

PHILOSOPHIE, THEOLOGIE ODER KULTURWISSENSCHAFT? LEGITIMATIONEN DES MODERNEN NEOKONFUZIANISMUS

Michael LACKNER

Philosophically, neo-Confucianism seems to attempt to bridge the gap between East and West. It developed as a response to the challenge from the West and sought to integrate ideas and practices from the West into Chinese culture. Neo-Confucianism has the potential to effect a synthesis of the traditions of Chinese culture and the modernizing influence of the West. The philosophy of neo-Confucianism recognizes that the world is ever-changing; the key is to find the *tao* amidst the change. By selectively appropriating and reconfiguring the useful facets of Western-style modernization, neo-Confucianism thus offers a challenge to Westernization / Americanization as a path to modernity.

(Zusammenfassung eines Artikels von Liu Shuxian, Moral Reasoning Discussion List 2002)

Selbstbehauptungsdiskurse, wo und wann immer sie anzutreffen sind, besitzen einen prinzipiell defensiven Charakter. Ungeachtet der Frage, ob solche Diskurse eine mehr oder minder offensive Rhetorik annehmen, ist ihre Ursache doch in Gefühlen von bedrohter Identität zu suchen. Sie formieren sich als „Antwort auf eine Herausforderung“, und diese Antwort kann rhetorisch von der radikalen Distanznahme von den Gegenständen der Herausforderung bis zum Versuch, mit selektiven Bestandteilen der Herausforderung eine neue „synthetische“ Verbindung einzugehen, variieren. Entscheidend bleibt jedoch, daß der Selbstbehauptungsdiskurs seinerseits wiederum in eine Herausforderung mündet. Das obige Zitat illustriert dies auf beispielhafte Weise.

Selbstbehauptungsdiskurse verteidigen also ein vermeintlich Eigenes gegen ein vermeintlich Fremdes. Allerdings haben wir häufig auch die Gelegenheit, zu beobachten, wie – etwa am Beispiel bestimmter Regionen und deren beschworenen Gemeinsamkeiten – unterschiedliche Grade von Identifikation mit „Fremdem“ und „Eigenem“ sich in Allianzen auswirken können, die mit scheinbar weniger „Fremden“ ephemere oder dauerhafte Bündnisse gegen „echte Fremde“ zu schließen bereit sind.

„Nähe“ ist ebenso wie „Fremde“, letztlich „Kultur“ überhaupt, ein von der Konjunktur zahlreicher Faktoren abhängiges Konstrukt, freilich sind die Begründungen, aus denen heraus sie konstruiert werden, auch niemals ganz zufällig. „Kultur“, ebenso wie „Kulturunterschiede“ sind Ergebnis einer Interpretationsleistung: Die Defensive, aus der sie behauptet werden, bewirkt in der Regel, daß diese Leistung selbst vergessen wird und hinter einer zu behauptenden Authentizität zurücktritt. Wenn wir unsererseits derartige Argumentationsfiguren der Authentizität interpretieren, so muß gewiß neben unsere Kritik der jeweiligen Begründungen auch ein Verständnis für die Gründe treten, die einen Selbstbehauptungsdiskurs überhaupt erst auf den Plan gerufen haben.

Jede, auch die exklusivste Selbstbehauptung bedarf letztlich doch einer Art von Allianz. Von einer solchen soll im folgenden die Rede sein: Es handelt sich nicht um eine durch regionale Nähe und historische Gemeinsamkeiten determinierte, sondern diese Verbindung ist im Gegenteil durch die größte denkbare räumliche Ferne charakterisiert, und der Weg zu ihrer Konstruktion war durchaus langwierig.

Hier soll es um die Verbindung zwischen Vertretern des sogenannten „Modernen Neokonfuzianismus“ (*xiandai xin rujia* 現代新儒家) der chinesischsprachigen Welt mit Vertretern der christlichen Theologie gehen. Da meine Ausführungen nur eine Skizze darstellen sollen, widme ich Liu Shuxian 劉述先 (geb. 1934) und seinen Betrachtungen zu Paul Tillich (1886–1965) besondere Aufmerksamkeit. Als Nichttheologe steht mir freilich nur ein höchst beschränktes Urteil zu Tillichs Werken zu; doch auch eine nur oberflächliche Befassung mit Tillich legt den Schluß nahe, daß Liu Shuxian sich nur in ausgesprochen selektiver Weise einiger Aspekte bei Tillich angenommen hat, und die „philosophische Begegnung“ somit in einem sehr begrenzten Feld stattgefunden hat.

MODERNER NEOKONFUZIANISMUS: EINE PHILOSOPHIE?

Der Moderne Neokonfuzianismus ist unter anderem das Ergebnis der Entdeckung der europäischen philosophischen Systeme in China. Zu einem Zeitpunkt, da in Europa die Errichtung von Systemen der Philosophie zugunsten systematischer Philosophie aufgegeben wurde, begannen in China Denker wie Xiong Shili 熊十力 (1885–1968), Feng Youlan 馮友蘭 (1895–1990) und He Lin 賀麟 (1902–1992) mit der Erbauung gewaltiger Systeme, in denen, je nach Vorbildung, aber auch Denk- und Lebensweg ihrer Autoren, der klassische (sog. „konfuzianische“) Kanon Chinas oder buddhistische Traditionen vorherrschten. In manchen Fällen beobachten wir einen von der Wahrnehmung der abendländischen Philoso-

phie inspirierten Weg zu buddhistischen Systemen, der in späteren Phasen in ein „Zurück“ zum konfuzianischen Kanon münden wird. Die Idee des *system building* freilich, die sämtliche dieser Versuche durchzieht, ist eindeutig abendländischer Provenienz. In diesem Zusammenhang muß festgehalten werden, daß durchweg die Philosophie als Projekt im Zentrum steht. Keiner der genannten Denker (aber auch kaum ein anderer Vertreter jener Generationen) begreift sich etwa als Kulturwissenschaftler oder gar Theologe. Ebenso wenig wird der Versuch unternommen, die eigenen Bemühungen als etwas anderes denn als „Philosophie“ zu bezeichnen (vgl. u. a. Mou, Zongsan 1990: 17–34).

