

## Report Title

**Adams, George Irving** (Lena, Ill. 1870-1932 Tuscaloosa, Ala.) : Geologe

### *Biographie*

- 1911-1915 George Irving Adams ist Professor of Geology and Mining der Peiyang-Universität in Tianjin. [Shav1]  
 1915-1920 George Irving Adams ist Professor of Geology and Mining der Beijing-Universität. [Shav1]

**Adinolfi, Francesco** (1831-1874) : Direktor St. Ignatius' College Shanghai

### *Biographie*

- 1850 ca.-ca. 1870 Francesco Adinolfi ist Direktor des St. Ignatius College in Shanghai. [Pia1]

**Adolph, William Henry** (Philadelphia, Penn. 1890-1958 New Haven, Conn.) : Ernährungsberater, Missionar Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the U.S.A.

### *Biographie*

- 1915-1926 William Henry Adolph ist Dozent der Cheeloo-Universität = Qilu da xue = Shandong Christian University in Jinan. [Shav1]  
 1915-1951 William Henry Adolph ist Missionar des Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the U.S.A. [Shav1]  
 1926-1948 William Henry Adolph ist Dozent der Yanjing-Universität in Beijing. [Shav1]  
 1948-1951 William Henry Adolph ist Dozent des Beijing Union Medical College. [Shav1]

**Apter, David E.** (1924-2010) : Henry J. Heinz Professor of Comparative Political and Social Development, Senior Research Scientist, Yale University

### *Bibliographie : Autor*

- 1994 Apter, David E. ; Saich, Tony [Saich, Anthony J.]. *Revolutionary discourse in Mao's republic*. (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1994).  
 1994 Dai, Qing. *Wang Shiwei and "Wild lilies" : rectification and purges in the Chinese communist party, 1942-1944*. Ed. by David E. Apter and Timothy Cheek ; transl. by Nancy Liu and Lawrence R. Sullivan ; documents compiled by Song Jinshou. (Armonk, N.Y. : M.E. Sharpe, 1994). (An East gate book).

**Arrighi, Giovanni** (Italien 1937-) : Professor of Sociology, Johns Hopkins University

### *Bibliographie : Autor*

- 2003 *The resurgence of East Asia : 500, 150 and 50 year perspectives*. Ed. by Giovanni Arrighi, Takeshi Hamashia, and Mark Selden. (London : Routledge, 2003). (Asia's transformations). [WC]

**Bendix, Reinhard** (Berlin 1916-1991 Berkeley, Calif.) : Professor of Sociology, University of California, Berkeley

*Bibliographie : Autor*

- 1977 Huang, Junjie. *Shi xue fang fa lun cong*. (Taipei : Taiwan xue sheng shu ju, 1977). [Westliche Historiographie]. [Enthält] : Bendix, Reinhard. *Max Weber's interpretation of conduct and history*.  
史學方法論叢 [WC]
- 1998 [Bendix, Reinhard]. *Weibo : si xiang yu xue shuo*. Bendikesi zhu ; Liu Beicheng [et al.] yi ; Liu Beicheng jiao ding ; Gu Zhonghua shen yue. (Taipei : Gui guan tu shu gu fen you xian gong si, 1998). (Dang dai si chao xi lie cong shu ; 100). Übersetzung von Bendix, Reinhard. *Max Weber : an intellectual portrait*. (Garden City, N.Y. : Doubleday, 1960).  
韋伯 : 思想與學說 [WC]

**Bergen, Paul David** (Bellefontaine, Ohio 1860-1915 Hartford, Conn.) : Missionar Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the U.S.A.

*Biographie*

- 1883-1913 Paul David Bergen ist Missionar des Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the U.S.A. in Jinan. [Shav1]
- 1902 Paul David Bergen ist Präsident des Dengzhou College. [Shav1]
- 1902-1904 Paul David Bergen ist Präsdiend des Shandong Union College in Weixian. [Shav1]
- 1904-1913 Paul David Bergen ist Präsident des Union Arts College der Shandong Protestant University und gründet ein Museum für Naturkunde. [Shav1]

**Berger, Peter Ludwig** = Berger, Peter L. (Wien 1929-) : Amerikanischer Soziologe, Professor für Soziologie und Theologie Boston University

*Bibliographie : erwähnt in*

- 1990 [Wuthnow, Robert]. *Wen hua fen xi*. R. Wosinoer [et al.] ; Li Weimin, Wen Cesi yi ; Zhou Changzhong jiao. (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 1990). (Wen hua xin shi ye cong shu). Übersetzung von Wuthnow, Robert. *Cultural analysis : the work of Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault, and Jürgen Habermas*. (Boston ; London : Routledge & Kegan Paul, 1984).  
文化分析 [WC]

**Berton, Peter** = Berton, Peter A. (1922-2014) : Professor of International Relations University of Southern California

*Bibliographie : Autor*

- 1968 Berton, Peter ; Wu, Eugene. *Contemporary China : a research guide*. (Stanford, Calif. : Hoover Institution on War, Revolution and Peace, 1968). (Hoover bibliographical series ; 3). [WC]

**Billings, George Michael** (Leicester St Martin 1878-1956) : Lehrer, Rugby- und Fussball-Spieler

*Biographie*

- 1903-1927 George Michael Billings ist Vice Principal, dann Principal der Public School for Boys in Shanghai. [BilG1]

*Bibliographie : erwähnt in*

2017 George Michael Billings (1878 - 1956):  
<http://www.treatyportsport.com/person-1---george-michael-billings.html>.

**Bowen, Arthur J.** = Bowen, Arthur John (Neponset, Ill. 1873-1944 Altadena, Calif.) :  
 Missionar Board of Foreign Missions of the Methodist Episcopal Church in China, Dozent

*Biographie*

1897-1930 Arthur J. Bowen ist Missionar des Board of Foreign Missions of the Methodist Episcopal Church in China und Dozent der University of Nanjing. [Shav1]

1901-1905 Arthur J. Bowen ist Superintendent und Schatzmeister der Central China Mission in Jiangxi. [Shav1]

1903-1904 Arthur J. Bowen ist Präsident der University of Nanjing. [Shav1]

1908-1927 Arthur J. Bowen ist Präsident der University of Nanjing. [Shav1]

**Boynton, Grace Morrison** (Medford, Mass. 1890-1970 Concord N.H.) : Missionarin  
 American Board of Commissioners for Foreign Missions, Professorin English language and literature, Yanjing-Universität

*Biographie*

1919-1951 Grace Morrison Boynton ist Missionarin der American Board of Commissioners for Foreign Missions und Professorin of English Language and Literature, Yanjing University in Beijing, [Shav1]

**Brittin, Roswell S.** = Britton, Roswell Sessoms (Shanghai 1897-1951) : Professor of  
 Chinese and Mathematics New York University, Journalist

*Biographie*

1924-1926 Roswell S. Britton ist Gründer und Vorsitzender der School of Journalism der Yanjing University. [Shav1]

1930-1951 Roswell S. Britton ist Assitant Professor of Chinese and Mathematics der New York University [Shav1]

*Bibliographie : Autor*

1935 Chalfant, F. Herring. *Jia gu bu ji = The Couling-Chalfant collection of inscribes oracle bone*. Drawn by Frank H. Chalfant ; ed. by Roswell S. Britton. (Shanghai : The Commercial Press, 1935).

1966 Chalfant, F. Herring. *Three treaties on inscribed oracle bones = Fang fa lian mo jia gu bu ci san zhong*. Drawn by Frank H. Chalfant ; ed. by Roswell S. Britton. Vol. 1-3. (Taipei : Yi Wen Yin Shu Guan, 1966). [Sammlung Samuel Couling].

**Brockman, Whitefield Walton** (Douglas, Ga 1875-1939 Nashville, Tenn.) : Professor of  
 English, Sekretär Young Men's Christian Association

*Biographie*

1904-1908 Whitefield Walton Brockman ist Professor of English an der Suzhou Universität. [Who2,Int]

1916-1920 Whitefield Walton Brockman ist Professor of English an der Suzhou Universität und Sekretär der Young Men's Christian Association in Suzhou. [Who2,Int]

**Caldwell, Oliver J.** = Caldwell, Oliver Johnson (Fuzhou 1904-1990) : Professor of English

*Biographie*

1935-1936 Oliver J. Caldwell ist Associate Professor of English der University of Xiamen. [Shav1]

1936-1938 Oliver J. Caldwell ist Professor of English der University of Nanjing. [Shav1]

1938-1943 Oliver J. Caldwell ist Public relations officer der Association of Boards of Christian Colleges in China in New York, N.Y. [Shav1]

**Campbell, Cameron D.** (um 1997) : Professor of Sociology University of California, Los Angeles

*Bibliographie : Autor*

1997 Lee, James Z. ; Campbell, Cameron D. *Fate and fortune in rural China : social organization and population behavior in Liaoning, 1774-1873*. (Cambridge : Cambridge University Press, 1997). (Cambridge studies in population, economy and society in past time ; 31).

2004 *Life under pressure : mortality and living standards in Europe and Asia, 1700-1900*. Tommy Bengtsson, Cameron Campbell, James Z. Lee [et al.]. (Cambridge, Mass. : M.I.T. Press, 2004). (MIT Press Eurasian population and family history).

2004 Ding, Yizhuang ; Guo, Songyi ; Lee, James Z. ; Campbell, Cameron. *Liaodong yi min zhong de qi ren she hui : li shi wen xian, ren kou tong ji yu tian ye diao cha = Immigration and eight banner society in Liaodong*. (Shanghai : Shanghai she hui ke xue yuan chu ban she, 2004).  
辽东 移民中的 旗人社会 : 历史文献,人口统计与田野调查

**Cartwright, E.H.** (Staffordshire, 1878-) : Professor of English Literature

*Biographie*

1902-1908 E.H. Cartwright ist Professor der Shanxi Imperial University. [Who4]

1908 ca.-ca. 1914 E.H. Cartwright ist Professor of History Government University Beijing. [Who4]

**Chapman, Burgoyne** = Chapman, Benjamin Burgoyne (Australien1886-1964 Brisbane) : Methodistischer Missionar, Dozent

*Biographie*

1913-1929 Rurgoyne Chapman ist Dozent am Central China Teachers Training College, Wuchang. [ChapB1]

1931-1932 Rurgoyne Chapman ist Dozent der Nanjing Universität. [ChapB1]

1937 ca.-1940 Rurgoyne Chapman hält sich nach einem Aufenthalt in Japan in China aus. [ChapB1]  
ca.

1957 Rurgoyne Chapman reist nach China. [ChapB1]

*Bibliographie : Autor*

1922 Chapman, B. Burgoyne. *Flood-tide in China*. (London : Wesleyan Methodist Missionary Society, 1922. [Missionen]. [WC]

- 1933 Chapman, B. Burgoyne. *The climatic regions of China : a preliminary report of the China land utilization study*. (Nanking : Nanking University, College of Agriculture and Forestry 1933). [WC]
- 1961 Chapman, B. Burgoyne. *Toward the truth about Tibet*. (Brisbane : Australia-China Society, 1961). [WC]
- 1969 Chapman, B. Burgoyne. *China revisited 1957*. (Artarmon, N.S.W. : Australia-China Society, 1969). [Reisebericht]. [WC]

### *Bibliographie : erwähnt in*

- 1965 Benjamin Burgoyne Chapman (1886-1964). The University of Manchester Library : <http://www.library.manchester.ac.uk/search-resources/special-collections/guide-to-special-collections/methodist/using-the-collections/biographicalindex/cadmann-cutler/header-title-max-32-words-610406-en.htm>.

### **Chase, Lewis Nathaniel** (Sidney, Maine 1873-1937) : Professor of English Literature

#### *Biographie*

- 1921-1925 Lewis Nathaniel Chase ist Visiting Professor of English Literature der Yanjing Universität Beijing. [Who4,Int]

### **Chauvelot, Robert** (1879-1937) : Professeur au Collège des sciences sociales

#### *Bibliographie : Autor*

- 1928 Chauvelot, Robert. *Visions d'Extrême-Orient : Corée - Chine - Indochine - Siam - Birmanie*. Avec un portrait de l'auteur, 27 ornements et lettrines et 80 photographies. (Paris : Berger-Levrault, 1928). [Yuan]

### **Chen, Duxiu** (Huaining, Anhui 1879-1942 Sichuan) : Politiker, Gründer der Kommunistischen Partei, Marxist, Professor für Literatur, Dekan School of Arts and Sciences Beijing Universität

#### *Biographie*

- 1903 [Hugo, Victor]. *Can shi jie*. Su Zigu [Su Manshu], Chen Youji [Chen Duxiu] yi. [ID D21048].  
Shen Dali : La traduction des *Misérables* de Hugo est une adaption libre en chinois semi-classique. L'essentiel est que sa création, dans la traduction, a souligné le rôle de la conscience humaine face à l'injustice sociale, idée directrice de l'oeuvre original de l'écrivain français et a contribué à faire sauter la féodalité séculaire en Chine. Pour que l'oeuvre de Hugo soit plus accessible au lecteur chinois, les deux traducteurs ont adopté les formes du roman chinois traditionnel, en commençant chaque chapitre par des clichés copulatifs ou des adages populaires, et ils ont donné des noms sinisants aux personnages français du roman. C'est ainsi que Jean Valjean est devenu Jin Huajian, qui occupe une place prépondérante dans le roman, et Myriel, l'évêque Meng. Bien que Su Manshu ait dans la traduction pris beaucoup de liberté, il a été le premier à faire connaître en Chine un grand humaniste occidental et son oeuvre philanthropique, ce qui n'a pas manqué de galvaniser la jeunesse chinoise dans sa lutte contre l'absolutisme mandchou et pour l'avènement d'une république populaire. [Hugo6]

- 1904 San, Ai [Chen, Duxiu]. Lun xi qu. In : Anhui su hua bao ; Sept. 10 (1904).  
Er schreibt : "Theatre is a great school for all the people under heaven ; theatre artists are in fact influential teachers. [In the past], actors were considered no better than prostitutes, not permitted by the court to become government officials through civil exams. In the West the situation is just the opposite : the actors are equals of the literary and the learned, because it is believed that theatre is extremely important in fostering morals and values." [Shak36:S. 103]
- 1915 Chen, Duxiu. *Jin gao qing nian* [ID D18284].  
Chen schreibt : Es wäre besser, wenn unser gesamtes nationales Kulturerbe verschwinden würde, denn es ist in der modernen Welt nicht lebensfähig. Das Bewusstwerden von Moral ist das allerletzte Bewusstwerden meiner Landsleute. Eine der chinesischen Sitten besteht aus der Apathie des Menschen.  
Seit dem Popularisieren der Lehren über die Menschenrechte und Gleichheit können die mutigen Jugendlichen es unter dem Namen Sklaven nicht mehr aushalten. Die Geschichte des modernen Europa wird die 'Emanzipationsgeschichte' genannt : monarchische Gewalt wurde zerstört, um sich politisch zu emanzipieren ; Kirchenmächte wurden abgeleugnet, um sich von der Religion zu emanzipieren ; die Idee von gleicher Arbeit wurde befürwortet, um sich wirtschaftlich zu emanzipieren ; Frauen sind an der Politik beteiligt, um sich von den Mächten der Männer zu emanzipieren. Emanzipation bedeutet Bruch mit den Fesseln der Sklaverei, um die freie und selbständige Menschenwürde zu vervollkommen.  
Ich bin nicht bereit, den andern zum Sklaven zu machen, um dem Willen des Herrn zu entsprechen. Ich betrachte den selbständigen, freien Charakter als das Höchste. Alles Benehmen, alle Mächte, aller Glaube haben sich der eigenen Intelligenz zu unterwerfen, ohne dem anderen zu gehorchen.  
Differenziert hat der grosse Philosoph Nietzsche, was den Begriff der Moral betrifft, zwei Arten von Moral : die eine heisst Herrenmoral, die andere Sklavenmoral. Die Herrenmoral stellt die Selbständigkeit und Tapferkeit dar, während Bescheidenheit und Gehorsam zur Sklavenmoral gehören. Loyalität, Pietät, Integrität, Rechtschaffenheit sind alles Sklavenmoral. Zum Sklavenglück gehören die Geringschätzung des Strafrechts und der Grundsteuer ; zum sklavischen Stil der Literatur gehört die Hochschätzung von Verdiensten und Tugenden ; zum sklavischen Ruhm gehört die Verehrung der Adelsränge ; Erinnerungsstücke im Sinne auch des Klaven sind Monument und Mausoleum...  
Loyalität, Kindesliebe, Tugend und Brüderlichkeit – das ist die Moral der Sklaven ; leichtere Folter und mindere Grundsteuer – das ist das Glück der Sklaven ; Gnadegewinsel und Rangverehrung – das ist die Ehre der Sklaven ; grosses Grabmal und hoher Grabhügel – das ist das Gedenken der Sklaven. Denn all diese Entscheidungen zwischen Recht und Unrecht, zwischen Ehre und Schande können sie selbst nicht treffen, sondern sie lassen sie durch andere fällen. Die individuelle, unabhängige und gleiche Persönlichkeit ist völlig vernichtet. Wer Gut und Böse nicht mit eigenem Willen beurteilen kann, der ist ein Sklave.  
Yu Longfa : Chen Duxiu befasst sich mit Friedrich Nietzsche, um sich mit den moralischen Traditionen Chinas, die systematisch der Dynamik und dem Unternehmungsgeist des Westens gegenübergestellt werden, auseinanderzusetzen. Chens Übernahme der Ideen Nietzsches ist von seinen frühen revolutionären Gedanken zu Philosophie, Ökonomie und Politik nicht zu trennen. Seine Beiträge haben keinen grossen Anteil an der chinesischen Nietzsche-Rezeption, aber der Einfluss der Artikel war damals in der neuen Kulturbewegung eindeutig zu spüren. Chen Betrachtet den Konfuzianismus nicht nur als eine Hauptursache für den Untergang des Landes, sondern auch als absolut unverträglich mit einer auf den Werten der Freiheit und Gleichheit aufgebauten Gesellschaft. Wichtige Voraussetzungen für eine Änderung der sozialpolitischen Lage Chinas sieht er im Widerstand gegen die Tyrannei der konfuzianischen Tradition wie der Ethik. Er ist sich darüber klar, dass China, wenn es überleben wolle, sich der Modernisierung und dem Westen weiter öffnen müsse. Die Ideen des Westens enthalten neue, aufblühende, demokratische und wissenschaftliche Aspekte. Es ist für Chen relevant, dass der einzelne Mensch im Sinne des westlich geprägten individuellen Charakters einen wichtigen Beitrag zur Verbesserung des Landes leisten würde. [Yu1:S. 67-70,KUH7:444]

- 1915 Chen, Duxiu. *Xian dai Ouzhou wen yi shi tan* [ID D22973].  
Er schreibt : "Le naturalisme fit-il réellement faillite ? S'il ne laissait rien de durable, encore aurait-il bien mérité de la littérature en la ramenant à l'observation, à l'étude sincère de la réalité ? Mais pour ne parler ici que du roman, nous lui devons Gustave Flaubert, Jules et Edmond de Goncourt, Alphonse Daudet, Emile Zola, Guy de Maupassant, Ferdinand Fabre ; et peut-être aucune autre époque de notre histoire littéraire ne fournirait dans un seul genre, plus de noms justement illustrés".  
Chen Duxiu erwähnt zum ersten Mal in China Gustave Flaubert : geboren in Rouen 1821, gest. 1880. [Flau:S. 74-75]
- 1915 Chen, Duxiu. *Xian dai Ouzhou wen yi shi tan* [ID D23499].  
Zhou Xiaoshan : Emile Zola est considéré par les Chinois comme le représentant de l'école naturaliste. Chen Duxiu exprime son admiration pour Zola. Er schreibt : « Il consacre toute sa vie à la littérature, se battant contre le romantisme. Il est le Napoléon du naturalisme ». [Flau:S. 74]
- 1915 Chen, Duxiu. *Xian dai Ouzhou wen yi shi tan* [ID D27627].  
Zhou Xiaoyi : Chen says that Wilde was one of the 'four greatest modern writers' in European literature. The others are Ibsen, Turgenev, and Maeterlinck. Chen's praise is an example of the prevalent perception among Chinese writers of Wilde as a leading artist in world literature. Wilde's aesthetic practice – his way of dressing and other non-conformist behavior – further reinforces this image of Wilde as a unique artist. He was seen as the representative aesthete in England, whose reputation and achievements in art and aesthetic theory surpassed even Walter Pater and other aesthetes, although translations of Pater's works were also available in China at that time. [WilO4]
- 1916 Chen, Duxiu. *Ren sheng zhi zheng yi* [ID D18286].  
Yu Longfa : Chen thematisiert Nietzsches Begriff des Willens zur Macht und den Übermensch-Gedanken, wobei die Betonung auf der "Betrachtung des einzelnen Willens, Entfaltung der einzelnen Begabung, um grosser Künstler, 'Übermensch' zu werden, dies bedeutet den wahren Sinn des Lebens", liegt. [Yu1:S. 19]
- 1917 Chen, Duxiu. *Wen xue ge ming lun* [ID11258] :  
Chen schreibt : "Die europäische Kultur hat freilich viel der Politik und der Wissenschaft zu verdanken, doch auch nicht weniger der Literatur. Ich habe das Frankreich von Rousseau und Pasteur lieb, aber noch mehr das von Goethe und Hauptmann ; ich liebe das England von Bacon und Darwin, aber noch mehr das von Dickens und Wilde. Ist unter unseren heldenhaften Literaten jemand da, der den Mut hat, ein Hugo oder Zola, ein Goethe oder Hauptmann, ein Dickens oder Wilde zu werden ?" = "European culture has benefited considerably from the many contributions of political thinkers and scientists, but the contribution of writers has not been small either. I love the France of Hugo and Zola ; I love the Germany of Kant and Hegel, but I love especially the Germany of Goethe and Hauptmann ; I love the England of Bacon and Darwin, but I love especially the England of Dickens and Wilde. Is there some outstanding writer in our own national literature who will take on the role of China's Hugo, Zola, Goethe, Hauptmann, Dickens or Wilde ? Is there anyone bold enough to make a public challenge to the 'eighteen demons', ignoring the criticism of reactionary scholars ? If so, I am willing to drag out the cannon to from his vanguard."  
[Jean-Jacques Rousseau, Louis Pasteur, Johann Wolfgang von Goethe, Gerhart Hauptmann, Francis Bacon, Charles Galton Darwin, Victor Hugo, Charles Dickens, Oscar Wilde, Emile Zola].

Bonnie S. McDougall : Chen meant no more than a literature in which the material world is shown to affect people's lives, and in which concern is shown particularly for the sufferings of the poor. The demand for 'freshness' should be taken in the context of 'stale classicism' ; Chen was not opposed to rich and elaborate descriptions of scenery or emotions as such, he only rejected the euphuistic and allusive language typical of a great deal of classical Chinese poetry and essays. His final aim, to create a simple and popular literature to replace obscure scholarly or eremitic literature, shows the most obvious reason for classing Wilde among the literary giants. [WilO7,YanW1:S. 29]

- 1917 Li Dazhao und Chen Duxiu sehen in der russischen Oktoberrevolution die Macht des Marxismus, die Kraft des Proletariats und die neue Hoffnung auf die Befreiung der chinesischen Nation. Sie erkennen, dass nur der Sozialismus retten könne und beginnen sich den Marxismus anzueignen und zu propagieren. [Marx30:S. 15]
- 1917 Chen, Duxiu. *Wen xue ge ming lun* [ID D11258].  
Chen initiated the search for China's Hugo, Zola, Goethe, Hauptmann, Dickens and Wilde. Expressing boundless admiration for Russian literature, which he believed was superior to any other by virtue of its deep concern for suffering humanity and which to his mind was permeated with the qualities of sympathy, fraternity, pity, charity and love. [Gam1:S. 27]
- 1918 Chen, Duxiu. *Ren sheng zhen yi* [ID D18292].  
Chen schreibt : Der Deutsche Friedrich Nietzsche plädierte dafür, der Einzelne solle seinen Willen durchsetzen, seine Talente entwickeln und ein grosser Künstler oder Geschäftsmann werden. Als Ziel des Lebens sah er an, ein Übermensch zu werden, der über den gewöhnlichen Menschen steht.  
  
Yu Longfa : Chen betrachtet die Befreiung des Individuums als gesellschaftliche Notwendigkeit. Eine moralische Erneuerung Chinas bedarf nach seiner Ansicht erneuerter Individuen. Die Idee Friedrich Nietzsches vom Übermenschen spiegele nicht nur die rückständige Realität des alten China wider, sondern deute auch auf den wahren Wert des menschlichen Lebens hin. Er vertritt die Ansicht, dass Nietzsches Idee vom Übermenschen für sein Konzept geeignet sei, dem chinesischen Volk ein Vorbild zu geben. Er betont vor allem Nietzsches Moralauffassung, die er als Waffe im Kampf gegen die konfuzianischen Moralvorstellungen einsetzt. [Yu1:S. 72-73]
- 1919 Chen, Duxiu. *Gong li he zai* [ID D18304].  
Shao Lixin : Chen Duxiu's failure to recognize his own identity and his tendency to use Nietzsche or other Western thinkers as symbols to express his own Chinese ideas came partly from a social Darwinist prejudice. A nation that was backward economically and militarily must have inferior ideas and moral traditions, and vice versa. Out of the same prejudice he viewed the First World War as testing ground for what he thought as the two Western moral principles. And he believed that the post-war world would be dominated by the moral principle of the winning side. Since he believed that France and the United States stood for democracy, justice and peace, he looked forward the the Allied victory with great expectation. [Shao1:S. 32]

1919.09.24-1920.04.02 John. *Lectures in China, 1919-1920* [ID D28460] :

(pu) '*Social and political philosophy*' in Beijing, sponsored by the National Beijing University, the Ministry of Education, the Aspiration Society and the New Learning Association. = She hui zhe xue yu zheng zhi zhe xue. Hu Shi interpreter, Wu Wang, Fu Lu recorder. In : Xue deng ; Sept. 24 ; Oct. 1, 8, 22 ; Nov. 5, 6, 22, 25, 30 ; Dec. 14, 15, 22, 23 (1919). Jan. 24, 26, Febr. 3, 4, 26, 27 ; March 3, 4, 8, 9 ; April 1, 2 (1920).

'*The function of theory*'

"This extreme radical statement was followed by the conservative theories of Aristotle, who in his 'Politics', his 'Ethics', and his other books, set forth theoretical bases for the perpetuation of the social and political schemes of his time. The same thing was true in China : the radical theories of Lao-tze were followed by the conservative theories of Confucius."

'*Science and social philosophy*'

"Here in China a number of people have asked me, 'Where should we start in reforming our society ? ' My answer is that we must start by reforming the component institutions of the society. Families, schools, local governments, the central government – all these must be reformed, but they must be reformed by the people who constitute them, working as individuals – in collaboration with other individuals, of course, but still as individuals, each accepting his own responsibility. Any claim of the total reconstruction of a society is almost certain to be misleading. The institutions which make up the society are not 'right' or 'wrong', but each is susceptible to some degree of improvement. Social progress is neither an accident nor a miracle ; it is the sum of efforts made by individuals whose actions are guided by intelligence... I imagine that most of you in the audience today are students ; and as students, you must be peculiarly aware of the truth of what I have been saying."

'*Social reform*'

'*Criteria for judging system of thought*'

'*Communication and associated living*'

"Or take the history of China : transition from one dynasty to another was always attended by political and social disruption – disorder which continued until the appearance on the scene of some person forceful and powerful enough to subject contending factions to his control."

"Workers are much better off in America than in China. Their wages are better, and are still increasing ; their working hours are shorter."

"In the history of China, for example, we note that the first emperor of the dynasty was always a strong leader, gifted with imagination and initiative, capable of accomplishing needed reforms, and interested in the people over whom he ruled."

'*Economics and social philosophy*'

'*Classical individualism and free enterprise*'

"All in all, what was good for economic development would at the same time and to the same degree be good for the spiritual elements in the social process. This outlook must obviously have considerable appeal here in China, where there has traditionally been so much interference both by the state and by the family elders. There seems to be a rapidly growing trend nowadays to reject the authority of the head of the clan, to have members of the family work more independently and responsibly, and to object to arbitrary interference in personal affairs by officers of the state."

"We have been speaking of the situation in Europe and America, but the issue between laissez faire and government regulation of industry should be of real concern to China, too, particularly at a time when the country is beginning to industrialize so rapidly. Problems of limiting hours of work, of regulating the conditions under which labor operates, of controlling the employment of women and children – these and other related problems must be planned for before the situation becomes serious."

'*Socialism*'

"There are today in China commercial guilds which, it seems to me, could be exceedingly useful during this period when China is undergoing the transition between cottage industry and full-scale industrial production. It is important for us to determine which aspects of the guild system ought to be preserved, and to discover ways in which we may cultivate professional self-respect by promoting more effective communication among people who are

engaged in the same or similar trades... Chinese scholars should engage in research on the guild system, to the end that those aspects of it which can effectively contribute to progress can be conserved."

*'The state'*

*'Government'*

"In a book I read a few days ago, the author advances the thesis that Western political systems impose restrictions on government because of the assumption that human nature is inherently evil, while the older political system of China was based on the assumption that human nature is inherently good."

*'Political liberalism'*

*'The rights of individuals'*

"But both socialism and individualism have many ramifications. No matter what one's political orientation, he must grant that this is a basic problem. I see it as being of fundamental importance both in the West and in China. But the problem, as it concerns China, has facets which are different from those we see when we look at the same problem as it confronts the West. The problem as it exists in China can be stated as follows : assuming that we agree that our ultimate goal is the fullest possible development of individuals, should China, as the West did, first go through an age of self-seeking individualism, and then employ the power of the state to equalize society as the West has had to do ; or should it amalgamate these two steps and achieve social equality at one stroke ? It seems to me that there are grounds for hoping that China can achieve social equality in one operation. There are three reasons why I say this :

- 1) The first basis for hope that China can achieve social equality without repeating the sequence of events followed in the West, amalgamating two steps into one, is that she already enjoys the traditional concept of the state's obligation to protect its people, as this was propounded by Mencius. Political individualism has not made headway in China, so that the tradition of the state's obligation to protect its people, which may be likened to the parents' obligation to protect their children, or the emperor's protect his subjects, can readily be modified into the concept of the protection of its citizens by a democratic government.
- 2) Modern China can achieve equality of opportunity for her people by popularizing education. Popular education is not intended to satisfy the self-seeking urges of individuals, but to provide all men with equal opportunities for self-development. Education in the West became universal long after the beginning of the industrial revolution. But the industrialization of China is just now beginning ; there is thus the chance for China to universalize education now, so that by the time it reaches full-scale industrialization it will also have achieved social equality.
- 3) Another basis for hope is that there is still time for Chinese scholars and scientists to pursue specialized knowledge and devote their research activities to special problems. One of the shortcomings of political individualism in the West lies in the fact that it tends to deprecate specialization, and to hold that any reasonably well-educated person can pretty well take care of himself. It ignores the extreme complexities of modern society and politics, and fails to see that even in a small district the problems of education, taxation, and government as well as those of industry, can be dealt with effectively only by those who have mastered a great deal of highly specialized knowledge. If China can begin now to develop appropriate degrees of specialization, her rewards in the future will assuredly be great.

These remarks about China are no more than a few random suggestions of my own. The problem, though, is one of extreme importance, and worthy of the most careful study.

Although at the moment China is confronted with particular and exacerbating problems, these are temporary. China is certain to be faced with more lasting and more fundamental problems in the near future, and the two which are of the most far-reaching import are the inevitability of industrialization, and its concomitant problem of self-seeking individualism. The problem thus becomes one of conserving the positive aspects of individualism while at the same time avoiding its negative aspects, which are certain to introduce disorder into your society."

*'Nationalism and internationalism'*

*'The authority of science'*

*'Intellectual freedom'*

Barry Keenan : Dewey began the lectures 'Social and political philosophy' with an instrumental definition of theory, and of politics, than he discussed the characteristics of experimental politics. Political theories, like any theories, he noted, arose to account for and alleviate some difficulty that developed in the operation of established social habits and institutions. Thinking was a response to problems, and so was theoretical thinking. The specific conditions of the original habits and institutions, were primary, and the theories of how they operate derivative.

Thomas Berry : The lecture 'Social philosophy and political philosophy' must be considered of special significance. It made a deep impression upon Chen Duxiu, who had already become interested in Marxism. Dewey's presentation of the democratic idea 'delayed by a strong counter-influence' the movement of Chen toward the Marxist-Leninist position. The main idea of this lecture was that democracy in any true sense of the word must begin on the local level and rise from there through successively wider application to the higher realms of political authority. The influence of Dewey on Chen did not succeed in bringing his intellectual and political abilities into the service of liberal or social democracy of a European or American style, for in 1921 Chen joined with Li Dazhao to found the Communist Party, the dynamic center of a movement that would first be the opponent and later the conqueror of all other political forces and doctrines in China. As a distinct political party, the democratic movement envisaged by Dewey was never successful in China. As an ideal it has remained a constant influence there and has seriously affected the political life of the country. [Kee3:S. 45,DewJ186,DewJ5]

1919.12

Chen, Duxiu. *Shi xing min zhi de ji chu*. [ID D28554]. [The basis for the realization of democracy].

Chen Duxiu was highly interested in John Dewey's lecture on 'Democratic developments in America'. Chen began his essay by acknowledging Dewey's broad delineation of democracy in terms of political constitution, civil rights, social equality, and economic justice. Chen remarked that all socialists would share Dewey's belief about social and economic democracy. He endorsed Dewey's claim that the realization of democracy should not be limited to the political sphere. 'The elevation of social life' should be the primary goal. Chen did not accept everything Dewey said. He actually suggested that Dewey blend the four dimensions into two : the political and the socioeconomic. Chen did not trust what Dewey said about political democracy : that individual liberties can be protected by the constitution and that public opinion can be secured by a republican government. In light of the total failure of China's republican government, Chen argued that a mere system of representation and constitutionalism would not ensure the realization of political democracy. He said that the best system was 'direct legislation', which would lead to 'the breaking down of the distinction between those who govern and those who were governed'. Chen was especially inspired by Dewey's historical account of the United States' grassroots democracy, which was developed from self-governing villages and towns rather than imposed by the legislation of the federal government.

Chen's critique of Dewey's conception of democracy reflected his own concern with socio-economic questions as well as his limited understanding of democratic procedure and institutions. In his proposal, Chen took Dewey's advice to use China's traditional guild system to build a grassroots foundation. He believed that China could 'develop democracy using England and America as a model. He quoted from Dewey's lecture to emphasize democracy as the best possible society 'because democracy means education. [DewJ2:S. 47-49]

1920

Chen, Duxiu. *Jidu jiao yu Zhongguo ren* [ID D18305].

Chen schreibt : I believe that christianity is a religion of love. As long as we don't accept Nietzsche's rejection of love among men, we should not draw the conclusion that christianity is finished. After all, the essence of christianity is love and fait, all others are secondary.  
Donald W. Traedgold : Chen sieht Christus nicht als Sohn Gottes, sondern als Reformer. [Shao1:S. 33,Tre1:S. 145]

- 1920 Gründung der Makesi zhu yi yan jiu hui [Society for the Study of Marxism] in Shanghai unter Chen Duxiu. Chen ist überzeugt, dass nur eine kommunistische Partei die sozialen Probleme Chinas lösen kann. [Mak1:S. 217]
- 1920 Chen Duxiu bekennt sich zu Marxismus, Bolschewismus und Kommunismus. [MeiM1]
- 1920 Vladiir Lenin schickt Grigori Voitinsky nach China um den Kommunismus in China zu starten. Er trifft die Society for the Study of Marxism gegründet von Li Dazhao, Chen Duxiu, Zhang Guotao und Mao Zedong in Beijing. Voitinsky hilft bei der Organisation von Niederlassungen in Shanghai, Beijing, Changsha, Hankou, Guangzhou und Jinan. In Shanghai trifft er Sun Yat-sen. [ChiRus3:S. 119]
- 1921 Chen Duxiu besucht Moskau und bekommt von den Komintern eine Anweisung um eine chinesische kommunistische Partei zu gründen. [ChiRus3:S. 120]
- 1950-1965 John Dewey : Shortly after the Communist takeover of the Chinese mainland, organized efforts were made to criticize and discredit John Dewey's philosophy and its practical influence in China. This began in a number of articles singling out for attack Dewey's educational philosophy, grew into a vehement and systematic campaign directed against Hu Shi but usually involving Dewey as well, and continued sporadically through the articles and books directed either against Hu Shi or Dewey himself, or against pragmatism as a school of thought. This reaction might be considered a continuation of the 'radical' response already discussed earlier, except that, this time, the earlier radicals have come into power. Indeed, Chen Duxiu himself has been discredited much earlier. The reactions of the 1950s are entirely negative. There is no longer any discussion of pros and cons, any impartial analysis of Dewey's thought and influence. What we have is a thoroughgoing critique of Dewey's pragmatic theory of truth, his experimentalist methodology, as well as his social, political and educational philosophy. The criteria for criticism are derived from Marxist theories and are assumed to be themselves free from error. Dewey is criticized for being an idealist, who regards as truth only the data of subjective experience, and neglects the reality of the objective world. The pragmatic theory of truth is attacked for being relativistic and diametrically opposed to the absolute verity of the materialist interpretation of the laws governing class struggle and historical development. Dewey's social, political and educational theories are regarded as serving the interests of American capitalism and imperialism. [DewJ188]

1996

Chen, Guying. *Bei ju zhe xue jia Nicai* [Neuauf.] [ID D18321].

Chen Guying schreibt : Das Lebensgefühl im Werk von Friedrich Nietzsche hat mich vom Schopenhauerischen Pessimismus entfernt. Die begeisternde Einstellung des Einstiegs ins Leben und der Geist der Unnachgiebigkeit ermutigten mich immerfort. Durch den Vergleich zwischen Nietzsche und Zhuangzi habe ich die Tragödie und deren Geist der Kunst hoch eingeschätzt. Was das grossartige Denken Nietzsches betrifft, so wird die Kraft des Menschen als Quelle für Schöpfungen angesehen. So pries Nietzsche das Leben, das Emporkommen und das Überwinden. Nietzsches Geist ist wie ein Appell zum Bewusstwerden des dominierenden Rationalismus, der als überkommene Philosophie angesehen wird. Besonders in der heutigen Zeit, wo der Hegemonismus wütet und die Konkurrenz des Daseins gross ist, scheint eine neue Erkenntnis des Denkens von Nietzsche notwendig. Dies ist auch mein grösstes Anliegen für das Schreiben dieses Werkes.

Ausdrücke, die den Sinn der Philosophie von Nietzsche verdreht haben, wirken dem wahren Sinn entgegen. Das Missverständnis führte zur leidenschaftlichen Favorisierung gegenüber dem postumen Philosophen Nietzsche. Jetzt sollten wir nüchtern sein, um seinem Werk nachzugehen und nach dem eigentlichen Sinn seiner Philosophie zu suchen. Nietzsche hat sich als wahrer Lebensphilosoph erwiesen. Das Leben ist eine Dynamik, ist reich im Sinne des Kampfes. Gegenstand des Kampfes ist das 'Selbst' – dies ist das stagnierende und 'passive' Dasein. Will man zum Übermenschen werden, so soll man ständig vorwärts kommen und sich erhöhen. Auf dem Weg zum ständigen Vorwärtskommen macht die Entwicklung das Ziel und die höchste Freiheit aus : das Vorhandensein des menschlichen Potentials und des Willens zur Selbstüberwindung. Nietzsches Übermensch ist der Mensch, der es wagt, alle Werte neu zu bewerten und die alte Werteliste zu zerstören, insbesondere die des Christentums. Übermensch ist auch der Mensch, der mit reicher Lebenskraft fähig ist, neue Werte aufzustellen.

Der Wille zur Macht stellt eine Triebkraft von Nietzsches Philosophie dar. Der im Innern befindliche Wille ist latente Energie oder potentielle Energie. Der sich nach aussen äussernde Wille ist Antriebskraft. In der Philosophie Nietzsches ist der Wille zur Macht ein wichtiger Begriff. Viele beachten nur das Wort Macht und verstehen es sogar als Macht und Einfluss. In der Tat meint Nietzsche mit dem Wort Macht kreative Kraft, nicht konventionelle Macht. Daraus ergibt sich, dass die alte Übersetzung des Chinesischen leicht zu Missdeutungen führt. Es ist auch nicht angebracht, wenn man ihn als Willen zur Kraft übersetzen soll, denn es enthält noch potentielle Energie. Man soll es als 'chong chuang yi zhi' übertragen, denn dieser Wille zeigt sich ständig nach aussen und nach oben.

Nietzsches Denken besteht darin, den ständigen Vollzug des Lebens des Einzelnen zu entfalten, zur unbeschränkten Selbsterhöhung zu gelangen. Das Leben soll in das System der grossen Kräfte integriert werden. Lebenskraft verleiht dem Schöpferischen einen Sinn.

Yu Longfa : Das Werk von Chen Guying besteht aus vier Teilen : Nietzsche – Philosoph der Tragödie (1962) über Leben und Werk, vor allem Also sprach Zarathustra. Über Nietzsches Gedanken zum Lebensgebriff, zum Tod Gottes und zur Umwertung aller Werte (1960er-1970er Jahre). Vergleich zwischen Nietzsche und Zhuangzhi. Vergleich der Kulturansichten von Nietzsche und Chen Duxiu. Übersetzungen von Auszügen aus *Geburt der Tragödie*, *Die fröhliche Wissenschaft*, *Also sprach Zarathustra*, *Ecce homo*, *Antichrist*. Lebensdaten von Nietzsche.

Chen vergleicht zwischen der abendländischen Welt, die sich in grossem Masse mit Nietzsche beschäftigte und der chinesischen Geisteswelt, die sich nur in geringem Mass mit Nietzsche auseinandersetzt. Dabei vertritt er die Ansicht, man solle sich der Philosophie Nietzsches zuwenden, wenn man zur modernen westlichen Philosophie gelangen will. [Yu1:S. 131-137]

2001

Qian Linsen : "La préconisation de Zola et de sa théorie, tant sous l'ange de l'évolutionnisme que sous le drapeau de la science et de la démocratie, n'est qu'un choix de la politique culturelle séparé de la littérature même. Pour Chen Duxiu et bien des autres, le naturalisme leur est uniquement un signe abstrait qui servira leur idéal de la littérature politique." [Flau:S. 71]

*Bibliographie : Autor*

- 1903 [Hugo, Victor]. *Can shi hui*. Su Zigu [Su Manshu], Chen Youji [Chen Duxiu] yi. In : Guo min ri ri bao ; 8. Okt.-1. Dez (1903). = *Can shi jie*. (Shanghai : Dong da lu shu ju, 1904). = Su, Manshu. *Su Manshu xiao shuo ji*. (Hangzhou : Zhejiang ren min chu ban she, 1981).  
Übersetzung von Hugo, Victor. *Les misérables*. Vol. 1-5. (Paris : Pagnerre, 1862). [Erste Übersetzung von Victor Hugo ; freie Übersetzung aus den drei Bänden von *Les misérables* ; Zeitschrift : 10 ½ Kap., Buch : 14 Kap.].  
慘世界 [Hugo9]
- 1915 Chen, Duxiu. *Jin gao qing nian*. In : *Xin qing nian* ; vol. 1, no 1 (1915). [Aufruf an die Jugend ; Friedrich Nietzsche]. [Yu1]
- 1915 Chen, Duxiu. *Xian dai Ouzhou wen yi shi tan*. In : *Qing nian za zhi* ; vol. 1, no 3 (1915). [L'art de la littérature européenne].  
现代欧洲文艺史谭 [Flau]
- 1915 Chen, Duxiu. *Xian dai Ouzhou wen yi shi tan*. In : *Qing nian za zhi* ; vol. 1, no 3-4 (1915). [Littérature européenne moderne].  
现代欧洲文轶事坛 [Flau]
- 1915 Chen, Duxiu. *Xian dai ou zhou wen yi shi tan*. In : *Qing nian za zhi* ; vol. 1, no 3 (Nov. 1915). [A brief history of modern European literature and art]. [Wil04]
- 1915-1926 *Qing nian za zhi* (1915-1916) = *Xin qing nian* (1917-1926) = *New youth* = *La jeunesse*. (Shanghai : Xin Qing nian she, 1915-1926). [Zeitschrift mit Beschreibungen europäischer Länder und Literaturen gegründet von Chen Duxiu].  
青年雜誌 / 新青年 [Yam,Int]
- 1916 Chen, Duxiu. *Ren sheng zhi zhen yi*. In : *Xin qing nian* ; Vol. 6, no 6 (1916). [Betr. Friedrich Nietzsche].  
人生之真意 [Yu1]
- 1917 Chen, Duxiu. *Wen xue ge ming lun*. In : *Xin qing nian* ; 11, 6 (Febr. 1917). [Thesen zur literarischen Revolution]. [YanW1]
- 1918 Chen, Duxiu. *Ren sheng zhen yi*. In : *Xin qing nian* ; vol. 4, no 1 (1918). [Der wahre Sinn des Lebens ; Friedrich Nietzsche].  
人生真義 [Yu1,WC]
- 1919 Chen, Duxiu. *Gong li he zai*. In : *Mai zhou ping lun* ; no 7 (1919). [Wo ist die Gerechtigkeit].  
公理何在 [Shao1]
- 1919 Chen, Duxiu. *Shi xing min zhi de ji chu*. In : Chen, Duxiu zhu zuo xuan. *Ren jianshu*, Zhang Tongmo, Wu Xinzhong bian. Vol. 2. (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 1993). [The basis for the realization of democracy].  
實行民治的基礎 [DewJ2]
- 1920 Chen, Duxiu. *Jidu jiao yu Zhongguo ren*. In : *Xin qing nian* ; vol. 6, no 3 (1919). [Christentum und die Chinesen ; Friedrich Nietzsche].  
基督教與中國人 [Shao1]
- 1998 Chen, Duxiu. *Chen Duxiu's last articles and lettres, 1938-1942*. Ed. and transl. by Gregor Benton. (Surrey : Curzon, 1998). (Chinese worlds).

**Chen, Heqin** (1892-1982) : Erzieher

*Biographie*

- 1955 Chen, Heqin. *Dui Yuehan Duwei fan dong jiao yu zhe xue ji chu de pi pan* [ID D28697]. "How was Dewey's poisonous pragmatic educational philosophy spread over China ? It was spread primarily through his lectures in China preaching his pragmatic philosophy and his reactionary educational ideas, and through that center of Dewey's reactionary educational ideas, and through that center of Dewey's reactionary thinking, namely, Columbia University, from which thousands of Chinese students, for over thirty years, have brought back all the reactionary, subjective-idealistic, pragmatic educational ideas of Dewey. As one who has been most deeply poisoned by his reactionary educational ideas, as one who has worked hard and longest to help spread his educational ideas, I now publicly accuse that great fraud and deceiver in the modern history of education, John Dewey !" [DewJ205]
- 1956 Chen, Heqin. *Pi pan Duwei fan dong jiao yu xue de zhe xue ji chu* [ID D28575]. "The child-centered curriculum in living education has destroyed scientific knowledge's nature of system, design, and organization, debased the leading role of the teacher, obstructed the child's potentiality in world reconstruction through the mastery of scientific knowledge and consequently discouraged the will of the wild and the youth to reconstruct the fatherland and defend world peace. This is the consequence of my being hit by Dewey's second gunshot, namely, his pragmatic, reactionary theory of the child-centered curriculum – school is society, education is life. Doing in learning and teaching was not the same as 'practice' in Marxism-Leninism. 'practice' in Marxism-Leninism is social and purposeful, while 'doing' in the Deweyan method of teaching is trivial, fragmentary, and splitting scientific knowledge in an attempt to subject the youth to slavery at the service of American monopolizing capitalists." [DewJ5]

### *Bibliographie : Autor*

- 1955 Chen, Heqin. *Dui Yuehan Duwei fan dong jiao yu zhe xue ji chu de pi pan*. In : *Wen hui bao* ; Febr. 28 (1955). [Critique of the philosophic bases of John Dewey's reactionary pedagogy]. 对约翰·杜威反动教育学哲学基础的批判 [DewJ205]
- 1956 Chen, Heqin. *Pi pan Duwei fan dong jiao yu xue de zhe xue ji chu : wo xiang zi chan jie ji da pian zi Duwei hui ji san qiang*. (Shanghai : Xin zhi shi chu ban she, 1956). [Critique of the philosophic bases of John Dewey's reactionary pedagogy]. 批判杜威反动教育学的哲学基础 : 我向资产阶级大骗子杜威回击三枪 [WC]

### **Chen, Qineng** (um 1990) : Chinese Academy of Social Sciences

#### *Biographie*

- 1990 Chen, Qineng. *Recent studies of Max Weber in the People's republic of China*. [Referat Symposium in Bad Homburg].  
Chen schreibt über Webers 'Konfuzianismus und Taoismus' : As a comparative study of religion, the books was aimed at analysing why that capitalism 'did not take place' in China. However, Weber examined mostly orthodox confucian political thoughts, which were not comprehensive confucianism. Recent cultural interpretations of the economic miracles in East Asia show that, to analyse the confucian capitalism in East Asia, one must start with primitive confucian thoughts (before the Qin dynasty) in order to expose the intrinsic links between confucian ethic and Oriental capitalism. Surely this opinion is not final. Many problems need more discussion. For example, did Weber really treat confucian ethic as the fundamental reason that inhibited capitalism to take place in China ? Some scholars think that, the conclusion of the 'Confucianism and taoism' is that on the special sociological foundation in China, the confucian ethic was not agreeable with capitalist spirit. This is one of the reasons that modern capitalism in the western style did not develop in China. Only one of the reasons. The most important is, that Weber did not intend to explain why that capitalism did not develop in China, but to verify his proposition on the protestant ethic from the angel of China. [MOR5:S. 35-36]

**Chen, Shengli** (um 1993) : Abteilungsleiter bei der Staatlichen Kommission für Familienplanung, China

*Bibliographie : Autor*

1993 Chen, Shengli ; Kuoer, Ansili [Croll, Elisabeth]. *Zhongguo ge sheng sheng yu lü shou ce (1940-1990)*. (Beijing : Zhongguo ren kou chu ban she, 1993). [Geburtenkontrolle].  
中國各省生育率手冊 : 1940-1990

**Childs, John L.** (Eau Claire, Wisc. 1889-1985) : Erzieher

*Biographie*

1916-1927 John L. Childs ist 1916-1922 und 1924-1927 Missionar der Young Men's Christian Association in Beijing. [Chil1]

*Bibliographie : erwähnt in*

2017 John L. Childs (1889–1985) :  
<http://education.stateuniversity.com/pages/1830/Childs-John-L-1889-1985.html>.

**Cooper, Luise** = Cooper, Adolphine Luise (Oppeln bei Neuhaus 1849-1931) : Entwicklungshelferin, Autorin, Gründerin der Hildesheimer Blindenmission

*Bibliographie : Autor*

1898 Cooper, Luise. *Aus der deutschen Mission unter dem weiblichen Geschlechte in China : zum Besten der blinden Chinesinnen*. 3. durchgesehene und erw. Aufl. (Darmstadt : C.F. Winter, 1898). [WC]

**Coser, Lewis A.** = Cohen, Ludwig (Berlin 1913-2003 Cambridge, Mass.) : Professor für Soziologie, Brandeis University Boston, State University of New York

*Bibliographie : Autor*

1986 [Coser, Lewis A.]. *Gu dian she hui xue li lun : Makesi, Tu'ergan yu Weibo*. Kesai yuan zhu ; Huang Ruiqi, Zhang Wei'an yi ; Ding Tingyu zhu bian. (Taipei : Gui guan tu shu gu fen you xian gong si, 1986). (Gui guan she hui xue cong shu ; 15). Übersetzung von Coser, Lewis A. *Masters of sociological thought : ideas in historical and social context*. (New York, N.Y. : Harcourt Brace Jovanovich, 1971). [Abhandlung über Max Weber, Emile Dürkheim, Karl Marx u.a.].  
古典社會學理論 : 馬克思、涂爾幹與韋伯 [WC]

**Cuddy-Keane, Melba** (um 1996) : Professor Department of English, University of Toronto, Scarborough

*Bibliographie : Autor*

1996 Cuddy-Keane, Melba ; Li, Kay. *Passage to China : East and West and Woolf*. In : The South Carolina review ; vol. 29, no 1 (1996).  
[http://www.clemson.edu/cedp/cudp/scr/articles/scr\\_29-1\\_keane\\_Li.pdf](http://www.clemson.edu/cedp/cudp/scr/articles/scr_29-1_keane_Li.pdf).

**Cullen, A.P.** = Cullen, Augustus Pountney (1889-1960) : Englischer Dozent Anglo-Chinese College Tianjin, Missionar

*Biographie*

1918-1935 ca. A.P. Cullen ist Dozent des Anglo-Chinese College in Tianjin. [Who2,WC]

*Bibliographie : Autor*

1934-1935 Cullen, A.P. *Tientsin Anglo-Chinese College : report.* (London : London Missionary Society, 1934-1935). [Tianjin]. [WC]

1936 Cullen, A.P. *Making China's men.* (Westminster : Livingstone Press, 1936). [Tianjin]. [WC]

**Dai, Dongxiong** = Tai, Tung-hsiung = Tai, Tong-schung (1937-) : Professor National Taiwan University

*Bibliographie : Autor*

1969 Tai, Tong-schung [Dai, Dongxiong]. *Der chinesische Legalismus (Fa chia) unter besonderer Berücksichtigung seiner rechtspositivistischen Elemente.* (Mainz : Ditters Bürodienst, 1969). Diss. Univ. Mainz, 1969. [WC]

**Danton, Annima Periam** (Newark, N.J. 1879-1954 Alameda, Calif.) : Gattin von George H. Danton, Professorin

*Biographie*

1916-ca. 1927 Annima Periam Danton ist Professor des Qinghua College in Beijing. [Who4]

**Davis, Deborah S.** = Davis-Friedmann, Deborah (Connecticut 1945-) : Professor of Sociology, Department of Sociology, Yale University, New Haven Conn.

*Biographie*

1963-1967 Deborah S. Davis studiert Political Science am Wellesley College. [DavD]

1967-1969 Deborah S. Davis ist Lecturer am Department of Sociology and Social Work der Chinese University of Hong Kong. [DavD]

1969-1970 Deborah S. Davis studiert East Asian Studies an der Harvard University, Cambridge Mass. [DavD]

1970 Deborah S. Davis erhält den M.A. in East Asian Studies der Harvard University, Cambridge Mass. [DavD]

1970-1971 Deborah S. Davis ist Instructor am Department of English der Tunghai University, Taichung, Taiwan. [DavD]

1971-1972 Deborah S. Davis studiert am Institut für Ostasienkunde der Ludwig-Maximilians-Universität München. [DavD]

1972-1979 Deborah S. Davis studiert Sociology an der Boston University. [DavD]

1979 Deborah S. Davis promoviert in Sociology an der Boston University. [DavD]

1979-1984 Deborah S. Davis ist Assistant Professor of Sociology an der Yale University, New Haven Conn. [DavD]

1980-1982 Deborah S. Davis ist Research Associate des Russian Research Center der Harvard University, Cambridge Mass. [DavD]

1982- Deborah S. Davis ist Mitglied des Trustee der Yale-China Association. [DavD]

1984-1988 Deborah S. Davis ist Director of Graduate Studies, East Asian Studies. [DavD]

- 1985-1987 Deborah S. Davis ist Mitglied des Committee on Committees der American Sociological Association. [DavD]
- 1985-1989 Deborah S. Davis ist Associate Professor of Sociology an der Yale University, New Haven Conn. [DavD]
- 1985-1998 Deborah S. Davis ist Mitglied des Committee on Scholarly Communication with China der National Academy of Sciences. [DavD]
- 1986-1989 Deborah S. Davis ist Mitglied der Task Force on China der Gerontological Society of America. [DavD]
- 1988-1990 Deborah S. Davis ist Willard W. Brown Lecturer in Comparative Cultures an der Law School der Yale University, New Haven Conn. [DavD]
- 1989- Deborah S. Davis ist Professor of Sociology an der Yale University, New Haven Conn. [DavD]
- 1991-1992 Deborah S. Davis ist Vorsitzende des Council on East Asian Studies der Yale University, New Haven Conn. [DavD]
- 1991-1996 Deborah S. Davis ist Mitglied des Overseers' Committee to Visit East Asian Studies der Harvard University. [DavD]
- 1992- Deborah S. Davis ist Mitglied des Editorial Board des *Journal of cross-cultural gerontology*. [DavD]
- 1992-1997 Deborah S. Davis ist Mitglied des American Council of Learned Societies Committee on Chinese Studies. (Vorsitzende 1990-1992). [DavD]
- 1992-1997 Deborah S. Davis ist Vorsteherin des Department of Sociology der Yale University, New Haven Conn. [DavD]
- 1994 Deborah S. Davis ist Directeur d'études associé an der Ecole des hautes études en sciences sociales, Maison des sciences de l'homme. [DavD]
- 1994-2003 Deborah S. Davis ist Mitglied des Executive Committee (1994-1997), des Advisory Committee (1998-2003) des Project to support sociology in China der Ford Foundation. [DavD]
- 1998 Deborah S. Davis ist Visiting Professor am Department of Sociology der Chinese University of Hong Kong. [DavD]
- 1999-2000 Deborah S. Davis ist Vorsitzende des Council on East Asian Studies der Yale University, New Haven Conn. [DavD]
- 1999-2001 Deborah S. Davis ist Mitglied des Editorial Board der *American sociological review*. [DavD]
- 2000- Deborah S. Davis ist Mitglied des International Advisory Board des Mellon Urban China Research Network. [DavD]
- 2000- Deborah S. Davis ist Mitglied des Editorial Board der *Sociological review of Tsinghua University*. [DavD]
- 2000-2002 Deborah S. Davis ist Vorsitzende des Levinson Prize Committee der Association for Asian Studies. [DavD]
- 2001- Deborah S. Davis ist Mitglied des National Committee for U.S.-China Relations. [DavD]
- 2001-2002 Deborah S. Davis ist Director of Academic Programs des Yel Center for Study of Globalization. [DavD]
- 2001-2004 Deborah S. Davis ist Mitglied des Editorial Board von *Social forces*. [DavD]
- 2003 Deborah S. Davis ist Director of Graduate Studies, East Asian Studies. [DavD]

- 2004- Deborah S. Davis ist Advisor des Institute of Sociology der Academia Sinica, Taiwan. [DavD]
- 2005-2007 Deborah S. Davis ist Mitglied des Universities Grants Committee des Research Grants Council Hong Kong. [DavD]

### *Bibliographie : Autor*

- 1979 Davis-Friedmann, Deborah. *Old people and their families in the People's republic of China*. (Boston : Boston University, 1979 ; Ann Arbor, Mich. : University Microfilms International, 1979). Diss. Boston Univ., 1979. [DavD]
- 1983 Davis-Friedmann, Deborah. *Long lives : Chinese elderly and the communist revolution*. (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1983). (Harvard East Asian series ; 100). [2nd rev. expanded ed. (Stanford, Calif. : Stanford University Press, 1991)].
- 1987 *Aging China : family, economics, and government policies in transition*. James H. Schulz & Deborah Davis-Friedmann, editors. (Washington D.C. : Gerontological Society of America, 1987). (Proceedings of the International Forum on Aging, Beijing, May 20-23, 1986).
- 1990 *Chinese society on the eve of Tiananmen : the impact of reform*. Ed. by Deborah S. David and Ezra F. Vogel. (Cambridge, Mass. : Harvard University Press ; Council on East Asian Studies, 1990). (Harvard contemporary China series ; 7). [Papers presented at a workshop at Harvard University in May 1988].
- 1993 *Chinese families in the post-Mao era*. Ed. by Deborah Davis, Stevan Harrell. (Berkeley, Calif. : University of California Press, 1993). (Studies on China ; 17).
- 1995 *Urban spaces in contemporary China : the potential for autonomy and community in post-Mao China*. Ed. by Deborah S. Davis, Richard Kraus, Barry J. Naughton, Elizabeth J. Perry. (Cambridge, Mass. : Cambridge University Press, 1995).
- 2003 *Zhongguo cheng shi de xiao fei ge ming*. Daihushi [Deborah S. Davis], Lu Hanlony yi zhu. (Shanghai : Shanghai she hui ke xue yuan chu ban she, 2003). (She hui ke xue wen ku. Lun cong). Übersetzung von *The consumer revolution in urban China*. Ed. by Deborah S. Davis. (Berkeley, Calif. : University of California Press, 2000). (Studies on China ; 22).  
中国城市的消费革命
- 2006 *SARS : reception and interpretation in three Chinese cities*. Ed. by Deborah Davis and Helen Siu. (New York, N.Y. : Routledge, 2006). (Routledge contemporary China series ; 16).

**Davis, Jessica Milner** (um 2014) : Honorary Associate School of Letters, Art and Media, University of Sydney

### *Bibliographie : Autor*

- 2014 Davis, Jessica Milner ; Chey, Jocelyn Valerie. *Humour in Chinese life and culture : resistance and control in modern times*. (Hong Kong : Hong Kong University Press, 2014). [WC]

**Davis, Walter Wiley** (Beijing 1882-1947 Beijing) : Amerikanischer Missionar Methodist Episcopal Church, Dozent Beijing Universität

### *Biographie*

- 1907-nach 1922 Walter Wiley Davis ist Dozent an der Beijing Universität. [Who2]

**Demarchi, Franco** = De Marchi, Franco (Molina di Fiemme 1921-2004 Trento) :  
Professore di sociologia, Università degli studi di Trento

### *Biographie*

- 1957 Franco Demarchi promoviert in Scienze politiche an der Università cattolica di Milano. [DemF1]
- 1957-1960 Franco Demarchi ist Dozent der Scuola di preparazione sociale di Trento. [DemF1]
- 1960 Franco Demarchi erhält das Diploma di specializzazione in scienze politico-amministrazione in diritto pubblico der Università cattolica di Milano. [DemF1]
- 1960-1972 Franco Demarchi ist Assistent, dann Direktor des Dipartimento di sociologia des Istituto per la scienza dell'amministrazione pubblica di Milano. [DemF1]
- 1964-1972 Franco Demarchi ist docenza in sociologia des Istituto di scienze sociali der Facoltà di sociologia der Università degli studi di Trento. [DemF1]
- 1966-1971 Franco Demarchi ist Docenza in sociologia der Università di Trieste. [DemF1]
- 1967-1973 Franco Demarchi ist Gründer und Direktor des Istituto di sociologia internazionale di Gorizia. [DemF1]
- 1969-1975 Franco Demarchi ist Docenza der Università cattolica di Milano. [DemF1]
- 1972 Franco Demarchi ist Professor der Facoltà di sociologia der Università di Trento. [DemF1]
- 1973- Franco Demarchi ist Gründer und Herausgeber von *Mondo cinese*. [DemF1]
- 1973- Franco Demarchi ist Mitglied der Accademia degli agiati di Rovereto. [DemF1]
- 1973-1983 Franco Demarchi ist Direttore des Dipartimento di sociologia del Territorio der Università di Trento. [DemF1]
- 1984 Franco Demarchi erhält die Medaglia d'oro per meriti culturali. [DemF1]
- 1985 Franco Demarchi gründet die Zeitschrift *Sociologia*. [DemF1]
- 1988- Franco Demarchi ist Mitglied der Accademia degli accesi di Trento. [DemF1]
- 1997 Franco Demarchi und Riccardo Scartezzini gründen das Centro Martino Martini in Trento. [Int]

### *Bibliographie : Autor*

- 1979 *La Cina contemporanea*. A cura di Giorgio Melis e Franco Demarchi. (Roma : Ed. paoline, 1979). (Dizionari EP). [WC]
- 1995 *Martino Martini, umanista e scienziato nella Cina del secolo XVII*. A cura di Franco Demarchi e Riccardo Scartezzini. (Trento : Università degli studi di Trento, 1995). = *Martino Martini, a humanist and scientist in seventeenth century China : proceedings of the International symposium on Martino Martini and cultural exchanges between China and the West, Chinese Academy of Social Sciences, Beijing 5-6-7 April 1994*. Ed. by Franco Demarchi e Riccardo Scartezzini. (Trento : Università degli studi di Trento, 1996). [WC]
- 1998-2002 Martini, Martino. *Opera omnia*. A cura die Giuliano Bertuccioli ; ed. diretta da Franco Demarchi. Vol. 1-3. (Trento : Università degli studi di Trento, 1998-2000). Vol. 1 : Lettere e documenti. Vol. 2 : Opere minori. Vol. 3 : Novus atlas sinensis. [WC]

### *Bibliographie : erwähnt in*

- 2010 Una via per la sociologia : un convegno per festeggiare gli 80 anni del prof. Franco Demarchi : <http://www.unitn.it/newsletter/numero027/Demarchi/index.html>.

**Dickinson, Jean** (um 1920-1925) : Amerikanische Lehrerin, Teacher of Sociology, Women's College Beijing Universität

*Bibliographie : Autor*

1925 Dickinson, Jean. *Observations on the social life of a North China village (Chien Ying, Wu Ching Hsien) Oct.-Dec. 1924.* (Peking : Yenching University, 1925). [WC]

**Dipper, Edmund** (Widdern 1871-1933 Beijing) : Arzt, Hochschullehrer

*Biographie*

1900-1908 Edmund Dipper ist als Arzt und Mitarbeiter des Allgemeinen Evangelisch-Protestantischen Missionsvereins im Krankenhaus, ab 1907 im Faber-Krankenhaus in Qingdao. [Wik]

1913-1933 Edmund Dipper ist nach einem Deutschland-Aufenthalt Arzt und Leiter des deutschen Hospitals in Beijing, 1913-1929, 1932-1933. Er führt eine eigene Praxis. [Sched10,Wik]

1924-1933 Edmund Dipper ist Professor an der Medizinhochschule in Beijing. [Wik]

**Doenitz, Paul** = Dönitz, Paul (Trebnitz an der Saale 1866-1955 Erfurt) : Gymnasiallehrer, Dr.phil.

*Biographie*

1904-1914 Paul Doenitz ist Gymnasiallehrer am Realprogymnasium in Qingdao. [Tsing1]

1909 Paul Doenitz reist in die Mandschurei. [Tsing1]

**Dong, Qiang** (Hangzhou, Zhejiang 1967-) : Professor Beijing da xue ; Professor of French Beijing wai guo yu da xue

*Bibliographie : Autor*

1995 Zhang, Chengzhi. *Fleurs – entrelacs : nouvelles.* Trad. et présentées par Dong Qiang. (Paris : Bleu de Chine, 1995). Übersetzung von Zhang, Chengzhi. *Cuo kai de hua.* (Beijing : Beijing shi fan da xue chu ban she, 1993).  
错开的花 [Pino24]

1999 Zhang, Chengzhi. *Mon beau cheval noir : nouvelle.* Trad. par Dong Qiang. (Arles : P. Picquier, 1999). (Picquier poche). Übersetzung von Zhang, Chengzhi. *Hei jun ma.* (Tianjin : Bai hua wen yi chu ban she, 1982).  
黑骏马 [Pino24]

2009 [Michaux, Henri]. *Eguaduo'er.* Mixiao ; Dong Qiang. (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 2009). (Faguo shi ge yi cong). Übersetzung von Michaux, Henri. *Ecuador : journal de voyage.* (Paris : Editions de la Nouvelle revue française, 1929).  
厄瓜多尔 [WC]

**Downes, Helen Rupert** (Scriba, N.Y. 1893-) : Dozentin Beijing Union Medical College

*Biographie*

1920-nach 1922 Helen Rupert Downes ist Dozentin des Beijing Union Medical College. [Who2]

**Dressler, Bernhard** (Peine 1947-) : Professor für Evangelische Theologie, Philipps-Universität Marburg

*Bibliographie : Autor*

- 1990 Dressler, Bernhard. *Zur "Sinisierung des Marxismus" : eine Untersuchung programmatischer Theorien über die Bauernrevolution in China.* (Frankfurt a.M. : Ed. Global, 1990). (Sozial- und wirtschaftswissenschaftliche Studien zu Ostasien ; Bd. 2). [AOI]

**Dyson, Joseph William** (Montgomery City, Miss. 1889-1965 Taipei) : Professor für Botanik, Missionar Southern Methodist Episcopal Church

*Biographie*

- 1919-1949 Joseph William Dyson ist Dozent der Suzhou Universität in Taipei, Taiwan. [DysJ1]  
 1959-1965 Joseph William Dyson ist Head of English Department der Suzhou Universität in Taipei, Taiwan. [DysJ1]

*Bibliographie : erwähnt in*

- 2006 Joseph W. Dyson papers, 1959-1965 :  
<http://archiveswest.orbiscascade.org/ark:/80444/xv52682>.

**Eckert, Therese** (Lössnitz bei Dresden 1893-1975 Berlin) : Lehrerin

*Biographie*

- 1924-1931 Therese Eckert hält sich als Aushilfslehrerin an der Hindenburg Schule in Harbin auf. [Tsing1]  
 1931-1949 Therese Eckert unterrichtet an der Deutschen Schule in Qingdao. [Tsing1]

**Edmunds, Charles K.** = Edmunds, Charles Keyser (Baltimore, Md. 1876-1949 Claremont, Calif.) : Professor of Physics and electrical engineering Guangzhou Christian College = Lingnan University

*Biographie*

- 1903-1907 Charles K. Edmunds ist Professor of Physics and electrical engineering Guangzhou Christian College = Lingnan University. [Shav1]  
 1906-1917 Charles K. Edmunds ist magnetischer Beobachter für die Carnegie Institution of Washington in China [Shav1]  
 1908-1924 Charles K. Edmunds ist Dekan des Guangzhou Christian College = Lingnan University. [Shav1]

**Ellis, Havelock** = Ellis, Henry Havelock (Croydon 1859-1939 Hintlesham, Suffolk) : Sozialreformer, Sexualforscher, Fabianer

*Bibliographie : Autor*

- 1928 [Ellis, Havelock]. *Yibosheng lun*. Yu Dafu yi. In : Ben liu ; vol. 1, no 3 (1928). Übersetzung von Ellis, Havelock. *Ibsen*. In : Ellis, Havelock. *The new spirit*. (London : G. Bell, 1890). 伊孛生論 [Ibs1]

- 1934 [Turgenev Ivan Sergeevich]. *Ji ge wei da de zuo jia*. Tugeniefu [et al.] zhu ; Yu Dafu yi. (Shanghai : Zhong hua shu ju, 1934). (Xian dai wen xue cong kan).  
幾個偉大的作家  
[Enthält] :  
Turgenev, Ivan Sergeevich. *Tuo'ersitai hui yi za ji*. Tugeniefu. Übersetzung von Turgenev, Ivan Sergeevich. *Vermischte Ausätze*. Aus dem Russischen übertr. Von E. Steineck. (Berlin : A. Deubner, 1885). [Über Leo Tolstoy]. [Original-Titel nicht gefunden]. 托爾斯泰回憶雜記  
Turgenev, Ivan Sergeevich. *Hamengleite he Tangjihede*. Tugeniefu. Übersetzung von Turgenev, Ivan Sergeevich. *Gamlet i Don-Kikhot*. In : *Sovremennik* (Jan. 1860). = (St-Peterburg : A. Demisa, 1862). = *Hamlet und Don Quichotte*. In : *Zwei Freunde*. (Hamburg : Behr, 1884). = *Hamlet and Don Quixote*. (London : Chapman and Hall, 1894). 哈孟雷特和唐吉訶德  
Havelock, Ellis. *Yibusheng lun*. Hafuluoke Ailisi. = *Ibsen*. In : *The new spirit*. (London : G. Bell, 1890). 易卜生論  
[Poppenberg, Felix]. *A he de yi shu*. Feilikesi Pubenbai'erge. [Original-Titel nicht gefunden]. 阿河的藝術 [WC]
- 1968 *20 shi ji zhi hui ren wu de xin nian*. Lin Hengzhe yi. (Taipei : Zhi wen chu ban she, 1968). (Xin chao wen ku ; 6).  
20世紀智慧人物的信念  
[Enthält] :  
[Einstein, Albert]. *Ke xue jia. Aiyinsitan*. Übersetzung von Einstein, Albert. *I believe*. (London : Allen & Unwin, 1945).  
[Russell, Bertrand]. *Zhe xue jia*. Luosu.  
[Mann, Thomas]. *Xiao shuo jia*. Tangmasi Man.  
[Auden, W.H.]. *Shi ren*. Aodeng.  
Lin, Yutang. *Zhongguo de you mo da shi*. 中国幽默大师林语堂 [Anekdoten].  
[Thurber, James]. *Meiguo de you mo da shi*. Zanmushi Saibo.  
[Huxley, Julian]. *Ke xue ren wen zhu yi zhe*. Zhuli'an Hexuli.  
[Van Loon, Hendrik Willem]. *Li shi ren wen zhu yi zhe*. Fang Long.  
[Ludwig, Emil]. *Zhuan ji zuo jia*. Ludeweike.  
[Ellis, Havelock]. *Xing xin li xue xian qu*. Ailisi.  
[Chase, Stuart]. *Jing ji xue jia*. Quesi.  
[Forster, E.M.]. *Yingguo xiao shuo jia*. Fosite. [WC]

**Ely, John Andrews** (New York, N.Y. 1878-1967 Amerika) : Missionar, Dozent St. John's Universität

### Biographie

1912 John Andrews Ely ist Dozent der St. John's Universität in Shanghai. [Who2,Int]

**Entwisle, Barbara** (1953-) : Professor of Sociology, Director Carolina Population Center, University of North Carolina, Chapel Hill

### Bibliographie : Autor

2000 *Re-drawing boundaries : work, households, and gender in China*. Ed. by Barbara Entwisle and Gail E. Henderson. (Berkeley, Calif. : University of California Press, 2000). (Studies on China ; 25).

**Evans, Richard T.** = Evans, Richard Taylor (Indianapolis, Ind. 1885-1940 Tianjin) : Jurist, Professor of Law

### Biographie

- 1910 ca.-1920 Richard T. Evans ist Professor of Law der Peiyang Universität in Tianjin. [Shav1]  
 1920-1930 Richard T. Evans ist Jurist in Tianjin. [Shav1]  
 1938-1940 Richard T. Evans ist Jurist des United States Court for China. [Shav1]

**Farjenel, Fernand** (gest. 1918) : Professor Collège libre des sciences sociales

*Bibliographie : Autor*

- 1904 Farjenel, Fernand. *Le peuple chinois : ses moeurs & ses institutions*. (Paris : Chevalier & Rivière, 1904).  
<http://catalog.hathitrust.org/Record/001871501>. [WC]  
 1906 Farjenel, Fernand. *La morale chinoise : fondement des sociétés d'Extrême-Orient*. (Paris : V. Giard & E. Brière, 1906).  
<http://catalog.hathitrust.org/Record/001920511>. [Yale]  
 1914 Farjenel, Fernand. *A travers la révolution chinoise : mes séjours dans le sud et dans le nord, l'évolution des moeurs, entretiens avec les chefs des partis, l'emprunt inconstitutionnel, le coup d'état*. (Paris : Plon-Nourrit, 1914).  
<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k202920d/f323.image>.  
[https://archive.org/stream/traverslarvoluti00farj/traverslarvoluti00farj\\_djvu.txt](https://archive.org/stream/traverslarvoluti00farj/traverslarvoluti00farj_djvu.txt). [WC]

**Fatica, Michele** (Oratino 1936-) : Professore stracordinario di storia moderna e contemporanea, Facoltà di letter e filosofia, Università degli Studie di Napoli "L'Orientale"

*Bibliographie : Autor*

- 1999 *La missione cattolica in Cina tra i secoli XVIII-XIX : Matteo Ripa e il Collegio dei cinesi : atti del Colloquio Internazionale, Napoli, 11-12 febbraio 1997*. A cura di Michele Fatica, Francesco D'Arelli. (Napoli : Istituto universitario orientale, 1999). [WC]

**Feist, Clara** (1881-1917 Shixing?) : Diakonissin, Missionarin Berliner Mission, Lehrerin

*Biographie*

- 1909-1917 Clara Feist ist Lehrerin der Mädchenschule der Berliner Mission in Shixing (Shaoguan, Guangdong). [LehH1:S. 52]

**Fenn, Courtenay Hughes** = Fenn, Courtenay H. (Clyde, N.Y. 1866-1927) : Missionar Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the U.S.A. in China

*Biographie*

- 1893-1925 Courtenay Hughes Fenn ist Missionar des Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the U.S.A. in China [Shav1]  
 1905-1919 Courtenay Hughes Fenn ist Professor und Principal Union Theological College und Beijing School of Theology. [Who2]  
 1915-1925 Courtenay Hughes Fenn ist Leiter des Union Bible Institute in Beijing. [Shav1]  
 1928-1936 Courtenay Hughes Fenn ist Sekretär des Board of Foreign Missions. [Shav1]

*Bibliographie : Autor*

- 1923 Fenn, Courtenay H. *A concordance of the Old and New Testaments in the revised Union Mandarin version alphabetically arranged, with indexes to radicals, strokes, and standard Romanization*. (Shanghai : Printed at the Presbyterian Mission Press, 1923). [WC]

- 1926 Fenn, Courtenay H. ; Chin, Hsien Tseng. *The five thousand dictionary : a pocket dictionary and index to the character cards of the Yenching school of Chinese studies (Peking Language School)*. (Shanghai : Mission Book Co., 1926). [WC]
- 1944 Fenn, Courtenay Hughes. *Chinese-English pocket dictionary*. Rev. American ed. (Cambridge : Harvard University Press, 1944). [WC]

**Fette, Franklin C.** (McGregor, Iowa 1877-) : Professor

*Biographie*

- 1919-1921 Franklin C. Fette ist Professor of Anatomy and Physiology Beijing Teachers College. [Who4]
- 1921 Franklin C. Fette ist Director of Hygiene and Health der Beijing Academy. [Who4]

**Fitch, Robert Ferris** (Shanghai 1873-1954 Santa Clara, Calif.) : Präsident Hangzhou Christian College

*Bibliographie : Autor*

- 1931 Fitch, Robert Ferris. *Hangchow-Chekiang itineraries*. 4th rev. and enlarged ed. (Shanghai : Kelly & Walsh, 1935). [1. Aufl. 1918]. [Hangzhou Zhejiang]. <https://archive.org/details/hangchowitinerar00fitc>. [Yuan]
- 1935 Green, Katherine R. ; Fitch, Robert F. *Malixun xiao zhuan*. Qingjili zhu ; Fei Peide, Yang Yinliu yi. (Shanghai : Guang xue hui, 1935). [Abhandlung ung Robert Morrison]. 馬禮遜小傳 [WC]

**Fourier, Charles** (Besançon 1772-1837 Paris) : Gesellschaftstheoretiker

*Biographie*

1808

Fourier, Charles. *Théorie des quatre mouvemens et des destinées générales* [ID D20225].  
 Fourier schreibt : "Le philosophe Raynal, dans son histoire des deux Indes, débute par un éloge pompeux des Chinois, et les représente comme la plus parfaite des nations, parce qu'ils ont conservé les mœurs patriarcales. Analysons leur perfection : la Chine dont on vante les belles cultures, est si pauvre, qu'on y voit le peuple manger à poignée la vermine dont ses habits sont remplis. La Chine est le seul pays où la fourberie soit légalisée et honorée ; tout marchand y jouit du droit de vendre à faux poids, et d'exercer d'autres friponneries qui sont punies même chez les barbares. Le Chinois s'honore de cette corruption ; et quand il a trompé quelqu'un, il appelle ses voisins pour recevoir leurs éloges et rire avec eux de celui qu'il a dupé [sans que la loi admette aucune réclamation]. Cette nation est la plus processive qu'il y ait au monde ; nulle part on ne plaide avec autant d'acharnement qu'en Chine. La bassesse y est si grande, les idées d'honneur si inconnues, que le bourreau est un des intimes, un des grands officiers du souverain, qui fait administrer sous ses yeux des coups de gaule à ses courtisans. Le Chinois est le seul peuple qui méprise publiquement ses Dieux, et qui traîne ses idoles dans la boue quand il n'en obtient pas ce qu'il désire. C'est la nation qui a poussé l'infanticide au plus haut degré : on sait que les Chinois pauvres exposent leurs enfants sur des fumiers, où ils sont dévorés tout vivants par les pourceaux ; ou bien ils les font flotter au courant de l'eau, attachés à une courge vide. Les Chinois sont la nation la plus jalouse, la plus persécutrice envers les femmes, à qui l'on serre les pieds dès l'enfance, afin qu'elles deviennent incapables de marcher. Quant aux enfants, le père a le droit de les jouer aux dés et les vendre comme esclaves. Enfin, les Chinois sont le plus lâche peuple qu'il y ait sur la terre ; et pour ne pas les épouvanter, l'on est dans l'usage de relever les fusils de rempart, lors même qu'ils ne sont pas chargés. Avec de telles mœurs dont je ne donne qu'une esquisse bien imparfaite, le Chinois se moque des civilisés, parce qu'ils sont moins fourbes. Il dit que les Européens sont tous aveugles en affaires de commerce ; que les Hollandais seuls ont un œil, mais que les Chinois en ont deux. (La distinction est flatteuse pour les Hollandais [et pour l'esprit de commerce.]).

Voilà les hommes que prône la philosophie, et que Raynal nous donne pour modèles : et certes, Raynal savait mieux que personne que la Chine est un réceptacle de tous les vices sociaux, qu'elle est l'égout moral et politique du globe ; mais il a vanté ses mœurs, parce qu'elles se rattachent à l'esprit des philosophes, à leurs sophismes sur la vie de ménage et sur l'isolement industriel qu'ils veulent propager. Telle est la véritable raison pour laquelle ils vantent la vie patriarcale, malgré les résultats odieux qu'elle présente ; car les Chinois et les Juifs qui sont les nations les plus fidèles aux mœurs patriarcales, sont aussi les plus fourbes et les plus vicieuses du globe.

Pour écarter ces témoignages de l'expérience, les philosophes peindront la Chine en beau, sans parler de sa corruption ni de l'horrible misère de son peuple.

Et si l'on veut rendre la civilisation pire encore, il faudra y ajouter des caractères de patriarcat qui sont très compatibles avec elle ; par exemple, l'émancipation commerciale, ou la liberté de vendre à faux poids, à fausse mesure, de donner de fausses denrées, comme des pierres glissées dans le corps d'une balle. Toutes ces friponneries sont légalement permises en Chine ; là, tout marchand vend à faux poids, vend de fausses denrées impunément. Vous achèterez à Canton un jambon de belle apparence, et en l'ouvrant vous n'y trouverez qu'une masse de terre artificiellement recouverte de tranches de chair. Tout marchand a trois balances : une trop légère pour tromper les acheteurs, une trop lourde pour tromper les vendeurs, et une juste pour son usage particulier. Si vous vous laissez prendre à toutes ces friponneries, le magistrat et le public riront de vous ; ils vous apprendront que l'émancipation commerciale existe en Chine, et qu'avec ce prétendu vice, le vaste empire Chinois se soutient depuis 4000 ans, mieux qu'aucun empire d'Europe. D'où l'on peut conclure que le patriarcat et la civilisation n'ont aucun rapport avec la justice ni la vérité, et peuvent fort bien se soutenir sans donner accès à la justice ni à la vérité, dont l'exercice est incompatible avec les caractères de ces deux sociétés."

Jacques Pereira : Fourier nous offre le triste spectacle d'un mythe chinois en voie de cristallisation, qui n'est pas loin d'égaliser en force évocatrice le mythe du Tartare qui fit frémir l'Europe de la fin du Moyen Âge. Il importe grandement de voir dans quel état de délabrement intellectuel est tombée la question chinoise à l'aube du XIX siècle. Nous retrouvons pêle-mêle des références clandestines à Anson, Lange et Du Halde. [Pere:S. 493-494,Four3]

### *Bibliographie : Autor*

- 1808 Fourier, Charles. *Théorie des quatre mouvemens et des destinées générales : prospectus et annonce de la découverte*. (Leipzig [i.e. Lyon : Pelzin], 1808). [Enthält Eintragungen über China].  
[http://classiques.uqac.ca/classiques/fourier\\_charles/theorie\\_quatre\\_mouvements/theorie\\_4\\_mouvements.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/fourier_charles/theorie_quatre_mouvements/theorie_4_mouvements.html). [WC]
- 1959 [Fourier, Charles]. *Fuliye xuan ji*. Wang Yaosan [et al.] yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1959). [Übersetzung der Gesamtwerke von Charles Fourier].  
 傅立叶选集 [WC]
- 1960 [Fourier, Charles]. *Fuliye xuan ji*. Pang Long, Ji Fu yi. Vol. 1-4. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1960). [Übersetzung der Gesamtwerke von Charles Fourier].  
 傅立叶选集 [WC]
- 1979 [Fourier, Charles]. *Fuliye xuan ji*. Zhao Junxin [et al.] yi. Vol. 1-3. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1979). [Übersetzung der Gesamtwerke von Charles Fourier].  
 傅立叶选集 [WC]

### *Bibliographie : erwähnt in*

- 1986 Ding, Bing. *Shenximen, Fuliye, he Ouwen*. (Beijing : Jing ji ke xue chu ban she, 1986). (Jing ji zhi shi cong shu). [Abhandlung über Henri Saint-Simon, Charles Fourier, Robert Owen].  
 圣西门, 傅立叶和欧文 [WC]
- 1986 [Considerant, Victor Prosper]. *She hui ming yun*. Weikeduo Kongxidelang zhu ; Li Ping'ou yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1986). (Han yi shi jie xue shu ming zhu cong shu).  
 Übersetzung von Considerant, Victor. *Distinée sociale*. Vol. 1-3. (Paris : Les libraires du Palais-Royal [et al.], 1834-1844). [Betr. Charles Fourier].  
 社会命运 [WC]
- 1996 Zhang, Guangjun. *Fuliye*. (Beijing : Zhongguo guo ji guang bo chu ban she, 1996). (Wai guo li shi ren wu cong shu). [Biographie von Charles Fourier].  
 傅立叶 [WC]
- 2007 *Shu xue qiang sheng ban. Ji chu ban*. Kua guo yu yan jiao liu shi yan xue yuan zhu ; Ye Weiwen yi. (Taipei : Tian xia yuan jian chu ban gu fen you xian gong si, 2007). (Ke xue tian di ; 97). Übersetzung von *Who is Fourier ? : a mathematical adventure*. Transnational College of LEX ; transl. by Alan Gleason. (Boston, Mass. : Language Research Foundation, 1995). [Charles Fourier].  
 數學噲聲班基礎班 [WC]
- 2008 Pereira, Jacques. *Montesquieu et la Chine*. (Paris : L'Harmattan, 2008). Diss. Faculté de Nice, 2008. [AOI]

**Freeman, Mansfield** (Waltham, Mass. 1895-1992 Greensboro, Vt.) :  
 Versicherungs-Manager, Dozent

### *Biographie*

- 1919-1924 Mansfield Freeman ist Dozent für Englisch und Philosophie, Qinghua College in Beijing. [FreeM1]

1924-1947 Mansfield Freeman ist Manager der Asia Life Insurance Co. in Beijing, dann Präsident der U.S. Life Insurance Co. [FreeM1]

*Bibliographie : erwähnt in*

2012 Mansfield Freeman (1895-1992) : <http://archive.is/L3qE>.

**Freund, Julien** (Henridorff, Lothringen 1921-1993 Strassbourg) : Französischer Politikwissenschaftler, Soziologe, Professor für Soziologie Universität Strassbourg

*Bibliographie : Autor*

1989 [Weber, Max]. *Zong jiao yu shi jie : Weibo xuan ji II*. Weibo zhu ; Kang Le, Jian Huimei yi. (Taibei : Yuan liu chu ban shi ye gu fen you xian gong si, 1989). (Xin qiao yi cong ; 3. Weibo xuan ji ; 2). Übersetzung von Weber, Max. Weber, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd. 1. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1920). Freund, Julien. *Sociologie de Max Weber*. (Paris : Presses universitaires de France, 1968).  
宗教與世界：韋伯選集II [WC]

**Frisby, David** = Frisby, David Patrick (Sheffield 1944-1010) : Professor of Sociology, Glasgow University

*Bibliographie : Autor*

2003 [Frisby, David]. *Xian dai xing de sui pian : Qimeier, Kelakaoer he Benyaming zuo pin zhong de xian dai xing li lun*. Daiwei Fulisibi zhu ; Lu Huilin, Zhou Yi, Li Linyan yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 2003). Übersetzung von Frisby, David. *Fragments of modernity : theories of modernity in the work of Simmel, Kracauer and Benjamin*. (Cambridge : Polity Press ; in ass. with Basil Blackwell, Oxford, 1985). [Georg Simmel, Siegfried Kracauer, Walter Benjamin].  
现代性的碎片：齐美尔克拉考尔和本雅明作品中的现代性理论 [WC]

**Gagel, Walter** (Arnsberg im Sauerland 1926-2016 Berlin) : Professor für Didaktik der politischen Bildung, TU Braunschweig

*Bibliographie : Autor*

1981 *Die Volksrepublik China nach Maos Tod*. Hrsg. von Walter Gagel ; Mitarb. Tilemann Grimm. 2. neubearb. Aufl. (Stuttgart : E. Klett, 1981). [Lip 1]

**Galt, Howard Spilman** (Shenandoah, Iowa 1872-1948 Claremont, Calif.) : Missionar American Board of Commissioners for Foreign Missions in China

*Biographie*

1899-1935 Howard Spilman Galt ist Missionar des American Board of Commissioners for Foreign Missions in China. [Shav1]

1902 Howard Spilman Galt ist Lehrer des North China Union College in Beijing. [Shav1]

1911-1917 Howard Spilman Galt ist Präsident des North China Union College in Beijing. [Shav1]

1918-1935 Howard Spilman Galt ist Professor of Education der Yanjing University in Beijing. [Shav1]

*Bibliographie : Autor*

- 1929 Galt, Howard Spilman. *The development of Chinese educational theory : the historical development of the theory of education in China to the close of the Han dynasty, A.D. 220.* (Shanghai : Commercial Press, 1929). [WC]

**Garzia, Mino** (um 1977) : Docente di sociologia economica e sociologia generale, Università degli studi di Trento

*Biographie*

- 1977 Missione culturale italiana 1977 in China, organisiert durch das Istituto Italo-Cinese unter der Leitung von Mino Garzia. [Garz1]

*Bibliographie : Autor*

- 1977 Garzia, Mino. *La prima missione culturale italiana nel Nord-Est della R.P.C. : 3-27 luglio 1977.* In : *Mondo cinese* ; no 20 (1977). [Bericht der Reise nach Beijing, Tianjin, Tangshan (Hebei), Changchun (Jilin). Shenyang (Liaoning), Dalian (Liaoning)]. [AOI]

**Gee, Nathaniel Gist** (Union, S.C. 1876-1937 Greenwood, S.C.) : Biologe, Professor of Biology

*Biographie*

- 1901-1915 Nathaniel Gist Gee ist Professor of Natural Science der Suzhou Univesität. [Shav1]  
 1915-1920 Nathaniel Gist Gee ist Professor of Biology der Suzhou Universität. [Shav1]  
 1921-1922 Nathaniel Gist Gee ist Vertreter der Spencer Lens Company in East Asia. [Shav1]  
 1922-1925 Nathaniel Gist Gee ist Berater des China Medical Board der Rockefeller Foundation in Beijing. [Shav1]  
 1926-1928 Nathaniel Gist Gee ist Direktor des China Medical Board. [Shav1]  
 1928-1932 Nathaniel Gist Gee ist Berater für Naturwissenschaften in China. [Shav1]  
 1932-1935 Nathaniel Gist Gee ist Vize-Präsident des amerikanischen Büros der Yanjing Universität. [Shav1]

**Gibb, John McGregor** (Philadelphia, Penn. 1882-1939 Beidaihe, Qinhuangdao, Hebei) : Professor of Chemistry

*Biographie*

- 1904-1927 John McGregor Gibb studiert Chinesisch. ist Dozent, dann Professor of Chemistry der Beijing University. [Gibb1]

*Bibliographie : erwähnt in*

- 2017 John McGregor Gibb, Jr. (1882-1939) :  
[http://divinity-adhoc.library.yale.edu/ChinaCollegesProject/wesleyan/bios/john\\_gibb.html](http://divinity-adhoc.library.yale.edu/ChinaCollegesProject/wesleyan/bios/john_gibb.html).

**Gibson, Morgan** (1929-) : Amerikanischer Erzieher

*Bibliographie : Autor*

- 1986 Gibson, Morgan. *Revolutionary Rexroth, poet of East-West wisdom*. (Hamden, Conn. : Archon Books, 1986).  
 [Enthält] : Rexroth, Kenneth. *The heart's garden, the garden's heart*. (Cambridge, Mass. : Pym-Randall, 1967).  
<http://www.thing.net/~grist/ld/rexroth/rex-cont.htm>. [ZB]

**Giddens, Anthony** (Edmonton, London 1938-) : Soziologe, Direktor der London School of Economics and Political Science, Professor für Soziologie University of Cambridge

*Bibliographie : Autor*

- 1989 [Giddens, Anthony]. *Zi ben zhu yi yu xian dai she hui li lun : Makesi, Tu'ergan, Weibo*. Jidengsi zuo zhe ; Jian Huimei yi zhe. (Taipei : Yuan liu chu ban shi ye gu fen you xian gong si, 1989). (Xin qiao yi cong ; 5). Übersetzung von Giddens, Anthony. *Capitalism and modern social theory : an analysis of the writings of Marx, Durkheim and Max Weber*. (Cambridge : University Press, 1971).  
 資本主義與現代社會理論 : 馬克思涂爾幹韋伯 [WC]

**Gillette, John M.** = Gillette, John Morris (1866-1949 Grand Forks, North Dakota) : Professor Department of Sociology and Anthropology University of North Dakota

*Bibliographie : Autor*

- 1931 [Gillette, John M.]. *Jia ting yu she hui*. Jilete zhu ; Liu Mingjiu yi. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1931). (Xin zhi shi cong shu ; 1). Übersetzung von Gillette, John M. *The family and society*. (Chicago, Ill. : A.C. McClurg, 1914). (The national social science series).  
 家庭與社會

**Grahl, Gesko de** (Königsberg 1876-1933) : Dozent

*Biographie*

- 1911-1914 Gesko de Grahl ist Oberlehrer an der Deutsch-Chinesische Hochschule, dann Dozent an der technisch-naturwissenschaftlichen Abteilung. [Tsing1]  
 1914 Gesko de Grahl nimmt an der Verteidigung von Qingdao teil. [Tsing1]  
 1915-1919 Gesko de Grahl ist Dozent für Tiefbau an der Tongji-Universität in Shanghai und wird 1919 von den Briten nach Deutschland zwangsrepatriiert. [Tsing1]

**Graves, Frank Pierrepont** (1869-1943) : Amerikanischer Erzieher

*Bibliographie : Autor*

- 1925 [Graves, Frank Pierrepont]. *Jin san shi ji xi yang da jiao yu jia*. Gelaifusi zhu ; Zhuang Zexuan yi. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1925). Übersetzung von Graves, Frank Pierrepont. *Great educators of three centuries : their work and ist influence on modern education*. (New York, N.Y. : Macmillan, 1912). Darin enthalten ein Kapitel über Johann Heinrich Pestalozzi.  
 近三世紀西洋大教育家 [WC]

**Greve, Klaus** (Holzbunge, Schleswig-Holstein 1888-1947 Kiel) : Lehrer

*Biographie*

- 1912-1913 Klaus Greve studiert chinesische Sprache am Ostasiatischen Seminar der Freien Universität Berlin. [Tsing1]

- 1913-1914 ca. Klaus Greve ist Lehrer an der Deutsch-Chinesischen Mittelschule für Deutsch, Mathematik und Naturwissenschaften in Tianjin. [Tsing1]
- 1914-1919 Klaus Greve leistet Militärdienst in Qingdao und kommt in japanische Gefangenschaft in Kurume. [Sing1]
- 1919-1920 Klaus Greve kehrt nach Tianjin zurück, ist zwei Monate Lehrer an der deutschen Schule und kehrt nach Deutschland zurück. [Tsing1]
- 1924-1935 Klaus Greve ist Lehrer und Schulleiter der neu eröffneten deutschen Schule in Qingdao und kehrt 1935 nach Deutschland zurück. [Tsing1]

**Groff, George Weidman** = Groff, G. Weidman (Annville, Penn. 1884-1954 Laurel, Florida) : Landwirtschaftlicher Missionar, Botaniker, Professor of Agriculture Lingnan Universität

### *Biographie*

- 1908-1917 George Weidman Groff ist Lehrer des Canton Christian College (später Lingnan University) in Guangzhou. [Groff1]
- 1910-1911 George Weidman Groff sammelt Pflanzen in Guangxi. [Groff1]
- 1918-1920 George Weidman Groff dient dem U.S. Department of Agriculture und ist Dozent der Lingnan University in Guangzhou. [Groff1]
- 1919 George Weidman Groff sammelt Pflanzen in Tangyuan (Guangxi). [Groff1]
- 1921-1941 George Weidman Groff ist Professor of Agriculture der Lingnan University in Guangzhou. 1927-1929 hält er sich in Kalifornien auf. [Groff1]

### *Bibliographie : Autor*

- 1911 Groff, George Weidman. *Agricultural reciprocity between America and China : agricultural reciprocity promoted through the Canton Christian College, Department of agricultural investigation, education and practice*. (New York, N.Y. Trustees of the Canton Christian college, 1911).  
<https://catalog.hathitrust.org/Record/100764069>. [WC]
- 1922-1927 *Lingnan agricultural review*. [Ed. by George Weidman Groff]. (Canton : Canton Christian College, 1922-1927). [WC,Groff1]
- 1930 Groff, George Weidman. *Plants of Lungt'aushan and vicinities, North River area, Kwangtung Province, China*. (Canton : Lingnan University Science Bulletin, 1930). [Guangdong]. [WC]

### *Bibliographie : erwähnt in*

- 2017 Groff, George Weidman (1884-1954) :  
<http://plants.jstor.org/stable/10.5555/al.ap.person.bm000334215>.

