

5. Zur Religiosität des Konfuzianismus

Überlegungen im Anschluss an

Kants Begriff der moralischen Religion

I. NOCH EINMAL: HANDELT ES SICH BEIM KONFUZIANISMUS UM EINE RELIGION?

Die Frage nach dem religiösen oder nicht-religiösen Charakter des Konfuzianismus hat in akademischen Kreisen nicht enden wollende Debatten ausgelöst. Deren Ursprung lässt sich zurückverfolgen bis zu den Diskussionen katholischer China-Missionare im Übergang von der Ming- zur Qingzeit im siebzehnten Jahrhundert. Der Jesuit Matteo Ricci (1552-1610) verfolgte eine bestimmte missionarische Strategie, als er versuchte, Konfuzianismus und christlichen Glauben miteinander in Einklang zu bringen; um einen direkten Konflikt beider Lehren zu vermeiden, betonte er den nicht-religiösen Charakter des Konfuzianismus.¹ Seine Nachfolger allerdings änderten diese Strategie und beschworen damit den innerkatholischen Ritenstreit herauf. Als sich im neunzehnten Jahrhundert der Kulturkontakt zwischen China und dem Westen intensivierte, wurde der westliche Ausdruck „Religion“ mittels der beiden Schriftzeichen „*zongjiao*“ 宗教 in den von der chinesischen Schriftsprache geprägten Kulturraum Ostasiens eingeführt, was die Debatten über den religiösen Charakter des Konfuzianismus erneut anfachte. Den Nachforschungen des japanischen Gelehrten Kogima Tsuyoshi zufolge wurde die Übersetzung *zongjiao* zunächst von Japanern vorgenommen; sie findet sich in der japanischen Übersetzung einer Protestnote, die ein amerikanischer Gesandter 1868 an die Meiji-Regierung in Tokio schrieb. In der

1 Siehe Lin Jinshui 林金水, „Rujia bu shi zongjiao: shi lun Li Madou dui rujiao de kanfa“ 儒教不是宗教 – 試論利瑪竇對儒教的看法 [Der Konfuzianismus ist keine Religion – Zum Konfuzianismusbild Matteo Riccis], in: Ren Jiyu 任繼愈 (Hg.), *Rujiao wenti zhenglun ji* 儒教問題爭論集 [Probleme des Konfuzianismus – Eine Sammlung von Debattenbeiträgen], Beijing: Zongjiao wenhua chubanshe 2000, S. 163-170.

Folge fand diese Übersetzung dann zunächst in Japan und schließlich auch in der chinesischen Geisteswelt Verbreitung.²

Zu Beginn der Republikzeit im frühen zwanzigsten Jahrhundert kamen chinesische Intellektuelle unter den Einfluss aufklärerischen und szientistischen Denkens. Dies führte dazu, dass die Ausdrücke „Religion“ und „Aberglaube“ mehr und mehr in eins gesetzt wurden. Vor diesem Hintergrund lehnte es die Mehrheit der konfuzianischen Gelehrten ab, den Konfuzianismus als Religion zu bezeichnen, um stattdessen den humanistischen Charakter der Tradition zu betonen. Die einzige bedeutende Ausnahme war der Versuch von Kang Youwei 康有為 (1858-1927) und seinen Mitstreitern, eine konfuzianische Staatsreligion zu etablieren. Interessanterweise hat sich aber sogar der Kang Youwei am nächsten stehende Schüler Liang Qichao 梁啟超 (1873-1929) gegen das religiöse Verständnis des Konfuzianismus und seine Inthronisierung als Staatsreligion gewandt. In einem im Jahr 1902 in der *Xinmin congbao* veröffentlichten Artikel schreibt er kategorisch, der Konfuzianismus sei keine Religion, und betont: „Was Westler Religion nennen, bezieht sich lediglich auf Aberglauben. [...] Religion ist kein Mittel zum Fortschritt“.³

Dieser Standpunkt von Liang Qichao ist durchaus repräsentativ für die damalige chinesische Geisteswelt. Sowohl mit dem Konfuzianismus sympathisierende Intellektuelle wie Cai Yuanpei 蔡元培 (1868-1940) und Zhang Taiyan 章太炎 (1869-1936) als auch erbitterte Anti-Konfuzianer wie Chen Duxiu 陳獨秀 (1879-1940) bestreiten, dass es sich beim Konfuzianismus um eine religiöse Lehre handelt, und sie alle stellen sich entschieden gegen eine konfuzianische Staatsreligion.⁴ Cai Yuanpei beispielsweise vertrat die Konzeption einer „Ersetzung der Religion durch ästhetische Erziehung“ (*yi mei-*

2 Vgl. Suzuki Norihisa 鈴木範久, *Meiji shūkyō shichō no kenkyū* 明治宗教思潮の研究 [Untersuchung zu den religiösen Strömungen in der Meiji-Zeit], Tōkyō: Tōkyō Daigaku shuppankai, 1979, S. 16. Für den Hinweis auf diese Quelle bedanke ich mich bei Herrn Prof. Hans Martin Krämer.

3 Liang Qichao, „*Baojiao fei suoyi zun Kong lun*“ 保教非所以尊孔論 [Die Bewahrung der Religion ist kein Weg zur Verehrung des Konfuzius], *Xinmin congbao* 新民叢報 [Zeitung zur Erneuerung des Volkes], Nr. 2 (15.1.1902), S. 61. Siehe auch Liang Qichao, *Yinbingshi wenji* 飲冰室文集 [Aufsatzsammlung], Taipei: Taiwan Zhonghua shuju, 1970, Nr. 9 (Bd. 2), S. 52.

4 Bezüglich der Einstellung chinesischer Intellektueller zum Begriff der Religion zu Beginn der Republikzeit vgl. Miao Runtian 苗潤田/Chen Yan 陳燕, „Ruxue: zongjiao yu fei zongjiao zhi zheng – yige xueshushi de jiantao“ 儒學：宗教與非宗教之爭 – 一個學術史的檢討 [Konfuzianismus: Die Debatte für und wider seinen religiösen Charakter – Eine Bilanz der Forschungsgeschichte], in: Ren Jiyou (Hg.), *Rujiao wenti zhenglun ji*, S. 439-448.

yu dai zongjiao 以美育代宗教).⁵ Dabei argumentiert er wie folgt: Die wesentlichen Funktionen des menschlichen Geistes sind Wissen, Wille und Gefühl; diese werden zunächst von der Religion vereinnahmt. Im Lauf der Entwicklung von Gesellschaft und Kultur befreit sich das Wissen zuerst von der Religion und gibt dem wissenschaftlichen Denken Raum. In der Folge bedienen sich moderne Gelehrte der Physiologie, Psychologie und Soziologie, um Ethik und Moral zu erforschen, was schließlich zu einer Emanzipation auch des Willens von der Religion führt. In seiner engen Verbindung zur Religion bleibt dann nur noch das Gefühl, welches „ästhetisches Gefühl“ (*meigang* 美感) genannt wird. Eine ästhetische Erziehung, die zu eng an die Religion gebunden sei, werde von dieser aber in ihrer Auswirkung behindert. So verliere sie ihre kultivierende Funktion und lege das Denken in Fesseln, weshalb auch die ästhetische Erziehung sich von der Religion emanzipieren sollte.

Auch für die Vertreter der ersten Generation des modernen Neokonfuzianismus, Xiong Shili 熊十力 (Hsiung Shih-li, 1885-1968), Liang Shuming 梁漱溟 (1893-1988) und Feng Youlan 馮友蘭 (Fung Yu-lan, 1895-1990) gilt, dass sie den Konfuzianismus nicht als Religion verstehen.⁶ So betrachtet zum Beispiel Xiong Shili die Religion vom Standpunkt der kulturellen Entwicklung und führt aus:

Das menschliche Denken entwickelt sich vom Chaos zur Ordnung. In vorgeschichtlicher Zeit war Religion lediglich ein Konglomerat aus Philosophie, Wissenschaft, Literatur und Kunst; im Verlauf der Geschichte haben sich all diese Bereiche aber zu eigenständigen Disziplinen entwickelt, so dass für die Religion kein Gegenstandsreich mehr übrigbleibt. Wo einige heute noch an ihrer Förmlichkeit festhalten, handelt es sich um einen Aberglauben an Götter und Geister, ganz so wie bei primitiven Menschen – dies ist nicht verwunderlich.⁷

Diese Sichtweise ist dem oben angeführten Standpunkt von Cai Yuanpei sehr ähnlich. Xiong Shili bezieht sich aber noch entschiedener auf die chinesische Kultur und betont: „Die chinesische Philosophie lässt sich mit einem Ausdruck aus dem Buch *Zhuangzi* 莊子 zusammenfassen als ‚in sich selbst verwurzelt‘ (*ziben zigen* 自本自根). Die Chinesen hatten daher für die Reli-

5 Die entsprechenden Aufsätze und Reden sind abgedruckt in *Cai Yuanpei wenji: mei yu* 蔡元培文集: 美育 [Aufsatzsammlung Cai Yuanpeis: Ästhetische Erziehung], Taipei: Jinxiu chubanshe, 1995.

6 Vgl. Ding Weixiang 丁為祥, *Xiong Shili xueshu sixiang pingzhuan* 熊十力學術思想評傳 [Kritische Biographie zum Denken Xiong Shilis], Beijing: Beijing tushuguan chubanshe, 1999, S. 142-146; außerdem Miao Runtian und Cheng Yan, a.a. O., S. 448.

7 Xiong Shili, *Shili yuyao* 十力語要 [Aussprüche des Xiong Shili], jetzt abgedruckt in *Xiong Shili quanji* 熊十力全集 [Xiong Shili Gesamtausgabe], Wuhan: Hubei jiaoyu chubanshe, 2001, Bd. 4, S. 353.

gion keine Verwendung. Religion ist immer gestützt auf etwas Äußerliches, die Suche nach einem äußerlichen Halt“.⁸ Im mit „Ersetzung der Religion durch die Moral“ überschriebenen sechsten Kapitel seines Werkes *Der wesentliche Sinn der chinesischen Kultur* (*Zhongguo wenhua yaoyi* 中國文化要義), betont auch Liang Shuming, dass die chinesische Kultur seit dem Herzog von Zhou und Konfuzius im Grunde des religiösen Lebens ermangelt habe und dass auch die Lehren des Herzogs von Zhou und Konfuzius nicht religiöser Natur seien. Gleichwohl erfülle die konfuzianische Lehre eine der Religion ähnliche Funktion, nämlich die Konstitution von Gesellschaft durch die Ordnung der menschlichen Beziehungen sowie die Kultivierung der Vernunft durch die Erschaffung von Riten und Musik. Daher spricht er von einer „Ersetzung der Religion durch die Moral“.

Die Tabuisierung der Religion wurde erst im Zuge grundlegender zeitgeschichtlicher Veränderungen aufgegeben, deren Wirkung sich bei den Denkern der zweiten Generation des Neukonfuzianismus zeigt. Deren Hauptvertreter Tang Junyi 唐君毅 (T'ang Chün-i, 1909-1978), Mou Zongsan 牟宗三 (Mou Tsung-san, 1909-1995), Zhang Junmai 張君勱 (Chang Chün-mai oder Carsun Chang, 1887-1969) und Xu Fuguan 徐復觀 (Hsü Fu-kuan, 1903-1982) verschlägt es nach der kommunistischen Machtübernahme auf dem Festland 1949 nach Hongkong, Taiwan oder Übersee, wo sie unter dem Gefühl des Exils leiden. Für diese Denker war der Verlust des Festlandes nicht nur ein politischer Machtwechsel, sondern Ausdruck einer tiefen Krise der chinesischen Kultur, die es gründlich zu durchdenken galt. Im Verlauf dieses Reflexionsprozesses mussten sie sich auch mit westlichen Missverständnissen und Vorurteilen gegenüber China beschäftigen. Eines dieser Vorurteile lautet ihrer Meinung nach: Die Chinesen betonen alleine die positive Moral und alltägliche ethische Normen und ermangeln eines religiösen Transzendenzgefühls; die chinesische Ethik bezieht sich auf die Normierung des äußerlichen Verhaltens und übersieht die inneren Grundlagen des geistigen Lebens. Diese Vorurteile lassen sich mindestens bis zu Hegel zurückverfolgen.⁹

Im Januar 1958 veröffentlichten die vier Neukonfuzianer ein gemeinsames „Manifest zur chinesischen Kultur gerichtet an die Völker der Welt“.¹⁰

8 Xiong Shili, „Da Lin Tongji“ 答林同濟 [Antwort an Lin Tongji], in: *Shili yuyao*, jetzt abgedruckt in *Xiong Shili Gesamtausgabe*, Band 4, S. 503f.

9 Vgl. hierzu meinen Aufsatz „Rujia sixiang zhong de neizaixing yu chaoyue-xing“ 儒家思想中的內在性與超越性 [Immanenz und Transzendenz im konfuzianischen Denken], in: Lee Ming-huei 李明輝, *Dangdai ruixue zhi ziwo zhuanhua* 當代儒學之自我轉化 [Die Selbsttransformation des modernen Konfuzianismus], Taipei: Zongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhe yanjiusuo, 1994, S. 129f.

10 Das Manifest wurde zuerst veröffentlicht in der Zeitschrift *Minzhu pinglun* 民主評論 [Demokratische Kritik], Jg. 9, Heft 1 (Januar 1958) sowie in der Zeitschrift *Zaisheng* 再生 [Wiedergeburt], Jg. 1, Heft 1 (Januar 1958), später wurde es auf-

Es besteht aus zwölf Abschnitten, wobei der fünfte Abschnitt die Überschrift „Ethik, Moral und der religiöse Geist der chinesischen Kultur“ trägt. In diesem Text versuchen die Verfasser, die diesbezüglichen Missverständnisse westlicher Interpreten aufzuklären. Sie räumen zwar ein, dass die chinesische Kultur keine institutionalisierte Religion von der Art der abendländischen Religionen kenne und keine eigenständige religiöse Tradition besitze; dies bedeute aber keineswegs eine Beschränkung auf bloße positive Moral und keinen Mangel an einem religiösen Transzendenzgefühl: „Da das religiöse Transzendenzgefühl und der religiöse Geist des chinesischen Volkes einerseits und die vom ihm so betonte Ethik und Moral andererseits einer Kultur entspringen, die aus einer Wurzel erwächst, so bildet ersteres eine unverbrüchliche Einheit mit dem ethischen Geist des chinesischen Volkes“.¹¹ In dieser Stelle wird also auf die Einheit von Moral und religiösem Geist im Konfuzianismus hingewiesen. Der Wortlaut des gemeinsam veröffentlichten Manifests geht vor allem auf Tang Junyi zurück, der zunächst das Manuskript des Textes erstellte. Daher stoßen wir hier auf ein Echo seines Buches *Geist, Materie und menschliches Leben* (*Xin wu yu rensheng* 心物與人生), worin es heißt: „Religion ist ein Bereich der humanistischen Welt. Eine religiöse Kultur ist eine solche, in welcher der Mensch mit seinem ganzen Leben und seiner ganzen Person in Verbindung steht mit der wahren Macht (*zhenzai* 真宰) und Wahrheit (*zhenru* 真如) des Kosmos, also eine Kultur der Verbindung von Himmel und Mensch“.¹² Mit anderen Worten, in der konfuzianischen Tradition besteht zwischen Kultur und Religion kein Unterschied, sondern beide bilden eine untrennbare Einheit. Wenn man daher sagt, konfuzianisches Denken sei eine Form von Humanismus, so handelt es sich um einen Humanismus mit einer religiösen Dimension, d.h. um einen Humanismus im Einklang mit der Religion.¹³ Diese Besonderheit erinnert an das, was der amerikanische Philosoph Herbert Fingarette „the Secular as Sacred“ genannt hat.¹⁴

genommen in *Tang Junyi quanji* 唐君毅全集 [Tang Junyi Gesamtausgabe], Bd. 4, Taipei: Taiwan xuesheng shuju, 1991, wo es den veränderten Titel trägt „Zhongguo wenhua yu shijie“ 中國文化與世界 [Chinesische Kultur und die Welt]. Ich zitiere den Text im Folgenden nach dieser letzteren Ausgabe unter dem Kürzel *Manifest*.

