

Einleitung

Konfuzianismus und Humanismus

Wie die Worte „Philosophie“ und „Religion“ ist auch das Wort Humanismus im Zuge der Begegnung mit dem Westen in China rezipiert worden. Auch im Westen kommt die Rede von Humanismus allerdings erst spät auf, nämlich in einem 1808 publizierten Buch von Friedrich Immanuel Niethammer (1766-1848), das den Titel *Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unserer Zeit* trägt. Der deutsche Historiker Georg Voigt (1827-1891) hat in seinem 1859 erschienen Werk *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus* erstmals das Wort „Humanismus“ für das Zeitalter der Renaissance verwendet.¹ Darüber hinaus ist nicht zu vergessen, dass das Wort „umanista“ (das Äquivalent zum deutschen „Humanist“) im Italien des späten 15. Jahrhunderts auftaucht, um Lehrer der klassischen Sprachen und Literaturen zu bezeichnen.

In modernen westlichen Sprachen gibt es weder eine eindeutige Definition für den Begriff des Humanismus, noch ist sein Anwendungsbereich klar. Der britische Historiker Alan Bullock etwa meint, der Humanismus verfüge über keine einheitliche Struktur und könne zuweilen verschiedene, um nicht zu sagen einander entgegengesetzte Sichtweisen bezeichnen.² Gleichwohl versucht er eine lose Definition des Humanismus zu geben, in der er drei Modi des Verhältnisses von Mensch und Kosmos im westlichen Denken unterscheidet: einen *transnatürlichen oder transzendentalen* Modus, in dessen Zentrum Gott steht und in dem der Mensch als Teil der göttlichen Schöpfung verstanden wird; einen *naturalistischen oder wissenschaftlichen* Modus, in dessen Zentrum die Natur steht und in dem der Mensch als Teil der natürlichen Ordnung gilt; einen *humanistischen* Modus, in dessen Zentrum der Mensch steht und der von der menschlichen Erfahrung ausgeht,

1 Vgl. C. Menze u.a., Artikel „Humanismus/Humanität“, in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel: Schwabe, 1971-2007, Bd. 3, Sp. 1217.

2 Alan Bullock, *The Humanist Tradition in the West*, New York: W.W. Norton, 1985, S. 9.

um den Menschen selbst, Gott und die Natur zu verstehen.³ Im Sinne dieser Definition lässt sich auch die Kultur der griechisch-römischen Antike als humanistische Kultur bezeichnen. Von daher kann es auch nicht verwundern, wenn der Humanismus zuweilen bis zu Cicero zurückverfolgt wird oder gar bis zum Motto des Protagoras: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge“.

Im Rahmen dieses Buches kann auf eine detaillierte Diskussion der komplexen Bedeutung des Begriffs „Humanismus“ verzichtet werden. Statt dessen scheint es mir ausreichend, folgende Grundbedeutung vorauszusetzen: Der Humanismus ist keine Schule, sondern eine geistige Richtung, die, ausgehend von menschlicher Selbstbesinnung, dem Rang des Menschen neuerlich Anerkennung verschafft. Insofern der Humanismus ein Produkt der neuzeitlichen westlichen Kultur ist, werden in der Diskussion des „Humanismus“ im Allgemeinen zumindest zwei Epochen berücksichtigt, nämlich der Humanismus der Renaissance (15.-16. Jahrhundert) und der deutsche Humanismus des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts. Als Repräsentanten der ersteren gelten unter anderem Francesco Petrarca (1304-1374), Coluccio Salutati (1331-1406), Leonardo Bruni (1370-1444), Leon Battista Alberti (1404-1472), Desiderius Erasmus von Rotterdam (1466?-1536); als solche der zweiten etwa Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), Johann Gottfried Herder (1744-1830), Friedrich Schiller (1759-1805), Wilhelm von Humboldt (1767-1835), Friedrich Schlegel (1772-1829), Johann Wolfgang Goethe (1749-1832) und Friedrich Hölderlin (1770-1843). Zweiteren bezeichnet Friedrich Paulsen als „Neuhumanismus“⁴ und Jörn Rüsen als „Klassischen Humanismus“.⁵

Obwohl Kant als Aufklärer und Überwinder der Aufklärung nicht einfach diesem klassischen Humanismus zugerechnet werden kann, ist er, aufgrund seiner Auffassungen von der moralischen Autonomie, vom Menschen als Zweck an sich selbst, und von der moralischen Religion, als Vorläufer dieser Strömung anzusehen. Was nun die diversen Humanismen betrifft, die seit dem 19. Jahrhundert entstanden sind, etwa pragmatischer, technischer, nationaler, moderner, realer, sozialer, personaler, sozialistischer, existenzialistischer oder christlicher Humanismus, so habe ich weder die Absicht in deren Diskussion einzutreten, noch sehe ich mich dazu in der Lage.

