

KLEINE BEITRÄGE

NEUKONFUZIANISMUS UND ABENDLAND

Ein neuer Beitrag zum Ost-West-Vergleich

von Heinz Robert Schlette

Wer die Mühe nicht scheut, das umfangreiche Werk des Benediktiners OLAF GRAF: *Tao und Jen, Sein und Sollen im sungchinesischen Monismus* (Verlag Otto Harrassowitz/Wiesbaden 1970; XII + 429 S.) zu studieren, wird nicht ohne Gewinn bleiben. Trotz mancher Überschneidungen und Wiederholungen ist das Buch geradezu „spannend“ zu lesen, denn es entwickelt in klarer Sprache eine nicht nur philosophisch-historisch, sondern auch aufgrund der jüngst erneuerten Aufmerksamkeit für China kulturell und politisch bedeutsame Problematik. Das Neue und Besondere liegt nicht primär in den „facts“, die geboten werden, vielmehr in der Perspektive des gründlichen und fundamentalen Vergleichens. Die Vertrautheit des Vf. mit der Geschichte der chinesischen Philosophie, insbesondere derjenigen der Sungzeit (ca. 960—1280) bzw. des Neukonfuzianismus, sowie der einschlägigen Literatur ist bemerkenswert, und es ist gewiß auch kein Nachteil, wenn der Leser wahrnimmt, wie sehr die Untersuchung durchzogen ist von der — sagen wir — „existentiellen“ Sorge um eine kritische, das Gemeinsame aufdeckende Gegenüberstellung von chinesisch-östlichem und abendländisch-westlichem Denken. Im Unterschied zu gewissen recht vereinfachenden Entgegensetzungen muß man positiv hervorheben, daß GRAF es sich keineswegs leicht macht, vielmehr immer wieder auf die methodischen Schwierigkeiten eines solchen Vergleichs hinweist (z. B. 242, 281, 298f, 316 u. ö.), speziell auf die Probleme der Sprache (341) und der Übersetzbarkeit sowie den oft nur allgemeinen und formalen Charakter der in Betracht kommenden Analogien.

GRAF verfolgt mit seiner umfassenden kulturvergleichenden Studie mehrere Ziele: Zunächst geht es ihm um die Frage, was und wie China im Grunde denkt (p. IX) und inwieweit die (neu-)konfuzianische Tradition ihre Wirkung bis in das China der Gegenwart behalten hat, wiewohl letztere Problematik jedoch ziemlich negativ beurteilt wird (vgl. 316f, 358). Sodann will Vf., wie er mehrfach betont, dem Neukonfuzianismus, insbesondere dessen Hauptvertreter TSCHU HI (ca. 1130—1200), dem „Thomas von Aquin des Ostens“ (p. X), einen Platz in der *Philosophia perennis* der Menschheit sichern (p. XI; 375—398 u. ö.). Doch wenn ich recht sehe, möchte GRAF durch seine kultur-, philosophie- und religionsvergleichende Arbeit last not least dazu beitragen, die durch die jüdisch-christliche „Offenbarung“ (vgl. 394) in das Denken und Leben der Menschen eingebrachten grundlegenden Prinzipien der Weltdeutung — insbesondere den Schöpfungsglauben mit all seinen Implikationen (vgl. z. B. 326) — in ihrer Singularität und Tragweite sichtbar werden zu lassen. Ein großes und erregendes Programm also! GRAF kann den Mut zu seinem Unterfangen jedoch dadurch rechtfertigen, daß er die sungchinesischen (und andere) Texte vorzüglich kennt (er legte bereits 1953 Übersetzung und Kommentar des *Kin-sse lu*, der von TSCHU HI angefertigten Kompilation, vor) und darüber hinaus die Geschichte des westlich-abendländischen Denkens gut zu überschauen vermag. Niemand kann alles wissen, und für Werke dieser Art ist die Neigung zu hochspezialisierter Wissenschaft sogar eher ein Nachteil. Deswegen darf hier darüber hinweggesehen werden,

daß GRAF sich bei der Wiedergabe der Positionen des Westens vornehmlich auf die mehrbändige *Abendländische Weltanschauung* von H. MEYER bezieht. Freilich wird auch andere Literatur herangezogen, aber eine gewisse Unvollständigkeit ist hier weniger erwähnenswert als die Tatsache, daß GRAF gleichwohl die durchgehenden großen Linien und die Hauptmotive der abendländischen Philosophiegeschichte zutreffend wiedergibt und sein Vergleich insofern auf einer breiten und soliden Basis steht (was man nicht von allen derartigen Vergleichen behaupten kann).