In der Schrift, die man als Gründungsmanifest des Modernen Neokonfuzianismus bezeichnen könnte (Chang, Carsun 1962: 455–484; die chinesische Originalfassung erschien im Januar 1958 in der Zeitschrift *Minzhu pinglun* 民主評論 auf Taiwan), fehlt der Verweis auf Theologie; es bekennt sich vielmehr eine philosophische Schule gegen die als Verwestlichung begriffene Herrschaft des Kommunismus und dessen Philosophie auf dem chinesischen Festland, zugleich auch gegen jede andere Form der Verwestlichung. Gleichzeitig wird der Anspruch auf Modernität erhoben. In den Schriften des Neokonfuzianers Mou Zongsan 牟宗三 (1909–1995) findet sich ebenfalls der Anspruch, lediglich Philosophie zu vertreten. Freilich handelt es sich nach Mou um eine Philosophie, die – im Gegensatz zu der angeblich auf objektive Aussagen über die Natur orientierten westlichen Philosophie – „das Leben“ zum Gegenstand habe. Mou setzte in seinem Werk über die *Besonderheit der chinesischen Philosophie* sogar explizit das „religiöse Bewußtsein“ des Westens (inklusive des Buddhismus!) gegen das „moralische Bewußtsein“ Chinas. Ersteres sei durch Furcht und Leiden charakterisiert, aus denen sich der Mensch nach oben, zu einem Gott wende. Letzteres dagegen werde von der Einheit von Mensch und Natur gespeist und komme ohne Gott aus (Mou, Zongsan 1963; vgl. auch Mou, Zongsan 1997).

Programmatisch ist die Aussage zu werten, nach der die Philosophie und nichts anderes der essentielle Ausdruck einer Kultur sei. Dieses Argument findet sich bisweilen sogar mit dem Umkehrschluß, jedes Volk, das eine Kultur besitze, müsse auch eine Philosophie haben. Mou Zongsan hatte überdies der Erwartung Ausdruck gegeben, nach der die abendländische Philosophie, insbesondere in Gestalt des Heidegger'schen Denkens, sich ohnehin auf die chinesische, auf das „Leben“ gerichtet, zubewegen werde (Mou, Zongsan 1963: 8).

Die Situierung der eigenen Bemühungen im Bereich der Philosophie hatte u. a. zur Folge, daß die Auseinandersetzung, Abgrenzung und Entwicklung eigener Vorstellungen im Gegenüber zur „westlichen“ Philosophie gesucht wurde. Zum Miteinander – das eventuell auch nicht immer

gefunden werden sollte, ging es doch häufig um den Nachweis der Anciennität und Überlegenheit „chinesischer Philosophie“ – kam es freilich nur höchst selten: der Moderne Neokonfuzianismus ist Sinologen bekannt, hat in chinesischsprachigen Ländern eine beachtliche Verbreitung gerade auch in nicht primär philosophischen Milieus erlebt, doch ansonsten hielt sich die Philosophie – von freundlichen Gesten (Einladungen, Publikationsmöglichkeiten etc.) abgesehen – eher bedeckt. Lediglich im Rahmen von sogenannten „interkulturellen“ oder „komparativen“ Veranstaltungen („interkulturelle Philosophie“, „interkulturelle Germanistik“, „comparative philosophy“ etc.), die im Westen eher marginale Positionen besetzen (weil sie im Grunde nicht mehr aufzuweisen haben als eine gewisse Gleichzeitigkeit der Entstehungsgeschichten von griechischer, indischer Philosophie, Konfuzianismus und Buddhismus – Stichwort: „Achsenzeit“ –, die jedem Denken seine philosophische Dignität verleihen soll), fanden Präsentationen des Modernen Neokonfuzianismus statt. Hierbei ist anzumerken, daß die argumentative Taktik der Beiträge von neokonfuzianischer Seite häufig darin besteht, eine offene, umstrittene oder ungelöste philosophische Frage durch Verweis auf chinesische Traditionen zu beantworten. Stets stammen die Fragen aus dem „Westen“ und die Antworten aus dem „Osten“, niemals umgekehrt. Getrennt oder auch in derselben Argumentationskette wird häufig statt einer Antwort die Frage überhaupt als sinnlos „erwiesen“. Diese Technik, mit Hilfe derer z. B. die Auseinandersetzung zwischen Putnam und Rorty über die philosophische Möglichkeit einer „God’s (or bird’s) eye view“ durch Verweis auf das *Daodejing* 道德經 beantwortet bzw. als sinnlos dargestellt wird¹, war ebenfalls bereits durch Mou Zongsan vorgezeichnet worden, der das Kantsche Gedankenexperiment der „intellektuellen Anschauung“ ernst nahm und den Nachweis der Möglichkeit einer intellektuellen Anschauung über drei Sätze des Konfuzianers Zhang Zai 張載 (1020–1077) erbringen wollte (Mou, Zongsan 1971: 186–198). Auch in diesem Falle verlief die Relation zwischen Frage und Antwort eindeutig in einer regionalen Einbahnstraße.

Allerdings sind seit den 1960er Jahren etliche Versuche von theologischer Seite zu verzeichnen, den Konfuzianismus als Alliierten bei der Inkulturation des Christentums, besonders auf Taiwan, zu gewinnen. Hu Tsan-yü versuchte etwa, Jesus Christus als die Inkarnation des konfuzianischen (in der Tat allerdings erst seit der Han-Zeit manifesten) Postulats der „Verbindung von Himmel und Mensch“ bzw. von „Himmelsweg“

¹ So der in Hawaii lehrende Philosoph Cheng Chung-ying in einem Vortrag an der TU Berlin im April 1996. Vgl. Cheng, Chung-ying 1991 sowie Cheng und Nicholas Bunnin 2002.

