

„Immanente Transzendenz“ in der chinesischen Tradition – Anmerkungen zu einer chinesischen (und sinologischen) Kontroverse

Karl-Heinz Pohl

Unter vielen westlichen Experten besteht ein weit verbreiteter Konsens über das traditionelle chinesische Denken, nämlich dass es rein säkular sei und keine transzendente Dimension habe.¹ Diese Ansicht hat bereits eine illustre Vorgeschichte. Sie beginnt mit G.W.F. Hegel, der philosophischen Autorität (nicht nur) des neunzehnten Jahrhunderts. Im Folgenden sei zitiert, was Hegel in seinen Vorlesungen über die Religionsphilosophie über den „Himmel“ (*tian*) im konfuzianischen Denken und in der konfuzianischen Praxis geschrieben hat:

Tien (tian) 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 der Herrschende. Der Himmel der Chinesen, der *Tien*, ist etwas ganz Leeres.²

Dies ist eine Sichtweise auf *Tian* in einem rein soziologischen Kontext, die sich zudem nur auf die imperiale Ordnung der Gesellschaft Chinas, auf die Rolle des Kaisers und seine Opfergaben an den „Himmel“ konzentriert. Es gibt bei

- 1 Dies ist die deutsche (und überarbeitete) Fassung eines zuerst auf Englisch erschienen Artikels: K.-H. Pohl, „Immanent Transcendence‘ in the Chinese Tradition – Remarks on a Chinese (and Sinological) Controversy“, in: William Franke et al. (Hg.): *Transcendence, Immanence, and Intercultural Philosophy*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2016, S. 101-126.
- 2 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, zitiert nach Adrian Hsia (Hg.), *Deutsche Denker über China*, Frankfurt 1985, S. 142.

Hegel keinerlei Berücksichtigung (d.h. auch keine Kenntnis) von chinesischen bzw. sinologischen Textquellen.

Zu den Unterschieden zwischen westlicher und chinesischer Religion bemerkt Hegel:

Jene chinesische Religion kann daher das nicht seyn, was wir Religion nennen. Denn uns ist dieselbe die Innerlichkeit des Geistes in sich, indem er sich in sich, was sein innerstes Wesen ist, vorstellt.³

An andere Stelle finden wir:

Mit dieser Religion ist keine Moralität, keine immanente Vernünftigkeit verbunden, wodurch der Mensch Werth, Würde in sich hätte. Alles, was eine Beziehung auf ihn hat, ist eine Macht für ihn, weil er in seiner Vernünftigkeit, Sittlichkeit keine Macht hat. Daraus folgt diese unbestimmbare Abhängigkeit von allem Äußerlichen, dieser höchste, zufälligste Aberglaube.⁴

Daher kommt er hinsichtlich der Chinesen zu dem oft zitierten Schluss:

Dieß ist der Charakter des chinesischen Volks nach allen Seiten hin. Das Ausgezeichnete desselben ist, daß alles, was zum Geist gehört, freie Sittlichkeit, Moralität, Gemüth, innere Religion, Wissenschaft und eigentliche Kunst entfernt ist.⁵

Hegel scheint die chinesische Moral völlig losgelöst von einer transzendenten Quelle zu sehen. Wie in diesem Aufsatz deutlich werden soll, ist dies eine Sichtweise, die weder mit den konfuzianischen Klassikern noch mit den Schriften ihrer neokonfuzianischen Nachfolger in Einklang steht.

In einigen modernen westlichen Interpreten des Konfuzianismus finden wir heute jedoch ein Echo von Hegels autoritativen Ansichten, wie etwa bei David L. Hall und Roger T. Ames oder François Jullien. So lesen wir in Halls und Ames' einflussreichem Buch *Thinking Through Confucius* von 1987:

3 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, zitiert nach Hsia, S. 180.

4 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Berlin 1832, Bd. I, S. 258.

5 *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, zitiert nach Hsia, S. 188. Eric Dale fasst daher Hegels Ansichten zu China so zusammen: „China ist somit für Hegel ein notwendiges, aber überholtes Relikt der Menschheitsgeschichte, unfähig, die Menschheit über eine nackte Verehrung äußerer Macht und gesellschaftlich sanktionierter Rituale und Normen hinaus zu erheben.“ Eric M. Dale, „Humanism and Despotism: Jaspers and Hegel on Chinese History and Religion“. Die obigen 3 Zitate von Hegel finden sich auch alle (auf Englisch) in Dales Artikel: http://emdonline.org/dale_hegel_jaspers_china_rev.pdf.

Tian (...) ist eine allgemeine Bezeichnung für die phänomenale Welt, wie sie sich aus sich selbst ergibt. *Tian* ist völlig immanent, da es keine Existenz unabhängig eines Kalküls der sie konstituierenden Phänomene hat.⁶

Die Autoren schlussfolgern über den „Himmel“: „*Tian* ist das kosmologische Ganze.“⁷ Der einflussreiche französische Philosoph und Sinologe François Jullien vertritt ähnliche Ansichten, wenn er über den „Himmel“ schreibt, dass es sich um die „Totalisierung – oder Verabsolutierung – der Immanenz“ handele:

Le ‘Ciel’ – qui s’érige en Transcendance par rapport à l’horizon humain – n’est lui-même que la totalisation – ou l’absolution – d’une telle immanence.⁸

So finden wir bei diesen Autoren, die in der Tat sinologische Autoritäten unserer Zeit sind, eine bemerkenswerte Kontinuität der Hegelschen Ansicht über Transzendenz in der chinesischen Tradition.

Auf den ersten Blick, und im Gegensatz zur westlichen Philosophie wie bei den alten Griechen (d.h. Platons Suche nach „Ideen“ und Aristoteles nach einem „unbewegten Beweger“), scheint das chinesische Denken in der Tat nicht sehr darauf bedacht gewesen zu sein, nach einer Transzendenz zu forschen. Zhuangzi, um als Beispiel zu nennen, war nicht an einem „jenseitigen Bereich“ interessiert:

Was jenseits der Welt (wörtl. die „sechs Bereiche“: Himmel, Erde und die vier Himmelsrichtungen) liegt, das lässt der Weise existieren, aber er erörtert es nicht.⁹

Auch gibt es ein bekanntes Zitat aus den *Gesprächen des Konfuzius* (*Lunyu*) zu den Themen, über die Konfuzius nicht gesprochen haben soll. Es veranschaulicht, dass Konfuzius, genau wie Zhuangzi, sich nicht über solch große philosophisch-religiöse (bzw. metaphysische) Themen wie den „Weg des Himmels“ (*tiandao*) geäußert hat:

6 (*Tian* is [...] a general designation for the phenomenal world as it emerges of its own accord. *Tian* is wholly immanent, having no existence independent of the calculus of phenomena that constitute it.) David L. Hall und Roger T. Ames, *Thinking Through Confucius*, Albany 1987, S. 207.

