

IMMANENTE TRANSZENDENZ

**Eine Untersuchung der Transzendenzerfahrung
in der antiken chinesischen Religiosität
mit Berücksichtigung des Konfuzianismus**

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Grades eines
Doktors der Philosophie
der Fakultät für Philosophie und Geschichte
der Eberhard Karls Universität Tübingen

vorgelegt

von

Xusheng YANG

aus

Shantou/China

im Januar 2004

Hauptberichterstatter: Prof. Dr. Reiner Wimmer

Mitberichterstatter: Prof. Dr. Michael Lackner

Dekan: Prof. Dr. Anton Schindling

Tag der mündlichen Prüfung: 17. März 2004

gedruckt mit der Genehmigung der
Fakultät für Philosophie und Geschichte
der Universität Tübingen

Inhaltsverzeichnis

Kapitel I: Einführung	5
1. 1 Zwei Aporien des gegenwärtigen Diskurses über Transzendenz	5
1. 1. 1 Erkenntnistheoretische Aporie	5
1. 1. 2 Ethische und theologische Aporie.....	6
1. 2 Wechsel des Horizonts.....	7
1. 3 Zielsetzung	9
1. 4 Methodische Ansätze	11
1. 5 Vorbegriffe der Arbeit	14
Kapitel II: Die Suche nach der Transzendenz in der chinesischen Gegenwart ...	19
2. 1 Transzendenz als geistige Instanz der Moderne.....	19
2. 2 Die von chinesischen Intellektuellen vertretene These	21
2. 3 Zweifel, Gegenargumente und kritische Stimmen.....	30
2. 4 Diskussion beider Denkrichtungen.....	35
2. 4. 1 Kritik an der neokonfuzianischen These	35
2. 4. 2 Kritik an den Skeptikern neokonfuzianischer Theorien	38
2. 5 Eigene Überlegungen.....	40
Kapitel III: Immanentisierung der Transzendenz	43
I. Ethnologische und religionsgeschichtliche Aspekte: Wu und Shi	43
3. 1 Immanente Transzendenz im antiken chinesischen geistesgeschichtlichen Umfeld	43
3. 2 Die Umwandlung von einer wu-istischen zu einer historiographischen Kultur ..	45
3. 2. 1 Wu und die Urreligiosität	47
Kapitel IV: Immanentisierung der Transzendenz	61
II. Philologische und ethymologische Aspekte: Di und Tian	61
4. 1 Die Hintergründe der Begriffe „Di“ und „Tian“	61
4. 1. 1 Di und Shangdi.....	61
4. 1. 2 Tian und Tiandi	66
4. 2 Audienz beim himmlischen Herrscher und die Erfüllung des göttlichen Anspruchs	75
Kapitel V: Immanentisierung der Transzendenz	80
III. Religionsphilosophischer Aspekt: Tianming I	80
5. 1 Zwischenbetrachtung	80
5. 2 Die Trinität der Bedeutung von „Ming“ und „Tianming“	82
5. 2. 1 Personalisierung	84
5. 2. 2 Teleologisierung.....	86
5. 2. 3 Kosmologisierung.....	90
5. 3 Tianming und die Immanentisierung der Transzendenz	94
Kapitel VI: Immanentisierung der Transzendenz	98

IV. Religionsphilosophischer Aspekt: Tianming II	98
6. 1 Individualisierung - Die Entstehung des „Shi“	99
6. 2 Ontologisierung	108
6. 2. 1 Die vierdimensionale Struktur von <i>Tianming</i> , <i>Xing</i> , <i>Dao</i> und <i>Jiao</i>	109
6. 2. 2 „Psychologisches Noumenon“ und Moralbegründung	112
6. 3 Transzendenzerfahrung und Ausformung der konfuzianischen Religiosität ...	117
6. 3. 1 Ehrfurcht (Jing Wei)	119
6. 3. 2 Menschlichkeit (Ren).....	122
6. 3. 3 Ausformung der chinesischen Religiosität	124
<u>Kapitel VII: Schlußbemerkung</u>	129
7. 1 Eine Parabel.....	129
7. 2 Morphologische Grundlagen	130
7. 3 „Innere“ oder „äußere“ Transzendenz?	131
7. 4 Prozessualisierung und Dynamisierung	132
7. 5 Transzendentalität und Transzendieren.....	135
7. 6 Schlußwort	137
<u>Zeittafel:</u>	139
<u>Literaturverzeichnis</u>	141
I. Sammelausgaben (Dokumente, Klassiker, Lexika, Handbücher, elektronische Medien):	141
II. Werke und Aufsätze	142

Kapitel I: Einführung

1. 1 Zwei Aporien des gegenwärtigen Diskurses über Transzendenz

1. 1. 1 Erkenntnistheoretische Aporie

Wenn von Religion oder Religiosität die Rede ist, stößt man zwangsläufig auf die Konzeption von Transzendenz. Aber der Begriff der Transzendenz scheint an sich widersprüchlich zu sein: Wie kann man von etwas sprechen, das seinem Begriff nach jenseits aller Erfahrung liegt? Erste Schlußfolgerung mag sein: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.“¹ Was transzendent ist, läßt sich - so scheint es - nicht sprachlich bezeichnen oder gar wissenschaftlich behandeln. "Wir suchen überall das Unbedingte und finden immer nur Dinge."² In diesem ironischen Ausspruch geht es Novalis nicht nur um lyrische Erfahrungen, sondern er enthüllt damit auch ein philosophisches und religionswissenschaftliches Dilemma. Als die nicht objektivierbare, unbedingte Wirklichkeit oder als der "unbewegte Beweger" (Aristoteles) oder als der immerseiende Gott ist das im Sinne der Metaphysik Transzendente erfahrungs- und erkenntnistmäßig nicht verfügbar. Als "Residuum" (E. Husserl) der Intentionalität im Sinne der Erkenntnistheorie und Phänomenologie läßt sich Transzendenz ebenfalls nicht eindeutig angeben. Speziell in unserer Zeit fragt man sich wie Wuchterl: "Lassen sich religiöser Glaube und Sprechen von Gott <nach der Aufklärung>, nach den <Entlarvungen> von Wissenschaft, Ideologie- und Bibelkritik, nach der Zerstörung des Logozentrismus, nach Heidegger, Wittgenstein und Lyotard auch heute noch verantworten?"³

Dieser Zwiespalt prägt die Situation der heutigen Epoche mit ihrer Spitze in der sogenannten "Postmoderne". Der Mensch steht nur noch da und fühlt sich von einer total verdinglichten Welt, die durch Funktionalität, durch Mechanismen der nachvollziehbaren Kausalität bedingt wird, umgeben und bedroht.

¹ L. Wittgenstein „Tractatus logico-philosophicus“ 7, „Werkausgabe“ , Bd. I, Suhrkamp, S.85.

² Novalis „Werk in einem Band“, Berlin und Weimar, 1989, S.277.

³ Kurt Wuchterl „Analyse und Kritik der religiösen Vernunft“, UTB 1543, Verlag Paul Haupt Bern und Stuttgart, 1989, S. 1.

1. 1. 2 Ethische und theologische Aporie

Unter ethischen und theologischen Aspekten betrachtet scheint eine genaue Bedeutung von Transzendenz eine noch ausweglosere Aporie zu ergeben. Nach Auschwitz sei Dichtung unmöglich, so wiederholt man nach Adornos erster Feststellung zu Recht. Dabei ist diese Erfahrung auch ein exemplarischer Fall für die Rede vom Transzendenten. Wäre es ein bloßer Luxus, eine nutzlose oder gar schwachsinnige Beschäftigung, nach Auschwitz oder - mit anderen Worten - angesichts der eh und je verübten Grausamkeiten und Verbrechen gegen die Menschheit - wenn man allein im 20. Jahrhundert die zwei Weltkriege und die Genozide an den Armeniern, an den Juden und an anderen Völkern bedenkt – noch in der Dichtung vom Transzendenten zu reden? Diese seelische Krise kann man in zwei Richtungen betrachten: von Seiten des Postulats eines transzendenten Gottes stellt sich die Frage nach einem allmächtigen Gott, der dann aber angesichts solcher Grausamkeiten vollkommen blind wäre. Vom Standpunkt der leidenden Menschheit aus lautet die Frage, wo der freie Wille zur moralischen Entscheidung im kantischen Sinne der praktischen Vernunft bleibt? Wo ist dann da noch die Fähigkeit des Transzendierens im Menschen?

Diese Aporien führen aber auch dazu, daß sie im heutigen geistigen Kontext zum Triebwerk des Fragens nach Transzendenz werden. Die Präsenz der Frage enthüllt gerade die Notwendigkeit, Transzendenz nicht nur als metaphysische Hypothese zu bewahren, sondern auch und vor allem ihre konstruktive Kraft im menschlichen Bewußtsein zu verfolgen. Hierbei ist eine Umkehrung des Betrachtungshorizonts sinnvoll, damit die Transzendenzfrage nicht als eine rein statische, metaphysische Frage betrachtet wird, sondern eher eine praktische, zukunftsorientierte Frage bleibt. Gerade in einem Zeitalter, in dem der nihilistische Wille des Menschen durch grenzenlose technische Möglichkeiten beflügelt ist; in dem die Selbstvergötzung des Menschen eine nie gekannte Stellung im Leben einnimmt, sollte die Transzendenzfrage das Grenz- und Verantwortungsbewußtsein des Menschen wieder zurecht rücken.

Transzendenz gilt daher als ein konstruktives Prinzip, ein Bezugssystem für die Selbstvergewisserung des Menschen.

1. 2 Wechsel des Horizonts

Um sich diesen Aporien im Kontext des chinesischen Diskurses zu nähern, bedarf es einer vorsichtigen Annäherung:

1. Anstatt des bloßen Begriffs der Transzendenz soll der Vorgang des Transzendierens selbst betrachtet werden.
2. Individuelle Transzendenzenerfahrung soll an die Stelle einer üblichen Transzendenz-Dogmatik rücken.
3. Statt einer statischen Transzendenz soll die Konzeption einer dynamisch-immanenten Transzendenz in den Vordergrund treten.

Konkret heißt dies für die folgenden Betrachtungen:

1. Die Suche sollte nicht nur auf eine substanzielle Transzendenz, sondern vor allem auf die existentielle Sphäre des Transzendierens des Menschen gerichtet sein.
1. Nicht normative scholastische Spekulationen und deren eingeschränkter Blickwinkel sollen Ausgangspunkt und Grundlage der Betrachtung sein, sondern die eigene Transzendenzenerfahrung des Einzelnen steht im Mittelpunkt und bietet die Basis zur weiteren Vertiefung des Themas.
2. Die Idee der immanenten Transzendenz umschließt als Schlüsselkonzeption beide oben genannten Voraussetzungen.

Die aufgewiesenen Aporien sind von Seiten des Menschen in seinem weltlichen Dasein, vor allem wenn er „wissenschaftlich“ - genauer gesagt „erkenntnistheoretisch“ - solide tätig sein möchte, nicht einfach zu überwinden. Aber der Mensch, der sich als sinnsuchendes Wesen immer auch, zumindest ansatzweise, auf das Ganze seines Daseins und Lebens beziehen muß, kann - zumal als ein durch die Sprache bestimmtes Wesen - das, was zum menschlichen Leben gehört und sinnvoll ist, nicht anders als sprachlich

erfassen. Zudem gibt es wohl Stufen relativer Transzendenz im menschlichen Dasein, die einen Verstehenshorizont für das ganz Andere der absoluten Transzendenz eröffnen: der einzelne Mensch vermag die spezifische Situation, in der er sich befindet, auf das Ganze seines Lebens hin zu überschreiten; darüber hinaus ist er in der Lage, sich an die Stelle jedes anderen zu versetzen und einen universalen Standpunkt einzunehmen; schließlich kann er - wenigstens der Absicht nach - das Interesse der ganzen Menschheit zu seinem eigenen machen, ja sogar die Menschheit selbst auf das Ganze der Welt und des Kosmos hin zu transzendieren. Die Religionen knüpfen mit ihren Totalitäts- und Universalitätsansprüchen an diese Tendenzen an. Sie verweisen darauf, daß diese individuellen Transzendenzen ihren Ursprung und auch ihr Ziel in einem absoluten Transzendenten haben. Außerdem gilt: wenn Transzendenz sowohl als letzte Bedingung der menschlichen Erfahrung und des Bewußtseins wie als Basis der Sinnggebung und des Ethos betrachtet wird, muß der Mensch als Verständnissuchender ihr nur entgegenkommen. Nimmt man diese Ansatzpunkte eines anthropologisch notwendigen, immanenten Transzendierens ernst, dann scheint man, philosophisch gesehen, endlich das lang-ersehnte Mittel in der Hand zu haben, der seit der Neuzeit allseitig herrschenden, anscheinend unwiderstehlichen Strömung der Säkularisierung und Profanisierung und der damit verbundenen Orientierungslosigkeit, Heimatlosigkeit und geistigen Armseligkeit, die in der gegenwärtigen geistigen Atmosphäre stark zu spüren sind, zu widerstehen. Hier gewinnt die Rede von Transzendenz einen unersetzlichen Sinn.

Der Ausgangspunkt der geplanten Abhandlung sollte – kantisch gesprochen - mehr im Sinne der „praktischen Vernunft“ als in dem der „theoretischen Vernunft“ gesehen werden. Dies bedeutet, daß der Mensch in seinem weltlichen Dasein Transzendenz als metaphysische Instanz nicht nur theoretisch behandeln kann, sondern daß er sie in der Spannung und Dynamik seiner Lebenspraxis „erfahren“ und als „Erfahrung“ untersuchen und betrachten sollte.

Darüber hinaus soll diese Untersuchung phänomenologische Anregungen, z. B. Heideggers Aussage: „Zum Wesen des Daseins als solches gehört das In-der-Welt-sein, was das Problem der Transzendenz enthält“, ⁴ miteinbeziehen. Das heißt, statt unmittelbar von Transzendenz ist eher von ‚immanenter Transzendenz‘ bzw. von ‚Transzendenz in der Immanenz‘ die Rede, also von *Transzendenz*erfahrung in Verbindung mit dem „In-der-Welt-sein“. Da nicht die Erfahrung selbst, sondern nur ihre Darstellung im Diskurs aufgefaßt und analysiert werden kann, bildet sich um die Annäherung und die Interpretation der immanenten Transzendenz eine dynamische hermeneutische Struktur: Immanente Transzendenz ist sowohl die Voraussetzung als auch der Gegenstand der religiösen Erfahrung. Das religiöse Bewußtsein geht aber häufig über diese Art der religiösen Erfüllung hinaus, wenn es das absolut Transzendente (Gott oder das namenlose Dao) zum Inhalt hat. Insofern wird sich diese Untersuchung nicht nur auf den Bereich der relativen Transzendenz beschränken können, sondern muß das Problem des absolut Transzendenten in der chinesischen Religiosität wenigstens berühren.

Zusammenfassend läßt sich zur Problematik der erkenntnistheoretischen und ethisch-theologischen Aporien eine Lösungsmöglichkeit finden. Man muß sich von der gewohnten metaphysischen Denkweise verabschieden und nicht mehr versuchen, eine transzendente Instanz theoretisch festzulegen, sondern stattdessen diese Problematik mit weltlicher Erfahrung aus dem Blickwinkel des Menschen betrachten, nämlich durch ethisches Einfühlungsvermögen und die Fähigkeit des Transzendierens. So läßt sich das Transzendenzproblem nicht mehr rein metaphysisch zur Darstellung bringen, sondern nur in Gestalt einer intersubjektiven Vergewisserung.

1.3 Zielsetzung

Diese Arbeit macht den Versuch, die diskursiv vermittelte Transzendenz

⁴ M. Heidegger: „Vom Wesen des Grundes“, Frankfurt a. M., 1973, S.22.

Konzentration auf den widersprüchlich erscheinenden Begriff der ‚Immanenten Transzendenz‘ (*Neizai Chaoyue* 内在超越) und durch eine Kontextualisierung der verschiedenen Denktraditionen Chinas (Konfuzianismus, Daoismus, Chan-Buddhismus, mit Schwerpunkt auf dem Konfuzianismus) die für die chinesische Religiosität spezifische Transzendenzenerfahrung aufzuzeigen.

In den bisherigen Diskursen über China rekurren die meisten Gedankengänge und Argumentationsstrategien auf zwei Wertbasen mit unterschiedlichen Verständnissen und Thesen zum kulturellen Universalismus und Relativismus.

1. Es mangle der chinesischen Tradition an Transzendenz und transzendentaler Denkweise (Behauptung der sogenannten „kulturellen Extremisten“). Dem Anschein nach hat diese These eine universalistische Tendenz, bleibt jedoch fragwürdig.
2. Dem christlichen Westen gegenüber müsse die Orientierung des chinesischen Geistes überhaupt als „Immanente Transzendenz“ charakterisiert werden (Ansatz der sogenannten „kulturellen Konservativen“). Auf den ersten Blick erscheint diese These als kulturellrelativistisch, birgt aber auch fragwürdige Superioritätsansprüche in sich.

Diese Arbeit möchte unter anderem diese Thesen in Frage stellen.

1. Mangelt es der chinesischen Geistesgeschichte wirklich an Transzendenz und transzendentaler Denkweise? Wenn ja, in welchem Sinne? Wenn es sowohl um die Sinnggebung der Lebenswelt innerhalb einer Tradition als auch um den multikulturellen Kontext geht, dann sind solche leichtsinnigen, verallgemeinernden Behauptungen nicht besonders hilfreich. Wenn Transzendenz nicht im gewöhnlichen Verständnis „vorhanden“ zu sein scheint, wäre es da nicht eine wichtige

Aufgabe, den historischen Entschwicklungsprozeß zu untersuchen, zu differenzieren und nach Anzeichen für Transzendenz Ausschau zu halten?

2. Wenn die chinesische Religiosität mit „Immanente Transzendenz“ bezeichnet werden kann oder werden muß (in diesem Zusammenhang darf nicht übersehen werden, daß in christlicher Tradition, besonders in der Mystik, immanente Transzendenz besonders oft zur Sprache gebracht wird), dann ist eine morphologische Untersuchung angebracht. Oder muß die Frage doch eher so formuliert werden, wie die Immanentisierung der Transzendenz geschichtlich geschah und theoretisch möglich war?

Im Einzelnen stützt sich die Suche nach Antworten auf diese Fragen auf folgende konkrete Gesichtspunkte:

1. Die Gottvorstellung in der Vor-Qin-Zeit (bis 221 v.Chr.), insbesondere in der Shang- und westlichen Zhou-Zeit (ca. von 16. Jh. bis 8. Jh. v. Chr.);
2. Die Untermauerung der These von der „Immanenten Transzendenz“ als einem dynamischen Prozeß, nämlich im Sinne einer „Immanentisierung“.

1. 4 Methodische Ansätze

Aus diesen Gründen macht sich die Arbeit die Untersuchung der Diskursivierung der für die chinesische Religiosität spezifischen Transzendenzerfahrung zur Hauptaufgabe:

Die ‚Immanente Transzendenz‘, die von Neo-Konfuzianern wie Tang Junyi (唐君毅 1909-1978) und Mou Zongsan (牟宗三 1909-1995) vertreten und unterschiedlich interpretiert und von konfuzianisch orientierten Geisteswissenschaftlern wie Yu Yingshi (余英時 geb. 1930), Tu Weiming (杜維明 geb. 1940) und Tang Yijie (湯一介 geb. 1926) weiterentwickelt wurde,

avanciert zum Kernbegriff der Arbeit. In dieser Hinsicht sind einige methodische und terminologische Abgrenzungen erforderlich:

1. Weil in der chinesischen Tradition Religion nicht die gleichen Charakteristika einer monotheistischen oder prophetischen Religion aufweist, wie es die semitischen Religionen Judentum, Christentum und Islam tun, soll im folgenden in einer offeneren Sprechweise von „chinesischer Religiosität“ die Rede sein.
2. In der chinesischen Geistesgeschichte können die klassischen Denktraditionen nicht direkt mit philosophischen Klassifikationen wie Ontologie, Metaphysik, Erkenntnistheorie belegt werden; deshalb soll zunächst offen bleiben, welchem Gebiet diese Untersuchung zugehört. Die Dichotomie von Transzendenz und Immanenz scheint in die ontologische Richtung zu weisen, der Begriff der Transzendenzerfahrung gehört dagegen der Phänomenologie und der Erkenntnistheorie an.
3. Weil das religionsphilosophische Problembewußtsein in der chinesischen Gegenwart ursprünglich eine Konsequenz der von Identitätskrisen verursachten Kulturdebatte des 20. Jahrhunderts ist, muß an den geistesgeschichtlichen und kulturellen Hintergrund Chinas angeknüpft werden, um zu erkennen, warum die Problematik der chinesischen Religiosität von zentraler Bedeutung für Identitätsfindungsprozesse im modernen geistigen Leben Chinas wurde. Das bezieht sich auf nationale, ethnische und religiöse Identitätsebenen. In Bezug auf sie soll versucht werden, die verschiedenen Ansätze für das Verständnis der obengenannten immanenten Transzendenz in der klassisch-antiken und der modernen chinesischen Geistesgeschichte zur Darstellung zu bringen.
4. Das bedeutet, daß die hauptsächlichen religiösen Ströme der chinesischen Geschichte, nämlich der Konfuzianismus, der Daoismus

und der Chan-Buddhismus, in exemplarischen Analysen zur Sprache kommen und die Aufnahme dieser traditionellen religiösen Äußerungen des chinesischen Geistes vor dem Hintergrund der modernen chinesischen Religions- und Kulturdebatte - und zwar immer unter dem Leitbegriff der immanenten Transzendenz - dargestellt und analysiert wird.

Um noch einmal zusammenfassend zu rekapitulieren: Die Methode dieser Arbeit soll sich in erster Linie gemäß den Anforderungen des Untersuchungsgegenstands gleichermaßen auf die beiden großen Bereiche der Religionsphilosophie und der chinesischen Geistesgeschichte stützen; denn obwohl der Begriff der Transzendenz eindeutig religionsphilosophischen Diskursen entwachsen ist, darf die Einzigartigkeit der chinesischen Religiosität mit ihrem speziellen geistesgeschichtlichen Hintergrund nicht übersehen werden, will man ein zuverlässiges Ergebnis bekommen. Des weiteren spielt eine genaue historische und philologische Analyse eine große Rolle; denn es handelt sich, wie beschrieben, hierbei um einen geschichtlichen Prozeß der Immanentisierung der Transzendenz. So findet beispielsweise die Veränderung der schamanistischen Kultur hin zur historiographischen Kultur gleichzeitig mit dem philologischen Prozeß von Begriff „Himmel“ als Gottheit (Tian 天) zur „himmlischen Bestimmung“ (Tian ming 天命) als Fundament der Sinnggebung statt.

Zugleich sollen phänomenologische und hermeneutische Bezüge herangezogen werden. Seit der Landung von Matteo Ricci (1552-1610) in Macao im Jahre 1582 sind der Austausch und auch die Auseinandersetzung zwischen den chinesischen Religionen und dem Christentum in einer dritten, diesmal weitreichenden Welle in Gang gekommen; denn die beiden anderen Begegnungen - die Ankunft der Nestorianer im 7. Jahrhundert und die Missionswelle während des 13.-14. Jahrhunderts - hatten keine tieferen geistigen Spuren hinterlassen. Seitdem sind Terminologien und Denkmuster, mit denen man bis heute die chinesischen Religionen beschreibt und beurteilt, aufgrund der Prägungen durch diese Austausch- und

Auseinandersetzungsgeschichte nicht mehr rein „chinesisch“. Die Begrifflichkeit aus der abendländischen Philosophie und der christlichen Theologie, die von chinesischer Seite mit Verständnis, aber auch mit Mißverständnissen versetzt interpretiert wurde, ist an sich bereits ein sinnvolles Thema philosophiegeschichtlicher und religionshermeneutischer Studien.

Verschärft wird die Situation durch die neu eingeführten westlichen Terminologien, die je nach dem Verständnishorizont des Einzelnen bestimmt wurden, so daß ein unübersehbarer Wirrwarr entstand und zum Verlust der authentischen Erfahrung führte wie man sie im Studium des klassischen Kanons erleben konnte. Deshalb ist der Geist der Phänomenologie mit der Aufforderung „Zu den Sachen selbst!“ praktische imperative Voraussetzung dieser Arbeit. Viele populäre Interpretationen, Ansichten und Festlegungen müssen deshalb vorerst eingeklammert bzw. durch hermeneutische Annäherung erkundet werden, um die sowohl historische als auch philologische Spannung zwischen Urtext und gegenwärtigen Verständnismöglichkeiten zu erhalten.

1. 5 Vorbegriffe der Arbeit

Um dem Begriffswirrwarr, der in Debatten über das chinesische Denken und die chinesische Religiosität vorherrscht, zu entgehen und gleichzeitig den eigenen Verständnishorizont genauer zu bestimmen, müssen die wichtigsten Schlag- und Schlüsselworte dieser Arbeit festgelegt werden.

1. Transzendenz

Als einer der Kernbegriffe der abendländischen Metaphysik, Ontologie und christlichen Theologie ist „Transzendenz“ unter vielen Gesichtspunkten und Konzeptionen zu erfassen. Einen umfassenden Überblick dazu und eine umsichtige Explikation darüber kann und soll sich diese Arbeit nicht zur ausschließlichen Aufgabe machen. Wir behandeln diese Konzeption nur im

Kontext der chinesischen Geistesgeschichte. Der entsprechende Terminus der Transzendenz in Chinesisch lautet sowohl *Chaoyue* 超越 als auch *Chaoyuezhe* 超越者. Als *Chaoyue* ist es das nominalisierte „Überschreiten“, der „Überstieg“ oder das „Von-sich-hinaus“, das der lateinischen Bedeutung des Wortes entspricht und in dieser Phase eher auf einen ontologischen Aspekt hinweist. Als *Chaoyuezhe* verweist es eher auf eine monotheistische Gottvorstellung. (Es ist in diesem Sinne ähnlich wie der Gebrauch des Wortes in christlich- theologischer Gottesvorstellung, kommt sogar fast als Synonym des Wortes „Gott“ vor.)

2. Immanenz

„Immanenz“ bezeichnet hier die Instanz, wovon, wodurch und auch in deren Art und Weise man Transzendenz erfahren kann. Sie kann christlich theologisch sowohl als Gottesinnigkeit als auch als bloße Innerlichkeit verstanden werden.

In den chinesischen geistesgeschichtlichen Kontext läßt sich dies nicht einfach transferieren. In dieser Arbeit wird Immanenz aber vor allem von zwei Seiten betrachtet, der subjektiven und der objektiven. Subjektive Immanenz wird bei der Beobachtung des konfuzianischen und chan-buddhistischen Denkens verwendet. Bei der subjektiven Immanenz im konfuzianischen Sinne geht es um die Auflösung der gesellschaftlichen Probleme durch die persönliche Selbstkultivierung und die Verherrlichung des Moralbewußtseins. Bei den Chan-Buddhisten hat die subjektive Immanenz eine Tendenz zur Zeitlosigkeit. Geschichte und Gesellschaft scheinen in ihrem Denkhorizont nicht erfaßt werden zu können. Aber ein gemeinsames Motiv unter den Konfuzianern und Chan-Buddhisten ist die Versöhnung zwischen dem Menschen und der Welt, um auf dieser Basis das Leben hinzunehmen und zu vollziehen, wobei konfuzianisch gesehen diese Versöhnung durch eine zwischenmenschliche Phase betont wird; chan-budhhistisch gesehen geht dieser Phase die

Versöhnung mit sich selbst voraus, wobei das Subjekt immer zu transzendieren versucht wird.

Objektive Immanenz bedeutet demgegenüber das Eingeben des Subjekts in die Natur. Es kann dann als „pantheistisch“ bezeichnet werden, wenn so etwas wie das Göttliche sowohl in der Natur als auch im Menschlichen erscheint oder dem Göttlichen in diesen Sphären begegnet werden kann. Der Möglichkeit der Begegnung mit dem Göttlichen gibt der Daoismus Raum. Bei ihm ist die Konzeption der „Natur“ nicht nur kosmologisch „äußerlich“ angelegt, sondern erscheint auch im Sinne der existentiell „innerlichen“ Anschauung und Betrachtung, wobei diese Natur aber objektiviert ist und als heilig genommen wird.

3. Transzendentalität

In dieser Arbeit wird der Begriff Transzendentalität in zwei Richtungen verwendet werden. Zuerst bezeichnet Transzendentalität die Beschaffenheit der Transzendenz, insofern sie im theologischen oder metaphysischen Sinne verwendet wird. Wenn Transzendenz vor allem als theologisches oder metaphysisches Postulat dargestellt wird, was jenseits der menschlichen Wahrnehmungen und des Verstandes liegt, ist Transzendentalität in diesem Sinne vor allem die Jenseitigkeit der Transzendenz.

Weiterhin bezeichnet das Wort einen entscheidenden Aspekt des existentiellen Charakters des menschlichen Daseins, das Vermögen zu transzendieren, bzw. das Vermögen „Von-sich-über-sich-hinaus-transzendieren“ – kantisch gesagt, sowohl in Sinne der „reinen“ als auch der „praktischen“ Vernunft und zwar ohne Rücksicht darauf, ob eine monotheistische Gottesvorstellung oder die oberste Instanz als Vorbedingung „vorhanden“ ist oder nicht.

Der Begriff der Transzendentalität kann auch anders aufgefaßt werden, wenn „Transzendenz“ nicht direkt im engen christlich-theologischen Zusammenhang als Synonym für Gott verstanden wird. Dann kann er in vielen Hinsichten im philosophischen Sinne mit der immanenten Transzendenz gleichbedeutend sein, z.B. als „Transzendieren ohne Transzendenz“, d.h. ein „Transzendieren“, das keine konkrete transzendente Gottesvorstellung voraussetzt. In diesem Sinne bildet Transzendentalität dann keine Sphäre zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen, sondern nur noch eine Sphäre zwischen dem Menschen und der Natur sowie eine zwischenmenschliche bzw. intersubjektive Sphäre, womit sich die menschliche Existenz durch die geistige Dynamik zu ihrer Ganzheit entfaltet. In diesem Fall erhält das Transzendieren keine räumliche „vertikale Struktur“ mit Anfangs- und Endpunkt auf unterer und oberer Ebene, sondern nur eine „horizontale Struktur“. Insofern das Transzendieren im immanenten Umfeld möglich ist, ist der Mensch trotzdem kein solches Dasein, das nur in seinem subjektiven „Käfig“ verweilen müßte.

Spezifisch im chinesischen geistesgeschichtlichen Kontext kann die Transzendentalität in der Untersuchung der Religiosität, in der keine deutliche personale Gottheit „vorhanden“ zu sein scheint, eine entscheidende Bedeutung haben.

Im konfuzianischen Zusammenhang kann dies heißen, daß durch eine Immanentisierung der Transzendenz – konkret: der Verinnerlichung der „himmlischen Bestimmung“ - eine Verschmelzung von Religiosität und Moralität in Gang gebracht wird. Der Begriff Transzendentalität soll deshalb im konfuzianischen Kontext das Spannungsfeld zwischen dem Transzendenten und dem Immanenten aufzeigen: wie das Transzendente (Himmliche) in die Lebenswelt eindringt und das Transzendieren aus und in der immanenten Welt vom Transzendenten geprägt wird.

Im daoistischen Zusammenhang meint dies sowohl ein „rückwärtiges“ Transzendieren – in Bezug auf die daoistische geschichtliche

Anschauung, nach der Natur und Kultur als Gegensatz festgelegt ist und der Naturzustand der Vergangenheit idealisiert wird als auch ein „inwärtiges“ Transzendieren – wobei im Fall der daoistischen „Ich-Anschauung“ das „Ich“ in einem Zwiespalt zwischen dem von der Zivilisation verschmutzten Ich (Wu 吾) und dem mit der Natur verbundenen authentischen Ich (Wo 我) dualisiert wird. Das Dao ins Leben einzubeziehen bedeutet in diesem Kontext also ein andersartiges Transzendieren, weshalb eine Transzendentalität in der immanenten Sphäre nachzuvollziehen ist.

Im Chan-Buddhismus (der als atheistische Religion bezeichnet werden kann) gilt der Lehrsatz, das Transzendieren zu transzendieren (im Chan ist das Konzept von „Kong“ (die Leere) aber mehr als das „*Leerende*“ mit implizierter imperativer Aufforderung zu verstehen). Eine grundlegende Voraussetzung für Chan ist die allseitige Untersuchung der Transzendenz und des Transzendierens – die Buddhaschaft oder Buddhanatur (Foxing / Faxing), das Dogmensystem, die Sprache usw. – um damit eine neue authentische Beziehung zur Welt gewinnen zu können. Mit anderen Worten: man soll durch eine tiefgehende, allseitige Verneinung zu einer größeren Bejahung der Welt und des Lebens gelangen, so daß das Transzendieren die Versöhnung mit der Welt bedeuten kann und somit die Transzendentalität zu einer Wiederfindung der Welt führt.

Kapitel II: Die Suche nach der Transzendenz in der chinesischen Gegenwart

Dieses Kapitel soll erstens allgemein in die Problematik der Transzendenz und Transzendenzerfahrung und zweitens in deren spezifisch chinesischen Kontext im Rahmen der jüngsten und gegenwärtigen Kulturdebatte Chinas einführen.

Die Kernfrage ist, welche Stellung die chinesische Religiosität in der Moderne besitzt und wie sich Modernität und Religiosität zueinander verhalten. Diese Frage klingt im abendländischen akademischen Bereich zwar völlig gewöhnlich, im chinesischen Zusammenhang ist dies aber nicht der Fall. In einer Tradition, in der eine erste ‚Rationalisierung‘ schon in der Achsenzeit (nach dem Begriff von K. Jaspers) geschah, so daß die Spur einer monotheistischen Religiosität kaum noch ausfindig zu machen war und deshalb die chinesische Religiosität von der Religionswissenschaft meist als ‚diesseitig‘ bezeichnet wurde und wird, stößt man nun doch auf die Frage, wie die heutige chinesische Religiosität zu verstehen ist, wenn nicht Nihilismus und Pragmatismus die gesamte geistige Physiognomie der chinesischen Moderne darstellen sollen. Hier spielt die innerchinesische Debatte und das Konzept der immanenten Transzendenz eine bestimmende Rolle. Damit es nicht als bloß theoretisches Konstrukt (miß-) verstanden wird, muß es in religiöser Erfahrung fundiert sein.

2. 1 Transzendenz als geistige Instanz der Moderne

Die metaphysische Frage nach der Transzendenz und die Reflexion darüber im chinesisch-akademischen Umfeld war und ist ein Diskurs, der auf völlig weltlichen Überlegungen basiert. „Weltlich“ umschließt hier zwei Schichten:

1. „weltlich“ im Sinne von „gesellschaftlich“ und „alltäglich“: wie nach dem Ende der traditionellen monarchischen Gesellschaft die institutionelle Transformation der weltlichen Ordnung zur Moderne mithilfe bestimmter geistiger Instanzen zustande kommen konnte. Stichwörter auf dieser Ebene sind Tradition und Moderne;

2. „weltlich“ im Sinne von „global“: Das einzige und wohl auch einzigartige Vorbild der Moderne ist der Westen, genauer gesagt: die westeuropäische und nordamerikanische Gesellschaft mit ihrem gesamten Kulturerbe und ihren Institutionen. Sofern man mit einem globalen Blick hinsichtlich ihrer geistigen Substanz über die eigene Tradition reflektiert, betreibt man dabei zugleich auch eine Art kulturelle Komparatistik. Im diesem Zusammenhang wird die Frage nach Transzendenz, nach Transzendentalität, nach Religiosität, nach der Basis oder den entscheidenden Faktoren des herrschenden Wertesystem u. ä. hervorgerufen und verschärft. Stichwörter sind hier dann kulturell aufgeladene geographische Begriffe wie „östlich“ und „westlich“ bzw. „chinesisch“ und „abendländisch“.

Es ist sinnvoll und wichtig, an dieser Stelle bezüglich der phänomenalen Charakteristik des Diskurses der Modernisierung und Modernität in China und anderen ostasiatischen Ländern anzumerken, daß vom 19. Jahrhundert an - insbesondere im 20. Jahrhundert - fast alle geisteswissenschaftlichen Diskurse einerseits stark von realen politischen und gesellschaftlichen Besorgnissen belastet sind und andererseits im narrativen Diskurs wie „Kultur“, „Tradition“ und „Moderne“ verankert sind. Deswegen waren - und sind immer noch - verschiedene, vielschichtige Problematiken und Thematiken pan-kulturalisiert, weil sie sich gemäß bestimmter politischer Toleranzspannweiten leicht zu Wort melden können. Andererseits wird nichts anderes als die „Kultur“ für alles, besonders für den „verzögerten Prozeß“ in die Moderne, verantwortlich gemacht. Dies ist die kontextuelle Charakteristik derzeitiger geisteswissenschaftlicher Studien, die auch in die Thematik eingedrungen sind, die ich hier behandle.

Im Vergleich zur europäischen Moderne, die eigentlich durch einen eher unbewußten, „natürlichen“ geschichtlichen Prozeß erreicht wurde, ist die Moderne in den außereuropäischen bzw. nicht-westlichen Ländern ein

verheißungsvolles, sogar leidenschaftlich verfolgtes Ziel der Gesellschaft, wobei die narrativen Gegensätzlichkeiten von Tradition und Moderne, Westlichem und Nicht-westlichem außergewöhnliches Gewicht besitzen.

2. 2 Die von chinesischen Intellektuellen vertretene These

Die dritte Begegnung von Christentum und China bei der Ankunft der Jesuiten auf dem chinesischen Festland im 16. Jahrhundert ist im wahrsten Sinne des Wortes ein Vorspiel der geistigen Konfrontation zwischen chinesischer Tradition und westlicher Innovation. Durch die Vermittlung der Jesuiten gerät China allmählich in den Blickwinkel der westlichen Philosophen. Nach der Chinafibel in der europäischen Aufklärung – inspiriert von Frankreichs größten Chinabewunderern wie Voltaire – folgte eine kühle Abwertung durch Hegel:

Wir haben Unterredungen von Konfuzius mit seinen Schülern, es ist populäre Moral darin; diese finden wir allenthalben, in jedem Volke, und besser; es ist nichts Ausgezeichnetes. Konfuzius ist praktischer Weltweiser; spekulative Philosophie findet sich durchaus nicht bei ihm, nur gute, tüchtige, moralische Lehren, worin wir aber nichts Besonderes gewinnen können. Ciceros De officiis, ein moralisches Predigtbuch, gibt uns mehr und Besseres als alle Bücher des Konfutse. Aus seinen Originalwerken kann man das Urteil fällen, daß es für den Ruhm des Konfutse besser gewesen wäre, wenn sie nicht übersetzt worden wären.⁵

An anderer Stelle in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Religionen stuft Hegel die chinesische Religion als Naturreligion ein. Das erinnert an die Einstufung der Religionen bei David Hume. Bekanntlich finden sich in Hegel's hierarchischem System die Naturreligionen auf einer niedrigen Stufe. Hegel schreibt beispielsweise über das Konzept von *Tian* (in der damaligen Übersetzung als *Tien* wiedergegeben):

⁵ Hegel: „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie“, S. 200. Digitale Bibliothek Bd 3: Geschichte der Philosophie, S. 215 (vgl. Hegel-W Bd. 18, S. 142-143)

Tien ist das Höchste, aber nicht nur im geistigen, moralischen Sinn. Es bezeichnet vielmehr die ganz unbestimmte, abstrakte Allgemeinheit, ist der ganz unbestimmte Inbegriff physischen und moralischen Zusammenhangs überhaupt. Daneben ist aber der Kaiser Regent auf Erden, nicht der Himmel; nicht dieser hat Gesetze gegeben oder gibt sie, welche die Menschen respektieren, göttliche Gesetze, Gesetze der Religion, Sittlichkeit. Nicht Tien regiert die Natur, sondern der Kaiser regiert alles, und er nur ist im Zusammenhang mit diesem Tien. Er nur bringt dem Tien Opfer an den vier Hauptfesten des Jahres; es ist nur der Kaiser, der sich unterredet mit Tien, seine Gebete richtet an ihn, er steht allein in Konnexion mit ihm und regiert alles auf Erden. Der Kaiser hat auch die Herrschaft über die natürlichen Dinge und ihre Veränderungen in seinen Händen und regiert die Mächte derselben.