11 *Manifest*, S. 19.

12 Tang Junyi, *Xin wu yu rensheng* 心物與人生 [Geist, Materie und menschliches Leben], jetzt in: *Tang Junyi Gesamtausgabe*, Bd. 2, S. 211.

13 Zu dieser Besonderheit eines religiös konnotierten Konfuzianismus (*ru jiao* 儒教) vgl. vor allem Tang Junyi, *Zhonghua renwen yu dangjin shijie* 中華人文與當今世界 [Chinesischer Humanismus und die gegenwärtige Welt], in: *Tang Junyi Gesamtausgabe*, Bd. 8, S. 58-94.

14 Vgl. Herbert Fingarette, *Confucius – the Secular as Sacred*, New York: Harper Torchbooks, 1971.

In diesem Sinn hat auch Mou Zongsan den Konfuzianismus als eine „humanistische Religion“ (*renwen jiao* 人文教) verstanden und damit als eine Einheit von Humanismus und Religion. Er führt dies aus in einem Aufsatz „Humanismus und Religion“ (人文主義與宗教), worin er die „humanistische Religion“ als eine „moralische Religion“ (*daode zongjiao* 道德宗教) bezeichnet und erklärt, in welchem Sinn die vom Konfuzianismus vertretene „humanistische Religion“ als Religion bezeichnet werden kann:

Die humanistische Religion heißt Religion (*jiao* 教), weil sie einerseits „nach unten“ den Weg des alltäglichen Lebens vorzeichnet und andererseits „nach oben“ eine transzendente und allgemeine Substanz des moralischen Geistes affirmiert. Diese Substanz wird im Gedenken an Himmel, Ahnen und moralische „Virtuosen/Heilige“ (*sheng xian* 聖賢) sowie durch die entsprechenden Ritualhandlungen zu einer religiösen Geisteswirklichkeit und Wertquelle ausgeformt. Im Christentum ist Gott, indem er in Jesus zum Gegenstand der Verehrung und Anbetung wird, von der menschlichen Welt getrennt; die Substanz der humanistischen Religion dagegen, da sie mit Himmel, Ahnen und „Heiligen“ eine Gesamtheit bildet und so zu einem Gegenstand religiöser Verehrung wird, ist von der menschlichen Welt nicht getrennt. Warum sollte eine solche humanistische Religion nicht eine vollwertige Religion sein? Es handelt sich bei ihr lediglich nicht um eine „Religion“ in dem in der westlichen Tradition verwurzelten Sinn dieses Wortes.¹⁵

In einem späteren Werk mit dem Titel *Der Geist als Realität und die Menschennatur als Realität* weitet Mou Zongsan den Begriff der moralischen Religion aus, so dass er Konfuzianismus, Buddhismus und Daoismus umfasst. In der „Allgemeinen Einleitung“ im ersten Band bezieht er bestimmte Kernaussprüche aller drei Lehren – das Prinzip des Mysteriösen (Daoismus), das Prinzip der Leere (Buddhismus) und das Prinzip der menschlichen Natur (Konfuzianismus) – auf den Begriff der moralischen Religion und führt aus: „Der Neokonfuzianismus der Song- und Mingzeit hat eine Lehre von der moralischen menschlichen Natur hervorgebracht. Diese ist eine Moral und zugleich eine Religion, also die Einheit von Moral und Religion“.¹⁶ Die verschiedenen Bezeichnungen für das neokonfuzianische Denken – „Lehre von der moralischen menschlichen Natur“ (*xingli zhi xue* 性理之學), „Lehre von Geist und (Menschen-)Natur“ (*xinxing zhi xue* 心性之學), „Lehre von der

15 Mou Zongsan, *Shengming de xuwen* 生命的學問 [Gelehrsamkeit des Lebens], Taipei: Sanming shuju, 1970, S. 76f. Zum Problem der Religiosität des Konfuzianismus vgl. vor allem Mou Zongsan, *Zhongguo zhexue de tezhi* 中國哲學的特質 [Die Besonderheit der chinesischen Philosophie], in: *Mou Zongsan Xiansheng quanji* 牟宗三先生全集 [Gesamtausgabe des Herrn Mou Zongsan] (Taipei: Lianjing chubun gongsi, 2003), Bd. 28, 12. Vorlesung „Zuowei zongjiao de rujiao“ 作為宗教的儒教 [Konfuzianismus als Religion].

16 Mou Zongsan, *Xinti yu xingti* 心體與性體 [Der Geist als Realität und die Menschennatur als Realität], Bd. 1, in: *Mou Zongsan Xiansheng quanji*, Bd. 5, S. 6.

inneren Heiligkeit“ (*neisheng zhi xue* 內聖之學) – versteht Mou Zongsan allesamt im Sinne einer Lehre von der Kultivierung der Tugend:

Kultivierung der Tugend (*chengde* 成德) hat zum höchsten Ziel die moralische Heiligkeit (*sheng* 聖), die Menschlichkeit (*ren* 仁) und das Werden zu einem „großen Menschen“ (*daren* 大人); ihr wirklicher Sinn liegt also darin, aus dem begrenzten Leben des einzelnen Menschen einen unbegrenzten und vollkommenen Sinn zu gewinnen. Hierin liegt eine Religion und zugleich eine Moral; insofern geht es um die Aufrichtung einer moralischen Religion für alle Menschen. Zu der um die Ablösung und Verlöschung kreisenden Religiosität des Buddhismus besteht hier ebenso ein Unterschied wie zur christlichen Erlösungsreligion.¹⁷

Grundsätzlich besteht Übereinstimmung zwischen Mou Zongsans Verständnis von „humanistischer Religion“ und „moralischer Religion“ und Tang Junyis Verständnis des Konfuzianismus. Beide Denker vertreten die Ansicht, dass im konfuzianischen Denken Moral und Religion sich auszeichnen durch die wechselseitige Nicht-Ausschließung von Immanenz und Transzendenz. Einer der Mitunterzeichner des Manifests von 1958, nämlich Xu Fuguan, vertritt allerdings einen hiervon abweichenden Standpunkt. In einem Interview vom August 1980 bringt er seine tatsächliche Überzeugung zum Ausdruck:

Ich bin der Meinung, dass die chinesische Kultur ursprünglich über eine Religion verfügt und die Religion keineswegs abgelehnt hat. Danach allerdings, von der Frühlings- und Herbstperiode an, hat sie sich allmählich von der Religion gelöst und im menschlichen Leben selbst verwurzelt. Den Weg zurück (zur Religion) sollten wir heute nicht einschlagen.¹⁸

Diese Auffassung konnte Tang Junyi seinerzeit nicht akzeptieren, weshalb der Text des Manifests in diesem Punkt nicht Xu Fuguans wahre Auffassung widerspiegelt.

Xu Fuguans spätes Bekenntnis verweist auf unterschiedliche Auffassungen innerhalb des Neukonfuzianismus über das, was man den konfuzianischen „Weg des Himmels“ (*tiandao* 天道) nennt, auch wenn diese Unterschiede in ihrer Subtilität vielen Forschern entgangen sind.¹⁹ Während Tang

17 Ebd., S. 8.

18 Lin Chen-kuo 林鎮國 (Lin Zhenguó) u.a., „Qingqi zheba xianghuo – dangdai sixiang de fushi“ 擎起這把香火 – 當代思想的俯視 [Dieses Räucherwerk hochhalten – Ein Blick auf das gegenwärtige Denken], in: *Xu Fuguan zawan xuji* 徐復觀雜文續集 [Xu Fuguans vermischte Schriften: Zweite Sammlung], Taipei: Shibao wenhua chuban gongsi, 1981, S. 408.

19 Vgl. dazu Lee Ming-huei, „Xu Fuguan lun rujia yu zongjiao“ 徐復觀論儒家與宗教 [Xu Fuguan über Konfuzianismus und Religion], in: Feng Tianyu 馮天瑜 (Hg.), *Renwen luncong – 2006 nian quan* 人文論叢：2006 年卷 [Abhandlungen

Junyi und Mou Zongsan die Spezifik des Konfuzianismus darin sehen, dass er sowohl Humanismus als auch Religion ist, erblickt Xu Fuguan im Übergang vom religiösen zum humanistischen Denken die grundsätzliche Entwicklungsrichtung des Konfuzianismus. In seinem Buch *Geschichte der chinesischen Theorie der menschlichen Natur. Teilband zur Vor-Qin-Zeit* (*Zhongguo renxing lunshi: xianqi pian* 中國人性論史：先秦篇) beschreibt Xu Fuguan den Übergang von der Westlichen Zhouzeit zur Westlichen Hanzeit als eine Bewegung weg von der ursprünglichen primitiven Religiosität der Shangzeit, wodurch sich ein konfuzianisches „Sorgenbewusstsein“ herausbildet, das dann den Katalysator für die allmähliche Rationalisierung und Humanisierung der chinesischen Kultur spielt.

Für Tang Junyi und Mou Zongsan sind Religion und Humanismus, Transzendenz und Immanenz im konfuzianischen Denken zwei Seiten einer Sache: aufeinander bezogen, voneinander untrennbar und damit die Pole einer beständigen, nicht auflösbaren Spannung bildend. Für Xu Fuguan hingegen liegt das Wesen des Konfuzianismus auf der Seite von Humanismus und Immanenz. Ohne die Religiosität des ursprünglichen Konfuzianismus zu leugnen, sieht er seine geschichtliche Entwicklung als allmähliche Herausbildung eines humanistischen Geistes, welcher das religiöse Moment schließlich ersetzt. Auf den Punkt gebracht: Während für Tang Junyi und Mou Zongsan das Wesen des Konfuzianismus in der beständigen Spannung zwischen Humanismus und Religion, Immanenz und Transzendenz liegt, hat die konfuzianische Religiosität für Xu Fuguan nur den Sinn einer historischen Phase und ist kein Wesensmoment. Durch Humanismus, hat der Konfuzianismus in Xu Fuguans Deutung die religiösen Momente im Zuge seiner historischen Entwicklung abgeworfen. Bezogen auf den berühmten Ausspruch des Konfuzius „Mit fünfzig Jahren kannte ich den Befehl des Himmels“ (*Lunyu* 2:4) führt Xu Fuguan seinem Leitgedanken entsprechend Folgendes aus:

Den Befehl des Himmels zu kennen bedeutet: eine nach außen orientierte heteronome Moral, eine aus der Erfahrung kommende Moral durch unaufhörliche Anstrengung zu verinnerlichen und zu autonomisieren, um sich im über die Erfahrung hinausgehenden Bereich zu verwurzeln. An den Sprachgebrauch Kants anschließend, könnten wir diesen Übergang von außen nach innen als kopernikanische Wende bezeichnen.²⁰

zu den Geisteswissenschaften – Jahrbuch 2006), Wuchang: Wuhan daxue chubanshe, 2007, S. 402-412.

- 20 Xu Fuguan, *Zhongguo sixiangshi lunji xubian* 中國思想史論集續編 [Gesammelte Abhandlungen zur chinesischen Geistesgeschichte, Zweite Sammlung], Taipei: Shibao wenhua chubang gongsi, 1982, S. 387.

Aus dieser Perspektive versteht Xu Fuguan die im Konfuzianismus geläufige Rede von der „Einheit von Himmel und Mensch“ (*tian ren heyi* 天人合一).²¹

Für Tang Junyi und Mou Zongsan lässt sich das Diktum der Einheit von Himmel und Mensch im Sinne der untrennbaren Zusammengehörigkeit von Humanismus und Religion verstehen. Für Xu Fuguan dagegen bedeutet das Zeichen „Himmel“ (*tian* 天) soviel wie „über die Erfahrung hinausgehend“ (ähnlich wie für Kant das Sittengesetz die Erfahrung übersteigt); der Ausdruck hat bei ihm also seinen religiösen Sinn gänzlich abgeschüttelt. Daher übt Xu Fuguan in seinen Schriften immer wieder Kritik an der Kosmologie von Zhu Xi 朱熹 (1130-1200), Zhang Zai 張載 (1020-1077) und dem schon genannten Xiong Shili, in deren Denken er „geistesgeschichtliche Verstrickungen“ ausmacht.²² In diesem Punkt bleibt Xu Fuguan dem Inhalt des Manifests gegenüber also skeptisch. So ist es nicht verwunderlich, wenn er später in einem Aufsatz Xiong Shili und Tang Junyi dafür kritisiert, dass sie die chinesische Kultur von einem metaphysischen Blickwinkel aus interpretieren. Für Xu Fuguan bedeutet dies, „die Entwicklungsrichtung der chinesischen Kultur umzukehren“.²³

Im zuvor zitierten Text über den Ausspruch des Konfuzius bezieht Xu Fuguan nicht nur die Internalisierung des „Himmelbefehls“ auf die von Kant so genannte kopernikanische Wende,²⁴ sondern er zitiert auch das berühmte Bild Kants aus dem Beschluss der *Kritik der praktischen Vernunft*, um seinen eigenen Standpunkt deutlich zu machen:

Am Schluss der *Kritik der praktischen Vernunft* bringt Kant seine Bewunderung für den gestirnten Himmel und das strenge Sittengesetz zum Ausdruck. Nun wäre es aber kindisch, den gestirnten Himmel, von dem Kant hier spricht, gleichzusetzen mit dem Himmel, von dem Kant in seiner Nebelfleck-Hypothese spricht. Die aus der Subjektivität herausentwickelte Objektivität oder aus der Autonomie herausentwickelte Heteronomie und die aus der Erfahrung durch Induktion gewonnene Objektivität und Heteronomie sind von verschiedener Art; erstere hat eine unerschöpfliche Kraft, den menschlichen Geist nach oben zu leiten.²⁵

Interessanterweise schreibt Mou Zongsan in seinem oben zitierten Aufsatz über „Humanismus und Religion“:

21 Ebd., S. 393.

22 Ebd., S. 390-393.

23 Ebd., S. 433.

24 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von Raymund Schmidt, Hamburg: Felix Meiner, 1976, BXVI. (A = die 1. Auflage von 1781; B = die 2. Auflage von 1787.)

25 Xu Fuguan, *Zhongguo sixiangshi lunji xupian*, S. 389.

In der westlichen Philosophie liefert der Idealismus bereits ausreichend Erklärungen und Bestätigungen [des Begriffs] der moralischen Religion. Alle Denker, die den Begriff zustimmend erklären, haben einen idealistischen Standpunkt bezogen.²⁶

Wenn Mou Zongsan hier von Idealismus spricht, ist offensichtlich die kantische Philosophie inbegriffen, und vermutlich denkt er an diese sogar an erster Stelle, da der Begriff der moralischen Religion bei Kant eine herausgehobene Rolle spielt. Aus der bisherigen Diskussion lässt sich bereits soviel ersehen: Wenngleich Tang Junyi, Mou Zongsan und Xu Fuguan bezüglich des Verhältnisses von Konfuzianismus und Religion leicht unterschiedliche Standpunkte beziehen, berufen sie sich alle auf dieselben Stellen bei Kant. Vor diesem Hintergrund erscheint es hilfreich, in einem nächsten Schritt Kants Begriff der „moralischen Religion“ zu untersuchen, um dadurch Licht in die Debatte über das Verhältnis von Konfuzianismus und Religion zu bringen.