**Grosbois, Charles** = Grosbois, Charles Louis Jean (Bourges 1893-1972) : Professor

### *Biographie*

- 1920 Charles Grosbois ist Direktor der Alliance française in Shanghai. [GroC1]
- 1945-1949 *Le courrier de Chine*, Shanghai. Gegründet von Charles Grosbois [et al.]. [BroG1:S. 219]

**Grosse, Ernst** (1862-1927) : Lehrer in Qingdao

*Bibliographie : Autor*

- 1915.1916 Grosse, Ernst. *Sammlungen und Denkmäler : chinesische Kunstwerke in Japan und in China*. In : *Ostasiatische Zeitschrift* ; Bd. 4 (1915/16). [WC]
- 1922 Grosse, Ernst. *Die ostasiatische Tuschnalerei*. (Berlin : Cassirer, 1922). (Die Kunst des Ostens ; 6). [KVK]
- 1938 Grosse, Ernst. *Ostasiatische Erinnerungen eines Kolonial- und Auslands-Deutschen*. (München : Neuer Filser-Verlag, 1938), Bericht über seinen Aufenthalt in Qingdao (Shandong) und Rückreise von Beijing nach Deutschland. [Cla]

**Grube, Friedrich Wilhelm** (1795-1845) : Lehrer, Regierungssekretär*Bibliographie : Autor*

- 1845 Grube, Friedrich Wilhelm. *Bericht des Herrn Kommerzienrath Grube, den Handel von und nach China betreffend*. (Berlin : [s.n.], 1845).  
[https://books.google.ch/books?id=QLljAAAACAAJ&pg=PA1&lpg=PA1&dq=Bericht+des+Herrn+Kommerzienrath+Grube&source=bl&ots=9Ei\\_VbHvGL&sig=ACfU3U3sfDBvQUgS2DOT7mrfefcjA48QjA&hl=de&sa=X&ved=2ahUKEwivxfXJm7jgAhVV6KYKHQVkaEMQ6AEwAHoECAkQAQ#v=onepage&q=Bericht%20des%20Herrn%20Kommerzienrath%20Grube&f=false](https://books.google.ch/books?id=QLljAAAACAAJ&pg=PA1&lpg=PA1&dq=Bericht+des+Herrn+Kommerzienrath+Grube&source=bl&ots=9Ei_VbHvGL&sig=ACfU3U3sfDBvQUgS2DOT7mrfefcjA48QjA&hl=de&sa=X&ved=2ahUKEwivxfXJm7jgAhVV6KYKHQVkaEMQ6AEwAHoECAkQAQ#v=onepage&q=Bericht%20des%20Herrn%20Kommerzienrath%20Grube&f=false). [WC]
- 1848 Grube, Wilhelm Friedrich. *Friedrich Wilhelm Grube und seine Reise nach China und Indien*. Hrsg. von Elisabeth Grube, geb. Dietz. (Crefeld : Funcke & Müller, 1848). [Reise 1944-1945 nach Xiamen, Ningbo und Shanghai].  
<https://archive.org/details/friedrichwilhelm00grub>. [KVK]

**Grzywacz, Margot** (1901-nach 1966) : Deutsche Lehrerin, Dozentin*Biographie*

- 1930-1934 Margot Grzywacz studiert Chinesisch in Beijing und ist nebenbei Professorin für Französisch und Deutsch an der Tsinghua Universität und der Reichsuniversität. [Tsing1]
- 1934-1937 Margot Grzywacz ist Professorin für Deutsch an der Shandong Universität in Qingdao und macht Übersetzungen chinesischer Bücher. [Tsing1]
- 1942-1946 Margot Grzywacz ist Lehrerin an der Deutschen Schule in Qingdao. [Tsing1]

**Gu, Yingchun** (um 1984) : Wissenschaftsrat Akademie der Sozialwissenschaften der Provinz Zhejiang*Bibliographie : Autor*

- 1984 Gu, Yingchun. *'Heige'er "Luo ji xue" yi shu zhai yao' chu tan*. (Zhengzhou : Henan ren min chu ban she, 1984). [Abhandlung über *Die Wissenschaft der Logik* von Georg Wilhelm Friedrich Hegel].  
 "黑格尔逻辑学>一书摘要"初探 [WC]

**Guo, Bingwen** (Shanghai 1880-1969) : Präsident Nanjing da xue*Biographie*

- 1908-1911 Guo Bingwen studiert am College of Wooster, Ohio. [Wik]

1911-1914 Guo Bingwen studiert unter Jon Dewey an der Columbia University New York. Er promoviert 1914. [Wik]

**Guo, Zhengzhong** (um 2003) : Professor Chinesische Akademie der Sozialwissenschaften

*Bibliographie : Autor*

2003 Guo, Zhengzhong ; Lan, Keli [Lamouroux, Christian]. *Shu xue dian ji suo yin : Qin-Han zhi Song she hui jing ji shi liao = Index des livres mathématiques : matériaux pour l'histoire socio-économique (des Qin-Han aux Song)*. (Shenyang : Liaoning jiao yu chu ban she, 2003). (Xin shi ji ke xue shi xi lie ; 7).  
數學典籍索引：秦漢至宋社會經濟史料

**Hanson, Victor** (Alta, Iowa 1887-1974 Redlands, Calif.) : Baptistischer Missionar, Professor Shanghai Baptist College

*Biographie*

1915-1945 Victor Hanson ist Professor of History and Political Science des Shanghai Baptist College. [Who2,Int]

**Hart, Samuel Lavington** (Tregony, Cornwall 1858-1951 Worthing, Sussex) : Missionar London Missionary Society

*Biographie*

1892 Samuel Lavington Hart kommt in China an. [Ricci]

1892-1895 Samuel Lavington Hart ist erzieherischer Missionar in Wuchang und Hankou (Hubei). [Ricci]

1895-1901 Samuel Lavington Hart ist Gründer und Lehrer des Anglo-Chinese College in Tianjin. [Ricci]

1901-1926 Samuel Lavington Hart ist Rektor des Anglo-Chinese College in Tianjin. [Ricci]

*Bibliographie : Autor*

1923 Hart, Samuel Lavington. *Education in China*. (London : East and West, 1923). [WC]

1923 Hart, Samuel Lavington. *Education in China*. (London : East and West, 1923). [WC]

**Hayes, Watson M.** = Hayes, Watson Macmillan (bei Greenfield, Penn. 1857-1944 im Lager in Weixian (Shandong). : Missionar Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the U.S.A. ; Professor

*Biographie*

1893-1895 Watson M. Hayes ist Professor des Dengzhou College. [Shav1]

1896-1901 Watson M. Hayes ist Präsident des Dengzhou College. [Shav1]

1901-1903 Watson M. Hayes ist Gründer und Präsident der Provincial University of Shandong. [Shav1]

1904-1919 Watson M. Hayes ist Professor des Union Theological Seminary in Jinan. [Shav1]

1919-1937 Watson M. Hayes ist Präsident des North China Theological Seminary in Shandong. [Shav1]

1924 Watson M. Hayes gründet das North China Women's Bible Seminary. [Shav1]

1937 ca.-1944 Watson M. Hayes ist von den Japanern inhaftiert. [Shav1]

**Headland, Isaac Taylor** (Headland Freedom Pa. 1859-1942 Alliance, Ohio) : Missionar Board of Foreign Missions of the Methodist Episcopal Church in China ; Professor Beijing Universität, Präsident Anglo-Chinese College, Fuzhou

### *Biographie*

- 1890-1907 Isaac Taylor Headland ist Professor of Science der Beijing-Universität. [Shav1]  
 1890-1914 Isaac Taylor Headland Board ist Misisionar der Foreign Missions of the Methodist Episcopal Church in China. [Shav1]  
 1901-1914 Isaac Taylor Headland ist Präsident des Anglo-Chinese College in Fuzhou. [Shav1]

### *Bibliographie : Autor*

- 1886 Headland, Isaac Taylor. *Our little Chinese cousin*. (Boston : L.C. Page, 1903).  
<http://catalog.hathitrust.org/Record/100768057>. [WC]
- 1900 Headland, Isaac Taylor. *Chinese mother goose rhymes*. (New York, N.Y. : F.H. Revell, 1900).  
<http://onlinebooks.library.upenn.edu/webbin/gutbook/lookup?num=40425>. [WC]
- 1901 Headland, Isaac Taylor. *The Chinese boy and girl*. (New York, N.Y. : F.H. Revell, 1901).  
<http://www.gutenberg.org/ebooks/522>. [WC]
- 1902 Headland, Isaac Taylor. *Chinese heroes : being a record of persecutions endured by native Christians in the Boxer uprising*. (New York, N.Y. : Eaton & Mains, 1902).  
<http://catalog.hathitrust.org/Record/100164637>. [WC]
- 1904 Headland, Isaac Taylor. *The little Chinese girl*. (London : Ward, Lock & Co., 1904). [WC]
- 1907 Headland, Isaac Taylor. *A tourist's guide to Peking*. (Tientsin : China Times, 1907). [Beijing]. [WC]
- 1909 Headland, Isaac Taylor. *Court life in China : the capital, its officials and people*. (New York, N.Y. : F.H. Revell, 1909). [Betr. u.a. Kaiserin Cixi].  
<https://archive.org/details/courtlifeinchina00head>. [WC]
- 1909 Headland, Isaac Taylor. *Exhibition of Chinese paintings*. (New York, N.Y. : Century Club, 1909).  
[http://research.nyarc.org/digital\\_projects/gilded\\_age/ND2081\\_5\\_H34.pdf](http://research.nyarc.org/digital_projects/gilded_age/ND2081_5_H34.pdf). [WC]
- 1912 Headland, Isaac Taylor. *China's new day : a study of events that have led to its coming*. (West Medford, Mass. : Central Committee on the United Study of Missions, 1912).  
<http://catalog.hathitrust.org/Record/001258049>. [WC]
- 1912 Headland, Isaac Taylor. *Some by-products of missions*. (New York, N.Y. : Eaton & Mains, 1912).  
<http://catalog.hathitrust.org/Record/100218027>. [WC]
- 1912 Headland, Isaac Taylor. *The young China hunters : a trip to China by a class of juniors in 1912*. (West Medford, Mass. : Central Committee on the United Study of Missions, 1912). [Fiktives Jugendbuch über China].  
<http://catalog.hathitrust.org/Record/008417301>. [WC]
- 1914 Headland, Isaac Taylor. *Home life in China*. (New York, N.Y. : Macmillan, 1914).  
<http://catalog.hathitrust.org/Record/006110048>. [WC]
- 1933 Headland, Isaac Taylor. *Chinese rhymes for children ; with a few from India, Japan and Korea*. (New York, N.Y. : F.H. Revell, 1933). [WC]
- 1967 Headland, Isaac Taylor. *Chinese nursery rhymes*. (Westwood, N.J. : F.H. Revell, 1967). [WC]

*Bibliographie : erwähnt in*

- 2016 *Isaac Taylor Headland papers.*  
[http://library.columbia.edu/content/dam/libraryweb/locations/burke/fa/mrl/ldpd\\_8516138.pdf](http://library.columbia.edu/content/dam/libraryweb/locations/burke/fa/mrl/ldpd_8516138.pdf).

**Healey, Leonard Charles** (1884-1960) : Englischer Schulleiter*Biographie*

- 1912 Leonard Charles Healey wird Schulleiter Polytechnic Public School for Chinese des Shanghai Municipal Council. [Who2]
- 1929 Leonard Charles Healey wird Superintendent für Erziehung des Shanghai Municipal Council. [Int]

**Hebel, Jutta** (1941-) : Soziologin, Dozentin am Institut für Sozialwissenschaften Universität Hildesheim und am Institut für Rurale Entwicklung Universität Göttingen*Bibliographie : Autor*

- 1992 Hebel, Jutta ; Schucher, Günter. *Die Reform der 'Drei Eisernen' : Strukturwandel im chinesischen Arbeitssystem.* (Köln : Bundesinstitut für ostwissenschaftliche und internationale Studien, 1992). (Berichte des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien ; 1992, 44).
- 1992 Hebel, Jutta ; Schucher, Günter. *Zwischen Arbeitsplan und Arbeitsmarkt : Strukturen des Arbeitssystems in der VR China.* (Hamburg : Institut für Asienkunde, 1992). (Mitteilungen des Instituts für Asienkunde Hamburg ; Nr. 204).

**Henke, Frederick G.** = Henke, Frederick Goodrich (Alden, Iowa 1876-1963 Charles City, Iowa) : Professor of Philosophy and Psychology ; Missionar Board of Foreign Missions of the Methodist Episcopal Church*Biographie*

- 1901-1904 Frederick G. Henke ist Missionar des Board of Foreign Missions of the Methodist Episcopal Church in Jiujiang. [Shav1]
- 1904-1907 Frederick G. Henke ist Distrikt Superintendent von Jiujiang, Vize-Präsident und Professor of Homiletics des William Nast College in Jiujiang [Shav1]
- 1910-1913 Frederick G. Henke ist Professor of Philosophy and Psychology der University of Nanjing. [Shav1]

**Henry, James McClure** (Guangzhou 1880-1958 Nokomis, Fla.) : Missionar Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the U.S.A.*Biographie*

- 1909-1919 James McClure Henry ist Missionar des Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the U.S.A. in Guangzhou. [Shav1]
- 1919-1924 James McClure Henry ist Beamter der Lingnan University. [Shav1]
- 1924 James McClure Henry ist Präsident Lingnan University. [Shav1]
- 1927-1948 James McClure Henry ist Provost Lingnan University. [Shav1]

- 1938-1941 James McClure Henry ist Vorsitzender der Canton Refugee Areas Relief Commission. [Guangzhou]. [Shav1]
- 1941-1943 James McClure Henry ist in japanischer Gefangenschaft. [Shav1]
- 1944-1945 James McClure Henry ist Mitglied des 14th U.S. Air Force in Guangdong. [Shav1]
- 1945-1947 James McClure Henry ist stellvertretender Direktor der United Nations Relief and Rehabilitation Agency in Guangdong. [Shav1]
- 1948 James McClure Henry ist Berater der Provinz-Regierung in Guangdong. [Shav1]
- 1951-1952 James McClure Henry ist Chef der Overseas Chinese Section of the Committee for Free Asia der amerikanischen Regierung in Washington D.C. [Shav1]

**Hinder, Eleanor** = Hinder, Eleanor Mary (East Maitland, New South Wales 1893-1963 San Francisco) : Staatsangestellte, Sozialarbeiterin

### *Biographie*

- 1923-1924 Eleanor Hinder besucht Shanghai. [ADB]
- 1926 Eleanor Hinder arbeitet für Young Women's Christian Association (YWCA) in Shanghai. [ADB]
- 1932-1942 Eleanor Hinder ist Leiterin der Shanghai Municipal Council's social and industrial division. [StraL2:S. 98]

**Hipps, John Burder** (Madison County, N.C. 1884-1967 Wake Forest, N.C.) : Missionar Foreign Mission Board of the Southern Baptist Convention

### *Biographie*

- 1913-1949 John Burder Hipps ist Missionar Foreign Mission Board of the Southern Baptist Convention in China. [Shav1]
- 1923-1935 John Burder Hipps ist Professor und Dekan des Theological Seminary der University of Shanghai. [Shav1]
- 1944-1949 John Burder Hipps hilft bei der Rehabilitation der University of Shanghai. [Shav1]

### *Bibliographie : Autor*

- 1964 Hipps, John Burder. *History of the University of Shanghai*. (Richmond, Va. : University of Shanghai Trustees, 1964). [WC]
- 1966 Hipps, John Burder. *Fifty years in Christian missions : an autobiography*. (Raleigh, N.C. : Edwards & Broughton, 1966). [China Mission]. [WC]

**Hogg, George Alwin** (1915-1945) : Englischer Lehrer

### *Biographie*

- 1942 Rewi Alley und George Alwin Hogg reisen nach Shuanshipu (Shaanxi) um eine technische School, die spätere Shandan Bailie School, zu eröffnen. Die Schule soll jungen Chinesen moderne Techniken, wie Brennen von Keramik, Papierherstellung, Glasblasen, Spinnen und Weben von Baumwolle und Wolle beibringen. [Alley2,Alley5]

### *Bibliographie : erwähnt in*

- 1967 Alley, Rewi. *Fruition : the story of George Alwin Hogg*. (Christchurch : Caston Press, 1967).

- 1984 Aili [Alley, Rewi]. *Cong Niujin dao Shandan : Qiaozhi Heke de gu shi*. Luyi Aili zhu ; Duan Jin, Gao Jian yi. (Beijing : Beijing chu ban she, 1984). Übersetzung von Fruition : the story of George Alwin Hogg. (Christchurch : Caston Press, 1967).  
从牛津到山 : 乔治何克的故事

**Holzmann, Luise** (1886-) : Missionarin Berliner Mission, Lehrerin

*Biographie*

- 1908-1928 Luise Holzmann ist 1908-1925 Lehrerin des Findelhauses der Berliner Mission in Hong Kong, 1926-1928 Lehrerin der Schule in Shaoguan. [LehH1:S. 23, 37]

**Houbein, Lolo** = Houbein, Lolo Johanna Germina (Hilversum, Niederlande 1934-) : Lehrerin

*Bibliographie : Autor*

- 1999 Houbein, Lolo. *Tibetan transit*. (East Roseville, N.S.W. : Simon & Schuster, 1999). [Bericht der Reise von Chengdu nach Lhasa Tibet bis Kathmandu]. [WC]

**Hu, Renyuan** (um 1913-1931) : Leiter der Beijing-Universität, Übersetzer

*Biographie*

- 1913-1916 Hu Renyuan ist Rektor der Beijing-Universität. [Int]

*Bibliographie : Autor*

- 1929 [Goethe, Johann Wolfgang von]. *Aigemengte*. Gede zhu ; Hu Renyuan yi. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1929). (Wan you wen ku ; 863). Übersetzung von Goethe, Johann Wolfgang von. *Egmont : ein Trauerspiel*. (Leipzig : G.J. Göschen, 1788).  
哀格蒙特 [KVK]
- 1931 [Kant, Immanuel]. *Chun cui li xing de pi pan*. Kangde zhu ; Hu Renyuan yi. Vol. 1-8 in 2. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1931). (Wan you wen ku ; 1, 100). Übersetzung von Kant, Immanuel. *Critik der reinen Vernunft*. (Riga : Johann Friedrich Hartknoch, 1781).  
純粹理性的批判
- 1933 [Schiller, Friedrich von]. *Walunsidan*. Xile'er zhu ; Hu Renyuan yi. Vol. 1-2. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1933). (Han yi shi jie ming zhu. Wan you wen ku ; 1, 864).  
Übersetzung von Schiller, Friedrich von. *Wallenstein : ein dramatisches Gedicht*. (Tübingen : J.G. Cotta, 1800). [Fertiggestellt 1799].  
瓦輪斯丹
- 1936 [Shaw, George Bernard]. *Qian sui ren*. Xiao Bona zhu ; Hu Renyuan yi. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1936). Übersetzung von Shaw, George Bernard. *Back to Methuselah : a metabiological pentateuch*. (London : Constable, 1921). [Enthält fünf Dramen geschrieben 1918-1920. Erstaufführung Garrick Theatre, New York 1922].  
千歲人

**Huizinga, Henry** (New Groningen, Mich. 1873-1945 Kalamazoo, Mich.) : Missionar American Baptist Foreign Mission Society ; Professor of English Shanghai Baptist College

*Biographie*

- 1917-1937 Henry Huizinga ist Professor of English Shanghai Baptist College. [Shav1]

**Humboldt, Wilhelm von** = Humboldt, Friedrich Wilhelm Christian Carl Ferdinand von (Potsdam 1767-1835 Tegel) : Gelehrter, Staatsmann, Mitbegründer der Humboldt-Universität zu Berlin, Diplomat, Sprachwissenschaftler

### *Biographie*

- 1823 Humboldt, Wilhelm von. *Lettre à M. M. Abel-Rémusat : sur la nature des formes grammaticales en général ; et sur le génie de la langue chinoise en particulier* [ID D11720, ID D4193].  
Wilhelm von Humboldt schreibt eine Studie über den Geist der chinesischen Sprache in Form eines Briefes an Jean-Pierre Abel-Rémusat. Er hat sich für diese Studie mit Jean-Pierre Abel-Rémusats *Elemens de la grammaire chinoise...* [ID 1961] und *L'invariable milieu, ouvrage morale Tséu-ssê...* [ID D1943] befasst. Diese beiden Werke müssen auch Wilhelm Schott vorgelegen haben, als er seine Dissertation *De indole linguae sinicae* [ID D11699] geschrieben hat. [SR1:S. 84-85]

1826

Humboldt, Wilhelm von. *Ueber den grammatischen Bau der Chinesischen Sprache* [ID D19333].

Bei der Untersuchung des Chinesischen nimmt gewöhnlich die Eigenthümlichkeit der Schrift und ihre Verbindung mit der Sprache die Aufmerksamkeit dergestalt in Anspruch, dass darüber der grammatische Bau der letzteren weniger beachtet wird. Dennoch gehört derselbe so sehr zu den merkwürdigsten, dass er gar nicht bloss eine Abart einer einzelnen Sprache bildet, sondern eine eigne Classe in den grammatischen Verschiedenheiten aller Sprachen ausfüllt.

Der erste Eindruck, welchen die Lesung einer Stelle eines Chinesischen Buchs hinterlässt, ist der, dass diese Sprache sich in ihrem grammatischen Bau so gut als von allen andren bekannten entfernt. Am meisten steht sie indess den gewöhnlich classisch genannten entgegen, und ich werde daher vorzugsweise diese im Sinne haben, wenn ich von ihrer Verschiedenheit von andren Sprachen rede.

Sollte ich diese auf Einen allen übrigen zum Grunde liegenden Punkt zurückführen, so würde ich dieselbe darin setzen, dass die Chinesische Sprache die Wortverbindung nicht nach den grammatischen Kategorien bestimmt, ihre Grammatik nicht auf die Classificirung der Wörter gründet, sondern die Gedankenverbindung auf eine andre Weise bezeichnet. Die Grammatik andrer Sprachen hat zwei abgesonderte Theile, einen etymologischen und einen syntaktischen, in der Chinesischen Grammatik findet sich bloss dieser letztere. In anderen Sprachen muss man, um einen Satz zu verstehen, mit der Untersuchung der grammatischen Beschaffenheit der Wörter anfangen, und dieselben nach dieser construiren, im Chinesischen ist dies unmöglich. Man muss unmittelbar das Wörterbuch zu Hülfe nehmen, und die Construction ergibt sich bloss aus der Wortbedeutung, der Stellung und dem Sinne der Rede. Die grammatische Classificirung der Wörter in Substantiva, Verba u.s.w. entsteht aus der Zergliederung des in Worte umzubildenden Gedanken, und ist ein Hülfsmittel des Ausdrucks der Gedankeneinheit durch auf einander folgende Wörter. Als inneres, sprachbestimmendes Gesetz, liegt sie unerkant in der Seele jedes Menschen, allein inwieweit diese Classificirung Ausdruck in der Sprache erhält, hängt von der grammatischen Natur jeder Sprache ab. Ohne dieselbe würde es unmöglich seyn, verständlich zu reden und durch Sprache zu denken, allein in der Anwendung derselben giebt es verschiedene Grade der Allgemeinheit und Bestimmtheit, und zwar kommt dies auf die Form und Art des Periodenbaues an. Denn die grammatische Form bestimmt das Verhältniss des einzelnen Wortes zum Ganzen des Satzes. Giebt nun eine Sprache ihren Sätzen Länge und Verwicklung, so ist eine, viele und sogar alle Verzweigungen der grammatischen Formen verfolgende Classificirung der Wörter nothwendig, beschränkt sie sich dagegen auf möglichst einfache Sätze, so bedarf es nur der obersten allgemeinsten Kategorien. Der Unterschied dieser beiden Methoden wird so gleich deutlich, wenn man bemerkt, dass verschiedene Redetheile sowohl das Subject, als das Praedicat eines Satzes bilden, die Rede sich aber bei ganz einfachen Sätzen begnügen kann, mit Vernachlässigung dieser feineren Unterschiede, nur jene allgemeineren, mehr logischen, als grammatischen, anzudeuten.

Die Vertheilung der Wörter in bestimmte, an ihnen selbst zu bezeichnende Classen entsteht aber, meines Erachtens, auch aus einem, dem Menschen, dessen Welt seine Sprache ist, natürlichen Hange, die Wörter, sie als wahre Individuen behandelnd, den Gegenständen der Wirklichkeit ähnlich zu machen. Eine gewisse Anzahl von Wörtern hat von Natur Substantiv-Adjectiv- oder Verbal-Bedeutung, indem sie selbständige Wesen, Eigenschaften oder Handlungen anzeigt. Dieselben Wörter aber können in der Sprache zugleich zu einer andren Kategorie, ein Verbal-Wort substantivisch und umgekehrt, gebraucht werden, und eine grosse Menge von Wörtern sind von der Art, dass sie, nur Begriffe bezeichnend, sich auf verschiedene Weise auffassen lassen. Werden nun diese durch Bezeichnung oder auf andere Weise einer bestimmten Classe zugewiesen, so besitzt die Sprache wirkliche Wortclassen, denn diese sind von ihr und für sie gebildet. Lässt man aber diese, soviel es das verständliche Sprechen nur immer zulässt, unbestimmt, so bilden auch die zuerst erwähnten nicht eigentlich grammatische Wortclassen. Denn ihre Classificirung entspringt nur aus demjenigen, was sie darstellen. Der Unterschied beruht auf der Materie und der Form; ein Wort mit Verbal-Bedeutung ist darum auf keine Weise ein Verbum.

Auch da, wo eine Sprache nicht jedes Wort grammatisch einer bestimmten Classe zuweist, müssen die Wörter dennoch eine grammatische Geltung haben. Allein diese liegt dann entweder bloss in ihrer materiellen Bedeutung, oder wenn diese sie zwei Classen zugleich zuwiese, im Sprachgebrauch, wie so oft im Chinesischen, oder geht aus der Stellung im Satz, oder gar nur aus dem Sinn der Rede hervor. Das Wort wächst also, da es keine Bezeichnung hat, nicht äusserlich, und da es in ganz unveränderter Gestalt verschiedenen Classen angehören kann, gar nicht mit seiner Classeneigenthümlichkeit zusammen.

Die Grammatik ist mehr, als irgend ein anderer Theil der Sprache, unsichtbar in der Denkweise des Sprechenden vorhanden, und jeder bringt zu einer fremden Sprache seine grammatischen Ideen hinzu, und legt sie, wenn sie vollkommener und ausgeführter sind, in die fremde Sprache hinein. Denn in jeder Sprache lässt sich natürlich, wenn man alle Momente des Gebrauches erwägt, jedes Wort eines Satzes einer grammatischen Form zuweisen. Ganz etwas anders aber ist es, ob derjenige es so ansieht, der nur jene Sprache kennt, und die in eine Sprache also hineinerklärte Grammatik ist von der in ihr natürlich liegenden sorgfältig zu unterscheiden. Wirklich in der Sprache selbst liegt nur diejenige Grammatik, die durch Flexionen, grammatische Wörter oder gesetzmässige Stellung ausdrücklich bezeichnet ist, oder sich in dem Zuschnitt der Sätze und der Bildung der Rede, als nothwendig hinzugedacht, mit Bestimmtheit offenbart.

Alles hier Gesagte bezieht sich auf die Genauigkeit des grammatischen Ausdrucks. Der höchste Grad derselben geht aus der grammatischen Wörterclassificirung bis in ihre letzten Verzweigungen hervor; diese aber entsteht aus genauer Zergliederung des in Sprache zu verwandelnden Gedanken, und einer eignen Behandlung der Sprache, als Organs. Man berührt also hier den unmittelbaren Uebergang des Gedanken in Worte.

Jedes logische Urtheil kann, als der Ausspruch der Uebereinstimmung oder Nicht-Uebereinstimmung zweier Begriffe, als eine mathematische Gleichung angesehen werden. Diese ursprüngliche Form des Gedanken bekleidet die Sprache mit der ihrigen, indem sie die beiden Begriffe synthetisch verbindet, den einen, als die Eigenschaft des andren, vermöge des flectirten Verbum, das dadurch zum Mittelpunkt der Sprache wird, wirklich setzt.

Dadurch liegt in der Sprache eine ursprüngliche, und sich von da aus weiter verbreitende Prosopopoe, indem ein ideales Wesen, das Wort, als Subject gedacht, handelnd oder leidend dargestellt, und eine im Innern der Seele vorgehende Handlung, die Aussage im Urtheil über einen Gegenstand, diesem Gegenstand äusserlich, als Eigenschaft, beigelegt wird. Dieser, gleichsam imaginative Theil der Sprachen befindet sich nothwendig und unabänderlich in allem Sprechen. Allein eine Nation macht einen ausgebreiteteren, eine andre einen geringeren Gebrauch davon. Die classischen Sprachen bilden denselben im höchsten Grade aus, die Chinesen nehmen nur dasjenige davon, was zum Sprechen und Verständniss unentbehrlich ist.

Die Sprachbildung kann daher bei verschiedenen Nationen zwei sehr verschiedene Wege einschlagen. Sie kann sich hauptsächlich an die Verhältnisse der Begriffe, als solcher, heften, sich im Ausdruck mit Nüchternheit nur an dasjenige halten, was dessen Klarheit und Bestimmtheit unvermeidlich erfordert, und so wenig, als möglich, von demjenigen nehmen, was der besondern Natur der Sprache, als Organs und Werkzeugs des Gedanken angehört, oder sie kann vorzugsweise die Sprache, als Werkzeug ausbilden, sich an ihre besondere Art, den Gedanken darzustellen, heften, und dieselbe, in allen Beziehungen, in welchen es thunlich ist, als eine ideale Welt der wirklichen gleich machen.

Ein Beispiel hiervon giebt die Bezeichnung des Geschlechts an den Wörtern. Sie kann an sich wohl unphilosophisch genannt werden; sie liegt aber in der Behandlung der Wörter als Individuen, und der Sprache als einer eignen Welt. Es entspringen nachher aus ihr grammatisch technische Vorzüge bei der Periodenbildung. Allein alles dies kann nur von einem Volke geschätzt werden, das vorzugsweise von demjenigen angesprochen wird, was die Sprache dem Gedanken, bei der Umwandlung desselben in Worte, hinzufügt.

Es würde unmöglich seyn zu sprechen, ohne wenigstens durch ein unbestimmtes Gefühl der grammatischen Wortformen geleitet zu werden. Man kann aber, wie ich dargethan zu haben glaube, bei einer grossen Beschränkung des Periodenbaus auf höchst einfache Sätze, auf

einem Punkte stehen bleiben, wo eine genaue Unterscheidung derselben entbehrlich ist, man kann gänzlich auf das System Verzicht leisten, jedes Wort, an und für sich, und ausser der Rede-Verbindung, einer grammatischen Kategorie zuzuweisen, und diese an ihm zu bezeichnen, man kann endlich sich in seinen Sätzen so wenig, als möglich, von der Form mathematischer Gleichungen entfernen. Wo jedoch eine Nation nicht das vollständige System der grammatischen Formen verfolgt, da ist der Begriff keiner einzigen genau bestimmt, denn sonst würden sich, wie bei der Einsicht in jeden Organismus, aus dem Begriffe einer alle übrigen entwickeln.

Die Chinesen lassen sehr oft die genaue grammatische Form ihrer Wörter unbestimmt, sie sind aber auch nicht zu Bestimmungen derselben, welche der Begriff nicht fordert, gezwungen. So können sie das Verbum als blosser Copula gebrauchen, ohne Hinzufügung einer, bei allgemeinen Sätzen, immer widersinnigen Zeitbestimmung. Sie brauchen ebensowenig jedesmal anzudeuten, ob das Verbum activ oder passiv gebraucht wird, und können mithin diese beiden Formen desselben in Einer verbinden. Die classischen Sprachen bedürfen in allen diesen Fällen besondrer Mittel, um den Begriffen die ihnen durch die bestimmende Form entzogene Allgemeinheit wiederzugeben.

In unseren Sprachen erkennt man die Einheit des Satzes am flektirten Verbum; so viele flektirte Verba da sind, soviel sind Sätze vorhanden.

Die Chinesische Sprache braucht alle Wörter in dem Zustand, in dem dieselben, abgesehen von jeder grammatischen Beziehung, nur den Begriff ihrer Bedeutung ausdrücken, sie stehen, auch in der Rede-Verbindung, alle, gleich den Sanskritischen Wurzelwörtern, in statu absoluto. Die Chinesische Sprache kennt, grammatisch zu reden, kein zugswise von demjenigen angesprochen wird, was die Sprache dem Gedanken, bei der Umwandlung desselben in Worte, hinzufügt.

Es würde unmöglich seyn zu sprechen, ohne wenigstens durch ein unbestimmtes Gefühl der grammatischen Wortformen geleitet zu werden. Man kann aber, wie ich dargethan zu haben glaube, bei einer grossen Beschränkung des Periodenbaus auf höchst einfache Sätze, auf einem Punkte stehen bleiben, wo eine genaue Unterscheidung derselben entbehrlich ist, man kann gänzlich auf das System Verzicht leisten, jedes Wort, an und für sich, und ausser der Rede-Verbindung, einer grammatischen Kategorie zuzuweisen, und diese an ihm zu bezeichnen, man kann endlich sich in seinen Sätzen so wenig, als möglich, von der Form mathematischer Gleichungen entfernen. Wo jedoch eine Nation nicht das vollständige System der grammatischen Formen verfolgt, da ist der Begriff keiner einzigen genau bestimmt, denn sonst würden sich, wie bei der Einsicht in jeden Organismus, aus dem Begriffe einer alle übrigen entwickeln.

Die Chinesen lassen sehr oft die genaue grammatische Form ihrer Wörter unbestimmt, sie sind aber auch nicht zu Bestimmungen derselben, welche der Begriff nicht fordert, gezwungen. So können sie das Verbum als blosser Copula gebrauchen, ohne Hinzufügung einer, bei allgemeinen Sätzen, immer widersinnigen Zeitbestimmung. Sie brauchen ebensowenig jedesmal anzudeuten, ob das Verbum activ oder passiv gebraucht wird, und können mithin diese beiden Formen desselben in Einer verbinden. Die classischen Sprachen bedürfen in allen diesen Fällen besondrer Mittel, um den Begriffen die ihnen durch die bestimmende Form entzogene Allgemeinheit wiederzugeben.

In unseren Sprachen erkennt man die Einheit des Satzes am flektirten Verbum; so viele flektirte Verba da sind, soviel sind Sätze vorhanden.

Die Chinesische Sprache braucht alle Wörter in dem Zustand, in dem dieselben, abgesehen von jeder grammatischen Beziehung, nur den Begriff ihrer Bedeutung ausdrücken, sie stehen, auch in der Rede-Verbindung, alle, gleich den Sanskritischen Wurzelwörtern, in statu absoluto. Die Chinesische Sprache kennt, grammatisch zu reden, kein flektirtes Verbum, sie hat eigentlich gar kein Verbum, als grammatische Form, sondern nur Ausdrücke von Verbal-Begriffen, und diese stehen beständig in der unbestimmten Form des Infinitivs, einem wahren Mittelzustande zwischen Verbum und Substantivum. Man bleibt durchaus zweifelhaft, ob man das, was man nun Verbum nennt, wirklich soll als flektirtes Verbum, als Copula des Satzes, ansehen, oder als Praedikat desselben, bei welchem das Verbum substantivum ausgelassen ist. Dem Geiste der Chinesischen Sprache scheint sogar das letztere

angemessener. Andre, selbst wenig ausgebildete Sprachen, die Amerikanischen, Vaskische, Coptische, die der Südsee-Inseln u.s.f. bezeichnen das den Satz verbindende Verbum durch Bestimmung der Person, oft auch des Gegenstandes, der Zeit, der transitiven, intransitiven, factitiven Form an ihm, und machen es dadurch zum flectirten, vom blossen Verbal-Begriff verschiedenen. Im Chinesischen trägt es keine dieser Modificationen an sich, sein Subject, sein Complement sind abgesonderte Wörter, die Zeit ist gar nicht, oder doch nicht als das Verbum grammatisch bezeichnende Nebenbestimmung, sondern weil es der Sinn der Rede fordert, angedeutet. Der ganze Satz entfernt sich, so wenig als möglich, von der Form einer mathematischen Gleichung.

Man könnte zwar hier die Einwendung machen, daß in *fóu táo*, Vater sagt, ebensowohl ein flectirtes Verbum liegt, als in dem Englischen *they like*. In der That giebt es in fast allen Sprachen, vorzüglich aber im Englischen, einzelne ganz Chinesische Phrasen. Allein der Unterschied ist dennoch in die Augen fallend, da *like* in anderen Stellungen flectirt wird, und der Bau der ganzen Sprache an die grammatische Classificirung der Wörter gewöhnt.

Man ist auch durchaus nicht immer sicher, wo im Chinesischen ein Satz endigt und ein neuer beginnt, und in den Uebersetzungen wird gewiss oft als Ein Satz angesehen, was aus zweien und mehreren besteht. *Won Wou tchi tching pou tsai fang* kann übersetzt werden Die Verfassung des Won und Wou steht geordnet in Büchern, oder ist geordnet und steht in Büchern. Fast alle Wörter, die man Praepositionen im Chinesischen zu nennen pflegt, sind Verba, und bilden in ihrer Construction zwei abgesonderte Sätze. *I thian hia iu jin* wird von Rémusat übersetzt: *ex imperio donare hominem, donner l'empire à un homme*.

Aber es ist da weder von einer Praeposition, noch einem Dativ (einem geradezu im Chinesischen sehr schwer auszudrückenden Casus) die Rede. Wörtlich heisst der Satz: verfügen über das Reich, beschenken den Mann.

Dass Substantivum und Verbum nicht rein geschieden seyn können, geht schon aus dem oben über das letztere Gesagten hervor. Aber noch mehr trägt es zur Vermischung beider Begriffe bei, dass dieselbe Partikel *tchi*, zwischen zwei Substantiva gestellt, andeutet, dass das erste im Genitiv steht, und zwischen ein Substantivum und ein Verbum, dass das erste, als Subject, das letzte regiert. In der That kann, wenn man die Schärfe der grammatischen Bestimmung verlässt, das Verbum, im Infinitiv, als Substantivum angesehen werden, und alsdann verwandelt sich der Nominativus des Subjects in einen Genitiv, und es giebt Sprachen, in welchen das Verbum vermittelt des Besitzpronomens (mein Essen für ich esse) conjugirt wird. Zwar ist es merkwürdig, daß die Chinesischen nomina, als Verba gebraucht, oft einen verschiedenen Accent annehmen, gerade wie die zweisilbigen Englischen Nomina im gleichen Fall (*the conduct, to conduct*). Allein die Wörter werden darum nicht zu Verben, sondern nur zu Ausdrücken von Verbalbegriffen.

Dass man im Chinesischen gar nicht nach grammatischen Formen fragen muss, beweist z. B. der Titel eines der sogenannten Vier Bücher des Confucius, die aber nur von seinen Schülern herrühren, *tchoung young*. Rémusat übersetzt denselben *medium co-stans, l'invariable milieu*. Man darf aber darum *young (constans)* nicht für ein Adjectivum halten, da es sonst, der Chinesischen Wortordnung nach, vor seinem Substantiv stehen müsste. Was diese beiden Worte Chinesisch mit Klarheit und Bestimmtheit anzeigen, ist das Ausharren in der Mitte, und dass die allgemeine Idee des Ausharrens auf die Idee der Mitte beschränkt ist. Ob man aber *young* lateinisch als *perseveratio* (als Verbal-Substantiv) oder durch *perseverantia*, oder durch *perseverare*, oder gar durch *perseverant* übersetzen soll, bleibt durchaus unbestimmt. Denn in einer andren Stelle übersetzt Rémusat es wirklich als flectirtes Verbum: *siao jin tchi tchoung young, parvi homines medio constant*. In diesem Satz sind im Chinesischen bloss die Begriffe klein, Mensch, Mitte, Beharren nebeneinandergestellt, die Partikel *tchi* zeigt an, dass die ersten, für sich zusammengenommen, sollen mit den letzten verbunden werden; aus der Abwesenheit einer Verneinung geht die Uebereinstimmung des Verglichenen hervor. Mehr liegt im Chinesischen nicht, dies reicht aber auch zum Ausdruck des Gedanken hin. Ob aber *young* wirklich das flectirte Verbum ist, wie Rémusat es übersetzt, oder ob man vor den letzten Worten das Verbum substantivum, oder, wie Rémusat bei einer andern ganz gleichen Stelle behauptet, ein anderes Verbum ergänzen muss, so dass *young* zum Participium oder Infinitiv wird, davon weiss die Chinesische Grammatik nicht, und fragt danach nicht.

Das Chinesische ta ko tao, sehr weinen reden, kann valde ploravit, dixit, valde plorans dixit, valde plorando dixit, cum magno ploratu dixit, übersetzt werden, das Chinesische zeigt bloss an, dass der, von dem die Rede ist, geweint und gesprochen hat.

Man kann hier einwenden, dass Sätze dieser Art, wenn sie auch scheinbar verschieden aufgefasst werden können, in dem Kopfe der Eingebornen doch nur immer einer und derselben dieser verschiedenen Arten angehören, und dass ein geübtes Gefühl des Sprachgebrauchs diese Art erkennt und festhält. Es bleibt aber immer eine Thatsache, dass die Chinesischen Worte selbst nichts enthalten, was eine dieser verschiedenen Uebersetzungen vor der andren begünstigte, und man kann mit Sicherheit annehmen, dass, wenn irgend ein grammatisches Verhältniss den Geist eines Volks lebendig anspricht, dasselbe auch einen Ausdruck in seiner Sprache findet, so wie umgekehrt es ein untrügliches Zeichen ist, dass ein solches Verhältniss die Nation nicht lebendig getroffen hat, wenn es ihrer Sprache an einem Ausdruck dafür mangelt. Denn da alles Sprechen darin besteht, die schweifende Unbestimmtheit des blossen Vorstellens durch die Schärfe des articulirten Lautes zu heften, so muss, was sich in der Seele zur Klarheit und Bestimmtheit der Sprache erheben will, auf irgend eine Weise in ihr ein dasselbe vorstellendes Zeichen finden.

Die Chinesische Sprache besitzt nichts, was auf irgend eine Weise eine Flexion genannt werden könnte. Ihre einzigen syntaktischen Hülfsmittel sind Partikeln (grammatische Wörter) und die Wortstellung. Allein auch diese beiden scheinen nicht auf die Bezeichnung der grammatischen Formen zu gehen, sondern bestimmt zu seyn, das Verständniss auf andere Weise zu leiten.

Das schon im Vorigen erwähnte tchi ist diejenige Chinesische Partikel, welche sich am meisten dem Begriff eines Casuszeichens, um nicht Flexion zu sagen, nähert. In den Worten thian tchi ming, die Satzung des Himmels, scheint tchi nichts als ausdrückliche Andeutung des Genitivs, oder doch eine den Praepositionen von, de und of ähnliche Partikel. Allein dem Subject vor dem Verbum nachgesetzt, deutet es den Nominativ, und auf das Verbum folgend, den Accusativ an. Diese Genitive stehen sehr häufig ohne diese Partikel, und sie findet sich in einer Menge von Fällen, wo an keinen Genitiv zu denken ist. So verbindet sie das Subject mit dem Verbum, das Verbum substantivum und andre intransitive Verba mit ihrem Praedikat, das Subject mit seinem Attribut, indem sie die Stelle des Verbum substantivum vertritt, bildet Adjectiva, dient statt eines bestimmenden Artikels, deutet den vom Verbum regierten Gegenstand, wenn er selbst nicht ausgedrückt ist, als Pronomen an, und steht als Beziehungspronomen. In allen diesen verschiedenen Geltungen hat tchi zugleich eine trennende und verbindende Kraft, die aber eng mit einander vereinigt gedacht werden müssen. Indem sie sich zwischen den Genitiv und das ihn regierende Wort stellt, zeigt sie an, dass beide Wörter, als nicht in Apposition stehend, getrennt, aber als von einander abhängig zusammen verbunden werden müssen. Ebenso vereinigt sie Subject und Verbum, trennt aber vorher beide, da, ohne sie, das dem Verbum vorausgehende Wort, den Regeln der Chinesischen Wortstellung nach, in die allgemeine Kategorie des Adverbium fallen würde. In allen diesen Fällen wird sie gebraucht, wo der Sinn der Rede eine verschiedene, aber mit dem unmittelbar Folgenden auf das engste verbundene Richtung zu nehmen beginnt. Zugleich ist diese Partikel Pronomen: wang tching tchi, der König unterwirft ihn, tchi wii, dies heisst. Diese Bedeutung ist ihre ursprüngliche, und ich sehe keine andre auch da in ihr, wo sie (als angebliches Genitivzeichen oder sonst) jene verbindende Kraft hat. Der Redende, statt in Einem Flusse zu reden, hält, wo die Construction eine andere Wendung nimmt, inne, und heftet, ehe er zum Folgenden übergeht, die Aufmerksamkeit des Hörers durch den Ausruf: das noch einmal vorher auf das schon Gesagte. Daher wird tchi gewöhnlich auch nur gebraucht, wo, ohne seine Dazwischenkunft, Unklarheit oder Zweideutigkeit zu besorgen wäre. Man kann bei dem Gebrauche von tchi oft zweifelhaft bleiben, ob das Wort, welches ihm vorausgeht, der Nominativ oder der Genitiv ist. 'Ou pou yu jin tchi kia tchou o yl übersetzt man ego non cupio, homines addant ad me. Nichts verbietet aber zu übersetzen: non cupio hominum additionem s. addere ad me. Hio sing sai kiwu tchi fou übersetzt man Studio natus (eine gewöhnliche Art der Chinesischen Gelehrten sich selbst zu bezeichnen) de-bilis, marcidus sum homo; es kann aber ebensowohl heissen studio natus debilium, marcidus sum homo. Thian ti tchi ta heisst eben so wohl, und nur nach Verschiedenheit des

Zusammenhanges Himmel und Erde sind gross als des Himmels und der Erde Grosse. Auch sind diese verschiedenen Uebersetzungen derselben Sätze nur in den darin gebrauchten grammatischen Formen von einander abweichend, kommen aber alle darin mit einander überein, dass die der Partikel tchi nachfolgenden Worte in ihrem Begriff von den vor ihr vorausgehenden bestimmt werden. Da nun die Sprache sie als gleich ansieht, was der Gebrauch derselben Partikel in allen beweist, so ist klar, dass ihre grammatische Ansicht nur auf die Begriffsbestimmung, in der sie Übereinkommen, und nicht auf die Formenbezeichnung, in der sie verschieden sind, gerichtet ist.

Ich übergehe, der Kürze wegen, die Zergliederung anderer Chinesischer grammatischer Wörter, sie würde aber zu dem gleichen Resultat führen, dass diese Wörter nicht Bezeichnungen grammatischer Formen sind, sondern mehr den Uebergang eines Theils des Gedanken zum andern anzeigen. Von denen, welche diese Bestimmung nicht haben, wie z.B. die sogenannten Praepositionen lässt sich fast allgemein behaupten, dass man ihren Gebrauch besser begreift, wenn man auf ihre ursprüngliche materielle Bedeutung zurückgeht, als wenn man sie als grammatische Bezeichnungen nimmt.

Die Chinesische Sprache weicht daher in dem hier betrachteten Punkt wesentlich von allen übrigen mir bekannten flexionslosen Sprachen ab. In diesen begleiten die grammatischen Wörter diejenigen, zu denen sie gehören, so beständig und auf eine solche Weise, dass sie Ausdrücke grammatischer Formen werden, und ein sichtbares Bestreben zeigen, mit den Hauptwörtern, als Nebenlaute, zusammenzuschmelzen. Viele von ihnen können daher als wirkliche Prae- und Suffixa, manche beinahe als wahre Flexionen angesehen werden. Dass dies im Chinesischen durchaus nicht der Fall ist, beweisen am deutlichsten die zur Bezeichnung der Tempora bestimmten Wörter. Sie fehlen weit häufiger, als sie das Verbum begleiten, sind eigentlich nichts, als Adverbia der Zeit, und schliessen sich so wenig eng an das Verbum an, dass einige bald vor, bald hinter demselben, bald durch mehrere Worte von ihm getrennt stehen. |

Die Wortstellung ist, ohne in einer Sprache mit andern Hilfsmitteln der grammatischen Bezeichnung verbunden zu werden, ausser Stande, anzudeuten, in welcher bestimmten grammatischen Form jedes Wort eines Satzes genommen werden muss, ja nur überhaupt alle Theile des Gedanken unverkennbar zu bezeichnen. Es fehlt ihr sogar unter diesen Umständen oft an einem festen Punkt, von dem das Verständniss durch sie ausgehen kann. Denn wie auch z.B. feststehen möge, dass das Subject dem Verbum vorausgehen, der regierte Gegenstand ihm nachfolgen muss, so giebt es kein Mittel, der Satz müsste denn bloss aus drei Worten bestehen, durch die Stellung allein, das Verbum selbst, dies erste Glied der Kette, zu erkennen. So fest daher auch die Wortstellung im Chinesischen ist, so reicht sie nie allein aus, sondern man muss immer zugleich auf die Bedeutung der Wörter und den Zusammenhang der Rede zurückgehn. Am wenigsten kann sie die grammatischen Formen angeben, da z. B. mehr als Eine das Subject bilden, dem Verbum nicht bloss dieses, sondern auch eine adverbialische Bestimmung vorausgehen kann u.s.f.

Genau genommen, zeigt die Wortstellung im Chinesischen bloss an, welches Wort das andre bestimmt. Dies wird von zwei verschiedenen Seiten aus betrachtet, von der Beschränkung des Umfangs eines Begriffs durch einen andern, und von der Richtung eines Begriffs auf einen andern. Die Wörter nun, welche andere beschränkend bestimmen, gehen den letzteren vor, die Wörter, auf welche andere gerichtet sind, folgen diesen nach. Auf diesen beiden Grundgesetzen der Construction beruht die ganze Chinesische Grammatik. Es steht also, nach unsrer Art zu reden, das Adverbium vor dem Nomen oder Verbum, das Adjectivum nach dem Adverbium, aber vor dem Substantivum, das Subject, welchen Redetheil es ausmachen möge, vor dem Verbum, das Verbum vor dem Worte, welches dasselbe, als seinen Gegenstand, regiert.

In der Grammatik jeder Sprache giebt es einen ausdrücklich bezeichneten und einen stillschweigend hinzugedachten Theil. In der Chinesischen steht der erstere in einem unendlich kleinen Verhältniss gegen den letzteren.

In jeder Sprache muss der Zusammenhang der Rede der Grammatik zu Hülfe kommen. In der Chinesischen ist er die Grundlage des Verständnisses, und die Construction kann oft nur von ihm abgeleitet werden. Das Verbum selbst ist nur am Verbalbegriff kenntlich.

Dass die Chinesische Sprache sich mit einer solchen Grammatik begnügen kann, macht der Zuschnitt ihrer Sätze. Diese sind meistens sehr kurz, selbst die lang scheinenden lassen sich auf kurze zurückführen, und dies scheint die dem Geiste der Sprache angemessenste Methode. Der Periodenbau ist aber sichtbar nur deswegen so einfach geblieben, weil der grammatische keinen andern erlaubt.

Eine Chinesische Redensart lässt sich bei weitem nicht immer bloss in dem Sinne nehmen, welchen sie für sich darbietet. Sehr häufig muss man die Bestimmung hinzufügen, die aus der vor ihr vorhergehenden hinzukommt. So bedeutet die verbindende Partikel *eul* höchst selten bloss und. Ob sie aber und dennoch oder und deshalb übersetzt werden muss, hängt von dem Verhältniss der mit einander verbundenen Sätze ab. Auf dieselbe Weise werden von einander abhängende Sätze meistens ohne Conjunctionen gebraucht, so dass die Art ihrer Abhängigkeit nur aus ihrem Sinn und ihrem darin liegenden gegenseitigen Verhältniss hervorgeht.

Die Chinesische Sprache stellt meistens vereinzelt hin, was in andren verbunden ist. Dadurch erhalten ihre Ausdrücke mehr Gewicht, und zwingen, bis zur Auffassung aller ihrer Beziehungen bei ihnen zu verweilen. Die Sprache überlässt es dem Hörer, eine Menge von Mittelbegriffen hinzuzufügen, und legt daher dem Geiste eine grössere Arbeit auf, welche einen Theil der Grammatik ergänzen muss. Im Volksgebrauch helfen vermuthlich die ein für allemal in einem Sinn, den man kennen muss, ohne ihn immer aus buchstäblicher Uebersetzung finden zu können, ausgeprägten Redensarten, von denen es, nach Rémusats (*sur les lan-gues Tartares*) Zeugnis, eine sehr grosse Anzahl giebt. Die Anzeige der Gedankenverbindung ist bisweilen dergestalt, man muss mehr sagen, verschmäh, als vernachlässigt, dass ein einzelnes Substantivum, für sich gleichsam einen Satz ausfüllend, vorangeschickt ist, bloss um aus ihm eine in einem nachher kommenden ausgedrückte Schlussfolge zu ziehen. So bilden die Worte *kiun tsiu eul chi tetuung*, der Weise, und (deshalb) immer Mitte, für sich zwei verbundene Sätze, denen nun bloss folgt, dass der grosse Haufe sich anders verhält. Remusat übersetzt hier *sapiens et semper medio stat*. Aber meine Uebersetzung enthält genau die Chinesischen Worte.

Vergleicht man das Chinesische mit andren Sprachen von dem hier gefassten Gesichtspunkte aus, so giebt es Sprachen dreifacher Gattung.

Die Chinesische überhebt sich einer genaueren, ja im Grunde aller Bezeichnung der grammatischen Formen.

Die Indo-Germanischen und vielleicht noch andre machen diese Bezeichnung zur Grundlage ihrer Grammatik, und ertheilen derselben die sorgsamste Ausführung.

Die Sprachen, die nach jenen beiden Classen übrigbleiben, streben nach grammatischen Formen und bezeichnen dieselben, erreichen aber nicht eine vollständige und angemessene Bezeichnung, haben bald eine mangelhafte, bald eine überflüssige und fehlerhafte. Die Chinesische Sprache unterscheidet sich von diesen Sprachen durch die Reinheit, Regelmässigkeit und Consequenz ihres grammatischen Baues; durch diese Vorzüge stellt sie sich unbedingt den vollkommensten Sprachen an die Seite, unterscheidet sich aber von ihnen wieder dadurch, dass sie, soweit es nur immer die allgemeine Natur der Sprache zulässt, ein dem ihrigen entgegengesetztes System befolgt. Sie darf um so weniger mit den ungebildeten Sprachen roher Volksstämme verwechselt werden, als diese meistens, wie schon Remusat bemerkt hat, gerade von grammatischen Bezeichnungen, ja mitunter von grammatischen Spitzfindigkeiten wimmeln.

Die Chinesische Sprache bietet die sonderbare Erscheinung dar, sich durch die blosser Verzichtleistung auf einen allen Sprachen gemeinsamen Vorzug einen anzueignen, der in keiner anderen angetroffen wird. Indem sie Vielem entsagt, was der Ausdruck hinzufügt, hebt sie gerade den Gedanken stärker hervor, und besitzt eine in dem Grade nur ihr eigenthümliche Kunst, die Begriffe so unmittelbar an einander zu reihen, dass ihre Uebereinstimmungen und Gegensätze nicht bloss, wie in andren Sprachen, wahrgenommen werden, sondern den Geist, ihn mit einer ihm neuen Kraft berührend, gleichsam zwingen, sich der reinen Betrachtung ihrer Beziehungen zu überlassen. Es entsteht daraus, noch selbst unabhängig vom Inhalt der Rede, ein, in anderen Sprachen in dem Grade unbekanntes, bloss aus der Form und der Anordnung der Begriffe hervorgehendes, rein intellectuells Vergnügen, das vorzüglich durch

die Kühnheit bewirkt wird, lauter, gehaltvolle, selbständige Begriffe bezeichnende Ausdrücke in überraschender Vereinzelung neben einander hinstellen, und Alles für sich Gehaltlose, und nur Fügung und Verknüpfung Bezeichnende zu entfernen.

Da die Chinesische Sprache sich von den mit vollkommener Formenbezeichnung versehenen dadurch unterscheidet, dass diese den in der Rede verbundenen Wörtern eine bestimmte Gestalt geben, die für sie aus dieser entspringenden Eigenschaften auf den Gedankenausdruck mitwirken lassen, und dadurch dem blossen Gedankengehalte in ihm allein nicht liegende Bestimmungen hinzufügen, das Chinesische aber dies alles nicht thut, aus den Wörtern keine, durch ihre eigenthümliche Natur auf den Gedankengehalt zurückwirkenden Wesen macht, sondern sich bloss an den letzteren hält, und um ihn in Worte einzukleiden, so wenig, als möglich, von der besondern Eigenthümlichkeit der Sprache leiht; so fragt es sich, um den Gegenstand zu erschöpfen, was nun eigentlich in der Seele dieser Zurückwirkung der Sprache durch vollständige Formenbezeichnung auf den Gedankengehalt entspricht, und was mithin, da wo, wie im Chinesischen, eine solche Wirksamkeit fehlt oder schwach ist, deshalb in dem Geiste der Sprechenden vermisst werden muss?

So schwierig die Beantwortung dieser Frage ist, so möchte ich sagen, dass die Seelenkraft, der diese Wirksamkeit angehört, die Art der Einbildungskraft ist, welche überhaupt zur Bezeichnung der Gedanken durch Laute antreibt. Die mit vollkommener Formenbezeichnung versehenen Sprachen verdanken ihr Daseyn der erhöhten Thätigkeit dieser Kraft, und wirken wiederum stärker auf dieselbe zurück. Die Chinesische befindet sich für beides in dem entgegengesetzten Fall.

Von da aus verbreitet sich aber der wohlthätige Einfluss eines reichen grammatischen Formenbaues über das ganze Denksystem. Diese so unbedeutend erscheinenden Formen erlauben, indem sie Mittel darbieten, die Sätze zu erweitern und zu verschlingen, dem Geiste einen freieren Schwung. Der Gedanke, der in dem Kopfe eine ununterbrochene Einheit bildet, findet in einer, alle Wörter organisch verknüpfenden Sprache dieselbe Stetigkeit wieder. Durch beides verbindet ein vollendeter grammatischer Formenbau den zwiefachen Vorthcil, dem Gedanken mehr Umfang, Feinheit und Farbe zu geben und ihn genau und treuer darzustellen. Ausserdem aber begleitet er ihn noch mit symmetrischer Stellung der Sprachformen und harmonischer Lautverknüpfung, beides den Gedanken und Empfindungen der Seele entsprechend. Einer viele Vortheile der Sprache unbenutzt lassenden Grammatik sind diese Vorzüge wenigstens nie in gleichem Grade erreichbar.

In dem hier Geschilderten erscheinen Gedanke und Sprache als untrennbar in einander verwachsen. Setzt man dagegen beide einander entgegen, so bietet der von der Einkleidung in Sprache geschiedene Gedanke eine höhere Freiheit und Reinheit dar, da der Ausdruck nothwendig einengt und verändert. Nun ist es zwar unmöglich, ohne Sprache zu denken. Allein der Mensch unterscheidet doch den Gedanken vom Wort, und geht, woraus alle innere Spracherweiterung entspringt, häufig über die Begränzung der in jedem Augenblick gegebenen Sprache hinaus. Wo daher die zwiefache Geistesthätigkeit, die ihn auf den Gedanken und das Wort treibt, einmal ungleich ist, schwächt sich die eine, indem die andere zunimmt. Hierin suche ich den tieferen Grund der Verschiedenheit der Chinesischen und der vollkommensten unter den Indo-Germanischen Sprachen.

Indem die erstere dem Verstande eine viel grössere Arbeit zumuthet, als irgend eine andere von ihm fordert, ihn bloss auf die Verhältnisse der Begriffe hinweist, ihn fast jeder maschinenmassigen Hülfe zum Verständniss beraubt, und selbst die Construction der Worte fast nur auf die Gedankenfolge und die gegenseitige Bestimmbarkeit der Begriffe gründet, weckt und unterhält sie die auf das blosses Denken gerichtete Geistesthätigkeit, und entfernt von Allem, was nur dem Ausdruck und der Sprache angehört. Diesen Vorzug können Sprachen, deren Grundsatz es ist, in der Construction Alles zu verbinden, und bei denen die grammatische Form der Wörter nicht ohne bedeutenden Einfluss auf die Darstellung der Gedanken ist, nur in einem gewissen Grade und in einzelnen Wortstellungen erreichen. Dieses Vorzuges ungeachtet, steht aber, meiner innersten Ueberzeugung nach, das Chinesische den Sprachen, mit welchen es hier verglichen wird, bei weitem nach. Der Gedanke erhält einmal bloss durch die Sprache Deutlichkeit und Bestimmtheit, und diese Wirkung ist nur vollständig, wenn alles auf ihn Einwirkende auch in der Sprache einen

analogen Ausdruck antrifft. Jede Sprache, die darin zu ergänzen übriglässt befindet sich in dieser Rücksicht im Nachtheil.

Je mehr der Gedanke nach allen Beziehungen hin individualisirt ist, desto mehr begeistert und bewegt er; und je mehr alle Seelenkräfte bei seinem Ausdruck mitwirken, desto mehr wird er individualisirt. Das letztere ist aber offenbar mehr bei den, der Chinesischen in ihrem Bau entgegengesetzten Sprachen der Fall. Der Chinesische Styl fesselt durch Wirkungen, die Erstaunen erregen, die Sprachen eines entgegengesetzten Baues flößen uns Bewunderung durch eine Vollkommenheit ein, die wir gerade für diejenige erkennen, nach welcher die Sprache zu streben bestimmt ist.

Die Möglichkeit der Chinesischen Grammatik beruht einzig auf der Kürze und Einfachheit ihrer Redesätze. Nun giebt es in dieser Einfachheit einen Punkt, auf welchem die blosse Unterscheidung des Subjects, der Copula und des Praedikats nicht mehr ausreicht, wo diese noch bloss logischen Begriffe durch eigentlich grammatische, aus der eigenthümlichen Natur der Sprache geschöpfte, näher bestimmt werden müssen. Auf dieser schmalen Gränzlinie scheint sich mir die Chinesische Sprache zu halten.

Sie überschreitet sie zwar unläugbar, und darin besteht die Kunst ihrer Grammatik, allein der Umfang und der Zuschnitt ihrer Perioden ist immer dem Mass ihrer Mittel angepasst. Sie bleibt also stehen, wo es den Sprachen gegeben ist, ihre Bahn weiter zu verfolgen. [AOI]

### *Bibliographie : Autor*

- 1826 Humboldt, Wilhelm von. *Ueber den grammatischen Bau der chinesischen Sprache*. In : Humboldt, Wilhelm von. *Über die Sprache : Reden vor der Akademie*. Hrsg., kommentiert und mit einem Nachw. vers. von Jürgen Trabant. (Tübingen : Francke, 1994). (UTB für Wissenschaft ; 1783. Sprachwissenschaft, Philosophie). S. 126-142. [AOI]
- 1827 Humboldt, Wilhelm von. *Lettre à M. M. Abel-Rémusat : sur la nature des formes grammaticales en général ; et sur le génie de la langue chinoise en particulier*. (Paris : Dondey-Duprée Père et Fils, 1827).
- 1979 Humboldt, Wilhelm von. *Brief an Abel-Rémusat : über die Natur grammatischer Formen im allgemeinen und über den Geist der chinesischen Sprache im besonderen : zur philosophischen Grammatik des Altchinesischen im Anschluss an Humboldts Brief an Abel-Rémusat*. Christoph Harbsmeier . (Stuttgart-Bad Cannstatt : Frommann-Holzboog, 1979). (Grammatica universalis ; vol. 17). [Jean-Pierre Abel-Rémusat]. [KVK]
- 1997 [Humboldt, Wilhelm von]. *Lun ren lei yu yan jie gou di cha yi ji qi dui ren lei jing shen fa zhan de ying xiang*. Weilian Feng Hongbaote zhu ; Yao Xiaoping yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1997). Übersetzung von Humboldt, Wilhelm von. *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*. (Berlin : Druckerei der Königlichen Akademie der Wissenschaften, 1836).  
论人类语言结构的差异及其对人类精神发展的影响 [WC]
- 1998 [Humboldt, Wilhelm von]. *Lun guo jia de zuo yong*. Weilian Feng Hongbao zhu ; Lin Rongyuan, Feng Xinyuan yi. (Beijing : Zhongguo she hui ke xue chu ban she, 1998). (Xi fang xian dai si xiang cong shu ; 5). Übersetzung von Humboldt, Wilhelm von. *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*. (Berlin : Deutsche Bibliothek, 1841). [Entstanden 1792].  
论国家的作用 [WC]
- 2001 [Humboldt, Wilhelm von]. *Hongbaote yu yan zhe xue wen ji = Wilhelm von Humboldt's papers on language philosophy*. Weilian Feng Hongbaote zhu ; Yao Xiaoping zhu bian, bian ji, yi zhu. (Changsha : Hunan jiao yu chu ban she, 2001). (Yu yan xue ming jia cong = Masterpieces in linguistics).  
洪堡特语言哲学文集 [WC]

*Bibliographie : erwähnt in*

- 1932-1936 *Da lu za zhi, De hua ri bao = Deutsch-chinesische Nachrichten*. Vol. 1-7. (Beijing : Beijing da xue, 1932-1936). Sondernummer 1932 zur Feier von Goethes 100. Todestag in Beijing. Darin enthalten : Dem Andenken [Johann Wolfgang von] Goethes (1932). Dem Andenken [Baruch de] Spinozas (1932). Dem Andenken [Christoph Martin] Wielands (1933). Dem Andenken [Friedrich von] Schillers (1934). Dem Andenken [Wilhelm von] Humboldts (1935). Dem Andenken [August von] Platens (1935). Dem Andenken des Horaz (1936).
- 1994 [Berglar, Peter]. *Weilian Feng Hongbao zhuan*. Bide Beigelai zhu ; Yuan Jie yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1994). Übersetzung von Berglar, Peter. *Wilhelm von Humboldt in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. (Reinbek b. Hamburg : Rowohlt, 1970). (Rowohlts Monographien ; 161).  
威廉馮洪堡傳 [WC]
- 1995 Yao, Xiaoping. *Hongbaote : ren wen yan jiu he yu yan yan jiu*. (Beijing : Wai yu jiao xue yu yan jiu chu ban she, 1995). [Abhandlung über Wilhelm von Humboldt].  
洪堡特 : 人文研究和語言研究 [WC]
- 2001 Kwan, Tze-wan. *Wilhelm von Humboldt on the Chinese language : interpretation and reconstruction*. In : *Journal of Chinese linguistics* ; vol. 29, no 2 (2001). [AOI]

**Hunter, Robert** (Terre Haute, Ind. 1874–1942 Montecito, Calif.) : Soziologe, Dozent in politics and economics, University of California Berkeley.

*Bibliographie : Autor*

- 1921 [Hunter, Robert]. *Tuo'ersitai zhi she hui xue shuo*. Xu Songshi bian yi. (Shanghai : Guang xue hui, 1921). Übersetzung von Hunter, Robert. *Why we fail as Christians*. (New York, N.Y. : Macmillan, 1919). [A study of Tolstoy's social theory].  
托爾斯泰之社會學說 [WC]

**Huntley, George Arthur** (Bristol 1865-1941 Branson, Mo.) : Amerikanischer medizinischer Missionar American Baptist Foreign Mission Society

*Biographie*

- 1889 George Arthur Huntley ist Lehrer der Protestant Collegiate School der China Inland Mission in Yantai. [Int]
- 1890-1894 George Arthur Huntley ist Arzt und Professor of Physiology and Hygiene des Shanghai College. [Who2,Int]

**Inglis, James William** (Paisley, Renfrewshire 1861-1943 Newington, Schottland) : Missionar United Free Church of Scotland

*Biographie*

- 1901-ca. 1934 James William Inglis ist Dozent des Theological College in Shenyang. [Who2,Int]

**James, Francis** = James, Francis Huberty (Upton, Oxfordshire 1851-1900 ermordet bei Boxer-Aufstand) : Protestantischer Missionar China Inland Mission

*Biographie*

- 1876-1881 Francis James ist Missionar der China Inland Mission in Shanxi. [Wik]
- 1897 Francis James ist Übersetzer des Imperial Arsenal bei Shanghai- [Wik]

1898-1900 Francis James ist Professor der Imperial University in Beijing. [Wik]

**Jiang, Menglin** = Chiang, Monlin (1886-1964) : Erzieher, Politiker, Autor, Minister of Education, Präsident Beijing-Universität und Zhejiang-Universität

### *Biographie*

1942-1943 Jiang, Menglin. *Xi chao*. [Über Bertrand Russell]. [ID D28409].  
It was due to Bertrand Russell that young minds began to get interested in principles of social reconstruction, which roused them against both religion and imperialism, is highly inaccurate. First, the exploration of the question of social reconstruction was the major theme of the May Fourth Period, and Russell was invited to China in part because his social philosophy responded to the questions the Chinese were already asking. Second, Chinese antipathy toward religion long antedated Russell's visit. (The Boxer Rebellion in 1900 was in part an anti-Christian movement; and anti-Confucianism, to the extent that Confucianism may be called a religion, was part of the fabric of the May Fourth Movement.) And third, hostility toward imperialism was as old as nineteenth-century gun-boat diplomacy and was exacerbated further by events of the early twentieth century, including particularly the results of the Versailles Peace Settlement of 1919. The Chinese did not need Russell to stimulate their ire against imperialism. [Russ10]

### *Bibliographie : Autor*

1942-1943 Jiang, Menglin. *Xi chao*. (Xianggang : Mo jian tang, 1949?). [Geschrieben 1942-1943]. [Betr. Bertrand Russell].  
西潮 [Russ10]

**Kang, Peter** (um 2018) : Professor Department of Taiwan and Regional Studies, National Donghua University, Hualian, Taiwan

### *Bibliographie : Autor*

2018 *Changing Taiwanese identities*. Ed. by J. Bruce Jacobs and Peter Kang. (London : Routledge, 2018). [WC]

**Katscher, Leopold** (Tschakowa bei Temeswar, Österreich 1853-1939 Luzern) : Schriftsteller, Journalist, Ökonom, Sozialwissenschaftler

### *Bibliographie : Autor*

1881 Katscher, Leopold. *Bilder aus dem chinesischen Leben ; mit besondrer Rücksicht auf Sitten und Gebräuche*. (Leipzig ; C.F. Winter, 1881). [Basiert teilweise auf Gray, John Henry. *China : a history of the laws, manners, and customs of the people*. Vol. 1-2. (London : Macmillan, 1878)].  
[https://archive.org/details/bub\\_gb\\_R64\\_AAAAYAAJ](https://archive.org/details/bub_gb_R64_AAAAYAAJ).

1882 Katscher, Leopold. *Aus China : Skizzen und Bilder (nach den neuesten Quellen)*. Bd. 1-2. (Leipzig : P. Reclam, 1882). [KVK]

**Keiper, Georg** (Ingolstadt 1877-1951 München) : Professor, Direktor Deutsch-chinesische Hochschule Qingdao

### *Biographie*

1906-1909 Georg Keiper ist Dozent für Geologie der Beijing-Universität. [Tsing1]

- 1909-1914 Georg Keiper ist Professor und Direktor der Deutsch-chinesischen Hochschule in Qingdao. [Tsing1]
- 1924-1927 Georg Keiper ist Dozent der Northeastern University in Shenyang. [Tsing1]
- 1929-1932 Georg Keiper ist Berater der chinesischen Regierung für die Erschließung der natürlichen Ressourcen Chinas und für den Aufbau einer Berg- und Eisenhüttenindustrie. Von 1932-35 wohnt er in Shanghai, Foochow Rd. 1 und leitet das Vertretungsbüro der Firma Gutehoffnungshütte. [Tsing1]
- 1932-1935 Georg Keiper leitet das Vertretungsbüro der Firma Gutehoffnungshütte in Shanghai und kehrt 1935 nach Deutschland zurück. [Tsing1]

**Kelhofer, Ernest** (Gutmadingen, Schweiz 1875-1961) : Amerikanischer Missionar  
American Baptist Foreign Mission

*Biographie*

- 1904 Ernest Kelhofer kommt als Missionar der American Baptist Foreign Mission in China an. [Who2]
- 1922-ca. 1943 Ernest Kelhofer ist Manager und Schatzmeister des Shanghai College. [Int,Who2]

**Kidd, Benjamin** (1858-1916) : Englischer Soziologe

*Biographie*

- 1899 [Kidd, Benjamin]. *Da tong xue* [ID D19723].  
Erste chinesische Erwähnung von Karl Marx (drei mal) und Friedrich Engels (einmal) :  
"Untersucht man die verschiedenen Lehren der Neuzeit, dann ist eine Schule zur Frage über die Volksmassen zu erwähnen, nämlich die von Marx aus Deutschland, der das *Kapital* verfasst hat... Unter den deutschen Gelehrten, die für die Unterstützung der Bevölkerung sind, gibt es einige bekannte Persönlichkeiten, eine davon ist Marx, eine andere Engels." [Marx30:S. 13]

*Bibliographie : Autor*

- 1899 [Kidd, Benjamin]. *Da tong xue*. Qide yuan ben ; Litimotai [Timothy Richard] yi ; Cai Erkang bi shu. (Shanghai : Guang xue hui, 1899). Übersetzung von Kidd, Benjamin. *Social evolution*. (New York, N.Y. ; London : Macmillan, 1894).  
大同學 [WC]

*Bibliographie : erwähnt in*

- 1902 Liang, Qichao. *Jin hua lun ge ming zhe Jiede zhi xue shuo*. In : Xin min cong bao ; no 17 (15.9.1902). [Die Lehre von Kidd, eines Revolutionärs in der Evolutionstheorie].  
進化論革命者頡德之學說 [Tian1,Yu1]

**King, Harry Edwin** (Amerika 1864 ?-1923 Ann Arbor, Mass.) : Missionar Methodist Mission, Professor Beijing Universität

*Biographie*

- 1894-ca. 1923 Harry Edwin King ist Professor of History and Political Science Beijing University. [KinH1]
- 1903-1918 Harry Edwin King ist Vize-Präsident der Beijing University. [KinH1]
- 1904-1918 Harry Edwin King ist Dekan des College of Arts Beijing. [KinH1]

*Bibliographie : Autor*

1911 King, Harry Edwin. *The educational system of China as recently reconstructed*. In : Bulletin of the Bureau of Education ; vol. 15 (1911). [WC]

**Knick, Reinhold** (1880-1950) : Pädagoge, Direktor Werner-Siemens-Realgymnasium

*Bibliographie : Autor*

1978 Lao, Tse. *Tao-te-king*. Übersetzt von Reinhold Knick. (Darmstadt : Darmstädter Blätter, 1978). [Geschrieben um 1924]. [Laozi. *Dao de jing*]. [WC]

**Knopp, Konrad** (Annecy bei Genf 1882-1957 Annecy) : Dozent

*Biographie*

1910-1911 Konrad Knopp ist Dozent an der Deutsch Chinesischen Hochschule in Qingdao. [Tsing1]

**Kulp, Daniel Harrison** (Pennsylvania 1881-1980 Seattle, Wash.) : Professor of Sociology, Baptistischer Missionar

*Biographie*

1913-1923 Daniel Harrison Kulp ist Professor of Sociology, University of Shanghai. [Who2,Int]

*Bibliographie : Autor*

1925 Kulp, Daniel Harrison. *Country life in South China; the sociology of familism*. (New York, N.Y. : Bureau of Publications, Teachers College, Columbia University, 1925). [WC]

**Kuo, Pingwen** = Kuo, Ping-wen (1880-1969) : Präsident Nanjing Southeast University

*Biographie*

1908-1914 Kuo Pingwen studiert am Teachers College, Columbia University, N.Y. und ist Vorsitzender der Association of the Chinese Students in America. [Colu]

1914 Kuo Pingwen promoviert an der Columbia University, N.Y. [Colu]

1915 Kuo Pingwen kehrt nach China zurück. [Colu]

1918 Kuo Pingwen wird Präsident der Nanjing Normal School und der Nanjing Southeast University. [Colu]

1926 Gründung des China Institute in America in New York, N.Y. durch Kuo Pingwen, John Dewey und Hu Shi. [Colu]

**Lange, Hellmut** (1909-) : Missionar Berliner Mission, Lehrer

**Lanneau, Sophie Stephens** (Lexington, Miss. 1880-1963) : Protestantische Missionarin American Southern Baptist Mission, Lehrerin

*Biographie*

1907 Sophie Stephens Lanneau kommt in Suzhou an. [BDCC]

1911-1942 Sophie Stephens Lanneau ist Gründerin, Leiterin und Lehrerin der Wei Ling Girl's Academy in Suzhou. Sie ist Treuhänderin des College of Shanghai und Mitglied der East China Christian Educational Association. [BDCC]

- 1942-1943 Sophie Stephens Lanneau wird von den Japanern inhaftiert und 1943 nach Amerika geschickt. [BDCC]
- 1946-1950 Sophie Stephens Lanneau ist Leiterin der Wei Ling Girl's Academy in Suzhou. [BDCC]

**Lapwood, Ernest Ralph** (Birmingham 1909-1984 während einer China-Reise in Beijing) :  
Missionar, Dozent für Mathematik

*Biographie*

- 1932 Ernest Ralph Lapwood unterrichtet Mathematik in Shanghai. [Bay4]
- 1937-1939 Ernest Ralph Lapwood unterrichtet an der Yanjing-Universität in Beijing. [Bay4]
- 1939-1949 Ernest Ralph Lapwood reist in Shanxi, ist für die Chinese Industrial Cooperatives Association und als Lehrer tätig. [Bay4]
- 1948-1952 Ernest Ralph Lapwood unterrichtet an der Yanjing-Universität Beijing. [Bay4]

*Bibliographie : Autor*

- 1954 Lapwood, Ernest Ralph ; Lapwood, Nancy. *Through the Chinese revolution*. (London : Spalding and Levy, 1954). [Bay4]

**Le Bon, Gustave** (Nogent-le-Rotrou 1841-1931 Paris) : Psychologe, Soziologe

*Bibliographie : Autor*

- 1911 Le Bon, Gustave. *Les opinions et les croyances*. (Paris : E. Flammarion, 1911), eine Abhandlung über Glaube und Aberglaube der Chinesen.
- 1922 [Le Bon, Gustave]. *Yi jian ji xin yang*. Feng Chengjun yi. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1922). Übersetzung von Le Bon, Gustave. *Les opinions et les croyances*. (Paris : E. Flammarion, 1911). [Abhandlung über Glaube und Aberglaube der Chinesen].  
意見及信仰
- 1930 [Le Bon, Gustave]. *Shi jie zhi fen luan*. Feng, Chengjun yi. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1930). Übersetzung von Le Bon, Gustave. *Le déséquilibre du monde*. (Paris : E. Flammarion, 1923). [Abhandlung über Wirtschaft, Politik und Militär in Europa].  
世界之紛亂
- 1933 [Le Bon, Gustave]. *Zheng zhi xin li*. Feng Chengjun yi. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1933). Übersetzung von Le Bon, Gustave. *La psychologie politique*. (Paris : Flammarion, 1912). [Abhandlung über Psychologie und Politik].  
政治心理

**Le Breton, Francis** = Lebreton, Francis (Frogerie, Martigné-Ferchaud 1884-1939 ermordet Xujiahui) : Priester, Missionar

*Biographie*

- 1912-1939 Francis Le Breton ist Missionar in China. [Lebr1]
- 1920-1928 Francis Le Breton ist Dozent der Université L'Aurore in Shanghai. [Lebr1]
- 1929-1939 Francis Le Breton ist Leiter und ab 1933 Vicaire Supérieur und Direktor des Waisenhauses in Xujiahui. [Lebr1]

*Bibliographie : erwähnt in*

2004 Père Francis Lebreton :  
<http://www.ville-martigneferchaud.fr/FCKeditor/UserFiles/Pere-Francis-Lebreton-missionnaire.pdf>.

**Lee, Rose Hum** (Butte, Montana 1904-1964 Phoenix) : Soziologin, Professorin für Soziologie Roosevelt University, Phoenix College

### *Biographie*

- 1931-1936 Rose Hum Lee arbeitet am Guangdong Raw Silk Texting Bureau in Guangzhou (Guangdong). [Lee1]
- 1936-1938 Rose Hum Lee arbeitet bei der National City Bank of New York und der Sun Life Assurance Company in Guangzhou (Guangdong). [Lee1]
- 1937 Rose Hum Lee arbeitet für die Red Cross Women's War Relief Association, die Overseas Relief Unit und das Guangdong Emergency Committee for the Relief of Refugees in Guangzhou (Guangdong). Beim Einfall der Japaner wird sie Mitarbeiterin des Radios. [Lee1]
- 1937-1938 Rose Hum Lee arbeitet beim Guangdong Municipal Telephone Exchange in Guangzhou (Guangdong). [Lee1]
- 1939 Rose Hum Lee kehrt nach Amerika zurück. [Lee1]
- 1942 Rose Hum Lee erhält den B.A. of science in social work des Carnegie Institute of Technology in Pittsburgh. [Lee1]
- 1943 Rose Hum Lee erhält den M.A. des Sociology Department der University of Chicago School of Social Work and Administration. [Lee1]
- 1945-1955 Rose Hum Lee ist Dozentin am Sociology Department der Roosevelt University in Chicago. [Lee1]
- 1947 Rose Hum Lee promoviert in Soziologie der University of Chicago School of Social Work and Administration. [Lee1]
- 1956-1959 Rose Hum Lee ist Dozentin des Lehrstuhls des Sociology Department der Roosevelt University in Chicago. [Lee1]
- 1959-1961 Rose Hum Lee ist Professorin des Sociology Department der Roosevelt University in Chicago. [Lee1]
- 1961-1964 Rose Hum Lee ist Professorin für Soziologie am Phoenix College in Phoenix. [Lee1]

### *Bibliographie : Autor*

- 1947 Lee, Rose Hum. *The growth and decline of Rocky Mountain chinatowns*. (Chicago : [s.n.], 1947). Diss. Univ. of Chicago School of Social Work and Administration. [Lee1]
- 1949 Lee, Rose Hum. *The decline of chinatowns in the United States*. ([S.l. : s.n., 1949). [Lee1]
- 1960 Lee, Rose Hum. *The Chinese in the United States of America*. (Hong Kong : Hong Kong University Press, 1960). [Lee1]

### *Bibliographie : erwähnt in*

- 2006 Rose Hum Lee biography : <http://www.bookrags.com/biography-rose-hum-lee/index.html>.

**Leung, Chi-keung** (1935-) : Direktor, Hong Kong Institute of Education

### *Bibliographie : Autor*

1980 *Hong Kong, dilemmas of growth : conference held at the Australian National University, Canberra, Australia, 10-14 December 1979*. Ed. by Chi-keung Leung, Jennifer Wayne Cushman, Wang Gungwu. (Canberra : Australian National University, Research School of Pacific Studies, 1980).

**Levy, Marion Joseph** = Levy, Marion J. (Galveston, Tex. 1918-2002) : Amerikanischer Sinologe

*Bibliographie : Autor*

1949 Levy, Marion J. *The family revolution in modern China*. (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1949). [WC]

**Li, Shizen** (1882-1973) : Rektor Université sino-française, Beijing

**Lin, Bih-jaw** (Chia-yi, Taiwan 1949-) : Director, Institute of International Relations, Vice President, National Chengchi University

*Bibliographie : Autor*

1992 *Forces for change in contemporary China*. Ed. by Bih-jaw Lin and James T. Myers. (Columbia, S.C. : University of South Carolina Press, 1993). (English monograph series / Institute of International Relations ; no 40). [Selected papers presented to the 20th Sino-American Conference on Contemporary China, Columbia S.C., June 10-12, 1991]. [WC]

1994 *Contemporary China and the changing international community*. Ed. by Bih-jaw Lin and James T. Myers. (Columbia, S.C. : University of South Carolina Press, 1994). [Selected papers presented at Sino-American European Conference on Contemporary China, 1992]. [WC]

1996 *Contemporary China in the post-cold war era*. Ed. by Bih-jaw Lin and James T. Myers. (Columbia, S.C. : University of South Carolina Press, 1996). [Composed of papers delivered at the 23rd Sino-American Conference on Contemporary China, Taipei June 7-8, 1994]. [WC]

**Lincoln, Charles Stuart** = Lincoln, Charles Stuart Fessenden (Brunswick, Maine 1869-1965 Brunswick, Maine) : Arzt, medizinischer Missionar American Church Mission, Dozent St. John's Universität

*Biographie*

1899-1924 Charles Stuart Lincoln ist Arzt und Dozent St. John's University Shanghai. [Linco1]

*Bibliographie : erwähnt in*

2011 Charles Stuart Fessenden Lincoln 1869-1965 : <http://masonicgenealogy.com/MediaWiki/index.php?title=MAGLCLincoln>.

**Liu, Bea Exner** (Northfield, Minn. 1908-1996) : Lehrerin für Englisch

*Bibliographie : Autor*

1935-1945 Liu, Bea Exner. *Remembering China, 1935-1945 : a memoir*. (Minneapolis : New Rivers Press, 1996). (Minnesota voices project ; no. 76). [Bericht über ihren Aufenthalt mit ihrem chinesischen Ehemann, ein College Professor, in Nanjing, Chingqing und Guiyang (Guizhou)]. [WC]

**Löwenthal, Leo** (Frankfurt 1900-1993 Berkeley, Calif.) : Soziologe

*Bibliographie : erwähnt in*

- 2005 Zhao, Yong. *Zheng he yu dian fu : da zhong wen hua de bian zheng fa : Falankefu xue pai de da zhong wen hua li lun.* (Beijing : Beijing da xue chu ban she, 2006). [Abhandlung über Theodor W. Adorno, Leo Lowenthal, Herbert Marcuse, Walter Benjamin].  
整合与颠覆：大众文化的辩证法：法兰克福学派的大众文化理论 [WC]

**Luhmann, Niklas** (Lüneburg 1927-1998 Oerlinghausen bei Bielefeld) : Soziologe, Gesellschaftstheoretiker  
Chinesische Übersetzungen und chinesische Sekundärliteratur in Worldcat unter :

<http://firstsearch.oclc.org/WebZ/FSPrefs?entityjsdetect=:javascript=true:screenize=large:sessionid=fsapp8-44844-frt0fdtd-rby80y:entitypagenum=1:0>.

**Lüthi, Lorenz M.** (1970-) : Professor Centre for International Studies and Diplomacy, SOAS, University of London

*Bibliographie : Autor*

- 2008 Lüthi, Lorenz M. *The Sino-Soviet split : cold war in the communist world.* (Princeton, N.J. : Princeton University Press, 2008). (Princeton studies in international history and politics). [ZB]

**Lyon, Mary** (Bucland, Mass. 1797-1849 South Hadley, Mass.) : Pädagogin, Frauenrechtlerin

*Bibliographie : erwähnt in*

- 1939 [Adams, Elmer C. ; Foster, Warren Dunham]. *Xian dai ou mei nu wei ren zhuan.* Adansi, Fusitui zhu ; Hu Shanyuan yi. (Shanghai : Shi jie shu ju, 1939). (Shi jie ming ren zhuan ji cong kan). Übersetzung von Adams, Elmer C. ; Foster, Warren Dunham. *Heroines of modern progress.* (New York, N.Y. : Sturgis & Walton, 1913). (Modern heroines series). [Betr. Elizabeth Fry, Mary Lyon, Elizabeth Cady Stanton, Harriet Beecher Stowe, Florence Nightingale, Clara Baron, Julia Ward Howe, Frances E. Willard, J. Ellen Foster, Jane Addams].  
現代歐美女偉人傳 [WC]

**Ma, Xiangbo** = Ma, Xiangbo Joseph = Ma Liang (Dantu (Jiangsu 1840-1939 Beijing) : Jesuit, Pädagoge, Gründer von Schulen und Universitäten

*Biographie*

- 1862 Ma Xiangbo schliesst sich der Christian Association an. [Yut]  
1869 Ma Xiangbo wird Priester. [Yut]  
1870 Ma Xiangbo leitet das Jesuitenkolleg von Ignatius in Shanghai. [Fair 1]  
1870 Ma Xiangbo wird Priester. [Fair 1]  
1870 Priesterweihe von Ma Xiangbo als Jesuit. [Ricci]  
1886 Ma Xiangbo reist nach Frankreich. [Ricci]  
1886 Li Hongzhang schickt Ma Xiangbo nach Amerika um über ein Darlehen zu verhandeln. [Fair 1]  
1887 Ma Xiangbo kehrt nach China zurück. [Fair 1]

- 1903 Gründung der Zhendan-Universität in Shanghai durch Ma Xiangbo. [Yut]
- 1905 Gründung des Fudan College, der späteren Fudan Universität, in Shanghai durch Ma Xiangbo. [Univ]
- 1911 Ma Xiangbo kommt in Beijing an. [Ricci]
- 1928 Gründung der Academia Sinica (Zhong yang Yan jiu yuan) durch Cai Yuanpei, nach Ideen von Ma Xiangbo. Cai Yuanpei wird erster Präsident. Zhao Yuanren nimmt daran teil. [ZhaoY,Boo,Ricci]
- 1929 Gründung der Furen Catholic Universität durch Ma Xiangbo und Ying Lianzhi. Chen Yuan wird Präsident. [Ricci]
- 1937 Ma Xiangbo und John C.H. Wu übersetzen die Evangelien, Neues Testament. [Zet]

### *Bibliographie : Autor*

- 1949 Ma, Xiangbo. *Jiu shi fu yin*. (Shanghai : Commercial Press, 1949). Übersetzung der Evangelien, Neues Testament. 救世福音 [Zet]

### *Bibliographie : erwähnt in*

- 1996 *Ma Xiangbo and the mind of modern China 1840-1939*. Ed. by Ruth Hayhoe and Lu Yungling. (Armonk, N.Y. : M.E. Sharpe, 1996). (An East gate book).

**MacRae, Donald Gunn** (Glasgow 1921-1997 Canterbury) : Martin White Professor of Sociology, London School of Economics

### *Bibliographie : Autor*

- 1987 [MacRae, Donald Gunn]. *She hui si xiang de guan mian : Weibo*. Zhou Bokan yi zhu. (Shanghai : Shanghai shu dian, 1987). Übersetzung von MacRae, Donald Gunn. *Weber*. (London : W. Collins Sons ; New York, N.Y. : Viking Press, 1974). 社会思想的冠冕 : 韦伯 [WC]
- 1989 [MacRae, Donald Gunn]. *Weibo*. D. G. Maikeli zhu ; Sun Naixiu yi. (Beijing : Zhongguo she hui ke xue chu ban she, 1989). (Wai guo zhu ming si xiang jia yi cong). Übersetzung von MacRae, Donald Gunn. *Max Weber*. (New York, N.Y. : Viking Press, 1974). 韦伯 [WC]

**Madsen, Richard** = Madsen, Richard P. = Madsen, Richard Paul (Alameda, Calif. 1941-) : Professor in Sociology, Department of Sociology, University of California, San Diego, La Jolla

### *Biographie*

- 1963 Richard Madsen erhält den B.A. des Department of Philosophy des Maryknoll College, New York. [Mad]
- 1966-1968 Richard Madsen ist Organizer und Instructor für Adult Education Courses in Catholic Theology am Maryknoll Seminary, New York. [Mad]
- 1967 Richard Madsen erhält den B.D. des Maryknoll Seminary, New York. [Mad]
- 1968 Richard Madsen erhält den M.TH des Maryknoll Seminary, New York. [Mad]

- 1968-1970 Richard Madsen studiert am Chinese Language Institute der Fu Jen-Universität in Hsinchu, Taiwan. [Mad]
- 1969-1970 Richard Madsen ist Herausgeber von *One spirit : English and Chinese language newsletter of Association of Major Religious Superiors, Taiwan*. [Mad]
- 1969-1970 Richard Madsen ist Mitglied des Organizing Committee for Taiwan Pastoral Theology Conference. [Mad]
- 1970-1971 Richard Madsen studiert am Department of Sociology der National Taiwan University in Taipei. [Mad]
- 1972 Richard Madsen erhält den M.A. in Regional Studies : East Asia der Harvard University. [Mad]
- 1972 Richard Madsen ist Teaching Assistant am Department of Sociology der Harvard University, Cambridge Mass. [Mad]
- 1972-1974 Richard Madsen ist Instructor in Chinese Sociology an der Cambridge School for Adult Education, Cambridge Mass. [Mad]
- 1973-1974 Richard Madsen ist Sophomore Tutor in East Asian Studies an der Harvard University, Cambridge Mass. [Mad]
- 1976-1977 Richard Madsen ist Tutor in Sociology an der Harvard University, Cambridge Mass. [Mad]
- 1977 Richard Madsen promoviert am Department of Sociology der Harvard University. [Mad]
- 1977-1978 Richard Madsen Lecturer und Tutor in Sociology an der Harvard University, Cambridge Mass. [Mad]
- 1977-1981 Richard Madsen ist Mitglied des Screening Committee for Pre-Doctoral Research Fellowship on China. [Mad]
- 1978-1983 Richard Madsen ist Assistant Professor of Sociology am Department of Sociology, University of California, San Diego, La Jolla. [Mad]
- 1979- Richard Madsen ist Consultant des Maryknoll Fathers, Mission Research and Planning Department. [Mad]
- 1980- Richard Madsen ist Mitglied des Editorial Board von *Chinese sociology and anthropology*. [Mad]
- 1983-1985 Richard Madsen ist Associate Professor of Sociology am Department of Sociology, University of California, San Diego, La Jolla. [Mad]
- 1984 Richard Madsen ist Vorsteher des Program in Chinese Studies, University of California, San Diego, La Jolla. [Mad]
- 1985- Richard Madsen ist Professor of Sociology am Department of Sociology, University of California, San Diego, La Jolla. [Mad]
- 1985- Richard Madsen ist Mitglied des Board of Advisers des The History of Christianity in China Project. [Mad]
- 1987-1989 Richard Madsen ist Mitherausgeber des *Journal of Asian studies*. [Mad]
- 1989-1992 Richard Madsen ist Mitglied des China and Inner Asia Council der Association for Asian Studies. [Mad]
- 1990-1993 Richard Madsen ist Mitglied des Committee on Scholarly Communication with China. [Mad]
- 1993-1999 Richard Madsen ist Mitglied des Board of Directors des National Committee on U.S.-China Relations. [Mad]

1996- Richard Madsen ist Vizedirektor des Project on Social Development in China der Ford Foundation. [Mad]

### *Bibliographie : Autor*

- 1977 Madsen, Richard Paul. *Revolutionary asceticism in communist China : social causes and consequences of commitment to the Maoist ethos in a South China village*. (Cambridge, Mass. : Harvard University, 1977). Diss. Harvard Univ., 1977.
- 1984 Chan, Anita ; Madsen, Richard ; Unger, Jonathan. *Chen village : the recent history of a peasant community in Mao's China*. (Berkeley, Calif. : University of California Press, 1984).
- 1984 Madsen, Richard. *Morality and power in a Chinese village*. (Berkeley, Calif. : University of California Press, 1984).
- 1989 *Unofficial China : popular culture and thought in the People's republic*. Ed. by Perry Link, Richard Madsen, Paul G. Pickowicz. (Boulder, Colo. : Westview Press, 1989).
- 1992 Chan, Anita ; Madsen, Richard ; Unger, Jonathan. *Chen village under Mao and Deng*. Exp. and upd. ed. (Berkeley, Calif. : University of California Press, 1992).
- 1995 Madsen, Richard. *China and the American dream : a moral inquiry*. (Berkeley, Calif. : University of California Press, 1995). (A Philip E. Lilienthal book).
- 1996 [Chan, Anita ; Madsen, Richard ; Unger, Jonathan]. *Dang dai Zhongguo nong cun li cang sang : Mao Dent ti zhi xia de Chen cun*. Chen Peihua, Zhao Wenci, An Ge zhu ; Sun Wan'guo, Yang Minru, Hand Jianzhong yi ; Sun Wan'guo tong jiao. (Xianggang : Niujin da xue chu ban she, 1996). (She hui yu si xiang cong shu). Übersetzung von Chan, Anita ; Madsen, Richard ; Unger, Jonathan. *Chen village under Mao and Deng*. Exp. and upd. ed. (Berkeley, Calif. : University of California Press, 1992).
- 1998 Madsen, Richard. *China's catholics : tragedy and hope in an emerging civil society*. (Berkeley, Calif. : University of California Press, 1998). (Comparative studies in religion and society ; 12).
- 2001 *Popular China : unofficial culture in a globalizing society*. Ed. by Perry Link, Richard P. Madsen, and Paul G. Pickowicz. (Lanham, Md. : Rowman & Littlefield, 2001).
- 2003 Madsen, Richard. *Catholic revival during the Reform era*. In : *China Quarterly* ; vol. 174, no. 2 (June 2003).  
[https://www.jstor.org/stable/20059004?seq=1#metadata\\_info\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/20059004?seq=1#metadata_info_tab_contents). [AOI]

**Mallory, Walter H.** = Mallory, Walter Hampton (Newburgh, N.Y. 1892-1980 Dunkirk, N.Y.) : Sekretär International Famine Relief Commission

### *Biographie*

1922-1926 Walter H. Mallory ist Sekretär der International Famine Relief Commission in Beijing. [Shav1]

### *Bibliographie : Autor*

1972 Mallory, Walter H. *China : land of famine*. (Freeport, N.Y. : Books for Libraries Press, 1972). [Shav1]

**Malone, Carroll B.** (Cleveland, Ohio 1886-1973 Colorado Springs, Colo.) : Professor of History

### *Biographie*

- 1911-1927 Carroll B. Malone ist Dozent des Qinghua College in Beijing. [Who2,Int]  
 1956-1959 Carroll B. Malone ist Professor of History der Tunghai Universität, Taichung, Taiwan. [Int]

*Bibliographie : Autor*

- 1934 Malone, C[arroll] B. *History of the Peking summer palaces under the Ch'ing dynasty.* (Urbana, Ill. : University of Illinois, 1934). [Beijing]. [WC]

**Marvin, Francis Sydney** (London 1863-1943) : Erzieher

*Bibliographie : Autor*

- 1929 [Marvin, Francis Sydney]. *Tai xi jin bu gai lun.* Ma'erwen zhu ; Wu Guangjian yi. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1929). (Li shi cong shu ; 1). Übersetzung von Marvin, Francis Sydney. *The living past : a sketch of Western progress.* (Oxford : Clarendon Press, 1913). 泰西進步概論

**Mathesius, Bohumil** (Prag 1888-1952 Prag) : Dichter, Übersetzer, Literaturwissenschaftler, Professor für Anglistik, Philosophische Fakultät Karls Universität Prag, Tschechoslowakei

*Bibliographie : Autor*

- 1940 Mathesius, Bohumil. *Nove zpevy stare Ciny.* (Praha : Melantrich, 1940). [New songs of old China]. [WC]  
 1940 Mathesius, Bohumil. *Zpevy stare Ciny, ve trech knihach.* (Praha : Melantrich, 1940). [Songs of old China]. [WC]  
 1950 Mathesius, Bohumil. *Treti zpevy stare Ciny : parafraze stare cinske poesie.* (Praha : Melantrich, 1950). [A third book of songs of old China]. [WC]

**Maynard, Isabelle Isa** = Zimmermann, Isabelle (Tianjin 1929-2007 Emeryville, Alameda, Calif.) : Sozialarbeiterin

*Bibliographie : Autor*

- 1996 Maynard, Isabelle. *China dreams : growing up Jewish in Tientsin.* [Über ihr Leben in einer russisch-jüdischen Familie 1929-1948]. [Schmi2,WC]

**McClure, Floyd A.** = McClure Floyd Alonzo (bei Sidney, Ohio 1897-1970 Bethesda, Md.) : Botaniker

*Biographie*

- 1919-1927 Floyd A. McClure ist Dozent für Gartenbau des Canton Christian College (Lingnan University) in Guangzhou. [Shav1]  
 1921-1932 Floyd A. McClure ist macht botanische Expeditionen auf Hainan 1921, 1922, 1929, 1932. [Shav1]  
 1928-1932 Floyd A. McClure ist Professor of Botany des Canton Christian College (Lingnan University) in Guangzhou. [Shav1]  
 1937 Floyd A. McClure ist Botaniker der National Geographic Society-Lingnan University in Guangxi. [Shav1]  
 1941 Floyd A. McClure ist kehrt nach Amerika zurück. [Shav1]

**McNicol, Don** (Adelaide 1939-) : Professor of Psychology University of Tasmania

*Biographie*

1995 Eine Delegation der University of Sydney unter Don McNicol besucht Taiwan um über eine Zusammenarbeit mit taiwanesischen Universitäten zu diskutieren. [Tho2]

**Menz, Gerhard** (Kreuzburg, Oberschlesien 1885-1954 Leipzig) : Redakteur, Schuldirektor, Ökonom

*Biographie*

1913-1914 Gerhard Menz kauft und leitet die Tsingtauer Neueste Nachrichten von Hans von Kropff. [Qingdao]. [Tsing1]

1915-1919 Gerhard Menz ist Direktor der Kaiser-Wilhelm-Schule in Shanghai. 1919 wird er durch die Briten nach Deutschland zwangsrepatriiert. [Tsing1]

*Bibliographie : Autor*

1917 Menz, Gerhard. *Das Gästerecht in China (Exterritorialita#t)*. (Shanghai : [s.n.], 1917). [WC]

1927 Menz, Gerhard. *Flutwende : die Entwicklung der Beziehungen Chinas zum Abendlande in den letzten 100 Jahren*. (Leipzig : Hinrichs, 1927). [WC]

1930 Menz, Gerhard. *China*. (Berlin : Zentral-Verlag, 1930). (Weltpolitische Bücherei, Länderkundliche Reihe ; 17). [WC]

1936 Menz, Gerhard. *Der Kampf um Nordchina*. (Leipzig : W. Goldmann, 1936). [WC]

**Mif, Pavel** = Fortus, Mikhail Alexandrovich (Khersones Gubernia, Russland 1901-1939) : Rektor Sun Yat-sen Universität Moskau

*Biographie*

1930 Pavel Mif besucht China. [ChiRus3:S. 194]

**Mondrian, W.** = Mondrian, W. Graf von Lüttichau (1952-) : Sozialpädagoge

*Bibliographie : Autor*

1981 Laotse. *Das Buch de Li Pe-jang, genannt Laotse*. Bearb., übertr. von W. Mondrian. (Heidelberg : Verlag Autonomie und Chaos, 1981). [Laozi. *Dao de jing*]. [WC]

**Monney, Jean-Jacques** (Lausanne 1944-) : Direktor Université de Genève

*Bibliographie : Autor*

1996 [Monney, Jean-Jacques]. *Rang-Yake Lusuo*. Manai zhu ; Wu Yuetian yi. (Beijing : San lian shu dian, 1996). Übersetzung von Monney, Jean-Jacques. *Jean-Jacques Rousseau : sa vie, son oeuvre : racontées en un siècle de cartes postales*. (Genève : Slatkine, 1994). 让雅克卢梭 [WC]

**Montanari, Fausto** (Viterbo 1907-2000 Genua) : Professore alla Facoltà di Magistero di Genova

*Bibliographie : Autor*

1983 Montanari, Fausto. *Un orologio suona solitario : P. Matteo Ricci nel cuore della Cina 1582-1610*. (Milano : Istituto propaganda libraria, 1983). [WC]

**Morse, William Reginald** (Lawrencetown, Nova Scotia, Kanada 1874-1939 Boston, Mass.) : Arzt, medizinischer Missionar American Baptist Foreign Mission Society

#### *Biographie*

1909-1914 William Reginald Morse ist Missionar der American Baptist Foreign Mission Society in Suifu (Sichuan). [Shav1]

1914-1938 William Reginald Morse ist Professor of Anatomy and Surgery der West China University in Chengdu. [Shav1]

1919 William Reginald Morse ist Dekan der Medical School der West China University in Chengdu. [Shav1]

1935 William Reginald Morse ist Direktor des College of Medicine and Dentistry der West China University in Chengdu. [Shav1]

#### *Bibliographie : Autor*

1934 Morse, William Reginald. *Chinese medicine*. (New York, N.Y. : Hoeber, 1934). [WC]

**Nance, Florence Rush** (Staunton, Va. 1875-1940 Shanghai) : Missionarin, Lehrerin, Gattin von Walter Buckner Nance

#### *Bibliographie : Autor*

1911 Nance, Florence Rush. *The love story of a maiden of Cathay*. (New York, N.Y. : Fleming H. Revell, 1911). [WC]

1936 Nance, Florence Rush. *Soochow, the garden city*. (Shanghai : Kelly & Walsh, 1936). [Yuan]

**Nance, Walter Buckner** (Cornesville, Tenn. 1868-1964 Oak Ridge, Anderson, Tenn.) : Missionar Methodist Episcopal Church, South, Professor of Philosophy

#### *Biographie*

1896 Walter Buckner Nance kommt in China an. [Who2]

1901-1922 Walter Buckner Nance ist Professor of Philosophy der Suzhou Universität. [Nan1]

1922-1927 Walter Buckner Nance ist Präsident der Suzhou Universität. [WR10]

1928-1949 Walter Buckner Nance ist Berater der chinesischen Administration der Suzhou Universität. [Nan1,Int]

#### *Bibliographie : Autor*

2017 Walter Buckner Nance : <http://prabook.com/web/person-view.html?profileId=279670>.

**Naville, Pierre** (Genève 1904-1993 Paris) : Französischer Surrealist, Politiker, Soziologe

#### *Biographie*

- 1952 Naville, Pierre. *La Chine future*. Bibliographie critique. In : Population ; année 7, no 4 (1952). [ID D24439].  
A.C. : Pour l'auteur de "Psychologie, marxisme, matérialisme", le Chine est "un monde où le Temps et l'Espace sont à peine entrés dans ce que l'Europe d'aujourd'hui nomme l'Histoire". Aussi, est-ce, plutôt que son apparence passée ou présente, son visage future - tel au moins qu'il se l'imagine - qu'il s'efforce de nous faire entrevoir ici, en une soixantaine de courts chapitres qui tentent d'en cerner les divers aspects. Tout en faisant la part de ce que Naville peut concéder à ses convictions et à ses sympathies personnelles, on peut trouver dans cet ouvrage maints renseignements susceptibles de combler quelques-unes des nombreuses lacunes que comporte notre connaissance d'un univers, pour nous si lointain et si différent.
- Duroselle, Jean-Baptiste. *L'Asie des moussons*. In : Revue française de science politique ; année 2, no 4 (1952).  
Le victoire du communisme chinois, qui a tant compliqué le problème indochinois, a donné lieu à diverses études. Je n'insisterai pas sur le petit livre de Pierre Naville, *La Chine future*, car l'auteur, qui n'est jamais allé en Chine, se contente de nous fournir une masse de réflexions personnelles - intelligentes, certes, et intéressantes - mais dont les bases scientifiques sont parfois discutables. Il est favorable au régime nouveau de Mao Tse Toun, croit à sa durée, et parle de son "rôle plein de responsabilités grandioses, où l'accompagne l'espoir de toute humanité progressiste".

