

EUN-JEUNG LEE

Korea und der Konfuzianismus



VITTORIO KLOSTERMANN · FRANKFURT AM MAIN

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 2022

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung.

Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile
in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung
elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Druck und Bindung: docupoint GmbH, Barleben

ISBN 978-3-465-02785-0

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
Politisches Denken in der Antike Ostasiens	13
Etablierung des Konfuzianismus in Korea	35
Bedeutung und Rolle ritueller Iteration in den konfuzianischen Privatakademien (Sŏwŏn) in Korea im 16. Jahrhundert	67
Wege zur Erleuchtung in der konfuzianischen Philosophie Koreas – am Beispiel von Yulgok Yi I	81
Zwischen Himmel und Universum. Selektion von westlichem Wissen im Korea des 18. Jahrhunderts	97
Eine besondere interkulturelle Begegnung in der politischen Ideengeschichte: Chŏng Yag-yong und Matteo Ricci	119
Wiedergeburt von Konfuzius? Renaissance des Konfuzianismus in Ostasien	139
Glossar	165
Literaturverzeichnis	177
Nachweise	192

Vorwort

Aufgrund der geographischen Nähe zu China hat Korea bereits im Altertum die chinesische Zivilisation stark rezipiert und implementiert. Die Befunde archäologischer Ausgrabungen zeigen, dass zwischen den Königtümern auf der koreanischen Halbinsel und China enge Verbindungen bestanden. Politische Kommunikation zwischen ihnen fand mit Hilfe von schriftlichen Dokumenten statt, die in Chinesisch verfasst wurden. So wurde das chinesische Schriftensystem auf der koreanischen Halbinsel als Hauptkommunikationsmittel der Herrschenden verwendet, obwohl sich die koreanische Sprache deutlich von der chinesischen Sprache unterscheidet. Im Zuge der Implementierung des chinesischen Schriftensystems wurden nicht nur der Konfuzianismus, sondern auch andere Denkschulen der chinesischen Antike, wie der Daoismus und Legalismus, von den politischen Mächten auf der koreanischen Halbinsel aufgenommen. Hinzu kam, dass zwischen dem 3. und 5. Jahrhundert der Buddhismus über China nach Korea kam.

Im Jahre 1392, als die neue Dynastie Chosön gegründet wurde, spielte der Buddhismus politisch sowie gesellschaftlich eine wichtige Rolle. Der Gründer von Chosön und seine Weggefährten bekämpften den Buddhismus als Ursache für die Schwächung des Landes und förderten den Neokonfuzianismus als Staatsideologie. Sie wollten mittels einer ständigen Selbstkultivierung bzw. des Studiums der neokonfuzianischen Lehre einen Staat auf Grundlage hoher moralischer Standards aufbauen. Deshalb bekämpften sie auch den Schamanismus als Aberglauben. Aber weder der Buddhismus noch der Schamanismus konnte auf der koreanischen Halbinsel vernichtet werden. Im alltäglichen Leben der Koreaner während der Chosön-Dynastie, die bis 1910 dauerte, existierten die Elemente des Konfuzianismus, Buddhismus und Schamanismus nebeneinander. Sie sind bis heute nicht verschwunden. Zudem hat sich seit dem Ende des 19. Jahrhunderts das Christentum sehr schnell und stark verbreitet, so dass sich heute beinahe die Hälfte der Bürger Südkoreas als Christen bezeichnet.

Dennoch stellen wir immer wieder fest, dass, wenn es um Korea geht, allein der Konfuzianismus als Erklärung mobilisiert wird, nicht nur im Westen, sondern auch in Korea selbst. Manche behaupten sogar, koreanische Kultur sei gleichbedeutend mit konfuzianischer Kultur. Warum? Die Antwort liegt in der politischen Instrumentalisierung des Konfuzianismus, wie im siebten Kapitel dieses Buches zu sehen sein wird.