II. KANTS BEGRIFF DER „MORALISCHEN RELIGION“

Kant situiert und charakterisiert sich und sein Denken mittels des Begriffs der Aufklärung. In seinem berühmten Aufsatz „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ heißt es entsprechend: „Wenn denn nun gefragt wird: Leben wir jetzt in einem *aufgeklärten* Zeitalter? so ist die Antwort: Nein, wohl aber in einem Zeitalter der *Aufklärung*“.²⁷ In diesem Zeitalter der Aufklärung besteht für Kant die wichtigste Aufgabe in der Anwendung von Aufklärung auf die Religion. Daher schreibt er:

Ich habe den Hauptpunkt der Aufklärung, die des Ausganges der Menschen aus ihrer selbst verschuldeten Unmündigkeit, vorzüglich in *Religionssachen* gesetzt: weil in Ansehung der Künste und Wissenschaften unsere Beherrscher kein Interesse haben, den Vormund über ihre Unterthanen zu spielen; überdem auch jene Unmündigkeit, so wie die schädlichste, also auch die entehrendste unter allen ist.²⁸

Es ist daher nicht verwunderlich, wenn Kant die Religion vom Standpunkt der Aufklärung aus versteht und sein Religionsbegriff stark aufklärerisch gefärbt ist.

Kants wichtigstes religionsphilosophisches Werk ist *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* von 1793, dessen Titel bereits Kants aufklärerischen Religionsbegriff erkennen lässt. Vereinfacht gesagt steht der kantische Religionsbegriff auf der Grundlage der praktischen Vernunft, oder

26 Mou Zongsan, *Shengming de xuwen*, S. 73.

27 Kant wird im Folgenden unter dem Kürzel KGS nach der Akademieausgabe zitiert, hier KGS, Bd. 8, S. 40.

28 Ebd., S. 41.

mit anderen Formulierungen Kants: auf der Grundlage des „Vernunftglaubens“ bzw. des „moralischen Glaubens“. Die so verstandene Religion bezeichnet Kant auch als „moralische Religion“. Da die menschliche Vernunft bei Kant universale Geltung besitzt, handelt es sich auch bei der auf vernünftiger Grundlage stehenden Religion um eine universale. Kant ist der Ansicht, dass es sich beim Ausdruck „Religion“ notwendig um einen Singular handelt, da es nur eine echte und wahre Religion geben kann. In seiner Schrift *Zum ewigen Frieden* schreibt er in einer Anmerkung:

Verschiedenheit der Religionen: ein wunderlicher Ausdruck! gerade als ob man auch von verschiedenen Moralien spräche. Es kann wohl verschiedene *Glaubensarten* historischer, nicht in die Religion, sondern in die Geschichte der zu ihrer Beförderung gebrauchten, ins Feld der Gelehrsamkeit einschlagender Mittel und eben so verschiedene *Religionsbücher* (Zendavesta, Vedam, Koran u.s.w.) geben, aber nur eine einzige für alle Menschen und in allen Zeiten gültige *Religion*. Jene also können wohl nichts anders als nur das Vehikel der Religion, was zufällig ist und nach Verschiedenheit der Zeiten und Örter verschieden sein kann, enthalten.²⁹

Bekanntlich unterzieht Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* die traditionelle Metaphysik des Abendlandes einer umfassenden Kritik. In der „Transzendentalen Dialektik“ weist er nicht nur alle bisherige Argumente für die Unsterblichkeit der Seele zurück, sondern ebenso die drei aus der traditionellen Metaphysik bekannten Formen des Gottesbeweises, nämlich den ontologischen, den kosmologischen und den teleologischen Gottesbeweis. Kant zeigt, dass wir gestützt auf die spekulative Vernunft die Existenz Gottes weder beweisen noch widerlegen können. Daher beruhen die bisherigen Gottesbeweise für ihn allesamt auf dem „transzendentalen Schein“.

Im Zusammenhang mit seiner Zurückweisung der Gottesbeweise in der ersten Kritik prägt Kant den Ausdruck „Moraltheologie“, nämlich „eine Überzeugung vom Dasein eines höchsten Wesens [...] welche sich auf sittliche Gesetze gründet“ (A632/B 660, Anm.). Die Leitgedanken seiner Moraltheologie entwirft er im Abschnitt „Von dem Ideal des höchsten Guts, als einem Bestimmungsgrunde des letzten Zwecks der reinen Vernunft“ der „Transzendentalen Methodenlehre“. Das Interesse der menschlichen Vernunft formuliert er dort in Form dreier Fragen: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Die erste Frage ist rein spekulativ und bezieht sich auf das Wissen. Die zweite ist eine der praktischen Vernunft und bezieht sich auf die Moral. Die dritte Frage schließlich ist sowohl theoretisch als auch praktisch und bezieht sich auf die Religion (A804ff./B832ff.). Die Überlegungen zur Moraltheologie nehmen daher von der dritten Frage ihren Ausgang. Kant zufolge muss unsere Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauch folgende Voraussetzung machen: Jeder Mensch hat Grund zu der Hoffnung, ein der Moralität seines Verhaltens angemessenes Maß an Glück

29 *Zum ewigen Frieden*, KGS, Bd. 8, S. 367 Anm.

erreichen zu können; deshalb sind in der Idee der reinen Vernunft das System der Sittlichkeit und das der Glückseligkeit miteinander verbunden (A809/B837). Diese Idee bezeichnet Kant auch als „moralische Welt“ (A808/B836), welche „das höchste abgeleitete Gut“ darstellt, da in ihr Moral und Glückseligkeit notwendig auf der Grundlage des höchsten ursprünglichen Guts – Gott – miteinander verbunden sind (A810/B838). Diese moralische Welt existiert aber nicht in der Sinnenwelt (Welt der Erscheinungen), sondern in der intelligiblen Welt, weshalb sie für uns eine künftige Welt darstellt (A811/B839). Gott und die künftige Welt bilden somit zwei notwendige Voraussetzungen, welche von der durch die reine Vernunft uns auferlegten Verbindlichkeit nicht zu trennen sind (ebd.). In diesem Kontext bezeichnet Kant den Glauben an Gott und die künftige Welt als „moralischen Glauben“ (A828/B856).

In einem kürzeren Text aus dem Jahr 1786, „Was heißt: sich im Denken orientieren?“, unterzieht Kant den Inhalt dieses Ausdrucks einer näheren Untersuchung; allerdings spricht er jetzt von einem „Vernunftglauben“. Der ursprüngliche Sinn des Verbs „orientieren“ ist ein geographischer, nämlich die Unterscheidung von Himmelsrichtungen und geographischen Orten (geographische Orientierung). Kant zeigt, dass wir zur geographischen Ortsbestimmung ein im Subjekt liegendes Gefühl für die Unterscheidung von links und rechts benötigen.³⁰ Er spricht hier von einem „Gefühl“, weil links und rechts in unserer äußeren Wahrnehmung keine klare Unterscheidung besitzen; vielmehr ist diese Unterscheidung rein subjektiv.³¹ Ebenso verhält es sich mit der Orientierung in einem bestimmten Raum, etwa einem gänzlich abgedunkelten, uns aber vertrauten Zimmer, wo wir gleichfalls ein subjektives Gefühl für links und rechts benötigen, um uns an diesem Ort zu orientieren (mathematische Orientierung).³² Schließlich wendet sich Kant der Orientierung im Denken zu (logische Orientierung) und schreibt:

Man kann nach der Analogie leicht errathen, daß dieses ein Geschäft der reinen Vernunft sein werde, ihren Gebrauch zu lenken, wenn sie, von bekannten Gegenständen (der Erfahrung) ausgehend, sich über alle Grenzen der Erfahrung erweitern will und ganz und gar kein Object der Anschauung, sondern bloß Raum für dieselbe findet; da sie alsdann gar nicht mehr im Stande ist, nach objectiven Gründen der Erkenntniß, sondern lediglich nach einem subjectiven Unterscheidungsgrunde in der Bestimmung ihres eigenen Urtheilsvermögens ihre Urtheile unter eine bestimmte Maxime zu bringen. Dies subjective Mittel, das alsdann noch übrig bleibt, ist kein anderes, als das Gefühl des der Vernunft eigenen *Bedürfnisses*.³³

30 KGS, Bd. 8, S. 134.

31 Ebd., S. 134f.

32 Ebd., S. 135.

33 Ebd., S. 136.

Vereinfacht gesagt handelt es sich bei der Orientierung im Denken um eine Orientierung der reinen Vernunft in einem Bereich jenseits der Erfahrung. In diesem Bereich kann sich die Vernunft auf keinerlei Gegenstände der Anschauung stützen und ermangelt daher einer objektiven Grundlage für ihr Wissen, wodurch sich ein Spielraum auftut für das subjektive „Bedürfnis“ der Vernunft.

Den Sinn dieses subjektiven Bedürfnisses erklärt Kant auf unterschiedliche Weise, einmal vom theoretischen Gebrauch der Vernunft ausgehend und einmal vom praktischen. Vom theoretischen Gebrauch her betrachtet, können wir vom Standpunkt des Wissens aus lediglich zeigen, dass der Begriff „Gott“ erstens nicht im Widerspruch steht zu unserer Erfahrung und dass er zweitens auch nicht in sich selbst widersprüchlich ist. Folglich ist der Begriff logisch möglich. Seine Wirklichkeit allerdings können wir nicht behaupten. In dieser Situation jedoch gibt uns das subjektive Interesse der Vernunft einen Grund, diese Wirklichkeit zu postulieren und Gott als theoretisch notwendigen Gegenstand zu betrachten. Kant spricht hier von einer „reinen Vernunfthypothese“ und versteht darunter „eine Meinung, die aus subjectiven Gründen zum Fürwahrhalten zureichend wäre“. ³⁴ Allerdings weist er darauf hin, dass dieses Interesse der Vernunft lediglich ein bedingtes ist, weil nur dann, wenn wir ein Urteil über den ersten Grund aller Dinge ein Urteil fällen *wollen*, das Postulat von der Existenz Gottes notwendig wird. Demgegenüber ist das Interesse im praktischen Gebrauch der Vernunft unbedingte, weil „wir die Existenz Gottes voraus zu setzen nicht bloß alsdann genöthigt werden, wenn wir urtheilen *wollen*, sondern weil wir urtheilen *müssen*“. ³⁵ Und Kant fährt fort: Der reine praktische Gebrauch der Vernunft wird vom moralischen Gesetz bestimmt, und dieses führt zur Idee des höchsten Guts, d.h. zur Einheit von Moralität und Glückseligkeit. Allerdings handelt es sich nur um ein „abhängiges höchstes Gut“, und die Vernunft fordert in einem weiteren Schritt ein „höchstes unabhängiges Gut“ als „höchste Intelligenz“ zu postulieren, also Gott. ³⁶ Dieses Postulat nennt Kant „Vernunftglaube“ oder „Postulat der Vernunft“. ³⁷

In der *Kritik der praktischen Vernunft* von 1788 stellt Kant vom praktischen Standpunkt aus seine Argumentation zur Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele umfassend dar und bezeichnet beide als „Postulate der reinen praktischen Vernunft“. Die wesentlichen Punkte seines Arguments finden sich allerdings beinahe alle bereits in der *Kritik der reinen Vernunft* und in dem eben angeführten Aufsatz „Was heißt: sich im Denken orientieren?“. Damit verwandte Diskussionen stehen in der zweiten Kritik im Teil über die „Dialektik der reinen praktischen Vernunft“. Kant geht aus vom Begriff des höchsten Guts und versteht darunter die Einheit von Tu-

34 Ebd., S. 141.

35 Ebd., S. 139.

36 Ebd.

37 Ebd., S. 140.

gend und Glückseligkeit. Für ihn kann diese Einheit nur erreicht werden auf dem Weg von Tugend zur Glückseligkeit, nicht umgekehrt, da nur erstere unter den Begriff der Autonomie fällt, letztere aber unter den der Heteronomie. Kant schreibt:

Da nun die Beförderung des höchsten Guts, welches diese Verknüpfung in seinem Begriffe enthält, ein *a priori* nothwendiges Object unseres Willens ist und mit dem moralischen Gesetze unzertrennlich zusammenhängt, so muß die Unmöglichkeit des ersteren auch die Falschheit des zweiten beweisen. Ist also das höchste Gut nach praktischen Regeln unmöglich, so muß auch das moralische Gesetz, welches gebietet dasselbe zu befördern, phantastisch und auf leere eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch sein.³⁸

Nach Kant „ist das moralische Gesetz gleichsam als ein Factum der reinen Vernunft, dessen wir uns *a priori* bewußt sind und welches apodiktisch gewiß ist, gegeben“.³⁹ In seinem Aufsatz „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“, betont er, „daß der Mensch sich bewußt ist, er könne dieses, weil er es soll“.⁴⁰ Mit anderen Worten, das moralische Gesetz verlangt nicht von uns, etwas zu tun, was unsere Fähigkeiten übersteigen würde. Daher gilt, dass wenn das moralische Gesetz ein Factum der reinen Vernunft ist, das von ihm geforderte höchste Gut keine Schimäre sein kann. Da allerdings in der wirklichen Welt der menschliche Wille niemals dem moralischen Gesetz vollkommen entspricht und der Tugendhafte keineswegs immer glücklich ist, bleibt uns nur, den Fortbestand der Seele in der künftigen Welt und die Einheit von Tugend und Glückseligkeit in dieser künftigen Welt zu *postulieren*. Insofern hängt die Forderung des höchsten Guts nicht im Leeren, ebenso wenig das Postulat von der Unsterblichkeit der Seele. Um die Einheit von Tugend und Glückseligkeit zu garantieren, müssen wir weiterhin die Existenz einer allwissenden und allmächtigen Intelligenz voraussetzen, nämlich Gottes. Dies ist das von Kant so genannte „Postulat von der Existenz Gottes“.

In der zweiten Kritik spricht Kant von drei „Postulaten der reinen praktischen Vernunft“, nämlich Unsterblichkeit der Seele, Existenz Gottes und Freiheit des Willens. Den Ausdruck „Postulat“ erklärt er dabei wie folgt:

Diese Postulate sind nicht theoretische Dogmata, sondern *Voraussetzungen* in nothwendig praktischer Rücksicht, erweitern also zwar nicht das speculative Erkenntniß, geben aber den Ideen der speculativen Vernunft im *Allgemeinen* (vermittelst ihrer

38 *Kritik der praktischen Vernunft*, KGS, Bd. 5, S. 114.

39 Kant, „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“, in: *GMS*, Bd. 5, S. 273-313.

40 *KGS*, Bd. 8, S. 287.