### *Bibliographie : Autor*

- 1952 Naville, Pierre. *La Chine future*. (Paris : Ed. de minuit, 1952). [WC]

**Nee, Victor** (1945-) : Goldwin Smith Professor of Sociology, Director Center for the Study of Economy and Society, Cornell University, Ithaca N.Y.

### *Biographie*

- 1967 Victor Nee erhält den B.A. in Biology und History des Cowell College, University of California, Santa Cruz. [Nee]
- 1969-1970 Victor Nee ist Teaching Fellow am Department of Sociology und Lecturer am John F. Kennedy Institute der Harvard University. [Nee]
- 1970 Victor Nee erhält den M.A. in East Asian Regional Studies der Harvard University. [Nee]
- 1975 Victor Nee erhält den M.A. in Sociology der Harvard University. [Nee]
- 1975 Victor Nee ist Teaching Fellow am Department of Sociology der Harvard University. [Nee]
- 1975-1989 Victor Nee ist Mitglied des Editorial Board des *Bulletin of concerned Asian studies*. [Nee]
- 1976-1977 Victor Nee ist Research Associate des China-Japan-Program der Cornell University, Ithaca N.Y. [Nee]
- 1977 Victor Nee promoviert in Sociology an der Harvard University. [Nee]
- 1977-1978 Victor Nee ist Acting Assistant Professor am Department of Sociology der Cornell University, Ithaca N.Y. [Nee]
- 1978 Victor Nee ist Organisator des 'Workshop on State and Society in Contemporary China' des Center for International Studies und des China-Japan-Program der Cornell University, Ithaca N.Y. [Nee]
- 1978-1982 Victor Nee ist Assistant Professor of Sociology der University of California, Santa Barbara. [Nee]
- 1979-1980 Victor Nee ist Postdoctoral Fellow des Social Science Research Council und des American Council of learned Societies. [Nee]

- 1982-1983 Victor Nee ist Visiting Professor am Center for International Studies der Cornell University, Ithaca N.Y. [Nee]
- 1982-1984 Victor Nee ist Associate Professor of Sociology der University of California, Santa Barbara. [Lee]
- 1984-1988 Victor Nee ist Associate Professor of Sociology der Cornell University, Ithaca N.Y. [Nee]
- 1985-1992 Victor Nee ist Associate Editor, dann Deputy Editor des *Sociological forum*. [Nee]
- 1987-1992 Victor Nee ist Mitglied des Faculty Advisory Board des Asian American Studies Program. [Nee]
- 1988-1991 Victor Nee ist Professor of Sociology der Cornell University, Ithaca N.Y. [Nee]
- 1988-1992 Victor Nee ist Mitglied des Executive Committee of the East Asia Program. [Nee]
- 1990-1991 Victor Nee ist Fellow des American Council of Learned Societies and Social Science Research Council. [Nee]
- 1991- Victor Nee ist Goldwin Smith Professor of Sociology am Department of Sociology der Cornell University, Ithaca N.Y. [Nee]
- 1991-1996 Victor Nee ist Direktor des Comparative Societal Analysis Program der Cornell University, Ithaca N.Y. [Nee]
- 1993- Victor Nee ist Mitglied des Editorial Board der *International migration review*. [Nee]
- 1993- Victor Nee ist Mitglied des China Committee of the East Asia Program. [Nee]
- 1994-1995 Victor Nee ist Visiting Scholar der Russell Sage Foundation, New York. [Nee]
- 1996-1997 Victor Nee ist Fellow am Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences der Stanford University. [Nee]
- 1996-1999 Victor Nee ist Mitglied des Editorial Board der *American sociological review*. [Nee]
- 1996-2000 Victor Nee ist Mitglied des Editorial Board der *Annual review of sociology*. [Nee]
- 1997-1998 Victor Nee ist Mitglied of the Executive Committee of the East Asia Program. [Nee]
- 1997-2002 Victor Nee ist Vorsteher des Department of Sociology der Cornell University, Ithaca N.Y. [Nee]
- 2000- Victor Nee ist Associate Editor von *Rationality and society*. [Nee]
- 2000-2001 Victor Nee ist Visiting Scholar am Department of Sociology der Harvard University. [Nee]
- 2001- Victor Nee ist Direktor des Center for the Study of Economy and Society der Cornell University, Ithaca N.Y. [Nee]
- 2002- Victor Nee ist Mitglied des China Committee of the East Asia Program. [Nee]
- 2004 Victor Nee ist Organisator des 'Symposium Comparing China and India's Economic Miracle der Cornell University, Ithaca N.Y. [Nee]
- 2007 Victor Nee ist Organisator der 'Conference on Chinese Capitalism' der Cornell University, Ithaca N.Y. [Nee]

### *Bibliographie : Autor*

- 1969 Nee, Victor. *The cultural revolution at Peking University*. With Don Layman. (New York, N.Y. : Monthly Review Press, 1969). [Beijing-Universität]. [WC]
- 1973 *China's uninterrupted revolution : from 1840 to the present*. Ed. by Victor Nee and James Peck. (New York, N.Y. : Pantheon, 1973). [WC]

- 1973 Nee, Victor ; Nee, Brett de Bary. *Longtime Californ' : a documentary study of an American Chinatown*. (New York, N.Y. : Pantheon Books, 1973). [San Francisco]. [WC]
- 1977 Nee, Victor. *Community and change in revolutionary China*. (Cambridge, Mass. : Harvard University, 1977). Diss. Harvard Univ., 1977. [Harv]
- 1984 *State and society in contemporary China*. Ed. by Victor Nee and David Mozingo. (Ithaca, N.Y. : Cornell University Press, 1984). [WC]
- 1989 *Remaking the economic institutions of socialism : China and Eastern Europe*. Ed. by Victor Nee and David Stark with Mark Selden. (Stanford, Calif. : Stanford University Press, 1989). [WC]
- 1994 *The economic transformation of South China : reform and development in the post-Mao era*. Ed. by Thomas P. Lyons and Victor Nee. (Ithaca, N.Y. : Cornell University, East Asia Program, 1994). (Cornell East Asia series ; 70). [WC]

**Negt, Oskar** (Kapkeim, Ostpreussen 1934-) : Professor für Soziologie, Universität Hannover

*Bibliographie : Autor*

- 1988 Negt, Oskar. *Modernisierung im Zeichen des Drachen : China und der europäische Mythos der Moderne : Reisetagebuch und Gedankenexperimente*. (Frankfurt a.M. : Fischer Taschenbuch Verlag, 1988). [Bericht seiner Reise 1980]. [ZB]

**Neukamp, Hermann** (Harbin 1927-1987 München ?) : Lehrer, Immobilien-Verwalter

*Biographie*

- 1931-1932 Die Mandschurei wird durch Japan besetzt. Die Familie von Hermann Neukamp übersiedelt nach Qingdao. [Tsing1]
- 1933-1947 Hermann Neukamp besucht die Grundschule des Heilig-Geist-Klosters in Qingdao, die Deutsche Schule in Qingdao, dann in Tianjin, die American High School in Qingdao. [Tsing1]
- 1948-1949 Hermann Neukamp unterrichtet an der American High School in Qingdao u.a. Mathematik und Physik. [Tsing1]
- 1976 Hermann Neukamp beginnt sich mit Qingdao zu befassen. [Tsing1]
- 1976 Wilhelm Matzat hilft Hermann Neukamp beim Aufbau seiner Qingdao-Sammlung. [Tsing1]
- 1977-1986 Hermann Neukamp gibt *Das deutsche Eck* heraus. Er erhält originale Bücher, Briefe, Fotos, Biographien für seine Sammlung über Qingdao. [Tsing1]
- 1981 Wilhelm Matzat und Hermann Neukamp machen eine Reise mit einer Gruppe ehemaliger Qingdao- und Chinadeutschen nach Qingdao. [Tsing1]
- 1987-2000 Frau Edith Neukamp stiftet die Sammlung von Hermann Neukamp der Handschriftenabteilung der Bayerischen Staatsbibliothek.

*Bibliographie : Autor*

- 1977-1986 Neukamp, Hermann. *Das Deutsche Eck*. (München : H. Neukamp, 1977-1986). [Informationsblatt über Qingdao]. [Tsing1]

**Neumann, Elisabeth** (1879-1945) : Missionarin Berliner Mission, Lehrerin

*Biographie*

1904-1930 Elisabeth Neumann ist Missionarin und Lehrerin der Berliner Mission in China, zuerst in Shaoguan, dann 1925-1930 Leiterin der Bibelfrauenschule in Yingde. [LehH1:S. 17, 28, 55, 108]

**Newland, Alfred Edgar** (1911-nach 1922) : Professor of Chemistry

*Biographie*

1911-nach 1922 Alfred Edgar Newland ist Professor of Chemistry der Chinese Government University = Beijing University. [Who4]

**Niepage, Martin** (Magdeburg 1886-1963 Hamburg) : Lehrer

*Bibliographie : Autor*

1935 Niepage, Martin. *Fréret, ein Vorläufer der europäischen Sinologie*. (Sonderdruck aus Grundpositionen der französischen Aufklärung. Berlin : Rütten & Loehning, 1935). [AOI]

**Nourse, Mary Augusta** (Lockport, N.Y. 1880-1971 Washington D.C.) : Erzieherin, Mitbegründerin Jinling College Nanjing

*Bibliographie : Autor*

- 1935 Nourse, Mary Augusta. *The four hundred million : a short history of the Chinese*. (Indianapolis : Bobbs-Merrill Co., 1935).  
<https://catalog.hathitrust.org/Record/001871627>. [Limited search].  
 =  
 Nourse, Mary A. *400 Millionen : die Geschichte der Chinesen ; mit einem Schlusskapitel über letzte Zeit und Gegenwart von Lin Tsiu-sen*. (Berlin : Metzner, 1936). [WC]
- 1944 Nourse, Mary Augusta ; Goetz, Delia. *China, country of contrasts*. (New York, N.Y. : Harcourt, Brace, 1944). [Yuan]

**Ong, Paul M.** (1949-) : Professor of Urban Planmng and Social Welfare, University of California, Los Angeles

*Bibliographie : Autor*

- 1990 *California's Asian population : looking toward the year 2000*. Presented by Lucie Cheng and Paul M. Ong. (Los Angeles, Calif. : University of California, Center for Pacific Rim Studies, 1990). [WC]
- 1994 Ong, Paul M. ; Bonacich, Edna ; Cheng, Lucie. *The new Asian immigration in Los Angeles and global restructuring*. (Philadelphia, Pa. : Temple University Press, 1994). (Asian American history and culture). [WC]

**Outhwaite, William** (1949-) : Professor of Sociology, Newcastel University

*Bibliographie : Autor*

- 1994 [Outhwaite, William]. *Habeimasi*. Weilianmu Aosiweite zhu ; Shen Yasheng yi. (Ha'erbin : Heilongjiang ren min chu ban she, 1999). (Dang dai shi jie qian yan si xiang jia). Übersetzung von Outhwaite, William. *Habermas : a critical introduction*. (Stanford, Calif. : Stanford University Press, 1994).  
 哈贝马斯 [WC]

**Painlevé, Paul** (Paris 1863-1933 Paris) : Mathematiker, Politiker, Professor Sorbonne, Ecole Polytechnique, Collège de France

*Biographie*

1912 Paul Painlevé gründet die Union sino-française mit Li Shizeng. [BensN3:S. 240]

*Bibliographie : erwähnt in*

2005 Bastid, Marianne. *Le voyage en Chine de Paul Painlevé en 1920*. In : Paul Painlevé 1863-1933 : un savant en politique : actes de la journée d'étude du 22 mai 2003. Sous la direction de Claudine Fontanon et Robert Frank. (Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2005). (Collection Carnot).  
[https://www.researchgate.net/publication/281300660\\_Le\\_voyage\\_en\\_Chine\\_de\\_Paul\\_Painleve\\_en](https://www.researchgate.net/publication/281300660_Le_voyage_en_Chine_de_Paul_Painleve_en)

**Pakenham-Walsh, William Sandford** (Irland 1868-1960 England) : Missionar

*Biographie*

1907 Gründung des St. Mark's College in Fuzhou (Fujian), das spätere Fuzhou Trinity College durch William Sandford Pakenham-Walsh. [Wik]

**Palmer, David A.** (um 2011) : Associate Professor, Department of Sociology, University of Hong Kong

*Bibliographie : Autor*

2011 Goossaert, Vincent ; Palmer, David A. *The religious question in modern China*. (Chicago, Ill. : University of Chicago Press, 2011). [WC]

**Palmer, Helen G.** = Palmer, Helen Gwynneth (1817-1979) : Australische Lehrerin

*Biographie*

1952 1952 Erste australische Union Delegation unter Thomas Wright besucht China. Helen Palmer erklärt, dass das neue Heiratsgesetz Chinas Kinder-Heirat und Konkubinat verbietet. [StraL2:S. 180, 236]

*Bibliographie : Autor*

1953 Palmer, Helen Gwynneth. *Australian teacher in China*. (Sydney : Teachers' Sponsoring Committee, 1953). [Yuan]

**Pan, Wenhan** (Paoshan, Kiangsu 1899-1967) : Soziologe, Schriftsteller

**Parker, Alvin P.** (bei Austin, Tex. 1850-1924 Oakland, Calif.) : Missionar Board of Missions of the Methodist Episcopal Church, South

*Biographie*

1875-1996 Alvin P. Parker ist Missionar des Board of Missions of the Methodist Episcopal Church, South in Suzhou. Er gründet und ist Leiter der Buffigton School. [Shav1]

1896-1906 Alvin P. Parker ist Präsident des Anglo-Chinese College in Shanghai. [Shav1]

1896-1924 Alvin P. Parker ist Missionar des Board of Missions of the Methodist Episcopal Church, South in Shanghai. [Shav1]

**Parkin, Frank** (Aberdare, Mid Glamorgan, Wales 1931-) : Soziologe, Professor University of Kent

*Bibliographie : Autor*

- 1987 [Parkin, Frank]. *Makesi Weibo*. Fulanke Pajin zhu ; Liu Dong, Xie Weihe yi. (Chengdu : Sichuan ren min chu ban she, 1987). (Zou xiang wei lai cong shu). Übersetzung von Parkin, Frank. *Max Weber*. (Chichester : E. Horwood ; London : Tavistock, 1982). (Key sociologists). 马克思韦伯 [WC]

**Pechmann, Alexander** (Wien 1968-) : Soziologe, Autor

*Bibliographie : Autor*

- 2001 Rosthorn, Paula von. *Peking 1900 : Paula von Rosthorns Erinnerungen an den Boxeraufstand, März bis August 1900*. Mit einem Vorwort von Arthur von Rosthorn ; hrsg. von Alexander Pechmann. (Wien : Böhlau, 2001). (Böhlau zeitgeschichtliche Bibliothek ; 38).

**Peet, L.P.** = Peet, Lyman Plimpston (Fuzhou 1860-1945 Santa Barbara, Calif.) : Missionar American Board of Commissioners for Foreign Missiona

*Biographie*

- 1888-1917 L.P. Peet ist Missionar des American Board of Commissioners for Foreign Missions in Fuzhou. [Shav1]  
 1890-1913 L.P. Peet ist Präsident des Fuzhou College [Shav1]  
 1907-1915 L.P. Peet ist Präsident der North Fujian Religious Tract Societyl [Shav1]  
 1915-1920 L.P. Peet ist Direktor der Language School of New Missionaries to North Fujian. [Shav1]  
 1921 L.P. Peet ist Sektretär des amerikanischen Konsulats in Fuzhou. [Shav1]

*Bibliographie : Autor*

- 1923 *An English-Chinese dictionary of the Foochow dialect*. Compiled by T.B. Adam ; rev. and enlarged by L.P. Peet. (Shanghai : Methodist Publ. House, 1923). [WC]  
 1923 Peet, L.P. *A handy vocabulary of the Foochow colloquial*. (Foochow : Stewart Peet Memorial Press, 1928). [WC]

**Peill, Robert Edward Fraser** (Ambohimange, Madagaskar 1885-1930) : Englischer Missionar London Missionary Society ; Dozent

*Biographie*

- 1911-1926 Rober Edward Fraser Peill ist Dozent des Anglo-Chinese College in Tianjin. [Who2,Int]

**Peng, Lixun** (1937-) : Professor, Director Shenzhen Social Sciences Research Center

*Bibliographie : Autor*

- 1987 Peng, Lixun. *Xi fang mei xue ming zhu yin lun*. (Wuchang : Huazhong gong xue yuan chu ban she, 1987). [Einführung in berühmte westliche Werke zur Ästhetik]. 西方美學名著引論 [WC]

**Pestalozzi, Johann Heinrich** (Zürich 1746-1827 Brugg) : Pädagoge, Sozialreformer, Politiker

*Biographie*

- 1919.2 Guo, Moruo. *Fei tu*. [Hymne an die Banditen].  
Among the 'bandits' just alluded to, he also ranked Cromwell, Washington and José Rizal as political revolutionaries. Buddha, Mozi and Luther as religious revolutionaires. Copernicus, Darwin and Nietzsche as revolutionaries in the realm of science and scholarship. Rodin, Whitman and Tolstoy as revolutionaries in the field of art and literature. Rousseau, Pestalozzi and Tagore as revolutionaries in the domain of pedagogy. [WhiW56]
- 1943 Wu Baoqi vertont einen Liedtext von Professor Wu, *Johann Heinrich Pestalozzi : ein Lied zu seinem Gedenken*. Das Lied wird von 100 Kindern am Internationalen Kinderfest in Hangzhou gesungen. [Pest10]
- 1946 Veranstaltung der Zhejiang-Universität zum 200. Geburtstag von Johann Heinrich Pestalozzi. Es erscheint eine grössere Monographie. [Pest10]
- 1988 Ausstellung in der Galerie der Beijing shi fan da xue von Bildern der grossen Pädagogen aus aller Welt. Dabei ist auch ein Bildnis von Johann Heinrich Pestalozzi. [Pest10]

*Bibliographie : Autor*

- 1937 [Pestalozzi, Johann Heinrich]. *Xian kang li*. Fu Ren'gan yi. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1937). (Han yi shi jie ming zhu). Übersetzung von Pestalozzi, Johann Heinrich. *Lienhard und Gertrud : ein Buch für das Volk*. Bd. 1-4. (Berlin und Leipzig : G.J. Decker, 1781-1787). [ZhaYi2,WC,KVK]
- 1992 [Pestalozzi, Johann Heinrich]. *Peisitailuoqi jiao yu lun zhu xuan*. Peisitailuoqi zhu ; Xia Zhilian deng yi. (Beijing : Ren min jiao yu chu ban she, 1992). (Wai guo jiao yu ming zhu cong shu). [Ausgewählte Werke von Johann Heinrich Pestalozzi].  
裴斯泰洛齐教育论著选 [WC]
- 1994-1996 [Pestalozzi, Johann Heinrich]. *Peisitailuoqi xuan ji*. Atu'er Bulümai'er [Arthur Brühlmeier] zhu bian ; Yin Dexin zu yi ; Du Wentang shen jiao ; Wu Jingxian yi zhe. Vol. 1-2. (Beijing : Jiao yu ke xue chu ban she, 1994-1996).  
裴斯泰洛齐选集 [WC]

*Bibliographie : erwähnt in*

- 1908 *Shi jie ming ren zhuan lue*. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1908). Übersetzung von *Chambers's biographical dictionary : the great of all times and nations*. David Patrick, Francis Hindes Groome ed. (London : W. & R. Chambers, 1897). [Kurzbiographien weltberühmter Persönlichkeiten]. Darin enthalten ist ein kurzer Artikel über Johann Heinrich Pestalozzi, über die Bedeutung seiner Lehre und Verdienste um die europäische Erziehungswissenschaft.  
世界名人传略 [Pest10]
- 1916 Zhu, Yuanshan. *Peisitailuo ji zhuan*. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1916). Erste Biographie von Johann Heinrich Pestalozzi.  
裴司泰洛齐传 [Pest10]
- 1925 [Graves, Frank Pierrepont]. *Jin san shi ji xi yang da jiao yu jia*. Gelaifusi zhu ; Zhuang Zexuan yi. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1925). Übersetzung von Graves, Frank Pierrepont. *Great educators of three centuries : their work and ist influence on modern education*. (New York, N.Y. : Macmillan, 1912). Darin enthalten ein Kapitel über Johann Heinrich Pestalozzi.  
近三世紀西洋大教育家 [WC]

- 1942 Wang, Yukai ; Zhu, Kewen. *Zhong xi jiao yu jia*. (Guiyang : Wen tong shu ju, 1942). [Chinesische und westliche Pädagogen]. [Enthält] : Johann Heinrich Pestalozzi.  
中西教育家 [Gu]
- 1946 Wu, Zhiyao. *Feisitailuoqi*. (Guizhou : Zunyi chu ban she, 1946). [Zum 200. Geburtstag von Johann Heinrich Pestalozzi].  
裴斯泰洛 [Gu]
- 1947 Lin, Rong [et al.]. *Shi jie he zuo ming ren xiang zhuan*. (Nanjing : He zuo ping lun she, 1947). [Porträts berühmter Personen aus aller Welt]. [Enthält] : Johann Heinrich Pestalozzi.  
世界合作名人像 [Gu]
- 1948 Wu, Zhiyao. *Feisitailuoqi*. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1948). (Guo min jiao yu wen ku). [Biographie von Johann Heinrich Pestalozzi].  
裴斯泰洛 [WC]
- 1949 Ni, Wenzhou. *Xi yang da jiao yu jia*. (Shanghai : Zhong hua shu ju, 1949). [Grosse Pädagogen im Westen]. [Enthält] : Johann Heinrich Pestalozzi.  
西洋大教育家 [Gu]
- 1955 Tian, Peilin. *Peisitailuoqi jiao yu xue shuo*. (Taipei : Fu xin shu ju, 1955). (Guo min xue xiao cong shu). [Biographie von Johann Heinrich Pestalozzi].  
裴斯泰洛齊教育學說 [WC]
- 1964 Yang, Jiyuan. *Peisitailuoqi jiao yu xue shuo zhi yan jiu*. (Taipei : Jia xin shui ni gong si wen hua ji jin hui, 1964). (Jia xin shui ni gong si wen hua ji jin hui yan jiu lun wen ; 8. Jia xin shui ni gong si wen hua ji jin hui cong shu). [Biographie von Johann Heinrich Pestalozzi].  
裴斯泰洛齊教育學說之研究 [WC]
- 1975 Li, Yuanhui. *Jiao yu jia Peisitailuoqi*. (Taipei : Taiwan shang wu yin shu guan, 1975). (Ren ren wen ku ; 2139-2140). [Biographie von Johann Heinrich Pestalozzi].  
教育家裴斯泰洛齊 [WC]
- 1982 *Peisitaluoqi*. Peisitaluoqi zuo zhe ; Liang Shiqu zhu bian ; Zhang Pinghe yi zhe. (Taipei : Ming ren chu ban shi ye gu fen you xian gong si, 1982). (Ming ren wei ren zhuan ji quan ji ; 91). [Biographie von Johann Heinrich Pestalozzi].  
[Enthält] : Hailun Kaile = Helen Keller, Lusi = Babe Ruth.  
裴斯塔洛齊
- 1988 Wu, Qingshan. *Jiao yu si xiang zhuan ti yan jiu*. (Gaoxiong : Fu wen tu shu chu ban she, 1988). [Abhandlung über Wang Yangming, Immanuel Kant, Johann Heinrich Pestalozzi, John Dewey].  
教育思想專題研究 [WC]
- 1995 *Jiao yu yu ren de fa zhan*. Zhuo Qingjun, Fang Xiaodong zhu bian. (Beijing : Jiao yu ke xue chu ban she, 1995). (Peisitailuoqi jiao yu si xiang guo ji yan tao hui ; Beijing 1994).  
[Kongress über Johann Heinrich Pestalozzi].  
教育与人的发展 [WC]
- 2008 Gu, Zhengxiang. *Pestalozzi in China (1900-1907)* :  
[http://www.heinrich-pestalozzi.de/de/dokumentation/einzelbeitraege/gu\\_zhengxiang/level3/pestalozzi\\_in\\_china/](http://www.heinrich-pestalozzi.de/de/dokumentation/einzelbeitraege/gu_zhengxiang/level3/pestalozzi_in_china/).

**Peters, Heinz Frederick** (1910-1990) : Deutsch-amerikanischer Hochschullehrer

*Bibliographie : Autor*

- 2000 [Peters, Heinz Frederick]. *Nicai xiong mei : yi ge Deguo bei ju*. H.F. Bidesi zhu ; Zhang Niandong, Ling Suxin yi. (Beijing : Zhong yang bian yi chu ban she, 2000). Übersetzung von Peters, H[einz] F[rederick]. *Zarathustra's sister : the case of Elisabeth and Friedrich Nietzsche*. (New York, N.Y. : Crown, 1977).  
尼采兄妹：一个德国悲剧 [WC]

**Petrucci, Raphaël** = Petrucci, Raphaël Eugène Fortuné (1872-1917 Paris) : Professor  
Institut de sociologie Bruxelles

### Biographie

- 1905 ca.-1917 Raphaël Petrucci ist Professor am Institut de Sociologie des Institut Solvay in  
Bruxelles. [PetR]
- 1912 Ausstellung chinesischer Malerei im Musée Cernuschi in Paris. Raphaël Petrucci zeigt seine  
Sammlung. [PetR]

### Bibliographie : Autor

- 1910 *Le Kie tseu yuan houa tchouan*. Trad. et commenté par Raphaël Petrucci. In : T'oung-pao ;  
vol. 13 (1912). [Jie zi yuan hua zhuan]. [Méthode de peinture du jardin du grain de  
moutarde]. [Seg20]
- 1910 Petrucci, Raphaël. *La philosophie de la nature dans l'art d'Extrême-Orient*. Illustré d'après les  
originaux des maîtres du langage du 8e au 17e siècles. (Paris : Laurens, 1910).  
[http://classiques.uqac.ca/classiques/chine\\_ancienne/auteurs\\_chinois.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/chine_ancienne/auteurs_chinois.html).
- 1912 Fenollosa, Ernest. *Epochs of Chinese and Japanese arts*. (London : Heinemann, 1912). [New  
and rev. ed., with copious notes by Raphaël Petrucci, 1921]. [KVK]
- 1914 Chavannes, Edouard ; Petrucci, Raphael. *La peinture chinoise au Musée Cernuschi en 1912*.  
(Bruxelles ; Paris : G. van Oest, 1914). (Ars asiatica ; 1). [WAL 10]
- 1918 *Kiai-tseu-yuan houa tchouan [ou] Les enseignements de la peinture du jardin grand comme  
un grain de moutarde : encyclopédie de la peinture chinoise*. Traduction et commentaires par  
Raphaël Petrucci ; augmentés d'une préface, d'un dictionnaire biographique des peintres et  
d'un vocabulaire des termes techniques. Vol. 1-5. (Paris : Renouard, 1918). [Wang, Gai. *Jie zi  
yuan hua zhuan*].  
[http://classiques.uqac.ca/classiques/chine\\_ancienne/auteurs\\_chinois.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/chine_ancienne/auteurs_chinois.html).
- 1927 Petrucci, Raphaël. *Les peintres chinois : étude critique*. (Paris : H. Laurens, 1927). (Les  
grands artistes, leur vie - leur oeuvre).

### Bibliographie : erwähnt in

- 1916 Chavannes, Edouard. *Raphaël Petrucci*. In : T'oung pao ; vol. 17 (1916). [AOI]

**Plumer, James Marshall** (Newton Centre, Mass. 1899-1960 Concord, N.H.) : Chinese  
Maritime Customs, Experte für asiatische Kunst, Professor of Eastern Art, University of  
Michigan

### Biographie

- 1923-1937 James Marshall Plumer ist Angestellter der Chinese Maritime Customs in China. Er macht  
Kunst- und Archäologie-Forschungen. [Shav1]
- 1943-1944 James Marshall Plumer ist Organisator und Administrator des China Unit of the Army Map  
Service of the U.S. Corps of Engineers. [Shav1]

**Poppel, Frans van** (1947-) : Associate Professor Nederlands Interdisciplinair Demografisch Instituut, The Hague

*Bibliographie : Autor*

2003 *The road to independence : leaving home in Western and Eastern societies, 16th-20th centuries.* Frans van Poppel, Michael Oris & James Z. Lee, editors. (Bern : Peter Lang, 2003). (Population, family, and society ; vol. 1).

**Porter, Gordon** (New Haven, Conn. 1891-nach 1922) : Missionar, Professor of New Testament and Interpretation

*Biographie*

1915 ca.-nach Gordon Porter ist Professor of New Testament and Interpretation des Shanghai  
1922 College. [Who2]

**Porter, Lucius C.** = Porter, Lucius Chapin (Tianjin 1880-1958 Beloit, Wis.) : Missionar American Board of Commissioners for Foreign Missions

*Biographie*

1908-1918 Lucius C. Porter ist Mitglied der Fakultät des North China College in Tongxian. [Shav1]

1918-1949 Lucius C. Porter ist Professor of Philosophy der Yanjing University in Beijing. [Shav1]

1941-1945 Lucius C. Porter ist von den Japanern inhaftiert. [Shav1]

*Bibliographie : Autor*

1024 Porter, Lucius Chapin. *China's challenge to Christianity.* (New York, N.Y. : Missionary Education Movement of the United States and Canada, 1924).  
<https://catalog.hathitrust.org/Record/001400916>. [WC]

**Poteat, Edwin McNeill** (New Haven, Conn. 1892-1955 Raleigh, N.C.) : Missionar Foreign Mission Board of the Southern Baptist Convention

*Biographie*

1917-1926 Edwin McNeill Poteat ist Missionar des Foreign Mission Board of the Southern Baptist Convention in Kaifeng. [Shav1]

1926-1929 Edwin McNeill Poteat ist Professor of Philosophy der University of Shanghai. [Shav1]

**Pott, F.L. Hawks** = Pott, Francis Lister Hawks (New York, N.Y. 1864-1947 Shanghai) : Missionar Domestic and Foreign Missionary Society of the Protestant Episcopal Church in the United States of America, Erzieher, Präsident St. John's Universität Shanghai

*Biographie*

1886 F.L. Hawks Pott kommt in Shanghai an. [Pott1]

1886-1888 F.L. Hawks Pott ist als Missionar in Shanghai tätig. [Pott1]

1888-1939 F.L. Hawks Pott ist Leiter des St. John's College, 1905 St. John's Universität. [Pott1]

1929 F.L. Hawks Pott erhält den STD (honorary degree) der Columbia University. [CU]

1937 F.L. Hawks Pott wird Mitglied der American Oriental Society. [AOS]

- 1939-1936 F.L. Hawks Pott hält sich in Amerika auf. [Pott1]  
 1946-1947 F.L. Hawks Pott ist Direktor der St. John's Universität in Shanghai. [Pott1]

### *Bibliographie : Autor*

- 1900 Pott, F.L. Hawks. *The outbreak in China : its causes*. (New York, N.Y. : James Pott & Co., 1900).  
<https://archive.org/details/outbreakinchinai00pott>.
- 1903 Pott, F.L. Hawks. *A sketch of Chinese history*. (Shanghai : Kelly & Walsh, 1903). [4th rev. ed. (1923) ; 5th rev. ed. (1936)].  
<https://archive.org/details/sketchofchinese00pott>.
- 1907 Pott, F.L. Hawks. *Lessons in the Shanghai dialect*. (Shanghai : American Presbyterian Mission Press, 1907). [Rev. ed. (1909), (1939)].  
<https://catalog.hathitrust.org/Record/000738146>.
- 1908 Morse, Hosea Ballou. *The trade and administration of the Chinese empire*. With illustrations, maps and diagrams. (London : Longmans, Green, and Co., 1908). [Die ersten beiden Kapitel über Geschichte sind von F.L. Hawks Pott].  
<https://archive.org/details/tradeandadminis00pirygoog>.
- 1913 Pott, F.L. Hawks. *The emergency in China*. (New York, N.Y. : Domestic and Foreign Missionary Society, 1913). (Forward mission study courses).  
<https://archive.org/details/emergencyinchin00pottgoog>.
- 1925 Pott, F.L. Hawks. *The teaching of Micus*. In : The journal of the North China branch of the Royal Asiatic Society ; vol. 56 (1925). [Mozi].
- 1926 Pott, F.L. Hawks. *Chuan dao wei ren ji = Pioneers of the Chung-hua sheng kung hui : lessons of the Women's Missionary Service League, 1925*. (Shanghai : Zhonghua sheng gong hui, 1926).
- 1926 [Pott, F.L. Hawks]. *Baoluoda Gelinduo ren qian shu xin zhu shi = New commentary on the first epistle of Paul to the Corinthian*. Bu Fangji zhu. (Shanghai : Guang xue hui, 1926). [Neues Testament].  
 保羅達哥林多人前書新註釋
- 1928 Pott, F.L. Hawks. *A short history of Shanghai : being an account of the growth and development of the international settlement*. With seven illustrations and one map. (Shanghai : Kelly & Walsh, 1928).
- 1931 Pott, F.L. Hawks. *Shanghai zu jie lue shi*. Cen Dezhang bian yi. (Shanghai : Qin ye, 1931).  
 Übersetzung von Pott, F.L. Hawks. *A short history of Shanghai : being an account of the growth and development of the international settlement*. With seven illustrations and one map. (Shanghai : Kelly & Walsh, 1928).  
 上海租界略史

**Proctor, John Thomas** (Palmyra, Mo. 1869-1927 Shanghai) : Missionar American Baptist Foreign Mission Society, Professor of History and Philosophy

### *Biographie*

- 1906-1911 John Thomas Proctor ist Präsident und Professor of History and Philosophy der University of Shanghai for Science and Technology. [Int]

**Pruitt, Ida** (Penglai, Huangxian, Shandong 1888-1985 Philadelphia, Penn.) : Leiterin Department of Social Services Beijing Union Medical College, Sekretärin Chinese Industrial Cooperatives

### Biographie

- 1887 Gründung der Southern Baptist Mission in Huangxin (Shandong). [Pru10]
- 1918 Ida Pruitt ist nach Ihrem Abschluss am Columbia Teachers' College New York Lehrerin an der Wai Ling School for girls in Yantai (Shandong). [Pru1,Pru10]
- 1919 Ida Pruitt arbeitet als Sozialarbeiterin in Boston und Philadelphia. [Pru10]
- 1920-1938 Ida Pruitt ist Gründerin und Leiterin des Department of Social Services am Beijing Union Medical College. [Pru1,Pru10]
- 1937-1945 Rewi Alley organisiert die Chinese Industrial Cooperatives (Gong he) um die chinesische Industrie zu unterstützen. Es werden Schulen für Arbeit und Management von Fabriken gebaut. Ida Pruitt unterstützt ihn. [Pru1]
- 1939-1952 Ida Pruitt ist Sekretärin der Chinese Industrial Cooperatives. [Pru10,Pru1]
- 1959 Ida Pruitt unternimmt eine Reise in China. [Pru10]
- 1972 Ida Pruitt unternimmt eine Reise in China. [Pru10]
- 1979 Ida Pruitt unternimmt eine Reise in China. [Pru10]

### Bibliographie : Autor

- 1936 Wu, Yung. *The flight of an empress*. Told by Wu Yung, whose other name is Yü-ch'uan ; transcribed by Liu K'un ; transl. and ed. by Ida Pruitt ; introd. by Kenneth Scott Latourette. (New Haven, Conn. : Yale University Press, 1936). Übersetzung von Wu, Yong. *Geng Zixi shou cong tan*. ([s.l. : s.n.], 1928). [Cixi].  
庚子西狩丛谈
- 1945 Ning, Lao Taitai. *A daughter of Han; the autobiography of a Chinese working woman*. Ida Pruitt, from the story told her by Ning Lao T'ai-t'ai. (New Haven, Conn. : Yale University Press, 1945). [WC]
- 1946 Ning, Lao T'ai-t'ai. *A daughter of Han : the autobiography of a Chinese working woman*. Ida Pruitt, from the story told her by Ning Lao T'ai-t'ai. (New Haven, Conn. : Yale University Press ; London : H. Milford, 1946). [Ning, Lao Taitai].  
=  
Pruitt, Ida. *Eine Tochter Chinas : das Leben Ning Lao T'ai T'ais, einer Frau aus dem Volke*. (Zürich : Rotapfel-Verlag, 1949).
- 1951 Lau, Shaw [Lao, She]. *The yellow storm*. Transl. from the Chinese by Ida Pruitt. (New York, N.Y. : Harcourt, Brace, 1951). Übersetzung von Lao, She. *Si shi ton tang*. (Shanghai : Chen guang chu ban gong si, 1946). 四世同堂 [WC]
- 1978 Pruitt, Ida. *A China childhood*. With a foreword by John K. Fairbank. (San Francisco, Calif. : Chinese Materials Center, 1978).
- 1978 Pruitt, Ida. *A chinese childhood*. (San Francisco, Calif. : Chinese Materials Center, 1978). [WC]
- 1979 Pruitt, Ida. *Old Madam Yin : a memoir of Peking life, 1926-1938*. (Stanford, Calif. : Stanford University Press, 1979).
- 1979 Pruitt, Ida. *Old madam Yin : a memoir of Peking life*. (Stanford, Calif. : Stanford U.P., 1979). [WC]

- 1993 Pruitt, Ida. *Han jia nü*. Aida Pulete zhu ; Liao Zhonghe, Zhang Fengzhu yi. (Taipei : Taiwan xue sheng sh ju, 1993). Übersetzung von Ning, Lao T'ai-t'ai. *A daughter of Han : the autobiography of a Chinese working woman*. Ida Pruitt, from the story told her by Ning Lao T'ai-t'ai. (New Haven, Conn. : Yale University Press ; London : H. Milford, 1946). [Ning, Lao Taitai].  
漢家女

**Qian, Ziqiang** (um 1996) : Professor, President Tianjin Foreign Studies University

*Biographie*

- 1996 First International Academic Conference on James Joyce in Beijing and Tianjin, July 5-9 1996. Sponsored by Tianjin Foreign Studies University under the chairmanship of Qian Ziqiang, Professor and President Tianjin Foreign Studies University. Zhang Jintong, Foreign Affairs Office, Tianjin Foreign Studies University, read a letter of good wishes from Mary Robinson, the President of Ireland. Joe Hayes, the Ambassador of Ireland, mentioned the awareness of the Irish Literary Renaissance in China during the 1920s and 1930s... [JoyJ47:S. 65-66]

**Rabes, Gerhart** (Etzdorf bei Eisenberg, Thüringen 1900-gefallen 2. Weltkrieg) : Missionar, Theologe, Arzt

*Biographie*

- 1926-1927 Gerhart Rabes studiert Englisch und Chinesisch an der Humboldt-Universität Berlin. [Tsing1]  
1927-1931 Gerhart Rabes ist Lehrer an der deutsch-chinesischen Oberschule und gibt Religionsunterricht an der deutschen Schule in Qingdao. Er kehrt 1932 nach Deutschland zurück. [Tsing1]

**Rahmann, Rudolf** (1902-1985) : Pater Steyler Mission, Rektor Furen-Universität Beijing

*Biographie*

- 1936-1945 Rudolf Rahmann ist Rektor der Furen-Universität in Beijing. [Furen1]

**Rambaud, Jeanne** = Lyon, Jeanne de (Lyon 1886-1970) : Lehrerin

*Bibliographie : Autor*

- 2004 Dufay, Danielle. *Mon mariage chinois : lettres de Chine, 1922-1924 : d'après les écrits de Jeanne de Lyon*. (Cestas : Elytis, 2004). [Bericht des Aufenthaltes in Hong Kong, Macao, Guanzhou (Guangdong)]. [WC]

**Reichel, Karl** = Reichel, Karl E. (Wüstenbrand, Sachsen 1910-1982 bei München) : Studienassessor

*Biographie*

- 1940-1946 Karl Reichel ist Studienassessor an der Deutschen Oberschule für Mathematik, Physik Chemie und Geographie in Qingdao. [Tsing1]  
1946-1948 Karl Reichel ist Professor für höhere Mathematik an der Min Kuo Universität in Changsha (Hunan). [Tsing1]  
1949 Karl Reichel ist Professor für deutsche Sprache an der Lingnan Universität und am Kwang Wah Colleg in Guangzhou. Nach der Besetzung Guangzhous durch die Kommunisten reist er nach Thailand, wo er einige Jahre als Mathematiker und technischer Berater für siamesische und chinesische Lebensversicherungsgesellschaften tätig ist. [Tsing1]

*Bibliographie : Autor*

- 1953 Reichel, Karl E. *Ein Beitrag zur Beziehung zwischen Bevölkerung und Boden in Schantung*. (Bangkok, Thailand : [s.n.], 1953). Diss. Technische Hochschule Stuttgart, 1953. [Shandong]. [WC]

**Reisner, John H.** = Reisner, John Henry (Fredericksburg, Va. 1888-1965 Hicksville, N.Y.) : Landwirtschaftler, Professor

*Biographie*

- 1914-1916 John H. Reisner ist Professor der Fakultät des College of Agriculture and Forestry der Nanjing University. [Shav1]
- 1914-1931 John H. Reisner ist Dekan des College of Agriculture and Forestry der Nanjing University. [Shav1]
- 1924 John H. Reisner ist gründet das Rural Church of the Nanjing Union Theological Seminary. [Shav1]

**Renouf, Vincent Adams** (Deutschland 1876-1910 Tianjin) : Chinese Maritime Customs, Professor

*Biographie*

- 1903-1906 Vincent Adams Renouf ist Professor of Chemistry der Imperial Beiyang University in Tianjin. [Shav1]
- 1903-1908 Vincent Adams Renouf ist Angestellter des Chinese Maritime Customs Service. [Shav1]
- 1906-1910 Vincent Adams Renouf ist Professor of History and Political Economics der Imperial Beiyang University in Tianjin. [Shav1]

**Richter, Julius Wilhelm Otto** = Richter, J.W. Otto = Golmen, Otto von (Pseud.) (Pretzsch, Elbe 1839-1924) : Pädagoge, Gymnasiallehrer

*Bibliographie : Autor*

- 1908 Richter, Julius Wilhelm Otto. *Die preussische Expedition in China (1861) : nach den grossen amtlichen Werke*. (Altenburg : Geibel, 1908). [WC]
- 1911 Richter, Julius Wilhelm Otto. *Unsere Marine in China 1900-1901*. (Altenburg : Geibel, 1911). (Deutsche Seebücherei ; Bd. 27).  
T. 2 : Die Kämpfe in Tientsin, Peking und Kiautschou. [Tianjin, Beijing, Jiaozhou]. [WC]

**Richter, Ursula** (um 1985)

*Bibliographie : Autor*

- 1985 Shen, Congwen. *Die Grenzstadt*. Novelle aus dem Chinesischen übertr. und mit einem Nachw. versehen von Ursula Richter. (Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 1985). Übersetzung von Shen, Congwen. *Bian cheng*. (Shanghai : Sheng huo shu dian, 1934).  
邊城 [WC]
- 1987 Liu, Shaotang. *Die Leute bei den Kätzchenweiden*. Aus dem Chinesischen übertr. von Ursula Richter. (Beijing : Verlag für Fremdsprachige Literatur, 1987). (Phönix-Reihe). Übersetzung von Liu, Shaotang. *Pu liu ren jia*. (Beijing : Ren min wen xue chu ban she, 1985).  
蒲柳人家 [WC]

- 1990 Wang, Meng. *Die gemusterte Jacke aus violetter Seide in den Tiefen der Holztruhe : Erzählungen*. Aus dem Chinesischen übers. von Ursula Richter ; deutsche Bearb.: Friedemann Berger. (Beijing : Verlag für Fremdsprachige Literatur, 1990). (Phönix-Ausgabe). [WC]
- 1991 Richter, Ursula. *Richard Wilhelm : founder of a friendly China image in twentieth century Germany*. In : Bulletin of the Institute of Modern History, Academia Sinica ; vol. 20 (1991). [WuA1]

### **Ridge, William Sheldon** (Selby, Yorkshire 1875-1945) : Journalist, Dozent

#### *Biographie*

- 1904 William Sheldon Ridge ist Leiter der Shanghai Municipal Public School for Chinese. [RidW1]
- 1905 William Sheldon Ridge ist Assistant Editor des *The Shanghai mercury*. [RidW1]
- 1907-1916 William Sheldon Ridge ist Herausgeber der *The national review China*. [RidW1]
- 1917 William Sheldon Ridge wird Lecturer on Chinese Geography and International Relations der North China Union Language School. [RidW1]
- 1917-1921 William Sheldon Ridge ist Herausgeber der *The Peking daily news*. [RidW1]
- 1920 William Sheldon Ridge wird Professor of English Language and Literature Chinese Government College of Salt Administration. [RidW1]
- 1922-1926 William Sheldon Ridge ist Herausgeber der *The Far Eastern times*. [RidW1]
- 1927 William Sheldon Ridge wird Professor of English Language and Literature Chinese Government University of Communications. [RidW1]
- 1930-1939 William Sheldon Ridge ist Herausgeber des *The chronicle*. [RidW1]
- 1943 William Sheldon Ridge wird von den Japanern in Yanji interniert. [RidW1]

#### *Bibliographie : erwähnt in*

- 2000 Ridge, William Sheldon and Frances : <http://www.mundus.ac.uk/cats/4/944.htm>.

### **Ried, Georg** (1900-) : Deutscher Pädagoge

#### *Bibliographie : Autor*

- 1970 [Ried, Georg]. *Deguo shi ge ti xi yu yan bian*. Lide zhu ; Wang Jiahong yi. (Taipei : Taiwan shang wu yin shu guan, 1970. Übersetzung von Ried, Georg. *Wesen und Werden der deutschen Dichtung : von den Anfängen bis zur Gegenwart*. (München : M. Luz, 1951). [Enthält]. Thomas Mann. 德國詩歌體系與演變 [TM]
- 1988 Ya, Ding. *Rote Hirse : Roman*. Aus dem Französischen von Sabine Müller und Georg Ried. (Zürich : Benziger, 1988). Übersetzung von Ding, Ya. *Le sorgho rouge = Hong gao liang*. (Paris : Stock, 1987). 紅高粱 [WC]

### **Rieder, Walter** (Unterseen bei Interlaken 1890-ca. 1980 Interlaken) : Lehrer, Dr. rer.nat.

#### *Biographie*

- 1931-1951 Walter Rieder ist Lehrer für Mathematik, Physik und andere naturwissenschaftliche Fächer an der Deutsch-chinesischen Oberschule der Ostasienmission in Qingdao. Er eist 1951 über Hong Kong zurück nach Interlaken. [Tsing1]

**Rigney, Harold** = Rigney, Harold W. = Rigney, Harold William (1900-1980) : Amerikanischer Pater Steyler-Mission, Rektor Furen-Universität Beijing

*Biographie*

1946-1950 Harold Rigney ist Rektor der Furen-Universität in Beijing. [Furen1]

*Bibliographie : Autor*

1956 Rigney, Harold W. *Four years in a red hell : the story of Father Rigney*. (Chicago, Ill. : H. Regnery, 1956).  
=  
Rigney, Harold W. *Vier Jahre in roter Hölle : ein Tatsachenbericht*. (Sankt Augustin : Steyer Verlagsbuchhandlung, 1956). [WC]

**Roberts, William Payne** (Summerdeen, Va. 1888-1971 Devon, Pa.) : Missionar American Church Mission

*Biographie*

1914-1920 William Payne Roberts ist Dozent der St. John's University Shanghai. [Wik]

1923-1937 William Payne Roberts ist Priester der St. Paul's Church in Nanjing. [Wik]

1937 William Payne Roberts wird Bischof in Jiangsu. [LuS3]

1946-1951 William Payne Roberts ist Schatzmeister der China Mission. [LuS3]

**Rockefeller, John D.** = Rockefeller, John Davison (1906-1978) : Philanthrop

*Biographie*

1929 John D. Rockefeller III. besucht China. Er interessiert sich für für die Bevölkerung und Geburtenkontrolle. [ANB]

1957 Gründung der Asia Society mit Hauptsitz in New York, N.Y. durch John D. Rockefeller III. [Int]

**Rollin, Charles** (Paris 1661-1741 Paris) : Historiker, Erzieher, Rektor Universität Paris

*Bibliographie : Autor*

1755 *The history of China : upon the plan of Mr. [Charles] Rollin's antient history ; containing, I. A general idea of their history. II. A description of their Country. III. An account of their government. IV. Of their commerce, arts and sciences. V. Of their religion, manners, and particular customs. VI. A succinct description of some kingdoms that are tributary to China. - Also the natural history of China ; to which is prefixed, an accurate map of China, drawn from surveys made by the Jesuit missionaries by order of the Emperor*. Translated from the French. (London : J. & P. Knapton, 1755).  
[https://books.google.ch/books?id=6hhWAAAAYAAJ&pg=PR1&lpg=PR1&dq=The+History+of+China+Upon+the+plan+of+Mr.+Rollin%27s+Antient+history.&source=bl&ots=EofTryITmO&sig=kdOSgh8BKB\\_QIeIsJVZAkeHLjyA&hl=de&sa=X&ved=0ahUKEwiOjYW-sInPAhXLPRQKHeRCBacQ6AEIMjAD#v=onepage&q=The%20History%20of%20China%20Upon%20the%20plan%20of%20Mr.%20Rollin%27s%20Antient%20history.&f=false](https://books.google.ch/books?id=6hhWAAAAYAAJ&pg=PR1&lpg=PR1&dq=The+History+of+China+Upon+the+plan+of+Mr.+Rollin%27s+Antient+history.&source=bl&ots=EofTryITmO&sig=kdOSgh8BKB_QIeIsJVZAkeHLjyA&hl=de&sa=X&ved=0ahUKEwiOjYW-sInPAhXLPRQKHeRCBacQ6AEIMjAD#v=onepage&q=The%20History%20of%20China%20Upon%20the%20plan%20of%20Mr.%20Rollin%27s%20Antient%20history.&f=false). [WC]

**Ross, Edward Alsworth** (Virden, Ill. 1866-1951 Madison, Wisc.) : Soziologe

*Bibliographie : Autor*

- 1911 Ross, Edward Alsworth. *The changing Chinese : the conflict of Oriental and Western cultures in China*. (London : Unwin, 1911).  
<https://archive.org/details/changingchinese00rossuoft>. [WC]

**Roth, Fritz** (um 1982) : Lehrer in Bern, Deutschlehrer Fremdsprachenhochschule Xi'an

*Bibliographie : Autor*

- 1982 Roth, Fritz. *Auf der Suche nach China : Begegnungen mit dem Alltag des Genossen Wang*. (Zürich : Rotapfel-Verlag, 1982). [Bericht seines Aufenthaltes 1976-1978].

**Rouse, W.H.D.** = Rouse, William Henry Denham (Calcutta 1863-1950 Hayling Island) : Englischer Lehrer The Perse School, Cambridge

*Bibliographie : Autor*

- 1948 [Rouse, W.H.D. *Xila de shen yu ying xiong*. Laosi zhu ; Zhou Xiashou, Zhou Zuoren yi. (Shanghai : Wen hua sheng huo chu ban she, 1950). Übersetzung von Rouse, W[illiam] H[enry] D[enham]. *Gods, heroes and men of ancient Greece*. (London : J. Murray, 1934).  
 希臘的神與英雄

**Rowbotham, Arnold H.** = Rowbotham, Arnold Horrex (Birmingham, England 1888-1970 Berkeley, Calif.) : Professor für Romanistik University of California, Berkeley

*Biographie*

- 1913-1923 Arnold H. Rowbotham ist Leiter des French Department des Qinghua College in Beijing. [Int]

*Bibliographie : Autor*

- 1942 Rowbotham, Arnold H. *Missionary and mandarin : the Jesuits at the court of China*. (Berkeley, Calif. : University of California Press, 1942). [WC]

**Russo, Alessandro** (um 1996) : Professore associato confermato, Dipartimento di Scienze dell'Educazione "Giovanni Maria Bertin", Università di Bologna

*Bibliographie : Autor*

- 1996 *Nuovi poeti cinesi*. A cura di Claudia Pozzana e Alessandro Russo. (Torino : G. Einaudi, 1996). (Collezione di poesia ; 253).  
 [Enthält] : Bei Dao, Duo Duo, Gu Cheng, Jiang He, Ma Desheng, Mang Ke, Mo Fei, Shu Ting, Yan Li, Yang Lian. [WC]

**Rütimann, Hansheinrich** (Zürich 1927-) : Lehrer, Schriftsteller

*Bibliographie : Autor*

- 1969 Rütimann, Hansheinrich. *Der wahre Pfad : Geschichte einer Flucht aus dem besetzten Tibet*. (Erlenbach : Eugen Rentsch, 1969). [Erlebnisberichte seiner tibetische Freunde]. [WC]

**Saint-Simon, Henri de** (Paris 1760-1825 Paris) : Soziologe, Philosoph

*Bibliographie : Autor*

- 1979-1985 [Saint-Simon, Henri]. *Sheng xi men xuan ji*. Wang Yansheng, Xu Zhongnian, Xu Jien deng yi ; Dong Guoliang jiao. Vol. 1-3. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1979-1985). (Han yi shi jie xue shu ming zhu cong shu). [Übersetzung ausgewählter Werke von Saint-Simon]. 聖西門選集 [WC]

### *Bibliographie : erwähnt in*

- 1986 Ding, Bing. *Shenximen, Fuliye, he Ouwen*. (Beijing : Jing ji ke xue chu ban she, 1986). (Jing ji zhi shi cong shu). [Abhandlung über Henri Saint-Simon, Charles Fourier, Robert Owen]. 圣西门, 傅立叶和欧文 [WC]

### **Sander, Hermann** (Stolberg 1884-1960 Stuttgart ?) : Lehrer

#### *Biographie*

- 1911-1914 Hermann Sander Lehrer an der Unterstufe der Deutsch-Chinesischen Hochschule in Qingdao. [Tsing1]
- 1914-1920 Hermann Sander ist an der Verteidigung von Qingdao beteiligt und kommt in japanische Gefangenschaft in Osaka, dann in Ninishima. [Tsing1]
- 1921-1929 Hermann Sander ist Deutschlehrer an der deutsch-chinesischen Tongji-Universität in Shanghai. [Tsing1]

### **Scheler, Max** (München 1874-1928 Frankfurt a.M.) : Philosoph, Soziologe

#### *Bibliographie : Autor*

- 1989 [Scheler, Max]. *Ren zai yu zhou zhong de di wei*. Makesi Zhele zhu ; Li Bojie yi ; Liu Xiaofeng jiao. (Guiyang : Guizhou ren min chu ban she, 1989). Übersetzung von Scheler, Max. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. (Darmstadt : Reichl, 1928). 人在宇宙中的地位 [WC]
- 1989 [Scheler, Max]. *Ren zai yu zhou zhong de di wei*. Shele ; Chen Zehuan, Shen Guoqing. (Shanghai : Shanghai wen hua chu ban she, 1989). (Wan wu zhi ling cong shu). Übersetzung von Scheler, Max. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. (Darmstadt : Reichl, 1928). 人在宇宙中的地位 [WC]
- 1991 [Scheler, Max]. *Xiele lun wen ji : wei ge yu zi wo de jia zhi*. Xiele zhu ; Chen Renhua yi. (Taibei : Yuan liu chu ban shi ye gu fen you xian gong si, 1991). (Xi fang jing dian cong shu ; 12). Übersetzung von Scheler, Max. *Person and self-value : three essays*. With an introd., ed. and partially transl. by M.S. Frings. (Dordrecht : M. Nijhoff, 1987). = Übersetzung von Scheler, Max. *Tod und Fortleben ; Über Scham und Schamgefühl*. In : Scheler, Max. *Zur Ethik und Erkenntnislehre : Tod und Fortleben ; Über Scham und Schamgefühl ; Vorbilder und Führer ; Ordo amoris ; Phänomenologie und Erkenntnistheorie ; Lehre von den drei Tatsachen*. (Berlin : Der neue Geist, 1933). 謝勒論文集 : 位格與自我的價值 [WC]
- 1994 [Scheler, Max]. *Ai de zhi xu*. M. Shele zhu ; Liu Xiaofeng xuan bian ; Lin Ke yi. (Xianggang : San lian shu dian you xian gong si, 1994). (Dang dai Ou lu zong jiao si xiang xi lie). Übersetzung von Scheler, Max. *Ordo amoris*. In : Scheler, Max. *Zur Ethik und Erkenntnislehre : Tod und Fortleben ; über Scham und Schamgefühl ; Vorbilder und Führer ; Ordo amoris ; Phänomenologie und Erkenntnistheorie ; Lehre von den drei Tatsachen*. (Berlin : Der neue Geist, 1933). 愛的秩序 [WC]

- 1996 [Scheler, Max]. *Si, yong sheng, shang di*. Shele zhu ; Sun Zhouxing yi. (Xianggang : Han yu Jidu jiao wen hua yan jiu suo, 1996). (Li dai Jidu jiao si xiang xue shu wen ku. Xian dai xi lie ; 209). Übersetzung von Scheler, Max. *Tod und Fortleben*. In : Scheler, Max. *Zur Ethik und Erkenntnislehre : Tod und Fortleben ; Über Scham und Schamgefühl ; Vorbilder und Führer ; Ordo amoris ; Phänomenologie und Erkenntnistheorie ; Lehre von den drei Tatsachen*. (Berlin : Der neue Geist, 1933).  
死永生上帝 [WC]
- 1997 [Scheler, Max]. *Jia zhi de dian fu*. Shele ; Luo Tilun. (Beijing : San lian shu dian, 1997). (She hui yu si xiang cong shu). 2. durchges. Aufl. Bd. 1-2. Übersetzung von Scheler, Max. *Vom Umsturz der Werte : Abhandlungen und Aufsätze*. (Leipzig : Der neue Geist, 1919).  
价值的颠覆 [WC]
- 1997 [Scheler, Max]. *Zi ben zhu yi de wei lai*. Shele zhu ; Liu Xiaofeng bian jiao ; Luo Tilun deng yi. (Beijing : Sheng huo, du shu, xin zhi san lian shu dian, 1997). (She hui yu si xiang cong shu). Übersetzung von Scheler, Max. *Die Zukunft des Kapitalismus*. In : Scheler, Max. *Vom Umsturz der Werte : Abhandlungen und Aufsätze*. 2. durchges. Aufl. Bd. 1-2. (Leipzig : Der neue Geist, 1923). Bd. 2.  
資本主義的未來 [WC]
- 1999 [Scheler, Max]. *Shele xuan ji*. Liu Xiaofeng xuan bian. (Shanghai : Shanghai san lian shu dian, 1999). (20 shi ji si xiang jia wen ku ; 1). [Übersetzung ausgewählter Werke von Scheler].  
舍勒选集 [WC]
- 2000 [Scheler, Max]. *Zhi shi she hui xue wen ti*. Makesi Shele zhu ; Ai Yan yi. (Beijing : Hua xia chu ban she, 2000). (Xian dai xi fang si xiang wen ku). Übersetzung von Scheler, Max. *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. 2. durchges. Aufl. (Bern : Francke, 1960). (Gesammelte Werke ; Bd. 8).  
知识社会学问题 [WC]
- 2004 [Scheler, Max]. *Lun li xue zhong de xing shi zhu yi yu zhi liao de jia zhi lun li xue : wei yi men lun li xue ren ge zhu yi dian ji de xin chang shi*. Makesi Shele zhu ; Ni Liangkang yi. (Beijing : Sheng huo, du shu, xin zhi san lian shu dian, 2004). (Xian dai xi fang xue shu wen ku). Übersetzung von Scheler, Max. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (mit besonderer Berücksichtigung der Ethik Immanuel Kants)*. Bd. 1-2. (Halle a.d.S. : Max Niemeyer, 1913-1916). (Sonderdruck aus : Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung ; Bd. 1-2). Untertitel von Bd. 2 : Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus.  
伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学 : 为一门伦理学人格主义奠基的新尝试 [WC]

### Bibliographie : erwähnt in

- 1997 [Schütz, Alfred]. *Makesi Xiele san lun : fu lun Shate*. Afude Xiuci yuan zhu ; Jiang Rixin yi. (Taibei : Dong da tu shu gu fen you xian gong si, 1997). [Übersetzung von Alfred Schütz über Max Scheler und Jean-Paul Sartre].  
馬克斯謝勒三論 : 附論沙特 [WC]
- 2000 Hong, Yingfen. *Lun ren de jia zhi : zong shu Xiele yu Kong Meng di jia zhi guan*. (Taibei : Hong ye wen hua shi ye you xian gong si, 2000). (Zhe xue cong shu. Hong ye wen hua shi ye you xian gong si ; 14). [Abhandlung über Mengzi, Confucius, Max Scheler].  
論人的價值 : 綜述謝勒與孔孟的價值觀 [WC]

**Scherrer-Schaub, Cristina Anna** (um 1999) : Directeur d'études Histoire du bouddhisme indien tradif (IIe-XIIe siècles), Institut d'études indiennes, Collège de France

### Bibliographie : Autor

- 1999 *Tabo studies 2 : manuscripts, texts, inscriptions, and the arts*. Ed. by C[ristina]A[nna] Scherrer-Schaub and E[rnst] Steinkellner. (Roma : Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente, 1999). (Serie orientale Roma ; vol. 87).

**Schilpp, Paul Arthur** (1897-1993) : Amerikanischer Erzieher

*Bibliographie : Autor*

- 1988 [Cohen, Robert S.]. *Dang dai zhe xue si chao de bi jiao yan jiu : bian zheng wie wu lun yu Ka'ernapu de luo ji jing yan lu*. Luobote S. Ke'en zhu ; Chen Heqing, Fan Dainian yi. (Beijing : She hui ke xue wen xian chu ban she, 1988). Übersetzung von Cohen, Robert S. *Dialectical materialism and Carnap's logical empiricism*. In : *The philosophy of Rudolf Carnap*. Ed. By Paul Arthur Schilpp. (La Salle, Ill. : Open Court, 1963). (Library of living philosophers ; 11). 当代哲学思潮的比较研究 : 辩证唯物论与卡尔纳普的逻辑经验论 [WC]

**Schmitt, Friedrich** (1896-) : Missionar, Lehrer Berliner Mission

*Biographie*

- 1924-1946 Friedrich Schmitt ist Lehrer und Missionar der Berliner Mission in China ab 1924. In Guangzhou-Xiafancun (1926-1934, 1940-1946). [LehH1:S. 18, 21, 147]
- 1935 Generalkonferenz der Missionen in Luoyang. Friedrich Schmitt, Käte Meinhof und Gertrud Wodrich der Berliner Mission nehmen daran teil.

**Schmutz, Georges-Marie** (Lausanne 1952-) : Soziologe, Anthropologe, Gymnasiallehrer

*Bibliographie : Autor*

- 1993 Schmutz, Georges-Marie. *La sociologie de la Chine : matériaux pour une histoire 1748-1989*. (Berne : P. Lang, 1993). (Schweizer Asiatische Studien ; Bd. 14). [AOI]

**Schuhmann, Reinhard** (Wittenberge an der Elbe 1883-1950 Wittenberge) : Lehrer, Rektor

*Biographie*

- 1909-1910 Reinhard Schuhmann ist Lehrer der Kaiserlichen Gouvernementsschule in Qingdao. [Tsing1]
- 1911-1914 Reinhard Schuhmann ist Lehrer der Deutsch-chinesischen Hochschule in Qingdao. [Tsing1]
- 1914-1919 Reinhard Schuhmann wird von den Briten in Hong Kong dann in Australien interniert. [Tsing1]

**Schulz, James H.** (um 1987) : Professor, The Heller School for Social Policy and Management, Brandeis University, Waltham Mass.

*Bibliographie : Autor*

- 1987 *Aging China : family, economics, and government policies in transition*. James H. Schulz & Deborah Davis-Friedmann, editors. (Washington D.C. : Gerontological Society of America, 1987). (Proceedings of the International Forum on Aging, Beijing, May 20-23, 1986).

**Schurmann, Franz** = Schurmann, Herbert Franz (New York, N.Y. 1924-1010 San Francisco, Calif.) : Professor Department of Sociology, Department of History, University of California, Berkeley

*Biographie*

- 1956 Franz Schurmann promoviert an der Harvard University. [UC]
- 1956-1995 Franz Schurmann ist Professor des Department of Sociology und des Department of History, University of California, Berkeley. [UC]
- 1963-1967 Franz Schurmann ist Vorsteher des Center for Chinese Studies der University of California, Berkeley. [UC]
- 1969 Franz Schurmann ist Mitbegründer des Pacific News Service. [Wik]

### *Bibliographie : Autor*

- 1956 Schurmann, Herbert Franz. *Economic structure of the Yüan dynasty : translation of chapters 93 and 94 of the 'Yüan shih'*. (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1956). (Studies / Harvard-Yenching Institute ; 16). Diss. Harvard Univ., 1956. [Song, Lian. *Yuan shi*]. [WC]
- 1962 Schurmann, Franz. *The Mongols of Afghanistan : an ethnography of the Moghòls and related peoples of Afghanistan*. (S'Gravenhage : Mouton, 1962). (Central Asiatic studies ; 4). [WC]
- 1967-1974 *The China reader*. Ed., annotated, and with introd. by Franz Schurmann, Orville Schell [et al.]. Vol. 1-4. (New York, N.Y. : Random House, 1967-1974). Vol. 1 : *Imperial China : the decline of the last dynasty and the origins of modern China : the 18th and 19th centuries*. Vol. 2 : *Republican China : nationalism, war, and the rise of communism : 1911-1949*. Vol. 3 : *Communist China : revolutionary reconstruction and international confrontation : 1949 to the present*. Vol. 4 : *People's China : social experimentation, politics, entry onto the world scene : 1966 through 1972*.
- 1968 Schurmann, Franz. *Ideology and organization in Communist China*. 2nd, enl. ed. (Berkeley, Calif. : University of California Press, 1968). [WC]
- 1969 Levenson, Joseph R. ; Schurmann, Franz. *China : an interpretive history : from the beginnings to the fall of Han*. (Berkeley, Calif. : University of California Press, 1969).

**Seligman, Adam B.** (1954-) : Professor of Religion, Boston University

### *Bibliographie : Autor*

- 2008 Seligman, Adam B. ; Weller, Robert P. ; Puett, Michael J. ; Simon, Bennett. *Ritual and its consequences : an essay on the limits of sincerity*. (Oxford : Oxford University Press, 2008). [WC]

**Severinghaus, Aura E.** = Severinghaus, Aura Edward (Jeffersonville, Ind. 1894-1979) : Anatom, Medizinischer Dozent

### *Biographie*

- 1920-1926 Aura E. Severinghaus ist Assistant Professor of Biology Union Medical College Beijing. [Sevel]
- 1923-1925 Aura E. Severinghaus ist Dekan der Premedical School des Union Medical College Beijing. [Sevel]

**Sheffield, Devello Z.** = Xie, Weilou = Xie, Weilou = Sheffield, Devello Zelotes (Gainesville, Wyoming Co., New York 1841-1913) : Missionar American Board of Commissioners for Foreign Missions, Direktor North China College

### *Biographie*

- 1882 Sheffield, Devello Z. *Wan guo tong jian* [ID D2406].  
Li Ruru : Sheffield introduced William Shakespeare as 'Shasipier', as a great playwright as well as a poet : "pathos or mirth in Shakespeare's plays was brought to perfection, which nobody had ever matched since Homer". [Shak17]
- 1890-1909 Devello Z. Sheffield ist Präsident des North China College in Tongzhou (Zhili = Hebei). [Shav1]
- 1896-1899 Devello Z. Sheffield ist Präsident der China Educational Association. [Shav1]

*Bibliographie : Autor*

- 1882 Sheffield, Devello Z.. *Wan guo tong jian*. Xie Weiliou zhu. (Shanghai : American Presbyterian Press, 1882). [Weltgeschichte].  
萬國通鑑

**Sheldon, Sidney Roby** (Greenville, Mich. 1873-1959 Seattle, Wash.) : Professor of Engineering

*Biographie*

- 1910-1927 Sidney Roby Sheldon ist Professor of Electrical Engineering, Nanyang College, Shanghai. [ShelS1]

*Bibliographie : erwähnt in*

- 2014 Sheldon Family Association :  
<https://sheldonfamily.org/wp-content/uploads/2016/11/SFAQ-Apr-2014.pdf>.

**Shyu, Larry N.** (um 2008) : Professor of History, University of New Brunswick, Kanada

*Bibliographie : Autor*

- 2008 Shyu, Larry N. *Diplomatic relations through wartime alliance : the Republic of China's relations with Canada*. In : Journal of modern Chinese history ; vol. 2, issue 2 (2008).  
<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/17535650802489492>. [AOI]

**Sieber, Adolf** (Lauffen a.Neckar 1910-1966 Metzingen) : Lehrer, Dr.phil.

*Biographie*

- 1937-1946 Adolf Sieber ist Studienassessor an der Deutschen Schule in Qingdao, 1939-1945 Schulleiter. Repatriierung nach Deutschland 1946. [Tsing1]

**Simonis, Udo Ernst** (Hilbert bei Koblenz 1937-) : Professor für Umweltpolitik  
Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung

*Bibliographie : Autor*

- 1968 Simonis, Udo Ernst. *Die Entwicklungspolitik der Volksrepublik China 1949 bis 1962 ; unter besonderer Berücksichtigung der technologischen Grundlagen*. (Berlin : Duncker & Humblot, 1968). [WC]

**Smart, Barry** (1949-) : Professor of Sociology, University of Portsmouth

*Bibliographie : Autor*

- 1998 [Smart, Barry]. *Fuke*. Cai Caixiu yi. (Taipei : Ju liu tu shu gong si, 1998). (Key sociologists).  
Übersetzung von Smart, Barry. *Michel Foucault*. (Chichester : E. Horwood ; London ; New  
York : Tavistock Publications, 1985).  
傅柯 [WC]

**So, Billy K.L.** (1952-) : Professor, Pro-Vice Chancellor University of Hong Kong

*Bibliographie : Autor*

- 2003 *Power and identity in the Chinese world order : festschrift in honour of Professor Wang Gungwu*. Ed. by Billy K.L. So, Huang Jianli, James K. Chin, John Fitzgerald. (Hong Kong : Hong Kong University Press, 2003).

**Song, Lian** (Jinhua, Zhejiang 1310-1381) : Präsident Hanlin Akademie, Schriftsteller

*Biographie*

- 1927 Moore, Marianne. *To accept congratulations*. In : *The Dial* ; no 84 (March 1928).  
We confessed to admiring instinctiveness, concentration, and tentativeness ; to realizing that gusto is not incompatible with learning, and to favoring opulence in asceticism. It is apparent also in lines by Sung Lien that such liking is not recent.  
"In the dormitory I had two meals a day, but nothing fresh, fat, or of any good taste. All other schoolmates were dressed up in fine silk and with embroidery ; their hats were decorated with jewels ; their girdles made of white jade. Every one bore a sword on his left, and perfume at his right. They looks as shining and dignified as angels. While living among them I wore my cotton robe and tattered clothes, but had not the slightest desire to be like them, for I had my enjoyment focused upon something different, knowing not that my bodily wants were not as well supplied as those of others." Translated from the Chinese by Kwei Chen. *Literary Magazine of the University of Wisconsin*. December, 1927.  
[Betr. Song, Lian. *Farwell to my young friend*.] [Moo7:S. 196-197]

*Bibliographie : Autor*

- 1937-1985 Sung, Lien. *Un code des Yuan*. Par Paul Ratchnevsky ; index par Paul Ratchnevsky et Françoise Aubin. T. 1-4. (Paris : Leroux, 1937 ; Paris : Presses universitaires de France, 1972-1985). (Bibliothèque de l'Institut des hautes études chinoises ; vol. 1, 4). Vol. 1 : Diss. Institut des hautes études chinoises, 1937. [Song, Lian. *Yuan shi*].
- 1945 Hambis, Louis. *Le chapitre CVII du Yuan che : les généalogies impériales mongoles dans l'histoire chinoise officielle de la dynastie mongole*. Avec des notes supplémentaires par Paul Pelliot ; avec 71 tableaux dont 10 hors-texte. (Leiden : E.J. Brill, 1945). (T'oung pao. Monographie ; 3). [Song, Lian. *Yuan shi*].

*Bibliographie : erwähnt in*

- 1956 Schurmann, Herbert Franz. *Economic structure of the Yüan dynasty : translation of chapters 93 and 94 of the 'Yüan shih'*. (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1956). (Studies / Harvard-Yenching Institute ; 16). Diss. Harvard Univ., 1956. [Song, Lian. *Yuan shi*]. [WC]

**Song, Xi** = Sung, Shee (1920-) : Dekan Faculty of Arts Chu Hai College of Higher Education

*Bibliographie : Autor*

- 1967 Sung, Shee [Song, Xi]. *Sinological study in the United States of America*. In : *Chinese culture* ; vol. 8, no 2 (1967). [AOI]

**Sonnenschmidt, Reinhard** (1958-) : Privat-Dozent Institut für Religionspolitologie, Ruhr-Universität Bochum

*Bibliographie : Autor*

2000 Sonnenschmidt, Reinhard. *Die Kehrseite der Weltgeschichte : Hegels 'China'*. In : Politisches Denken Chinas in alter und neuer Zeit [ID D4342]. [AOI]

**Sorokin, Pitirim Alexandrowitsch** (Turja, Russland 1889-1968 Winchester, Mass.) : Russisch-amerikanischer Soziologe

*Bibliographie : Autor*

1971 [Toynbee, Arnold Joseph ; Sorokin, Pitirim Alexandrowitsch]. *Xian dai wen ming de wei ji*. Tangenbi, Suluojin tong zhuan ; Yang Shengqiao yi. (Taipei : Huan yu chu ban she yin xing, 1971). (Chang chun teng wen ku ; 12). ["The crisis of modern civilization". Sammlung von Texten von Toynbee und Sorokin]. 現代文明的危機 [WC]

**Spenlé, Jean Edouard** (Mulhouse 1873-1951 Nyon, Schweiz) : Germanist, Rektor Universität de Dijon ; Professeur de littérature allemande contemporaine Université de Strasbourg

*Bibliographie : Autor*

1955 [Spenlé, Jean Edouard]. *De yi zhi si xiang – Zi Lude zhi Nicai*. Shibenni zhu ; Liao Zhongqin yi. (Taipei : Zhongyang wen wu gong ying she, 1955). Übersetzung von Spenlé, Jean Edouard. *La pensée allemande de Luther à Nietzsche*. (Paris : A. Colin, 1934). (Collection Armand Colin. Section de philosophie ; no 171). 史本尼德意志思想自路得至尼采廖仲琴译 [Nie12]

**Speyer, Klara** (1875-1927) : Missionarin, Lehrerin Berliner Mission

*Biographie*

1912-1927 Klara Speyer ist Missionarin und Lehrerin 1912-1923, 1925-1927 der Berliner Mission der Schule in Shaoguan (Guangdong). [LeH1:S. 126]

**Sprenger, Arnold Heinrich** (Willebadessen bei Paderborn 1929-2015 Cardinal Tien Hospital Taipei) : Steyler Missionar, Professor German Department, Fu Ren Universität Taiwan

*Bibliographie : Autor*

1964 Sprenger, Arnold Heinrich. *A contrastive study of the Peiping and German phonologies*. (Ann Arbor, Mich. : Microfilm, 1970). Diss. Georgetown Univ., 1964. [Beijing]. [WC]

**Stark, David** (1950-) : Arthur Lehman Professor of Sociology and International Affairs, Columbia University

*Bibliographie : Autor*

1989 *Remaking the economic institutions of socialism : China and Eastern Europe*. Ed. by Victor Nee and David Stark with Mark Selden. (Stanford, Calif. : Stanford University Press, 1989). [WC]

**Steinmetz, George** (um 2007) : Charles Tilly Collegiate Professor of Sociology, University of Michigan

*Bibliographie : Autor*

2007 Steinmetz, George. *The devil's handwriting : precoloniality and the German colonial state in Qingdao, Samoa, and Southwest Africa*. (Chicago: University of Chicago Press, 2007). [WC]

**Steuer, Käthe** (um 1901) : Missionarin, Lehrerin Berliner Mission

*Biographie*

1901-1912 Käthe Steuer ist Missionarin und Lehrerin der Berliner Mission an der Mädchenschule in Nanxiong (Guangdong). [LeH1:S. 51-52]

**Stevenson, Paul Huston** (Monmouth, Ill. 1890-1971 St. Louis, Mo.) : Arzt, Anthropologe, Professor Department of Anatomy, Beijing Union Medical College

*Biographie*

1917-1920 Paul Huston Stevenson ist Superintendent des Luzhou Christian Hospital in Hefei (Anhui). [Shav1]

1920-1923 Paul Huston Stevenson ist Assistant des Department of Anatomy des Beijing Union Medical College. [Shav1]

1922 Paul Huston Stevenson macht eine Expedition in die Mongolei. [Shav1]

1923-1926 Paul Huston Stevenson ist Associate des Beijing Union Medical College. [Shav1]

1926 Paul Huston Stevenson macht eine Expedition nach Shanxi und an die chinesisch-tibetische Grenze. [Shav1]

1926-1929 Paul Huston Stevenson ist Assistan Professor des Beijing Union Medical College. [Shav1]

1929-1937 Paul Huston Stevenson ist Associate Professor des Beijing Union Medical College. [Shav1]

**Stifler, William Warren** (Davenport, Iowa 1883-1954) : Arzt, Dozent

*Biographie*

1917-ca. 1925 William Warren Stifler ist Leiter des Department of Physics des Beijing Union Medical College. [Who4]

**Stuart, John Leighton** = Situ Leideng = Situ, Leideng (Hangzhou, Zhejiang 1876-1962 Washington, D.C.) : Rektor Yanjing Universität, Botschafter, Missionar Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the United States

*Biographie*

1904 John Leighton Stuart kommt in China an. [And]

1904-1908 John Leighton Stuart ist Missionar des Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the United States In Hangzhou. [Shav1]

1908-1919 John Leighton Stuart ist Professor of New Testament des Theologischen Seminar der Nanjing Universität. [And]

1919-1945 John Leighton Stuart ist Präsident der Beijing Universität, der späteren Yanjing-Universität. [Shav1]

- 1921-1922 John Leighton Stuart ist Mitglied der China Educational Commission. [Shav1]
- 1945 John Leighton Stuart flieht aus japanischer Gefangenschaft nach Chongqing (Sichuan) und nimmt an den Verhandlungen zwischen den Kommunisten und Nationalisten teil. Er trifft Mao Zedong und Zhou Enlai. [ChuS1]
- 1946-1949 John Leighton Stuart ist Botschafter der amerikanischen Botschaft in Beijing. Er trifft sich öfters mit Chiang Kai-shek. [ChuS1,PoGra]
- 1949 John Leighton Stuart verlässt Nanjing und kehrt nach Amerika zurück. [ChuS1]

### *Bibliographie : Autor*

- 1917 Stuart, John Leighton. *The essentials of New testament Greek in Chinese : based on Huddilston's The essentials of New testament Greek*. (Shanghai : Presbyterian Mission Press, 1917).
- 1918 Stuart, John Leighton. *Greek-Chinese-English dictionary of the New testament*. (Shanghai : Presbyterian Mission Press, 1918). [Neuauf. (Shanghai : Kwang Huseh Publ. House, 1940)].
- 1946 *Chinese four-character phrases*. Compiled with explanations by J[ohn] Leighton Stuart. (Peiping : Yenching University, 1946).
- 1954 Stuart, John Leighton. *Fifty years in China : the memoirs of John Leighton Stuart, missionary and ambassador*. (New York, N.Y. : Random House, 1954).
- 1955 [Stuart, John Leighton]. *Zai Zhongguo wu shi nian, you ming*. Situ Leideng hui yi lu, Situ Leideng yuan zhu, Yan Renjun yi. (Xianggang : Qiu jing chu ban she, 1955). Übersetzung von Stuart, John Leighton. *Fifty years in China : the memoirs of John Leighton Stuart, missionary and ambassador*. (New York, N.Y. : Random House, 1954).  
在中國五十年又名司徒雷登回憶錄
- 1957 Stuart, John Leighton. *Christianity and confucianism*. (New York, N.Y. ; London : International Missionary Council, 1928).
- 1980 Stuart, John Leighton. *John Leighton Stuart's diary (mainly of the critical year 1919)*. (Palo Alto, Calif. : Yenching University Alumni Association of USA, 1980).
- 1981 Stuart, John Leighton. *The forgotten ambassador : the reports of John Leighton Stuart, 1946-1949*. Ed. by Kenneth W. Rea and John C. Brewer. (Boulder, Colo. : Westview Press, 1981). (A Westview replica edition).
- 1982 [Stuart, John Leighton]. *Situ Leideng ri ji : Meiguo tiao ting guo gong zheng chi qi jian qian hou*. Chen Lisong yi ; Fu Jinbo jiao ding. (Hua Shengdun : Fu Jinbo ; Xianggang : Xianggang wen shi chu ban she dai li, 1982). Übersetzung von Stuart, John Leighton. *John Leighton Stuart's diary*. (Palo Alto, Calif. : Yenching University Alumni Association of USA, 1980).  
司徒雷登日記 : 美国调停国共爭持期间前后
- 1990 [Stuart, John Leighton]. *Bei yi wang de da shi : Situ Leideng zhu Hua bao gao, 1946-1949*. Gennisi Lei, Yuehan Bulu'er bian ; You Cun, Niu Jun yi. (Shanghai : Jiangsu ren min chu ban she, 1990). Übersetzung von Stuart, John Leighton. *The forgotten ambassador : the reports of John Leighton Stuart, 1946-1949*. Ed. by Kenneth W. Rea and John C. Brewer. (Boulder, Colo. : Westview Press, 1981). (A Westview replica edition).  
Bei yi wang de da shi : Situ Leideng zhu Hua bao... Autor: John Leighton Stuart  
被遗忘的大使 : 司徒雷登驻华报告, 1946-1949

### *Bibliographie : erwähnt in*

- 1992 Shaw, Yu-ming. *An American missionary in China : John Leighton Stuart and Chinese-American relations*. (Cambridge, Mass. : Council on East Asian Studies, Harvard University : Distributed by Harvard University Press, 1992).

**Stuckey, Edward Joseph** (Adelaide, Australien 1875-1952 Cheltenham, Australien) :  
Medizinischer Missionar London Missionary Society

*Biographie*

- 1905 Edward Joseph Stuckey wird medizinischer Missionar des London Mission Hospital in Xiaozhang. [Who4]
- 1909-1913 Edward Joseph Stuckey ist Dekan des Union Medical College in Beijing. [Who4,Who2]
- 1916 Edward Joseph Stuckey ist Mitglied des Committee of Control des Beijing Union Medical College. [Int]
- 1920 Edward Joseph Stuckey wird medizinischer Offizier der London Mission und der Beijing University. [Who4]

**Su, Guoxun** (um 1988) : Professor, Senior Researcher, Institute of Sociology, Chinese Academy of Social Sciences

*Bibliographie : Autor*

- 1988 Su, Guoxun. *Li xing hua ji qi xian zhi : Weibo si xiang yin lun*. (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 1988). (Ren wen yan jiu cong shu). [Abhandlung über Max Webers Soziologie]. 理性化及其限制 : 韦伯思想引论 [WC]

**Su, Zhixin** = Su, Justine (um 1995) : Professor of Educational Leadership, California State University Northridge

*Bibliographie : Autor*

- 1995 Su, Zhixin. *A critical evaluation of John Dewey's influence on Chinese education*. In : American journal of education ; vol. 103, no 3 (1995). <http://www.jstor.org/stable/pdfplus/1085533.pdf>. [AOI]
- 1996 Su, Zhixin. *Teaching, learning, and reflective acting : a Dewey experiment in Chinese teacher education*. In : Teachers College record ; vol. 98, no 1 (1996). [AOI]

**Sullivan, Anne** = Sullivan, Annie = Sullivan, Johanna Mansfield Feeding Hills, Mass. 1866-1936 New York, N.Y.) : Lehrerin von blinden Kindern, u.a. Helen Keller

*Bibliographie : erwähnt in*

- 1962 Zhang, Zhangxian. *Hailun Kaile zi zhuan*. (Tainan : Shuang ye, 1962). [Biographie von Helen Keller und Anne Sullivan]. 海倫凱勒自傳 [WC]
- 1992 [Davidson, Margaret]. *Chun feng hua yu*. Deweisen zhu ; Luzhang Meiling yi. (Taizhong : Chen xing fa xing, 1992). (Jing cao cong shu ; 17). Übersetzung von Davidson, Margaret. *Helen Keller*. Ill. By Wendy Watson. (New York, N.Y. : Scholastic, 1969). (Scholastic biography). [Biographie von Helen Keller und Anne Sullivan]. 春風化雨 [WC]

**Sun, Benwen** (1892-1979) : Kultursoziologe

*Biographie*

- 1938 Sun, Benwen. *Zhongguo wen hua jian she zhi chu bu yan jiu*. In : Zheng zhi ji kann ; no 1 (1938). [Vorläufige Forschungen zum chinesischen Kulturaufbau].  
Bettina Gransow : Sun Benwen stellt in seinem dichotomischen Kulturbegriff den materiellen Kulturen Europas und Amerikas die geistige Kultur Chinas gegenüber. Er bezieht sich explizit auf Alfred Webers 'Kultursoziologie' und damit auf einen Ansatz, der soziale Tatbestände aus ihrer ökonomischen Verankerung zu lösen suchte, einen Ansatz, der natürlich viel besser in sein Konzept passt als Max Webers Fragestellung nach einer mit der Wirtschaftsweise verknüpften Lebensführung. Zwar hat Sun gewisse Kenntnisse vom Werk Max Webers und auch sind ihm deutschsprachige Texte bis zu einem gewissen Grad zugänglich, aber seine eigene Kulturauffassung steht einem tieferen Interesse oder Zugang zum Werk Max Webers entgegen. [Kuo20:S. 284]

**Sun, Jia'nai** = Sun, Jianai (Shouzhou, Anhui 1827-1909) : Pädagoge, Präsident Beijing Universität

*Bibliographie : Autor*

- 1897 *Xu Xi xue da cheng*. Ed. by Sun Jia'nai. (Shanghai : Fei hong ge shu lin, 1897). [Anthologie über westliches Wissen]. [New]

**Sun, Longji** = Sun, Lungkee (1945-) : Taiwanesischer Soziologe in Amerika

*Bibliographie : Autor*

- 1994 Sun, Longji. *Das ummauerte Ich : die Tiefenstruktur der chinesischen Mentalität*. [Aus dem Chinesischen übersetzt von Stephanie Claussen ; bearbeitet, eingeleitet und hrsg. von Hans Kühner. (Leipzig : Kiepenheuer, 1994). [Sun, Longji. *Zhongguo wen hua di shen ceng jie gou*]. [KVK]

**Sunquist, Scott** (1953-) : Associate Professor of World Mission and Evangelism, Pittsburgh Theological Seminary

*Bibliographie : Autor*

- 2001 Sunquist, Scott ; Chew, John Hiang Chea ; Wu, David Chusing. *A dictionary of Asian christianity*. (Grand Rapids, Mi : W.B. Eerdmans, 2001). [WC]

**Swedberg, Richard** (1948-) : Schwedischer Professor of Sociology, Department of Sociology, Cornell University

*Bibliographie : Autor*

- 2007 [Swedberg, Richard]. *Makesi Weibo yu jing ji she hui xue si xiang*. Lichade Siweideboge zhu ; He Rong yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 2007). Übersetzung von Swedberg, Richard. *Max Weber and the idea of economic sociology*. (Princeton, NJ : Princeton University Press, 1998).  
马克斯韦伯与经济社会学思想 [WC]

**Taeuber, Irene B.** = Taeuber, Irene = Taeuber, Irene Barnes (Meadville, Missouri 1906-1974 Washington, D.C.) : Soziologin, Demographin

*Biographie*

- 1948 Irene Taeuber reist nach China. Sie sammelt demographische Informationen von 1929-1931. [ANB]
- 1954 Irene Taeuber beginnt sich mit der chinesischen Bevölkerung zu befassen. [ANB]

*Bibliographie : Autor*

- 1915-1966    Taeuber, Irene B. *Population tabulations for Far Eastern countries, 1915-1966*. Studie no 293 der Princeton University.
- 1962         Taeuber, Irene B. ; Taeuber, Karl E. *The fertility of the Chinese in Northeast China*. (Paris : Musée de l'homme, 1962). In : Proceedings of the International Population Conference, Vienne, 1959.
- 1966         Taeuber, Irene B. *Demographic dimensions of the Chinese transformations*. A working paper for the China Conference, Chicago, Ill. Febr. 8-12 (1966).