Der Humanismus der Renaissance wie auch derjenige, der im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert entstanden ist, war geprägt durch das große Interesse, das der Kultur der griechisch-römischen Antike entgegengebracht

3 Ebd., S. 16.

4 Vgl. Friedrich Paulsen, *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart*, Leipzig: Veit, 1885.

5 Vgl. Jörn Rüsen, „Klassischer Humanismus – Eine historische Ortsbestimmung“, in: ders. (Hg.), *Perspektiven der Humanität. Menschsein im Diskurs der Disziplinen*, Bielefeld: transcript, 2010, S. 273-315.

wurde und betonte die Bedeutung der klassischen Philologie für die Persönlichkeitsbildung. Damit ging die Ablehnung der vom Christentum dominierten mittelalterlichen Kultur einher. Die Wiederbelebung der antiken Kultur wurde begleitet von der neuerlichen Anerkennung der Stellung des Menschen sowie der Überwindung einer im Glauben an Gott verwurzelten mittelalterlichen Kultur. So stand der okzidentale Humanismus von Anbeginn in einem spannungsgeladenen oder gar gegensätzlichen Verhältnis zur Religion, auch wenn das humanistische Denken durchaus positiv auf die Reformation eingewirkt hat, indem es nicht nur den wichtigsten Gehilfen Martin Luthers (1483-1546), Phillip Melanchthon (1497-1560), inspirierte, sondern auch weitreichenden Einfluss auf jesuitische Erziehungsmethoden ausübte. Daraus leitet sich die Rede von christlichem Humanismus ab. Aber welchen Status der Mensch im Christentum auch immer innehaben mochte, er war nach wie vor Gott untergeordnet, so dass die Rede vom „christlichen Humanismus“ sich dem Verdacht der Irreführung aussetzt. Sie zeigt aber immerhin, dass, historisch betrachtet, Humanismus und Christentum einander keineswegs völlig entgegengesetzt sein müssen.

Im Westen werden Konfuzius und das konfuzianische Denken häufig mit dem Wort „Humanismus“ in Verbindung gebracht, wobei es schwierig ist, eindeutig festzustellen, wer eigentlich Konfuzius und seine Schule zuerst als „humanistisch“ bezeichnet hat. Immerhin lässt sich mit Sicherheit sagen, dass das Wort „Humanismus“ in den 1920er Jahren nach China gekommen ist, und zwar im Zuge der Rezeption des amerikanischen „New Humanism“, dessen wichtigste Vertreter Irving Babbitt (1865-1933) und Paul Elmer More (1864-1937) waren. In Harvard hatte Babbitt eine Reihe von herausragenden chinesischen Studenten, deren Denken er stark beeinflusst hat, wie etwa Wu Mi 吳宓 (1894-1978), Mei Guangdi 梅光迪 (1890-1945), Chen Yinke 陳寅恪 (1890-1969), Tang Yongtong 湯用彤 (1893-1964), Hu Xiansu 胡先驕 (1894-1968).

Am 4. Mai 1919 brach in China die sogenannte „Bewegung des Vierten Mai“ aus. Direkter Auslöser war, nach dem Ende des ersten Weltkriegs, die Übergabe der deutschen Kolonie Qingdao an Japan durch die Siegermächte in Versailles, durch die umfangreiche Proteste chinesischer Studenten ausgelöst wurden. Diese politische Protestbewegung weitete sich zur „Bewegung für Neue Kultur“ aus, die gegen die traditionelle Kultur, insbesondere gegen den Konfuzianismus, gerichtet war. Zu den wichtigsten Führern dieser Bewegung für neue Kultur gehörten Hu Shi 胡適 (1891-1962), später einer der wichtigsten Vertreter des Liberalismus in China und Chen Duxiu 陳獨秀 (1879-1942), der spätere Gründer der kommunistischen Partei Chinas. Vor diesem Hintergrund gründeten die in Nanjing lehrenden Wu Mi, Mei Guangdi, Liu Yizheng 柳詒徵 (1880-1956), Hu Xiansu und andere 1921 gemeinsam die Zeitschrift *The Critical Review* (*Xueheng* 學衡), deren erste Nummer im Januar 1922 erschien. Sie propagierten Babbitts „New Humanism“, in dem sie ein Gegengewicht zur „Bewegung für Neue Kultur“ sahen. Diese Gruppe von Gelehrten, die im Wesentlichen aus Literaturwissen-

schaftlern und Historikern bestand (eine Ausnahme war der Botaniker Hu Xiansu), erhielt später den Namen der *Critical Review*-Schule.