7 Ibid.

8 François Jullien, *La propension des choses*, Seuil 1992, S. 238.

9 *Zhuangzi*, Kap. 2. (eigene Übersetzung).

Zigong sprach: „Von des Meisters Bildung kann man lernen. Über die Natur des Menschen und den Weg des Himmels aber ist von ihm nichts zu vernehmen.“¹⁰

Allerdings gab es eine bemerkenswerte Entwicklung im konfuzianischen Denken: Konfuzius sprach zwar selbst nicht über den „Weg des Himmels“, sein wichtigster unmittelbarer Nachfolger Menzius aber schon, und der Klassiker „Maß und Mitte“ (*Zhongyong*) kennt ihn als erstes – und zentrales – Thema. Daher wird dieser Text auch als der „metaphysischste“ oder „religiöseste“ Text unter den klassischen konfuzianischen Schriften angesehen. Und genau aus diesem Grund haben die Neokonfuzianer der Song-Zeit (10.-13. Jh.), für die die metaphysische Dimension des Konfuzianismus zu einem besonderen Schwerpunkt ihres Interesses wurde, das Buch *Menzius* sowie „Maß und Mitte“ zu ihren angesehensten Klassikern erhoben. Menzius und *Zhongyong* sind also besonders wichtige Quellen ihrer neuen – metaphysischen – Interpretation des Konfuzianismus.

Wenden wir uns nun der Moderne zu, dem sogenannten Neu-Neokonfuzianismus des 20./21. Jahrhunderts. Im Jahre 1958 erschien eine Erklärung von vier konfuzianischen Gelehrten mit dem Titel „Ein Manifest für eine Neubewertung der Sinologie und die Rekonstruktion der chinesischen Kultur“ (*Wei Zongguo wenhua gao shijie renshi xuanyan*). Es wurde von den seinerzeit bekanntesten konfuzianischen Gelehrten verfasst: Tang Junyi (1909-1978), Mou Zongsan (1909-1995), Xu Fuguan (1902-1982) (alle Studenten von Xiong Shili, 1885-1968) und Zhang Junmai (Carsun Chang 1886-1969).

Für die Neuzeit betonte ihr „Manifest“ zum ersten Mal die religiöse Dimension des Konfuzianismus und sprach auch – wenn auch nur implizit – von immanenter Transzendenz:

Die Moral, von der die chinesischen Konfuzianer sprechen, wurzelt in ihrem Konzept von „Geist und menschlicher Natur“ (*xin xing*). Aber diese menschliche Natur ist dasselbe wie das „Himmlische Prinzip“ (*tian li*), und dieser (menschliche) Geist ist mit dem himmlischen Geist verbunden. Somit sind dieser Geist und diese menschliche Natur der himmlische Geist und das „Himmlische Prinzip“.¹¹

In der Folge gab es unter den Neu-Neokonfuzianern viele Diskussionen über Transzendenz und Immanenz sowie „immanente Transzendenz“ (*neizai*

10 Konfuzius, *Gespräche (Lunyu)*, 5.12. Übers. Ralf Moritz, Reclam 1982, S. 28.

11 <http://wenku.baidu.com/view/ae37391052d380eb62946d5a.html>; Vgl. Carsun Chang (Zhang Junmai), *The Development of Neo-Confucian Thought*, Vol. II, New York 1962, S. 466.

chaoyue) – wenn auch nicht in der gleichen Weise, wie wir sie aus der westlichen Philosophie her kennen.

Das Begriffspaar Transzendenz/Immanenz steht seit der griechischen Antike im Zentrum der europäischen Philosophie. Insbesondere Kant hat in seiner *Kritik der reinen Vernunft* viel über Transzendenz nachgedacht. Gleichzeitig führte er einen neuen Begriff ein – „transzendental“ (bezüglich der Bedingungen der „Möglichkeit der Erkenntnis“ selbst) – und stellte ihn dem klassischen Begriff „transzendent“ als das, was über jede mögliche Erkenntnis eines Menschen hinausgeht (transzendiert), entgegen.¹² In der Nachfolge von Kant wurde das Begriffspaar Immanenz und Transzendenz ein häufig anzutreffendes Thema (allerdings oft in anderen Zusammenhängen) bei Denkern wie Max Weber, Ernst Bloch, Edmund Husserl, Gilles Deleuze oder Paul Tillich, um nur einige zu nennen. Die Beschäftigung mit den Begriffen Transzendenz und Immanenz (die im traditionellen chinesischen Denken fehlten) wurde also im modernen China durch die Begegnung mit westlichem Denken ausgelöst. Aber, wie wir sehen werden, füllten die modernen chinesischen Konfuzianer diese Konzepte mit neuer Bedeutung.

Insbesondere die Wiederentdeckung der bahnbrechenden Arbeiten von Max Weber im China der 1980er Jahre sorgte für viel Aufmerksamkeit für dieses Begriffspaar. Bekanntlich sieht Weber in seinen Schriften über den Konfuzianismus und Daoismus in der europäischen Geschichte eine Spannung zwischen Jenseitigkeit (Transzendenz) und Weltlichkeit (Immanenz) am Werk. Der Begriff der Transzendenz (Gott) lasse den Europäer eine Haltung der kritischen Distanz zu den Dingen der Welt einnehmen, während man in China (ohne diese Distanz) nur Weltlichkeit (Immanenz) vorfinde. Aus diesem Grund findet er in China auch einen Mangel an politischen Institutionen wie in Europa.¹³ Einige moderne chinesische Kulturkritiker (wie z.B. Tang Yijie, 1927–2014) sehen dies ähnlich: nämlich einen moralischen (und politischen) Verfall Chinas aufgrund des Mangels an (christlich geprägter) Transzendenz und der fehlenden Vorstellung von Sünde. Sie wünschen sich für China ein Konzept der „Transzendenz“ wie im Westen, da dieses (angeblich) all die positiven Entwicklungen, die den Westen auszeichnen und die China nicht besitzt – wie gute Politik und ein Rechtssystem – verursacht habe ...

Neue Entwicklungen, d.h. ein neuer Höhepunkt und eine neue Dimension der Kontroverse, traten ein, als sich westliche Wissenschaftler in die Debatte

12 Aufgrund von Verständnis- und Übersetzungsproblemen gibt es in der chinesischen Sekundärliteratur viel Konfusion hinsichtlich der beiden Begriffe „transzendent“ und „transzendental“.