**Tam, Kwok-kan** = Tan, Guogen (1952-) : Professor, Dekan, School of Arts and Social Sciences, The Open University of Hong Kong

*Bibliographie : Autor*

- 1986         Tam, Kwok-kan. *From social problem play to socialist problem play : Ibsen and contemporary Chinese dramaturgy*. In : *Journal of the Institute of Chinese Studies of the Chinese University of Hong Kong* ; vol. 17 (1986). [AOI]
- 2000         Tam, Kwok-kan. *An unfinished project : Ibsen and the construction of a modern Chinese consciousness*. In : *East-West dialogue* ; vol. 4, noa 2 (2000). [AOI]
- 2001         Tam, Kwok-kan. *Ibsen in China 1908-1997 : a critical-annotated bibliography of criticism, translation and performance*. (Hong Kong : Chinese Univesity Press, 2001). [AOI]
- 2006         Tam, Kwok-kan. *Ibsenism and the modern Chinese self*. In : *Monumenta serica* ; 54 (2006). [AOI]
- 2011         Staatsbibliothek Berlin [StaB]

**Tao, Menghe** = Tao, Lügong (1887-1960) : Soziologe, Erzieher, Professor Beijing-Universität

*Bibliographie : Autor*

- 1918         [Ibsen, Henrik]. *Guo min zhi di*. Tao Lügong [Tao Menghe] yi. In : *Xin Qing nian* ; vol. 4, no 6 ; vol. 5, no 1-4 (June-Okt. 1918). Übersetzung von Ibsen, Henrik. *En folkefiende : skuespil i fem akter*. (Kobenhavn : Gyldendal, 1882). = Ibsen, Henrik. *Ein Volksfeind : Schauspiel in 5 Aufzügen*. (Leipzig : Reclam, ca. 1883). = Ibsen, Henrik. *An enemy of the people*. (London : W. Scott, 1890). [Uraufführung Christiania Theater, Oslo 1883]. [Teilübersetzung]. 国民之 [Ibs1]

**Tao, Xingzhi** = Tao, Zhixing (Anhui 1891-1946 Shanghai) : Reformator für Erziehungswesen

*Biographie*

- 1914-1917    Tao Xingzhi studiert Politische Wissenschaften an der University of Illinois, dann am Teachers College, Columbia University unter John Dewey, Paul Monroe und William Kilpatrick. [DewJ220]

- 1927-1930 Gründung und Leitung der Xiao Zhuang (Morning Village Normal School) in Nanjing von Tao Xingzhi.  
Tao creatively and critically implemented John Dewey's ideas in the normal school and its surrounding rural setting. He ded a 'half somersault' of Dewey's theory and transformed Dewey's 'education means life' to his 'life means education', Dewey's 'school as society' to his 'society as school', and Dewey's 'learning by doing' to his 'unity of three : teaching, learning, and reflective acting'. [DewJ220]
- 1930 Tao, Xingzhi. "*The text books prepared according to the principle of teaching-learning-doing combination*". In : Zhong hua jiao yu jie ; vol. 19 (1930).  
Tao devoted his life to the cause of educational reform in China. He was the first of John Dewey's Chinese followers to develop his own system of educational theory and practice, and the first to seek to extend Dewey's influence from the college level down to the rural school. [DewJ74]
- 1936 Gründung der Quan Ou Hua qiao kang Ri jiu guo lian he hui [European Chinese Federation to Resist Japanese Aggression and Save China = The resistance Federation] in Paris duch Wu Yuzhang und Tao Xingzhi. [Bent2:S. 22]
- 1944.06.10 Letter from John Dewey to Tao Xingzhi.  
"My dear Dr. Tao, I have been happy to get news of you trough your former associate Professor Chu. I am glad to know your health remains good and that your educational work goes on, even under the difficult conditions you experience..." [DewJ220]
- 1952 Pan, Kaipei. *Tao Xingzhi jiao yu si xiang de pi pan*. (Beijing : Da zhong shu dian, 1952).  
陶行知教育思想的批判  
Posthumous attack on Tao Xingzhi and John Dewey :  
1) Tao and Dewey's brand of pragmatism denied the possibility of a 'scientific' system of historical laws, derived from analysis of 'objective' situations, and denied that social problems could be solved through the application of a universally valid theoretical system.  
2) Tao and other Deweyan educators failed to understand that education was part of the social 'superstructure' and could have meaning only as the instrument of a social class. Tao's faith that education could be a primary force for social betterment was, in the Marxist view, part of a stubbornly persisting error, the 'theory of national salvation through education'. [DewJ220]

- 1980-1992 John Dewey and Tao Xingzhi.  
Contemporary Chinese scholars hold three different views regarding the relationship between Tao Xingzhi and John Dewey's educational ideas. Some believe that Tao's educational theory is a direct product of Dewey's pragmatic philosophy and that Tao only made certain nonessential changes to adapt Dewey's theories to the Chinese conditions. A second school of thought maintains that there are essential differences between Tao and Dewey : Dewey's ideas belong to the old democratic pragmatism in capitalist societies while Tao's ideas belong to the new democratic culture in socialist countries ; Dewey's education serves the young students in schools while Tao's education serves people of all ages, especially those from poor, ordinary, and rural families. Dewey's purpose of education is to produce a labor force that serves bourgeois interests whereas Tao's purpose of education is to enlighten the oppressed and exploited masses of working people so that they become masters of their own fate and serve the interests of the common people ; and Dewey's educational methods try to make school imitate society and education imitate life whereas Tao's educational methods help students live the real life in the real, larger society.  
Many Chinese scholars argue that Tao's educational ideas originate from Dewey but they are better developed and more suitable for Chinese educational practice. They maintain that Tao creatively and critically adapted Dewey's educational ideas to Chinese education and successfully used education as an instrument in the Chinese people's anti-imperialist and anti-feudalist struggle, which has far more significant meaning than Dewey's promotion of education as an instrument in an individual student's adaptation to the immediate environment. Their interpretation of Dewey's views on the relationship among the individual, the school, and the society is narrow and misconceptualized, but the important thing is that they have affirmed the positive and powerful influence of Dewey on Tao's ideas. [DewJ220]
- 1986 Tao Xingzhi and John Dewey were one of the major research topics by the China Society for the Study of Tao Xingzhi. [DewJ220]

### *Bibliographie : Autor*

- 1919.03.31 Tao, Xingzhi. *Duwei jiao yu li lun jie shao*. In : Jiao yu shi bao ; March 31 (1919). [An introduction to Dewey's educational theories].  
杜威教育理论介绍 [DewJ185]
- 1929 [Dewey, John]. *Min ben zhu yi yu jiao yu*. Zou Taofen yi ; Tao Zhixing [Tao Xingzhi] jiao. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1929). (Han yi shi jie ming zhu. Wan you wen ku ; 1, 278). Übersetzung von Dewey, John. *Democracy and education : an introduction to the philosophy of education*. (New York, N.Y. : Macmillan, 1916). (Text-book series in education).  
民本主義與教育 [WC]
- 1947 Tao, Xingzhi. *Xingzhi jiao yu lun wen xuan ji*. Yan'an xin jiao yu xue hui bian. (Dalian : Da zhong shu dian, 1947). [Abhandlung über Charles Dickens].  
行知教育論文選集 [WC]

**Taylor, Adrian Stevenson** (Mobile, Ala 1883-1962 Fairfield, Ala.) : Arzt und Professor of Surgery, Beijing Union Medical College ; Missionar Baptist Mission

### *Biographie*

- 1907 Adrian Stevenson Taylor ist Missionar der Baptist Mission in Huangxian. [TayA1]
- 1911 Adrian Stevenson Taylor ist Medizinischer Missionar in Yangzhou. [TayA1]
- 1914-nach  
1925 Adrian Stevenson Taylor ist Mitglied des China Medical Board des Beijing Union Medical College. [TayA1]

*Bibliographie : erwähnt in*

2011 Dr Adrian Stevenson Taylor :  
<https://www.findagrave.com/cgi-bin/fg.cgi?page=gr&GRid=66719247>.

**TenBroeck, Carl** (Parsons, Kan. 1885-1966 Bar Harbor, Maine) : Arzt, Professor

*Biographie*

1920-1927 Carl TenBroeck ist Professor of Bacteriology Peking Union Medical College Beijing. [Ten1]

**Thomas, William Isaac** (Russell County, Va. 1863-1947 Berkeley, Calif.) : Soziologe, Philologe

*Bibliographie : erwähnt in*

2007 Guo, Dashui. *She hui xue de san zhong jing dian yan jiu mo shi gai lun : Tu'ergan, Weibo, Tuomasi de she hui xue fang fa lun*. (Tianjin : Tianjin ren min chu ban she, 2007). (Jing dian jiao cai jiao can xi lie). [Abhandlung über Emile Durkheim, Max Weber, William Isaac Thomas].  
 社会学的三种经典研究模式概论 : 涂尔干韦伯托马斯的社会学方法论 [WC]

**Tintemann, Berta** = Werdermann, Berta (1899-) : Missionarin, Lehrerin Berliner Mission

*Biographie*

1930-1934 Berta Tintemann ist Missionarin und Lehrerin der Schule der Berliner Mission in Shaoguan (Guangdong). [LehH1:S. 126]

**Touraine, Alain** (Hermanville-sur-Mer 1925-) : Soziologe

*Bibliographie : Autor*

2001 [Touraine, Alain]. *Mai xiang zi you zhu yi zhu an bian li cheng de zhong jie ?* Alian Dulan [Vincent Shen] deng zhu ; Shen Qingsong yi. (Taibei : Xin ge Faguo shu dian, 2001).  
 Übersetzung von Touraine, Alain. *Fin de la transition libérale ?*  
 邁向自由主義轉變歷程的終結? [SheV]

**Tracy, Jane Allyn** = Tracy, Jane Allyn Foote (Detroit, Mich. 1857-1944 Shaker Heights, Cleveland) : Trustee for educational, medical, and arts organizations, Cleveland

*Bibliographie : Autor*

1930 Tracy, Jane Allyn. *See China with me*. (Boston, Mass. : Stratford, 1930). [Reise entlang des Yangzi]. [Yuan]

**Tuczeck, Paul** (Plauen 1858-1932 Braunschweig) . Schuldirektor

*Biographie*

1902-1920 Paul Tuczeck ist Leiter der Kaiserlichen Gouvernementsschule in Qingdao. [Tsing1]

**Upward, Bernard** = Upward, Bernard William (Newport, Isle of Wight 1873-1944) : Missionar London Missionary Society ; Dozent

*Biographie*

1897-ca. 1922 Bernard Upward ist Dozent Griffith John College in Hankou. [Who2]

*Bibliographie : Autor*

1908 Upward, Bernard. *The sons of Han : stories of Chinese life and mission work*. (London : London Missionary society, 1908).  
<https://archive.org/details/thesonsofhan00upwauoft>. [WC]

**Vaerting, Mathilde** (Messingen 1884-1977 Schönau, Schwarzwald) : Soziologin, Pädagogin, Professorin für Pädagogik Universität Jena

*Bibliographie : Autor*

1967 Vaerting, Mathilde. *Soziologie der Kulturrevolution in China*. (Freiburg i.B. : Themi, 1967). [WC]

**Vaisse, Léon** (1807-1884) : Directeur de l'Institution nationale des Sourds-muets

*Bibliographie : Autor*

1823-1832 *Encyclopédie moderne, ou dictionnaire abrégé des sciences, des lettres et des arts ; avec l'indication des ouvrages ou les divers sujets sont développés et approfondis*. Ed. par Eustache Marie Pierre Marc Antoine Courtin. Vol. 1-24. (Paris : Ainé [et al.], 1823-1832). = *Encyclopédie moderne : dictionnaire abrégé des sciences, des lettres et des arts*. Ouvrage orné de plus de 400 planches gravées sur acier, destinées à faciliter l'intelligence des articles. Nouv. éd. sous la direction de Léon Renier. Vol. 1-27. (Paris : Firmin Didot frères, 1861-1865). [Enthält Eintragungen über China : Geographie ; Geschichte von Theodore Benard ; Sprache und Literatur von Léon Vaisse ; Philosophie und Religion von Charles Cassou]. [WC,LehG1]

**Verdier, Marcel Paul Eugene** (Saint Jean d'Heurs 1895-) : Professor

*Biographie*

1921-1927 Marcel Paul Eugene Verdier ist Professor des Franco-Chinese Technical Institute in Shanghai. [Nel1]

1923-1927 Marcel Paul Eugene Verdier ist Professor der Université l'Aurore [Aurora-Universität] in Shanghai. [Nel1]

1927-???? Marcel Paul Eugene Verdier ist Official, ab 1928 Generaldirektor der Shanghai French Concession = Municipalité française. [Nel1]

**Vogel, Ezra F.** = Vogel, Ezra Feifel (Delaware, Ohio 1930-) : Henry Ford II Professor of the Social Sciences, Harvard University

*Biographie*

1950 Ezra F. Vogel erhält den B.A. der Ohio Wesleyan University, Delaware. [VogE]

1958 Ezra F. Vogel promoviert in Soziologie am Department of Social Relations der Harvard University. [VogE]

1958-1960 Ezra F. Vogel ist Research Fellow des Department of Social Relations der Harvard University für Forschungen über Psychiatrie in Japan. [VogE]

1960-1961 Ezra F. Vogel ist Assistant Professor am Department of Psychiatry der Yale University, New Haven Conn. [VogE]

- 1961-1967 Ezra F. Vogel ist Research Associate in Chinese Studies an der Harvard University. [VogE]
- 1963-1967 Ezra F. Vogel ist Lecturer am Department of Social Relations der Harvard University. [VogE]
- 1963-1983 Ezra F. Vogel forscht in Hong Kong. (1963-1964, Sommer 1965, Uni 1969, 1972, Sommer 1973, Frühling 1983). [VogE]
- 1966- Ezra F. Vogel ist Mitglied des National Committee on U.S.-China Relations. [VogE]
- 1967- Ezra F. Vogel ist Professor of Sociology an der Harvard University. [VogE]
- 1967-1972 Ezra F. Vogel ist Associate Director des East Asian Research Center der Harvard University. [VogE]
- 1968-1971 Ezra F. Vogel ist Mitglied des Committee on Comparative Communism des American Council of Learned Society. [VogE]
- 1968-1976 Ezra F. Vogel ist Mitglied des Social Science Research Council und des American Council of Learned Societies. [VogE]
- 1969-1972 Ezra F. Vogel ist Mitglied des Council der Association for Asian Studies. [VogE]
- 1971-1972 Ezra F. Vogel ist Vorsitzender des Northeast Asia Regional Council der Association for Asian Studies. [VogE]
- 1971-1973 Ezra F. Vogel ist Mitglied des Committee for Scholarly Communication with the People's Republic of China der National Academy of Sciences. [VogE]
- 1971-1976 Ezra F. Vogel ist Mitglied des Board des Universities Service Centre in Hong Kong. [VogE]
- 1972-1973 Ezra F. Vogel ist Mitglied des Harvard Faculty Council. [VogE]
- 1972-1989 Ezra F. Vogel ist Direktor der Undergraduate Concentration in East Asian Studies. [VogE]
- 1972-1991 Ezra F. Vogel ist Vorsitzender des Committee on the AB Degree in East Asian Studies der Harvard University. [VogE]
- 1973 Ezra F. Vogel ist Mitglied der ersten offizielle Delegation des Committee for Scholarly Communication with the Republic of China. [VogE]
- 1973-1977 Ezra F. Vogel ist Direktor des East Asian Research Center der Harvard University. [VogE]
- 1974- Ezra F. Vogel ist Mitglied der American Academy of Arts & Sciences. [VogE]
- 1975-1976 Ezra F. Vogel forscht in Japan. [VogE]
- 1977-1980 Ezra F. Vogel ist Vorsitzender des Council for East Asian Studies der Harvard University. [VogE]
- 1979- Ezra F. Vogel besucht China jährlich. [VogE]
- 1979-1981 Ezra F. Vogel ist Vize-Vorsitzender des China Council der Asia Society. [VogE]
- 1979-1982 Ezra F. Vogel ist Mitglied des American Committee der Japan Foundation. [VogE]
- 1980 Ezra F. Vogel erhält den Ehrendoktor der Kwansai Gakuin Universität. [VogE]
- 1980-1987 Ezra F. Vogel ist Direktor des Program on U.S.-Japan Relations des Harvard Center for International Affairs. [VogE]
- 1981 Ezra F. Vogel erhält den Ehrendoktor des Wittenberg College. [VogE]
- 1981-1984 Ezra F. Vogel ist Mitglied des Harvard Faculty Council. [VogE]
- 1981-1987 Ezra F. Vogel ist Mitglied des Massachusetts Governor's Advisory Council on Guangdong. [VogE]
- 1982 Ezra F. Vogel erhält den Ehrendoktor der Bowling Green State University, Ohio. [VogE]

- 1982- Ezra F. Vogel ist Mitglied des Executive Committee des Harvard Center for International Affairs. [VogE]
- 1982-1983 Ezra F. Vogel ist Reischauer Research Professor und forscht in Japan. [VogE]
- 1983 Ezra F. Vogel erhält den Ehrendoktor der University of Maryland. [VogE]
- 1984- Ezra F. Vogel ist Mitglied des National Advisory Committee der Japan-America Student Conference. [VogE]
- 1984-1989 Ezra F. Vogel ist Mitglied des Board des U.S.-ASEAN Center for Technology Exchange. [VogE]
- 1985- Ezra F. Vogel ist Mitglied des Editorial Board des *China quarterly*. [VogE]
- 1986- Ezra F. Vogel ist Mitglied des Council on Foreign Relations. [VogE]
- 1986-1990 Ezra F. Vogel ist Clarence Dillon Professor of International Affairs der Harvard University. [VogE]
- 1987 Ezra F. Vogel ist Gast der Guangdong Province Economic Commission in China. [VogE]
- 1987- Ezra F. Vogel ist Honorary Director des Program on U.S.-Japan Relations des Center for International Affairs. [VogE]
- 1989 Ezra F. Vogel ist Visiting Associate Professor an der Harvard University. [VogE]
- 1990 Ezra F. Vogel erhält den Ehrendoktor des Albion College. [VogE]
- 1990- Ezra F. Vogel ist Henry Ford II Research Professor of the Social Sciences am Reischauer Institute of Japanese Studies der Harvard University. [VogE]
- 1992 Ezra F. Vogel erhält den Ehrendoktor der Chinese University of Hong Kong. [VogE]
- 1992- Ezra F. Vogel ist Vorsitzender des International Advisory Committee des Universities Service Centre der Chinese University of Hong Kong. [VogE]
- 1993-1995 Ezra F. Vogel ist National Intelligence Officer for East Asia am National Intelligence Council. [VogE]
- 1995-1996 Ezra F. Vogel ist Direktor des Program on U.S.-Japan Relations des Harvard Center for International Affairs. [VogE]
- 1995-1999 Ezra F. Vogel ist Direktor des Fairbank Center for East Asian Research der Harvard University. [VogE]
- 1996 Ezra F. Vogel erhält den Ehrendoktor der University of Massachusetts Lowell. [VogE]
- 1996 Ezra F. Vogel erhält den Ehrendoktor der Ohio Wesleyan University. [VogE]
- 1996 Ezra F. Vogel ist Direktor der American Assembly on China. [VogE]
- 1997-1999 Ezra F. Vogel ist Vorsteher des Asia Center der Harvard University. [VogE]
- 1998 Ezra F. Vogel ist Direktor der Joint Chinese-American Assembly between China and the United States. [VogE]
- 2001 Ezra F. Vogel ist Vizedirektor der Asia Foundation Task Force on East Asian Policy Recommendations for the New Administration. [VogE]

### *Bibliographie : Autor*

- 1958 Vogel, Ezra F. *The marital relationship of parents and the emotionally disturbed child*. (Cambridge, Mass. : Harvard University, 1958). Diss. Harvard Univ., 1958.

- 1968 *The cultural revolution 1967 in review : four essays*. By M[ichel] Oksenberg, C[arl] Riskin, R[obert] A. Scalapino, E[zra] F. Vogel ; introd. by Alexander Eckstein. (Ann Arbor, Mich. : University of Michigan, Center for Chinese Studies, 1968). (Michigan papers in Chinese studies ; 2).
- 1969 Vogel, Ezra F. *Canton under communism : programs and politics in a provincial capital, 1949-1968*. (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1969). (Harvard East Asian series ; 41). [Guangzhou, Guangdong].
- 1971 Vogel, Ezra F. *Social change : the case of rural China*. (Boston : Allyn and Bacon, 1971). (Sociological resources for the social sciences). [VogE]
- 1988 *Social consequences of the Chinese economic reforms : Conference May 13-15, 1988*. Conference organizers, Ezra F. Vogel, Kathleen Hartford ; rapporteur, David Wank. Vol. 1-2. (Cambridge, Mass. : Harvard University, John King Fairbank Center for East Asian Research, 1988).
- 1989 Vogel, Ezra F. *One step ahead in China : Guangdong under reform*. With a contribution by John Kamm. (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1989).
- 1989 [Vogel, Ezra F.]. *Guangdong gai ge : Zhongguo da lu kua chu di di yi bu*. Fu Gaoyi zhu ; Xu Derong yi. (Taipei : Tian xia wen hua chu ban gu fen you xian gong si, 1989). (Cai jing qi guan ; 73). Übersetzung von Vogel, Ezra F. *One step ahead in China : Guangdong under reform*. With a contribution by John Kamm. (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1989).  
廣東改革：中國大陸跨出的第一步
- 1990 *Chinese society on the eve of Tiananmen : the impact of reform*. Ed. by Deborah S. David and Ezra F. Vogel. (Cambridge, Mass. : Harvard University Press ; Council on East Asian Studies, 1990). (Harvard contemporary China series ; 7). [Papers presented at a workshop at Harvard University in May 1988].
- 1991 Vogel, Ezra F. *The four little dragons : the spread of industrialization in East Asia*. (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1991). (The Edwin O. Reischauer lectures).
- 1991 [Vogel, Ezra F.]. *Xian xing yi bu : gai ge zhong di Guangdong*. Fu Gaoyi zhu ; Ling Kefeng, Ding Anhua yi. (Guangzhou : Guangdong ren min chu ban she, 1991). Übersetzung von Vogel, Ezra F. *One step ahead in China : Guangdong under reform*. With a contribution by John Kamm. (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1989).  
先行一步：改革开放篇
- 1993 [Vogel, Ezra F.]. *Si xiao long jing ji qi ji*. Fu Gaoyi ; Jia Shiheng yi zhe. (Xianggang : Bo yi chu ban ji tuan you xian gong si, 1993). (Bo yi cai jing shang guan xi lie). Übersetzung von Vogel, Ezra F. *The four little dragons : the spread of industrialization in East Asia*. (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1991). (The Edwin O. Reischauer lectures).  
四小龍經濟奇蹟
- 1997 *Living with China : U.S.-China relations in the twenty-first century*. Ezra F. Vogel, editor. (New York, N.Y. : W.W. Norton, 1997).
- 1998 *Yu Zhongguo gon chu : 21 shi ji de Mei Zhong guan xi*. Aizila Woge'er [Fu Gaoyi, Ezra F. Vogel] zhu bian ; Tian Bin yi. (Beijing : Xin hua chu ban she, 1998). Übersetzung von *Living with China : U.S.-China relations in the twenty-first century*. Ezra F. Vogel, editor. (New York, N.Y. : W.W. Norton, 1997).  
与中国共处
- 2002 *The golden age of the U.S.-China-Japan triangle, 1972-1989*. Ed. by Ezra F. Vogel, Yuan Ming and Tanaka Akihiko. (Cambridge, Mass. : Harvard University Press ; Harvard University Asia Center, 2002). (Harvard East Asian monographs ; 216).

- 2004 Yu, Guangyuan. *Deng Xiaoping shakes the world : an eyewitness account of China's Party work conference and the Third plenum (Nov.-Dec. 1978)*. Ed. by Ezra F. Vogel and Stevine I. Levine ; introduction by Ezra F. Vogel. (Norwalk : EastBridge, 2004). (Voices of Asia).
- 2007 *China at war : regions of China, 1937-1945*. Ed. by Stephen R. MacKinnon, Diana Lary, and Ezra F. Vogel. (Stanford, Calif. : Stanford University Press, 2007). [WC]

**Voget, Katharina** = Voget, Käte (Berlin 1870-1947 Berlin) : Missionsschwester Berliner Mission, American Lutheran Mission, Lehrerin

*Biographie*

- 1906-1914 Katharina Voget ist Lehrerin an der chinesischen Mädchenschule in Qingdao. [Tsing1]
- 1914-1916 Katharina Voget ist in Shanghai und kehrt 1916 nach Deutschland zurück. [Tsing1]
- 1920-1933 Katharina Voget ist Leiterin der chinesischen Mädchenschule und 1924-1927 nebenbei Lehrerin für Französisch und Englisch an der Deutschen Schule in Qingdao. [Tsing1]

*Bibliographie : Autor*

- 1918 Voget, Käte [Voget, Katharina]. *Und ich habe noch andere Schafe : Erinnerungen aus der Komm mit Arbeit aus dem Werke der Berliner Mission in Nord-China*. (Berlin-Dahlem : Burckhardthaus-Verlag, 1918). [WC]

**Voigt, Erich** (Grossschirna, Sachsen 1904-nach dem 2. Weltkrieg) : Lehrer, Dr.phil.

*Biographie*

- 1935-1939 Erich Voigt ist Lehrer, ab 1936 Schulleiter der Deutschen Schule in Qingdao. [Tsing1]

**Vorländer, Karl** (Marburg 1860-1928) : Gymnasiallehrer

*Bibliographie : Autor*

- 1922 [Vorländer, Karl]. *Kangde zhuan*. Fu'erylunde zhu ; Shang Chengzu yi. (Shanghai : Zhong hua shu ju, 1922). Übersetzung von Vorländer, Karl. *Immanuel Kants Leben*. (Leipzig : F. Meiner, 1911).  
康德傳 [WC]

**Wade, Robert** Neuseeland 1944-) : Professor of Political Economy and Development, Development Studies Institute, London School of Economics and Political Science

*Bibliographie : Autor*

- 1984 *Developmental states in East Asia : capitalist and socialist*. Ed., Robert Wade and Gordon White. (Brighton : University of Sussex, Institute of Development Studies, 1984). (IDS bulletin ; 15).
- 1985 *Developmental states in East Asia : a research report to the Gatsby Charitable Foundation*. Ed., Gordon White and Robert Wade ; contributors, Jack Gray [et al.]. (Brighton : University of Sussex, Institute of Development Studies, 1985). (IDS research reports ; Pr 16).

**Wagner, Wilhelm (2)** (Oelsberg bei Nastätten 1886-nach 1927) : Abteilungsvorsteher der Landwirtschaftskammer für den Reg.-Bezirk Wiesbaden, Dozent für Landwirtschaft

*Biographie*

- 1911-1914 Wilhelm Wagner (2) ist Dozent für Landwirtschaft an der Deutsch-Chinesischen Hochschule in Qingdao. [Tsing1]
- 1915-1919 Wilhelm Wagner (2) nimmt an der Verteidigung von Qingdao teil und kommt in japanische Gefangenschaft. 1920 kehrt er nach Deutschland zurück. [Tsing1]

### *Bibliographie : Autor*

- 1926 Wagner, Wilhelm. *Die chinesische Landwirtschaft*. (Berlin : Paul Parey, 1926). [WAL 10]

**Walder, Andrew G.** = Walder, Andrew George (Sycamore, Ill. 1953-) : Professor of Sociology, Department of Sociology, Stanford University, Stanford Calif.

### *Biographie*

- 1975 Andrew G. Walder erhält den B.A. in Political Science der Johns Hopkins University, Baltimore Md. [Wald]
- 1981 Andrew G. Walder promoviert in Sociology an der University of Michigan, Ann Arbor. [Wald]
- 1981-1982 Andrew G. Walder ist Post-Doctoral Fellow am Center for Chinese Studies der University of California, Berkeley. [Wald]
- 1981-1987 Andrew G. Walder ist Assistant Professor of Sociology an der Columbia University, New York. [Wald]
- 1982- Andrew G. Walder ist Mitglied des Editorial Board von *Modern China*. [Wald]
- 1985-1986 Andrew G. Walder ist Post-Doctoral Fellow in Chinese Studies am Wang Institute of Graduate Studies. [Wald]
- 1986-1990 Andrew G. Walder ist Mitglied des Committee on Scholarly Communication with China American Council of Learned Societies, National Academy of Sciences. [Wald]
- 1987-1989 Andrew G. Walder ist John L. Loeb Associate Professor of the Social Sciences der Harvard University, Cambridge Mass. [Wald]
- 1988-1993 Andrew G. Walder ist Mitglied des Editorial Board des *American journal of sociology*. [Wald]
- 1989-1990 Andrew G. Walder ist Mitglied des Joint Committee on Chinese Studies des American Council of Learned Societies und Social Science Research Council. [Wald]
- 1989-1995 Andrew G. Walder ist Professor of Sociology an der Harvard University, Cambridge Mass. [Wald]
- 1990-1991 Andrew G. Walder ist Fellow des Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences, Stanford Calif. [Wald]
- 1991- Andrew G. Walder ist Mitglied des Editorial Board des *The China quarterly*. [Wald]
- 1992- Andrew G. Walder ist Mitglied des Editorial Board von *China sociology and anthropology*. [Wald]
- 1992-1995 Andrew G. Walder ist Direktor des M.A. Program on Regional Studies-East Asia der Harvard University, Cambridge Mass. [Wald]
- 1993- Andrew G. Walder ist Mitglied des Editorial Board der *China review international*. [Wald]
- 1993-1995 Andrew G. Walder ist Mitglied des Editorial Board der *American sociological review*. [Wald]
- 1993-2004 Andrew G. Walder ist External Examiner des Department of Sociology der University of Hong Kong (1993-1995, 2001-2004). [Wald]

- 1995 Andrew G. Walder ist Gastprofessor am Department of Sociology der Stockholm University. [Wald]
- 1995- Andrew G. Walder ist Mitglied des Editorial Board des *The China journal*. [Wald]
- 1995-1997 Andrew G. Walder ist Visiting Professor und Professor der Division of Social Science, Associate Dean der School of Humanities and Social Sciences der Hong Kong University of Science and Technology. [Wald]
- 1996-1999 Andrew G. Walder ist Mitglied des China and Inner Asia Council der Association for Asian Studies. [Wald]
- 1996-2006 Andrew G. Walder ist Mitglied des Research Grants Council des Government of Hong Kong. [Wald]
- 1996-2006 Andrew G. Walder ist Vorsitzender des Humanities, Social Science and Business Studies Panel des Research Grants Council, Hong Kong. [Wald]
- 1997- Andrew G. Walder ist Professor of Sociology und Senior Fellow des Institute for International Studies an der Stanford University, Stanford Calif. [Wald]
- 1998 Andrew G. Walder ist Gastprofessor an der Ecole des hautes études en sciences sociales, Paris. [Wald]
- 1998 Andrew G. Walder ist Mitglied des Committee on Scholarly Communication with China des American Council of Learned Societies, National Academy of Sciences. [Wald]
- 1998- Andrew G. Walder ist Honorary Professor am Department of Sociology der Chinese People's University in Beijing und an der Division of Social Science der Hong Kong University of Science and Technology. [Wald]
- 1999- Andrew G. Walder ist Mitglied des Editorial Board der *Tsinghua sociological review*. [Wald]
- 1999-2002 Andrew G. Walder ist Vorsteher des Department of Sociology der Stanford University, Stanford Calif. [Wald]
- 1999-2003 Andrew G. Walder ist Deputy Editor der *American sociological review*. [Wald]
- 2000- Andrew G. Walder ist Honorary Professor am Department of Sociology der Beijing-Universität. [Wald]
- 2000- Andrew G. Walder ist Mitglied des Editorial Board des *Hong Kong journal of sociology*. [Wald]
- 2000- Andrew G. Walder ist Mitglied des International Advisory Board des East Asian Institute der National University of Singapore. [Wald]
- 2000-2005 Andrew G. Walder ist Direktor des Asia/Pacific Research Center der Stanford University, Stanford Calif. [Wald]
- 2002- Andrew G. Walder ist Mitglied des Advisory Board der *The China review*. [Wald]
- 2003- Andrew G. Walder ist Mitglied des Advisory Board von *China : an international review*. [Wald]
- 2003-2006 Andrew G. Walder ist Advisory Editor der Zeitschrift *Social problems*. [Wald]
- 2004- Andrew G. Walder ist Honorary Professor am Department of Sociology der Qinghua-Universität. [Wald]
- 2005-2006 Andrew G. Walder ist Visiting Professor an der Harvard University, Cambridge Mass. [Wald]
- 2006- Andrew G. Walder ist Mitglied des International Advisory Board des Contemporary China Studies Council der Hong Kong University. [Wald]

- 2006- Andrew G. Walder ist Mitglied des Board of Overseers des The China Survey, Texas A&M University. [Wald]
- 2006- Andrew G. Walder ist Mitglied des Advisory Board des US/China Research Institute der University of Southern California. [Wald]

### *Bibliographie : Autor*

- 1978 Walder, Andrew C. *Chang Ch'un-ch'iao and Shanghai's January revolution*. (Ann Arbor, Mich. : University of Michigan, Center for Chinese Studies, 1978). (Michigan papers in Chinese studies ; no 32). [Zhang Chunqiao].
- 1981 Walder, Andrew George. *Work and authority in Chinese industry : state socialism and the institutional culture of dependency*. (Ann Arbor, Mich. : University of Michigan, 1981). Diss. Univ. of Michigan, 1981.
- 1986 Walder, Andrew G. *Communist neo-traditionalism : work and authority in Chinese industry*. (Berkeley, Calif. : University of California Press, 1986).
- 1993 *China's great terror : new documentation on the Cultural revolution*. Guest Editors and translators, Andrew G. Walder and Gong Xiaoxia. (Armonk, N.Y. : M.E. Sharpe, 1993). (Chinese sociology & anthropology ; vol. 26, no 1).
- 1995 *The waning of the communist state : economic origins of political decline in China and Hungary*. Ed. by Andrew G. Walder. (Berkeley, Calif. : University of California Press, 1995). (Studies on China ; 21).
- 1995 Walder, Andrew G. *Local governments as industrial firms : an organizational analysis of China's transitional economy*. (Ithaca, N.Y. : Cornell University, Mario Einaudi Center for International Studies, 1995). (Working papers on transitions from state socialism ; 95.2).
- 1996 *China's transitional economy*. Ed. by Andrew G. Walder. (Oxford ; New York, N.Y. : Oxford University Press, 1996). (Studies in contemporary China).
- 1996 [Walder, Andrew G.]. *Gong chan dang she hui de xin chuan tong zhu yi : Zhongguo gong ye zhong de gong zuo huan jing he quan li jie gou*. Huaerde zhu ; Gong Xiaoxia yi. (Xianggang : Niu jin da xue chu ban she, 1996). Übersetzung von Walder, Andrew G. *Communist neo-traditionalism : work and authority in Chinese industry*. (Berkeley, Calif. : University of California Press, 1986).  
共產黨社會的新傳統主義：中國工業中的工作環境和權力結構
- 1998 *Zouping in transition : the process of reform in rural North China*. Ed. by Andrew G. Walder. (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1998). (Harvard contemporary China series ; 11).
- 1999 *Property rights and economic reform in China*. Ed. by Jean C. Oi and Andrew G. Walder. (Stanford, Calif. : Stanford University Press, 1999). (Papers presented at a conference at Hong Kong University of Science and Technology, 1996).
- 2006 *The Chinese cultural revolution as history*. Ed. by Joseph W. Esherick, Paul G. Pickowicz, and Andrew G. Walder. (Stanford, Calif. : Stanford University Press, 2006). (Studies of the Walter H. Shorenstein Asia-Pacific Research Center).

**Wales, Joan Margaret** (1916-2016) : Englische protestantische Missionarin China Inland Mission, Lehrerin

### *Biographie*

- 1945-1951 Joan Margaret Wales ist Missionar der China Inland Mission in Xichang und Zhaojue (Sichuan). [Int]

- 1988-2016 Joan Margaret Wales gibt Englisch-Unterricht in Xichang. [Int]  
 1996 Joan Margaret Wales gründet die Medical Services International. [Int]

**Wallace, Edward Wilson** (Cobourg, Ontario, Kanada 1880-1941) : Missionar Methodist Church, Chancellor und President Victoria University

*Biographie*

- 1906 ca.-1928 Edward Wilson Wallace ist Missionar und Dozent in China, Lehrer in Missions-Schulen, Dozent der West China Union University. [Wall5]  
 1912 Edward Wilson Wallace wird Generalsekretär der West China Educational Union. [Wall5]  
 1921 Edward Wilson Wallace wird Generalsekretär der China Church Educational Association. [Wall5]  
 1925 Newton Rowell besucht Shanghai. Er trifft Edward Wilson Wallace. [Mee1:S. 47]

*Bibliographie : Autor*

- 1905 Wallace, Edward Wilson. *The heart of Sze-chuan*. (Toronto : Methodist Young People's Forward Movement for Missions, 1905). [Sichuan].  
<https://catalog.hathitrust.org/Record/100295670>. [Limited search]. [Yale]  
 1914 Wallace, Edward Wilson. *The new life in China*. (London : United Council for Missionary Education, 1914). [Yale]

*Bibliographie : erwähnt in*

- 2012 Wallace, Edward Wilson : <https://www.archeion.ca/wallace-edward-wilson-1880-1941>.

**Wang, Mingming** (1962-) : Professor Department of Sociology Beijing-Universität

*Bibliographie : Autor*

- 1997 Wang, Mingming ; Feuchtwang, Stephan. *Xiang tu she hui de zhi xu, gong zheng yu quan wei*. Wang Mingming, Wang Sifu zhu bian. (Beijing : Zhongguo zheng fa da xue chu ban she, 1997). (Fa lü wen hua yan jiu zhong xin wen cong).  
 乡土社会的秩序公正与权威 [WC]  
 2001 Feuchtwang, Stephan ; Wang, Mingming. *Grassroots charisma : four local leaders in China*. (London : Routledge, 2001). (Routledge studies on China in transition ; 10). [WC]

**Wang, Zhihe** (Xianyuan 1960-) : Senior Research Fellow, Chinese Academy of Social Sciences

*Bibliographie : Autor*

- 1991 [Toynbee, Arnold Joseph ; Marcuse, Herbert]. *Yi shu de wei lai*. Tangyinbi, Ma'erkusai deng zhu ; Wang Zhihe yi. (Beijing : Beijing da xue chu ban she, 1991). (Yi shu chen si lu yi cong).  
 Übersetzung von Toynbee, Arnold Joseph ; Marcuse Herbert. *On the future of art*. (New York, N.Y. : Viking Press, 1970).  
 艺术的未来 [WC]  
 1999 Wang, Zhihe. *Fuke*. (Changsha : Hunan jiao yu chu ban she, 1999). (Xi fang si xiang jia yan jiu cong shu.; Western masters). [Abhandlung über Michel Foucault].  
 福柯 [WC]

- 2005 *Whitehead and China : relevance and relationship*. [Ed. by] Xie Wenyu, Wang Zhihe, George E. Derfer. (Frankfurt : Onto-Verlag, 2005). (Process thought ; vol. 4). [Enthält] :
- Pt. I. Engagements : can process thought and Chinese thought be fused?
1. Copp, John B. Is Whitehead relevant in China today?
  2. Griffin, David R. Whitehead, China, postmodern politics, and global democracy
  3. Keller, Catherine. The Tao of postmodernity : process, deconstruction and postcolonial theory.
  4. Fan, Meijun ; Phipps, Ronald. Process thought in Chinese traditional arts.
  5. Grange, Joseph. Process thought & Confucian values.
  6. Derfer, George E. Education's myths and metaphors : implications of process education for educational reform.
  7. Jang, Wang Shik. The problem of transcendence in Chinese religions from a Whiteheadian perspective.
  8. Ziporyn, Brook. Whitehead and Tiantai : eternal objects and the "twofold three thousand".
  9. Weber, Michel. Concepts of creation and the pragmatic of creativity.
- Pt. II. Perspectives : process thought in Chinese minds.
10. Xie, Wenyu. Non-sensuous perception and its philosophical analysis.
  11. Huo, Guihuan. Can Whiteheadian process philosophy challenge western philosophy?
  12. Wang, Zhihe. The postmodern dimension of Whitehead's philosophy and its relevance.
  13. Han, Zhen. The value of adventures in Whiteheadian thought.
  14. Li, Shiyan. Defining environmental and resource protection in process philosophy.
  15. Zhang, Nini. Towards a Whiteheadian eco-feminism. [WC,ZB]

**Webb, Beatrice** = Potter, Martha Beatrice (Standish House, Gloucestershire 1858-1934 Liphook, Hampshire) : Sozialistin, Sozialreformerin, Gattin von Sidney Webb

*Bibliographie : Autor*

- 1992 Webb, Sidney ; Webb, Beatrice. *The Webbs in Asia : the 1911-12 travel diary*. Introd. and ed. by George Feaver. (Basingstoke : Macmillan, 1992). [Enthält die Reise 1911 in China]. [WC]

**Webb, Sidney** = Webb, Sidney James, Baron Passfield (London 1859-1947 Liphook, Hampshire) : Sozialwissenschaftler, Politiker

*Bibliographie : Autor*

- 1992 Webb, Sidney ; Webb, Beatrice. *The Webbs in Asia : the 1911-12 travel diary*. Introd. and ed. by George Feaver. (Basingstoke : Macmillan, 1992). [Enthält die Reise 1911 in China]. [WC]

**Weber, Marianne** = Weber-Schmitzer, Marianne (Oerlinghausen 1870-1954 Heidelberg) : Frauenrechtlerin, Soziologin, Rechtshistorikerin, Gattin von Max Weber

*Bibliographie : Autor*

- 2002 [Weber, Marianne]. *Maikesi Weibo zhuan*. Mali'anni Weibo zhu ; Yan Kewen, Wang Liping, Yao Zhongqiu yi. (Nanjing : Jiangsu ren min chu ban she, 2002). (Han yi da zhong jing pin wen ku. Xin shi ji ban). Übersetzung von Weber, Marianne. *Max Weber : ein Lebensbild*. (Tübingen : Mohr, 1925).  
马克思韦伯传 [WC]

**Weber, Max** (Erfurt 1864-1920 München) : Wirtschaftswissenschaftler, Sozialwissenschaftler, Professor für Handelsrecht Universität Berlin, Professor für Nationalökonomie Universität Freiburg i.B. und Heidelberg, Professor für Soziologie Universität Wien, Professor für Nationalökonomie Universität München

## Biographie

- 1896 Max Weber sagt in einem Vortrag : Für unsere heutigen sozialen Probleme haben wir aus der Geschichte des Altertums wenig oder nichts zu lernen. Ein heutiger Proletarier und ein antiker Sklave verstanden sich so wenig wie ein Europäer und ein Chinese. [LeeE1:S. 402]
- 1911 Max Weber beginnt mit der Untersuchung Chinas. [LeeE1:S. 402]
- 1915 Weber, Max. *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen : Der Konfuzianismus* [ID D18957]. Erstabdruck der ersten Fassung.  
Weber sagt in Berlin : Ich fühle mich so wohl und arbeitsfähig, sobald ich mit chinesischen und indischen Sachen zu tun habe, sehne ich mich sehr danach. [LeeE1:S. 403,WebM1]
- 1916 Weber, Max. *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen : Hinduismus und Buddhismus* [ID D18958]. Erstabdruck der ersten Fassung. [WebM1]
- 1918-1920 Max Weber überarbeitet seinen Text *Der Konfuzianismus* von 1915. [LeeE1]
- 1920 Max Weber schreibt über *Konfuzianismus und Taoismus* an seinen Verleger J.C.B. Moor : Es ist mir selbst recht unangenehm, dass ich nicht, wie ich annahm, vor 3 Wochen schon schicken konnte. Aber Monate lang war die sehr wichtige neue Literatur über China nicht erhältlich, und die Qualität der Leistung ist doch die Hauptsache. [LeeE1]
- 1920 **Weber, Max. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen : Konfuzianismus und Taoismus**  
<http://www.zeno.org/Soziologie/M/Weber,+Max/Schriften+zur+Religionssoziologie/Die+Wirtschaftsethik+der+Weltreligionen%3A+Konfuzianismus+und+Taoismus>
- Einleitung**  
<http://www.zeno.org/Soziologie/M/Weber,+Max/Schriften+zur+Religionssoziologie/Die+Wirtschaftsethik+der+Weltreligionen%3A+Konfuzianismus+und+Taoismus/III.+Soziologische+Grundlagen%3A+C.+Verwaltung+und+Agrarverfassung>  
Einleitung.
- Konfuzianismus und Taoismus.**
- I. *Soziologische Grundlagen: A. Stadt, Fürst und Gott*  
<http://www.zeno.org/Soziologie/M/Weber,+Max/Schriften+zur+Religionssoziologie/Die+Wirtschaftsethik+der+Weltreligionen%3A+Konfuzianismus+und+Taoismus/I.+Soziologische+Grundlagen%3A+A.+Stadt,+F%C3%BCrst+und+Gott>
- II. *Soziologische Grundlagen: B. Feudaler und präbendaler Staat*  
<http://www.zeno.org/Soziologie/M/Weber,+Max/Schriften+zur+Religionssoziologie/Die+Wirtschaftsethik+der+Weltreligionen%3A+Konfuzianismus+und+Taoismus/II.+Soziologische+Grundlagen%3A+B.+Feudaler+und+pr%C3%A4bendaler+Staat>
- III. *Soziologische Grundlagen. C. Verwaltung und Agrarverfassung*  
<http://www.zeno.org/Soziologie/M/Weber,+Max/Schriften+zur+Religionssoziologie/Die+Wirtschaftsethik+der+Weltreligionen%3A+Konfuzianismus+und+Taoismus/III.+Soziologische+Grundlagen%3A+C.+Verwaltung+und+Agrarverfassung>
- IV. *Soziologische Grundlagen: D. Selbstverwaltung, Recht und Kapitalismus*  
<http://www.zeno.org/Soziologie/M/Weber,+Max/Schriften+zur+Religionssoziologie/Die+Wirtschaftsethik+der+Weltreligionen%3A+Konfuzianismus+und+Taoismus/IV.+Soziologische+Grundlagen%3A+D.+Selbstverwaltung,+Recht+und+Kapitalismus>
- V. *Der Literatenstand*  
<http://www.zeno.org/Soziologie/M/Weber,+Max/Schriften+zur+Religionssoziologie/Die+Wirtschaftsethik+der+Weltreligionen%3A+Konfuzianismus+und+Taoismus/V.+Der+Literatenstand>
- VI. *Die konfuzianische Lebensorientierung*  
<http://www.zeno.org/Soziologie/M/Weber,+Max/Schriften+zur+Religionssoziologie/Die+Wirtschaftsethik+der+Weltreligionen%3A+Konfuzianismus+und+Taoismus/VI.+Die+konfuzianische+Lebensorientierung>
- VII. *Orthodoxie und Heterodoxie (Taoismus)*  
[http://www.zeno.org/Soziologie/M/Weber,+Max/Schriften+zur+Religionssoziologie/Die+Wirtschaftsethik+der+Weltreligionen%3A+Konfuzianismus+und+Taoismus/VII.+Orthodoxie+und+Heterodoxie+\(Taoismus\)](http://www.zeno.org/Soziologie/M/Weber,+Max/Schriften+zur+Religionssoziologie/Die+Wirtschaftsethik+der+Weltreligionen%3A+Konfuzianismus+und+Taoismus/VII.+Orthodoxie+und+Heterodoxie+(Taoismus))
- VIII. *Resultat: Konfuzianismus und Puritanismus / Fussnoten*  
<http://www.zeno.org/Soziologie/M/Weber,+Max/Schriften+zur+Religionssoziologie/Die+Wirtschaftsethik+der+Weltreligionen%3A+Konfuzianismus+und+Taoismus/VIII.+Resultat%3A+Konfuzianismus+und+Puritanismus>

**Quellen aus Fussnote 1 :**

- Chavannes, Edouard.  
 The Chinese classics. James Legge [ID D2212].  
 Conrady, August.  
 Dvorak, Rudolf.  
 Edkins, Joseph. Religion in China [ID D2381].  
 Forke, Alfred.  
 Frühling und Herbst Annalen.  
 Groot, J.J.M.  
 Grube, Wilhelm.  
 Lao-tze. Tao-teh-king. Paul Carus [ID D5896].  
 Lao-tse. Tao te king. Victor von Strauss [ID D4587].  
 Laotse. Tao te kin. Richard Wilhelm [ID D4445].  
 Lauterer, Joseph. China [ID D2886].  
 Faber, Ernst. Eine Staatslehre auf ethischer Grundlage oder Lehrbegriff des chinesischen Philosophen Mencius [ID D628].  
 Franke, Otto. Vorzügliche Skizze.  
 Grube, Wilhelm.  
 Harlez, Charles de.  
 Kang, Youwei. Chen Huan Chang.  
 Legge, James. The life and teachings of Confucius [ID D18433].  
 Morse, Hosea Ballou. The trade and administration of the Chinese empire [ID D10003].  
 Parker, Edward.  
 Peking gazette [ID D18434].  
 Pelliot, Paul.  
 Plath, Johann Heinrich. Über die Städte.  
 Richthofen, Ferdinand von.  
 Rosthorn, Arthur von. Das soziale Leben der Chinesen [ID D4710].  
 Sacred books of the East. Beal, Samuel ; Müller F. Max. [ID D8367].  
 Se Ma Tsien [Sima, Qian. Shi ji].  
 Singer, J. Über soziale Verhältnisse in Ostasien [ID D18435].  
 Tschepe, Albert.  
 Tsur, Nyok Ching. Die gewerblichen Betriebsformen der Stadt Ningpo.  
 Williams, S. Wells. The Middle kingdom [ID D2096].

Weber schreibt in der Einführung : Es ist ja ganz klar, dass jemand, der auf die Benutzung von Übersetzungen darauf angewiesen ist, über die Art der Benutzung und Bewertung der monumentalen, dokumentarischen oder literarischen Quellen sich in der häufig sehr kontroversen Fachliteratur zu orientieren, die er seinerseits in ihrem Wert nicht selbständig beurteilen kann, allen Grund hat, über den Wert seiner Leistung sehr bescheiden zu denken... Der Sinologe, Indologe, Semitist, Ägyptologe wird in ihnen natürlich nichts ihm sachlich Neues finden. Wünschenswert wäre nur : dass er nichts zur Sache Wesentliches findet, was er als sachlich falsch beurteilen muss.

Die späteren Aufsätze über die *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* versuchen, in einem Überblick über die Beziehung der wichtigsten Kulturreligionen zur Wirtschaft und sozialen Schichtung ihrer Umwelt, beiden Kausalbeziehungen soweit nachzugehen, als notwendig ist, um die Vergleichspunkte mit der weiterhin zu analysierenden okzidentalen Entwicklung zu finden. [LeeE1, WebM1]

1920.1

**Weber, Max. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen : Konfuzianismus und Taoismus*****I. Soziologische Grundlagen:******A. Stadt, Fürst und Gott.****</i>*Auszüge.

China war, in scharfem Gegensatz zu Japan, schon seit einer für uns vorhistorischen Zeit ein Land der großen ummauerten Städte. Nur Städte hatten einen kanonisierten Ortspatron mit Kult. Der Fürst war vornehmlich Stadtherr... Noch im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts wurde die endgültige Unterwerfung der Miao (1872) durch einen zwangsweisen Synoikismos, eine Zusammensiedlung in Städte, besiegelt.. Ebenso war China von jeher die Stätte eines für die Bedarfsdeckung großer Gebiete unentbehrlichen Binnenhandels. Dennoch aber war, entsprechend der überragenden Bedeutung der agrarischen Produktion, bis in die Neuzeit hinein die Geldwirtschaft schwerlich je so entwickelt wie etwa im ptolemäischen Aegypten. Dafür ist schon das – allerdings teilweise nur als Verfallsprodukt zu verstehende – Geldsystem mit seinem fortwährend zeitlich und überdies von Ort zu Ort wechselnden Kursverhältnis des Kupferkurants zum Barrensilber – dessen Stempelung in den Händen der Gilden lag –, Beweis genug. Das chinesische Geldwesen bewahrt Züge äußerster Archaistik in Verbindung mit scheinbar modernen Bestandteilen... Sowohl die Bergbautechnik aber als die Münztechnik der Chinesen ist auf ganz primitiver Stufe stehen geblieben... Schon deshalb allein waren sie kein eindeutig brauchbarer Standard für den Verkehr...

Die Wendung brachte erst der Verkehr mit den Abendländern in der Zeit nach der Eröffnung der mexikanisch-peruanischen Silberminen, von deren Ertrag ein erheblicher Teil als Gegenwert gegen Seide, Porzellan, Tee nach China floß... Die Bergwerke wurden teils in Eigenregie mit Fronen, teils durch Private, aber unter Ankaufsmonopol der Regierung für die Ausbeute, betrieben; die hohen Transportkosten des Kupfers zur Münze in Peking – welche den Ueberschuß über den Staatsmünzbedarf verkaufte – verteuerten die Münzherstellung beträchtlich... Daß alle Minen technisch schlecht ausgebeutet wurden, wird noch aus dem 17. Jahrhundert berichtet: der Grund war – neben den Schwierigkeiten, welche die später zu erwähnende Geomantik machte – der allgemeine, später zu erörternde, in der politischen, ökonomischen und geistigen Struktur Chinas liegende Traditionalismus, der auch jede ernsthafte Münzreform immer wieder scheitern ließ... Das Grundübel aber waren offenbar die schwankenden Münzmetall-Vorräte, unter der gerade der Norden, wo die Verteidigung gegen die Barbaren der Steppe zu führen war, ganz ungleich stärker litt als der mit metallenen Umlaufsmitteln von jeher weit reicher ausgestattete Süden, der Sitz des Handels. Die Finanzierung jedes Kriegs bedingte gewaltsame Münzreformen und Verwendung der Kupfer-Münzen für die Waffenfabrikation (wie bei uns im Kriege der Nickelmünzen). Herstellung des Friedens bedeutete Ueberschwemmung des Landes mit Kupfer durch die willkürliche Verwertung des Heeresguts seitens der 'demobilisierten' Soldaten. Jede politische Unruhe konnte die Bergwerke sperren, erstaunliche – selbst nach Abzug der wahrscheinlichen Uebertreibungen sehr bedeutende – Preisschwankungen als Folge der Münzknappheit und des Münzüberschusses werden berichtet. Massenhafte private, zweifellos von den Beamten geduldete, Nachmünzstätten entstanden stets aufs neue und auch die einzelnen Satrapien spotteten des Monopols immer wieder... Eine Herstellung von Gold- und Silbermünzen durch die Regierung, – an sich nur als Gelegenheitserscheinung auftauchend, – scheint seitdem nicht mehr zu verzeichnen... Die sehr starken Schwankungen des Münzwerts mit ihren Folgen für die Preise sind es denn auch gewesen, welche den immer wieder gemachten Versuch, ein einheitliches Budget auf der Grundlage reiner (oder annähernd reiner) Geldsteuern zu schaffen, ebenso regelmäßig wieder zum Scheitern brachten: stets erneut mußte zur (mindestens teilweisen) Naturalbesteuerung mit ihren selbstverständlichen, die Wirtschaft stereotypierenden Konsequenzen zurückgegangen werden.

Für die Zentralregierung kam bei ihren Beziehungen zum Geldwesen neben unmittelbarem Kriegsbedarf und andern rein fiskalischen Motiven auch die Preispolitik sehr stark beherrschend in Betracht. Inflationistische Neigungen – Freigabe der Prägung, um die Kupfergeldproduktion anzuregen – wechselten mit Maßregeln gegen die Wirkung der Inflation: Schließung eines Teils der Münzstätten. Vor allem aber war das Verbot und die

Kontrolle des Außenhandels valutapolitisch mitbestimmt: teils durch Angst vor dem Abströmen des Geldes bei freier Einfuhr, teils durch die Sorge vor Ueberschwemmung mit fremdem Geld bei freier Ausfuhr von Waren. Ebenso war die Verfolgung der Buddhisten und Taoisten zwar zum sehr wesentlichen Teil religionspolitisch...

Die Papiergeldpolitik stand unter ähnlichen Gesichtspunkten. Die Emissionen der Banken, welche offenbar zunächst Zertifikat-Charakter hatten: – die übliche Sicherung des Großhandels gegen Münzverwirrung, – und später Umlaufmittelcharakter, insbesondere zu interlokalen Remittierungszwecken, annahmen, waren der Anreiz zur Nachahmung gewesen. Technische Voraussetzung war die Entstehung der seit dem 2. Jahrhundert nach Chr. importierten Papierindustrie und ein geeignetes Holzschnitt-Druckverfahren... Zuerst Anfang des 9. Jahrhunderts begann der Fiskus, den Kaufleuten ihre Wechsel-Verdienstgelegenheit aus der Hand zu nehmen...

Unter normalen Verhältnissen hielt sich das Verhältnis von Papier- zur Metallzirkulation etwa in der Grenze wie in England im 18. Jahrhundert... Kriege, Verlust der Minendistrikte an Barbaren und – in wesentlich geringerem Umfang – industrielle Verwertung des Metalls in Zeiten großer Besitzakkumulation und buddhistischer Klosterstiftungen führten zur Inflation, der Krieg in seinen Folgeerscheinungen wiederholt zum Assignatenbankerott...

Die Edelmetall- und Kupfer-Industrie wurden verstaatlicht und Metallgeld überhaupt nicht mehr geprägt... Die reine Papierwährung schien damit das endgültige Geldsystem zu werden...

Die Gilden der Bankiers in den Großhandelsorten, deren Wechsel überall honoriert wurden, nahmen die Gründung von solchen in die Hand und erzwangen die Zahlbarkeit aller Handelsschulden in Banko-Währung... Die Gehälter der Beamten – der mächtigsten Interessenten – waren wesentlich in Silber zahlbar. Breite Schichten von ihnen waren mit den Interessen des Handels an der Nichtintervention der Pekinger Regierung in die Währung solidarisch, weil in ihren Einkommenschancen auf den Handel angewiesen. Jedenfalls aber waren alle Provinzialbeamten einmütig gegen jede Stärkung der Finanzmacht und vor allem: der Finanzkontrolle der Zentralregierung interessiert..

Wir stehen nun vor den beiden eigentümlichen Tatsachen: 1. daß die sehr starke Vermehrung des Edelmetallbesitzes zwar unverkennbar eine gewisse Verstärkung der Entwicklung zur Geldwirtschaft herbeigeführt hat, insbesondere in den Finanzen, – daß sie aber nicht mit einer Durchbrechung, sondern mit einer unverkennbaren Steigerung des Traditionalismus Hand in Hand ging, kapitalistische Erscheinungen aber, soviel ersichtlich, in keinem irgendwie greifbaren Maß herbeigeführt hat. Ferner: 2. daß eine kolossale Vermehrung der Bevölkerung (über deren Umfang noch zu sprechen sein wird) eingetreten ist, ebenfalls ohne daß dafür eine kapitalistische Formung der Wirtschaft den Anreiz gegeben oder aber ihrerseits durch sie Impulse erhalten hätte, vielmehr gleichfalls verknüpft mit (mindestens!) stationärer Form der Wirtschaft. Das bedarf der Erklärung...

Das chinesische Zeichen für 'Stadt' bedeutet: 'Festung'. Dies galt nun auch für die Antike und das Mittelalter des Okzidents. In China war die Stadt im Altertum Fürstenresidenz und blieb durchweg bis in die Neuzeit in erster Linie Residenz der Vizekönige und sonstigen großen Amtsträger: ein Ort, in dem, wie in den Städten der Antike und etwa in dem Moskau der Leibeigenschaftszeit, vor allen Dingen Renten, teils Grundrenten, teils Amtspfänden und andere direkt oder indirekt politisch bedingte Einkünfte, verausgabt wurden. Daneben waren die Städte natürlich, wie überall, Sitze der Kaufmannschaft und – jedoch in merklich geringerer Exklusivität wie im okzidentalen Mittelalter – des Gewerbes. Marktrecht bestand auch in den Dörfern unter dem Schutz des Dorftempels. Ein durch staatliches Privileg garantiertes städtisches Marktmonopol fehlte. Der Grundgegensatz der chinesischen, wie aller orientalischen, Städtebildung gegen den Okzident war aber das Fehlen des politischen Sondercharakters der Stadt. Sie war keine 'Polis' im antiken Sinne und kannte kein 'Stadtrecht' wie das Mittelalter. Denn sie war keine 'Gemeinde' mit eigenen politischen Sonderrechten. Es hat kein Bürgertum im Sinne eines sich selbst equipierenden stadtsässigen Militärstandes gegeben, wie in der okzidentalen Antike... Revolten der Stadtinsassen gegen die Beamten, welche diese zur Flucht in die Zitadelle zwangen, sind zwar jederzeit an der Tagesordnung gewesen. Immer aber mit dem Ziel der Beseitigung eines konkreten Beamten oder einer

konkreten Anordnung, vor allem einer neuen Steuerauflage, nie zur Erringung einer auch nur relativen, fest verbrieften, politischen Stadtfreiheit... Der zugewanderte Stadtinsasse (vor allem: der begüterte) behielt seine Beziehung zum Stammsitz mit dem Ahnenlande und mit dem Ahnenheiligtum seiner Sippe, also: alle rituell und persönlich wichtigen Beziehungen, in dem Dorf, von wo er stammte... Der chinesische Stadtgott war nur örtlicher Schutzgeist, nicht aber: ein Verbandsgott, in aller Regel vielmehr: ein kanonisierter Stadtmandarin... Es gab in China bis in die Gegenwart Gilden, Hansen, Zünfte, in einigen Fällen auch eine 'Stadtgilde', äußerlich ähnlich der englischen »Gilda mercatoria«. Wir werden sehen, daß die kaiserlichen Beamten mit den verschiedenen Verbänden der Stadtinsassen sehr stark zu rechnen hatten, daß, praktisch angesehen, diese Verbände in überaus weitgehendem Maß, weit intensiver als die kaiserliche Verwaltung, und in vieler Hinsicht auch weit fester als die durchschnittlichen Verbände des Okzidents, die Regulierung des ökonomischen Lebens der Stadt in der Hand hielten...

Und überdies hatte China seit Jahrhunderten auf eigene Seemacht – die unentbehrliche Grundlage des Aktivhandels – verzichtet und schließlich, im Interesse der Erhaltung der Tradition, die Beziehungen zum Ausland bekanntlich auf einen einzigen Hafen (Kanton) und eine kleine Zahl (13) konzessionierter Firmen beschränkt. Dieses Ende war nicht zufällig. Schon der »Kaiserkanal« wurde, wie jede Karte und auch die erhaltenen Berichte ergeben, geradezu nur gebaut, um den durch Piraterie und vor allem durch die Taifune unsichern Seeweg für die Reissendungen von Süd nach Nord zu vermeiden...

Das Gedeihen der chinesischen Stadt hing sehr stark nicht von dem ökonomischen und politischen Wagemut ihrer eigenen Bürger, sondern von dem Funktionieren der kaiserlichen Verwaltung, vor allem: der Stromverwaltung, ab... Das chinesische kaiserliche Beamtentum war sehr alt. Die Stadt war hier – vorwiegend – ein rationales Produkt der Verwaltung, wie schon ihre Form zu zeigen pflegte. Zuerst war die Pallisade oder Mauer da, dann wurde die oft im Verhältnis zum ummauerten Areal unzulängliche Bevölkerung, eventuell zwangsweise, herangeholt, und mit der Dynastie wechselte entweder auch die Hauptstadt selbst oder doch ihr Name. Die schließliche Dauerresidenz Peking war bis in die Neuzeit nur in äußerst geringem Maße ein Handels- und Exportindustriepplatz.

Die außerordentlich geringe Intensität der kaiserlichen Verwaltung brachte es zwar, wie schon angedeutet, mit sich, daß tatsächlich die Chinesen in Stadt und Land 'sich selbst verwalteten'. Wie die Sippen – deren Rolle öfter zu erörtern sein wird – auf dem Lande, so waren neben ihnen, und für denjenigen, der keiner oder doch keiner alten und starken Sippe angehörte: statt ihrer, in der Stadt die Berufsverbände souveräne Herren über die ganze Existenz ihrer Mitglieder. Nirgends (außer – in anderer Art – in den indischen Kasten) war die unbedingte Abhängigkeit des einzelnen von der Gilde und Zunft (beide wurden terminologisch nicht geschieden) so entwickelt wie in China...

Zu der Masse der Berufsverbände stand der Zutritt jedem, der das betreffende Gewerbe betrieb, offen (und war, normalerweise, für ihn pflichtmäßig). Aber es fanden sich nicht nur zahlreiche Reste alter, als tatsächlich erbliches Monopol oder geradezu erbliche Geheimkunst betriebener Sippen- und Stammesgewerbe, sondern daneben auch Gildemonopole, welche durch die fiskalische oder fremdenfeindliche Politik der Staatsgewalt geschaffen wurden... Für die Entstehung der seit aller sicheren geschichtlichen Erinnerung bestehenden Zentralgewalt und ihres Patrimonialbeamtentums ist in China die Notwendigkeit der Stromregulierung als Voraussetzung aller rationalen Wirtschaft entscheidend gewesen, wie sehr deutlich z.B. eine Bestimmung in einem bei Mencius erwähnten, ins 7. Jahrhundert vor Chr. verlegten, angeblichen Kartell der Feudalfürsten beweist. Im Gegensatz zu Aegypten und Mesopotamien stand allerdings, wenigstens im nördlichen China, der politischen Keimzelle des Reiches, der Ueberschwemmungsschutz durch Deiche und der Kanalbau zu Binnenschiffahrtzwecken (vor allem: Fouragetransportzwecken) voran, nicht in gleichem Maß der Kanalbau zum Zweck der Bewässerung, an dem in Mesopotamien die Anbaufähigkeit des Wüstengebietes überhaupt hing. Die Stromregulierungsbeamten und die schon in sehr alten Dokumenten – damals als eine Klasse hinter den 'Nährständen' und vor den 'Eunuchen' und 'Lastträgern' – erwähnte 'Polizei' bildeten den Keim der präliterarischen, reinen Patrimonialbureaukratie –...

Das chinesische Altertum kannte einerseits für jeden Lokalverband einen aus dem Geist des fruchtbaren Erdbodens (sehê) und dem Erntegeist (tsi) zusammengesetzten, bereits als ethisch strafende Gottheit entwickelten bäuerlichen Doppelgott (sche-tsi) und andererseits die Tempel der Ahnengeister (tsong-miao) als Gegenstand des Sippenkults. Diese Geister zusammen (sche-tsi-tsong-miao) bildeten den Hauptgegenstand der ländlichen Lokalkulte, den zunächst wohl noch naturalistisch, als eine halbmaterielle magische Kraft oder Substanz vorgestellten Heimatsschutzgeist, dessen Stellung etwa jener des (schon früh wesentlich personaler vorgestellten) westasiatischen Lokalgottes entsprach. Mit steigender Fürstenmacht wurde der Geist des Ackerlandes zum Geist des Fürstengebietes. Mit Entwicklung des vornehmen Heldentums entstand offenbar auch in China, wie meist, ein persönlicher Himmelsgott, etwa dem hellenischen Zeus entsprechend, vom Gründer der Tschou-Dynastie zusammen mit dem Lokalgeist in dualistischer Verbindung verehrt. Mit der Entstehung der kaiserlichen Macht, zunächst als oberlehenherrlicher Gewalt über den Fürsten, wurde das Opfer für den Himmel, als dessen 'Sohn' der Kaiser galt, dessen Monopol; die Fürsten opferten den Geistern des Landes und der Ahnen, die Hausväter den Ahnengeistern des Geschlechts. Der, wie überall, so auch hier, animistisch-naturalistisch schillernde Charakter der Geister, vor allem des Himmelsgeistes (Schang-ti), der sowohl als der Himmel selbst wie als Himmelskönig vorgestellt werden konnte, wendete sich nun aber in China, gerade bei den mächtigsten und universellsten von ihnen, immer mehr ins Unpersönliche... Die Gottesvorstellung der chinesischen Philosophen blieb lange höchst widerspruchsvoll... In der konfuzianischen Philosophie verschwand die Vorstellung eines persönlichen Gottes, die noch im 11. Jahrhundert Vertreter fand, seit dem 12. Jahrhundert, unter dem Einfluß des noch von Kaiser Kang Hi (Verfasser des 'Heiligen Ediktes') als Autorität behandelten Materialisten Tsche Fu Tse. Daß sich diese Entwicklung zur Unpersönlichkeit nicht ohne dauernde Rückstände der Personalkonzeption vollzog, ist später zu erörtern...

Das chinesische Reich wurde in historischer Zeit trotz aller Kriegszüge doch immer mehr ein befriedetes Weltreich. Zwar der Anfang der chinesischen Kulturentwicklung stand unter rein militaristischen Zeichen. Der schih, später der 'Beamte', ist ursprünglich der 'Held'. Die spätere 'Studienhalle' (Pi yung kung), in welcher, dem Ritual nach, der Kaiser persönlich die Klassiker auslegte, scheint ursprünglich ein 'Männerhaus' in dem über fast die ganze Welt bei allen spezifischen Kriegs- und Jagdvölkern verbreiteten Sinn gewesen zu sein... 'Mutterrecht' scheint primär überall, soviel heut ersichtlich, die Konsequenz der militaristischen Familienfremdheit des Vaters gewesen zu sein. In geschichtlicher Zeit lag das weit zurück. Der individuelle Heldenkampf, auch in China, wie anscheinend über die ganze Erde hin (bis Irland), durch die Verwertung des Pferdes, zunächst als Zugtier des Kriegswagens, auf die Höhe gebracht, ließ die infanteristisch orientierten Männerhäuser zerfallen: der hochtrainierte und kostspielig bewaffnete Einzelheld trat in den Vordergrund. Auch dies 'homerische' Zeitalter Chinas lag aber weit zurück und es scheint, daß hier so wenig wie in Aegypten oder Mesopotamien die ritterliche Kriegstechnik je zu einer so individualistischen Sozialverfassung geführt hat, wie im »homerischen« Hellas und im Mittelalter. Die Abhängigkeit von der Stromregulierung und damit von der fürstlichen bürokratischen Eigenregie ist vermutlich das entscheidende Gegengewicht gewesen. Die Stellung von Kriegswagen und Gepanzerten wurde den einzelnen Bezirken auferlegt... Doch immerhin war der »vornehme Mann« Kiün tse, (gentleman), des Konfuzius ursprünglich der waffengeübte Ritter. Aber die Wucht der statischen Tatsachen des Wirtschaftslebens ließ die Kriegsgötter nie zu einem Olymp aufsteigen: der chinesische Kaiser vollzog den Ritus des Pflügens, er war ein Schutzpatron des Ackerbauers geworden und also längst nicht mehr ein Ritterfürst. Zwar die rein chthonischen Mythologeme haben keine beherrschende Bedeutung erlangt. Aber seit der Herrschaft der Literaten war die zunehmend pazifistische Wendung der Ideologien naturgegeben, – und: umgekehrt, wie wir sehen werden.

Der Himmelsgeist wurde nun – zumal nach der Vernichtung des Feudalismus – im Volksglauben ganz wie die ägyptischen Gottheiten aufgefaßt nach Art einer idealen Beschwerdeinstanz gegen die irdischen Amtsträger, vom Kaiser angefangen bis zum letzten Beamten... Diese Vorstellung und nur sie stand, als eine Art superstitiöser Magna Charta, und zwar als eine schwer gefürchtete Waffe, den Untertanen gegen die Beamten und ebenso gegen

alle Privilegierten, auch die Besitzenden, zur Seite: ein ganz spezifisches Merkmal bürokratischer und zugleich pazifistischer Gesinnung.

Die Zeit irgendwelcher wirklicher Volkskriege jedenfalls liegt in China jenseits der historischen Epochen. Freilich war mit der bürokratischen Staatsordnung die kriegerische Epoche Chinas nicht abgebrochen. Sie führte seine Heere nach Hinterindien und bis in die Mitte von Turkestan. Die älteren literarisch-dokumentarischen Quellen rühmen allen andern voran den Kriegshelden. In historischer Zeit ist nach der offiziellen Auffassung allerdings nur einmal ein siegreicher General als solcher vom Heer zum Kaiser proklamiert worden (Wang Mang um Chr. G); – tatsächlich ist natürlich das gleiche weit öfter geschehen, aber in den rituell gebotenen Formen oder durch rituell anerkannte Eroberung oder Revolte gegen einen rituell inkorrekten Kaiser. In der für die Prägung der geistigen Kultur entscheidenden Zeit zwischen 8. und 3. Jahrhundert vor Chr. war das Reich ein sehr lockerer Verband politischer Herrschaften, welche zwar sämtlich formell die Oberlehensherrlichkeit des politisch ohnmächtig gewordenen Kaisers anerkannten, aber untereinander in Fehde und vor allem im Kampf um die Hausmeisterstellung standen... Der kaiserliche Oberlehensherr ist zugleich der legitime Oberpriester war...

Die Abwehr und Unterwerfung der Barbaren aber war eine rein sicherheitspolizeiliche Aufgabe der Regierung. Der 'Himmel' konnte daher hier nicht die Form eines in Krieg, Sieg, Niederlage, Exil und Heimatshoffnung verehrten, in der Irrationalität der außenpolitischen Schicksale des Volks sich offenbarenden Heldengottes annehmen. Dafür waren, wenn man von der Zeit der Mongolenstürme absieht, seit der Errichtung der großen Mauer diese Schicksale im Prinzip nicht mehr wichtig und nicht irrational genug, standen gerade in den Zeiten der ruhigen Entwicklung der religiösen Spekulation nicht greifbar genug, als drohende oder als überstandene Fügungen, als beherrschende Probleme der ganzen Existenz, jederzeit vor Augen, waren vor allem nicht eine Angelegenheit der Volksgenossen. Die Untertanen wechselten nur den Herren bei Thronusurpationen ebenso wie bei gelungenen Invasionen, und in beiden Fällen bedeutete dies lediglich einen Wechsel des Steuerempfängers, nicht einen Wechsel der sozialen Ordnung. Die Jahrtausende alte unerschütterte Ordnung des politischen und sozialen Innenlebens wurde daher hier das, was der göttlichen Obhut anheimfiel und sie offenbarte... Für die chinesische Himmelsmacht waren die alten sozialen Ordnungen Eins und Alles. Als Hüter ihrer Stetigkeit und ungestörten Geltung und als Hort der durch die Herrschaft vernünftiger Normen garantierten Ruhe, nicht als Quelle irrationaler, befürchteter oder erhoffter, Schicksalsperipetien, waltete der Himmel. Solche Peripetien waren Unruhe und Unordnung. Sie waren daher spezifisch dämonischen Ursprungs... Diese politischen Grundlagen des chinesischen Lebens also begünstigten den Sieg derjenigen Elemente des Geisterglaubens, welche zwar überall in aller zum Kult sich entwickelnden Magie vorgeformt waren...

Es war die spezifisch chinesische, aus andern Gründen und in anderer Art auch in Indien in der Oberhand gebliebene Wendung der Religiosität, welche an der Unverbrüchlichkeit und Gleichmäßigkeit des die Geister zwingenden magischen Rituals und des für ein Ackerbauvolk grundlegenden Kalenders, beide: die Naturgesetze und die Ritualgesetze in Eins setzend und nun an diese Einheit des »Tao« anknüpfend, das Zeitlose, Unabänderliche zur religiös höchsten Macht erhob. Nun wurde statt eines überweltlichen Schöpfergottes ein übergöttliches, unpersönliches, immer sich gleiches, zeitlich ewiges Sein, welches zugleich ein zeitloses Gelten ewiger Ordnungen war, als letztes und höchstes empfunden... Gutes Ergehen der Untertanen dokumentierte die himmlische Zufriedenheit, also: das richtige Funktionieren der Ordnungen. Alle schlimmen Ereignisse dagegen waren Symptome einer Störung der providentiellen himmlisch-irdischen Harmonie durch magische Gewalten. Diese für China durchaus grundlegende optimistische Vorstellung von der kosmischen Harmonie ist aus dem primitiven Geisterglauben allmählich herausgewachsen. Das Ursprüngliche war hier wie anderwärts der Dualismus der guten (nützlichen) und der bösen (schädlichen) Geister, der 'Shen' und der 'Kwei', welche das ganze Universum erfüllten und in den Naturereignissen ebenso wie im Handeln und Ergehen der Menschen sich äußerten. Auch die »Seele« des Menschen galt... als zusammengesetzt aus der dem Himmel entstammenden Shen- und der irdischen Kwei-Substanz, welche sich nach dem Tode wieder trennten. Die allen

Philosophenschulen gemeinsame Lehre faßte dann die »guten« Geister als das (himmlische und männliche) Yang-Prinzip, die 'bösen' als das (irdische und weibliche) Yin-Prinzip zusammen, aus deren Verbindung die Welt entstanden sei. Beide Prinzipien waren ewig, wie Himmel und Erde. Dieser konsequente Dualismus war aber hier, wie fast überall, optimistisch abgeschwächt und getragen durch die Identifikation des dem Menschen Heil bringenden magischen Charisma der Zauberer und Helden mit den heilbringenden Shen-Geistern, die der segenspendenden Himmelsmacht, dem Yang, entsprangen. Da nun der charismatisch qualifizierte Mensch offensichtlich Macht über die bösen Dämonen (die Kwei) hatte, und feststand: daß die Himmelsmacht die gütige höchste Leiterin auch des sozialen Kosmos war, so mußten also die Shen-Geister im Menschen und in der Welt in ihrem Funktionieren gestützt werden. Dazu genügte es aber, daß die dämonischen kwei-Geister in Ruhe gehalten wurden: dann funktionierte die vom Himmel geschützte Ordnung richtig. Denn ohne Zulassung des Himmels waren die Dämonen unschädlich. Die Götter und Geister waren mächtige Wesen. Kein einzelner Gott oder vergötterter Heros oder noch so mächtiger Geist aber war 'allwissend' oder 'allmächtig'. Die nüchterne Lebensweisheit der Konfuzianer konstatierte im Fall des Unglücks frommer Menschen unbefangen: daß 'Gottes Wille oft unstet' sei. Alle diese übermenschlichen Wesen waren zwar stärker als der Mensch, standen aber tief unter der unpersönlichen höchsten Himmelsmacht und auch unter einem kaiserlichen Pontifex, der in der Himmelsnade stand... Zeigte sich dann, daß ein Schutzgeist nicht stark genug war, die Menschen trotz aller Opfer und Tugenden zu schützen, so mußte man ihn wechseln. Denn nur der Geist, der sich als wirklich machtvoll bewährte, verdiente Verehrung. Ein solcher Wechsel geschah tatsächlich oft und insbesondere der Kaiser verlieh den Göttern, die sich bewährt hatten, Anerkennung als Objekten der Verehrung, Titel und Rang und setzte sie eventuell wieder ab...

Entscheidend für die Kulturentwicklung war wesentlich Eins: die Frage, ob das militärische Charisma des Kriegsfürsten und das pazifistische Charisma des (in der Regel: meteorologischen) Zauberers beide in einer Hand lagen oder nicht. Im ersten Fall (dem des 'Cäsaropapismus') aber: welches von beiden primär die Grundlage der Entwicklung der Fürstenmacht wurde. In China nun haben – wie früher schon eingehend dargelegt wurde – grundlegende, für uns aber vorhistorische Schicksale, vermutlich durch die große Bedeutung der Stromregulierung mitbedingt, das Kaisertum aus dem magischen Charisma hervorgehen lassen und weltliche und geistliche Autorität in einer Hand, jedoch unter sehr starkem Vorwalten der letzteren, vereinigt. Das magische Charisma des Kaisers mußte sich zwar auch in kriegerischen Erfolgen (oder doch dem Fehlen eklatanter Mißerfolge), vor allem aber in gutem Erntewetter und gutem Stande der inneren Ruhe und Ordnung bewähren. Die persönlichen Qualitäten aber, die er, um charismatisch begnadet zu sein, besitzen mußte, wurden von den Ritualisten und Philosophen ins Rituelle und weiterhin ins Ethische gewendet: er mußte den rituellen und ethischen Vorschriften der alten klassischen Schriften entsprechend leben. Der chinesische Monarch blieb so in erster Linie ein Pontifex: der alte 'Regenmacher' der magischen Religiosität, ins Ethische übersetzt. Da der ethisch rationalisierte 'Himmel' eine ewige Ordnung schützte, waren es ethische Tugenden des Monarchen, an denen sein Charisma hing. Er war, wie alle genuin charismatischen Herrscher, ein Monarch von Gottes Gnaden nicht in der bequemen Art moderner Herrscher, welche auf Grund dieses Prädikates beanspruchten, für begangene Torheiten 'nur Gott', und das heißt praktisch: gar nicht, verantwortlich zu sein. Sondern im alten genuinen Sinne der charismatischen Herrschaft. Das hieß nach dem soeben Ausgeführten: er hatte sich als 'Sohn des Himmels', als der von ihm gebilligte Herr, dadurch auszuweisen: daß es dem Volke gut ging. Konnte er das nicht, so fehlte ihm eben das Charisma. Brachen also die Flüsse durch die Deiche, blieb der Regen trotz aller Opfer aus, so war dies, wie ausdrücklich gelehrt wurde, ein Beweis, daß der Kaiser jene charismatischen Qualitäten nicht besaß, welche der Himmel verlangte. Er tat dann – so noch in den letzten Jahrzehnten – öffentlich Buße für seine Sünden. Ein solches öffentliches Sündenbekenntnis verzeichnet die Annalistik schon für die Fürsten des Feudalzeitalters und die Sitte hat bis zuletzt fortbestanden: noch 1832 folgte auf eine solche öffentliche Beichte des Kaisers alsbald der Regen. Wenn auch das nicht half, hatte er Absetzung, in der Vergangenheit wohl Opferung, zu gewärtigen. Er war der amtlichen

Rüge der Zensoren ausgesetzt wie die Beamten. Vollends ein Monarch, welcher den alten festen sozialen Ordnungen, einem Teil des Kosmos, der als unpersönliche Norm und Harmonie über allem Göttlichen stand, zuwiderhandelte: ...würde damit gezeigt haben, daß er von seinem Charisma verlassen und unter dämonische Gewalt geraten war. Man durfte ihn töten, denn er war ein Privatmann... [WebM2]

1920.2

**Weber, Max. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen : Konfuzianismus und Taoismus****II. Soziologische Grundlagen:****B. Feudaler und präbendaler Staat.***</i>Auszüge.*

Soviel ersichtlich, war das politische Lebenswesen in China nicht primär mit der Grundherrschaft (im okzidentalischen Sinn) als solcher verknüpft. Sondern beide sind, wie in Indien, aus dem 'Geschlechterstaat' erwachsen, nachdem die Häuptlingssippen den alten Banden des Männerhauses und seiner Derivate sich entzogen hatten. Die Sippe stellte nach einer Notiz ursprünglich die Kriegswagen und sie war auch die Trägerin der alten ständischen Gliederung. Die an der Schwelle der sicheren geschichtlichen Kunde in einigermaßen deutlichen Umrissen erscheinende wirkliche politische Verfassung...: dem 'Reich der Mitte', das heißt: dem direkt vom siegreichen Herrscher, als Hausmacht, durch seine Beamten: persönliche Klienten und Ministerialen, verwalteten 'inneren' Gebiet um den Königssitz herum, wurden immer mehr durch Tributärfürsten beherrschte 'Außen'-Gebiete angegliedert, in deren Verwaltung der Kaiser: der Herrscher des Reichs der Mitte, soweit, und nur soweit, eingriff, als die Erhaltung seiner Macht und die mit ihr verbundenen Tributinteressen dies unbedingt erheischten und: als er es vermochte... Die politische Feudalisierung, welche sich entwickelte...: Berücksichtigung bei der Besetzung der abhängigen Stellungen, vom Tributärfürsten bis zu dessen höfischen und Provinzialbeamten, beanspruchten und erreichten nur Sippen schon herrschender politischer Gewalthaber und ihrer Gefolgschaft. Vor allem die kaiserliche Sippe selbst. Ebenso aber die Sippen derjenigen Fürsten, welche sich ihm rechtzeitig unterworfen und im vollen oder teilweisen Besitz ihrer Herrschaft belassen waren. Und endlich die Sippen aller derjenigen, die sich als Helden und Vertrauensleute ausgezeichnet hatten... Nicht der durch freie Kommendation in die Vasallität und Investitur erlangte Lehensbesitz schuf den Stand, sondern – im Prinzip wenigstens – umgekehrt: die Zugehörigkeit zu jenen adligen Sippen qualifizierte, je nach dem herkömmlichen Rang der Familie, zu einem Amtslehen bestimmten Ranges. Minister- und selbst bestimmte Gesandtenposten finden wir im chinesischen feudalen Mittelalter fest in den Händen bestimmter Familien und auch Konfuzius war vornehm, weil er von einer Herrscherfamilie abstammte. Die auch in den Inschriften späterer Zeiten hervortretenden 'großen Familien' waren diese charismatischen Sippen, die ihre Stellung ökonomisch vorwiegend aus politisch bedingten Einkünften, daneben aus erblich zusammengehaltenem Grundbesitz bestritten... In China war das Erbcharisma der Sippe – in der für uns zugänglichen Zeit – stets das Primäre (mindestens der Theorie nach; erfolgreiche Parvenus hat es immer gegeben). Nicht etwa (wie später im Okzident) die Erblichkeit des konkreten Lehens also: – die vielmehr als grober Mißbrauch galt –, sondern der durch den ererbten Sippenrang gegebene Anspruch auf ein Lehen bestimmten Ranges. Daß die Tschou-Dynastie die fünf Adelsgrade 'eingerichtet' und dann das Prinzip der Vergebung von Lehen nach dem Adelsrang eingeführt haben soll, ist wohl Legende; daß aber damals die hohen Vasallen (Tschou-Lou, die 'Fürsten') nur aus Nachkommen alter Herrscher ausgelesen wurden, ist glaubhaft... Als die Wei (nach dem Sturze der Han-Dynastie) ihre Hauptstadt nach Lo yang verlegten, führten sie nach der Annalistik die »Aristokratie« mit sich. Diese bestand aus ihrer eignen Sippe und aus alten erbcharismatischen Sippen. Ursprünglich also natürlich: Stammeshäuptlingsfamilien. Damals aber schon: Nachkommen von Amtslehen- und Amtspfründeninhabern. Und nun verteilten sie – noch damals! – den 'Rang' (und dementsprechend den Anspruch auf Pfründen) je nach dem Amt, das einer der Vorfahren der Familie gehabt hatte... Die Entstehung eines eigentlichen 'Hofadels' tritt erst in der Zeit Schi hoang Ti's (von 221 vor Chr. an) gleichzeitig mit dem Sturz des Feudalismus auf: damals zuerst wird eine Rangverleihung in der Annalistik erwähnt. Und da gleichzeitig die finanziellen Notwendigkeiten erstmalig den Aemterkauf – also: die Auslese der Beamten nach dem Geldbesitz – erzwangen, verfiel der Erbcharismus trotz prinzipieller Aufrechterhaltung der Rangunterschiede. Noch 1399 findet sich die Degradation zum »Plebejer« (ming) erwähnt, allerdings damals unter ganz anderen Verhältnissen und in anderem Sinne. In der Feudalzeit entsprach der erbcharismatischen Rangabstufung eine Ordnung der Lehen, nach Beseitigung der Subinfeudation und Uebergang zur Beamtenverwaltung: der Pfründen, die bald fest

klassifiziert wurden: unter den Tsin und, nach ihrem Muster, den Han, in 16 Klassen von Geld- und Reisrenten fest abgestuft. Das bedeutete schon die volle Beseitigung des Feudalismus. Den Uebergang stellte der Zustand dar: daß die Aemter in zwei dem Range nach verschiedene Kategorien geschieden waren: koan nei heu: Landpfründen, und lie heu: Rentenpfründen, die auf die Abgaben bestimmter Ortschaften angewiesen waren. Die ersteren waren die Nachfolger der alten Lehen der reinen Feudalzeit. Diese bedeuteten natürlich praktisch sehr weitgehende herrschaftliche Rechte über die Bauern. Sie bestanden so lange, als nicht das Ritterheer durch das fürstliche, später kaiserliche, aus Bauern ausgehobene und disziplinierte stehende Heer ersetzt war. Aeußerliche Aehnlichkeit des alten Feudalismus mit dem okzidentalen bestand also, trotz der innerlichen Unterschiede, in weitgehendem Maße. Insbesondere waren die nicht (ökonomisch und durch Waffenübung) Wehrfähigen natürlich von jeher in China ebenso von allen politischen Rechten entblößt wie überall sonst. Und zwar dies sicher schon vor dem Feudalismus. Daß angeblich der Fürst in der Tschou-Zeit das 'Volk' vor Kriegen und bei Kapitalstrafen befragt, das heißt: die wehrhaften Sippen, entsprach den bei Bestand eines Heerbanns allgemein herrschenden Zuständen. Vermutlich ist durch das Aufkommen der Kriegswagen die alte Heeresverfassung gesprengt oder obsolet geworden und der erbcharismatische 'Feudalismus' zuerst entstanden, der dann auf die politischen Aemter übergriff. Das älteste schon zitierte Dokument über die Verwaltungsorganisation: das Tschou-Li, zeigt bereits ein stark schematisch konstruiertes, aber immerhin auf bürokratisch geleiteter Bewässerung...

Eine Periode faktisch so gut wie ganz unabhängiger Lehenstaaten füllte die Zeit vom 9.-3. Jahrhundert vor Chr. aus... Der Kaiser war Oberlehensherr; vor ihm stiegen die Vasallen vom Wagen; auf Verleihung durch ihn allein konnten letztlich 'rechtmäßige' politische Besitztitel zurück geführt werden. Er erhielt von den Vasallenfürsten Geschenke, deren Freiwilligkeit ihn mit wachsender Ohnmacht in peinliche Abhängigkeit brachte. Er verlieh fürstlichen Rang in Abstufungen. Die Untervasallen hatten keinen direkten Verkehr mit ihm. Die Entstehung der Lehen aus der Uebergabe einer Burg zur Bewachung, die dann zur Verleihung wurde, ist mehrfach (so für die Entstehung des Lehensstaats Tsin) berichtet. Die Lehen waren in der Theorie im Erbfall neu zu muten und der Kaiser verlieh sie rechtlich nach Ermessen dem qualifizierten Erben; indessen bei einem Konflikt zwischen der Bestimmung des Vaters und der des Kaisers über die Person des Erben gab, nach Bericht der Annalen, der Kaiser nach. Die Größe der Ritterlehen hat wohl geschwankt...

Später und bis in die letzte Zeit der Monarchie galt, aus rituellen Gründen, die mit den Ahnenopfern zusammenhingen, die Regel: daß der Nachfolger aus einer dem toten Herrscher gegenüber jüngeren Generationsstaffel gewählt werden solle. Politisch waren die oberlehensherrlichen Rechte fast auf ein Nichts zusammengeschrumpft. Das war die Folge davon, daß nur die Grenzvasallen: die Markgrafen, Kriege führten, und also: Militärmächte waren, der Kaiser – wohl eben deshalb – zunehmend nur pazifistischer Hierarch...

Nicht in diesen gelegentlichen Fürstenversammlungen, sondern in der 'Kultureinheit' kam die Einheit des Reichs praktisch zum Ausdruck... : 1. die Einheit der ständischen Rittersitte, 2. die religiöse, das hieß: rituelle Einheit und 3. die Einheit der Literatenklasse. Die rituelle Einheit und die Einheit des Standes der ritterlichen wagenkämpfenden Vasallen, der Burglehensinhaber... Ein Krieg gegen einen rituell unkorrekten Fürsten galt als verdienstliches Werk. Auch später ist jede der zahlreichen tatarischen Erobererdynastien Chinas von den Trägern der rituellen Tradition alsbald als »legitim« behandelt worden, wenn sie sich den rituellen Regeln (und damit der Macht der Literatenkaste) korrekt angepaßt hatte. Teils rituellen, teils ritterlich-ständischen Ursprungs waren nun auch diejenigen 'völkerrechtlichen' Ansprüche, welche wenigstens die Theorie als Ausdruck der Kultureinheit an das Verhalten der Fürsten stellte. Es findet sich der Versuch, durch eine Fürstenversammlung einen Landfrieden zu vereinbaren. Rituell unkorrekt war nach der Theorie ein Krieg gegen einen in Trauer oder gegen einen in Not befindlichen, namentlich einen durch Hungersnot bedrängten Nachbarfürsten; gegenüber diesem statuierte die Theorie die brüderliche Nothilfepflicht als ein den Geistern wohlgefälliges Werk. Wer seinen Lehensoberen Böses zufügte oder für eine ungerechte Sache focht, gewann keinen Platz im Himmel und Ahnentempel. Die Ansage von Ort und Zeit der Schlacht galt als Rittersitte. Der

Kampf mußte irgendwie zur Entscheidung gebracht werden: »man muß wissen, wer Sieger und Besiegter ist«, denn der Kampf war Gottesurteil.

Die Praxis der Fürstenpolitik sah freilich in der Regel wesentlich anders aus. Sie zeigte einen rücksichtslosen Kampf der großen und kleinen Vasallen gegeneinander; die Untervasallen benutzten jede Gelegenheit sich selbständig zu machen, die großen Fürsten warteten ausschließlich auf jede Chance, die Nachbarn zu überfallen, und die ganze Epoche war ein Zeitalter von – nach den Annalen zu schließen – unerhört blutigen Kriegen. Die Theorie war gleichwohl nicht bedeutungslos, sondern wichtig als Ausdruck der Kultureinheit. Deren Träger wurden: die Literaten, d.h. die Schriftkundigen, deren sich die Fürsten im Interesse der Rationalisierung ihrer Verwaltung im Machtinteresse in ähnlicher Art bedienten, wie die indischen Fürsten der Brahmanen und die okzidentalischen Fürsten der christlichen Kleriker... Die 'Bücher' – Ritualbücher und Annalen (Sammlungen von Präzedenzfällen) – der Fürsten begannen, auch als Beuteobjekte, eine Rolle zu spielen und die Bedeutung der Literaten stieg sichtlich. Sie führten die Rechnungen und die diplomatische Korrespondenz der Fürsten, von welcher die Annalistik zahlreiche (vielleicht als Paradigmata redigierte) Beispiele erhalten hat; sie gaben die meist recht 'machiavellistischen' Mittel an, auf kriegerischem und diplomatischem Wege die Nachbarfürsten zu überwinden, schmiedeten die Allianzen und sorgten für die Kriegsbereitschaft. Vor allem durch rationale Heeresorganisation, Magazin- und Steuerpolitik: es ist offenbar, daß sie als Rechnungsführer der Fürsten dazu befähigt waren. Die Fürsten suchten sich gegenseitig in der Wahl der Literaten zu beeinflussen, sie sich abspenstig zu machen, die Literaten ihrerseits korrespondierten miteinander, wechselten den Dienst, führten oft eine Art von Wanderleben von Hof zu Hof... Die Konkurrenz der Teilstaaten um die politische Macht entband die Rationalisierung der Wirtschaftspolitik der Fürsten... Fürstenkartelle gegen die Subinfeudation, die Festlegung des Grundsatzes durch die Literaten: daß die Erblichkeit einer Beamtenstelle rituell anstößig und daß Nachlässigkeit in der Ausführung der Amtspflicht magische Nachteile (frühen Tod) nach sich ziehe, kennzeichnen die Verdrängung der alten Verwaltung durch Vasallen und also: durch die charismatisch qualifizierten großen Familien, zugunsten der Beamtenverwaltung. Schaffung von fürstlichen Leibgarden, fürstlich equipierten und gepflegten Heeren mit Offizieren statt der Vasallenaufgebote brachten in Verbindung mit der Steuer- und Magazinpolitik die entsprechende Umwälzung auf militärischem Gebiet. Der ständische Gegensatz der großen charismatisch qualifizierten Sippen: derjenigen, welche dem Fürsten auf ihren Kriegswagen mit ihrem Gefolge in das Feld folgten, gegenüber dem gemeinen Volk, wird in der Annalistik überall als selbstverständlich vorausgesetzt...

Der Kampf der Teilstaaten verringerte deren Zahl zunehmend auf einen immer kleineren Kreis rational verwalteter Einheitsstaaten. Schließlich gelang es im Jahre 221 dem Fürsten von Tsin, nach Verdrängung der nominellen Dynastie und aller andern Vasallen als 'erster Kaiser' ganz China dem 'Reich der Mitte', dem Patrimonium des Herrschers, einzuverleiben, d.h. der eigenen Beamtenverwaltung zu unterstellen. Eine echte 'Selbstherrschaft', unter Beseitigung des alten feudalen Kronrats, mit zwei Großwesiren (nach Art der praefecti praetorio), Scheidung der Militär- von den Zivilgouverneuren (nach Art der spätrömischen Institutionen), beide überwacht von fürstlichen Aufsichtsbeamten (nach persischer Art), aus denen später die reisenden 'Zensoren' (missi dominici) entwickelt wurden, und streng bürokratische Ordnung mit Avancement nach Verdienst und Gnade bei allgemeiner Zulassung zum Amt traten an die Stelle der alten theokratisch-feudalen Ordnung. Für diese 'Demokratisierung' des Beamtentums wirkte dabei nicht nur das überall wirksam gewesene natürliche Bündnis des Selbstherrschers mit den Plebejerschichten gegen die ständisch Vornehmen, sondern auch ein finanzielles Moment: Es ist, wie schon bemerkt, kein Zufall, daß die Annalistik diesem »ersten Kaiser« (Schi Hoang Ti) die erstmalige Praktizierung des Aemterverkaufs zuschreibt... Alle Verlehnung politischer Macht, auch innerhalb der Sippe des Kaisers, wurde verboten. Die ständische Gliederung blieb zwar unangetastet. Aber mit der Etablierung einer festen Aemterhierarchie, für welche die Vorstufen schon in einigen der Teilstaaten geschaffen worden waren, steigerte sich die Chance des Aufstiegs von Beamten niederer Herkunft. Tatsächlich setzte sich das neue Kaisertum gegen die feudalen Gewalten mit Hilfe plebejischer Mächte durch. Bis dahin war Leuten plebejischer Abkunft der Aufstieg

zu politischem Einfluß nur innerhalb der Schicht der Literaten unter besonderen Umständen möglich gewesen... In den ersten Jahren Schi Hoang Ti's – im Jahre 237, noch vor Einigung des Reichs – findet sich denn auch eine Austreibung der fremdbürtigen Literaten (und Händler) berichtet. Aber die Machtinteressen des Fürsten führten ihn zunächst zum Widerruf dieser Maßregel und sein erster Minister blieb seitdem ein Literat, der sich selbst als Parvenu niederer Abkunft bezeichnet. Nach der Einigung des Reichs aber wendete sich der rationale traditionsfeindliche Absolutismus des Selbstherrschers – wie er auch in seinen Inschriften deutlich zutage tritt – mit Wucht auch gegen die soziale Macht der Bildungsaristokratie der Literaten. Das Altertum sollte nicht über die Gegenwart und seine Interpreten nicht über den Monarchen herrschen: »der Kaiser ist mehr als das Altertum«. In einer gewaltigen Katastrophe suchte er – wenn wir der Ueberlieferung glauben können – die gesamte klassische Literatur und den Literatenstand selbst zu vernichten. Die heiligen Bücher wurden verbrannt und angeblich 460 Literaten lebendig begraben. Das damit inaugurierte Hereinbrechen des reinen, auf persönliche Günstlinge ohne Rücksicht auf Herkunft oder Bildung sich stützenden, Absolutismus kennzeichnete die Ernennung eines Eunuchen zum Großmeister des Haushalts und zum Lehrer des zweiten Sohnes, den nach dem Tode des Kaisers der Eunuch in Gemeinschaft mit dem Parvenuliteraten gegen den ältesten Sohn und den Kommandierenden des Heeres auf den Thron hob. Die von der Bildungsaristokratie der Literaten fortan durch alle Jahrhunderte des Mittelalters mit wechselndem Erfolg stets bekämpfte Günstlingswirtschaft des reinen orientalischen Sultanismus mit ihrer Verbindung von ständischer Nivellierung und absoluter Autokratie schien nun über China hereinzubrechen. Der Kaiser hatte, als Ausdruck der Stellung, die er beanspruchte, den alten Namen 'Volk' (Min) für die Gemeinfreien beseitigt und den Namen Kien tscheu, 'Schwarzköpfe', sicherlich gleichbedeutend mit: 'Untertanen', an die Stelle gesetzt. Die kolossale Anspannung der Fronlasten für die kaiserlichen Bauten erforderte die rücksichtslose ungefesselte Disposition über die Arbeitskräfte und Steuerkräfte des Landes, nach Art des pharaonischen Reichs. Andererseits wird von dem unter Schi Hoang Ti's Nachfolger allmächtigen Palasteunuchen ausdrücklich berichtet, daß er empfohlen habe, die Herrscher sollten sich mit dem »Volk« verbinden und die Aemter ohne Rücksicht auf Stand oder Bildung vergeben; es sei jetzt die Zeit, wo der Säbel herrschen müsse, nicht aber feine Manieren: ganz dem typischen orientalischen Patrimonialismus entsprechend. Der Kaiser wehrte andererseits den Versuch der Magier ab, ihn – unter dem Vorwand der Erhöhung seines Prestiges – 'unsichtbar' zu machen, d.h. wie den Dalai Lama zu internieren und die Verwaltung ganz in die Hände der Beamten zu legen, behielt sich vielmehr die 'Selbstherrschaft' im eigentlichsten Sinn vor...

Nicht die vornehmen Schichten aber, sondern ein Parvenu errang den Sieg, stürzte die Dynastie und begründete, während das Reich zunächst wieder in Teilstaaten zerfiel, die Macht der neuen Dynastie, welche das Reich wieder einte. Aber der Erfolg fiel schließlich doch wiederum den Literaten zu, deren rationale Wirtschafts- und Verwaltungspolitik auch diesmal für die Herstellung der Kaisermacht ausschlaggebend und der von ihnen stets bekämpften Günstlings- und Eunuchenverwaltung damals technisch überlegen war. Vor allem wirkte aber das gewaltige Prestige ihrer Ritual- und Präzedenzenkenntnis und ihrer – damals noch eine Art von Geheimkunst bildenden – Schriftkunde entscheidend in dieser Richtung. Schi Hoang Ti hatte Einheit der Schrift, des Maßes und Gewichtes, der Gesetze und Verwaltungsreglements geschaffen oder doch erstrebt. Er rühmte sich, den Krieg abgeschafft und Frieden und innere Ordnung gestiftet, dies alles durch 'Arbeit Tag und Nacht' erreicht zu haben...

Rückschläge in den Feudalismus sind auch weit später noch eingetreten. In der Epoche Se Ma Tsien's (2. Jahrhundert vor Chr.), unter den Kaisern Tschu fu yen und U, mußte der neuerstandene Feudalismus abermals niedergeworfen werden, der zuerst aus der Verlehnung von Aemtern an kaiserliche Prinzen wieder entstanden war. Zunächst wurden kaiserliche Ministerresidenten an die Höfe der Vasallen zur Ueberwachung geschickt, dann die Ernennung aller Beamten an den kaiserlichen Hof gezogen, dann (127 vor Chr.) die Erbteilung der Lehen verfügt, um die Macht der Vasallen zu schwächen, schließlich (unter U) niedrig Geborenen (darunter einem gewesenen Schweinehirten) die bisher vom Adel

beanspruchten Hofämter verliehen. Gegen die letzte Maßregel opponierte der Adel heftig, die Literaten aber setzten (124 vor Chr.) durch, daß ihnen die hohen Aemter vorbehalten blieben. Wir werden später sehen, wie in diese für Chinas politische und kulturliche Struktur entscheidenden Kämpfe der Gegensatz der konfuzianischen Literaten gegen den – damals mit den Aristokraten, später mit den Eunuchen verbündeten, literatenfeindlichen und der Volksbildung im Interesse ihrer Magie abgeneigten – Taoismus hineinspielte. Zum endgültigen Austrag kam der Kampf auch damals nicht. In der Standesethik des Konfuzianismus wirkten feudale Reminiszenzen stark nach. Für Konfuzius selbst darf als unausgesprochene, aber selbstverständliche, Voraussetzung unterstellt werden: daß die klassische Bildung, welche er als entscheidende Voraussetzung der Zugehörigkeit zum Herrenstande verlangte, der Tatsache nach auf die herrschende Schicht der überlieferten 'alten Familien' beschränkt sei, zum mindesten der Regel nach... Die feudalen Bestandteile der sozialen Ordnung traten immer stärker zurück, und in allen wesentlichen Punkten wurde doch der Patrimonialismus, wie sich zeigen wird, die für den Geist des Konfuzianismus grundlegende Strukturform.

Wie bei ausgedehnten patrimonialstaatlichen Gebilden unter unentwickelter Verkehrstechnik durchweg, so blieb auch hier das Maß der Zentralisation der Verwaltung eng begrenzt. Auch nach Durchführung des Beamtenstaates blieb nicht nur der Gegensatz der »inneren«, d.h. im altkaiserlichen Patrimonium angestellten, zu den »äußeren«, den Provinzialbeamten und der Rangunterschied beider bestehen, sondern es blieb – mit Ausnahme einer Anzahl der höchsten Aemter in jeder Provinz – die Aemterpatronage und vor allem, nach stets neuen vergeblichen Zentralisationsversuchen, fast die gesamte Finanzwirtschaft schließlich den einzelnen Provinzen überlassen. Darum ist freilich in allen großen Finanzreformperioden immer erneut gekämpft worden. Wang-An-Schi (11. Jahrhundert) ebenso wie andre Reformer haben die effektive Durchführung der Finanzeinheit: Ablieferung aller Steuererträge nach Abzug der Kosten der Erhebung und: Reichsbudget, gefordert...

Das Reich glied sich einer Konföderation von Satrapien mit pontificaler Spitze. Die Macht lag formell – auch nur: formell – bei den großen Provinzialbeamten. Die Kaiser ihrerseits aber verwendeten nach der Schaffung der Reichseinheit in ingenieuser Weise die dem Patrimonialismus eigentümlichen Mittel der Erhaltung ihrer persönlichen Gewalt: kurze Amtsfristen: offiziell drei Jahre, nach deren Ablauf der Beamte in eine andere Provinz versetzt werden sollte, Verbot der Anstellung eines Beamten in seiner Heimatprovinz, Verbot der Anstellung von Verwandten im gleichen Sprengel, und ein systematisches Spionagesystem in Gestalt der sogenannten 'Zensoren'. All dies aber, ohne damit – aus gleich zu erwähnenden Gründen, – sachlich eine präzise Einheitlichkeit der Verwaltung herzustellen... Soweit die Provinzen finanziell – als Militär- oder Arsenalstandorte – »passiv« waren, bestand ein verwickeltes System von Anweisungen auf die Einnahmen der Ueberschußprovinzen und im übrigen kein verlässlicher Etat, weder der Zentrale noch der Provinzen, sondern traditionelle Appropriationen. Klarer Einblick in die Finanzen der Provinzen fehlte der Zentralgewalt.. Bis in die letzten Jahrzehnte waren es die Provinzialstatthalter und nicht die Zentralregierung: – die dafür nicht einmal ein Organ besaß –, welche die Verträge mit den fremden Mächten abschlossen. Fast alle wirklich wichtigen Verwaltungsanordnungen gingen formell von den Provinzialstatthaltern, in Wahrheit, wie wir sehen werden, von den ihnen untergeordneten, und zwar den unoffiziellen, Beamten aus. Die Anordnungen der Zentralgewalt wurden daher bis in die Gegenwart von den Unterinstanzen oft mehr als ethisch maßgebliche Vorschläge oder Wünsche, denn als Befehle behandelt, wie dies ja der pontificalen, charismatischen, Natur des Kaisertums entsprach... Der Mandarin, welcher, begleitet von einer ganzen Schar von Sippengenossen, Freunden und persönlichen Klienten, sein Amt in einer ihm unbekanntem Provinz antrat, deren Dialekt er in aller Regel nicht verstand, war zunächst schon sprachlich meist auf die Dienste eines Dolmetschers angewiesen. Er kannte ferner das örtliche Recht der Provinz nicht, welches auf zahlreichen Präzedenzfällen beruhte, die er – da sie der Ausdruck heiliger Tradition waren – nicht ohne Gefahr zu verletzen wagen durfte. Und er war deshalb völlig abhängig von den Belehrungen eines unoffiziellen, ebenso wie er selbst literarischen, aber mit den örtlichen Gewohnheiten kraft örtlicher Abstammung genau vertrauten Beraters, einer Art von »Beichtvater«, der als

sein 'Lehrer' bezeichnet und von ihm mit Respekt, oft mit Devotion, behandelt wurde... Das weltberühmte und höchst wirksame Mittel des chinesischen Patrimonialismus, eine feudal-ständische Emanzipation der Amtsträger von ihrer Macht zu unterbinden: die Einführung der Examina und die Verleihung der Aemter nach Bildungsqualifikationen, statt nach Geburt und erbtem Rang, war zwar für den Charakter der chinesischen Verwaltung und Kultur von einschneidendster Bedeutung,.. Aber einen präzis funktionierenden Mechanismus in den Händen der Zentralinstanz vermochte man angesichts jener Verhältnisse dadurch nicht herzustellen... Die Patrimonialbureaukratie war zwar in China wie im Okzident der feste Kern, an dessen Entfaltung die Bildung des Großstaats anknüpfte. Das Auftreten von Kollegialbehörden und die Entwicklung von 'Ressorts' waren dabei hier wie dort die typischen Erscheinungen. Aber der 'Geist' der bürokratischen Arbeit war hier und dort – wie wir sehen werden – ein überaus verschiedener...