Die Details können in einer Rezension nicht gebührend berücksichtigt werden. Was GRAFS Aussagen über den (Alt- und) Neukonfuzianismus und dessen Abgrenzung gegenüber Taoismus und mahayanistischem Buddhismus betrifft, so muß die Beurteilung dieser Partien im einzelnen den Sinologen überlassen bleiben. Absicht, Methode und Thesen des Vf. verleihen dem Werk seine besondere Bedeutung für eine ganze Reihe von wissenschaftlichen Disziplinen: Kulturgeschichte, Religionswissenschaft, Philosophiegeschichte — speziell für die Geschichte der Ontologie und der Ethik —, Geschichte der Pädagogik; ja selbst für Soziologie und Politikwissenschaft, nicht zu reden von den theologischen Fächern Fundamentaltheologie, Missionswissenschaft, Moraltheologie. Der Rezensent beschränkt sich angesichts dieser Stoff- und Problemfülle auf eine gedrängte Wiedergabe der behandelten Gegenstände und fügt dem noch einige Überlegungen hinzu.

Im 1. Teil entfaltet GRAF die zentralen Elemente des Sungkonfuzianismus bzw. der „Hsingli-Doktrin“, d. h. der Lehre von der „Natur“ (des Menschen) und vom *Li*, das vielleicht als Kurzformel für den Gesamtkomplex der Realisation von „Natur“ und in diesem Sinne als „Ethik“ angesprochen werden kann. Nach einer Übersicht über die *Hsingli*-Schule und ihre Begründer (3—12) werden die neukonfuzianische Natur-Philosophie (oder Ontologie), Ethik und soziopolitische Pädagogik dargestellt. Bei der Philosophie der Natur stehen die Worte oder „Begriffe“ *li* und *k'i* im Vordergrund, die GRAF hier und später unsichtig mit „Form“ und „Materie“ des ARISTOTELES vergleicht (20—34, 254—256); anhand der Worte *tao* und *t'ien* wird sodann der universistische Monismus oder monistische Universalismus geschildert (34—44). Im Ethik-Kapitel gibt GRAF eine eindrucksvolle Analyse des neukonfuzianischen Verständnisses von *jen* (humanitas, Menschlichkeit, Liebe) sowie von den mit *jen* verbundenen „Tugenden“ *i* (Gerechtigkeit), *li* (im Sinne von Brauch und Ritus), *tschi* (Weisheit, Wissen), und endlich werden *tschi'eng* (Wesenstreue, Vollkommenheit) als das Ziel der Ethik sowie *tschung* (Gleichgewicht, Ruhe), *ho* (Harmonie) und *king* (Konzentration, Ehrfurcht) als Weg zu diesem Ziel beschrieben (59—107). Das pädagogische Kapitel handelt über Selbstbildung, insbesondere über das Verhältnis von Verstandesbildung (*ko-wu*) zu der Bildung des Herzens und des Willens, und über die häuslichen und staatlich-öffentlichen Pflichten (108—165). Zwei weitere, kürzere Kapitel über Irrwege und Heterodoxie (LU HSIANG-SCHAN und WANG YANG-MING) beschließen den 1. Teil (166—187).

Der eigentliche Vergleich, um den es O. GRAF geht, wird im 2. Teil des Buches ausführlich vorgetragen (189—398). Zunächst wird in einem historischen Résumé der enge Zusammenhang zwischen Neukonfuzianismus und der konfuzianischen Klassik (LUN-YÜ, MENCIOUS, I KING) beschrieben (190—210) und alsdann die Differenz zu Buddhismus und Taoismus aufgezeigt (211—233). Der damals in China bekannte Buddhismus (213—221) übte als Vertrauen verlangende Erlösungsreligion, aber auch als *Tsch'an*-Meditationspraxis (222—224) eine nicht geringe Anziehungskraft aus und wurde — trotz der Anerkennung der Über-

