



ZUR WÜRDIGUNG DES KONFUZIANISCHEN STAATSGEDANKENS

VON ERWIN ROUSSELLE

Ein großes politisches Beben geht durch die Länder in Ostasien und an der Westküste des Stillen Ozeans. Kaum erholt sich die bestürzte Welt von dem Anblick des Geschehens, da tritt schon ein neuer Erdrutsch ein. Das Schwerkraft der Weltgeschichte droht, sich nach dem Osten zu verlagern, und Asien erhebt sein uraltes Antlitz. Bei den sich überstürzenden Ereignissen in China scheint es manchmal so, als ob die neuen Leitideen ganz altes Erbgut seien, aber es zeigt sich, daß nur ein altkonfuzianisches Wort als Etikette aufgeklebt war, während das Gemeinte etwas ganz anderes, Neues und Unerhörtes ist. Oder es treten Ideen auf, die höchst modern und ganz westlich klingen, und es zeigt sich, daß das Gemeinte aus der Tiefe der chinesischen Volksseele stammt und zum Bereiche des im Unbewußten seit Jahrtausenden wirksamen Staatsgedankens gehört. Es lohnt sich daher, daß wir uns kurz einige wesentliche Punkte des konfuzianischen Staatsgedankens vor Augen führen.

Das Buch der Riten (Li Gi, Fang Gi 5) sagt:

„Der Himmel hat nicht zwei Sonnen,
Die Erde hat nicht zwei Herrscher,
Die Sippe hat nicht zwei Oberhäupter“¹.

In diesem einen Spruch entfaltet sich die ganze Eigenart der alten chinesischen Staatsidee. Drei Bereiche des Universums sind einander zugeordnet: der Himmel, die Erde (oder das Weltreich) und die Sippe. Und eine große kosmische Analogie geht durch alle drei Bezirke: eine Sonne oder ein „Gott in der Höhe“, ein Herrscher oder Himmelssohn und ein Familienhaupt, so entspricht es der Ordnung, dem Sinne, dem Tao des Weltganzen.

Das Nichterwähnen der Nation auf der einen Seite und des Individuums auf der anderen ist bezeichnend. Auf Erden gibt es nur ein universales Weltreich, und dieses gliedert sich nicht in Nationen, sondern in Großfamilien, in Sippen. Die Nation und der Einzelne waren noch nicht erwacht.

Der höchste Gott im Himmel leitet die Welt und gibt dem Himmelssohn, dem chinesischen Kaiser, den Auftrag, die Erde oder das Reich — beides wird mit dem gleichen Wort bezeichnet — zu regieren. Macht er sich unwürdig, so verliert er den Auftrag. Dann ereignen sich Naturkatastrophen und Aufstände, der Herrscher verliert den Thron^a.

Der neue Herrscher, ein Usurpator, erhält vom Himmel wieder die Bestätigung durch Erfolg seiner Taten, durch vorbildliche Tugend. Dies Kaiserreich ist kein Staat in unserem Sinne, es ist ein heiliges Reich, denn es ist gegründet auf den Auftrag des Himmels. So ist dieser völkerumspannende, universalistische Reichsgedanke letztlich ein jenseitiger, der erhabene Ausdruck und die Auswirkung des Sinnes, der Ordnung, des Taos des Weltganzen hier auf Erden.

^a Gia Yü I, 12b: „Der Fürst ist das Schiff, die gewöhnlichen Menschen (die Untertanen) sind das Wasser. Das Wasser ist's, was das Schiff trägt, aber es kann das Schiff auch umwerfen. Der Fürst denkt daher an die Gefahr.“⁶

Dieser Gedanke ist von Konfuzius in verschiedenen Aussprüchen vorausgesetzt oder formuliert, daher kann man ihn konfuzianisch nennen, aber Konfuzius ist nur die Zusammenfassung, Verdeutlichung dieses Gedankens. Der Gedanke selber geht in entlegene Zeiten zurück. Wir können hier seine geschichtliche Entwicklung, die durch die Arbeiten von Franke, Forke und anderen besonders aufgehellte ist, nicht näher darlegen, aber wir wollen den konfuzianischen Staatsgedanken als Beispiel und Gegenbild und zum Verständnis seines Nachwirkens im heutigen republikanischen China in einigen wesentlichen Punkten kritisch kurz würdigen:

1. Der ganze Staat ist ein heiliges, kosmisch bedingtes Reich. Er ist der Willkür der Menschen entzogen. Der Kaiser, jeder Staatsmann, jeder Untertan hat in diesem Reich die Aufgabe, an die er durch das Schicksal gestellt ist, zu vollbringen. Denn das Schicksal ist „Befehl des Himmels“. Der Staat senkt seine nährenden Wurzeln ins Jenseitige, das gibt ihm die Würde und das Recht, ethische Forderungen an alle zu stellen, das gibt ihm aber auch jene familienhafte Fürsorge für Tote und Lebende. Der Einzelne ist in diesem sakralen Gefüge im Leben und im Tode geborgen. Der Kaiser bringt das Sühnopfer und Jahresbittopfer für alle und das Opfer für diejenigen Toten, derer sonst nicht gedacht wird. Der Kaiser war „Sohn des Himmels“ nicht nur in dem Sinne, daß er kraft des „Auftrags“ von des Himmels Gnaden war, sondern in dem geradezu priesterlichen Sinne, daß er ein „Heiliger“ (Scheng Jen²) ist und das Tao des Himmels verkörpert^a. Darum ist er auch Herr nicht nur über die Menschen, sondern kraft seiner kosmischen Würde „Herr der Götter“ (Schen Dschu³)^b. Er „belehnt“ verstorbene Heroen mit der Götterwürde, er setzt Götter ein und ab, erhöht oder vermindert den Rang der Toten im Jenseits. Welch erhabene priesterkönigliche Idee das chinesische Kaisertum im tiefsten Grunde war, ermessen wir insbesondere daraus, daß der Kaiser nicht nur das Sühnopfer für die ihm untergebenen Menschen seines „Weltreiches“ darbrachte, sondern selber das eigentliche Sühnopfer war, wie einer der idealen Kaiser und Dynastiegründer des Altertums bei Übernahme der Macht gesprochen haben soll (Lun Yü 20, 1): (Tang⁴) sagte⁵: „Ich, der kleine Sohn Li^c, wage es, ein dunkelfarbenes Rind zu opfern. Ich wage es, dem Erhabensten und Herrscher Gott zu unterbreiten, daß ich dem, der sich (gegen ihn) versündigt hat (dem abgesetzten Tyrannen), nicht zu verzeihen wage; die Diener Gottes verdunkle ich nicht, ihre Prüfung geschehe nach dem Herzen Gottes. Habe ich selbst Sünde, so sei sie nicht zugerechnet den (hundert Sippen der) zehntausend Gegenden. Haben die (hundert Sippen der) zehntausend Gegenden Sünde, so liege die Sünde auf mir selbst!“^{6a}

^a De Groot, „Universismus“, Seite 80, Z. 7.

^b Ebda., Seite 79, Z. 11.

^c Vorname des Tang, Gründers der Schang-Dynastie.

^d Die Stelle in den Lun Yü berührt sich bekanntlich aufs engste mit mehreren Stellen im Kapitel Tang Gau des Schu Ging und gewissen Stellen bei Mo Dsi. Sicherlich ist es kein authentischer oder auch nur sehr alter Text, wie doch wohl das Kapitel Tang Schi des Schu Ging gegenüber dem Tang Gau. „Beide zeigen indessen, in welcher Form dieser Dynastiewechsel sich dem Chinesentum darstellte.“ Der Gehalt des Spruches „zeigt bereits die Züge des späteren Dogmatikers der Staatsweisheit“ (O. Franke, „Geschichte des Chinesischen Reiches“ I, S. 89; vgl. auch die Ausführungen von Legge in „The Chinese Classics“, vol. III, part I, p. 187 Anm.).

So ist das Staatsoberhaupt, über dem im ganzen Universum nur der Himmel als sein Vater und die Mutter Erde stehen, geradezu der Mittler zwischen dem göttlichen Weltgrunde und den Menschen.

Der Staat ist der Zeit überlegen, er drückt ein Ewiges aus, er kommt aus der Ewigkeit und geht in die Ewigkeit. Die Kritik des Einzelnen kann sich nicht auf das heilige Reich als solches, nur auf Abweichungen von seiner Idee beziehen. Teilzuhaben an einem solchen Staat und Reich verleiht sittliche Würde, Kulturstolz, Erhebung des Daseins.