Wir unterscheiden Welt, weltliche Erscheinung so, daß außer dieser Welt auch Gott regiert; hier aber ist nur der Kaiser das Herrschende. Der Himmel der Chinesen, der Tien, ist etwas ganz Leeres; die Seelen der Verstorbenen existieren zwar in ihm, überleben die Abscheidung vom Körper, aber sie gehören auch zur Welt, da sie als Herren der Naturkreise gedacht werden, und der Kaiser regiert auch über diese, setzt sie in ihre Ämter ein und ab. Wenn die Toten als Vorsteher der natürlichen Reiche vorgestellt werden, so könnte man sagen: sie sind damit erhoben; in der Tat aber werden sie heruntergesetzt zu Genien des Natürlichen, und da ist es recht, daß der selbstbewußte Wille diese Genien bestimmt.

Der Himmel der Chinesen ist daher nicht eine Welt, die über der Erde ein selbständiges Reich bildet und für sich das Reich des Idealen ist, wie wir uns den Himmel mit Engeln und den Seelen der Verstorbenen vorstellen oder wie der griechische Olymp vom Leben auf der Erde unterschieden ist, sondern alles ist auf Erden, und alles, was Macht hat, ist dem Kaiser

unterworfen, und es ist dies einzelne Selbstbewußtsein, das auf bewußte Weise diese vollkommene Regentschaft führt.“⁶

Auffallend ist Hegels Freiheit, Konfuzius als Weltweisen zu bezeichnen. Diese Stelle wird im akademischen Kontext als autoritative, unangreifbare Einschätzung der chinesischen bzw. konfuzianischen Tradition zitiert, was zur Folge hatte, daß sich die Wissenschaft, vor allem die der Religion, von China als einem Gegenstand der Forschung abwandte, schließt das Zitat doch eine transzendente Denkweise im Konfuzianismus aus. Hegel selbst jedoch ist keine Ignoranz oder gar Unwissenheit vorzuwerfen, wenn man den damaligen Zustand der Sinologie bezüglich Kommunikation und Kulturaustausch bedenkt. Nach der Fülle neuer Erkenntnisse und der weitergehenden Vertiefungen des Verständnisses seit damals, die durch den kulturellen Austausch und die wissenschaftliche Arbeit in verschiedenen Bereichen und unter unterschiedlichen Gesichtspunkten ermöglicht wurden, kann man sicherlich die Aussage Hegels heute immer noch als sinnvolle Frage nach der Transzendentalität in der chinesischen Tradition betrachten. Aber ob man bei der Position Hegels stehen bleiben soll, ist heute keine Selbstverständlichkeit mehr. Nichtsdestotrotz findet Hegels Ansicht in der Gegenwart immer noch ein Echo.

Eine exemplarische Stimme der Gegenwart zu dieser Problematik ist von chinesischen Intellektuellen zu vernehmen, den sogenannten „kulturellen Extremisten“, die zum Teil die Ansicht vertreten, daß der „Ausweg der chinesischen Kultur“ in einer totalen Verwestlichung bestehen müsse oder daß China eine Implantation des Christentums vornehmen solle.⁷

⁶Hegel: „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie“, S. 200. Digitale Bibliothek Bd. 3: Geschichte der Philosophie, S. 215 (vgl. Hegel-W Bd. 18, S. 142-143) 16/320

⁷ Die im 20. Jahrhundert immer wieder aufflammende Kulturdebatte in China – angefangen bei der „4. Mai Bewegung“ (五四运动, über die „Debatte um die chinesische und die westliche Kultur“ (中西文化论战) und die „Debatte über die Grundeigenschaft der chinesischen Gesellschaft“ (中国社会性质大论战) in den dreißiger Jahren des letzten Jahrhunderts, bis hin zur „Kulturdebatte der achtziger Jahre“ (80年代文化讨论) – wird oftmals von der Sinologie im Inland als auch im internationalen Umfeld thematisiert. Sie soll aber wegen ihrer Vielfältigkeit und komplexen politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Zusammenhänge in dieser Arbeit nicht diskutiert werden. Ihre wichtigsten Thesen sollen jedoch berücksichtigt werden, da

In China selbst beschäftigte man sich mit der Idee der Transzendenz erst seit der besonders die Geisteswissenschaften erschütternden Identitätskrise des 20. Jahrhunderts, als sich die apologetische Argumentation erneuerte. Berühmtestes Beispiel ist die 1956 in Hongkong veröffentlichte Darstellung („Statement über chinesische Kultur“ 为中国文化告世界人士宣言) der vier berühmtesten Neo-Konfuzianer Tang Junyi, Mou Zongsan, Xu Fuguan und Zhang Xunmai, die als Ausgangspunkt und Grundlage der modernen neo-konfuzianischen Bewegung gilt und ein großes Echo im inner- und außer-akademischen Umfeld fand. Dabei handelt es sich in erster Linie um eine Manifestation der chinesischen Geistestradiation angesichts der Moderne, und zwar im Sinne der Modernität der chinesischen Tradition. Ihre Modernität ist sowohl durch die innere Zerrissenheit der Intellektuellen als auch durch den Kampf zwischen Identitätskrise und geistiger Verantwortung geprägt. Ihre apologetische Tendenz macht darauf aufmerksam, daß die chinesische Tradition mehr Wert auf die zwischenmenschliche ethische Beziehung als auf den religiösen Bezug zwischen dem Göttlichen und der Welt legte. Es kann aber in die Irre führen, wenn man zugleich meint, diese Betonung des ethischen Aspekts sei identisch mit einer Betonung der äußeren und äußerlichen Regulierung der menschlichen Verhältnisse und vor allem der politischen Ordnung, und wenn man deshalb darüber hinaus behaupten würde, daß es der chinesischen Kultur an transzendierender, insbesondere religiöser Gesinnung mangelte.⁸ Es steht zwar fest, daß es in China kaum institutionelle Religionen gab und daher auch keine durch konfessionelle Konflikte ausgelösten Religionskriege wie in Westen. Daraus läßt sich aber nicht der Schluß ziehen, die chinesische Nation verfüge ursprünglich nicht über eine transzendente Gesinnung; es ist vielmehr ein Beweis dafür, daß in China die transzendente

sie sich direkt oder indirekt auf die Betrachtungen der chinesischen Religiosität und Spiritualität beziehen, auch wenn sie aufgrund der durch die politisierte Atmosphäre bedingten Emotionalität oft in unwissenschaftliche Formulierungen gekleidet sind.

⁸ „Statement über die chinesische Kultur“, siehe in Jing Haifeng (Hrsg.): „Gegenwärtige Neo-Konfuzianer“ (当代新儒家), Beijing, 1989, S. 13.

Gesinnung und der religiöse Geist und die vom chinesischen Volk betonte weltliche Ethik und Moral aus einem einzigen Ursprung entstanden sind.⁹

Wenn auch die ethisch-gesellschaftliche Lebenspraxis im Vordergrund steht, so enthält sie doch offenbar auch eine religiös-transzendente Komponente, wie in den Konzepten von „Tianren hede“ (die Übereinstimmung von Himmel und Mensch im ethischen Sinne 天人合德), „Tianren buer“ (die Unabgrenzbarkeit von Himmel und Mensch 天人不二), „Tianren tongti“ (die Homogenität von Himmel und Mensch 天人同体) deutlich wird. Obwohl die Bedeutung von „Tian“ nicht einheitlich ist, so wies der Begriff in der chinesischen Antike doch eindeutig auf einen persönlichen Gott hin. Deshalb muß für einen Forscher mit offenem Geist die eigentliche Frage so lauten: Wie hat sich der Glaube an Tian durch die verschiedenen Denkrichtungen in die Idee der Einung von Himmel und Mensch entwickelt? Wie verschmolz er mit den ethischen Gedanken und entfaltete sich in andere kulturelle Aspekte hinein? So stellt sich die Frage nicht mehr, ob es im chinesischen Gedankengut Gott gibt oder Religion existiert und ob sich daraus folgend die Behauptung aufrecht erhalten läßt, daß es in der chinesischen Kultur keinen Gott und keine Religion gibt¹⁰, sondern, wie die Idee von Tianren jiaoguan (die gegenseitige Durchdringung von Himmel und Mensch 天人交贯) in dieser Kultur möglich ist, also wie Tian einerseits von transzendenter Höhe zur menschlichen Ebene herabkommt und verinnerlicht wird, und wie andererseits der Mensch hinauf steigt, um Tian zu erreichen. Dies hat keine einfache Analogie im westlichen Denken.¹¹

Auf der Basis dieses „Statements“ wurden durch die genannten Philosophen und deren Schüler als Erweiterungen und Vertiefungen dieser Deutung vorgenommen. Die darüberhinaus erschienenen Werke von Mou Zongsan und

⁹ Ebd. S. 14.

¹⁰ Über *chinesische* Religionen lassen sich im akademischen Umfeld nicht leicht übereinstimmende Meinungen finden. Dies hängt vor allem von den Definitionen der Religion ab und davon Religion als Bezugspunkt genommen wird. Diese Arbeit lehnt sich am Konzept der Religion von Thomas Luckmann („Die Unsichtbare Religion“, Frankfurt, 1991) an. Diese Fragen werden im Kontext der folgenden Kapiteln kontextuell diskutiert werden.

¹¹ Ebd. S. 15-16.

Tang Junyi orientieren sich an einer bestimmten Richtung immanenter Transzendenz. So schreibt Mou Zongsan:

Das himmlische Dao hängt in unerreichbarer Höhe, besitzt daher eine transzendente Bedeutung. Aber wenn es den Menschen durchdringt, verinnerlicht es sich im Menschen und prägt seine Natur. In diesem Fall ist das himmlische Dao zugleich das Immanente. Deswegen können wir mit dem von Kant beliebten Vokabular meinen, daß das himmlische Dao das Transzendente einerseits und das Immanente anderseits sei. Das himmlische Dao ist sowohl transzendent als auch immanent, besitzt gleichzeitig religiöse und moralische Bedeutung: In der Religion ist der transzendente Sinn betont und in der Moral der immanente.¹²

Tang Junyi ergänzt:

In der chinesischen Gedankenwelt wird die irdische Moral von der himmlischen abgewickelt, dadurch bilden Himmel und Erde das Parallele, dies zeigt eine höchste metaphysische und religiöse Weisheit. Das heißt aber nicht, daß der Himmel dafür seine totale Einheitlichkeit aufopfert und der Kosmos in eine Dualität geraten ist. Nein, die Erschaffung der Erde durch den Himmel als einzigen Ursprung bedeutet, daß die gesamte Natur umfaßt ist und erhoben wird. Der Himmel umfaßt die Natur und erhebt sie, wobei auch der in der Natur geborene Mensch und dessen kulturelle Errungenschaften umfaßt und erhoben werden. [...] Wenn dies der Fall ist, dann verliert der Himmel einerseits seine Transzendentalität nicht, weil er hoch über der menschlichen Welt bleibt; andererseits verinnerlicht er sich im Menschen und in allen Dingen, so daß es so aussieht, als ob es nur um den Menschen ginge und alle Dinge um ihn herum sogar unter ihm wären.¹³

In den achtziger Jahren wurde die skizzierte Diskussion von der Schülergeneration der Neokonfuzianer vertieft. Einer der berühmtesten

¹² Mou Zongsan: „Die Eigenschaften der chinesischen Philosophie“, Taibei, 1974, S. 26.

¹³ Tang Junyi : „Der geistige Wert der chinesischen Kultur“, Taibei, 1974, S.328.

Experten der chinesischen Geistesgeschichte, Yu Yingshi (1930-), greift das Thema in seiner Abhandlung „Die aktuelle Bedeutung der chinesischen Kultur unter dem Gesichtspunkt des Wertesystems“ auf. Darin geht es methodisch um einen Vergleich der geistesgeschichtlichen Studien in Kultur und Geschichte. Er geht von Vico, Herder und Geertz aus und zeigt ein multikulturelles Verständnis als Ausgangspunkt der Betrachtung des chinesischen Wertesystems. Dessen Charakteristik wird in der Auseinandersetzung zwischen Tradition und Moderne analysiert. Dabei ist typologisch von äußerer und innerer Transzendenz bzw. von immanenter Transzendenz als Grundunterschied zwischen der europäischen und der chinesischen Kultur die Rede. Yu, der als Professor in Princeton bereits Erfahrungen mit dem Westen gemacht hatte, versuchte in diesem Fall die apologetische Argumentation der alten Generation der chinesischen Intellektuellen – daß Transzendenz nur im dichterischen Medium darstellbar sei - auf einen neuen Denkhorizont zu heben. Für Yu Yingshi stehen zwei Fragen im Vordergrund: einerseits die Frage nach dem Ursprung der Werte und andererseits die Frage nach dem Verhältnis der Welt der Werte zur Welt des realen Alltags.

1. Die Frage nach der Quelle der Werte beantwortet er damit, daß in den frühesten chinesischen Gedanken weltliche Ordnung und moralische Werte auf „Gott“ (Di 帝) und „Himmel“ (天 Tian) zurückgeführt werden können.

Formulierungen wie ‚Folge den Regeln Gottes, ohne von ihnen zu wissen und sie zu kennen‘ und ‚Der Himmel brachte zahlreiches Volk hervor; alle Angelegenheiten hatten ihre Regel‘ sind Ausdruck dieser Vorstellung. Doch nahm seit Zi Chan(子产) und Konfuzius die Bedeutung des Faktors „Mensch“ zu, während die des Faktors „Himmel“ abnahm. Daher das Wort: ‚Der Weg des Himmels liegt fern, der des Menschen nahe.‘ Die Denker, die auf Konfuzius folgten, gaben den Himmel als transzendente Quelle der irdischen Werte jedoch keineswegs auf. Konfuzius hält die Menschlichkeit (Ren) für die höchste Form moralischen Bewußtseins. Dieses Bewußtsein wohnt der menschlichen

*Natur inne, hat aber seinen Ursprung dennoch im Himmel, wenn auch dieser transzendente Ursprung nicht in Worte zu fassen ist, sondern nur vom einzelnen Menschen selbst erfahren werden kann.*¹⁴

Außerdem stimmt Konfuzius mit dem philosophischen Daoismus überein, daß der transzendente Ursprung aller Werte das kosmische, vor Himmel und Erde bereits existierende metaphysische Dao ist.

2. Daß alle Werte einen transzendenten Ursprung haben, ist nicht nur ein wesentlicher Gesichtspunkt in der westlichen Kultur. Was aber das Verhältnis zwischen diesem Ursprung und der irdischen Handhabung angeht, gibt es einen auffallenden Unterschied zwischen China und dem Westen. Bei Zhuangzi heißt es, daß der Weise das auf sich beruhen läßt und nicht darüber spricht, was außerhalb der weltlichen Grenzen liegt. Das ist absolut gegensätzlich zur Aussage der alten Griechen, bedenkt man Platons „Welt der Ideen“. Dessen Schüler Aristoteles sucht den „letzten, unbewegten Beweger“ - eine Vorstellung außerhalb des realen Daseins, die hier nicht wie im chinesischen Denken tabuisiert wird, sondern Kernfrage aller Überlegungen ist. Beide sind auf der Suche nach einem vollkommenen, guten Gott, der Basis aller Werte ist. Dies ist auch ein Grund, weshalb die hebräische Kultur mit der griechischen verschmelzen konnte.

Im Vergleich zum Westen grenzen in China die transzendente und die irdische Welt aneinander, sind also nicht wie mit einem Messerhieb getrennt. Trotz der Bestrebungen, im philosophischen Dialog die Dingwelt von der Welt der Erscheinungen zu trennen, bleibt der Übergang im Alltäglichen verschwommen und passierbar. Dennoch scheint es dem Chinesen von Anfang an klar zu sein, daß es mit menschlicher Intelligenz nicht möglich ist, die transzendente Welt als Ursprung aller Welt zu verstehen oder sie gar klar und verständlich zu antikulieren und festzuhalten.

¹⁴ Yu Yingshi : „Wege der immanenten Transzendenz“(*Nei zai chao yue zhi lu* 内在超越之路), Hrsg. Jing Haifeng, Peking, 1992, S. 8-9.
Vgl. Martin Miller : „Die Modernität der Tradition“, Münster, 1995, S.67

„In China hat die transzendente Welt nicht den Weg der Veräußerlichung, Konkretisierung und Formalisierung eingeschlagen. Deshalb gibt es in China keine ‚Stadt Gottes‘ und auch keine universale Kirche.“¹⁵

Yu Yingshi findet selbst einen historisch und philosophisch belegten Grund dafür:

*Wie können wir nun in diese transzendente Welt der Werte eindringen? Menzius sagte schon früh: ‚Wer sein Herz ergründet, erkennt seine Natur; wer seine Natur erkennt, erkennt auch den Himmel.‘ Damit geht er den Weg der immanenten Transzendenz, die zur äußeren Transzendenz des Westens in deutlichem Kontrast steht.*¹⁶

Yu Yingshis Interpretation basiert auf einem interkulturellen Vergleich und Dialog. Das Ziel der Abhandlung ist, im chinesischen geistesgeschichtlichen Kontext, ausgehend von der Tradition und ihren Vorstellungen, Zugang zur Moderne samt ihrer geistigen Neuerungen zu schaffen. Als Nebeneffekt ergibt sich für ihn darüber hinaus die Aufgabe, zwischen chinesischen und westlichen – also nicht-christlichen und christlichen – Ideen eine universalistische Grundlage ausfindig zu machen und ihre Grundcharakteristiken morphologisch bewußt zu machen, mit anderen Worten: eine Verschmelzung des essentialistischen Universalismus und des typologischen Partikularismus zu intendieren. Deshalb rückt hier nicht die institutionelle Religionsphilosophie in den Vordergrund des Vergleichs, sondern das Ganze wird kulturphilosophisch von einer neuen theoretischen Position aus ergründet. Weitere Geisteswissenschaftler des Festlands, Taiwans und von Übersee haben ebenfalls diesen Weg eingeschlagen.

Tun wir nun einen Schritt zurück und betrachten das Ganze aus der Distanz. Von den achtziger Jahren an ergab sich eine völlig neue Sicht bezüglich der

¹⁵Ebd. Yu Yingshi S.12 ; Martin Miller S. 71

¹⁶ Ebd : Yu Yingshi S. 12-13; Martin Miller S.71

Thematik des Verhältnisses von Transzendenz und Weltsystem, und es tauchten neue methodische Ansätze auf:

1. Neutralität: Auch Yu Yingshi nutzt eine wertneutrale Beobachtungsposition, um sich von den apologetischen Tendenzen der Neokonfuzianer abzugrenzen.
2. Multiperspektivität: Soziologische, kulturphilosophische, philologische und ethnologische Methoden erweitern die geistesgeschichtlichen Studien und deren Methodenkanon.
3. Paradigmenwechsel: Statt von Modernisierung spricht man beispielsweise von Modernität.

2. 3 Zweifel, Gegenargumente und kritische Stimmen

Kritische Meinungen kommen sowohl aus innerchinesischen, christlich theologisch orientierten Kreisen als auch von internationalen Sinologen. Die geringsten Zweifel an der These der Neokonfuzianer, immanente Transzendenz sei eine typologische Aufzeichnung der Basis des chinesischen Geistes, hegt man allerdings – anders als man annehmen sollte - aus erkenntnistheoretischer Sicht oder von christlich- theologischen Richtungen her. Es ist verständlich, daß mit metaphysischen und theologischen Termini wie „Immanenz“ und „Transzendenz“, die allein schon in der abendländischen philosophischen und theologischen Tradition vieldeutig genug sind – obwohl bereits eine chinesische Übertragungsform vorhanden ist, – die Grundzüge der chinesischen Spiritualität und Religiosität nicht problemlos zu beschreiben sind. Der Versuch, das Studium der chinesischen Geistesgeschichte sowohl mit modernen Auffassungen von Wertbegründung als auch interkulturell auf der ganzen Welt verständlich zu machen, stößt somit zu allererst auf semantische Barrieren.

Die erste - und noch am wenigsten bedachte – Art der Kritik kommt von der als „Kulturkritiker“ bezeichneten Bewegung von Anti-Traditionalisten zu Beginn der neunziger Jahre. Diese Bewegung sieht sich einerseits als Nachfolger in der 4.-Mai-Bewegung; andererseits hat sie verschiedene Bewegungen vorangetrieben.

Extremes Beispiel der Modernitäts-Anhänger ist Chen Xuanliang 陳宣良, der von der Kombination von Transzendenz und China eine ganz eigene Vorstellung hat:

In der traditionellen chinesischen Kultur gibt es nicht die Vorstellung eines transzendenten Seins (chaoyue xing cunzai de guannian 超越性存在的观念). Deshalb gibt es in China auch keine Idealisten, deshalb kann China nur schwer die in der christlichen Zivilisation wurzelnden Prinzipien von Demokratie und Wissenschaft aufnehmen. Alle sogenannten Revolutionen, die sich auf chinesischem Boden ereignet haben, sind schließlich zu „Rebellionen“ verkommen. Um den Ansturm der westlichen Zivilisation überstehen zu können, bleibt den Chinesen nur die Möglichkeit, ihre eigene Tradition zu transformieren. Deshalb bedarf es der Aufklärung, um ihnen auf der Grundlage der Selbstreflexion der eigenen Tradition zur Transzendenz zu verhelfen.¹⁷

Chen Xuanliang behauptet, daß die Transzendenz zu allererst Ausgangspunkt des Menschen, zugleich aber auch sein Ziel sei. Andererseits sei dem chinesischen Volk dieser Begriff, ja schon allein die Idee der Transzendenz, völlig fremd. Die Behauptung von Chen ist in ihrer Widersprüchlichkeit nicht leicht nachzuvollziehen. Einerseits hat er volles Recht zu sagen, daß die Transzendenz von ihrer ontologischen Bedeutung her die jenseitige Existenz ist; von der erkenntnistheoretischen Warte aus läßt sich der Zustand schließlich auch nicht nachprüfen. Aber dennoch ist und bleibt sie die Begründung der Erkenntnis jeglicher realen Existenz. Sie sei - laut Chen - Prinzip, Mechanismus und Axiom, das die Durchführung von Theorie ermögliche, gleichzeitig Grundlage von Moral und Gesetz und Quelle des Schönen. Ein „äußerst typisches Beispiel“ für Transzendenz ist für Kulturkritiker Chen Gott im christlichen Glauben, also als Ziel und Grundlage der Existenz, Basis von Moral und Idealismus des Menschen, der deshalb zwangsläufig transzendiere.

¹⁷ Chen Xuanliang: „Zur Frage der Transzendenz in China“, in China heute, IX (1990), Nr. 3, S. 73-76

Andererseits behauptet er, daß es im Denken der Chinesen weder Begriff noch Sache der Transzendenz gebe. Deshalb seien die Idealisten in China auch so rar. Jenes fehlende Bewußtsein des Volkes ermögliche erst das skrupellose Handeln einer Diktatur und verursache so letztendlich auch den Stillstand Chinas. Bedenkt man, daß dieser Artikel in der Zeit, als der Autor nach dem Massaker von Tiananmen ins Ausland floh, entworfen wurde, so wird einigermaßen verständlich, wie und warum nach dem weiteren Verkommen der „Revolution“ zu einer niedergeschlagenen „Rebellion“ die These so drastisch pan-politisiert wird. In diesem Artikel wird nicht mit gewöhnlichen Mitteln akademisch argumentiert, sondern er steckt voller politischer Behauptungen und kultureller Verleumdungen, um zu schildern, daß das politische Schicksal Chinas jener Zeit angeblich durch einen Mangel an Transzendenz verursacht wurde. In Anbetracht dieser temporalen Begleitumstände derartiger Kulturkritik wird Chen Xuanliang selten in wissenschaftlichem Kontext behandelt. Hier allerdings hat Chen dennoch eine exemplarische Erwähnung verdient, wenn auch nur, um deutlich zu machen, welche Ausmaße die Pan-Kulturalisierung der politischen Kritik und die Pan-Politisierung der Kulturkritik angesichts solcher grundlegender Thematiken wie die religiöse Existenz des Menschen angenommen haben.

Wissenschaftlich ernst zu nehmen sind die Gegenstimmen, die aus dem philosophisch-religionswissenschaftlichen Bereich laut wurden. Der Religionswissenschaftler Feng Yaoming aus Hongkong hat in den neunziger Jahren ständig die These der immanenten Transzendenz in der chinesischen Philosophie im Munde geführt und kritisiert. Er setzte die Kritik der logischen Positivisten gegen die Hegelianer im chinesischen Umfeld durch eine Sprachanalyse fort. Somit soll die These der Neokonfuzianer als sprachlicher Mißbrauch entlarvt werden. In seiner spezifischen Analyse von Xiong Shilis Philosophie extrahiert Feng, besonders aus dessen These „Ti yong bu er“ 不二 (das Ontologische und das Phänomenale sind keinesfalls zweierlei), gemäß der Platonischen Anwendung die darin enthaltenen wesentlichen Elemente des

Transzendenten, nämlich „jenseitig“ und „separat“. Daher sei das Konzept einer immanenten Transzendenz widersprüchlich.¹⁸

Die beiden amerikanischen Geisteswissenschaftler David L. Hall und Roger T. Ames haben von einer anderen Richtung aus versucht, nämlich mit Hilfe des Pragmatismus von C.S. Peirce, J. Dewey und W. James und der Prozeßphilosophie A. N. Whiteheads, einen neuen Horizont zu eröffnen und die konfuzianische Philosophie neu zu interpretieren. Ihr Ausgangspunkt ist die traditionelle griechische Philosophie, um Transzendentalität zu definieren:

Eine strenge Transzendentalität unterscheidet sich dadurch, daß a) Transzendenz über ein von ihr abhängiges Prinzip verfügt; und daß b) das Wort „Prinzip“ in der griechischen Philosophie eine wichtige Bedeutung hat, insofern es nämlich erst durch Transzendentalität möglich wird.¹⁹

Das transzendente Prinzip im System von Platon ist die „Idee“ oder „Form“ des Guten; bei Aristoteles ist es der „unbewegte Beweger“. „Im Vergleich mit allem Seienden im Kosmos sind die genannten Prinzipien die ewige, unveränderliche und nicht materielle Quelle. Durch das Prinzip [des unbewegten Bewegers und der Form] sind alle Änderungen und Bewegungen möglich.“²⁰

Weil nach ihrem Verständnis konfuzianische Gedanken eine kontextuelle Ethik bilden, also nicht auf einer Substanzontologie, sondern auf einer Ereignisontologie basieren, könne es im typischen konfuzianischen Gedankengang nicht der Fall sein, daß der Agent moralischer Handlungen zudem noch Transzendenz und Substantialität besitze. Um moralisch zu sein, bedürfe es keiner bestimmten Qualität oder Charakteristik des Handelnden,

¹⁸ Feng Yaoming : „Die These der immanenten Transzendenz der gegenwärtigen Neokonfuzianer“, Neokonfuzianistische Review, I., Beijing, 1994, S. 218

¹⁹ David L. Hall, Roger T. Ames: „Alle verschiedenen Wege führen zum selben Ziel – Interpretation der drei grundlegenden Hypothesen im konfuzianischen Gedanken“, Festlandmagazin Bd. 68, Nr. 5, Taipei, S.227 (33)

²⁰ Ebd.

sondern seine Moralität ist über die Maxime seiner Handlung in einer speziellen Situation definiert. Deshalb würden sich alle sogenannten Transzendentsprachen im konfuzianischen System als zweck-, ja als bedeutungslos erwiesen.

Hall und Ames gliedern das konfuzianische Gedankengut nicht ohne Wenn und Aber in die scholastische Terminologie ein, sondern versuchen, mit einer morphologischen Komparatistik einen neuen Anfang zu finden. Doch dies scheint ihnen nicht vollkommen gelungen zu sein. Obwohl die Ereignisontologie und die Prozeßontologie als wesentliche Kennzeichen der Philosophie des Konfuzius interpretiert werden können, wurde noch nicht überzeugend dargetan, warum die Sprachpraxis immanenter Transzendenz im Konfuzianismus mißlingen sollte.

Für die Interpretation der chinesischen Religiosität haben Hall und Ames ihre Position in ihrem Werk „Thinking through Confucius“ weiterentwickelt. In der kosmologischen westlichen Tradition werden transzendente Prinzipien immer benötigt, um die Grundfragen von Leben und Tod zu beantworten. Das einflußreichste Prinzip ist der Gott der jüdischen und christlichen Tradition. Gott ist dafür zuständig, die Kontinuität und Ordnung des Flusses der Existenz zu erhalten. Gott ist Quelle der Kreativität, die Welt bekommt von ihm ihre Existenz, ihren Sinn, Wert und Zweck. Wenn aber ein solches Verständnis von Transzendenz im chinesischen Kontext verwendet wird, folgt darauf nach Meinung der beiden Theoretiker sofort Chaos. Neokonfuzianer wie Du Weiming und Mou Zhongsan betonen den transzendenten Charakter des Himmels (Tian 天) und betonen zugleich seinen immanenten Charakter. Solche Betrachtungsweisen sind aber nach Hall und Ames „unangemessen“:

Man kann Transzendenz dem antiken Konfuzianer nicht als Attribut zuschreiben, wenn er sich nicht über die Eigenschaft des unabhängigen Wesens des transzendenten Seins oder Prinzips äußert. [...] Der Begriff von Tian bei Konfuzius ist in etlichen Aspekten sehr verschieden von denen des a priori transzendenten westlichen Gottes. Im Gegenteil, ein

direkter Vergleich stellt die Unterschiede nur noch deutlicher heraus. Der Unterschied konzentriert sich zuerst auf den Kontrast zwischen dem westlichen „Heiligen“ und Tian als undefinierter Immanenz.²¹

Angesichts einer solchen Ausgangssituation ist ein Verständnis der chinesischen Geistesgeschichte natürlich schwer.

2. 4 Diskussion beider Denkrichtungen

Die oben dargestellten verschiedenen Stellungnahmen zur These von der immanenten Transzendenz sollen nun beurteilt werden.

2. 4. 1 Kritik an der neokonfuzianischen These

Da die Neokonfuzianer die immanente Transzendenz als Kern und Ausgangspunkt des Wertesystems (siehe Yu Yingshi) oder als Grundbasis einer Moralmetaphysik (siehe Mou Zhongsan) sehen, ist es sicherlich angebracht zu fragen, wie diese geistige Instanz erkenntnistheoretisch zu betrachten überhaupt möglich ist. Die Gegenüberstellung, die Dualität von Immanenz und Transzendenz, hat in der westlichen metaphysischen Tradition sowohl strenge kontextuelle Regelungen in gewissen philosophischen Strömungen, als auch historische Variationen je nach der Eigeninterpretation der Denker zur Folge gehabt. Deshalb haben alle Kritiker und Skeptiker das Recht zu fragen, wie überhaupt begrifflich und sprachlich eine „immanente Transzendenz“ möglich ist. Es scheint ja in diesem Fall formal-logisch eine *contradictio in adiecto* vorzuliegen.

Besonders in der chinesischen Übersetzung und im allgemeinen Verständnis heißt das Wort „Transzendenz“ (*Chao yue* 超越) mehr als nur „der (oder das) Transzendente“ (*Chaoyuezhe* 超越者), was häufig als ein Synonym für das Wort „Gott“ im christlich-theologischen Sinn verstanden wird. Wenn eine solche

²¹ Hall/Ames: „Thinking through Confucius“, New York, 1987, S. 205-206.

sprachliche Verbindung eingegangen wird, dann ist in diesem Fall Transzendenz dasjenige, das in der Ewigkeit, im Jenseits der menschlichen Welt, des Verständnisses des Menschen, seiner Erfahrung und Begrifflichkeit steht. Wenn „Transzendenz“ (*Chaoyue* 超越) unbewußt und unmittelbar als „das Transzendente“ (*Chaoyuezhe* 超越者) verstanden wird, entschwinden bereits an dieser Stelle andere mögliche erkenntnistheoretische oder ontologische Bedeutungen. Offensichtlich bleibt die formal-logische Widersprüchlichkeit der These von der Immanenten Transzendenz bestehen.

Das Dao 道 (wiewohl im daoistischen Sinne als höchstes und allumfassendes Grundgesetz der Welt verstanden) ist dennoch nicht ohne Weiteres mit dem christlich-theologischen Verständnis zu vergleichen, weil das Dao niemals eine Persönlichkeit einschließt. Auch im konfuzianischen Sinne läßt sich das Tiandao (天道), das als Ordnungshalter der Welt und auch als Quelle jeglicher menschlichen Legitimität - wie beispielsweise bei politischen Ansprüchen - betrachtet wurde, nicht umstandslos mit der Transzendenz als personaler Gottheit vergleichen. Die Behauptung der Neokonfuzianer, immanente Transzendenz sei als Grundbeschreibung der chinesischen Philosophie und Religiosität völlig fehl am Platze, wird verständlich aufgrund des oft oberflächlichen Umgangs mit der Sprache, wenn beispielsweise *Chaoyue* und *Chaoyuezhe* miteinander identifiziert werden. Die Kritiker dieser Denkrichtung haben sich offensichtlich nicht genug Gedanken über den Gebrauch der Begrifflichkeit „immanente Transzendenz“ gemacht, wie er die deutsche philosophische Tradition vom Idealismus bis hin zur Phänomenologie beherrschte. Wenn beim Gedanken an *Chaoyue* (Transzendenz) automatisch auf einen *Chaoyuezhe* (Gott) geschlossen wird - der Begriff ohne diese geistige Verknüpfung nicht angewendet werden kann -, ist es verständlich, daß sich die These von einer Transzendenz in der chinesischen Geistesgeschichte lächerlich ausnimmt.

Xiang Tuijie, ein in die christlich-theologische Richtung tendierender Philosoph aus Taiwan, hat wie kaum ein anderer dieses Definitionsproblem erkannt und die möglichen Sinndeutungen des Begriffs der Transzendenz analytisch

dargestellt, um einerseits den Sprachgebrauch je nach unterschiedlicher Denkrichtung zu klären und andererseits dies mit der Auffassung dieses Begriffes in den christlichen Konfessionen vereinbar und verständlich zu machen. Seiner Analyse nach kann der Begriff der Transzendenz in fünf Richtungen entfaltet werden:

1. Die rein immanente, subjektive, geistige Handlung des Transzendierens.
2. Das Dao 道, das Herz, die Substanz, der Geist oder das unbedingte Vernunft-Herz („Wuxian zhixin“ 无限智心, ein Begriff, den Mou Zongsan mit kantischer Prägung entwickelt hat), das jenseits aller konkreten Gestalt, Zeitlichkeit und Räumlichkeit ist. Dies ist aber das Transzendente bzw. das Absolute, das ja vom Kosmos überhaupt abzugrenzen ist und kein Selbstbewußtsein besitzt, mit dem es über sich verfügt.
3. Himmel (Tian 天) und Gott im Himmel (Tiandi 天帝), die in der kosmischen Erscheinungswelt verinnerlicht sind, aber die Erscheinungswelt auch transzendieren und Selbstbewußtsein haben können.
4. Gott, der jenseits des Kosmos ist und die Natur und die Menschenwelt beherrscht.
5. Gott, der aus freiem Willen, aus dem Nichts die Welt erschafft, absolut jenseits der Welt ist und dennoch mit seiner kontinuierlichen Schöpferkraft innerhalb der Welt wirkt.²²

Der Versuch der Abgrenzung der verschiedenen Transzendenzdefinitionen - die Pluralität des Begriffs der Transzendenz wird zwar von Xiang nicht eindeutig artikuliert, entfaltet sich aber im Laufe seines Gedankenganges – gilt als eine aussichtsreiche Anstrengung zu einem Brückenschlag, der die unterschiedlichen Sprachgebräuche im chinesischen geistesgeschichtlichen

²² Xiang Tuijie: „Zwei verschiedene Transendenzen und die künftige chinesische Kultur“, Neokonfuzianische Review, I., Beijing, 1994, S. 235-236.

Umfeld herausstellt. Darüberhinaus versucht er eine Klärung der Begriffsverwendung im Kontext verschiedener Denkrichtungen, z.B. von Daoismus und Konfuzianismus, sowie unterschiedliche Verwendungen und Akzentuierungen in bestimmten epochalen Strömungen einer Denkrichtung, beispielsweise bei Konfuzius und dessen Interpretation im Dongzhongshu (董仲舒) in der Hanzeit. Schließlich führt er noch einen externen Vergleich mit den christlich-theologischen Ausgangspunkten durch, damit der Diskurs verständlicher wird.

Die Schichtung des Begriffs der Transzendenz bei Xiang ist fraglos ein wesentlicher Schritt in der Behandlung dieser Thematik. Es ist ein Versuch, der wohl einer Gadammerschen „Horizontverschmelzung“ nahe kommt, wenn auch vielleicht nicht völlig seinen ursprünglichen Sinn trifft.

2. 4. 2 Kritik an den Skeptikern neokonfuzianischer Theorien

Bereits Hall und Ames haben, morphologisch gesehen, zu recht betont, daß die konfuzianische Ontologie eine Ereignisontologie oder auch, in anderer Ausdrucksform, eine Prozeßontologie ist, wobei ihre Ethik eine kontextuelle Ethik sei. Trotz dieses guten Ausgangspunktes sind beide aber noch zu sehr der Aristotelischen Metaphysik verhaftet. Auch wenn sie schon eine morphologische Methode verwenden, kommt eine Prozessualisierung der immanenten Transzendenz letztendlich immer noch nicht zu Stande. Die Kritik von Feng Yaoming geht in eine ähnliche Richtung (wenn bei ihm auch kein morphologisches Bewußtsein zu spüren ist). Die Interpretation des Konzepts der immanenten Transzendenz bzw. der chinesischen Religiosität bedarf aber dringend der Prozessualisierung.

Ein prozessuales Problembewußtsein kann man dagegen bei Xiang Tuijie feststellen. Er versucht, einen Paradigmenwechsel von einer der christlichen Theologie ähnlichen Gottesvorstellung in der Urzeit hin zu einer Substanzialisierung des Dao, der „ursprünglichen Substanz Bendi 本體“ (von

Xiong Shili) und des „unbedingten Vernunft-Herzen Wuxian zhixin 無限智心“ (von Mou Zongsan) plausibel zu machen. Xiang weist darauf hin, daß in der Shang- bis zur westlichen Zhou-Zeit der Glaube an Di 帝, Shangdi 上帝 oder Tian 天 eine unbezweifelbare Tatsache war. Im damaligen Glauben werde Tian oder Di als ein absolutes Transzendenzwesen vorgestellt, das diese Welt in der unerreichbaren Höhe des Firmaments transzendiere. Außerdem tauche im Shu Jing (Buch der Urkunden 書經 oder 尚書) das höhere Wesen Di als Verkünder aller weltlichen Maximen der menschlichen Moral, sowie von Heil und Unheil auf. Dennoch dürfe das Tian nicht mit dem Gesetz des „Himmels“ verwechselt werden. Xiang nimmt sich zur Erklärung dieses Phänomens das Alte Testament, in dem von Gott als Gesetzgeber die Rede ist, zum Vorbild, um zwischen moralisch-geistigem Gesetz und Naturgesetz zu unterscheiden. Wenn man aber das Tian mit dem Gesetz des Tian gleichsetzt und damit als metaphysische Instanz betrachte, bedeutet dies in Xiangs Augen ein großes Mißverständnis; denn dies würde bedeuten, daß Gesetz und Gesetzgeber identisch seien.

Für den Verlust der - mit einer der Gottesvorstellung der christlichen Theologie vergleichbaren - Transzendentalität und Personalität des Tian macht Xiang die antiken Denker Mozi 墨子 und Xunzi 荀子 verantwortlich; denn seiner Meinung nach betont Mozi zwar den „Willen des Himmels“ 天之意 die „Gnade des Himmels“ 天之賞, und die „Strafe des Himmels“ 天之罰, aber die universalen Maximen, die vom Himmel (Tian) der Natur und den Menschen verkündet würden, seien in dieser Zeit immer weniger spürbar. Die naive religiöse Vorstellung von Mozi, wonach sich Tian jederzeit durch unfehlbare Gerechtigkeit und Großmut auszeichne und gleichzeitig alles Unrechte strafe und verurteile, habe größtenteils die Abkehrung der damaligen Intellektuellen vom wirklichen Tian verursacht. Stattdessen rückt die Rezeption und unreflektierte Akzeptanz eines metaphysischen Dao 道, wie beispielsweise von Laozi verkündet, ins Blickfeld und führe zu einem Wechsel des Glaubens von einem grenzenlosen Tian zu einem unpersönlichen Dao. Außerdem müssen sich die Gebildeten jener Zeit mit Xunzi's Paradoxon auseinander setzen und

entweder den Himmel loben - was allerdings als absolut nutzlos gilt - oder mittels gewöhnlicher „irdischer“ Gesetze (chang dao 常道) das Tian kontrollieren und für weltliche Zwecke nutzen. Dies stellte sich als der Untergang der alten ursprünglichen Denkformen des Tian heraus, das vom Glauben an das ewige Dao als neuem Paradigma ersetzt wurde.