13 Max Weber, *The Religion of China: Confucianism and Taoism*, New York 1964, S. 148–50.

einschalteten. Sie betonten den Unterschied zwischen einer rein westlichen Tradition der Transzendenz und einer „immanenten“ Denkweise in China: insbesondere die Veröffentlichung der Bücher von François Jullien sowie David Hall und Roger Ames in chinesischer Sprache, wie z.B. Hall und Ames' *Thinking Through Confucius* (1987, chinesische Ausgaben: 2005, 2012) und *Thinking from the Han* (1998, chinesische Ausgabe: 1999), trug dazu bei. Damit wurde das Thema nicht nur in chinesischen Wissenschaftskreisen, sondern auch in der internationalen Sinologie zu einer Kontroverse – allerdings mit Rückwirkung auf die innerchinesische Debatte.

Für Hall und Ames ist es eindeutig, dass China keine Vorstellung von Transzendenz besaß: „Wir wollen argumentieren, dass China eine Tradition hat, die zugleich nicht transzendent und zutiefst religiös ist.“¹⁴ Für sie markiert die chinesische Tradition eine radikale Andersartigkeit; daher sollte man keine Begriffe verwenden, die mit westlichen Vorstellungen belastet sind: China sollte „durch seine eigene Begrifflichkeit“ (*on its own terms*) verstanden werden.¹⁵ Eine ähnliche Position nimmt François Jullien ein.¹⁶

Die neue Trennlinie der Kontroverse scheint entlang der Frage zu verlaufen: Besitzt der Konfuzianismus religiöse Züge bzw. eine religiöse Dimension? Die Pros in dieser Debatte favorisieren Begriffe wie Transzendenz oder immanente Transzendenz. Die Cons hingegen stehen der Übernahme dieser Begrifflichkeit ablehnend gegenüber. Es gibt eine bemerkenswerte Ausnahme: Wie gesagt sehen Hall und Ames zwar eine „religiöse Dimension“ im Konfuzianismus, aber keine Transzendenz – zumindest nicht „*in a strict sense*“.¹⁷

¹⁴ *Thinking from the Han*, S. 233.

¹⁵ Zu einer Kritik dieser Position, siehe: William Franke, *Apophatic Paths From Europe to China: Regions Without Borders* (Manuskript, im Druck): „Für Hall und Ames kann die chinesische Kultur nur ‚zu ihren eigenen Bedingungen‘ verstanden werden, und damit in einer Weise, die ihre Unverwechselbarkeit und Integrität bewahrt. Leider kann diese Position dogmatisch werden. Denn welche Begriffe können je einfach und rein ‚die eigenen‘ sein? Alle haben sowohl ihre entfernte als auch ihre nahe Herkunft und sind nie rein autochthon. Außerdem können die betreffenden Eigenschaften nicht absolut und an sich selbst begriffen werden, sondern nur durch die Beziehung und Interaktion mit anderen Kulturen. Die Kulturen und ihre Besonderheiten offenbaren sich nur durch gegenseitigen Kontrast und Widerstand. Das Ziel, Unterschiede zu respektieren, ist lobenswert und notwendig, um die vergleichende Philosophie lebensfähig zu machen, und doch ist es auch unmöglich, es strikt zu erreichen.“ S. 134.

¹⁶ Siehe William Franke, *Apophatic Paths From Europe to China*, und Fabian Heubel, „Immanente Transzendenz im Spannungsfeld von europäischer Sinologie, kritischer Theorie und zeitgenössischem Konfuzianismus“ http://www.polylog.net/fileadmin/docs/polylog/26_thema_Heubel.pdf.

¹⁷ Hall/Ames, *Thinking Through Confucius*, S. 12f.

Es stellt sich in der Tat die Frage, ob es legitim ist – und ob es Sinn macht –, die chinesische „Philosophie“ mit Begriffen zu erklären, die aus der westlichen Philosophie und Theologie abgeleitet sind, so wie Transzendenz und Immanenz. Seit der Begegnung mit dem Westen scheinen die Chinesen das Vertrauen verloren zu haben, über ihre eigene Ideengeschichte mittels ihrer traditionellen Terminologie zu sprechen. Das Ergebnis ist ein Flickenteppich von Ideen und eine verwirrende Verwendung aus dem abendländischen Denken entlehnter Begriffe. Es scheint keine „strikte“ Diskussion derselben in „westlicher“ Manier und oft auch keine „strikte“ Bezugnahme auf dazugehörige Konzepte und Vorstellungen zu geben.

Das Problem ließe sich jedoch auch so formulieren: Warum empfinden nicht wenige chinesische Gelehrte das Bedürfnis, ihre eigene Tradition in einer Weise zu diskutieren, von der ihnen westliche Kollegen (wie Hall und Ames) abraten? Schließlich ist, zumindest nach Nietzsche, im „Westen“ Gott „tot“, und damit scheint Transzendenz eigentlich ein totes Thema zu sein ... Daher sehen Hall, Ames und andere eine gewisse Ironie darin, dass sich die Chinesen für solche überholten Begriffe und Konzepte erwärmen.¹⁸

Um den Hintergrund dieses (scheinbaren) Widerspruchs und seiner Ironie zu ergründen, soll im Folgenden der Frage nachgegangen werden: Was meinen chinesische Wissenschaftler, wenn sie Begriffe wie Transzendenz und immanente Transzendenz verwenden?

Übergreifend scheint es in der gesamten chinesischen Geistesgeschichte ein Bewusstsein für eine unergründliche Macht „jenseits“ des Menschen – und größer als der Mensch selbst – gegeben zu haben: Sie wurde entweder *Tian* (Himmel) oder *Dao* (Weg) genannt. Im Konfuzianismus wurde der „Himmel“ als die Quelle der menschlichen Moral gesehen; im Daoismus dagegen verstand man den „Weg“ (*Dao*) gemäß des ersten Satzes des *Daodejing* („Der Weg, von dem man sprechen kann, ist nicht der konstante Weg“) als das unaussprechliche „Mysterium aller Mysterien“ (*xuan zhi you xuan*)¹⁹.

Ca. 1.500 Jahre nach Konfuzius erhoben die der Metaphysik zugewandten Song- und Ming-Neokonfuzianer den „Himmel“ und den „Weg“ zu zentralen Elementen in ihrem Denken. So verschmolzen im Neokonfuzianismus (der „Lehre vom Weg“, *Daoxue*, wie diese Schule im Chinesischen genannt wurde) die beiden Bereiche, „Himmel“ und „Weg“, gewissermaßen miteinander. Von Cheng Yi (1033-1107) ist der Satz überliefert: „Der Himmel ist in einem besonderen Sinne nichts anderes als der Weg“ (*Fu tian, zhuan yan zhi, ze dao*

¹⁸ Hall/Ames, *Thinking from the Han*, S. 222.