(*tiandao* 天道) und „Menschenweg“ (*rendao* 人道) zu deuten (Küng und Ching 1999: 21). Auf der anderen Seite ist bereits des öfteren festgestellt worden, daß der Neokonfuzianismus Schwierigkeiten hat, seine Position, die zwischen (quasi)religiöser bzw. religiöser „Lehre“ und „Philosophie“ oszilliert, genau zu definieren (Möller 2000: 238).

KONFUZIANISMUS: EINE RELIGION?

Das 19. Jahrhundert entdeckte den Unterschied zwischen Religion (als einer objektiven Größe) und Religiosität (als subjektiver Größe) und machte somit den Weg frei für die Entwicklung der von der Theologie gelösten Religionswissenschaft und einer Taxonomie, die – z.B. im Sinne der Vergleichenden Religionswissenschaft – religiöse Phänomene auch jenseits von Christentum, Judentum und Islam thematisieren konnte. So konnte etwa Max Weber den Konfuzianismus durchaus unter den Prämissen religiös begründeten ethischen Handelns deuten (Weber 1972: 305 und *passim*).

Der Weg zu einer Bestimmung des Konfuzianismus als Religion war in China, wo statt der nur in Europa heuristisch fruchtbaren Differenzierung zwischen Religion und Religiosität zunächst einmal der Begriff der Religion überhaupt rezipiert und verarbeitet werden mußte, wesentlich länger. Weil sie an einer Allianz mit den chinesischen Literaten interessiert waren, hatten die Jesuitenmissionare des 16. bis 18. Jahrhunderts zu einem großen Teil den religiösen Charakter des Konfuzianismus verneint (Jensen 1997). Ahnenverehrung und Konfuziuskult waren vielen von ihnen rein säkulare Rituale, und die priesterlichen Funktionen des Literatenbeamten übersahen sie in aller Regel geflissentlich. Die im Abendland des 18. und 19. Jahrhunderts sedimentierte Auffassung, der Konfuzianismus sei keine Religion, hatte erhebliche Auswirkungen auf das chinesische Selbstverständnis. Insbesondere in der Auseinandersetzung um die ikonoklastische chinesische Aufklärung, die ab 1919 ihren Höhepunkt erreichte, wurde der religiöse Charakter des Konfuzianismus von seinen Gegnern, noch mehr jedoch häufig von seinen Verteidigern verneint. Die bedeutendste Ausnahme in der Einschätzung des Konfuzianismus als religiös indifferent bilden die – allerdings zeitlich vor dem chinesischen Ikonoklasmus angesiedelten – Bemühungen von Kang Youwei 康有為 (1858–1927), der daraus eine Staatsreligion machen wollte. Freilich waren Kangs Vorstellungen eventuell inspiriert von der Trennung zwischen staatlicher und religiöser Gewalt als einem der Faktoren westlicher Moderne (vielleicht wollte er auch nur durch die Einführung einer Staatsreligion die traditionelle Macht der Gelehrten neu bestärken), und es bleibt

bis heute schwer einzuschätzen, zu welchem Grade der Konfuzianismus jenseits einer politischen Position im Kräftefeld zwischen Staat und Gesellschaft von Kang wirklich als religiöse Einheit begriffen wurde (Hsiao, Kung-chuan 1979; Löwenthal 1938: 1024–25).

Wenig sprach also für eine Annäherung zwischen modernen Konfuzianern und christlichen Theologen. Dennoch hat sie stattgefunden, u. a. vorbereitet durch die Arbeiten der kanadischen Religionswissenschaftlerin Julia Ching, die den Fragen nach Religiosität und Gott im Konfuzianismus nachgegangen war (Ching 1977). Bevor wir nach den Motiven für die Verbindung zwischen christlicher Theologie und Modernem Neokonfuzianismus fragen, sollen im folgenden verschiedene Formen dieser Annäherung skizziert werden.

KONFUZIANISMUS: RELIGION UND ZUGLEICH RELIGIONSPHILOSOPHIE?

Liu Shuxian entdeckte zu Mitte der 1960er Jahre Paul Tillich. Liu, der mittlerweile als Professor emeritus für „Konfuzianismus, Kultur und Philosophie“ an der Chinesischen Universität in Hong Kong geführt wird und in zahlreichen internationalen Gremien, v. a. solchen zu „Weltethos“ tätig ist, war nach eigenem Bekunden von der Unbedingtheits-Theologie Tillichs (Tillich 1955: 247–248; Tillich 1966: 325) angesprochen.² In der Genealogie des „Modernen Neokonfuzianismus“ nimmt Liu eine bedeutende Stellung innerhalb der „dritten Generation“ ein. Im Unterschied zu den Gründervätern (bei denen der abendländische Einfluß lediglich implizit erhalten ist), und im Unterschied zur „zweiten Generation“ (die, wie etwa der bereits genannte Mou Zongsan, sich im wesentlichen auf die Auseinandersetzung mit den kanonischen Leitgestirnen abendländischer Philosophie – Platon, Kant und einige andere – konzentrierten) bezieht sich die „dritte Generation“ vielfach auch auf westliche Gegenwartsphilosophie. Von einer Auseinandersetzung mit Cassirers Philosophie der symbolischen Formen herkommend, interessierte sich Liu Shuxian für Tillichs Unterscheidung zwischen Zeichen und Symbol. Diesem Interesse zugrunde lag gewiß die Tillichsche Vorstellung von „Gott über Gott“ (TW 1: 378; vgl. ferner Tillich 1966), die zu einem „Glauben ohne Gott“ führt. Jeder gegenständliche Gottesbegriff ist Tillich ein Greuel, daher führt „ernstlicher“ Atheismus im Grunde durch die in ihm enthaltene Möglichkeit zur Aufhebung des gegenständlich gedachten Gottes in einen rein

² Liu begann mit einer Dissertation über Paul Tillich (Liu, Shu-hsien 1966). In zahlreichen weiteren Veröffentlichungen liest Liu Tillich entweder explizit oder implizit auf, vgl. Liu 1978; 1986; Liu und Lee 1990; sowie Liu 1989 und 2002.