2. 5 Eigene Überlegungen

Meines Erachtens ist Xiang Tuijie derjenige, der durch seine Abhandlungen die Thematik der immanenten Transzendenz bislang am genauesten getroffen hat. Aber das Problem bleibt dennoch ungelöst.

Einerseits dürfen die Behauptungen der radikalen Kritiker der chinesischen Kultur wie Chen Xuanliang nicht vergessen werden, die ihre eigene gesellschaftliche Unzufriedenheit vertreten und politisches Krisenbewußtsein pan-kulturalisiert haben, wodurch „die Kultur“ jederzeit dafür verantwortlich gemacht werden kann, wenn Unzufriedenheit, Trostlosigkeit, Orientierungslosigkeit zu irgendeinem Zeitpunkt Überhand nehmen.

Andererseits vermögen auch die Denkmodelle der sogenannten „Kulturchristen“ nicht zu überzeugen, die durch eine künstliche Transplantation westlicher Ideen wie des Christentums in ein chinesisches Umfeld eine universale Modernität in China schaffen wollen, um – salopp gesagt - durch eine Bekehrung des gesamten Volkes alle Probleme auf einen Schlag zu lösen. Interessanterweise werden beide Tendenzen von derselben Gruppe abwechselnd vertreten und darin ironischerweise bereits oft eine ihrer Meinung nach schon längst überfällige Autonomie der Kultur verheißen. Diese Generation war eigentlich stark von marxistischen Dogmen geprägt, obwohl sie auf bewußter Ebene vehement gegen den ideologisierten Marxismus kämpfte; denn sie scheint auf der unbewußten Ebene von der Autonomie des „Überbaus“ im marxistischen Sinne sehr überzeugt gewesen zu sein.

Anstrengungen, die sowohl geistig und geistlich als auch real-gesellschaftlich und politisch sinnvoll sind, werden meines Erachtens von dem Neokonfuzianer

Yu Yinshi und von christlich-theologisch geprägten Philosophen wie Xiang Tuijie unternommen. Um einen Ausweg aus der paradox erscheinenden Situation der immanenten Transzendenz in der chinesischen Geistesgeschichte zu finden, bedarf es der Eröffnung eines neuen Horizonts. Dafür schlage ich vor:

1. Die Kontextualisierung des Themas muß in seiner Behandlung konsequent weitergeführt werden.
2. Angesichts der anscheinend formal-logischen Widersprüchlichkeit von Immanenz und Transzendenz muß das Statische der Konzeption im Sinne ihrer Prozessualisierung überwunden werden, so daß sie in ihrer geschichtlichen Entfaltung sichtbar wird. Nur wenn man die statische Ebene der Transzendenzauffassung zugunsten einer kontextuellen geistesgeschichtlichen Entwicklung aufgibt, kann man Phänomenen wie der sich wandelnden Gottesvorstellung in der Shang- und Zhou-Zeit, wo der bisherige Gott plötzlich nicht mehr verinnerlicht zu werden vermag, auf den Grund gehen. Mit dieser Herangehensweise wird außerdem ein Zugang zur Moralphilosophie und Weltmetaphysik im Sinne von Mou Zhongsan ermöglicht, dessen Theorien gleichzeitig einen fruchtbaren Grund für weitere Entwicklungen bieten. Auch aus einem anderen, nämlich phänomenologischen, Blickwinkel kann man das Transzendieren des Individuums als Prozeß betrachten. Diese Vorstellung ist in der Entwicklung der Religionssoziologie von Luhmann und Luckmann entwickelt worden, wonach der Prozeß auf zwei wichtigen Ebenen stattfindet: einerseits als Immanentisierung der Transzendenz, das heißt: wie sich eine Idee zu einer anderen Idee entwickelt (Bsp.: „Tian“ zu „Tianming“) und dadurch ein Zugang zur individuellen Geisteswandlung als Begründung der Moralmetaphysik gewonnen wird; andererseits als Menschwerdung des Menschen, weil der Mensch sich selbst erst durch das Transzendieren zum Menschen macht und seine Existenz in ihrer ganzen Entfaltung nur mit Hilfe der Transzendenz möglich wird. Ersichtlich ist Transzendenz hier keine statische Instanz, sondern umschließt einen Prozeß, der durch die Selbstentfaltung des

Individuums, des Subjekts, der einzelnen Person mit Hilfe gesellschaftlichen Handelns ermöglicht wird. Deshalb ist das Transzendieren im Sinne Luckmanns eine Sozialisierung. Mensch zu sein heißt „Ren“, oder, durch Menschlichkeit zum Menschtum – „Ren zhi ren ye 仁者人也“ bei Konfuzius -: Nur wer sein Gegenüber als Mensch betrachtet, behandelt und liebt, kann sich selbst als Mensch definieren und erweist sich im täglichen Leben als Mensch. Deshalb ist dieser Vorgang eine von Grund auf „metaphysische“ und zugleich gesellschaftliche Angelegenheit, denn man kann allein nicht Mensch sein, und man beweist sein Menschsein nur im gesellschaftlichen Miteinander. Diese Grundauffassung von Transzendenz umschließt andere interdisziplinäre Methoden wie Hermeneutik oder beispielsweise die Kommunikationstheorie von Habermas oder eben die Luckmannsche Sozialisierung.

Kapitel III: Immanentisierung der Transzendenz

I. Ethnologische und religionsgeschichtliche Aspekte: Wu und Shi

3. 1 Immanente Transzendenz im antiken chinesischen geistesgeschichtlichen Umfeld

Immanentisierung der Transzendenz meint hier zuallererst nicht eine Menschwerdung des Göttlichen oder überhaupt einen Gott, wie etwa in der Christologie, wo der Gottessohn in der Menschwerdung des himmlischen Gottes Fleisch wird, wobei der Prozeß durch die Entfaltung und Mitwirkung des heiligen Geistes ermöglicht wird. Immanentisierung der Transzendenz meint hier auch nicht ganz die Verherrlichung der Natur wie etwa im abendländischen pantheistischen Denken, das dem Göttlichen universal in der Welt begegnen kann, so daß die Natur als das Heilige vom Göttlichen durch die ästhetische teleologische Zweckmäßigkeit für menschliche Wahrnehmungen geöffnet und ein heiliger Kosmos erkenntlich wird. Immanentisierung der Transzendenz meint hier auch nicht eine zukünftige Vervollkommnungsmöglichkeit des menschlichen Daseins etwa im Sinne von Ernst Bloch, wobei die räumlich unüberschreitbare Grenze zwischen dem Göttlichen als vollkommener Wirklichkeit und dem Menschen als unvollkommenem Sterblichen durch eine zeitliche Entfaltung ersetzt und aufgehoben wird.

Die Immanentisierung der Transzendenz meint hier spezifisch im chinesischen geistesgeschichtlichen Umfeld die Entschwindung des mit dem christlich-theologischen Gottesbild vergleichbaren transzendenten Gottes (Tian 天, Di 帝, Shangdi 上帝) als Umwandlung und Verinnerlichung des Göttlichen im Menschlichen. Dies bedeutet keine Verherrlichung des Menschlichen, wie manche Kommentatoren oder Kritiker des Konfuzianismus manchmal meinen und hier eine Anthropozentrik am Werk sehen,²³ sondern, im Gegenteil, eine

²³ Den Konfuzianismus als eine Art Atheismus zu definieren und zu interpretieren und seine Anthropozentrik herauszuarbeiten, ist eine bemerkenswerte Tendenz, die von Wissenschaftlern verschiedener Positionen, oft gar von Gegenrichtungen, und von Vertretern anderer Religionen verkörpert wird. Ein zeitlich schon etwas zurückliegendes Beispiel dafür ist die von Kang Youwei 康有为 ins Leben gerufene Religiöser-Konfuzianismus-Bewegung 孔教运动 zu Beginn

Verdeutlichung der transzendenten Quelle vor allem des menschlichen Moralbewußtseins. Deshalb dürfen wir die immanente Transzendenz nicht als statische Instanz, sondern als einen religionsgeschichtlich nachvollziehbaren Prozeß betrachten. Daher ist an dieser Stelle eine Prozessualisierung nötig, weshalb ich die Aufgabe dieser Arbeit darin sehe, diese Prozessualisierung zu entfalten und in ihrem Kontext zu explizieren, um deutlich zu machen, wie es geschichtlich geschehen konnte, daß das religiöse Bewußtsein bzw. die Religiosität in der frühen Antike Chinas (die Zeit bis zur westlichen Zhou-Epoche) sich derart entwickelte.

Die Untersuchungsgegenstände in diesem Kapitel sind also folgende:

1. ethnologische bzw. religionshistorische Aspekte: Thematisierung der Umwandlung von einer wu-istischen (schamanistischen) zu einer historiographischen Kultur;
2. philologische und ethymologische Aspekte: Analyse der Begriffe „Tian“, „Di“, „Shangdi“ und „Tiandi“ in der Shang- und westlichen Zhou-Zeit;
3. religionsphilosophische bzw. philosophisch-anthropologische Aspekte: Begründung der konfuzianischen Religiosität durch Begründung einer Moralmetaphysik.

Sicher lassen sich die genannten methodischen Gesichtspunkte in concreto nur in geringem Maße voneinander abgrenzen. Zudem wird sich im Laufe dieser Abhandlung des öfteren herausstellen, daß sie teilweise ineinander integriert sind.

der chinesischen Republikzeit (um 1911) ; ein jüngeres Beispiel ist die Debatte über religiösen Konfuzianismus, die Anfang der 80er Jahre des 20. Jahrhunderts ausbrach und seit 2001 wieder verschärft in Gang gekommen ist. Die dazugehörigen Aufsätze und Artikel findet man unter www.confucius2000.com.

3. 2 Die Umwandlung von einer wu-istischen zu einer historiographischen Kultur

Sobald von Religion die Rede ist, trifft man sofort auf die Frage, ob es in China und seiner Geistesgeschichte überhaupt eine Religion gegeben habe. Damit beschäftigen sich häufig auch sehr renommierte chinesische Gelehrte, wie zum Beispiel Liang Qichao. Er behauptet, China sei das einzige Land der Welt, in dem es keine Religion gebe, und dies sei das entscheidende Merkmal, durch das sich China von anderen Ländern unterscheide.²⁴ Liang Shuming, ein Philosoph, der sogar von Guy S. Alitto als der letzte Konfuzianer bezeichnet wurde, stellt ebenfalls fest, daß die Chinesen die einzigen Menschen in der Welt seien, die wenig Interesse an Religion zeigten, so wenig wie sonst kein anderes Volk. „Man könnte von ihnen sagen, sie seien ein richtig areligiöses Volk.“²⁵ Der zeitgenössische Philosoph Li Zehou (李澤厚 1930-) bezeichnet den Charakter der chinesischen Gedankengänge als halb-religiös und halb-philosophisch.²⁶

Es gibt zu denken, daß viele Akademiker und Gelehrte des 20. Jahrhunderts bestritten, daß es in China eine Religion gebe oder daß sie das chinesische Volk gar als areligiös bezeichnen, obwohl ihnen klar sein mußte, daß eine solche Behauptung immer davon abhängt, welche Definition von Religion man zu Grunde legt. Xiang Tuijie 項退結 ist dagegen fest davon überzeugt, daß man im antiken China an einen transzendenten, im himmlischen Hof residierenden Gott glaubte. Benjamin I. Schwartz spricht im Gegensatz dazu von einer „Correlative Anthropocosmology“, die zu solch einem frühen Zeitpunkt in der Geschichte Chinas keine Existenzberechtigung habe²⁷. Aussagen, wonach es aufgrund irgendwelcher Verständnisschemata in China keine Religion gegeben haben könne, sind allerdings keine Neuheit. Bereits unter manchen protestantischen Missionaren und ihren Denkgenossen ist dies mit

²⁴ Liang Qichao : „Lun Zhongguo Xueshu Sixiang“, S.7

²⁵ Liang Shuming : „How to evaluate Confucius today“, in Pay Sing Semi-Monthly, 96, 1985, S.18

²⁶ Siehe Li Zehou : „Abhandlungen über die antike Chinesische Geistesgeschichte“, Zhongguo Gudai Sixiangshi Lun, Taipei, 1990, S. 353-385

²⁷ Benjamin I. Schwartz : „The World of Thought in Ancient China“, Cambridge, Mass. , Belknap Press of Harvard University Press, 1985, S.351-353

Bezugnahme auf die institutionellen, monotheistischen Muster der Religion mehrfach akzentuiert worden.

Nach dem gegenwärtigen Forschungsstand in den Religionswissenschaften sind die obigen Behauptungen nicht mehr uneingeschränkt gültig. Sie sind nur noch in einer kulturmorphologischen Betrachtung des konfuzianistischen Rationalismus, in dem das Humanum besonders betont wird, von Bedeutung. Die Kritiker wollen letztlich damit nur verdeutlichen: Wir Chinesen sind anders. Der Bezugspunkt bei der Bestätigung des Andersseins ist immer das Christentum oder Religionen mit Herkunft aus dem Nahen Osten wie Judentum und Islam. An dieser Stelle werde ich allerdings weder eine Diskussion über die Religionsdefinition in Gang bringen, noch eine abstrakte Analyse von Sinn oder Unsinn der aufgeführten Thesen beginnen, sondern in die frühe Antike Chinas zurückkehren, um geschichtliche, insbesondere religionshistorische Aspekte zum Thema Transzendenz zu erheben.

Schließlich sei noch dies angemerkt: Gäbe es, religionswissenschaftlich gesehen, keine Transzendenz, so wären die These von der immanenten Transzendenz und die ganze sich daran anschließende Diskussion gegenstandslos. Andererseits findet sich von der religionswissenschaftlichen Seite aus die Gottesvorstellung in der Urreligiosität. Diese Hypothese ist der Ausgangspunkt der Behandlung der Konzeption einer Immanentisierung der Transzendenz. Wichtigster Zeitraum dieser Betrachtung ist das Zeitalter von Wu²⁸, wobei der Schwerpunkt auf der Umwandlung von einer wuistischen zu einer historiographischen Kultur liegen wird.

²⁸ Wu (巫) wird meistens mit „Schamane“ wiedergegeben. Aber ob die Spannweite der Bedeutungen sich in den beiden Begriffen überschneidet, erscheint fragwürdig. Deshalb findet sich bei manchen Sinologen oder Religionswissenschaftlern (z.B. dem Tübinger Sinologen Eichhorn) statt „Schamanismus“ der Begriff „Wuismus“ (vgl. ders.: „Chinesische Religionen“). Angesichts der Schwierigkeit des unterschiedlichen Deckungsgrades in verschiedenen Kontexten wird in dieser Arbeit „Wu“ vor allem als phonetische Wiedergabe gebraucht.

3. 2. 1 Wu und die Urreligiosität

Wegen mangelnder chronologisch plausibler Berichte blieben die geschichtswissenschaftlichen Abhandlungen über die erste chinesische Dynastie Xia 夏 eher vorsichtige Gegenstandsuntersuchungen, die die Geschichte dieser Königsdynastie durch verschiedene, das ganze Jahrhundert durchziehende archäologische Ausgrabungen zu enthüllen versuchen. Die eigentliche Chronologie setzt erst mit der Shang-Dynastie an. Dies ist die Ausgangssituation und zugleich auch die Hauptherausforderung für frühantike Studien. Deshalb ist eine Rekonstruktion des geistigen Atlas von den überlieferten Dokumenten und von den archäologischen Befunden abhängig.

Über die religiöse Atmosphäre und über Angelegenheiten des Kultes in der frühen antiken Zeit findet man im „Guozu“ (國語 Überlieferung von verschiedenen Ländern) und „Chuzu“ (楚語 Überlieferung aus dem Land Chu), das zwischen 515-489 v. Chr. verfaßt wurde, eine nachträgliche Beschreibung, hier ist der Wu bzw. der Typus für die gesamte Schamanenschaft folgendermaßen beschrieben:

In der Urzeit waren die Welt des Volkes und die des Göttlichen klar abgegrenzt. Unter dem Volk sind jene, die ungetrübte Spiritualität und Aufrichtigkeit besitzen, deren Intelligenz es vermag, zwischen den oberen und unteren Welten alle Erscheinungen zu vergleichen und zu verdeutlichen; deren Weisheit es vermag, die in Ferne und Dunkelheit wandelnden Geheimnisse ins helle Licht zu bringen; deren Scharfsichtigkeit ist ausstrahlend; deren Hörvermögen ist durchdringend. [...] Daher können sie die Gottheiten herabrufen. Unter solchen Leuten bezeichnet man die weiblichen als Wu (巫) und die männlichen als Xi (覡). [...] Dadurch [durch die Tätigkeiten der Schamanen] kann das Volk Treue und Ehrlichkeit haben, so haben die göttlichen Herren eine ausstrahlende Tugend. Weil die Abgrenzung zwischen Volk und Göttlichem klar vollzogen ist, wird die Ehrfurcht nicht verdorben. Deshalb kommen die Göttlichen herab, segnen und schützen die Lebenswelt.

Katastrophen und Unheil werden die Erde nicht mehr heimsuchen, den Bedürfnissen des Volkes wird Genüge getan.²⁹

Neben den Protagonisten Wu und Xi gibt es noch die Handlungstypen Zhu (祝) und Zong (宗), die auch geistliche Rollen zu spielen haben und zusammen mit den erst genannten Wu und Xi das Schamanentum bilden.

Philologisch gesehen gibt es zwei Möglichkeiten, Wu zu interpretieren. Eine davon ist die Interpretation des hanzeitlichen Philologen Xu Shen (許慎), der traditionell bis heute als Autorität auf dem Gebiet gilt. Bei Xu Shen heißt es, Wu seien diejenigen, die dem Göttlichen in der gestaltlosen Welt dienen, indem sie durch den Tanz das Göttliche auf die Erde herabrufen. Archäologen, Philologen und Historiker wie Guo Moruo (郭沫若) und Chen Mengjia (陳夢家) vertreten moderne, auf Xu Shens Grundgedanken basierende Interpretationen. Besonders Chen Mengjia hat in seiner berühmten Abhandlung „Mythos und Magie in der Shang-Zeit“³⁰ die archäologischen Inschriften der Shang- bis Han-Zeit in einer besonderen Anordnung systematisiert.

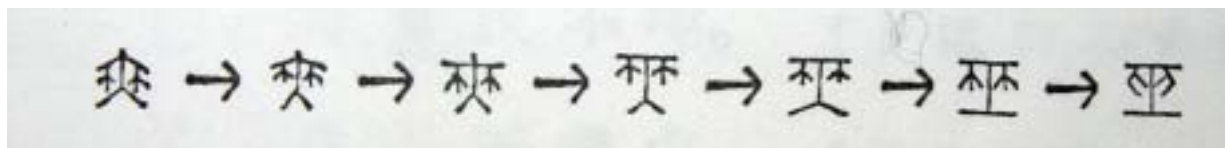


Abb.1: Wu (vom Begriff „Tanz“ über „Nichts“ zu „Schamane“)

In dieser Aufschlüsselung der verschiedenen Typen von Wu kann man deutlich sehen, daß Wu (巫 Schamane) mit Wu (無 das Nichts) und Wu (舞 der Tanz) ursprünglich aus ein und der selben Wortfamilie stammen. Das Zeichen ist in

²⁹ „Guoyu-Chuyu“ (國語 楚語), Si Ku Quan Shu 四庫全書 (Vollständige Sammlung des Bestands der vier höfischen Bibliotheken, SKQS), Digitale Version, Beijing / Hongkong, 1999. (Diese Auflage ist nach der original-historischen Auflage gestaltet und die Seitenangabe ist daher nicht gekennzeichnet.) Abteilung der Geschichte, Sektion der nicht amtlich verfaßten Geschichteschreibungen, „Guoyu“, Bd. 18.

³⁰ „Mythos und Magie in der Shang-Zeit“, Yanjing Xuebao (燕京學報 Wissenschaftliches Journal der Yanjing Universität) , Bd.20, Beijing, 1936, S.537; Vgl. auch ders.: „Vom Kult der Shang- und Zhou-Zeit durch Untersuchung der archäologischen Inschriften“ 古文字中的商周祭祀 , Yanjing Xuebao, Bd.19, Beijing,1935, S.91-155; ders.: „Generelle Interpretation der Orakeltexte aus den Yin(Shang)-zeitlichen Ausgrabungen“ 殷墟卜辭綜述 ,Beijing, 1988, besonders S.561-604.

seiner Grundform ein Piktogramm, in dem ein mit zwei präparierten Ochenschwänzen tanzender Mensch gezeigt wird. Auch die gesamten semantischen Variationen, die auf den ersten Blick und mit der heutigen Bedeutung der Worte anscheinend nur schwer zu vereinen sind, lassen sich durch eine einfache Assoziation miteinander in Verbindung bringen. Der Agierende ist der Schamane (Wu), der das Ritual, den Tanz (Wu) praktiziert und dadurch mit dem Nichts (Wu) kommuniziert. Dies ist ein gutes Beispiel für die Funktionen der Piktogramme, weil sich darin mehrere Informationen in einer relativ schlichten Gestaltung verbergen. Subjekt–Handlung und Objekt kristallisieren sich aus einem gemeinsamen Ursprung heraus, und alle Geheimcodes können bei künftigen Interpretationen und Explizierungen je nach dem subjektiven Verständnishorizont des Betrachters wieder aufgerufen werden.

Eine andere Interpretationmöglichkeit hat der Archäologe Zhang Guangzhi (張光直) entwickelt.³¹ Er beweist eine weitere Assoziation des Begriffes Wu (巫) mit einem anderen Wu-Archetypus in den Bronzeinschriften.



Abb.2: Wu (auf der Grundlage von „Ju“ - Winkelmaß)

Die zwei gekreuzten Elemente stellen die Form eines modernen Gong (工) dar, das im Altertum Ju 矩, Werkzeug zum Zeichnen geometrischer Formen – also Winkelmaß – bedeutete. Dies ist ein religiöses Requisite der Schamanen. Die Antwort zu dieser auf den ersten Blick recht unschlüssigen Interpretation findet Zhang Guangzhi im „Zhou bi suan jing“ 周髀算经, einem frühzeitlichen Klassiker

³¹ Zhang Guangzhi: „Wu und Magie in der Shang-Zeit“ 商代的巫与巫術, in ders.: „Die Bronzezeit Chinas Bd.II“. 中国青铜时代 二集, Beijing, 1990, S. 39-66.

der chinesischen Mathematik. In einer Art von Dialog wird darin das Grundgesetz der Zahlen aufgelistet. Es basiert auf den beiden Grundformen Quadrat und Kreis. Der Kreis entsteht aus dem Quadrat, und das Quadrat entsteht aus dem Ju 矩. Erst mit der Anwendung des Ju in der Berechnung wird Balance, Höhe, Tiefe, Entfernung, Kreisverlauf, Quadrat ermöglicht. Das Quadratische gilt als Attribut der Erde, das Runde gehört zum Himmel – nach der damaligen Vorstellung ist der Himmel also rund, die Erde viereckig.

Derjenige, der die Erde versteht, ist intelligent. Derjenige, der den Himmel versteht, ist weise. Intelligenz entsteht aus Gou 句 (mathematisches Prinzip). Gou entsteht aus Ju 矩.³²

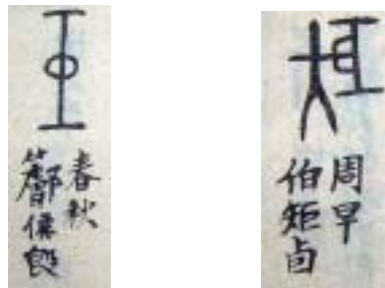


Abb.3: Die Zeichen von Ju

Das Zeichen Wu in dieser Urform ist ein Ideogramm, in dem Subjekt und Objekt einer bestimmten Handlung hinter dem theoretischen Horizont verschwunden sind. In den Vordergrund tritt dagegen das religiöse Requisite, das hochabstrahiert als Zeichen für die Gesamtheit von Subjekt und Objekt zuständig ist. Die Entfaltung des Geheimnisses des Zeichens ist daher vom jeweiligen Kontext abhängig.

Von der ersten, mehr auf dem Übersinnlichen basierenden Richtung ausgehend können wir Wu 巫 mit der üblichen mythischen Vorstellung von Schamanismus leicht verbinden: Wu ist der, der in Trance durch exzessiven Tanz die Welt mit

³² SKQS, Abteilung der Philosophen, Sektion der Astronomie und Mathematik, „Zhou bi suan jing“, Bd.1

dem Überirdischen, dem Gestaltlosen, verbinden und irdischen und himmlischen Wesen zur normalerweise unterbrochenen Kommunikation verhelfen kann. Er ist der Vertreter der mit der Erde verhafteten Menschen, wobei er Wünsche, Ehrfurcht, Ängste und Sorgen den Himmlichen übermittelt und gleichzeitig als Botschafter jener oberen Herrschaft Segen und Verheißung den Menschen auf der Erde überbringt. Hierbei sind die leidenschaftlichen Szenen der frühgeschichtlichen Gesellschaft bis Ende Shang/Anfang Zhou lebendig nachvollziehbar. Durch die Kombination der Bilder Tanz-Nichts-Schamane entsteht die Trance, da der Schamane ein geistiges Medium des Gottes (Nichts/Gestaltloser) ist und durch Tanz eine zwischenweltliche Verbindung herstellt.

Die andere Interpretation bietet dagegen eine kühle, rationale Vorstellung. Der Schamane ist darin bereits ein Ur-Mathematiker, ein Ur-Naturwissenschaftler und Metaphysiker, der durch Vermessung die Welt verständlicher machen konnte. Das Winkelmaß ist hier ein Zauberwerkzeug, womit die Ordnung der Erde geregelt und zugleich das Geheimnis des Himmels enthüllt wird.

Die beiden Richtungen und Möglichkeiten der Interpretation des philologischen Ursprungs bzw. der Archetypen des Wu und dessen kulturgeschichtlicher Entfaltung widersprechen sich jedoch nicht, sondern bauen im Gegenteil aufeinander auf. Unabhängig davon, welche der beiden Interpretationen man als primär betrachtet, sind beide Urtypen philologische Tatsachen. Außerdem enthalten beide die wichtigsten Elemente des Schamanismus bzw. Wu-ismus, nämlich der Agierende, der als Verantwortlicher für religiöse Angelegenheiten zuständig ist, und die Hauptfunktion des Schamanen; sie besteht darin, zwischen den zwei Welten zu kommunizieren, wobei die Botschaft und das Wissen der transzendenten Ebene immer im Zentrum steht. Darüber hinaus ist die Liturgie entweder als Massenbewegung oder als Machtsymbol nachvollziehbar.

Die schamanistische Kultur hat ihre eigene lange Vorgeschichte. Während jener Zeitperiode spielten die Schamanen eine große politische Rolle als Anführer von Stämmen, als Kulträger und als Verantwortliche für

Interpretationen des Weltgeschehens einschließlich des menschlichen Lebens. Weiterhin waren sie auch als Mittler zwischen Menschen und Göttern, dem Gestalteten und dem Formlosen tätig und erklärten die Existenz der Welt und des Lebens sowie den Sinn des ganzen Daseins. Die gesellschaftliche Rolle des Wu entfaltet sich nach Chen Mangjia also in folgende Bereiche: ³³

1. Priester
2. Orakel
3. Mediziner oder Geistesheiliger; in seltenen Fällen: Psychotherapeut
4. Traumdeuter
5. Regentänzer

Alle fünf genannten Perspektiven entsprechen der Auffassung des gegenwärtigen Verständnisses von Schamanismus. Zhang Guangzhi faßt alle Funktionen des Schamanen unter das Motto „Tong tian“ (通天) oder „Tong tian di“ (通天地) - eine Brücke zwischen Himmel und Erde schlagen - zusammen. Dies bringt das Wesen des Schamanismus auf den Punkt. Damit wird die geistige und geistliche Funktion des Schamanen in den Vordergrund gerückt.

An dieser Stelle ist ein kleiner Exkurs mit Hinblick auf die weitere Entwicklung der chinesischen Religiosität angebracht. Die Verbindung von „Irr“-rationalem – Kult, Trance, Tanz, Gesang, Gebet, Massenszenen – und Rationalem – Berechnung und Erklärung von Himmel und Erde durch Gesetze und Korrelationen – ist eine bedeutende Basis für die Entwicklung der chinesischen Religiosität in den kommenden Jahrtausenden. Ein Teil ihres Ursprungs erscheint irrational, was später im religiösen Daoismus (道教), besonders als Volksreligion im Süden, weiterlebt. Andererseits beginnt bereits zu jener Zeit eine gewisse Rationalisierung, wie beispielsweise die Trennung von Astronomie (rational) und Astrologie (irrational). Diese Aufspaltung ist nicht nur für das frühe

³³ Chen Mengjia: „Mythos und Magie in der Shang-Zeit“, Yanjing Xuebao, Bd.20,1936, Beijing, S. 534

China typisch, auch in anderen Urreligionen macht sich dieser Vorgang bemerkbar. In China fand jedoch im Gegensatz zu anderen, insbesondere westlichen Völkern eine weitere Rationalisierung ohne eine institutionelle Kirche oder einen Prophetenglauben statt, die trotz der Entzauberung der Welt nach wie vor auf einer mythischen Grundlage fußte.

Historisch belegt ist in der Folgezeit eine Überschwemmung durch den Mißbrauch des Schamanentums, wie sie im „Guo yu Chu yu“ 國語·楚語 geschildert wird. In der Zeit des legendären Kaisers Rui Ye wurde das Schamanentum von nichtautorisierten Mächte-Gern-Schamanen mißbraucht. Durch die ausufernden Kämpfe um rechte und unrechte Wu's entstand eine chaotische Situation. Jeder ermächtigte sich selbst dazu, die Vermittlung zwischen Himmel und Erde zu vollziehen. Im „Guo yu Chu yu“ heißt es deshalb:

Die Mischung von Laie und Göttlichem ist außer Kontrolle geraten. Jeder betreibt den Kult, überall benennen sich Leute als Schamanen. ³⁴

Es ist allzu verständlich, daß Kaiser Chuan Xu 顓頊 beschloß, die unübersichtliche Situation zu beenden. Deshalb hob er einen berühmten Schamanen namens Zong in die Position eines „Nan zheng“ (南正), auf daß er alle Angelegenheiten des Himmelskultes in seine Hand nehme, damit das Göttliche transzendent bleibe. Ein anderer Schamane namens Li wird zum „Huo zhen“ (火正) ernannt und ist so für die irdischen Angelegenheiten zuständig.

Dies ist ein einschneidender Schnitt in der Geschichte des chinesischen Schamanismus. Nach der Interpretation von Historikern ist dieses Geschehen bereits in der Spätphase der Longshan-Kultur³⁵ vonstatten gegangen. Bis zur Shang-Zeit fanden die Festlegung und die Vereinheitlichung des Königtums und Schamanentums, nämlich die Legitimation der politischen Herrscher durch Religiosität, statt. Durch die Trennung von Himmel und Erde bzw. der weltlichen und himmlisch-religiösen Angelegenheiten wurden der religiöse Sinn des Lebens und dessen offizielle Interpretation von einer kleinen Gruppe

³⁴ „Guoyu Chuyu“

³⁵ Etwa von 2500 bis 2000 v. Chr.

monopolisiert. Durch eben jene Trennung werden einerseits eine politische Legitimation und ein ausschließlicher Zugang zu den Göttern ermöglicht, wobei das gesamte einfache Volk ignoriert wird. Andererseits wird die transzendente Welt bewahrt, und es wird verhindert, daß der religiöse Kult zur Massenbewegung ausartet. So entspricht diese Phase der Entstehungsgeschichte des Priestertums in anderen Hochkulturen (z.B. im Judentum). Eine parallele Entwicklung ist die Entstehung der Idee der allerhöchsten Gottheit Di (bis zur frühen Zhou-Zeit) und Tian (von der westlichen Zhou-Zeit an). Entsprechend der Zentralisierung der politischen Macht steht dem bisher ungeordneten göttlichen Pantheon nun auch ein Gott, Di 帝, vor. Dies ist die Voraussetzung für die später einsetzende Immanentisierung der Transzendenz.

Doch zuvor soll in diesem Kapitel noch ethnologisch und kulturgeschichtlich der Übergang von einer schamanistischen zu einer historiographischen Kultur behandelt werden. Im Li Ji (Buch der Ritten 礼记) Kapitel „Biao Ji 表记“ steht geschrieben:

Die Leute aus Xia verehrten die Bestimmung des Schicksals,[...] die Leute aus Shang verehrten Gott (Götter)[...] und die Leute aus Zhou verehrten die Riten.

夏道尊命。殷人尊神。周人尊禮。³⁶

Von der ethnologischen Warte aus gesehen, kann man die Nahtstelle zwischen der Shang- und der Zhou-Kultur als Wendepunkt von einer schamanistischen Kultur hin zu einer historiographischen sehen.

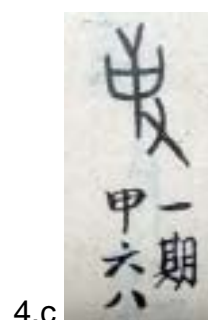
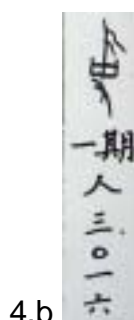
Die geschichtliche Entfaltung und Evolution der Religionen erfolgt bei Hegel hierarchisch von der Naturreligion über die geistig individuelle Religion zur absoluten Religion, bei David Hume vom Polytheismus über den Monotheismus zum Glauben an einen abstrakten, rationalen Gott.³⁷ Oder Auguste Comte

³⁶ „Liji Biaoji“ SSJZS, S.1641

³⁷ Vgl. Hubert Knoblauch : „Religionssoziologie“, Berlin-New York, 1999, S.22-24

behauptet, daß sich die Menschheitsgeschichte vom Mythos über theologische Fiktionen und über das metaphysische Zeitalter zum positiven Zeitalter entwickelt habe, in dem rationale Welterklärung und Wissenschaft die Stelle der Religion einnehmen und sie überflüssig machen.³⁸ In dieser Weise kann sich das religiöse Bewußtsein in der chinesischen Geistesgeschichte nicht entwickelt haben. Vielmehr ist es die Entstehung und Entwicklung der historiographischen Kultur, die der entscheidende Faktor dieser eigenartigen Morphologie darstellt. Zugleich ist er das entscheidende Moment, daß eine mit dem Christentum vergleichbare institutionelle Kirche und die Trennung von Kirche und Politik nicht zustande kommen ließ. So bleibt die Umwandlung von Schamanismus zu Geschichtsbewußtsein eine entscheidende Phase der chinesischen Kulturgeschichte.³⁹ Das Geheimnis der chinesischen Religiosität muß man auch geschichtlich betrachten, um es zu lüften.

Um den Wandel vom Schamanentum zur Geschichtsschreibung besser nachvollziehen zu können, ist es sinnvoll, die Rolle der jeweils Handelnden zu betrachten. Der Historiograph ist zweifellos der Nachfolger des Schamanen; ihm obliegt die Niederschrift des himmlischen Gesetzes, von Erkenntnissen über Geister und Götter, Heil und Unheil sowie von Träumen. Im Altertum wurde das Schriftzeichen „Shi“ für Geschichte oder Historie in einer Art geschrieben, in der eine Hand das Symbol für „Mitte“ hochhielt:



³⁸ Ebd.

³⁹ Wang Guowei: „Yin zhou zhidu lun“ (殷周制度論 Von der Institution und des politischen Systems der Yin und Zhou), in „Nachlaß von Wang Guowei“, Bd. 1, Shanghai, 1983, S.465-494

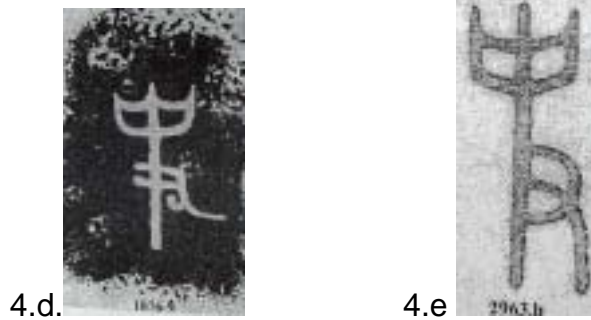


Abb.4: Das Zeichen „Shi“: Die Abbildungen a-c stammen von Orakelinschriften; die Abbildungen d und e wurden auf Bronzeinschriften gefunden.

Wang Guowei erklärt im „Guan Tang Ji Lin“ hierzu:

Wer Dokumente hochhebt, wird Shi genannt. Wer Menschen befehligt, wird Li genannt. Wer Angelegenheiten erledigt, wird Shi genannt. Diese Unterscheidung stammt aus dem Zeitraum zwischen der Qin und der Han-Dynastie. Im Shi Jing sowie im Shu jing wird hiervon noch nichts erwähnt.⁴⁰

In den Orakelknocheninschriften (Shang-Zeit) und Bronzeinschriften (Zhou-Zeit) sind sehr viele Informationen gesammelt und erhalten, durch die man die Spuren der Wandlung von Wu zu Shi historisch nachvollziehen kann. Zu jener Zeit der Aufzeichnungen waren drei offizielle Dienstränge üblich: „Zuo ce“ (作册), „Yin“ (尹) und „Shi“ (史), wobei sich die Aufgabenbereiche der drei allerdings teilweise überschneiden. Zhou ce war derjenige, der königliche Befehle und historische Momumente, besonders die der Bronzekunst, archivierte; der Yin kümmerte sich dagegen um konkrete Verwaltungstätigkeiten, sein Aufgabenbereich wurde später von anderen Beamten des Ranges Li übernommen. Darüber hinaus existierten noch die Beamtengrade „Gong“ (工), „Duo Gong“ (多工) oder „Zong gong“ (宗工), die in der späteren Kaiserzeit zum „Shi gong“(史工) weiterentwickelt wurden. Als Shi gong bezeichnete man den für Bauwesen, Statik und Stadtplanung spezifisch zuständigen Minister. Der mathematisch-wissenschaftliche Aufgabenbereich des Shi gong deckt sich mit

⁴⁰ Wang Guowei „Interpretation des Zeichens Shi“ 释史, Ebd. S.277 ff.

der oben aufgestellten Definition des Schamanen als „Gong“, also als Ur-Wissenschaftler und Mathematiker, weshalb man die spätere Beamtenstelle wohl als eingeschränkte und stark spezialisierte Nachfolge des Schamanen betrachten kann. Obwohl der Shi im Vergleich zu den anderen Titelträgern bereits eine neu entstandene rationale Rolle spielt, blieb die ursprüngliche Aufgabe, wie sie sonst von den Schamanen wahrgenommen wurde – die Kommunikation zwischen Himmel und Erde zu führen und geistliche Angelegenheiten in der Politik zu vertreten - eine lange Zeitspanne noch im Bereich der Shi.

Historiographen nehmen an den staatlichen Angelegenheiten in ihrer bestimmten Rolle als Himmelsbeamte, die für alle Himmelskulte und den Dienst am Göttlichen verantwortlich sind, teil.⁴¹

Diese Kontinuität zwischen Schamane und Historiograph wurde in vielen Fällen ohne genauere Nachforschungen einfach unter den Tisch gekehrt, weshalb im Jahrhunderte dauernden Diskurs bis heute theistische Aspekte in der Religions- und Geistesgeschichte Chinas noch immer ein Brenn- und Streitpunkt ist.