Die ursprüngliche Herkunft des Patrimonialbeamtentums aus der Vorflut- und Kanalisierungsarbeit, also aus dem Bauwesen, die Herkunft der Machtstellung des Monarchen aus den, zunächst im Wasserregulierungsinteresse, unumgänglichen Fronen der Untertanen (wie in Aegypten und Vorderasien), die Herkunft des Einheitsreichs aus dem immer weiter um sich greifenden Interesse an Einheitlichkeit dieser Wasserregulierung für immer größere Gebiete im Zusammenhang mit dem Bedürfnis nach politischer Sicherung des Kulturlandes gegen die Nomadeneinbrüche drücken sich anschaulich darin aus, daß nach der Legende der »heilige« (legendäre) Kaiser Yü die Vorflut und den Kanalbau reguliert, und der erste rein bürokratische Herrscher, der 'Schi Hoang Ti', zugleich als größter Bauherr für Kanäle, Straßen und Festungen und, vor allem, als Erbauer der großen Mauer galt (die in Wahrheit von ihm nur zu einem gewissen Abschluß gebracht wurde). Diese Bauten dienten sämtlich, neben der Bewässerung, fiskalischen, militärischen und Verproviantierungsinteressen, der berühmte Kaiserkanal vom Yangtse zum Hoangho z.B. dem Transport des Reistributs aus dem Süden nach der neuen Hauptstadt (Peking) des Mongolenkhans... Als die eigentlich ideale Form der Deckung des öffentlichen Bedarfes galt noch dem Mencius die Fron und nicht die Steuer...

Die Fron blieb aber die klassische Form der Staatsbedarfsdeckung. Wie naturalwirtschaftliche (durch Fronen bewirkte) und geldwirtschaftliche (durch Submission bewirkte) Deckung der Staatsbedürfnisse sich praktisch zueinander verhielten, zeigt (für das 17. Jahrhundert) eine Erörterung vor dem Kaiser über die Frage, nach welchem von beiden Systemen gewisse Reparaturen am Kaiserkanal zu bewerkstelligen seien. Man beschloß, die Bauten gegen Geld zu vergeben, da sonst die Reparaturen zehn Jahre in Anspruch genommen hätten. Eine Entlastung der Zivilbevölkerung wurde immer wieder – in Friedenszeiten – durch Heranziehung des Heeres zum Frondienst versucht.

Neben den Militärgestellungen, Fronen und Leiturgen finden sich schon in früher Zeit Steuern. Die Fron auf dem Königsland scheint besonders früh (im 6. Jahrhundert v. Chr.) im Teilstaat Tsin abgeschafft zu sein, dessen Herrscher später (im 3. Jahrhundert v. Chr.) der 'erste Kaiser' des Gesamtreiches wurde...

Die Befriedung des Reichs unter der Mandschu-Dynastie gestattete dem Hof den Verzicht auf bewegliche Einkünfte und führte zu dem berühmten, als Quelle der neuen Blüte Chinas im 18. Jahrhundert gepriesenen Edikt von 1713, welches die Grundsteuerpflichtigkeiten der Provinzen – der Absicht nach – in feste Abgaben verwandelte. Neben der Grundsteuer spielten namentlich die Salzgabelle, die Bergwerke und erst in letzter Linie die Zölle eine Rolle in den Einkünften der Zentralverwaltung. Auch für sie wurde aber der nach Peking abzuführende Betrag tatsächlich ein traditionell feststehender. Erst die Kriege mit europäischen Mächten und die finanzielle Notlage im Gefolge der Taiping-Revolution (1850-64) ließen die 'Likin' -Zölle unter der glänzenden Finanzverwaltung Sir Robert Harts in den Vordergrund der Finanzen des Reichs treten...

Daß auch der einst bedeutende Eigenhandel Chinas nach außen keinerlei Neubelebung erfuhr, sondern nur Passivhandel in einem einzigen, den Europäern unter strenger Kontrolle geöffneten Hafen (Kanton) stattfand. Daß auch von einem von innen, aus eigenem kapitalistischen Interesse der Bevölkerung heraus, entstandenen Streben, diese Schranke zu sprengen, nicht das mindeste (sondern ausschließlich: das Gegenteil) bekannt ist. Und daß

überhaupt auf dem Gebiet der Technik, Wirtschaft und Verwaltung auch nicht die geringste, im europäischen Sinn, 'fortschrittliche' Entwicklung einsetzte, vollends aber die Steuerkraft des Reichs, wenigstens dem Anschein nach, keinem ernstem Stoß gewachsen war, als die Erfordernisse der Außenpolitik dies gebieterisch erheischt hätten. Wie ist dies alles angesichts jener bei aller Kritik doch nicht zu bezweifelnden ganz ungewöhnlich mächtigen Volkszunahme zu erklären? Das ist unser Zentralproblem.

Es hatte sowohl ökonomische wie geistige Ursachen. Die ersteren, von denen jetzt zunächst zu sprechen ist, waren durchaus staatswirtschaftlicher und also politisch bedingter Natur, teilten aber mit den »geistigen« den Umstand: daß sie aus der Eigenart der führenden Schicht Chinas: des Beamten- und Amtsanwärterstandes (der 'Mandarin'), hervorgingen...

Die sogenannte Fixierung der Grundsteuer im Jahre 1713 war der Sache nach eine finanzpolitische Kapitulation der Krone vor den Amtspfründnern. Denn in Wahrheit wurde ja nicht etwa die Steuerpflichtigkeit der Grundstücke in eine feste Grundrente verwandelt (wie z.B. in England), sondern es wurde vielmehr dasjenige, was den Provinzialbeamten von der Zentralverwaltung als Steueraufkommen ihres Bezirks angerechnet wurde: der Betrag also, von welchem sie einen Pauschalquotienten als Tribut an die Krone abzugeben hatten, fixiert und so – auf den Effekt gesehen – nur die Höhe der Besteuerung der Pfründen dieser Satrapen durch die Zentralverwaltung für alle Zeiten festgelegt. Dem genuinen Charakter aller spezifisch patrimonialen Verwaltung entsprechend wurde das Einkommen, welches der Beamte aus der Verwaltung seines Bezirks zog, als seine Pfründe behandelt, die von seinen Privateinkünften nicht wirklich geschieden war. Die Inhaber der Amtspfründen ihrerseits dagegen waren soweit wie möglich davon entfernt, die Grundsteuer (oder irgendwelche andere Pflichtigkeit) der Steuerzahler als in ihrem Gesamtaufkommen pauschaliert zu behandeln... Die Zentralverwaltung hatte keinerlei Uebersicht über die wirklichen Bruttoeinkünfte der einzelnen Provinzen und Bezirke, der Provinzialstatthalter keine über diejenigen der Präfekten usw. Auf seiten der Steuerzahlenden andererseits stand nur der eine Grundsatz fest: sich nach Möglichkeit der Erhebung nicht traditionell feststehender Abgaben zu widersetzen, und wir werden sehen, daß und warum sie dies innerhalb weiter Grenzen mit großem Erfolg zu tun in der Lage waren. Indessen abgesehen von der prekären Natur dieses wesentlich von der Machtlage abhängigen Widerstands gegen die trotz allem stets erneut versuchten Uebererhebungen hatten die Beamten zwei Mittel, die Einkünfte zu steigern... Das Kompromiß von 1712/13 zwischen der Zentralregierung und den Provinzialbeamten entsprach in geldwirtschaftlicher Form etwa der naturalwirtschaftlichen Fixierung der Feudalpflichten im Okzident. Mit dem Unterschiede zunächst: daß es sich in China, wie in allen spezifischen Patrimonialstaaten, nicht um Lehen, sondern um Pfründen handelte, und nicht um Militärdienstleistungen sich selbst ausrüstender Ritter, auf deren Heeresdienst der Fürst angewiesen war, sondern um Natural- und, vor allem, Geldtribute der für Patrimonialstaaten typischen Gebühren- und Steuerpfründner, auf deren Verwaltungsleistungen die Zentralgewalt angewiesen war. Und noch ein weiterer wichtiger Unterschied gegenüber dem Okzident lag vor... In China war, sahen wir, gerade der 'etatsmäßige' Beamte frei absetzbar und versetzbar, ja: mußte er in kurzen Fristen versetzt werden. Teils (und vor allem) im Interesse der Erhaltung der politischen Macht der Zentralverwaltung; daneben aber auch – wie gelegentlich hervortritt: – damit auch andere Anwärter die Chance hätten, einmal an die Reihe zu kommen. Das Beamtentum als Ganzes war im Genuß des gewaltigen Pfründeneinkommens gesichert, der einzelne Beamte dagegen gänzlich prekär gestellt und daher, da der Erwerb des Amtes (Studien, Kauf, Geschenke und 'Gebühren') ihm gewaltige Kosten gemacht und ihn oft in Schulden gestürzt hatte, genötigt, in der kurzen Amtszeit soviel als möglich aus dem Amt herauszuwirtschaften. Er war infolge des Fehlens fester Taxen und Garantien dazu auch in der Lage. Daß das Amt dazu da sei, ein Vermögen zu erwerben, verstand sich durchaus von selbst, und nur das Uebermaß galt als tadelnswert.

Aber noch andere und weiter reichende Wirkungen gingen auf diesen Zustand zurück. Zunächst: die Machtstellung der Zentralverwaltung gegenüber den Personen der Beamten wurde allerdings durch das System der Versetzungen auf das wirksamste gesichert. Jeder Beamte war infolge dieser fortwährenden Umschichtungen und des steten Wechsels seiner

Chancen der Konkurrent jedes anderen um die Pfründe... Der 'konservativen' Schule der nördlichen Provinzen stand in den letzten Jahrzehnten die 'fortschrittliche' der mittleren Provinzen und die »radikale« der Kantonesen gegenüber; von dem Gegensatz der Anhänger der Erziehung nach der Methode der Sung gegen die der Han innerhalb eines und desselben Yamen sprachen kaiserliche Edikte noch in dieser Zeit. Indessen infolge des Grundsatzes der Fremdbürtigkeit der Beamten und der steten Versetzung von Provinz zu Provinz und weil überdies die Anstellungsbehörde sorgsam auch darauf hielt, die rivalisierenden Schulen und Landsmannschaften in einem und demselben Amtsbezirk und derselben Aemterstaffelung möglichst zu mischen, konnte sich wenigstens auf dieser Basis kein landsmannschaftlicher Partikularismus entwickeln, der die Einheit des Reichs gefährdet hätte: – dieser hatte ganz andere Grundlagen, wie gleich zu erwähnen ist. Auf der anderen Seite war aber die Schwäche der Beamten nach oben mit ihrer schon erörterten ebenso großen Schwäche nach unten erkaufte. Und eine noch weit wichtigere Folge der Struktur dieses Pfründentums war der extreme administrative und wirtschaftspolitische Traditionalismus, den sie mit sich führte. Soweit dieser gesinnungsmäßig begründet war, ist später von ihm zu sprechen. Aber er hatte daneben auch höchst »rationale« Gründe...

Gerade mit Fortschreiten der Geldwirtschaft und gleichmäßig damit zunehmender Verpfründung der Staatseinnahmen sehen wir deshalb in Aegypten, in den Islamstaaten und in China, nach kurzen Zwischenperioden, die nur dauerten, solange die Pfründenappropriation noch nicht vollzogen war, jene Erscheinung eintreten, welche man als 'Erstarrung' zu werten pflegt. Es war daher eine allgemeine Folge des orientalischen Patrimonialismus und seiner Geldpfründen: daß regelmäßig nur militärische Eroberungen des Landes oder erfolgreiche Militär- oder religiöse Revolutionen das feste Gehäuse der Pfründnerinteressen sprengten, ganz neue Machtverteilungen und damit neue ökonomische Bedingungen schaffen konnten, jeder Versuch einer Neugestaltung von innen aber an jenen Widerständen scheiterte...

Auch in der Epoche der Staatenkonkurrenz war in China die Rationalisierung der Verwaltung und Wirtschaft in engere Schranken gebannt als im Okzident... [WebM2]

1920.3

## **Weber, Max. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen : Konfuzianismus und Taoismus**

### ***Soziologische Grundlagen***

#### ***D. Selbstverwaltung, Recht und Kapitalismus.***

*</i>*Auszüge.

In der Zeit der Konkurrenz der Einzelstaaten um die politische Macht scheint wohl der in Patrimonialstaaten übliche politisch bedingte Kapitalismus der Geldgeber und Lieferanten der Fürsten hier wie überall unter gleichen Umständen erhebliche Bedeutung gehabt und mit hohen Profitraten gearbeitet zu haben. Daneben werden Bergwerke und Handel als Quellen der Vermögensakkumulation angeführt. Unter der Han-Dynastie soll es, in Kupfer gerechnet, Multimillionäre gegeben haben. Aber die politische Vereinheitlichung zum Weltreich hat hier, wie im kaiserlich römischen geeinigten orbis terrarum, offenbar einen Rückgang dieses ganz wesentlich am Staat und seiner Konkurrenz mit anderen Staaten verankerten Kapitalismus zur Folge gehabt... Die alte klassische Hochwertung des Ackerbaues als des eigentlich heiligen Berufs hinderte daher nicht, daß schon im 1. Jahrhundert v. Chr. (ähnlich wie im Talmud) die Gewinnchancen des Gewerbes höher als die der Landwirtschaft und die des Handels am höchsten eingeschätzt wurden.

Aber das bedeutete keinen Ansatz zur Entwicklung eines modernen Kapitalismus. Gerade jene charakteristischen Institutionen, welche schon das in den mittelalterlichen Städten des Okzidents aufblühende Bürgertum entwickelte, fehlten bis in die Gegenwart entweder ganz oder zeigten eine sehr charakteristisch verschiedene Physiognomie. Es fehlten in China die Rechtsformen und auch die soziologischen Unterlagen des kapitalistischen 'Betriebs' mit seiner rationalen Versachlichung der Wirtschaft, wie sie in dem Handelsrecht der italienischen Städte schon früh in unverkennbaren Ansätzen vorhanden waren...

Es hatte sich auf der Basis der politischen Besitzakkumulation ein, wenn auch labiles, Patriziat und ein Bodenmagnatentum mit Parzellenverpachtung entwickelt, welches weder feudales noch bürgerliches Gepräge trug, sondern auf Chancen rein politischer Aemterausbeutung spekulierte. Es war also, wie in Patrimonialstaaten typisch, nicht vorwiegend rationaler ökonomischer Erwerb, sondern, – neben dem Handel, der gleichfalls zu Anlage von Gelderwerb in Land führte, – vor allem innenpolitischer Beutekapitalismus, der die Vermögens-, insbesondere auch die Boden-Akkumulation beherrschte...

In China war die im okzidentalen Mittelalter schon so gut wie völlig erloschene Bedeutung der Sippe sowohl für die lokale Verwaltung der kleinsten Einheiten wie für die Art der ökonomischen Assoziation vollkommen erhalten geblieben und hatte sich sogar in einem Maß entwickelt, wie es anderwärts, auch in Indien, unbekannt geblieben ist. Die patrimoniale Regierung von oben her stieß mit den als Gegengewicht gegen sie fest ausgestalteten Organisationen der Sippen von unten her zusammen. Ein sehr bedeutender Bruchteil aller politisch gefährlichen »geheimen Gesellschaften« bestand bis in die Gegenwart aus Sippen. Die Dörfer hießen vielfach nach dem Namen einer Sippe, welche in ihnen ausschließlich oder vorwiegend vertreten war. Oder sie waren Sippenkonföderationen. Die alten Grenzsteine zeigen, daß das Land nicht Einzelnen, sondern den Sippen zugeteilt war und die Sippenkommunion erhielt diesen Zustand in ziemlich weitem Umfang aufrecht. Aus der an Zahl mächtigsten Sippe wählte man den – oft besoldeten – Dorfvorstand. 'Aelteste' (der Sippen) standen ihm zur Seite und beanspruchten das Recht der Absetzung. Die einzelne Sippe aber, von der jetzt zunächst zu reden ist, beanspruchte als solche selbständig die Macht, ihr Mitglied zu strafen und setzte dies durch, so wenig die moderne Staatsgewalt es offiziell anerkannte.

Der Zusammenhalt der Sippe und seine Bewahrung – trotz der rücksichtslosen Eingriffe der Patrimonialverwaltung mit ihren mechanisch konstruierten Haftungsverbänden, ihren Umsiedelungen, Bodenumteilungen und Gliederungen der Bevölkerung nach ting: arbeitsfähigen Individuen, – beruhte zweifellos ganz und gar auf der Bedeutung des Ahnenkults als des einzigen nicht durch die cäsaropapistische Regierung und ihre Beamten, sondern durch den Hausvorstand als Hauspriester, unter Assistenz der Familie besorgten, aber unzweifelhaft klassischen und uralten 'Volkskults'. Schon im 'Männerhaus' der militaristischen Urzeit scheinen die Ahnengeister eine Rolle gespielt zu haben... In historischer Zeit war von jeher der Glaube an die Macht der Ahnengeister, nicht nur der

eignen, aber vor allem der eignen, an ihre rituell und literarisch bezeugte Vermittler-Rolle für Wünsche der Nachfahren beim Himmelsgeist oder -Gott, an die unbedingte Notwendigkeit, sie durch Opfer zu befriedigen und günstig zu stimmen, der schlechthin grundlegende Glaube des chinesischen Volks. Die Ahnengeister der Kaiser waren die nahezu gleichgeordneten Gefolgschaft des Himmelsgeistes. Ein Chinese, der keinen männlichen Nachfahren hatte, mußte unbedingt zur Adoption schreiten, und wenn er dies unterließ, so nahm die Familie eine posthume fiktive Adoption für ihn vor, – weniger in seinem, als in ihrem eignen Interesse: um Ruhe vor seinem Geist zu haben. Die soziale Wirkung dieser alles beherrschenden Vorstellungen liegt klar zutage. Zunächst die ungeheure Stärkung der patriarchalen Gewalt. Dann aber der Zusammenhalt der Sippe als solcher...

Im Prinzip jede Sippe hatte (und zwar bis in die Gegenwart hinein) ihre Ahnenhalle im Dorf. Außer den Kultparamenten enthielt sie oft eine Tafel der von der Sippe anerkannten 'Moralgesetze'. Denn das Recht, sich selbst Statuten zu geben, war für die Sippe faktisch nie bezweifelt und wirkte nicht nur praeter, sondern – sogar in Ritualfragen – unter Umständen auch contra legem. Die Sippe stand nach außen solidarisch zusammen. Existierte auch, außerhalb des Kriminalrechts, wie erwähnt, Solidarhaft nicht, so pflegte sie doch, wenn möglich, die Schulden eines Mitglieds zu ordnen. Unter Vorsitz des Aeltesten verhängte sie nicht nur Prügel und Exkommunikation – welche bürgerlichen Tod bedeutete – sondern, wie der russische Mir, auch Strafexil... Eine klar geregelte Nothilfpflicht und Kreditbeihilfe war primär nur innerhalb der Sippe gegeben. Die Sippe führte nötigenfalls Fehden nach außen: die rücksichtslose Tapferkeit hier, wo es sich um persönliche Interessen und persönliche Verbundenheit handelte, kontrastierte auf das augenfälligste mit der vielberufenen 'Feigheit' der aus gepreßten Rekruten oder aus Söldnern bestehenden Heere der Regierung. Die Sippe sorgte nötigenfalls für Medikamente, Arzt und Begräbnis, versorgte die Alten und Witwen, vor allen Dingen: die Schulen. Die Sippe besaß Eigentum, vor allem: Grundeigentum ('Ahnenland': schi tien und, bei wohlhabenden Sippen, oft umfangreiches Stiftungsland... Alle verheirateten Männer hatten gleiches Stimmrecht, die nichtverheirateten Männer nur beratende Stimmen, die Frauen waren, wie vom Erbe (sie hatten nur Mitgiftanspruch), so von den Sippenberatungen ausgeschlossen. Als Verwaltungsausschuß fungierten die Aeltesten, nach Erbstämmen, aber: von allen Sippengenossen als Wählern, jährlich gekoren, welche die Einkünfte einzuziehen, den Besitz zu verwerten und den Ertrag zu verteilen, vor allem die Ahnenopfer zu besorgen und Ahnenhallen und Schulen in Ordnung zu halten hatten... Die »Stadt« war, wie im allgemeinen schon früher angedeutet, eben infolgedessen nie die »Heimat«, sondern eigentlich die typische »Fremde« für die Mehrzahl ihrer Einwohner. Um so mehr als sie sich vom Dorf, von dem nun zu sprechen ist, durch den früher erwähnten Mangel an organisierter Selbstverwaltung unterschied. Man kann, ohne allzugroße Uebertreibung, sagen, daß die chinesische Verwaltungsgeschichte ausgefüllt ist von dem stets erneuten Streben der kaiserlichen Verwaltung, sich auch außerhalb der Stadtbezirke zur Geltung zu bringen. Abgesehen von Kompromissen in der Steuerleistung aber gelang ihr dies nur auf kurze Zeiten und konnte, bei der ihr eigenen Extensität, dauernd auch nicht gelingen. Diese Extensität: die geringe Zahl der wirklichen Beamten, war bedingt durch die Finanzen (und bedingte ihrerseits wieder deren Lage). Die offizielle kaiserliche Verwaltung blieb, der Sache nach, eine Verwaltung von Stadtbezirken und Stadtunterbezirken. Hier, wo ihr die massiven Blutsverbände der Sippen nicht so wie draußen gegenüberstanden, konnte sie – wenn sie sich mit den Gilden und Zunften verhielt – effektiv wirken. Außerhalb der Stadtmauern hörte ihre Gewalt sehr schnell auf, wirklich effektiv zu sein. Denn neben der an sich schon großen Gewalt der Sippen stand hier auch noch die organisierte Selbstverwaltung des Dorfes als solchen ihr gegenüber. Da auch Bauern zahlreich in den Städten wohnten, diese also meist »Ackerbürgerstädte« waren, so besteht nur der verwaltungstechnische Unterschied: 'Stadt' gleich Mandarinensitz ohne Selbstverwaltung, – 'Dorf' gleich Ortschaft mit Selbstverwaltung ohne Mandarinen!

Die dorfmäßige Siedelung als solche beruhte in China auf dem Bedürfnis nach Sicherheit, welches die jedes Begriffs von 'Polizei' ermangelnde extensive Verwaltung des Reichs niemals hat befriedigen können. Die Dörfer waren meist befestigt, ursprünglich und, wie es scheint, oft noch heute: pallisadiert, wie die alten Städte, häufig aber auch: ummauert. Sie

stellten, zur Ablösung der Reih-um-gehenden Wachtspflicht (s. gleich) die besoldeten Wächter an. Von der »Stadt« unterschieden sie sich – zuweilen viele Tausende von Einwohnern zählend – eben dadurch: daß sie selbst diese Funktionen wahrnahmen und dazu, im Gegensatz zur Stadt, ihr Organ hatten. Dies war, da ein 'Korporations'-Begriff dem chinesischen Recht und vollends den Denkgewohnheiten der Bauern natürlich völlig fehlte: – der Dorftempel, der in der Neuzeit meist irgendeinem der populären Götter: dem General Kwan Ti (Kriegsgott), dem Pah Ti (Handelsgott), dem Wan Tschang (Gott der Schulen), dem Lang Wang (Regengott), dem Tuti (einem unklassischen Gott, dem wegen der »Conduite« des Toten im Jenseits jeder Todesfall notifiziert werden mußte) usw. dediziert zu sein pflegte, – welchem? scheint ziemlich gleichgültig gewesen zu sein...

Der Tempel hatte, wie die Ahnenhalle, Eigentum, vor allem: Grundeigentum. Aber sehr oft auch Geldbesitz, den er zu nicht immer niedrigen Zinsen auslieh. Der Geldbesitz stammte vor allem aus den traditionellen Marktgaben: die Marktstände standen von altersher, wie fast überall in der Welt, unter dem Schutz des Lokalgotts. Das Tempelland wurde, wie das Ahnenland, verpachtet, und zwar vorzugsweise an die Besitzlosen des Dorfes, die daraus entspringenden Renten und überhaupt alle Einkünfte des Tempels wurden jährlich ebenfalls an Einnahmepächter vergeben, der nach Abzug der Kosten bleibende Reinertrag verteilt... Der 'Tempel' hatte Gerichtsbarkeit in Bagatellsachen und usurpierte sehr oft solche in Sachen aller Art, ohne daß die Regierung – außer bei Staatsinteressen – intervenierte. Dies Gericht, nicht die staatliche Gerichtsbehörde, genoß das Vertrauen der Bevölkerung. Der 'Tempel' sorgte für Straßen, Kanäle, Verteidigung, polizeiliche Sicherheit, – durch Turnus-Wachtspflicht, die faktisch meist abgelöst wurde, – Verteidigung gegen Räuber oder Nachbardörfer, für Schule, Arzt, Medikamente, Begräbnis, soweit die Sippen dies nicht tun konnten oder wollten. Der Dorftempel enthielt das Waffendepot des Dorfs. Durch den Dorftempel, der in dieser Funktion der 'Stadt' fehlte, war das Dorf rechtlich und faktisch als Kommunalkörper aktionsfähig. Vor allem: das Dorf, nicht aber die Stadt, war ein, im Umkreis der Interessen der Dorfbewohner, tatsächlich wehrhafter Verband.

Nicht immer hat sich die Regierung derart auf den laissezfaire-Standpunkt gegenüber dieser inoffiziellen Selbstverwaltung gestellt, wie in der letzten Zeit des alten Regims. Unter den Han versuchte sie z.B. den reinen patrimonialen Absolutismus Schi Hoang Ti's durch geordnete Heranziehung der Gemeindeältesten zu Selbstverwaltungsämtern (san lao) abzubauen und die urwüchsige Selbstverwaltung so zu reglementieren und zu legalisieren... Man darf sich das Leben des Bauern in einem chinesischen Dorf, allen Anzeichen nach, keineswegs als eine harmonische patriarchale Idylle vorstellen. Nicht nur die Fehden nach außen bedrohten den Einzelnen recht oft. Nein: vor allem fungierte die Sippenmacht und auch die Verwaltung des Dorftempels überaus oft in gar keiner Weise genügend, um Besitz: zumal überragenden Besitz, zu schützen...

Gegenüber der literarisch gebildeten Beamtschaft war das aliterarische Alter also solches das stärkste Gegengewicht. Dem absolut bildungslosen Aeltesten seiner Sippe hatte sich innerhalb der durch die Tradition festgelegten Sippenangelegenheiten auch der durch noch so viele Examina gegangene Beamte bedingungslos zu fügen.

Ein praktisch erhebliches Maß von usurpierter und konzessionierter Selbstverwaltung stand jedenfalls einerseits: in Gestalt der Sippen, andererseits: dieser Organisationen der Armut, der Patrimonialbureaukratie gegenüber. Deren Rationalismus befand sich hier gegenüber einer im ganzen und auf die Dauer ihm weit überlegenen, weil stetig und vom engsten persönlichen Verbände gestützt wirkenden, entschlossen traditionalistischen Macht. Jede Neuerung, welcher Art immer, konnte ja überdies bösen Zauber stiften... Die Sippenältesten waren es auch: – das geht uns hier besonders an –, deren Einfluß für die Annahme oder Verwerfung religiöser Neuerungen meist entscheidend war und, selbstverständlich, fast ausnahmslos in die Wagschale der Tradition fiel, insbesondere wo sie Bedrohung der Ahnenpietät witterten. Diese gewaltige Macht der streng patriarchal geleiteten Sippen war in Wahrheit der Träger jener vielberedeten 'Demokratie' in China, welche nur der Ausdruck 1. des Fortfalls feudaler Ständebildung, 2. der Extensität der patrimonial-bureaukratischen Verwaltung und 3. der Ungebrochenheit und Allgewalt der patriarchalen Sippen andererseits war und mit »moderner« Demokratie gar nichts gemein hatte.

Auf realer oder nachgeahmter persönlicher Versippung ruhten fast alle diejenigen organisatorischen Gebilde ökonomischer Art, welche über den Rahmen der Einzelwirtschaft überhaupt hinausgriffen. Zunächst die Tsung-tse-Gemeinschaft. Die in dieser Form organisierte Sippe besaß neben der Ahnenhalle und dem Unterrichtsgebäude auch Sippenhäuser für Vorräte und Geräte zur Reisverarbeitung, Konservenbereitung, Weberei und andere Hausproduktionen... Sie bedeutete also: produktivgenossenschaftlich erweiterte Sippen- und kumulative Hausgemeinschaft. Andererseits bestanden neben dem gewerblichen Einzelmeisterbetrieb in den Städten spezifisch kleinkapitalistische (genossenschaftliche) Betriebsgemeinschaften in gemeinsamen Ergasterien mit oft weitgehender manueller Arbeitsteilung, oft mit durchgeführter Spezialisierung der technischen und kaufmännischen Betriebsführung und mit Verteilung des Gewinns nach Maßgabe... Alle diese Formen der Schaffung größerer Wirtschaftseinheiten hatten, sozial angesehen, einen spezifisch 'demokratischen' Charakter... Das Verlagssystem dagegen, welches bei uns die kapitalistische Unterjochung einleitete, steckte anscheinend bis in die Gegenwart, – in welcher es quantitativ bedeutend namentlich in den Fernabsatzgewerben entwickelt ist, – organisatorisch noch in den verschiedenen Formen rein faktischer Abhängigkeit des Handwerkers vom Händler und war nur in einzelnen Gewerben bis zur Heimarbeit mit eingesprengten Zwischenmeisterwerkstätten und zentralem Verkaufsbureau vorgeschritten... Die Textilindustrie kam gegen das Hausgewerbe schwer auf; nur die Seide hatte ihren Markt, auch Fernmarkt. Aber diesen letzteren okkupierten die Seidenkarawanen des kaiserlichen Oikos. Die Metallindustrie konnte bei der großen Unergiebigkeit der Bergwerke nur bescheidene Dimensionen annehmen... Für die Teebereitung finden sich bildliche Darstellungen großer arbeitsteiliger Werkstätten, vergleichbar den altägyptischen Bildern ähnlicher Art. Die staatlichen Manufakturen stellten (normalerweise) Luxusartikel her (wie im islamischen Aegypten); die Erweiterung der staatlichen Metallindustrie aus valutarischen Gründen war vorübergehend. Die Zünfte, von denen schon gesprochen wurde, regulierten zwar das Lehrlingswesen. Von besonderen Gesellenverbänden hören wir dagegen nichts... Für die unreinen Berufe bestanden, wie unter indischen Verhältnissen, feste, vererbliche und verkäufliche Kundschaften. Konnubium, Kommensalität und Zulassung zu den Graden blieb allen degradierten Kasten versagt. Jedoch war kraft kaiserlicher Erlasse für diejenigen, welche einen unreinen Beruf aufgaben, gerichtliche Rehabilitierung zulässig (und wurde z.B. noch 1894 für einzelne dieser Kasten verfügt). Sklaverei entstand seit Einstellung der Eroberungskriege durch Ergebung oder Verkauf seitens der Eltern oder (strafweise) seitens der Regierung. Der Freigelassene schuldete dem Patron Obödienz – wie im Okzident – und war unfähig, Grade zu erwerben. Die Kontraktarbeiter (Ku kong) schuldeten während des Dienstes Obödienz und entbehrten der Kommensalität mit dem Herren...

Neben den Sippen, den Gilden und Zünften blühte im neuzeitlichen China – für die Vergangenheit ist für den Außenstehenden Sicheres nicht zu ermitteln – die Assoziation in Form des Klubs, hwui, auf allen, auch ökonomischen, kreditgenossenschaftlichen, Gebieten... Außer einem verliehenen Titularadel existierten in der Neuzeit – wenn die strenge Scheidung der im Mandschu-Heerbann registrierten Familien, der Ausdruck der seit dem 17. Jahrhundert bestehenden Fremdherrschaft, beiseite gelassen wird – geburtsständische Unterschiede unter Chinesen selbst, sahen wir, nicht mehr. Und nachdem zuerst im 8. Jahrh. die 'bürgerlichen' Schichten eine starke Lockerung der polizeistaatlichen Fesselung erlangt hatten, bestand im 19. Jahrhundert, und zwar offenbar seit langer Zeit: Freizügigkeit, obwohl auch diese in offiziellen Edikten nicht anerkannt war. Die Zulassung zur Ansiedelung und zum Grundbesitz in einer andern als der Heimatgemeinde ist sicherlich, wie im Okzident, erst durch den Fiskalismus erzwungen worden. Seit 1794 erwarb man die Ortszugehörigkeit durch Erwerb von Grundbesitz und 20 jährige Steuerzahlung und verlor damit die Ortszugehörigkeit in der Heimatgemeinde. Ebenso bestand seit langem – so sehr (1671) das 'Heilige Edikt' noch das Bleiben im Beruf empfahl – freie Berufswahl. In der Neuzeit bestand weder Paßzwang noch Schul- oder Militärdienstzwang. Ebenso fehlten Wucher- und ähnliche den Güterverkehr beschränkende Gesetze. Immer wieder muß angesichts all dessen betont werden: Dieser, der freien Entfaltung des bürgerlichen Erwerbs scheinbar höchst förderliche Zustand hat dennoch keine Entwicklung eines Bürgertums okzidentalen Gepräges hervorgebracht...

Politisch stand die patrimoniale Staatsform, vor allem der patrimoniale Charakter der Verwaltung und Rechtsfindung mit ihren typischen Folgen: dem Nebeneinander eines Reiches der unerschütterlichen heiligen Tradition und eines Reiches der absolut freien Willkür und Gnade, hier wie überall der Entwicklung wenigstens des in dieser Hinsicht besonders empfindlichen gewerblichen Kapitalismus im Wege: das rational kalkulierbare Funktionieren der Verwaltung und Rechtspflege, welches ein zum rationalen Betrieb sich entwickelndes Gewerbe bedurfte, fehlte. In China, wie in Indien, wie im islamischen Rechtsgebiet und überhaupt überall, wo nicht rationale Rechtsschaffung und Rechtsfindung gesiegt hatte, galt der Satz: 'Willkür bricht Landrecht'. Er konnte aber der Entwicklung kapitalistischer Rechtsinstitute nicht, wie er es im okzidentalen Mittelalter tat, zugute kommen, weil einerseits die korporative Autonomie der Städte als politischer Einheiten und andererseits die privilegienmäßig garantierte und fixierte Festlegung der entscheidenden Rechtsinstitutionen...

Wirklich garantierte 'Freiheitsrechte' des einzelnen fehlten im Grunde gänzlich. Der Rationalismus des Literatenbeamtentums in den miteinander konkurrierenden Teilstaaten hatte in einem Einzelfall (536 n. Chr. im Staate Tsheng) die Kodifikation des Rechts (auf Metalltafeln) in Angriff genommen. Aber bei der Diskussion dieser Frage innerhalb der Literatenschicht wurde nach der Annalistik mit Erfolg (durch einen Minister des Tsin-Staates) geltend gemacht: 'Wenn das Volk lesen kann, wird es seine Oberen verachten'. Das Charisma der gebildeten Patrimonialbureaukratie schien in Gefahr, an Prestige zu verlieren, und diese Machtinteressen ließen einen solchen Gedanken seitdem nie wieder aufkommen. Verwaltung und Rechtsfindung waren zwar formal durch den Dualismus der Fiskal- und Justizsekretäre, aber nicht wirklich in der Art ihrer Ausübung getrennt, wie auch – durchaus patrimonial – die Hausdiener des Beamten, die er auf seine Kosten engagierte, die Polizisten und Subalternbeamten für seine Verwaltung hergaben. Der antiformalistische patriarchale Grundzug verleugnete sich nirgends: anstößiger Lebenswandel wurde gestraft auch ohne Spezialbestimmung. Das Entscheidende war aber der innerliche Charakter der Rechtsfindung: Nicht formales Recht, sondern materiale Gerechtigkeit erstrebte der ethisch orientierte Patrimonialismus hier wie überall... Die Edikte der Kaiser selbst über Verwaltungsmaßregeln hatten meist jene lehrhafte Form, welche päpstlichen Bullen des Mittelalters eignet, nur ohne deren dennoch meist vorhandenen präzisen rechtlichen Gehalt. Die bekanntesten von ihnen stellten Kodifikationen von ethischen, nicht von rechtlichen Normen dar und zeichneten sich durch literarische Gelehrsamkeit aus... Die ganze kaiserliche Verwaltung stand – soweit sie orthodox orientiert war – unter dem Einfluß einer dem Wesen nach theokratischen, etwa einer Kongregation der päpstlichen Kurie entsprechenden Literatenbehörde: der sog. »Akademie« (Han-lin-yuan), der Hüterin der reinen (konfuzianischen) Orthodoxie, die uns mehrfach begegnet ist...

In der patriarchalen chinesischen Justiz war für Advokaten im okzidentalen Sinn gar kein Platz. Als Anwälte fungierten für die Sippenossen etwaige literarisch gebildete Mitglieder; sonst fertigte ein Winkelkonsulent die Schriftsätze. Es war eben die in allen spezifischen Patrimonialstaaten, am meisten in den theokratischen oder ethisch-ritualistischen Patrimonialstaaten orientalischen Gepräges, wiederkehrende Erscheinung: daß zwar neben der wichtigsten, aber nicht 'kapitalistischen' Quelle der Vermögensakkumulation: der rein politischen Amts- und Steuerpründe, auch 'Kapitalismus': der Kapitalismus der Staatslieferanten und Steuerpächter, also: politischer Kapitalismus, blühte und unter Umständen wahre Orgien feierte, daß ferner auch der rein ökonomische, d.h. vom »Markt« lebender Kapitalismus des Händlertums sich entwickeln konnte, – daß dagegen der rationale gewerbliche Kapitalismus, der das Spezifische der modernen Entwicklung ausmachte, unter diesem Regime nirgends entstanden ist... Aber warum blieb diese Verwaltung und Justiz so (kapitalistisch angesehen) irrational? – dies ist die entscheidende Frage. Einige im Spiel befindliche Interessen lernten wir kennen. Aber sie bedürfen der vertieften Erörterung. Wie die von materialer Individualisierung und Willkür unabhängige Justiz, so fehlten für den Kapitalismus auch politische Vorbedingungen. Es fehlte zwar nicht die Fehde: – im Gegenteil ist die ganze Geschichte Chinas voll von großen oder kleinen Fehden bis zu den massenhaften Kämpfen der einzelnen Dorfverbände und Sippen. Aber es fehlte, seit der Befriedung im

Weltreich, der rationale Krieg und, was noch wichtiger war, der diesen ständig vorbereitende bewaffnete Friede mehrerer miteinander konkurrierender selbständiger Staaten gegeneinander und die dadurch bedingten Arten von kapitalistischen Erscheinungen: Krieganleihen und Staatslieferungen für Kriegszwecke...

Der rationale Betriebskapitalismus, dessen spezifische Heimat im Okzident das Gewerbe wurde, war eben außer durch das Fehlen des formal garantierten Rechts und einer rationalen Verwaltung und Rechtspflege und durch die Folgen der Verpfändung auch durch das Fehlen gewisser gesinnungsmäßiger Grundlagen gehemmt worden. Vor allem durch diejenige Stellungnahme, welche im chinesischen 'Ethos' ihre Stätte fand und von der Beamten- und Amtsanwärterschicht getragen wurde. [WebM2]

1920.4

## **Weber, Max. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen : Konfuzianismus und Taoismus V. Der Literatenstand.**

</i>Auszüge.

In China bestimmte seit zwölf Jahrhunderten, weit mehr als der Besitz, die durch Bildung, insbesondere: durch Prüfung, festgestellte Amtsqualifikation den sozialen Rang. China war das Land, welches am exklusivsten, noch weit exklusiver als die Humanistenzeit Europas oder als zuletzt Deutschland, die literarische Bildung zum Maßstab sozialer Schätzung gemacht hatte. Schon im Zeitalter der Teilstaaten, reichte die literarisch – das hieß zunächst nur: durch Schriftkenntnis – vorgebildete Amtsanwärterschicht, als Träger der Fortschritte zur rationalen Verwaltung und aller 'Intelligenz', durch die sämtlichen Teilgebilde hindurch und bildete – wie das Brahmanentum in Indien – den entscheidenden Ausdruck der Einheitlichkeit der chinesischen Kultur...

Die – mit Unterbrechungen und unter oft heftigen Kämpfen, aber doch stets erneut und stets zunehmend – herrschende Schicht in China sind und waren, endgültig seit reichlich zweitausend Jahren, die Literaten. Sie, und nur sie, redete, 1496 nach der Annalistik zum erstenmal, der Kaiser mit 'meine Herren' an. Es ist nun von unermeßlicher Wichtigkeit für die Art der Entwicklung der chinesischen Kultur gewesen, daß diese führende Intellektuellenschicht niemals den Charakter der Kleriker des Christentums oder Islam, auch nicht der jüdischen Rabbinen, auch nicht der indischen Brahmanen oder der altägyptischen Priester oder der ägyptischen oder indischen Schreiber gehabt hat. Sondern daß sie herausgewachsen ist zwar aus ritueller Schulung, doch aber aus einer vornehmen Laienbildung. Die 'Literaten' des Feudalzeitalters, damals offiziell: puo tsche, »lebendige Bibliotheken«, genannt, waren ... Abkömmlinge, meist wohl jüngere Söhne, feudaler Familien, welche sich literarische Bildung, vor allem: Schriftkunde, angeeignet hatten und deren soziale Stellung auf dieser Schrift- und Literaturkunde beruhte. Die Schriftkunde konnte sich – wenn auch bei dem chinesischen Schriftsystem nur schwer – auch ein Plebejer aneignen, und dann nahm er an dem Prestige des Schriftgelehrtentums teil: es ist schon in der Feudalzeit die Literatenschicht kein erblicher Stand und nicht exklusiv gewesen, im Gegensatz zu den Brahmanen... Die Schriftlichkeit der Ritualbücher, des Kalenders und der Annalistik reichen in China in vorgeschichtliche Zeiten zurück. Schon der ältesten Ueberlieferung galten die alten Schriften als magische Objekte und die Schriftkundigen als Träger magischen Charismas. Und, wie wir sehen werden, ist dies so geblieben. Aber nicht das Charisma magischer Zauberkraft, sondern die Schrift- und Literaturkenntnis als solche, daneben ursprünglich vielleicht astrologische Kenntnisse, machten ihr Prestige aus... Die Bedeutung der Magie war zwar selbstverständliche Voraussetzung hier wie überall. Aber, soweit dabei Interessen der Gemeinschaft in Frage kamen, lag die Beeinflussung der Geister in den Händen der Vertreter der Gemeinschaft: für die politische Gemeinschaft des Kaisers als Oberpontifex und der Fürsten, für die Familie des Sippenhaupts und Hausvaters. Die Beeinflussung des Gemeinschaftsschicksals, vor allem: der Ernte, erfolgte eben seit sehr alter Zeit durch rationale Mittel: die Wasserregulierung, und daher war die richtige 'Ordnung' der Verwaltung von jeher das grundlegende Mittel der Beeinflussung auch der Geisterwelt. Neben Schriftkunde als Mittel der Kenntnis der Tradition war Kalender- und Sternkunde zur Ermittlung des himmlischen Willens, vor allem: der dies fasti und nefasti nötig, und es scheint, daß die Stellung der Literaten jedenfalls auch aus der Hofastrologenwürde heraus sich entwickelt hat. Diese rituell (und ursprünglich wohl auch horoskopisch) wichtige Ordnung zu erkennen und darnach die berufenen politischen Gewalten zu beraten war das, was die Schriftkundigen und nur sie vermochten... Im schärfsten Gegensatz zu den wesentlich außenpolitisch interessierten jüdischen Propheten waren also die chinesischen rituell geschulten Literaten-Politiker primär an den Problemen der inneren Verwaltung orientiert, mochten diese auch – wie wir früher sahen – vom Standpunkt ihrer Fürsten aus durchaus im Dienst der Machtpolitik stehen und mochten sie selbst auch, als fürstliche Korrespondenzführer und Kanzler, tief in die Leitung der Diplomatie hineingezogen werden. Diese stete Orientierung an den Problemen der 'richtigen' Staatsverwaltung bedingte einen weitgehenden praktisch-politischen Rationalismus der Intellektuellenschicht des Feudalzeitalters. Im Gegensatz gegen den strengen Traditionalismus der späteren Zeit zeigen

uns die Annalen die Literaten gelegentlich als kühne politische Neuerer. Grenzenlos war ihr Bildungsstolz und weitgehend – wenigstens nach der Aufmachung der Annalistik – die Deferenz der Fürsten. Entscheidend für die Eigenart der Literatenschicht war nun ihre intime Beziehung zum Dienst bei patrimonialen Fürsten... Sie stützten mit ihrer Wissenschaft jenen kirchlichen Anstaltscharakter des Staats und gingen von ihm als der gegebenen Voraussetzung aus. Sie schufen in ihrer Literatur den 'Amts'-Begriff, vor allem das Ethos der 'Amtspflicht' und des 'öffentlichen Wohls'. Sie sind, wenn der Annalistik einigermaßen getraut werden darf, von Anfang an Gegner des Feudalismus und Anhänger der amtsmäßigen Anstaltsorganisation des Staats gewesen. Ganz begreiflich: weil von ihrem Interessenstandpunkt aus nur der (durch literarische Bildung) persönlich Qualifizierte verwalten sollte. Andererseits nahmen sie für sich in Anspruch, den Fürsten den Weg der militärischen Eigenregie: – eigene Waffenfabrikation und Festungsbau – gewiesen zu haben, als Mittel: »Herr ihrer Länder« zu werden...

In der Zeit der Feudalstaaten konkurrierten die verschiedenen Höfe um die Dienste der Literaten und sie suchten die Gelegenheit, Macht und – nicht zu vergessen – Erwerb zu finden, da, wo sie am günstigsten war. Es bildete sich eine ganze Schicht vagierender 'Sophisten' (tsche-sche), den fahrenden Rittern und Gelehrten des Mittelalters im Okzident vergleichbar. Und es fanden sich auch – wie wir sehen werden – prinzipiell amtsfrei bleibende Literaten. Dieser freibewegliche Literatenstand war damals der Träger philosophischer Schulbildungen und Gegensätze, wie in Indien, im hellenischen Altertum und bei den Mönchen und Gelehrten des Mittelalters. Dennoch fühlte sich der Literatenstand als solcher als Einheit, sowohl in seiner Standesehre wie als einziger Träger der einheitlichen chinesischen Kultur. Und für den Stand als Ganzes blieb eben die Beziehung zum Fürstendienst als der normalen oder mindestens normalerweise erstrebten Erwerbsquelle und Betätigungsgelegenheit das ihn von den Philosophen der Antike und wenigstens der Laienbildung Indiens (deren Schwerpunkte außerhalb des Amtes lagen) Unterscheidende. Konfuzius wie Laotse waren Beamte, ehe sie amtlos als Lehrer und Schriftsteller lebten, und wir werden sehen, daß diese Beziehung zum staatlichen (»kirchenstaatlichen«) Amt für die Art der Geistigkeit dieser Schicht grundlegend wichtig blieb. Vor allem: daß diese Orientierung immer wichtiger und ausschließlicher wurde. Im Einheitsstaat hörten die Chancen der Konkurrenz der Fürsten um die Literaten auf. Jetzt konkurrierten umgekehrt diese und ihre Schüler um die vorhandenen Aemter und es konnte nicht ausbleiben, daß dies die Entwicklung einer einheitlichen, dieser Situation angepaßten, orthodoxen Doktrin zur Folge hatte. Sie wurde: der Konfuzianismus. Und mit der wachsenden Verpfründung des chinesischen Staatswesens hörte daher die anfänglich so freie Bewegung des Geistes der Literatenschicht auf. Diese Entwicklung war in jener Zeit schon in vollem Gange, als die Annalistik und die meisten systematischen Schriften der Literaten entstanden und als die von Schi Hoang Ti ausgerotteten heiligen Bücher »wiedergefunden« wurden und nun, revidiert, retouchiert und kommentiert von den Literaten, kanonische Geltung erlangten...

Die klassischen, mit dem Namen des im Jahre 478 v. Chr. verstorbenen Kungtsse: Konfuzius, als Redaktor verknüpften Schriften lassen in ihren ältesten Teilen noch die Zustände der charismatischen Kriegskönige erkennen. Die Heldenlieder des Hymnenbuches (Schi-king) singen wie die hellenischen und indischen Epen von wagenkämpfenden Königen. Aber in ihrem Gesamtcharakter sind sie schon nicht mehr, wie die homerischen und germanischen Epen, Verkünder individuellen oder überhaupt rein menschlichen Heldentums. Das Heer der Könige hatte schon zur Zeit der jetzigen Redaktion des Schi-king nichts mehr von Gefolgschafts- oder homerischer Aventure-Romantik, sondern besaß schon den Charakter einer bureaukratisierten Armee mit Disziplin und, vor allem, mit 'Offizieren'. Und – was für den Geist entscheidend ist – die Könige siegen schon im Schi-king nicht, weil sie die größeren Helden sind, sondern weil sie vor dem Himmelsgeist sich moralisch im Recht befinden und ihre charismatischen Tugenden die überlegenen, die Feinde aber gottlose Verbrecher sind, welche sich am Wohle ihrer Untertanen durch Bedrückung und Verletzung der alten Sitten versündigt haben und so ihr Charisma verwirkten. Zu moralisierenden Betrachtungen hierüber weit mehr als zu heldenhafter Siegesfreude gibt der Sieg Veranlassung. Im Gegensatz zu den heiligen Schriften fast aller anderen Ethiken fällt ferner

sofort das Fehlen jeder irgendwie »anstößigen« Aeußerung, jedes auch nur denkbarerweise 'unschicklichen' Bildes auf. Hier hat offensichtlich eine ganz systematische Purifikation stattgefunden und diese dürfte wohl die spezifische Leistung des Konfuzius sein. Die pragmatische Umprägung der alten Ueberlieferung in der Annalistik, wie sie die amtliche Historiographie und die Literaten produzierten, ging über die im Alten Testament, etwa im 'Buch der Richter', vorgenommene priesterliche Paradigmatik offenbar hinaus. Die Chronik, deren Verfasserschaft besonders ausdrücklich dem Konfuzius selbst zugeschrieben wird, enthält die denkbar dürrste und sachlichste Aufzählung von Kriegszügen und Rebellenbestrafungen, in dieser Hinsicht vergleichbar etwa den assyrischen Keilschriftprotokollen. Wenn Konfuzius wirklich die Meinung ausgesprochen haben sollte: man werde sein Wesen aus diesem Werke besonders deutlich erkennen – wie die Ueberlieferung sagt –, dann müßte man wohl der Ansicht derjenigen (chinesischen und europäischen) Gelehrten zustimmen, welche dies dahin verstehen: eben diese systematische pragmatische Korrektur der Tatsachen unter dem Gesichtspunkt der 'Schicklichkeit', welche sie dargestellt haben muß (für die Zeitgenossen – denn für uns ist der pragmatische Sinn meist undurchsichtig geworden –), sei das Charakteristische gewesen. Fürsten und Minister der Klassiker handeln und reden als Paradigmata von Regenten, deren ethisches Verhalten der Himmel belohnt. Das Beamtentum und sein Avancement nach Verdienst ist Gegenstand der Verklärung. Es herrscht zwar noch Erblichkeit der Fürstentümer und zum Teil auch der lokalen Aemter als Lehen, aber mindestens für die letzteren wurde dies System von den Klassikern skeptisch betrachtet und galt letztlich als nur provisorisch. Und zwar in der Theorie auch einschließlich der Erblichkeit der Kaiserwürde selbst. Die idealen legendären Kaiser (Yau und Schun) designieren ihre Nachfolger (Schun und Yü) ohne Rücksicht auf Abkunft aus dem Kreise ihrer Minister und über den Kopf ihrer eigenen Söhne lediglich nach ihrem, von den höchsten Hofbeamten bescheinigten, persönlichen Charisma, und ebenso alle ihre Minister, und erst der dritte von ihnen, Yü, designiert nicht seinen ersten Minister (Y), sondern seinen Sohn (Ki).

Eigentliche Heldengesinnung sucht man in den meisten klassischen Schriften (ganz im Gegensatz zu den alten echten Dokumenten und Monumenten) vergebens. Die überlieferte Ansicht des Konfuzius geht dahin: daß Vorsicht der bessere Teil der Tapferkeit sei und ein unangebrachtes Einsetzen seines eigenen Lebens dem Weisen nicht ziemte. Die tiefe Befriedung des Landes zumal seit der Mongolenherrschaft hat diese Stimmung sehr gesteigert. Das Reich wurde nunmehr ein Reich des Friedens. 'Gerechte' Kriege gab es in seinen Grenzen, da es ja als Einheit galt, nach Mencius überhaupt nicht. Die Armee war im Verhältnis zu seinem Umfang schließlich geradezu winzig geworden. Daß die Kaiser nach Loslösung der Literatenschulung vom Zusammenhang mit der ritterlichen Bildung neben den literarischen Staatsprüfungen auch sportliche und literarische Wettkämpfe um Militärdiplome beibehielten – deren Erlangung übrigens seit langem mit der wirklichen Militärkarriere in fast keinem Zusammenhang mehr stand –, hatte daran nichts geändert, daß der Militärstand ebenso verachtet blieb wie in England seit zwei Jahrhunderten, und daß ein literarisch Gebildeter mit Offizieren nicht auf gleichem Fuß verkehrte.

Der Mandarinenstand, aus deren Mitte sich alle Klassen der chinesischen Zivilbeamten rekrutierten, war in der Zeit der Einheitsmonarchie eine Schicht diplomierter Pfründenanwälter geworden, deren Amtsqualifikation und Rang nach der Zahl der bestandenen Prüfungen sich richtete. Diese Prüfungen gliederten sich in drei Hauptstufen, welche jedoch zufolge der Zwischen-, Wiederholungs- und Vorprüfungen, sowie der zahlreichen Sonderbedingungen um ein vielfaches vermehrt wurden: es gab allein zehn Arten von Prüflingen ersten Grades. 'Wieviel Examina er bestanden habe?', war die Frage, welche an einen Fremden, dessen Rang unbekannt war, gestellt zu werden pflegte. Nicht: wieviele Ahnen man hatte, bestimmte also – trotz des Ahnenkults – den sozialen Rang. Vielmehr genau umgekehrt: vom eigenen amtlichen Rang hing es ab, ob man einen Ahnentempel (oder, wie die Illiteraten, nur eine Ahnentafel) haben und wieviel Ahnen darin erwähnt werden durften. Selbst der Rang eines Stadtgottes im Pantheon hing von dem Rang des Mandarinen der Stadt ab.

Der konfuzianischen Zeit (6./5. Jahrh. n. Chr.) war diese Möglichkeit des Aufstiegs zu

Beamtenstellen und vollends das Prüfungswesen noch unbekannt. Die 'großen Familien' waren, wie es scheint, in den Feudalstaaten zum mindesten in aller Regel im Besitz der Macht. Erst die Han-Dynastie, stellte den Grundsatz der Verleihung der Aemter nach der Tüchtigkeit auf. Und erst die Tang-Dynastie schuf (690 n. Chr.) das Reglement für die Prüfung höchsten Grades. Es darf als höchstwahrscheinlich gelten, daß die literarische Bildung, vielleicht von Einzelausnahmen abgesehen, zunächst faktisch und vielleicht auch rechtlich ebenso Monopol der »großen Familien« blieb... Die Kaisersippe war zwar nicht von allen Prüfungen, wohl aber von der Prüfung ersten Grades entbunden. Und die Bürgen, welche jeder Prüfungskandidat zu stellen hatte, mußten bis zuletzt auch seine Abstammung aus 'guter Familie' bezeugen (was in der Neuzeit nur den Ausschluß der Abkömmlinge von Barbieren, Bütteln, Musikern, Hausdienern, Trägern usw. bedeutete)...

Wirklich voll durchgeführt seit Ende des 7. Jahrhunderts, war das Prüfungswesen eines der Mittel, durch welche der Patrimonialherrscher die Bildung eines ihm gegenüber geschlossenen Standes, der das Recht auf die Amtspfründen nach Art der Lehensleute und Ministerialen monopolisiert hätte, zu hindern wußte. Seine ersten Spuren scheinen sich in dem später allein herrschend gewordenen Teilstaat Tsing etwa in der Zeit des Konfuzius (und Huang Kong) zu finden: wesentlich nach militärischer Tüchtigkeit bestimmte sich die Auslese. Indessen schon das Li Ki und Tschou Li verlangen ganz rationalistisch: daß die Bezirkschefs ihre Unterbeamten periodisch auf ihre Moral hin prüfen, um sie danach dem Kaiser zum Avancement vorzuschlagen. Im Einheitsstaat der Han begann der Pazifismus die Richtung der Auslese zu bestimmen... In den später zu besprechenden wütenden Pfründenkämpfen der Folgezeit schloß er sich ständisch zusammen.

Nachdem die noch heute vom Glanz: der eigentliche Schöpfer von Chinas Größe und Kultur gewesen zu sein, umstrahlte Tang-Dynastie die Stellung der Literaten erstmalig reglementiert und Kollegien für die Ausbildung eingerichtet (7. Jahrhundert), auch das Han lin yüan, die sog. 'Akademie', zunächst zur Redaktion der Annalen für die Gewinnung von Präzedenzen, und an deren Hand: Kontrolle der Korrektheit des Kaisers, geschaffen hatte, wurden nach den Mongolenstürmen durch die nationale Ming-Dynastie im 14. Jahrhundert die, im wesentlichen, abschließenden Statuten erlassen. In jedem Dorf sollte auf je 25 Familien eine Schule gegründet werden... Beamte wählten die besten Schüler aus und nahmen sie in bestimmter Zahl in die – in der Hauptsache verfallenen, zum Teil neu entstandenen – Kollegien auf. 1382 wurden für diese 'Studenten' Reisrente-Pfründen ausgeworfen, 1393 ihre Zahl bestimmt. Seit 1370 sollten nur Examinierete Amtsanwartschaft haben. Sofort setzte der Kampf der Regionen, besonders von Nord und Süd, ein. Der Süden lieferte schon damals gebildete, weil aus der umfassenderen Umwelt stammende, Examensanwärter; aber der Norden war militärisch der Grundstein des Reichs. Der Kaiser griff also ein und bestrafte (!) Examinatoren, die einen Südländer als »Primus« placiert hatten. Es entstanden gesonderte Listen für Nord und Süd. Aber es entstand ferner auch sofort: der Kampf um die Amtspatronage. Schon 1387 wurden besondere Examina für Offiziers-Söhne bewilligt. Die Offiziere und Beamten gingen aber weiter und verlangten die Befugnis der Nachfolgerdesignation (also: die Re-Feudalisierung). 1393 wurde dies konzidiert, aber schließlich doch nur in der Form: daß die Präsentaten den Vorzug bei Aufnahme in die Kollegien haben und Pfründen für sie reserviert werden sollten: 1465 für drei Söhne, 1482 für einen Sohn. Einkauf in die Kollegien (1453) und Aemter (1454) trat im 15. Jahrhundert bei militärischem Geldbedarf, wie stets, auf, wurde 1492 abgeschafft, 1529 wieder eingeführt. Ebenso kämpften die Ressorts. Das Ressort der Riten examinierte (seit 736), das Ressort der Aemter aber stellte an. Boykott der Examiniereten durch letzteres und Examenstreiks durch ersteres als Antwort waren nicht ganz selten. Formal war der Ritenminister, material der Aemterminister (Hausmeister) zuletzt der mächtigste Mann in China. Es kamen nun Kaufleute in die Aemter, von denen man sich – sehr zu Unrecht natürlich – erhoffte, daß sie minder 'geizig' sein würden. Die Mandschus begünstigten die alten Traditionen, damit die Literaten und – soweit möglich – die 'Reinheit' der Aemterbesetzung. Aber nach wie vor bestanden nebeneinander die drei Wege: 1. kaiserliche Gnade für die Söhne der »Fürsten«-Familien (Examensprivilegien), – 2. leichte Prüfung (alle 3-6 Jahre offiziell) für die Unterbeamten durch die höheren mit Patronage dieser, wobei dann das Aufrücken auch in die höheren

Stellen unvermeidlich stets neu eintrat, – 3. effektive reine Examensqualifikation: der einzige legale Weg...

Die beiden äußersten historischen Gegenpole auf dem Gebiete der Erziehungszwecke sind: Erweckung von Charisma (Heldenqualitäten oder magischen Gaben) einerseits, – Vermittlung von spezialistischer Fachschulung andererseits. Der erste Typus entspricht der charismatischen, der letzte der rationalbureaukratischen (modernen) Struktur der Herrschaft. Beide stehen nicht beziehungs- und übergangslos einander gegenüber. Auch der Kriegsheld oder Magier bedurfte der Fachschulung. Auch dem Fachbeamten pflegt nicht nur Wissen angeschult zu werden. Aber sie sind Gegenpole. Zwischen diesen radikalsten Gegensätzen stehen alle jene Erziehungstypen mitten inne, welche eine bestimmte Art einer, sei es weltlichen oder geistlichen, in jedem Falle aber: einer ständischen, Lebensführung dem Zögling ankultivieren wollen... Ein Charisma kann man nicht lehren oder anerziehen. Es ist im Keim da oder wird durch ein magisches Wiedergeburtswunder eingeflößt, – sonst ist es unerreichbar. Die Facherziehung will die Zöglinge zu praktischer Brauchbarkeit für Verwaltungszwecke: – im Betrieb einer Behörde, eines Kontors, einer Werkstatt, eines wissenschaftlichen oder industriellen Laboratoriums, eines disziplinierten Heeres, – abrichten...

Die chinesischen Prüfungen stellten nicht, wie die modernen, rational bureaukratischen Prüfungsordnungen unserer Juristen, Mediziner, Techniker usw., eine Fachqualifikation fest. Andererseits aber auch nicht den Besitz eines Charisma, wie die typischen Erprobungen der Magier und Männerbünde... Alle Stufen sollten Proben der Schreibkunst, der Stilistik, der Beherrschung der klassischen Schriften, endlich aber Proben einer einigermaßen vorschriftsmäßigen Gesinnung sein. Der einerseits rein weltliche, andererseits aber an die feste Norm der orthodox interpretierten Klassiker gebundene und höchst exklusiv literarische, buchmäßige, Charakter dieser Bildung war dabei das für unsere Zusammenhänge Entscheidende...

Die chinesische höhere Bildung hatte nicht immer ihren heutigen Charakter gehabt. Die öffentlichen Lehranstalten (Pan kung) der Feudalfürsten vermittelten, neben Kenntnis der Riten und der Literatur: Tanz- und Waffenkunst. Erst die Befriedung des Reichs im patrimonialen Einheitsstaat und endgültig das reine Amtsprüfungswesen wandelten jene der althellenischen wesentlich näher stehende Erziehung in die bis in dies Jahrhundert bestehende um...

Neben die häusliche trat nun die Schulerziehung, für welche in jedem Hsien eine Volksschule vorhanden sein sollte. Die höhere Bildung setzte das Bestehen der ersten Zulassungsprüfung voraus. Vor allem blieb also dieser chinesischen (höheren) Bildung zweierlei eigentümlich. Zunächst: daß sie ebenso, wie anderwärts alle priesterlich geschaffene Bildung, ganz unmilitärisch und rein literarisch war. Dann aber, daß der in wörtlichem Sinne literarische: schriftmäßige Charakter hier ins Extrem gesteigert wurde. Dies scheint zum Teil eine Folge der Eigentümlichkeit der chinesischen Schrift und der aus ihr erwachsenen literarischen Kunst. Da die Schrift in ihrem bildhaften Charakter verharrte und nicht zu einer Buchstabenschrift, wie sie die Handelsvölker des Mittelmeeres geschaffen haben, rationalisiert wurde, so wendete sich das literarische Produkt an Auge und Ohr zugleich und an das erstere wesentlich mehr als an das letztere. Jedes 'Vorlesen' der klassischen Schriften war schon eine Uebersetzung aus dem Schriftbild in das (nicht geschriebene) Wort, denn der anschauliche Charakter zumal der alten Schrift stand dem Gesprochenen dem inneren Wesen nach fern. Die monosyllabische Sprache, welche nicht nur das Laut-, sondern auch das Tongehör in Anspruch nimmt, steht, in ihrer nüchternen Knappheit und ihrem Zwang syntaktischer Logik, im äußersten Gegensatz zu jenem rein anschaulichen Charakter der Schrift. Aber trotz oder vielmehr – wie Grube geistvoll darlegt – zum Teil wegen ihrer, der Struktur nach, stark rationalen Qualitäten hat sie weder der Dichtung noch dem systematischen Denken noch der Entfaltung der rednerischen Kunst die Dienste leisten können, welche der hellenische, lateinische, französische, deutsche und russische Sprachbau, jeder in anderer Art, dargeboten hat. Der Schriftzeichenschatz blieb weit reicher als der unvermeidlich festbegrenzte Wortsilbenschatz, und aus der dürftigen formelhaften Verstandesmäßigkeit dieses flüchteten sich daher alle Phantasie und aller Schwung in die

stille Schönheit jenes zurück. Die übliche Dichtungssprache galt der Schrift gegenüber als im Grunde subaltern, nicht das Sprechen, sondern das Schreiben und das die Kunstprodukte des Schreibens rezipierende Lesen als das eigentlich künstlerisch Gewertete und des Gentleman Würdige. Das Reden blieb eigentlich eine Sache des Pöbels. Im schärfsten Gegensatz gegen das Hellenentum, dem die Konversation alles, die Uebertragung in den Stil des Dialoges die adäquate Formung jedes Erlebten und Erschauten war, verharrten gerade die feinsten, weit über der charakteristischerweise gerade in der Mongolenzeit blühenden Dramatik gewerteten, Blüten der literarischen Kultur gewissermaßen taubstumm in ihrer seidenen Pracht. Von den namhaften Sozialphilosophen hat Meng Tse (Mencius) sich der Dialogform systematisch bedient. Eben deshalb erscheint er uns leicht als der einzige zu voller 'Klarheit' gediehene Repräsentant des Konfuzianismus. Die sehr starke Wirkung der (von Legge) sog.

»konfuzianischen Analekten« auf uns beruht ebenfalls darauf, daß die Lehre hier (wie übrigens gelegentlich auch sonst) in die Form von (teilweise wohl authentischen) sentenziösen Antworten des Meisters auf Fragen der Schüler gekleidet, also, für uns, in die Sprachform transponiert ist. Im übrigen enthält die epische Literatur die oft in ihrer lapidaren Wucht höchst eindrucksvollen Anreden der alten Kriegskönige an das Heer und besteht ein Teil der didaktischen Annalistik aus Reden, deren Charakter jedoch eher pontifikalen 'Allokutionen' entspricht. Sonst spielt die Rede in der offiziellen Literatur keine Rolle. Ihre Unentwickeltheit wurde, wie wir gleich sehen werden, durch soziale und politische Gründe mitbedingt. Einerseits blieb so trotz der logischen Qualitäten der Sprache das Denken weit stärker im Anschaulichen stecken und erschloß sich die Gewalt des Logos, des Definierens und Rasonierens, dem Chinesen nicht. Andererseits löste diese reine Schriftbildung den Gedanken noch stärker von der Geste, der Ausdrucksbewegung, als dies der literarische Charakter einer Bildung ohnedies zu tun pflegt. Zwei Jahre lang lernte der Schüler etwa 2000 Schriftzeichen lediglich malen, ehe er in ihren Sinn eingeführt wurde. Weiterhin bildete der Stil, die Verskunst und die Bibelfestigkeit in den Klassikern, endlich die zum Ausdruck gebrachte Gesinnung des Prüflings, den Gegenstand der Aufmerksamkeit.

Sehr auffällig tritt in der chinesischen Bildung, selbst der Volksschulbildung, das Fehlen einer Schulung im Rechnen hervor. Und zwar obwohl im 6. Jahrhundert v. Chr., also in der Periode der Teilstaaten, der Positionsgedanke entwickelt war, die »Rechenhaftigkeit« im Verkehr alle Schichten der Bevölkerung durchdrungen hatte und die Abrechnungen der Verwaltungsstellen ebenso minutiös wie – aus den früher erwähnten Gründen – unübersichtlich waren. Die mittelalterliche Jugendlehre (Siao Hio I, 29) zählt zwar unter den sechs »Künsten« auch das Rechnen auf und zur Zeit der Teilstaaten gab es eine Mathematik, welche angeblich neben Regeldetri und kaufmännischem Rechnen auch Trigonometrie einschloß. Angeblich sei diese Literatur bei der Bücherverbrennung Schi Hoang Ti's bis auf Trümmer verloren gegangen. Jedenfalls ist von der Rechenkunst weiterhin in der Erziehungslehre nirgends mehr auch nur die Rede.

Innerhalb der Erziehung des vornehmen Mandarinentums trat die Schulung im Rechnen im Lauf der Geschichte immer mehr zurück und verschwand schließlich ganz: die gebildeten Kaufleute lernten es erst im Kontor. Der Mandarin war seit der Reichseinheit und der Erschlaffung der Rationalisierungstendenz in der Staatsverwaltung ein vornehmer Literat... Der weltliche Charakter dieser Bildung stand im Gegensatz gegen andere, ihr sonst verwandte, Erziehungssysteme literarischen Gepräges. Die literarischen Prüfungen waren rein politische Angelegenheit. Der Unterricht erfolgte teils durch private Einzellehre, teils in gestifteten Kollegien mit Lehrkörpern. Doch kein Priester war an ihm beteiligt...

Die chinesische Bildung diente Pfründeninteressen und war schriftgebunden, dabei aber reine Laienbildung teils rituellzeremonialen, teils traditionalistisch-ethischen Gepräges. Weder Mathematik noch Naturwissenschaft, noch Geographie, noch Sprachlehre trieb die Schule. Die Philosophie selbst hatte weder spekulativ-systematischen Charakter, wie die hellenische und, teilweise und in anderem Sinne, die indische und die okzidental-theologische Schulung, noch rational-formalistischen, wie die okzidental-juristische, noch empirisch-kasuistischen, wie die rabbinische, die islamische und, teilweise, die indische. Sie gebar keine Scholastik, da sie nicht, wie der Okzident und vorderasiatische Orient, beide auf hellenistischer Basis, eine fachmäßige Logik betrieb. Dieser Begriff sogar blieb der rein an den praktischen Problemen

und Standesinteressen der Patrimonialbureaukratie orientierten, schriftgebundenen und undialektischen chinesischen Philosophie schlechterdings fremd. Was es bedeutete, daß dieser Kernproblembereich aller abendländischen Philosophie ihr unbekannt blieb, tritt in der Art der Denkformen der chinesischen Philosophen, Konfuzius an der Spitze, ungemein deutlich zutage. Bei größter praktischer Nüchternheit verharrten die geistigen Werkzeuge in einer Gestalt, die – gerade bei manchen wirklich geistvollen, dem Konfuzius zugeschriebenen Aussprüchen – in ihrer Gleichnishaftigkeit eher an die Ausdrucksmittel indianischer Häuptlinge als an eine rationale Argumentation erinnert. Das Fehlen des Gebrauchs der Rede als eines rationalen Mittels zur Erzielung politischer und forensischer Wirkungen, wie es historisch zuerst in der hellenischen Polis gepflegt wurde, wie es aber in einem bürokratischen Patrimonialstaat mit nicht formalisierter Justiz gar nicht entwickelt werden konnte, machte sich darin fühlbar. Die chinesische Justiz blieb teils summarische Kabinettsjustiz (der hohen Beamten), teils Aktenjustiz. Es gab kein Plädoyer, sondern nur schriftliche Eingaben und mündliche Einvernahme der Beteiligten. In gleichem Sinn aber wirkte die Uebermacht der Gebundenheit an die konventionellen Schicklichkeitsinteressen der Bureaukratie, welche die Erörterung »letzter« spekulativer Probleme als praktisch unfruchtbar, unziemlich und für die eigene Position, wegen der Gefahr von Neuerungen, bedenklich ablehnte.

Wenn so die Technik und der sachliche Gehalt der Prüfungen rein weltlichen Charakter hatten und eine Art von »Literatenkultur-Examen« darstellten, so verband doch die volkstümliche Anschauung mit ihnen einen ganz anderen, magischcharismatischen, Sinn. In den Augen der Massen war der chinesische, erfolgreich geprüfte Kandidat und Beamte keineswegs nur ein durch Kenntnisse qualifizierter Amtsanwärter, sondern ein erprobter Träger magischer Qualitäten, die dem diplomierten Mandarin ebenso anhafteten wie dem geprüften und ordinierten Priester einer kirchlichen Gnadenanstalt oder dem zünftig erprobten Magier. Und auch die Stellung des mit Erfolg geprüften Kandidaten und Beamten entsprach in wichtigen Punkten derjenigen etwa eines katholischen Kaplans. Die Absolvierung des Unterrichts und der Prüfung bedeutete kein Ende der Unmündigkeit des Zöglings. Der zum »Baccalaureat« Geprüfte unterstand der Disziplin des Schuldirektors und der Examinatoren. Bei schlechter Führung wurde er aus den Listen gestrichen. Er erhielt unter Umständen Schläge in die Hand. Hatte dann der Amtsanwärter die Prüfungen der höheren Grade mit ihrer strengen Klausur glücklich passiert: – in den Klausurzellen der Prüfungslokalitäten waren schwere Erkrankungen, Todesfälle durch Selbstmorde nicht selten und galten, der charismatischen Auffassung der Prüfung als magischer 'Erprobung' entsprechend, als Beweis sündhaften Lebenswandels des Betroffenen, – und rückte er dann, je nach der Rangnummer der bestandenen Prüfung und der Patronage, die er besaß, in ein Amt ein, so blieb er auch weiterhin sein Leben lang unter Schulkontrolle. Nicht nur unterstand er, außer der Gewalt seiner Vorgesetzten, der beständigen Aufsicht und Kritik der Zensoren: ihre Rüge erstreckt sich ja auch auf die rituelle Korrektheit des Himmelssohnes selbst. Und nicht nur war von jeher vorgeschrieben und nach Art der katholischen Sündenbeichte als Verdienst gewertet die Selbstanklage der Beamten...

Alle, auch die nur examinierten, nicht angestellten Literaten waren ständisch privilegiert. Die Literaten erfreuten sich nach Festigung ihrer Stellung bald spezifischer ständischer Privilegien. Die wichtigsten waren: 1. Freiheit von den 'sordida munera', den Fronen, – 2. Freiheit von der Prügelstrafe, – 3. Pfründen (Stipendien)...

'Offenheit' und 'Loyalität' rühmte die alte Annalistik als Kardinaltugenden. 'Mit Ehre zu sterben' war die alte Parole. »Unglücklichsein und nicht zu sterben wissen ist feig.« So insbesondere ein Offizier, der nicht »bis zum Tode« kämpfte. Selbstmord eines Generals, der eine Schlacht verloren hatte, war eine Tat, die er sich als Privileg rechnete: ihn ihm zu gestatten hieß: auf das Recht der Strafe verzichten und galt daher als nicht unbedenklich. Durch die patriarchale Hiao-Vorstellung waren diese feudalen Begriffe abgewandelt worden: man soll Verleumdungen leiden und unter ihren Folgen in den Tod gehen, wenn es der Ehre des Herrn nutzt; man kann (und soll) überhaupt durch treuen Dienst alle Fehler des Herrn ausgleichen, und das war hiao. Der Kotau vor dem Vater, älteren Bruder, Gläubiger, Beamten, Kaiser war gewiß kein Symptom feudaler Ehre... Die Ehre des Beamten behielt in

starkem Maße einen Einschlag von durch Prüfungsleistungen und öffentliche Zensuren der Vorgesetzten geregelter Scholarenehre, auch wenn er die höchsten Prüfungen absolviert hatte. Ganz anders noch als dies für jede Bürokratie (wenigstens auf den unteren Staffeln, und in Württemberg mit seinem berühmten »Note- I-Fischer«, auch in den höchsten Amtsstellungen) ebenfalls in gewissem Sinn galt...

Der 'Kiün-tse', der 'fürstliche Mensch', einst: der 'Held', war der Literatenzeit der zu allseitiger Selbstvervollkommnung gelangte Mensch: ein 'Kunstwerk' im Sinne eines klassischen, ewig gültigen, seelischen Schönheitskanons, wie ihn die überlieferte Literatur in die Seelen ihrer Schüler pflanzte. Daß andererseits die Geister die 'Güte' im Sinn der sozialetischen Tüchtigkeit belohnen, war seit der Han-Zeit spätestens feststehender Glaube der Literaten. Güte, temperiert durch klassische (= kanonische) Schönheit, war daher das Ziel der Selbstvervollkommnung. Kanonisch vollendete schöne Leistungen waren, wie der letzte Maßstab der höchsten Prüfungsqualifikation, so die Sehnsucht jedes Scholaren. Ein vollkommener Literat, das heißt, ein (durch Erringung der höchsten Grade) 'gekrönter Dichter' zu werden, war der Jugendehrgeiz Li Hung Tschangs': daß er ein Kalligraph von großer Meisterschaft ist, daß er die Klassiker, vor allem des Konfuzius 'Frühling und Herbst' (die früher erwähnten, für unsere Begriffe unendlich dürftigen 'Annalen') wörtlich hersagen kann, blieb sein Stolz und war für seinen Oheim, nachdem er dies erprobt, Anlaß, ihm seine Jugenduntugenden zu verzeihen und ein Amt zu verschaffen. Alle anderen Kenntnisse (Algebra, Astronomie) galten ihm nur als unumgängliche Mittel, »ein großer Poet zu werden«. Die klassische Vollendung des Gedichts, welches er als Gebet im Tempel der Seidenbau-Schutzgöttin im Namen der Kaiserin-Witwe verfaßt hatte, erwarb ihm die Gunst der Herrscherin. Wortspiele, Euphuismen, Anspielungen auf klassische Zitate und eine feine, rein literarische Geistigkeit galt als Ideal der Konversation vornehmer Männer, von der alle aktuelle Politik ausgeschlossen blieb. Daß diese sublimierte, klassisch gebundene 'Salon'-Bildung zur Verwaltung großer Gebiete befähigen sollte, mag uns befremdlich erscheinen. Und in der Tat: mit bloßer Poesie verwaltete man auch in China nicht. Aber der chinesische Amtspründer bewährte seine Standesqualifikation, sein Charisma, durch die kanonische Richtigkeit seiner literaturgerechten Formen, auf welche deshalb auch im amtlichen Verkehr bedeutendes Gewicht gelegt wurde. Zahlreiche wichtige Kundgebungen der Kaiser, als der Hohenpriester der literarischen Kunst, hatten die Form von Lehrgedichten. Und andererseits hatte der Beamte sein Charisma darin zu bewähren, daß seine Verwaltung »harmonisch«, d.h. ohne Störungen durch unruhige Geister der Natur oder der Menschen, ablief, mochte die wirkliche 'Arbeit' auch auf den Schultern von Subalternen ruhen...

Der soziale Charakter der Bildungsschicht bestimmte nun auch ihre Stellungnahme zur Wirtschaftspolitik. Wie so viele andere typischen Züge patrimonial-bürokratischer Gebilde theokratischer Prägung trug das Staatswesen seiner eigenen Legende nach schon seit Jahrtausenden den Charakter eines re ligiösutilitarischen Wohlfahrtsstaates. Allerdings hatte die reale Staatspolitik die Wirtschaftsgebarung, wenigstens soweit Produktion und Erwerb in Betracht kam, in China ebenso wie im alten Orient, seit schon sehr langen Zeiten im wesentlichen – soweit nicht Neusiedelungen, Meliorationen (durch Bewässerung) und fiskalische oder militärische Interessen im Spiel waren – immer wieder sich selbst überlassen, aus den schon erörterten Gründen. Nur die militärischen und militärfiskalischen Interessen hatten immer aufs neue – wie wir sahen – leiturgische, monopolistische oder steuerlich bedingte, oft recht tiefe, Eingriffe in das Wirtschaftsleben: teils merkantilistische, teils ständische Reglementierung, hervorgerufen. Mit dem Ende des nationalen Militarismus fiel alle derartige planmäßige »Wirtschaftspolitik« dahin. Die Regierung, im Bewußtsein der Schwäche ihres Verwaltungsapparates, begnügte sich nun mit der Sorge für Vorflut und Unterhaltung der Wasserstraßen, welche für die Reisversorgung der führenden Provinzen unentbehrlich waren, im übrigen mit der typischen patrimonialen Teuerungs- und Konsumpolitik. Sie besaß keine Handelspolitik im modernen Sinne: die Zölle, welche die Mandarinen an den Wasserstraßen errichteten, hatten, soviel bekannt, nur fiskalischen, niemals wirtschaftspolitischen Charakter... Wie die Wirtschaft daher in weitem Maße sich selbst überlassen blieb, so setzte sich auch die Abneigung gegen 'Staatsintervention' in ökonomischen Dingen, vor allem gegen die dem Patrimonialismus überall als Fiskalmaßregel

geläufigen Monopolprivilegien als eine dauernde Grundstimmung fest. Allerdings nur als eine neben ganz andern, aus der Ueberzeugung von der Abhängigkeit alles Wohlergehens der Untertanen von dem Charisma des Herrschers hervorgehenden Vorstellungen, die oft ziemlich unvermittelt daneben standen und die typische Vielregiererei des Patrimonialismus wenigstens als Gelegenheitserscheinung immer erneut erstehen ließen. Und ferner stets mit dem selbstverständlichen Vorbehalt der teuerungs- und nahrungspolitischen Reglementierung des Konsums, wie sie auch die Theorie des Konfuzianismus in zahlreichen Spezialnormen über Ausgaben aller Art kennt. Vor allem aber mit der jeder Bureaucratie selbstverständlichen Abneigung gegen zu schrofne, rein ökonomisch durch freien Tausch bedingte Differenzierung...

Die politische Gesamtstellung der Literaten wird nur verständlich, wenn man sich gegenwärtig hält, gegen welche Mächte sie zu kämpfen hatten. Vorerst sehen wir von den Heterodoxien ab, von denen später (Nr. IV) die Rede sein wird. In der Frühzeit waren ihre Hauptgegner die »großen Familien« der Feudalzeit gewesen, die sich nicht aus ihrer Amtsmonopolstellung hatten drängen lassen wollen. Sie haben sich mit den Bedürfnissen des Patrimonialismus und der Ueberlegenheit der Schriftkunde abfinden müssen und haben Mittel und Wege gefunden, durch kaiserliche Gnade ihren Söhnen den Weg zu ebneten. Sodann: die kapitalistischen Amtskäufer: die natürliche Folge der ständischen Nivellierung und Geldwirtschaft in den Finanzen. Hier konnte der Kampf nicht dauernd und absolut, sondern nur relativ erfolgreich sein, weil jeder Kriegsbedarf als einziges Finanzierungsmittel der finanzlosen Zentralverwaltung Pfründenverschacherung darbot, auch bis in die jüngste Gegenwart. Sodann: die rationalistischen Interessen der Verwaltung am Fachbeamtentum. Schon 601 unter Wen ti hervorgetreten, feierten sie 1068 unter Wang An Schiin der Not der Verteidigungskriege einen kurzlebigen vollen Triumph. Aber die Tradition siegte abermals und nun endgültig. – Es blieb nur ein dauernder Hauptfeind: der Sultanismus und die ihn stützende Eunuchenwirtschaft: der Einfluß des eben deshalb von den Konfuzianern mit tiefstem Mißtrauen angesehenen Harems. Ohne die Einsicht in diesen Kampf ist die chinesische Geschichte vielfach fast unverständlich...

Welche Rolle bei diesen durch die ganze chinesische Geschichte sich ziehenden Kämpfen die Taoisten und Buddhisten gespielt haben: – warum und inwieweit sie natürliche, inwieweit Konstellations-Koalitierte der Eunuchen waren, – ist hier noch nicht zu erörtern. Mehr beiläufig sei bemerkt, daß auch die Astrologie wenigstens dem modernen Konfuzianismus als unklassische Superstition und Konkurrenz gegen die alleinige Bedeutung des Tao-Charisma des Kaisers für den Gang der Regierung galt, was ursprünglich nicht der Fall war. Hier dürfte die Ressort-Konkurrenz der Hanlin-Akademie gegen das Astrologenkollegium entscheidend mitgespielt haben, vielleicht auch die jesuitische Provenienz der astronomischen Meßinstrumente...

Das konfuzianische, letztlich pazifistische, an innenpolitischer Wohlfahrt orientierte, Literatentum stand natürlich den militärischen Mächten ablehnend oder verständnislos gegenüber. Von der Beziehung zu den Offizieren wurde schon geredet. Die ganze Annalistik ist davon paradigmatisch erfüllt, sahen wir. Proteste dagegen, daß man 'Prätorianer' zu Zensoren (und Beamten) mache, finden sich in der Annalistik. Besonders da die Eunuchen als Favorit-Generäle nach Art des Narses beliebt waren, lag diese Gegnerschaft gegen das rein sultanistisch-patrimoniale Heer nahe. Den populären militärischen Usurpator Wang Mang rühmen sich die Literaten gestürzt zu haben: die Gefahr des Regierens mit Plebjern lag eben bei Diktatoren stets sehr nahe. Nur dieser eine Versuch aber ist bekannt. Dagegen der faktischen, auch rein durch Usurpation (wie die Han) oder Eroberung (Mongolen, Mandschu) geschaffenen Gewalt haben sie sich, auch unter Opfern – die Mandschus nahmen 50% der Aemter, ohne Bildungsqualifikation – gefügt, wenn der Herrscher sich seinerseits ihren rituellen und zeremoniellen Anforderungen fügte: dann stellten sie sich, modern ausgedrückt, 'auf den Boden der Tatsachen'.

'Konstitutionell' konnte – das war die Theorie der Konfuzianer – der Kaiser nur durch diplomierte Literaten als Beamte regieren, 'klassisch' nur durch orthodox konfuzianische Beamte. Jede Abweichung davon konnte Unheil und, bei Hartnäckigkeit, Sturz des Kaisers und Untergang der Dynastie bringen. – Welches war nun der materiale Gehalt der orthodoxen

Ethik dieses für den Geist der Staatsverwaltung und der herrschenden Schichten maßgebenden Standes? [WebM2]

1920.5

## **Weber, Max. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen : Konfuzianismus und Taoismus**

### ***VI. Die konfuzianische Lebensorientierung.***

</i>Volltext

Wie von der Macht des zunehmend exproprierten Feudalismus und des nie entwickelten Bürgertums, so ist die Patrimonialbureaukratie auch von der Konkurrenz einer selbständigen Hierokratie verschont geblieben. Von einer sozial machtvollen Prophetie – sei es vorderasiatischen, iranischen oder indischen Gepräges – ist nicht das Geringste bekannt. Niemals sind im Namen eines überweltlichen Gottes ethische 'Forderungen' durch Propheten gestellt worden. Der ungebrochen gebliebene Charakter der Religiosität schließt ihre Existenz geradezu aus: die pontifikale, cäsaropapistische, Gewalt hat nur mit Feudalen, nicht mit Propheten, ernstlich zu kämpfen gehabt. Sie schaltete jede an solche auch nur erinnernde Bewegung als heterodoxe Häresie gewaltsam und systematisch aus. Nie ist die chinesische 'Seele' durch einen Propheten revolutioniert worden. 'Gebete' der Privaten gab es nicht: der rituelle, literarische, Amtsträger und vor allem: der Kaiser sorgten für alles. Nur sie konnten das.

Ein machtvolles Priestertum hat es, soweit geschichtliche Kunde reicht – mit den für den Taoismus zu machenden Vorbehalten – nicht gegeben. Vor allem keine eigene Erlösungslehre, keine eigene Ethik und: keine eigene Erziehung durch autonome religiöse Mächte. Es lebte sich also der intellektualistische Rationalismus einer Beamten-schicht frei aus, der hier wie überall im Innersten die Religionen verachtete, wo er ihrer nicht zur Domestikation benötigte, ihren berufsmäßigen Trägern aber nur dasjenige Maß von offizieller Geltung beließ, welches für jene Domestikationszwecke unerläßlich, und der starken traditionsgebundenen Macht der lokalen Sippenverbände gegenüber unausrottbar war. Jede weitere äußere und innere Entwicklung aber wurde radikal abgeschnitten. Staatsangelegenheiten waren die Kulte der großen Gottheiten des Himmels und der Erde, verbunden mit einigen vergötterten Heroen und Spezialgeistern. Sie wurden nicht durch Priester, sondern durch die Träger der politischen Gewalt selbst, gepflegt. Staatlich vorgeschriebene 'Laienreligion' war allein der Glaube an die Macht der Ahnengeister und ihr Kult. Alle sonstige Volksreligiosität blieb – wie wir sehen werden – im Prinzip ein ganz systemloses Nebeneinander magischer und heroistischer Spezialkulte. Weit entfernt, daß der Rationalismus der Patrimonialbureaukratie diesen von ihm innerlich verachteten chaotischen Zustand systematisch umzuformen getrachtet hätte, akzeptierte er ihn vielmehr schlechthin. Denn einerseits mußte auch vom Standpunkt der konfuzianischen Staatsraison aus 'dem Volke die Religion erhalten' werden: ohne Glauben konnte, nach einem Wort des Meisters, die Welt nicht in Ordnung gehalten werden und seine Erhaltung war daher politisch sogar noch wichtiger als die Fürsorge für die Nahrung. Andererseits aber war die kaiserliche Gewalt ihrerseits das höchste religiös geweihte Gebilde. Sie stand in gewissem Sinne über dem Gewimmel der Volksgottheiten. Zwar ruhte die persönliche Stellung des Kaisers, wie wir sahen, ausschließlich auf seinem Charisma als Vollmachtsträger ('Sohn') des Himmels, in dem seine Ahnen weilten. Aber – wie wir gleichfalls schon sahen – auch die Ehrung und Bedeutung der einzelnen Gottheiten war, ganz ebenso wie etwa diejenige des Heiligen eines neapolitanischen Kutschers oder Bootführers, noch gänzlich dem charismatischen Prinzip der Bewährung unterworfen. Gerade dieser charismatische Charakter der Religiosität nun entsprach dem Selbsterhaltungsinteresse des Beamtentums. Denn alles Unheil, welches das Land betraf, desavouierte nun nicht die Beamenschaft als solche, sondern nur allenfalls den einzelnen Beamten und den einzelnen Kaiser, dessen göttliche Legitimation dann verwirkt erschien. Oder: den Spezialgott. Es war also durch diese besondere Art von irrationaler Verankerung der irdischen Ordnungen das Optimum der Vereinigung von Legitimität der Beamtenmacht mit dem absoluten Minimum von selbständiger, mit dem Beamtentum denkbarer konkurrierender Gewalt überweltlicher Mächte und ihrer irdischen Vertretung erzielt. Jede Rationalisierung des Volksglaubens zu einer selbständigen, überweltlich orientierten Religion würde dagegen unentrinnbar eine selbständige Gewalt gegenüber der Beamtenmacht konstituiert haben. Dies 'Pragma' machte sich immer wieder, bei jedem Ansatz, einen Stein aus diesem geschichtlich verwachsenen Gebäude zu lösen, in Gestalt entschlossenen Widerstandes der Beamten geltend. Ein besonderes Wort für »Religion« kennt

die Sprache nicht. Es gab: 1. 'Lehre' (einer Literatenschule), 2. »Riten«, ohne Unterschied: ob sie religiösen oder konventionellen Charakters waren. Der offizielle chinesische Namen für den Konfuzianismus war: 'Lehre der Literaten' (ju kiao).

Die Beziehung zum Religiösen, einerlei ob magischen oder kultischen Charakters, blieb dabei ihrem Sinn nach diesseitig gewendet, weit stärker und prinzipieller als dies auch sonst überall und immer die Regel ist. Gerade in den Kulte, welche neben dem eigentlichen Staatskult der großen Geister am meisten begünstigt wurden, spielte die Hoffnung auf Verlängerung des Lebens eine Hauptrolle und es ist möglich, daß der ursprüngliche Sinn aller eigentlichen 'Gottes'-Vorstellungen in China geradezu auf dem Glauben ruhte, daß es Menschen von höchster Vollkommenheit gelungen sei, sich dem Tode zu entziehen und in einem seligen Reich ewig zu leben. Jedenfalls gilt allgemein der Satz: Um des eigenen diesseitigen Schicksals willen: für langes Leben, Kinder und Reichtum, in sehr geringem Maße um des Wohlergehens der Ahnen selbst, gar nicht aber um der eigenen »jenseitigen« Schicksale willen verrichtete – in starkem Gegensatz gegen die ägyptische, ganz und gar auf das eigene Jenseitsschicksal abgestellten Totenpflege – der orthodoxe konfuzianische Chinese (anders: der Buddhist) seine Riten. Die, zwar nicht offizielle, aber tatsächlich überwiegende, Ansicht der aufgeklärten Konfuzianer ließ schon seit langem die Seele nach dem Tode überhaupt sich verflüchtigen, in die Luft zerfliegen oder sonst untergehen. Diese Lehre wurde durch Wang Tschung's Autorität ge stützt, dessen Gottesbegriff, wie gesagt, widerspruchsvoll war: Gott ist nicht anthropomorph vorzustellen, aber doch 'Leib' (ein formloses Fluidum), in welches der ihm wesensähnliche Menschengestalt beim Tode, der für das Individuum ein 'Verlöschen' ist, wieder aufgeht. Das endgültige Schwinden der persönlichen Gottes- und der Unsterblichkeitsidee – durch den Materialisten und Atheisten Tschu Fu Tse im 12. Jahrhundert erreicht –, hinderte nicht, daß nachher orthodoxe Philosophen, die an einen persönlichen Gott glaubten, sich fanden. Aber der offizielle Konfuzianismus, wie er im heiligen Edikt Kaiser Kang Hi's (17. Jahrh.) redet, steht seitdem, wie früher schon erwähnt, auf jenem Standpunkt.

Zum mindesten herrschte bei ihm seit langem allen Jenseitshoffnungen gegenüber eine absolut agnostische, wesentlich negative, Stimmung. Aber auch wo diese Stellungnahme nicht durchgedrungen oder durch die später zu besprechenden taoistischen und buddhistischen Einflüsse überwogen war, blieb doch das Interesse am eigenen Jenseitsschicksal gänzlich untergeordnet dem Interesse an dem möglichen Einfluß der Geister auf das diesseitige Leben. Es findet sich zwar in China – wie fast überall in patrimonialen Verbänden – die 'messianische' Hoffnung auf einen diesseitigen Heiland-Kaiser. Aber nicht: als Hoffnung auf eine absolute Utopie, – wie in Israel.

Da sonst jede Eschatologie und jede Erlösungslehre, überhaupt jedes Greifen nach transzendenten Werten und Schicksalen fehlte, so blieb auch die staatliche Religionspolitik sehr einfach gestaltet. Zum einen Teil war sie Verstaatlichung des Kultbetriebes, zum anderen Gewährenlassen des aus der Vergangenheit überkommenen, für den Privatmann unentbehrlichen privatberuflich ausgeübten Zauberpriestertums.

Der Staatskult war absichtsvoll nüchtern und schlicht: Opfer, rituelles Gebet, Musik und rhythmischer Tanz. Alle orgiastischen Elemente waren streng – auch aus der offiziellen, pentatonischen, Musik offenbar absichtsvoll – ausgemerzt. Fast alle Ekstase und Askese, im offiziellen Kult auch: Kontemplation, fehlten und galten als Elemente einer Unordnung und irrationalen Erregung, welche dieser Beamtenrationalismus nicht ertrug und für ebenso gefährlich halten mußte, wie etwa der römische Amtsadel den Dionysoskult. Dem offiziellen Konfuzianismus fehlte natürlich das individuelle Gebet im okzidentalischen Sinne des Worts. Er kannte nur Ritualformeln. Der Meister persönlich soll in Krankheit abgelehnt haben, daß für ihn gebetet werde und bekannt haben, daß er selbst es seit langen Jahren nicht getan habe. Gebete der Fürsten und hohen Beamten für das Wohl des politischen Verbandes dagegen sind von jeher und bis in die Gegenwart als wirksam geschätzt worden.

Es fehlte dem Konfuzianismus aus diesen Gründen auch notwendig die Erfahrung von der (ihm übrigens auch ganz gleichgültigen) ungleichen (religiösen) Qualifikation der Menschen und daher jeder Gedanke religiöser Differenzierung eines 'Gnadenstandes': dieser Begriff selbst mußte schon an sich ihm notwendig unbekannt bleiben.

Dem politischen Gegensatz der Patrimonialbureaukratie gegen den Feudalismus und jede geburtsständische Gliederung entsprach daher in der klassischen konfuzianischen Lehre auch auf ethischem Gebiet die Voraussetzung der prinzipiellen Gleichheit der Menschen. Diese Vorstellung war, wie wir sahen, nichts urwüchsiges. Die Zeit des Feudalismus ruhte auf der Vorstellung von der charismatischen Verschiedenheit der Sippen der 'Edlen' gegenüber dem Volk. Und die Literaten-Herrschaft schuf die schroffe Kluft der Gebildeten gegenüber den Ungebildeten, dem 'dummen Volk' (yun min), wie es der Gründer der Ming-Dynastie (14. Jahrh.) nannte. Indessen die offizielle Theorie hielt sich doch nunmehr daran: daß nicht Geburt, sondern die im Prinzip allgemein zugängliche Bildung entscheide. Die 'Gleichheit' bedeutete dabei natürlich auch jetzt keine unbedingte Gleichheit aller naturgegebenen Qualitäten. Der eine besaß sehr wohl etwas mehr natürliche Anlage zu dem, was der andere sich erst erarbeiten mußte. Aber wenigstens das, was die niemals nach den Sternen greifende konfuzianische bürokratische Staatsraison und Sozialethik verlangte, war jedem zu erreichen möglich. Und jeder hatte daher, eine gute staatliche Verwaltung vorausgesetzt, im übrigen den Grund seiner äußeren und inneren Erfolge oder Mißerfolge bei sich selbst zu suchen. Der Mensch war an sich gut, das Schlechte kam von außen, durch die Sinne, in ihn hinein, und die Unterschiede der Qualität waren Unterschiede der harmonischen Entwicklung des einzelnen: die charakteristische Konsequenz des Fehlens eines überweltlichen ethischen Gottes; daneben auch: eine Widerspiegelung der ständischen Verhältnisse im Patrimonialstaat. Freilich wollte der Vornehme seinen Namen nach seinem Tode geehrt wissen. Aber: ausschließlich um eigener Tüchtigkeit willen.