Vergessen wir zwar nicht, daß eine ausgesprochene Vergötterung des Staatsoberhauptes, der Cäsaropapismus, die Gefahren des Knechtssinnes heraufbeschwört, aber bedenken wir auch, daß der Staat nicht nur eine ethische Angelegenheit sein darf, sondern eine weltanschauliche sein muß. Nur dann hat der Staat die Würde und das Recht, unbedingt zu fordern. Obwohl uns Heutigen — ebenso wie den modernen Chinesen — eine Staatsvergötzung, etwa im Sinne mancher Hegelianer, fernliegt, so ist uns doch bewußt, daß der Staatsbegriff seine nährenden Wurzeln ins Reich des Überzeitlichen, der Ewigkeit senken muß. Und hierfür ist die Idee des kaiserlichen Priesterkönigs der Chinesen zugleich ein lehrreiches Beispiel und ein schwer nachahmbares Gegenbild.

2. Der konfuzianische Staat baut sich auf den Sippen auf, nicht auf Nationen und nicht auf Individuen. Wie der Einzelne dem Himmelssohn Ergebenheit schuldet, so schuldet er Ehrerbietung im Kreise der Familie den älteren Lebenden und Toten, Fürsorge den Jüngeren und Schwächeren. Das Individuum ist völlig in die Familie eingebaut. Die Familie ist nicht etwas nur Natürliches, sondern wie Familie und Sippe Keimzelle des Staates einstmals gewesen sind, so sind sie auch Keimzelle der Ethik. In ihr lernt der Mensch sittliches Verhalten, das er nach chinesischer Anschauung dann auch in der großen sozialen Gemeinschaft verwirklichen kann^a. Die Familie ist vom Himmel eingesetzt, ein Stück der Weltordnung. Sie bedeutet durch ihren Familienkommunismus Unterordnung und Verpflichtung des Einzelnen einerseits, Heimstätte und Geborgensein andererseits. Für Individualismus ist kein Platz. Aus den Sippenverbänden ist das chinesische Gemeinwesen hervorgegangen. Teils sind die Oberhäupter der Sippen zu Vasallen und Lehnsfürsten geworden, teils hat sich mit der Ausbreitung der universalistischen Kaiser-Idee ein neuer Lehensherrenstand entwickelt, bis schon zu Zeiten des Konfuzius auch das ganze Lehenswesen brüchig geworden war und wenige Jahrhunderte später durch den Beamtenstaat ersetzt wurde. Aber durch alle folgenden Jahrhunderte bis heute zieht sich noch ständig der Konflikt zwischen der Beamtenverwaltung und der regionalen Einteilung des Reiches einerseits und den uralten Sippenverbänden, aus denen einst das Reich entstanden ist, hindurch. Sowenig also vom Standpunkt der Staatsverwaltung aus die mächtige Stellung der Familienverbände als glückliche Lösung bezeichnet werden kann, so überzeitlich und übernatürlich gültig steckt im altchinesischen Ansatz

^a Vgl. Lun Yü 13, 20; A. Forke, „Geschichte der alten chinesischen Philosophie“, S. 137, Z. 9ff.

des Verhältnisses von Familie zum Individuum einerseits, zum Staat andererseits eine tiefe biologische und ethische Wahrheit.

Ganz anders freilich denken wir über die Nichtachtung der Nationen. Ein universalistischer Weltstaat, der die Ökumene — und das ist heute die ganze Erde — umspannt, ist ein Ding der Unmöglichkeit, eine Utopie. Weitgehende Übereinstimmung in Dingen der Kultur und der Zivilisation ist keine zureichende Grundlage. Der Sondercharakter und die berechtigten Interessen der einzelnen Nationen, sowie deren verschieden schnell ablaufendes und sich änderndes Tempo der Entwicklung weisen das starre Gefüge eines Weltstaates ab, nicht jedoch natürlich ein Zusammenarbeiten der Nationen. Für uns — wie für die heutigen Chinesen — ist die Nation eine Gegebenheit, und zwar die Gegebenheit einer ausgesprochenen Persönlichkeit, die in jedem einzelnen von uns lebt, uns trägt und sich nicht verkümmern läßt. Gerade in dem Aufbruch der nationalen Idee, in der Bewußtwerdung der Nation und in der Volkwerdung erblicken wir die fruchtbare Wendung zur Wirklichkeit.