einstimmung in ethischer Hinsicht (zu *maitri* und *jen* vgl. 221) — vom Sungkonfuzianismus deshalb als Gefahr betrachtet, weil er die Autorität der „Natur“ durch seine Vorbehalte gegenüber der welthaften Existenz als ganzer in Zweifel zog. Umgekehrt verband den Neukonfuzianismus mit dem Taoismus eine wenigstens intentionale Übereinkunft in der Auffassung vom *tao*, doch wandten sich die aus der konfuzianischen Tradition Lebenden gegen den taoistischen Zug zu Mystik und Mantik sowie gegen das *wu-wei*, das als Desinteresse gegenüber den sozialen und politischen Pflichten nicht akzeptabel war (228—232).

In den Kapiteln 8—12 vergleicht GRAF den Neukonfuzianismus mit der klassisch-griechischen Antike, der Stoa und dem Neuplatonismus (244—269); der Patristik (270—286), mit einem wichtigen Exkurs über MAXIMUS CONFESSOR (286—292); der Früh-, Hoch- und Spätscholastik, mit besonderem Akzent auf den aristotelisch-ontologischen Grundlagen und dem *Ordo*-Prinzip bei THOMAS VON AQUIN (293—347); und mit der „neueren abendländischen Philosophie“, wobei GRAF abkürzend nur auf SPINOZA und LEIBNIZ eingeht (die Vorliebe der europäischen Aufklärung für das Vernünftig-Menschliche des KONFUZIUS leider fast ganz übergehend) (348—358). Kapitel 13 und 14 haben resümierenden Charakter: Es wird noch einmal das spezifische Verhältnis von *tao* und *jen* im Neukonfuzianismus erörtert (359—374) und abschließend dessen Bedeutung in einer *Philosophia perennis* hervorgehoben (375—398).

So reizvoll es wäre, auf Einzelfragen einzugehen (z. B. auf den Vergleich der vier „westlichen“ Kardinaltugenden mit deren Pendant, der Unterscheidung von *li* und *k'i* mit dem Hylemorphismus; auf die Begriffe Monismus und Theismus usw.) und vielleicht auch die an einigen Stellen zum Ausdruck kommende Neigung des Vf. zu doch recht kühnen Vergleichen ein wenig zu beschwichtigen (vgl. z. B. 183, 191, 251, 270f, 302, 309 u. ö.), — ich möchte es vorziehen, mit einigen Überlegungen auf die Grundintention GRAFS, wie ich sie verstehe, zuzusprechen.

Zunächst zur *philosophia perennis*! O. GRAF versteht darunter den „bleibenden Ertrag der geistigen Bemühung der Menschheit um die Grundfragen des Daseins und den Sinn des Lebens“, möchte dies jedoch nicht als ein Totum von Antworten aufgefaßt wissen, sondern so, daß die immer bleibende Philosophie auch Fragen, Zweifel, Probleme, vielleicht sogar Irrtümer mit umfaßt (375). So gesehen, wird man nicht zögern, die sunghinesische Philosophie aufzunehmen. Jenes „eindimensionale“ Verständnis von Philosophie, das heute nicht selten dazu führt, einen bestimmten, rationalistisch orientierten Begriff von Philosophie rückwirkend zum Kriterium der Legitimität von Philosophie als solcher zu erheben (vgl. 235f), kann man getrost auf sich beruhen lassen, wenn man sich nicht davor verschließt, daß es eine zunehmende Präzisierung der philosophischen Methodenproblematik und entsprechend eine Wandlung des Philosophiebegriffs gegeben hat; zurückzuweisen ist nur dessen (arrogante) Anwendung auf die gesamte Geschichte. — Über die Eignung des Terminus *Philosophia perennis*, der heute gewiß vielen Mißverständnissen ausgesetzt ist (vgl. 359f), kann man natürlich geteilter Ansicht sein. Dringlicher als diese „semantische“ Schwierigkeit scheinen mir zwei andere Fragen: Werden Philosophie und Philosophiegeschichte nicht oft einseitig als reine „Geisteswissenschaft“ und „Geistesgeschichte“ betrieben, ohne hinreichende Vergegenwärtigung des Praxis-Theorie-Zusammenhangs, so daß also die gesellschaftliche und politische Bedingtheit und Funktion von Philosophie zumeist unbefragt bleibt? Ich behaupte nicht, daß GRAF dieses Problem völlig übersieht, aber mir scheint, daß gerade bei der Untersuchung der (neu-)konfuzianischen Ethik und Pädagogik ein deutlicher ideologiekritischer Akzent nicht geschadet hätte. Die zweite Frage schließt sich hier sogleich an: Müßte nicht untersucht wer-