Prinzipiell nur die Lebenslage differenzierte den Menschen. Gleiche ökonomische Lage und gleiche Erziehung machte sie einander auch an Charakter wesensgleich. Und zwar war, wie schon vorweg bemerkt sei, materieller Wohlstand, – im denkbar schärfsten Gegensatz gegen die einmütige Ansicht aller christlichen Konfessionen –, ethisch betrachtet, nicht etwa in erster Linie Quelle von Versuchungen (obwohl natürlich solche anerkannt wurden), sondern vielmehr: das wichtigste Mittel zur Beförderung der Moral. Dies aus Gründen, die wir noch kennen lernen werden. Andererseits fehlte jede naturrechtliche Sanktionierung irgendeiner persönlichen Freiheitssphäre des einzelnen. Selbst ein Wort für 'Freiheit' war der Sprache fremd. Das ist aus der Eigenart des Patrimonialstaates und aus historischen Reminiszenzen ohne weiteres erklärlich. Das einzige praktisch schließlich – aber nach langen Perioden leiturgischer Negierung der Privatsphäre – mit leidlich sicheren (wie wir sahen, nicht im okzidental Sinn garantierten) Schranken umgebene Institut war: der private Sachgüterbesitz. Sonst gab es gesetzlich garantierte Freiheitsrechte nicht. Auch dies 'Privateigentum' an Sachgütern war nur faktisch relativ gesichert und genoß nicht den Nimbus jener Heiligkeit, wie sie z.B. in Äußerungen Cromwells gegenüber den Levellern sich findet. Zwar die patrimonialistische Theorie, daß der Kaiser Niemandes Gast, der vorgesetzte Beamte nicht Gast der Untergeordneten sein könne, weil ihm von Rechts wegen aller Besitz des Untergebenen zu eigen gehöre, war wesentlich nur noch von zeremonieller Bedeutung. Aber die gelegentlich starken, offenbar vorwiegend fiskalisch bedingten Eingriffe der Amtsgewalt in die Art der Bewirtschaftung und Verteilung des Grundbesitzes hatten unter anderem auch den Nimbus des halb legendären Tsing-tien-Systems mit seinem patrimonial regulierten 'Recht auf Land' durch alle Jahrhunderte hindurch lebendig erhalten. Und die in solchen Idealen sich äußernde nahrungspolitische Vorliebe für möglichste Gleichheit der Eigentumsverteilung im Interesse der Erhaltung der sozialen Ruhe paarte sich mit einer staatlichen Magazinpolitik ägyptischer Art im teuerungspolitischen Interesse. Materiale Gerechtigkeit, nicht formales Recht, war auch auf diesem Gebiet das Ideal des Patrimonialismus. Daher blieben Eigentum und Erwerb Probleme einerseits praktischer Zweckmäßigkeit, andererseits sozialetischer Fürsorge für die Ernährung der Massen, nicht aber einer naturrechtlich individualistischen Sozialethik, wie sie in der Neuzeit im Okzident gerade aus der Spannung zwischen formalem Recht und materialer Gerechtigkeit entsprang. Die gebildeten und regierenden Schichten sollten nach ihrer eigenen Ansicht begreiflicherweise eigentlich auch die am meisten Besitzenden sein. Aber das letzte Ziel war doch: möglichst universell verbreiteter Besitz im Interesse der universellen Zufriedenheit. Göttliches unwandelbares Naturrecht gab es lediglich in Gestalt des in seinen magischen

Wirkungen von jeher erprobten heiligen Zeremoniellen und der heiligen Pflichten gegen die Geister der Ahnen. Eine naturrechtliche Entwicklung modern okzidentalen Gepräges hätte neben so manchem anderen auch eine Rationalisierung des positiv geltenden Rechtes vorausgesetzt, wie sie der Okzident im römischen Recht besaß. Dies aber war ein Erzeugnis zuerst: autonomen städtischen Geschäftslebens, welches feste Klageschemata erzwang, dann: der Rationalisierung durch die Kunstlehre der juristischen römischen Honoratiorenschicht und schließlich: der oströmischen Bürokratie. In China fehlte ein Juristenstand, weil die Advokatur im okzidentalen Sinn fehlte. Und diese fehlte, weil dem Patrimonialismus des chinesischen Wohlfahrtsstaates mit seiner schwachen Amtsgewalt der Sinn für die formale Entwicklung des weltlichen Rechtes abging. Dem früher Gesagten ist hinzuzufügen: nicht nur galt kraft des Satzes: 'Willkür bricht Landrecht' das örtliche Herkommen auch contra legem. Sondern vor allem entschied der chinesische Richter, als typischer Patrimonialrichter, durchaus patriarchal, d.h. soweit die geheiligte Tradition ihm dazu Raum ließ, ausdrücklich nicht nach formalen Regeln: 'ohne Ansehen der Person'. Vielmehr weitgehend gerade umgekehrt je nach deren konkreter Qualität, und je nach der konkreten Situation: nach Billigkeit und Angemessenheit des konkreten Resultats. Dieser »salomonischen« Kadi-Justiz fehlte auch ein heiliges Gesetzbuch im Sinne des Islam. Die systematische kaiserliche Gesetzsammlung galt nur soweit als unverbrüchlich, als sie zwingende magische Tradition für sich hatte. Unter solchen Umständen fehlte auch die im Okzident, im Islam und in gewissem Umfange selbst in Indien bestehende Spannung zwischen heiligem und profanem Recht vollkommen. Eine Naturrechts-Lehre im Sinne der Antike (besonders der Stoa) und des Mittelalters hätte gerade jene Spannung philosophischer oder religiöser Postulate gegenüber der 'Welt' und eine daraus entspringende 'Urstands'-Lehre vorausgesetzt, wie sie offenbar im Konfuzianismus unmöglich erstehen konnte. Denn alle ethischen Zentralbegriffe, welche dafür erforderlich gewesen wären, waren ihm fremd. Davon später.

Unsere moderne okzidentale Rechtsrationalisierung war das Erzeugnis zweier nebeneinander wirkender Mächte. Einmal des kapitalistischen Interesses an streng formalem und daher – in seinem Funktionieren – möglichst wie eine Maschinerie kalkulierbarem Recht und, vor allem, Rechtsgang. Dann: des Beamtenrationalismus der absolutistischen Staatsgewalten mit seinem Interesse an kodifizierter Systematik und Gleichförmigkeit des, von einer rational geschulten und nach interlokal gleichmäßigen Avancementschancen strebenden Bürokratie zu handhabenden, Rechtes. Wo auch nur eine der beiden Mächte fehlte, entstand kein modernes Rechtssystem. Denn der moderne Kapitalismus konnte, wie das angelsächsische Common Law zeigt, recht gut auf dem Boden eines unsystematischen, einer streng rechtslogischen Gliederung entbehrenden, aber: formalen, in der Art des Rechtsdenkens am römischen und kanonischen Recht geschulten und dabei – als Schöpfung einer Anwaltsklasse – die Autonomie der ökonomisch Mächtigen garantierenden, Rechtes leben. Der rationalistischen Bürokratie andererseits lag formal die kompendiöse Zusammenfassung und, schon im Interesse der Ubiquität der Verwendbarkeit des Beamten, die Rechtsgleichmäßigkeit, vor allem die Ueberlegenheit der obrigkeitlichen Satzung gegenüber der Unverbrüchlichkeit des Herkommens: der Willkür der Autonomie der lokalen und sozialen Differenzierung des Rechtes, am Herzen. Inhaltlich aber, überall da wo sie allein zu schalten vermochte, nicht sowohl die formale juristische Vollendung der Rechtsnormen, als deren materiale 'Gerechtigkeit', die ja ihrem immanenten Ethos allein entsprechen konnte. Wo ihr nicht ökonomisch mächtige kapitalistische Interessen oder ein sozial mächtiger Juristenstand das Gegengewicht hielten, hat sie das Recht material rationalisiert und systematisiert, die formale, gegen die materiale 'Gerechtigkeit' gleichgültige, juristische Technik aber zerstört. Der chinesische Patrimonialismus hatte nun seit der Einheit des Reiches weder mit mächtigen und für ihn nicht zu bändigenden kapitalistischen Interessen, noch mit einem selbständigen Juristenstand zu rechnen. Wohl aber mit der Heiligkeit der Tradition, die allein seine eigene Legitimität verbürgte. Und ebenso mit den Intensitätsgrenzen seiner Verwaltungsorganisation. Daher fehlte nicht nur die Entwicklung einer formalen, Jurisprudenz, sondern ist auch eine systematische materiale Durchrationalisierung des Rechtes nie versucht worden. Die Rechtspflege behielt also im allgemeinen denjenigen Charakter, welcher der theokratischen Wohlfahrtsjustiz zu eignen pflegt.

So fehlte neben der philosophischen und theologischen auch die Entwicklung einer juristischen 'Logik'. Auch eine Entfaltung systematischen naturalistischen Denkens blieb aus. Die Naturwissenschaft des Okzidents mit ihrem mathematischen Unterbau ist eine Kombination rationaler, auf dem Boden der antiken Philosophie gewachsener, Denkformen mit dem auf dem Boden der Renaissance, und zwar zuerst nicht auf dem Gebiet der Wissenschaft, sondern auf demjenigen der Kunst, entstandenen technischen 'Experiment': dem spezifisch modernen Element aller naturalistischen Disziplinen. Die 'experimentierende' hohe Kunst der Renaissance war ein Kind einer einzigartigen Vermählung von zwei Elementen: des auf handwerksmäßiger Grundlage erwachsenen empirischen Könnens der okzidentalen Künstler und ihres, kulturhistorisch und sozial bedingten, durchaus rationalistischen Ehrgeizes: ihrer Kunst Ewigkeitsbedeutung und sich selbst soziale Geltung dadurch zu gewinnen, daß sie sie zum gleichen Rang wie eine 'Wissenschaft' erhöhen. Dies letzte gerade war das dem Okzident Spezifische. Hier steckte auch die stärkste Triebfeder der »Rückkehr« zur Antike, so, wie man diese verstand. Neben dem durch Lionardo repräsentierten Typus war namentlich die Musik, vor allem im 16. Jahrhundert mit seinen Experimentier-Klavaturen (Zarlino), ein Mittelpunkt dieses mit dem charakteristischen künstlerischen »Natur«-Begriff der Renaissance operierenden gewaltigen Ringens. Besondere soziale Bedingungen für die hochgradig agonale Ausgestaltung der Kunstübung waren dabei, ebenso wie im Altertum, mitwirksam. Oekonomische und technische Interessen der nordeuropäischen Wirtschaft, vor allem: Bedürfnisse des Bergbaues, halfen dann den geistesgeschichtlichen Gewalten dabei, das Experiment in die Naturwissenschaft hinüberzutragen. Das Nähere gehört nicht hierher. Der virtuosenhaft verfeinerten chinesischen Kunst fehlte jeder dieser Antriebe zum rationalistischen Ehrgeiz (im Sinne der okzidentalen Renaissance), und der Agon der Herrenschicht mündete innerhalb der Verhältnisse der Patrimonialbureaukratie gänzlich in die Pfründner- und literarische Graduierten-Konkurrenz aus, die alles andere erstickte. Die relativ sehr geringe Entwicklung des gewerblichen Kapitalismus ließ überdies auch die für einen Uebergang von der empirischen zur rationalen Technik nötigen ökonomischen Prämien in China nicht entstehen). So blieb alles sublimierte Empirie.

Im Ergebnis konnte sich also hier die immanente Stellungnahme einer Beamtschaft zum Leben, der nichts, keine rationale Wissenschaft, keine rationale Kunstübung, keine rationale Theologie, Jurisprudenz, Medizin, Naturwissenschaft und Technik, keine göttliche und keine ebenbürtige menschliche Autorität Konkurrenz machte, in dem ihr eigentümlichen praktischen Rationalismus ausleben und eine ihr kongruente Ethik schaffen, begrenzt nur durch die Rücksicht auf die Mächte der Tradition in den Sippen und im Geisterglauben. Es trat ihr keines der anderen Elemente spezifisch modernen Rationalismus, welche für die Kultur des Westens konstitutiv waren, zur Seite, weder konkurrierend noch unterstützend. Sie blieb aufgepfropft auf eine Unterlage, welche im Westen schon mit der Entwicklung der antiken Polis im wesentlichen überwunden war. Es kann also die von ihr getragene Kultur annähernd als ein Experiment gelten: welche Wirkung rein von sich aus der praktische Rationalismus der Herrschaft einer Amtspfründnerschaft hat. Das Resultat dieser Lage war: der orthodoxe Konfuzianismus. Die Herrschaft der Orthodoxie war ein Produkt der Einheit des theokratischen Weltreiches mit seiner obrigkeitlichen Reglementierung der Lehre. In der Zeit der wilden Kämpfe der Teilstaaten haben wir, ganz ebenso wie in der Polis-Kultur der okzidentalen Antike, den Kampf und die Beweglichkeit der geistigen Richtungen. Die chinesische Philosophie in allen ihren Gegensätzen ist in etwa dem gleichen Zeitraum wie die der Antike entwickelt worden. Seit der Konsolidierung der Einheit, etwa mit dem Beginn unsrer Zeitrechnung, ist ein ganz selbständiger Denker nicht mehr aufgetreten. Und nur die Kämpfe der Konfuzianer, Taoisten und Buddhisten und, innerhalb der anerkannten oder zugelassenen konfuzianischen Lehre, die Kämpfe philosophischer und – damit zusammenhängend – verwaltungspolitischer Schulen blieben bestehen, bis die Mandschuherrschaft die konfuzianische Orthodoxie endgültig kanonisierte. Der Konfuzianismus war, ebenso wie der Buddhismus, nur Ethik ('Tao', darin entsprechend dem indischen 'Dhamma'). Aber er war, im schärfsten Gegensatz zum Buddhismus ausschließlich innerweltliche Laiensittlichkeit. Und in noch schärferem Kontrast zu ihm war

er: Anpassung an die Welt, ihre Ordnungen und Konventionen, ja, letztlich eigentlich nur ein ungeheurer Kodex von politischen Maximen und gesellschaftlichen Anstandsregeln für gebildete Weltmänner. Die kosmischen Ordnungen der Welt waren ja fest und unverbrüchlich, und nur ein Sonderfall von ihnen waren die Ordnungen der Gesellschaft. Die kosmischen Ordnungen der großen Geister wollten offensichtlich das Glück der Welt und insbesondere der Menschen. Die Ordnungen der Gesellschaft ebenso. Die 'glückliche' Ruhe des Reiches und das Gleichgewicht der Seele sollte und konnte also nur durch Einordnung in jenen in sich harmonischen Kosmos erreicht werden. Gelang diese im Einzelfalle nicht, so war menschlicher Unverstand, und zwar vor allem: ordnungswidrige Leitung des Staats und der Gesellschaft, daran schuld. So wurde etwa in einem Edikt (im 19. Jahrhundert) das Vorherrschen schlechter Winde in einer Provinz darauf zurückgeführt, daß die Bevölkerung gewisse polizeiliche Pflichten (Auslieferung Verdächtiger) versäumt und dadurch die Geister in Unruhe versetzt habe, oder: daß Prozesse verschleppt werden. Die charismatische Auffassung von der Kaisergewalt und der Identität von Ordnung im Kosmos und in der Gesellschaft bedingte diese Grundvoraussetzung. Auf das Verhalten der Menschen, welche für die Leitung der als eine große patrimonial regierte Gemeinschaft gedachten Gesellschaft verantwortlich waren: der Beamten, kam daher alles an. Die bildungslose Masse des Volkes sollte der Monarch als Kinder behandeln. Materielle und ideelle Fürsorge für die Beamenschaft dagegen und eine gute und achtungsvolle Beziehung zu ihr gehörte zu seinen ersten Pflichten. Der einzelne Privatmann aber diente dem Himmel am besten durch Entwicklung seiner eigenen wahren Natur, die unfehlbar das in jedem Menschen verborgene Gute zum Vorschein bringen werde. Alles war also ein Erziehungsproblem mit dem Ziel der Selbstentwicklung aus der eigenen Anlage heraus. Es gab das 'radikal Böse' nicht, – man muß bis in das 3. Jahrhundert vor Chr. zurückgehen, um Philosophen zu finden, welche die heterodoxe Lehre von der ursprünglichen Verderbtheit des Menschen vertraten –, sondern nur: Fehler, und diese als Folge ungenügender Bildung. Die Welt, insbesondere die soziale Welt, war, so wie sie ist, gewiß ebensowenig vollkommen wie die Menschen: – es gab eben die bösen Dämonen neben den guten Geistern, – aber sie war so gut wie sie es eben nach dem jeweiligen Bildungsstande der Menschen und nach der charismatischen Qualität der Herrscher sein konnte. Ihre Ordnungen waren ein Produkt rein natürlicher Entwicklung der Kulturbedürfnisse, der unvermeidlichen Arbeitsteilung und der daraus folgenden Interessenkollisionen. Oekonomische und sexuelle Interessen waren nach der realistischen Auffassung des Meisters die grundlegenden Triebfedern des menschlichen Handelns. Daher waren nicht kreatürliche Verderbtheit und kein »Sündenstand« der Grund auch der als schlechthin gegeben hingenommenen Notwendigkeit von Zwangsgewalt und sozialer Unterordnung. Sondern – in sehr realistischer Art – ein schlichter ökonomischer Sachverhalt: die Knappheit der gegebenen Subsistenzmittel im Verhältnis zu den immer weiter vermehrbaren Bedürfnissen, woraus ohne die Zwangsgewalt der Krieg aller gegen alle folgen würde. Die Zwangsordnung als solche, die Besitzdifferenzierung und die ökonomischen Interessenkämpfe waren daher prinzipiell gar keine Probleme.

Der Konfuzianismus war – obwohl die Schule auch eine Kosmogonie entwickelt hat – an sich von jedem metaphysischen Interesse in sehr hohem Grade frei. Nicht minder bescheiden waren die wissenschaftlichen Ansprüche der Schule. Die Entwicklung der Mathematik, einst bis zu trigonometrischen Erkenntnissen vorgeschritten, verfiel früh, weil sie nicht gepflegt wurde. Konfuzius selbst hat offenbar von der Präzession der Äquinoktien, die in Vorderasien längst bekannt war, nichts gewußt. Das Amt des Hofastronomen (d.h. des Kalenderordners, wohl zu scheiden von dem Hofastrologen, der zugleich Annalist und einflußreicher Berater war) ging, als Träger von Geheimwissen, im Erbgang über; aber irgend erhebliche Kenntnisse können kaum entwickelt worden sein, wie der große Erfolg der Jesuiten mit ihren europäischen Instrumenten beweist. Die Naturwissenschaften im ganzen blieben rein empirisch. Von dem alten botanischen (= pharmakologischen) Werk, angeblich eines Kaisers, scheinen nur Zitate erhalten. Den historischen Disziplinen kam die Bedeutung der alten Zeit zugute. Die archäologischen Leistungen scheinen im 10. und 12. Jahrhundert auf der Höhe gestanden zu haben, ebenso wie, bald nachher, die Kunst der Annalistik. Einen Fachjuristenstand zur Besetzung der Aemter zu schaffen, hat Wang-An-Schi vergebens

versucht. Für andere als rein antiquarische oder rein praktische Gegenstände interessierte sich jedenfalls gerade der orthodoxe Konfuzianismus nicht. (Die Einschränkung dieser Behauptung ergibt sich aus dem unter Nr. VII Gesagten.)

Seine grundsätzliche Stellung zur Magie war also die: daß er, sowenig wie die Juden, Christen und Puritaner die Realität der Magie bezweifelte (man hat auch in Neu-England Hexen verbrannt). Aber die Magie hatte keine Heilsbedeutung: Das war das Entscheidende. Wie bei den Rabbinen der Satz galt: 'für Israel gelten keine Planeten', d.h. die astrologische Determiniertheit ist machtlos gegen Jahwes Willen für den Frommen, so im Konfuzianismus der entsprechende: die Magie ist machtlos gegen die Tugend: Der klassisch Lebende hat die Geister nicht zu fürchten, nur Untugend (Hochstehender) gibt ihnen Macht.

Vollends die Kontemplation des buddhistischen Heiligen und seiner taoistischen Nachahmer lag ihm gänzlich fern. Nicht ohne polemische Spitze gegen den mystischen Taoismus Laotse's läßt die Tradition den Meister es ablehnen, 'im Verborgenen zu leben und Wunder zu tun, um dann bei späteren Geschlechtern Nachruhm zu ernten'. Die Stellungnahme zu einigen der großen Weisen der Vergangenheit, welche sich nach der Tradition in die Einsamkeit zurückzogen, mußte dabei freilich etwas gewunden werden: nur aus dem schlecht regierten Staat dürfe man sich zurückziehen. Im übrigen verheißt – die einzige scheinbar auf mystische Grundlagen deutende Wendung – der Meister gelegentlich als Lohn der vollendeten Tugend die Gabe der Kenntnis der Zukunft. Sieht man näher zu, so handelt es sich aber nur um die Fähigkeit, Omina richtig zu deuten, also: nicht hinter den berufsmäßigen Divinationspriestern zurückzubleiben. Die schon erwähnte, in der ganzen Welt verbreitete einzige 'messianische' Hoffnung auf einen künftigen Musterkaiser (dem, nach Rezeption dieser Märchenfigur, der Phönix vorangehen sollte), war volkstümlichen Ursprungs und wurde vom Konfuzianismus weder verworfen noch angetastet. Denn diesen interessierten lediglich die Dinge dieser Welt, wie sie einmal war.

Der konventionell Gebildete wird die alten Zeremonien mit gebührendem und erbaulichem Anstand mit machen, ebenso wie er alle seine Handlungen, einschließlich der physischen Gesten und Bewegungen, nach den ständischen Sitten und den Geboten der »Schicklichkeit« – ein konfuzianischer Grundbegriff! – in Höflichkeit und Anmut regelt. Die Quellen verweilen gern bei der Schilderung, wie der Meister, in den vom Standpunkt der Etikette kompliziertesten Situationen, alle Beteiligten dem Range gemäß weltmännisch zu begrüßen und sich dabei in vollendeter Eleganz zu bewegen wußte. Der in sich und in bezug auf die Gesellschaft harmonisch abgestimmte und ausgeglichene 'höhere ('fürstliche', 'vornehme') Mensch' – jener in vielen überlieferten Aeußerungen des Meisters wiederkehrender Zentralbegriff – benimmt sich in jeder gesellschaftlichen Lage, sei sie hoch oder niedrig, dieser entsprechend und ohne seiner Würde etwas zu vergeben. Ihm eignet beherrschte Gelassenheit und korrekte Contenance, Anmut und Würde im Sinne eines zeremoniell geordneten höfischen Salons. Also, im Gegensatz zu der Leidenschaft und Ostentation des feudalen Kriegers im alten Islam: wache Selbstbeherrschung, Selbstbeobachtung und Reserve, vor allem: Unterdrückung der Leidenschaft, die in jeder Form, auch der der Freude, das Gleichgewicht der Seele und ihre Harmonie, die Wurzel alles Guten, stört. Also die Loslösung nicht, wie im Buddhismus, von allem, aber von allem irrationalen Begehren, nicht, wie im Buddhismus, um der Erlösung von der Welt, sondern um der Einfügung in die Welt willen. Der Gedanke einer Erlösung fehlte der konfuzianischen Ethik natürlich völlig. Weder von der Seelenwanderung noch von jenseitigen Strafen (die beide der Konfuzianismus nicht kannte), noch vom Leben (das er bejahte), noch von der gegebenen sozialen Welt (deren Chancen er durch Selbstbeherrschung klug zu meistern gedachte), noch vom Bösen oder einer Erbsünde (von der er nichts wußte), noch von irgend etwas sonst, außer: von der würdelosen Barbarei der gesellschaftlichen Ungeschliffenheit, begehrte der Konfuzianer »erlöst« zu werden. Und als 'Sünde' konnte ihm nur die Verletzung der einen sozialen Grundpflicht gelten: der Pietät. Denn wie der Feudalismus auf der Ehre, so ruhte der Patrimonialismus auf der Pietät als Kardinaltugend. Auf der ersten ruhte die Verlässlichkeit der Vasallentreue des Lehensmannes, auf der letzteren die Unterordnung des herrschaftlichen Dieners und Beamten. Der Unterschied war freilich kein Gegensatz, sondern mehr eine Akzentverschiebung. Auch der Vasall des Okzidents 'kommendierte' sich und hatte, ebenso wie der japanische

Lehensmann, Pietätspflichten. Auch der freie Beamte hat Standesehre, auf welche als Motiv seines Handelns gerechnet wird, in China wie im Okzident und im Gegensatz zum vorderasiatischen und ägyptischen Orient, dessen Beamte aus dem Sklavenstande aufstiegen. Die Beziehung des Offiziers und Beamten zum Monarchen behält eben überall gewisse feudale Züge. Auch heute ist schon der ihm persönlich geleistete Eid ihr Merkmal. Gerade diese Elemente in der Amtsbeziehung pflegen die Monarchen aus dynastischem, die Beamten aus ständischem Interesse zu betonen. Der chinesischen Standesehtik haftete die Erinnerung an den Feudalismus noch ziemlich stark an. Die Pietät (hiao) gegen den Lehensherrn wurde neben derjenigen gegen Eltern, Lehrer, Vorgesetzte in der Amtshierarchie und Amtsträger überhaupt aufgezählt, – denn ihnen allen gegenüber war das hiao prinzipiell gleichen Charakters. Der Sache nach war die Lehenstreue auf die Patronagebeziehung innerhalb der Beamtschaft übertragen. Und der grundlegende Charakter der Treue war patriarchal, nicht feudal. Die schrankenlose Kindespietät gegen die Eltern war, wie immer wieder eingeschränkt wurde, die absolut primäre aller Tugenden. Sie ging im Konfliktsfalle andern vor. Es wird in einem Ausspruch des Meisters lobend erwähnt, daß ein hoher Beamter die unzweifelhaften Mißbräuche, die sein Vater in der gleichen Stellung geduldet hatte, aus Pietät, um ihn nicht zu desavouieren, weiter duldete, im Gegensatz allerdings zu einer Stelle des Schu-king, wo der Kaiser einem Sohn das Amt des Vaters beläßt, auf daß er dessen Verfehlungen wieder gut machen könne. Keines Mannes Tun galt dem Meister als erprobt, ehe man gesehen hat, in welcher Art er um seine Eltern trauert. Es ist sehr begreiflich, daß in einem patrimonialen Staat einem Beamten – Konfuzius war zeitweise Minister – die Kindespietät, da sie auf alle Unterordnungsverhältnisse übertragen wird, als diejenige Tugend galt, aus der alle anderen folgen und deren Besitz die Probe und Garantie abgibt für die Erfüllung der wichtigsten Standespflicht der Bürokratie: der unbedingten Disziplin. Die soziologisch grundlegende Wandlung des Heeres vom Heldenkampf zur disziplinierten Truppe liegt in China vor der historischen Zeit. Der Glaube an die Allmacht der Disziplin auf allen Gebieten findet sich in sehr alten Anekdoten und stand schon bei den Zeitgenossen des Konfuzius völlig fest. 'Insubordination ist schlimmer als niedrige Gesinnung': deshalb ist 'Extravaganz' – gemeint ist: prahlerischer Aufwand – schlimmer als Sparsamkeit. Aber – lautet die Kehrseite – Sparsamkeit ihrerseits führt zur 'niedrigen', d.h. plebejischen, im Sinne des Gebildeten unstandesgemäßen, Gesinnung, deshalb ist auch sie nicht positiv zu werten. Man sieht: die Stellung zum Oekonomischen ist hier, wie bei jeder ständischen Ethik, ein Problem des Konsums, nicht: der Arbeit. Das Wirtschaften zu erlernen lohnt sich für den »höheren« Menschen nicht. Ja es schickt sich eigentlich nicht für ihn. Nicht etwa aus grundsätzlicher Ablehnung des Reichtums als solchen. Im Gegenteil: ein gut verwalteter Staat ist der, in welchem man sich seiner Armut schämt (in einem schlecht verwalteten seines – im Zweifel im Amt unehrlich erworbenen – Reichtums). Die Vorbehalte galten nur der Sorge um Reichtums- Erwerb. Die ökonomische Literatur war Mandarin-Literatur. Wie jede Beamtenmoral so lehnte natürlich auch diejenige des Konfuzianismus die eigene Teilnahme des Beamten am Erwerb, direkt wie indirekt, als ethisch bedenklich und standeswidrig ab. Um so eindringlicher, je mehr tatsächlich der Beamte, dessen Bezüge an sich nicht hoch waren, und überdies, wie in der Antike, vorwiegend in Naturalien-Deputaten bestanden, auf Ausbeutung seiner Amtsstellung als solcher angewiesen blieb. Irgendwelche prinzipiell antichrematistische Theorien aber hat diese utilitarische, weder feudal noch asketisch gestimmte, Ethik nicht entwickelt. Im Gegenteil. Der Konfuzianismus hat sehr modern klingende Theorien von Angebot und Nachfrage, Spekulation und Profit hervorgebracht. Die Rentabilität des Geldes (der Zins heißt chinesisch wie griechisch 'Kind' des Kapitals) versteht sich im Gegensatz zum Okzident von selbst und auch von Zinsschranken weiß die Theorie anscheinend nichts (während allerdings kaiserliche Statuten gewisse Arten von »Wucher« verwarfen). Nur sollte der Kapitalist als privater Interessent nicht Beamter werden. Der literarisch Gebildete persönlich bleibe dem Chrematismus fern. Wo soziale Bedenken gegen das Gewinnstreben als solches auftraten, waren sie wesentlich politischer Natur. Gewinnsucht galt dem Meister als Quelle sozialer Unruhen. Gemeint ist hier ersichtlich die Entstehung des typischen vorkapitalistischen Klassenkonflikts zwischen den Interessen der Aufkäufer und Monopolisten und den Konsumenteninteressen. Der Konfuzianismus war

dabei naturgemäß vorwiegend konsumentenpolitisch orientiert. Aber Feindschaft gegen ökonomischen Gewinn lag ganz fern. Dies ist auch in der volkstümlichen Vorstellung nicht anders gewesen. Erpresserische und ungerechte Beamte, besonders Steuer- und andere Subalternbeamte, wurden bitter im Drama gezeißelt. Aber von Anklagen oder Verhöhnungen gegen Kaufleute und Wucherer scheint (relativ) sehr wenig die Rede zu sein. Die zornige Feindschaft des Konfuzianismus gegen das buddhistische Klosterwesen, welche zu dem Vernichtungsfeldzug des Kaisers Wu-Tsung im Jahre 844 führte, wurde in erster Linie damit begründet, daß die Klöster das Volk von nützlicher Arbeit ablenkten (tatsächlich spielte, sahen wir, 'Währungspolitik' dabei eine Rolle). In der gesamten orthodoxen Literatur tritt die Schätzung ökonomischer Aktivität stark hervor. Auch Konfuzius würde nach Reichtum streben, 'selbst als Diener mit der Peitsche in der Hand', – wenn nur der Erfolg dieses Strebens einigermaßen verbürgt wäre. Aber das ist eben nicht der Fall und daraus folgt der einzige, in der Tat sehr wesentliche Vorbehalt gegen Wirtschaftserwerb: Das Gleichgewicht und die Harmonie der Seele wird durch die Risiken des Erwerbs erschüttert. Der Standpunkt des Amtspfründners tritt so in ethischer Verklärung auf. Die amtliche Stellung ist vor allem auch deshalb die einzige eines höheren Menschen würdige, weil sie allein die Vollendung der Persönlichkeit gestattet. Ohne beständiges Einkommen, meint Mencius, vermöge der Gebildete nur schwer, das Volk aber gar nicht eine beständige Gesinnung zu haben. Wirtschaftlicher, ärztlicher, priesterlicher Erwerb ist der 'kleine Weg'. Denn – ein mit dem vorigen eng zusammenhängender höchst wichtiger Punkt: – er führt zur fachlichen Spezialisierung. Der vornehme Mensch aber strebt nach Allseitigkeit, die nur die Bildung (im konfuzianischen Sinne) gibt und die gerade das Amt – charakteristisch für das Fehlen der rationalen Fachspezialisierung im Patrimonialstaat, – vom Manne verlangt. Allerdings finden sich, wie politisch in Wang An Schi's Reformversuch, so auch in der Literatur, Andeutungen, welche die Schaffung von Fachkompetenzen der Beamten nach Art einer modernen Bürokratie empfehlen, statt der traditionellen, unmöglich von einem einzelnen zu beherrschenden Allseitigkeit der Amtsgeschäfte. Aber eben diesen sachlichen Anforderungen und damit auch der Durchführung einer rationalen Versachlichung der Verwaltung nach Art unserer europäischen Mechanismen stand das alte Bildungsideal der Chinesen schroff gegenüber. Es mußte dem konfuzianisch gebildeten Amtsanwärter, der aus der alten Tradition herkam, fast unmöglich sein, in einer Fachbildung europäischen Gepräges etwas anderes als Abrichtung zum schmutzigsten Banausentum zu sehen. Hier lag unzweifelhaft ein Teil der wichtigsten Widerstände gegen alle »Reform« im okzidentalen Sinne. Der grundlegende Satz: 'Ein Vornehmer ist kein Werkzeug', bedeutete: er war Selbstzweck, und nicht, wie das Werkzeug, nur Mittel zu einem spezifizierten nützlichen Gebrauch. Im geraden Gegensatz gegen das sozial orientierte platonische Ideal, welches, auf dem Boden der Polis geschaffen, von der Ueberzeugung ausging: daß der Mensch nur, indem er in einer Sache Tüchtiges leiste, zu seiner Bestimmung gelangen könne, und in noch weit stärkerer Spannung zum Berufsbegriff des asketischen Protestantismus stand hier das ständische Vornehmheitsideal des allseitig gebildeten konfuzianischen 'Gentleman' (wie schon Dvorak den Ausdruck Kiüntse, 'fürstlicher Mann', übersetzt hat). Diese, auf Allseitigkeit ruhende 'Tugend', d.h. die Selbstvollendung, war mehr als der nur durch Vereinseitigung zu gewinnende Reichtum. Man konnte in der Welt nichts ausrichten, auch in der einflußreichsten Stellung nicht, ohne die aus Bildung entspringende Tugend. Aber freilich auch umgekehrt nichts mit noch so viel Tugend ohne einflußreiche Stellung. Diese, und nicht Erwerb, suchte daher der 'höhere' Mensch. Dies sind in kurzer, meist dem Meister selbst zugeschriebener, Fassung die Grundthesen der Stellung zu Berufsleben und Besitz: der feudalen Freude am Aufwand, wie sie im alten Islam schon in Aeußerungen des Propheten selbst hervortritt, ebenso entgegengesetzt wie der buddhistischen Verwerfung alles Hängens an den Weltgütern, der hinduistischen streng traditionalistischen Berufsethik und der puritanischen Verklärung der innerweltlichen asketischen Erwerbsarbeit im rational spezialisierten Beruf. Mit deren nüchternem Rationalismus besteht, wenn man von diesem Grundgegensatz einmal absieht, im einzelnen mancherlei Verwandtschaft. Die Versuchungen der Schönheit meidet der 'fürstliche' Mensch. Denn, sagt der Meister richtig: 'Niemand liebt die Tugend wie man ein schönes Weib liebt'. Nach der Ueberlieferung hatte den Meister aus seiner Stellung beim Fürsten von Lu der

eifersüchtige Nachbarfürst da durch verdrängt, daß er dessen Herrn eine Kollektion schöner Mädchen zum Präsent machte, – an welcher der moralisch übel beratene Fürst mehr Gefallen fand als an den Lehren seines politischen Beichtvaters. Jedenfalls fand dieser persönlich das Weib, als ein durch und durch irrationales Wesen, ebenso schwierig zu behandeln wie die Dienstboten. Herablassung zu ihnen lasse beide die Distanz verlieren, Strenge wiederum mache sie übel gelaunt. Die durch Weltflucht bedingte Frauenscheu des Buddhismus fand daher in der durch rationale Nüchternheit bedingten Nichtachtung der Frau im Konfuzianismus ihr Gegenbild. Die neben der einen legitimen Frau schon im Interesse der Nachkommenerzeugung notwendig zugelassenen Konkubinen grundsätzlich zu verpönen ist selbstverständlich für den Konfuzianismus nie in Frage gekommen: das schon mehrfach erwähnte Kartell der Feudalfürsten wendete sich nur gegen die Gleichstellung der Konkubinensöhne als Erben, und der Kampf gegen die illegitimen Einflüsse des Harems kleidete sich in das Gewand des Kampfes gegen die drohende Uebermacht der Yin- (weiblichen) Substanz über die Yang (männliche). Treue in der Freundschaft wird hoch gepriesen. Man bedarf der Freunde. Aber man suche sie sich unter Gleichgestellten aus. Für die niedriger Gestellten habe man freundliches Wohlwollen. Im übrigen aber ging auch hier alle Ethik auf das urwüchsige Austauschprinzip des bäuerlichen Nachbarverbandes zurück: wie Du mir, so ich Dir, – die 'Reziprozität', welche vom Meister gelegentlich einer Anfrage geradezu als Fundament aller Sozialethik hingestellt wird. Die Feindesliebe der radikalen Mystiker (Laotse, Mo Ti) aber wurde, als der gerechten Vergeltung: einem Prinzip der Staatsräson, zuwiderlaufend entschieden abgelehnt: Gerechtigkeit gegen Feinde, Liebe für Freunde – was solle man diesen noch bieten, wenn man den Feinden Liebe böte? Der vornehme Gentleman des Konfuzianismus war alles in allem ein Mann, der 'Wohlwollen' mit 'Energie', und 'Wissen' mit 'Aufrichtigkeit' verband. Alles aber innerhalb der Grenzen der »Vorsicht«, deren Fehlendem gemeinen Mann den Weg zur 'richtigen Mitte' verspernte. Und vor allem – dies gab dieser Ethik erst ihr spezifisches Gepräge: – innerhalb der Grenzen des gesellschaftlich Schicklichen. Denn erst der Sinn für Schicklichkeit ist es, der den »fürstlichen« Mann zur 'Persönlichkeit' im konfuzianischen Sinne formt. An den Geboten der Schicklichkeit hat daher auch die Kardinaltugend der Aufrichtigkeit ihre Schranke. Nicht nur also gingen dieser die Pietätspflichten unbedingt vor (Notlüge aus Pietät), sondern auch die gesellschaftlichen Anstandspflichten, nach des Meisters eigener, durch die Tradition geschilderter Praxis. 'Wo wir zu Dritt sind, finde ich meinen Meister', soll Konfuzius gesagt haben: das hieß: ich füge mich der Mehrheit. Nach dieser 'Schicklichkeit' sind auch die klassischen Schriften von ihm ausgelesen. Se Ma Tsien weiß angeblich von 3000 (?) Schi-King-Oden, aus denen Konfuzius 306 ausgewählt habe. –

Keinerlei Vollkommenheit aber konnte anders erreicht werden als durch nie aufgehörendes Lernen, und das hieß: durch literarisches Studium. Der 'fürstliche' Mensch reflektiert und 'studiert' über alle Dinge unausgesetzt und immer erneut. Und in der Tat waren angeblich neunzigjährige Kandidaten bei den offiziellen Staatsprüfungen durchaus keine Seltenheit. Aber dies unausgesetzte Studium war lediglich Aneignung vorhandener Gedanken. Aus der eigenen Brust zu schöpfen und durch bloßes Denken vorwärts zu kommen versuchte der Meister nach einer ihm zugeschriebenen Mitteilung noch im Alter vergebens und warf sich daher wieder auf das Lesen, ohne welches nach seiner Ansicht der Geist sozusagen »im Leergang« arbeitete. An Stelle des Satzes: 'Begriffe ohne Anschauung sind leer', stand also hier der Satz: 'Denken ohne Lesefrüchte ist steril'. Denn ohne Studium, wird gesagt, vergeudet der Wissensdurst den Geist, macht uns das Wohlwollen dumm, Aufrichtigkeit unvorbedacht, Energie roh, führt Kühnheit zu Insubordination und Charakterfestigkeit zu Extravaganzen. Es wurde dann eben die 'rechte Mitte' verfehlt, welche das höchste Gut dieser Ethik der gesellschaftlichen Anpassung war, innerhalb deren es nur eine wirklich absolute Pflicht gab: die Pietät als Mutter der Disziplin, und nur ein universelles Mittel der Vervollkommnung: die literarische Bildung. Als Regierungsweisheit des Fürsten aber galt: die Auswahl der (im klassischen Sinn) 'richtigen' Minister, wie Konfuzius dem Herzog von Ngai gesagt haben soll. Diese Bildung aber wurde allein vermittelt durch das Studium der alten Klassiker, deren schlechthin kanonische Geltung in der von der Orthodoxie purifizierten Form selbstverständlich wurde. Zwar findet sich gelegentlich eine Aeüßerung referiert, wonach ein

Mann, der für die Probleme der Gegenwart das Altertum befrage, leicht Unheil anrichten könne, – allein dies ist wohl als Ablehnung der alten Feudalzustände zu deuten, schwerlich aber, wie Legge annimmt, im antitraditionalistischen Sinn. Denn der ganze Konfuzianismus wurde rücksichtslose Kanonisierung des Traditionellen. Wirklich antitraditionalistisch war die berühmte, direkt gegen den Konfuzianismus gerichtete, ministerielle Relation Li-Se's, welche die große Katastrophe der Bücherverbrennung nach der Schaffung des bürokratischen Einheitsstaates herbeiführte (213 v. Chr.). Die Literatenzunft, hieß es darin, lobe das Altertum auf Kosten der Gegenwart, sie leite also zur Verachtung der Gesetze des Kaisers an, die sie am Maßstab ihrer Buchautoritäten kritisiere. Nützlich seien – in charakteristischer Umkehrung der konfuzianischen Werte – nur die Bücher über Wirtschaft, Medizin und Divination. Man sieht: dieser restlos utilitarische Rationalismus des Vernichters des Feudalsystems streifte zugunsten der eigenen Machtstellung die Traditionsgebundenheit ab, welche überall die Schranke des konfuzianischen Rationalismus war. Aber er brachte damit jenen klugen Kompromiß zwischen einerseits den Machtinteressen und andererseits dem Legitimitätsinteresse der herrschenden Schicht ins Schwanken, auf welchem die Staatsräson dieses Systems beruhte. Und es waren daher zweifellos Gründe der eigenen Sicherheit, welche bald darauf die Han-Dynastie veranlaßten, in aller Form auf den Konfuzianismus zurückzugreifen. In der Tat konnte ein in absoluter Machtstellung befindliches und dabei zugleich die offizielle Priesterfunktion monopolisierendes Patrimonialbeamtentum nicht anders als traditionalistisch gesonnen sein in bezug auf eine Literatur, deren Heiligkeit allein die Legitimität der seine eigene Stellung tragenden Ordnung verbürgte. Es mußte seinem Rationalismus an diesem Punkte ebenso Schranken ziehen wie gegenüber dem religiösen Volksglauben, dessen Bestand die Domestikation der Massen und, wie wir sahen, die Grenzen der Kritik am Regierungssystem garantierte. Der einzelne Regent konnte schlecht, also vom Charisma entblößt, sein. Dann war er nicht gottgewollt und ebenso abzusetzen wie der untaugliche Beamte. Das System als solches aber mußte auf der Grundlage der Pietät ruhen, welche mit jeder Erschütterung der Tradition in Gefahr geriet.

Der Konfuzianismus hat aus diesen uns schon bekannten Gründen auch nicht den geringsten Versuch gemacht, den bestehenden religiösen Glauben ethisch zu rationalisieren. Den offiziellen Kultus, der durch den Kaiser und die Beamten erfolgte, und den Ahnenkult des Hausvaters setzte er als Bestandteil der gegebenen weltlichen Ordnung voraus. Der Monarch des Schu-King faßt seine Entschlüsse nach Konsultierung nicht nur der Großen des Reiches und des 'Volkes', d.h. damals zweifellos: des Heeres, sondern auch zweier überkommener Divinationsmittel, und es wird lediglich kasuistisch erörtert, wie man sich beim Widerspruch dieser Erkenntnisquellen untereinander zu verhalten habe. Die Bedürfnisse des Privatlebens nach seelsorgerischer Beratung und religiöser Orientierung aber verharren, vornehmlich infolge jener Haltung der Bildungsschicht, auf der Stufe des magischen Animismus und der Funktionsgötterverehrung, ganz wie überall sonst vor dem Eingreifen von Propheten, die in China nicht aufkamen.

Dieser magische Animismus nun ist vom chinesischen Denken in ein System gebracht, welches de Groot mit dem Namen 'Universismus' bezeichnet hat. An seiner Schaffung ist aber nicht der Konfuzianismus allein beteiligt gewesen und wir müssen die, von ihm aus gesehen, heterodoxen Mächte betrachten, die dabei mitwirkten. Zunächst aber machen wir uns kurz deutlich, daß der Konfuzianismus auch von den Literatenlehren zwar die schließlich allein rezipierte, aber nicht die immer allein rezipiert gewesene Lehre war.

Der Konfuzianismus ist durchaus nicht immer die staatlich allein approbierte Philosophie – hnung fan (= großer Plan) ist der technische Ausdruck dafür – Chinas gewesen. Auch war Literatentum mit konfuzianischer Orthodoxie, je weiter man zurückgeht, desto weniger identisch. Die Zeit der Teilstaaten kannte die Konkurrenz der Philosophenschulen, die aber auch im Einheitsreich keineswegs verschwand: er war jeweils auf dem Tiefstand der Kaisermacht besonders scharf. Der Sieg des Konfuzianismus entschied sich erst etwa im 8. Jahrhundert unserer Zeitrechnung. Es liegt hier nun fern, die Geschichte der chinesischen Philosophie zu rekapitulieren. Immerhin sei die Entwicklung zur Orthodoxie in folgenden Daten veranschaulicht:

Die Stellung Lao tse's und seiner Schule bleibt, als ganz abseits stehend, vorerst beiseite (s.

Nr. VII). Noch nach Konfuzius finden sich Philosophen wie Yang tschu: ein epikuräischer Fatalist, der im Gegensatz zu den Konfuzianern die Bedeutung der Erziehung ausschaltete, weil die Eigenart eines Menschen sein unabwendbares 'Schicksal' sei, und Mo Ti, der weitgehend traditionsfrei war. Vor und in Mencius' Zeit (4. Jahrh. vor Chr.: Tiefstand der Kaisermacht) stand Sun Kung, aktiver Beamter in einem Teilstaat, auf dem antikonfuzianischen Boden der Verderbtheit der Menschennatur, standen die Dialektiker, die Asketen (Tschöu Tschang), die reinen Physiokraten (Hu Hing) mit wirtschaftspolitisch sehr verschiedenen Programmen gegeneinander und noch im 2. Jahrh. nach Chr. stand das Tschung Lun des Tsui Schi auf strikt antipazifistischem Standpunkt: die Sitten verschlechtern sich in langen Friedenszeiten, führen zu Ausschweifungen und Sinnenlust.

Alles das waren unklassische Ketzereien, – Mencius bekämpfte die seiner eigenen Zeit. Aber sein Zeitgenosse Hsün Tse der die Güte des Menschen (konfuzianisch) als Kunstprodukt ansah, aber nicht Gottes, sondern des Menschen selbst: – politisch gewendet: 'Gott ist der Ausdruck der Herzen des Volkes' – und der absolute Pessimist Yang Tschu, der das Ertragen des Lebens und die Abschüttelung der Todesfurcht für der Weisheit letzten Schluß hielt, standen ihm gegenüber abseits. Daß Gottes Wille »unstet« sei, wurde oft als Grund des Leidens der Frommen hingestellt. Eine Systematik der antagonistischen Literatenschulen seiner Zeit findet sich bei Se Ma Tsien, dessen Vater Taoist gewesen zu sein scheint. Sechs Schulen werden unterschieden: 1. Metaphysiker: die Yin- und Yang-Spekulation, gegründet auf Astronomie, – 2. Mi Tse (Micius und seine Schule): mystisch beeinflusst, für absolute Einfachheit der Lebensführung, auch des Kaisers, auch für die Beerdigungen, – 3. die Schule der Philologen mit Wortinterpretation und Begriffsrealismus (relativ unpolitisch, aus der Sophisten-Zeit überkommen), – 4. die Schule der Gesetze: Vertreter der Abschreckungstheorie (später durch Tsui Schui vertreten, s.o.) – 5. die Taoisten (von ihnen später), – 6. die 'Literatenschule': Konfuzianer, zu denen sich Se Ma Tsien selbst bekennt. Immerhin vertritt auch er den konfuzianischen Standpunkt noch in einer später in mehrfacher Hinsicht unklassisch erscheinenden Art. Er schätzte den bekannten zum Anachoreten gewordenen Kaiser Hoang Ti (taoistische Reminiszenzen. Seine Kosmogonie (5-Elementen-Lehre) ist offenbar astrologischen Ursprungs. Seine Schätzung des Reichtums würden die orthodoxen Konfuzianer wohl mitmachen, auch die Motivierung: daß nur der Reiche die Riten richtig befolge. Aber die Empfehlung auch des Handels als Mittel des Erwerbes war ihnen anstößig. Den Zweifel an der absolut determinierenden 'Vorsehung' würden manche von ihnen nicht beanstandet haben: daß tugendhafte Leute vor Hunger starben, war bekannt. Auch die Monumente der Han-Zeit sagen ähnliches. Immerhin war dies nicht unbedenklich. Daß Heroismus 'unnütz' sei, entsprach der späteren, auf den Meister zurückgeführte Lehre. Aber daß der gefeierte Name alles sei – wie der Kastrat Se Ma Tsien lehrte –, daß die Tugend als »Selbstzweck« dargestellt wurde, daß andererseits unmittelbar didaktische Wirkungen für Fürsten beabsichtigt wurden, war wieder kaum klassisch. Dagegen stimmte der von Se Ma Tsien virtuos geübte absolute Gleichmut des Tons der Annalistik vorzüglich zu Konfuzius' eigener Praxis. Am meisten orthodox konfuzianisch mutet der Brief an, den Se Ma Tsien, der als politisch verdächtig kastriert, dann aber angestellt worden war, dem in Haft befindlichen Freund Jen Ngan schrieb, der sich um seine Hilfe (vergeblich) bewarb:

Ihm real helfen kann (oder: will) er (um selbst nichts zu riskieren) nicht. Aber: die Seele dessen, 'der den langen Weg angetreten hat', könnte Zorn gegen ihn (Se Ma Tsien) behalten (also ihn schädigen), daher will er ihm die Gründe dafür auseinandersetzen. Denn: 'der wertvolle Mensch gibt sich Mühe für den, der ihn zu würdigen weiß' (echt konfuzianisch). Statt des Eingehens auf das Schicksal des Unglücklichen findet sich aber lediglich eine Darlegung des eigenen Unglücks: der Kastration. Wie hat sich der Schreiber darüber hinausgeholfen? Die wichtigsten Punkte, heißt es, seien vier: 1. nicht die eigenen Ahnen entehren, – 2. nicht sich selbst entwürdigen, – 3. nicht die Vernunft und Würde und schließlich: – 4. nicht die »für alle gültigen Regeln« verletzen. Er, der Schreiber, werde die Schande durch sein Buch abwaschen.

Wenn der ganze Brief etwas an Abaelards uns durch ihre kalte Lehrhaftigkeit so verletzenden Briefe an Héloïse erinnert (aus, vermutlich, ähnlichen Gründen!), so ist doch diese kühle

Temperierung der Beziehung von Mensch zu Mensch echt konfuzianisch. Und wir wollen – wenn unserem Gefühl einiges widerstreben möchte – nicht vergessen: daß auch die am Schluß des vorigen Abschnitts zitierten prachtvollen und stolzen Dokumente solche konfuzianischen Geistes sind. Die von Se Ma Tsien wiedergegebene Inschrift Schi Hoang Ti's, welche Handeln gegen die 'Vernunft' als verwerflich bezeichnet, würde von ihm (und den Konfuzianern) so interpretiert werden: daß die Anleitung dafür, wie man vernunftgemäß handeln, nur durch Studium und Wissen erlangt werde. 'Wissen' – im Sinne der durch literarische Studien erlangten Kenntnis der Tradition und der klassischen Norm – blieb im Konfuzianismus das letzte Wort und dadurch schied er sich – wie wir nun sehen müssen – von andern Systemen chinesischer Einstellung zur Welt.

Die »Vernunft« des Konfuzianismus war ein Rationalismus der Ordnung: »besser ein Hund und in Frieden als ein Mensch und in der Anarchie leben«, sagt Tscheng Ki Tong. Und sie war, wie dieser Ausspruch zeigt, eben deshalb essentiell pazifistischen Charakters. Diese Eigenart hat sich historisch stetig gesteigert, bis Kaiser Khian Lung in der Geschichte der Ming-Dynastie den Satz schreiben konnte: 'Nur wer kein Menschenblut zu vergießen trachtet, kann das Reich zusammenhalten'. Denn 'die Wege des Himmels sind wandelbar und nur die Vernunft hilft uns'. Das war – während noch Konfuzius selbst Rache für die Tötung von Eltern, älteren Brüdern und Freunden als Mannespflicht gefordert hatte, – das Endprodukt der Entwicklung im Einheitsreich. Pazifistisch, innerweltlich und nur an der Angst vor den Geistern orientiert blieb also diese Ethik.

Es fehlte zwar nicht eine sittliche Qualifikation der Geister. Im Gegenteil: wir sahen schon, daß, wie in Aegypten, auch in China die irrationale Justiz auf dem spätestens unter der Han-Dynastie entwickelten festen, aus idealisierter Projektion der Bürokratie und des Beschwerderechts in den Himmel erwachsenen Glauben ruhte: daß der Schrei des Bedrückten nfehlbar die Rache der Geister herbeiführe, vor allem gegen jeden, dessen Opfer an Selbstmord, Kummer, Verzweiflung gestorben sei. Auch daß die große, jeden Beamten zur Nachgiebigkeit zwingende, Macht der im Cortège heulenden Massen (Begleiter eines wirklich oder angeblich Bedrückten) – zumal bei der Gefahr, daß die hysterischen Massenemotionen Selbstmorde herbeiführen könnten – auf dem gleichen Glauben beruhte. Gegen einen Mandarinen, der seinen Küchenjungen geschlagen hatte, so daß dieser starb, wurde durch die Menge ein Todesurteil erzwungen (1882): der Geisterglaube in dieser Funktion war die einzige, aber sehr wirksame offizielle Magna Charta der Massen in China. Die Geister wachten aber auch über den Verträgen aller Art. Sie versagten dabei ihren Schutz erzwungenen oder unsittlichen Kontrakten. Die Legalität als Tugend wurde also auch in concreto, nicht nur als Gesamthabitus, animistisch garantiert. Aber was fehlte, war: die zentrale methodisch lebensorientierende Macht einer Erlösungsreligion. Die Wirkung davon, daß sie fehlte, werden wir weiterhin kennen lernen. [WebM2]

1920.6.1

## **Weber, Max. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen : Konfuzianismus und Taoismus VII. Orthodoxie und Heterodoxie (Taoismus)**

</i>Volltext (1)

Der offizielle chinesische Staatskult diente, wie überall, nur den Gemeinschaftsinteressen, der Ahnenkult Interessen der Sippe. Rein individuelle Interessen blieben bei beiden außer Spiel. Die zunehmende Verunpersönlichung der großen Naturgeister, die Reduktion ihres Kultes auf das amtliche Ritual, die Entleerung dieses Rituals von allen emotionalen Elementen, endlich seine Gleichsetzung mit bloßen gesellschaftlichen Konventionen: – Alles das Werk der vornehm gebildeten Intellektuellenschicht, – ließen die typischen religiösen Bedürfnisse der Massen ganz beiseite. Der stolze Verzicht auf das Jenseits und auf individuelle religiöse Heilsgarantien im Diesseits waren nur innerhalb einer vornehmen Intellektuellen-Schicht durchführbar. Daß diese Stellungnahme durch den Einfluß der klassischen Lehre, als einzigen Unterrichtes überhaupt, auch den Nichtmandarinen oktroyiert wurde, konnte jene Lücke nicht ausfüllen. Es ist nicht gut denkbar, daß erst in der Zeit bald nach Konfuzius, wo plötzlich Funktionsgötter aller Art und dann weiterhin vergöttlichte Heroen literarisch zuerst auftauchen, ein Prozeß der Bildung solcher Göttergestalten auch erstmalig begonnen habe. Denn diese Bildungen sind überall sonst gerade früheren Stadien: gewisse typische Funktionsgötter ('Herren') des Donners, der Winde usw. der Religion der Bauernschaft, vergöttlichte Helden der, damals in China schon vergangenen, Epoche feudalen Heldenkampfes eigen. Nur die starke Spezialisierung und Fixierung der Funktionsgötter, bis hinab zur Abtrittsgöttin, dürfte, wie die gleichartige Spezialisierung der Numina in Rom, erst Produkt des in China unter der Herrschaft der Bürokratie zunehmenden kultischen Konventionalismus gewesen sein. Und nur für die Feststellbarkeit der Persönlichkeit eines historischen Menschen als Gegenstand eines Kultes ist die Kanonisierung des Konfuzius das erste sichere Beispiel. In der zweideutigen offiziellen Terminologie und mehr noch in bildlichen Darstellungen lassen zahlreiche Züge den Himmelsgott als ein ursprünglich persönlich gedachtes Wesen erkennen: wir sahen ja, daß erst das 12. Jahrhundert unserer Aera den (materialistisch bedingten) Abschluß der Verunpersönlichung brachte. Für die Massen, welchen zu dem verunpersönlichten höchsten Wesen des Staatskultes der direkte Zutritt in Gebet und Opfer versperrt war, scheint der urwüchsige 'Herr des Himmels', später mit Geburts-, Regierungs-, Einsiedelei- und Himmelfahrtslegenden ausgestattet, immer weitergelebt und im Hauskult verehrt worden zu sein, natürlich von seiten der Träger des amtlichen Himmelskultes ignoriert. Ebenso werden sicher andere der in der Neuzeit bekannten, vom offiziellen Kult ignorierten, vom Konfuzianismus nur unter die Schar der 'Geister' gerechneten Volksgottheiten sehr alte Funktionsgötter sein. Dem schwierigen Problem des Verhältnisses des ursprünglichen und späteren Charakters dieser Gottheiten freilich (Frage der Stellung des »Animismus«) und der Art der Auffassung der wundertätigen Naturobjekte und Artefakte (Frage der Stellung des 'Fetischismus') könnte nur ein Fachmann überhaupt näher kommen. Sie hat uns aber hier nicht zu beschäftigen. Uns soll vielmehr der Zwiespalt zwischen der Stellungnahme der Amtskirche und der unklassischen Volksreligion unter dem Gesichtspunkte interessieren: ob die letztere etwa Quelle einer abweichend orientierten Lebensmethodik werden konnte und geworden ist. Dies könnte so scheinen. Denn die Kulte der meisten Volksgottheiten galten, soweit sie nicht buddhistischen Ursprungs waren, als Angelegenheit einer vom Konfuzianismus und der von ihm beherrschten Heilanstalt immer wieder als Heterodoxie behandelten Richtung, welche, wie die konfuzianisch orientierte Gnadenanstalt selbst, einerseits Kult- (und Zauber-) Praxis, andererseits aber auch: Lehre, war. Es wird bald von ihr zu reden sein. Zunächst aber scheint es nützlich, das grundsätzliche Verhältnis der alten Volksgötter zur ethischen Lehre des Konfuzianismus uns weiter zu verdeutlichen.

Nehmen wir dazu das uns nächstliegende Beispiel: die Beziehung der hellenischen, schulmäßig philosophischen Sozialethik zu den alten hellenischen Volksgöttern, so ist auch da die prinzipiell allen vornehmen Intellektuellenschichten aller Zeiten gegenüber dem historisch gegebenen massiven Volksglauben gemeinsame Verlegenheitssituation zu beobachten. Der hellenische Staat ließ metaphysischen und sozialetischen Spekulationen freien Raum. Er verlangte nur Innehaltung der überlieferten kultischen Pflichten, deren

Vernachlässigung Unheil über die Polis als solche bringen konnte. Die ihrer spezifisch sozialetischen Orientierung nach dem Konfuzianismus entsprechenden griechischen Philosophenschulen ließen, in ihren Hauptvertretern der klassischen Zeit, die Götter der Sache nach ebenso dahingestellt, wie die chinesischen Intellektuellen der konfuzianischen Schule dies taten. Sie machten die nun einmal überkommenen Riten mit, im ganzen ähnlich, wie dies die vornehmen Intellektuellenkreise in China taten und im allgemeinen auch bei uns tun. Aber in einem Punkt bestand ein bedeutsamer Unterschied. Der konfuzianischen Redaktion der klassischen Literatur war es geglückt: – vielleicht war dies, wie schon einmal angedeutet, die wichtigste Leistung des Konfuzius –, nicht nur diese Volksgottheiten selbst, sondern auch alles für ihren eigenen ethischen Konventionalismus Anstößige aus der kanonisierten Literatur pädagogisch auszumerzen. Man braucht nur Platons berühmte Auseinandersetzung mit Homer in der Politeia zu lesen, um zu erkennen: wie gern die Sozialpädagogik der klassischen hellenischen Philosophie das gleiche getan hätte. Auch für Homer war im ethisch rationalen Staat kein Platz. Aber Homer war eine ungeheure und als klassisch geltende Macht in der überkommenen ritterlichen Erziehung. Es war ganz aussichtslos, in der kriegerischen Polis ihn und seine Heldengötter zu einer von Amts wegen und in der Erziehung ignorierten Rolle herabzudrücken und eine reine Literatenherrschaft auf der Basis einer ethisch purifizierten Literatur (und Musik) aufzurichten, wie dies der Patrimonialismus in China in seinem politischen Interesse, wie wir sahen, durchsetzte. Es konnte ferner, auch als die Domestikation der Polis im befriedeten Weltreich die rein politischen Hemmungen dafür beseitigt hatte, keiner der nebeneinander stehenden Philosophenschulen gelingen, zu ausschließlicher kanonischer Geltung zu gelangen, wie dies der Konfuzianismus für sich in China erreichte. Denn dies ist die Analogie: die Rezeption als allein korrekte Staatsphilosophie – so also, als ob die Cäsaren die Stoa allein toleriert und nur Stoiker in Aemter berufen hätten. Dies war im Okzident um deswillen unmöglich, weil keine Philosophenschule jene Legitimität des absoluten Traditionalismus für sich in dem Sinne in Anspruch nahm und in Anspruch nehmen konnte, wie Konfuzius es für seine Lehre zu tun in der Lage war und höchst absichtsvoll tat. Aus diesem Grunde vermochten sie auch politisch einem Weltherrscher und seinen Beamten nicht das gleiche zu leisten wie die konfuzianische Lehre. Sie alle waren ja, ihrer innersten Eigenart nach, an den Problemen der freien Polis orientiert: 'Bürger'-Pflichten, nicht 'Untertanen'-Pflichten war ihr Grundthema. Es fehlte die innere Verknüpfung mit altgeheiligten religiösen Pietätsgeboten solcher Art, wie sie in den Dienst des Legitimitätsinteresses eines Patrimonialherrschers hätten gestellt werden können. Und dem Pathos gerade der politisch einflußreichsten von ihnen lag jene absolute Weltanpassung und jene Ablehnung bedenklicher metaphysischer Spekulationen ganz fern, welche den Konfuzianismus den chinesischen Machthabern so dringend empfehlen mußte. Die Stoa blieb bis auf die Antonine die Lehre der opportunitätsfeindlichen Opposition und erst das Schwinden dieser nach Tacitus ermöglichte ihre Annahme durch diese Kaiser. Dies war die ideengeschichtlich wohl wichtigste Folge der Eigenart der antiken Polis. So blieb die Spannung der philosophischen Lehre und Sozialetik gegen den volkstümlichen Kult im vorchristlichen Okzident in dem Sinne bestehen: daß der (entsprechend weiterentwickelte) Kult der alten »homerischen« Helden- und Volksgötter die offizielle Institution, die Lehre der Philosophen aber unverbindliche Privatangelegenheit war: – genau umgekehrt wie in China, wo eine kanonische Lehre und von ihr kanonisierte religiöse Staatsriten neben Göttern bestanden, deren Kult eine teils, wie wir sehen werden, nur offiziös gepflegte, teils nur geduldete, teils mit Mißtrauen angesehene Privatangelegenheit blieb. Solche nicht offiziell anerkannten, teilweise verdächtigen, Privatkulte gab es natürlich, neben dem offiziellen Götterkult, auch im antiken Okzident, und ein Teil von ihnen zeichnete sich durch den Besitz einer eigenen Soteriologie und einer durch diese bestimmten Ethik aus, vom Pythagoräismus angefangen bis zu den Erlöserkulten der Kaiserzeit. Das gleiche war bei manchen nicht offiziellen Kulturen in China der Fall. Aber während im Okzident die Entwicklung zu jenem welthistorischen Bündnis einer dieser soteriologischen Gemeinschaften: des Christentums, mit der Amtsgewalt führte, welches noch heute nachwirkt, verlief die Entwicklung in China anders. Es konnte einige Zeit scheinen: – wir reden davon später gesondert –, als ob der Buddhismus dort eine ähnliche Rolle spielen sollte, nachdem er von den Kaisern in aller Form

rezipiert worden war. Indessen die schon angedeuteten Interessen: der Widerstand der konfuzianischen Bürokratie, merkantilistische und Währungsinteressen und schließlich eine gewaltige Katastrophe beschränkte ihn auf die Stelle eines (immerhin einflußreichen) geduldeten Kultbetriebes neben anderen. Und vor allem war in China sein Einfluß gerade in dem uns hier besonders interessierenden Punkte: der Wirtschaftsgesinnung, wie wir später sehen werden, relativ gering. Die meisten alten Volksgottheiten aber, vermehrt um eine ganze Schar von Neuschöpfungen, sind in China unter die Patronage einer geduldeten Priesterschaft geraten, welche ihren Ursprung auf eine Philosophengestalt und eine Lehre zurückführen zu dürfen behauptet, deren ursprünglich nicht prinzipiell abweichender Sinn in Gegensatz geriet zu dem des Konfuzianismus und schließlich als durchaus heterodox galt. Wir können einen Blick auf diese Heterodoxie nicht umgehen. Individuelle mystische oder asketische Heilssuche, wie sie in Indien aus den Schichten der priesterlich nicht gebundenen Laienbildung, zumal des vedisch geschulten oder doch halbgebildeten Adels, hervorquoll, war ein dem (klassischen) Konfuzianismus gänzlich fremdes Interesse. Sie hatte im chinesischen Beamtenrationalismus ganz natürlich ebensowenig eine Stätte, wie sie jemals der Lebensführung irgendeiner Bürokratie entsprochen hat. Anachoreten hat es, nicht nur nach Tschung Tse, sondern auch nach den erhaltenen Bildwerken und nach dem eigenen Zugeständnis der Konfuzianer, in China seit alter Zeit immer gegeben. Es finden sich selbst Notizen, welche zu der Annahme führen könnten: die Helden und Literaten hätten ursprünglich als Altersstadium ein Waldleben in der Einsamkeit geführt. In einer reinen Kriegergesellschaft war in der Tat oft der 'Alte', als wertlos, der Aussetzung preisgegeben, und es ist schon möglich, daß daher diese »Altersklassen« der Anachoreten sich zunächst aus ihnen rekrutierten. Indessen das sind unsichere Vermutungen: in historischer Zeit war eine Vanaprastha-Existenz der Alten nie, wie in Indien, als normal angesehen. Immerhin: nur die Zurückziehung von der 'Welt' schuf Zeit und Kraft für das Denken ebenso wie das mystische Fühlen, – Konfuzius ebenso wie sein Widerpart: Lao tse lebten allein und ohne Amt. Der Unterschied war nur, daß die Mystiker, – Lao tse ebenso wie Tschung Tse – das Amt im Interesse der eigenen Heilssuche ablehnten, Konfuzius es entbehrte. Auch für politisch erfolglose Literaten galt dies Anachoretentum als normale Form des Ausscheidens aus der Politik, statt Selbstmord oder Antrag auf Bestrafung. Ein Teilfürstenbruder, Tschong yong, in U, geht in die Einsiedelei. Und auch von einem erfolgreichen Kaiser: Hwang ti, berichtet Tschung, daß er abdiziert habe und Anachoret geworden sei. Das 'Heilsziel' der alten Anachoreten darf man sich nur als 1. makrobiotisch, – 2. magisch orientiert denken: langes Leben und magische Kräfte waren das Ziel der Meister und der, in kleiner Zahl, bei ihnen weilenden und sie bedienenden Jünger. Aber daran anschließend konnte sich eine 'mystische' Einstellung zur Welt und eine auf ihr ruhende Philosophie bilden und hat dies getan. Der Weise kann nur die aus der Welt, insbesondere weltlichen Würden und Aemtern, ausgeschiedenen Anachoreten etwas lehren, – erhält Kaiser Hwang ti zur Antwort. Sie sind die »Gelehrten die zu Hause sitzen«, d.h. kein Amt annahmen: der spätere Gegensatz gegen die konfuzianischen Amtsanwärter deutet sich hier schon an. Die 'Philosophie' des Anachoretentums ging darüber weit hinaus. Wie aller genuinen Mystik war die absolute Weltindifferenz das selbstverständliche, auch – nicht zu vergessen – das makrobiotisch wichtige Ziel. Und Lebensverlängerung war, wie gesagt, eine Tendenz des Anachoretentums. Wichtig unter diesem Gesichtspunkt schien nun, nach der primitiven »Metaphysik«, vor allem: sparsames und rationales Umgehen ('Wirtschaften', möchte man sagen) mit dem offensichtlichen Träger des Lebens: dem Atem. Die physiologisch feststellbare Tatsache, daß Atemregulierung Gehirnzustände spezifischer Art begünstigen kann, führte weiter. Der 'Heilige' soll 'weder tot noch lebend' sein, sich so verhalten, als lebte er nicht: – 'ich bin ein dummer (also: der Weltklugheit entronnener) Mensch', sagt Laotse zur Erhärtung seiner Heiligkeit, und Tschuang Tse wollte sich nicht (durch ein Amt) 'Zügel anlegen' lassen, sondern lieber »wie ein Schwein im schlammigen Graben« existieren. 'Sich dem Aether gleichmachen', 'den Körper abwerfen', wurde das Ziel. Ob indische Einflüsse auf die ziemlich alte Erscheinung eingewirkt haben, darüber sind die Fachleute verschiedener Ansicht. Spurlos scheinen sie nicht bei dem berühmtesten dieser aus dem Amt geflüchteten Anachoreten, dem, wenn die Tradition recht hat, älteren Zeitgenossen des Konfuzius: Laotse. Er geht uns hier

nicht als Philosoph an, sondern in seiner soziologischen Stellung und Wirkung. Der Gegensatz gegen den Konfuzianismus tritt schon in der Terminologie hervor. Den harmonischen Zustand, der dem charismatischen Kaiser eignet, kennzeichnet Tsetse, der Enkel des Konfuzius, im Tschung yung als Gleichgewichtszustand, – in den durch Laotse beeinflussten oder sich als ihm anhängend ausgebenden Schriften heißt er: Leere (hu) oder Nichtssein (wu), erreichbar durch 'Wu wei' (Nichtstun) und puh yen (Nichtssagen): ersichtlich typisch mystischen, keineswegs nur chinesischen, Kategorien. Nach konfuzianischer Lehre ist das Li: die Zeremonialregeln und Riten, das Mittel zur Erzeugung des Tschung, – nach der Ansicht der Mystiker waren sie völlig wertlos. Sich so verhalten, als hätte man keine Seele, dadurch die Seele von den Sinnen zu befreien, – das ist die innere Haltung, die allein zur Gewalt des Tao-schi (gewissermaßen: Tao-Doktors) führen kann. Leben ist gleich dem Besitz eines 'schen', also Makrobiotik gleich der Pflege des schen, – dies lehrt das dem Laotse zugeschriebene Tao te king ganz in Übereinstimmung mit den Konfuzianern. Nur die Mittel waren eben verschieden, der makrobiotische Ausgangspunkt aber der gleiche. Die uns schon wiederholt begegnete Grundkategorie: »Tao«, nach der sich später die Heterodoxie als 'Taoisten' von den Konfuzianern schied, war beiden Schulen, überhaupt: allem chinesischen Denken, dauernd gemeinsam. Ebenso alle alten Götter, – während allerdings der 'Taoismus' das Pantheon um zahlreiche der Orthodoxie als unklassisch geltende Gottheiten, wesentlich durch Apotheose von Menschen: – eine Umbiegung der Makrobiotik, – bereichert hat. Gemeinsam beiden war auch die klassische Literatur, – nur daß bei den Heterodoxen Laotse's Tao te king und die Schriften Tschuangs dazutraten, die von den Konfuzianern als unklassisch abgelehnt wurden. Auch Konfuzius selbst aber hat – worauf de Groot großen Nachdruck legt – die Grundkategorien der Gegner, auch das Wu wei (laissez faire) nicht abgelehnt und offenbar gelegentlich der Lehre von dem magischen Charisma des im Tao vollendeten Nichtstuhenden nahe gestanden. Gehen wir dem Gegensatz etwas weiter nach.

Der Konfuzianismus hatte alle ekstatischen und orgiastischen Reste aus dem Kult beseitigt und lehnte sie, wie der römische Amtsadel, als würdelos ab. Aber die magische Praxis hatte Ekstase und Orgiasmus hier wie überall gekannt. Die Wu (Männer oder Weiber) und Hih (Männer), die alten Medizinmänner und Regenmacher existieren bis in die Gegenwart und finden sich zu allen Zeiten literarisch erwähnt. Bei Tempelfesten waren sie noch zuletzt ekstatisch tätig; ursprünglich nahmen sie die magische 'Kraft', dann den 'Geist', dann den 'Gott' in sich auf und wirkten durch ihn. Die Wu und Hih präsentierten sich später (und galten bis zur Gegenwart) als 'taoistisch'. Aber im Anfangsstadium war es die nicht orgiastische – von ihnen sicher als würdelos abgelehnte, – sondern umgekehrt: die apathische Ekstase, welche Laotse und seine vornehmen Schüler suchten, wie alle Intellektuellen als Mystiker dies tun. Erst später, – wir werden sehen: wie – einigte sich die Gesamtheit der Magier, sich selbst als 'taoistische' Nachfolger Laotse's anzusehen, ihn als ihren Archegeten, weil er eben: Literat war oder dafür galt. In ihrer vollen Diesseitigkeit, ihrer Makrobiotik, waren diese Mystiker eher noch radikaler als die Konfuzianer. Doch worin bestanden die beiderseitigen Zentrallehren und Unterschiede? Die Heterodoxie wird gern als 'Taoismus' bezeichnet. 'Tao' ist an sich ein orthodox konfuzianischer Begriff: die ewige Ordnung des Kosmos und zugleich dieser Ablauf selbst: eine in aller nicht dialektisch durchgeformten Metaphysik häufige Identifikation. Bei Laotse ist es in Beziehung zur typischen Gottsuche des Mystikers gesetzt: es ist das allein Unveränderliche und deshalb absolut Wertvolle, sowohl Ordnung wie zeugender Realgrund, wie Inbegriff der ewigen Urbilder alles Seins, kurz das göttliche Alleine, dessen Teilhaftigkeit man – ganz wie in aller kontemplativen Mystik – durch absolute Entleerung des eigenen Ich von Weltinteressen und Leidenschaften bis zu völliger Nichttätigkeit (Wu-Wei) sich aneignet. Das konnte nicht nur Konfuzius selbst, sondern auch seine Schule akzeptieren und sie haben das auch getan. 'Tao' war bei ihm ganz das gleiche wie bei Laotse und ein ebenso geltender Begriff. Aber: sie waren keine Mystiker. Das Interesse an der gottinnigen, durch Kontemplation zu erreichenden Zuständlichkeit hätte, wie bei der Mystik meist, so bei Laotse zur völligen Entwertung der innerweltlichen Kultur als einer Quelle religiösen Heils führen müssen. Und bis zu einem gewissen Grade traf dies auch zu. Denn das höchste Heil war auch bei Laotse eine seelische Zuständlichkeit, eine unio mystica, nicht aber ein aktiv handelnd sich bewährender Gnadenstand wie bei der Askese des

Okzidents. Nach außen hin wirkte diese wie alle Mystik nicht rational, sondern nur psychologisch bedingt: die universelle akosmistische Liebesgesinnung ist typische Folgeerscheinung der objektlosen Euphorie dieser Mystiker in der apathischen Ekstase, die ihnen charakteristisch, vielleicht durch Laotse geschaffen, war. Diese an sich rein psychische Gegebenheit wurde nun auch hier rational ausgedeutet: Himmel und Erde sind als die größten Götter durch die absolute Selbstlosigkeit ihrer Leistungen für den Menschen legitimiert, durch jene bedingungslose Güte, welche nur dem Göttlichen eignet und: – der makrobiotische Einschlag der Lehre: – der Grund der dem allein ewigen Tao wenigstens angenäherten Dauer dieser Naturmächte ist. Nach diesem Muster richtet sich das eigene Verhalten des Mystikers. Wiederum wird dabei die physiologisch bedingte innere Lage rational gedeutet. Die Erhaltung der eigenen Güte und Demut in der Welt durch ein innerweltliches Inkognitoleben ist ja überall der Inhalt, jene spezifische Gebrochenheit der Weltbeziehung des Mystikers, welche das Handeln, wenn sie es nicht absolut aufhebt, dann doch minimisiert, die einzige mögliche Bewährung seines Gnadenstandes, weil der einzig mögliche Beweis: daß ihm die Welt nichts anhat. Sie sind zugleich, entsprechend der eben erwähnten Theorie Laotse, die beste Gewähr der eigenen Dauer im Erdenleben, ja: vielleicht über das Erdenleben hinaus. Eine eigentliche Unsterblichkeitslehre hat Laotse selbst (oder sein schriftstellerischer Interpret) nicht entwickelt, sie scheint späteres Erzeugnis. Aber der Gedanke der Entrückung in ein ewiges Paradies bei vollendetem Tao ist wohl ziemlich alt. Allein maßgebend war er nicht. Bei Laotse selbst war vielmehr die Minimierung des Welthandelns wenigstens primär direkte Folge der Art des mystischen Heilsbesitzes. Gewisse Folgerungen aller mystischen Religiosität hat Laotse überhaupt nur angedeutet, nicht vollzogen. Zwar der 'Heilige', den er dem konfuzianischen Ideal des 'Gentleman' überordnet, bedarf der Welttugend nicht nur nicht, sie ist ihm vielmehr als Ablenkung vom eigenen Heil im Grunde gefährlich: die weltliche Tugend und ihre Hochschätzung ist – in der bei Chinesen beliebten paradoxen Formulierung – ein Zeichen, daß die Welt unheilig und gottlos geworden ist. Und auf der niedrigsten Stufe steht ihm eine solche Welt, welche durch die konfuzianische Kardinaltugend des 'Li', der 'Schicklichkeit', zusammengehalten wird. Indessen: diese Welt ist nun einmal da und es gilt also, sich in sie zu schicken.

Das geht nur durch Relativierungen irgendwelcher Art. Denn die Konsequenz der entschlossenen Weltabwendung, vor allem der grundsätzlichen Ablehnung des im Mandarinenstand lebendigen Ideals des gebildeten Gentleman (Kiün-tse) hat Laotse eben nicht gezogen. Hätte er es getan, so wäre wohl keine Spur seiner Gedanken auf uns gekommen. Er forderte freilich gegenüber der Weltanpassung des Konfuzianismus als der 'kleinen' die 'große' Tugend, d.h. die absolute Vollkommenheits-Ethik gegenüber der sozial relativierten. Aber diese Forderung konnte letztlich für ihn weder, einerseits, zu asketischen Konsequenzen, noch, andererseits, zu positiven Forderungen in der Sozialethik führen. Teils deshalb nicht, weil die kontemplative Mystik an sich solche Forderungen nicht zu gebären vermag. Aber eben auch deshalb nicht, weil die letzten Folgerungen nicht gezogen wurden. Der persönliche Gegensatz des Konfuzius gegen Laotse war, nach der (in ihrer Realität fraglichen, aber von manchen bedeutenden Fachmännern noch geglaubten) Ueberlieferung, nur durch gewisse, schon stark relativierte, Konsequenzen der Mystik des letzteren für die politischen Ideale bedingt. Auf der einen Seite der Zug zum Zentralismus des rational von Beamten regierten Wohlfahrtsstaates bei dem rationalistischen Literaten. Auf der andern Seite die möglichste Autonomie und Autarkie der einzelnen Staatsteile als kleiner Gemeinwesen, die eine Stätte schlichter bauerlicher oder bürgerlicher Tugend bilden könnten und daher die Parole: möglichst wenig Bureaucratie, bei dem Mystiker, dessen Selbstvervollkommnung durch staatliche geschäftige Zivilisationspolitik ja unmöglich gefördert werden konnte. 'Banne der Herr seinen stolzen Geist, seine vielen Wünsche, sein schmeichelhaftes Wesen, seine ausschweifenden Pläne', schreibt die Tradition dem Laotse als Mahnung an Konfuzius bei dem berühmten Zusammentreffen beider zu, mit der vom Standpunkt des Mystikers ebenso selbstverständlichen, wie von dem des rationalistischen Sozialethikers unzulänglichen, Begründung: 'Dies alles ist ohne Nutzen für deine Person', d.h. für die Erreichung der »unio mystica« mit dem göttlichen Prinzip des 'Tao'. Diese Erlangung der mystischen 'Erleuchtung' (ming), auf Grund deren dem Menschen dann alles andere von selbst zufällt, war ein – wenn

man aus seinen überlieferten Aeußerungen etwas schließen darf – dem Stifter des Konfuzianismus persönlich unzugängliches, außerhalb der Grenzen seiner Begabung liegendes Ziel. Die ihm in den Mund gelegte staunende Aeußerung über Laotse als den 'Drachen' zeigt das. Der für Laotse grundlegende Begriff der Heiligkeit (sching) spielt im konfuzianischen System keine Rolle. Er ist nicht etwa unbekannt. Er gilt aber dem Konfuzius als kaum jemals, auch von ihm selbst nicht, erreicht und steht daher beziehungslos neben dem konfuzianischen Ideal des Kiün-tse, des 'vornehmen' Menschen. Oder er wird gar, wie bei Mencius, im Grunde als ein ins Vollkommene gesteigerter Gentleman angesehen. Dagegen das Schriftzeichen für die Heiligkeit Laotse drückt Demut aus und der Laotse'sche Heiligkeitsbegriff liegt, als eine Kategorie der streng individualistischen Selbsterlösung, in seiner Konsequenz in der gerade entgegengesetzten Richtung wie das konfuzianische, am Maßstab der Bildung und Angepaßtheit an die Welt und Gesellschaft, wie sie einmal ist, orientierte Ideal. Aus dem gleichen Grund, aus welchem in aller Regel der okzidentale Mystiker die Theologie als das recht eigentlich von Gott Abführende ablehnt, verwirft Laotse dies hier die Theologie vertretende Schriftgelehrtentum. Und wie gegenüber jeder konsequenten Erlösungsmystik, so ist auch gegenüber der Laotse'schen der typische und ganz natürliche Vorwurf von Seiten der auf die Beherrschung und Ordnung des realen Lebens gerichteten Sozialethik, im vorliegenden Falle also von Seiten des Konfuzianismus der: jene sei 'Egoismus'. In der Tat konnte sie, konsequent durchgeführt, nur das eigene Heil suchen, auf andere nur exemplarisch: durch Beispiel, nicht durch Propaganda oder gar durch soziales Handeln wirken wollen. In voller Konsequenz müßte sie das innerweltliche Handeln als für das Seelenheil irrelevant gänzlich ablehnen. Einige Ansätze zu prinzipiellem Apolitismus finden sich denn auch deutlich genug ausgeprägt. Indessen ist es nun zugleich der charakteristische Zug und die Quelle aller Paradoxien und Schwierigkeiten des Laotse'schen Systems, daß es darin Konsequenz nicht besitzt.

Auch Laotse (oder sein Interpret) gehörte der gleichen Schicht an wie Konfuzius und auch für ihn verstanden sich daher zunächst gewisse Dinge durchaus von selbst, wie für jeden Chinesen. Erstens – in unvermeidlichem Widerspruch mit dem jenseits der Welt liegenden Selbsterlösungszweck – der positive Wert der Regierung. Er folgte vor allem aus dem überall vorausgesetzten charismatischen Beruf des Herrschers: von seinen Qualitäten hing auch für Laotse letztlich das Wohl der Menschen ab. Nur ergab sich daraus für den Mystiker: daß der Regent persönlich das Charisma des mystisch mit dem Tao Geeinten haben müsse, auf daß diese mystische Erlösung auch ebenso allen Untertanen durch die charismatische Wirkung dieser seiner Qualitäten als Gnadengabe zuteil werde. Während für den nicht-mystischen Sozialethiker es genügte, daß der Regent als solcher vom Himmel gebilligt, seine Tugenden als sozialetisch vom Standpunkt der Geister aus zulängliche seien. Nicht minder war die Annahme des gesamten offiziellen Pantheon und ebenso der Geisterglaube beiden, oder wenigstens den Nachfolgern beider, gemeinsam (während allerdings das Tao-te-king anscheinend von Magie weitgehend frei war). Ein an der praktischen Politik orientierter chinesischer Gebildeter durfte dies alles nicht ablehnen. Da ein überweltlicher persönlicher Schöpfergott und Weltregent, der über alles Kreatürliche nach seinem Ermessen schaltete und dem gegenüber alles Kreatürliche unheilig war, der chinesischen Bildung ebenso unvollziehbar blieb, wie – in der Hauptsache – der indischen, so war der Weg zu einer an dem Gegensatz von Gott und Kreatur orientierten asketischen Ethik verschlossen. Daß die gegebene, wesentlich animistische, Religion für den Erlösung suchenden Mystiker letztlich wenig bedeutete, versteht sich von selbst. Daß das gleiche für den konfuzianisch gebildeten Sozialethiker der Fall war, sahen wir und werden es immer wieder sehen. Gemeinsam war beiden aber auch die Ueberzeugung: daß eine gute Ordnung des irdischen Regiments die Dämonen am sichersten in Ruhe halten werde. In dieser charismatischen Wendung des Dämonenglaubens lag einer der Gründe, welcher radikal apolitische Konsequenzen auch für die Schüler Laotse's unmöglich machte. Es ist andererseits verständlich, daß für eine Intellektuellenschicht von Beamten und Amtsanwärtern eines patrimonialen Staates die individualistische Heilssuche und gebrochene Demut des Mystikers als solche, vor allem aber die Forderung charismatischer mystischer Qualifikationen für den Herrscher und die Regierenden ganz unannehmbar war, – ganz ebenso unannehmbar wie für die römische

Bischofskirche das Erfordernis des persönlichen pneumatischen Charisma. Und erst recht war selbstverständlich, daß in der politischen Staatspraxis der bürokratische Machtstaat des Rationalisten das Feld behielt. Beides geschah so sehr, daß, – während man immer wieder die Empfindung hat: nur ein Chinese könne den Konfuzianismus im einzelnen richtig interpretieren, – die europäische Wissenschaft einigermäßen einig darüber ist, daß wahrscheinlich keinem korrekten Chinesen die Anschauungen Laotse (oder seines Interpreten) in ihrem ursprünglichen inneren erlebnismäßigen Zusammenhang heute ganz nacherlebbar sind.

Die ethischen Konsequenzen der Laotsechen Mystik, wie sie bei seinen Nachfolgern, oder denen, die sich als solche ausgaben, hervortraten, mußten vollends dazu beitragen, dem Konfuzianismus das Übergewicht zu sichern. Dazu trug die innere Inkonsequenz der Haltung der Mystiker bei.

Bei Laotse selbst fehlt, wie bei der kontemplativen Mystik meist, jede religiös motivierte aktive Gegensätzlichkeit gegen die Welt: – die kontemplativ bedingte Forderung rationaler Genügsamkeit wird damit motiviert, daß sie das Leben verlängere. Es fehlt aber überhaupt jene Spannung des Göttlichen gegenüber dem Kreatürlichen, wie sie nur durch die Festhaltung eines schlechthin überkreatürlichen, außerweltlichen, persönlichen Welt schöpfers und Weltregenten garantiert worden wäre. Auch ihm war die Güte der Menschennatur selbstverständlicher Ausgangspunkt. Und da die Konsequenz der wirklichen Weltindifferenz oder gar der Weltablehnung nicht, sondern nur die der Minimierung des Welttuns gezogen wurde, so konnte sich aus dem allem in der innerweltlichen, für die reale Welt, wie sie war, geltenden Sozialethik im Effekt lediglich eine weitere Steigerung des konfuzianischen ökonomischen Utilitarismus ins Hedonische ergeben. Der Mystiker 'genießt' Tao. Die andern, die das nicht können oder wollen, mögen genießen, was ihnen zugänglich ist. Darin drückt sich offensichtlich ein ganz prinzipieller Gegensatz zum Konfuzianismus in der Frage der ethischen und religiösen Qualifikation der Menschen aus. Der gemeine im Gegensatz zum höheren Menschen war auch für den Konfuzianer derjenige, der nur an die leiblichen Bedürfnisse denkt; aber eben diesen würdelosen Zustand wollte er durch Schaffung von Wohlstand und Erziehung von oben her behoben sehen. Denn die Tugend war an sich jedem zugänglich. Qualitative Grundunterschiede unter den Menschen gab es für ihn nicht, wie wir sahen. Für den mystischen Taoisten dagegen mußte der Unterschied zwischen dem mystisch Erleuchteten und dem Weltmenschen ein solcher der charismatischen Begabung sein. Darin kommt der immanente Heilsaristokratismus und Gnadenpartikularismus aller Mystik: die Erfahrung von der Verschiedenheit der religiösen Qualifikation der Menschen, zum Vorschein. Wer die Erleuchtung nicht hatte, der stand – okzidental ausgedrückt – außerhalb der Gnade. Er mußte und mochte also bleiben wie er war. 'Den Bauch der Untertanen möge der Herrscher füllen, nicht ihren Geist, ihre Glieder stark machen, nicht ihren Charakter': zu dieser eigentümlichen Konsequenz gelangte die Durchführung des literatenfeindlichen Erleuchtungsaristokratismus bei einem Schriftsteller, der als zur Schule Laotse gehörig zu gelten pflegt. Daß der Staat gut tue, sich auf die Fürsorge für den bloßen Unterhalt der Menschen zu beschränken, war aber eine Ansicht, die sich schon bei Laotse selbst findet, begründet bei ihm durch Abneigung gegen das literarische Wissen, welches an der wahren Erleuchtung ja nur hinderte. Soweit der mystisch erleuchtete Regent nicht durch sein bloßes Dasein direkt charismatisch und exemplarisch wirken konnte, enthielt er sich besser alles Tuns. Man möge doch die Dinge und Menschen gehen lassen, wie sie können und mögen. Zuviel Kenntnisse der Untertanen und zuviel Regierendes Staates seien die eigentlich gefährlichen Uebel. Nur absolute Fügsamkeit in die unabänderlichen kosmischen und sozialen Ordnungen führten eben zum 'Stillewerden', zu jener Bändigung der Leidenschaften, welche im übrigen auch in der Heilslehre Laotse durch Musik, andächtige Uebung der Zeremonien, Schweigsamkeit und Schulung zur Ataraxie befördert wurde. In Konsequenz dessen stellte schon das dem Laotse zugeschriebene Tao-te-king der – mit den früher gemachten Einschränkungen – in der klassischen konfuzianischen Lehre vorwiegenden Neigung zur patriarchalen Bevormundung der Untertanen das Verlangen nach möglicher Nichtintervention entgegen, da ja doch das Glück des Volkes durch die naturgesetzliche Harmonie des Kosmos am sichersten befördert werde. Nichtinterventionstheorien fanden sich

auch auf dem Boden der orthodoxen Lehre, wie wir sahen. Sie ließen sich ja außerordentlich leicht aus dem Gedanken der providentiellen Harmonie, (des Tao), der Welt, welcher schon sehr früh zu Theorien von der Interessenharmonie der Klassen, fast nach Art Bastiats, geführt hatte, herleiten und entsprachen der tatsächlich geringen Intensität und Unstetigkeit der Verwaltung gegenüber dem Wirtschaftsleben. Die Stellungnahme des heterodoxen Taoismus war darin nur noch konsequenter. Gänzlich fehlte aber natürlich diesem chinesischen, und zwar gerade dem taoistischen, 'Manchestertum', infolge seines kontemplativ-mystischen Unterbaues, die aktive Note der »Berufsethik«, welche nur eine asketisch orientierte Laiensittlichkeit, die aus einer Spannung zwischen Gottes Willen und den Ordnungen der Welt stammt, hätte bieten können. Auch die stark betonte taoistische Tugend der Sparsamkeit trug daher keinen asketischen, sondern wesentlich kontemplativen Charakter (das konkrete Hauptobjekt des Streites mit der Orthodoxie war dabei: das Sparen an den Kosten der Totentrauer). –

Wenn hier mehrfach von 'Nachfolgern' und 'Schülern' Laotse's geredet worden ist, so entspricht übrigens diese Bezeichnung nicht dem Sachverhalt. Eine 'Schule' hat Laotse, mag seine persönliche Lehre historisch wie immer ausgesehen haben, wohl nicht hinterlassen. Wohl aber gab es schon geraume Zeit vor Se Ma Tsien Philosophen, die sich auf ihn beriefen, und die Mystik fand noch in weit späterer, historischer, Zeit in China einige bedeutende Vertreter, die wenigstens teilweise sich als »Schüler« Laotse's betrachteten. Uns geht hier diese Entwicklung nur in einigen Punkten etwas an.

Den persönlichen Gegensatz zwischen Konfuzius und Laotse schildert die (halblegendäre) Tradition. Aber von einem 'Schulgegensatz' konnte noch keine Rede sein, vor allem nicht von einem solchen, der exklusiv diese beiden Gegner entzweit hätte. Es war mehr ein, allerdings scharfer, Unterschied der Naturen, der Lebensführung und der Stellung insbesondere zu praktischen Staatsproblemen (Amt), der davorlag. Der Schulgegensatz ist offenbar (de Groot) erst durch den Enkel des Konfuzius, Tsetse einerseits, schließlich wohl durch die scharf pointierte Polemik Tschuang's andererseits geprägt worden. Es ist sicher und von den Fachleuten (de Groot vor allem) betont: daß die typisch mystische Verwerfung des rationalen Wissens als Mittel für das (eigene oder allgemeine) Wohl zu wirken, die wichtigste (theoretische) für die Konfuzianer und schon ihren Meister unakzeptable These war. Alles andere wäre tolerabel gewesen. Insbesondere betont de Groot scharf: daß auch dem Konfuzianer der 'Quietismus' (Wu Wei) nicht einfach fremd war. Die gemeinsame Herkunft aus dem alten einsamen »Denkertum« sorgte dafür. Aber freilich hatte sich unter dem Druck der politischen Geschäfte der 'Sophisten' in der Teilstaatenzeit die alte Haltung gewaltig geändert. Wie sollte man ohne sichere Kenntnis der echten Riten – die nur durch Studium zu gewinnen war – dem Tao sich anpassen, welches die »Alten« als Besitz gehabt hatten? Dahinter stand natürlich der tiefe Gegensatz der mystischen Weltindifferenz dort, der Weltanpassung und des Weltreformwillens hier. Tschuang formulierte den Widerspruch gegen die Konfuzianer, Laotse's Formulierungen verschärfend, dahin: 1. Sucht nach 'Verstand' heißt: Hang am Aeüßerlichen, – 2. nach 'Vernunft': Hang am Schall (Worten), – 3. an 'Menschenliebe': Verwirrung der eigenen Tugendübung, – 4. an Pflichterfüllung: Auflehnung gegen die Naturgesetze (die Allmacht des Tao), – 5. an »Li« (Regeln): Hang an Aeüßerlichkeiten, – 6. Musik: Hang an Unsitte, – 7. an Heiligkeit: Hang an Verkünstelung, – 8. an Wissen: Haarspalterei. Die Punkte 1, 2, 5, 8 dürften die vom Konfuzianismus am stärksten perhorreszierten gewesen sein. Denn die vier Kardinalqualitäten des konfuzianischen Menschen waren: schen: Menschen liebe, li: Lebensregeln, I: Freigebigkeit (Pflichten), tschi: Wissen und von ihnen waren li und tschi die wichtigsten. Ketzerisch und unklassisch (puking), unrichtig (pu tuan), sittlich bedenklich linkes (falsches) tao (tso Tao) war alles was davon abwich.

Die Spaltung war seit Tse tse's Angriffen da. Aber erst die Schulentwicklung und die Konkurrenz um Pfründen und Macht schufen die Bitterkeit des Streites. Denn trotz des Wu-wei-Prinzips und der Aemter-Perhorreszierung haben diejenigen späteren Literaten, die sich als 'Nachfolger' Laotse's fühlten, eine der konfuzianischen Literatenschaft ähnliche Organisation zu schaffen wenigstens gelegentlich versucht. Das Tao te king – von den Konfuzianern nicht als absolut in toto ketzerisch verdammt, aber ebenso wie Tschung tse und

Kuan tschong stets als unklassisch abgelehnt, d.h. nicht zu den 'heiligen' Schriften gerechnet – ist wenigstens einmal kurze Zeit von den Kaisern unter die von den Kandidaten für das Examen zu studierenden Klassiker eingereiht worden. Die Konfuzianer ihrerseits haben ihre These von der Bedeutung des 'Wissens' als Tugend auch des Kaisers: – der, wenn er 'Gelehrter' ist, sich 'ruhig' verhalten kann, aber nur dann – durch die Anlegung der riesigen offiziellen Enzyklopädien (Ku kin tu schu tsi tsing, 1715 erschienen) betätigt. Die entscheidende Bedeutung des kaiserlichen Charisma, die das Schüking bereits ausdrücklich enthielt, ist von keiner von beiden Parteien angezweifelt worden: nur die Deutung war verschieden.

Nun kam der Entwicklung einer Sonderschule auf dem Boden der Lehre Laotse's aber eine allgemeine Tendenz aller chinesischen 'Wertungen' entgegen: die Schätzung des physischen Lebens rein als solchen, also: des langen Lebens und der Glaube, daß also der Tod ein absolutes Uebel sei, welches eigentlich für einen wirklich Vollkommenen vermeidbar sein müßte. Denn der wirklich Vollkommene (tschen, tsing, schin) muß ja unverletzlich und magisch begabt sein, – worin sollte sich sonst seine Vortrefflichkeit praktisch bewähren? Dieser Schätzungsmaßstab war sehr alt. Sowohl die Schätzung der Schafgarbe – deren Kombinationen in den bekannten Orakel-Linien-Gruppen des I li eine solche Rolle spielen – wie die Schildkröte als Orakeltier erlangten ihre Rolle durch ihre Langlebigkeit. Tugendübung und speziell Studien wirkten nach dem konfuzianischen Glauben makrobiotisch, ebenso Schweigen und Meidung körperlicher Anstrengung ohne absolutes Nichtstun. Vor allem aber wurde die früher erwähnte Atemgymnastik als makrobiotisches Mittel entwickelt. Makrobiotische Pflanzen wurden spezifische Arzneimittel und das Suchen nach dem Lebenselixier systematisch betrieben, – wir sahen, daß Schi Hoang Ti eben deshalb dieser Schule seine Gnade zuwendete. Da Einschränkung der Erregung und stilles Leben nach aller Erfahrung makrobiotisch wirkten, – also: das Wu wei der Anachoreten und Mystiker, – so schien die These unanfechtbar: Meidung der Leidenschaften war die erste makrobiotische Kardinaltugend. Von da aus ging dann, unter dem Einfluß der gleichfalls beiden Parteien gemeinsamen Dämonenlehre, die Entwicklung weiter. War man einmal mit der Systematisierung der Makrobiotik vorgegangen, so lag es nahe, die Gesamtheit der apotropäischen und therapeutischen Magie zu rationalisieren. Das ist tatsächlich geschehen und die theoretischen Resultate sind im wesentlichen Gemeingut beider Schulen geworden, während allerdings die praktische Verwertung der unklassischen Schule überlassen blieb, da für den Konfuzianer jede Abwendung von dem Dogma, daß die (klassisch orientierte) Tugend schlechthin allmächtig sei, die Einheit der Ethik und, – nicht zu vergessen: – den Einfluß auf den Kaiser gefährdete, der durch den Harem ja ständig im magischen Sinn beeindruckt wurde. Eben diese rein magische Wendung der Laotse' schen Tao-Lehre ermöglichte und provozierte geradezu das Einströmen der Gesamtheit der alten Magier in diese Gemeinschaft. Sie waren im Süden, dem üppigsten Ackerbaugebiet, am zahlreichsten und dort ist denn auch diese Entwicklung vor allem vor sich gegangen.

Die Vereinigung des Lehrers mit den Lernenden, außerhalb der Städte, in der Einsamkeit, war in China ebenso wie in Indien (und im Gegensatz zum Okzident) die Keimzelle der 'taoistischen' Klöster. Ist es schon nicht ganz unstrittig, inwieweit bereits Laotse durch indische Muster beeindruckt war (so selbständig er geistig dastand), so läßt sich vollends das gleiche Problem für die taoistische Klosterbildung nicht lösen: der Taoismus mit seinen Einsiedeleien bereitete dem Buddhismus vermutlich den Weg, die buddhistische Konkurrenz brachte die taoistische Klosterbewegung: – Bewegung zum organisierten Zusammenschluß der Einsiedler, – vermutlich in schnellen Gang. Die Eigenständigkeit des Taoismus scheint am deutlichsten dadurch bewährt, daß nicht nur nicht alle vielmehr gerade nicht die charakteristischsten Funktionäre: die Magier, in Klostergemeinschaften lebten. Der Taoismus war eben hervorgegangen aus der Verschmelzung der weltflüchtigen Intellektuellen-Lehre mit dem innerweltlichen, an sich uralten. Gewerbe der Magier. Die 'Tao Schi', die eigentlichen Praktikanten, lebten in der Welt, verheiratet, betrieben von da aus ihre Kunst als Beruf, veranlaßten die massenhafte Stiftung von Altären für alle möglichen Heiligen: – oft schon nach kurzer Zeit, wegen Nichtbewährung, verlassen –, schufen die große offizielle Sammlung der Vorschriften und Leiturgen im 16. Jahrhundert und betrieben gegebenenfalls: Politik.