¹⁹ *Daodejing*, Kap. 1: <http://cctext.org/dao-de-jing>.

ye)²⁰. So bilden „Himmel“ und „Weg“ die beiden Referenzpunkte einer Vorstellung von Transzendenz im chinesischen Denken – allerdings nicht in einer im „strikten Sinne“ den abendländischen Konzepten entsprechenden Art und Weise.

Der Schwerpunkt der folgenden Untersuchung wird auf dem Konfuzianismus liegen²¹, wobei es vor allem um das Denken des bedeutenden zeitgenössischen Gelehrten Yü Ying-shih (Pinyin: Yu Yingshi, von der Princeton Universität) kreist, und zwar insbesondere sein 1983 erschienener Artikel „Die zeitgenössische Bedeutung der chinesischen Kultur aus der Sicht des Wertesystems“ (*Cong jiazhi xitong kan Zhongguo wenhua de xiandai yiyi*), der auch in seiner Essaysammlung mit dem sprechenden Titel *Der Weg der immanenten Transzendenz* (*Neizai chaoyue zhi lu*) von 1992 zu finden ist²².

Kurz gesagt, und in einer Zusammenfassung der Argumente von Yü Ying-shih, hätten die Chinesen zwar durchaus an einer Vorstellung von einem jenseitigen Bereich festgehalten, ihn aber nicht zum Gegenstand näherer Überlegungen gemacht. Im Gegensatz dazu versuchten die Griechen der Antike ihn mit Hilfe der Vernunft zu erforschen (Platon, Aristoteles), was ihnen jedoch nicht gelungen sei. Der christliche Glaube habe diese Lücke gefüllt – nämlich indem er Antworten auf die Fragen nach dem Ursprung des Seins und der Werte gegeben habe. Nach einer Entwicklung vom Religiösen zum Säkularen in der westlichen Welt während der Epoche der Aufklärung sei die Religion (und die Vorstellung einer Transzendenz) immer unbedeutender geworden. Heute scheine es einen Widerspruch zwischen religiösen und wissenschaftlichen oder säkularen Ansichten zu geben.

Was die Vorstellung von einer Transzendenz in der chinesischen Tradition betrifft, so sieht Yü Ying-shih die Bereiche des Transzendenten und des Weltlichen nicht grundsätzlich getrennt voneinander, und zwar weder im Konfuzianismus, Daoismus noch im Buddhismus. „Transzendenz“ weist für ihn auf eine jenseitig verankerte Macht hin, die Grundlage und Ziel aller menschlichen Existenz und damit auch Grundlage der menschlichen Moral ist. So betont er den transzendenten Ursprung der menschlichen Werte im chinesischen (konfuzianischen) Denken: „Die traditionelle chinesische Kultur

20 Cheng Yi, *Zhouyi Cheng shi zhuan* (Cheng Yis Kommentar zum *Buch der Wandlungen*), Sek. I (Über das Hexagramm „Qian“).

21 Ich bin hier der Dissertation von Yang Xusheng verpflichtet: *Immanente Transzendenz. Eine Untersuchung der Transzendenz Erfahrung in der antiken chinesischen Religiosität mit Berücksichtigung des Konfuzianismus*, 2004. <https://publikationen.uni-tuebingen.de/xmlui/bitstream/handle/10900/46229/pdf/yang-xusheng-diss-publish-web.pdf>.

22 Yu Yingshi, „Cong jiazhi xitong kan Zhongguo wenhua de xiandai yiyi“, in Xin Hua and Ren Jing (Hg.), *Neizai chaoyue zhi lu. Yu Yingshi xin ruxue lunzhu jiyao*, Beijing 1992.

vertritt die Ansicht, dass menschliche Werte und die weltliche Ordnung ihren Ursprung nicht in der irdischen Welt, sondern in einem transzendenten Ursprung haben.²³ Und dieser Ursprung wird genannt: *tian* und *dao* – „Himmel“ und „Weg“. „Immanente Transzendenz“ bedeutet also das in einer angeborenen Moral verortete menschliche Wertesystem.

Was sind die Hintergründe für die Neigung einiger chinesischer Gelehrter (wie Yü Ying-shih), Begriffe wie „immanente Transzendenz“ zu bemühen, und was sind die Textquellen für ihre Argumentation?²⁴

Beginnen wir mit Fung Yu-lan (1895-1990), der bereits in seiner *Short History of Chinese Philosophy* eine Korrelation zwischen kosmischer und moralischer Ordnung herstellt. Bei ihm heißt es:

Die moralischen Prinzipien des Menschen sind auch die metaphysischen Prinzipien des Universums, und die Natur des Menschen ist eine Veranschaulichung (*exemplification*) dieser Prinzipien.²⁵

Ebenso ist die Hauptidee des Konfuzianismus, dem erwähnten „Manifest“ zufolge, dass sich der „Weg des Himmels“ (*tiandao*) als „Weg des Menschen“ (*rendao*) manifestiert – nämlich in menschlicher Tugend und Moral. Zentrale Begriffe im „Manifest“ sind dabei „Einheit von Himmel und Mensch“ (*tian ren he yi*) sowie der Gedanke, dass die Sphären von „Himmel und Mensch sich gegenseitig durchdringen“ (*tian ren jiao guan*). So scheint die Möglichkeit zu bestehen, dass der Himmel bis zum Menschen hinab- und der Mensch bis zum Himmel hinaufreicht.²⁶

Die Autoren des „Manifests“ vertreten auch den Gedanken, dass es eine Wechselwirkung zwischen Himmel und Mensch in den Begriffen *pei tian* (Korrelat des Himmels) und *tian ming* (Auftrag des Himmels) gibt. Der letztere wichtige Begriff bedeutet den „Auftrag (*ming*) des Himmels“ für den Menschen, moralisch zu handeln – interessanterweise bedeutet *ming* auch Schicksal (im modernen Chinesisch: *ming yun*), also das, was außerhalb der Macht des Menschen liegt.

Was die Textquellen aus den Klassikern betrifft, so findet sich bereits in den „Bambusstreifen von Guodian“ (ca. 300 v. Chr.) die Formulierung:

23 Yu Yingshi, S. 9.

24 Neben Yü Ying-shih, Fung Yu-lan und Yang Xusheng bin ich im folgenden auch der Untersuchung von Guo Qiyong verpflichtet: *Zhongguo ruxue zhi jingshen* (The Spirit of Chinese Confucianism), Shanghai 2009.

25 Fung Yu-lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, New York 1948, S. 77.

26 Siehe Fn. 11.

Die menschliche Natur geht aus dem Auftrag (des Himmels) hervor. Der Auftrag kommt vom Himmel herab (*xing zi ming chu, ming zi tian jiang*).²⁷

Hier haben wir also einen frühen Beleg, in dem die menschliche Moral mit einem transzendenten Ursprung, nämlich dem Himmel, eng verbunden wird.