In der dritten Nummer (März 1922) von *The Critical Review* erschien ein Text mit dem Titel „Babbitt über die humanistische Erziehung in China und im Westen“.⁶ Aus der von Wu Mi verfassten Vorbemerkung lässt sich entnehmen, dass dieser Text auf einen Vortrag zurückgeht, den Babbitt an der amerikanischen Ostküste vor chinesischen Studenten gehalten hat. Der englische Originaltext ist unter dem Titel „Humanistic Education in China and the West“ in der in Amerika publizierten *Chinese Students' Monthly* (Bd. 17, Nr. 2, Dez. 1921) erschienen und später von Hu Xiansu ins Chinesische übersetzt worden. In diesem Text preist Babbitt das Denken des Konfuzius und sieht in ihm den Repräsentanten des östlichen Humanismus, während Aristoteles für westlichen Humanismus einsteht.⁷ Er ist sogar der Meinung, dass „der Weg des Konfuzius unserem westlichen Humanismus überlegen ist, weil er erkannt hat, dass der Weg der Mitte bei Selbstbeherrschung und Wissen um die Bestimmung beginnen muss“.⁸ Am Schluss des Textes stellt er folgende Forderung auf:

An allen großen Universitäten Chinas sollte es Gelehrte geben, die die *Gespräche* (*Lunyu*) des Konfuzius und die Ethik des Aristoteles vergleichen. An allen großen amerikanischen Universitäten sollte es geeignete chinesische Lehrer geben, die chinesische Geschichte und Moralphilosophie unterrichten. Aus diese Weise könnten östliche und westliche Wissenschaftler sich verbinden.⁹

In diesem Text taucht erstmals das Wort *renwen zhuyi* 人文主義 als chinesische Übersetzung für *humanism* auf, zugleich ist es vermutlich die erste chinesischsprachige Quelle, in der das Denken des Konfuzius als „Humanismus“ bezeichnet wird. Innerhalb der vier chinesischen Zeichen für Humanismus ist *zhuyi* 主義 die Übersetzung für -ismus. *Renwen* 人文 entstammt dem 22. Hexagramm des *Buches der Wandlungen* (*Yijing* 易經), wo es als das Komplement zu *tianwen* 天文 gebraucht wird. Es steht somit im Kontext des Verhältnisses von menschlicher Ordnung (*renwen*) und himmlischer

6 Dieser Text findet sich in Sun Shangyang 孫尚揚/Guo Lanfang 郭蘭芳 (Hg.), *Guogu xinzhilun – Xuehengpai wenhua lunzhu jiyao* 國故新知論 – 學衡派文化論著輯要 [Über Nationale Gelehrsamkeit und neues Wissen: Gesammelte Abhandlungen der *Critical Review*-Schule zur Kultur], Beijing: Zhongguo guangbo dianshi chubanshe, 1995, S. 39-48.

7 Diese Auffassung wird wiederholt in seinem Buch *Democracy and Leadership*, Boston: Houghton Mifflin, 1952, S. 163ff.

8 *Xueheng*, Nr. 3, S. 335. *Guogu xinzhilun* schreibt an dieser Stelle *rendao zhuyi* und nicht *renwen zhuyi*. Das ist ein Fehler, weil Babbitt ein offener Gegner des „Humanitarismus“ (*rendao zhuyi*) war.

9 Ebd., S. 336.

Ordnung (*tianwen*).¹⁰ Eine andere Übersetzung von *humanism* ist *renben zhuyi* 人本主義. Sie stammt von Wu Mi. *Renben* bedeutet, den Menschen als Wurzel oder als Grundlage zu betrachten. Später hat allerdings auch Wu Mi die Übersetzung *renwen zhuyi* übernommen,¹¹ die nun die am weitesten verbreitet ist. Die Übersetzung von *humanism* als *rendao zhuyi* 人道主義 beruht hingegen auf einer Verwechslung von *humanism* und *humanitarianism*.