Beziehung aufs Praktische) objective Realität und berechtigen sie zu Begriffen, deren Möglichkeit auch nur zu behaupten sie sich sonst nicht anmaßen könnte.⁴¹

Das bedeutet, dass wir, gestützt auf die spekulative Vernunft, keinerlei Möglichkeit besitzen, die Realität der genannten drei Ideen zu beweisen, dass sie aber durch ihren Zusammenhang mit dem moralischen Gesetz (als Faktum der reinen Vernunft) eine gewisse Bestätigung erhalten. Bei dieser handelt es sich nicht um einen unumstößlichen Beweis im Sinne einer tatsächlichen Erkenntnis, sondern um eine Affirmation, die Kant mit dem Begriff „Postulat“ zum Ausdruck bringt. Ein solches „Postulat“ ist nichts anderes als der „Vernunftglaube“, von dem Kant in seinem Artikel „Was heißt: sich im Denken orientieren?“ spricht.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die moralischen Argumente, die Kant in der zweiten Kritik für die Existenz Gottes und für die Unsterblichkeit der Seele vorbringt, weitgehend schon in der ersten Kritik und in dem Artikel „Was heißt: sich im Denken orientieren?“ zu finden sind. Sie lassen sich sogar zurückverfolgen bis zur vorkritischen Schrift *Träume eines Geistersehers* von 1766, in der Kant bereits von einem „moralischen Glauben“ spricht, bezogen auf den Glauben an die Existenz Gottes.⁴²

Die bisher angeführten Schriften Kants legen zwar die Grundlagen für seine Religionsphilosophie, sind aber nicht eigens der Diskussion spezifischer religionsphilosophischer Probleme gewidmet. Sein einziges im eigentlichen Sinne religionsphilosophisches Buch ist das oben erwähnte über *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, das für ein Verständnis von Kants Position unerlässlich ist. Dieses Buch entwickelt die anderswo gelegten Grundlagen weiter und diskutiert die mit der Religion zusammenhängenden Fragen, nimmt aber seinen Ausgang bei einem neuen Begriff, nämlich dem des radikalen Bösen. Mit diesem Ausdruck ersetzt Kant die in der Theologie geläufige, von ihm aber abgelehnte Lehre von der Erbsünde,⁴³ wobei er das radikal Böse als „Hang zum Moralisch-Bösen“ versteht. Dazu erklärt er:

[...] welches [das Moralisch-Böse], da es nur als Bestimmung der freien Willkür möglich ist, diese aber als gut oder böse nur durch ihre Maximen beurtheilt werden kann, in dem subjectiven Grunde der Möglichkeit der Abweichung der Maximen vom moralischen Gesetze bestehen muß und, wenn dieser Hang als allgemein zum

41 KGS, Bd. 5, S. 132.

42 KGS, Bd. 2, S. 373.

43 In seiner Religionsschrift schreibt Kant hierzu: „Wie nun aber auch der Ursprung des moralischen Bösen im Menschen immer beschaffen sein mag, so ist doch unter allen Vorstellungsarten von der Verbreitung und Fortsetzung desselben durch alle Glieder unserer Gattung und in allen Zeugungen die unschicklichste: es sich als durch *Anerkung* von den ersten Eltern auf uns gekommen vorzustellen [...]“ (KGS, Bd. 6, S. 40.)

Menschen (also als zum Charakter seiner Gattung) gehörig angenommen werden darf, ein *natürlicher* Hang des Menschen zum Bösen genannt werden wird.⁴⁴

Kants Lehre vom radikalen Bösen ist äußerst kompliziert und lässt schwerlich in wenigen Worten darlegen. An dieser Stelle müssen folgende Hinweise genügen: Erstens ist das radikal Böse ein moralisch Böses, nämlich ein Produkt des freien menschlichen Willens, für das der Mensch folglich die Verantwortung trägt. Zweitens ist das radikal Böse der subjektive Grund für die Möglichkeit des Menschen, gegen das moralische Gesetz zu verstoßen; da es allen Menschen innewohnt, lässt es sich als Teil der menschlichen Natur verstehen. Dennoch aber dürfen wir Kant keinen Begriff einer grundsätzlich bösen menschlichen Natur unterstellen. Als Produkt des freien Willens gehört das radikal Böse nicht zur ursprünglichen Konstitution des Menschen, wie Kant in seiner Schrift „Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte“ ausführt: „Die Geschichte der Natur fängt also vom Guten an, denn sie ist das *Werk Gottes*; die Geschichte der Freiheit vom Bösen, denn sie ist *Menschenwerk*“.⁴⁵ Außerdem räumt Kant ein, dass es drei Arten von ursprünglichen Anlagen zum Guten in der menschlichen Natur gibt, nämlich „die Anlage für die Tierheit des Menschen, als eines lebenden“, sodann „die Anlage für seine Persönlichkeit, als eines lebenden und zugleich vernünftigen“ und schließlich „die Anlage für seine Persönlichkeit, als eines vernünftigen und zugleich der Zurechnung fähigen Wesens“.⁴⁶ Und weiterhin vertritt Kant folgende Überzeugung: „Die Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in uns ist also nicht Erwerbung einer *verlorenen* Triebfeder zum Guten; denn diese, die in der Achtung fürs moralische Gesetz besteht, haben wir nie verlieren können, und wäre das letztere möglich, so würden wir sie auch nie wieder erwerben“.⁴⁷

Die Frage, der wir uns jetzt zuwenden müssen, lautet: Wie kann der Mensch nach seinem Sündenfall sich wieder zum Guten verändern? Reichen die drei genannten Anlagen zum Guten für diese Veränderung aus? Einerseits gibt Kant zu, dass der Hang zur „Bösartigkeit der Willkür in Annehmung ihrer Maximen der ursprünglichen sittlichen Anlage zuwider“, also das radikal Böse unverilgbar sei und der Kampf gegen es eine fortgesetzte Anstrengung verlange.⁴⁸ Und andererseits schreibt er:

Da dieses nun bloß auf eine ins Unendliche hinausgehende Fortschreitung vom Schlechten zum Bessern führt, so folgt: daß die Umwandlung der Gesinnung des bösen in die eines guten Menschen in der Veränderung des obersten inneren Grundes der Annehmung aller seiner Maximen dem sittlichen Gesetze gemäß zu setzen sei, so

44 Ebd., S. 29.

45 KGS, Bd. 8, S. 115.

46 KGS, Bd. 6, S. 26.

47 Ebd., S. 46.

48 Ebd., S. 51.

fern dieser neue Grund (das neue Herz) nun selbst unveränderlich ist. Zur Überzeugung aber hievon kann nun zwar der Mensch natürlicherweise nicht gelangen, weder durch unmittelbares Bewußtsein, noch durch den Beweis seines bis dahin geführten Lebenswandels: weil die Tiefe des Herzens (der subjective erste Grund seiner Maximen) ihm selbst unerforschlich ist; aber auf den Weg, der dahin führt, und der ihm von einer im Grunde gebesserten Gesinnung angewiesen wird, muß er *hoffen* können durch *eigene* Kraftanwendung zu gelangen: weil er ein guter Mensch werden soll, aber nur nach demjenigen, was ihm als von ihm selbst gethan zugerechnet werden kann, als *moralisch-gut* zu beurtheilen ist.⁴⁹

Auf der einen Seite also ist Kant überaus sensibel für die tiefe Unerforschlichkeit des Menschen für sich selbst, d.h. die Unmöglichkeit für uns, durch Selbstprüfung endgültige Klarheit über unser Selbst zu erlangen. Auf der anderen Seite aber glaubt er an die Möglichkeit, durch eigene Anstrengung eine Verbesserung unserer selbst zu erreichen. Denn er schreibt: „[...] wenn das moralische Gesetz gebietet: Wir *sollen* jetzt bessere Menschen sein, so folgt unumgänglich: wir müssen es auch *können*“.⁵⁰

Diese Auffassung Kants steht durchaus im Zusammenhang mit seiner Sicht des Verhältnisses von Moral und Religion. Zum einen schreibt er: „Sie [die Moral] bedarf also zum Behuf ihrer selbst (sowohl objectiv, was das Wollen, als subjectiv, was das Können betrifft) keinesweges der Religion, sondern vermöge der reinen praktischen Vernunft ist sie sich selbst genug“.⁵¹ Und zum anderen: „Moral also führt unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen erweitert, in dessen Willen dasjenige Endzweck (der Weltschöpfung) ist, was zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und soll“.⁵² Der Ausdruck „moralischer Gesetzgeber“ an dieser Stelle bezieht sich selbstverständlich auf Gott. Die Religion, von der Kant hier spricht, hat den Bereich des Vernunftglaubens bzw. moralischen Glaubens also noch nicht verlassen.

Dies ist der Kontext, in dem Kant dann seinen Begriff der „moralischen Religion“ einführt:

Man kann aber alle Religionen in die der *Gunstbewerbung* (des bloßen Cultus) und die *moralische*, d.i. die Religion des *guten Lebenswandels*, eintheilen. Nach der ersten schmeichelt sich entweder der Mensch: Gott könne ihn wohl ewig glücklich machen, ohne daß er eben nöthig habe, *ein besserer Mensch zu werden* (durch Erlassung seiner Verschuldungen); oder auch, wenn ihm dieses nicht möglich zu sein scheint: Gott könne ihn wohl *zum besseren Menschen machen*, ohne daß er selbst etwas mehr dabei zu thun habe, als darum zu *bitten*; welches, da es vor einem allsehen-

49 Ebd.

50 Ebd., S. 50.

51 Ebd., S. 3.

52 Ebd., S. 6.

den Wesen nichts weiter ist als *wünschen*, eigentlich nichts gethan sein würde: denn wenn es mit dem bloßen Wunsch ausgerichtet wäre, so würde jeder Mensch gut sein. Nach der moralischen Religion aber (dergleichen unter allen öffentlichen, die es je gegeben hat, allein die christliche ist) ist es ein Grundsatz: daß ein jeder so viel, als in seinen Kräften ist, thun müsse, um ein besserer Mensch zu werden; und nur alsdann, wenn er sein angebornes Pfund nicht vergraben (Lucä XIX, 12-16), wenn er die ursprüngliche Anlage zum Guten benutzt hat, um ein besserer Mensch zu werden, er hoffen könne, was nicht in seinem Vermögen ist, werde durch höhere Mitwirkung ergänzt werden. Auch ist es nicht schlechterdings nothwendig, daß der Mensch wisse, worin diese bestehe; vielleicht gar unvermeidlich, daß, wenn die Art, wie sie geschieht, zu einer gewissen Zeit offenbart worden, verschiedene Menschen zu einer andern Zeit sich verschiedene Begriffe und zwar mit aller Aufrichtigkeit davon machen würden. Aber alsdann gilt auch der Grundsatz: „Es ist nicht wesentlich und also nicht jedermann nothwendig zu wissen, was Gott zu seiner Seligkeit thue, oder gethan habe;“ aber wohl, *was er selbst zu thun habe*, um dieses Beistandes würdig zu werden.⁵³

Für Kant ist die moralische Religion die einzige wahre Religion, wobei die Hilfe einer übernatürlichen Kraft (wie Gott) keine ihrer Wesenskomponenten darstellt, da sie die Grenzen der Vernunft übersteigt. Sich gestützt auf Gottes Hilfe zu einem besseren Menschen zu wandeln und glücklich zu werden, bezeichnet Kant als „Gnadenwirkung“, welche er zusammen mit „Wunder“, „Geheimnis“ und „Gnadenmittel“ zu den „Parerga der Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft“ zählt.⁵⁴

Innerhalb der Entwicklungsgeschichte der christlichen Religion haben diese „Parerga“ zweifellos eine bestimmte Funktion ausgefüllt, aber für Kant gehören sie in den Bereich des „historischen Glaubens“ oder „Kirchenglaubens“, nicht in den des „reinen Vernunftglaubens“. ⁵⁵ In diesem Zusammenhang bestimmt Kant die Kirche als „ein ethisches gemeinsames Wesen unter der göttlichen moralischen Gesetzgebung“, ⁵⁶ wobei er wiederum zwischen einer sichtbaren und einer unsichtbaren Kirche unterscheidet. ⁵⁷ Einfach gesagt, handelt es sich bei der sichtbaren um die im Fortgang der Geschichte entstandene und mit deren Kontingenz behaftete tatsächliche Kirche, während die wahre Kirche die unsichtbare ist, die zugleich das Ideal und den Archetyp der sichtbaren bildet. Diese unsichtbare Kirche zeichnet sich durch vier Merkmale aus:

53 Ebd., S. 51f.

54 Ebd., S. 52.

55 Vgl. ebd., S. 104 u. 106.

56 Ebd., S. 101.

57 Ebd.

1. Sie ist allgemein und mithin einzig.
2. Sie ist lauter, insofern sie ausschließlich von moralischen Triebfedern geleitet ist.
3. Sowohl die innere Beziehung ihrer Mitglieder untereinander als auch die äußere Beziehung der Kirche zur politischen Macht stehen unter dem Prinzip der Freiheit.
4. Ihre Verfassung ist unveränderlich.⁵⁸

Zusammenfassend können wir sagen, dass die unsichtbare Kirche auf dem reinen Vernunftglauben beruht, weshalb Kant schreibt: „[...] nur der reine Religionsglaube, der sich gänzlich auf Vernunft gründet, kann als nothwendig, mithin für den einzigen erkannt werden, der die *wahre* Kirche auszeichnet“.⁵⁹ In diesem Sinne kommt der sichtbaren Kirche allenfalls eine bloß historische Bedeutung zu; sie erfüllt die Funktion, einen geschichtlichen Übergang anzuleiten:

Wenn also gleich (der unvermeidlichen Einschränkung der menschlichen Vernunft gemäß) ein historischer Glaube als Leitmittel die reine Religion afficirt, doch mit dem Bewußtsein, daß er bloß ein solches sei, und dieser als Kirchenglaube ein Princip bei sich führe, dem reinen Religionsglauben sich continuirlich zu nähern, um jenes Leitmittel endlich entbehren zu können, so kann eine solche Kirche immer die *wahre* heißen, da aber über historische Glaubenslehren der Streit nie vermieden werden kann, nur die *streitende* Kirche genannt werden; doch mit der Aussicht, endlich in die unveränderliche und alles vereinigende *triumphirende* auszuschlagen!⁶⁰

In einem Satz ausgedrückt: Für Kant ist die geschichtlich existierende Kirche allenfalls ein bloßes Leitmittel für den Übergang zur wahren Religion; ebenso wie die oben genannten „Parerga“ zählt sie nicht zum eigentlichen Wesensbestand der Religion. Im Zuge der Herauentwicklung der moralischen Religion wird sie schließlich von der geschichtlichen Entwicklung aufgehoben.

III. DIE „VERINNERLICHUNG“ DES KONFUZIANISCHEN DENKENS IM ANTIKEN CHINA

Wir können uns nun wieder unserem Hauptthema zuwenden, dem Verhältnis von Konfuzianismus und Religion. Ein nicht zu leugnendes Faktum ist dabei zunächst, dass es in China vor der Zhouzeit ein starkes religiöses Bewusstsein und ein komplexes System von Riten und Opfern gab, wobei sich die Opferpraktiken an Gott, Himmel und Erde, die Ahnen, Geister, Sonne,

58 Ebd., S. 101f.

59 Ebd., S. 115.

60 Ebd.

Mond und Sterne richteten, außerdem an natürliche Phänomene wie den Wechsel der Jahreszeiten und die damit zusammenhängenden periodischen Erscheinungen (Trockenheit, Regenzeit etc.) sowie schließlich an die vier Himmelsrichtungen. Westlichen Missionaren und den zum Christentum bekehrten Chinesen fiel allmählich auf, dass dieses Set primitiver Glaubensvorstellungen den Glauben an ein höchstes personales Wesen einschloss – darin entdeckten sie den Verbindungspunkt zwischen Christentum und Konfuzianismus. So kommt der eingangs erwähnte Matteo Ricci am Ende der Mingzeit dazu, in seiner Schrift *Der wahre Sinn des Herrn des Himmels* (*tianzhu shiyi* 天主實義, 1595) den in den kanonischen Büchern des Konfuzianismus erwähnten „Shangdi“ 上帝 mit dem christlichen Gott (*Deus*) zu identifizieren.⁶¹ Ob diese Identifizierung gerechtfertigt ist, ob also der Ausdruck *Shangdi* im *Buch der Lieder*, dem *Buch der Dokumente* und dem *Buch der Riten* tatsächlich im Sinne der christlichen Gottesvorstellung verstanden werden kann, sei an dieser Stelle ausgeklammert;⁶² wir bleiben bei der Feststellung, dass der Glaube an ein höchstes personales Wesen dem chinesischen Altertum nicht fremd war. Gleichzeitig ist allerdings zu betonen, dass dieser Glaube keineswegs die Verehrung anderer Wesen (Ahnern oder Geister) ausschloss, sondern dass beides zusammen praktiziert wurde.