Die politische Instrumentalisierung des Konfuzianismus hat in Ostasien eine sehr lange Geschichte. Bereits im ersten Jahrhundert vor Christus, als der Kaiser der Han-Dynastie in China den Kanon der konfuzianischen Lehre zur Grundlage der Staatsprüfungen für die Auswahl der Staatsdiener machte, wurde der Konfuzianismus für politische Zwecke instrumentalisiert. Selbst die Lehre von Konfuzius und Menzius selbst wurde je nach politischem Machtinteresse unterschiedlich interpretiert. Auch als die konfuzianischen Klassiker durch die Jesuitenmissionare ins Lateinische übersetzt wurden, wurde der Konfuzianismus eingesetzt, um politische Ziele zu erreichen.

Es wäre allerdings ein fataler Fehler, zu glauben, dass diese Art der politischen Instrumentalisierung auf den besonderen Eigenschaften des Konfuzianismus selbst beruhen würde. Denn die Philosophen des antiken China wie Konfuzius, Menzius oder Xunzi hatten versucht, das ursprüngliche Prinzip, das die Natur und die Welt bestimmt, zu verstehen. Auch ihre Schüler und deren Nachkommen in Ostasien bemühten sich durch einen unermüdlichen Prozess des Studierens und der Reflektion, dieses Prinzip zu erkennen. Wie ein konfuzianischer Gelehrter in Korea diesen Prozess darstellt, wird im vierten Kapitel erklärt.

Der Begriff „Konfuzianismus“ ist im Grunde ein rein westlicher Begriff. Er beruht auf der lateinischen Transkription der chinesischen Bezeichnung „Kong fuzi“ (Lehrer Kong) – Konfuzius. In der üblichen chinesischen Bezeichnung „rü“ („die Sanftmütigen“) bzw. „rujia“ („die Schule der Sanftmütigen“) für die von Konfuzius initiierte Strömung fällt, verglichen mit dem Ausdruck „Christentum“ (oder noch deutlicher: „christianisme“), der Person des Konfuzius keine auch nur annähernd so zentrale Rolle zu, wie sie Christus für seine Lehre zugeschrieben wird. „Rujia“ bezieht sich eigentlich nur auf die vorrangig philosophisch-intellektuelle, also friedliche Tätigkeit ihrer Anhänger, erklärte Heiner Roetz in seinem Buch *Konfuzius*.

In der traditionellen Gesellschaft Koreas während der Chosŏn-Dynastie war die Zahl derjenigen, die die in chinesischer Schrift verfassten Klassiker und Werke der konfuzianischen Lehre lesen konnten, sehr beschränkt. Ihre Anzahl ist vielleicht vergleichbar mit der nur kleinen Gruppe in Europa, welche die in Latein verfasste Bibel lesen konnte. Aber während in Europa das alltägliche Leben der gemeinen Bevölkerung und der Herrschenden eines Landes von demselben christlichen Glauben geprägt war, spielten im 14. Jahrhundert in Korea der Buddhismus und der Schamanismus nach wie vor eine wichtige Rolle. Die konfuzianischen Texte waren in erster Linie den Gelehrten bzw. denjenigen vorbehalten, die sich auf die Staatsprüfung vorbereiten wollten. Auch wenn der Gründer der Chosŏn-Dynastie den Neokonfuzianismus zur Staatsideologie erklärte, sollte es mehr als 150 Jahre dauern, bis Ethik und Moral der neokonfuzianischen Lehre das alltägliche Leben im ganzen Lande entscheidend geprägt hatten. Der Prozess der Etablierung des Neokonfuzianismus mittels der staatlichen sowie privaten Bildungseinrichtungen in Chosŏn wird im zweiten Kapitel dieses Buches behandelt. Das dritte Kapitel untersucht den Prozess des Wandels der Sitten und Gebräuche im Alltag der Bevölkerung entsprechend den neokonfuzianischen Riten.