3. Die Riten sind das sinnvolle Gewebe der Sitte, das letztlich auf kosmischem Grunde beruht. Das ordnende Prinzip des Weltalls ist das Tao, das ordnende Prinzip menschlicher Gemeinschaft sind die Li, die Riten. Sie weisen jedem seinen Platz innerhalb des Gesellschaftsaufbaus an. Eine Verletzung der Riten bedeutet Störung der Harmonie des Weltalls. Die Bräuche durchziehen als großes, fast magisches Gewebe das Weltall und die Menschenwelt. Sie machen den Ablauf des irdischen Geschehens, der Jahreszeiten und des Lebens sinnvoll. Sie setzen die Lebenden mit dem Heer der Toten und mit den jenseitigen Mächten in eine sittliche und segenbringende Verbindung.

Gewiß gehört das System der chinesischen Riten zum großen Teil der archaischen Denkform an, und zwar insbesondere der magischen, und ein anderer nicht unbeträchtlicher Teil dem rein Konventionellen. Vergessen wir aber nicht, daß die Bewahrung altehrwürdiger Sitten und Gebräuche in vielen Fällen zugleich auch Erziehung zur Sittlichkeit in sich schließt. Der Wille, in dem Gewebe solcher Sitten und in dieser sittlichen Verflechtung aller gegenüber allen mitten inne zu stehen und seinen Platz auszufüllen, ist sicherlich eine der stärksten Grundlagen richtiger Beziehungen aller Einzelnen untereinander und zum Staate.

4. Die Zusammenfassung aller Werte des chinesischen Gemeinschaftslebens und seiner kosmischen Bezogenheit im einzelnen Menschen ist der Idealtypus des „Edlen“. Diese Idee ist durch Jahrtausende wirksam geblieben. Sie hat den Typus des kultivierten, taktvollen Chinesen geschaffen, der das System der Riten verkörpert und der die staatliche Ordnung trägt. Auch der Edle bleibt durch Familie und Staat gebunden. Wenn wir uns die Lichtgestalt des „Edlen“ bei Konfuzius vor Augen stellen und zugleich die kultischen Dschou-Bronzen der nämlichen Zeit mit ihrer krausen, magischen und grausamen Ornamentik — wie sie sonst nur noch im alten Mittelamerika vorkommt — betrachten, so dürfen wir wohl, abgesehen von gewissen literarischen Anzeichen, den Schluß wagen, daß dies Ideal ursprünglich nur von einer kleinen Oberschicht getragen

wurde. Aber die bereits in Konfuzius aufgebrochene Lockerung des Geistes hat schnell weithin gewirkt. Wie ganz anders ist die Kunst und der Geist der Han-Zeit! Es ist ein besonderes Glück und bezeichnend für die chinesische Kultur, daß gerade am Beginn dieser Auflockerung des Geistes, der Überwindung schwer lastender Magie und der ungeheuren Vorwärtsentwicklung und seelischen Verbreiterung, die dann die Han-Zeit bringt, noch einmal ein Mann gestanden hat, der das Beste des altchinesischen Herrentums zu verkörpern und zu künden wußte. Ohne ein solches Ideal gereifter Persönlichkeit, die Träger der sittlichen Verflechtungen und zugleich der Staatsidee ist, die sich fernhält vom Subjektivismus, dagegen in den objektiven Mächten der Gemeinschaft und des Kosmos verankert ist, hat es noch nie auf Erden eine große Kultur gegeben. Dessen sind sich auch die heutigen Chinesen bewußt, und auch für uns ist es ein Beispiel.

So sehen wir bei aller Hochschätzung und bei aller Kritik am konfuzianischen Gedanken, daß hier Probleme auf eine Art gelöst werden, die teils in ähnlicher Weise auch bei uns ihre Lösung finden, teils für uns ganz abwegig sind, auf alle Fälle aber uns innerlichst angehen und zu eigener Entscheidung über unser Erbgut aufrufen.