Fast zeitgleich mit der *Critical Review*-Schule erhob sich auch auf Seiten des „Modernen Neukonfuzianismus“ Kritik an der „Bewegung für Neue Kultur“. Die Gelehrten, die damit in Verbindung gebracht werden können, bilden weniger eine Schule als einen Kreis von Gleichgesinnten, weil sie weder durch eine geteilte Beziehung zu einer westlichen Theorietradition noch durch eine gemeinsame Zeitschrift verbunden waren. In *Der Konfuzianismus im modernen China* (Leipzig 2001) habe ich die folgenden acht Personen als Repräsentanten des modernen Neukonfuzianismus vorgestellt: Liang Shuming 梁漱溟 (1893-1988), Xiong Shili 熊十力 (Hsiung Shih-li, 1885-1968), Zhang Junmai 張君勱 (Chang Chün-mai oder Carsun Chang, 1887-1969), Feng Youlan 馮友蘭 (Fung Yu-lan, 1895-1990), Qian Mu 錢穆 (Ch'ien Mu, 1894-1990), Tang Junyi 唐君毅 (T'ang Chün-i, 1909-1978), Mou Zongsan 牟宗三 (Mou Tsung-san, 1909-1995), Xu Fuguan 徐復觀 (Hsü Fu-kuan, 1903-1982). Mit der Machtübernahme durch die Kommunistische Partei im Jahre 1949 verlor der moderne Neukonfuzianismus seinen Entwicklungsspielraum auf dem chinesischen Festland. Zhang Junmai, Qian Mu, Tang Junyi, Mou Zongsan und Xu Fuguan waren nicht bereit, die kommunistische Herrschaft zu akzeptieren und verließen das chinesische Festland in Richtung Hong Kong, Taiwan oder Amerika, um dort ihr Engagement für die konfuzianische Lehre und konfuzianische Werte fortzusetzen. Ihre Schüler Yu Ying-shih 余英時 (1930-), Tu Wei-ming 杜維明 (1940-) und Liu Shu-hsien 劉述先 (1934-) wurden zu Schlüsselfiguren, die den Neukonfuzianismus in der akademischen Welt des Westens bekannt machten.

In der Anerkennung humanistischer Werte und der Suche nach einer Rückkehr zu traditionellen Werten, in der Zugehörigkeit zu Kulturkonservatismus und westlichem Humanismus, besteht zwischen der *Critical Review*-Schule und dem modernen Neukonfuzianismus eine beträchtliche Affinität. Der wesentliche Unterschied zwischen beiden lässt sich schon anhand der akademischen Ausrichtung der jeweiligen Mitglieder erahnen: die

10 Xu Fuguan vertritt in „Yuan renwen“ 原人文 [Zur originalen Bedeutung von renwen] die Auffassung, dass die Zeichen *renwen* 人文 im Kommentar zum *Buch der Wandlungen* (*Yijing*) die „Lehre von Riten und Musik bzw. das Regieren durch Riten und Musik“ bezeichnen. Vgl. *Zhongguo sixiangshi lunji* 中國思想史論集 [Gesammelte Abhandlungen zur chinesischen Geistesgeschichte], Taipei: Taiwan xuesheng shuju, 1979 (fünfte Auflage), S. 235-238.

11 Vgl. Wu Mi, *Wu Mi zibian nianpu: 1894-1925* 吳宓自編年譜：一八九四年至一九二五年 [Wu Mis autobiographische Chronik: 1894-1925], Beijing: Sanlian chubanshe, 1995, S. 233.

Critical Review-Schule setzte sich vor allem aus Literaturwissenschaftlern und Historikern zusammen, während die wichtigsten Repräsentanten des Neukonfuzianismus, mit Ausnahme der Historiker Qian Mu und Xu Fuguan, allesamt Philosophen waren. Und während die *Critical Review*-Schule sich den „Humanismus“ auf die Fahnen geschrieben hatte, hob der moderne Neukonfuzianismus den Unterschied zwischen chinesischem und westlichem Humanismus hervor, ohne jedoch die Kategorisierung des Konfuzianismus als Humanismus abzulehnen. Allerdings bevorzugte es der moderne Neukonfuzianismus, in seiner Diskussion der vom Konfuzianismus dominierten chinesischen Kultur, von „humanistischem Geist“ (*renwen jingshen* 人文精神) statt von Humanismus zu sprechen.