Im 17. Jahrhundert hatte es die neokonfuzianische Lehre dank der Verbreitung konfuzianischer Privatakademien tatsächlich geschafft, das Leben der Koreaner bis in die kleinsten Dörfer hinein zu prägen. Gerade in dieser Zeit wurden Bücher über die Wissenschaft und Technik des Westens sowie über die christliche Lehre, welche die europäischen Jesuitenmissionare in Chinesisch verfassten, in Korea eingeführt. Die Zahl derjenigen, die bereit waren, sich mit dem Wissen aus dem Westen auseinanderzusetzen, war nicht groß. Noch kleiner war die Zahl der Gelehrten, die sich ernsthaft mit der christlichen Lehre beschäftigten. 1784 konvertierten einige Intellektuelle, die Matteo Riccis Buch über die wahre Lehre des Christentums gelesen hatten, selbst zum Christentum. Im fünften und sechsten Kapitel des vorliegenden Buches wird der Frage nachgegangen, wie die koreanischen Gelehrten mit dem Wissen aus dem Westen umgingen und wie sie es im Rahmen ihres eigenen Wissenssystems aufnahmen. Im 19. Jahrhundert schließlich wurde der Konfuzianismus als Erbe der alten Zeit und zugleich als Hindernis für die Modernisierung des Landes abgelehnt bzw. kritisiert. Es galt, die konfuzianische Tradition zu

überwinden, um aus Korea einen reichen und starken Staat zu machen. Nachdem Korea 1910 seine Souveränität verloren hatte und von Japan annektiert worden war, wurde der Konfuzianismus für den Niedergang des Landes verantwortlich gemacht, während die westliche Zivilisation Symbol für die Moderne wurde. Die junge Generation Koreas lehnte den Konfuzianismus ab, ebenso wie die jungen Intellektuellen Chinas, die 1919 nach der Zerstörung des „Konfuzius-Ladens“ riefen. Junge koreanische Intellektuelle gingen ins Ausland, um westliche Wissenschaft und Kultur zu studieren. Damit verlor der Konfuzianismus seine zentrale Stellung in der Bildung der Koreaner. Bis heute gehört die konfuzianische Lehre nicht zum Lehrplan des koreanischen Bildungssystems, weder in Nord- noch in Südkorea.

Heute, im Korea des 21. Jahrhunderts, ist es eine Herausforderung, mehr als nur einige wenige Personen zu finden, die spontan von sich sagen würden, dass sie ihr Leben der konfuzianischen Lehre entsprechend gestalten. Das Straßenbild der südkoreanischen Städte ist dominiert von Kreuzen christlicher Kirchen und nicht von Schreinen für Konfuzius. Es ist ein seltsames Phänomen, dass der Konfuzianismus dennoch immer wieder als Erklärung herangezogen wird, wenn es um Korea geht – ob es sich nun um Wirtschaftswachstum bzw. -krise oder um Diktatur bzw. Demokratisierung handelt. Im Jahre 2020 hieß es sogar, dass die konfuzianische Kultur Koreas Grundlage für die erfolgreiche Bekämpfung von COVID-19 sei. Einen empirischen Beleg dafür kann zwar kaum jemand vorlegen; es ist aber offenbar sehr verführerisch, immer dann, wenn es um Korea geht, Konfuzius wiederauferstehen zu lassen.

Zumal die Tradition Koreas, ebenso wie die der anderen Länder Ostasiens, nicht allein auf dem Konfuzianismus beruht, auch wenn dieser eine wichtige Rolle spielt, um die Tradition Ostasiens zu verstehen. Im antiken Ostasien, in welchem die Wurzel der ostasiatischen Zivilisation zu finden ist, hatten sich zahlreiche Denkströmungen entwickelt. Neben dem Konfuzianismus wirkten u.a. Daoismus und Legalismus zusammen. Aus Indien kam der Buddhismus hinzu. Diese verschiedenen Denkströmungen haben alle auf ihre Weise die Kulturtradition der Länder Ostasiens geprägt, auch diejenige Koreas. Die vielfältigen Denkströmungen der ostasiatischen Antike werden im ersten Kapitel diskutiert.

Die folgenden sieben Kapitel wurden in unterschiedlichen Kontexten verfasst, aber sie hatten ein gemeinsames Ziel – die erläuternde Darstellung der Vielfalt des Konfuzianismus in Korea. Die in diesem Buch unternommene historische Betrachtung soll dazu dienen, diese Besonderheit zu erfassen. Während der Fertigstellung dieses Buches konnte ich mit vielen Kollegen und Freunden Diskussionen führen. Ihre Fragen und Kritiken haben viel zur Verfeinerung der Argumentation beigetragen. Mein besonderer Dank gilt Heiner Roetz, Vladimir Glomb, Martin Gehlmann und Axel Rüdiger.