Frühe metaphysische Konzepte, so die Vorstellung von einem Bereich oder einer jenseitigen Macht, finden sich auch im *Buch der Wandlungen (Yijing)*: „Was über der Form existiert, wird ‚Weg‘ genannt“ (*xing er shang zhe wei zhi dao*). Desweiteren gibt es dort den folgereichen Satz: „Die große Kraft des Himmels und der Erde ist es, Leben zu geben“ (*tian di zhi da de yue sheng*).²⁸ Er wurde äußerst einflussreich für den Neokonfuzianismus der Song-Dynastie, wo er dazu beitrug, das konfuzianische Konzept der Grundtugend *ren* (Mitmenschlichkeit) um die Bedeutung einer wachsenden oder lebensspendenden Kraft zu erweitern. Solche Ansichten entsprechen durchaus einer Vorstellung von Transzendenz.

Es gibt viele Zitate über den Himmel und den Menschen in den *Gesprächen des Konfuzius*, wie zum Beispiel:

Konfuzius sprach: „Der Edle hat vor drei Dingen Ehrfurcht: vor dem Auftrag des Himmels, vor den großen Männern und vor den Worten der Weisen.“²⁹

Wer gegen den Auftrag des Himmels verstößt, hat niemanden, zu dem er beten kann.³⁰

Konfuzius sprach: „Der Himmel war es, der die sittlichen Kräfte (*de*) in mir hervorbrachte.“³¹

Einzig der Himmel kennt mich.³²

Mit fünfzig kannte ich den Auftrag des Himmels.³³

Was die Beziehung zwischen Himmel und Mensch im Buch *Menzius* betrifft, so haben wir:

Was ohne menschliches Zutun geschieht, kommt vom Himmel; was ohne menschliches Betreiben eintritt, ist dessen Auftrag.³⁴

27 <http://www.bamboosilk.org/zzwk/2003/wuhanhui/liuxinlan01-1.html>.

28 *Yijing*, Xici, I.12. <http://ctext.org/book-of-changes/xi-ci-shang>.

29 *Lunyu*, 16.8., Moritz, S. 109. (Alle im Folgenden angeführten deutschen Übersetzungen der Klassiker, so von Moritz oder Wilhelm, sind leicht modifiziert.)

30 *Lunyu*, 3.13. Moritz, S. 17.

31 *Lunyu*, 7.23. Moritz, S. 42.

32 *Lunyu*, 14.35. Moritz, S. 95.

33 *Lunyu*, 2.4. Moritz, S. 10.

34 *Menzius*, 5A.6. *Die Lehren des Konfuzius. Die vier kanonischen Bücher*, Frankfurt 2008, S. 931; Übers. Richard Wilhelm.

Bekanntlich sind „ursprüngliche Güte“ (*yuan shan*) und „angeborenes [moralisches] Wissen“ (*liang zhi*) einige der Hauptideen von Menzius. So stellt sich die Frage: Warum hat der Mensch diese Anlagen? Menzius' Antwort darauf ist, dass im „Himmel“ (*tian*) der Ursprung der Güte der menschlichen Natur liege, daher hat diese Güte für ihn einen transzendenten bzw. metaphysischen Ursprung. Der „Himmel“ ist also der wichtigste Bezugspunkt für Menzius; er ist der Ursprung einer moralischen Weltordnung und gleichsam ihr Garant.

Ferner finden wir in Menzius die Idee, dass die Kenntnis der menschlichen Natur nichts anderes bedeutet als Kenntnis des Himmels:

Wer seinem Herzen auf den Grund kommt, der erkennt seine Natur. Seine Natur zu kennen, bedeutet, den Himmel zu kennen. Wer seinen Geist bewahrt und seine Natur nährt, der dient dadurch dem Himmel.³⁵

Für Menzius führt daher die volle Ausübung unserer menschlichen geistigen Fähigkeiten (das Zeigen von Mitleid usw.) dazu, den metaphysischen Ursprung der menschlichen Moral zu erkennen – und damit unsere Bestimmung als Mensch zu erfüllen: dem moralischen „Auftrag des Himmels“ (*tian ming*) zu folgen.

Menzius bezieht sich auf den Himmel in verschiedener Weise:

Es gibt Fürstendiener [...], es gibt Staatsdiener [...]. Es gibt die Menschen des Himmels (*tian min*), die wirken nicht eher, als bis sie gewiss sind, dass wenn sie Erfolg haben, ihr Wirken der ganzen Welt zugute kommen kann.³⁶

Es gibt einen Adel des Himmels und einen menschlichen Adel. Mitmenschlichkeit, Pflicht, Gewissenhaftigkeit, Vertrauen, unermüdliche Liebe zum Guten: das ist der Adel des Himmels. [...] Die Alten pflegten ihren Adel des Himmels, und der menschliche Adel kam danach von selber.³⁷

Derjenige, der sich am Himmel erfreut, vermag das Reich zu schützen.³⁸

Wenden wir uns den Themen „Himmel und Mensch“ sowie dem „Weg“ im Klassiker „*Maß und Mitte*“ (*Zhongyong*) zu, so stoßen wir auf ähnliche Ideen wie denen bei Menzius, wie zum Beispiel ganz am Anfang dieses wichtigen Textes:

35 *Menzius*, 7A.1. Wilhelm, S. 1041.

36 *Menzius*, 7A.19. Wilhelm, S. 1053.

37 *Menzius*, 6A16. Wilhelm, S. 1003.

38 *Menzius*, 1B.3. Wilhelm, S. 715.

Was der Himmel dem Menschen bestimmt hat, ist seine Natur. Was diese Natur zum Rechten leitet, ist der Weg (*dao*). [...] Der Weg darf nicht einen Augenblick verlassen werden. Dürfte er verlassen werden, so wäre es nicht *der Weg*.³⁹

Der Weg ist nicht ferne vom Menschen. Wenn die Menschen den Weg vom Menschen entfernen, so kann man das nicht den Weg nennen.⁴⁰

Eine der wichtigsten Ideen in „Maß und Mitte“ ist der Begriff „Aufrichtigkeit“ (oder Authentizität: *cheng*). Der zentrale Satz dazu lautet:

Aufrichtigkeit ist der Weg des Himmels. Aufrichtig zu werden, ist der Weg des Menschen.⁴¹

Das bedeutet nichts weniger, als dass die menschliche Moral im „Himmel“ vorgegeben ist. Weiter haben wir:

Nur wer auf Erden die höchste Aufrichtigkeit besitzt, kann seine Natur durchdringen. Wer seine Natur durchdringen kann, kann die Natur der Menschen durchdringen. Wer die Natur der Menschen durchdringen kann, der kann die Natur der Dinge durchdringen. Wer die Natur 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 eine Dreieinigkeit.⁴²