Auf Orakelknochenstücken ist noch im Einzelfall zu finden, daß Shi derjenige ist, der in den Himmel empor Di über die irdischen Zustände berichtet.⁴²

Dies verdeutlicht, daß zur Vor-Qin-Zeit alle drei Aspekte in einer Person zusammengefaßt waren und die kulturelle Rolle des Schamanen allumfassend war. Der Aufgabenbereich des Historiographen ist dagegen stark eingeschränkt. Aus dem Li Ji im Kapitel Biao Ji erfahren wir, daß der oberste Historiograph einer von insgesamt sechs führenden Beamten war. Wichtig ist, daß sein Beruf sich vom Schamanen herleitet, der die Dokumente in der Hand hat,

⁴¹ Chen Tongsheng: „Historiographische Kultur Chinas und das Buch der historischen Aufzeichnungen Shiji“, Shantou, 1993, S. 5

Siehe auch: Hu Dianhan : „ Interpretation des Shi“ ; in „Sammelband der Abhandlungen über die antike Geschichte Chinas“ , Fuzhou, 1981, .

⁴² Chen Mengjia : "Generelle Interpretation der Orakeltexte aus den Yin(Shang)-zeitlichen Ausgrabungen 殷墟卜辭綜述“ ,Beijing, 1988, besonders S.520

Angelegenheiten niederschrieb und Leute befehligte. Aber es zeigen sich auch neue, wichtige Elemente:

1. die Trennung von Politischem und Religiösem: der Schamane war vor allem Anführer und Oberhaupt, der Historiograph nur ein Beamter;⁴³
2. Gestaltung und Verbesserung des Zeichen-Symbolsystems: Der Historiograph war in erster Linie jemand, der Aufzeichnungen niederschrieb, also jemand, der archivierte und interpretierte, somit war er für die Gesellschaft und das Leben jedes Einzelnen von Bedeutung;
3. das Auftreten einer historisch-empirischen Rationalität: Parallel mit der Verbesserung im Symbolsystem kam es zur Ausformung eines geschichtlichen Bewußtseins, eine Hochbewertung der Geschichtsschreibung setzte ein. Vormalig wandte man sich an den Himmel und die Götter, jetzt aber an Menschen, nämlich an die verstorbenen Ahnen; die Errungenschaften der vormaligen Könige und Weisen wurden zum Vorbild für die nachfolgenden Generationen. Die Notwendigkeit zur Bewertung und zur Legitimation der Gegenwart entstammt direkt aus den historischen Geschehnissen. Geschichte wird so zur natürlichen Basis der Bewertung.
4. die entscheidende Veränderung der Religiosität: Durch die historiographischen Aktivitäten und Dokumentationen nahmen in den frühen Dynastien die reale politische Erfahrung und der Rückgriff auf bereits archivierte frühere Beispiele zu, der Glaube an eine abstrakte Gottheit dagegen ab, deren unfehlbare Entscheidung über das Schicksal des Einzelnen aus dem Mund eines fehlbaren menschlichen Mediums hinzunehmen war. Obwohl Orakelwesen, Sterndeutung, Astronomie noch großen Einfluß auf das politische und gesellschaftliche Leben besaßen, hat das Ineinandergreifen von politischer und gesellschaftlicher

⁴³ Mit anderem Fokus ist dies wiederum eine Verschmelzung von Politischem und Religiösem; die Polarisierung der Macht zur Kultführung ermöglicht den politischen Machthabern die Selbsterteilung einer Vollmacht über religiöse Angelegenheiten, wodurch die Ausformung der Religiosität entsprechend beeinflusst wird. Dies wird im kommenden Kapitel diskutiert.

Orientierung an Bedeutung gewonnen, wie beispielsweise die von der Gottesverehrung streng getrennte Ahnenverehrung einen wachsenden Vorrang im religiösen Leben gewinnt.

5. Rationalisierung und Entmythologisierung: Durch den Mythos wurde, ethnologisch gesehen, die Basis für eine Schilderung der verständlichen Weltordnung gelegt. In der Kinderzeit der Menschheit wird die Welt imaginär geordnet, damit alle Phänomene erklärbar sind; dem Historiker bleibt dagegen nur die Aufgabe, aus den Mythen eine plausible Geschichtsschreibung zu machen. Bis zur heutigen Zeit sprechen die Historiker von einer Vergeschichtlichung des Mythos,⁴⁴ wie sie in der Zeit der Historiographen oft vorkam. Ein berühmtes Beispiel findet man bei Konfuzius: die rationalisierte Erklärung von „Huang di si mian“ 黃帝四面 und „Kui yi zu“ 夔一足. Die ursprüngliche Bedeutung ist, daß der Urkaiser Huangdi (Gelber Kaiser) vier Gesichter hatte. Durch die eigenartige Lesart von Konfuzius wurde daraus die Vorstellung, daß Huangdi derjenige sei, der die vier Himmelsrichtungen beherrscht hat, weil das Zeichen Mian 面 sowohl „Gesicht“ als auch „Richtung“ bedeutet. Das andere Beispiel hat den legendären Volksheroen Kui (auch „Fuxi“ genannt) zum Gegenstand, der als ein Schlangentotem dargestellt wurde. „Kui yi zu“ bedeutete im damaligen Kontext gemäß der Wortbedeutung, daß Kui nur einen Fuß hatte (dies erfährt man auch von den späteren Seiden- und Wandmalereien der östlichen Han-Zeit). Durch Konfuzius' neue Lesart veränderte sich das Verständnis von Kui zu einem überaus fähigen Kanzler, der alle anderen Staatsmänner überflüssig machte.

Abschließend läßt sich zusammenfassen, daß, unter Berücksichtigung der schamanistischen Vorgeschichte der Urreligiosität, durch die Umwandlung der schamanistischen zu einer historiographischen Kultur es kulturgeschichtlich durchaus verständlich wird, daß im antiken China kein Priestertum entstehen konnte und eine Religiosität, die, wie im Westen,

⁴⁴ Vgl. Chen Mengjia: „Mythos und Magie in der Shang-Zeit“, in: „Yanjing Xuebao“, Bd. 20

untrennbar mit einer institutionellen Kirche verbunden ist, nicht zustande kam. Die frühe Rationalisierung und Entmythologisierung wird erst durch das Geschichtsschreibertum und die damit verbundenen Kulturphänomene ermöglicht. Nun soll aber noch ein anderer, der philologische und ethymologische Aspekt zur Sprache kommen.

Kapitel IV: Immanentisierung der Transzendenz

II. Philologische und ethymologische Aspekte: Di und Tian

4. 1 Die Hintergründe der Begriffe „Di“ und „Tian“

Im Schamanismus war es eine Tatsache, daß verschiedene Naturgottheiten verehrt wurden. Alle wichtigen Naturphänomene, die mit dem menschlichen Überleben in Verbindung standen, wie beispielsweise Wettererscheinungen, hatten für das jeweilige Gebiet zuständige Gottheiten. Gleiches gilt für Dinge aus dem naturgegenständlichen Bereich wie Gebirge und Flüsse. Auch das lebenspendende Licht im Sonnenkult wird oft erwähnt, wie heutige Ethymologen bestätigen. Eine Äquivalenz ergibt sich mit anderen frühen Hochkulturen wie z.B. der Kultur der Inkas bis hin zu heutigen Stammesreligionen. Doch das Vorkommen von verschiedenen Naturgottheiten soll hier nicht Hauptgegenstand sein, sondern die mit der chinesischen Religiosität eng verbundene Gottesvorstellung und deren Begrifflichkeit in Form von „Tian“, „Di“, „Shangdi“ und „Tiandi“.

4. 1. 1 Di und Shangdi

Die Genealogie des Göttlichen in der Shang-Zeit (manche Shang-zeitliche Gottesvorstellungen sind bis in die Anfangsphase der Westlichen Zhou-Zeit erhalten geblieben) läßt sich dreifach gliedern.

1. Der oberste, absolute Gott im monotheistischen Sinne war „Di“ (帝), der im Laufe der Zeit auch als „Tiandi“ (天帝) bezeichnet wurde und in der letzten Phase der Shang-Zeit zusätzlich den Namen „Shangdi“ erhielt (nach der Etablierung des Zhou-Staates kam es durch die Verbindung mit dem Zhou-zeitlichen Gott Tian zu dem Ausdruck „Huangtian-Shangdi“ oder einfach „Huangtianshangdi“). Nebenbei sind Naturgottheiten wie Sonne, Wind, Schnee, Regen und Wolken usw. Diener des Di. Erwähnenswert ist besonders der Gott des Windes; denn

er ist der Hauptbotschafter von Di, was sich erstaunlicherweise auch mit der Omnipräsenz des Di deckt; denn der Wind kommt – lyrisch ausgedrückt – in jede Ritze und in jedes Ohr.

2. Auf einer zweiten Ebene folgen die irdischen Lokalgötter z.B. eines Berges, Flusses, einer bestimmten Landschaft oder eines Bezirks. Sie standen in der Nähe zum weltlichen Leben und waren für dessen Belange zuständig.
3. Schließlich vervollständigen noch andere Götter das zur damaligen Zeit ungeordnete Pantheon, wie verstorbene frühere Könige sowie deren Frauen und Ahnen sowohl von Adligen als auch von der eigenen Familie.

Außer dieser dreiteiligen Gliederung der Gottheiten sind an dieser Stelle noch wichtig die Differenzierungen zwischen Di und anderen Gottheiten auf sekundärer oder tertiärer Rangstufe und zwischen Di und dem irdischen Kaisertitel „Di“, gebräuchlich seit der letzten Phase der Shang-Zeit. Im Folgenden ist unter dem Begriff „Di“ ausschließlich die Bezeichnung für den obersten Gott der damaligen Zeit zu verstehen.

Über die Urbedeutung dieses Zeichens bzw. dieser Zeichengruppe herrscht unter den Philologen noch keine Einigkeit. In zwei Aspekten stimmen jedoch die meisten Interpretationen überein:

1. „Di“ war höchstwahrscheinlich das Piktogramm eines Kultes, in dem mit Holz und Feuer das transzendente Wesen im Himmel verehrt wurde.
2. Des Weiteren könnte Di als phonetisches Äquivalent des „Di“ (Knospe) als Verkörperung der allumfassenden und omnipotenten Lebenskraft, der Quelle und des Ursprungs aller Lebewesen, in Betracht kommen.

Für heftige Debatten sorgt allerdings das dreieckige Radikal im Zeichenkomplex. Als sehr umstrittenes Ergebnis (laut Guo Morou) läßt sich eine Verbindung zu „Zu“ (祖) – Ahnen, aber ursprünglich wohl eine rudimentäre Phallus-Darstellung - herstellen. Diese Interpretation ist allerdings, wie gesagt, sehr umstritten.

Mit Bezug auf die schamanistische Tradition lässt sich ein anderer Aspekt eröffnen, nämlich der philologische Zusammenhang zwischen der Gruppe der Archetypen von „Wu“ und dem Piktogramm von „Di“.

Zuerst betrachte man die Abfolge von „Wu“ in seiner Entwicklung (5.a-c), bevor die Form des Zeichens „Di“ (5d-f) zum Vergleich herangezogen wird.

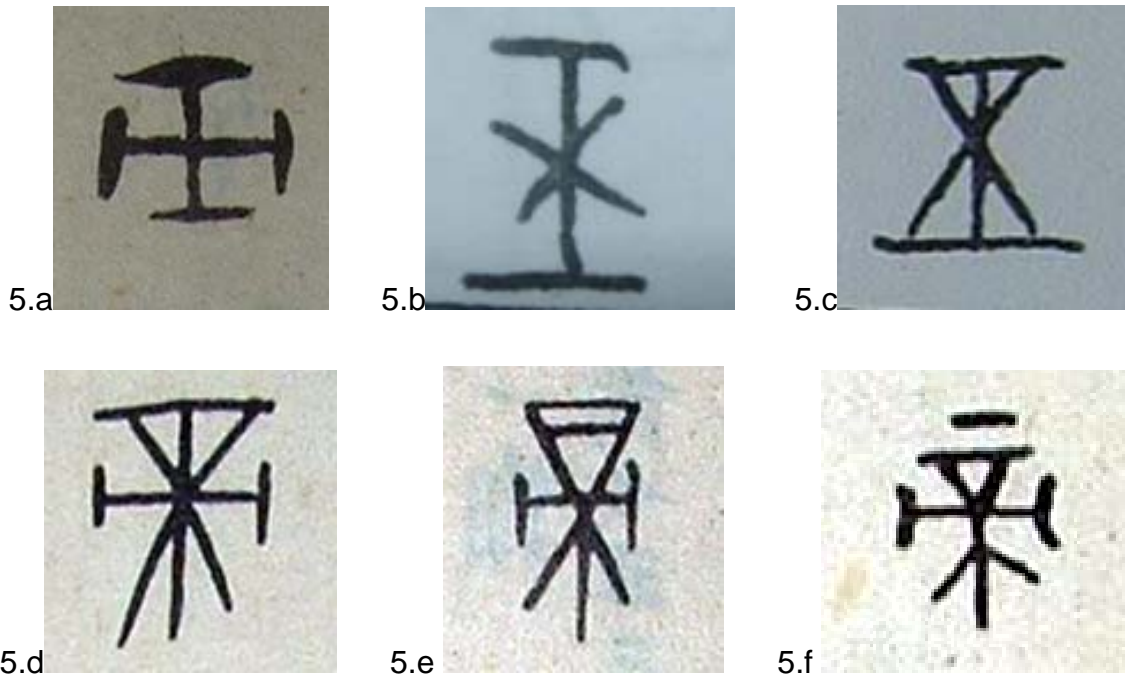


Abb.5: Philologische Zusammenhänge zwischen „Wu“ und „Di“

Als Ideogramm ist das Zeichen „Wu“ nach der Interpretation von Zhang Guangzhi die abstrahierte Form der Tätigkeit des Deutens in der Himmelskunde, reduziert auf die Zeichnungen mit Hilfe des schamanistischen Werkzeugs Ju. Von Zhang's Ansatz aus können wir diese Interpretation weiter führen. Bei Wu handelt es sich um die irdische Religiosität und den Hauptträger dieser Religiosität, den Schamanen. Ein interessanter Vergleich ergibt sich aus dem letzten Zeichen der Abfolge von Wu und dem ersten Piktogramm von Di, da beide auf einer optisch ähnlichen Grundkonstruktion aufzubauen scheinen. Aber der irdische Charakter wird in der Entwicklungsreihe des Di immer mehr vermindert und das Transzendente immer mehr personalisiert, wobei sich ein eigenständiger Charakter herausbildet (siehe Piktogramm 5.c und 5.d). Hier

fand eine Verkehrung des Blickwinkels statt: die Konzentration liegt nicht auf der Aktivität und ihrem Träger, sondern auf ihrem Gegenstand. Das Transzendente des Göttlichen rückt in den Vordergrund. Wenn man die Umwandlung vom archetypischen „Wu“ zum „Di“ in seiner genauen Abfolge zu schildern versucht, dann können wir sagen, daß Di als absolute Gottheit Gegenstand der menschlichen Verehrung und etlicher religiöser Kulte Bezugsperson für die Urreligiosität ist und so einen engen Bezug zu Wu hat.

Di ist sowohl oberster Herrscher der Naturgottheiten und –phänomene als auch des gesellschaftlichen Lebens. Allerdings hat der Gott Di zwei Gesichter. Auf der einen Seite lächelt eine freundliche, positive Kraft, die Heil und Gnade schenkt und das Leben begünstigt, auf der anderen Seite ist dagegen Unheil, Leid und Ungunst versteckt. Die Beziehung zwischen ihm und den anderen Naturgottheiten läßt sich als die zwischen Vorgesetztem und Untertan bezeichnen. Doch das Verhältnis zu den Ahnengottheiten ist nicht das eines Vaters zu seinem Sohn; denn es existiert keine auf Di projizierte Verwandtschaft zu den anderen Gottheiten oder Ahnen.

Bemerkenswert ist außerdem, daß Di außerhalb spezieller Kulturen und Völker stand. Obwohl es zur Zeit der Shang-Herrscher bereits eine Vielzahl kleiner, versprengter Volksgruppen gab, wurde doch kein Volk als „auserwähltes Volk“ – wie sich die Israeliten seit ihrem Auszug aus Ägypten rühmen – privilegiert. Die besonders in westlichen Religionen wie dem Christentum, Judentum und Islam propagierte Trennung der Menschen in „Gläubige“ und „Heiden“ fiel damit weg. Der Zugang zu Di stand allen offen, bot damit auch keine Streit- oder Angriffspunkte. Wegen der Interkulturalität des Di wurde diese Glaubensvorstellung später auch von den Zhou-Eroberern in der Anfangsphase der neuen Dynastie unangetastet übernommen.

In überlieferten Dokumenten fand sich kein Beweis, daß Di als Urheber einer im Alten Testament beschriebenen Schöpfung gelten kann. Die theologische Auffassung einer kosmologischen Entstehungsgeschichte der Welt und des Menschen kann man von Di nicht erwarten. Ausgrabungsfunde und historische Recherchen (Abreibungen der Inschriften im Boden von Bronzegefäßen;

Klassiker wie Shangshu, Shijing und Yijing) ergaben keinen Hinweis auf einen Bericht von einer kreativen Anstrengung zur Erschaffung der Welt und der Menschheit .

In den Zeugnissen der Schamanen und Historiographen wurden allerdings nur wenige Zeugnisse von Kulturen und Ritualen der direkten Gottesverehrung gefunden. Einzig das „Di ji“ (禘 帝祭) kann als Gotteshuldigung interpretiert werden. Der genaue Ablauf des Di ji ist historisch noch nicht eindeutig belegt, doch steht fest, daß nach dem Ritual die Ahnengötter in den Genuß der dargebotenen Opfer kamen. Di selbst steht trotzdem jenseits aller materiellen Kulte und Zeremonien. Zur Lösung praktischer irdischer Angelegenheiten wandte man sich lieber an untergeordnete Gottheiten, da sie als „Dienstboten“ und dem alltäglichen Leben Nahestehende sich um die Belange des Volkes zu kümmern hatten. Sollte die Bitte dennoch bis zur obersten Stelle vordringen, so bat man einen niederstehenden Gott die Bittschrift im Pantheon weiterzuleiten. Die Differenzierung des Kultes zeigt also eine rein transzendente Beziehung zwischen Mensch und Gott Di auf. Auf diesem Hintergrund erweist sich der Glaube, die chinesische Religiosität bestehe ausschließlich aus der Jahrtausende lang praktizierten Ahnenverehrung, als eine sehr einseitige Betrachtungsweise. In der Rangfolge der Gottheiten rangieren die Ahnen nur auf einem tertiären Platz; auch am Di ji können sie nur in zweiter Reihe teilnehmen, was eindeutig ihre niedrige Stellung in der chinesischen Geisteshaltung und Glaubenseinstellung untermauert. Auf keinen Fall kann man die Ahnenverehrung mit der Verehrung des Gottes Di gleichstellen.

Es darf nicht unterschlagen werden, daß in der Shang-Zeit der Begriff „Di“ durch kontextuelle Anwendung auf einen verstorbenen König sein abstraktes, attributloses Gesicht verliert. Aber in diesem Fall ist die Bezeichnung immer mit dem Eigennamen des Verstorbenen verbunden, sonst wären die letzten beiden Könige der Shang bereits als „Di xin“ (帝辛) und „Di yi“ (帝乙) bezeichnet worden. Das ist einerseits die logische Folgerung nach der eben erwähnten Regel, andererseits war es eine Kränkung des Göttlichen und eine unverzeihliche Selbstverherrlichung. Der Parallelismus zu Shangdi (上帝) –

Xiadi (下帝), manchmal als Shang-Xia-Di (上下帝) in einem Wort, der weltliche Herrscher, gilt als eine Abmilderung der Selbstdarstellung.



Abb.6: Zwei Variationen des Zeichens „Shang-Xia-Di“

4. 1. 2 Tian und Tiandi

Obwohl Di als oberster Gott der Shang-Zeit seinen Einfluß in der kommenden Epoche beibehält, hat das Zhouvolk dennoch einen eigenen Gott Tian 天. Wie oben bereits erwähnt, bleibt die Vorstellung mit Di sprachlich jedoch weiter erhalten, doch die hauptsächliche göttliche Rolle sowohl im Volksglauben als auch im Staatskult spielt von nun an Tian.

Doch das mit dem Wort „Tian“ unausweichlich verbundene spezifische Problem ist die Multivokabularität dieses Wortes in der chinesischen Sprache, insbesondere im gebräuchlichen Wortschatz jener Zeit. Dies bildet, wenn sich die in der Vorstellung des Tian tief verankerte Religiosität zu Wort melden will, ein unübersehbares Problem.

Das Wort „Tian“ klingt in der heutigen Sprache im ersten Moment etwas „astronomisch“; denn es geht in zwei Richtungen: Einmal gilt es als Gegensatz zur Erde, Gegensatz des weltlichen Lebens, was eigentlich durch heutige naturwissenschaftliche Erkenntnisse nur noch als lyrische Ignoranz bezeichnet werden kann: Der hoch hängende blaue Äther ist eigentlich nichts anderes als eine transparente Atmosphäre im endlosen Raum. Sonst ist Tian zugleich ein Begriff, mit dem man das All oder den Kosmos sprachlich wiedergeben kann, nämlich die gesamte Erscheinungswelt, die der menschlichen Wahrnehmung

eine mögliche Sinnggebung eröffnet. Der sakrale Sinn des Begriffs ist in der Umgangssprache nur noch gering erhalten. Wenn man im christlich geprägten Umfeld „Gott sei Dank“ sagt, lautet das chinesische Pendant „Xie tian, xie di“ (谢天谢地) – „Dank Himmel, Dank Erde“. Wenn man in christlichen Ländern als Ausdruck des Erstaunens „Mein Gott“ ausruft, appelliert man in der chinesischen Sprache mehr an die himmlischen Gefilde: „Wo de tian“ – „Mein Himmel“. Der Ursprung der sakralen Bedeutung des Wortes ist dabei leicht in Vergessenheit geraten.

In der Frage nach der chinesischen Religiosität spielt neben den alltäglichen Nutzungsweisen von „Gott“ und „Himmel“ vor allem die Konzeptionen von Tian bzw. einer damit verbundenen Gottvorstellung eine bedeutende Rolle. David Hall und Roger Ames kommen dabei zu folgendem Ergebnis:

Ist Tian als eine anthropomorphe Gottheit angelegt oder ist es eine unpersönliche Macht? Wir sollten in Betracht ziehen, daß die Debatte von Grund auf falsch ausgerichtet ist. Adäquate Übersetzungen verlangen natürlich, daß ein wichtiger Unterschied zwischen Tian und den westlichen Konzeptionen der Gottheit liegt. Diese Unterschiede konzentrieren sich weniger auf die Frage nach dem Anthromorphismus, sondern eher auf die nach der Transzendenz.⁴⁵

Die Tatsache, daß Tian auch „Himmel“ meint, mag suggerieren daß dies in dieser prähistorischen Periode als unpersönliche, umfassende Macht bestimmter Dimensionen in bestimmter Distanz zur menschlichen Welt galt.⁴⁶

Als weiteres Argument, daß Tian keine persönliche Macht sein kann, führen Hall und Ames an:

Ein weiterer Grund für die Tendenz, Tian als unpersönliche Macht zu lesen, ist die Tatsache, daß irgendwann in dieser Periode sich das Bewußtsein von der Summe der Existenzen eine Einheit aus Tian, Erde

⁴⁵ David L. Hall/Roger T. Ames « Thinking through Confuzius », S. 202

⁴⁶ Ebd. S.203

und menschlichen Wesen entwickelte, wobei jede Macht partikuläre Charakteristika aufweist und jede in Korrelation zu den anderen beiden existiert. Es ist wichtig zu erkennen, daß es in diesem Prozeß kein endgültiges Beginnen oder Enden gibt; vielmehr hat es einen identifizierbaren Rhythmus, die immanente Ordnung und den Zyklus eines Kreislaufs.⁴⁷

Gemäß der zitierten Argumentation stellen sich zwei Fragen: erstens, ob Tian eine anthropomorphe Charakteristik (Bedeutung von „Tian“ gemäß „Xiang xing“- Zeichenbildung⁴⁸) aufweist oder eine persönliche Gottheit ist; und zweitens, zu welchem Zeitpunkt die Idee der Einheit der Existenz aus Himmel, Erde und Mensch entstand. Im Vergleich zum Christentum steht die erste Frage im Brennpunkt, nämlich ob in der chinesischen Tradition je eine mit dem Christentum vergleichbare Gottheit vorkam. Außerdem besteht eine Verbindung zu der Frage der in der chinesischen Religiosität und Philosophie gehäuft vorkommenden These des „Tianren heyi“ (天人合一). Viele Forscher der chinesischen Geistesgeschichte (besonders in der Früh-Antike-Phase) vertreten die Meinung, daß das Verständnis von Tian eine Schlüsselstellung in dieser Diskussion besitzt, insbesondere da die These des „Tianren heyi“ als einer der wichtigsten Ausgangspunkte der chinesischen Philosophie bzw. des chinesischen Denkens gilt.⁴⁹

Um eine Basis für die Bewertung der verschiedenen Tian-Kozeptionen zu haben, bewegen wir uns zunächst auf philologischen Wegen, wenn auch in einem erweiterten Zusammenhang. Meines Erachtens ist die Bedeutung von

⁴⁷ Ebd. S.203

⁴⁸ Die sechs Kategorien der chinesischen Zeichenbildung:

1) „Xiang xing“ – 象形 Abbild einer Vorstellung oder Imagination auf der Basis real-bildlicher Darstellung,

2) „Zhi shi“ – 指事 Andeutung oder Ausdruck abstrakter Ideen

3) „Xing sheng“ - 形声 phonetische Ergänzung an bereits existierenden Zeichen, wobei ein Radikal die semantische, das andere eine phonetische Funktion hat,

4) „Hui yi“ – 会意 logische Assoziation einer Tätigkeit oder eines Attributs,

5) „Zhuan zhu“ – 转注 Ausdruck des Gegenteils durch Umkehrung des Zeichens,

6) „Jia jie“ – 假借 Erweiterung der Bedeutung eines bestehenden Zeichens.

⁴⁹ Vgl. Li Zehou „Weisheit Chinas“ 中国的智慧, in ders.: „Beiträge zur Studie der antiken chinesischen Geistesgeschichte“ 中国古代思想史论, Taipei, 1990, S.353-390

„Tian“ die Grundlage der chinesischen Religiosität, deren Untersuchung jedoch nicht allein durch eine einzelne Analyse des Zeichens bewerkstelligt werden kann. Deshalb gehen wir zuerst einmal von den möglichen Variationen von „Tian“ in Orakel- und Bronzeinschriften aus.



Abb. 7: Die Entwicklung des Zeichens „Tian“ auf Orakelknochen

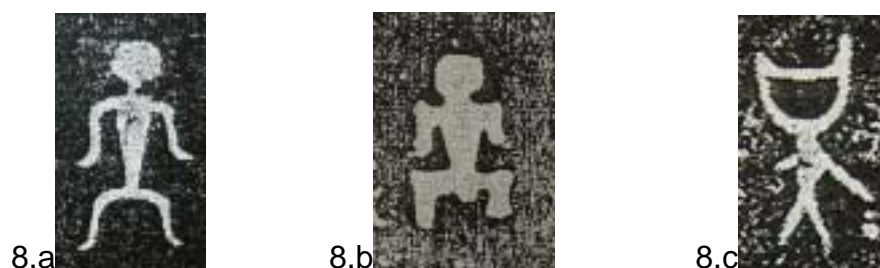


Abb. 8: „Tian“ in Bronzeinschriften

Die erste Reihe von Zeichen zeigt eine der ersten Formen von „Tian“ auf Orakelknochen. Philologisch gesehen wurde die seit zwei Jahrtausenden immer wieder zitierte Interpretation von Xu Shen wegen ihrer fehlenden religiösen Perspektive oft bezweifelt. In Xu's Abhandlung heißt es, „Tian“ sei aus „Eins“ (一) und „Groß“ (大) assoziiert, wobei das gesamte Zeichen vom Gipfel oder vom Kopf(顛) ausgeht und unerreichbare und unbesteigbare Höhe bedeuten soll.⁵⁰ Durch die mechanische Beschränkung bei der Bearbeitung der Knochenstücke erscheint das Wort wirklich oft fälschlicherweise wie ein aus den Zeichen „Groß“ und „Eins“ zusammengesetztes Piktogramm. Ursprünglich hat Xu Shen natürlich Recht, daß „Tian“ die unbesteigbare Höhe bedeutet. Von

⁵⁰ „Shuowen Jiezi“, („Philologische Erläuterungen zum chinesischen Schrifttum“), Chengdu, 1990, S.1

der Form des Zeichens in den Orakelinschriften her läßt sich die Assoziation von „Eins“ und „Groß“ auch relativ leicht bestätigen. In einer anderen Schreibweise (Abb. 7.b und 7.c) wird allerdings die eigentliche Gestalt mit deutlich hervortretendem Kopf, bei dem sich die Eins optisch nicht mehr herausfiltern läßt, betont.

In Verbindung mit der Abbildung 9.a und 9.b ist es fragwürdig, ob „Tian“ wirklich ein Ideogramm „Huiyi“ (会意) ist. Nach der üblichen Logik erfolgte die Zeichenbildung nach der Art der „Xiang xing“ zeitlich allerdings vor „Huiyi“. Das „Tian“ hier ist anscheinend ein typisches Piktogramm im Stile des Xiang Xing, das die Bildersprache - Charakteristik der chinesischen Sprache - extrem verkörpert. Man sieht hier ein menschenähnliches Wesen mit dicklichem Kopf. Berühmte Interpretationen stammen des weiteren von westlichen Philologen wie Karlgren, die von Xu Shen ausgehen, daß „Tian“ ein großgeschriebener Mensch „Ren“ 人 sei. Wir müssen hier genau sein; denn wenn „Tian“ ein Piktogramm nach der Art der Xiang Xing ist und wenn diese menschenartige Figur ein göttliches Subjekt verkörpern soll, dann ist ein Bezug vom Menschen auf Gott gleichsam „mitgeschmuggelt“. Das ist der Ursprung für die Rechtfertigung der späteren These „Einheit von Himmel und Mensch“ (Tian ren he yi 天人合一). Wenn das Zeichen ein Ideogramm nach Art der Hui Yi ist, dann ist Tian zwar transzendent, aber eine personalisierte Gottheit ist damit – wie auch Hall und Ames schlußfolgern - implizit ausgeschlossen.

Im Alten Testament werden wir belehrt, daß der Mensch von Gott nach seinem Bilde erschaffen wurde. Doch wir wollen hier nicht theologisch diskutieren, sondern religionsanthropologisch explizieren, daß dieses Piktogramm eine Doppelprojektion sein könnte: Gott als das Spiegelbild des Menschen und der Mensch eine himmlische Widerspiegelung. In diesem Fall macht die Annahme Sinn, daß die Verbildlichung der Idee von Tian nicht gerade nach der üblichen Logik vollzogen wurde. Damit wird dann auch verständlich, weshalb Tian in der Zhou-Zeit (besonders in der Anfangsphase) eine große Rolle im religiösen Leben gespielt hat. Auf dieser Basis kann man von einer Anthromorphisierung der Gottheit sprechen.

Die These „Tian Ren Heyi“ lässt sich in dieser Phase nicht einfach begründen, wie viele Interpreten glauben. Hall und Ames meinen, daß sich in dieser Zeit eine Einung von Himmel, Erde und Mensch im menschlichen Bewußtsein vollzog. Aus philologischer Warte läßt sich diese Meinung jedoch nicht beweisen. Angesichts der durch neuere Ausgrabungen zu Tage geförderten Schriften werden wir zu neuen Erkenntnissen mit Hilfe hermeneutischer Methoden gelangen. Durch Gruppierung der Zeichen, die entweder vom selben Ursprung abgeleitet werden können oder eine untereinander vergleichbare Gestalt aufweisen, kann der Zusammenhang mit der Wortfamilie „Tian“ deutlich gemacht werden.



Abb. 9: Die Entwicklung der Wortfamilie von "Tian": a. Tian; b. Da; c. Li bzw. Wei (Orakel); d. Li bzw Wei (Bronze); e.-g. Wang (Orakel bis Bronze)

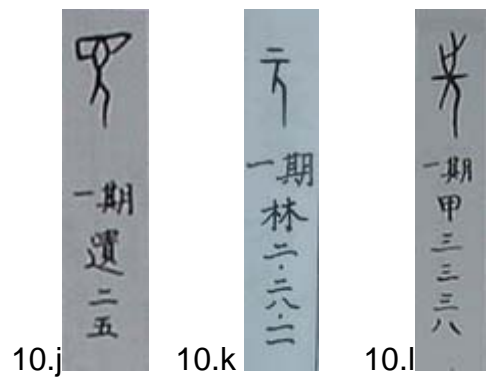
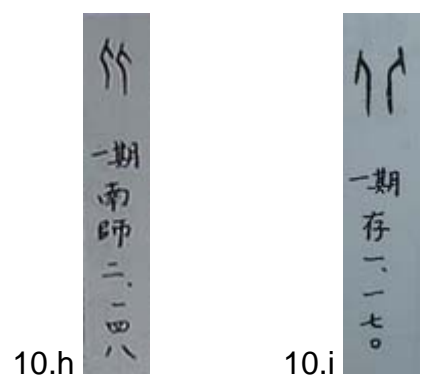
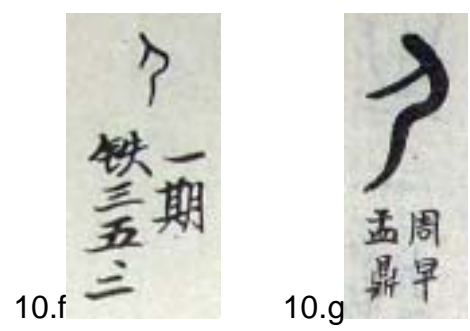
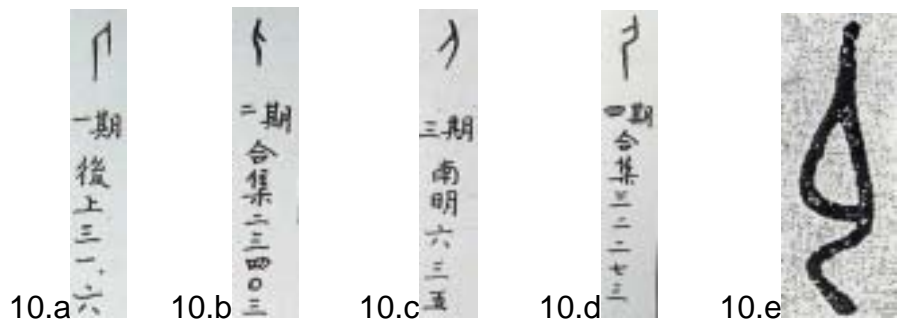


Abb. 10: Wortgruppe „Ren“: a.-d. „Ren“ in Orakelinschriften; e. Shangzeitliche Bronzeinschrift; f.-g. „Shi“ – Leiche (Orakel und Bronze); h.-l.;

weitere Beispiele der Wortfamilie „Ren“ in shangzeitlichen Orakelinschriften: h. „Bi“ – Nebeneinander; i. „Bei“ – Auseinander; j. „Jian“ – Schauen; k. „Yuan“ – Haupt, Anfang; l. „Xian“ – Vorfahre.

Nach meiner Analyse lassen „Tian“ und „Ren“ in jener Zeit keine direkte sprachliche Verwandtschaft erkennen. Die Zeichen, die der „Tian“-Gruppe zugeordnet werden können, sind 9.a Tian 天(Himmel) und 9.b Da 大(groß) bzw. Tai 太(höchst, äußerst). Die beiden können als Attribut des Tian gelten und werden traditionell, philologisch betrachtet als spezifischer Untersektor eines Ideogramms „Zhuan zhu“ 转注 als Ergänzung der Eigenschaft von Tian, angesehen. Hinzu kommt 9.c Li 立(stehen) bzw. Wei 位(Stellung, insbesondere politische Machtstellung). In Orakeltexten erfährt man, daß der shangzeitliche Gott Di besonders eine Tätigkeit oft ausübt: vom Himmel auf die Erde herabfahren. Hier erlauben wir uns die Interpretation von Zhang in den Kontext der Zhou-Zeit einzubetten und weiterzuführen, so daß es sich nämlich bei „Li“ um eine herabgestiegene Gottheit handelt. Damit verbunden ist die irdische, politische Machtstellung. Die Doppelbedeutung des Zeichens 9.c enthüllt einerseits ein komplexes Verständnis der Herkunft der irdischen Macht, andererseits verbergen sich darin bereits spätere blühende Gedanken wie Tian ming 天命(Himmlische Bestimmung), Pei tian 配天 (dem Willen des Himmels entsprechen) und natürlich auch Tian ren he yi 天人合一 (die Einigung von Himmel und Menschen). Hier sind sowohl die Legitimation der weltlichen Machtstellung als auch die moralische Forderung an die Machthabenden vereint. Daraus ist die Konzeption von König (Wang 王) nach Abbildung 3.d. ermöglicht und begründet. Wang, der als König die irdische Macht in Händen hält, ist auf der einen Seite im Auftrag des Himmels in seine Position eingesetzt, auf der anderen Seite eindeutig dem Himmel verpflichtet. Dies sind also die wichtigsten „Familienmitglieder“ der Wortgruppe „Tian“. Der Mensch „Ren“ 人 meldet sich in dieser „Verwandtschaftsangelegenheit“ noch gar nicht zu Wort.

Die Urform von „Ren“ 人 (Abb. 10.a) ist auch ein Piktogramm, stellt aber einen aus seitlichem Blickwinkel betrachteten Menschen dar. Im Vergleich mit der lockeren und ausgreifenden Gestaltung von „Tian“ in Bronzegriffen (vgl. 10.a und 10.b) wirkt „Ren“ sehr bescheiden, ja zurückhaltend. Zur „Ren“-Familie gehören sehr viele Zeichen, die allesamt diesen Charakterzug aufweisen. „Shi“ 尸 (Abb.f+g) bedeutet z.B. „Leiche“, der zusammengefallene Körper ist vorrangig von der verschwundenen Vitalität gekennzeichnet. „Bi“ 比 (Abb. 10.h) bedeutet heutzutage „vergleichen“, aber zu jener Zeit hauptsächlich „beieinander stehen“. Die beiden Menschen stehen hinter- oder nebeneinander in gebückter Form. „Bei“ 北 (Abb. 10.i) - heute als Zeichen für „Norden“ genutzt - hatte in früherer Zeit – wie die beiden Rücken an Rücken stehenden Menschen nahe legen - die Bedeutung „auseinander gehen“. Zur Ergänzung sind noch einige weitere Beispiele von der „Ren“-Wortfamilie anzuführen: „Jian“ (Abb.10.j) bedeutet „schauen“, bestehend aus einem Menschen und einem betonten Auge; „Yuan“ (Abb. 10.k), „Kopf“, „Haupt“ und im weiteren Sinne auch „Anfang“, dargestellt durch einen Menschen mit aufgeteiltem Kopf; „Xian“ (Abb. 10.l), „Vorfahre“, „Ahne“, gebildet aus einem Piktogramm aus „Spur“ oder „Fußstapfen“ und einem Menschen. Die letzten zwei Beispiele gelten als Beleg dafür, daß „Tian“ und „Ren“ ursprünglich jeweils einer eigenständigen Wortfamilie angehörten; das heißt, daß „der große Mensch mit dem dicklichen Kopf“ (Yuan) nicht dem „Tian“ entspricht und der Ahnenkult (Xian) mit der Verehrung des Himmels wenig zu tun hat.

Zusammenfassend können wir sagen, daß es, philologisch gesehen, eine transzendente Instanz in der Shang- und Zhou-Zeit gegeben haben muß. Dies wird aber nicht nur durch die philologischen Darstellungen nahegelegt, sondern auch durch die frühzeitlichen klassischen Texte bestätigt. Di und Tian, obwohl nicht einfach mit der Gottesvorstellung, wie sie im Alten Testament festgelegt wird, identisch, sind dennoch personalisierte Gottheiten gewesen. Wie oben geschildert sind sie in der religiösen Vorstellung der Menschen jener Zeit Lebensstifter, Erhalter der Weltordnung und Verkünder der moralischen Forderungen. Sie haben Wille, Gefühl und Gemüt, wie beispielsweise das Buch

der Urkunden den obersten Herrscher mit menschlichen Attributen charakterisiert:

Der Gott ist wütend.

帝乃震怒。⁵¹

Eine Hymne über den Begründer der Zhou beschreibt den „Zorn des Gottes“ (*You zhou bu xian, di ling bu shi* 有周不顯，帝令不時.), der Unwetter und Mißernten auf die Erde sendet, weil das Volk nicht, wie im himmlischen Plan vorgesehen, seine Glanzzeit erreicht⁵².