Der vorliegende Aufsatz behandelt nicht die Religiosität der Chinesen vor der Zhouzeit. Unser vorrangiges Interesse in diesem Abschnitt gilt der Schlüsselrolle des Konfuzius in der Entwicklung des konfuzianischen Denkens, die sich folgendermaßen auf den Punkt bringen lässt: Durch seine Lehre und seine moralische Praxis bewirkt Konfuzius eine *Verinnerlichung* sowohl der *äußerlichen* Ritualpraxis der Zhouzeit als auch der in den kanonischen Büchern ausgedrückten *Transzendenzvorstellung* eines „Himmel“ (*tian*) oder „Gott“ (*Shangdi*) genannten höchsten personalen Wesens; beides fließt fortan ein in das Nachdenken über die innere moralische Natur des Menschen und sein moralisches Handeln. Dieser von Konfuzius bewirkte doppelte Übergang nach innen entspricht derjenigen Wendung, die Kant im Bereich der westlichen Ethik und Religionsphilosophie initiiert hat. Kants

61 *Tianzhu shiyi*, Bd. 1, S. 20; siehe auch *Tianxue chuhan* 天學初函 [Erste Sammlung zur Himmels-Lehre], Taipei: Taiwan xuesheng shuju, 1965 (Nachdruck), Band 1, S. 415f.

62 Eine Kritik von Matteo Riccis Position wird vorgenommen von Lü Shiqiang 呂實強, „You Ming Qing zhi ji Zhongguo zhishifenzi fanjiao yanlun kan Zhong Xi wenhua jiaoliu (1583-1723)“ 由明清之際中國知識分子反教言論看中西文化交流 (一五八三~一七二三) [Betrachtungen zum Kulturaustausch zwischen China und dem Westen ausgehend von kritischen Äußerungen chinesischer Intellektueller im Übergang von der Ming- zur Qingzeit, 1583-1723], in: *Jinian Li Madou lai Hua sibai zhounian Zhong Xi wenhua jiaoliu guoji xueshu huiyi lunwenji* 紀念利瑪竇來華四百週年中西文化交流國際學術會議論文集 [Konferenzband zum Gedächtnis an den 400. Jahrestag von Matteo Riccis Ankunft in China], Taipei County: Furen daxue chubanshe, 1983, S. 420-422.

Begriff der Autonomie verlegt die Quelle moralischer Normen in das Moralsubjekt (die praktische Vernunft) hinein und bewirkt damit, was die Forschungsliteratur die „kopernikanische Revolution der Ethik“ genannt hat.⁶³ In gleicher Weise entdeckt Konfuzius, dass der Ursprung und das Kriterium der äußerlichen Riten und Verhaltensweisen in dem Moralsubjekt und der von ihm zum Ausdruck gebrachten „Mitmenschlichkeit“ (*ren* 仁) liegen. In diesem Sinne sagt er: „Was oft Anstand/Riten (*li* 禮) genannt wird – sind damit etwa nur Geschenke wie Edelsteine und Seide gemeint? Was oft Musik genannt wird – sind damit etwa nur Instrumente wie Glocken und Trommeln gemeint?“ (*Lunyu* 17:9).⁶⁴ Und: „Ein Mensch ohne Mitmenschlichkeit, wie kann der die Riten beachten? Ein Mensch ohne Mitmenschlichkeit, wie kann der die Musik verstehen?“ (*Lunyu* 3:3) Außerdem entdeckt Konfuzius, dass die in der Praxis der Mitmenschlichkeit liegende Kraft ihren Ursprung in uns selbst hat, weshalb er sagt: „Sich selbst überwinden, sich von Anstand, Höflichkeit und guten Sitten (*li*) leiten lassen, das ist Mitmenschlichkeit. Wenn es gelingt, einen Tag so zu handeln, wird die ganze Welt sich zur Mitmenschlichkeit kehren. Der Mitmenschlichkeit entsprechend zu handeln, hängt von uns selbst ab; wie sollte es von anderen abhängen?“ (*Lunyu* 7:1).

Zwischen Kants Begriffen der moralischen Autonomie und der moralischen Religion besteht ein enger logischer Zusammenhang. Wir können sagen, dass die moralische Religion auf der moralischen Autonomie des Menschen basiert. Wenngleich Kant einräumt, dass unsere Hoffnung auf das höchste Gut sich auf das Postulat von der Existenz Gottes stützen muss, beeinflusst dies daher nicht eine andere seiner zentralen Überzeugungen: Die einzige Pflicht des Menschen besteht darin, gestützt auf das eigene Vernunftvermögen moralisch zu handeln, wofür es ansonsten keiner weiteren Stützen und Hilfen bedarf. Bei Konfuzius liegen die Dinge ganz ähnlich: Auf der einen Seite stoßen wir bei ihm auf ein stark ausgeprägtes Bewusstsein bezüglich der Ausdrücke „Himmel“ (*tian* 天) und „Mandat/Befehl des Himmels“ (*tianming* 天命), und es gibt eine Reihe von Äußerungen, in denen der Himmel von Konfuzius als eine personale Gottheit verstanden wird. Bevor wir die andere Seite seines Denkens untersuchen, betrachten wir zunächst einige Beispiele aus *Lunyu*:

(1) Konfuzius sprach: „Mit fünfzehn Jahren war mein ganzer Wille aufs Lernen gerichtet. Mit dreißig stand ich fest. Mit vierzig hatte ich keine Zweifel mehr. Mit fünf-

63 Vgl. John R. Silber, „The Copernican Revolution in Ethics: The Good Reexamined“, in: Robert Paul Wolff (Hg.), *Kant: A Collection of Critical Essays*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1967, S. 266-290.

64 Die im vorliegenden Aufsatz angegebenen Übersetzungen von *Lunyu* stützen sich auf die Übertragungen von Richard Wilhelm (München: C.H. Beck, 2005) und Ralf Moritz (Stuttgart: Reclam, 2005), wobei gelegentliche Abweichungen im Wortlaut nicht eigens kenntlich gemacht wurden.

zig Jahren kannte ich den Befehl des Himmels. Mit sechzig hatte ich ein feines Gehör, um das Gute und das Böse, das Wahre und das Falsche herauszuhören. Mit siebzig konnte ich den Wünschen meines Herzens folgen, ohne das Maß zu überschreiten“. (2:4)

(2) Konfuzius sprach: „Der Edle hat vor drei Dingen Ehrfurcht: Vor dem Befehl des Himmels, den großen Männern und den Worten der Weisen. Der Gemeine weiß nichts vom Befehl des Himmels, ist respektlos gegenüber großen Männern und spottet über die Worte der Weisen“. (16:8)

(3) Konfuzius sprach: „Wie groß und wie erhaben war Yao als Herrscher! Der Himmel allein ist groß, nur Yao 堯 allein entsprach ihm. Für seine unermessliche Größe vermochte das Volk keinen Namen zu finden. Erhaben war, was er vollbracht, großartig, wie er dem Leben Ordnung gab“. (8:19)

(4) Konfuzius sprach: „Der Himmel hat in mir die Tugend (*de* 德) hervorgebracht. Was könnte mir da Huan Tui 桓魋 [der Feind von Konfuzius] anhaben?“ (7:23)

(5) Konfuzius sprach: „Ich möchte meine Zeit nicht mit Reden verbringen“. Daraufhin meinte Zigong 子貢: „Wenn der Meister nicht redet, was können wir dann aufzeichnen?“

Konfuzius erwiderte: „Redet etwa der Himmel? Die vier Jahreszeiten haben ihren Wechsel, die Dinge entstehen und wachsen. Redet etwa der Himmel?“ (17:19)

(6) Konfuzius sprach: „Niemand kennt mich“.

Zigong fragte: „Wie meint Ihr das?“

Der Meister erwiderte: „Nichts verüble ich dem Himmel und hadere nicht mit den Menschen. Unten fange ich zu forschen an, nach oben will ich durchdringen. Einzig der Himmel kennt mich“. (14:35)

(7) Konfuzius stattete Nanzi 南子 [der Gemahlin des Herrschers von Wie 衛] einen Besuch ab. Zilu 子路 [sein Schüler] war darüber nicht erfreut. Da schwor ihm der Meister: „Wenn ich unrecht handeln sollte, dann mag der Himmel mich verdammen! Dann mag der Himmel mich verdammen!“ (6:28)

(8) Als der Meister in Kuang 匡 um sein Leben bangen musste, sprach er: „König Wen lebt nicht mehr – sind die Prinzipien von Sitte und Ordnung da nicht mir anvertraut? Wollte der Himmel, dass sie untergehen, dann wären sie mir nicht anvertraut worden. Will der Himmel das aber nicht, was können mir da die Leute von Kuang anhaben?“ (9:5)

(9) Der Grenzwart von Yi 儀 bat um ein Gespräch mit Konfuzius; er sagte: „Wenn ein Edler hier vorbeikam, wurde es mir noch nie versagt, ihn zu sehen“.

Daraufhin wurde er zu Konfuzius vorgelassen.

Als er wieder ging, sagte er [zu den Schülern des Meisters]: „Warum seid ihr betrübt, dass euer Meister sein Amt verloren hat? Die Welt war lange Zeit ohne den rechten Weg. Jetzt will der Himmel sie mit eurem Meister erwecken, wie mit einer Glocke“. (3:24)

(10) Als der Meister schwer krank war, wollte Zilu, dass die Schüler [beim Todesfall und beim Begräbnis] als Minister fungieren sollten. Als seine Krankheit nachließ, sprach Konfuzius: „Schon lange Zeit versucht Zilu etwas vorzutäuschen. Keine Minister haben, aber so tun, als hätte man welche – wen könnten wir damit täuschen? Den Himmel etwa? [...]“ (9:11)

In diesen zehn Abschnitten bringen Konfuzius und seine Zeitgenossen ein Verständnis der Ausdrücke „Himmel und „Befehl des Himmels“ zum Ausdruck, das ein auf die Transzendenz gerichtetes religiöses Bewusstsein vertritt. Besonders in den Abschnitten 6 bis 10 erkennen wir im Wortsinn des Gesagten die Vorstellung einer personalen, über Intelligenz und Willen verfügenden, Gottheit. Der Abschnitt 6 erinnert uns an die Stellen, wo Kant Gott als den „Herzenskündigen“⁶⁵ ansieht. In diesem Punkt besteht ein geschichtliches Verhältnis zwischen Konfuzius' Verständnis des Himmels und dem in den kanonischen Schriften *Buch der Lieder* und *Buch der Dokumente* zum Ausdruck gebrachten Himmelsbegriff.

Wie angedeutet gibt es aber noch eine andere Seite, nämlich eine Rationalisierung und Humanisierung des Himmels bei Konfuzius. Wir kommen nicht umhin, auch hierzu einige Stellen aus *Lunyu* zu betrachten.

(11) Der Meister sprach nie über Zauberei, Kräfte, Chaos und Geister. (7:21)

(12) Fan Chi 樊遲 [Schüler von Konfuzius] fragte, was Weisheit sei. Konfuzius antwortete: „Zu den Pflichten stehen, die man gegenüber den Menschen hat; die Geister ehren, ihnen aber fernbleiben – das kann man Weisheit nennen“. (6:22)

(13) Zilu fragte, wie man den Geistern dienen solle.

Konfuzius antwortete: „Wer nicht den Menschen zu dienen versteht, wie kann der den Geistern dienen?“

Dann fragte Zilu nach dem Tode, und der Meister antwortete: „Wer noch nicht das Leben kennt, wie will der den Tod begreifen“. (11:12)

(14) Konfuzius sprach: „Wer Geistern opfert, die nicht die der eigenen Ahnen sind, ist ein Schmeichler. Wer seine Pflicht kennt, sich ihr aber entzieht, ist ein Feigling“. (2:24)

(15) Konfuzius opferte den Ahnen, als wären sie gegenwärtig. Er opferte den Göttern, als wären sie gegenwärtig. Er sprach: „Nehme ich nicht selbst an der Opferhandlung teil, so ist es, als hätte ich gar nicht geopfert“. (3:12)

(16) Der Meister war schwer krank. Zilu wollte für ihn beten.

Konfuzius fragte: „Sollte man das denn tun?“

Zilu antwortete: „Im Bittgebet heißt es: ‚Dafür wenden wir uns an die Geister des Himmels und der Erde.‘“

Daraufhin sagte der Meister: „Ich habe schon lange gebetet“. [Gemeint ist offenbar: Ich lebe schon lange im Einklang mit dem Willen der Götter, es bedarf daher jetzt keiner besonderen Fürbitte mehr.] (7:35)

(17) Wangsun Jia 王孫賈 [ein hoher Beamter des Staates Wei] fragte: „Was bedeuten die Worte ‚Es ist besser, den Geist des Herdes günstig zu stimmen als den Geist des inneren Hauses?‘“

Konfuzius antwortete: „Diese Worte sind falsch. Wer gegen den Willen des Himmels verstößt, hat niemanden, zu dem er beten kann“. (3:13)

65 KGS, Bd. 6, S. 67, 99, 189, 430, 439, 441; Bd. 7, S. 10; Bd. 8, S. 269. Für den Hinweis darauf bedanke ich mich bei Herrn Prof. Gerhart Schmidt.

Diese Stellen aus *Lunyu* werden oft angeführt, um Konfuzius' humanistisches Denken zu veranschaulichen, denn ihnen wohnt eine Tendenz inne, religiöse Handlungen wie Opfer und Gebet ethisch umzufunktionieren. Die Abschnitte 11 bis 13 zeigen, dass Konfuzius gegenüber den religiösen Praktiken der Tradition eine weder ablehnende noch empfehlende Haltung einnimmt, weil er den traditionellen Sinn dieser Praktiken nicht anerkennt. Seine Haltung gegenüber den traditionellen Riten ist von dem Bemühen geprägt, die tradierten Formen mit einer neuen Bedeutung zu erfüllen, also gewissermaßen neuen Wein in alte Schläuche zu gießen, statt zu revolutionären Maßnahmen zu greifen. Konfuzius weiß: Die Funktion der tradierten Riten lässt sich nur aufrechterhalten bei einer Kontinuität der Formen; nur unter der Bedingung einer solchen Kontinuität lassen sich die tradierten Riten reformieren. Daher entgegnet er an einer Stelle (*Lunyu* 3:17) auf den Vorschlag seines Schülers Zigongs, den Brauch abzuschaffen, an jedem Ersten im Monat einen Hammel zu opfern, mit dem Einwand: „Dir tut es leid um den Hammel, ich aber bin um das Ritual besorgt“.