Im August 2021
Eun-Jeung Lee

Politisches Denken in der Antike Ostasiens

Die chinesische Zivilisation entwickelte sich vor vier- bis fünftausend Jahren im Gebiet um den Gelben Fluss. Schon in jener Zeit bildeten sich Staatsformen heraus, deren Struktur und Macht weit komplexer waren als die von Stammesgesellschaften. Die benachbarten Gebiete wie Korea, Japan und Vietnam begannen bereits im 1. Jahrhundert v. Chr., auf direktem oder indirektem Weg Elemente der chinesischen Zivilisation und staatlichen Ordnung zu rezipieren. Indem diese Königreiche eine Art tributärer Beziehungen mit den chinesischen Dynastien eingingen, konnte sich in Ostasien ein chinesischer Kulturkreis etablieren. Auf diese Weise bildete das politische Denken des antiken China zugleich die Grundlage des politischen Denkens in Ostasien.

Das antike politische Denken hat sich in China zwischen dem 5. und dem 3. Jahrhundert v. Chr. entwickelt, also in einer Epoche, die in der chinesischen Geschichte als die „Frühling-Herbst-Periode“ und auch als „Zeit der Streitenden Reiche“ (771–221 v. Chr.) bezeichnet wird. Sie war in der chinesischen Geschichte eine der philosophisch produktivsten Perioden. Die Auseinandersetzungen um die Gestaltung der Ordnung von Gesellschaft und Politik erreichten damals einen Höhepunkt. Man nennt diese Epoche nicht ohne Grund die „Zeit der Hundert Schulen.“ Sie zeichnet sich im Sinne von Jaspers' Achsenzeit aus durch „Verlust der Substantialität und der Geschlossenheit des Lebens durch Reflexion und Transzendenz, [...] Überwindung des Mythos durch die Vernunft, Innewerden der Person und des Einzelnen, Infragestellung alles zuvor Selbstverständlichen, Durchdenken der sich widersprechenden Alternativen, Vergeistigung, Geschichtsbewusstsein usw.“, so Heiner Roetz.¹

¹ Roetz 1992, S. 48.

Ausgelöst wurden diese Debatten durch den Zusammenbruch der alten Ordnung. Um das zu verstehen, ist es unvermeidlich, sich mit einigen Gegebenheiten des chinesischen Altertums zu befassen. Die Quellenlage über die ersten Dynastien Chinas, also die Shang- und die Westliche Zhou-Dynastie (1600–1045 v. Chr. beziehungsweise 1045–256 v. Chr.), hat sich mittlerweile so weit verbessert, dass man das historische und kulturelle Umfeld jener Zeit einigermaßen sicher rekonstruieren kann.²

Sozio-politischer Kontext der chinesischen Antike

Den Sippenstämmen der Zhou aus dem westlichen Tal des Gelben Flusses war es vor dem 11. Jahrhundert v. Chr. gelungen, die Shang (ca. 1600–1045 v. Chr.) und andere kleinere Stämme zu unterwerfen und damit den größten Teil des Einzugsgebietes des Gelben Flusses zu beherrschen. Zur Legitimierung ihres Aufstiegs bedienten sich die neuen Herrscher der Religion, nämlich des Gedankens vom Mandat des Himmels (*tian ming*) und des Ahnenkultes.³

Der Gedanke vom himmlischen Mandat, insbesondere die eng damit verbundene Vorstellung von der Fundierung gesellschaftlicher Ordnung und politischer Herrschaft in der herrschaftlichen Tugend, sollte ein zentrales Element im politischen Denken Chinas werden. Entstanden war diese Vorstellung aus dem Kult der Ehrerbietung gegenüber den Naturgewalten, wobei die Natur als Macht betrachtet wurde. Man glaubte, dass sie Glück oder Unglück über die Menschheit bringen könnte, ähnlich einer mysteriösen, gewaltamen und Ehrfurcht gebietenden Persönlichkeit, die über die individuellen oder gemeinsamen Schicksale der Menschen bestimmt.