Nur der höchste Heilige auf Erden vermag so feinhörig, klarsichtig, ahnend und erkennend zu sein, dass er sich (dieser Welt) zu nahen vermag; nur er ist so weitherzig, großmütig, milde und weich, dass er sie zu ertragen vermag; nur er ist so anregend, stark, fest und kühn, dass er sie festzuhalten vermag; nur er ist so gleichmäßig, ernst, maßvoll und recht, dass er sich Achtung zu verschaffen vermag; nur er hat Ordnung und Folge, Scharfsinn und Beobachtung genug, um unterscheiden zu können. Weit und allgemein ist er wie ein tiefer Quell, der Wasser spendet zu seiner Zeit. In seiner Weite und Allgemeinheit ist er wie der Himmel, in seiner tiefen Quellenart ist er wie der Abgrund. Wenn er sich offenbart, so ehrt ihn alles Volk; wenn er redet, so glaubt ihm alles Volk; wenn er handelt, so freut sich alles Volk. Darum breiten sein Name und Ruf sich aus in den mittleren Reichen und wirken bis hin zum fernsten Süden und Norden. Wo Schiffe und Wagen hinkommen, soweit die Kraft der Menschen reicht, was der Himmel schirmt und die Erde trägt, wo Sonne und Mond hinscheinen, Reif und Tau hinfallen: alles, was Blut und Odem hat, ehrt und liebt ihn. Darum heißt es: Er ist ein Korrelat des Himmels (*pei tian*).⁴³

39 *Zhongyong*, 1. *Die Lehren des Konfuzius. Die vier kanonischen Bücher* (Fn. 34); S. 587. Übers. Wilhelm.

40 *Zhongyong*, 13. Wilhelm, S. 593.

41 *Zhongyong*, 22. Wilhelm, S. 613.

42 *Zhongyong*, 23. Wilhelm, S. 613f.

43 *Zhongyong*, 32. Wilhelm, S. 625.

So finden wir im Buch *Menzius* und im *Zhongyong* den Ursprung der einflussreichsten Ideen in der Geschichte des Konfuzianismus: „Einheit von Himmel und Mensch“ (*tian ren he yi*), der für die song- und ming-zeitlichen Denker wichtig wurde, sowie „Immanente Transzendenz“ (*neizai chaoyue*) im zeitgenössischen Neu-Neokonfuzianismus.

Was das Thema „Himmel und Mensch“ im Neo-Konfuzianismus (der „Lehre vom Weg“ – *Daoxue*) betrifft, so wären die Zitate zu zahlreich, um sie hier zu behandeln. Repräsentativ sei hier die sogenannte „Westliche Inschrift“ (*Ximing*) von Zhang Zai (1020-1077) angeführt:

Der Himmel (*qian*) ist mein Vater, die Erde (*kun*) meine Mutter, und selbst ein winziges Wesen wie ich findet einen traulichen Platz in ihrer Mitte. So sehe ich in allem, was das Universum durchzieht, meinen eigenen Körper, und in allem, was das Universum regiert, meine eigene Seele. Alle Menschen sind meine Geschwister, und alle Dinge sind meine Gefährten. Der große Herrscher ist der älteste Sohn dieser meiner Eltern, und die großen Minister sind seine Hausverwalter. Achte die Bejahrten, und behandle so die Älteren als Ältere. Zeige Liebe den Einsamen und Schwachen, und behandle so die Jungen als Jungen. Der Weise vereinigt seine Tugend mit der von Himmel und Erde, und im Würdigen zeigen sich deren wertvollste Qualitäten; während andererseits selbst die, die weder eigene Brüder noch Kinder noch Ehegatten haben, immer noch meine Brüder sind in Not. [...]

Wer die Wandlungen der Dinge begreift, der ist dazu befähigt, anderen die Werke [des Himmels] nahezubringen. Wer das Geistige bis in seine Tiefen ergründet, der ist dazu befähigt, den Auftrag [des Himmels] zu erfüllen. Wer selbst in der Verborgenheit seines Hauses nichts Schamvolles tut, wird auch Himmel und Erde keine Schande bringen. Wer die Reinheit seines Geistes wahrt und seine guten Anlagen nährt, dient ihnen unermüdlich. [...]

Reichtum und Ehre, Wohltat und Segen sollen mein Leben bereichern, Armut und Fehlschläge, Kummer und Sorgen sollen helfen, es zu erfüllen. Im Leben werde ich [Himmel und Erde] dienen, im Tode werde ich Frieden finden.⁴⁴

Daher heißt es für Cheng Hao (1032-1085): „Der mitmenschliche Mensch bildet mit Himmel und Erde und den unzähligen Dingen einen Körper“ (*ren zhe, yi tian di wan wu wei yi ti*)⁴⁵. Die Philosophie des song-zeitlichen Neokonfuzianismus wird daher mit dem Satz „Die menschliche Natur ist identisch mit dem (himmlischen) Prinzip“ (*xing ji li*) zusammengefasst, was den Gedanken der Einheit von Himmel und Mensch verdeutlicht.

44 http://www.pep.com.cn/gzyw/jszx/tbjxzy/kbjc/ywdb/zgjdyyd/201012/t20101215_987691.htm Zitiert nach Wolfgang Bauer, *China und die Hoffnung auf Glück. Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen in der Geistesgeschichte Chinas*, München: DTV, 1974, S. 293.

45 <http://www.chiculture.net/0307/html/c07/0307c07.html>.

Für den ming-zeitlichen Neo-Konfuzianismus von Wang Yangming (1472-1529) hingegen, bei dem nicht die „menschliche Natur“ (*xing*), sondern das menschliche Herz/Geist (*xin*) im Mittelpunkt des Interesses steht, haben wir die Identifikation des Herzens/Geistes mit dem Himmel und dem „Weg“: „Das Herz/Geist ist nichts anderes als der ‚Weg‘; und der ‚Weg‘ ist nichts anderes als der Himmel“ (*xin ji dao, dao ji tian*).⁴⁶ Daher die Zusammenfassung des Ming-Neo-Konfuzianismus (im Unterschied zum song-zeitlichen) als: „Das Herz/Geist ist identisch mit dem (himmlischen) Prinzip“ (*xin ji li*).