formalen Begriff eher zu „Gott über Gott“ als traditionelle Prädikate Gottes, die diesen vergegenständlichen. Bei Tillich mündet dies in eine „Präsenz des Unbedingten“. Tillich nobilitiert also gewissermaßen den Atheismus, weil nur dieser „alle Vorstellungen des religiösen Bewußtseins von Gott – wie seine Liebe oder sein Zorn z.B. – als uneigentlich erkennt und verlassen will“ (TW 7: 35).³

Mit der Anwendung dieser Gedanken auf die Lehre des Konfuzius gelingt es Liu Shuxian zunächst (Liu, Shuxian 1985: 55–72)⁴, den Konfuzianismus, der in der Interpretation der Modernen Neokonfuzianer keinen persönlichen Schöpfergott kennt, dennoch als eine Religion bzw. als eine Möglichkeit der Religiosität darzustellen, in der schon lange vor Paul Tillich ein gegenständlicher Gottesbegriff inexistent oder doch zumindest die Vorstellung des Agnostizismus (Konfuzius in *Lunyu* 論語 VI, 22: „Ehre die Geister und halte sie dennoch fern“) naheliegend war. Das ist in seinen Augen sogar ein Zeichen von Modernität, denn das „traditionelle Christentum gestattete keine Religion ohne Gott“. Die durch Tillich vollzogene Orientierung von Religion auf den „ultimate concern“ (vgl. TW 7: 210–215), die „Unbedingtheit“ (vgl. TW 5: 131–135; TW 9: 356–368; TW 11: 213–225) hin, ist also eine Moderne, die der Religiosität des Konfuzianismus längst bekannt war. Liu (1985: 57) faßt dies so: „Die Tradition des chinesischen Konfuzianismus fällt also nicht nur nicht hinter die christliche Tradition zurück, sie erweist sich sogar als vor ihr stehend“. Es genügt also nicht, Konfuzius als einen säkularen Ethiker darzustellen, denn dies würde seine Befassung mit dem „ultimate concern“ nicht gebührend würdigen.

Der „ultimate concern“ des Konfuzius drückt sich Liu zufolge z.B. in der Höherstellung des Wertes der „Menschlichkeit“ (*ren* 仁) über das eigene Leben aus. Belege hierfür seien *Lunyu* IV, 5 („[...] Wenn der Edle die Menschlichkeit aufgibt, wie kann er noch ein Edler heißen? Der Edle handelt nicht gegen die Menschlichkeit, auch nicht für den Zeitraum eines einzigen Mahles.“⁵); ferner *Lunyu* XV, 9, wo ethische Vorbilder

³ Vgl. hierzu auch folgende Bemerkungen Tillichs: „Der Protest gegen einen gegenständlichen Gottesbegriff gehört zu den vornehmsten Aufgaben protestantischer Kritik“; ferner: „[...] die sogenannten Offenbarungen [...] sind gleichsam rückgängig zu machen in die sächlich reine Transzendenz als Unbedingtheit hinein.“ (zit. nach Jaspert und Raschow 1987: 78; vgl. Albrecht und Schüßler 1986). Weiterhin: „[...] so ergriff mich das Paradox, daß der, der Gott ernstlich leugnet, ihn bejaht.“ (TW 7: 14)

⁴ Wenn nicht anders vermerkt, basiert die folgende Erörterung auf Lius Ausführungen in diesem Abschnitt.

⁵ Übersetzungen des *Lunyu* (der *Gespräche* oder *Analekten*) des Konfuzius sind Legion. Der Leser mag sich an die Übersetzung Raymond Dawsons halten

„nicht auf das Überleben aus sind, wenn dadurch die Menschlichkeit verletzt wird, sondern ihre Ermordung zulassen, wenn dadurch die Menschlichkeit vollendet wird.“ Des weiteren spricht Konfuzius auch bisweilen davon, daß man den Himmel fürchten müsse (*Lunyu* XVI, 8: „Drei Dinge, die der Edle fürchtet: den Ruf des Himmels, den Großen Mann, die Worte der Heiligen. Der niedere Mensch kennt den Ruf des Himmels nicht und fürchtet ihn daher auch nicht; er ist gemein zum Großen Mann und spottet der Worte der Heiligen.“) Die Abwesenheit eines persönlichen Gottesbegriffes manifestiert sich in dem Ausspruch, der Himmel rede nicht (*Lunyu* XVII, 19: „Der Meister sprach: ‚Ich wünschte, ohne Worte zu sein!‘ Zigong 子貢 antwortete: ‚Wenn Ihr nicht redet, was sollte Euer kleiner Schüler denn dann überliefern?‘ Der Meister sprach: ‚Wie sollte der Himmel denn reden! Die Vier Jahreszeiten gehen ihren Gang darin, die Hundert Dinge werden darin geboren – wie sollte denn der Himmel reden!‘“)

Auf der anderen Seite stehen wir jedoch, Liu zufolge, vor dem Phänomen, daß Konfuzius für seine Wertschätzung der Riten berühmt war. Doch auch hier, in dieser, der bisherigen, am Unbedingten orientierten Definition scheinbar entgegenlaufenden Form des Religiösen, können wir mit Liu Shuxian auf Tillich zurückgreifen: „Kultisches Handeln, kultische Form und Haltung widersprechen dem ‚Pathos der Profanität‘ nicht, wenn sie sich als das verstehen, was sie sind: symbolische Formen, in denen die religiöse Substanz, die unsere gesamte Existenz trägt, in besonderer Weise repräsentiert wird“ (TW 5: 141). Damit ist der religiöse Charakter des Konfuzianismus in zweifacher Hinsicht bestätigt: sein Ritualismus erscheint mit Paul Tillich als „repräsentativer Hinweis auf das allein Heilige, was in allen Dingen zugleich ist und nicht ist“; und seine Unbezogenheit auf einen persönlichen Schöpfergott wird zum Ausdruck des nach Tillich einzig „ernstlichen“ Verhältnisses zu Gott (TW 5: 141–142).