Ein Beispiel: obwohl Xu Fuguan in dem der Vor-Qin-Zeit gewidmeten Band seiner *Geschichte der chinesischen Theorie der menschlichen Natur* die Entwicklung des antiken konfuzianischen Denkens als allmählichen Prozess der Humanisierung des ursprünglich religiösen Bewusstseins der Shang-Zeit versteht, betont er folgende Auffassung:

Darüber dass die chinesische Kultur eine Kultur des humanistischen Geistes ist, besteht heute Einigkeit. Es ist daran zu erinnern, dass der humanistische Geist Chinas, was die zentrale Position des Menschen angeht, dem westlichen Humanismus gleichkommt, in inhaltlicher Hinsicht jedoch kaum Ähnlichkeit besteht, so dass die Unterschiede nicht vernachlässigt werden können.¹²

In seinem Text „Die Herausbildung des humanistischen Geistes im alten China“ spricht er wie folgt vom „chinesischen Humanismus“:

Die Entfaltung der chinesischen Kultur war erfolgreich weder weil sie Gott in den Mittelpunkt gestellt hat, noch die Natur, sondern den Menschen selbst. Von daher scheint nichts dagegen zu sprechen, die chinesische Kultur als humanistische Kultur zu bezeichnen. Das Wort Humanismus ist jedoch mit Assoziationen an den europäischen Humanismus seit dem 15. Jahrhundert verbunden, die sehr leicht zu Missverständnissen führen können.¹³

12 Xu Fuguan, *Zhongguo renxinglunshi, xianqin pian* 中國人性論史・先秦篇 [Geschichte der chinesischen Theorie der menschlichen Natur. Teilband zur Vor-Qin-Zeit], Taipei: Taiwan Shangwu yinshuguan, 1969, S. 15.

13 Dieser Text ist zuerst erschienen in der Zeitschrift *Minzhu pinglun* 民主評論 [Demokratische Kritik], Band 11, Nr. 14 (16. Juli 1960), sodann in Lai Hon-Kei 黎漢基/Lee Ming-huei 李明輝 (Hg.), *Xu Fuguan zawen bubian* 徐復觀雜文補編 [Xu Fuguans vermischte Schriften: Ergänzungsbände], Taipei: Zhongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhe yanjiusuo, 2001 (zweite korrigierte Auflage), Band 1, S. 142-155 (hier 142).

Das hinderte ihn allerdings nicht daran, sich in einem Vortrag als „chinesischer Humanist“ zu bezeichnen.¹⁴

Vor allem zwei Bücher von Tang Junyi sind in hiesigem Zusammenhang von Bedeutung: das 1955 veröffentlichte Buch *Wiederherstellung des humanistischen Geistes* und *Die Entwicklung des humanistischen Geistes in China* (1958). In den ersten drei Kapiteln des zweiten Buches findet sich eine detaillierte Diskussion der Entwicklungsgeschichte des Humanismus im Westen sowie des humanistischen Geistes in China. Der dritte Teil des ersten Buches ist der „Darstellung des humanistischen Geistes im traditionellen China“ gewidmet, der vierte und fünfte Teil der „Verschmelzung des humanistischen Geistes in den Gesellschaften Chinas und des Westens“. Ein Text im Anhang erläutert die „Bedeutung des Humanismus“. Hier befürwortet er zwar die Übersetzung von *humanism* als *renwen zhuyi*, betont jedoch, dass die Stellung, die der Humanismus in der westlichen Kultur einerseits und *renwen zhuyi* in der chinesischen Kultur andererseits innegehabt hätten, keineswegs ebenbürtig gewesen sei: Im Westen habe der Humanismus zu keiner Zeit den kulturellen Hauptstrom gebildet, während er im, den chinesischen Humanismus repräsentierenden, Konfuzianismus seit jeher eine solche herausragende Stellung eingenommen habe.¹⁵ Seiner Auffassung nach kommt der „Idealismus“ (*lixiang zhuyi* 理想主義) in der westlichen Philosophie der Idee von *renwen zhuyi* im chinesischen Konfuzianismus am nächsten – den sprachlichen Gewohnheiten von Tang Junyi entsprechend denkt er beim Wort an den „Deutschen Idealismus“. Von daher ist sein Vorschlag zu verstehen, den Humanismus des chinesischen Konfuzianismus durch die Wendungen „idealistic humanism“ oder „humanistic idealism“ zu übertragen.¹⁶

In seiner Diskussion der historischen Entwicklung des westlichen Humanismus äußert sich Tang Junyi anerkennend über den im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert entstandenen „Neuhumanismus“, weil er die „Idee einer vollständigen Person“ hervorgebracht habe, sieht jedoch eine entscheidende Schwäche darin, „nur den romantischen und künstlerischen Geist des Schönen zu betonen, anstatt den kritischen Geist der Philosophie, den praktischen Geist der Moral und den glaubenden Geist der Religion