den, inwiefern auch die Forderungen der sungchinesischen Ethik von dem Vorwurf der Leerformelhaftigkeit (Topitsch) betroffen werden, demzufolge ihnen eine Mehrdeutigkeit eignet (z. B. dem Zentralwort *jen*, *Menschlichkeit*), die je nach politisch-gesellschaftlichem Gesamtinteresse inhaltlich fixiert und ausgenutzt werden kann?

Was den vielberufenen Ost-West-Dialog angeht, so ist GRAFS Buch eine (weitere) willkommene Mahnung, den Osten bzw. Asien nicht zu undifferenziert als Einheit zu nehmen; bei dieser Generalisierung wird bisweilen noch zusätzlich der Fehler gemacht, das „Indische“ für das „echt“ Asiatische zu halten und ihm gegenüber das Chinesisch-Konfuzianische als vorwiegend ethisch-praktisch, vielleicht sogar als „materialistisch“ (vgl. 237 f) zu vernachlässigen. Zu diesem Punkt sind m. E. die Bemerkungen über die Verschiedenheit zwischen Indien und China sehr nützlich (vgl. 226 f).

Auffallend ist endlich GRAFS Zurückhaltung in bezug auf christlich-theologische, genauer: dogmatische und missiologische Aussagen und Konsequenzen. Freilich wird dies aus der Absicht des Buches in gewissem Maße verständlich: es geht eben in erster Linie um einen formal-strukturellen Vergleich. Gerade weil dieser Vergleich in nuancierend vorgehender, behutsamer Weise die breite Zone von Gemeinsamkeiten und Analogien aufdeckt, die (auch) das chinesisch-neokonfuzianische mit dem westlichen Philosophieren verbindet, zeigt sich m. E. sehr deutlich, daß zum jüdisch-christlichen Glauben und seiner Weltauslegung einige fundamentale Züge gehören, die ohne Parallele sind (diese Beobachtung wird noch bekräftigt, wenn man „das Indische“ ebenfalls vergleichend heranzieht); dabei handelt es sich nicht nur um den Glauben an einen personal gedachten, transzendenten *creator* und die *creatio ex nihilo*, sondern auch um Wirklichkeiten wie Offenbarung, Schuld, Gnade sowie auch Person, Freiheit, Weltlichkeit, Geschichte, Zukunft. Eine strukturvergleichende Reflexion wird diese Singularität des Jüdisch-Christlichen als ein Faktum hinnehmen und unterstreichen müssen; außerdem ist die Wirkungsgeschichte dieses historisch unscheinbaren Anfangs zu studieren, dessen formaler Ansatz die kosmozentrisch-mythisch orientierten Systeme teils verdrängen konnte, teils mit ihnen eine Symbiose einging. Doch die Dialektik dieses Geschehens ist noch verwickelter: Es drängt sich heute philosophisch eine Konfrontation auf zwischen einer Tendenz, die letztendlich alles läßt und nimmt, wie es vor uns liegt, und einer anderen, die auf eine geschichtliche und darüber hinaus qualitative, weil eschatologische Veränderung des Gegenwärtigen hofft. In welche dieser Tendenzen vermittelt sich das jüdisch-christliche Erbe? Obwohl zu ihm eine im Schöpfungsglauben fundierte ontologische Dimension gehört, steht es seiner gesamten Spiritualität nach, wie sie vor allem durch das Neue Testament bezeugt wird, auf der Seite der Hoffnung, d. h. des Sich-nicht-Abfindens mit Natur und Welt. Damit aber stellt sich — Philosophen wie Theologen — wieder die alte Frage, ob und wie das *innere Recht* (oder einfach: die *Wahrheit*) der jüdisch-christlichen Weltdeutung zu erweisen sei. Ergibt es sich nur — offenbarungspositivistisch — aus einer kraft subjektiver Glaubensevidenz behaupteten Selbstmitteilung Gottes oder setzt sich in ihr die Erfahrung einer „Geschichtsepiphanie“ oder einer als Geschichte sich ereignenden Epiphanie durch (die freilich ihrerseits wiederum mehrdeutig bleibt, nämlich als philosophisch-natürlich erklärbare, als nur im Horizont von Transzendenz vernehmbare, oder als beides in einem)?