Konfuzius habe, so Liu, eine durchaus von Zweifeln gekennzeichnete Haltung gegenüber der Existenz von Geistern eingenommen (vgl. auch Liu, Shuxian 1991a); dennoch „[...] opferte er ihnen, als ob sie präsent

(*Confucius* 1993), die auch für die hier wiedergegebenen Zitate konsultiert wurde. Dawsons Übersetzung der gesamten Passage in *Lunyu* IV, 5 lautet: „The Master said: ‚Riches and honours – these are what men desire, but if this is not achieved in accordance with the appropriate principles, one does not cling to them. Poverty and obscurity – these are what men hate, but if this is not achieved in accordance with the appropriate principles, one does not avoid them. If a gentleman abandons humaneness, how does he make a reputation? The gentleman never shuns humaneness even for the time it takes to finish a meal.“ (*Confucius* 1993: 13)

seien und sprach: ‚wenn ich nicht am Opfer teilnehme, ist es, als habe das Opfer nicht stattgefunden‘“ (*Lunyu* III, 12).

Ungeachtet der Frage, welche Religiosität die zitierten Passagen aus den *Gesprächen* des Konfuzius verraten, ferner der Frage, ob hier wirklich ein „ultimate concern“ im Sinne einer Wendung auf die Unbedingtheit vorliegt, können wir doch in jedem Fall feststellen, daß sie in der Argumentation von Liu Shuxian sämtlich Illustrationen zu Paul Tillichs Theorien bilden. Es ist, als ob Paul Tillich die *Gespräche* auslege. Allerdings könnte man auch sagen, daß Konfuzius Äußerungen getan hat, die die christliche Theologie erst in der Gestalt von Paul Tillich etwa zweieinhalb tausend Jahre später hat formulieren dürfen. Dies mag als ein wichtiges Moment eines fremdgeleiteten Selbstbehauptungsdiskurses festgehalten werden: wir treiben mit Theorien und Begriffen der abendländischen Gegenwart Exegese von Texten der kanonischen Tradition einzig zu dem Zwecke, nachzuweisen, daß die Theorien und Begriffe samt und sonders bereits vorhanden waren, also nur scheinbar, nämlich in ihrer gegenwärtigen Formulierung, neu sind. Die zuvor angesprochene „Modernisierung des Konfuzianismus“ ist also im Grunde nicht als inhaltliche zu verstehen: Modernisierung ist in dieser Lesart nur Nachweis der Modernität einiger zweieinhalb tausend Jahre alter Philosophie. Im übrigen sei es Fachleuten überlassen, zu entscheiden, ob der Unbedingtheits-Theologie von Paul Tillich durch die oben angeführten Konfuzius-Zitate Gerechtigkeit widerfährt. Schon wegen der völlig unterschiedlichen historischen Ausgangssituation sind m.E. erhebliche Zweifel anzumelden.

ALLEINVERTRETUNGSANSPRÜCHE: DIE „SUBSTANZ DER KULTUR“

An dieser Stelle können wir uns fragen, worin das Motiv liegt, dem Konfuzianismus nun unbedingt religiösen bzw. religionsphilosophischen Charakter zuzuschreiben. Ich wage die Vermutung, daß diese Zuschreibung ebenso außertheologische Motive hat, wie diejenige frühere, die den Konfuzianismus zu einer Philosophie erklärte, aus außerphilosophischen Motiven zu begründen ist. Beide Zuschreibungen leben von der Idee der unumschränkten Repräsentativität: für Mou Zongsan war die Philosophie Inbegriff der Kultur; für Paul Tillich ist „Religion die Substanz der Kultur und Kultur die Form der Religion“ (*TW* 9: 101–102). Tillich geht allerdings weiter, weil er abzielt auf eine Philosophie der Religion, welche die „Präsenz der Religion in den Formen der Kultur“ – im Sinne des „Einbrechens des Unbedingten in das Bedingte“ (*TW* 1: 320) – deuten läßt. Religion ist demnach keine „Sinnsphäre neben anderen,

sondern eine Haltung in allen Sphären: die unmittelbare Richtung auf das Unbedingte“ (TW 9: 17).

Hier verbinden sich zwei Motive: *zum einen* der umfassende Anspruch der Theologie, abendländische Kultur zu vertreten. Wir finden diesen Anspruch nicht nur bei Paul Tillich, der es als „tiefsten Punkt unseres abendländischen Kulturkonflikts“ empfand, „daß die autonome Kultur sich auf dem Boden der christlichen Kultur gegen die kirchliche Kultur erhoben hat“ (zit. nach Fischer 1989: 171); wir finden ihn, durch die jüngsten Ereignisse animiert, auch in zahlreichen Deklarationen zum „interkulturellen Dialog“, die im Grunde auf eine Identifikation der abendländischen Kultur mit dem Christentum hinauslaufen (FAZ 26.10.2001). In diesem Zusammenhang ist auch Hans Küngs Statement vom 8.10.2001 „Globales Ethos angesichts globaler Bedrohung“ im Sinne einer Identifizierung der christlichen Religion und des Abendlandes zu verstehen: „Die Angriffe islamistischer Terroristen galten nicht christlichen Symbolstätten, sondern Symbolstätten des amerikanischen Imperiums“ (Küng 2001), daher, so sollen wir wohl schlußfolgern, ist die westliche Zivilisation – eben als eine essentiell christliche – nicht angegriffen worden. Paul Tillichs Versuch, die „positive Funktion der Säkularisation“ in der Erweckung der Aufmerksamkeit für das „allen Menschen gemeinsame Transzendenzbewußtsein“ zu deuten, schlägt nun in sein Gegenteil um – oder in den uneingestanden Ausgangspunkt: Der Versuch einer Rettung des Spezifischen durch seine Aufhebung im Allgemeinen zeitigt die Rückkehr des Spezifischen in einer Dominanz über das Allgemeine.