14 Vgl. „Yige Zhongguo renwen zhuyizhe suo liaojie de dangqian zongjiao (jidian) wenti“ 一個中國人文主義者所了解的當前宗教（基督教）問題 [Das Problem der Religion (des Christentums) in der Gegenwart betrachtet aus der Perspektive eines chinesischen Humanisten]; dieser Text ist erstmals in der Zeitschrift (*Rensheng* 人生) erschienen (Nr. 6/7, 1. Februar 1962); wiederveröffentlicht in Lai Hon-Kei/Lee Ming-huei (Hg.), *Xu Fuguan zawan bupian*, Band 1, S. 156-164.

15 Tang Junyi, *Renwen jingshen de chongjian* 人文精神之重建 [Die Wiederherstellung des humanistischen Geistes], Taipei: Taiwan xuesheng shuju, 1974, S. 592.

16 Ebd., S. 593.

gleichermaßen zu berücksichtigen“.¹⁷ In diesem Sinne kommt er zu folgender Bewertung:

Die im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert entstandene idealistische Philosophie ist in der Lage diese Schwäche des Neuhumanismus auszugleichen. Insbesondere die Philosophie Kants vermag gleichermaßen das Subjekt der Erkenntnis, das Subjekt der Moral sowie das Subjekt als Quelle von ästhetischem Urteil und künstlerischer Schöpfung zu berücksichtigen. Allerdings bildet die Philosophie Kants, Fichtes und Hegels keine Einheit mit dem neuhumanistischen Denken, und obwohl sie manchmal als Humanismus bezeichnet worden sein mag, wurde ihre Philosophie, die innerhalb der westlichen Philosophie das größte Gewicht auf die menschliche Vernunft und den menschlichen Geist legt, normalerweise, von anderen wie von ihnen selbst, als Idealismus bezeichnet.¹⁸

Dieses Zitat ist ein Hinweis dafür, dass für Tang Junyi der Deutsche Idealismus (von Kant bis Hegel), dem humanistischen Geist des chinesischen Konfuzianismus in besonders hohem Maße innerlich verwandt ist.

Mou Zongsans Auffassung des Humanismus entspricht in vieler Hinsicht derjenigen von Tang Junyi. Drei Texte von Mou zum Thema möchte ich an dieser Stelle erwähnen: „Der fundamentale Geist des Humanismus“ (*Renwen zhuyi de jiben jingshen* 人文主義的基本精神), „Die Vollendung des Humanismus“ (*Renwen zhuyi de wancheng* 人文主義的完成), „Humanismus und Religion“ (*Renwen zhuyi yu zongjiao* 人文主義與宗教).¹⁹ In „Die Vollendung des Humanismus“ rekapituliert er die Entwicklung des westlichen Humanismus und unterscheidet das Zeitalter Ciceros, dasjenige der Renaissance und den deutschen Humanismus des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts. In seiner Beurteilung des deutschen Humanismus bemerkt er, dass diese Denkströmung zwar gleichzeitig mit dem Deutschen Idealismus entstanden und teilweise auch von diesem beeinflusst worden sei, jedoch nicht in der Lage gewesen sei, dessen wesentliche Grundsätze zu beerben und sich somit unnötige Beschränkungen auferlegt habe. Diese Auffassung ähnelt offenbar der oben bereits angesprochenen von Tang Junyi. In diesem Kontext ist das folgende Zitat zu verstehen:

17 Vgl. Tang Junyi, *Zhongguo renwen jingshen zhi fazhan* 中國人文精神之發展 [Die Entwicklung des chinesischen humanistischen Geistes], in: *Tang Junyi quanji* 唐君毅全集 [Tang Junyi Gesamtausgabe]. Taipei: Taiwan xuesheng shuju, 1991, Bd. 6, S. 56f.

18 Ebd.

19 Die ersten beiden Texte finden sich in Mou Zongsan, *Daode de lixiang zhuyi* 道德的理想主義 [Moralischer Idealismus], in *Mou Zongsan xiansheng quanji* 牟宗三先生全集 [Mou Zongsans gesammelte Schriften], Taipei: Lianjing chubangongsi, 2003, Band 9. Der dritte Text findet sich in Mou Zongsan, *Shengming de xuwen* 生命的學問 [Gelehrsamkeit des Lebens], Taipei: Sanmin shuju, 1979, S. 72-80.