Eine am Christentum nicht uninteressierte Philosophie könnte ebenso wie die Theologie von dieser Fragestellung aus den Befund, den O. GRAF ausgebreitet hat, auf seine gegenwärtige und künftige Bewandnis hin unter neuen Gesichts-

punkten interpretieren. Dessen ungeachtet ist als besonderes Verdienst dieses Werkes von O. GRAF hervorzuheben, daß es in eindringlicher und sorgfältiger Weise einen Vergleich vorgeführt hat, der in vielfacher Hinsicht erhellend wirken kann. Es ist zu wünschen, daß die hier aufgewiesenen Übereinstimmungen, Analogien und Unterschiede bei weiteren Studien über die faszinierende Thematik „Asien und der Westen“ gebührend berücksichtigt werden.

Bonn

H. R. Schlette

DIE INDISCHE ORTSKIRCHE AUF DEM WEG ZU EINER ERNEUERTEN MISSIONSTHEOLOGIE

von Georg Evers

Die „wichtigsten Referate“, die auf dem Internationalen Theologenkongreß in Nagpur, 6.—12. 10. 1971, gehalten wurden, liegen jetzt im Buch vor¹. Den 22 Beiträgen aus den verschiedenen Sachgebieten sind die Erklärung der Konferenz über die Evangelisation und den Dialog in Asien sowie der Bericht desselben Komitees vorangestellt. Ein kurzes Vorwort des Herausgebers, das aber ungenügend ist, die Hintergründe und den Verlauf der Konferenz zu erhellen, leitet den Band ein. Stützt man sich allein auf die kärglichen Andeutungen des Vorworts, so erfährt man nicht viel mehr, als daß im Jahre 1971 (die genauen Daten werden nicht gegeben) eine internationale Konferenz über Fragen der Evangelisation und der Mission in Nagpur stattgefunden hat. Die personale Zusammensetzung der Konferenz wird nicht deutlich gemacht; es wird kein Wort über die Thematik der verschiedenen Sachgruppen verloren; die Diskussion und ihre Ergebnisse werden nicht erwähnt. Die Zahl der Beiträge, aus denen die Auswahl getroffen wurde, sowie die Kriterien, nach denen die Beiträge in den vorliegenden Band aufgenommen wurden, bleiben ebenfalls unerwähnt. Für die Hintergrundinformation zur Konferenz von Nagpur sei daher verwiesen auf den Beitrag „Sucht Indien einen eigenen theologischen Weg?“ in HK 25 (1971), 569—573 und auf den Artikel von M. LEDERLE: „Theologen stellen sich den Missionaren“, in KM 91 (1972), 8—12. Danach nahmen an der Konferenz 93 Personen teil, von denen 70 aus Indien stammten, 15 aus Europa, 5 aus anderen asiatischen Ländern und 1 aus USA. Damit war ein starkes indisches Gesicht der Konferenz gesichert. Die Arbeit der Konferenz fand in 9 Sachgruppen statt, deren Grundsatzreferate in unterschiedlichem Maße Aufnahme in den vorliegenden Sammelband gefunden haben. Den Löwenanteil nehmen die Beiträge zu Fragen der theologischen Bewertung der nichtchristlichen Religionen (7 Beiträge), exegetische Überlegungen zur Missionstheologie (5) und des Dialogs (4) ein. Die Problematik des Zueinanders von Evangelisation und Entwicklungshilfe wird in 2 Beiträgen behandelt, während das Problem der Säkularisierung gerade noch in einem Beitrag zur Sprache kommt. Die Arbeitsgruppen „Ortskirche“ und „Kontemplation“ kommen in der Sammlung überhaupt nicht zu Wort.

¹ DHAVAMONY, MARIASUSAI (Ed.): *Evangelization, Dialogue and Development*. Selected Papers of the International Theological Conference, Nagpur (India) 1971 (= Documenta Missionalia, 5). Pont. Università Gregoriana/Roma 1972; VIII + 358 pp.