Dieser Anspruch ist *zum anderen* aus defensiven Motiven erklärbar: hatte doch schon Paul Tillich im Jahre 1926 in einem Aufsatz über „Die religiöse Lage der Gegenwart“ (TW 10) „Erschütterungen“ konstatiert, die „Impulse zu einer religiösen Wendung“ ahnen ließen und in der Schrift *Kairos* die „Opposition des priesterlichen Geistes gegen den Geist der bürgerlichen Gesellschaft (Geist der in sich ruhenden Endlichkeit)“ (TW 6: 39) proklamiert. In einer Ansprache vor dem Japan Committee for Intellectual Interchange im Jahre 1960 warnte er davor, die „profane Kultur sei in Gefahr, in dem Sinne autonom zu werden, daß sie sich dem transzendenten Bewußtsein entzieht“ (TW 8: 408–419).

Vergleichbare Untergangsstimmung herrschte zu Beginn des Modernen Neokonfuzianismus als organisierter Bewegung; damals wurde sie jedoch in den Termini einer rein philosophischen Selbstbehauptung gefaßt. Bei Liu Shuxian erscheint nun die Religionsphilosophie als natürlicher Partner der eigenen Selbstbehauptung, und christliche Religionsphilosophie erleichtert die „Modernisierung des Konfuzianismus“: „Die gemeinsame Krise der beiden großen Traditionen von Konfuzianismus und Christentum besteht im Untergang der Transzendenz und im Sinnver-

lust“ angesichts der „wissenschaftlich-kommerziellen Zivilisation“; „[...] unerwartet erkennen wir Austausch und Übereinstimmung der beiden Traditionen“, und „der Abstand zwischen moderner Theologie und neokonfuzianischem Denken hat sich deutlich verkürzt.“ (Liu, Shuxian 1982: 20; vgl. ferner Liu, Shuxian 1993b)

Es fällt auf, daß die Argumentation hinsichtlich der inhaltlichen Übereinstimmungen von Christentum und Konfuzianismus (also, etwas vereinfachend: „Glauben ohne Gott“, „Ubiquität des Religiösen“ und „Riten als sakramentale Vergegenwärtigung des Heiligen“) in der Regel so verläuft, daß Zitate von Tillich (und übrigens auch von anderen modernen Theologen: Bultmann – hier ist die „Entmythologisierung“ die Brücke zum mythenlosen Konfuzianismus; Bonhoeffer – Stichworte hier „Säkularisierung“ und „Gott-ist-tot-Theologie“; oder Wieman) Zitaten aus den *Gesprächen* des Konfuzius gegenübergestellt werden (Liu, Shuxian 1991b). Moderne findet nur im Westen statt. Das bestätigt meinen alten Verdacht, daß die Modernität des Modernen Neokonfuzianismus methodisch im Grunde nur darin besteht, die unerschütterliche Gültigkeit der eigenen Tradition mit Hilfe von modernen Abendländern zu bestätigen. Es geht, wie Liu Shuxian dies an anderem Ort explizit gemacht hat, um eine „Value Reconstruction in Chinese Philosophy“ als Ergebnis des „Impact of European Thought“ (Liu, Shuxian 1993b). Das ist jedoch weder eine neue Philosophie noch eine neue bzw. moderne Theologie oder Religionswissenschaft. Hinzu tritt die Problematik der Bestimmung: Paul Tillichs Anliegen war die „Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie“; aus den Deutungen, die Konfuzius durch Liu Shuxian erfährt, geht jedoch nicht eindeutig hervor, ob der Konfuzianismus nun eine Religion (nur als diese kann er mit anderen in Dialog geraten) oder eine Religionsphilosophie darstellt. Sich Konfuzius als Religionsphilosophen vorzustellen, dazu bedarf es schon einiger anachronistischer Phantasie. Was an derartigen Argumentationsfiguren traurig stimmt, ist der Umstand, daß man Tillichs Hintergründe, gedankliche Entwicklung und Positionsbestimmung gar nicht genau kennen muß, um seine Verwendung in einem Selbstbehauptungsdiskurs zu durchschauen.

Inhaltlich läuft also die Selbstbehauptung auf eine Selbstbestätigung hinaus; *methodisch* gesehen, werden lediglich neue Schläuche für alten Wein verwendet. Von den *Motiven* her ist deutlich, daß der Anspruch auf Alleinvertretung der chinesischen Kultur, der von den Modernen Neokonfuzianern seit ihrer Gründung erhoben wird, sein Pendant in ebenjener Alleinvertretungsanspruch findet, den christliche Theologen auf die abendländische Kultur erheben. Das geschieht bald auf eher simple Weise (z.B. im Rahmen der von Hans Küng vertretenen Position, es könne Weltfrieden nur geben, wenn Friede unter den Religionen herrsche), bald

in der subtilen Form der Aufhebung von Kultur in Religiosität, wie sie uns Paul Tillich (eventuell in Gestalt einer *lectio facilior* von Liu Shuxian) vorführte. Anders jedoch als islamische oder islamisch beeinflusste Staaten sind weder die chinesischsprachige Welt noch der Westen von ihren jeweiligen Religionen dominiert. Ganz im Gegenteil, Konfuzianismus respektive Christentum mögen die chinesische bzw. westliche Vergangenheit unverwechselbar geprägt haben, doch nehmen sie mittlerweile in weiten Teilen des öffentlichen Lebens nur noch marginale Positionen ein. Auch die christliche Theologie ist daher, wenn auch in weniger radikaler Weise als der Konfuzianismus, zur Selbstbehauptung gedrängt und sucht sich über die Identifikation mit jeweiliger „Kultur“, die manche ihrer Vertreter, ähnlich wie die Modernen Neokonfuzianer als eigenständigen Beitrag in ein „Weltethos“ einzubringen hoffen (Stichwort: „Chinese Culture in a Pluralistic World“) Verbündete in einer säkularisierten Welt. Einschränkend sei jedoch vermerkt, daß weder die gesamten Bestrebungen der christlichen Theologie noch – allerdings in geringerem Maße – diejenigen der Modernen Neokonfuzianer auf Selbstbehauptung hinauslaufen; es gibt auch eine solide Form des traditionellen *business as usual* in Exegese und Systematik.