* * *

Gewiß ist der konfuzianische Gedanke nicht einfach der Gedanke des Konfuzius, sondern er trägt teils viel ältere Bestandteile mit sich, teils wandlungsfähige neue Möglichkeiten. Aber eben in dieser seiner geschichtlichen Abwandlung hat er das ganze Staatsgefüge, die Kultur und ihre religiöse Grundlage, die Einrichtungen und Gesetze, die Lebensart und Umgangsformen der Sitte, kurz die gesamte Gestalt des chinesischen Menschen seit etwa zwei Jahrtausenden geformt. Kein Verständnis Chinas ohne Verständnis des konfuzianischen Gedankens! Im Abendland können wir dem nur den christlichen Gedanken im Mittelalter vergleichen, der Religion und Kultur, Staat und Gesetz, Sitte und äußeres Leben völlig durchdrang, einheitlich gestaltete und so das allseitig geschlossene Bild einer Kultur hervorgebracht hat. Diese Einheitlichkeit und Geschlossenheit schließt keineswegs die Mannigfaltigkeit der Geistesströmungen aus, sondern durchdringt sie alle.

Wie die herrliche Buntheit der mittelalterlichen Kultur zugleich nicht nur Scholastiker und Mystiker in der Theologie als Gegenpartner hatte, sondern auch riesige Ströme unendlicher Heere von Ketzern, alle sich aber als abendländische Christen fühlten, so war es, so ist es auch in China. Jeder, auch der Buddhist und Taoist, fühlt sich zugleich als chinesischer Konfuzianer, zu dessen Erbgut er nur Besonderheiten und Vertiefungen hinzuträgt.

Und wie im Abendland jahrhundertlang die Fehden zwischen Kaiser und Papst, zwischen Lehnsherren und Lehnsträgern nicht abrissen, alle aber noch sich verbunden fühlten in einem gemeinsamen Grunde, so war es auch auf den anderen Gebieten des Lebens. Der asketische Mönch und der lebens- und kampfesfreudige Minnesänger und Ritter gingen Hand in Hand. Im geistlichen

Rittertum verschmolzen sie sogar zu einer Person. Der Streit der Stände, der Geschlechter und der Zünfte, der geistlichen und weltlichen Herren ist nur eine spannungsvolle Bereicherung des im Grunde einheitlichen großen Dramas, das wir abendländische Geschichte nennen.

Und selbst als in der zweiten Hälfte des Mittelalters die romanischen Nationen sich erholt hatten, das Nationalgefühl wieder überall rege wird und sich in Gestalten wie Marsilius von Padua, dem französischen Kanzler Pierre Dieu, dem deutschen Kaiser Ludwig dem Bayern verkörpert, da verstärkt die nationale Tiefenströmung die christliche Kultur nur um den unerschöpflichen Untergrund des unbewußten Erbgutes der Nationen und schafft so immer deutlichere Charaktere von Nationalkirchen und Nationalkulturen.

Eben dies nun, Verbindung letzter, der Vergänglichkeit enthobener Werte der Religion mit dem Geist der Rasse, das ist auch der wahre Untergrund und zugleich die Erklärung für die ungeheure Wirkung des Konfuzius. Und all die Buntheit unseres Mittelalters, die Selbstentzweiung der Pole und doch die innerste Verbundenheit durch das Gemeinsame — man streitet sich nur, wenn man etwas Gemeinsames hat! — ist auch in China allzeit dagewesen. Die herrlichen taoistischen Kulturblüten in der Han- und Tang-Zeit und der geradezu künstlerische Reichtum der buddhistischen Vorstellungswelt ist neben dem Konfuzianismus nur eine große Strömung mehr im Flusse der chinesischen Kultur. Diese aber ist letztlich gegründet auf den Genius der Nation, und von dorther hat auch Konfuzius sein Wertvollstes.

Ganz falsch ist es also, weil subjektivistisch befangen, wenn wir Abendländer, wie man das im 18. Jahrhundert tat, in Konfuzius gewissermaßen einen Rationalisten und trefflichen Moralisten von der Art eines angeblich überall anzutreffenden Menschentypus sahen. Wir verstehen die Ideengeschichte des Konfuzianismus vielmehr nur, wenn wir stets zwei Faktoren berücksichtigen, nämlich den Schöpfer, den chinesischen Menschen Konfuzius (und seine Vorgeschichte!), und zweitens die Wandlungen, die Fruchtbarkeit seiner Idee und seines Werkes als treffende Bewußtwerdungen des kollektiven Unbewußten der chinesischen Seele.