Personifizierte Naturgewalten wurden Götter (*shen*) genannt. Die menschliche Gemeinschaft brachte den Göttern Opfer, um ihren Schutz zu erlangen. Unter diesen Göttern galt der Herr des Himmels (*tian*) als der mächtigste; er beherrschte die Welt, sowohl die der Menschen als auch die der Götter. Diese absolute Autorität des mächtigsten Gottes stellte man sich als auf den Herrscher übertragen vor. Der Herrscher wurde damit zum Himmelssohn (*tianzi*), das heißt zum Träger des Mandats des Himmels.⁴

² Loewe, Shaughnessy 1999; Opitz 2000.

³ Gernet 1979.

⁴ Tucker 1998.

Um die Usurpation des Mandats des mächtigsten Himmelsgottes, welches die Herrscher der Shang-Dynastie innegehabt hatten, durch die Zhou-Herrscher zu rechtfertigen, wurde deren Tugend als zentrales politisches Merkmal eingeführt. Demnach sollte der Mandatsinhaber mit einer nur ihm eigenen Tugend (*de*) ausgestattet sein, welche Offenheit und Gehorsam gegenüber dem Willen des Himmels sowie die Bereitschaft, sich dessen Normen im persönlichen und politischen Verhalten zu unterwerfen, enthalten sollte. Gesellschaftliche Ordnung und Unordnung galten nunmehr als weitgehend zentriert in der Person des Herrschers, speziell in seiner Tugend. Dies ist der Grund, warum die in den klassischen Texten *Shujing* und *Shijing* enthaltenen Reflexionen über die Ordnung der Gesellschaft weniger um die Beschaffenheit von Gesetzen oder um die Struktur von politischen Institutionen und Verfassungen kreisten, als um jenen Begriff, der die Tüchtigkeit des Herrschers bezeichnete, nämlich *de*.⁵

Aus der Sicht dieser neuen Ideologie der Zhou (ca. 1100–256 v. Chr.) war die Shang-Dynastie untergegangen, weil ihre Herrscher den Weg des Himmels und den Pfad der Tugend verlassen, also die Tugend verloren und sich damit als Werkzeug des Himmels disqualifiziert hatten. Deshalb war das Mandat des Himmels den Shang-Herrschern entzogen und dem Herrscher von Zhou anvertraut worden. Hier wurde also Geschichte als dynastischer Wechsel infolge himmlischer Eingriffe konstruiert, um die durch Unachtsamkeit oder Ungehorsam der Herrscher verfallene Ordnung der Welt durch eine neue Dynastie wiederherzustellen. Dies kann dahingehend interpretiert werden, dass Herrscher und Herrenhäuser die Instrumente zur Sicherung einer übergreifenden kosmischen Ordnung waren. Auch wenn die Dynastien wechselten, blieb die Ordnung selbst bestehen.⁶ So wurde die Autorität der Zhou-Herrschaft durch die Einführung der Dimension der Tugend ideologisch gerechtfertigt und gesichert. Nur der Herrscher von Zhou durfte aufgrund seiner Stellung als Himmelssohn dem Himmelsgott opfern, während seine Gefolgsleute ihm als dem Vertreter des Himmelsgottes gegenüber ehrfürchtig, treu und gehorsam bleiben mussten. Es ist hier deutlich erkennbar, welche eminent politische Bedeutung den Gottheiten im chinesischen Altertum zukam.

⁵ Opitz 2000, S. 28.

⁶ Opitz 2000, S. 30.

In der Frühlings- und Herbst-Periode oder auch *Chunqiu*-Zeit (771–476 v. Chr.) vollzog sich dann ein Prozess der Umwandlung des Himmels von einer anthropomorphen in eine natürliche Macht, die bald mehr oder minder stark mit anderen hinter ihr stehenden oder mit ihr zusammenwirkenden Kräften assoziiert wurde. Ein ähnlicher Prozess war fast zeitgleich im antiken Griechenland mit der Ablösung der homerischen Götterwelt durch die Spekulationen der ionischen Naturphilosophen und der griechischen Philosophie vollzogen worden.