DIE „MODERNE“ SYSTEMATIK

Liu Shuxian hat in einer auf Taiwan veröffentlichten internen Diskussionsrunde mit den prominentesten lebenden Neokonfuzianern einmal eingeräumt, daß die moderne westliche Theologie sowohl eine Wendung zur Diesseitigkeit als auch eine solche zum „ultimate concern“ im Sinne Tillichs kenne. Für erstere bedürfe man als Konfuzianer keiner weiteren Belehrung, letztere sei jedoch ein Ort der Begegnung mit der westlichen Theologie. Konfuzianer wie Du Weiming 杜維明 (geb. 1940) und er selbst hätten dies offengestanden zu einer Strategie ausgebaut: „Mit wem aus der westlichen Philosophie soll man sich eigentlich austauschen? Die analytischen Philosophen wollen diese Fragen mit uns gar nicht besprechen, doch die westlichen Religionsphilosophen erkennen vielleicht die Bedeutung der Fragen.“ (Liu, Shuxian 1982: 18)

So fragwürdig auch Motive und Methoden der Annäherung zwischen Modernem Neokonfuzianismus und christlicher Theologie sein mögen, so sinnvoll scheint doch die Feststellung, daß die Bewertung der eigenen Traditionen über Begriffe der westlichen Traditionen zu Umwertungen führte, die ganz unterschiedlich ausfallen können und manchmal den Anschein des Zufälligen erwecken: der Konfuzianismus als Philosophie fügt sich den Kriterien des abendländischen Projekts „Philosophie“. Wir

sahen bereits, daß dieses Vorhaben, selbst in den Augen der Konfuzianer, auf größte Schwierigkeiten stößt, weil kein bedeutender Philosoph sich für sie interessiert. Der Konfuzianismus als Religion fügt sich gleichfalls den Kriterien des abendländischen Projekts „Religion“ bzw., weil wir es mit einem sehr spezifischen Partner zu tun haben, den Kriterien der „Religionsphilosophie“ protestantischer oder reformkatholischer Provenienz. Der Sinologe Christoph Harbsmeier hat uns den „lachenden Konfuzius“ vorgeführt (Harbsmeier 1990); freilich hatte er keinerlei humoristische Taxonomie im Sinne, doch der Gedanke sei erlaubt, was ein völlig unter den Kriterien der Karnevalistik stehendes, zur weltweiten Dominanz gelangtes abendländisches Denken als chinesische Reaktion ausgelöst hätte: wahrscheinlich den Nachweis, Konfuzius habe früher, systematischer und besser Witze machen können. In jedem Falle ist eine Verlustgeschichte zu berichten: reduziert auf Begriffe einer nicht genuinen Systematik, geht Genuines verloren. Die von Ruth Benedict ironisch angeführte Maxime „whatever we do, they do the opposite“ (Benedict 1946: 253) charakterisiert zweifelsohne einen gewissen Typus von Selbstbehauptungsdiskursen, der aus Gegenüberstellungen lebt; doch müssen zunächst die Felder des „whatever we do, whatever they do“ bestimmt sein. Es wäre gewiß interessant, der Vermutung nachzugehen, daß westliche kulturalistische Diskurse, die ja ebenso aus Gegenüberstellungen leben wie nicht-westliche, stets von eigenen, bekannten Feldern ausgehen, um sodann die „Fremdheit“ des „Fremden“ zu bestimmen, daß jedoch nicht-westliche Selbstbehauptungen eher umgekehrt verfahren.

Mir scheint die Entdeckung der religiösen Seite des Konfuzianismus allerdings geglückter als die der philosophischen, denn sie ermöglicht es, weitaus mehr Facetten des Konfuzianismus gerecht zu werden: Über den von Liu Shuxian rehabilitierten Ritualismus hinaus fallen uns als Bezugspunkte die jahrtausendelange scholastische Exegese, die priesterlichen Funktionen des Literaten-Beamten im Zusammenhang mit Staatskult und Volkskulten ein, ferner die seit dem 11. Jahrhundert (und übrigens auch von den Modernen Neokonfuzianern) wiederentdeckte ubiquitäre Gültigkeit einer ursprünglich wohl z.T. für den Fürsten formulierten Moral für das einzelne Individuum, zu der es mithilfe von Predigten, Beichten, Lesungen aus dem Kanon und Meditation erweckt werden sollte.

Wenn wir trotz der durch die Eröffnung der religiösen Dimension erfreulich erweiterten Bandbreite des Konfuzianismus an den meisten der oben vorgeführten Argumentationen Anstoß nehmen, so liegt dies nicht etwa daran, daß wir einem Mythos des Ursprungs verfallen sind, der jede Art von kreativer Auseinandersetzung mit einem Kanon verurteilt. Es ist im Gegenteil die Errichtung eines Ursprungsmythos in diesen

Argumentationsfiguren, die uns zu schaffen macht: der Eindruck, daß die Neuinterpretation des Kanons im Grunde nur ein Nebenprodukt des Versuches ist, seine zeitliche – und bisweilen auch argumentative – Priorität zu beweisen. Aus den scheinbar innerphilosophischen Begründungen sind nur allzuoft die außerphilosophischen Gründe herauszulesen, für deren historische Herkunft und Dignität wir zwar Verständnis aufbringen müssen, deren Geltungsbereich letztlich jedoch ein außerphilosophischer bleiben muß.