Denn, kaum allgemein verbreitet, hatte der Taoismus schon eine feste hierokratische Organisation angenommen. In der Provinz Kiangsi hatte eine erbcharismatische Sippe die Fabrikation von Lebenselixieren monopolisiert und den Namen Tsien Schi (himmlischer Lehrmeister) sich appropriiert. Ein Nachfahre des Tschang ling, – der als Ratgeber der Han über Atemkunst geschrieben hatte, – stiftete in der unruhigen Zeit der Schwäche der Han-Dynastie eine Organisation, die mit eigenem Verwaltungsstab, Steuern, strenger Disziplin der politischen Gewalt erfolgreich Konkurrenz machte und schließlich, in Se tschuan, wirklich einen autonomen, zunächst allerdings als kamorristische Geheimorganisation existierenden 'Kirchenstaat' schuf: das Tai Ping Kiao (Reich des Friedens: ferner Vorläufer des modernen Gebildes, von dem noch zu reden sein wird). Durch einen Apostaten 184 denunziert, von den Han verboten und verfolgt, hielt sich der Kirchenstaat infolge des sogenannten 'Aufstandes der gelben Kopftücher' (einer typischen Süd-Organisation gegen den Norden) in einem wilden Religionskrieg (dem ersten seiner Art) gegen die Regierung, bis, 215 n. Chr., der Erbhierarch es klug fand, sich dem General Wei als Tributärfürst zu unterwerfen, als welcher er mit hohen Ehren bestätigt und anerkannt wurde. Seine weltliche Gewalt schwand, unter Nachhilfe der Regierung, stark; offiziell wurde er, nach Grubes glücklichem Ausdruck, nur der 'Führer der Götter-Konduitenliste', – nicht der einzige übrigens, – für Kanonisationsfälle. Denn neben Ahnenkult war Menschen-Apotheose die Quelle der mächtig angeschwollenen Zahl 'unklassischer', 'taoistischer', vom klassischen Kult ignoriertes, Götter, deren höchster, Panku, der Himmelskönig, thronend auf dem Jaspisberg des Westens mit seinen Gattinen, der alten persönlichen Gottesvorstellung vom Himmelsherrn entnommen ist.

Die Macht über die Dämonen, die sich die Tao Schi zuschrieben, war die Grundlage ihrer politischen Laufbahn, die nun begann. Denn im Kampf zwischen den Literaten und den ihnen feindlichen Gewalten finden wir fortan die Taoisten stets auf der Gegenpartei. Sie waren zuerst »aristokratisch«: die bildungslosen Feudalinteressenten brauchten sie als Werkzeuge. Ihre Gegnerschaft gegen die konfuzianischen Riten und Zeremonien und gegen die konfuzianische Ordnungs- und Erziehungswut befähigte sie zu dieser Stellungnahme: 'das Volk soll bildungslos bleiben'. In Se Ma Tsien's Epoche war dies ihre Stellung und erst 124 gelang es den Literaten, ihrer Herr zu werden und durchzusetzen, daß alle Pfründen ihnen reserviert und die Pepinière der 70 Hofliteraten aus allen Teilen des Reichs rekrutiert wurde. Dann aber, als es mit dem Feudalismus zu Ende war und der Hauptgegner der Literaten der Sultanismus, gestützt auf Eunuchen, Generäle und aliterarische Günstlinge, wurde, schlugen sich die Taoisten ganz regelmäßig auf deren Seite. Jedes Aufflammen der Eunuchenmacht führte zu politischem Einfluß der Magier. Auch dieser, stets wieder – am entschiedensten unter den pazifistischen Mandschu – mit dem Siege der Literaten endigende, Kampf hat bis in die Regierung der Kaiserin-Witwe gedauert. Und man darf sich keine falschen, an unserem Konfessions-Begriff orientierten, Vorstellungen machen: auch der konfuzianische Mandarin nahm für gewisse Dienste den Taoisten in Anspruch, wie der klassische Hellene den, sonst verachteten, 'Propheten' oder (später) Horoskopisten. Eben darauf beruhte die Unausrottbarkeit des Taoismus, daß die siegreichen Konfuzianer selbst sich das Ziel radikaler Ausrottung der Magie überhaupt, und dieser Magie im besonderen, nie stellten, sondern nur: der Monopolisierung der Amtspfründen.

Indessen nicht einmal dies gelang vollständig. Wir werden später sehen, welche (geomantische) Gründe sehr oft der restlosen Beseitigung einmal existierender Baulichkeiten im Wege standen. Ließ man aber die Klöster bestehen, so mußte man wohl oder übel auch die Insassen gewähren lassen, – was auch für die Buddhisten galt, wie wir sehen werden. Und die Deisdaimonie und Magie aller Literatenschichten scheute auch immer wieder vor der Reizung der 'Geister', auch der unklassischen, zurück. Daher blieben die Taoisten staatlich geduldet, ja, in gewissem Sinn, anerkannt. Die offizielle Stellung der dem Tschang Tien Scha, dem taoistischen Erbhierarchen, untergeordneten Tao Luh Se ist offenbar der von buddhistischen Superioren nachgebildet. An bestimmten Staatstempeln existieren taoistische Staatspriesterstellen, regelmäßig: 1. ein Direktor, 2. ein Hierophant, 3. ein Thaumaturgist (für Dürre und Ueberschwemmung), 4. einfache Priester. Inschriften mancher unabhängig gewordener Nachbarfürsten zeigen ausgeprägt taoistische Züge. Die absolute Verwerfung des

Taoismus durch Kang Hi's heiliges Edikt und alle Mandschu-Herrscher hat daran nichts geändert.

Ehe wir zu dem, von Orthodoxen und Heterodoxen gemeinsam geschaffenen spezifisch chinesischen »Weltbild« zurückkehren, registrieren wir hier, vorgreifend, nur kurz: daß die Stellung des aus Indien, im Interesse der Gewinnung von bequemen schreibkundigen Verwaltungskräften und eines weiteren Mittels der Massendomestikation, importierten Buddhismus, politisch angesehen, sehr ähnlich war.

Der spezifisch an die weibliche Gefühlsseite appellierende, aliterarische, Charakter des reformierten (Mahayana-) Buddhismus machte ihn zu einer Lieblingskonfession des Harems. Immer wieder finden wir die Eunuchen als seinen Begünstigten, genau wie beim Taoismus, besonders im 11. Jahrhundert unter den Ming.

Neben dem erwähnten währungspolitischen und dem kantilistischen Interesse des Konfuzianismus (und, natürlich, der vielfachen Pfründenkonkurrenz) war dessen Gegensatz gegen den Sultanismus, den die Buddhisten stützten, eine der Triebfedern der furchtbaren Verfolgungen. Aber: – sowenig wie den Taoismus hat man den Buddhismus wirklich 'ausgerottet', so scharf sich die Edikte der Kaiser aussprachen und trotz aller an ihn anknüpfenden Geheimgesellschaften ('weißer Lotos'). Neben dem später zu erwähnenden geomantischen Grunde war dafür auch wieder maßgebend: daß es Zeremonien gab, die der Chinese nicht missen wollte und welche nur der Buddhismus bot: Totenmessen insbesondere, und daß der Seelenwanderungsglaube eine der populären Jenseitsvorstellungen geblieben war, nachdem er einmal Fuß gefaßt hatte. Daher finden sich ganz ebenso wie taoistische auch buddhistische anerkannte Pfründen, deren Stellung uns hier noch nicht beschäftigen soll. – Denn wir kehren hier zum Taoismus zurück. –

Der aliterarische und antiliterarische Charakter des späteren Taoismus wurde der Grund, weshalb er – was uns hier interessiert – gerade in Kaufmannskreisen starke (nicht: exklusive!) Wurzeln faßte: ein sehr deutliches Paradigma (das wir noch oft kennen lernen werden) dafür: daß die ökonomischen Bedingungen allein nirgends die Art der Religiosität einer Schicht bestimmt haben. Umgekehrt konnte seine Eigenart nicht gleichgültig für die Lebensführung der Kaufleute bleiben. Denn er war eine absolut antirationale und dabei – sagen wir es offen: – höchst subaltern gewordene magische Makrobiotik, Therapeutik und Apotropie geworden. Vorzeitigen Tod zu verhindern – der ihm als Sündenstrafe galt, – den (taoistischen, unklassischen) Reichtumsgott und die zahlreichen apotheosierten Beamten- und Funktionsgötter günstig zu stimmen: das versprach er zu leisten. Irgend so etwas wie eine »bürgerliche Ethik« aber war bei ihm natürlich am allerwenigsten zu finden. Insofern interessiert er uns hier schlechterdings nicht. Sondern nur in seinen indirekten, negativen, Wirkungen.

Die der Orthodoxie und Heterodoxie gemeinsame Duldung und die dem Taoismus eigene positive Pflege der Magie und der animistischen Vorstellungen haben praktisch den Fortbestand der ungeheuren Macht dieser im chinesischen Leben entschieden. Werfen wir einen Blick auf die Wirkungen. Allgemein läßt sich sagen:) jede Art von Rationalisierung des an sich uralten empirischen Wissens und Könnens in China hat sich in der Richtung des magischen Weltbildes bewegt. Die Astronomie wurde Astrologie, soweit sie nicht Kalenderwissenschaft war. Als solche war sie uralte und stand zunächst im Dienst der Verteilung der Ackerbaugeschäfte auf die Jahreszeiten. Die Technik war primitiv und reichte in keiner Art an die babylonischen Leistungen heran. Mit der Neuredaktion des Kalenders unter dem literatenfeindlichen Schi Hoang Ti begann der Aufstieg der Chronomantik: eine rein nach Analogien und makrokosmischen Vorstellungen vorgenommene Verteilung der Obliegenheiten auf die Monate, auf dies fasti und nefasti (je für konkrete Dinge, nicht: allgemein). Die 'Ta Schi' ('hohe Schriftsteller') als Kalenderbehörde, ursprünglich mit den Annalisten identisch, sind in die offizielle Abteilung für Astronomie und Astrologie übergegangen. Der chronomantische Betrieb aber – an der Hand der massenhaften Nachdrucke des von der Regierung hergestellten Schi Hien Schan (Kalenders, chronomantischen Grundbuchs) wurde eine Erwerbsquelle der 'Tagemeister', welche bei jeder Wahl eines Tages gefragt werden sollten.

Die Astrologie andererseits stand mit der sehr alten Meteorologie im Zusammenhang.

Konjunkturen, Sichtbarkeit der Venus, Art des Leuchtens der Gestirne, Feststellung der Winde, – ursprünglich, wie de Groot annimmt, durch die Bedeutung der Passate bedingt, – dann aber: Erdbeben, Bergrutsche, Aërolithen, monströse Geburten, aber auch Deutung zufälliger Aeußerungen von Kindern (als besonders unmittelbarer Medien) und dergleichen magische 'Meteorologie' aller Art haben eine ungeheure Literatur entstehen lassen, die ausschließlich der Prüfung dienen: ob die 'Geister' in Ordnung sind oder nicht: – worauf, im negativen Fall, das Weitere die Staatsleitung angeht. Die Wu und Hih, uralte meteorologische Magier und Regenzauberer, die dies betrieben, galten als »taoistisch«; – nicht selten waren es hysterische (clairvoyante) Weiber, die diesen Erwerb besonders einträglich betrieben. Die Arzneilehre und die mit ihr zusammenhängende Pharmakologie, einst achtbare empirische Leistungen aufweisend, wurden völlig animistisch rationalisiert. Es wurde schon erwähnt, daß makrobiotische Pflanzen die Schen-jo-Arzneien lieferten; sie wuchsen in Unmassen, wie die Bäume des Lebens der Hebräer, in dem 'Paradies des Westens', dem Hain der Königin Si wang mu. Inwieweit die chinesische Expansion auch durch die Hoffnung nach dessen Entdeckung mitbestimmt wurde (wie Schi Hoang Ti's See-Expedition nach dem Lebenselixier) muß wohl dahingestellt bleiben. Die älteren Zustände kennzeichnet jene (absolut geglaubte) Legende von dem Fürsten der die Krankheitsgeister in seinen Eingeweiden sich darüber unterhalten hört (!), wie sie sich am besten einnisten (Fieber-Träume animistisch rationalisiert!). Aber das ist noch relativ recht primitiv gegen die weitere Rationalisierung. Elemente, Jahreszeiten, Geschmacksarten, Wetterarten werden mit den 5 (!) menschlichen Organen, dadurch wieder: Makrokosmos mit Mikrokosmos, in Beziehung gesetzt und daran die magische Therapie orientiert. Die alte Atemtechnik mit dem Ziel: den Atem, als Träger des Lebens, im Körper 'aufzuspeichern', wie das Tao te king riet, und dazu: Gymnastik, bestand daneben als Therapie fort. Schon Tang tschuan schu (2. Jahrh. v. Chr.) lehnte die Leidenschaft als Gefährdung der Atemwirkung ab, das (nach de Groot) nachchristliche Su Wen galt als klassisches Lehrbuch der wissenschaftlichen Atemkunstlehre. Dazu traten »Fu«(Pinselstriche der – charismatischen – Mandarinen) als Amulette und dergleichen.

Doch lassen wir diese, de Groot entnommenen, Dinge. Denn ungleich wichtiger ist für uns die gewaltige Entwicklung der Praxis der Geomantik, des Jang Schu oder Fung Schui ('Wind und Wasser'). Zeit für die Bauten aller Art gaben, sahen wir (mit de Groot), die Chronomanten (Schi) an. Aber die Hauptsache kam dann erst: die Formen und Oerter. Nach einem Kampf zwischen mehreren geomantischen Schulen siegte im 9. Jahrh. die »Formen«-Schule über die mehr material animistische Gegnerin: die weit größeren Sportelchancen dieser Geomanten dürften dabei entscheidend beteiligt sein. Denn seitdem galt als ausgemacht: daß alle Formen von Bergen, Höhen, Felsen, Flächen, Bäumen, Gräsern, Gewässern geomantisch bedeutsam seien, ein einziger Fels-block durch seine Form ganze Gebiete vor Angriffen übler Dämonen schützen könne, es also nichts, schlechthin gar nichts Unerhebliches auf diesem Gebiete geben könne, vor allem die geomantisch furchtbar empfindlichen Gräber wahre Pestherde geomantischer Einflüsse seien, daß also für jeden Bau, selbst intern (Wasserrinnen in Wohnungen) geomantische Kontrolle unentbehrlich sei: denn jeder Todesfall beim Nachbar konnte, auf den eigenen Bau zurückgeführt, Rache bedeuten, jede neue Grabanlage alle Grabgeister stören und furchtbares Unheil stiften. Vor allem aber: die Art des Bergwerkbetriebs war stets geeignet, im Fall von Neuerungen die Geister zu erregen; vollends Eisenbahnanlagen, Fabrikanlagen mit Rauch – man kannte und benutzte die Steinkohle in China in vorchristlicher Zeit – hätten ganze Gegenden magisch verpestet. Die magische Stereotypierung der Technik und Oekonomik, verankert an diesem Glauben und an den Sportelinteressen der Geomanten, schloß die Entstehung von Verkehrs- und gewerblichen Betrieben moderner Art als bodenständiges Produkt völlig aus. Es bedurfte erst des im Sattel sitzenden Hochkapitalismus und des Engagements gewaltiger Mandarinen-Vermögen in den Eisenbahnkapitalien, um diese ungeheure Barriere zu überrennen und die Wu und Hih ebenso wie die Chrono- und Geomanten zunehmend unter die »Schwindler« zu verweisen. Aus eigener Kraft konnte das nie geschehen.

Denn es war keine Seltenheit, daß viele Kilometerweite Umwege dauernd gemacht wurden, weil ein Kanal-, Straßen- oder Brückenbau vom geomantischen Standpunkt aus gefährlich

war, daß buddhistische, also ketzerische, Klöster wegen des Fung Schui, als geomantische 'Verbesserung' der Natur also, gestattet und den Mönchen gegen starken Entgelt die Verpflichtung auferlegt wurde, geomantisch wichtige Zeremonien zu halten. Vollends die Gewinne der Geomanten selbst – und jede Partei zahlte sich einen, wenn es sich um Baustreit und dergleichen handelte – sollen ins Fabelhafte gegangen sein.

So ist über dies alte schlichte empirische Können der Frühzeit, dessen Reste wir überall finden, und über eine technisch nicht geringe Begabung – wie die 'Erfindungen' zeigen, – ein Ueberbau magisch »rationaler« Wissenschaft gestülpt: Chronometrie, Chronomantik, Geomantik, Meteoromantik, Annalistik, klassische, mantisch bedingte, Staatskunde, Medizin, Ethik. Waren dabei die volkstümliche Stellung und die magischen Erwerbsinteressen, also die Heterodoxie oft praktisch führend, so hat die Literatenkaste ihrerseits sich an dieser Rationalisierung entscheidend beteiligt. Die kosmogonische Spekulation mit der heiligen Fünzfahl: 5 Planeten, 5 Elemente, 5 Organe sw., Makrokosmos und Mikrokosmos in Entsprechung (ganz nach babylonischer Art, aber absolut eigenständig, wie jeder Vergleich zeigt, – diese chinesische 'universistische' Philosophie und Kosmogonie verwandelte die Welt in einen Zaubergarten. Jedes chinesische Märchen zeigt die Volkstümlichkeit der irrationalen Magie: wilde, durch nichts motivierte *dei ex machina* durchschwirren die Welt und können alles machen; nur Gegenzauber hilft. Von der ethischen Rationalität des Wunders ist keine Rede.

Dies wurde – um es deutlich zu sagen – nicht nur bestehen gelassen und geduldet, sondern gesteigert durch die Anerkennung des magischen Weltbildes und seine Verankerung an den massenhaften Erwerbchancen, die es den Wu, Hih, Schi aller Art bot. Der Taoismus war nicht nur ebenso traditionalistisch wie der Konfuzianismus, sondern, infolge seiner aliterarischen Irrationalität, weit mehr. Ein eigenes 'Ethos' aber kannte er überhaupt nicht: Zauber, nicht Lebensführung, entschieden über das Schicksal. Dies schied ihn, in dem Endstadium seiner Entwicklung, von dem – wie wir sahen – darin gerade umgekehrt orientierten Konfuzianismus, dem die Magie gegen die Tugend als machtlos galt. Aber die eigene Hilflosigkeit gegenüber dem magischen Weltbild hinderte es völlig, daß der Konfuzianismus jemals die grundlegenden rein magischen Vorstellungen der Taoisten, mochte er sie auch verachten, auszurotten in der inneren Lage gewesen wäre. Jede Antastung der Magie erschien als Gefährdung der eigenen Macht: 'wer wird den Kaiser hindern zu tun was er will, wenn er die omina und portenta nicht mehr glaubt?' – war s.Z. die entscheidende Antwort eines Literaten auf die Anregung: mit diesem Unsinn Schluß zu machen. Der magische Glaube gehörte zu den konstitutionellen Grundlagen der chinesischen Regierungsmachtverteilung. [WebM2]

1920.6.2

## **Weber, Max. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen : Konfuzianismus und Taoismus VII. Orthodoxie und Heterodoxie (Taoismus)**

</i>Volltext (2)

Aber auch die taoistische Lehre – die von diesen magischen Kruditäten und auch von der 'universistischen' Theorie unterschieden werden kann, – wirkte nicht rationaler und bildete kein Gegengewicht. Die Lehre 'von den Handlungen und Vergeltungen', ein Produkt des Mittelalters, galt als taoistisch, und mit dem gleichen Namen pflegte – sahen wir – derjenige magische Betrieb bezeichnet zu werden, welcher nicht von buddhistischen Bonzen ausgeübt wurde, sondern, soweit sichere historische Kunde zurückreicht, in den Händen jener besonderen Priesteroder vielmehr Zaubererklasse plebejischen Charakters und plebejischer Rekrutierung lag. Mit dem Konfuzianismus teilte er, wie nach dem Gesagten zu erwarten, einen Teil auch der nicht rituellen Literatur: so galt angeblich ein Buch 'vom geheimen Segen' als gemeinsam. Ebenso, sahen wir, die allgemeinen magischen Voraussetzungen. Nur waren diese eben in der geschilderten Art außerordentlich viel ausschließlicher entwickelt und außerdem, im Gegensatz zum Konfuzianismus mit bestimmten positiven Verheißungen für das Diesseits und Jenseits verknüpft. Denn in diesen bestand ja der Wert der von der vornehmen Intellektuellenschicht mißachteten volkstümlichen Gottheiten für die Massen. Was der Konfuzianismus unterließ, das nahm eben deshalb die plebejische Priesterschaft des Taoismus in Angriff: dem Bedürfnis nach einer gewissen Systematik des Pantheon einerseits, nach Kanonisierung bewährter menschlicher Wohltäter oder Geister andererseits abzu helfen. Der Taoismus hat so den von der offiziellen Lehre verunpersönlichten alten persönlichen Himmels gott als Yü-hoang-schang-ti mit Laotse und einer dritten Figur unbekannter Herkunft zu der Trias der 'Drei Reinen' zusammengefaßt, die überall verehrten volkstümlichen 8 Hauptgenien (zum Teil historische Personen) und die sonstigen himmlischen Heerscharen leidlich schematisiert, den Stadtgott (sehr oft einen kanonisierten Mandarin der Stadt) in seiner Funktion als amtlichen Konduitenlistenführer für das Jenseitsschicksal der Einwohner und also als Herren über Paradies und Hölle gesichert, und die Kultorganisation für ihn und die sonstigen kanonisierten Naturgeister oder Heroen in die Hand genommen, soweit ein solcher dauernd organisierter Kult überhaupt entstand. Meist wurden die Mittel durch Subskription und Turnusdienst der lokalen Interessenten aufgebracht und nur an den großen Festen von Priestern Messen gelesen.

Neben dieser Schaffung eines unoffiziellen, aber geduldeten eigentlichen Kultes ging ferner, bereits seit den Zeiten der frühesten bekannten, sich als 'Schüler' Laotses bekennenden Schriftsteller jene Esoterik her, welche die mit dem Besitz des Tao Begnadeten als Träger übermenschlicher Kräfte aller Art behandelte und ihnen die Spendung magischen Heils an die Bedürftigen zuschob.

Besteht nach allem Gesagten historisch die Verknüpfung dieses esoterischen Taoismus mit Laotse oder anderen Mystikern wirklich zu Recht, so war diese Entwicklung keineswegs erstaunlich. Denn die Weiterentwicklung der schon an sich unklassischen Kontemplation und vor allem des alten Anachoretentums mußte hier, wie überall da, wo der Weg von dem heilsaristokratischen Charisma des Begnadeten zu einer rationalen Askese nicht gefunden wurde, von der mystisch-pantheistischen Vereinigung mit dem Göttlichen aus direkt zu sakramentaler Magie: zu zauberischer Beeinflussung der Geisterwelt und praktischer Anpassung an die magische Gesetzmäßigkeit ihres Wirkens führen. Ein anderer Weg vom Heilsaristokratismus des der Erleuchtung Teilhaftigen zu einer Volksreligiosität war kaum möglich, wie schon in der Einleitung dargetan ist.

Anthropolatrische Entwicklungen, wie sie sonst bei ritualistischer Umbiegung als Anpassung der aristokratischen Erleuchtungs-Erlösung an die Massenbedürfnisse eintreten: – der begnadete Magier wird, als Träger von »Yang«- Substanz, Anbetungsobjekt und lebender 'Heiland' – hat die chinesische Regierung aus politischen Gründen früher sowenig wie im 19. Jahrh. geduldet. Kultartige Verehrung eines lebenden Charismaträgers – Anbetung und Gebet um gute Ernte – findet sich aus dem 4. Jahrhundert v.Chr. berichtet. Die spätere Praxis der Orthodoxie ließ dies indessen nur für Verstorbene, namentlich für charismatisch bewährte Beamte zu und suchte sorgsam alle und jede Qualifizierung von lebenden Menschen als Propheten oder Heilande, sobald sie über die unausrottbare Verwendung der Spezialisten

bestimmter magischer Techniken hinauszugehen und vollends, sobald sie zu hierokratischen Bildungen zu führen drohte, hintanzuhalten.

Dem Taoismus ist es aber immerhin, sahen wir, wiederholt gelungen, von den Kaisern anerkannt zu werden. Im 11. Jahrhundert wurde sogar ein taoistisches Prüfungswesen nach dem Muster des konfuzianischen, mit 5 Graden, neben den orthodoxen Prüfungen etabliert. In solchen Fällen handelte es sich also darum, taoistisch gebildeten Studenten die Aemter und Pfründen zugänglich zu machen; jedesmal aber erhob sich hiergegen der geschlossene Protest der konfuzianischen Schule, der es denn auch gelang, die Taoisten aus dem Pfründengenuß wieder hinauszuerwerfen. Drehte sich so der Streit ökonomisch und sozial um die Frage: wer den Genuß der Steuererträge des Reichs haben sollte, so wirkte sich in diesen Kämpfen doch auch der tiefe innere Gegensatz des Konfuzianismus gegen alle emotionellen Formen der Religiosität und Magie aus. Fast stets waren es, sahen wir, Harem und Eunuchen, die traditionellen Feinde der Literaten, durch welche die taoistischen Zauberer den Weg zum Palaste fanden: – bei dem Versuch von 741 wurde ein Eunuch Akademiepräsident. Und stets war es der stolze, maskuline, rationale und nüchterne, darin dem Römertum verwandte, Geist des Konfuzianismus, der sich dagegen sträubte, die hysterische Erregung der Weiber und ihre Zugänglichkeit für Aberglauben und Mirakel sich in die Leitung der Staatsgeschäfte mischen zu lassen. Der Gegensatz ist in dieser Art bis zuletzt bestehen geblieben. In einem in anderem Zusammenhang zitierten Bericht eines Hanlin-Professors aus dem Jahre 1878 anlässlich der allgemeinen Erregung bei einer großen Dürre wird den beiden regierenden Kaiserinnen nachdrücklich vorgetragen: daß nicht Erregung, sondern ausschließlich und allein ein »gefaßter und unerschütterter Geist«, im übrigen aber die korrekte Erfüllung der rituellen und ethischen Staatspflichten die kosmische Ordnung erhalten und wiederherstellen könne. Der Antragsteller fügt mit deutlicher Spitze echt konfuzianisch hinzu: er beanspruche seinerseits nicht, die Geheimnisse der Dämonen und Geister enthüllen oder aus Zeichen wahrzusagen zu können, aber Eunuchen und Gesinde des noch jugendlichen Kaisers sollten sich vor abergläubischem Geschwätz hüten, welches die Gefahr der Heterodoxie mit sich bringe. Er schließt mit der schon früher zitierten Mahnung, die Kaiserinnen sollten durch Uebung der Tugend und nicht auf andere Weise der Lage Rechnung tragen. Das in seinem stolzen Freimut eindrucksvolle Denkmal konfuzianischer Gesinnung zeigt zugleich unverkennbare Nachklänge der alten Gegensätze.

Für die Anhänglichkeit von Kreisen der Kaufmannschaft an den Taoismus war, sahen wir, ausschlaggebend: daß ihr Spezialgott des Reichtums, also der Be rufsgott der Kaufmannschaft, ein von taoistischer Seite gepflegter Gott war. Der Taoismus hat ja eine ganze Anzahl von solchen Spezialgöttern zu Ehren gebracht. So den als Kriegsgott kanonisierten Heros der kaiserlichen Truppen, Studentengötter, Götter der Gelehrsamkeit und vor allem auch: der Langlebigkeit. Denn hierin lag eben, wie in den eleusinischen Mysterien, auch beim Taoismus der Schwerpunkt: in den Verheißungen von Gesundheit, Reichtum und glücklichem Leben im Diesseits und Jenseits. Die Lehre von den Handlungen und Vergeltungen stellt für alle Handlungen Belohnungen und Strafen durch die Geister in Aussicht, sei es im Diesseits, sei es im Jenseits, sei es an dem Täter selbst, sei es – im Gegensatz zur Seelenwanderungslehre – an seinen Nachkommen. Die Jenseitsversprechungen insbesondere zogen ein großes Publikum an. Da die Lehre, daß das »richtige Leben« des einzelnen für sein Verhalten, das des Fürsten für das Schicksal des Reichs und die kosmische Ordnung entscheidend sei, den Taoisten ebenso selbstverständlich war wie den Konfuzianern, so mußte auch der Taoismus ethische Anforderungen stellen. Aber diese unsystematischen Ansätze zu einer Verknüpfung des Jenseitsschicksals mit einer Ethik blieben ohne Folge. Die nackte Magie, von der konfuzianischen Bildungsschicht nie ernstlich bekämpft, überwucherte immer wieder alles. Eben infolgedessen hat sich die taoistische Lehre in der geschilderten Art zunehmend zu einer sakramentalen Therapie, Alchimie, Makrobiotik und Unsterblichkeitstechnik entwickelt. Der Urheber der Bücherverbrennung, der Feind der Literaten ist durch die Unsterblichkeitstränke der Taoisten mit ihnen zusammengeführt worden. Seine Expedition nach den Inseln der Unsterblichen im Ostmeer wird in den Annalen verzeichnet. Andere Herrscher mehr durch ihre Versuche, Gold zu machen. Innerhalb der für die Lebensführung der Gebildeten maßgebenden Schicht des literarisch geschulten

Beamtentums blieb die ursprüngliche Lehre Laotsees in ihrem Sinne unverstanden und in ihren Konsequenzen schroff abgelehnt, die Magie der seinen Namen führenden Priester aber wurde mit duldsamer Verachtung als geeignete Kost für die Massen behandelt.

Darüber, daß der Taoismus sowohl in seiner hierarchischen Organisation, wie seiner Pantheonbildung (namentlich: der Trias der höchsten Götter), wie in seinen Kultformen, wenn nicht alles, so doch vieles, erst dem Buddhismus nachgeahmt hat, herrscht im allgemeinen unter den Sinologen kein Zweifel, wenn auch der Grad der Abhängigkeit bestritten ist.

In seinen Wirkungen war der Taoismus noch wesentlich traditionalistischer als der orthodoxe Konfuzianismus. Dies ist von einer durchaus magisch orientierten Heilstechnik, deren Zauberer ja an der Erhaltung der Tradition und vor allem der überlieferten Deisdaimonie direkt mit ihrer ganzen ökonomischen Existenz interessiert waren, nicht anders zu erwarten.

Und es nimmt daher nicht wunder, dem Taoismus die ausdrückliche Formulierung des Grundsatzes: 'führe keine Neuerungen ein', zugeschrieben zu finden. In jedem Falle führte von hier nicht nur kein Weg zu einer rationalen – sei es inner- oder außerweltlichen –

Lebensmethodik, sondern die taoistische Magie mußte eines der ernstlichsten Hindernisse für die Entstehung einer solchen werden. Die eigentlich ethischen Gebote waren im späteren

Taoismus – für die Laien – materiell wesentlich die gleichen, wie im Konfuzianismus. Nur daß der Taoist von ihrer Erfüllung persönliche Vorteile, der Konfuzianer mehr das gute

Gewissen des Gentleman erwartete. Der Konfuzianer operierte mehr mit dem Gegensatz:

'recht' – 'unrecht', der Taoist, wie jeder Magier, mehr mit 'rein' – 'unrein'. Trotz seines Interesses für Unsterblichkeit und jenseitige Strafen und Belohnungen blieb er innerweltlich

orientiert wie der Konfuzianer. Der Gründer der taoistischen Hierarchie soll sich das, die

Aeußerung des Achilleus in der Unterwelt noch überbietende Wort des Philosophen

Tschuang-Tse ausdrücklich angeeignet haben: daß »die Schildkröte lieber lebend den Schwanz durch den Kot schleifen als tot in einem Tempel verehrt werden wolle«.

Nachdrücklich ist daran zu erinnern, daß die Magie auch im orthodoxen Konfuzianismus

ihren anerkannten Platz behalten hat und ihre traditionalistischen Wirkungen übte. Wenn, wie

erwähnt, noch im Jahre 1883 ein Zensor dagegen protestierte, daß die Deicharbeiten am Hoangho nach moderner Technik, also anders als in den Klassikern vorgesehen,

vorgenommen würden, so war dabei zweifellos die Befürchtung vor Beunruhigung der

Geister ausschlaggebend. Nur die bei den volkstümlichen Magiern vorkommende emotionale

und die bei den Taoisten heimische apathische Ekstase, überhaupt alle in diesem

psychologischen Sinn »irrationale« Magie und jede Form von Mönchsaskese lehnte der

Konfuzianismus durchaus ab.

Hinlänglich starke Motive für eine religiös orientierte, etwa puritanische, Lebensmethodik des

einzelnen konnte die chinesische Religiosität also weder in ihrer offiziellen staatskultischen

noch in ihrer taoistischen Wendung aus sich heraussetzen. Es fehlte bei beiden Formen jede

Spur einer satanischen Macht des Bösen, mit welcher der im chinesischen Sinn fromme

Mensch – er sei orthodox oder heterodox – um sein Heil zu ringen hätte. Die genuin

konfuzianische Lebensweisheit war 'bürgerlich' im Sinne des optimistischen aufgeklärten

Beamtenrationalismus mit seinem, jeder Aufklärung leicht beigemengten, superstitiösen

Einschlag. 'Ständisch' aber war sie als eine Moral des literarischen Intellektuellentums:

Bildungsstolz war ihre spezifische Note.

Selbst dem denkbar grenzenlosesten utilitarischen Optimismus und Konventionalismus

konnte jedoch die Tatsache nicht entgehen: daß diese beste der möglichen sozialen

Ordnungen, innerhalb deren Unglück und Unrecht nur die Folge von Unbildung des einzelnen

oder charismatischer Unzulänglichkeit der Regierung – oder, nach taoistischer Lehre, von

magisch relevanten Verfehlungen – sein sollten, angesichts der tatsächlichen Verteilung der

Glücksgüter und der Unberechenbarkeit des Lebensschicksals doch oft auch mäßigen

Ansprüchen nicht genügte. Das ewige Problem der Theodizee mußte auch hier entstehen. Und

wenigstens dem Konfuzianer stand ein Jenseits oder eine Seelenwanderung nicht zur

Verfügung. Infolgedessen findet sich in leisen Spuren innerhalb der klassischen Schriften die

Andeutung einer Art von esoterischen Prädestinationsglaubens. Die Vorstellung hatte einen

etwas zwiespältigen Sinn, ganz entsprechend dem Charakter der chinesischen Bürokratie

als einer dem Wesen nach dem Kriegsheldentum fernstehenden, ebenso aber auch ständisch

von allem rein Bürgerlichen geschiedenen Literatenschicht. Die Konzeption einer Vorsehung fehlte dem Volksglauben, scheint es, gänzlich. Dagegen entwickelte er deutliche Ansätze eines astrologischen Glaubens an die Herrschaft der Gestirne über das Schicksal des einzelnen. Der Esoterik des Konfuzianismus – soweit man von einer solchen sprechen kann – scheint der Vorsehungsglaube nicht schlechthin fremd. Aber – namentlich bei Mencius zeigt sich das – die Vorsehung bezog sich im allgemeinen nicht auf das konkrete Schicksal des einzelnen Menschen, sondern nur auf die Harmonie und den Verlauf der Schicksale der sozialen Gesamtheit als solcher, ganz wie bei allen urwüchsigen Gemeinschaftskulten. Andererseits aber war auch die jedem rein menschlichen Heldentum – welches den Glauben an eine gütige Vorsehung überall stolz abgelehnt hat – spezifische Auffassung der Vorherbestimmung als eines irrationalen Verhängnisses im Sinne etwa der hellenischen »Moira«, einer unpersönlichen Schicksalsmacht also, welche die großen Peripetien im Leben des einzelnen bestimmt, im Konfuzianismus nicht wirklich durchgeführt. Sondern beides stand nebeneinander. Seine eigene Mission und was sie beeinflusste, sah Konfuzius offenbar als positiv providentiell geordnet an. Daneben findet sich nun der Glaube an die irrationale Moira. Und zwar in sehr charakteristischer Wendung. Nur der »höhere Mensch«, so heißt es, weiß überhaupt vom Schicksal. Und ohne Schicksalsglauben, wird hinzugefügt, kann man kein vornehmer Mensch sein. Der Glaube an eine Vorherbestimmung diene also hier, wie auch sonst, dazu, diejenige Art von stoischem Heldentum, welche dem literarischen Intellektualismus allein zugänglich ist: die 'Bereitschaft', etwa im Sinne Montaignes, zu unterbauen, um mit Gleichmut das Unabänderliche hinzunehmen und eben darin die Gesinnung des vornehm gebildeten Kavaliere zu bewähren. Der gemeine Mann jagt, schicksalsfremd oder in Angst vor dem Verhängnis, nach Glück und Gut, oder er steht – und dies schien, nach den Missionarberichten, praktisch die Regel zu sein – dem Schicksalswechsel, wenn auch nicht als einem Kismet, so doch als einem Fatum, resignierend gegenüber. Während der konfuzianische 'höhere' Mensch, vom Verhängnis wissend und ihm innerlich gewachsen, in stolzem Gleichmut seiner Persönlichkeit und ihrer Pflege zu leben gelernt hat. Man sieht: hier wie immer diene dieser, eine restlos rationale innerweltliche Theodizee wenigstens für den einzelnen ablehnende (daher von manchem Philosophen als die Ethik gefährdend verworfene und innerhalb des Konfuzianismus gegen den sonstigen Rationalismus des Systems in Spannung lebende) Glaube an die Irrationalität der Prädestination, der zu den andern uns schon bekannten irrationalen Bestandteilen des konfuzianischen Rationalismus hinzutritt, als Stütze der Vornehmheit. In einem charakteristisch anderen Sinne als der an einem persönlichen Gott und seiner Allmacht orientierte puritanische Prädestinationsglaube, der zwar gleichfalls die Güte der Vorsehung hart und klar ablehnte, aber dabei dennoch für sich nach dem Jenseits blickte. Das Jenseits aber kümmerte im Konfuzianismus den vornehmen so wenig wie den gemeinen Mann. Das einzige über den Tod hinausreichende Interesse des ersteren war die Ehre seines Namens, für die er den Tod zu leiden bereit sein mußte. Und in der Tat haben konfuzianische Herrscher und Generäle – wenn im hohen Spiel des Krieges und der Menschenschicksale der Himmel gegen sie war – mit Stolz zu sterben gewußt, besser als wir das an ihren christlichen Kollegen bei uns zu erleben hatten. Daß dieses spezifische Ehrgefühl Kennzeichen des vornehmen Mannes war, und daß es sich wesentlich an eigene Leistungen, nicht an Geburt knüpfte, war wohl das stärkste Motiv hochgespannter Lebensführung, welches der Konfuzianismus überhaupt kannte. Auch darin war diese Lebensführung durchaus ständisch und nicht in unserem okzidentalischen Sinne 'bürgerlich' orientiert.

Damit ist auch schon gesagt, daß die Bedeutung einer solchen intellektuellen Ethik für die breiten Massen ihre Schranken haben mußte. Zunächst waren die lokalen und vor allem die sozialen Unterschiede der Bildung selbst enorme. Die traditionalistische und bis in die Neuzeit stark naturalwirtschaftliche Bedarfsdeckung, aufrechterhalten bei den ärmeren Völkern durch eine nirgends in der Welt erreichte, an das Unglaubliche grenzende Virtuosität im Sparen (im konsumtiven Sinne des Worts), war nur möglich bei einer Lebenshaltung, welche jede innerliche Beziehung zu den Gentlemanidealen des Konfuzianismus ausschloß. Nur die Gesten und Formen des äußeren Sichverhaltens der Herrenschaft konnten hier, wie überall, Gegenstand allgemeiner Rezeption sein. Der

entscheidende Einfluß der Bildungsschicht auf die Lebensführung der Massen hat sich aller Wahrscheinlichkeit nach vor allem durch einige negative Wirkungen vollzogen: die gänzliche Hemmung des Entstehens einer prophetischen Religiosität einerseits, die weitgehende Austilgung aller orgiastischen Bestandteile der animistischen Religiosität andererseits. Es muß als möglich gelten, daß dadurch wenigstens ein Teil jener Züge mitbedingt ist, welche man zuweilen als chinesische Rassenqualitäten anzusprechen pflegt. Vor allem die kühle Temperierung der konfuzianischen Sozialethik, dann ihre Ablehnung anderer als rein personaler – familialer, scholarer oder kameradschaftlicher – Bande spielten hier mit. Die Wirkung der Erhaltung dieses Personalismus zeigt vor allem die Sozialethik. Es fehlte in China bis in die Gegenwart das Verpflichtungsgefühl gegenüber 'sachlichen' Gemeinschaften, seien sie politischer oder ideeller oder welcher Natur immer. Alle Sozialethik war hier lediglich eine Uebertragung organischer Pietätsbeziehungen auf andere, die ihnen gleichartig gedacht wurden. Die Pflichten innerhalb der fünf natürlichen sozialen Beziehungen: zum Herrn, Vater, Ehemann, ältern Bruder (einschließlich des Lehrers) und Freund enthielten den Inbegriff aller unbedingt bindenden Ethik. Der konfuzianische Grundsatz der Reziprozität, welcher allen außerhalb dieser Beziehungen liegenden natürlichen sachlichen Pflichten zugrunde liegt, enthielt keinerlei pathetisches Element in sich. Alle in der genuinen Sozialethik der Nachbarschaftsverbände überall bodenständigen Pflichten, so namentlich die überall als Zeichen vornehmer Lebensführung geltende, von allen heiligen Sängern gepriesene, von jeder religiösen Ethik rezipierte Gastfreiheits- und Wohltätigkeitspflicht der Besitzenden, hatten unter der Einwirkung der konfuzianischen Rationalisierung und Konventionalisierung der ganzen Lebensführung sehr stark formelhaften Charakter angenommen. So namentlich das 'Praktizieren der Tugend' – wie der charakteristische übliche Ausdruck lautete – in Gestalt der Gastlichkeit für Arme am 8. Tage des 12. Monats. Das Almosen – das urwüchsige Kerngebot aller ethischen Religiosität – war ein traditioneller Tribut geworden, dessen Verweigerung gefährlich war. Die christliche Bedeutsamkeit des Almosens hatte dazu geführt, die 'Armen', da ihre Existenz für das Seelenheil der Reichen notwendig war, als einen gottverordneten 'Stand' innerhalb der christlichen Gemeinschaft anzusehen. In China hatten sie sich in gut organisierten Gilden zusammengeschlossen, die zu prinzipiellen Feinden zu haben niemand leicht wagte. Daß im übrigen Hilfsbereitschaft dem 'Nächsten' gegenüber im allgemeinen nur erwartet wurde, wo ein konkreter persönlicher oder sachlicher Anlaß dazu vorhanden war, dürfte nicht nur in China das Normale sein und nur der Landeskennner kann beurteilen, ob tatsächlich, wie gesagt wird, hier ausgeprägter als anderwärts. Da der Volksreligiosität hier noch, wie der magischen Religiosität ursprünglich überall, dauernde leibliche Gebrechen als Folgen irgendeiner rituellen Sünde galten und das Gegengewicht religiöser Mitleidsmotive fehlte, so mag es, so sehr die Ethik (Mencius) den sozialen Wert des Mitleids rühmte, recht wohl sein, daß diese Empfindung nicht eben sehr entwickelt wurde. Jedenfalls nicht auf dem Boden des Konfuzianismus. Selbst die (heterodoxen) Vertreter der Feindesliebe (z.B. Mo ti) begründeten diese wesentlich utilitarisch. –

Die heiligen persönlichen Pflichten der Sozialethik konnten nun untereinander in Konflikt geraten. Dann mußten sie eben relativiert werden. Zwangsteilungen von Familien- und fiskalischen Interessen, Selbstmorde und Weigerungen von Vätern, ihre Söhne (als Hochverräter) zu verhaften, abwechselnd Verordnung von Bambushieben für solche Beamten, die nicht trauerten, und für solche, die zu viel trauerten (also durch Amtsablehnung der Verwaltung Schwierigkeit machten) sind Zeugnisse davon. Aber ein Konflikt der Interessen des eigenen Seelenheils mit den Anforderungen der natürlichen sozialen Ordnungen nach christlicher Art war undenkbar. Ein Gegensatz von 'Gott' oder 'Natur' gegen 'positives Recht' oder 'Konvention' oder irgendwelche andere verpflichtende Mächte, und deshalb auch irgendein religiöses oder rationales, mit einer Welt der Sünde oder des Unsinn in Spannung oder Kompromiß lebendes, religiös unterbautes Naturrecht fehlte, außer aus den schon erwähnten, auch aus diesem Grunde selbst in den leisesten Ansätzen, wie jeder Blick auf die Fälle, in welchen die Klassiker gelegentlich von 'natürlich' reden, sofort zeigt. Denn dann ist immer der Kosmos der mit sich harmonischen Natur- und Gesellschaftsordnung gemeint. Gewiß erreicht fast kein Mensch die Stufe der unbedingten Vollendung. Aber jeder Mensch

ist vollkommen zulänglich, sich innerhalb der sozialen Ordnungen, die ihn daran nicht im mindesten hindern, eine für ihn ausreichende Stufe der Vollkommenheit zu erwerben, indem er die offiziellen sozialen Tugenden: Menschenfreundlichkeit, Rechtlichkeit, Aufrichtigkeit, rituelle Pietät und Wissen, ausübt, je nachdem mehr in aktiver (konfuzianischer) oder mehr in kontemplativer (taoistischer) Färbung. Wenn die soziale Ordnung trotz Erfüllung jener Pflichten nicht zum Heil und zur Zufriedenheit aller führt, dann ist – sahen wir schon wiederholt – der charismatisch ungenügend qualifizierte Herrscher persönlich daran schuld. Darum gibt es im Konfuzianismus keinen seligen Urstand, sondern, wenigstens nach der klassischen Lehre, als Vorstufe der Kultur nur bildungslose Barbarei (für die man ja in den stets mit Einbruch drohenden wilden Gebirgsstämmen das Beispiel nahe hatte). Auf die Frage, wie man die Besserung der Menschen am schnellsten erreiche, antwortet der Meister im Lapidarstil: man möge sie zuerst bereichern und dann erziehen. Und in der Tat entsprach dem englischen formelhaften 'How do you do'? – charakteristisch das ebenso formelhafte 'Hast du Reis gegessen'? des Chinesen als Begrüßungsformel. Da Armut und Dummheit die einzigen beiden sozusagen »erbsündlichen« Qualitäten, Erziehung und Wirtschaft aber in der Prägung der Menschen allmächtig waren, so mußte der Konfuzianismus die Möglichkeit eines goldenen Zeitalters nicht in einem unschuldsvollen primitiven Naturstand, sondern vielmehr in einem optimalen Kulturstand erblicken.

Nun wird uns in einer merkwürdigen Stelle der klassischen Schriften einmal ein Zustand geschildert, in welchem die Herrscherwürde nicht erblich, sondern durch Wahl besetzt ist, die Eltern nicht nur die eigenen Kinder als ihre Kinder lieben und umgekehrt, Kinder, Witwen, Alte, Kinderlose, Kranke aus gemeinsamen Mitteln erhalten werden, die Männer ihre Arbeit und die Frauen ihr Heimwesen haben, Güter zwar gespart, aber nicht zu Privatzwecken akkumuliert werden, die Arbeit nicht dem eigenen Vorteile dient, Diebe und Rebellen nicht existieren, alle Türen offen stehen und der Staat kein Machtstaat ist. Dies ist der »große Weg« und sein Resultat die »große Gleichartigkeit« – wogegen die durch Selbstsucht erzeugte empirische Zwangsordnung mit individuellem Erbrecht, Einzelfamilie, kriegerischem Machtstaat und der exklusiven Herrschaft der individuellen Interessen in charakteristischer Terminologie die »kleine Ruhe« genannt wird. Die Schilderung jener anarchistischen Idealgesellschaft fällt derart aus dem Rahmen der empirischen konfuzianischen Gesellschaftslehre heraus und ist speziell mit der Kindespietät als der Grundlage aller konfuzianischen Ethik so unvereinbar, daß die Orthodoxie sie teils auf Textverderbnis zurückführte, teils »tao-istische« Heterodoxie darin witterte (wie übrigens auch Legge tut), während begreiflicherweise jetzt die moderne Schule Kang-yu-wei's gerade diesen Ausspruch als Beweis für die konfuzianische Legitimität des sozialistischen Zukunftsideales zu zitieren pflegt. Tatsächlich dürfte auch diese Stelle ebenso wie manche andere im Li-ki der Ausdruck für die von de Groot besonders klar vertretene Ansicht sein: daß viele später und jetzt als heterodox oder doch unklassisch und sogar als eine besondere Religion angesehene Lehren sich ursprünglich zur Orthodoxie etwa so verhielten, wie christliche Mystik zur katholischen Kirche und sufistische Mystik zum Islam. Wie jede kirchliche Anstaltsgnade mit der individuellen Heilssuche des Mystikers stets nur künstlich in ein Kompromiß gebracht werden konnte, obwohl andererseits die kirchliche Anstalt selbst die Mystik als solche nicht grundsätzlich verwerfen durfte, so geriet hier die letzte Konsequenz des konfuzianischen Optimismus: die Hoffnung auf Erreichung rein irdischer Vollkommenheit ganz aus eigener ethischer Kraft der Individuen und durch die Macht geordneter Verwaltung, mit der ebenfalls grundlegenden konfuzianischen Anschauung in Spannung: daß die materielle und ethische Wohlfahrt des Volkes und aller einzelnen letztlich bedingt sei nur durch die charismatischen Qualitäten des vom Himmel legitimierten Herrschers und die staatliche Anstaltsfürsorge seiner Beamten. Aber eben diese Lehre führte den Taoismus zu seinen Konsequenzen. Die als heterodox geltende Lehre vom Nichtstun der Regierung als der Quelle alles Heils war ja nur die letzte Konsequenz des ins Mystische umschlagenden orthodox konfuzianischen Optimismus. Nur ihr akosmistisches Vertrauen auf die eigene Qualifikation und die Entwertung der Anstaltsgnade, welche daraus folgte, ließ dabei sofort die Gefahr einer Häresie entstehen. Die Ueberbietung der innerweltlichen Laiensittlichkeit durch das Aufsuchen besonderer Heilswege war eben hier, wie überall, das prinzipiell der Anstaltsgnade

Bedenkliche, – ganz wie im kirchlichen nicht asketischen Protestantismus. Denn an sich war ja Tao: der »Weg« zur Tugend selbstverständlich, wie wir sahen, auch ein zentraler orthodox konfuzianischer Begriff. Und ebensogut, wie die mehr oder minder konsequenten, den Eingriff des Staates nur im Falle von allzu bedenklichen Exzessen der Reichtumsdifferenzierung vorbehaltenden, oben erwähnten Laissezfaire-Theorien einiger Konfuzianer, konnte sich natürlich die Mystik auf die Bedeutung der gottgewirkten, natürlichen, kosmischen und sozialen 'Harmonie' berufen, um das Prinzip des Nichtregierens daraus abzuleiten. Ebenso schwierig und zweifelhaft, wie die Feststellung, ob vom Standpunkt der mittelalterlichen Kirche ein Mystiker noch orthodox sei, war daher für den Konfuzianismus die entsprechende Feststellung für diese Lehren. Es ist also sehr verständlich, wenn de Groot die übliche Behandlung des Taoismus als einer eigentlichen Sonderreligion neben dem Konfuzianismus überhaupt ablehnt, obwohl die Religionsedikte der Kaiser selbst mehrfach und ausdrücklich neben dem Buddhismus den Taoismus als einen nur geduldeten unklassischen Glauben nennen. Der Soziologe hat sich im Gegensatz dazu an die Tatsache der hierokratischen Sonderorganisation zu halten.

Letztlich waren, material, die Scheidungen orthodoxer und heterodoxer Lehren und Praktiken ebenso wie alle entscheidenden Eigentümlichkeiten des Konfuzianismus durch seinen Charakter als einer ständischen Ethik der literarisch geschulten Bürokratie einerseits, andererseits aber durch die Festhaltung der Pietät und speziell der Ahnenverehrung als der politisch unentbehrlichen Grundlage des Patrimonialismus bedingt. Nur wo diese Interessen bedroht schienen, reagierte der Selbsterhaltungsinstinkt der maßgebenden Schicht mit dem Stigma der Heterodoxie.

In der grundlegenden Bedeutung des Ahnenkultes und der innerweltlichen Pietät als der Grundlage der patrimonialen Untertanengesinnung lag nun auch die wichtigste absolute Schranke der praktischen Toleranz des konfuzianischen Staates. Diese zeigte einerseits Verwandtschaft, andererseits auch charakteristische Unterschiede zu dem Verhalten der okzidentalen Antike. Der Staatskult kannte nur die offiziellen großen Geister. Aber auch die taoistischen und buddhistischen Heiligtümer begrüßte der Kaiser gegebenenfalls, nur daß er nicht, wie z.B. selbst vor dem heiligen Konfuzius, den Kotau machte, sondern sich mit einer höflichen Verbeugung begnügte. Geomantische Dienste werden staatlich entlohnt. Das Fung-schui war offiziell anerkannt. Gelegentlich finden sich Unterdrückungen von Exorzisten aus Tibet, – welche die Alten 'Wu' nannten, fügt das Dekret hinzu, – aber sicher aus rein ordnungspolizeilichen Gründen. Am Kult des taoistischen Stadtgottes nahm der Stadtmandarin offiziell teil und die Kanonisierungen durch den taoistischen Patriarchen bedurften des kaiserlichen Plazet. Weder existierten garantierte Ansprüche auf »Gewissensfreiheit«, noch waren andererseits Verfolgungen wegen rein religiöser Ansichten die Regel, außer wo entweder magische Gründe (ähnlich den hellenischen Religionsprozessen) oder politische Gesichtspunkte sie forderten. Aber diese verlangten immerhin ziemlich Erhebliches. Die kaiserlichen Religionsedikte und selbst ein Schriftsteller wie Mencius machten die Verfolgung der Ketzerei zur Pflicht. Die Mittel und die Intensität, auch der Begriff und das Ausmaß des 'Ketzerischen' wechselten. Wie die katholische Kirche die Leugnung der Sakramentsgnade und das römische Reich die Ablehnung des Kaiserkults, so hat der chinesische Staat die nach seinen Maßstäben staatsfeindlichen Häresien teils durch Belehrung (noch im 19. Jahrhundert durch ein eigenes amtlich verbreitetes Lehrgedicht eines Monarchen) bekämpft, teils aber mit Feuer und Schwert verfolgt. Entgegen der Legende von der unbeschränkten Duldsamkeit des chinesischen Staates hat noch das 19. Jahrhundert in fast jedem Jahrzehnt eine Häretikerverfolgung mit allen Mitteln (einschließlich der Zeugentortur) gesehen. Und andererseits war fast jede Rebellion mit einer Häresie intim verknüpft. Der chinesische Staat war, gegenüber etwa dem antiken römischen, insofern in einer besonderen Lage, als er außer den offiziellen Staatskulten und dem obligatorischen Ahnenkult der einzelnen auch, seit der endgültigen Rezeption des Konfuzianismus, eine offiziell allein anerkannte Lehre besaß. Insofern näherte er sich einem »konfessionellen« Staat und stand im Gegensatz zum vorchristlichen antiken Imperium. Das 'heilige Edikt' von 1672 gebot daher ausdrücklich (in der siebenten seiner sechzehn Sentenzen) die Ablehnung falscher Lehren. Dabei aber war die orthodoxe Lehre keine dogmatische Religion, sondern eine Philosophie

und Lebenskunde. Das Verhältnis war in der Tat ähnlich, wie wenn etwa die römischen Kaiser des 2. Jahrhunderts die stoische Ethik offiziell als allein orthodox und ihre Annahme als Vorbedingung für die Uebertragung staatlicher Aemter rezipiert hätten. Demgegenüber war nun, wie in Indien und auf dem Boden jeder zur mystischen Erlösung führenden Religiosität überhaupt, die populäre Form der Sektenreligiosität die Spendung von Sakramentsgnade. Wurde der Mystiker zum Propheten, Propagandisten, Patriarchen, Beichtvater, so wurde er damit in Asien unvermeidlich auch zum Mystagogen. Aber das kaiserliche Amtsscharisma duldet gerade solche Mächte mit selbständiger Gnadengewalt neben sich so wenig wie die Anstaltsgnade der katholischen Kirche es tun konnte. Es waren dementsprechend fast immer die gleichen Tatbestände, welche den Häretikern in den Motiven der kaiserlichen Ketzeredikte vorgeworfen wurden. Zunächst natürlich die Tatsache, daß nicht konzessionierte neue Götter verehrt wurden. Da aber im Grunde überhaupt das ganze volkstümliche Pantheon, soweit es vom staatskultischen abwich, als unklassisch und barbarisch galt, so war nicht dieser Punkt, sondern es waren die folgenden drei die wirklich entscheidenden:

1. Die Ketzer tun sich, angeblich zur Pflege tugendhaften Lebens, zu nichtkonzessionierten Gesellschaften zusammen, welche Kollekten veranstalten.
2. Sie haben Leiter, teils Inkarnationen, teils Patriarchen, welche ihnen jenseitige Vergeltung predigen und das jenseitige Seelenheil versprechen.
3. Sie beseitigen die Ahnentafeln in ihren Häusern und trennen sich zu mönchischem oder sonst unklassischem Lebenswandel von der Familie ihrer Eltern.

Der erste Punkt verstieß gegen die politische Polizei, welche nichtkonzessionierte Vereine verbot. Tugend sollte der konfuzianische Untertan privatim in den fünf klassischen sozialen Beziehungen üben. Er brauchte dazu keine Sekte, deren bloße Existenz ja das patriarchale Prinzip, auf welchem der Staat ruhte, verletzte. – Der zweite Punkt bedeutete nicht nur offenbaren Volksbetrug: – denn eine jenseitige Vergeltung und ein besonderes Seelenheil gab es ja nicht –, sondern er bedeutete auch ein Verschmähen des (innerweltlichen) Anstaltscharisma des konfuzianischen Staates, innerhalb dessen für das (diesseitige) Seelenheil zu sorgen Sache der Ahnen und im übrigen ausschließlich des vom Himmel dazu legitimierten Kaisers und seiner Beamten war. Jeder derartige Erlösungsglaube und jedes Streben nach Sakramentsgnade bedrohte also die Ahnenpietät sowohl wie das Prestige der Verwaltung. Aus dem gleichen Grunde war schließlich der dritte Vorwurf der entscheidendste von allen. Denn die Ablehnung des Ahnenkults bedeutete die Bedrohung der politischen Kardinaltugend der Pietät, an der die Disziplin in der Amtshierarchie und der Gehorsam der Untertanen hing. Eine Religiosität, welche von dem Glauben an die allentscheidende Macht des kaiserlichen Charisma und der ewigen Ordnung der Pietätsbeziehungen emanzipierte, war prinzipiell unerträglich.

Dazu fügen die Motive der Dekrete je nach Umständen noch merkantilistische und ethische Gründe. Das kontemplative Leben, sowohl die individuelle kontemplative Heilssuche, wie, und namentlich, die Mönchsexistenz, war, mit konfuzianischen Augen gesehen, parasitäre Faulheit. Sie zehrte am Einkommen der erwerbstätigen Bürger, die buddhistischen Männer pflügte nicht (wegen des 'Ahimsa': des Verbotes, lebende Wesen – Würmer und Insekten – zu gefährden) und die Frauen webten nicht; das Mönchtum war überdies oft genug nur Vorwand, sich den Staatsfronden zu entziehen. Selbst Herrscher, welche den Taoisten oder Buddhisten, in der Zeit von deren Macht, den Thron verdankten, wendeten sich zuweilen alsbald gegen sie. Der eigentliche Kern der buddhistischen mönchischen Askese: der Bettel, wurde dem Klerus immer erneut ebenso untersagt wie die Erlösungspredigt außerhalb der Klöster. Diese selbst wurden, nachdem sie konzessionspflichtig geworden waren, zahlenmäßig scharf beschränkt, wie wir sehen werden. Die damit kontrastierende zeitweise entschiedene Begünstigung des Buddhismus beruhte wohl (wie bei den Mongolenkhanen die Einführung des Lamaismus) auf der Hoffnung, diese Lehre der Sanftmut zur Domestikation der Untertanen benutzen zu können. Allein die gewaltige Ausbreitung der Klöster, welche sie im Gefolge hatte, und das Umsichgreifen des Erlösungsinteresses führten schon sehr bald zu scharfer Repression, bis die buddhistische Kirche im 9. Jahrhundert jenen Schlag erhielt, von dem sie sich nie wieder ganz erholt hat. Wenn ein Teil ihrer und ebenso der taoistischen

Klöster erhalten und sogar auf den Staatsetat genommen wurde, jedoch unter strengem staatlichen Diplomzwang für jeden Mönch: – nach Art des preußischen Kulturkampfes wurde eine Art von 'Kulturexamen' gefordert –, so war dafür, nach de Groot's sehr plausibler Annahme, maßgebend wesentlich das Fung-schui: die Unmöglichkeit, einmal konzessionierte Kultstätten ohne vielleicht gefährliche Erregung von Geistern zu beseitigen. Wesentlich dies bedingte jene relative Toleranz, welche die Staatsräson den heterodoxen Kulturen zubilligte. Diese Toleranz bedeutete keinerlei positive Schätzung, sondern mehr jene verächtliche 'Duldung', welche jeder weltlichen Bürokratie der Religion gegenüber die natürliche, überall nur durch das Bedürfnis nach Domestikation der Massen temperierte Haltung ist. Der 'vornehme' Mensch befolgte diesen wie allen nicht offiziell von Staats wegen verehrten Wesen gegenüber den dem Meister selbst in den Mund gelegten sehr modernen Grundsatz: die Geister durch die bewährten Zeremonien zur Ruhe zu bringen, aber von ihnen 'Distanz zu halten'. Und die Praxis der Massen diesen geduldeten heterodoxen Religionen gegenüber hatte nichts mit unserem Begriff der 'Konfessionszugehörigkeit' zu tun. Wie der antike Okzidentale je nach Anlaß Apollon oder Dionysos verehrte und der Südtaliener die konkurrierenden Heiligen und Orden, so sollte der Chinese den offiziellen Zeremonien der Reichsreligiosität, den buddhistischen Messen, – die dauernd bis in die höchsten Kreise beliebt waren, – und der taoistischen Mantik ganz die gleiche Beachtung oder Mißachtung, je nach Bedarf und jeweiliger Bewährung der Wirksamkeit. Für die Begräbnisriten wurden im Pekinger Volksbrauch nebeneinander buddhistische und taoistische Sakramente verwendet, während der klassische Ahnenkult die Grundfärbung abgab. Unsinn war es jedenfalls, die Chinesen als der Konfession nach »buddhistisch« zu zählen, wie früher oft geschah. Nach unserem Maßstab wären eigentlich nur die eingeschriebenen Mönche und Priester 'Buddhisten'. Aber nicht die Mönchsform der Heterodoxie allein war das Entscheidende für die Gegnerschaft der Staatsgewalt. Im Gegenteil: als nun der Buddhismus und ebenso der von ihm beeinflusste Taoismus Laiengemeinschaften mit verheirateten Weltpriestern entwickelte, als also eine Art von Konfessions-Religiosität zu entstehen begann, griff die Regierung naturgemäß erst recht scharf ein, stellte die Priester vor die Wahl, sich entweder in die konzessionierten Klöster internieren zu lassen oder in weltliche Berufe zurückzukehren und unterdrückte vor allem die von den Sekten nach indischem Muster aufgenommene Sitte der Unterscheidungszeichen in Bemalung und Tracht in Verbindung mit den besonderen Aufnahmezeremonien und der Stufenleiter der religiösen Würden der Novizen je nach dem Rang der Mysterien, zu denen sie zugelassen waren. Denn hier entwickelte sich ja die spezifische Seite alles Sektentums: Wert und Würde der 'Persönlichkeit' wurden garantiert und legitimiert durch die Zugehörigkeit und Selbstbehauptung innerhalb eines Kreises spezifisch qualifizierter Genossen, nicht durch Blutsband, Stand oder obrigkeitliches Diplom. Gerade diese grundlegende Funktion aller Sektenreligiosität ist jeder Gnadenanstalt, der katholischen Kirche ebenso wie dem cäsaropapistischen Staat, noch weit odieroser als das leicht zu beaufsichtigende Kloster.

Die zeitweilige, politisch bedingte, Förderung des Lamaismus bedeutete geschichtlich wenig, und die Schicksale des recht bedeutenden chinesischen Islam und des chinesischen, eigentümlich verkümmerten und so stark, wie sonst nirgends in der Welt, seines genuinen Charakters entkleideten Judentums, sollen uns hier nicht weiter interessieren. Die islamischen Herren im fernen Westen des Reiches wurden charakteristischerweise in manchen Edikten in der Funktion erwähnt: daß Verbrecher als Sklaven in ihren Besitz verkauft werden sollten. Die hier nicht weiter zu erörternde Verfolgung der 'europäischen Verehrung des Herrn vom Himmel' – wie der amtliche Name des Christentums lautete – bedarf keiner weiteren Motivierung. Auch bei größerem Takt der Missionare wäre sie unvermeidlich eingetreten. Nur kriegerische Gewalt hat hier zu vertragsmäßiger Duldung geführt, sobald einmal die christliche Propaganda in ihrem Sinne erkannt worden war. Die alten Religionsedikte motivierten dem Volk die Duldung der Jesuiten ausdrücklich mit ihren astronomischen Diensten.

Die Zahl der Sekten (56 Nummern zählt de Groot's Liste) war nicht gering und ihre Anhängerschaft groß, insbesondere in Honan, aber auch in andern Provinzen, ständisch besonders oft unter der Dienerschaft der Mandarinen und der Reistributflotte. Der Umstand,

daß der orthodoxe (tsching) Konfuzianismus jede Heterodoxie (i tuan) als Versuch der Rebellion behandelte – wie ein Kirchenstaat eben verfährt – hat die meisten von ihnen recht oft dazu getrieben, zur Gewalt zu greifen. Recht viele sind über ein halbes Jahrtausend alt, manche noch älter, trotz aller Verfolgungen.

Daß nicht etwa eine unüberwindliche »natürliche Anlage« es war, welche die Chinesen gehindert hat, Religionsformen von der Eigenart des Okzidents zu produzieren, bewies gerade in der neuesten Zeit der imponierende Erfolg der magiefeindlichen und bilderstürmerischen Prophetie Hang-siu-tschuan's, des Tien Wang ('Himmlischen Königs') des Taiping-tien-kwo ('Himmlischen Reichs des allgemeinen Friedens', 1850-64), der weitaus mächtigsten und dabei durchaus hierokratischen politisch-ethischen Rebellion gegen die konfuzianische Verwaltung und Ethik, welche, soviel bekannt, China überhaupt erlebt hat. Der angeblich einer verbauerten adligen Sippe angehörige Stifter, ein schwer epileptischer Ekstatiker, war, wie die byzantinischen Bilderstürmer vom Islam, so seinerseits zu seiner radikal allen Geisterglauben und alle Magie und Idolatrie puritanisch verwerfenden, halb mystisch-ekstatischen, halb asketischen Ethik vielleicht mit durch Einfluß protestantischer Missionen und der Bibel angeregt, in seiner Bildung jedoch konfuzianisch geschult (im Staatsexamen durchgefallen) taoistisch beeinflusst. Zu den kanonischen Büchern der von ihm mit Unterstützung seiner Sippe gestifteten Sekte gehörte die Genesis und das Neue Testament, zu ihren Gebräuchen und Symbolen ein der Taufe nachgeahmtes Wasserbad und statt des Abendmahls – infolge der Alkoholabstinenz – eine Art von Thee-Eucharistie, das modifizierte Vaterunser und der ebenfalls charakteristisch modifizierte Dekalog; daneben aber zitierte er das Schi King und andere klassische Werke in etwas krauser Auswahl der für seine Zwecke geeigneten Stellen, dabei natürlich, wie alle Reformer, vor allem zurückgreifend auf Aussprüche und Ordnungen des Kaiser des legendären Urzeitalters.

Der Gottvater des Christentums, daneben Jesus als ihm nicht wesensgleich, aber 'heilig', endlich der Prophet als dessen 'jüngerer Bruder', auf dem der heilige Geist ruht, tiefer Abscheu gegen die Heiligen- und Bilderverehrung, ganz besonders auch gegen den Muttergotteskult, Gebete zu festen Stunden, Sabbatruhe Samstags mit zweimaligem Gottesdienst, bestehend aus Bibellesen, Litanei, Predigt, Vorlesen des Dekalogs, Hymnen, Weihnachtsfest, geistliche Schließung der (unlöslichen) Ehe, Zulässigkeit der Polygamie, Verbot der Prostitution bei Todesstrafe und strenge Absonderung der unverheirateten Weiber von den Männern, strenge Abstinenz von Alkohol, Opium, Tabak, Abschaffung des Zopfes und der weiblichen Fußverstümmelung, Opferspenden am Grabe der Toten, – diese eigentümliche, an den Eklektizismus Muhammeds erinnernde Mischung christlicher mit konfuzianischen Formen war das Resultat. Wie der orthodoxe Kaiser, so war auch der Tien Wang oberster pontifex, die fünf höchsten Res sortbeamten nächst ihm führten den Titel 'König' (des Westens, Ostens, Südens, Nordens und ein fünfter als Assistent), die drei Examensgrade fanden sich, unter Abschaffung des Aemterkaufs, auch im Taiping-Reich, alle Beamten wurden auch dort vom Kaiser ernannt, und auch die Magazinpolitik und die Zwangsrobot war der alten orthodoxen Praxis entnommen, während andererseits in manchen Punkten, so in der strengen Trennung der »äußeren« und »inneren« (wirtschaftlichen, unter Heranziehung weiblicher Leiter geführten) Verwaltung und in der verhältnismäßig 'liberalen' Verkehrs-, Straßenbau- und Handelspolitik wichtige Unterschiede bestanden. Der prinzipielle Gegensatz war wohl der gleiche wie zwischen Cromwells Regiment der Heiligen – mit einigen an den alten Islam und an das Täuferregiment in Münster erinnernden Zügen – und dem Lauschen cäsaropapistischen Staat. Der Staat war der Theorie nach das Gemeinwesen eines asketischen kriegerischen Ordens: militärischer Beutekommunismus typischer Form und ein Liebeskosmismus altchristlicher Art in Mischung miteinander, unter Zurückdrängung der nationalistischen Instinkte zugunsten der internationalen religiösen Verbrüderung. Der Beamte sollte nach religiösem Charisma und sittlicher Bewährung ausgelesen werden, die Verwaltungsbezirke waren einerseits Militärrekrutierungs- und Verproviantierungsbezirke, andererseits Kirchensprengel mit Bethallen, Staatsschulen, Bibliotheken und vom Tien Wang ernannten Geistlichen. Die militärische Disziplin war puritanisch streng wie die Lebensordnung mit ihrer Konfiskation aller Edelmetalle und Kostbarkeiten für die Gemeinschaftskosten. Auch geeignete Frauen wurden in das Heer

eingereiht, Renten aus der Gemeinschaftskasse den für Verwaltungszwecke in Anspruch genommenen Familien gezahlt. In der Ethik ist der konfuzianische Schicksalsglaube mit der ins Neutestamentliche transponierten Berufstugend in Verbindung gebracht. Ethische »Korrektheit« – statt der zeremoniellen Korrektheit des Konfuzianers – ist 'das was den Menschen vom Tier unterscheidet' und auch beim Fürsten kommt auf sie alles an. Im übrigen die konfuzianische 'Reziprozität', nur daß man nicht sagen soll: man wolle den Feind nicht lieben. Mit dieser Ethik ist »das Glück zu erlangen leicht«, obwohl – im Gegensatz zum Konfuzianismus – die Natur des Menschen als von sich aus unfähig gilt, alle Gebote wirklich zu erfüllen: Reue und Gebet sind Mittel der Sündenvergebung. Die militärische Tapferkeit galt als wichtigste und Gott wohlgefälligste Tugend. Im Gegensatz zu der freundlichen Stellung zum Judentum und protestantischen Christentum wird die taoistische Magie und die buddhistische Idolatrie ebenso scharf verworfen wie der orthodoxe Geisterkult. Während protestantische Missionare des Dissent und der Low Church wiederholt in Taiping-Bethallen Gottesdienste gehalten haben, bestand die Feindschaft der Jesuiten – wegen der Bilderfeindschaft und der scharfen Verwerfung des Muttergotteskults – und der englischen High Church von Anfang an. Die Taiping-Heere waren, kraft der religiös bedingten Disziplin des Glaubenskampfes, den Heeren der orthodoxen Regierung ebenso überlegen wie die Cromwellsche Armee der königlichen. Die Regierung Lord Palmerstons fand es aber aus politischen und merkantilen Gründen zweckmäßig, diesen Kirchenstaat nicht aufkommen und jedenfalls den Vertragshafen Schanghai nicht in seine Hand fallen zu lassen. Mit Hilfe Gordons und der Flotte wurde die Taiping-Macht gebrochen und der Tien Wang, der sich jahrelang in visionären Ekstasen und einer Haremsexistenz im Palast abgeschlossen hatte, endete, nach vierzehnjährigem Bestand des Reichs, sein Leben und das seines Harems in Selbstverbrennung in seiner Residenz Nanking. Noch ein Jahrzehnt später wurden 'Rebellen'-Führer gefangen; die Menschenverluste, die finanzielle Schwächung und Verwüstung der beteiligten Provinzen sind noch weit länger nicht voll ausgeglichen worden. Auch die Taiping-Ethik war nach dem Gesagten ein eigentümliches Mischprodukt chiliastisch-ekstatischer und asketischer Elemente, immerhin mit einem in China wohl sonst niemals so stark hervortretenden Einschlag der letzteren, vor allem aber mit einer in China sonst unbekanntem Sprengung der magischen und idolatrischen Gebundenheit und mit Uebernehmen des persönlichen gnädigen, universellen, von nationalen Schranken freien Weltgottes, welcher aller chinesischen Religiosität sonst ganz fremd geblieben war. Welche Bahnen der Entwicklung sie im Fall des Sieges weiter eingeschlagen hätte, läßt sich freilich schwerlich sagen. Die unvermeidliche Beibehaltung der Opfer an den Ahnengräbern – ähnlich wie sie auch die jesuitischen Missionen bis zum Einschreiten der Kurie auf die Denunziation der konkurrierenden Orden hinzugelassen hatten – und die Ansätze zur Betonung werkheiliger 'Korrektheit' hätten wahrscheinlich in ritualistische Bahnen zurückgeführt und die zunehmende zeremonielle Regelung aller staatlichen Ordnung hätte wohl auch das Prinzip der Anstaltsgnade wieder zurückgebracht. Immerhin bedeutete die Bewegung in wichtigen Punkten einen Bruch mit der Orthodoxie und bot ungleich mehr Aussicht, eine bodenständige und doch dem Christentum innerlich relativ angenäherte Religion entstehen zu lassen, als die hoffnungslosen Missionsexperimente der okzidentalen Konfessionen. Es könnte recht wohl der letzte Moment für das Entstehen einer solchen Art von Religion in China gewesen sein. – Der Begriff: 'private Gesellschaft', schon vorher politisch stark verdächtig, war seitdem vollends mit 'Hochverrat' weitgehend identisch. Dem zähen Ringen dieses 'schweigenden China' stand, zum mindesten in den Städten – weniger, aus verständlichen Gründen, auf dem Lande – die erbarmungslose Verfolgung der Bureaucratie – äußerlich erfolgreich gegenüber. Der ruhige, korrekt lebende Mann hielt sich von derartigem ängstlich fern. Das hat jenen Zug des 'Personalismus' noch verstärkt, von dem früher die Rede war. – Es ist der konfuzianischen Literatenbureaucratie also weitgehend gelungen, durch Gewalt und durch Appell an den Geisterglauben die Sektenbildung auf ein gelegentliches Aufflammen zu beschränken. Ueberdies aber waren die sämtlichen Sekten, von deren Eigenart nähere Nachrichten vorliegen, absolut heterogen gegenüber den Sektenbewegungen, mit welchen der okzidentale Katholizismus oder der Anglikanismus zu schaffen hatte. Es handelte sich stets um Inkarnationsprophetie oder um Propheten des mystagogischen Typus, welche – oft durch

Generationen erblich im Besitz dieser Würde – im Verborgenen lebten, ihren Anhängern im Diesseits und (teilweise) Jenseits Vorteile versprachen, deren Heilsbedingungen aber ausschließlich magisch-sakramentalen oder ritualistischen oder allenfalls kontemplativ-ekstatischen Charakter hatten: rituelle Reinheit, die andächtige Wiederholung stets der gleichen Formeln oder bestimmte kontemplative Uebungen waren die regelmäßig wiederkehrenden soteriologischen Mittel. Nie aber, soviel bekannt, rationale Askese. Die genuin heterodox-taoistische Demut: Ablehnung aller feudalen Ostentation, hatte wesentlich kontemplative Motive, wie wir sahen. Ebenso zweifellos die Enthaltung von gewissen Arten des Luxuskonsums (Parfüms, kostbarem Schmuck), welche z.B. die Lung-Hua-Sekte ihren Gläubigen außer den üblichen buddhistischen Sektenregeln auferlegte. Auch da fehlte die Askese, wo die Sekten gewaltsame Bekämpfung ihrer Bedrücker in Aussicht nahmen und deshalb, wie eine in neuerer Zeit bekannt gewordene, das Boxen systematisch übten. Die 'League of righteous energy', wie die englische Uebersetzung des wirklichen Namens der 'Boxer' lautete, erstrebte Unverwundbarkeit durch magisches Training. Denn sie alle waren Derivate und eklektische Verschmelzungen heterodox-taoistischer mit buddhistischer Soteriologie, der sie keinerlei prinzipiell neue Elemente hinzugefügt hatten. Es scheint nicht, daß die Sekten klassenmäßig geschichtet waren. Natürlich war das Mandarinentum am strengsten orthodox konfuzianisch. Aber heterodoxe Taoisten und namentlich Anhänger der wesentlich einen gebetsformelhaften Hauskult pflegenden Lung-Hua-Sekte scheinen gerade unter den besitzenden Klassen, aus denen die Mandarinen doch ebenfalls meist hervorgingen, ziemlich verbreitet gewesen zu sein.

Im übrigen stellten offenbar die Frauen hier, wie in jeder soteriologischen Religiosität, ein starkes Kontingent. Ganz begreiflicherweise, weil ihre religiöse Wertung durch die (heterodoxen und daher unpolitischen) Sekten hier ebenso, wie im Okzident, meist erheblich über dem Niveau ihrer Schätzung im Konfuzianismus stand.

Im Alltagsleben der Massen spielten die vom Taoismus und Buddhismus entnommenen oder beeinflussten Elemente offenbar eine recht bedeutende Rolle. Es wurde einleitend allgemein dargelegt, daß die Heilands- und Erlösungsreligiosität überall ihre dauernde Stelle vornehmlich in den 'bürgerlichen' Klassen finden, wo sie an Stelle der Magie zu treten pflegen, welche zunächst die einzige für Not und Leid des einzelnen als solchen zur Verfügung stehende Zuflucht bildet, und daß aus der individuellen Heilssuche beim Magier die rein religiösen Gemeinden der Mystagogen herauszuwachsen pflegen. In China, wo der Staatskult ebenfalls von der Not des einzelnen keine Notiz nahm, ist die Magie niemals durch eine große Erlösungsprophetie oder einheimische Heilandsreligiosität verdrängt worden. Nur eine teils den hellenischen Mysterien, teils der hellenischen Orphik ungefähr entsprechende Unterschicht von Erlösungsreligiosität war entstanden. Sie war zwar stärker als dort, aber rein magischen Charakters geblieben. Der Taoismus war nur Organisation der Magier, der Buddhismus in der Form, wie er importiert wurde, nicht mehr die Erlösungsreligiosität der frühbuddhistischen Zeit Indiens, sondern magische und mystagogische Praxis einer Mönchsorganisation. In beiden Fällen fehlte also, wenigstens für die Laien, das soziologisch Entscheidende: eine religiöse Gemeindebildung. Diese volkstümlichen, in Magie stecken gebliebenen Erlösungsreligiositäten waren daher in aller Regel gänzlich unsozial. Der einzelne als einzelner wendete sich an den taoistischen Magier oder den buddhistischen Bonzen. Nur die buddhistischen Feste bildeten eine Gelegenheitsgemeinschaft und nur die heterodoxen, oft politische Ziele verfolgenden, aber eben deshalb auch politisch verfolgten Sekten Dauergemeinschaften. Es fehlte nicht nur alles, was unserer Seelsorge entspricht, sondern vor allem auch jede Spur von einer 'Kirchendisziplin' und also auch jedes Mittel einer religiösen Lebensreglementierung. Statt dessen hat er, wie etwa in den Mithras-Mysterien, Stufen und Grade der Heiligung und des hieratischen Ranges. –

Diese, soziologisch angesehen, verkümmerten Ansätze von Erlösungsreligiosität sind dennoch, sittengeschichtlich betrachtet von erheblicher Wirkung gewesen. So gut wie alles, was das chinesische Volksleben an religiöser Predigt und individueller Heilssuche, Vergeltungs- und Jenseitsglauben, religiöser Ethik und andächtiger Innigkeit überhaupt aufwies, hat trotz der Verfolgungen, denen er ausgesetzt war, der Buddhismus importiert, wie ja ganz das gleiche auch für Japan gilt. Um freilich überhaupt zu einer 'Volksreligion' werden

zu können, mußte diese mönchische Intellektuellensoteriologie Indiens die denkbar tiefstgehenden inneren Wandlungen durchmachen. Wir werden sie also zunächst auf ihrem Heimatboden betrachten müssen. Dann wird erst ganz verständlich werden, warum von dieser Mönchskontemplation her Brücken zum rationalen Alltagshandeln nicht geschlagen werden konnten und auch, warum die Rolle, die ihr in China zugestanden wurde, trotz der scheinbaren Analogie so stark von derjenigen abweicht, welche das Christentum in der Spätantike auf sich zu nehmen vermochte. [WebM2]

1920.7

**Weber, Max. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen : Konfuzianismus und Taoismus  
VIII. Resultat: Konfuzianismus und Puritanismus.**

</i>Auszüge.

... Es ist nach der Darstellung wohl völlig klar geworden: daß in dem Zaubergarten vollends der heterodoxen Lehre (Taoismus) unter der Macht der Chronomanten, Geomanten, Hydromanten, Meteoromanten, bei der krüden und abstrusen universistischen Vorstellung vom Weltzusammenhang, beim Fehlen aller naturwissenschaftlichen Kenntnis, welche teils Ursache teils aber auch Folge jener elementaren Gewalten war, bei der Verpfändung, der Stütze der magischen Tradition, an deren Sportelchancen sie interessiert war, eine rationale Wirtschaft und Technik moderner okzidentaler Art einfach ausgeschlossen war. Die Erhaltung dieses Zaubergartens aber gehörte zu den intimsten Tendenzen der konfuzianischen Ethik. Aber innere Gründe traten hinzu und hinderten jede Durchbrechung der konfuzianischen Macht. Die puritanische Ethik rückte, im stärksten Gegensatz zu der unbefangenen Stellungnahme des Konfuzianismus zu den Dingen der Erde, diese in den Zusammenhang einer gewaltigen und pathetischen Spannung gegenüber der 'Welt'... Der rechte Weg zum Heil war die Anpassung an die ewigen übergöttlichen Ordnungen der Welt: das Tao, und also an die aus der kosmischen Harmonie folgenden sozialen Erfordernisse des Zusammenlebens. Vor allem also: pietätvolle Fügsamkeit in die feste Ordnung der weltlichen Gewalten. Für den einzelnen war die Ausgestaltung des eigenen Selbst zu einer allseitig harmonisch ausbalancierten Persönlichkeit, einem Mikrokosmos in diesem Sinne, das entsprechende Ideal. 'Anmut und Würde' des konfuzianischen Idealmenschen: des Gentleman, äußerte sich in der Erfüllung der überlieferten Pflichten. Die zeremonielle und rituale Schicklichkeit also in allen Lebenslagen war, als Zentraltugend, Ziel der Selbstvervollkommnung, wache rationale Selbstkontrolle und Unterdrückung aller Erschütterung des Gleichgewichts durch irrationale Leidenschaften, welcher Art immer, das geeignete Mittel, sie zu erreichen. Irgendwelche 'Erlösung' aber, außer von der Barbarei der Unbildung, begehrte der Konfuzianer nicht. Was er als Lohn der Tugend erwartete, war im Diesseits langes Leben, Gesundheit und Reichtum, über den Tod hinaus aber die Erhaltung des guten Namens. Es fehlte, genau wie bei den genuinen Hellenen, jede transzendente Verankerung der Ethik, jede Spannung zwischen Geboten eines überweltlichen Gottes und einer kreatürlichen Welt, jede Ausgerichtetheit auf ein jenseitiges Ziel und jede Konzeption eines radikal Bösen. Wer die auf das Durchschnittskönnen der Menschen zugeschnittenen Gebote innehielt, war frei von Sünden. Vergebens suchten christliche Missionare ein Sündengefühl da zu wecken, wo solche Voraussetzungen selbstverständlich waren. Ein gebildeter Chinese würde entschieden ablehnen, dauernd mit 'Sünden' behaftet zu sein, wie ja übrigens für jede vornehme Intellektuellenschicht dieser Begriff etwas Peinliches, als würdelos Empfundenes zu haben und durch konventionell oder feudal oder ästhetisch formulierte Abwandlungen (etwa: 'unanständig' oder 'geschmacklos') vertreten zu werden pflegt. Gewiß gab es Sünden, aber das waren auf ethischem Gebiet Verstöße gegen die überlieferten Autoritäten: Eltern, Ahnen, Vorgesetzte in der Amtshierarchie, also gegen traditionalistische Gewalten, im übrigen aber magisch bedenkliche Verletzungen der überlieferten Bräuche, des überlieferten Zeremoniells und endlich: der festen gesellschaftlichen Konventionen. Diese alle standen untereinander gleich: 'ich habe gesündigt' entsprach unserem 'entschuldigen Sie' bei Verstößen gegen die Konvention. Askese und Kontemplation, Mortifikation und Weltfrucht waren innerhalb des Konfuzianismus nicht nur unbekannt, sondern als drohnenhaftes Schmarotzertum verachtet. Jede Form von Gemeinde- und Erlösungsreligiosität war teils direkt verfolgt und ausgerottet, teils in ähnlichem Sinne Privatangelegenheit und gering geschätzt wie etwa die orphischen Pfaffen bei den vornehmen Hellenen der klassischen Zeit. Die innere Voraussetzung dieser Ethik der unbedingten Weltbejahung und Weltanpassung war der ungebrochene Fortbestand rein magischer Religiosität, von der Stellung des Kaisers angefangen, der mit seiner persönlichen Qualifikation für das Wohlverhalten der Geister, den Eintritt von Regen und guter Erntewitterung verantwortlich war, bis zu dem für die offizielle wie für die Volksreligiosität schlechthin grundlegenden Kult der Ahnengeister, zu der inoffiziellen (taoistischen) magischen Therapie und den sonstigen bestehen gebliebenen Formen animistischen

Geisterzwangs, anthropo- und herolatrischen Funktionsgötterglaubens. Mit der gleichen Mischung von Skepsis und gelegentlicher Uebermanntheit durch Deisidaimonie wie der gebildete Hellene stand der gebildete Konfuzianer, mit ungebrochener Gläubigkeit stand die in ihrer Lebensführung vom Konfuzianismus beeinflusste Masse der Chinesen innerhalb der magischen Vorstellungen. 'Tor, wer nach dort die Augen blinzend richtet....' würde der Konfuzianer mit dem alten Faust in bezug auf das Jenseits sagen, – aber wie dieser die Einschränkung machen müssen: 'Könnt' ich Magie von meinem Pfad entfernen...' Auch die im altchinesischen Sinne gebildetsten hohen Beamten zögerten selten, ein beliebiges stupides Mirakel andächtig zu verehren. Eine Spannung gegen die 'Welt' war nie entstanden, weil eine ethische Prophetie eines überweltlichen, ethische Forderungen stellenden Gottes, soweit die Erinnerung zurückreicht, völlig gefehlt hat. Daß die 'Geister' sie stellten – Vertragstreue vor allem forderten – war kein Ersatz dafür. Denn stets betraf das die unter ihren Schutz gestellte Einzelpflicht, – Eid oder was es war, – nie die innere Gestaltung der Persönlichkeit als solcher und ihrer Lebensführung. Die führende Intellektuellenschicht: Beamte und Amtsanwärter, hatten die Erhaltung der magischen Tradition und speziell der animistischen Ahnenpietät als ein absolutes Erfordernis der ungestörten Erhaltung der bürokratischen Autoritäten konsequent gestützt und alle Erschütterungen durch Erlösungsreligiosität unterdrückt. Die – neben der taoistischen Divination und Sakramentsgnade – einzige, als pazifistisch und daher ungefährlich zugelassene Erlösungsreligion: die des buddhistischen Mönchtums, wirkte in China praktisch durch Bereicherung der seelischen Spannweite um einige Nuancen stimmungsvoller Innerlichkeit – wie wir sehen werden –, im übrigen aber nur als weitere Quelle magischer Sakramentsgnade und traditionsstärkender Zeremonien. Damit ist auch schon gesagt, daß die Bedeutung einer solchen Intellektuellenethik für die breiten Massen ihre Schranken haben mußte. Zunächst waren die lokalen und vor allem die sozialen Unterschiede der Bildung selbst enorme. Die traditionalistische und bis in die Neuzeit stark naturalwirtschaftliche Bedarfsdeckung, aufrechterhalten bei den ärmeren Volkskreisen durch eine nirgends in der Welt erreichte, an das Unglaubwürdige grenzende Virtuosität im Sparen (im konsumtiven Sinne des Worts), war nur möglich bei einer Lebenshaltung, welche jede innerliche Beziehung zu den Gentlemanidealen des Konfuzianismus ausschloß. Nur die Gesten und Formen des äußeren Sichverhaltens der Herrenschicht konnten hier, wie überall, Gegenstand allgemeiner Rezeption sein. Der entscheidende Einfluß der Bildungsschicht auf die Lebensführung der Massen hat sich aller Wahrscheinlichkeit nach vor allem durch einige negative Wirkungen vollzogen: die gänzliche Hemmung des Entstehens einer prophetischen Religiosität einerseits, die weitgehende Austilgung aller orgiastischen Bestandteile der animistischen Religiosität andererseits. Es muß als möglich gelten, daß dadurch wenigstens ein Teil jener Züge mitbedingt ist, welche man zuweilen als chinesische Rassenqualitäten anzusprechen pflegt. Es ließe sich heute sicherlich auch von genauen Kennern hier sowenig wie sonst etwas Bestimmtes darüber aussagen: wie weit der Einfluß des biologischen 'Erbgutes' reicht. Für uns ist aber eine, sehr leicht zu machende und von namhaften Sinologen bestätigte, Beobachtung wichtig: daß, je weiter zurück man in der Geschichte geht, desto ähnlicher die Chinesen und ihre Kultur (in den für uns hier wichtigen Zügen) dem erscheinen, was man auch bei uns findet. Sowohl der alte Volksglaube, die alten Anachoreten, die ältesten Lieder des Schiking, die alten Kriegskönige, die Gegensätze der Philosophenschulen, der Feudalismus, als die Ansätze kapitalistischer Entwicklung in der Zeit der Teilstaaten erscheinen uns weit verwandter mit okzidentalischen Erscheinungen als die als charakteristisch geltenden Eigenschaften des konfuzianischen Chinesentums. Mit der Möglichkeit ist also zu rechnen: daß viele seiner gern als angeboren angesprochenen Züge Produkte rein historisch bedingter Kultureinflüsse waren. Für Züge dieser Art ist der Soziologe im wesentlichen auf die sicherlich sehr verschiedenwertige, aber schließlich doch die relativ sichersten Erfahrungen in sich bergende Missionärliteratur angewiesen...