Wir können hier nicht die Frage der Wertung der Persönlichkeit des Konfuzius, über die schon so viel geschrieben ist, aufrollen. Gewiß hat Georg von der Gabelentz in seinem Buch „Konfuzius und seine Lehre“ (Seite 5) in gewissem Sinne recht, wenn er die Mächtigkeit seiner Wirkung nach Raum, Zeit und Intensität als Maßstab der Größe eines Mannes gewertet wissen will. Freilich war ihm wohl der eigentliche psychologische Zusammenhang zwischen Wirkung und Persönlichkeit verborgen. Ebenso recht hat aber auf der anderen Seite auch Otto Franke, der in seiner Geschichte des Chinesischen Reiches, wie auch an anderen Stellen, die riesige Wirkung des konfuzianischen Gedankens u. a. nachdrücklichst der staatlichen Einwirkung der Han-Zeit zuschreibt. Gewiß vermissen wir Abendländer, wie Franke treffend sagt, an Konfuzius den „Zug heroischer Außergewöhnlichkeit“^a. Das Stoische der Haltung ist kein

^a Franke, „Geschichte des Chinesischen Reiches“, I, S. 204.

genügender Ersatz für fehlenden aggressiven Willen und staatsmännische Energie. „Völlig gebunden in den kosmischen Anschauungen der alten Zeit, sah er nur die unabänderliche Gleichmäßigkeit des Tao in der Natur, aber die großen Entwicklungsvorgänge darin ahnte er nicht, und dementsprechend hielt er das Leben der Völker für einen wohl ausbalancierten Dauerzustand; daß die Geschichte eine niemals rastende Bewegung, eine unablässige Fortentwicklung zu neuen Formen, ein ewiges ‚Stirb und Werde‘ ist, erkannte er nicht, obwohl es nicht wenige seiner Zeitgenossen und seiner Nachfahren erkannten. Er sah wohl die wilde Zerfahrenheit seiner Zeit, aber er wußte nicht, was ihr not tat.“^a Aber eins dürfen wir doch wohl sagen: Wer beispielsweise die „Gespräche“ des Konfuzius (in ihren echten Bestandteilen) liest, kann sich dem Zauber seiner Persönlichkeit nicht entziehen. Trotz mancher menschlicher Schwächen besaß er die Größe und das Niveau des besten Typus eines altchinesischen Edelmannes. Und das ist nicht ganz wenig.

Gleichwohl bleibt nun das Geheimnis ungeheurer Wirkung, deren eine Ursache sicher die Regierungspolitik der Han-Zeit ist. Aber es dürfte doch noch einiges andere der Erwägung wert sein. Eine Nation läßt sich nicht zwei Jahrtausende lang etwas als letzte Vollendung aufdrängen, wenn nicht doch wenigstens ein großer Kern in der Sache steckt. Wir fragen uns zweitens, warum denn Staatsmänner die Ideen eines bestimmten Mannes als geeignete Grundlage für das Staatsleben und als Ausdruck eines wesentlichen Gehaltes der Seele der Nation ansehen. Wir sehen die Größe des Konfuzius vor allem darin, daß er aussprach, was bis dahin niemals so klassisch und kurz in Form von Sentenzen formuliert war; so wurde er der Mund des tiefsten Anliegens der Nation. Das heißt aber für den kosmisch denkenden Chinesen zugleich: er wurde zur „Glocke des Himmels“^b.

Und drittens halten wir — mit den Chinesen — für ein Zeichen der Größe und des Genialen: sein Verwurzeltein in den Tiefen archaischer Seelenschichten bei gleichzeitiger Wachheit des Intellekts. Diese drei Momente dürften neben der staatlichen Einwirkung als nicht unwesentlich mit in den Kreis der Betrachtung zu ziehen sein. Das eigentümlich „Zeitlose“ der Worte des Konfuzius, die mangelnde Möglichkeit, einen verfahrenen Staat umzuwerfen und neu aufzubauen, erklärt sich freilich gleichfalls aus der zu starken Gebundenheit an jene archaische Seelenwelt. —

Nur wer aus der eigenen schöpferischen Tiefe heraus Neues schafft oder — wie Konfuzius — Altes schöpferisch gestaltet und bewußt macht, ruft auch die schöpferischen Kräfte in der Seele der Nation auf. Jede Wirkung einer großen und tiefen Persönlichkeit hat etwas Mythisches, ja Magisches. Es ist wie ein Naturereignis, bei dem eine neue Gestaltung kaum gehneter Zukunft ferner Jahrhunderte anhebt. Diese mythische Wirkung wie ein Naturereignis läßt sich nicht künstlich machen, das chemische Agens muß da sein, das die

^a Franke, „Geschichte des Chinesischen Reiches“, I, S. 204.