Die Stellen 14 und 15 zeigen, wie Konfuzius an einer Transformation des Sinns der traditionellen Riten arbeitet. Im Abschnitt 14 lehnt Konfuzius die Durchführung von Opferriten für die Ahnen anderer Menschen ab, denn der Sinn des Ahnenopfers besteht in der Vergewisserung der eigenen Wurzeln und einer Rückwendung auf die Anfänge des eigenen Clans; diesem Sinn ist die Verehrung fremder Ahnen nicht dienlich, was bereits in zwei Stellen der kanonischen Schrift *Zuo Zhuan* 左傳 ausgeführt wird.⁶⁶ Handelt es sich nicht um Ahnen des eigenen Clans, soll ihnen auch nicht geopfert werden, heißt es dort sinngemäß. Der Verehrung fremder Ahnen nämlich liegen andere, eigennützige Motive zugrunde, etwa die Bitte um Wohlergehen oder um die Abwendung von Unheil. Aus den expliziten Ausführungen des *Zuo Zhuan* können wir schließen, dass die Praxis der Anbetung fremder Ahnen im alten China nicht unüblich war. Wenngleich Konfuzius in dieser Praxis eine Verkehrung des eigentlichen Sinns des Ahnenopfers sieht, erkennt er doch gleichzeitig an, dass jede Opferhandlung eine ethisch kultivierende Funktion besitzt. Insofern äußert sich sein Schüler Zengzi 曾子 ganz in Konfuzius' Sinn, wenn er sagt: „Verhalten sich die Menschen bei den Beerdigungsriten korrekt und folgen dem Weg der Ahnen, wird die Moral des Volkes gefestigt“. (I, 9) Im Abschnitt 15 ist sowohl vom Opfer für die eigenen Ahnen als auch vom Opfer für die Götter die Rede, wobei der Ausdruck „als (wären)“ (ru 如) anzeigt, dass über die tatsächliche Existenz oder Nicht-Existenz der Geister und Götter kein Urteil gefällt wird. Für Konfuzius ist diese Frage sekundär; entscheidend ist die innere Haltung der Verehrung und des Respekts, die in solchen Riten zum Ausdruck gebracht wird. Verehrung und Respekt müssen sich in der Form der Riten ausdrücken, aber ihren Ursprung haben sie nicht in dieser äußerlichen Form, sondern in der inneren Einstellung und der Gesinnung des Menschen. Daher betont Konfu-

66 Buch 5, Herzog Xi 僖, 10. und 31. Jahr.

zius die Notwendigkeit des eigenen Vollzugs der Riten und die Unmöglichkeit, sich dabei von anderen vertreten zu lassen. Wenn nicht der eigene innere Sinn für Verehrung und Respekt im Opferritual zum Ausdruck kommt, dann ist es genauso, als ob überhaupt nicht geopfert worden wäre. Die Bedeutung der Riten besteht darin, dass durch ihre Form der eigene innere Sinn für Verehrung und Respekt zum Ausdruck gebracht wird – nicht in der eigennützigen Bitte um Wohlergehen und um die Abwehr von Unheil.

In den Abschnitten 16 und 17 geht es um Konfuzius' Einstellung zum Gebet. Abschnitt 16 bringt Konfuzius' Meinung zum Ausdruck, dass es beim Gebet primär um die alltägliche moralische Praxis des Betens geht und nicht darum, durch das Gebet von den Göttern etwas zu erbitten. Da sein alltäglicher Lebenswandel den Forderungen der Götter entspricht, hält Konfuzius es nicht für nötig, deren Beistand in einer bestimmten Situation eigens zu erbitten. Daher sagt er: Ich habe lange schon gebetet. Es ist unvermeidlich, an dieser Stelle an Kants Unterscheidung zwischen „Religion der Gunsterwerbung (des bloßen Kultus)“ und „moralischer Religion“ bzw. der „Religion des guten Lebenswandels“ zu denken. Entspricht Konfuzius' Position nicht genau dieser Unterscheidung und der Parteinahme für eine „Religion des guten Lebenswandels“?

Im Abschnitt 17 wird ein damals bekanntes Sprichwort zitiert, das von zwei geläufigen Opferformen handelt, wobei die eine – dem Geist des inneren Hauses gewidmet – sich auf die Ahnenverehrung bezieht und die andere auf den Herd- oder Küchengott. Da es sich bei dem Fragenden Wangsun Jia um einen hohen Beamten des Staates Wei handelt, liegt es nahe, von einem politischen Hintergrund der Frage auszugehen; worin dieser jedoch konkret besteht, dazu gibt es in der chinesischen Kommentartradition unterschiedliche Erklärungen, mit denen wir uns an dieser Stelle nicht befassen können. Wenn wir die Stelle im Zusammenhang mit der vorigen betrachten, so könnten wir den Ausdruck „gegen den Willen des Himmels verstoßen“ im Sinne eines Verstoßes gegen moralische Prinzipien verstehen, so dass der Gehalt des Ausspruchs darin läge zu sagen: Wenn wir im Verhalten die Moral verletzen, so hat es überhaupt keinen Sinn, zum Himmel zu beten. Wieder steht diese Einstellung in genauer Übereinstimmung mit derjenigen, die Kant gegenüber dem Gebet einnimmt, sowie mit Kants Idee einer „Religion des guten Lebenswandels“.

Zusammenfassend können wir feststellen, dass Konfuzius' Einstellung zum gesamten Komplex von Himmel, Göttern, Geistern, Opfern und Gebeten uns hinreichend Gründe liefert, um seinen Religionsbegriff als einen der „moralischen Religion“ im Sinne Kants zu bestimmen. Im Kontext der Entwicklung der antiken Kultur Chinas bedeutete das eine grundlegende Wende. Wenn wir hier einmal nur vom Thema Konfuzianismus und Religion ausgehen, lässt sich im Buch *Doktrin der Mitte* (*Zhongyong*) die endgültige Form erkennen, welche der von Konfuzius begonnene Übergang schließlich annimmt: Dies ist das Denkmodell der „immanenten Transzendenz“ (*neizai chaoyuexing* 內在超越性) bzw. der wechselseitigen Nicht-Ausschließung

von Immanenz und Transzendenz. Einige moderne Gelehrte haben auf dieses Motiv als Charakteristikum des in der *Doktrin der Mitte* ausgedrückten Denkens bereits hingewiesen. So wählt etwa Tu Wei-ming diese Schrift aus, um die Religiosität des Konfuzianismus zu erklären.⁶⁷

Beim Studium der Schriften des taiwanischen christlichen Denkers Li Chunsheng 李春生 (1838-1924) ist mir aufgefallen, dass dieser auf einige Sätze aus der zweiten Hälfte der *Doktrin der Mitte*, in denen es um das Verhältnis zum Himmel geht, besonders ablehnend reagiert. Li Chunsheng war ein ausgesprochen frommer Presbyterianer, der die Heilige Schrift in einer sehr dogmatischen Weise ausgelegt hat.⁶⁸ Die in der Bibel berichteten Wunder, Offenbarungen und Wahrsagungen verstand und glaubte er wörtlich⁶⁹ und unterzog auf dieser Grundlage die Evolutionstheorie von Charles Darwin und Thomas H. Huxley einer strengen Kritik.⁷⁰ Li Chunshengs Ablehnung der Stellen aus der *Doktrin* glaube ich erklären zu können mit dem Konflikt zwischen dem starken Transzendenzbegriff der christlich monotheistischen Tradition und dem von der *Doktrin* repräsentierten Denkmodell immanenter Transzendenz.⁷¹ Grob gesagt, besteht das in der *Doktrin* versammelte Material aus zwei in Sprachgebrauch und Inhalt voneinander unterschiedlichen Teilen, wobei die erste Hälfte um den Ausdruck „*zhong-yong*“ 中庸 (die rechte Mitte) kreist, während in der zweiten Hälfte der Begriff „*cheng*“ 誠 (Aufrichtigkeit) im Mittelpunkt steht. Zwischen beiden Teilen besteht aber ein logischer Zusammenhang. Die Entwicklung von der ersten zur zweiten Hälfte vollzieht sich in der Verlagerung von der Betonung der transzendenten Dimension des Himmelsbegriffs hin zur immanenten Dimension; wobei die schließliche Betonung der Immanenz des Himmels keineswegs mit einer Verneinung der Transzendenz einhergeht. Das, wo-

67 Tu Wei-ming, *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness*, Albany: State University of New York Press, 1989.

68 Zu seiner Bibelauslegung vgl. Li Chunsheng, *Shengjing chanyao jiangyi* 聖經闡要講義 [Vorlesungen über die Bibelauslegung], Taipei: Taiwan rixinbao, 1914, enthalten in: Lee Ming-huei u.a. (Hg.), *Li Chunsheng zhuzuoji* 李春生著作集 [Li Chunshengs Schriften], Taipei: Nantian Shuju, 2004, Bd. 3, S. 141-243.

69 Vgl. seine Schrift *Zongjiao wude beikao* 宗教五德備考 [Anmerkungen zu den fünf Elementen der Religion], Taipei: Taiwan rixinbao, 1910, enthalten in: Lee Ming-huei u.a. (Hg.), *Li Chunsheng zhuzuoji*, Bd. 3, S. 245-328.

70 Vgl. hierzu sein Buch, *Tianyanlun shu hou* 天演論書後 [Anmerkungen zu Huxleys *Evolution und Ethik*], Fuzhou: Meihua shuju, 1907, enthalten in: Lee Ming-huei u.a. (Hg.), *Li Chunsheng zhuzuoji*, Bd. 4.

71 Vgl. meinen Aufsatz „Zhuanhua yihuo duihua? Li Chunsheng suo lijie de Zhongguo jingdian“ 轉化抑或對話? – 李春生所理解的中國經典 [Transformation oder Dialog? Li Chunshengs Verständnis der kanonischen Schriften Chinas], enthalten in: Lee Ming-huei (Hg.), *Jidai Dongya bianju zhong de Li Chunsheng* 近代東亞變局中的李春生 [Li Chunsheng in der sonderbaren Lage des modernen Ostasiens], Taipei: Taida chuban zhongxin, 2010, S. 25-65.

gegen sich Li Chunsheng auf der Grundlage der christlich monotheistischen Tradition wehrt, ist genau der in der *Doktrin* ausgedrückte Gedanke der Einheit von Himmel und Mensch und die darin enthaltene Verschränkung und wechselseitige Nicht-Ausschließung von Immanenz und Transzendenz.

Zu diesem Standpunkt des Li Chunsheng gibt es eine Entsprechung in den Ausführungen des englischen Übersetzers der *Doktrin*, der zugleich auch ein christlicher Missionar war, nämlich James Legge. Dessen Beurteilung der *Doktrin* fällt so aus:

It begins sufficiently well, but the author has hardly enunciated his preliminary apophthegms, when he conducts into an obscurity where we can hardly grope our way, and when we emerge from that, it is to be bewildered by his gorgeous but unsubstantial pictures of sagely perfection. He has eminently contributed to nourish the pride of his countrymen. He has exalted their sages above all that is called God or is worshipped, and taught the masses of the people that with them they have need of nothing without. In the mean time it is antagonistic to Christianity. By and by, when Christianity has prevailed in China, men will refer to it as a striking proof how their fathers by their wisdom knew neither God nor themselves.⁷²

Auch in diesem Abschnitt zielt die Kritik auf die zweite Texthälfte der *Doktrin*, worin aufbauend auf dem Begriff der „Aufrichtigkeit“ – die weit mehr meint als eine persönliche Einstellung oder Eigenschaft – eine Vorstellung vom „Weg des Himmels“ entwickelt wird, die in eine mit dem christlichen Monotheismus unvereinbare Richtung weist.

Der zentrale Ausdruck „Aufrichtigkeit“ (*cheng*) wird von Tu Wei-ming in seiner Untersuchung der *Doktrin* mit „sincere“ bzw. „sincerity“ übersetzt und folgendermaßen erklärt: „Yet the reason that human beings can learn to be sincere is not because of Heaven’s ‘grace’ but because their nature is originally so endowed“.⁷³ Und zum Verhältnis von Himmel und Mensch in der *Doktrin* führt der Autor aus:

It is true that human nature is imparted from heaven, but human beings are not merely creatures and heaven alone does not exhaust the process of creativity. In an ultimate sense, human beings, in order to manifest their humanity, must themselves fully participate in the creative process of the cosmos. They do not create *ex nihilo* (nor for that matter does Heaven), yet they are capable of assisting the transforming and nourishing process of heaven and earth.⁷⁴

Zwischen der so gedachten Einheit von Himmel und Mensch und der wechselseitigen Nicht-Ausschließung von Immanenz und Transzendenz im Kon-

72 James Legge, *The Life and Teachings of Confucius*, London: N. Trübner, 1872, S. 54.

73 Tu Wei-ming, *Centrality and Commonality*, S. 77.

74 Ebd., S. 78.

fuzianismus besteht eine enge und notwendige Verbindung. Deren Resultat äußert sich darin, dass die Auffassung von „Himmel“ und „Gott“ im Sinne einer personalen Gottheit sich allmählich wandelt hin zu einem nicht-essentialistischen Verständnis dieser Ausdrücke.

Eine ähnliche Erklärung der Veränderung, die der konfuzianische Himmelsbegriff zwischen Konfuzius und der *Doktrin* durchlaufen hat, liefert Mou Zongsan. In seinem Buch *Die Besonderheit der chinesischen Philosophie* unterscheidet er zwei Weisen der „Bestätigung“ (*yaoqi* 遙契)⁷⁵ des Himmelswegs im vor-qinzeitlichen Konfuzianismus, nämlich eine transzendente und eine immanente Bestätigung, wobei Konfuzius die erstere und die *Doktrin* die letztere repräsentiert.⁷⁶ Zur transzendenten Bestätigung führt Mou Zongsan folgendes aus:

Bei seiner Bestätigung des Himmels nimmt Konfuzius nicht nur davon Abstand, den Himmel zu sich herunterzuziehen, sondern er schiebt ihn sogar noch ein Stück weg von sich. Zwar vollzieht sich die Bestätigung des Himmels letztlich mitten im eigenen Leben, aber dennoch behält der Himmel seine Transzendenz, steht hoch oben und flößt dem Menschen Ehrfurcht ein. Insofern haftet dem Himmel bei Konfuzius immer noch der religiöse Gehalt einer personalen Gottheit an.⁷⁷

Zur immanenten Bestätigung bemerkt Mou Zongsan, sie „besteht nicht in einem Von-sich-Wegschieben des Himmelsbefehls bzw. Himmelswegs, sondern beide werden einerseits in die eigene Natur hineingenommen und andererseits zu einer metaphysischen Realität gemacht“.⁷⁸ Hinsichtlich der beiden Arten der Bestätigung des Himmelswegs betont Mou Zongsan, dass sie einander keinesfalls ausschließen oder widersprechen, sondern dass „die Entwicklung von der transzendenten hin zur immanenten Bestätigung ein ganz natürlicher Entwicklungsprozess“ sei.⁷⁹

Das Verhältnis beider Weisen der Bestätigung zueinander fasst er so zusammen:

Die transzendente Bestätigung betont die Objektivität, die immanente Bestätigung die Subjektivität. Der Übergang in der Betonung des Objektiven zum Subjektiven ist ein großer Schritt nach vorne im Verständnis des Menschen hinsichtlich seiner Ver-

75 Der hier mit „Bestätigung“ wiedergegebene chinesische Ausdruck besteht aus den beiden Schriftzeichen für „weit, fern“ und „eingravieren“, wobei das zweite Zeichen auch die Bedeutung von „Vertrag“ und „Einverständnis, Übereinkunft“ enthält. Es handelt sich also nicht um eine Bestätigung im Sinne eines theoretischen Beweises, sondern um eine Art von Vergewisserung, die zugleich in die ethischen Normen einwilligt, die der so verstandene Himmel vorschreibt.