Die Tradition der Religion hat für den moralischen Geist und das kulturelle Ideal höchste Inspirationskraft. Heute können wir weder, wie im Zeitalter der Renaissance, im Gegensatz von Humanismus und Religion verharren, noch im romantischen Pantheismus, den der deutsche Humanismus des 18. und 19. Jahrhunderts vertreten hat. Wahrer religiöser Geist, der in der Einkehr in sich und einem nach oben gerichteten Transzendieren die Gefühle von Göttlichkeit und Schuldigkeit enthält, hat seine erhabene humanistische Bedeutung. Der heutige Humanismus sollte diese Gefühle zusammenziehen und verschmelzen. Das hieße an die Tradition der Religion anknüpfen. Wir werden uns in Zukunft niemals der Großartigkeit eines jeglichen religiösen Geistes entgegenstellen. Und die Großartigkeit eines jeglichen religiösen Geistes wird, einmal in den Humanismus aufgenommen, allmählich Einseitigkeiten aus sich ausscheiden, um sich, Schritt für Schritt, selbst zu reflektieren und sich selbst soweit als möglich zu korrigieren, zu erschließen und weiterzuentwickeln.²⁰

Der von Mou skizzierte Humanismus steht nicht im Gegensatz zur Religion, entspricht aber auch nicht dem sogenannten „christlichen Humanismus“, sondern wird von einem konfuzianischen Maßstab geleitet. Der chinesische Gelehrte Peng Guoxiang 彭國翔 situiert in seinem im Jahre 2007 erschienenen Buch die konfuzianische Tradition „zwischen Religion und Humanismus“ und bezeichnet den durch den Konfuzianismus repräsentierten Humanismus als, vom „säkularen Humanismus“ zu unterscheidenden, „religiösen Humanismus“²¹. Diese Interpretation entspricht der Auffassung, die Tang Junyi und Mou Zongsan von der konfuzianischen Tradition bekundet haben.

In „Humanismus und Religion“ versteht Mou darüber hinaus den Konfuzianismus als „humanistische Religion“ und betont den Unterschied zwischen Humanismus und humanistischer Religion. Er schreibt: „Humanismus erklärt nur Position, Zugang oder Haltung der humanistischen Religion des Konfuzius von der Seite des Denkens her, ohne jedoch den Humanismus als Religion zu verstehen“.²² In diesem Text bezeichnet Mou zudem die „humanistische Religion“ als „moralische Religion“. Wie Tang Junyi sieht Mou die Religiosität des Konfuzianismus in der „Einheit von Himmel und Mensch“ sowie in den Riten der drei Verehrungen (*san ji zhi li* 三祭之禮): Verehrung des Himmels, Verehrung der Ahnen und Verehrung der heiligen und weisen Menschen, wobei diese Art von Religiosität mit der Immanenz der humanen Welt aufs Engste verflochten ist. Daraus gewinnt er den Maßstab für eine grundlegende Unterscheidung zwischen Konfuzianismus und Christentum:

20 Mou Zongsan, *Daode de lixiang zhuyi*, S. 183; Mou Zongsan *xiansheng quanji*, Band 9, S. 236-237.

21 Peng Guoxiang, *Rujia chuantong: Zongjiao yu renwen zhijian* 儒家傳統：宗教與人文主義之間 [Die konfuzianische Tradition: Zwischen Religion und Humanismus], Beijing: Beijing University Press, 2007, S. 10-11.

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

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 den Heiligen und Weisen 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 im Sinne der westlichen Tradition.²³

Um in der Terminologie des modernen Neukonfuzianismus zu sprechen: die Religiosität des Konfuzianismus geht von der Einheit zwischen Immanenz und Transzendenz aus (oder von immanenter Transzendenz), während die Religiosität des Christentums deren Trennung voraussetzt.

Dieses Verständnis von der Religiosität des Konfuzianismus ist von Liu Shu-hsien und Tu Wei-ming, die zur dritten Generation des modernen Neukonfuzianismus gehören, aufgegriffen worden. Liu hat in einer Reihe von Aufsätzen das Thema weiterentwickelt,²⁴ während Tu vor allem auf dem Wege der Interpretation des klassischen Textes *Zhongyong* seine Auffassung konfuzianischer Religiosität herausgearbeitet hat.²⁵

Mit den obigen Ausführungen habe ich den theoretischen Hintergrund der in diesem Buch versammelten Texte umrissen. Obwohl diese zu verschiedenen Anlässen entstanden sind, beziehen sich doch alle, außer dem Text im Anhang, mehr oder weniger direkt auf das Überthema des „konfuzianischen Humanismus“.