^b Vgl. Lun Yü 3, 24⁷.

Materie zerlegt und zu neuen Verbindungen zusammenführt. Diese Wirkung üben die Worte des Konfuzius aus.

Dies Agens muß instinktsicher dem Seelengrunde eines Volkes entsprechen, nur dann wirkt es, nur dann wandelt sich die Nation. Ja, dies Agens muß selber aus dem unbewußten Seelengrunde der Nation im großen Manne auftauchen, nur dann wirkt es zündend und ist der Nation sofort evident und verständlich. Wäre es nur ein intellektueller Satz, ein Syllogismus, statt einer Idee, eines Sinnbildes, so bliebe es wie der reine Intellekt im leeren Raume wirkungslos und vermöchte keine Wurzeln in der Wirklichkeit zu schlagen.

Wenn wir also den Konfuzianismus und zunächst Konfuzius selber würdigen wollen, dann müssen wir die tragende archaische Seelenschicht, aus der heraus er zu uns spricht, anerkennen. Sein Intellektualismus ist nur ein Überbau. Diese tragende Seelenschicht mit ihrem kosmisch-universalistischen Zusammenhang steht im Grunde bei Konfuzius undiskutiert da und mit ihr die eigentümliche Erbmasse an typisch chinesischer Kultur. Aus ihr heraus hat er gesprochen und darum, so glauben wir, über die Jahrtausende gewirkt. Darum dürfen wir mit den modernen Chinesen wohl sagen:

„Die Zeit gestaltet den Heros,
Der Heros gestaltet die Zeit.“

CHINA IN DER DEUTSCHEN DICHTUNG DES MITTELALTERS UND DER RENAISSANCE

VON ED. HORST VON TSCHARNER

Der Germane des Tacitus wußte nichts von China^a. Nach Osten zu ging sein Gebiet und seine Erfahrung allmählich in die Weite endloser Steppen und ihrer bunten Schar von Reitervölkern über, nach Norden zu eröffnete sich die unbestimmte Weite des Meeres, nur nach Westen und Süden hatte er feste und nahe Grenzen, bis er aufstand und durchbrach, die römische Weltmacht besiegte und — sich zum Teil von der römischen Weltkultur besiegen ließ. Aber selbst römische Macht und Kultur umfaßten nicht die Welt, die wir heute kennen, und das kärgliche römische Wissen um China blieb dem Germanen noch lange verschlossen. Er mußte sich erst einer traditionsreichen Lebensauffassung anpassen und — dem Christentum, das ihm sein Sieg über Rom auch auflegte. Je weiter er war von Rom, desto mehr brauchte er Zeit zu dieser Anpassung. Und im germanischen Urland vollbrachte erst die Herrschaft Karls des Großen die endgültige Wandlung des heidnischen Germanen zum christlichen Deutschen des Mittelalters.

Karl der Große gab Beispiel und Anstoß zur geistigen Regsamkeit, die an seinem Hof und in den Klöstern ganz Deutschlands einsetzte. Diese karolingische Renaissance verband die ernsthaftige Pflege der Theologie und christ-

^a Die neuzeitlichen Ausgrabungen von Kaurimuscheln (Cypraea) u. a. in Nordeuropa lassen wohl auf eine „prähistorische Völkerverbindung zwischen den Gestaden der Ostsee und des indischen Oceans“, mit Wahrscheinlichkeit aber nur in der Art eines wechselreichen Zwischenhandels schließen; die Unwahrscheinlichkeit frühgermanischen Wissens um China widerlegen diese Funde nicht. Vgl. G. Jacob, Einfluß des Morgenlandes, 2ff. und Ostasiens Kultureinfluß, in Sinica VI, 147.