76 Vgl. Mou Zongsan, *Zhongguo zhexue de tezhi*, S. 37-45.

77 Ebd., S. 39f.

78 Ebd., S. 40.

79 Ebd., S. 44.

bindung und Einheit mit dem Himmel. Des Weiteren kommt es im Zuge dieses Schritts zu einer wirklichen Vereinigung von Subjektivität und Objektivität, so dass beide schließlich eine wirkliche Einheit bilden.⁸⁰

In diesem Kontext führt Mou Zongsan zudem aus, dass es sich bei dieser Art der Einheit nicht um eine konfuzianische Besonderheit handle, sondern dass das Christentum einen ähnlichen Entwicklungsprozess kenne, nämlich in der von Jesus Christus repräsentierten Subjektivität.⁸¹ Ganz zum Schluss allerdings betont er:

Das Christentum ist von Anfang an eine Religion der Objektivität. Konfuzius hat sein Denken nicht in dieser Richtung zu einer Religion nach Art des Christentums entwickelt, sondern hat sich an seine Betonung der Subjektivität von Mitmenschlichkeit, Weisheit und Heiligkeit gehalten.⁸²

Bedeutet dies, dass zwischen der von der immanenten Bestätigung der *Doktrin* verkörperten Subjektivität und der von der Inkarnation des Christentums verkörperten Subjektivität immer noch ein wesentlicher Unterschied besteht, und folglich keine Möglichkeit, der Konfuzianismus könne sich zu einer Religion vom Typ des Christentums entwickeln? In der zwölften Vorlesung seines hier angeführten Buches, die „Konfuzianismus als Religion“ überschrieben ist, heißt ein Abschnitt „Warum hat der Konfuzianismus nicht die Form einer üblichen Religion angenommen?“. In seinem Versuch, diese Frage zu beantworten, weist Mou Zongsan darauf hin, dass der Schlüssel im Begriff eines personalisierten Gottes liegt. Er räumt zwar ein, dass ein solcher Begriff und die ihm entsprechenden Ritualformen der chinesischen Kultur keineswegs fremd seien, aber gleichzeitig betont er folgenden Punkt:

[...] Der Konfuzianismus hat sein Bewusstsein nicht ganz und gar auf die Wandlung des objektiven Himmelswegs hin zu Gott [einem starken Gottesbegriff] gerichtet, um ihn formaliter zu errichten und dadurch seine eigene Lehre zu entfalten. Ebenso wenig hat er auf der subjektiven Seite formaliter das Gefühl des Appells [an Gott] gerichtet. Wenn das Gefühl formaliter errichtet wird, so wird es zum Gebet. Diese beiden Seiten [des Objektiven und Subjektiven] fehlen im Konfuzius nicht, aber sie werden von ihm gelockert. Da der Mittelpunkt des Konfuzianismus nicht an dieser Stelle liegt, liegt auch sein Schwerpunkt nicht dort.⁸³

80 Ebd., S. 45.

81 Ebd.

82 Ebd.

83 Ebd., S. 104.

In seinem Buch *Über das höchste Gut* weist Mou Zongsan den Begriff eines personalisierten Gottes als einen erdichteten Scheinbegriff aus.⁸⁴ Von seinem konfuzianischen Standpunkt aus hängt die Möglichkeit des höchsten Guts alleine von einem „unendlichen intellektuellen Geist“ (*wuxian zhixin* 無限智心) des Menschen ab, den zum Begriff eines personalen Gottes zu machen keine Notwendigkeit besteht. Noch einmal betont er: Der Begriff eines personalen Gottes gehört nicht in den Bereich der Vernunft, sondern hat eine irrationale, gefühlsmäßige Funktion. Diese Verneinung eines personalen Gottesbegriffs bedeutet im konfuzianischen Verstande allerdings keine Verneinung der Transzendenz und der Religiosität schlechthin – wenn man beide Begriffe wiederum im konfuzianischen Sinne versteht. Wenn Xu Fuguan den transzendenten Sinn des konfuzianischen Himmelsbegriffs für nicht essentiell hält, bedeutet dies nichts anderes als eine Verneinung der konfuzianischen Religiosität. Sein Verständnis entspricht allerdings nicht der tatsächlichen Entwicklung des konfuzianischen Denkens nach Konfuzius.

Die bisherige Diskussion zusammenfassend können wir die bestimmende Richtung des konfuzianischen Denkens in der Vor-Qin-zeit so auf den Punkt bringen: Zunächst bewirkt Konfuzius eine Transformation des ursprünglichen religiösen Bewusstseins des chinesischen Altertums, indem er den im Sinne einer personalen transzendenten Instanz verstandenen „Himmel“ oder „Gott“ zu verinnerlichen und hineinzunehmen beginnt in die menschliche Natur und die moralische Praxis. Gleichzeitig allerdings bewahrt er aber auch den personalen Sinn und den ausgeprägten Transzendenzcharakter dieser Ausdrücke. In der *Doktrin der Mitte* ist der personale Sinn der beiden Ausdrücke noch schwächer geworden, während gleichzeitig der Standpunkt der Einheit von Himmel und Mensch und der wechselseitigen Nicht-Ausschließung von Immanenz und Transzendenz bestätigt wird. In Konfuzius' Denken treffen wir auf einen Religionsbegriff, welcher die größte Nähe zu Kants Konzept der „moralischen Religion“ aufweist. Was in der *Doktrin* als „Weg des Himmels“ firmiert, ist demgegenüber die einen Schritt weitergetriebene Rationalisierung der moralischen Religion Kants. Durch sie bestimmt sich die weitere Entwicklung des konfuzianischen Denkens in der Song- und Mingzeit. Vor diesem Hintergrund verstehen wir unschwer, warum westliche China-Missionare wie Matteo Ricci und chinesische Christen wie Li Chunsheng den song-mingzeitlichen Konfuzianismus abgelehnt haben und stattdessen zurück wollten zum sogenannten „ursprünglichen Konfuzianismus“ der Vor-Qinzeit, also zurück zu Konfuzius, dem *Buch der Lieder*, dem *Buch der Dokumente* und dem darin ausgedrückten religiösen Bewusstsein.

84 Vgl. Mou Zongsan, *Yuanshan lun* 圓善論 [Über das höchste Gut], Taipei: Taiwan xuesheng shuju, 1985, S. 243-255.

IV. ZUR RELIGIOSITÄT DES KONFUZIANISMUS IM ANSCHLUSS AN EINE KRITIK DES KANTISCHEN RELIGIONSBEGRIFFS

Im zweiten Abschnitt haben wir gesehen, dass Kants Begriff der moralischen Religion auf der moralischen Autonomie des Menschen gründet, dass zwischen beiden also ein logischer Zusammenhang besteht. Genauer gesagt, handelt es sich bei der moralischen Religion um eine vom Standpunkt der moralischen Autonomie vorgenommene Erklärung des Wesens der Religion. Kant ist fest davon überzeugt, dass sich die moralische Religion aus der moralischen Autonomie logisch ableiten lässt. Gegenüber dieser Möglichkeit allerdings haben schon zu Kants Lebzeiten einige Gelehrte ihre Zweifel zum Ausdruck gebracht, zum Beispiel der Tübinger Professor Johann Friedrich von Flatt (1759-1821). In einem Buch aus dem Jahr 1789, *Briefe über den moralischen Erkenntnisgrund der Religion überhaupt, und besonders in Beziehung auf die Kantische Philosophie*, bringt er seine Einwände gegen den kantischen Religionsbegriff vor. Das Buch besteht aus insgesamt zehn Briefen, wobei Flatt im dritten Brief Kants moralischen Gottesbeweis in folgenden zwei Punkten zusammenfasst:

I. Die practische Vernunft nöthigt uns, *die objective Wirklichkeit oder Möglichkeit des höchsten Guts* d. i. einer vollkommenen Harmonie der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit (oder einer mit der Sittlichkeit in der genauesten Proportion stehenden Austheilung der Glückseligkeit) anzunehmen.

II. Diese vollkommene Uebereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit kann nur unter der Voraussetzung des *Daseyn Gottes* als wirklich oder möglich gedacht werden.⁸⁵

Dazu bemerkt er kritisch: „In Absicht auf diese beiden Sätze aber muss ich Ihnen bekennen, dass mir die Gründe, welche Ihre Schule für dieselben anführt, zum Theil an sich unzulänglich, zum Theil mit Kants übrigen Grundsätzen nicht einstimmend zu seyn scheinen“.⁸⁶ Nach Flatts Ansicht stellt der erste der beiden angeführten Sätze eine mit Kants übrigen Grundsätzen nicht übereinstimmende These dar. Flatt sagt: Gemäß den kantischen Grundsätzen bestehe der letzte Grund für die objektive Gültigkeit und Notwendigkeit des höchsten moralischen Prinzips in nichts weiter als einer „subjectiven Vernunftnothwendigkeit“; der zweite Satz allerdings überschreite diesen Bereich und verleihe dem höchsten Gut eine „objective Gültigkeit und Noth-

85 J.F. von Flatt, *Briefe über den moralischen Erkenntnisgrund der Religion überhaupt, und besonders in Beziehung auf die kantische Philosophie*, Tübingen: Johann Georg Cotta'sche Buchhandlung, 1789, S. 14f.

86 Ebd., S. 14.

wendigkeit“, worin Flatt folglich eine Verletzung von Kants Grundsätzen entdeckt.⁸⁷

Im vierten Brief geht Flatt noch einen Schritt weiter: Kant bezeichne es als unsere Pflicht, das höchste Gut zu befördern; diese Forderung allerdings widerspreche seinem eigenen Standpunkt zur Moral. Flatt schreibt:

Schon bey dem ersten Saze: *Wir sollen das höchste Gut zu befördern suchen*, scheint eine Voraussetzung zum Grunde zu liegen, für die man keine Gewährleistung in der kantischen Critik findet. Wenn nemlich unter dem höchsten Gute (wie ich annehmen zu dürfen glaube) das höchste Gut einer (im transcendentalen Sinn) existirenden *Geisterwelt* verstanden werden muß, so ist, dünkt man, klar, daß die Verbindlichkeit zu dem ersteren beyzutragen, ohne die Voraussetzung der *Existenz der letzteren* nicht gedacht werden kann. Aber worauf stützt sich denn diese Voraussetzung? Auf die practische Vernunft selbst, oder auf die theoretische? Mit welchem Rechte man das erstere behaupten könne, bin ich nicht im Stande einzusehen. Denn wenn man auch einräumt, daß das von Kant aufgestellte oberste Princip der Sittlichkeit: *Handle nach allgemeingültigen Maximen*, sich für sich selbst uns als synthetischer Saz a priori aufdringe, und daß das Bewußtseyn desselben ein Factum der reinen practischen Vernunft sey; so kann doch daraus nicht der categorische Saz: Es ist Pflicht für mich, zum höchsten Gute der Geisterwelt nach allen meinen Kräften beyzutragen, sondern nur der hypothetische: Wenn es eine Geisterwelt gibt, so bin ich zur Beförderung des höchsten Guts derselben verbunden, hergeleitet werden.⁸⁸

Für Flatt besteht, mit anderen Worten, ein Widerspruch zwischen Kants Standpunkt, das höchste Gut zu befördern sei unsere Pflicht, und seinem Eintreten für das moralische Gesetz als einem unbedingten, kategorischen Imperativ. Die Auffassung von der Pflicht zur Beförderung des höchsten Guts verlangt nach der Einheit von Tugend und Glückseligkeit; dies voraussetzen bedeutet aber, die moralische Forderung zu einem bedingten, hypothetischen Imperativ zu machen, und verstößt damit gegen Kants eigenen moralphilosophischen Grundsatz.

Auch der amerikanische Kant-Forscher Lewis White Beck hat die Berechtigung von Kants Schritt, die Beförderung des höchsten Guts zur Pflicht zu erklären, in Zweifel gezogen. Er schreibt:

[...] angenommen, ich tue alles, was in meinen Kräften steht (und mehr kann kein sittliches Gebot von mir verlangen), um das höchste Gut zu befördern, was wird da von mir verlangt? Nichts anderes als aus Achtung vor dem Gesetz zu handeln, und dies kannte ich bereits. Ich kann überhaupt nichts tun, um Glückseligkeit und Verdienst miteinander auszugleichen, – dies ist die Aufgabe eines moralischen Weltenlenkers, nicht eines Arbeiters im Weinberg. Meine Aufgabe ist es nicht. Meine Auf-

87 Ebd., S. 15f.

88 Ebd., S. 31f.

gabe ist, die *eine* Bedingung des höchsten Gutes zu realisieren, die in meiner Macht steht [...]⁸⁹

Wie im zweiten Abschnitt ausgeführt, macht Kants moralischer Gottesbeweis eine gewichtige ethische Voraussetzung, nämlich: Sollen impliziert Können. Genau hierauf richten sich die Zweifel von White Beck. Das höchste Gut setzt sich aus zwei Faktoren zusammen – Tugend und Glückseligkeit –, von denen aber nur die Tugend in den Bereich der menschlichen Fähigkeiten (als der Fähigkeiten eines endlichen Wesens) fällt, während die Einheit von Tugend und Glückseligkeit nur von Gott garantiert werden kann; wenn dies aber so ist, kann das Streben nach Glückseligkeit nicht zu den menschlichen Pflichten gezählt werden. Das käme sonst dem von Menzies bildhaft beschriebenen Versuch gleich, „sich den Tai-Berg unter den Arm zu klemmen und das Nordmeer zu überschreiten“, wäre also ein widersinniges Unterfangen. Wenn Kant daher seinen moralischen Beweis der Existenz Gottes auf die Voraussetzung gründet, das höchste Gut zu befördern, sei ein apriori notwendiger Gegenstand unseres Willens, so bedeutet dies die Negierung der Möglichkeit, das höchste Gut könnte das *moralische* Ziel unseres Willens sein, und damit nichts anderes als die Negierung der gesamten Beweisführung Kants.

Der moderne katholische Gelehrte Giovanni B. Sala stimmt der Kritik White Becks zu, geht aber noch einen Schritt weiter und sagt, Kants moralische Beweisführung führe notwendig in ein Dilemma: Wenn Kant einräumt, dass wir die Existenz Gottes postulieren müssen, um die moralische Pflicht des Strebens nach dem Guten nicht im Leeren hängen und zu einer Scheinpflcht werden zu lassen, dann heißt das, dass die Verbindlichkeit des Sittengesetzes nicht gänzlich von der menschlichen Vernunft abhängt, sondern von Gott, da nur dieser die Wirklichkeit des höchsten Guts zu garantieren vermag. Das aber steht in klarem Widerspruch zu Kants Standpunkt der moralischen Autonomie. Wenn Kant an dieser festhalten will, muss er daher folgendes einräumen: Auch wenn Gott nicht existieren sollte und das höchste Gut daher möglicherweise niemals wirklich wird, behält die moralische Pflicht, nach dem Guten zu streben, für uns dennoch ihre Verbindlichkeit. Dann aber verliert seine gesamte moralische Beweisführung (auch die für die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele) ihre Kraft; und das wiederum heißt: Wir leben in einer moralisch sinnlosen Welt, die kein Mensch erhoffen kann.⁹⁰ Salas Zweifel liegen damit ganz auf der Linie der Kritik von Flatt.