Wie Orakeltexte, das „Buch der Urkunden“ und das „Buch der Lieder“ beweisen, überträgt sich dieser personalisierte Charakter des Di auch auf Tian.

Aber an diese Feststellung schließt sich die Frage an, wie sich das Verhältnis von Di und Tian zu den Menschen der damaligen Zeit – vor allem den Herrschern – gestaltete und ob sich dabei eine Umwandlung der Transzendenzvorstellung vollzog.

4. 2 Audienz beim himmlischen Herrscher und die Erfüllung des göttlichen Anspruchs

Von shang-zeitlichen Orakeltexten wissen wir, daß in den damaligen Vorstellungen Di, der Gott, oft auf die Erde in bestimmte Tempel herabfuhr. In einer parallelen Glaubensvorstellung stiegen auch verstorbene Herrscher gelegentlich in den Himmel, durften also an einer göttlichen Audienz teilnehmen. Der bezeichnende Begriff lautet „Bin Di“ (宾帝), „Audienz bei Gott“ oder etwas unspektakulärer: „Zu Gast bei Gott“. Dabei bleibt der Herrscher jedoch auf die hinteren Ränge der himmlischen Gefilde verbannt, eine richtige „Privataudienz“ würde eher mit den Ausdrücken „Di ting“ (帝庭), „Gotteshof“, oder „Di suo“ (帝所)– „Gottespalast“, gekennzeichnet sein. In zhou-

⁵¹ Buch der Urkunden : Kapitel Hong fan, SSJZS, S. 187

⁵² Buch der Lieder: Wen Wang, SSJZS, S. 504

zeitlichen Bronzeabreibungen wird diese Vorstellung weiter entwickelt. Im Buch der Lieder, Kapitel Wen Wang (König Wen) wird gesagt, der erste Zhou-König Wen sei häufig bei Gott gewesen:

*Der König Wen stieg hinauf und kam herab. Er hat die Ehre gehabt, beim Gott zu sein.*⁵³



Abb. 11: „Der verstorbene König[...]begibt sich in die Nähe des höchsten Herrschers“, zhouzeitliche Bronzeabreibung

Religionsphilosophisch gesehen, kann man sagen, daß es sich dabei vor allem um eine politische Legitimation handelte. Die Audienz bei Gott ist gleichzeitig der Beweis für die irdische Machtbefugnis. Die transzendente Ebene wird für die irdische Bestätigung auf die Erde herabgezogen, so daß die Könige das Recht erhalten, hinauf steigen zu dürfen. Darüber hinaus zeigt die Ehre einer göttlichen Audienz indirekt die moralische Vorbildfunktion des weltlichen Herrschers. Aber in der Konzeption von Bin Di steht die räumliche Dimension immer noch im Vordergrund. Die innere, geistliche Dimension wird dagegen durch den Begriff „Pei tian“ (配天) ausgedrückt. Er enthält verschiedene Bedeutungen:

⁵³ Ebd., S.504

1. Erfüllung des himmlischen Willens;
2. mit guten Taten und moralischem Vorbild Gott preisen;
3. durch eigene Tugend Gott loben (Yi de pei tian);
4. sich des göttlichen Auftrags würdig erweisen.

Der Horizont der Vorstellung des „Pei tian“ ist ein entscheidender Schritt.

1. Bin Di war eine hochprivilegierte Ehre, die nur wenigen verstorbenen Herrschern zukam. Grundlage dafür war die Lobpreisung ihrer Großtaten zu deren Lebzeiten. Pei tian ist sowohl weiterhin eine Ehre auszeichnung für Könige, die moralisch hoch bewertete Taten vollbracht haben, bedeutet dann aber auch die Aufforderung an jedermann, Ähnliches zu tun. Es spricht erstmals das Moralbewußtsein jedes Einzelnen in der Gesellschaft an.
2. Zeitlich gesehen existiert Bin Di nur in der Vergangenheitsdimension. Die himmlische Auszeichnung gilt nur als eine postume politische Legitimierung einer Herrschaft. Pei tian eröffnet allerdings auch eine zukunftsorientierte Perspektive.
3. Der Vorgang des Bin Di ist eine eindimensionale Aktion. Die transzendente Gottheit wird darin apriori anerkannt. Pei tian verläuft iterativ zwischen Transzendenz und Immanenz. Einerseits sind der Wille und die Aufforderung des Gottes evident. Andererseits erwirbt niemand ohne erhebliche Mühen die geforderten Charaktereigenschaften, weshalb intensive Anstrengungen zur Erfüllung des obersten Willens vonnöten sind.

用
歌
皇
天

Abb. 12: „So den Himmel zu preisen“, zhouzeitlicher Bronzetext



Abb. 13: Abreibung von einer zhouzeitlichen Bronzeglocke „Fu Zhong“, wobei sowohl die Vorstellungen von Di und Tian als auch die beiden Vorgänge Bing Di und Pei Tian zusammen kommen.

Zusammenfassend können wir sagen, daß das Konzept von „Pei tian“ die Immanentisierung der Transzendenz und das Transzendieren des Irdischen in der gesellschaftlichen Lebenspraxis zu vereinigen sucht. Damit scheint sich ein bedeutsamer Zugang zu den philosophischen Konzeptionen einerseits der himmlischen Bestimmung und andererseits der späteren konfuzianischen Moralvorstellungen, insbesondere zu „Ren“ – Menschlichkeit und „Li“ – Riten, Ritual, Sittlichkeit, zu eröffnen.

Kapitel V: Immanentisierung der Transzendenz

III. Religionsphilosophischer Aspekt: Tianming I

5. 1 Zwischenbetrachtung

Die Religionserfahrung entfaltet sich während des menschlichen Daseins, daher kann eine religionsgeschichtliche Untersuchung einen möglichen Schritt in die Entwicklung des Religionsbewußtseins darstellen. Aber die menschliche Existenz ist vor allem tief in der Sprache beheimatet, weshalb eine etymologische Analyse auch einen Weg zur Annäherung an die menschliche Existenz eröffnet. - Im Fall des Studiums der antiken chinesischen Geistesgeschichte ist eine „Rückkehr“ in die Geisteswelt der antiken Zeit undenkbar, ohne anhand der philologischen bzw. etymologischen Analyse der sprachlichen „Archetypen“ in diese Welt einzudringen. - Die religionsgeschichtlichen und philologischen Analysen sind aber wohl noch nicht ausreichend, weil die Funktion einer etymologischen Analyse trotz ihrer Wichtigkeit in der Gesamtbetrachtung nicht überschätzt werden darf. Stattdessen muss eine philosophische Studie ausführen, was die in den Begriffsstrukturen enthaltene „Logik“ der Religionserfahrung in einem bestimmten geistigen Kontext bedeutet. Deshalb wendet sich dieser Abschnitt einer ideengeschichtlichen Interpretation zu, nämlich der Entfaltung des Konzepts des „*Tianming*“ (天命).

Vom philologischen Teil her wissen wir, daß es in der antiken chinesischen Geistesgeschichte zuerst eine klare Differenz (man kann sie wohl als eine ontologische Differenz betrachten) zwischen Himmel und Menschen gab, die in der Tat nicht einfach zu überschreiten war. Deshalb scheint die Idee der „Einung von Himmel und Menschen“ (*Tian Ren Heyi*), die von vielen Geisteswissenschaftlern als grundlegende Idee des chinesischen Geistes bzw. als Kernpunkt der Weltanschauung - oft ohne den zeitlichen Zusammenhang zu beachten – a priori oder statisch bezeichnet wurde, in dieser Zeit kaum mehr als eine bloße Behauptung zu sein.

In der Konzeption von „*Pei Tian*“ erfahren wir, daß „*Tian*“ andererseits nicht mehr ist, als ein „objektives“ Prinzip, denn trotz der ontologischen Differenz „eröffnet“ sich der Himmel, wobei er gewisse geistige Eigenschaften und Tendenzen vom Menschen „erwartet“, nach denen sich der Mensch in seinen tugendhaften Unternehmungen zu Lebzeiten orientieren soll. Somit zeigt sich außer einer transzendenten Charakteristik noch eine andere Perspektive, worauf hin sich der Mensch beziehen kann. In diesem Konzept ist die Beziehung zwischen Himmel und Menschen in bestimmter Weise „aktiviert“ und dadurch lebendig geworden, damit der Mensch nicht nur ein passiver Diener des Himmels bleibt, der entweder nur untätig auf überraschende himmlische Gnade wartet oder von der unberechenbaren Willkür des Himmels ahnungslos getroffen wird. Wenn der Himmel bestimmte Erwartungen hat und der Mensch den Willen des Himmels erfüllen muss, wird der Mensch dadurch zu einer Art von Subjekt gemacht – allerdings nicht zu jener Art von neuzeitlichem Subjekt, das als groß geschriebener Mensch, der das nur für Göttliche privilegierte Geheimnis der Welt erspähen und ein Teil oder gar das Ganze des göttlichen Schöpfungsvermögens übernehmen will, – nein, in diesem Fall ist es nur das Subjekt, das für das eigene Dasein Verantwortungsbewußtsein zeigen und sich dem Himmel gegenüber öffnen muß. Die Differenz zwischen Himmel und Menschen bildet somit eine Dynamik: Der Himmel ist der unerreichbare Horizont und die unerfüllbare Maxime für die Lebensführung des Menschen, und der Mensch gewinnt eine Orientierung für seine Bemühungen.

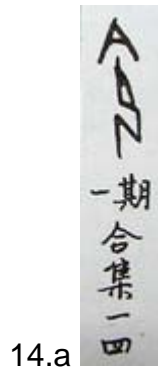
Diese Dynamik bzw. diese Interaktion zwischen Himmel und Menschen wird nicht allein durch die Idee des „*Pei Tian*“ verkörpert, sondern entfaltet sich erst durch das Konzept von Tianming in vollem Maße. Im Konzept von Tianming ist ein wesentlicher Zyklus enthalten, nämlich die Prozessualisierung der Immanentisierung der Transzendenz und zugleich das Transzendieren der Immanenz, was auf den ersten Blick wie zwei Gegenbewegungen erscheint, aber hermeneutisch gesehen ein und derselbe Prozeß ist.

5. 2 Die Trinität der Bedeutung von „Ming“ und „Tianming“

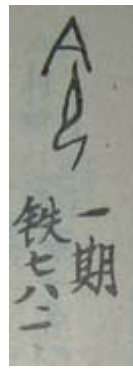
In der modernen chinesischen Sprache hat das Wort Ming (命) hauptsächlich folgende drei Bedeutungen: der Befehl bzw. das Befehligen; das Leben; das Schicksal bzw. die Bestimmung usw.⁵⁴ Allein im semantischen Fokus der modernen Sprache läßt sich der interne Bezug der obengenannten wichtigsten Bedeutungen des Wortes nicht leicht herausarbeiten. Wenn man den Blick zusätzlich noch aufs Sprachfeld in der antiken Zeit richtet, ist das Ergebnis auch nicht viel anders – der Begriff hat in der antiken Zeit fast die selben Bedeutungen wie heute, und der Bezug zueinander läßt sich dort auch nicht klarer herauskristallisieren.

Der Schlüssel dafür liegt - meiner Ansicht nach – in einem möglichen Zusammenhang des gesamten Konzepts von Tianming. Im nicht leicht assoziierbaren Bezug der drei oben genannten Bedeutungen von „Ming“ ist das tiefe Geheimnis der chinesischen Religiosität verborgen, nämlich inwiefern und in welchem Sinne Leben und himmlischer Befehl aufeinander bezogen werden können, in welchem Sinne das Leben durch den Befehl des Himmels zur Bestimmung geworden ist und wie die trinitäre Beziehung die religiöse Erfahrung des Menschen jener Zeit geprägt und darüber hinaus deren Prägung in der konfuzianischen und überhaupt in der chinesischen Religiosität ihre Spuren hinterlassen hat. Dies sind Fragen, denen man sich durch eine hermeneutische Erörterung und Erschließung des Konzepts von Tianming annähern kann.

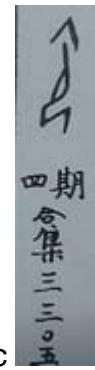
⁵⁴ Obwohl in manchen modernen Lexika für die Wiedergabe von „Ming“ mehr als zwanzig Möglichkeiten angegeben sind, gelten die hier dargestellten Bedeutungen als die drei Hauptrichtung.



14.a



14.b



14.c



14.d



14.e



14.f

Abb. 14: Die verschiedenen Formen von „Ming“: 14. a-c, Orakelinschrift, d-f, Bronzeinschrift

Philologisch betrachtet, gilt das Zeichen „Ming“ als einer der wichtigsten Archetypen im chinesischen Schriftzeichensystem, die ein geistiges Geschehen oder einen Sinngehalt veranschaulichen und versinnbildlichen. Ming kann hier als ein *Huiyi* (Idiogramm)⁵⁵ betrachtet werden, wobei das Zeichen aus zwei Bestandteilen - einem Piktogramm für Mensch und einem abstrahierten dreieckigen Symbol - konstruiert wird: der ziemlich genau versinnbildlichte Mensch beugt treu, fromm und mit Ehrfurcht das Knie unter der aus der Höhe herabgesandten, nicht klar definierbaren „Strahlung“ (Abb. 14.a – c, ca. 14. Jahrhundert v. Chr. entstandene Orakelinschriften). Allein diese Form besagt bereits, daß Ming ursprünglich ohne einen fest integrierten Bezug auf den Himmel nicht zu verstehen und existent ist und bereits allein im Zeichen Ming das Konzept von Tianming von vornherein implizit ist. Der Qing-zeitliche

⁵⁵ Siehe 49

Philologe Duan Yucai hat in seinem bekannten Kommentar zum „Shuowen Jiezi“, dem Werk des Han-zeitlichen Xu Shen, das eine große Autorität im Bereich der Philologie besitzt, zu Recht interpretiert: „Was *Ming* anbelangt, so ist es der Befehl vom Himmel.“ Aber beide haben das Zeichen irrtümlicherweise der Sektion „Kou“ (der Mund) zugeordnet,⁵⁶ was in der Tat aber erst in der Mitte der westlichen Zhou (ca. 10. Jahrhundert v. Chr.) als zusätzliche Erweiterung belegt ist (siehe hierzu Abb. 14.e). Dies verursachte einen ersten Verlust des Sinnzusammenhangs. Die Entwicklung des Zeichens nahm in der modernen Sprache eine weitere, noch problematischere Wendung, nämlich die Zuordnung unter die Sektion „Ren“ (der Mensch)⁵⁷, wodurch mit dem Verlust der Betonung der „göttlichen“ Macht als Gegenpol zum Menschen die ursprüngliche transzendente Bedeutung verschüttet wurde.

Um im Fokus der Entwicklung des religiösen Bewußtseins den relevanten Sinngehalt dieses Konzepts zu extrahieren, kehren wir in die antike Zeit zurück. Behandelt werden Gedankengänge aus jener Phase der Shang- und der Zhou-Zeit, welche Generationen als Grundlage aller geistesgeschichtlichen Studien dienten und als Ausgangspunkt aller möglichen – insbesondere der reformatorischen - Geistesströmungen gelten. Dort ist das „*Shang Shu*“, „Buch der Urkunden“ zentral, worin die geistesgeschichtlichen Materialien zwischen dem zwanzigsten und dem siebten Jahrhundert v. Chr. enthalten sind und das, vor dem „*Chunqiu*“ (Frühling und Herbst) als erstes zeitgeschichtliches Werk Chinas entstanden, als wichtigste Quelle betrachtet und zum Kanon gezählt wird. Die anderen chinesischen Klassiker wie „Buch der Wandlungen“, „Buch der Lieder“ sind ebenfalls Gegenstände der Untersuchung.

5. 2. 1 Personalisierung

Der allgemein anerkannte Aspekt der Bedeutung von Tianming als „Befehl des Himmels“ kann man ferner als „Wille“ und als „Befehligen“ erweitern:

⁵⁶ Xu Shen „Shuowen Jiezi“, kommentiert von Duan Yucai, Chengdu, 1990, S. 60.

⁵⁷ Zu finden beispielsweise im populärsten Taschenwörterbuch „Xinhua Zidian“ vom Shangwu Verlag, Beijing, 1992

Der Himmel befahl und sandte einen schwarzen Vogel auf die Erde herab, dadurch wurde der Vorfahre der Shang geboren.

天命玄鸟，降而生商⁵⁸

Der Herrscher der Xia hat mehrfach gesündigt, so daß der Himmel einen Befehl erteilte, ihn abzusetzen.

有夏多罪，天命殛之。⁵⁹

Vom Himmel ist dem König Wen (der Zhou Dynastie) ein Befehl erteilt worden.

有命自天，命此文王。⁶⁰

Nicht darf das für die Shang- sowie die Zhou-Zeit und auch noch später gültige äquivalente Konzept von „*Diming*“ (Befehl des himmlischen Herrschers) übersehen werden, das fast gleichwertig verwendet wurde:

Weil unser Volk dem Befehl von Di nicht widersprach, ist es dem weisen König Tang gelungen, den himmlischen Willen zu erfüllen.

帝命不违，至于汤齐。⁶¹

Das Zhou-Volk ist zwar ein altes Volk, jedoch wurde seine Bestimmung immer wieder erneuert. Als die Zhou nicht (gemäß der göttlichen Vorsehung) zur Blütezeit kamen, sandte Di Unwetter und Missernte auf die Erde.

周虽旧邦，其命惟新。有周不显，帝命不时...⁶²

⁵⁸ „Xuan Niao“, „Buch der Lieder“, SSJZS, S. 622.

Ethnologen folgern hieraus, daß das Totem des Volkes der Shang ein Vogel zu sein scheint.

⁵⁹ „Tang Shi“, „Buch der Urkunden-Buch der Shang“, SSJZS, S.160.

⁶⁰ „Da Ming“, „Buch der Lieder“, SSJZS, S. 508.

⁶¹ „Zhang Fa“, „Buch der Lieder“, SSJZS, S.626.

⁶² „Wen Wang“, „Buch der Lieder“, SSJZS. S. 504.

Ich habe es niemals gewagt, den Befehl von Shangdi (der Herrscher im Himmel) zu verweigern.

我也不敢宁于上帝命。⁶³

Weil der Himmel den tugendhaften Menschen (zur kreativen Arbeit) befehligt, sind auf der Erde vielfältige künstlerische Werke und rituelle Institutionen zu Stande gekommen.

...天命有德，五色五章哉。⁶⁴

In den Verwendungen von Tianming (bzw. in manchen Kontexten „*Diming*“) ist in diesem Sinne ein eindeutig personaler Gott mit unwidersprechbarem Willen dargestellt, der das weltliche Geschehen konstant beobachtet und dafür eine bestimmte Ordnung vorgesehen hat, deren Befolgung er beansprucht. Er segnet, zerstört und erteilt Befehle, damit sein Wille durchgesetzt wird. Die Vorstellung eines Befehls vom Himmel und dessen Anspruch zeugt von einem weltlichen Dasein gegenüber der transzendenten Macht. Hier können wir von einer Personalisierung der Idee sprechen, wobei durch den Willen zu befehligen dem Himmel eine transzendente Autorität über die Welt zugeschrieben ist: der Himmel befehligt, somit ist er das Heilige; der Himmel befehligt, somit er der Welt zugewendet; der Himmel befehligt, wodurch die Welt und das Leben erschlossen werden. Eine ontologische Differenz zwischen dem Himmlischen und dem Irdischen wird damit deutlich gezogen. Der absolute Pol des göttlichen Imperativs und dessen Stellung über der menschlichen Welt ist dadurch festgelegt.

5. 2. 2 Teleologisierung

Ein anderer Aspekt des Konzepts von Tianming ist die Interpretationsrichtung von Schicksal und Bestimmung:

⁶³ „Jun Shi“, „Buch der Urkunden·Buch der Zhou“, SSJZS, S. 223.

⁶⁴ „Gaotao Mo“, „Buch der Urkunden·Buch der Yu“, SSJZS, S. 139.

Der Himmel will seine (Youhu's) Bestimmung abschaffen, deshalb trete ich nun in die Lage, die Strafe des Himmels zu vollstrecken.

天用剿绝其命，今吾惟恭行天之罚。⁶⁵

(Wir werden) alle Angelegenheiten mit Gerechtigkeit durchführen, im Herzen wird Sittlichkeit herrschen., dem himmlischen Dao gegenüber (werden wir) mit Erfurcht leben, um unsere himmlische Bestimmung für ewig zu erhalten.

以义制事，以礼制心。... 钦崇天道，永保天命。⁶⁶

Verseuche unsere teuerste, vom Himmel verliehene Bestimmung nicht, damit auch unsere verstorbenen Könige (im Himmel) ihre ewige Heimat bekommen.

无坠天之降宝命，我先王亦永有依归。⁶⁷

Man kann sagen, daß diese Bedeutung als „Bestimmung“ eine weitere Vertiefung des Konzepts ist, weil die Idee mehr in das gesellschaftliche Leben eingreift, wobei eine zielgerichtete Vorstellung der gesellschaftlichen Ordnung und des geschichtlichen Verlaufes entstanden ist. Hier ist von einer Teleologisierung zu sprechen: eine Teleologisierung der Geschichte und des weltlichen Geschehens, die aber mit der biblischen Eschatologie nicht einfach zu vergleichen ist, da hier kein Endziel der Geschichte entworfen, kein geheimnisvoller göttlicher Plan angedeutet wird, sondern eher die göttliche imperative moralische Erwartung und ihr Bezug auf das Schicksal des Menschen (vor allem das der Machthabenden) aufscheinen. Die Teleologisierung der Geschichte und des weltlichen Geschehens, insbesondere des politischen Machtwechsels, durch das Verständnis des Konzeptes von Tianming hat zwei divergierende Wirkungen:

⁶⁵ „Gan Shi“, „Buch der Urkunden·Buch der Xia“, SSJZS, S. 155

⁶⁶ „Zhonghui Zhi Gao“, „Buch der Urkunden·Buch der Shang“, SSJZS, S.161-162

⁶⁷ „Jin Teng“, „Buch der Urkunden·Buch der Zhou“, SSJZS, S. 196

Dies kann auch als weiterer Beleg dafür, daß die verstorbenen Vorfahren nicht unbedingt identisch mit *Tian* oder *Di* sind, aufgefaßt werden.

Einerseits fördert es den transzendenten Hintergrund der Politik und bildet eine theo-ethische Voraussetzung der politischen Macht sowie der Machtführung – Politik ist damit auf keinen Fall nur eine irdische Angelegenheit, sondern es bedarf einer transzendenten Begründung, ob eine himmlische Bestimmung vorhanden ist, die somit ein entscheidender Faktor zur Lenkung des Staates darstellt. Sicherlich erweist sich die himmlische Bestimmung nicht einfach durch irgendeine Art von „Erleuchtung“ des Politikers, sondern wohl üblicherweise durch das Orakelwesen, aber auch durch die mythologischen Entstehungserzählungen eines Volkes - wie der Bezug zwischen dem Shang-Volk und dem vom Himmel herabgesandten Vogel; ähnlich der Bezug zwischen dem Zhou-Volk und der mystischen göttlichen Spur, auf der sich die Urmutter des Volkes Zhou zurückverfolgen läßt – so wie durch das Volk, genauer gesagt, durch die nachvollziehbare psychologische Reaktion auf das ethische Urteil des gesamten Volkes über ein bestimmtes Regime. So heißt es, daß „eine himmlische Bestimmung nicht konstant ist“⁶⁸; „der Gott erteilt keine konstante Bestimmung; jene, die den anderen Wohltaten erweisen, werden glücklich; jene, die sich gegenteilig verhalten, verdienen Unheil.“⁶⁹ „Der Himmel schaut aber durch (das Auge) des Volkes, der Himmel hört aber durch (das Ohr) des Volkes“⁷⁰, deshalb gilt, „was das Volk sich erwünscht, dem möge der Himmel folgen“.⁷¹ Dies ist die Warnung der Machthabenden an sich selbst, aber auch für die Nachfolger: „Nicht die Grenze der himmlischen Bestimmung überschreiten, um dem Schicksal der Selbstzerstörung zu entgehen.“⁷² Diese Überzeugung scheint im dem Sinne eine Weisheit zu sein, daß sie sich als ein Entgiftungsmittel gegen den Mißbrauch der Macht erweist und ein Mittel dargestellt, das Machtmonopol über die transzendente Quelle der Macht zu relativieren. Die Beseitigung eines Regimes, das die Quelle seiner Legitimität nicht mehr sakral nachweisen kann, heißt dann „*Geming*“ – Abschaffung ihrer himmlischen Bestimmung. Dieses Wort wird in der modernen chinesischen

⁶⁸ „ Yi Zhoushu (Verlorenes Zhouzeitige Archivum)“, Bd. 5, Kap. 43, SKQS, Abteilung der Geschichte, Sektion der nicht amtlich gefapten Geschichtsschreibungen.

⁶⁹ „Yin Xun“, „Buch der Urkunden·Buch der Shang“, SSJZS, S. 163.

⁷⁰ „Tai Shi II“, „Buch der Urkunden·Buch der Zhou“ SSJZS. S.181.

⁷¹ „Tai Shi I“, „Buch der Urkunden·Buch der Zhou“ SSJZS. S.181.

⁷² „Tai Jia I“, „Buch der Urkunden·Buch der Shang“, SSJZS, S.164.

Sprache als Äquivalent zum abendländischen Begriff der „Revolution“ genutzt, wobei dessen transzendenter Ursprung gewöhnlich in Vergessenheit geraten ist.



Abb.15: „Der König Wen (der Zhou) erhielt die vom Himmel verliehene große Bestimmung“, Bronze-Text aus dem Anfang der Zhou-Zeit

Andererseits - rein politisch gesehen - trägt die Vorstellung der himmlischen Bestimmung gerade dazu bei, durch die Selbstbehauptung den damaligen politischen Machthabern zu politischer Legitimität zu verhelfen, so daß in der politischen Realität der Geschichte die mit dem transzendenten Ursprung verbundene ethische Aufforderung oft nicht mehr die grundlegende und entscheidende Frage ist. In einem Land wie China, in dem nicht wie in manchen christlichen und islamischen Ländern eine Staatsreligion per Verfassung definiert wird und die politische Legitimität eines Regimes dadurch auf Dauer religiös gesichert ist, spielt das Konzept von Tianming eine ähnliche Rolle über drei Jahrtausende hinweg, angefangen bei der Shang- bis hin zur Qing-Zeit, um in quasi-religiöser Art und Weise als Quelle der Legitimität einer Dynastie zu dienen.

Eine wesentliche religionsphilosophische Auswirkung besteht darin, daß durch die Selbstbehauptung der Machthabenden die himmlische Bestimmung eher politisch ausgehöhlt wurde, weshalb die universale Gültigkeit und Erreichbarkeit

der himmlischen Bestimmung, die ihrem Begriff nach für alles menschliche Dasein zugänglich und offen sein muß, eingeengt, verborgen oder sogar ganz abgeschnitten wird. Soziologisch und sozialgeschichtlich gesehen ist dies der Prozeß der Konzentrierung der Macht zur religiösen Kultführung und zugleich der Verschmelzung von Politischem und Religiösem, die in der Geschichtsschreibung als Trennung von Himmlischem und Irdischem (*Jue Di Tian Tong*)⁷³ festgehalten wurde. Diese These hat ein ziemlich merkwürdiges widersprüchliches Doppelgesicht als wesentlicher Schritt des Übergangs von einer schamanistischen Kultur zu einer historiographischen, bedeutet sie doch eine Trennung von Politischem und Religiösem, nämlich im Konkreten die Spezialisierung der zuständigen Priester und Beamten, damit sie in der kulturellen gesellschaftlichen Struktur die verschiedenen sozialen und kulturellen Aufgaben erfüllen können; zugleich aber ist sie auch die Verschmelzung von Politischem und Religiösem, dadurch daß die religiösen Zugänge zum Transzendenten implizit politisch beansprucht und privilegiert werden. Von religionsphilosophischer Warte aus gesehen ist dies aber ein geistiger Raub, ein Abschneiden der Verbindung mit dem Transzendenten, wodurch eine wesentliche Dimension des menschlichen Daseins gefährdet ist. So ist die Privilegierung der himmlischen Bestimmung zugleich ein Verbergen der erreichbaren transzendenten Urquelle alles schlichten weltimmanenten Daseins, wodurch die Sinnggebung des Lebens des Individuums in den Hintergrund rückt.

5. 2. 3 Kosmologisierung

Noch ein anderer Aspekt des Konzepts von Tianming ist wichtig, um die Gefahr des Durchtrennens der Verbindung von Himmel und Mensch durch die innere Bewegung des Konzept zu beheben.

⁷³ „Guoyu ·Chuyu“, SKQS,Abteilung der Geschichte, Sektion der nicht amtlich verfaßten Geschichteschreibung, „Guoyu“, Bd. 18.

Es ist allgemein bekannt, daß in der chinesischen Literaturgeschichte eine systematische Schöpfungssaga nicht leicht ausfindig zu machen ist.⁷⁴ Geistesgeschichtlich gesehen gibt es hierfür kosmologischen „Ersatz“ mit verschiedenen Ideen oder Konzepten wie *Yi* 易 (die Wandlung), *Dao* 道 (der Weg), *Taiji* 太极 (der allerhöchste Pol), *Wuji* 无极 (der Pol des Nichts), *Taiyi* 太一 (das allerhöchste Eine)⁷⁵ usw., deren Spuren besonders in der Han-zeitlichen Philosophie, in religiös-daoistischen Kontexten und bei den Song-zeitlichen Neo-Konfuzianern zu finden sind. Aber all diese kosmologischen Konzeptionen haben, meines Erachtens, denselben Ursprung – direkt ererbt oder indirekt erworben - im Konzept von „Tianming“. Die kosmologische Entfaltung ist somit der eigentliche dritte Aspekt des Konzepts, wobei der unklare Sinnzusammenhang des Wortes „Ming“ geklärt werden kann, denn das Konzept von Tianming gewinnt durch eine Ontologisierung einen neuen Sinngehalt als „Belebung“, oder, was dasselbe besagt, durch den Sinn der Belebung wird das Konzept von Tianming kosmologisiert; denn der Wille des Himmels entfaltet sich kosmisch, wodurch die Welt erst belebt wird:

Ach, der Wille des Himmels ist so erhaben, so unendlich!

惟天之命，于穆不已。⁷⁶

Die größte Gnade des Himmels heißt Leben.

天之大德曰生。⁷⁷

⁷⁴ Abgesehen von den fragmentweise überlieferten altertümlichen Sagen wie der Geschichte von „Pan Gu“ usw., oder auch von fabelhaften lokalen Erzählungen sowie den verschiedenen Überlieferungen der nationalen Minderheiten. Vor einigen Dekaden ist ein wichtiges, oral tradiertes Epos „Chronik der Dunkelheit“ (*Hei'an Zhuan*) im Zentralgebiet Chinas aufgetaucht, aber die Sammlung und Forschungsarbeit darum ist bislang noch nicht beendet. Man kann z. Z. aus den Berichten der forschenden Literaturhistoriker und Ethnologen nur unvollständige Informationen gewinnen.

⁷⁵ Alle diese Begriffe können aufgrund der verschiedenen Ausgangspositionen auch nicht univok in die abendländischen Sprachen übertragen werden.

⁷⁶ „Wei Tian Zhi Ming“, „Buch der Lieder“, SSJZS, S.583.

⁷⁷ „Buch der Wandlungen“, SSJZS, S. 86.

Der strahlende Herrscher im Himmel beschert uns Völker auf der Erde, wahrhaftig große seelische Veranlagungen (...) Nie ist der Wille des Himmels unglaublich, er offenbart sich so deutlich wie üppig wuchernde Gräser und Sträucher, sichert uns Millionen von Völkern ein herrliches Leben zu.

惟皇上帝，降衷于下民。... 天命弗僭，贲若草木，兆民允殖。⁷⁸

Der Himmel und die Erde gelten als Eltern aller Dinge, darunter ist der Mensch derjenige, der Seele hat.

惟天地万物父母，惟人万物之灵。⁷⁹

Dank der aufrichtigen Veranlagung des Himmels und der Erde sind die Menschen geboren, dies heißt die Bestimmung (des Lebens der Menschen).

民受天地之中以生，所谓命也。⁸⁰

Der Himmel gilt hier also als der Stifter des Lebens, aber nicht durch eine Serie von systematischen oder künstlerischen Handlungen, sondern durch seine Lebenskraft. Sie erscheint aber mehr als eine überirdische Bestimmung – durch den Willen des Himmels wird das weltimmanente Dasein ins Leben geworfen, um zu leben, im Leben zu verweilen, sich selbst durch das Leben zu verwirklichen, den Sinn des Lebens im Leben selbst herauszuarbeiten und einzusehen. Dies ist dann einerseits der Wille des Himmels (kosmologisch gesehen), andererseits aber auch gleichzeitig die Erfüllung dieses Willens (existenziell gesehen⁸¹).

Durch den Willen des Himmels ist die Welt belebt, oder anders gesagt: die Welt belebt sich durch ihre Begegnung mit dem himmlischen Willen, durch die

⁷⁸ „Tang Gao“, „Buch der Urkunden ·Buch der Shang“, SSJZS. 162

⁷⁹ „Tai Shi I“, „Buch der Urkunden ·Buch der Zhou“, SSJZS, S. 180.

⁸⁰ „Chunqiu Zuozhuan“ (Die von Zou Qiuming kommentierte Chronik „Frühling und Herbst), SSJZS, S. 1911.

⁸¹ Diese Perspektiven werden im nächsten Kapitel ausführlich erörtert.

Erkennung und das Bekenntnis zu diesem Willen. Der Himmel belebt sich in der Welt; somit ist die Welt belebt worden. Deshalb beinhalten der Wille und der Befehl des Himmels auch den Imperativ – „Lebe!“ Wo das Leben sich entfaltet, ist dem Willen und Befehl des Himmels zu begegnen.

Zwei Gesichtspunkte sind aber sofort hervorzuheben:

1. Die beschriebene Konzeption besagt jedoch nicht eine Art alttestamentarischer Schöpfungsvorstellung: „Gott *will*“, „Gott *sagt*“, „alles ist ihm sodann gelungen“, „so *ist* die Welt“; auch nicht in der Art von neutestamentarischer Vorstellung wie im Johannes-Evangelium: am Anfang war der *Logos*, der *Logos* ist Fleisch geworden. In der biblischen Vorstellung verwirklicht sich der Wille Gottes durch einen Akt der Sprache. Dadurch wird die Begegnung zwischen Gott und der menschlichen Welt „sprachlich“ geprägt, so daß man einerseits bis heute von einer Dialogtheologie bzw. Dialogphilosophie wie bei Martin Buber und andererseits von einer Logozentrik wie bei Derrida sprechen kann. In der antiken chinesischen Vorstellung spielt die Sprache nicht dieselbe Rolle, der Himmel sagt nicht viel oder auch gar nichts, er läßt sich nur durch die immanenten Gegebenheiten erfassen, erkennen und bekennen. Die weltliche Gegebenheit ist der Ort, wo der Himmel ewig präsent ist und wo der Mensch seinen Willen erkennen und bekennen muß. Der Anspruch von Erkenntnis und Bekenntnis bildet den Hintergrund, vor dem sich später im Konfuzianismus eine Moralmetaphysik entwickelt.
2. Hinsichtlich der Zeitlichkeit und der damit einhergehenden Version einer Geschichtsanschauung ist hier ein wichtiger Gesichtspunkt nochmals zu verdeutlichen: In der biblischen Schöpfungsgeschichte ist die Zeitlichkeit eine wesentliche Perspektive, wodurch sich die Geschichte als Heilsgeschichte nach dem Willen und dem Plan Gottes teleologisch sowie eschatologisch entfaltet. Somit ist eine Kosmologie zugleich mit Eschatologie eng verbunden, und mit dem Wort Gottes ist die Zukunft

der Menschheit und das Endziel der menschlichen Geschichte bereits angekündigt, aber auch als göttliches Geheimnis bewahrt. In der antiken chinesischen Geistesgeschichte ist diese Dimension nicht deutlich nachvollziehbar. Es gibt ursprünglich keine eindimensionale Geschichtsdeutung in China. Der Himmel hat niemals ein Endziel der Geschichte angekündigt. Aus der Prägung der prozessualen Denkweise des Yijings (Buch der Wandlung) entwickelt sich statt einer eindimensionalen Geschichtsdeutung die zyklische Geschichtsanschauung als zentrale Idee. Bekannt sind auch Ideen wie das Konzept von „Wude Zhongshi“ (五德终始)⁸² - ein Kreislauf von fünf Tugenden verkörpern Epochen, die nacheinander in herrschende Lagen treten, wobei die himmlische Bestimmung gemäß der moralisch-politischen Leistung den irdischen Herrschern verliehen wird. Andere bekannte Thesen mit ähnlichem Ausgangspunkt sind die aus dem „Gongyang Kommentar zum Chunqiu“ (*Chunqiu Gongyang Zhuan*) entstandene „Drei-Epochen-These“ (*Sanshi Shuo*)⁸³ und die von dem Han-zeitlichen Philosophen Dong Zhongshu (197-104 v. Chr.) aus der Tradition des Gongyang-Kommentars entworfene „Drei-Kalendersystem-These“ (*Santong Shuo*)⁸⁴, die ebenfalls von einer moralisierten zyklischen Vorstellung aus eine Geschichtsanschauung darstellen. Dies kann man wohl als eine Vorstellung der Selbstgewährleistung des Willens des Himmels deuten, woraus sich eine Zweckmäßigkeit der Geschichte und des Lebens ergibt.

5. 3 Tianming und die Immanentisierung der Transzendenz

⁸² Nach Sima Qian wurde dieser Gedanke von Zhou Yan (ca. 305-240 v. Chr.) systematisch entwickelt. SKQD, Abteilung der Geschichte, „Shi Ji (Geschichtsschreibung)“, Bd. 26 sowie Bd.28.

⁸³ Siehe hierzu: He Xiu „Einleitung in den Gongyang-Kommentar zum *Chunqiu*“, SKQS, Abteilung der Kanons, Sektion des *Chunqiu*, „Der von He Xiu eingeleitete Gongyang-Kommentar zum *Chunqiu*“, Bd. 1.

⁸⁴ Dong Zhongshu „*Chunqiu Fanlu*“, Kapitel 23, Shanghai, 1989, S. 41-44.

Die Trinität der bereits entfalteten drei Perspektiven des Sinngehalts des Konzepts Tianming kann in die Richtung einer Immanentisierung der Transzendenz weiter verdeutlicht werden.

In sich erzeugt diese Trinität eine dialektische Bewegung: Die erste Dimension der Personalisierung, Tianming als Wille und Befehl des Himmels zu verstehen, betont die transzendente Absolutheit und Heiligkeit des Himmels; die zweite Dimension, die Teleologisierung, bildet einen wesentlichen Übergang zur irdischen Welt und beansprucht eine gewisse Ordnung im sozialen Leben, wodurch das weltliche Geschehen eine Zweckmäßigkeit gewinnt (dies wird bei Konfuzius weiter individualisiert); und die Kosmologisierung erschließt als dritte Dimension die immanente Sphäre selbst, in der der Mensch sich öffnen muß und dem Transzendenten begegnen kann. Trotz der von der Absolutheit des konstant befehlenden Himmels ausgehenden Differenz zwischen dem Transzendenten und dem Immanenten ist im Konzept von Tianming die Immanentisierung der Transzendenz in Gang gesetzt. An sich ist der Himmel die höchste transzendente Wirklichkeit, aber er verwirklicht sich vor allem durch seinen Willen, insbesondere durch seinen Befehl. Von der weltimmanenten Seite her gesehen ist der Wille bzw. der Befehl des Himmels zugleich die Bestimmung bzw. das Schicksal des weltlichen Daseins, womit der Wille des Himmels und das Leben des Weltimmanenten teleologisch identisch sind. Dem Leben des der Welt Immanenten verleiht die Teleologisierung des Tianming sowohl einen transzendenten Grund als auch eine zweckmäßige Einheitlichkeit, wobei er den Beginn des Transzendierens durch die Kosmologisierung des Tianming beinhaltet. Das ist die innerliche dialektische Bewegung des Konzepts von „*Tianming*“, die durch seinen trinitären Sinngehalt erschlossen werden kann.