Der zeitgenössische Neu-Neokonfuzianer Fung Yu-lan sieht das Ziel der Haupttradition der chinesischen Philosophie in folgender Weise:

Die chinesische Philosophie hat *eine* Haupttradition, *eine* Hauptströmung des Denkens. Kennzeichnend für sie ist das Streben nach einer bestimmten Art des höchsten Lebens. Doch dieses höchste Leben ist nicht losgelöst vom alltäglichen Vollzug der zwischenmenschlichen Beziehungen. Deshalb ist es zugleich von dieser Welt und von der anderen Welt, und wir behaupten, dass es „nach der höchsten Stufe des Erhabenen trachtet, während es zugleich den ‚Rechten Weg‘ im Bewahren der Mitte und im Alltäglichen erblickt“.⁴⁷

Guo Qiyong fasst die Diskussion dahin gehend zusammen, dass für die Chinesen Transzendenz (der „Weg des Himmels“ – *tian dao*) keine epistemologische Frage sei, sondern eine Frage der Ethik und der Werte. Daher würde in der chinesischen Tradition erkenntnistheoretisch nicht viel darüber gesprochen. Transzendenz sei nur ein Thema, das sich in der Person als menschliche Natur oder Herz/Geist manifestiert. Für ihn weist „immanente Transzendenz“ also auf das Wirken einer Kraft hin, die zwar jenseitig (im Himmel) verortet ist, die sich aber innerhalb des Menschen – also als angeborene Moral – manifestiert.⁴⁸

Die Diskussion über Transzendenz in der chinesischen Tradition besitzt auch eine ästhetische Komponente. Für Chinesen sind „Himmel“, „Auftrag“ oder „Weg“ (*Dao*) mächtige Metaphern. Das bedeutet, dass der Diskurs über diese Themen eine poetische Art des Sprechens beinhaltet, d.d., über etwas zu sprechen, das wir nicht begreifen können, das über der Macht des menschlichen Verstandes steht. So gesehen scheint die Herangehensweise, diese Begriffe – als wären sie philosophische Begriffe – unübersetzbar stehen zu lassen, wie es hier und da geschieht, ein irreführendes Unterfangen. William Franke sieht das ebenfalls so:

46 <http://baike.baidu.com/view/1383167.htm>.

47 Fung Yu-lan, *The Spirit of Chinese Philosophy*, London 1962, S. 3. Der letzte Satz ist eine Anspielung auf „Maß und Mitte“.

48 Guo Qiyong: *Zhongguo ruxue zhijingshen* (The Spirit of Chinese Confucianism), Shanghai 2009, S. 242-252.

Worte wie *Dao* und Himmel in der chinesischen Tradition sind unerlässlich, um auf das hinzuweisen, was immer noch unerschöpflich ist und was durch metaphorisches Sprechen aus dem empirischen, endlichen, menschlichen Leben evoziert wird.⁴⁹

Daher gibt es, nach W. Franke, in den oben skizzierten Ideen eine gewisse Nähe – „auf eine eigentümliche chinesische Art und Weise“ – zum Apophatismus bzw. der „negativen Theologie“ des Mittelalters. Diese Art von „Negativität“ wird durch eine Tendenz zum „Mystizismus“ – oder zur „Mystifizierung“ – in der chinesischen „Ästhetik“ sogar noch verstärkt. Einer der wichtigsten Topoi in der chinesischen Ästhetik, insbesondere in der Poetik, ist: Sagen durch „nicht sagen“, oder besser gesagt, „jenseits der Worte“ sprechen (*yan wai*). So liegt in der chinesischen Poetik die „Bedeutung jenseits der Worte“ (*yi zai yan wai*). Besonders in den Schriften von Sikong Tu (837-908) finden wir viele dementprechende Ausdrücke wie „Szenen jenseits der Szenen“ (*jing wai zhi jing*), „Bilder jenseits der Bilder“ (*xiang wai zhi xiang*)⁵⁰. Auch in der Malerei heißt es analog dazu (und in Anlehnung an Sikong Tu), „das Wunderbare liegt jenseits des Gemalten“ (*miao zai hua wai*) – so Huang Yue im achtzehnten Jahrhundert.

Ebenfalls wird in der chinesischen Ästhetik viel von einer „spirituell-göttlichen“ Dimension gesprochen (*shen* – Grundbedeutung: „Gott“ bzw. „göttlich“, aber auch „geistig“, „spirituell“). So die höchste Ebene der Poesie bei Yan Yu (1191-1241) als die des „Eintretens in einen göttlichen/geistigen Bereich“ (*ru shen*) bezeichnet. In der Malerei wurde dasselbe Ziel bereits 800 Jahre vor Yan Yu mit Gu Kaizhi (344-405) betont, der das Ziel beim Malen als „Vermittlung des Geistigen/Göttlichen“ definierte (*chuan shen*).⁵¹

Was schließlich die Beziehung zwischen chinesischer Ästhetik und Religion betrifft, so hat der bedeutende moderne Schriftsteller Lin Yutang (1895-1976) dies so formuliert:

Meiner Meinung nach hat die Poesie in China die Funktion der Religion übernommen, insofern als Religion eine Reinigung der menschlichen Seele, ein Gefühl für das Geheimnis und die Schönheit des Universums bedeutet, sowie ein Gefühl der Zärtlichkeit und des Mitgefühls für die Mitmenschen und die demütigen Geschöpfe des Lebens.⁵²

49 William Franke, S. 111.

50 Maureen A. Robertson: „‘... To Convey What is Precious’: Ssu-k'ung T'u's Poetics and the Erh-shih-ssu Shih-p'in“, in D. Buxbaum und F. W. Mote (Hg.): *Transition and Permanence, Chinese History and Culture. A Festschrift in Honor of Dr. Hsiao Kung-ch'üan*, Hong Kong 1972. S. 323-357.

51 Siehe Karl-Heinz Pohl, *Ästhetik und Literaturtheorie in China*, München 2007, S. 132, 280f.

52 Lin Yutang, *My Country and my People*, New York 1939, S. 242.

Daher sagt er: „Die Dichtung kann durchaus als die Religion des Chinesen bezeichnet werden.“⁵³ Und sein Zeitgenosse Cai Yuanpei (1868-1940) forderte für das moderne China: eine „ästhetische Erziehung an Stelle der Religion“ (*yi meiyu dai zongjiao*).⁵⁴

Schluss

Die Frage nach der Transzendenz in der chinesischen Tradition – und somit auch seine religiöse Seite – wird nach wie vor kontrovers diskutiert, so soll auch hier kein endgültiger Schlusspunkt zu dieser Debatte gezogen werden. Es ist in diesem Kontext auch interessant zu vermerken, dass der Konfuzianismus zwar nicht in China, so doch in Indonesien (als einzigem Land der Welt) als eine Religion offiziell anerkannt und praktiziert wird, nämlich der dort ansässigen Übersee-Chinesen. Dabei wird – wohlgemerkt – nicht ein vergöttlichter Konfuzius, sondern der „Himmel“ (*tian*), und zwar im hier dargestellten Sinne als Ursprung einer moralischen Weltordnung, angebetet.