Es waren insbesondere die über Jahrhunderte andauernden Kriege, Bürgerkriege und sozialen Umbrüche der *Chunqiu*-Zeit, die den Glauben an den Himmel als eine sittliche, das irdische Geschehen überwachende Macht erschütterten. Dies ging mit dem Zusammenbruch des Herrschaftssystems der Zhou einher. Der König von Zhou besaß als Obereigentümer zwar im Prinzip die absolute Verfügungsgewalt über den Boden und die Bevölkerung des Reiches, konnte diese jedoch praktisch kaum ausüben, da angesichts der in jener Zeit bestehenden Naturalwirtschaft und der kaum vorhandenen Verkehrswege eine funktionierende zentralstaatliche Verwaltung nicht geschaffen werden konnte. Deshalb wurde nach der Eroberung des Gebietes um den Gelben Fluss das Land bis auf die wenigen königlichen Domänen den Vertretern der Sippenaristokratie, nämlich engen Verwandten, Vertrauten und Verbündeten des Königs, als Lehen gegeben. Zugleich wurden ihnen auch die zum Ackerbau nötigen Arbeitskräfte, das heißt die Stämme der beherrschten Shang, zugeteilt. Aus dem vom Anspruch her zentralstaatlichen Königtum war so eine feudale Standesgesellschaft entstanden.

Betrachtet man den Feudalismus als ein Regierungssystem, in dem der Herrscher seinen Vasallen für Teile seines Herrschaftsgebietes gewisse Souveränitätsrechte überträgt,⁷ scheint der Feudalismus der Zhou dem Feudalismus im europäischen Mittelalter sehr ähnlich zu sein. Allerdings unterscheiden sich beide Systeme in einem Punkt wesentlich. Im europäischen Feudalismus gab es bei den Herrschenden kein Bewusstsein einer gemeinsamen Herkunft.⁸ Hingegen wurde das Feudalsystem der Zhou mithilfe der aus dem Ahnenkult der Sippenstämme hervorgehenden religiösen Macht der

⁷ Creel 1964, S. 163.

⁸ Ebd., S. 164.

Vorfahren ideologisch abgesichert. An der Spitze dieser Herrschaftshierarchie stand deshalb der König, gefolgt von den mit ihm nah oder entfernt verwandten Ahnenkultgruppen, die sich je nach ihrer sippenhierarchischen Ordnung in große oder kleine Gruppen unterteilten. In jeder Ahnengruppe wurde die Autorität des Oberhauptes von allen Sippenmitgliedern hoch geachtet, denn nur ihr Oberhaupt durfte den Ahnen die vorgeschriebenen Ritualopfer darbringen. Alle anderen Verwandten mussten ihm dabei folgen. Das Oberhaupt einer Ahnenkultgruppe war normalerweise der älteste Sohn der Hauptfrau des vorherigen Oberhauptes. Die Erbfolge ergab sich also aus der Primogenitur. Der König, der Himmelssohn, galt als Haupt der großen Ahnenkultgruppe, während die Fürsten der Lehnstaaten sich als Oberhäupter untergeordneter Ahnenkultgruppen betrachteten und als solche von ihren größeren oder kleineren Würdenträgern, also Unterlehensbesitzern verehrt wurden, die wiederum selbst Oberhäupter kleinerer Ahnenkultgruppen waren. Auf diese Weise war die herrschende Klasse von Zhou durch den Ahnenkult und ihre gemeinsame Ahnenschaft mit dem König sowie untereinander verwandtschaftlich-patriarchalisch verbunden. Der König besaß in diesem System naturgemäß die höchste Stellung. Die regelmäßig stattfindenden Ahnenrituale bestätigten seine Autorität und die Treueverpflichtungen aller Oberhäupter untergeordneter Gruppen ihm gegenüber.

So gründete sich die Zhou-Herrschaft auf die Blutsverwandtschaft der Sippenmitglieder. Damit wurde das Prinzip der Verwandtentreue mit der Loyalität zum Staat gleichgesetzt. Die gebotene Ehrerbietung der Söhne gegenüber ihren Vätern und der Jüngeren gegenüber den Älteren innerhalb der Familien (*xiao* und *ti*) erklärte sich analog zum Gehorsam der Untertanen gegenüber dem König. Die Ehrerbietung des Sohnes gegenüber dem Vater wurde zur Haupttugend eines Adligen. Ebenso hatten Verwandte einander als Verwandte zu behandeln, also nicht wie Fremde oder Feinde. Gleiches galt für die Beziehungen zwischen Eheleuten und Brüdern.⁹ Die Verhaltensregeln (*li*) für all diese Beziehungen stammten aus noch älterer Zeit, also aus der der Sippengemeinschaften. Mit der Gründung des Königreichs von Zhou sollten diese Regeln nicht mehr nur zur Regulierung der Gesellschaft, sondern