Daß man dem Willen des Himmels zwar in der Welt, in der Natur und vor allem im Menschen und da in seinen mentalen Veranlagungen usw. begegnet oder ihn dort erst erkennt, ist ein wichtiger Faktor der Entwicklungsgeschichte der chinesischen Religiosität. Morphologisch gesehen ist dies wohl der wichtigste Grund dafür, daß es in der antiken Zeit Chinas keine institutionelle Religion, die

eine monotheistische Gottesvorstellung als zentrales Dogma hat, zustande gekommen ist. Denn hier wird das Transzendente durch das Konzept von Tianming immer mehr immanentisiert bzw. impersonalisiert. Der Himmel bleibt zwar immer der transzendente Urausgangspunkt, aber der Prozeß, in dem er sich als Bestimmung, als Schicksal entfaltet und von weltlicher Seite erfahren werden kann, schließt doch eine Tendenz zur weiteren Verabsolutierung des Transzendenten allmählich aus, weshalb die chinesische Religiosität auf andere Weise geformt wurde. Mit den christlichen bzw. abendländisch theophilosophischen Terminologien kann man - in einem nicht gleichen Sinne - sagen, daß es sich im Konzept von Tianming weniger um eine Logozentrik handelt, sondern mehr um eine „Pneumatik“, es sich also nicht um eine Christologie handelt, sondern um eine „Pneumatologie“. (So kann auch die Integration von Tianming und weiteren wichtigen Konzeptionen wie „*Dao*“, „*Yi*“, u. ä. leichter verstanden werden.)

An dieser Stelle sind noch zwei Anmerkungen im Bezug auf die weitere Entwicklung hinzuzufügen:

1. Die Kosmologisierung ist ein entscheidender Schritt im Konzept von Tianming und damit im Prozeß der Immanentisierung der Transzendenz. Trotzdem ist dies noch nicht der Moment, in dem man von einer quasi-pantheistischen Idee des Transzendenten sprechen kann. Eine naturalisierte und quasi-pantheistische Darlegung des Konzepts von „*Tian*“ ist erst in der daoistischen Philosophie, insbesondere in der von Zhuangzi, ausreichend belegbar, wobei die äußere und die innere Natur verkündet und geheiligt, aber die sakrale, personale Bedeutung abgeschafft wird. Eine andere Richtung der entsakralisierten Naturalisierung des Konzepts von „*Tian*“ ist die von Xunzi eingeschlagene Richtung. Dies soll aber erst in den kommenden Kapiteln behandelt werden.

2. In dieser Phase ist auch noch nicht von einer Vollendung der Immanentisierung und ihrem entscheidenden Einfluß auf die Ausformung der chinesischen Religiosität zu sprechen, weil die Immanentisierung noch nicht auf einer individualisierten Ebene vollzogen und verwirklicht wird und auch noch nicht im Prozeß des Transzendierens des Daseins eingeschlossen ist. Das bereits reife subjektive Verantwortungsbewußtsein für das Leben hat zur Ausformung der Religiosität noch keinen entscheidenden Bezug. Mit anderen Worten: Erst wenn die Immanentisierung der Transzendenz auch gleichzeitig im Transzendieren des menschlichen Daseins geschieht, wobei sich das Transzendente zur Sinngebung des eigenen Lebens wandelt, ist diese Immanentisierung vollendet, so daß man von einem authentischen Bezug auf die Ausformung der Religiosität erst hier im wahrsten Sinne des Wortes zu reden vermag. Dies wird im Folgenden bei der Behandlung des Konfuzius weiter entfaltet.

Kapitel VI: Immanentisierung der Transzendenz

IV. Religionsphilosophischer Aspekt: Tianming II

Wie wir in den Abschnitten zuvor geschildert haben, ist ein Vollzug der Immanentisierung der Transzendenz bzw. des Transzendenten ohne das Transzendieren des Menschen als weltimmanentes Dasein in der Tat nicht in Betracht zu ziehen, und die Ausformung der chinesischen - hiermit gemeint vor allem der konfuzianischen - Religiosität kann dadurch ebenfalls nicht zustande kommen. Nur wenn die „wechselseitige“ Beziehung der Immanentisierung der Transzendenz und das Transzendieren des Menschen als weltimmanentes Dasein durch bestimmte Formen der religiösen Erfahrung ein und der selbe Prozeß ist oder im selben unzertrennbaren Prozeß vereint ist, kann erst von der Ausformung einer Religiosität die Rede sein. Dies weiter zu erörtern, ist die Aufgabe dieses Kapitels.

Hierbei müssen hauptsächlich die Frühphase des Konfuzianismus bzw. die Gedanken von Konfuzius (ca. 551 - 479 v. Chr.) und dessen wichtigste geistige Nachfolger in der Vor-Qin-Zeit (hiermit gemeint ist vor allem die Zisi-Schule⁸⁵) behandelt und jene Werke berücksichtigt werden, die, obwohl sich viele verschiedene Meinungen in den Kanonstudien (*Jing Xue* 經學) darüber streiten, doch unter dem Namen des Konfuzius und seiner Schule laufen. Die rekonstruktion muß sich selbstverständlich auch auf die früh-antiken Phasen⁸⁶ beziehen.

⁸⁵ Zisi (483-402 v. Chr.), Enkel von Konfuzius. Nach Xunzi's « Kritik der Zwölf Philosophen », ist er Lehrer von Menzius gewesen, daher wird seine Schule später oft auch Si-Meng-Schule (besonders von den Song-zeitlichen Neo-Konfuzianern) genannt.

⁸⁶ Die geistesgeschichtliche Kontinuität der Tradition zwischen der Shang- und westlichen Zhou-Zeit und dem Konfuzianismus muß in diesem Fall betont werden. Benjamin I. Schwartz hat darauf hingewiesen, daß die Kanon-Epoche vor Konfuzius nicht einfach als „Pre-Confucian“ bezeichnet werden kann, sondern in der Tat „Proto-Confucian“ genannt werden müsse. („Transcendence in Ancient China“, in „Daedalus“, Vol.104, No. 2, „Wisdom, Revelation, and Doubt: Perspectives on the First Millennium“, S. 57). Nur im Bezug auf die früh-antike Zeit kann das Religiöse bei Konfuzius trotz der starken humanistischen Prägung verstanden werden.

Laut geschichtlicher Dokumente sind nach dem Tod von Konfuzius acht verschiedene Geistesströmungen bzw. Unterschulen⁸⁷ entstanden, die die Gedanken des Konfuzius weiter pflegten, verbreiteten und entwickelten. Die Zisi-Schule 子思學派 - später in einem erweiterten Zusammenhang mit Menzius (ca. 372 - 289 v. Chr.) als Si-Meng-Schule 思孟學派⁸⁸ bezeichnet – ist für uns jene philosophisch besonders beachtenswerte Richtung, die durch ihre besondere Ausprägung einen speziellen Beitrag zur konfuzianischen Moralmetaphysik, also zur Aufformung der konfuzianischen Religiosität, geleistet hat.

Die entscheidende Entwicklung des Konzepts von Tianming in dieser Zeit möchte ich unter zwei Gesichtspunkten – Individualisierung und Ontologisierung – charakterisieren und rekonstruieren. Es gibt zwischen den beiden Begriffen eigentlich keine zeitlich trennbare, aufeinander folgende Entfaltung, sondern sie sind zwei Perspektiven ein und desselben Prozesses, der eigentlich nur begrifflich differenzierbar ist.

Die in der vorherigen Interpretation aufgezeigte Tendenz der impliziten Teleologisierung und Kosmologisierung des Konzepts von Tianming, wodurch das himmlische Transzendente in die immanente Welt, in die geschichtliche und gesellschaftliche Ebene eingeführt wird, dringt nun darüber hinaus noch in eine verinnerlichte, tiefgehend individuelle, existenzielle Sphäre ein.

6. 1 Individualisierung - Die Entstehung des „Shi“

Im „*Buch der Urkunden*“ sowie in anderen kanonischen Werken wie dem „*Buch der Lieder*“, „*Buch der Riten*“ und den „*Frühlings- und Herbstannalen*“, worin die Spuren des wichtigsten früh-antiken bzw. Shang- und Westzhou-zeitlichen Gedankengutes von anonymen Autoren aufgezeichnet und bewahrt werden,

⁸⁷ „Hanfeizi“ Kapitel 50 „Xianxue (Die Herrschenden Schulen)“, SKQS, Abteilung der Philosophen, Sektion der Legalisten, „Hanfeizi“, Bd. 19.

⁸⁸ Nach Xunzi's « Kritik an Zwölf Philosophen » soll ein Geisteszusammenhang zwischen Zisi und Menzius bestanden haben; die « Geschichtsschreibung » von Sima Qian (145?- 87? v. Chr.) bestätigt ebenfalls, daß Menzius Nachfolger der Zisi-Schule ist.

stellt sich bei genauerer Analyse eine deutliche Tendenz heraus, daß das Subjekt des Geschehens und der Sprecher, der darüber berichtet, entweder der König, dessen Berater, der Historiograph, oder das Volk als Kollektiv ist. Der schlichte Mensch als solcher steht jedoch noch nicht auf der Bühne des Geschehens und spielt deshalb keine Rolle in der Geschichte. Damit ist *Tianming*, die himmlische Bestimmung, anhand eines abstrahierten, verallgemeinerten oder durch einzelne Persönlichkeiten vertretenen Volkes vorhanden, wobei die individuelle und existenzielle Ebene noch nicht berührt wird.

Um die Problematik der Personalisierung zu behandeln, machen wir den Umweg über zwei Thesen zur Weltgeschichte bzw. zu den antiken Kulturen. Die erste stammt von Karl Jaspers, der in seinem Werk „*Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*“ den Begriff der „*Achsenzeit*“ einführt. Nach diesem Modell erweist sich der geschichtliche Zeitabschnitt vom achten bis zum zweiten Jahrhundert v. Chr. als entscheidende Prägungsphase der Weltkulturen, in der in Griechenland, Israel, China und Indien alle heute maßgeblichen Kulturelemente entstanden sind.

„Es entstand der Mensch, mit dem wir bis heute leben.(...) In dieser Zeit drängte sich Außerordentliches zusammen. In China lebte Konfuzius und Laotse, entstanden alle Richtungen der chinesischen Philosophie. (...) In Indien entstanden die Upanischaden, lebte Buddha, wurden alle philosophischen Möglichkeiten bis zur Skepsis und bis zum Materialismus entwickelt. (...) Griechenland sah die Philosophen. (...) In diesem Zeitalter wurden die Grundkategorien hervorgebracht, in denen wir bis heute denken. Es geschah in der Achsenzeit das Offenbarwerden dessen, was später Vernunft und Persönlichkeit hieß.“⁸⁹ Dieses Modell bietet eine Makro-Interpretationsmöglichkeit, um im kulturvergleichenden Kontext Anregungen zu bekommen. Ein anderes Modell hat der amerikanische Soziologe Talcott

⁸⁹ Karl Jaspers : „Ursprung und Ziel der Geschichte“, 8. Auflage, München, 1983, S.19-22.

Parsons entwickelt, den „philosophical breakthrough“. ⁹⁰ Durch den philosophischen Durchbruch sollen Spezialisten für kulturelle Angelegenheiten als eine eigenständige gesellschaftliche Gruppe entstanden sein. Dies bedeutet eine deutliche Trennung von Kultursystem und Sozialsystem. Die Spezialisten für kulturelle Angelegenheiten sind relativ unabhängig von politischen und religiösen Regeln geworden und dadurch fähig, neue Lehren und kulturelle Praktiken zu etablieren.

In China fällt der Höhepunkt der „Achsenzeit“ wohl in die Epoche des *Chunqiu*, der Lebenszeit von Konfuzius, und der darauf folgenden Zeit der Streitenden Reiche. Die entscheidende kultur-soziologische Entwicklung jener Zeit ist die Entstehung einer neuen gesellschaftlichen Schicht – der „*Shi*“ 士.

Diese neue gesellschaftliche Schicht, die durch eine soziale Differenzierung innerhalb des damaligen feudalistischen Systems zu Stande gekommen ist⁹¹, spielt eine entscheidende Rolle für die gesamte kulturelle Entwicklung und Herausbildung des antiken politischen Profils Chinas bis zur Schwelle der Moderne. Rein geschichtlich gesehen ist „*Shi*“ ein außerhalb des chinesischen kulturellen Zusammenhangs nicht leicht zu vergleichendes Phänomen, wie auch die Brahmanen in Indien außerhalb des damaligen geistigen Zusammenhangs nicht leicht zu vergleichen sind. Die „*Shi*“ waren zu jener Zeit eine adlige Schicht, die unter „*Daifu*“ 大夫 eingestuft wurde und in den unteren Rängen der Aristokratie angesiedelt war, aber über den „*Shuren*“ 庶人 – dem „einfachem Volk“ stand, so daß in der Geschichte der Begriff häufig zu der Ausdruckform „*Shidaifu*“ 士大夫 zusammengefaßt wurde, die in der abendländischen Sprache als „Literat-Beamter“ oder als „Gelehrter-Beamter“ (engl. Scholar-official, Scholar-bureaucrat, Literati and Officialdom)

⁹⁰ Talcott Parsons: „The Intellectual: A Social Role Category“ in: P. Rieff (Hrsg.): „On Intellectuals“, Garden City, 1963, S. 2-24.

⁹¹ Dieser Differenzierungsprozeß scheint seinen Höhepunkt in der Wende vom sechsten zum fünften Jahrhundert v. Chr. erreicht zu haben. Vgl. hierzu Yu Yingshi, „Shi und die chinesische Kultur“, Shanghai, 1987, S. 14 ; Cho-yun Hsu, „Ancient Chian in Transition“, Kap. 2, „Changes in Social Stratification“, Stanford, 1965.

übertragen und besonders im Kontext der späten Phase der vormodernen Geschichte verwendet wird, z. B. im Zusammenhang mit dem System der Beamtenprüfung, oder den ästhetischen Eigenschaften und Gebräuchen dieser Schicht.

In der Zeit von Chunqiu waren die „*Shi*“ in der Tat diejenigen, die wir im heutigen Sprachgebrauch wohl mit dem Begriff „Intellektuelle“ bezeichnen würden. Im abendländischen Kontext gilt der Begriff „Intellektueller“ als eine neuzeitliche Definition, und man kann wohl erst vom achtzehnten Jahrhundert an von richtigen „Intellektuellen“ sprechen, obwohl bereits die griechischen Philosophen und die christlichen Geistlichen im Mittelalter als Urvorbild dafür gelten dürften. Über die Kernfunktionen des „*Shi*“ im gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Bereich hat es viele Diskussionen gegeben. Allein der Versuch, über etymologische Wege ihren wahren Ursprung und die darin verwurzelnde geistesgeschichtliche Bedeutung zu eruieren, ist schwierig.⁹²

Im „*Shuowen Jiezi*“ steht unter dem Begriff „*Shi*“ ein Zitat von Konfuzius zur Erklärung: Sie sollen diejenigen sein, die aus der Welt der mannigfaltigen Phänomene das Einheitliche bzw. das Konstante deduzieren können⁹³ (推十合一為士). In seinen Gesprächen (*Lun Yu*) schildert Konfuzius den „*Shi*“ in verschiedenen Varianten:

Shi widmen das Leben dem Dao.

士志於道。⁹⁴

⁹² Die generelle Problematik der Entstehung und der historischen Variationen von *Shi* und dessen geschichtliche, kulturelle und soziale Rolle werde ich hier nicht diskutieren. Vgl. hierzu Yu Yingshi: „Shi und die chinesische Kultur“, Shanghai, 1987, Vorrede u. S. 1-83; Yuan Buke: „Die Geschichte der Entwicklung der Literat-Beamter Politik“, Beijing, 1993, S. 1-72; J. R. Levenson: „Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy“, Bd. 1, S. 16-19.

⁹³ „*Shuowen Jiezi*“, Chengdu, 1990, S. 21.

⁹⁴ „*Lun Yu*“ 4. 9. Zhu Xi: „Sishu Zhangju Jizhu“(Die gesamten Kommentare der Vier Konfuzianischen Klassiker, im Folgenden als SSZJJZ), Beijing, 1983, S. 71. Vgl. die Übersetzung von R. Wilhelm: „Der Gebildete richtet sein Streben auf die Wahrheit“ in: „Chinesische Philosophie: Kungfutse: Lunyu – Gespräche“, S. 133. Digitale Bibliothek Band 94: Asiatische Philosophie, S. 25920 (vgl. Kungfutse-Lun Yü, S. 60)]

Dem Shi bleibt nichts anderes übrig, als ein großes Herz und einen starken Willen zu erwerben, weil es für ihn nur einen schweren Auftrag und einen weiten Weg gibt. Die Verwirklichung der Menschlichkeit als eigene Aufgabe zu betrachten, ist das nicht schwer? Im Tode ist er (der Shi) erst am Ziel, ist das nicht weit?

士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？⁹⁵

Im „*Shuo Yuan*“ (說苑), einem anderen Han-zeitlichen Klassiker (zusammengefaßt von Liu Xiang), in dem viele bereits verloren geglaubte Fragmente neu kompiliert wurden, heißt es:

Das Rechte und Unrechte zu unterscheiden, das Dao des Altertums und der Gegenwart zu studieren, ist Aufgabe des Shi.

辨然(否)，通古今之道，謂之士。⁹⁶

Mit dem Fokus auf der Rolle des „Kulturträgers“ in der chinesischen Geschichte - in einem Rückbezug auf die Erörterungen über *Wu* (巫 Schamane) und *Shi* (史 Historiograph) - kann man die kulturelle Funktion des „Shi“ als eine Weiterentwicklung des Historiographen sehen, der zwar einerseits auf der realen politischen Bühne an Bedeutung verliert. Der Schamane ist derjenige, der panpolitisch und panreligiös präsent ist; der Historiograph ist dagegen jemand, der in der Politik schon eine deutlich geringere Rolle spielt, aber dennoch großen politischen Einfluß hat und pankulturell fungiert; der Shi ist dagegen einer, der zwar weder panpolitisch noch panreligiös eine Rolle spielt, aber immerhin noch pankulturell agiert – insofern der Begriff „Kultur“ nicht wie in der heutigen postmodernen Gesellschaft leichtsinnig verwendet oder gar

⁹⁵ „Lun Yu“ 8.7.,SSZJJZ,Beijing,1983, S.104.Vgl.die Übersetzung von R. Wilhelm: „Ein Lernender kann nicht sein ohne großes Herz und starken Willen; denn seine Last ist schwer, sein Weg ist weit. Die Sittlichkeit, die ist seine Last: ist sie nicht schwer? Im Tode erst ist er am Ziel: ist das nicht weit?“

in: „Chinesische Philosophie: Kungfutse: Lunyu – Gespräche“, S. 259. Digitale Bibliothek Band 94: Asiatische Philosophie, S. 26046 (vgl. Kungfutse-Lun Yü, S. 93)

⁹⁶ SKQS, Abteilung der Philosophen, Sektion des Konfuzianismus, Shuoyuan, Bd.19

mißbraucht wird. Die *Shi* verlieren an politischer und religiöser Macht. Genau aus diesem Grund, weil sie nun weniger direkt amtlich verpflichtet sind, scheint das politische Verantwortungsbewußtsein umso mehr geweckt worden zu sein; weil sie nun vom Praktizieren der religiösen Angelegenheiten (z.B. Staatskult) ausgeschlossen sind, ihr religiöses Bewußtsein verinnerlicht, umgeformt und verstärkt. Ohne politische Verpflichtungen auf den Schultern haben sie nun Freiheiten zum intellektuellen Austausch und zur Auseinandersetzung mit Gleichgesinnten, um beispielsweise eine eigene Schule zu gründen und ihre geistige Gesinnung in der gesellschaftlichen Sphäre zu entfalten und zu verbreiten. Doch widmet sich der *Shi* auch nach dieser komplexen Veränderung der gesellschaftlichen und politischen Rolle nicht einem rein theoretischen Leben (im Sinne einer „*Vita contemplativa*“), wie es unter den zeitgenössischen griechischen Philosophen üblich war, sondern dem *Shi* ist ein Leben mit gesellschaftlicher Verantwortung (im Sinne einer „*Vita activa*“) aufgetragen.⁹⁷

Die geistige Beschäftigung des *Shi* ist nicht nur rein „theoretisch“ oder rein „philosophisch“, wie man „Philosophie“ und „Theorie“ im abendländischen Kontext gemäß der alten griechischen Tradition definiert, sondern in diesem Fall ist es eine Verschmelzung von Politischem, Religiösem und Ethischem auf der Basis einer Lebensführung, die nach der angeführten Interpretation von Konfuzius als „philosophisch“ angesehen werden kann. Hier geht es im Grunde um eine Tätigkeit, die die Welt der mannigfaltigen Phänomene gemäß dem *Dao* in eine bestimmte Ordnung bringt, die jedoch nicht ausschließlich „theoretisch“ gemeint ist. Das Verantwortungsbewußtsein des *Shi* und dessen Suche nach dem „Einheitlichen“ in politischen und kulturellen Angelegenheiten verlagert sich darüber hinaus in eine individuelle, existenzielle Sphäre.

Konfuzius und seine Schüler versuchen, diese Tendenz durch ihre Lebenspraxis zu verkörpern und zu verwirklichen. Weil Konfuzius sich selbst nicht als eine kreative Persönlichkeit betrachtete, sondern eher als einen treuen

⁹⁷Der Historiker Gu Jigang unterscheidet zwei Arten von „*Shi*“ – „*Wenshi*“(Literat, Gelehrter) und „*Wushi*“ (Ritter) –, wobei bei beiden das gesellschaftliche Verantwortungsbewußtsein in verschiedenen Bereichen entwickelt wurde. Vgl. Yu Yingshi „*Shi* und die chinesische Kultur“, S. 6-8; auch die Anmerkung von Yu, S. 21-26.

Pfleger und Interpretator der Tradition⁹⁸ und in den Augen mancher Zeitgenossen gar als ein „Instrument des Himmels“⁹⁹ dargestellt wird, verfaßt er keine eigenen Schriften (ein paralleles Phänomen unter den Griechen ist beispielsweise Sokrates), unter seinem Namen sind lediglich von seinen Schülern zusammengetragene „Gespräche“ überliefert; seine sonstigen Gedanken finden sich in den anderen kanonischen Werken, wie vor allem im „Buch der Riten“ und im Kommentar zum „Buch der Wandlung“.¹⁰⁰

Sich gegenseitig bekämpfende Territorialstaaten, eine verfallende Moral, eine zerschlagene gesellschaftliche Ordnung, mißbrauchte Rituale und eine langsam in Vergessenheit geratende Tradition bilden zusammen die Ausgangsposition zur Entstehung der neuen Schicht der Shi, zugleich auch den Ausgangspunkt des konfuzianischen Gedankenguts. Das mag wohl ein Grund dafür sein, warum die humanistischen bzw. anthropologischen Tendenzen und die gesellschaftliche Orientierung bei Konfuzius nicht schwer zu erklären sind.

In einem solchen Zeitalter steht der Mensch als Individuum unter dem allmählich entweiheten Himmel der chaotischen Welt gegenüber, weshalb in dieser Zeit das religiöse Gefühl immer mehr verinnerlicht wird. Der Bedarf, die Lebensführung durch das Religiöse zu begründen, rückt in den Vordergrund. Demensprechend findet man bei Konfuzius:

*Diejenigen, die von der eigenen himmlischen Bestimmung nicht erfahren,
können niemals Edle sein.*

不知命，無以爲君子。¹⁰¹

Die Voraussetzung für den Edlen, der von Konfuzius als moralisches Vorbild entworfen wird, ist die Verbindlichkeit der Erfahrung der eigenen himmlischen Bestimmung. Es ist das erste Mal, daß die himmlische Bestimmung mit einer

⁹⁸ „Lun Yu“, 7. 1., SSZJJZ, S.93.

⁹⁹ „Lun Yu“, 3.24., SSZJJZ, S.68.

¹⁰⁰ Eine moderne Kompilation der Fragmente von Konfuzius' Werken findet sich in „Kongzi-Fragmente von Zhou- bis Jin-Zeit“, Herausgegeben von Jiang Yihua u.a., Shanghai, 1990.

¹⁰¹ „Lun Yu“ 20.3., SSZJJZ, S. 195.

Person in Verbindung tritt; denn in den vorherigen Epochen war solch ein Bewußtsein noch nicht bekannt.¹⁰² Nur die Machthabenden oder das Volk als Kollektiv konnten eine himmlische Bestimmung haben, doch der einfache Mensch als Individuum war davon ausgenommen.

An anderer Stelle faßt Konfuzius in einem autobiographischen Rückblick sein Leben folgendermaßen zusammen: Im Alter von fünfzehn Jahren habe er beschlossen, sein Leben dem Lernen zu widmen, mit dreißig Jahren stand er durch profundes Verständnis der Tradition auf solider Basis, mit vierzig Jahren hatte er keine Zweifel mehr, mit fünfzig Jahren erfuhr er seine himmlische Bestimmung, mit sechzig Jahren gelang ihm schließlich eine tolerante Lebenseinstellung, und mit siebzig Jahren konnte er nach freiem Willen handeln ohne dabei gegen Regeln zu verstoßen.

Besonders interessant in diesem Zusammenhang ist natürlich die Äußerung bezüglich des „Tianmings“. Das Erfahren der himmlischen Bestimmung ist für den Menschen als weltimmanentes Dasein keine selbstverständliche Angelegenheit. Dies ereignet sich nur infolge einer lebenslangen Praxis und moralischen Konzentration. Erwähnenswert ist außerdem, daß das Erfahren der eigenen himmlischen Bestimmung mit Selbstverheißung und –verherrlichung überhaupt nichts zu tun hat, denn trotz seiner Erkenntnis achtet Konfuzius sein ganzes Leben lang auf Bescheidenheit.

Wie kann ich es wagen, von Menschlichkeit und Weisheit zu reden?

若聖与仁，則予豈敢？¹⁰³

Wie aus den bisherigen Schilderungen zu ersehen ist, betrachtet sich Konfuzius nur als Bewahrer und Vermittler der Tradition, doch nie als Schöpfer von

¹⁰² Einen Ausnahmefall stellt ein Shang-König dar, der vor seiner unvermeidbaren Niederlage seufzt: „Habe ich doch keine Bestimmung des (im) Himmels?“ („Xibo Kan Li“, „Buch der Urkunden·Buch der Shang“, SSJZS, S. 177.) Obwohl diese Klage eine individuelle Empfindung widerspiegelt, handelt es sich immerhin um einen König, der nach der damaligen Vorstellung eine himmlische Bestimmung tragen müßte.

¹⁰³ „Lun Yu“ 7. 33., SSZJJZ, S. 101.

Klassikern. Seine Ideen geben jedoch Aufschluß, wie das sakrale Konzept des „Tianmings“ mit einer schlichten Person in unmittelbarem Zusammenhang stehen kann. Meines Erachtens geht es hier um eine Individualisierung der religiösen Verbindlichkeit. In jener Zeit galt die Einstellung des Konfuzius wohl als sehr revolutionär, weil die individuelle Orientierung zum Himmel nicht erst durch eine kollektive religiöse Bemühung gerechtfertigt werden muß. Außerdem impliziert sie die Möglichkeit, das Religiöse nicht nur durch ein politisches Monopol zu verwirklichen. Schließlich beinhaltet diese Einstellung einen Imperativ: Der Mensch muß sich selbst transzendieren, durch die Erfahrung der eigenen himmlischen Bestimmung eine Sinnggebung für das Leben finden. Bei Konfuzius ist die Immanentisierung der Transzendenz und das Transzendieren des Menschen als weltimmanentes Dasein in den Prozeß der Lebensführung eingebunden. Ohne diesen Hintergrund kann man die konfuzianische Ethik nicht verstehen. So könnte das von Hegel geprägte Verständnis korrigiert werden.

Beachtenswert ist in diesem Zusammenhang der Begriff „*Zhi*“ 知, Erfahren, Wissen – im Kontext „*Zhi Tianming*“ die himmlische Bestimmung erfahren. Im „Buch der Urkunden“ und im „Buch der Lieder“ kommt diese Formulierung außer an einigen wenigen Stellen nicht vor¹⁰⁴, weil die himmlische Bestimmung, egal ob für Volk oder König, von oben und auf jeden Fall einseitig „verliehen“ wird und nichts mit subjektivem Bemühen zu tun hat. Bei Konfuzius ist jedoch das Erfahren in den Vordergrund gerückt, und das subjektive Bemühen spielt eine entscheidende Rolle. Im Zusammenhang mit den ethischen Gedanken des Konfuzius – genauer gesagt: mit seinem Konzept der Selbstkultivierung – hat das Erfahren folgende wichtige Bedeutungen: Erstens kann niemand die himmlische Bestimmung monopolisieren, und zweitens ist sie nur durch konstante Selbstkultivierung und Selbstverwirklichung zu erreichen.

¹⁰⁴ Z. B. als rhetorische Frage: „Wie kann es möglich sein, von der himmlischen Bestimmung zu erfahren?“, „*Zhoushu-Dagao*“, „Buch der Urkunden“, SSJZS, S. 198.

Damit verbunden ist die Verlegung des Ausgangspunktes des Transzendierens in das moralische Verhalten. An einer Stelle sagt Konfuzius:

Ist die Menschlichkeit uns fern? Wenn ich mich entschloß, dementsprechend zu handeln, ist sie da.

仁遠乎哉？吾欲仁，斯仁至矣！¹⁰⁵

Dies wird noch durch eine andere Stelle im Kapitel „Maß und Mitte“ des Liji vertieft und ergänzt.

Das Dao ist nicht vom Menschen getrennt. Wenn einer behauptet, sich mit Dao beschäftigt zu haben, aber sich von den Mitmenschen isoliert, bedeutet dies, daß er in der Tat nichts mit dem Dao zu tun hat.

道不遠人，人之為道而遠人，不可以為道也。¹⁰⁶

Das Tianming, die himmlische Bestimmung, in die individuelle Sphäre einzubeziehen bedeutet nicht, den Menschen sozusagen groß zu schreiben, sondern es bildet eine Grundlage für die Lebensführung, wobei der ethische Anspruch aus der Tiefe der eigenen Natur den Antrieb dazu geben soll.

6. 2 Ontologisierung

Wenn man im abendländischen Kontext über eine nicht-abendländische Kultur diskutiert, trifft man im Fall der Anwendung von Fachbegriffen auf Schwierigkeiten.

Insofern eine „Ontologie“ als nach dem Sein bzw. nach dem Grund sowohl der Phänomenwelt als auch nach der menschlichen Existenz fragt, wobei der Mensch als weltimmanentes Dasein betrachtet wird, kann man auch im antiken chinesischen Kontext von einer Ontologie sprechen so, wie in dieser Arbeit von einer Ontologisierung des Konzepts von Tianming gesprochen wird.

¹⁰⁵ „Lunyu“, 7, 29, SSZJJZ, S. 100

¹⁰⁶ „Liji Zhongyong“, SSZJJZ, S. 23

Selbstverständlich muß die morphologische Differenz hierbei beachtet werden. Die Frage nach dem Grund entfaltet sich im chinesischen Kontext nicht nach Art einer Bewegung der Begriffe, als reine Spekulation (ausgenommen manche Partien bei Zhuangzi oder den Logikern), sondern mehr in einer dialektischen Bewegung. Weiterhin ist in diesem Kontext eine oft wie Indifferenz erscheinende Vermischung des Politischen, Religiösen und Philosophischen anzutreffen. Dabei haben oft Vorrang Aspekte des Humanistischen bzw. Anthropologischen. So stehen gesellschaftliche Gegebenheiten sowie die individuelle Lebensorientierung und –führung oft im Vordergrund. Nur davon ausgehend kann man im chinesischen Kontext von einer Ontologisierung sprechen.

6. 2. 1 Die vierdimensionale Struktur von *Tianming*, *Xing*, *Dao* und *Jiao*

Zu Beginn des Buchs „*Maß und Mitte*“ findet man ein bekanntes Zitat:

Was der Himmel (dem Menschen) bestimmt hat, ist seine ureigene Natur. Was diese Natur zur Entfaltung bringt, ist das Dao. Womit sich der Mensch das Dao aneignet, ist die Bildung (Selbstkultivierung).

天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。¹⁰⁷

In dieser Passage bildet sich ein Zusammenhang zwischen der himmlischen Bestimmung und der ureigenen Natur des Menschen, zwischen dem Dao und der Bildung (Selbstkultivierung).

In durch Ausgrabungen entdeckten Dokumenten finden wir ein direktes Äquivalent für den ersten Teil der Passage:

¹⁰⁷ SSZJJZ, S. 17. Vgl. R. Wilhelm: „Was der Himmel (dem Menschen) bestimmt hat, ist sein Wesen. Was dieses Wesen (zum Rechten) leitet, ist der Weg. Was den Weg ausbildet, ist die Erziehung.“ In: „Chinesische Philosophie: „Li Gi - Das Buch der Riten, Sitten und Gebräuche“, S. 37. Digitale Bibliothek Band 94: Asiatische Philosophie, S. 23797 (vgl. Liji, S. 27)

Die eigene Natur kommt aus der Bestimmung. Die Bestimmung wurde vom Himmel herab gesandt.

性自命出，命從天降。¹⁰⁸

Im vorigen Kapitel wurde erwähnt, daß ein alttestamentlicher Gott, der „eigenhändig“ die Welt und alle Lebewesen geschaffen hat, in der religiösen Vorstellung Chinas nicht vorkommt und das Konzept Tianming als himmlische Belebungs kraft kosmologisch fungiert. Doch dies beinhaltet eine weitere philosophische Entwicklung mit zugleich großer religiösen Bedeutung: Tianming gilt jetzt als Ursache der ureigenen Natur des menschlichen Daseins und ist direkt identisch mit dieser Natur. Tianming ist daher der existentielle Grund des menschlichen Daseins. Deshalb ist die Entfaltung der ureigenen Natur zugleich auch die Entfaltung des Dao, was aber nicht bedeutet, einfach die ureigene Natur zu entfalten, um dadurch das Dao erreichen zu können. Denn dem geht noch der Prozeß des „*Xiu Dao*“ – Erlernen, gemäß dem Dao zu handeln bzw. Kultivierung des Menschen, um nach dem Anspruch des Daos zu handeln – vor.

Von diesem Abschnitt des „*Maß und Mitte*“ her kann man eine vierdimensionale Struktur konstruieren, die zwei Gegensätze enthält: einerseits der Gegensatz zwischen *Ming*, himmlische Bestimmung, und *Xing*, ureigene Natur des Menschen, und andererseits der Gegensatz zwischen *Dao*, universales Gesetz, und *Jiao*, Bildung und Kultivierung. Eine genauere Betrachtung ergibt:

Ming und *Xing*: Die himmlische Bestimmung (*Ming*) geht vom Himmel, dem Transzendenten aus. Die ureigene Natur (*Xing*) ist dagegen im Dasein des Menschen verwurzelt. Hier gilt der himmlische Wille als Sakral-Imperativ, ist aber erst im tiefsten Immanenten, der ureigenen Natur des Menschen, zu erkennen. Man muß betonen, daß es hierbei nicht um eine Verherrlichung der menschlichen Natur geht¹⁰⁹, sondern einen Ausgangspunkt, von dem aus jedes

¹⁰⁸ „Beschriftete Bambusstücke aus dem Chu-Grab in Guodian“, Herausgegeben vom Stadtmuseum Jingmen, Beijing, 1998, S. 179.

¹⁰⁹ Obwohl in der chinesischen Tradition keine Ideen wie „Ursünde“ und „Erbsünde“ existieren, ist es auch nicht die Absicht des Konfuzianismus, die ureigene Natur des Menschen zu

einzelne Individuum seine eigene Existenz beginnen kann. Der himmlische Imperativ ist dafür das Potential. Ohne Einbezug des weltlichen Daseins kann dieses Potential jedoch nicht zur Verwirklichung kommen. In diesem Fall gilt das menschliche Dasein als das Wirkliche, insofern die Realisierung des himmlischen Willens in diesem Umfeld geschieht. *Ming* ist der Seinsgrund des Seienden und Stifter des Lebenssinns.

Dao und *Jiao*: „*Dao*“ ist im konfuzianischen Sinne auch das universale höchste Prinzip, das zugleich auch als höchstes Moralgesetz betrachtet werden kann. Dies entspricht jedoch nicht der Auffassung der Daoisten¹¹⁰. In diesem Kontext kann es auch als eine Prozessualisierung der himmlischen Bestimmung betrachtet werden. *Dao* bleibt dem Menschen fern bzw. transzendent, insofern im Menschen das entsprechende Bewußtsein dafür noch nicht entwickelt und gereift ist. *Jiao* geht von diesem Bewußtsein aus, um durch Selbstbildung und -kultivierung sich das *Dao* auch in der alltäglichen menschlichen Lebensführung anzueignen und mit einzubeziehen. *Xiu Dao* – das Erlernen des *Dao* bzw. das Handeln gemäß dem Anspruch des *Dao* - deutet auf eine Möglichkeit hin, es trotz des transzendenten Charakters ins gesellschaftliche Leben einzuführen.

Wir können diese vierdimensionale Struktur noch weiter unter dem Fokus der Immanentisierung der Transzendenz und des Transzendierens des Menschen aus der Weltimmanenz betrachten. Der Sprung von himmlischer Bestimmung direkt zur ureigenen Natur des Menschen ist wohl ein großer Schritt, der ohne anthropologischen Hintergrund nicht leicht zu überwinden ist. Es scheint eine

verherrlichen. Exemplarisch ist dafür die berühmte Kontroverse zwischen Mengzi und Xunzi um das Grundurteil der Eigenschaft der menschlichen Natur, wobei Mengzi davon ausgeht, daß die Natur (des Menschen) ihrem Wesen nach gut ist und so für die Kultivierung eine grundlegende Voraussetzung dargestellt. Xunzi vertritt die gegenteilige Ansicht, weil seiner Meinung nach die Natur ihrem Wesen nach böse ist und somit eine Kultivierung erst notwendig wird.

¹¹⁰ Das *Dao* trat in früheren kanonischen Texten meistens in Verbindung mit anderen Worten (z. B. im Zusammenhang mit *Tiandao* – das himmlische *Dao* u. ä.) auf, als Einzelbegriff ist *Dao* erst in der *Qunjiu*-Zeit häufiger anzutreffen. Aber in der konkreten Anwendungen gibt es zwischen konfuzianischem und daoistischem Verständnis oft Unterschiede, die aus dem jeweiligen Kontext heraus entschieden werden müssen. Z. B. das Konzept „*Xiu Dao*“ – Erlernen des *Dao*, nach dem *Dao* praktizieren – kann im konfuzianischen Sinne als Selbstkultivierung verstanden werden, aber muss bei den Daoisten eher im Gegenteil als ein Rückzug von einer überkultivierten und übersozialisierten Gesellschaft, als ein Rückzug von der Kultur in die Natur interpretiert werden.

teleologische Behauptung zu sein, daß die menschliche Natur, die nach üblicher Auffassung ausschließlich immanent ist, zweckmäßig dargestellt werden kann. Durch solch eine Darstellung ist die Gefahr der Verherrlichung des Menschen bzw. der Immanenz eindeutig vergrößert. Aber mit einem anderen Fokus kann dieser Schritt gerade als eine ontologische Begründung der Moral gelten, weil es einen direkten Bezug des menschlichen Handelns zu einem transzendenten Grund gibt. In der frühen chinesischen Antike gab es keinen Hinweis dafür, daß die ethischen Maximen wie etwa im Alten Testament durch Propheten wie Moses im göttlichen Auftrag in der Art eines Gebots verkündet wurden (bedeutendstes Beispiel hierfür ist die Verkündung der zehn Gebote durch Moses). Es war auch keine entsprechende aristotelische oder kantische Argumentation für eine Moralbegründung bekannt. Diese Art der Ontologisierung im Konfuzianismus bietet eine speziell chinesische Ausprägung der Moralbegründung, worin das Anthropologische einen transzendenten Hintergrund enthüllt und der Mensch als Weltimmanenter daran Orientierung gewinnt und eine unbedingte Verpflichtung erfährt.

Somit meint Konfuzius, daß der Mensch das Dao zu entfalten vermag bzw. dazu verpflichtet ist, sich das Dao anzueignen. Er soll nicht nur passiv warten, bis das nach der allgemeinen Vorstellung doch universal gültige Dao autonom und gleichsam automatisch wirkt.¹¹¹ Menzius führt ebenfalls auf diesen Weg:

Wer all seine mentale Kraft dem Leben widmet, der erst kann Erkenntnis von seiner Natur erlangen. Wer Erkenntnis von der eignen Natur erlangt, der erst kann den Himmel (seine himmlische Bestimmung) erkennen.

尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。¹¹²

6. 2. 2 „Psychologisches Noumenon“ und Moralbegründung

¹¹¹ „Lunyu“, 15, 28, SSZJJZ, S. 167

¹¹² „Mengzi“, Bd. 13, SSZJJZ, S. 349

Eine andere Perspektive der Ontologisierung versucht diese Arbeit hier als ein „Psychologisches Noumenon“ zu begreifen.

Zuerst lohnt das Konzept von „*Cheng*“ einer näheren Betrachtung, denn dieser Begriff hat in der alltäglichen Sprache vor allem eine Funktion als Adjektivprädikat zur Beschreibung des menschlichen Verhaltens, insbesondere im Fall von moralischem Benehmen: „ehrlich“, „herzlich“ und „aufrichtig“, weiterhin auch „authentisch“, „wirklich“ und „wahrhaftig“. So gesehen wird dieses Zeichen also normalerweise nur im Bezug zu einem menschlichen Subjekt verwendet. An anderer Stelle von „*Maß und Mitte*“ wurde dieses Wort durch einen neuen Anwendungskontext, aber durch eine Bedeutungserweiterung, zu einem wesentlichen Kriterium erhoben:

Das Wahrhaftige ist das Dao des Himmels. Sich dem gegenüber aufrichtig zu verhalten ist das Dao (die Regel) des Menschen.

誠者，天之道也；誠之者，人之道也。¹¹³

Daß das Wahrhaftige zur Klarheit (des Menschen) wird, nennt man die ureigene Natur (Xing). Von der Klarheit (des Menschen) zum Wahrhaftigen streben, nennt man Bildung. Durch das Wahrhaftige ist Klarheit im Menschen ermöglicht, aus der Klarheit kann der Mensch das Wahrhaftige erreichen.

自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠則明也，明則誠也。¹¹⁴

Hier liegt der Schlüssel dafür, wie die himmlische Bestimmung aus der menschlichen Natur entspringen kann. Die monistische Bestimmung Tianming hat in diesem Fall das Prädikat „wahrhaftig“, „authentisch“ zugewiesen

¹¹³ „Maß und Mitte“, SSZJJZ, S.31

¹¹⁴ SSZJJZ, S. 32. Vgl. Übersetzung von R. Wilhelm: „Von der Wahrheit zur Klarheit, das ist Naturveranlagung (Wesen); von der Klarheit zur Wahrheit, das ist Erziehung. Wer die Wahrheit hat, der hat auch die Klarheit; wer die Klarheit hat, der hat auch die Wahrheit. Chinesische Philosophie: „Li Gi - Das Buch der Riten, Sitten und Gebräuche“, S. 63. Digitale Bibliothek Band 94: Asiatische Philosophie, S. 23823 (vgl. Liji, S. 38)

bekommen, das sich im üblichen Verständnis auf das moralische Benehmen oder auf psychologische Veranlagungen des Menschen bezieht, somit ontologisiert ist und deshalb den Bezug zwischen himmlischer Bestimmung und der ureigenen Natur des Menschen darstellt. Durch das Wahrhaftige und Authentische hat das Göttliche, Transzendente eine anthropomorphisierte Eigenschaft. Durch die Ontologisierung rückt der Himmel in irdische Nähe und gibt somit der Immanentisierung der Transzendenz einerseits eine anthropomorphe Form, was eine Verbundenheit und Greifbarkeit für den Menschen und seine Emotionen und Situationen bedeutet, andererseits bietet es auch für das Transzendieren des Menschen im Alltag eine begreifbare Vorlage, wodurch sich eine implizite Gründung der Moral ergibt; denn das Ehrliche, Wahrhaftige und Aufrichtige ist vom Himmel vorgegeben, weshalb sich der Menschen dementsprechend verhalten muß. Diese Verhaltensweisen sind jedoch nicht nur dem Himmel, sondern auch den Mitmenschen entgegen zu bringen, so daß durch das Ritual erst der Zugang zur Gesellschaft ermöglicht ist.

Dabei geht es darum die Ontologisierung in „Maß und Mitte“ zu charakterisieren; besonders hinsichtlich des Konzepts von „*Cheng*“ können wir sagen, daß es sich um eine Ontologie im anthropologischen und psychologischen Sinne handelt.¹¹⁵ „*Cheng*“ ist hier ein „psychologisches Noumenon“, dessen Ursprung in einem immanenten, anthropologischen Umfeld entstehen kann. Diese Charakteristik ist allerdings nicht völlig neu im Bereich des Konfuzianismus; in der frühen Antike lassen sich bereits ähnliche Spuren entdecken. Schon im „Buch der Urkunden“ zeichnet sich diese Tendenz ab. Im Kapitel „Dayu Mo“ über die Herkunft und Befindlichkeit der Tugend bzw. über das Moralgefühl heißt es:

¹¹⁵ Bei dem Versuch, durch eine morphologische Beschreibung zu einer Charakteristik der chinesischen Philosophie zu gelangen, wurden verschiedene Thesen entworfen. Eine davon ist die These von der „Ontologie der Gefühle“ 情本體 von Li Zehou, in Li Zehou: „Philosophische Abhandlungen“, Bd. 2, Hefei/Anhui, 1999, S. 521

Wenn man sich darauf konzentriert, dann ist es (Moralgefühl) unmittelbar da.

念兹在兹。¹¹⁶

An einer anderen Stelle heißt es:

Das Herz (die Gefühlsveranlagung) ist instabil, das Streben nach dem Dao ist gering. (Deshalb) muß der Mensch gewissenhaft und rein bleiben, sich nach der goldenen Mitte verhalten.

人心惟危，道心惟微。惟精惟一，允执厥中。¹¹⁷

Obwohl über die Authentizität dieses Kapitels des „Buch der Urkunden“ die Meinung der Fachwelt geteilt ist, dürfte es meines Erachtens nicht später als zur Zeit des Konfuzius entstanden sein. „Maß und Mitte“ kann als eine Weiterentwicklung dieses Gedankengangs gelten und schafft durch die Unmittelbarkeit und Gleichberechtigung der Gefühlsveranlagung jedes Menschen als Individuum einen immanenten Zugang zum Transzendenten. Somit gewinnt „Cheng“ die Stellung eines Noumenon, wodurch die konfuzianische Ethik ihre transzendentale Begründung vollziehen kann:

Nur wer das höchste Wahrhaftige erlangte, kann seine ureigene Natur zur Entfaltung bringen. Wer seine ureigene Natur zur Entfaltung bringt, verwirklicht die Natur des Menschen. Wer die Natur des Menschen verwirklicht, durchdringt die Natur der Dinge. Wer die Natur der Dinge durchdringt, ist in der Lage, die Schöpfung von Himmel und Erde zu preisen. Wer die Schöpfung preist, kann von einer Dreieinigkeit von Himmel, Erde und Menschen sprechen.

唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。¹¹⁸

¹¹⁶ „Dayu Mo“, „Buch der Urkunden·Buch der Yu“, SSJZS, S.135.

¹¹⁷ Ebd., S. 136.

An dieser Stelle muß außerdem angemerkt werden, daß von der These der „Einung von Himmel und Erde“ (Tian Ren Heyi) erstmals zu dieser Zeit die Rede ist.

Wie bereits bei der philologischen Analyse der Wortfamilie Tian und Ren beschrieben, ist der Begriff „Tian Ren Heyi“ keine ursprüngliche Idee der chinesischen Frühkultur. Durch den philologischen Beweis ist bekannt, daß in der Shang- und westlichen Zhou-Zeit noch ganz klar eine strenge Unterscheidung zwischen Himmel und Erde gezogen wurde. Erst zur Zeit des Konfuzianismus kommt der Zyklus der Immanentisierung der Transzendenz und das Transzendieren des Menschen als Weltimmanenter in Gang, wodurch zugleich eine Begründung der Moralphilosophie gelingt. Dabei wird im Gedankengang von Konfuzius „*Maß und Mitte*“ beibehalten und das „Cheng“ als entscheidender Grundstein gelegt. Erst danach kann von einer „Einung bzw. Dreieinigkeit von Himmel, Erde und Menschen“ die Rede sein.

Im Fokus von „*Tian Ren Heyi*“ als auch im Fokus der Immanentisierung der Transzendenz und des Transzendierens des Menschen als Weltimmanenter ist das Konzept „Cheng“ entscheidend, weil dadurch die Moralbegründung im Konfuzianismus in dieser Phase theoretisch relativ leicht zu erörtern ist. Wie erwähnt wurden in der chinesischen Antike Moralmaximen weder durch prophetische Verkündigungen noch durch metaphysische Manifestierungen formuliert, sondern durch eine dialektische Bewegung im Konzept von Tianming und dessen Entfaltung als Initiation, wobei die Ontologisierung des Konzepts Cheng sozusagen als Vollzugspunkt dieser Phase der Moralbegründung betrachtet werden kann.

¹¹⁸ Vgl. Übersetzung von R. Wilhelm : „Nur wer auf Erden die höchste Wahrheit hat, kann sein Wesen durchdringen. Wer sein Wesen durchdringen kann, kann das Wesen der Menschen durchdringen. Wer das Wesen der Menschen durchdringen kann, der kann das Wesen der Dinge durchdringen. Wer das Wesen der Dinge durchdringen kann, der kann wie Himmel und Erde schöpferisch gestalten. Wer wie Himmel und Erde schöpferisch gestalten kann, der bildet mit Himmel und Erde die große Dreieinigkeit.“
Chinesische Philosophie: Li Gi - Das Buch der Riten, Sitten und Gebräuche, S. 63. Digitale Bibliothek Band 94: Asiatische Philosophie, S. 23823 (vgl. Liji, S. 38)

In dieser Art der Ontologie, wie die sich dem Buch „Maß und Mitte“ entnehmen lassen mag, ist der Grund des Seins bzw. des Seienden, das Prinzip der Phänomenwelt nicht ein von Naturphänomenen angeregtes und kristallisiertes „Noumenon“ (wie das Wasser, die Luft und das Feuer in der griechischen sowie in der indischen Tradition). Er ist aber auch nicht eine durch die Sprache kristallisierte und abstrahierte metaphysische Norm (wie Idee oder Logos sowie Athman), sondern ein anthropologisches - genauer und besser gesagt - ein von psychologischen Veranlagungen und ethischen Maximen umgeleitetes „Noumenon“. Mit anderen Worten, nicht die gesamte Natur oder Naturphänomene, die eigentlich direkte Gegenstände der menschlichen Wahrnehmung sind, sondern die Werte bzw. die in der gesellschaftlichen Praxis zum Wert erhobenen psychologischen Veranlagungen werden zu „Noumena“ einer Ontologie abstrahiert. Wenn man deshalb im konfuzianischen Kontext von einer „Ontologie“ sprechen kann, dann ist sie von Anbeginn an eine solche, die aus der gesellschaftlichen Lebenswelt entstanden und darin tief verwurzelt und verankert geblieben ist.

Exemplarisch betrachtet, hat das Konzept Cheng somit die Funktion eines Konstruktionsprinzips. In zwei Hinsichten bringt dies die Moral zur Geltung: Auf der einen Seite ist Cheng Prädikat des Himmels bzw. des Transzendenten als auch des Menschen als Weltimmanenter. Als eine menschliche Veranlagung ist dadurch das Transzendente dem Menschen nah, vertraut, verständlich und praktikabel. Auf der anderen Seite ist das Transzendieren in diesem Fall keine private und mystische, in öffentlicher Sphäre nicht nachvollziehbare Empfindung, sondern findet im gesellschaftlichen Bereich statt – genauer: in der Lebenswelt, was der entscheidende Punkt in der Moralbegründung des Konfuzianismus ist.

6.3 Transzendenzerfahrung und Ausformung der konfuzianischen Religiosität

Die Transzendenzerfahrung in der chinesischen Religiosität stützt sich auf zwei Voraussetzungen.

Im Fall der Gottesvorstellung bzw. eines Bildes vom Transzendenten ist zu bedenken, daß in der chinesischen Geistesgeschichte das Transzendente nicht als das „Andere“ schlechthin, als etwas absolut Unerreichbares betrachtet wurde. Im Gegensatz zu gewissen monotheistischen Gottesvorstellungen mit einem allmächtigen, unvorstellbaren und auch unverständlichen Gott jenseits des menschlichen Verstands ist in der konfuzianischen Religiosität (wie auch in der daoistischen) das Transzendente – wenn auch im bestimmten Zusammenhang als personalisierte Gottheit - nicht das jenseits von Wahrnehmung und Welt liegende Andere. Dieser Punkt ist entscheidend für die religiöse Erfahrung - insbesondere für die Transzendenzerfahrung - im konfuzianischen Sinne. Obwohl in der frühen antiken Zeit eine deutliche Differenz zwischen Himmel und Menschen gezogen und auch, z. B. im „Buch der Lieder“, bei Unheil, Katastrophenfällen, Kriegen oder Angesichts des Todes des unschuldigen Menschen die unberechenbare Willkür des Himmels angeklagt wurde¹¹⁹, entspricht die Stellung des Himmels doch nicht der einer alttestamentlichen Gottheit, einem Fremden mit erschreckendem Willen. Zwischen Gott und dem Menschen gibt es in dieser Vorstellung keine Analogie, Gott bleibt der undefinierbare. In der chinesischen Religiosität entwickelte sich aber mit dem Konzept von Tianming und Cheng eine anthropomorphe Erfahrungsanalogie, wodurch einerseits das Wohl des Menschen, seine Kraft und sein Gemeinwohl auf den Himmel projiziert wird, andererseits dadurch das Göttliche den Menschen nah und verständlich werden kann. Selbst der Zorn der

¹¹⁹ Bedeutendes Beispiel dafür ist u.a.: „Yunhan“ (König Siuân's Klagelied über die Dürre): „Was haben wir Lebenden begangen? / Der Himmel sendet Tod und Wirren, / Stets wird des Hungerns mehr verhangen.“ ... „O Höchster Herr in Himmelshöh'n, / Daß du hinweg mich ließest fliehen!“ ... „Der Höchste HErr in Himmelshöh'n, / Er läßt mich nicht Beachtung finden.“ ... „Ich schau' empor zum hohen Himmel: / Warum ward mir dieß Leid gesandt?“ ... „Ich schau' empor zum hohen Himmel, / Hell schimmert seiner Sterne Licht. / Ihr Großen und ihr hohen Männer, / Ihr kamet glänzend, nichts gebricht; / Doch mag das letzte Schicksal nahen, / Entzieht euch der Vollbringung nicht. / Strebt ihr denn nur für mich alleine? / Nein, ihr ermutigt jede Pflicht. / Ich schau' empor zum hohen Himmel, / Ob seine Gnad' uns Trost verspricht.“ In: „Chinesische Philosophie: Schi-King - Das kanonische Liederbuch der Chinesen“, S. 700-703. Digitale Bibliothek Band 94: Asiatische Philosophie, S. 25196-25199 (vgl. Schi-king, S. 443-445) u. ä.

Himmels erweist sich so als „menschlich“ und verständlich. Der Himmel macht das Leben deutbar, gibt ihm Ziel und Ordnung.

Eine weitere Voraussetzung ist die in dieser Arbeit erörterte prozessualisierte Immanentisierung der Transzendenz. Eine Grundvoraussetzung der Transzendenzerfahrung in der chinesischen Religiosität ist der Prozeß der Immanentisierung. In diesem Prozeß variiert das „Bildnis“ des Transzendenten mehrfach, in der Erfahrungswelt des Menschen offenbart sich das Transzendente in verschiedener Art und Weise. In der Kosmologisierung präsentiert sich das Transzendente nicht als wundertätige Schöpfungskraft, sondern als erhabene Belebungs kraft. In der Ontologisierung des „Cheng“ dringt die Imperativkraft der himmlischen Bestimmung weiter ins gesellschaftliche Leben ein, so daß sich das Moralgefühl nicht mehr einfach vom Religiösen analytisch trennen läßt (wie der Begriff Ren – Menschlichkeit - bei Konfuzius und der Begriff „Bu Ren Ren zhi Xin“ 不忍人之心 – Mitleid - bei Menzius). Somit bildet die Immanentisierung der Transzendenz und die darin zum Vorschein kommende Zweckmäßigkeit der Natur und des Lebens einen Ausgangspunkt für die Transzendenzerfahrung in der chinesischen Religiosität.

6. 3. 1 Ehrfurcht (Jing Wei)

Weil das Tianming - hier als himmlischer Wille - nicht konstant (天命靡常)¹²⁰ und für menschlichen Verstand manchmal schwer zu begreifen ist (天命匪解)¹²¹, gilt die Ehrfurcht als eine Grundverhaltensweise gegenüber dem himmlischen Willen oder Unwillen. Im Shijing finden sich häufig Redewendungen über eine angebrachte Ehrfurcht gegenüber dem Oberen, wie beispielsweise „Sei achtsam und behutsam, um den Gott im Himmel zu ehren“ (小心翼翼，昭事上帝).¹²² Ein weiterer Spruch lautet: „Nicht durch das Wissen oder Erkennen Gott verstehen, sondern einfach seinem Befehl folgen“ (不知不識，順帝之則)¹²³;

¹²⁰ „Wen Wang“, „Buch der Lieder“, SSJZS, S. 505.

¹²¹ „Huang“, „Buch der Lieder“, SSJZS, S. 604.

¹²² „Daming“, „Buch der Lieder“, SSJZS, S. 507.

¹²³ „Huangyi“, „Buch der Lieder“, SSJZS, S. 523.

denn der himmlische Wille ist weder diskutabel noch überhaupt Gegenstand des menschlichen Wissenshorizonts und Verständnisses. Gott als Beherrscher der Weltordnung fordert die Befolgung eines Verhaltenskodexes, an dessen erster Stelle die Ehrfurcht steht. Auf Bronzeinschriften der westlichen Zhou-Zeit findet man häufig den Ausdruck „Wei Tian Wei“ (畏天威 - vor der erhabenen Heiligkeit des Himmels Ehrfurcht haben). „Wei“ besagt eine Art der Gottesliebe, in der sich Verehrung, aber auch Furcht und Achtsamkeit mischen, denn nur wer immer achtsam bleibt, kann der himmlischen Bestimmung nach- und dem Unwillen des Himmels entkommen. In einer Zhouzeitlichen Urkunde ist vermerkt:

Ich (der König) komme nicht umhin, das Schicksal der Xia zum Vorbild zu nehmen.[...] Ich wage nicht zu verheimlichen, daß die Xia zwar eine himmlische Bestimmung hatten. Aber ich wage es auch nicht zu verheimlichen, daß die Bestimmung nicht andauern kann. Sie zeigten keine Ehrfurcht gegenüber der (himmlischen) Tugend, deshalb haben sie ihre Bestimmung verloren.

我不可不鑒于有夏。…我不敢知曰，有夏服天命，唯有歷年。我也不敢知曰，不其延。為不敬厥德，乃早墜厥命。¹²⁴

Angst und Ehrfurcht vor dem Himmel wurden, wenn auch hier vom König als Volksvertreter in Worte gefaßt, in der frühen chinesischen Antike noch als kollektive Empfindungen verstanden.

Konfuzius gilt als Begründer der Verbundenheit von himmlischer Bestimmung und individueller Erfahrung. Außer die eigene himmlische Bestimmung zu erkennen (zhi tianming), sollte man sie nach Konfuzius' Worten auch ehren:

Der Edle sollte Ehrfurcht vor der himmlischen Bestimmung haben.[...] Der Gemeine versteht sie nicht, deshalb fürchtet er sie auch nicht.¹²⁵

¹²⁴ „Zhaogao“, „Buch der Urkunden-Buch der Zhou“, SSJZS, S.213.

¹²⁵ „Lun Yu“, 16, 8, SSZJJZ, S. 172

Konfuzius' dialektische Haltung gegenüber dem himmlischen Willen ist sowohl von Respekt als auch von Furcht geprägt. Doch da er nach dem Motto „Bu zhi bu shi, shun di zhi ze“ die Ehrfurcht schon dermaßen verinnerlicht hatte, finden sich in seinen Reden die Worte „himmlische Bestimmung“ oder „himmlisches Dao“ selten. Auf die Frage eines Schülers nach seiner Beziehung zum Religiösen und seinen Praktiken antwortet der Meister schlicht: „Insgeheim habe ich doch schon immer gebetet.“ So ist es verständlich, daß Konfuzius einerseits über die himmlische Bestimmung redet und dem Göttlichen eine gebührende Ehrfurcht entgegen bringt, aber dennoch sich davon fernhält: „Gegenüber den Gottheiten und Geistern Ehrfurcht haben, aber sich davon distanzieren.“¹²⁶

Das Fernhalten bedeutet hier allerdings keine mentale und ethische Distanz, sondern ein „wissenschaftlicher“ Rückzug, indem theoretische Aussagen über die Beschaffenheit des Transzendenten ausgeklammert werden.

Bei Menzius heißt es:

Für die Weisen ist das himmlische Dao und die Bestimmung gleich. Außerdem liegt der Hort des Dao in der eigenen Natur. Deshalb redet der Edle nicht gern von „Bestimmung“.

聖人之于天道也，命也。有性也，君子不謂命也。¹²⁷

Obwohl Xunzi im Bezug auf das Verständnis der ureigenen Natur als Gegner des Menzius gilt, ergänzt er zum Thema Ehrfurcht:

Große Bemühungen legt der Edle darauf, das himmlische Dao zu verehren. Kleine Bemühungen legt er auf Ehrfurcht vor der Gerechtigkeit, auf Ehrfurcht und Wahrung der Disziplin.

君子大心則敬天道，小心則畏義而節。¹²⁸

¹²⁶ „Lun Yu“, 6, 20, SSZJJZ, S.89

¹²⁷ „Mengzi“, Bd. 14, SSZJJZ, S. 369

¹²⁸ „Xunzi“ Kap. 3, in: „Chuzi jicheng“, Bd. 2, Beijing, S. 26

Die Ehrfurcht bildet ein Erfahrungsmodell und gilt im Konfuzianismus als eine Art „Gottesliebe“, ist aber keine „Angst“ vor einer eindeutigen personalen Gottheit und deren erhabene Gebote, Willen, unberechenbaren Zorn, Strafe und Unterwerfung in einer für den menschlichen Verstand unbegreifbaren absoluten Jenseitigkeit. Eine Beschreibung dieser Ehrfurcht findet sich im „Buch der Lieder“, die so auch bei Konfuzius vorkommen könnte:

Zitternd, wie vor dem Abgrund stehend, wie auf dünnem Eis laufend.

戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。¹²⁹

Durch die „wissenschaftliche“ Distanz und Vorsicht, die Konfuzius gegenüber religiösen Fragen an den Tag legt, eröffnet er einen anderen Bereich für die Projektion der inneren religiösen Haltung – die Liebe zum Nächsten in der gesellschaftlichen Lebenspraxis.

6. 3. 2 Menschlichkeit (Ren)

Mit der Menschlichkeit wenden wir uns dem immanenten Bereich der Entfaltung der konfuzianischen Religiosität und damit einem Kernpunkt des Konfuzianismus zu. In den „Gesprächen“ (Lunyu) wird der Begriff „Menschlichkeit“ (Ren) häufig erwähnt, aber an keiner Stelle findet sich eine genaue Definition des Begriffs, denn er wird von Konfuzius situationsbezogen bestimmt. Die jeweilige Aussage ist somit variabel und nur im Kontext zu verstehen. Mit dem Fokus auf Ausdrucksformen der Religiosität im Konfuzianismus hat „Ren“ nicht nur eine wichtige ethische Funktion inne, sondern verfügt über den rein immanenten Charakter hinaus noch über einen impliziten transzendenten Charakter. Zur Erklärung dienen einige Beispiele aus dem „Lunyu“:

Menschlichkeit heißt: wer sich selbst (in der Gesellschaft) etablieren will, muß andere etablieren. Wenn man sich eine Selbstverwirklichung

¹²⁹ „Xiaohao“, „Buch der Lieder“, SSJZS, S.449

wünscht, muß man sich für die Selbstverwirklichung des anderen einsetzen.

夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。¹³⁰

Doch das Konzept von „Ren“ variiert je nach Situation. Auf die Frage eines Schülers über die Bedeutung von „Ren“ und „Zhi“ definiert Konfuzius die Menschlichkeit als die Liebe zu den Menschen und die Weisheit als das Verständnis für die Mitmenschen. (仁者，愛人；知者，知人)¹³¹

Beide Textbelege können noch den Schluß nahe legen, die Menschlichkeit basiere auf einer rein immanenten Basis. Doch an anderer Stelle kommt eine Verbindung zum Transzendenten ins Spiel:

Der Weise hat keine Zweifel, der Menschliche hat keine Sorgen, der Tapfere hat keine Angst.

知者不惑，仁者不憂，勇者不懼。¹³²

Ganz ohne Sorgen durchs Leben zu gehen, ist, existentialistisch gesehen, unmöglich. Will man Konfuzius' Aussage dennoch als logisch betrachten, muß Ren in diesem Zusammenhang als Zugang zum Transzendenten zu verstehen sein. Da Ren nicht nur ein immanenter Verhaltenskodex ist, sondern einen religiösen Hintergrund haben muß, erklärt sich damit der Sinn des Zitats, da jemand, der vom wahren Sinn des Ren weiß, sich nicht von Sorge übermannen läßt. Eine weitere wichtige Perspektive auf die Vieldeutigkeit des „Ren“ eröffnet sich mit der Aussage:

Sich menschlich zu verhalten ist der eigene Wille.

為仁由己。¹³³

¹³⁰ „Lunyu“, 6, 27, SSZJJZ, S. 92

¹³¹ „Lunyu“, 12, 17, SSZJJZ, S. 139

¹³² „Lunyu“, 9, 28, SSZJJZ, S. 116

¹³³ „Lunyu“, 12, 1, SSZJJZ, S. 131

Die Menschlichkeit ist keine von außen geprägte oder gar aufgezwungene Verhaltensnorm, sondern kann nur durch eine innere religiöse Verbindlichkeit in Bezug auf die himmlische Bestimmung ermöglicht werden. „Wenn man sich selbst dafür entschieden hat, wozu braucht man noch jammern?“¹³⁴

6. 3. 3 Ausformung der chinesischen Religiosität

Nach der Darstellung von „Ehrfurcht“ und „Menschlichkeit“ als Aspekte der Transzendenzerfahrung rücken nun die Ausformung der chinesischen Religiosität in den Blickpunkt. Im Christentum ist die Transzendenzerfahrung größtenteils durch den Glauben verkörpert. Der Begriff „Glaube“ kann im christlichen Zusammenhang oft mit Worten wie „Verlässlichkeit“ „feste Überzeugung“, „Hingabe“, „Öffnung“ und „Vertrauen“ umschrieben werden. Durch dieses Gefühl der Hingabe wird ein Grundvertrauen zur transzendenten Gottheit als Bewahrer der Weltordnung und als Quelle von Sinn und Leben geschaffen, was eine Sinnggebung durch den Glauben ermöglicht.

Im chinesischen – besonders konfuzianischen – geistesgeschichtlichen Kontext geht der Begriff „Glaube“ (Xin) über das christliche Verständnis hinaus.

Im „Buch der Lieder“ (Shijing), einer prä-konfuzianischen Quelle, steht über die Glaubensbeziehung zu einem obersten Gott folgendes:

Sich (dem Willen des) obersten Gottes fügen, kann Katastrophen und Unheil vermeiden.

上帝是依，無災無害。¹³⁵

Habe keine Zweifel und keine Furcht, der oberste Gott ist bei dir.

無貳無虞，上帝臨汝。¹³⁶

¹³⁴ „Lunyu“, 7, 14, SSZJJZ, S. 96

¹³⁵ „Bi gong“ in: „Buch der Lieder“, SSJZS, S.614

¹³⁶ Ebd. , S. 615

In diesem Fall ist noch eine deutliche Abhängigkeit und eine enge Beziehung zu Gott – ähnlich wie im Christentum - sichtbar. Bei Konfuzius verschiebt sich die Bedeutung ein wenig. Dazu einige Beispiele:

Zhi Zhang, ein Schüler des Konfuzius, äußerte sich folgendermaßen zum Glauben:

Wenn man die Tugend nicht in sich festigt, wenn man den Glauben an das Dao nicht in sich festigt, wie könnte vom Sein die Rede sein, wie könnte vom Nichts die Rede sein?

執德不弘，信道不篤，焉能為有，焉能為亡？¹³⁷

Konfuzius selbst fügt hinzu:

Den Glauben festigen und für das Lernen offen sein, und um den Preis des Lebens den guten Willen des Dao bewahren.

篤信好學，守死善道。¹³⁸

Wenn man treu und zuverlässig spricht, wenn man eine gefestigte Einstellung hat und Ehrfucht walten läßt, dann trifft man auch in unzivilisierten Gegenden auf keine Gefahren. Auch in kultivierten Städten kommt man nicht um ein solches Verhalten herum.

言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣。言不忠信，行不篤敬，雖州里行乎哉？¹³⁹

Vor dem chinesischen geistesgeschichtlichen Hintergrund lassen sich durchaus einige Interpretationsmöglichkeiten des Begriffes „Xin“ mit der christlichen „Gläubigkeit“ und „Frömmigkeit“ vergleichen, aber in den überwiegenden Kontexten steht „Xin“ mehr für „Zuverlässigkeit“, „Anständigkeit“ oder „Redlichkeit“. Daraus ergibt sich, daß im chinesischen Kontext nicht von einer

¹³⁷ „Lunyu“, 19, 2, SSZJJZ, S. 188

¹³⁸ „Lunyu“, 8, 13, SSZJJZ, S. 106

¹³⁹ „Lunyu“, 15, 5, SSZJJZ, S. 162

von Glauben und Frömmigkeitserfahrung geprägten Transzendenzerfahrung die Rede sein kann.

Dafür lassen sich drei Hauptgründe finden: Erstens wurde die personalisierte Gottheit durch das Konzept von Tianming und die Ontologisierung von Cheng längst immanentisiert, zweitens kam es zu keiner Gründung einer institutionellen Kirche, und schließlich gab es auch keine berufliche Spezialisierung im Sinne von Priestern. Durch diese drei Faktoren ist in der konfuzianischen Glaubensvorstellung keine Frömmigkeit wie im Christentum zu finden; denn die Hingabe und das „Sich-darauf-Verlassen-können“ wurde zu einer anderen Form von Religiosität, nämlich der gesellschaftlichen Verantwortung, umgeleitet.

Über die Funktion der Transzendenzerfahrung in den Ausformungen der chinesischen Religiosität können wir im Vergleich sagen: Wenn in der christlichen Religiosität die Transzendenzerfahrung hauptsächlich durch den Glauben geprägt wird und dieser im Zentrum der Erfahrung steht, ist die chinesische Transzendenzerfahrung im Grunde durch die Ehrfurcht gekennzeichnet. Durch die Ehrfurcht wird Tianming, der himmlische Wille, in die individuelle Lebensführung einbezogen, wodurch es den Status eines himmlischen Auftrags, der dem Leben einen Sinn gibt, gewinnt. Auf einer anderen Ebene wird die Welt und das Leben durch die teleologisierte Belebungs kraft des himmlischen Willens als ein „Zweckdasein“ definiert, wobei das menschliche Dasein entsprechend dem implizierten Willen des Himmels im Laufe des Lebens weiter entfaltet werden kann. Dies geschieht allerdings nicht nur unter Furcht und Zwang, sondern es ist im Gegenteil oft von „Freude“ die Rede. Konfuzius bemerkt in den „Gesprächen“:

Wer sich um Menschlichkeit bemüht, freut sich über die Gestalt der Berge. Wer intelligent ist, freut sich über das Fließen des Wassers.

仁者樂山，知者樂水。¹⁴⁰

¹⁴⁰ „Lunyu“, 6, 21, SSZJJZ, S. 90

Was hat der Himmel gesagt? Die Jahreszeiten vergehen, die zehntausend Dinge wachsen. Was hat der Himmel gesagt?

天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？¹⁴¹

Auch an vielen anderen Stellen in konfuzianischen Quellen wird die Freude erwähnt. An diesem Punkt der Erkenntnis scheint das Leben als göttliche Gegebenheit hingenommen worden zu sein, und die Hingabe an das Göttliche besteht nicht nur in Bekenntnissen, in Gottesliebe und im Glauben an Gott, sondern auch in einem weltlichen Leben, in der Liebe zum Nächsten und in Menschlichkeit. Es handelt sich bei dieser Einheit aus Ehrfurcht und Freude um eine immanente Religiosität, was oft zum Vergessen und Unterschlagen des transzendenten Hintergrundes reizt, der im Laufe der Zeit mehrfach, wie beschrieben, immanentisiert wurde. Dadurch verschmolz das Religiöse mit Ethischen und hinterließ keine eigenen Spuren mehr, was zu dem Trugschluß führt, daß das Transzendente einfach verschwunden sei. Der berühmte Jesuit Matteo Ricci hat diese Komplexität aufgegriffen:

Die Konfuzianer haben eine Schwäche, und zwar im Erlernen der erhellenden Tugend. Sie haben nicht bedacht, daß der menschliche Wille schnell müde ist und man nicht durch eigene Kraft weiterfahren kann. Man weiß sich auch nicht dem Gott zu fügen, um seine Gnade und seinen Schutz zu erlangen, daher ist die Zahl derjenigen, die die Vollkommenheit der Tugend in sich vereinigen konnten, sehr gering.¹⁴²

Matteo Ricci schildert sicherlich ein wahres Phänomen in der Entwicklung des Konfuzianismus, das zu seinen Lebzeiten in der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert besonders deutlich zu Tage trat. Es war die Zeit, in der durch den immer noch starken Einfluß des Neokonfuzianismus der Song-Zeit die Moralität,

¹⁴¹ „Lunyu“, 17, 20, SSZJJZ, S. 180

¹⁴² Matteo Ricci : „Die Wahre Gotteslehre“, Hrg. Gu Baoku, Taipei, 1967, zitiert nach Liu Shuxian „Über die Transzendenz und die Immanenz in den Religionen“, in: „21. Jahrhundert“, Hongkong, Internetversion, Nr. 12, 31. 03. 2003.

fast ganz ohne Bezug auf ihren transzendenten religiösen Hintergrund, extrem betont und der Einbezug in die Lebensführung erzwungen wurde. Genau aus diesem Grund ist es wichtig, die in Vergessenheit geratene Transzendentalität wieder zu beleben.

Kapitel VII: Schlußbemerkung

7. 1 Eine Parabel

In den überlieferten Reden Buddhas findet sich folgende Lehrsutra: Als der junge Schüler Malunkyaputto, der sich dauerhaft mit metaphysischen Fragen beschäftigte, Buddha fragte, ob die Welt ewig oder zeitlich sei, ob die Welt endlich oder unendlich sei, ob das Leben und der Leib ein und dasselbe, oder anders das Leben und anders der Leib sei, ob der Vollendete nach dem Tode bestehe oder nicht bestehe oder bestehe und nicht bestehe oder weder bestehe noch nicht bestehe, antwortete der Erhabene mit einer Parabel:

Gleichwie etwa, Malunkyaputto, wenn ein Mann von einem Pfeile getroffen wäre, dessen Spitze mit Gift bestrichen wurde, und seine Freunde und Genossen, Verwandte und Vettern bestellten ihm einen heilkundigen Arzt; er aber spräche: 'Nicht eher will ich diesen Pfeil herausziehn bevor ich nicht weiß, wer jener Mann ist, der mich getroffen hat, ob es ein Krieger oder ein Priester, ein Bürger oder ein Bauer ist'; er aber spräche: 'Nicht eher will ich diesen Pfeil herausziehn bevor ich nicht weiß, wer jener Mann ist, der mich getroffen hat, wie er heißt, woher er stammt oder hingehört': er aber spräche: 'Nicht eher will ich diesen Pfeil herausziehn bevor ich nicht weiß, wer jener Mann ist, der mich getroffen hat, ob es ein großer oder ein kleiner oder ein mittlerer Mensch ist'; er aber spräche: 'Nicht eher will ich diesen Pfeil herausziehn bevor ich nicht weiß, wer jener Mann ist, der mich getroffen hat, ob seine Hautfarbe schwarz oder braun oder gelb ist'; er aber spräche: 'Nicht eher will ich diesen Pfeil herausziehn bevor ich nicht weiß, wer jener Mann ist, der mich getroffen hat, in welchem Dorf oder welcher Burg oder welcher Stadt er zu Hause ist'; er aber spräche: 'Nicht eher will ich diesen Pfeil herausziehn bevor ich den Bogen nichtkenne, der mich getroffen hat, ob

es der kurze oder der lange gewesen'; [...]. Nicht genug könnte dieser Mann erfahren: denn er stürbe hinweg.¹⁴³

In dieser Sutra wird die zentrale Stellung der menschlichen Existenz – um es genau zu sagen: die zentrale Stellung der von Ignoranz gefährdeten immanenten Existenz des Menschen - mit einer Parabel zum Ausdruck gebracht. In den Augen Buddhas nähme wohl auch die Problematik von Transzendenz und Immanenz, die zentralen Themen dieser Arbeit, solch einen Platz ein. Aber seine Rede kann auch als eine Warnung gelten, wie ohne Einbezug einer immanenten, existenziellen Dimension die Frage nach der Transzendenz schnell sinnlos werden kann.

7. 2 Morphologische Grundlagen

Diese Arbeit versteht sich als eine morphologische Untersuchung der Transzendenzerfahrung in der chinesischen Religiosität mit besonderer Berücksichtigung des Konfuzianismus. Der Grund, die Morphologie als methodischen Ansatz für diese Arbeit zu wählen, ist der Versuch, jene Tendenzen zu vermeiden, die im Bereich der Studien zur chinesischen Geistesgeschichte oft zu dieser Thematik auftreten, weil das oft unreflektierte und unbewußte Bezugssystem für das Verständnis der chinesischen Religiosität automatisch auf den Verständnishorizont einer monotheistischen - insbesondere vom Christentum geprägten Begrifflichkeit - fixiert ist. Der Versuch, im heutigen globalen Kontext ein altertümliches Thema zu untersuchen, kann schnell entweder zu einem leichtsinnigen „cocktailartigen“ Universalismus führen, in dem allein mit gutem Willen alle geistesgeschichtlichen und interkulturellen Differenzen aufgehoben werden; oder er manifestiert sich als patriotisch gefärbter Partikularismus, in dem die Behauptung der „wahren“ Eigenschaften einer Kultur grenzenlos hervorgehoben und aufgrund

¹⁴³ Aus der Mittleren Sammlung: 7. Teil. Buch der Mönche, S. 26-29. Digitale Bibliothek Band 86: Die Reden Buddhas, S. 1005 (vgl. Buddhos Bd. 1, S. 465)

mangelnder Selbstreflexion zur Selbstvergewisserung einer bestimmten Kultur proklamiert wird. Diese beiden Tendenzen nehmen bei einer solchen Thematik nicht selten eine große Rolle ein. Schon in „Maß und Mitte“ steht geschrieben:

Es kann einer ein Reich ins Gleiche bringen, es kann einer auf Amt und Würden verzichten, es kann einer auf bloße Messer treten – und Maß und Mitte doch noch nicht beherrschen.

天下國家可均也，爵祿可辭也，白刃可蹈也，中庸不可能也。¹⁴⁴

Dabei wäre ein Mittelweg (in der Wilhelm-Übersetzung als „Maß und Mitte“ wiedergegeben) sicherlich die ideale Lösung für viele Forschungsansätze, aber - wie schon die Alten wußten - keine leichte Aufgabe, so daß man sich ihr möglichst vorurteilsfrei nähern muß.

7.3 „Innere“ oder „äußere“ Transzendenz?