„Das Motiv der dreijährigen Trauerzeit in *Lunyu* 17.21 als ethisches Problem“ behandelt die Debatte zwischen Konfuzius und seinem Schüler Zai Wo 宰我 über die Einhaltung einer dreijährigen Trauerzeit nach dem Tod der Eltern. Für die Einhaltung der dreijährigen Trauerzeit machte Konfuzius philosophische Argumente geltend, in denen sich die durch Konfuzius initiierte humanistische Wende der antiken chinesischen Kultur zeigt.

23 Ebd., S. 76f.

24 Vgl. etwa 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 zeitgenössische religiöse Denken des Abendlandes mit dem Problem der Modernisierung umgeht], in: ders. (Hg.), *Dangdai ru xue lunji: chuantong yu chuangxin* 當代儒學論集: 傳統與創新 (Aufsätze zum zeitgenössischen Konfuzianismus: Tradition und Neugestaltung), Taipei: Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica, 1995, S. 1-32.

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

In „Die Autonomie des Herzens – Eine philosophische Deutung der ersten Hälfte von *Mengzi* 2A2“ versuche ich zu nachzuweisen, dass der Begriff der „moralischen Autonomie“ als Ausgangspunkt des „Klassischen Humanismus“ schon in der Moralphilosophie von Menzius angelegt ist.

„Kants Philosophie im modernen China“ thematisiert die Rezeption der kantischen Philosophie im modernen China. Hier diskutiere ich deren Beziehung zu den wichtigsten Denkströmungen im China des zwanzigsten Jahrhunderts, nämlich dem modernen Neukonfuzianismus, dem chinesischen Liberalismus und dem chinesischen Marxismus. Die Neukonfuzianer zielen auf die Rekonstruktion des Konfuzianismus durch die Rezeption der westlichen, nicht zuletzt der kantischen Philosophie. In diesem Sinne schlägt Kants Philosophie eine Brücke zwischen chinesischem und europäischem Humanismus.

In „Schöpferische Transformation der deutschen Philosophie. Das Beispiel der Interpretation des Begriffs ‚Ding an sich‘ bei Mou Zongsan“ diskutiere ich die Rezeption des kantischen Begriffs des „Dinges an sich“ bei Mou Zongsan und damit den Versuch eines Hauptvertreters des modernen Neukonfuzianismus, die konfuzianische Philosophie mit Hilfe der kantischen zu rekonstruieren.

„Zur Religiosität des Konfuzianismus. Überlegungen im Anschluss an Kants Begriff der moralischen Religion“ bildet den Mittelpunkt des ganzen Buches. Hier stelle ich erneut die Frage, inwiefern es sich beim Konfuzianismus um eine Religion handelt. Ich mache Kants Begriff der „moralischen Religion“ zum Ausgangspunkt meiner Reflexion und komme zum Schluss, dass der Konfuzianismus eine „moralische Religion“ im kantischen Sinne ist, und dass es sich hier um einen Humanismus mit religiöser Dimension handelt – im Unterschied zum „säkularen Humanismus“ des Abendlandes.

„Das ‚Konfuzianismus-Fieber‘ im heutigen China“ füge ich dem Band als Anhang hinzu, um den Lesern und Leserinnen einen Eindruck vom Schicksal des Konfuzianismus im heutigen China zu vermitteln. Obwohl er sich darauf beschränkt, die Entwicklungstendenz der konfuzianischen Tradition in der ersten Hälfte der 1990er Jahre auf dem chinesischen Festland zu beschreiben, setzt sich doch diese allgemeine Tendenz bis heute fort. Ein Zeichen dafür ist weltweite Gründung von inzwischen fast 400 Konfuzius-Instituten.

Vor einiger Zeit ist auf dem Platz des himmlischen Friedens in Beijing eine große Konfuzius-Statue aufgestellt worden, die von Ferne dem Bildnis Mao Zedongs gegenüberstand, das an der Wand eines Turmes der alten Stadtmauer aufgehängt ist – um jedoch alsbald wieder entfernt zu werden. Dieses Hin und Her mag als Symbol für die konfuzianische Tradition im zeitgenössischen China dienen, die nach wie vor versucht – in einer, von positiven und negativen Kräften gleichermaßen geprägten – komplexen Situation, ihren eigenen Weg zu finden.