89 L.W. Beck, *Kants „Kritik der praktischen Vernunft“: Ein Kommentar*, München: Wilhelm Fink, 1974, S. 227.

90 Vgl. Giovanni B. Sala, *Kant und die Frage nach Gott*, Berlin: de Gruyter, 1990, S. 392-396; Sala, *Kant über die menschliche Vernunft. Die Kritik der reinen Vernunft und die Erkennbarkeit Gottes durch die praktische Vernunft*, Weilheim-Bierbrunn: Gustav-Siewerth-Akademie, 1993, S. 98-109.

Am Ende seines Buches *Kant über die menschliche Vernunft* schreibt Sala:

Ob wir bereit sind anzuerkennen, dass die Würde des Menschen in ihrer tiefsten Schicht darin besteht, dass er aus der Huld und Gnade Gottes leben darf – alles andere also als eine sich selbst stützende Autonomie. Oder doch, um nicht in die Abhängigkeit Gottes zu geraten, der allein das *telos* der Moralität verwirklichen kann, ziehen wir vor, den Sinn der Moralität darin zu setzen, dass wir als Helden des Sinnlosen leben und sterben.⁹¹

Auf der Grundlage seines religiösen Standpunktes entscheidet sich Sala natürlich für die erste Alternative. Diese Wahl kann Kant auf der Grundlage der moralischen Autonomie allerdings nicht treffen. Gleichzeitig kann er sich gestützt auf seine moralische Teleologie aber auch nicht für die zweite Alternative entscheiden.

Wie würde nun Kant auf diese Kritik an seiner Argumentation reagieren? Würde er sich aus dem von Sala aufgewiesenen Dilemma befreien können? Mit Bezug auf die Einwände Becks möchte ich vorschlagen, sozusagen im Namen Kants, zunächst einmal folgendes zu erwidern: Das moralische Gesetz verlangt von uns lediglich das höchste Gut zu *befördern*, nicht aber, es zu *verwirklichen*. Wenngleich nur Gott die Fähigkeit zur Verwirklichung des höchsten Guts besitzt, steht dessen Beförderung durchaus in unserer Macht. Die Unmöglichkeit für uns, das höchste Gut zu verwirklichen, steht deshalb der Auffassung, das höchste Gut zu befördern sei unsere Pflicht, überhaupt nicht entgegen und macht diese Auffassung nicht sinnlos. Vielmehr verhält es sich so wie mit Kants Meinung, der Mensch könne niemals den Stand der Heiligkeit erlangen, was ihn nicht daran hindert, das Bemühen um eine Annäherung an die Heiligkeit als menschliche Pflicht anzuerkennen.⁹²

Diese Erwidering vermag zwar die Schlüssigkeit der Auffassung von der Pflicht zur Beförderung des höchsten Guts zu erklären, das von Sala aufgewiesene Dilemma kann sie aber nicht auflösen. Wenn die Berechtigung dieser Pflicht nämlich nicht der Voraussetzung bedarf, das höchste Gut tatsächlich zu verwirklichen, dann besteht auch keine Notwendigkeit, die Unsterblichkeit der Seele und die Existenz Gottes vorauszusetzen, um die Verwirklichbarkeit des höchsten Guts zu garantieren. Damit tut sich in Kants moralischer Beweisführung eine logische Lücke auf. Für Kant wäre es daher besser, auf dem Standpunkt der moralischen Autonomie menschlicher Vernunft zu verharren und von einem Eintritt in den Bereich der Religion abzusehen. Wie im zweiten Abschnitt erwähnt, schreibt Kant in seiner Religionsschrift einerseits: „Sie [die Moral] bedarf also zum Behuf ihrer selbst [...] keinesweges der Religion, sondern vermöge der reinen prakti-

91 Sala, *Kant über die menschliche Vernunft*, S. 129f.

92 *Kritik der praktischen Vernunft*, KGS, Bd. 5, S. 83, 122 u. 128.

schen Vernunft ist sie sich selbst genug“. Und andererseits: „Moral [...] führt unumgänglich zur Religion“. An dieser Stelle kommen wir nicht umhin zu fragen: Wenn die Moral sich selbst genug ist, bedeutet das doch, dass sie den Bereich der Religion nicht betreten muss; wenn sie dies aber doch tut, bedeutet das dann nicht, dass die Moral sich keineswegs selbst genug ist? Und handelt es sich dabei nicht erneut um das von Sala aufgewiesene Dilemma?

Um dieses Dilemma aufzulösen, müssen wir noch einmal zur Frage nach der Religiosität des Konfuzianismus zurückkehren. Im ersten Abschnitt haben wir die beiden unterschiedlichen Standpunkte kennengelernt, die hierzu innerhalb des modernen Neukonfuzianismus eingenommen werden: Xu Fuguan wählt den von Sala so genannten zweiten Weg, nämlich die Beschränkung auf die menschliche Autonomie; auf diese Weise lässt sich das oben aufgewiesene Dilemma sicher vermeiden, zugleich aber wird die religiöse Dimension des Konfuzianismus negiert. Solange Xu Fuguan dies als eigenen Standpunkt vertritt, ist dagegen nichts zu sagen; wenn er aber, gestützt auf diesen Standpunkt, die Entwicklung des song-ming-zeitlichen Konfuzianismus erklären will, kommt er um folgende Konsequenz nicht herum: Alle Ausführungen in der *Doktrin der Mitte*, dem Buch *Menzius*, den Kommentaren zum *Buch der Wandlungen* sowie im song-ming-zeitlichen Neokonfuzianismus, die sich auf die Einheit von Himmel und Mensch beziehen, werden von diesem Standpunkt aus sinnlos. Die Auslegung von Mou Zongsan und Tang Junyi dagegen steht Kants Begriff der „moralischen Religion“ nahe, da sie nicht nur die Wendung des Konfuzianismus zur moralischen Autonomie bewahrt, sondern auch der religiösen Dimension des Konfuzianismus gerecht wird und diese nicht lediglich als ein hinfällig gewordenes geschichtliches Erbe betrachtet. Was Mou Zongsan und Tang Junyi von Kant unterscheidet, ist die Tatsache, dass sie das Dilemma zu vermeiden vermögen, in dem Kants Standpunkt sich verfängt. Der Schlüssel hierzu liegt im Standpunkt der Einheit von Himmel und Mensch und dem ihm inhärenten Denkmodus der wechselseitigen Nicht-Ausschließung von Immanenz und Transzendenz. Hier wird nämlich die Transzendenz des Himmels gleichsam in die innere moralische Natur des Menschen hineingenommen, und deshalb können die Konfuzianer die moralische Autonomie des Menschen affirmieren, ohne deshalb die Transzendenz des Himmels negieren zu müssen. Im Gegenteil: die Affirmation der Transzendenz des Himmels tut der moralischen Autonomie des Menschen keinen Abbruch, denn der „Dienst am Himmel“ (*shi tian* 事天) ist kein Dienst an einer äußeren Instanz, sondern besteht in einer Verwirklichung der moralischen Natur des Menschen durch die Kultivierung des eigenen Selbst. Bei diesem Standpunkt handelt es sich keineswegs um einen naiven Optimismus, denn die Konfuzianer bewahren immer das Bewusstsein, dass zwischen Himmel und Mensch eine beständige Spannung besteht. Von dieser spricht bereits Konfuzius, wenn er es nicht wagt, sich zu einem heiligen Menschen (*shengren*) von der Art der weisen Herrscher des Altertums, Yao und Shun, zu erklären,

an denen das Ideal der moralischen Kultivierung des Einzelnen ausgerichtet ist. Der konfuzianische Begriff der Einheit von Himmel und Mensch ähnelt dem höchsten Gut Kants, nach dem zu streben eine heilige Pflicht des Menschen ist, wobei dieses Streben aber zugleich ein nie endender – weil sein ultimatives Ziel nie ganz erreichender – Verwirklichungsprozess bleibt. Aus konfuzianischer Sicht lässt sich allerdings sagen, dass die Möglichkeit der Einheit von Himmel und Mensch in der moralischen Natur des Menschen liegt, weshalb das Streben danach keineswegs eine zur Vergeblichkeit verurteilte Sisyphos-Arbeit darstellt. In diesem Sinne handelt es sich bei der konfuzianischen Moral weder um eine Art von „Heldenmoral“, noch um das, was Sala als „Lohnmoral“ bezeichnet.

Wir können nun zur eingangs gestellten Frage zurückkehren: Handelt es sich beim Konfuzianismus um eine Religion? Seit langem schon wird nicht nur in der akademischen Welt Chinas über Religion in einer Weise diskutiert, die bewusst oder unbewusst am Begriff des jüdisch-christlichen Monotheismus orientiert ist und diesen zum Maßstab nimmt, um das Wesen von Religion zu bestimmen. Diesem Begriff entspricht natürlich der Konfuzianismus ebenso wenig wie Buddhismus und Daoismus. Allerdings haben der immer breiter werdende Austausch zwischen den Kulturen und der wissenschaftliche Fortschritt des zwanzigsten Jahrhunderts die Notwendigkeit zutage gefördert, diesen allzu engen Begriff von Religion zu erweitern. Der Religionsphilosoph John Hicks etwa räumt ein, dass der Begriff der Religion keinen genau anzugebenden Gehalt und damit keine Essenz hat, und plädiert deshalb dafür, Religion als ein Konzept der Familienähnlichkeit zu verstehen.⁹³ Auf dieser Grundlage bestimmt er Religion als „belief in the transcendent“ und erklärt:

Although this is not of the essence of religion [...] nevertheless most forms of religion have affirmed a salvific reality that transcends (whilst also usually being thought of as immanent within) human beings and the world, this reality being variously conceived as a personal God or non-personal Absolute, or as the cosmic structure or process or ground of the universe.⁹⁴

In dieses relativ offene und flexible Konzept von Religion lässt sich die konfuzianische Tradition nach Konfuzius ohne Schwierigkeiten integrieren, denn wie oben ausgeführt bewahrt der Konfuzianismus auch nach seiner humanistischen Wende den Glauben an einen transzendenten Himmel.

In den letzten Jahren hat der Neukonfuzianer Liu Shu-hsien 劉述先, gestützt auf die Arbeiten des Religionsphilosophen Paul Tillich und seinen Begriff von Religion und Glauben als „ultimate concern“, den Konfuzia-

93 John Hicks, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, Houndmills: The Macmillan Press, 1989, S. 3ff.

94 Ebd., S. 6.

nismus als Religion bestimmt.⁹⁵ In seinem Buch *Dynamics of Faith* schreibt Tillich: „Faith is the state of being ultimately concerned; the dynamics of faith are the dynamics of man’s ultimate concern“.⁹⁶ Wenngleich aber Tillich der Interpretation des Inhalts dieses „ultimate concern“ beträchtlichen Raum widmet, lässt sich schlecht leugnen, dass dessen Sinn keineswegs klar und offensichtlich ist. So muss Tillich zum Beispiel lange Ausführungen machen, um Phänomene wie Nationalismus oder den atheistischen „Glauben“ aus dem Begriffsbereich des „ultimate concern“ herauszuhalten. An dieser Stelle empfiehlt sich ein Blick in die deutsche Ausgabe von Tillichs Werk, in der der Ausdruck „ultimate concern“ keine Entsprechung hat; es handelt sich dabei um eine genuin englische Wendung. Das oben angegebene Zitat lautet im deutschen Wortlaut so: „Glaube ist das Ergriffensein von dem, was uns unbedingt angeht“.⁹⁷ Und in seinem frühen Werk *Religionsphilosophie* kommt Tillich durch die Gegenüberstellung der Begriffe Religion und Kultur zu einer im Vergleich viel klareren Definition: „Religion ist Richtung auf das Unbedingte, Kultur ist Richtung auf die bedingten Formen und ihre Einheit“.⁹⁸ Und zum Verhältnis von Religion und Kultur schreibt er erklärend: „Die Kultur ist Ausdrucksform der Religion, und die Religion ist Inhalt der Kultur“.⁹⁹ Diese frühe Definition ist geeignet, um die Religiosität des Konfuzianismus zu verstehen und damit seine Eigenart, sowohl Religion als auch humanistische Kultur zu sein.

Kant war zwar ein Philosoph der Aufklärung, aber seine Religionsphilosophie bezeugt dennoch den starken Einfluss seines christlichen Hinter-

95 Liu Shu-hsien, „The Religious Import of Confucian Philosophy: Its Traditional Outlook and Contemporary Significance“, *Philosophy East & West*, vol. 21 (1971), S. 157-175; ders., „You dangdai xifang zongjiao sixiang ruhe miandui xiandaihua wenti de jiaodu lun rujia chuantong de zongjiao yihan“ 由當代西方宗教思想如何面對現代化問題的角度論儒家傳統的宗教意涵 [Über den religiösen Gehalt der konfuzianischen Tradition – Eine Untersuchung ausgehend von der Frage, wie das westliche religiöse Denken mit dem Problem der Modernisierung umgeht], in: Liu Shu-hsien (Hg.), *Dangdai ruxue lunji: chuantong yu chuangxin* 當代儒學論集：傳統與創新 [Aufsätze zum modernen Konfuzianismus: Tradition und Neugestaltung], Taipei: Zongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhe zhanjiesuo, 1995, S. 1-32.

96 Tillich, *Dynamics of Faith*, New York: Harper & Row, 1957, S. 1.

97 Tillich, *Wesen und Wandel des Glaubens*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1970, Bd. 8, S. 111. Dieses Buch Tillichs wurde auf Deutsch zuerst 1961 bei Ullstein in Frankfurt publiziert.

98 Tillich, *Religionsphilosophie*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, S. 320. Diese Schrift wurde ursprünglich publiziert im zweiten Band des von Max Dessoir herausgegebenen *Lehrbuch der Philosophie*, Berlin: Ullstein, 1925, S. 765-835. Die englische Übersetzung ist enthalten in: Tillich, *What is Religion?*, New York: Harper & Row, 1969.

99 Tillich, *Religionsphilosophie*, a.a.O., S. 329.

grunds. Zwar ging Kant nicht in die Kirche und legte keinen Wert auf religiöse Rituale, dennoch aber bewahrte er sich eine gewisse Frömmigkeit. Sein Begriff der moralischen Religion ist im Grunde ein Produkt der christlichen Tradition. Dennoch lässt er sich gut verbinden mit der von Konfuzius geprägten konfuzianischen Tradition. Wenngleich der Begriff eines personalen Gottes im Verlauf der Entwicklung des Konfuzianismus allmählich zurückgedrängt wurde, ist dies doch keineswegs ein Hindernis für das Verständnis des Konfuzianismus als moralischer Religion. Ganz im Gegenteil: Nicht nur lässt sich der Konfuzianismus als moralische Religion verstehen, er vermag als solche auch das Dilemma zu vermeiden, in das Kants Verständnis dieses Begriffs gerät. Auf die Frage, ob der Konfuzianismus eine Religion ist oder nicht, können wir nun folgende Antwort geben: Im Sinne von Tillichs zwei zentralen Sätzen – „Religion ist Richtung auf das Unbedingte“ und „Religion ist Inhalt der Kultur“ – handelt es sich beim Konfuzianismus zweifellos um eine Religion, und diese Religion lässt sich weiter bestimmen als eine „moralische Religion“ in dem von Kant geprägten Sinn dieses Begriffs.