⁹ *Shujing*, 39 Zicai.

auch zur Rechtfertigung und Konsolidierung der Herrschaft der Zhou dienen. Deshalb galten die *li*-Normen als Wurzel des Staates.¹⁰

An vielen Stellen der genannten Schriften wird klar erkennbar, dass *li* ursprünglich nur für die Aristokratie galt. Das gemeine Volk (*min*) hatte sich nicht danach zu richten, für dieses wurden Strafen und Gesetze als Herrschaftsmittel eingesetzt.¹¹ Das Straf- und Gesetzssystem war sehr detailliert und umfassend ausgearbeitet. Im *Shujing* werden fünf Hauptstrafen – tätowieren, Nase abschneiden, Füße abhacken, Kastration und Hinrichtung – sowie dreitausend Vergehen, die eine Bestrafung erforderten, aufgelistet.¹² Der Zweck dieses Systems lag in der Disziplinierung des Volkes, das hauptsächlich aus Bauern bestand. Deren Arbeit bildete die ökonomische Grundlage der Herrschaft von Zhou. Da in jener Zeit die Bevölkerungszahl gering, Boden aber relativ reichlich vorhanden war, mussten die Bauern zur Arbeit gezwungen und an das ihnen bestimmte Land gebunden werden.¹³ Die Meinungen über das System der Zuteilung von landwirtschaftlichen Flächen gehen unter Sinologen auseinander. So wird die Existenz eines urkommunistisch erscheinenden Brunnenfeldsystems, wie es im *Mengzi* dargestellt wird¹⁴, oft bezweifelt. Jedoch sind die Existenz von Allmenden und der Rechte des Königs als höchstem Eigentümer von Grund und Boden nicht umstritten.¹⁵ Die Bauern selbst verfügten über kein eigenes Land; vielmehr bekamen sie von aristokratischen Grundherren oder aus den Gemeinschaftsfeldern einer Ahnenkulturgemeinschaft Land zur Bewirtschaftung zugeteilt und mussten dafür Arbeitsrente ableisten.

Die ökonomische und politische Ordnung von Zhou begann in der *Chunqiu*-Periode und der „Zeit der Streitenden Reiche“, der *Zhanguo*-Zeit (770–221 v. Chr.), zu zerfallen. Die Zhou hatten es nicht vermocht, das System des patriarchalischen Feudalismus so zu gestalten, dass ein Erstarken bzw. der Expansionsdrang der peripheren Fürstenstaaten verunmöglicht oder zumindest verhindert wurde. Denn im Feudalsystem von Zhou hatte jeder

¹⁰ *Chunqiu*, Duke Xiang XXV, Duke Zhao XXVI.

¹¹ Gassmann 2000.

¹² *Shujing*, 27 Taishishang.

¹³ *Shujing*, 55 Luxing.

¹⁴ *Mengzi* 3A.3

¹⁵ *Shujing*, 37 Kanggao.

Lehnsherr zur Sicherung seiner Stellung zwei Bedingungen zu erfüllen, nämlich zum einen sein Territorium zu verteidigen und möglichst zu erweitern, zum anderen die ihm zur Verfügung stehenden Arbeitskräfte effektiv einzusetzen. Folglich gerieten kleinere und größere Lehnsstaaten in Konflikte, und zwar zunächst in ihren Grenzregionen mit umherwandernden Nomadenvölkern, schließlich aber auch untereinander. Zudem entwickelten sich einige Lehnsstaaten dank günstiger geographischer und ökonomischer Bedingungen besser und wurden selbst zu Hegemonialfürstentümern. Einige von ihnen übertrafen im Laufe der Zeit die königliche Domäne an ökonomischer und militärischer Stärke. Der König wurde allmählich zur Marionette, dem nur noch nominelle Funktionen als Himmelssohn verblieben. Unvermeidlich musste dies die Beziehungen zwischen König und Vasallen und die patriarchalisch-sippenherrschaftliche Ideologie des Vater-Sohn-Verhältnisses von Grund auf erschüttern.