In dieser Arbeit geht es nicht darum, ein einfaches Stereotyp für die Transzenderfahrung im chinesischen geistesgeschichtlichen Kontext herzustellen, wie es bereits in vielen anderen Studien entwickelt wurde. Darin beschränkt man sich oftmals auf die „äußere Transzendenz“ 外在超越 der monotheistischen Tradition, in welcher die Absolutheit des Gottes den Ausgangspunkt sowie das Endziel der Religiosität ausmacht. Der chinesischen Religiosität wird dagegen eine „innere Transzendenz“ 內在超越 zugeschrieben, in der die Religiosität einfach durch die Moralität ersetzt worden zu sein scheint. Solche simplen Modelle können zwar eine direkte und klare Differenzierung zur Unterstützung einer kulturellen Systematisierung anbieten, beschränken sich jedoch nur auf Teilaspekte. So ist z. B. allgemein bekannt, daß die Auffassung der „immanenten Transzendenz“ nicht nur auf die chinesische Religiosität zutrifft, sondern auch – um allein die abendländische Tradition zu betrachten - in der mittelalterlichen christlichen Mystik wie bei Meister Eckhart, in der Reformation, besonders in der protestantischen Lehre Martin Luthers, und in anderen Fällen -

¹⁴⁴ „Chinesische Philosophie: Li Gi - Das Buch der Riten, Sitten und Gebräuche“, S. 40. Digitale Bibliothek Band 94: Asiatische Philosophie, S. 23800 (vgl. Li Gi, S. 28).

insbesondere in der philosophischen Tradition von Husserl bis Heidegger in sehr unterschiedlichen Konzepten mit theoretischer Relevanz - anzutreffen ist. Umgekehrt kann die Auffassung der „äußeren Transzendenz“ mit einer menschenfernen, absoluten Gottheit auch im chinesischen Kontext verwendet werden, da in der frühen Antike Chinas ebenfalls eine klare Differenz zwischen Himmel und Mensch bestand, was Jesuiten wie Matteo Ricci verwendeten, um damit als möglichen Ausgangspunkt für eine interkulturelle Verständigung zu nutzen versuchte. Wie man sieht, geht es also nicht darum, vorschnell eine Differenzierung festzulegen, sondern die Thematik möglichst umfassend hermeneutisch zu betrachten, wobei der Fokus auf Fragen wie nach dem Verhältnis von Immanenz und Transzendenz im chinesischen geistesgeschichtlichen Kontext liegen soll, wie dieses Verhältnis morphologisch beschrieben, wie die Entfaltung der religiösen Transzendenz Erfahrung prozessualisiert und die Rolle verschiedener Konzeptionen in den historischen Dynamiken bestimmt werden kann.

7. 4 Prozessualisierung und Dynamisierung

Daher waren Prozessualisierung und Dynamisierung wichtige Kernpunkte für die weitere methodische Orientierung dieser Arbeit, was bedeutet, eine statische oder essentialistische Tendenz bewußt zu vermeiden.

Gegen eine statische Darstellung ist einzuwenden, daß der Mensch als weltimmanentes Dasein ein geschichtliches, sterbliches Seiendes ist, was Zeitlichkeit bzw. Geschichtlichkeit in der Tiefe seiner Existenz beinhaltet. Von hier aus gesehen, ist die Geschichte der Entwicklung des Religionsbewußtseins zugleich eine Geschichte der Entfaltung der Transzendenz Erfahrung. Die in der Geschichtlichkeit vergegenwärtigte Transzendenz Erfahrung des Menschen kann damit als ein dialogischer Prozeß zwischen dem Transzendenten und dem Menschen als weltimmanentem Dasein angesehen werden, wobei das menschliche Selbstbewußtsein durch das religiöse Bewußtsein zur Reife gelangt. Nicht allein durch Gottesliebe, Glaube und Mystik kann der Mensch dem Transzendenten begegnen, sondern auch, wenn er sein Dasein dem

weltlichen Leben durch Menschlichkeit, Nächstenliebe, Freude und Moralität öffnet.

Eine statische Gottesvorstellung bzw. eine statische Auffassung der Transzendenz ist philosophisch gesehen zugleich eine essentialistische Auffassung. Die Geschichte ist aber der Prozeß des Werdens des Menschen, somit ist das „Wesen“ des Menschseins eine zukunftsorientierte, offene Entwicklung ohne Endzustand, in der das Transzendente immerwährend ist und sich immer neu offenbart, wodurch das Transzendieren des Menschen auch an Offenheit gewinnt. Das „Wesen“ des Menschseins befindet sich nur in der Bereitschaft, sich transzendieren zu können (sowohl in der Beziehung mit dem Transzendenten, unabhängig davon, ob dies theistisch oder anders verstanden und erfahren wird; als auch - und umso wichtiger - in der Beziehung mit der immanenten Lebenswelt, vor allem mit den Mitmenschen, in der auch ein wirkliches Umfeld für die Anwesenheit des Transzendenten eröffnet werden kann), so daß das „Wesen“ des Menschseins sich konstant im dynamischen Prozeß seiner Unvollendbarkeit bildet. Deshalb sollte in einer religionsphilosophischen Studie statt von Essentialismus von einer existentiellen Offenheit die Rede sein.

Diese beiden Gesichtspunkte bilden die theoretische Voraussetzung für die Analyse der Immanenten Transzendenz. Im Laufe der Arbeit konkretisierte sich die These, insbesondere vor dem Hintergrund der chinesischen Geistesgeschichte, zu einem dynamischen Prozeß der Immanentisierung der Transzendenz. Dieser Prozeß verläuft auf zwei Ebenen:

Zuerst ist die institutionelle Seite zu bedenken, da sich durch die erwähnte Kulturträger-Theorie als die Verantwortlichen für jegliche Religionsaktivitäten (z.B. Kulte, Zeremonien) und die Träger des religiösen Bewußtseins (z. B. Weltdeutung) in der frühen chinesischen Antike zuerst die Wu (Schamanen), dann die Shi (Historiographen) und schließlich die Shi (Gebildete, sozusagen

„Intellektuelle“ im antiken Sinne) ausmachen lassen.¹⁴⁵ Durch die Betrachtung der geschichtlichen Entwicklung dieser drei sozialen Gruppen kann man ein Profil der Ausformung und Entwicklung der Religiosität erstellen, das zeigt, warum durch die Entwicklung von Wu (Schamanen) bis Shi (Historiographen) in der chinesischen Frühgeschichte keine institutionelle Kirche zustande kam. Das Übergreifen vom Religiösen auf den politischen, später auch ethischen Bereich und die frühzeitige Rationalisierung vom Schamanismus zu einer historiographischen Kultur ließen keinen Raum für die Spezialisierung einer Priesterschaft. Die Entstehung der neuen Gesellschaftsschicht des Shi (Gebildeter) durch eine soziale Ausdifferenzierung hat diesen Punkt noch verstärkt und bewirkt, daß das religiöse Bewußtsein in China nicht in kirchlichen Dogmen proklamiert, sondern hauptsächlich im gesellschaftlichen und ethischen Leben verankert wurde. Durch den religiösen, sozialen und geistesgeschichtlichen Zusammenhang ist eine Fachgruppierung zum Priestertum nicht zustande gekommen, so daß die chinesische Religiosität sich in eine andere Richtung entwickelte.

Ein weiterer Punkt im Prozeß der Immanentisierung der Transzendenz ist die ideengeschichtliche Entwicklung des Konzepts von Tianming. Das allmähliche „Entschwinden“ des höchsten Gottes (Di oder Tian) in der chinesischen Antike ist erst durch die multidimensionale Entfaltung dieses Konzepts zu verstehen. Um die mehrdimensionalen Inhalte dieses Konzepts und deren entscheidende Bedeutung für die Ausformung der chinesischen Religiosität zu rekonstruieren, muß es unter verschiedenen Gesichtspunkten erörtert werden.

In dieser Arbeit wird gezeigt, daß Di oder Tian in der frühen Antike nicht einfach mit dem Ahnengott gleichzustellen ist und daher eine Art höchste transzendente Gottheit zu sein scheint. Deshalb war Tianming zuvor in der religiösen Vorstellung der Wille und Befehl des personalen Gottes. In der Weiterentwicklung ist das Konzept aufgrund der verschiedenen

¹⁴⁵ Die These vom „Kulturträger in der chinesischen Geschichte“ ist eine These, die noch weiterer Belegung bedarf. Hier kann sie nur in einem geistesgeschichtlichen Kontext, in einem notwendigen Minimalzusammenhang mit dem Thema dieser Arbeit erwähnt werden.

Interpretationsmöglichkeiten des „Ming“ kosmologisiert und ontologisiert worden, wodurch das anscheinende Entschwinden der Gottheit durch das Konzept selbst gefördert wird. Durch die Kosmologisierung und Ontologisierung erhielt Tianming mehrdeutige Interpretationsrichtungen wie als „Belebungskraft“, „Lebensstifter der Welt“, „Halter der Weltordnung“, außerdem als „Bestimmung des Himmels“, was eine weitere Möglichkeit zur Immanentisierung der Transzendenz im existenziellen Sinne eröffnete. Durch solche Aspekte wird der personale Charakter des himmlischen Willens in die Zweckmäßigkeit der Welt, des menschlichen Daseins und des Lebens umgewandelt.

Durch eine Neuinterpretation von Konfuzius läßt sich erstmals ein Bezug zum Individuum herstellen, und Tianming wandelt sich in seiner Funktion von einer Legitimierung politischer Macht oder Rechtfertigung der Vormachtstellung eines Volkes zur individuellen Sinnggebung des Lebens. Dadurch gelang eine Verschmelzung von Religiösem und Ethischem.

Das Gedankengut des Konfuzius läßt im chinesischen geistesgeschichtlichen Zusammenhang die Etablierung einer sozialen und einer privaten Religiosität erschließen. Da es im chinesischen Kontext zu keiner Ausbildung einer institutionellen Kirche und strenger systematischer Dogmen kam, wurde es notwendig, im sozialen und privaten Umfeld das Religiöse ins eigene Leben einzubeziehen und zu verankern. Es ging nicht nur darum, eine himmlische Bestimmung erteilt zu bekommen (wie es in der Antike der Fall war), auch nicht allein um das Erkennen der himmlischen Bestimmung (wie bei Konfuzius), sondern auch darum, in einem nihilistischen Zeitalter zur Begründung der eigenen Lebensführung eine eigene, innere transzendente Quelle zu erschließen.

7. 5 Transzendentalität und Transzendieren

Eine weitere wichtige Perspektive, die mit der These der immanenten Transzendenz eng verbunden ist, verbirgt sich unter dem Begriff der „Transzendentalität“ und deren Bezug zum Transzendieren. Im

wissenschaftlichen Umfeld ist die Auffassung verbreitet, daß der Begriff der Transzendenz mit seinem historischen und semantischen Hintergrund nicht leicht von einer bestimmten Gottesvorstellung oder metaphysischen Instanz zu trennen ist. Deshalb kann die augenscheinliche Dichotomie von Immanenz und Transzendenz nicht leicht aufgehoben werden, und Auseinandersetzungen sind daher oft unvermeidbar.

Außerdem kann das Transzendieren in verschiedenen „Strukturen“ vollzogen werden. Im Fall einer geschichtlichen Anschauung muß sich das Transzendieren nicht nur an der Zukunft orientieren, es kann sich auch in eine rückwärtige Richtung ausdehnen (wie beispielsweise die konfuzianische, aber auch die daoistische Utopie einer idealen Gesellschaft in der unvordenklichen Vergangenheit liegt). Im Fall einer subjektbezogenen Anschauung kann es auch zu einer Selbstbewältigung kommen, wodurch das Transzendieren statt einer „äußeren“ Orientierung eine „innerliche“ Orientierung erhält (dies ist bei vielen mystischen, meditativen, religiösen oder quasi-religiösen Praktiken zu erkennen; allein im chinesischen geistesgeschichtlichen Umfeld betrachtet, läßt sich diese Orientierung im Daoismus und im Chan feststellen).

In diesem Fall ist es wichtig zu erkennen, daß über die Gottesvorstellung hinaus die Transzendentalität und das Transzendieren die zentrale Position einnehmen. Hierin liegt möglicherweise auch die Lösung für das unterschiedliche philosophische Verständnis der Begrifflichkeiten. Die Transzendentalität mag eine gute Alternative für das Verständnis des Transzendierens im nicht deutlich theistischen oder sogar atheistischen oder in einem nicht scholastischen metaphysischen Kontext sein.

Im konfuzianischen Zusammenhang zeigt die Transzendentalität ein Spannungsfeld zwischen dem Transzendenten und dem Immanenten auf, wobei Religiosität und Moralität verschmelzen. Tianming, die verinnerlichte himmlische Bestimmung, bildet hier den transzendenten Hintergrund der Moralität, wobei das Himmlische in die weltliche Lebensführung eingebunden ist

und das Transzendieren in der immanenten Welt vom Transzendenten geprägt wird. Weil das Transzendieren im Konfuzianismus anscheinend zunächst auf einer „horizontalen Ebene“ – nicht in der im Abendland gebräuchlichen „vertikalen Struktur“ mit der Immanenz als Bodenpunkt und der Transzendenz als Endpunkt – vollzogen, nämlich in einer zwischenmenschlichen, intersubjektiven Sphäre entfaltet wird, wandelt sich der wahre Sinn von „Ren“ (Menschlichkeit) durch das Menschliche zum „Menschtum“. So ist auch der Begriff der Weisheit durch das Verstehen des Anderen und die Bereitschaft zur Verständigung mit ihm zu begreifen. Nicht nur durch erkenntnistheoretische Wege läßt sich die Intersubjektivität entschlüsseln, sondern auch durch zwischenmenschliche Kommunikation, indem der Mensch also nicht nur versucht, durch Erkennen und Erfahren, sondern durch ein Von-sich-heraus-Transzendieren auf den Anderen hin die Intersubjektivität zu gewinnen. Das bewußte Schweigen vor dem und über das Transzendent (wie Gott) und im Bezug auf metaphysische Substanzen (wie Dao) ist kein Zeichen der Verneinung eines vertikalen Transzendenzverhältnisses, sondern Betonung des immanenten Vollzugsumfelds des Transzendierens. Aus christlicher Sicht wird es dann auch verständlich, daß Gottesliebe (hier die Liebe von Gott sowie zu Gott) nur durch die Nächstenliebe verwirklicht werden kann. In diesem Sinne ist „Weltbejahung“ keine einfache Anpassung oder gar Verherrlichung der immanenten Welt, sondern die Einstellung, den verinnerlichten Willen des Himmels als eigenes Geschick zu betrachten und die unvollkommene Welt hinzunehmen.

7. 6 Schlußwort

„Was veranlaßt so viele Bedenken und Sorgen auf der Welt? Hunderte Konzepte variieren das Identische. Unterschiedliche Wege führen zum selben Ziel. Was veranlaßt so viele Bedenken und Sorgen auf der Welt?“

天下何思何慮？天下同歸而殊途，一致而百慮。天下何思何慮？¹⁴⁶

¹⁴⁶ „Buch der Wandlungen“(Yijing), SSJZS, S. 87

Immer häufiger wird diese Stelle im heutigen globalen Zeitalter im Munde geführt, aber je öfter sie zitiert wird, desto mehr erscheint sie wie ein altertümlicher Traum. Führen alle Wege automatisch zum selben Ziel? Vermag der Mensch automatisch auf jenen Wegen zu gehen, die zum selben Ziel führen?

Dem Himmel sei Dank, daß es auf der Welt immer Wege gibt.

Dem Himmel sei Dank, daß der Mensch doch dazu vermag, mit „Bedenken“, „Sorgen“ und „variieren Konzepten“ unterwegs zu sein.

Daher noch einmal Konfuzius:

„Dem Shi bleibt nichts anderes übrig, als ein großes Herz und einen starken Willen zu erwerben, weil es für ihn nur einen schweren Auftrag und einen weiten Weg gibt.“

士不可以不弘毅，任重而道遠。¹⁴⁷

¹⁴⁷ „Lun Yu“ 8.7., SSZJJZ, Beijing, S.104.

Zeittafel:

10. - 2. Jh. v.Chr.	Zeit der Kulturheroen	<i>Yao, Shun, Yu</i>
20. -17. Jh. v.Chr.	Xia-Dynastie	
17. -11. Jh. v.Chr.	Shang-Dynastie	
11. - 3. Jh. v.Chr.	Zhou-Dynastie	<i>Wen Wang, Wu Wang</i> <i>Entstehung Teile der Fünf Klassiker</i>
11. Jh. – 771 v.Chr.	Westliche Zhou-Zeit	
722 – 481 v.Chr.	Chunqiu-Zeit	<i>Konfuzius(551-479)</i> <i>Laozi (ca. 6.-5.Jhd.)</i>
481 - 221 v.Chr.	Zhanguo-Zeit	<i>Zisi (ca. 483-402)</i> <i>Mo Di (ca.440-360)</i> <i>Mengzi (372-281)</i> <i>Zhuangzi (ca.350-280)</i> <i>Qu Yuan (ca.340-278)</i> <i>Xunzi (ca.310-230)</i>
221 - 208 v.Chr.	Qin-Dynastie	
207 v.Chr. -220 n.Chr.	Han-Dynastie	<i>Etablierung des Konfuzianismus</i> <i>als „Staatsphilosophie“;</i> <i>Entstehung des religiösen</i> <i>Daoismus;</i> <i>Eindringen und Verbreitung des</i> <i>Bhuddhismus;</i>
220 - 280 n.Chr.	Sanguo	
280 - 420 n.Chr.	Jin-Zeit	

420 - 580 n.Chr.	Nördliche u. Südliche Dynastien	
581 - 617 n.Chr.	Sui-Dynastie	
618 - 906 n.Chr.	Tang-Dynastie	<i>Sinisierung des Buddhismus zum Chan-Buddhismus; Meister Huineng (638-713)</i>
907 - 959 n.Chr.	Fünf Dynastien	
960 - 1280	Song-Dynastie	<i>Fünf Meister des Neo- konfuzianismus: Zhou Dunyi, Shao Yong, Zhang Zai, Cheng Hao, Cheng Yi; Schule des Zhu Xi</i>
1280 - 1367	Yuan-Dynastie	
1368 - 1643	Ming-Dynastie	<i>Weiterentwicklung des Neokonfuzianismus unter Wang Yangming</i>
1644 - 1911	Qing-Dynastie	<i>Neutextschule von Kang Youwei</i>

Literaturverzeichnis

I. Sammelausgaben (Dokumente, Klassiker, Lexika, Handbücher, elektronische Medien):

- *Jiaguwen Heji* (Gesamte Ausgabe der Orakelknocheninschriften), 13 Bd., Beijing, 1963
- *Yin Zhou Jinwen Jicheng* (Gesamte Ausgabe der Bronzeinschriften der Yin und Zhou), (16 Jh. v.Chr. – 3 Jh. v. Chr.), Beijing, 20 Bd., ab1993
- *Shuowen jiezi duanzhu* (Philologische Erläuterung des chinesischen Schriftums), Xu Shen, Beijing, 1990
- *Shisan Jing Zhushu* (Kommentaren zu den 13 wichtigsten Klassikern), Beijing, 1980
- *Kongzi – Zhou Qin Han Jin Wenxianji* (Konfuzius – Dokumentensammlung von Zhou- bis Jin- Zeit), Shanghai, 1990
- *Sishu zhangju jizhu* (Gesamter Kommentar zu den vier konfuzianischen Klassikern), Zhu Xi, Beijing, 1983
- *Zhuzi Jicheng* (Sammlung [von Werken] chinesischer Philosophen), 8 Bd., Beijing, 1954
- *Boshu Laozi zhushi yu yanjiu* (Kommentare und Studien zur Seidenausgabe von Laozi), Xu Kangsheng, Hangzhou, 1982
- *Da Zheng Zang* (Große Sammlung der Buddhistischen Sutren), besonders, Bd. 1, 25, 40, 48. Kyoto
- *Wu Deng Huiyuan* (Zusammenlegung der fünf wichtigsten „Lichtung“-Sammlungen des Chan-Buddhismus), 3 Bd. Beijing, 1984
- *Yun Ji Qi Qian* (Sammlung der von Zhang Junfang ausgewählten daoistischen Klassiker), Jinan, 1989
- *Daojia Yaoji Xuankan* (Ausgewählte Sammlung des religiösen daoistischen Klassiker), Shanghai, 10 Bd. 1990
- *Gushi Bian* (Untersuchung der Frühgeschichte Chinas), 7 Bd., Shanghai, 1982
- *Guodian Chumu Zhujian* (Beschriftete Bambusstücke aus dem Chu-Grab von Guodian), herausgegeben von Stadtmuseum Jingmen, Beijing, 1998

- *Si ku quan shu* (Gesamte Sammlung der vier höfischen Bibliotheken), digitale Version, Beijing/Hongkong, 1999
- FIGL, Johann (Hrsg.) *Handbuch Religionswissenschaft*, Innsbruck, 2003
- BERTRAM, Mathias (Hrsg.) *Geschichte der Philosophie*, Digitale Bibliothek 3, Berlin 2002
- MOHR/SIEBECK *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Digitale Bibliothek 12, Berlin 2003
- SANDKÜHLER, Hans Jörg (Hrsg.) *Enzyklopädie Philosophie A-Z*, digitale Version, Meiner, 2003
- HANSEN, Frank-Peter (Hrsg.) *Philosophie von Platon bis Nietzsche*, Digitale Bibliothek 2, Berlin 2002
- NEUMANN, Karl-Eugen (Übers.) *Die Reden Buddhas*, Digitale Bibliothek 86, Berlin 2003
- DIREKTMEDIA Publishing (Hrsg.) *Asiatische Philosophie: Indien und China*, Digitale Bibliothek 94, Berlin, 2003

II. Werke und Aufsätze

- AMES, Roger *Ritual und der atheistische Gedanke im klassischen Konfuzianismus*, in: China Scholarship, Bd.2, Beijing, 2000
- BARRY, Theodore de *The Trouble with Confucianism*, Havard, 1991
- BAUER, Wolfgang *China und die Hoffnung auf Glück*, DTV, 4547, München, 1971
- Ders. *Geschichte der chinesischen Philosophie*, München, 2001
- BOEHM, G., STIERLE, K., WINTER, G. (Hrsg.) *Modernität und Tradition*, München, 1985
- BURKHARDT, Helmut *Ein Gott in allen Religionen? Wiederkehr der Religiosität – Chance oder Gefahr?*, Gießen, 1990
- CASPER, Bernhard (Hrsg.) *Gott nennen – Phänomenologische Zugänge*, Freiburg, 1981

- CHAO, Fulin *Xia Shang Xizhou de Shehui Bianqian (Die gesellschaftliche Wandlungen der Xia, Shang und West-Zhou Dynastien)*, Beijing, 1996
- CHEN, Mengjia *Generelle Abhandlung über Orakeltexte der Shang-Zeit*, Beijing, 1992
- Ders. Mythos und Magie in der Shang-Zeit, in: Journal der Yanjing Universität, Bd. 20, Beijing
- CHENG, Chung-ying *New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy*, New York, 1991
- EISENSTADT, S. N. *Tradition, Wandel und Modernität*, Frankfurt a. M., 1979
- ELIADE, Mircea *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*, Frankfurt, 1994
- ENO, Robert *The Confucian Creation of Heaven*, New York, 1990
- ERIKSON, E. E. *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt a. M., 1966
- FANG, Dongmei *Shengming Lixiang yu Wenhua Leixing (Das Lebensideal und die kulturelle Morphologie)*, Beijing, 1992
- FENG, Yaoming *Die These der immanenten Transzendenz der gegenwärtigen Neokonfuzianern*, Neokonfuzianistische Review, I., Beijing, 1994
- Ders. *Der Begriff des Subjekts im gegenwärtigen Neokonfuzianismus*, The Continent Magazine, Bd. 101, Nr. 4, Taipei, 2000
- Ders. *Das neue Herz des Kaisers – weiterer Kommentar zur These der immanenten Transzendenz*, in: Philosophie und Kultur, Bd. 22, Nr. 9, Taipei, 1995
- FENG, Zushang (Hrsg.) *Dangdai xin Rujia (Gegenwärtiger Neokonfuzianismus)*, Beijing, 1989
- FINAZZO, Giancarlo *The Principle or Tian*, Taiwan, 1979
- FÜRSTENBERG, Friedrich *Die Zukunft der Sozialreligion*, Konstanz, 1999
- GADAMER, Hans-Georg *Wahrheit und Methode*, Gesammelte Werke I, II, Tübingen, 1999
- Ders. *Hermeneutische Entwürfe*, Tübingen, 2000

- GEHLEN, Arnold *Anthropologische Forschung: Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen*, Hsgb. von Ernesto Grassi, Reinbek bei Homburg, 1961
- GUARDINI, Romano *Religiöse Erfahrung und Glaube*, Mainz, 1974
- GUO, Muoruo *Die Brouze Zeit*, Beijing, 1957
- GUO, Qiyong u. GONG, *Jianping Konfuzianische Schule, konfuzianische Religion; Religiosität und Transzendentalität*, in: China Scholarship, Bd.9, Beijing, 2002
- HABERMARS, Jürgen *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M. 1985
- HALL, David u. AMES, Roger *Thinking through Confucius*, New York, 1987
- Ders. *Alle Wege führen zum selben Ziel - Drei Postulate zur Interpretation des Gedankenguts Konfuzius*, in: The Continent Magazine, Bd. 68, Nr.5, Taibei, 1984
- HAUG, Walter und MIETH, Dietmar (Hrsg.) *Religiöse Erfahrung: Historische Modelle in christlicher Tradition*, München, 1992
- HEESCH, Mattias *Transzendente Theorie und religiöse Erfahrung*, Frankfurt a.M., Bern, New York, Paris, 1990
- HEIDEGGER, Martin *Sein und Zeit*, GW Bd. 2, Frankfurt a. M., 1977
- Ders., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GW Bd. 24, Frankfurt a. M., 1975
- Ders., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GW Bd. 65, Frankfurt a. M., 1989
- Ders., *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954
- Ders., *Vom Wesen des Grundes*, Tübingen, 1974
- Ders., *Was ist Metaphysik*, Frankfurt a. M., 1949
- HEINRICHS, Maurus O.F.M. *Christliche Offenbarung und religiöse Erfahrung im Dialog*, Hsgb. von Werner Dettloff, Paterborn, München, Wien, Zürich, 1984
- HENRICH, Dieter *Der ontologische Gottesbeweis*, Tübingen, 1960
- HÖFFE, Otfried *Moral als Preis der Moderne*, Frankfurt a. M., 1993

- HONNEFELDER, L. (Hrsg.) *Transzendenz: zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik*, Paderborn; München; Wien; Zürich; Schönengh, 1992
- HÖSLE, Vittorio *Praktische Philosophie in der modernen Welt*, München, 1992
- HU, Haoxiao *Shangdi und Wangdi in shangzeitlichen Orakeltexten*, in: *Geschichtsforschung*, Nr. 8, Beijing, 1958
- HUSSERL, Edmund *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, Gesammelte Schriften, Bd. 5, Hamburg, 1992
- Ders., *Cartesianische Meditationen / Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Gesammelte Schriften Bd. 8, Hamburg, 1992
- IMHOF, Paul (Hrsg.) *Gottes Nähe: Religiöse Erfahrung in Mystik und Offenbarung*, Würzburg, 1990
- JONAS, Hans *Praktische Intersubjektivität – Entwicklung des Werkes von G.H. Mead*, Stuttgart, 1989
- JUNG, Matthias *Erfahrung und Religion: Gründezüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie*, Freiburg / München, 1999
- KAMLAH, Wilhelm *Der Mensch in der Profanität: Versuch einer Kritik der profanen durch vernehmende Vernunft*, Stuttgart, 1949
- KELLENBERGER, J. *Inter-Religious Models and Criteria*, Neu York, 1993
- KORTZFLEISCH, Siegfried von *Religion im Säkularismus*, Stuttgart, 1967
- KÜNG, Hans *Projekt Weltethos*, München, 1990
- Ders. u. van ESS, J., von STIETENCRON, H., BECHERT, H., *Christentum und Weltreligionen*, München, 1984
- Ders., u. CHING, Julia *Christentum und chinesische Religionen*, München, 1988
- Ders. *Spurensuche – die Weltreligionen auf dem Weg*, München, 1999
- KUSCHEL, Karl-Josef *Lust an der Erkenntnis: Die Theologie des 20. Jahrhundert*, Piper 1853, München, 1994
- LANG, Bernhard u. McDANNELL, Colleen, *Der Himmel – Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens*, Frankfurt, 1990

- LEE, Ming-Huei (LI, Minghui), *Die Selbsttransformation des gegenwärtigen Konfuzianismus*, Beijing, 2001
- Ders. *Der Konfuzianismus im modernen China*, Leipzig, 2001
- Ders. *Immanenz und Transzendenz im Konfuzianismus*, Neokonfuzianistische Review, I., Beijing, 1994
- LAPIDE, Pinchas und PANIKKAR, Rainon *Meinen wir denselben Gott? -- Ein Streitgespräch*, München, 1994
- LEVINAS, Emanuel *Wenn Gott ins Denken einfällt: Diskurse über d. Betroffenheit von Transzendenz*, Freiburg/Br., 1985
- LIPSETT, Peter R. *Wege zur Transzendenerfahrung*, Münsterschwarzach, 1992
- LI, Ling *Zhongguo Fangshu Kao (Untersuchung der Magie, Astrologie und Alchimie in China)*, Beijing, 2000
- LI, Xueqin u. a. *Zhongguo Gudai Wenming yu Guojia Xingcheng Yanjiu (Untersuchung der Entstehung der chinesischen Zivilisation und des Staats)*, Kunming, 1997
- LI, Zehou *Zhongguo gudai sixiangshi lun (Abhandlung über die antike chinesische Geistesgeschichte)*, Beijing, 1985
- Ders. *Zhongguo jindai sixiangshi lun (Abhandlung über die neuzeitliche chinesische Geistesgeschichte)*, Beijing, 1978
- Ders. *Zhongguo xiandai sixiangshi lun (Abhandlung über die moderne chinesische Geistesgeschichte)*, Beijing, 1988
- Ders. *Zhexue wencun (Philosophische Beiträge)*, 2 Bände, Hefei, 1999
- Ders. *Fünf Aufsätze aus dem Jahr 1998*, Beijing, 2000
- Ders. *Historische Ontologie*, Beijing, 2002
- LIU, Shuxian *Rujia Sixiang yu Xiandaihua (Die konfuzianische Tradition und die Modernisierung)*, Beijing, 1992
- LUCKMANN, Thomas *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt, 1991
- Ders. Religion in der modernen Gesellschaft, in: OELMÜLLER/DÖLLE-OELMÜLLER/EBACH *Philosophische Arbeitsbücher 3, Diskurs: Religion*, München, 1979
- LUHMANN, Niklas *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt, 2002

- LUO, Rongqu *Xiandaihua xinlun* Brijing, 1993
- MALEK, Roman *Konfuzianismus*, in: FIGL(Hrsg) *Handbuch Religionswissenschaft*, Innsbruck, 2003
- Ders. *Daoismus*, in Ebd.
- MANNHEIM, Karl *Struktur des Denkens*, Frankfurt a. M., 1980
- METZGER, Arnold *Der Einzelne und der Einsame*, Pfullingen, 1967
- MICHAELS, Axel(Hrsg.) *Klassiker der Religionswissenschaft*, München, 1997
- MILLER, Martin *Die Modernität der Tradition: Zum Kulturverständnis der chinesischen Historikers Yu Yingshi*, Münster, 1995
- Ders. u. SOEFFNER, H.-G. *Modernität und Barbarei*, Frankfurt a. M., 1996
- MOLTSMANN, Jürgen *Der Geist des Lebens: Eine ganzheitliche Pneumatologie*, München, 1991
- Ders. *Gotteserfahrung: Hoffnung Angst Mystik*, München, 1979
- MOU, Songsan *Daode Lixiangzhuyi de Chongjian (Der Wiederaufbau des Moralidealismus)*, Beijing, 1992
- Ders., *Zhongguo Zhexue Shijiu jiang (Neuzehn Vorträge über die chinesische Philosophie)*, Shanghai, 1997
- Ders., *Zhongguo Zhexue de Tezhi (Die Eigenschaften der chinesischen Philosophie)*, Shanghai, 1997
- MÜNCH, Richard *Die Struktur der Moderne*, Frankfurt a. M., 1992
- NEGTE, Oskar *Modernisierung im Zeichen des Drachen*, Frankfurt a. M., 1988
- OBRIST, Willy *Neues Bewußtsein und Religiosität – Evolution zum ganzheitlichen Menschen*, Olten, 1988
- OELMÜLLER/DÖLLE-OELMÜLLER/EBACH *Philosophische Arbeitsbücher 3, Diskurs: Religion*, München, 1979
- PESCH, Otto Hermann *Dogmatik im Fragment*, Mainz, 1987
- QIAN, Zhongshu *Guan zui bian* , Beijing, 1979
- Ders. *Tan yi lu* , Beijing, 1984

- QU, Duizhi *Interpretation des Wu*, in: Journal der Yanjing Universität, Bd. 7, Beijing, 1930
- RAHNER, Karl *Visionen und Prophezeiungen: Zur Mystik und Transzendenzerfahrung*, Hsgb. von Josef Sudbrack, Freiburg, Basel, Wien, 1989
- RATZINGER, Josef u.a. *Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott*, Hsgb. von Tiemo Rainer Peters und Claus Urban, Mainz, 1999
- ROETZ, Heiner *Konfuzius*, München, 1998
- Ders. *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*, Frankfurt, 1992
- RODRIGUEZ de la Fuente, Santiago *Grenzbewußtsein und Transzendenzerfahrung: eine Studie über die philosophische Theologie von Karl Jaspers*, München, 1983
- REN, Jiyu (Hrsg.) *Zhongguo Fojiao Shi (Geschichte des chinesischen Buddhismus)*, Beijing, Bd. I, 1981, Bd. II, 1985, Bd. III, 1988
- SCHAEFFLER, Richard *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit: eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, Freiburg / München, 1995
- SCHLEICHERT, Hubert *Klassische chinesische Philosophie*, Frankfurt, 1980
- SCHLUCHTER, Wolfgang *Religion und Lebensführung*, Frankfurt, 1988
- SCHOENER, Gustav-Adolf *Religiöse Erfahrung und das Problem der Zeit*, 1992
- SCHÜTTE, Hans Wilm *Die Asienwissenschaft in Deutschland: Geschichte, Stand und Perspektiven*, Hamburg, 2002
- SCHULZ, Walter *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen, 1957
- SCHWARZ, Benjamin *The Intellectual History of China – Preliminary Reflections*, in: FAIRBANK, John (Hrsg.) *Chinese Thought and Institutions*, Chicago, 1957
- Ders. *Transcendence in Ancient China*, in: Daedalus, Heft 104, Nr. 2, 1975
- SIMMEL, Georg *Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie*, Berlin, 1989
- SMITH, *Richard Fortune-Tellers and Philosophers*, Boulder, 1991

- SONG, Zhenghao *Xia Shang Shehuishenghuoshi (Die soziale Geschichte der Xia- und der Shangdynamastie)*, Beijing, 1996
- STEINMANN, Horst u. SCHERER, Andreas (Hrsg) *Zwischen Universalismus und Relativismus*, Stuttgart, 1998
- TANG, Junyi *Wenhua Yishi Yuzhao de Tansuo (Die Expedition in die Welt des kulturellen Bewußtseins)*, Beijing, 1992
- TU, Weiming *Rujia Chuantong de Xiandai Zhuanhua (Die moderne Wende der konfuzianischen Tradition)*, Beijing, 1992
- Ders., *Xiandai Jingshen yu Rujia Chuantong (Die moderne geistige Welt und die konfuzianische Tradition)*, Beijing, 1997
- ULLRICH, Peter-Otto *Immanente Transzendenz: Georg Simmels Entwurf einer nach-christlichen Religionsphilosophie*, Frankfurt a. M. / Bern, 1981.
- VITEBSKY, Piers *Schamanismus – Reisen der Seele, Magische Kräfte, Ekstase und Heilung*, Köln, 2001
- WALDENFELS, HANS *Begegnung der Religionen, Theologische Versuche I*, Bonn, 1990
Ders. *Gottes Wort in der Fremde*, Bonn, 1997
Ders. *Faszination des Buddhismus*, Mainz, 1982
- WANG, Guowei *Guantang jilin (Sammlung der altenphilologischen und historischen Aufsätze anschließend mit philosophischen Abhandlungen)*, 4 Bd. Beijing, 1959
- Ders. *Gushi Xinzheng (Die neue Untersuchung der Frühgeschichte Chinas)*, Beijing, 1994
- WANG, Zhenzhong *Zhongguo Wenming Qiyuan de Bijiaoanjiu (Vergleichende Studien zur Problematik der Herkunft der chinesischen Zivilisation)*, Xian, 1994
- WEBER, Max *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, UTB 1488, Tübingen, 1988
- WEISCHEDEL, Wilhelm *Der Gott der Philosophen – Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Darmstadt, 1983
- WELSCH, Wolfgang (Hrsg.) *Wege aus der Moderne: Schlüsseltexzte der Postmoderne-Diskussion*, Weinheim, 1988

- WELTE, Bernhard *Das Licht des Nichts: von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*, Düsseldorf, 1960
- WIMMER, Reiner *Gott, Glaube, Liebe: Philosophische Erwägungen zu monotheistischer Religiosität*, in: Bulletin der Europäische Gesellschaft für Katholische Theologie, Heft 1, 6. Jahrgang, Tübingen, 1995
- Ders. *Die Religionsphilosophie des Opus Postumum*, in: RICKEN/MARTY (Hrsg) *Kant über Religion*, Stuttgart, 1992
- Ders. u. GERLACH, Henry *Bedarf die Moral der Religion?*, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 32. Band, Heft 1, Berlin, 1990
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*, Werkausgabe Band I, Frankfurt a. M., 1984
Ders. *Philosophische Untersuchung*, *ibid.*
- WYSS, Dieter *Psychologie und Religion: Untersuchung zur Ursprünglichkeit religiöser Erfahrung*, Würzburg, 1991
- WUCHTERL, Kurt *Analyse und Kritik der religiösen Vernunft*, UTB 1543, Bern; Stuttgart, 1989
- XIANG, Tuijie *Zwei verschiedene Transzendenzen und die zukünftige chinesische Kultur*, in: *Neokonfuzianistische Rundschau*, Bd. 1, Beijing, 1994
- XU, Zhuoyun *Xizhou Shi (Geschichte der West-Zhou-Dynastie)*, Beijing, 1994
- YU, Yinshi *Shi yu Zhonggou Wenhua (Intellektuelle und die chinesische Kultur)*, Shanghai, 1987
- Ders. *Neizai Chaoyue Zhi Lu (Der Weg der immanenten Transzendenz)*, Beijing, 1992
- ZAHRNT, Heinz *Die Sache mit Gott – Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, Piper 1890, München; Zürich, 1996
- ZHANG, Guangzhi *Zhongguo Qingtong Shidai (Die Bronze-Zeit Chinas)*, Beijing, Bd. I, 1983, Bd. II, 1990
- ZOTTL, Anton(Hrsg) *Weltfrömmigkeit – Grundlagen, Traditionen, Zeugnisse*, Eichstätt, 1985

Danksagung

Mein Dank gilt dem KAAD Bonn, auf dessen Einladung hin ich nach Deutschland gekommen bin, insbesondere Herrn Dr. Heinrich Geiger als Leiter der zuständigen Abteilung und Herrn Prof. Peter Hünemann und Herrn Dr. Hermann Weber.

Herrn Prof. Reiner Wimmer bin ich zu Dank verpflichtet, da er nicht nur als erster Gutachter und Korrektur meiner Arbeit fungierte, sondern mich auch immer wieder während der Fertigstellung mit unendlicher Geduld allseitig unterstützte. Auch bei Herrn Prof. Michael Lackner, zweiter Gutachter, möchte ich mich für die inspirierenden Gespräche und Anregungen bedanken.

Des weiteren bedanke ich mich von Herzen bei Herrn Prof. Wilhelm K. Müller SVD in Rom, Herrn Prof. Xue Hua in Peking, Herrn Prof. Roman Malek SVD in St. Augustin/Bonn und Herrn Prof. Arnold Sprenger SVD in Peking für ihr Verständnis und die langjährige Unterstützung.

Für die Erweiterung meines Wissens- und Denkhorizonts bedanke ich mich beim Tübinger Theologen und Philosophen Herrn Prof. Hans Küng, Herrn Prof. Günter Figal, Herrn Prof. Manfred Frank, Herrn Prof. Eberhard Jüngel und Herrn Prof. Karl-Josef Kuschel. Auch Herrn Prof. Dr. Dr. hc Hans Waldenfels und Herrn Prof. Hans-Jürgen Findeis gilt mein Dank.

Mein ganz besonderer Dank gilt natürlich allen Freunden in Deutschland, aber wollte ich alle nennen, die mich unterstützt haben, käme ich an kein Ende. Deshalb seien hier nur einige Namen genannt: Michael Gerling, Harald Sorg, Xie Meng, Sun Qing und Di Annie.