LITERATURVERZEICHNIS

- Albrecht, Renate und Werner Schüßler (Hg.) (1986): *Paul Tillich. Sein Werk*. Düsseldorf: Patmos Verlag.
- Benedict, Ruth (1946): *The Chrysanthemum and the Sword*. New York: Houghton Mifflin.
- Chang, Carsun (d.i. Zhang, Junmai) (1962): *The Development of Neo-Confucian Thought, Bd. 2*. New York: Bookman Association.
- Cheng, Chung-ying (1991): *New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Cheng, Chung-ying und Nicholas Bunnin (Hg.) (2002): *Contemporary Chinese Philosophy*. Oxford: Blackwell.
- Ching, Julia (1977): The Problem of God in Confucianism. In: *International Philosophical Quarterly* 17, S. 3–32.
- Confucius. The Analects* (1993). Translated with an Introduction and Notes by Raymond Dawson. Oxford: Oxford University Press.
- Fischer, Hermann (1989): *Paul Tillich. Studien zu einer Theologie der Moderne*. Frankfurt am Main: Athenäum.
- FAZ, siehe *Frankfurter Allgemeine Zeitung*.
- Frankfurter Allgemeine Zeitung* (26.10.2001): Aufruf der Quandt-Stiftung.
- Harbsmeier, Christoph (1990): Confucius Ridens: Humour in the Analects. In: *Harvard Journal of Asiatic Studies* 50 (June), S. 131–161.
- Hsiao, Kung-chuan (1979): *A History of Chinese Political Thought. Vol. 1: From the Beginnings to the Sixth Century A.D.* Princeton: Princeton University Press.
- Jaspert, Bernd und Carl Heinz Raschow (1987): *Paul Tillich*. Kassel: Verlag Evangelischer Presseverband.
- Jensen, Lionel (1997): *Manufacturing Confucianism. Chinese Tradition and Universal Civilization*. Durham, NC und London: Duke University Press.
- Küng, Hans (2001): Globales Ethos angesichts globaler Bedrohung. http://www.weltethos.org/st_2_xx/s_2-01d.htm (gefunden am 08.10.2001).

- Küng, Hans und Julia Ching (1999): *Christentum und Weltreligionen. Die chinesischen Religionen*. München: Piper.
- Liu, Shu-hsien (1966): *A Critical Study of Paul Tillich's Methodological Pre-suppositions*. Ph.D. Dissertation, Southern Illinois University.
- Liu, Shu-hsien (1978): Theism from a Chinese Perspective. In: *Philosophy East and West* 28, 4 (October), S. 413–417.
- Liu, Shu-hsien (Liu, Shuxian) 劉述先 (1982): Wei shenmo yao tan rujia de zongjiaoxing? 為什麼要談儒家的宗教性 [Warum muß man den religiösen Charakter des Konfuzianismus erörtern?]. In: *Zhongguo lun-tan* 中國論壇 15, 1. S. 18–20.
- Liu, Shu-hsien (Liu, Shuxian) (1985): *Shengming qingdiao de jueze* 生命情調的抉擇 [Die Wahl der Lebens-Stimmung]. Taipei: Taiwan Xuesheng shuju.
- Liu, Shu-hsien (1986): Christianity in the Reflection of Chinese Religion. In: *Concillium: Christianity among World Religions* (February), S. 75–83.
- Liu, Shu-hsien (1989): A Critique of Paul Tillich's Doctrine of God and Christology from an Oriental Perspective. In: Fu, Charles Wei-hsun und Gerhard E. Spiegler (Hg.): *Religious Issues and Interreligious Dialogues*, New York et al.: Greenwood Press, S. 511–532.
- Liu, Shu-hsien (1991a): On Confucius' Attitude Towards Gods, Sacrifice, and Heaven. In: *Ching Feng* 34, 1 (January), S. 16–27.
- Liu, Shu-hsien (1991b): Henry Nelson Wieman and Chinese Philosophy. In: *American Journal of Theology and Philosophy* 12, 1 (January), S. 49–61.
- Liu, Shu-hsien (1993a): Modernization of Confucianism and Christianity. In: *Pacific Theological Review* 25/26, S. 67–70.
- Liu, Shu-hsien (1993b): On the Problem of Value Reconstruction in Chinese Philosophy under the Impact from European Thought. In: *Journal of Chinese Philosophy* 20, 1 (March), S. 45–56.
- Liu, Shu-hsien (Liu, Shuxian) (2002): Quanqiu (shijie) lunli, zongjiao duihua yu daode jiaoyu 全球（世界）倫理、宗教對話與道德教 [Der Dialog mit Weltethos und Religion und die moralische Erziehung]. In: *International Journal of Philosophy* 1, 1 (June), S. 163–171.
- Liu, Shuxian und Peter K. H. Lee (1990): A Confucian-Christian Dialogue: Liberating Life as a Commitment to Truth. In: *Ching Feng* 33, 3 (September), S. 113–135.
- Löwenthal, Rudolf (1938): The Confucian Press of China. In: *Collectanea Commissionis Synodalis (Dossiers de la Commission Synodale; Digest of the Synodal Commission)* 11, 11 (November), S. 1021–1038.
- Lunyu, siehe Confucius.
- Möller, Hans-Georg (2000): Mehr oder weniger modern? Neokonfuzianismus, Politik und Modernisierung. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 150, S. 231–241.

- Moral Reasoning Discussion List (2002): <http://www.icg.harvard.edu/~mr40/discussion.defunct/coursewide/messages/105.html> (gefunden am 30.07.2002).
- Mou, Zongsan 牟宗三 (1963): *Zhongguo zhexue de tezhi* 中國哲學的特質 [Die Besonderheit der chinesischen Philosophie]. Taibei: Taiwan Rensheng chubanshe.
- Mou, Zongsan (1971): *Zhide zhijue yu Zhongguo zhexue* 智的直覺與中國哲學 [Die intellektuelle Anschauung und die chinesische Philosophie]. Taibei: Taiwan Shangwu yinshuguan.
- Mou, Zongsan (1990): *Zhong Xi zhexue zhi huitong shisi jiang* 中西哲學之會通十四講 [Vierzehn Vorlesungen zur Begegnung von chinesischer und abendländischer Philosophie]. Taibei: Taiwan Xuesheng shuju.
- Mou, Zongsan (1997): *Zhongguo zhexue shijiu jiang* 中國哲學十九講 [Neunzehn Vorlesungen zur chinesischen Philosophie]. Shanghai: Guji chubanshe.
- Tillich, Paul (1959–): *Gesammelte Werke*. Hg. von Renate Albrecht. 14 Bde. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.
- Tillich, Paul (1955/1962/1966): *Systematische Theologie*. 3 Bde. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.
- TW, siehe Tillich, Paul 1959–.
- Weber, Max (1972) [1922]: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Fünfte, revidierte Auflage. Tübingen: J. B. Mohr und Paul Siebeck.