Zum Ende der Zhou führten die einzelnen Lehnsgebiete Vernichtungsfeldzüge gegeneinander, in deren Verlauf sich die mächtigeren Fürstentümer die kleineren und schwächeren Herrschaftsgebiete einverleibten. Der größte Teil der Erbaristokraten ging dabei unter, während sich einige wenige zu mächtigen Herrschern entwickelten. Die im Verlauf dieser Auseinandersetzungen unabhängiger und reicher gewordenen Bauern und Händler erwarben u.a. Grundeigentum und entwickelten sich gegenüber der sich auflösenden Erbaristokratie zu einer neuen Machtgruppe.¹⁶

Angesichts der Schwächung der Herrschaft war man immer weniger in der Lage, das gemeine Volk zu kontrollieren. Dieses versuchte zu fliehen oder sich gegen die Herrschenden aufzulehnen. In diesen Wirren nahmen Zweifel am „Himmel“, der den Herrschenden den Herrschaftsauftrag gegeben haben sollte, zu. Die Vorstellung vom himmlischen Auftrag, mit der sich die politische Herrschaft von Zhou legitimierte, beruhte auf dem Vertrauen, dass der Himmel die Welt nicht in Chaos versinken lassen, sondern irgendwann eingreifen und sein Mandat auf andere Herrscher übertragen würde. In der *Chunqiu*- und *Zhanguo*-Zeit hatte die Krise der gesellschaftlichen Ordnung einen Punkt erreicht, an dem es zu einer Vertrauenskrise gegenüber der

¹⁶ Lee 2008, S. 26.

kosmischen Ordnung kam.¹⁷ Die Existenz des Himmels selbst, des göttlichen Bereichs, wurde angesichts des allgemeinen Chaos und allumfassenden Leids in Zweifel gezogen.

Die überkommene Sittlichkeit der alten Gesellschaft von Zhou war damit insgesamt in eine Krise geraten. Die Bewältigung dieser Krise, die die Welt zu zerreißen schien, war eine Herausforderung, an der sich die chinesische Philosophie entzündete. Es findet sich kaum ein Text aus dieser Zeit, in dem nicht die Motive des Chaos, des Verfalls, der Sorge, der Furcht und der Rettung anklingen.

Das waren die Vokabeln, in denen sich die Stimmung der Zeit niederschlug und die die Motivation der damaligen Denker erkennbar werden lässt. Das *dao*, der wahre Weg, sei verloren gegangen, und dafür sei eine Bewegung in die Welt gekommen, die weithin als bedrohlich empfunden wurde. Die Flut, in der alles versinkt, wurde zu einer typischen Metapher jener Zeit.¹⁸

Die Ruhelosigkeit, die auf dem Verlust an Beheimatung in vertrauten Verhältnissen beruhte, fand im wandernden Philosophen einen sinnfälligen Ausdruck. Wie ihre griechischen Zeitgenossen durchreisten sie das Land, disputierten mit Ihresgleichen, zogen von Hof zu Hof und trugen den Herrschern ihre Ansichten und Ordnungsvorstellungen vor. Unter diesen Wandernern befanden sich Denker wie Konfuzius (551–479 v. Chr.), Menzius (ca. 370–290 v. Chr.), Xunzi (ca. 298–220 v. Chr.), Han Feizi (ca. 280–233 v. Chr.), Mo Di (ca. 479–381 v. Chr.), Laozi (6. Jahrhundert v. Chr.?) und Zhuangzi (ca. 366–290 v. Chr.).¹⁹ Auch die Denkrichtungen des Konfuzianismus, Daoismus, Legismus, auf die wir uns im Folgenden konzentrieren, entwickelten sich in jener Zeit.

Bedingungen der kognitiven Wende

Im Zuge der politischen Umwälzungen zum Ende von Zhou, also zwischen dem 5. und dem 3. Jahrhundert v. Chr., kam es auch zu so etwas wie einer grundlegenden kognitiven Wende. Die Bedingungen hierfür waren günstig.²⁰

¹⁷ Opitz 2000, S. 72.

¹⁸ Roetz 1992, S. 67–69.

¹⁹ Die biographischen Daten der Philosophen der Alten Zeiten Chinas sind nicht exakt überliefert.

²⁰ Liu Ze-hua 1987.