Es gibt also viele Anzeichen dafür, dass es eine chinesische Vorstellung von Transzendenz – nämlich als unerschöpfliches „kosmisches Ganzes“ und unergründliche Ordnung – gibt, aber dies steht sicherlich nicht im Einklang mit vorherrschenden „westlichen“ Vorstellungen, die beim Thema „Transzendenz“ meist um Gott kreisen. Daher haben wir vielleicht nicht, wie bereits von Hall und Ames vermerkt, ein philosophisches Konzept der Transzendenz im „strikten Sinne“.

Im Gegensatz dazu und wie bereits im Zusammenhang mit der Ästhetik erwähnt, könnte die Transzendenz in der chinesischen Tradition – aufgrund des Widerstrebens von Konfuzius, über den „Weg des Himmels“ zu sprechen, sowie der daoistischen Haltung, den „Weg“ als „Mysterium aller Mysterien“ zu betrachten – vorzugsweise in einem negativen (apophatischen) Sinn verstanden werden – als ein Bereich (oder Thema), über den wir nicht endgültig Bescheid wissen und deshalb auch nicht sprechen können.

Gibt es in der westlichen Philosophie eine Richtung, die den oben skizzierten chinesischen Ideen nahe kommt? Was dem vielleicht entsprechen könnte, sind Gedanken von Paul Tillich (1886-1965) – kein Philosoph im „strikten Sinne“, sondern ein (unorthodoxer) Theologe, jedoch mit großem Einfluss. Nach

53 Ibid., S. 243.

54 Liu Gangji: „Verbreitung und Einfluß der deutschen Ästhetik in China“, in: *Trierer Beiträge. Aus Forschung und Lehre an der Universität Trier*, Sonderheft 10, Hg. K.-H. Pohl (Juli 1996), S. 8f.

Tillich ist (wie in der Hauptströmung abendländischen Denkens) Gott die Transzendenz; sie ist jedoch keine übernatürliche Wesenheit unter anderen Wesenheiten, sondern der „Grund des Seins“, auf dem alles Sein existiert: das „Sein selbst“.⁵⁵

Daher ist Tillichs Hauptgedanke, dass Gott nicht etwas ist, das „über“ (Karl Barth), sondern „im“ Menschen zu verorten ist. Er ist sowohl persönlich als auch transpersonal, transzendent und immanent. Wir haben es hier also mit einer „göttlich-menschlichen Begegnung“ zu tun, die nicht begriffen werden kann. Folglich sind Aussagen über Gott für Tillich nur symbolisch. Dies ist eine Art des Denkens, das wiederum der apophatischen (negativen Theologie) und mystischen Tradition sowie chinesischen Vorstellungen von „Himmel“ und „Weg“ nahe steht.

Aber bei Tillich finden wir nicht den Gedanken einer angeborenen Moral als chinesische Interpretation der „immanenten Transzendenz“. Welche Vergleichspunkte gäbe es hierzu? Was naheliegt, wäre die Idee des „Naturgesetzes“ oder des „Göttlichen Gesetzes“ wie bei den Stoikern oder bei Thomas von Aquin. Aber mehr noch als zu diesen Ideen scheint eine Affinität zu Immanuel Kants „Metaphysik der Sitten“ zu bestehen. Für Mou Zongsan (1909-1995), eine der einflussreichsten Figuren des Neu-Neokonfuzianismus, war Kants *Metaphysik der Sitten*, eben wegen der spezifisch chinesischen Tradition einer auf Menzius zurückgehenden „angeborenen Moral“, besonders faszinierend; daher nannte er sein eigenes Projekt in Anlehnung an Kant: „Moralische Metaphysik“ (*Daode de xing er shang xue*)⁵⁶. Eins von Kants geflügelten Worten, das sich am Ende seiner *Kritik der praktischen Vernunft* (Kap. 34) findet, ist somit auch in China besonders prominent geworden:

Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: Der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.

Mit diesem Ausspruch wird man an das obige Zitat von Fung Yu-lan (Fn. 25) erinnert, in dem er die kosmische und moralische Ordnung im chinesischen Denken in Beziehung setzt. Und wenn Konfuzius sagt, dass der große Mensch „in Ehrfurcht vor dem Auftrag des Himmels steht“, wobei der Auftrag des Himmels seine angeborene Moral – sein „moralisches Gesetz“ – darstellt, haben wir vergleichbare Ansichten.

55 Werner Schüssler, *Paul Tillich*, Munich 1993, S. 55-72.

56 Jason Clower, „Mou Zongsan (Mou Tsung-san) (1909-1995)“, Internet Encyclopedia of Philosophy, <http://www.iep.utm.edu/zongsan/>.

Solche Vergleiche werden allerdings gerne als unzulänglich angesehen, da sie nicht den jeweiligen (anders kulturellen) Kontext berücksichtigen. Aber wir können nicht umhin, Vergleiche mit unserer eigenen Kultur zu ziehen, wenn wir versuchen, eine andere zu verstehen. Vergleiche heben entweder die Unterschiede oder die Ähnlichkeiten hervor – die Aspekte sind also oft „gleich, aber anders ...“. Außerdem sind unsere Bemühungen, einen Sinn herzustellen, immer nur Interpretationen – eigentlich Interpretationen von Metaphern.

Obwohl der „Westen“ eine Definitionsmacht in der Wissenschaft gewonnen zu haben scheint, also auch die Macht, die Diskurse in den Geisteswissenschaften zu bestimmen, gibt es nirgendwo ein Recht auf bestimmte Begriffe oder Ansichten – weder bei westlichen noch bei östlichen Wissenschaftlern. Was die Kontroverse betrifft, um die es hier geht, nämlich die Frage, ob es legitim ist, die chinesische Vergangenheit in westlichen Begriffen und Kategorien wie Transzendenz und Immanenz zu interpretieren, so gleicht sie anderen immer wieder aufgeworfenen Fragen und Aspekten hinsichtlich der chinesischen Philosophie: Ist es richtig, das chinesische Denken überhaupt „Philosophie“ zu nennen (ohne „rationale“, „logische“ und „kausale“ Züge ...)? Oder dürfen die Chinesen über ihre „Theorie“ der Kunst als „Ästhetik“ sprechen (auf Chinesisch *Meixue* – also „Lehre vom Schönen“ – ohne dass das „Schöne“ in der chinesischen Tradition überhaupt Gegenstand der Betrachtung gewesen wäre und „Theorie“ ohnehin nie betrieben wurde ...)? Usw. Die Antwort würde lauten: Nicht wirklich, zumindest nicht „im strikten Sinne“ ... – aber, so dürfen wir hinzufügen: Warum eigentlich nicht?⁵⁷

57 Man ist hier an eine bekannte Warnung von Paul Watzlawick erinnert: „The belief that one's own view of reality is the only reality is the most dangerous of all delusions ...“