Das typische Mißtrauen der Chinesen gegeneinander wird von allen Beobachtern bestätigt und kontrastiert gewaltig gegen das Vertrauen auf die Ehrlichkeit der Glaubensbrüder in den puritanischen Sekten, welches gerade von außerhalb der Gemeinschaft her geteilt wurde... In bezug auf den Gebrauch der Rauschmittel gehörten die Chinesen seit der Pazifizierung (gegenüber der Bedeutung des Zechens im alten Männerhaus und an den Fürstenthöfen) zu

den (relativ) 'nüchternen' Völkern. Rausch und orgiastische 'Besessenheit' hatten alle charismatische Heiligkeitsschätzung abgestreift und galten nur als Symptome dämonischer Herrschaft. Der Konfuzianismus verwarf den Gebrauch von Spirituosen, außer – als Rudiment – bei den Opfern. Daß tatsächlich der Alkoholrausch auch in China bei den unteren Volksschichten nichts Seltenes war, ändert doch nichts an der relativen Bedeutung des Unterschieds. Das als spezifisch chinesisches geltende Rauschmittel aber: das Opium, wurde erst in moderner Zeit importiert und seine Zulassung ist dem Lande bekanntlich gegen den schärfsten Widerstand der herrschenden Schichten von außen her durch Krieg aufgezwungen worden. Es liegt in seinen Wirkungen überdies in der Richtung der apathischen Ekstase, also in der geraden Verlängerung der Linie des 'Wu wei', nicht aber in der Linie des Heldenrausches oder der Entfesselung aktiver Leidenschaften. Die hellenische Sophrosyne hinderte Platon nicht, im Phaidros alles Große als aus dem schönen Wahnsinn geboren anzusehen. Darin dachte der Rationalismus sowohl des römischen Amtsadels, – welcher 'ekstasis' mit 'superstitio' übersetzte, – wie der chinesischen Bildungsschicht völlig anders. Die 'Ungebrochenheit' sowohl wie das, was als Indolenz empfunden wird, hängt vielleicht bis zu einem gewissen Grade mit diesem gänzlichen Fehlen dionysischer Elemente in der chinesischen Religiosität: – einer Folge bewußter Ernüchterung des Kults durch die Bürokratie, – zusammen. Es gab nichts in ihr und sollte nichts in ihr geben, was die Seele aus dem Gleichgewicht hätte bringen können. Jede überstarke Leidenschaft, besonders auch der Zorn: Tschei, bewirkte bösen Zauber, und bei jedem Leiden fragte man zuerst: welchem Tschei es wohl zuzuschreiben sei. Die Erhaltung der animistischen Magie als einziger, zwar vom Gebildeten verachteter, aber doch durch den Charakter der offiziellen Kulte gestützter Form der Volksreligiosität bedingte die traditionalistische Angst vor jeder Neuerung, die bösen Zauber bringen und die Geister beunruhigen könnte. Sie erklärt die große Leichtgläubigkeit. Die Folge der Erhaltung des magischen Glaubens: daß Krankheit und Unglück Symptome selbstverschuldeten göttlichen Zornes seien, mußte eine gewisse Unterbindung jener sympathetischen Empfindungen begünstigen, welche aus dem Gemeinschaftsgefühl von Erlösungsreligionen dem Leiden gegenüber zu entspringen pflegen und daher in Indien die volkstümliche Ethik von jeher stark beherrschten. Die spezifisch kühle Temperierung der chinesischen Menschenfreundlichkeit, ja selbst der innergentilen Beziehungen, verbunden mit zeremoniöser Korrektheit und egoistischer Angst vor den Geistern, waren das Resultat. Eine Fundgrube folkloristischer Forschung, wie sie namentlich W. Grubes Arbeiten ausnutzen, stellen die unermesslichen zeremoniellen, in ihrer Umständlichkeit und vor allem in der Unverbrüchlichkeit aller Einzelheiten fast beispiellosen Bindungen dar, wie sie die Existenz des Chinesen vom Embryo angefangen bis zum Totenkult umgaben. Davon ist ein Teil ersichtlich magischen, namentlich apotropäischen Ursprungs. Ein anderer fällt dem Taoismus und dem weiterhin noch zu erörternden Volksbuddhismus zur Last, die beide auf dem Gebiet des Alltagslebens der Massen sehr tiefe Spuren hinterlassen haben. Aber es bleibt ein sehr bedeutender Rest rein konventionell-zeremoniellen Charakters. Die zeremoniell vorgeschriebenen Fragen, auf welche die zeremoniell vorgeschriebene Antwort zu geben war, die zeremoniell unumgänglichen Anerbietungen, deren in bestimmter Form zu gebende dankende Ablehnung zeremoniell geregelt war, die Besuche, Geschenke, Achtungs-, Beileids- und Mitfreudekundgebungen zeremoniellen Charakters lassen alles weit hinter sich, was etwa in Spanien innerhalb der (feudal und wohl auch islamisch beeinflussten) altbäuerlichen Tradition sich bis an die Schwelle der Gegenwart erhalten hatte. Und hier, auf dem Gebiet der Geste und des 'Gesichtes', ist der Ursprung aus dem Konfuzianismus im ganzen als vorwiegend anzunehmen auch da, wo er nicht nachweisbar ist. Nicht immer, wohlverstanden, in der Art des Brauches, aber: in dem 'Geist', in dem er geübt wurde, wirkte sich der Einfluß seines Schicklichkeits-Ideales aus, dessen ästhetisch kühle Temperatur alle aus feudalen Zeiten überkommenen Pflichten, insbesondere die karitativen, zum symbolischen Zeremoniell erstarren ließ. Auf der andern Seite band der Geisterglaube die Sippengeossen um so enger aneinander. Die vielbeklagte Unwahrhaftigkeit war zweifellos zum Teil, – wie auch im antiken Aegypten, – direktes Produkt des patrimonialen Fiskalismus, der überall dazu erzog – denn der Hergang der Steuerbeitreibung in Aegypten und China war sehr ähnlich: Ueberfall,

Prügel, Hilfe der Versippten, Heulen der Bedrängten, Angst der Erpresser und Kompromiß. – Daneben aber sicher auch des ganz ausschließlichen Kults des zeremoniell und konventionell Schicklichen im Konfuzianismus. Aber auf der anderen Seite fehlten die lebendigen feudalen Instinkte, denen aller Handel mit dem Stichwort 'Qui trompe-t-on?' gebrandmarkt ist, und es konnte sich daher aus der Pragmatik der Interessenlage des monopolistisch gesicherten und vornehmen, gebildeten Außenhandelsstandes der Ko Hang Gilde jene geschäftliche Zuverlässigkeit entwickeln, welche an ihm gerühmt zu werden pflegt. Sie wäre, wenn dies zutrifft, mehr von außen ankultiviert als von innen heraus entwickelt, wie in der puritanischen Ethik. Dies gilt aber für die ethischen Qualitäten überhaupt. Eine echte Prophetie schafft eine systematische Orientierung der Lebensführung an einem Wertmaßstab von innen heraus, der gegenüber die 'Welt' als das nach der Norm ethisch zu formende Material gilt. Der Konfuzianismus war umgekehrt Anpassung nach außen hin, an die Bedingungen der 'Welt'. Ein optimal angepaßter, nur im Maße der Anpassungsbedürftigkeit in seiner Lebensführung rationalisierter Mensch ist aber keine systematische Einheit, sondern eine Kombination nützlicher Einzelqualitäten. Das Fortbestehen der animistischen Vorstellungen von der Mehrheit der Seelen des Einzelnen in der chinesischen Volksreligiosität könnte fast als ein Symbol dieses Tatbestandes gelten. Wo alles hinausgreifen über die Welt fehlte, mußte auch das Eigengewicht ihr gegenüber mangeln. Domestikation der Massen und gute Haltung des Gentleman konnten dabei entstehen. Aber der Stil, welchen sie der Lebensführung verliehen, mußte durch wesentlich negative Elemente charakterisiert bleiben und konnte jenes Streben zur Einheit von innen heraus, das wir mit dem Begriff 'Persönlichkeit' verbinden, nicht entstehen lassen. Das Leben blieb eine Serie von Vorgängen, kein methodisch unter ein transzendentes Ziel gestelltes Ganzes. Der Gegensatz dieser sozialetischen Stellungnahme gegen alle okzidentale religiöse Ethik war unüberbrückbar. Von außen könnten manche patriarchalen Seiten der thomistischen und auch der lutherischen Ethik Aehnlichkeiten mit dem Konfuzianismus aufzuweisen scheinen. Aber dieser Schein ist äußerlich Denn keine, auch nicht eine mit den Ordnungen der Erde in ein noch so enges Kompromiß verflochtene christliche Ethik konnte die pessimistische Spannung zwischen Welt und überweltlicher Bestimmung des einzelnen mit ihren unvermeidlichen Konsequenzen so von Grund aus beseitigen, wie das konfuzianische System des radikalen Weltoptimismus. Irgendwelche Spannung zwischen Natur und Gottheit, ethischen Anforderungen und menschlicher Unzulänglichkeit, Sündenbewußtsein und Erlösungsbedürfnis, diesseitigen Taten und jenseitiger Vergeltung, religiöser Pflicht und politisch-sozialen Realitäten fehlte eben dieser Ethik vollständig und daher auch jede Handhabe zur Beeinflussung der Lebensführung durch innere Gewalten, die nicht rein traditionell und konventionell gebunden waren. Die weitaus stärkste, die Lebensführung beeinflussende Macht war die auf dem Geisterglauben ruhende Familienpietät. Sie war es letztlich, welche den immer noch, wie wir sahen, starken Zusammenhalt der Sippenverbände und die früher erwähnte Art der Vergesellschaftung in Genossenschaften, welche als erweiterte Familienbetriebe mit Arbeitsteilung gelten können, ermöglichte und beherrschte. Dieser feste Zusammenhalt war in seiner Art ganz und gar religiös motiviert, und die Stärke der genuin chinesischen Wirtschaftsorganisationen reichte etwa ebensoweit, wie diese durch Pietät regulierten persönlichen Verbände reichten. Im größten Gegensatz gegen die auf Versachlichung der kreatürlichen Aufgaben hinauslaufende puritanische Ethik entfaltete die chinesische Ethik ihre stärksten Motive innerhalb der Kreise der naturgewachsenen (oder diesen angegliederten oder nachgebildeten) Personenverbände. Während die religiöse Pflicht gegen den überweltlichen, jenseitigen Gott im Puritanismus alle Beziehungen zum Mitmenschen: auch und gerade zu dem in den natürlichen Lebensordnungen ihm nahestehenden, nur als Mittel und Ausdruck einer über die organischen Lebensbeziehungen hinausgreifenden Gesinnung schätzte, war umgekehrt die religiöse Pflicht des frommen Chinesen gerade nur auf das Sichauswirken innerhalb der organisch gegebenen persönlichen Beziehungen hingewiesen. Die allgemeine 'Menschenliebe' lehnte Mencius mit der Bemerkung ab, daß dadurch Pietät und Gerechtigkeit ausgelöscht werden: weder Vater noch Bruder zu haben sei die Art der Tiere. Inhalt der Pflichten eines konfuzianischen Chinesen war immer und überall Pietät gegen konkrete, lebende oder tote Menschen, die ihm durch die gegebenen Ordnungen nahestanden, niemals gegen einen überweltlichen Gott und

also niemals gegen eine heilige 'Sache' oder 'Idee'. Denn das 'Tao' war keines von beiden, sondern einfach die Verkörperung des bindenden traditionalistischen Rituals, und nicht 'Handeln', sondern 'Leere' war sein Gebot. Die personalistische Schranke der Versachlichung hat auch für die Wirtschaftsgesinnung ohne allen Zweifel, als eine Schranke der objektivierenden Rationalisierung, erhebliche Bedeutung gehabt, indem sie den Einzelnen immer erneut innerlich an seine Sippen- und sippenartig mit ihm verbundenen Genossen, jedenfalls an 'Personen', statt an sachliche Aufgaben ('Betriebe') zu binden die Tendenz hatte. Gerade sie war, wie die ganze Darstellung ergab, auf das Intimste verknüpft mit der Art der chinesischen Religiosität, mit jener Schranke der Rationalisierung der religiösen Ethik, welche die maßgebende Bildungsschicht im Interesse der Erhaltung der eigenen Stellung festhielt. Es ist von sehr erheblicher ökonomischer Bedeutung, wenn alles Vertrauen, die Grundlage aller Geschäftsbeziehungen, immer auf Verwandtschaft oder verwandtschaftsartige rein persönliche Beziehungen gegründet blieb, wie dies in China sehr stark geschah... Die Folgen des universellen Mißtrauens Aller gegen Alle, eine Konsequenz der offiziellen Alleinherrschaft der konventionellen Unaufrichtigkeit und der alleinigen Bedeutung der Wahrung des Gesichtes im Konfuzianismus, müssen ökonomisch vermutlich – denn hier gibt es keine Maßmethoden – ziemlich hoch veranschlagt werden. Der Konfuzianismus und die konfuzianische den 'Reichtum' vergötternde Gesinnung haben wirtschaftspolitische Maßregeln entsprechender Art begünstigen können (wie das auch die weltoffene Renaissance im Okzident, sahen wir, tat). Aber gerade hier kann man die Grenze der Bedeutung der Wirtschaftspolitik gegenüber der Wirtschaftsgesinnung sehen. Materielle Wohlfahrt ist nie und nirgends in Kulturländern mit solcher Emphase als letztes Ziel hingestellt worden. Die wirtschaftspolitischen Anschauungen des Konfuzius entsprachen etwa denen der 'Kameralisten' bei uns. Den Nutzen des Reichtums, auch des durch Handel erworbenen, betonte der Konfuzianer Se Ma Tsien, der selbst einen Traktat über die 'Handelsbilanz' – das älteste Dokument chinesischer Nationalökonomie – geschrieben hat. Die Wirtschaftspolitik war eine Abwechslung von fiskalischen und laissezfaire-Maßregeln, jedenfalls aber nicht der Absicht nach antichrematistisch. 'Verachtet' waren die Kaufleute in unserem Mittelalter ebenso und sind es von den Literaten heute ebenso, wie in China. Aber mit Wirtschaftspolitik schafft man keine kapitalistische Wirtschaftsgesinnung. Die Geldverdienste der Händler der Teilstaatenzeit waren politischer Gewinn von Staatslieferanten. Die großen Bergwerksfronden galten der Goldsuche. Kein Mittelglied führte aber vom Konfuzianismus und seiner ganz ebenso fest wie das Christentum verankerten Ethik zu einer bürgerlichen Lebensmethodik hinüber. Auf diese allein kam es aber an. Sie hat der Puritanismus – durchaus gegen seinen Willen – geschaffen. Die Paradoxie der Wirkung gegenüber dem Wollen: – Mensch und Schicksal (Schicksal die Folge seines Handelns gegenüber seiner Absicht) in diesem Sinn: das kann uns diese nur auf den allerersten oberflächlichen Blick seltsame scheinbare Umkehr des 'Natürlichen' lehren. Den radikal entgegengesetzten Typus einer rationalen Weltbehandlung stellt nun der Puritanismus dar. Das ist, sahen wir früher, kein ganz eindeutiger Begriff. Die 'Ecclesia pura' bedeutete praktisch, im eigentlichsten Sinne, vor allem die zu Gottes Ehre von sittlich verworfenen Teilnehmern gereinigte christliche Abendmahlsgemeinschaft... Der Konfuzianismus erforderte stetige wache Selbstbeherrschung im Interesse der Erhaltung der Würde des allseitig vervollkommenen perfekten Weltmannes, die puritanische Ethik im Interesse der methodischen Einheit der Eingestelltheit auf den Willen Gottes. Die konfuzianische Ethik beließ die Menschen höchst absichtsvoll in ihren naturgewachsenen oder durch die sozialen Ueber- und Unterordnungsverhältnisse gegebenen persönlichen Beziehungen. Sie verklärte diese, und nur diese, ethisch und kannte letztlich keine anderen sozialen Pflichten als die durch solche persönlichen Relationen von Mensch zu Mensch, von Fürst zu Diener, vom höheren zum niederen Beamten, von Vater und Bruder zum Sohn und Bruder, vom Lehrer zum Schüler, von Freund zu Freund geschaffenen menschlichen Pietätspflichten. Der puritanischen Ethik dagegen waren eben diese rein persönlichen Beziehungen, – obwohl sie sie natürlich, soweit sie nicht gottwidrig waren, bestehen ließ und ethisch regelte, – dennoch leicht verdächtig, weil sie Kreaturen galten. Die Beziehung zu Gott ging ihnen unter allen Umständen vor. Allzu intensive, kreaturvergötternde, Beziehungen zu Menschen rein als solchen waren unbedingt zu meiden. Denn das Vertrauen auf Menschen,

gerade auf die natürlich nächststehenden, würde der Seele gefährlich sein...

Daraus folgten praktisch sehr wichtige Unterschiede beider ethischer Konzeptionen, obwohl wir doch beide in ihrer praktischen Wendung als 'rationalistisch' bezeichnet werden und obwohl sie beide 'utilitarische' Konsequenzen zogen. Zwar nicht nur aus jener sozialetischen Stellungnahme, – sondern auch aus Eigengesetzlichkeiten der politischen Herrschaftsstruktur –, aber doch sehr wesentlich auch aus jener folgte die Erhaltung der Sippengebundenheit in China, der durchaus an persönliche Beziehungen geknüpfte Charakter der politischen und ökonomischen Organisationsformen, die alle (relativ) in sehr auffallender Art der rationalen Versachlichung und des abstrakten transpersonalen Zweckverbandscharakters entbehrten, von dem Fehlen eigentlicher 'Gemeinden', speziell in den Städten, angefangen bis zum Fehlen ökonomischer Vergesellschaftungs- und Betriebsformen rein sachlich zweckgebundener Art. Aus rein chinesischen Wurzeln sind solche so gut wie gar nicht entstanden. Alles Gemeinschaftshandeln blieb dort durch rein persönliche, vor allem verwandtschaftliche Beziehungen, und daneben durch Berufsverbrüderungen umspannt und bedingt. Während dagegen der Puritanismus alles versachlichte, in rationale 'Betriebe' und rein sachlich 'geschäftliche' Beziehungen auflöste, rationales Recht und rationale Vereinbarung an die Stelle der in China prinzipiell allmächtigen Tradition, lokalen Gepflogenheit und konkreten persönlichen Beamtengrade setzte. Noch wichtiger scheint ein anderes. Der weltbejahende Utilitarismus und die Ueberzeugung von dem ethischen Wert des Reichtums als universellen Mittels allseitiger sittlicher Vollendung in Verbindung mit der ungeheuren Volksdichte haben in China zwar die 'Rechenhaftigkeit' und Genügsamkeit zu sonst unerhörter Intensität gesteigert. Um jeden Pfennig wurde gefeilscht und gerechnet und täglich machte der Krämer seinen Kassensturz. Zuverlässige Reisende berichten, daß Geld und Geldinteressen in einem sonst seltenen Maße das Gesprächsthema der Einheimischen unter sich zu bilden schienen. Aber höchst auffallenderweise waren große methodische geschäftliche Konzeptionen rationaler Art, wie sie der moderne Kapitalismus voraussetzte, auf ökonomischem Gebiet wenigstens, aus diesem unendlich intensiven Wirtschaftsgetriebe und dem oft beklagten krassen 'Materialismus' heraus nicht entstanden und sind China überall da fremd geblieben, wo nicht (wie z.B. bei den Kantonesen) fremder Einfluß in der Vergangenheit, oder jetzt der Eindruck des unaufhaltsam vordringenden okzidentalen Kapitalismus sie ihnen lehrte. Aus eigenem sind zwar seinerzeit (wie es scheint speziell so lange die politischen Spaltungen bestanden) die Formen des politisch orientierten Kapitalismus, der Amts- und Notkreditwucher, Großhandelsprofite und auf gewerblichem Gebiet Ergasterien (auch größere Werkstätten), wie sie auch im späten Altertum, in Aegypten und im Islam vorkamen, neuerdings auch die übliche Abhängigkeit vom Verleger und Aufkäufer, auch sie jedoch im allgemeinen ohne die straffe Organisation des 'sistema domestico' schon unseres Spätmittelalters, entstanden. Aber trotz des recht intensiven Binnentausch- (und des wenigstens zeitweise ansehnlichen Außenhandels-) Verkehrs kein bürgerlicher Kapitalismus moderner, nicht einmal spätmittelalterlicher Art: nicht die rationalen Formen des spätmittelalterlichen und vollends des scientistischen europäischen kapitalistischen gewerblichen 'Betriebs', nicht eine 'Kapital'-Bildung europäischer Art (das chinesische Kapital, welches sich bei modernen Chancen beteiligte, war vorwiegend Mandarinen-, also durch Amtswucher akkumuliertes Kapital), keine rationale Methodik der Betriebsorganisation nach europäischer Art, keine wirklich rationale Organisation des kommerziellen Nachrichtendienstes, kein rationales Geldsystem, nicht einmal eine dem ptolemäischen Aegypten gleichkommende Entwicklung der Geldwirtschaft, nur Ansätze (charakteristische, aber wesentlich in ihrer technischen Unvollkommenheit charakteristische Ansätze) von Rechtsinstitutionen, wie sie unser Firmenrecht, Handelsgesellschaftsrecht, Wechsel- und Wertpapierrecht darstellen, und eine höchst begrenzte Verwendung der zahlreichen technischen Erfindungen für rein ökonomische Zwecke, schließlich kein wirklich technisch vollwertiges kaufmännisches Schrift-, Rechnungs- und Buchführungssystem. Also, trotz des fast völligen Fehlens der Sklaven – einer Folge der Befriedung des Reichs – sehr ähnliche, aber in mancher Hinsicht vom 'Geist' des modernen Kapitalismus und seinen Institutionen noch ferner abliegende Zustände, wie sie die mittelländische Antike aufweist. Eine trotz aller Ketzerrichterei im Vergleich mit der Intoleranz mindestens des calvinistischen Puritanismus

weitgehende religiöse Duldung, weitgehende Freiheit des Güterverkehrs, Friede, Freizügigkeit, Freiheit der Berufswahl und der Produktionsmethoden, Fehlen aller Perhorreszierung des Krämergeistes: dies alles hat doch keinen modernen Kapitalismus in China entstehen lassen. Daß 'Erwerbstrieb', hohe, ja exklusive Schätzung des Reichtums und utilitaristischer 'Rationalismus' an und für sich noch nichts mit modernem Kapitalismus zu tun haben, kann man also gerade in diesem typischsten Lande des Erwerbes studieren. Erfolg und Mißerfolg schrieb zwar der chinesische kleinere und mittlere Geschäftsmann (und auch der große, der in den alten Traditionen stand) ebenso wie der Puritaner, göttlichen Mächten zu. Der Chinese aber seinem (taoistischen) Reichtumsgott: sie waren für ihn nicht Symptome eines Gnadenstandes, sondern Folgen magisch oder zeremoniell bedeutsamer Verdienste oder Verstöße und wurden daher durch rituelle 'gute Werke' wieder auszugleichen gesucht. Es fehlte ihm die zentral, von innen heraus, religiös bedingte rationale Lebensmethodik des klassischen Puritaners, für den der ökonomische Erfolg nicht letztes Ziel und Selbstzweck, sondern Mittel der Bewährung war. Es fehlte die bewußte Verschlussenheit gegen die Einflüsse und Eindrücke der 'Welt', die der Puritaner durch ein bestimmt und einseitig orientiertes rationales Wollen ebenso zu bemeistern trachtete wie sich selbst, und die ihn zur Unterdrückung gerade jener kleinlichen, jede rationale Betriebsmethodik zerstörenden Erwerbsgier anleitete, welche das Tun des chinesischen Kleinkrämers auszeichnete. Jene eigentümliche Verengerung und Verdrängung des natürlichen Trieblebens, welche die streng willensmäßige ethische Rationalisierung mit sich bringt und welche dem Puritaner anerkannt wurde, war dem Konfuzianer fremd. Bei ihm hatte die Beschneidung der freien Aeußerung der urwüchsigen Triebe einen anderen Charakter. Die wache Selbstbeherrschung des Konfuzianers ging darauf aus, die Würde der äußeren Gesten und Manieren, das 'Gesicht', zu wahren. Sie war ästhetischen und dabei wesentlich negativen Charakters: 'Haltung' an sich, ohne bestimmten Inhalt, wurde geschätzt und erstrebt. Die ebenso wache Selbstkontrolle des Puritaners richtete sich auf etwas Positives: ein bestimmt qualifiziertes Handeln, und darüber hinaus auf etwas Innerlicheres: die systematische Meisterung der eigenen, als sündenverderbt geltenden inneren Natur, deren Inventar der konsequente Pietist durch eine Art von Buchführung, so wie sie noch ein Epigone wie Benjamin Franklin täglich vornahm, feststellte. Denn der überweltliche allwissende Gott sah auf den zentralen inneren Habitus, die Welt dagegen, an die sich der Konfuzianer anpaßt, nur auf die anmutige Geste. Dem universellen, allen Kredit und alle Geschäftsoperationen hemmenden Mißtrauen, welches der nur auf die äußere 'Contenance' bedachte konfuzianische Gentleman gegen andere hatte und gegen sich selbst voraussetzte, stand das Vertrauen, insbesondere auch das ökonomische, auf die bedingungslose und unerschütterliche, weil religiös bedingte Legalität des Glaubensbruders beim Puritaner gegenüber. Dieses Vertrauen war genau ausreichend, seinen tiefen realistischen und durchaus respektlosen Pessimismus in bezug auf die kreatürliche Verderbtheit der Welt und der Menschen, auch und gerade der Höchststehenden, nicht zu einem Hemmnis des für den kapitalistischen Verkehr unentbehrlichen Kredits werden zu lassen, sondern ihn nur zu einer nüchternen, auf die Konstanz der für sachliche Geschäftszwecke nach dem Prinzip: 'honesty is the best policy' unentbehrlichen Motive zählenden, Abwägung des objektiven (äußeren und inneren) Könnens des Gegenparts zu veranlassen. Das Wort des Konfuzianers war schöne und höfliche Gebärde, die ihren Selbstzweck hatte, das Wort des Puritaners sachliche, knappe und absolut verlässliche geschäftliche Mitteilung: 'Ja, ja, nein nein, was darüber ist, das ist vom Uebel'. Die Sparsamkeit des Konfuzianers, übrigens beim Gentleman durch ständische Schicklichkeit eng begrenzt und, wo sie zum Uebermaß wurde, wie bei der mystisch bedingten Demut Laotes und mancher Taoisten, von der Schule bekämpft, war bei dem chinesischen Kleinbürgertum ein Zusammenscharren im Grunde nach Art des Thesaurierens im Bauernstrumpf. Es geschah um der Sicherung der Totenriten und des guten Namens, daneben um der Ehre und Freude des Besitzes als solchen willen, wie überall bei noch nicht asketisch gebrochener Stellungnahme zum Reichtum. Dem Puritaner dagegen war der Besitz als solcher ebenso Versuchung wie etwa dem Mönch. Sein Erwerb war ebenso ein Nebenerfolg und Symptom des Gelingens seiner Askese wie der der Klöster... Beim Konfuzianer war der Reichtum, wie eine vom Stiften überlieferte Aeußerung ausdrücklich lehrt, das wichtigste Mittel, tugendhaft, d.h.

würdig leben und sich der eigenen Vervollkommnung widmen zu können. 'Bereichert sie' war daher die Antwort auf die Frage nach dem Mittel, die Menschen zu bessern. Denn nur dann konnte man 'standesgemäß' leben. Beim Puritaner war der Erwerb ungewollte Folge, aber wichtiges Symptom der eigenen Tugend, die Verausgabung des Reichtums für eigene konsumtive Zwecke aber sehr leicht kreaturvergötternde Hingabe an die Welt. Reichtumserwerb würde Konfuzius an sich nicht verschmähen, aber er schien unsicher und konnte daher zur Störung des vornehmen Gleichgewichts der Seele führen und alle eigentliche ökonomische Berufsarbeit war banausisches Fachmenschentum. Der Fachmensch aber war für den Konfuzianer auch durch seinen sozialutilitarischen Wert nicht zu wirklich positiver Würde zu erheben. Denn – dies war das Entscheidende – 'der vornehme Mann' (Gentleman) war 'kein Werkzeug', d.h.: er war in seiner weltangepaßten Selbstvervollkommnung ein letzter Selbstzweck, nicht aber Mittel für sachliche Zwecke welcher Art immer. Dieser Kernsatz der konfuzianischen Ethik lehnte die Fachspezialisierung, die moderne Fachbureaukratie und die Fachschulung, vor allem aber die ökonomische Schulung für den Erwerb ab. Einer solchen 'kreaturvergötternden' Maxime setzte der Puritanismus gerade umgekehrt die Bewährung an den speziellen sachlichen Zwecken der Welt und des Berufslebens als Aufgabe entgegen. Der Konfuzianer war der Mensch literarischer Bildung und zwar, noch genauer: Buch-Bildung, Schrift-Mensch in der höchsten Ausprägung, ebenso fremd der hellenischen Hochwertung und Durchbildung der Rede und Konversation, wie der, sei es kriegerischen, sei es ökonomischen, Energie des rationalen Handelns. Die Mehrzahl der puritanischen Denominationen (wenn auch nicht alle gleichmäßig stark) lehnten, gegenüber der freilich unumgänglichen Bibelfestigkeit (die Bibel war ja eine Art von bürgerlichem Gesetzbuch und Betriebslehre), die philosophisch-literarische Bildung, die höchste Zierde des Konfuzianers, als eitlen Zeitverderb und als religiös gefährlich ab... Der typische Konfuzianer verwendete seine und seiner Familie Ersparnisse, um sich literarisch zu bilden und für die Examina ausbilden zu lassen und dadurch die Grundlage einer ständisch vornehmen Existenz zu haben. Der typische Puritaner verdiente viel, verbrauchte wenig und legte seinen Erwerb, zufolge des asketischen Sparzwangs, wieder werbend als Kapital in rationalen kapitalistischen Betrieben an. 'Rationalismus', dies ist für uns die zweite Lehre, enthielt der Geist beider Ethiken. Aber nur die überweltlich orientierte puritanische rationale Ethik führte den innerweltlichen ökonomischen Rationalismus in seine Konsequenzen durch, gerade weil ihr an sich nichts ferner lag als eben dies, gerade weil ihr die innerweltliche Arbeit nur Ausdruck des Strebens nach einem transzendenten Ziel war. Die Welt fiel ihr, der Verheißung gemäß, zu, weil sie 'allein nach ihrem Gott und dessen Gerechtigkeit getrachtet' hatte. Denn da liegt der Grundunterschied dieser beiden Arten von 'Rationalismus'. Der konfuzianische Rationalismus bedeutete rationale Anpassung an die Welt. Der puritanische Rationalismus: rationale Beherrschung der Welt. Der Puritaner wie der Konfuzianer waren 'nüchtern'. Aber die rationale 'Nüchternheit' des Puritaners ruhte auf dem Untergrund eines mächtigen Pathos, welches dem Konfuzianer völlig fehlte, des gleichen Pathos, welches das Mönchtum des Okzidents beseelte. Denn die Weltablehnung der okzidentalen Askese war bei ihm mit dem Verlangen nach Weltbeherrschung als ihrer Kehrseite unauflöslich verbunden, weil ihre Forderungen im Namen eines überweltlichen Gottes an den Mönch und, in abgewandelter und gemilderter Form, an die Welt ergingen. Dem konfuzianischen Vornehmheitsideal widerstritt nichts so sehr, als der Gedanke des 'Berufs'. Der 'fürstliche' Mann war ästhetischer Wert und daher auch nicht 'Werkzeug' eines Gottes. Der echte Christ, der – außer- oder innerweltliche – Asket vollends, wollte gar nichts anderes sein als eben dies. Denn gerade nur darin suchte er seine Würde. Und weil er dies sein wollte, war er ein brauchbares Instrument, die Welt rational umzuwälzen und zu beherrschen. [WebM2]

1920.8-1972 **Weber, Max. *Konfuzianismus und Taoismus*** : Sekundärliteratur (1)

1920

Schumpeter, Joseph. *Max Webers Werke*. In : Der Österreichische Volkswirt ; Jg. 12, 7. Aug. (1920) : [Nachruf].

Schumpeter schreibt über die Aufsätze Wirtschaftsethik der Weltreligionen, sie seien nicht nur die besten soziologischen Leistungen Deutschlands, sondern auch das Zentrum einer deutschen Soziologenschule und haben unendlich fruchtbar gewirkt.

1920

Emil Lederer schreibt im Nachruf über Max Weber : Was aber insbesondere seine letzten grossen Beiträge über die Wirtschaftsethik der Weltreligionen anlangt (vor vielen Jahren auf das Fruchtbare durch die grundlegende Abhandlung über 'die protestantische Ethik und den Geist des Kapitalismus' eingeleitet), so bedeuten sie eine völlig neue Epoche, zumal für die soziologische Forschung. Es mag heute noch strittig sein, ob und welche Gesamtanschauung für die Menschheitsgeschichte aus diesem monumentalen Werke erwachsen wird – hier ist die ganze ungeheure Welt der transzendentalen Bildung bewältigt, und der sozialen Einsicht erobert. Und damit ist diese selbst, ist Sozialwissenschaft im weitesten Sinne in die Universalgeschichte des menschlichen Geistes eingegliedert. Und wenn diesem Werk auch nicht die Basis zugrunde lag, den immanent religiösen Sinn der Weltreligionen zu erschliessen, so strömt doch aus dieser mächtigen Arbeit, welche die Funktionalbeziehungen zwischen religiös geforderten Lebensmaximen und menschlicher Sozietät enthält, ein unverhofftes Licht auf die tiefsten Geheimnisse noch unerschlossener und wieder versunkener Wahrheiten.

1926

Wittfogel, Karl August. *Das erwachende China* [ID D1603].

Wittfogel schreibt über Max Webers Religionssoziologie : Das Buch ist ein Trümmerhaufen einzelner wertvoller Geschichtstatsachen, keine Geschichte. Immerhin ist Weber der einzige bürgerliche Historiker, der überhaupt ernsthaft die Frage aufgeworfen hat, warum China nicht selbständig zum industriellen Kapitalismus kam. Seine eklektisch-unmarxistische Methode hat ihn dann allerdings gehindert, eine ausreichende Antwort auf die von ihm richtig als Kernproblem erkannte Frage zu finden.

1930

Baláz, Stefan [Balazs, Etienne]. *Beiträge zur Wirtschaftsgeschichte der T'ang-Zeit* [ID D5142].

Etienne Balazs schreibt : Eine Beschäftigung mit Fragen der chinesischen Wirtschaftsgeschichte bedarf wohl heute keiner besonderen Rechtfertigung. Einerseits ist die Kenntnis der Wirtschaftskräfte zum Verständnis der widerspruchsvollen Entwicklung Ostasiens unerlässlich ; dann aber verdient auch die Eigenart des ökonomischen Systems, das sich im Laufe der Jahrhunderte allmählich herauskristallisierte, unser besonderes Interesse. Max Weber gebührt das Verdienst, die entscheidende Fragestellung dieser Zusammenhänge in seiner Chinastudie ausgesprochen zu haben. Zweifellos war China von jeher ein Agrarland, aber diese simple Feststellung enthebt uns nicht der Pflicht, nach dem Charakter der Stadt zu fragen. Gab es überhaupt Städte von Bedeutung in China ? Wenn ja, wie sind sie entstanden ? Hat sich ihre numerische Stärke und ihre Art im Laufe der Zeiten gewandelt ? Wer waren die 'Städtegründer' und war die Stadtinssassen ? Wohnten vorwiegend Kaufleute, Handwerker oder Beamte in den chinesischen Städten ? Gabe es ein Stadtrecht ? Alle diese Fragen sind meines Wissens, ausser von Max Weber kaum oder gar nicht gestellt, geschweige denn beantwortet worden. Max Webers sehr einleuchtende Ausführungen bleiben ohne historische Belege zunächst geniale Vermutungen. Seine wichtigsten Feststellungen, dass nämlich die chinesische Stadt bis in die Neuzeit in erster Linie Residenz der grossen Amtsträger blieb, ein Ort in dem 'vor allen Dingen Renten, teils Grundrenten, teils Amtspfänden und andere direkt oder indirekt politisch bedingte Einkünfte verausgabte wurden', und dass das Hauptmerkmal der chinesischen Städtebildung 'das Fehlen des politischen Sondercharakters der Stadt' war, werden sich durch historische Forschungen wahrscheinlich als durchaus richtig erweisen.

1937

Franke, Otto. *Geschichte des chinesischen Reiches*. Vol. 3 [ID D711].

Otto Franke schreibt über Max Weber : Nun wirbeln bei Weber die Zustände und Begebenheiten der verschiedenen Jahrtausende bunt durcheinander, so, dass man nicht weiss, welche Zeit er für dieses 'Heranholen' der Bevölkerung im Auge hat, aber in einer für uns vorhistorischen hat dies ganz bestimmt nicht stattgefunden. Indessen, von 'grossen ummauerten Städten in vorhistorischer Zeit' kann keine Rede sein, denn dann hätte man nicht mit dem Regierungssitze so oft herumziehen können, wie es noch die Schang-Herrscher [Shang] getan haben.

Herbert Franke : Otto Franke war bei der Abfassung seines Werkes noch nicht bekannt, dass bereits die neolithische Lung-shan-Kultur Chinas grosse, stadtähnliche Siedlungen besass.

1964

Sprenkel, Otto B. van der. *Max Weber on China* [ID D18846].

Otto B. van der Sprenkel : Weber's use of historical materials is taken from widely different periods of Chinese history, ranging from the Shang-Yin and Zhou kingdoms of the second and first millennia B.C. to the early decades of the twentieth century when he himself was writing, with utter disregard for the chronological sequence of events.

Weber seeks to attain clarity in the analysis of actual institutions and social behavior patterns by collecting as much observational data as possible and then classifying the picture so obtained in accordance with its degree of deviation from, or approximation to, one or more of the thematically relevant ideal-types he has set up. His method, in other words, is one of "positioning" the various situations he is examining on a sort of spectroscope whose bands are demarcated by ideal-types. Adoption of this technique no doubt accounts for Weber's predilection for the comparative method, which indeed he uses with great effect. On the other hand, he is not overly concerned with transitions from one type to another. The only developmental process which he discusses in any detail is the one he calls "the routinization of Charisma"; and in general there is little emphasis in Weber's work on the dynamics of change.

Notable are : 1) Weber's correct assignment of the beginnings of 'rational' policies in internal administration, military organization and the like, to the Warring States period. 2) The importance he gives to water-control as the factor mainly responsible for the growth of centralized political authority. 3) The unerring identification of the 'literati' as the key status group in Chinese society, and of the bureaucracy as its creation and creature.

History, for Weber, is always the handmaiden of sociology, and it was no part of his plan or purpose in studying the 'economic ethic' of confucianism to describe or account for China's transition from feudalism to the 'patrimonial-bureaucratic' empire. Weber's main interest lies in the morphological understanding of societies, their institutions and the patterns of behavior that characterize them ; and in answering the question : why is this what it is and not something else, how does it work, what gives it stability (or instability) ?

The central power, whose embodiment is the Son of Heaven, and whose agent is the bureaucracy. The Chinese bureaucracy, in all periods from the Han to the Manchus, is invariably qualified by Weber as 'patrimonial', and further as strongly marked by 'irrational' features. According to his typology of authoritarian modes, the patrimonial is one variant, among several, of patriarchal authority. But it is characteristic of patriarchal authority that, besides the system of inviolable sacred norms whose infraction results in magical or religious disaster, it also acknowledges a sphere in which the arbitrary decision of the ruler has free play, an area in which decisions are taken, in principle, on personal rather than on functionally appropriate grounds. In this sense patriarchal authority is irrational.

No sinologist would be disposed to quarrel with the view that there were irrational elements (in the Weberian sense) in Chinese government, nor would he dispute that possession of the imperial office often conferred wide powers of arbitrary decision on its holder. Nevertheless certain modifying factors should be noted : 1) that a great deal depended on the personality and caliber of the emperor ; 2) that there was no doctrine of divine right in China ; 3) that in state matters the emperor was normally expected to act in accordance with the advice of his chief ministers.

Moreover there were also and inevitably differences of interest and outlook between the inner and outer courts themselves : between, on the one hand, the palace and all it included and stood for ; and, on the other, the elaborately structured bureaucracy whose members were immersed at all levels in problems of day-to-day administration as well as participating, at the higher levels at least, in the formulation and testing of policy. The conflict was important, and Weber was right in drawing attention to it, though his interpretation of it was mistaken.

Weber is inclined to discount the efficacy of the Chinese civil service in part on the ground that it was technically impossible for so small an establishment to control effectively an empire so vast and so lacking in means of communication. The central government, facing the task of imposing its will on the innumerable if disunited centers of local self-rule that existed in every county of the empire, had at its disposal the instrument of the bureaucracy. But this instrument possessed only a limited effectiveness, and moreover itself represented a potential threat to the continuing authority of the emperor.

It was in the periods Song, Ming and Qing, that the mandarin state achieved its most (in Weber's sense) organization under the close direction of relatively strong centralizing governments. No hereditary nobility existed during these centuries, nor were there any discernible signs of a process of refeudalization. The classical period of Chinese feudalism was the Western Zhou. Its characteristic institutions, as Weber correctly noted, were challenged and in part subverted in the time of the Warring States ; though the decisive destruction of the territorial bases of feudal power was the work of the Qin.

The danger that Weber saw as threatening the authority of the emperor in later and more settled periods, when the bureaucracy, far from being the tool of a local noblesse, was the obedient instrument of a central government that not only controlled the selection and indoctrination of its members through the examination system but also habitually exercised powers of appointment, promotion, demotion and removal over every part of the civil service establishment. It is hard to avoid the conclusion that Weber was led to judge as he did, not by the evidence, but by his concept of what 'patrimonial bureaucracy', as an ideal-type, entailed. This notion of Weber's that the eventual aim of the official was to appropriate his prebend and transmute it into an hereditary benefice colors his whole view of the bureaucracy, suggests reasons to him for a number of the institutional devices that were part of its structure, and underlies his explanation of why the Chinese bureaucracy failed to progress from patrimonialism to full rationality. Though Weber regards the mandarin state as patrimonial in the sense that it developed from the ruler's own household and never completely emancipated itself from this inheritance, and also in the sense that it was an extension of and emanation from the ruler's own authority and subject to his arbitrary will or whim, he is convinced nevertheless that between the emperor and his patrimonial staff of administrators there existed a basic opposition of interests which, if sometimes latent, was always present. Here he was certainly right, though not perhaps entirely so about the interests involved.

Weber raises a number of points simultaneously. The most important is clearly his interpretation of the role played by the examination system. The Chinese were well aware that no imperial government with a vast territory to administer could exist without an efficiently functioning bureaucracy ; and that therefore the quality and training, and above all the method of selection, of its officials were matters of the greatest moment. It is enough to note, that Weber systematically neglects the main purpose of the examinations, and regards them instead as the central government's principal weapon against the bureaucracy. By him the emphasis is placed on the use of the examination technique to divide and so weaken the officialdom, which otherwise would form a threat to the power of the ruler.

Weber's arguments : 1) the Chinese bureaucracy, while incorporating certain features, was patrimonial in origin and remained essentially so in character down to the end of the imperial era ; 2) the fact that it functioned in a society whose economy was predominantly natural, and was never more than partially monetized, meant that there existed an ever-present danger that the sources of taxation would be appropriated by officials and exploited as private property ; 3) the most important of the measures introduced by the central government to prevent such a development taking place was the state examination system : this system institutionalized a competitive struggle for prebends among office-seekers, excited mutual distrust among officials, and so divided and weakened the bureaucracy ; 4) this, together with the fact that the bureaucracy was of necessity extensive rather than intensive, owing to the smallness of its numbers and the size and imperfect communications of the empire it administered, meant that it was never able fully to master the forces of local traditionalism that dominated the countryside.

Weber deserves the highest praise for his recognition of the lineage as a main key to an understanding of rural China. At the time that he wrote very little attention had been given to this most important institution, and sinologists have only recently begun to appreciate its significance and subject it to detailed study.

Some of Weber's evidence is insecurely founded. Some of his judgments are wrong. He can be convicted of errors of emphasis and stress. He was also a conceptualizer of genius, and on occasion was the prisoner of his concepts. Nevertheless, his success in breaking open a way to a much more searching and profound understanding of the structure of Chinese society and the forces operative in it, is little short of amazing. The account he gives of the bureaucracy well exemplifies the merits and disadvantages of his work.

1966

Franke, Herbert. *Max Webers Soziologie der ostasiatischen Religionen* [ID D18832].

Herbert Franke : Es ist bewunderswert, dass Max Weber aus dem disparaten und oft genug noch von der Textgläubigkeit der sinologischen Frühzeit geprägten Material mit genialem Scharfblick Folgerungen ziehen konnte, die sich nicht nur als dauerhaft erwiesen haben, sondern die weitere Entwicklung der historischen Chinaforschung auf das stärkste beeinflusst haben.

Eine der meiner Ansicht nach fruchtbarsten Einsichten Max Webers war die Erkenntnis des besonderen Charakters der chinesischen Stadt und damit verbunden, die Eigenart der chinesischen Oberschicht, in der sich Ansätze zu einem Bürgertum und zum Kapitalismus kaum gezeigt haben, jedenfalls nicht bevor westliche Produktionsmethoden und wirtschaftliche Denkweisen durch den Westen im 19. Jahrhundert importiert wurden. Weber hat schon für vorgeschichtliche Zeiten die Existenz ummauerter stadähnlicher Siedlungen postuliert, dass 'China schon in einer für uns vorhistorischen Zeit ein Land der grossen ummauerten Städte war', ferner, dass 'zuerst die Palisade oder Mauer da war, dann die oft im Verhältnis zum ummauerten Areal unzulängliche Bevölkerung, eventuell zwangsweise herangeholt wurde'.

Ein weiterer Bestandteil der chinesischen traditionellen Gesellschaft, der von Max Weber bereits in seiner vollen Bedeutung zutreffend erkannt worden ist, ist die Bürokratie und ihr Verhältnis zur Oberschicht, dem Literatentum und der Gentry. Weber ist der erste, der das wissenschaftliche Problem einer vergleichenden Theorie der Bürokratie in seinem vollen Umfang erkannt hat. Für ihn war die Monopolisierung der Herrschaftsfunktionen durch die Bürokratie ein allgemeines Phänomen aller fortgeschrittenen Sozialordnungen. Ein Kennzeichen der Bürokratie ist es, dass sie im Gesellschaftsganzen und jeweils von den Wertvorstellungen der religiösen und ethischen Systeme geleitet eine bestimmte Führungsschicht herausbildet. Solche Schichten können sehr verschiedene geistige oder soziale Hintergründe haben. Das eindrucksvollste Beispiel ist die chinesische konfuzianisch geprägte Bürokratie, die Schicht des gelehrten Beamtentums, der humanistisch erzogenen Literaten. Die ideologische Grundlage der Tätigkeit des Beamtentums blieb, von Ausnahmen abgesehen, der Konfuzianismus, der dem Humanismus der Beamtschaft die Inhalte gab. Weber hat klar erkannt, dass dieser Humanismus dem Fachdenken, dem Expertentum diametral gegenüberstand. 'Der Fachmensch' war für den Konfuzianer auch durch seinen sozialutilitarischen Wert nicht zu wirklich positiver Würde zu erheben. Denn, dies war das Entscheidende, der 'vornehme Mann' war 'kein Werkzeug, d.h. : er war in seiner weltangepassten Selbstvervollkommnung ein letzter Selbstzweck, nicht aber Mittel für sachliche Zwecke welcher Art immer. Dieser Kernsatz der konfuzianischen Ethik lehnte die Fachspazialisierung, die moderne Fachbürokratie und die Fachschulung, vor allem aber die ökonomische Schulung für den Erwerb ab.

Webers Deutungen in den Grundzügen sind mehr oder weniger modifiziert : eine vorindustrielle, agrarische Gesellschaft, mit einer bürokratischen Führungsschicht, nicht erblich, aber mit dem Monopol der Erziehung und damit der Kontrolle über die Selbstergänzung, einen Staat mit totalitärem Anspruch mit Hilfe einer ebenfalls zum Totalitarismus neigenden Ideologie leitend (der spätere Konfuzianismus betrachtet sich als eine Lehre, mit der alle vorkommenden Fragen und Probleme beantwortet werden können und die grundsätzlich alle Lebensbereiche erfasst).

Man muss sich fragen, wie es möglich war, dass Weber, ohne dass China sein Spezialgebiet war und auf Grund einer einseitigen Sekundärliteratur, zu derart erhellenden Erkenntnissen kommen konnte. Meiner Meinung nach liegt dies, ausser selbstverständlich in einer unwiederholbaren Einzigartigkeit wissenschaftlichen Verstehens, namentlich im Wesen der chinesischen Literatur selbst, insbesondere der geschichtlichen Quellen begründet.

Max Weber hat dazu beigetragen, dass die Sinologie aus dem Ghetto der orientalischen Philologie herausgeführt wurde und uns zu verstehen gelehrt, dass China als soziales und historischen Phänomen mit der Methode einer universalen Wissenschaft erfasst und begriffen werden kann. Die vielberufene Spezialisierung muss auch die Sinologie ergreifen. Der die Geschichte Chinas erforschende Sinologe muss eine historische Schulung erfahren haben, der Sprachforscher eine linguistische, der Literaturwissenschaftler sich mit den modernen Methoden der Literaturforschung vertraut machen und der Wirtschafts- und Sozialhistoriker die Grundlagen der Nationalökonomie und der Soziologie in ihren Umrissen kennen. Die Philologie wird nur noch eine unerlässliche Voraussetzung für das Verstehen der chinesischen Quellen sein.

1972

Zingerle, Arnold. *Max Weber und China* [ID D18637].

Arnold Zingerle : Max Webers Bild Chinas gibt in komprimiertester Form das wieder, was in Konfuzianismus und Taoismus an Grundsätzlichem zur Herrschaftsstruktur erarbeitet ist. Dem entsprechend ist 'Patrimonialismus' der typologische Strukturbegriff, der sowohl an den entscheidenden Passagen zum Herrschaftsgefüge in den soziologischen Grundlagen als auch in den übrigen Abschnitten überall dort zum Einsatz gebracht wurde, wo auf die Grundzüge dieses Gefüges zurückgegriffen werden musste. Patrimonialismus ist das umfassende Strukturmerkmal der Bürokratie, mit der für Weber China so schicksalhaft verbunden war, dass ihre Herrschaft nicht beseitigt werden konnte 'ausser mit dem völligen Untergang der Kultur, die sie trug'. Er kann den chinesischen Beamtenstaat als 'das in seiner Art konsequenteste patrimoniale politische Gebilde' bezeichnen, weil er zeigt, wie die patrimoniale Struktur vom Staat auf die verschiedensten Kulturgebiete übergreift und von dorthin ihrerseits wiederum unterstützt wird. Der Patrimonialismus ist vor allen ,die für den Geist des Konfuzianismus grundlegende Strukturform, dessen zentrale Tugend, Pietät, oberste Handlungsnorm sowohl im patrimonialen Untertanenverhältnis der Beamten zu ihrem Herrn wie auch in demjenigen der Sippenangehörigen zu ihren Ahnen, ist Ausdruck einer kongenialen Vermittlung traditionalistischer Legimität mit ,rationalen' Domestikationsbestrebungen, geleistet durch die Konfinuität eines staatstragenden Literaten-Beamtentums.

Von grösster Bedeutung für das Verständnis des Patrimonialismus als einer Form traditionaler Herrschaft, gerade im Hinblick auf China, ist nun, wie Weber die Handlungsgrenzen des traditionellen Herrschers bestimmt. Diese Grenzen 'definieren' die Legitimität selbst. Legitim ist der traditionale Typus des herrschaftlichen Handelns, welches mit Gehorsam rechnen kann. Weber spricht von einem 'Doppelreich a) des material traditionsgebunden Herrenhandelns b) des material traditionsfreien Herrenhandelns'. Die 'traditionale Willkür' innerhalb des letzteren 'beruht primär auf der prinzipiellen Schrankenlosigkeit von pietätspflichtmässiger Obödienz'. In diesem Bereich kann der Herr nach freier Gnade und Ungnade, persönlicher Zu- und Abneigung, und rein persönlicher, zu erkaufender Willkür 'Gunst' erweisen. In der Abstraktion Webers ist eine Struktur benannt, die – so sehr sie allgemein für traditionale Herrschaft gegolten haben mag – in China wie nirgendwo sonst einen spezifischen, institutionellen Niederschlag gefunden hat : im konfuzianischen 'Zensurat' und seiner nicht nur gegenüber den Beamten, sondern auch gegenüber dem Kaiser ausgeübten Kontrolle. Weber erwähnt diese letztere zwar nur gelegentlich seiner Behandlung charismatischer Aspekte des Kaisertums. Doch beruft er sich dabei auf Mengzi, der geradezu den chinesischen Archetyp einer Theorie jener 'traditionalistischen Revolution' geschaffen hat. Für Weber ist ein Patrimonialstaat, in dem die politische Herrschaft über die Untertanen 'prinzipiell ebenso organisiert' ist, wie die Hausherrschaft. Zur Ausübung seiner Herrschaft ist man auf seinen 'Stab' angewiesen, dass man von 'Bürokratie' sprechen kann. Nach ihm war die Quelle des patrimonialen Beamtentums in China ein zunächst 'patrimonial rekrutierter' Stab. Erst mit der Erweiterung des Stabes durch 'extrapatrimoniale Rekrutierung' spricht er von 'Bürokratie'. Der Hauptunterschied dieser 'Patrimonialbürokratie' zu ihrem 'modernen', d.h. im Kontext legal legitimierter Herrschaft stehenden Gegentypus, besteht, entsprechend dem 'pietätspflichtmässigen' Charakter jeden traditionellen Gehorsams, in der persönlichen Qualität des auf Pietät beruhenden Verhältnisses 'Diener - Herr' gegenüber dem sachlichen des auf Amtspflicht beruhenden zwischen dem 'Beamten' und seinem 'Vorgesetzten'.

Eine für China spezifische Ursache für das Fehlen einer einheitlichen, alle Ebenen der Hierarchie umfassenden Trennung der Kompetenzen erblickt Weber darin, dass gerade die dem chinesischen Verwaltungssystem adäquate 'Bürokratenmoral des Konfuzianismus' mit ihrem Vollkommenheits-Ideal jeder Fachschulung entgegengesetzt war.

Die Pfründe ist diejenige Form der Beamtenversorgung, der bei Weber die grösste Bedeutung zukommt. Gegenüber der intrapatrimonialen Versorgung unterscheiden sich die Pfründen durch ihre Regelmässigkeit, durch ihren Charakter eines Entgelts für umgrenzte, vom Herrn übertragene Verwaltungsaufgaben sowie darin, dass sie meistens ein 'Recht auf das Amt' konstituieren. Das Recht ist veräusserlich, ererblich und erbteilbar. Eine der Ausnahmen bildet die Etablierung des Examenssystems.

Weber definiert den Ausdruck 'ständisch' im ersten Sinne als jede Form patrimonialer Herrschaft, bei welcher dem Verwaltungsstab bestimmte Herrengewalten und die entsprechenden ökonomischen Chancen appropriiert sind. Das Prädikat 'ständisch' im zweiten Sinn ist stets an eine soziologisch umschreibbare Schicht geknüpft, so z.B. an den Beamten-Stand Chinas.

Der Feudalismus steht, als Eigenschaft eines politischen Herrschaftsverbandes, ebenso wie die Organisationsformen im Kontext traditionaler Legitimität. Bei beiden 'echten' Formen des Feudalismus, die Weber unterscheidet, 'Lehensfeudalismus' und 'Pfründenfeudalismus', werden zwar Herrenrechte appropiiert ; in einem Fall in Form von Lehen, im anderen von Pfründen. Aber nur im Falle des 'Lehensfeudalismus' wird ständische, nämlich ritterliche 'Ehre' gefordert.

‚Patrimonialismus‘ im engeren Sinn, beschränkt auf 'nicht-politische' Herrschaft, und 'Feudalismus' als Strukturprinzip der Herrschaft über einen politischen Verband schliessen sich gegenseitig nicht nur nicht aus, sondern stehen in einem Verhältnis gegenseitiger Ergänzung. In der Mehrzahl der historischen Fälle, auf die sich Weber bezieht, überlagert die Feudalstruktur einen in diesem Sinne patrimonialen Grundraster : die Grundherrschaften.

‚Patrimonialismus‘ im weiteren Sinne, als Struktur eines politischen Verbandes, und 'Feudalismus' schliessen sich nur dann gegenseitig aus, wenn es sich um 'reinen Patrimonialismus' handelt. Handelt es sich dagegen um ‚ständischen Patrimonialismus‘, so berührt er sich begrifflich mit 'Feudalismus' zumindest dadurch, dass in beiden Fällen die Verwaltungsmittel dem 'Stab' appropiiert sind.

Webers historische Herrschaftssoziologie Chinas :

Traditionale Herrschaft

1. ohne persönlichen Verwaltungsstab des Herrn (Verwaltungsmittel sind dem Herrschaftsverband als solchem appropiiert) : Gerontokratie und primärer Patrimonialismus.
2. mit persönlichem Verwaltungsstab des Herrn.

Patrimonialismus

a) Reiner Patrimonialismus (Patrimonialherr im vollen Eigenbesitz der Verwaltungsmittel)

Extremfall: Sultanismus

b) Ständischer Patrimonialismus (Verwaltungsmittel ganz oder zu einem wesentlichen Teil an die Mitglieder des Verwaltungsstabes appropiiert) Extremfall : Feudalismus.

Dominanz der patrimonialen Zentralmacht bestanden : a) durch ihre 'technische Unterlage', in der Wasserbauten eine besondere Rolle spielten ; b) einer spezifisch anders als im Okzident verlaufenen Entwicklung des mehr auf Sippenbande als auf Land gestützten Feudalismus, auf den keine intermediäre Herrschaftsschicht von politisch weitgehend unabhängigen Grundherren folgte ; c) der Erbschaft aus der Teilstaatenepoche, in der die Kriege um die Vormacht 'rationalisierend' auf die Führung der Staaten wirkten ; d) der anschliessenden relativen 'Befriedung' des Reiches.

Die innenpolitische Überlegenheit der patrimonialen Zentralmacht kam in China auf spezifische Weise zustande : a) durch die Schaffung einer loyalen Schicht von nicht erblich privilegierten Amtsanwärtern, die durch ein Prüfungssystem rekrutiert wurden und um die mit grossen Erwerbchancen ausgestatteten Beamtenstellen konkurrierten, die der Regel nach nur ihnen zugänglich waren ; b) durch ein 'rationales' Amtsreglement, welches ausser seiner Disziplinierungsfunktion die Aufgabe hatte, ein persönliches 'Fussfassen' der Beamten im lokalen Machtgefüge ihrer Amtssprengel zu verhindern.

Die patrimoniale Zentralgewalt erkaufte die Domestikation ihres bürokratischen Stabes mit Extensität in der Durchführung der Verwaltung, die sich daraus ergab, dass : a) die Lokalbeamten keine Kenner ihrer Verwaltungssprengel werden durften und von ihrer literarischen Ausbildung her, von vornherein keine verwaltungstechnische Fachqualifikation haben konnten ; b) der Literaten-Beamtenstand kollektiv durch sein Interesse an der Erhaltung seines Pfründenmonopols jeder Rationalisierung der Verwaltung Widerstand leistete, die dieses hätte beeinträchtigen können ; c) quantitative Entfaltung, Zentralisierung und Kompetenzteilung in einem Missverhältnis zu den quantitativen und qualitativen Eigenschaften des Verwaltungsobjekts standen ; d) der Mechanismus der Patrimonialbürokratie von oben her mit den von unten her 'fest ausgestalteten' Widerständen der Sippe, Berufsorganisationen und dörflichen Selbstverwaltungskernen zusammensties. Dass der Kampf um die reale Verfügungsgewalt über die Verwaltung im vormodernen China zugunsten der patrimonialen Monarchen ausging, steht nach Weber in einem intimen Zusammenhang mit dem Charakter der Schicht von ständisch Privilegierten, die durch die Monarchen je länger desto mehr an die eigene Macht gebunden wurden : und die den spezifischen historischen Bedingungen Chinas adäquate Form dieser Bindung, das Literaten-Beamtentum, prägte ihrerseits in entscheidender Weise die gesamte Kulturentwicklung.

Die Entwicklung des Feudalismus gibt es für Weber zwei Merkmale : einmal das Fehlen einer Grundherrenschaft und zum anderen die Fertigstellung der grossen Mauer.

Der Feudalismus beerbte die nachfeudale Sozialverfassung Chinas wohl auf zweifache Weise : seine verbandsmässige Basis wurde im Sippensystem fortgeführt, seine ständische Lebensform ging auf das Literaten-Beamtentum über ; aber einer transformierten Weiterführung seiner politischen Rechte auf lokaler Ebene liess der patrimoniale Zentralismus keinen Platz.

Wasserregulierung : der Ausgleich von Mangel und Überfluss an agrarischer Bewässerung, die Verhinderung von Überschwemmungen durch Bauten und der Bau von Kanälen hat in China immer eine besondere Rolle gespielt. Weber thematisiert, dass die wesentlichen Bestandteile des materiellen 'Unterbaus' der chinesischen Bürokratie die 'technische' Voraussetzung für die Beseitigung des Staatenpluralismus durch einen von mehreren untereinander konkurrierenden Patrimonialherren und das Überwiegen des imperialen Zentralismus ist. Sie befähigen den Patrimonialfürsten, mit Hilfe des Personals und der Einnahmen, die sie ihm verschafften, die Heeresverwaltung in eigene bürokratische Bewirtschaftung zu nehmen.

Bei Webers Betrachtung der 'immateriellen' Kulturbereiche Chinas, ist sie zunächst als Reflex des konfuzianisch gefärbten Geschichts- und Gesellschaftsbildes zu bewerten, welches die sinologischen Quellen ebenso wie deren Bearbeiter zu seiner Zeit noch weitgehend beherrschte und in dem die Befriedung des Staates und des Weltreiches einen besondern imperativen Stellenwert einnimmt. Nach Weber war es für die Herausbildung der rituellen Züge des chinesischen Kaisertums und des sie tragenden Selbstverständnisses der Staatsdoktrin entscheidend, dass in einem bestimmten Abschnitt der formativen Phase der chinesischen Kultur [Shang-Zhou-Zeit], die Spitze des Herrschaftsverbandes sich zwischen einem 'militärischen' Charisma und einem 'pazifistischen' bewegte, und dass das zweite, mitbedingt durch die Entwicklung des feudalen Staatensystems, am Kaisertum haften blieb.

Die Gesichtspunkte, unter denen chinesisches Kaisertum und römische Kirche verglichen werden können, liessen sich in verschiedensten Richtungen ausweiten. Bei Weber bleiben sie begrenzt auf einen soziologischen Rahmen, innerhalb dessen die jeweils ausschlaggebende Schicht charakterisiert werden soll : das Literatentum auf der einen Seite, der Klerus auf der anderen.

Webers 'Resultat' am Ende seiner China-Studie gipfelt im lapidaren Satz : "Der konfuzianische Rationalismus bedeutete rationale Anpassung an die Welt. Der puritanische Rationalismus : rationale Beherrschung der Welt. Der Puritaneer wie der Konfuzianer waren 'nüchtern'. Aber die rationale 'Nüchternheit' des Puritaners ruhte auf dem Untergrund eines mächtigen Pathos, welches dem Konfuzianer völlig fehlte, des gleichen Pathos, welches das Mönchtum des Okzidents beseelte". Das in den Augen Webers einzige Gemeinsame zwischen Konfuzianismus und Puritanismus : 'Rationalität' im Sinne der Zurückdrängung gefühlsmässig-irrationaler Lebensbereiche, wird durch den scharfen Kontrast aller übrigen für das Verhältnis zur 'Welt' jeweils relevanten Charakteristika völlig aus der Waagschale geworfen. Dass diese von Weber in einen Falle als 'Anpassung' an die Welt', im andern als 'Beherrschung und 'Umwälzung von Welt', zusammengefasst werden, wird verständlich durch die entscheidende Rolle, die der Parameter 'Spannung' im 'Resultat' spielt. Weber hält den Gegensatz des konfuzianischen Verhältnisses zur 'Welt' gegen 'alle okzidentale religiöse Ethik' für 'unüberbrückbar'. 'Manche patriarchalen Seiten der thomistischen und auch der lutherischen Ethik' könnten als Parallelen zum Konfuzianismus angesehen werden. Doch sind diese Formen 'organischer Sozialethik' nach Webers Ausführungen in der 'Zwischenbetrachtung' und in 'Wirtschaft und Gesellschaft' lediglich 'Formen der Relativierung der religiösen Heilswerte und ihrer ethisch rationalen Eigengesetzlichkeit'.

Kommentar von Arnold Zingerle zu seiner Dissertation (2008) : Den ersten (herrschaftssoziologisch-historischen) Teil finde ich auch heute noch gut. Er hat sich bewährt und ist auch z.B. für die Max Weber Gesamtausgabe zitabel. Der zweite (religionssoziologisch-gegenwartsbezogene) Teil enthält zwar ein paar gültige Abschnitte zum chinesischen Weltbild der Vergangenheit, doch ist die Anwendung der Protestantismusthese auf den Maoismus überspekulativ gewesen und damit problematisch – zumal die Kenntnisse der damaligen Verhältnisse in Maos Reich, bedingt auch durch die Nachrichtensperre während der Kulturrevolution, sehr begrenzt war. Wäre ich gut beraten gewesen, hätte ich bloss den ersten Teil in Aufsatzform veröffentlicht und den zweiten Teil nach einer Karenzzeit umgearbeitet. [LeeE1:S. 451-452, 453, Web6:S. 117-119, 123-125, 127-130, Web7:S. 349, 351-359, 361, 364, 366, 370, Zing2:S. 21-23, 27-28, 35-38, 40-42, 46-48, 54, 57-61, 65, 67-69, 73-74, 96, 139-141, 143]

1921

**Weber, Max. Schriften zur Religionssoziologie : Hinduismus und Buddhismus*****III. Die asiatische Sekten- und Heilandsreligiosität.******</i>Quellen***

- Baines, Athelstane. Ethnography. In : Bühler, Georg. Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde. (Strassburg : Trübner, 1912).
- Barth, Auguste (1834-1916). Les religions de l'Inde. (Paris : G. Fischbacher, 1879).
- Bloomfield, Maurice (1855-1928). Hymns of the Atharva-Veda ; together with extracts from the ritual books and the commentaries. (Oxford : Clarendon Press, 1897). (The sacred books of the East ; vol. 42).
- Bouglé, Célestin Charles Alfred (1870-1940). Essais sur le régime des castes. (Paris : F. Alcan, 1908).
- Bühler, Georg (1837-1898) : Artikel in Epigraphia Indica und Indian antiquary
- Bühler, Georg. Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde. (Strassburg : K.J. Trübner, 1896).
- Dahlmann, Joseph (1861-1930). Das Mahabharata als Epos und Rechtsbuch : ein Problem aus Altindiens Cultur und Literaturgeschichte. (Berlin : Dames, 1895).
- Davids, Caroline Rhys (1857-1942) : Texte über Indien
- Duff, James Grant (1789-1858). A history of the Mahrattas. (London : Longmans, Rees, Orme, Brown, and Green, 1826).
- Epigraphia Indica (Zeitschrift)
- Faxian. A record of buddhistic kingdoms [ID D7927].
- Fick, Richard. Texte über die indische Gesellschaft
- Fick, Richard. Die sociale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddhas Zeit ; mit besonderer Berücksichtigung der Kastenfrage. (Kiel : Haeseler, 1897).
- Fleet, John Faithful (1847-1917) : Artikel in Epigraphia Indica und Indian antiquary
- Hopkins, Edward Washburn (1857-1932) : Texte über Indien.
- Hopkins, Edward Washburn. India old and new ; with a memorial address. (New York, N.Y. : C. Scribner's sons, 1901).
- Hopkins, Edward Washburn. The social and military position of the ruling caste in ancient India ; as represented by the Sanskrit epic. (New Haven, Conn. : Tuttle, Morehouse & Taylor, 1889). (Journal of the American Oriental society ; vol. 13).
- Horn, Paul (1863-1908). Das Heer- und Kriegswesen der Grossmoghuls. (Leiden : E.J. Brill, 1894).
- Hultsch, E. (1857-1927) : Artikel in Epigraphia Indica und Indian antiquary
- Indian antiquary (Zeitschrift)
- The Indian empire. New ed. (Oxford : Clarendon Press, 1908-1909).
- Jolly, Julius (1849-1932) : Texte
- Journal asiatique
- Journal of the Asiatic Society of Bengal
- Journal of the Indian empire
- Journal of the Royal Asiatic Society
- Mahabharata : Auszüge
- Monier-Williams, Monier (1819-1899). Brahmanism and hinduism ; or, Religious thought and life in India, as based on the Veda and other sacred books of the Hindus. 4th ed., enl. and impr. (London : J. Murray, 1891).
- Nesfield, John Collinson. Brief view of the caste system of the North-Western provinces and Oudh... (Allahabad : North-Western Provinces and Oudh Government Press, 1885).
- Oldenberg, Hermann (1854-1920). Ancient India : its language and religions. (Chicago ; London : Open Court Publ. Co., 1896). (Religion of science library ; vol. 22).
- Oldenberg, Hermann. Die Religion des Veda. (Berlin : W. Hertz, 1894).
- Pischel, Richard (1849-1908) ; Geldner, Karl F. (1853-1929). Vedische Studien. (Stuttgart : W. Kohlhammer, 1889-1901).
- Ramayana : Auszüge
- Risley, Herber Hope (Sir). (1851-1911). The tribes and castes of Bengal. (Calcutta : Bengal Secretariat Press, 1891).

Sacred books of the East [ID D8367].

Senart, Emile (1847-1928). Les castes dans l'Inde : les faits et le système. (Paris : E. Leroux, 1896). (Annales du Musée Guimet. Bibliothèque de vulgarisation).

Smith, Vincent Arthur (1848-1920). The early history of India from 600 B.C. to the Muhammadan conquest ; including the invasion of Alexander the Great. (Oxford : Clarendon Press, 1904).

Weber, Albrecht (1825-1901). Texte zur indischen Kulturgeschichte

West, Raymond (1832-1912) ; Bühler, Georg. A digest of Hindu law : from the replies of the shastris in the several courts of the Bombay presidency. (Bombay : Education Society's Press, 1867-1869).

Winternitz, M. (1863-1937). Geschichte der indischen Litteratur. Bd. 1. (Leipzig : C.F. Ameland, 1908).

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Zimmer, Heinrich Robert (1890-1943). Texte zur indischen Kulturgeschichte. [WebM4]

1921.1

**Weber, Max. Schriften zur Religionssoziologie : Hinduismus und Buddhismus*****III. Die asiatische Sekten- und Heilandsreligiosität.****</i>*Auszüge (1)

Der alte Buddhismus war, wenn nicht die zeitlich letzte, so doch jedenfalls die rücksichtslos konsequenteste der hinduistischen vornehmen Intellektuellensoteriologien und insofern deren 'Vollendung' Aeußerlich ist er die einzige Erlösungsreligion gewesen, welche wenigstens auf einige Zeit einmal: unter der Maurya-Dynastie, in ganz Indien offiziell herrschende Konfession war. Freilich nicht dauernd. Seine innere Konsequenz und darum auch seine äußere Schwäche lag darin: daß er auch in seinem praktischen Verhalten die Erlösung auf diejenigen beschränkte, welche wirklich den Weg zu Ende gingen und Mönche wurden, daß er sich im Grunde um die andern, die Laien, kaum kümmerte. Denn den Vorschriften, welche er für diese schuf, sieht man es an, daß sie Akkommodationen ohne innerlich einheitlichen Gesichtspunkt waren. Und vor allem fehlte äußerlich das, was der Jainismus geschaffen hatte: eine Gemeindeorganisation der Laien. Selbst die Mönchsorganisation war ja, sahen wir, auf das Allerunentbehrlichste beschränkt. Dies Fehlen der Laienorganisation hat geschichtlich die Folge gehabt, daß der Buddhismus in seinem Heimatland gänzlich verschwunden ist. Er hielt trotz aller Akkommodation, die wir kennen lernen werden, dennoch die Konkurrenz derjenigen orthodoxen und heterodoxen hinduistischen Sekten nicht aus, welche es verstanden, die Laienschaft in feste Beziehungen zu ihrer Leitung zu setzen. Und ebenso erwies er sich widerstandsunfähig gegenüber äußerer Gewalt, vor allem gegenüber dem Islam... Im Buddhismus konzentrierte sich in den Klöstern und der Mönchsgemeinde die Existenz der Konfession überhaupt. Waren diese vernichtet, so war es mit der Gemeinschaft zu Ende, und tatsächlich haben auch nur Spuren ihrer Existenz den islamischen Einbruch überlebt... Die höfische Gesellschaft vermißte am alten Buddhismus einerseits die vornehme Schriftbildung und Gelegenheit zu künstlerischer Formung, andererseits Mittel für die Domestikation der Massen... Der Kleinbürger und Bauer konnte ja mit den Produkten der Soteriologie der vornehmen Bildungsschicht nichts anfangen. Am wenigsten mit der altbuddhistischen Soteriologie. Er dachte nicht daran, Nirwana zu begehren, ebensowenig wie die Vereinigung mit dem Brahman. Und vor allem: er hatte auch gar nicht die Mittel in der Hand, zu diesen Heilszielen zu gelangen. Denn dafür war Muße für die Meditation erforderlich, um die Gnosis zu erlangen. Diese Muße hatte er nicht und sah sich in aller Regel nicht veranlaßt, sie sich durch ein Leben als Büsser im Walde zu verschaffen. Nun hatten sowohl die orthodoxe wie die heterodoxe Soteriologie dafür in gewissem Grade vorgesorgt: die orthodoxe durch die Heilsverheißungen des Kastenritualismus, die heterodoxe durch eine sekundäre Laiensittlichkeit, für welche ebenfalls Prämien in diesem und jenem Leben versprochen waren. Allein das alles war doch wesentlich negativen und vor allem: wesentlich ritualistischen Charakters. Es befriedigte in gar keiner Art das eigentlich religiöse Bedürfnis nach emotionalem Erleben des Ueberweltlichen und nach Nothilfe in äußerer und innerer Bedrängnis. Jenes ungebrochene emotionale Bedürfnis insbesondere war und ist aber überall für den psychologischen Charakter der Religion bei den Massen das ausschlaggebende im Gegensatz zu dem rationalen Charakter aller Intellektuellensoteriologie... Der alte Buddhismus war auch in der Beziehung zu den Laien zum mindesten relativ – vielleicht sogar absolut – magiefeindlich gewesen. Denn das strenge, mit der Strafe der Todsünde belegte, Gebot an die Mönche (viertes Mönchs-Gelübde): sich nicht übermenschlicher Fähigkeiten zu rühmen, mußte, selbst wenn man seine prinzipielle Tragweite noch so einschränkend interpretiert, die Bedeutung der Mönche als magischer Nothelfer und Therapeuten ausschließen oder doch entwerten. Ebenso war der alte Buddhismus mindestens relativ bilderfeindlich gewesen. Das Verbot des Buddha, ihn bildlich darzustellen, ist zuverlässig überliefert und viele genuin altbuddhistische Reformatoren haben einen gewissen relativen Puritanismus, etwa vom Charakter des cisterziensischen, in die Kirchenkunst hineingetragen, sehr oft – wiederum wie bei den Cisterziensern – nicht zu deren künstlerischem Schaden. Der alte Buddhismus war endlich schlechthin apolitisch gewesen; eine innere Beziehung zu politischen Gewalten war von ihm aus eigentlich kaum auffindbar. In diesem letzten Punkt trat zuerst Wandel ein...

Der chinesische Pilger Fa-Hien, vom Kaiser ausgeschickt, um authentische Abschriften der

heiligen Bücher zu besorgen, fand in ganz Indien nur in den Klöstern von Pataliputra (dem Sitz des Königs und – angeblich – des Konzils) und in Ceylon Niederschriften, sonst nur mündliche Tradition. Es ist klar, was die Niederschrift für die Wahrung der Einheit der Kirche, ebenso aber: was sie für die Mission bedeutete. In einem Literatenland wie China konnte der Buddhismus nur als eine Buchreligion überhaupt Fuß fassen, und tatsächlich geht die Inszenierung oder wenigstens die programmatische Verkündigung der buddhistischen Weltmission auf Açoka zurück. Mit Feuereifer warf er sich gerade darauf. Durch ihn erhielt der Buddhismus den ersten großen Anstoß, eine internationale Weltreligion zu werden. Zunächst sollten die wilden Stämme bekehrt werden. Aber dann machte sich der König daran, durch Gesandtschaften an fremde Mächte, vor allem auch an die hellenistischen Großmächte des Westens bis Alexandria, die reine Lehre in aller Welt bekanntzumachen, und eine vom König gestützte Mission wendete sich den ceylonesischen und hinterindischen Gebieten zu. Einerlei welches der unmittelbare Erfolg war, – und er war zunächst nur in Ceylon und nach Norden zu bedeutend –, so hat jedenfalls die große internationale Expansion des Buddhismus in Asien damals ihren ideellen Anfang genommen. Er ist offizielle Konfession in Ceylon, Birma, Annam, Siam und andern hinterindischen Staaten und Korea, in umgewandelter Form später in Tibet geworden und geblieben und hat geraume Zeit sowohl China wie Japan religiös beherrscht. Um freilich zu dieser Rolle berufen zu sein, mußte die alte Intellektuellensoteriologie tiefgreifende Umwandlungen durchmachen. Zunächst war schon dies eine vollkommen neue Situation für den Orden: daß ein weltlicher Herrscher als solcher Rechte innerhalb ihrer Angelegenheiten in seine Hand nahm. Diese Rechte und ihre Einwirkung waren nicht unbedeutend. Insbesondere die später klassischen Gebiete des alten, orthodoxen (Hinayana-) Buddhismus geben von der eigenartigen Theokratie der buddhistischen Monarchen eine deutliche Vorstellung...

Indessen mit diesen theokratischen Konsequenzen waren die Umwandlungen des altbuddhistischen Mönchtums nicht erschöpft. Die alte Mönchsgemeinschaft mußte, zunächst schon infolge des Gewichts der Massen, welche ihr zuströmten, ihren streng weltflüchtigen Charakter mildern und weitgehende Konzessionen machen an die Leistungsfähigkeit des Durchschnittsmönchs und auch an die Erfordernisse der Existenz von Klöstern, welche nicht Stätten der Heilssuche vornehmer Denker, sondern Zentren religiöser Mission und Kultur sein sollten. Im übrigen aber mußte den Bedürfnissen der Laien, welche im alten Buddhismus dessen Natur nach eine wesentlich zufällige Rolle spielen, entgegengekommen, also die Soteriologie in der Richtung der magischen und der Heilandsreligiosität umgebogen werden. Die erste der beiden Tendenzen tritt uns in den Quellen zuerst deutlich zutage.

Ein Edikt Açokas spricht von 'Schismatikern' innerhalb der Samgha. Die mahayanistische Tradition läßt das große Schisma zuerst auf dem Konzil (Sanghiti) von Vaiçali (angeblich dem zweiten) zum Ausbruch kommen, welches angeblich 110 Jahre nach Buddhas Tode, vielleicht aber erst unter Açoka und auf seine Veranlassung stattfand. Unabhängig von der historischen Korrektheit der Einzelheiten ist der Grund der ältesten Spaltung sowohl nach der Tradition wie nach der Natur der Sache selbst im wesentlichen klar. Die berühmten '10 Thesen' der Vajji Mönche, über welche eine Einigung nicht stattfand, waren durchweg disziplinärer, nicht dogmatischer Natur. Neben einigen Einzelheiten der klösterlichen Lebensführung, die sämtlich auf Erleichterung der Disziplin hinzielten, aber wesentlich formales Interesse haben und einer organisatorischen Frage, die mit den Präludien des Schisma zusammenhing, gab es einen fundamental wichtigen Punkt. Genau den gleichen, an welchem sich seinerzeit die Scheidung der Konventualen und Observanten im Franziskanerorden vollzog: den ökonomischen. Die Anordnungen des Stifters verboten jeglichen Geldbesitz, also auch die Annahme von Geldspenden. Als nun – erzählt die Tradition – einer der strengen Observanz infolgedessen Geldspenden zurückwies, erklärte dies die Mehrheit für eine Beleidigung der Laien. Die ihm gewährte Gelegenheit zur öffentlichen Abbitte benutzte er, um sein Recht zu vertreten, worauf er, 'weil er ohne Auftrag der Gemeinde gepredigt habe', gebüßt wurde. Im übrigen soll nach hinayanistischer Tradition das Konzil die altorthodoxe Lehre bestätigt haben. Eine Einigung fand jedenfalls nicht statt... Die Ueberlieferung macht es wahrscheinlich, daß die Laien entweder von Anfang an oder doch später auf selten der laxeren, ursprünglich Mahasamghika (große Gemeinde) genannten

Richtung, des Mahayana, und im Gegensatz zu den Sthaviras, den 'Aeltesten': erprobten charismatischen Arhats, standen. Denn als Spezialität der Mahasamghika ist die Mitwirkung der Laien auf den Konzilien überliefert. Es handelt sich natürlich nicht um die »unteren« Klassen – von denen überhaupt als aktiv treibendem Element nie die Rede ist und sein konnte – sondern gerade um Herrensichten. Auch vornehme Damen sollen sich als Parteigängerinnen der Mahayana-Schule hervorgetan haben. Dies ist ebenso begreiflich wie die Parteinahme der Kurie im 14. Jahrhundert für die Konventualen und gegen die strenge Observanz der Franziskaner. Die Abhängigkeit der Mönche von den Herrensichten war um so größer, je weniger 'weltaflehnd' sie waren. Die fast schrankenlose klerikale Herrschaft der Hinayana-Orthodoxie in Ceylon und Birma über die Laien, gegen welche die weltliche Gewalt der Herrscher oft vollkommen ohnmächtig war, hatte – wie die bald zu erwähnenden Berichte der chinesischen Pilger zeigen – auch in Nordindien unter der Vorherrschaft des Altbuddhismus vielfach bestanden. Der gleiche Kampf zwischen der Laiengewalt und dem Mönchtum, der im byzantinischen Reich jahrhundertlang bestand, ist auch in Indien geführt worden, nur in anderen Formen. Für die weltliche Gewalt bestand das Interesse, die Mönche als Domestikationsmittel der Massen zu gebrauchen. Denn wenn auch die 'Massen' nie die aktiven Träger der buddhistischen Religiosität waren, so haben sie doch selbstverständlich, als Objekt der Beherrschung durch die Mittel des religiösen Glaubens, hier wie bei allen religiösen Stellungnahmen der Herrensichten eine ganz entscheidende Rolle gespielt. Im Wege der Hagiologie aber haben die buddhistischen Mönche vielfach auch die Massen stark an sich gefesselt.

Zu diesem politischen Grund trat der immer stärkere Einfluß der schulmäßigen brahmanischen Spekulation und ihrer Begriffe auf das buddhistische Denken. Noch die Schilderungen J-tsing's aus dem 7. Jahrhundert lassen erkennen, daß man an die brahmanische Tradition zunächst vor allem im lehrtechnischen Interesse anknüpfte. Die Technik der Erlernung der Veden gilt ihm als unerreicht zur formalen Schulung des Geistes, vor allem für das Behalten der eigenen Argumente, aber auch der des Gegners. Das Literateninteresse verlangte eben die Pflege der Wissenschaft und die 5 Vidya: Grammatik (wie stets die wichtigste), Medizin, Logik, Philosophie und auch bereits die von den literarischen Künstler- und Techniker-Kreisen verlangte theoretische Pflege der 'schönen Künste' (Silpasta-Navidya) tauchten auf – selbst in der Hinayana-Schule – und mußten sich wohl oder übel der alten brahmanischen Sprache bedienen. Klosterschulen für Laien und Kinderbibeln entstanden. Daß in dieser ganzen Entwicklung, vor allem aber im Mahayana, die vornehmen Schichten in besonderem Maße die Führung hatten, wird nicht nur durch das ausdrückliche Anerkenntnis der Kastengliederung, welche vorher ignoriert worden war, hinlänglich dargetan, sondern auch durch den äußerlichen Umstand, daß jene Schule im Gegensatz zu den alten Hinayana-Buddhisten die später zu besprechende von Kaschmir ausgehende Renaissance des Sanskrit mitmachte: ihre heiligen Schriften wurden in der alten Gelehrtensprache abgefaßt, der Pali-Kanon blieb im Besitz der südlichen Buddhisten. Die heilige Literatur schied sich nun allmählich ebenso vollständig, wie zwischen den beiden Jaina-Sekten. Denn in jeder Hinsicht wuchs der Gegensatz der Schulen sehr bald über die anfänglichen disziplinären Anlässe hinaus. Das Bild, welches man in der Reiseschilderung Fa Hien's erhält (um 400 nach Chr.), – der, selbst Mahayanist, doch zwei Jahre in Ceylon, dem Hort der Orthodoxie, verweilte, – ist noch ein relativ friedliches...

Für die Gegend von Mathura berichtet Fa Hien, daß die Beamten des Königsfeste Einnahmen haben, keine Schollenfestigkeit, niedrige Steuern und nicht das im indischen Patrimonialgroßstaat übliche System der Kopf- und Steuerlisten bestand, alle Kreaturen geschont, kein Fleisch gegessen, keine Schweinehaltung und kein Viehhandel geduldet, keine geistigen Getränke und nur von der (unreinen) Tschandala-Kaste Zwiebeln und Knoblauch genossen wurden, auch die Todesstrafe fehlte. Açokas Reich war längst zerfallen. Aber relativ pazifistische Kleinkönigreiche herrschten in Nordindien vor.

Der Buddhismus war nach wie vor eine Lehre der vornehmen Intellektuellen. Es interessierte alle diese Pilger, ganz ebenso wie den über 2 Jahrhunderte später nach Indien pilgernden Hiuen-Tsang, lediglich das Verhalten der Könige und ihrer Hofbeamten. Im übrigen aber hat sich in der Zeit Hiuen-Tsang's (628 und folgende Jahre) sichtlich manches geändert. Zunächst

der Gegensatz der Mahayana-Schulen gegen die hinayanistische Orthodoxie. Ein Hinayanist wird von schwerer Krankheit befallen, weil er Mahayana geschmäht hat. Es ist überhaupt, eigentlich nur vom Mahayana die Rede und Hiuen Tsang hält es auch nicht für nötig, nach Ceylon zu gehen. Dazu: gesteigertes Eindringen spezifisch brahmanischer Elemente in die zunehmend vorherrschende Mahayana-Lehre. Indien heißt bei Hiuen-Tsang das 'Reich der Brahmanen' (To-lo-man). Statuen von Brahma und Indra stehen in Heiligtümern des Gangestales neben dem Standbild Buddhas. Die Veden (Wei ho) werden zwar als 'subalterne' (d.h. laienhafte) Lektüre bezeichnet, aber eben doch gelesen. Der König von Kosala verehrt den Buddha, daneben aber in brahmanischen Tempeln die hinduistischen Devas. Wenn es auch noch Könige gibt (Ciladitya), welche alljährlich das große Konzil des Buddhistenklerus einberufen, so ist dies doch offenbar nicht die Regel. Zunehmende Schärfe der Schulgegensätze, Zurückdrängung des Hinayana in Nordindien, aber auch Rückgang des Buddhismus überhaupt ist der Eindruck.

Auch im Hinayana wurde das alte Geldbesitz-Verbot der strengen Observanz mit den gleichen Mitteln umgangen, wie bei den Franziskanern. Laienvertreter empfangen das Geld und verwalteten es für die Mönche...

Die Laien begehrten Nirwana nicht und konnten mit einem nur exemplarischen Propheten der Selbsterlösung wie Buddha nichts anfangen. Sondern sie verlangten nach Nothelfern für das diesseitige Leben und nach dem Paradies für das jenseitige. Es setzte daher im Mahayana jener Prozeß ein, welchen man gewöhnlich als die Ersetzung des Pratyeka-Buddha- und Arhat- (Selbsterlösungs-) durch das Bodhisattva- (Heilands-) Ideal bezeichnet. Während die Hinayana-Schule ihre Anhänger in Çravakas (Laien), Pratyeka-Buddhas (Selbsterlöser) und Arhats (Erlöste) als religiöse Stände teilte, wurde das Bodhisattva-Ideal der Mahayana-Sekte eigentümlich und gemeinsam. Es setzte eine innere Umwandlung der Erlösungstheorie voraus. In der Frühzeit des Buddhismus wurde der Streit zwischen den 'Aeltesten' (Sthaviras), d.h. den charismatischen Trägern der Gemeindefradition und den 'Mahasamghika', den schulmäßig spekulativen Denkern: den Intellektuellen, geführt, wie wir sahen. Von den Fragen der Disziplin und der praktischen Ethik griff er auf spekulative Fragen über: die 'sattva'-Probleme, die Fragen nach der 'Natur' des Erlösungszustandes und folglich zunächst: über die Person des Erlösers. Die alte Schule hielt an seiner Menschlichkeit fest. Die Mahayanisten entwickelten die 'Trikaya'-Theorie: die Lehre von dem übernatürlichen Wesen des Buddha. Er hat drei Erscheinungsformen: einmal die Nirmana Kaya, den 'Verwandlungsleib', in welchem er auf Erden wandelte. Dann die Sambhoga Kaya, den, etwa dem »Heiligen Geist« entsprechenden, alldurchdringenden Aetherleib, der die Gemeinde bildet, endlich die Dharma Kaya, von der später zu reden ist.

Auf diesem Wege vollzog sich zunächst an Buddha selbst der typische hinduistische Vergottungsprozeß. Damit verband sich nun die hinduistische Inkarnationsapothese. Der Buddha war eine in einer Serie von Wiedergeburten stets erneut zur Erde steigende Verkörperung der (unpersönlichen) göttlichen Gnade, für welche vielfach auch ein ewig dauernder Träger: ein Adibuddha, als existierend gedacht wurde. Von da war der Weg nicht weit, den Buddha zu einem Typus: dem Repräsentanten des zur vollen Erlösung gelangten und dadurch vergotteten Heiligen zu machen, der in beliebig vielen Exemplaren erschienen sein und noch erscheinen konnte: 'Selbstvergottung', der alte indische Sinn der Askese und Kontemplation und damit: der lebende Heiland waren in den Glauben eingeführt. Der lebende Heiland aber ist der Bodhisattva. Formell war der Bodhisattva mit dem Buddha zunächst durch die Wiedergeburt- und die aus der hinduistischen Philosophie übernommene Weltepochentheorie verknüpft. Die Welt ist ewig, verläuft aber – wie früher erwähnt – in immer neuen endlichen Epochen. Es gab nun in jeder Weltepoche einen, im ganzen also unendlich viele Buddhas. Der historische Gautama Buddha der jetzigen Epoche hat 550 Wiedergeburten vor dem Eingang nach Nirwana durchgemacht. Bei der vorletzten Geburt hat er bei der nächsten zum Buddha sich durchringende heilige Arhat die Stufe des Bodhisattva (»dessen Wesen: sattva, Erleuchtung: bohdi, ist«) erreicht und weilt im Tuschita-Himmel, in welchem daher jetzt schon der künftige Buddha, Maitreya, sich als Bodhisattva aufhält. Aus dem Tuschita-Himmel hat sich auch der historische Gautama Buddha durch wunderbare Inkarnation im Leib seiner Mutter Maya zur letzten Erdenfahrt begeben, um vor dem Eingang

im Nirwana den Menschen seine Lehre zu bringen. Es ist klar, daß mit seinem 'Verwehen' das Interesse sich dem kommenden Heiland: dem Bodhisattva, zuwenden mußte. Ebenso ist klar, daß in jenem an sich einfachen und rationalen Schema des Tuschita-Himmels und der Vielheit der Buddhas und Bodhisattvas die geeigneten Anknüpfungspunkte für eine Pantheonbildung, Wiedergeburt-mythologien und Mirakel aller Art gegeben waren. Uns sollen diese zu fabelhaftem Umfang geschwollenen Mythologeme hier nicht beschäftigen, sondern ihre ethisch-sociologische Seite. Ein Bodhisattva war, wie wir sahen, nach dem ganz korrekten Begriff ein zur 'Vollendung' gelangter Heiliger, der bei der nächsten Wiedergeburt ein Buddha werden und nach Nirwana gelangen kann. Daß dies nun nicht geschieht, daß er vielmehr ein Bodhisattva bleibt, galt als ein Akt der Gnade, den er vollzieht, um als Nothelfer der Gläubigen wirken zu können. Er wurde infolgedessen das eigentliche Objekt der mahayanistischen Hagiologie und es ist klar, wie weitgehend diese Wandlung den Heilsinteressen der Laien entgegenkam.

Aktive Güte (paramita) und Gnade (prasada) sind die Attribute des Bodhisattva. Er ist nicht nur zu seiner Selbsterlösung, sondern zugleich und vor allem um des Menschen willen da: der Buddha war nicht nur ein Pratyekabuddha, sondern auch ein Sammasambuddha, drückt die mahayanistische Terminologie dies aus. Er vermöchte gar nicht den Entschluß zu fassen, aus dieser Welt des Leidens sich in einsamer Selbsterlösung zu retten, solange noch andere da sind, die leiden. Upâya (die Pflicht, eigentlich: in charakteristisch zeremoniöser Terminologie: 'Schicklichkeit') hindert ihn daran. Die in der Mahayana-Schule entstandene spekulative Trinitätslehre erleichterte dies: nur in der ersten seiner Existenzformen, der Nirwana Kaya, ist er in das Nirwana eingegangen. Der Unterschied der buddhistischen gegen die christliche Trinität ist charakteristisch: der Buddha wird Mensch, wie die zweite Figur der christlichen Trinität, um die Menschen zu erlösen. Er erlöst sie aber nicht durch Leiden, sondern durch die bloße Tatsache, daß auch er nun vergänglich ist und als Ziel nur das Nirwana vor sich hat. Und er erlöst sie exemplarisch, nicht als stellvertretendes Opfer für ihre Sünden. Denn nicht die Sünde, sondern die Vergänglichkeit ist das Uebel...

Eine ganze religionsphilosophische Literatur entstand, bediente sich zunehmend ausschließlich wieder der Gelehrtensprache (des 'Sanskrit'), schuf Universitäten, Disputationen, Religionsgespräche und zeitigte vor allen Dingen eine ziemlich komplizierte Metaphysik, in welcher alle alten Kontroversen der klassischen indischen Philosophie wieder auflebten. Damit aber war der Riß zwischen den wissenden Theologen und Philosophen und den nur als exoterische Mitläufer gewerteten Illiteraten ganz in brahmanischer Art in den Buddhismus getragen. Nicht die persönliche Gnosis, sondern das geschulte Buchwissen war wieder die herrschende Macht in der Gemeinschaft. Wie in den Literatenkreisen Chinas Indien nur als 'Land der Brahmanen' gewertet wurde, so war der Standpunkt der Mahayana-Literaten in Indien unter Hiuen-Tsang der: daß China ein Barbaren-(Mlechcha-) Land sei – deshalb eben sei ja der Buddha auf Indiens Kulturboden inkarniert worden und nicht dort oder anderswo –, und Hiuen-Tsangs charakteristischer Gegenbeweis ging davon aus: daß auch in China die Alten und Weisen die ersten seien, die Wissenschaft, einschließlich der Astronomie, blühe und die Macht der Musik bekannt sei. Dieser Begriff war ganz auf brahmanische – sagen wir: auf asiatische oder vielleicht sogar: auf antike – Intellektuellentheologie zugeschnitten. Es waren altbrahmanische Begriffe, und zwar nunmehr auch vedantistische, vor allem der für das Vedanta zentrale Begriff 'Maya' (kosmische Illusion), nur in Umdeutungen, welche der Theologie des Mahayana-Buddhismus zugrunde gelegt wurden...

Reminiszenzen der Samkhya-Lehre finden sich vielleicht in der Mahayana-Theorie von der Alaya-vijñana, der streng allem nicht Geistigen entgegengesetzten Seele. Und hier stoßen wir auf einen fundamentalen Gegensatz gegen den alten Buddhismus. Denn eben die Ablehnung des 'Seelen'-Begriffes hatte ja grade zu seinen wesentlichsten Eigentümlichkeiten gehört. Aber diese Vorstellung war sicherlich alsbald wieder verlassen worden. Wie die 'Seelenwanderung' des Buddhismus die brahmanische wurde und nicht die der alten reinen Lehre blieb, so die göttliche Potenz. Sie ist – wie im Vedanta – eine Allseele und die extreme Spiritualisierung der als Emanation gedachten Welt streift dicht an die Maya-Lehre, die auch gelegentlich ausdrücklich auftaucht: es ist alles nur subjektiver Schein und das höchste

Wissen löst ihn auf. An das Bhagavadgita endlich erinnert die nun wieder beginnende organische Relativierung der Ethik. Der Bodhisattva erscheint, wie Krischna, stets erneut auf der Erde und kann – der 'Triakaya'-Doktrin entsprechend – ganz nach den jeweiligen ethischen Bedürfnissen der Welt in jeder Form und jedem Beruf, je nach Bedarf, auftreten. Nicht nur als Mensch, auch als Tier, – zur Erlösung der in Tiere verschlagenen Seelen, – und wenn als Mensch, dann in jedem rituell anständigen Beruf. Also vor allem auch: als Krieger. Nur wird er seiner Natur nach nur in einen »gerechten« und guten Krieg gehen, in diesen aber unbedenklich. Es ist diese Theorie praktisch wohl die weitestgehende Anpassung an die Bedürfnisse der 'Welt'.

Theoretisch hatten diese Akkommodationen die Einführung irgend eines überweltlichen göttlichen Wesens zur Vorbedingung, und wir sehen ja auch, daß schon in der Vergottung Buddhas selbst eine solche vollzogen wurde. Allein Buddha war im Nirwana für immer der Welt entschwunden und konnte nicht selbst oder gar allein die höchste Weltgottheit darstellen. Und dem einmal kanonisch festgelegten Ausgangspunkt der Lehre entsprechend konnte der Weltgott auch kein persönlicher Welt-Gott nach Art Vischnus oder Çivas sein. Die absolute Endlosigkeit und Uebernatürlichkeit des Göttlichen wurde ergänzt durch seine streng unpersönlichen Prädikate: Bhutatathata, das 'So-Sein' und durch die Entgegensetzung des Açunya (des 'Leeren', des 'Nichtrealen') als des spezifisch Heiligen, gegenüber dem Çunya (dem 'Vollen', 'Realen'), ganz nach Art occidentalischer mystischer Versuche und auch der Upanischaden, den Gottbesitz zu beschreiben. Das letztlich unaussagbare Göttliche zeigte dabei naturgemäß, entsprechend dem 'Triratna' des alten Buddhismus, in welchem sich ja das 'Dharma' als göttliche Potenz fand, Neigung, Züge des chinesischen 'Tao' anzunehmen: Ordnung und Realgrund der Welt zu werden, ewige Norm und ewiges Sein in Eins zu setzen. Jenseits des schroffen Dualismus von ewigem Sein und durch ewige (Karman-)Normen geordneter absoluter Vergänglichkeit der Erscheinungswelt mußte das Absolute gefunden werden. Die Unverbrüchlichkeit des Karman war dabei die Stelle, an der allein es für eine hinduistische Metaphysik greifbar werden konnte. Das mystische Erlebnis aber enthielt hier wie überall nicht 'Norm', sondern im Gegenteil ein gefühltes 'Sein' in sich. Das höchste Göttliche des Mahayana-Buddhismus, das 'Dharmakaya' war, wegen dieses rational nie überbrückbaren, aber ganz unvermeidbaren Gegensatzes, nicht nur, wie selbstverständlich, jenseits jeder 'Worte' sondern die Beziehung zu ihm enthielt auch rational heterogene Prädikate in sich. Daß 'Karuna', höchste Liebe und 'Bodhi', höchste Gnosis, sich in der Beziehung des Heiligen zum Göttlichen vereinen, ist nur aus psychologischen Qualitäten der mystischen Ekstase erklärlich. Wenn also nun 'Nirwana', – ein Zustand, der jetzt in eine abgeleitete, sekundäre Stellung rückte –, zugleich negativ: Zerstörung allen Begehrens und, positiv: All-Liebe wurde, blieb nach wie vor Avidya, die Dummheit, die Quelle alles Uebels. Dies ist aus der streng intellektualistischen Herkunft dieser Soteriologie erklärlich. Das Mahayana ist so wieder eine letztlich esoterische Erlösungslehre für die Gnostiker, nicht für die Laien. Der praktisch so überaus wichtige Grundsatz der Lehre des Buddha: daß die Spekulation über unlösbare Probleme vom Uebel und heilsschädlich sei, ist in charakteristischer Art aufgegeben. Er wirkte nur darin nach, daß nach der orthodoxen Mahayana-Lehre das letzte große kosmische Rätsel: die Frage, wie denn nun eigentlich die große Wurzel alles Uebels, die 'Avidya' (Dummheit, Stumpfheit oder kosmische Illusion) in die Welt habe kommen können, für menschliches Wissen unlöslich blieb und ebenso wie das 'Warum?' der spezifischen Qualitäten des Bhutatathata nur der letzten und höchsten, in Worten nicht kommunizablen, Gnosis eines Bodhisattva sich erschloß.

Die erlösende Gnosis aber trägt selbst die eigentümlichen dualistischen Züge einer Kombination praktischen Liebesfühlens und beherrschter Konzentration des Denkens. Sie verläuft nach der orthodoxen Mahayana-Lehre durch fortwährende exercitia spiritualia aufsteigend in den zehn Stadien der warmen Liebe (pramudita), der Reinigung des Herzens (vimalâ), der Klarheit der kosmischen Einsicht (prabakhari), des Strebens nach Vollendung (arcismati), der Meditation über das Wesen des Tathagata (sudurjaya), über die Art der Weltemanationen (abhimuki), der Erzeugung der Weltfremdheit trotz des innerweltlichen Tuns (durangama, das 'Gehen in die Ferne': – der inneren Haltung des Bhagavata, die wir kennen, nahe verwandt), der Erringung der vollen Gelassenheit als einer zur Natur

gewordenen unbewußten und mühelos geübten persönlichen Qualität (achala), der vollen Gnosis der transzendenten Wahrheiten (sadhupati), und endlich des Hinschwindens in die 'Wolken des Dharma' (Dharmamegha): der Allwissenheit. Man bemerkt leicht die Kreuzung gnostischer und praktisch liebesakosmischer Elemente. Die Nirwana – Konzeption der Mahayana-Schule trägt gleichfalls die Spuren dieser Kreuzung. Unterschieden wurden, neben dem absoluten Aufgehen im Dharmakaya mit dem Tode, welches jetzt, in vedantistischer Art, das gänzliche Erlöschen ersetzte, zunächst zwei Arten von diesseitigem Nirwana: 1. das Upadhiçesa Nirwana, die Freiheit von Leidenschaft, welche aber noch nicht von Samsara befreit ist, weil die intellektualistische Gnosis fehlt: – das überall charakteristische rationale Element im Buddhismus, – 2. das Anupadhiçesa Nirwana: das Upadhi-(Materialisations-) freie Nirwana, welches, durch volle Gnosis, ein von Samsara befreiter diesseitiger Seligkeitszustand des Jivanmukti ist. Aber das für die Mahayana-Schule Charakteristische ist, daß der Begriff des innerweltlichen Nirwana auch damit nicht ausgeschöpft ist. Sondern neben der weltflüchtigen Mystik gibt es 3. die innerweltliche Mystik, das weltindifferente, sich gerade innerhalb der Welt und gegen sie bewährende Leben in der Welt und ihren Hantierungen, innerlich weit-und todentronnen, welches Geburt, Tod, Wiedergeburt und Wiedertod, Leben und Handeln mit all seinen Scheinfreuden und Scheinleiden hinnimmt als die ewigen Formen des Seins und sich gerade darin: in seiner weltindifferenten Heilsgewißheit behauptet. Als Wissen und Fühlen der absoluten Nichtigkeit dieser Vorgänge gegenüber dem zeitlosen Wert der bewußten Einheit mit dem Dharmakaya und dadurch mit aller Kreatur, die mit akosmischer erbarmender Liebe umfaßt wird, ist es die buddhistische Wendung der im Bhagavadgita, wie wir sahen, gelehrten Form der innerweltlichen Weltindifferenz. Spuren dieses Standpunkts reichen weit zurück, und es ist begreiflich, daß gerade er gegenwärtig als der 'eigentlich' mahayanistische vertreten wird, weil er das Bodhisattva-Ideal im Sinn einer sehr modernen Mystik zu interpretieren gestattet. Jedenfalls scheint etwa im 5. Jahrhundert unserer Zeitrechnung Vasubandus 'Weckung des Bodhicitta' schon ins Chinesische übersetzt gewesen zu sein und die entscheidenden Lehren für diese Wendung des Bodhisattva-Ideals zu enthalten. Das 'Bodhicitta' ist die in jedem Menschenherzen schlummernde Fähigkeit 'wissender Liebe', welche, geweckt, pranidhâna weckt: den unerschütterbaren Willen, heißt das, durch die ganze Folge der eigenen Wiedergeburten hindurch zum Heil der Brüder als Tathagata (Heiland) zu wirken. Der Bodhisattva, welcher diese Qualität erlangt hat, gewinnt dadurch die Fähigkeit, nicht nur sein eigenes Heil zu erzeugen, sondern – worauf es ihm ankommt – einen Thesaurus von Verdienst anzuhäufen, aus welchem er Gnade spenden kann. Er ist also in diesem Sinn souverän gegenüber der ehernen Macht der Karman-Vergeltung. Damit war theoretisch die Grundlage für das gewonnen, was man für die religiösen Bedürfnisse der aliterarischen Laienschichten benötigte und was der alte Buddhismus nicht hatte bieten können: lebende Heilande (Tathagatas und Bodhisattvas) und die Möglichkeit der Spendung von Gnade. Selbstverständlich zunächst von magischer, diesseitiger, und erst daneben von jenseitiger, auf die Wiedergeburt und das Jenseitsschicksal bezüglicher Gnade. Denn wenn hier die spiritualistische Form der Mahayana-Lehre, wie sie die nordindischen Philosophenschulen erzeugten, wiedergegeben worden ist, so liegt es doch auf der Hand, daß in der Praxis des religiösen Lebens alsbald die überall gewohnten Laienvorstellungen die Oberhand gewannen. Nagar-juna, der im ersten nachchristlichen Jahrhundert lebende erste Begründer der Mahayana-Lehre, hat in seinem Prajnaparamiha (Ans Jenseits-Ufer gelangtes Wissen) zwar die 'Leere' als spezifische Existenzform (sattva) des Erlösten gelehrt. Neben einer als 'Mittelweg' (Madhyamika) bezeichneten Kombination von allen Mitteln der Selbstentäußerung (darunter vor allem: Almosen und Todesbereitschaft für den leidenden Nächsten), galt ihm die anhaltende Meditation und Erkenntnis (prajna) als letztes und höchstes Mittel der Heilsgewinnung. Aber schon ihm hat der Wissende magische Gewalt. Mit dem Bannwort (dharani) und der mystischen Fingerstellung zwingt er Menschen und Naturgeister. Mit der Lehre Vasubandhus vollends, vier Jahrhunderte später, wurde neben dem hinduistischen Pantheon die volkstümliche Tantra-Magie, die Erringung des ekstatischen samadhi-Zustandes, der Wunderkraft (siddhi) verleiht, eingeführt. Damit schloß die Entwicklung ab: Vasubandhu galt als letzter Bodhisattva.

Eine rationale innerweltliche Lebensführung war auch auf der Basis dieser philosophisch vornehmen spiritualistischen Soteriologie des Mahayana nicht zu begründen. Der Ausbau der alten Laienethik geht über die Empfehlung der landläufigen Tugenden und der speziell hinduistisch-buddhistischen Ritualgebote nicht heraus und es lohnt wenigstens hier für unsere Zwecke nicht, sie im einzelnen zu analysieren. Denn die Obedienz gegenüber den durch übermenschliche wundertätige Leistungen qualifizierten Bodhisattvas und die Magie wurden selbstverständlich der beherrschende Zug. Magische Therapeutik, apotropäische und magisch-homöopathische Ekstasik, Idolatrie und Hagiolatrie, das ganze Heer der Götter, Engel und Dämonen zogen in den Mahayana-Buddhismus ein. Vor allem: Himmel, Hölle und Messias. Im siebenten Himmel droben thron, jenseits vom 'Durst' (nach Leben) und von 'Name und Form' (Individualität) der Bodhisattva Maitreya, der künftige Heiland, der Träger des spezifisch buddhistischen messianischen Glaubens. Und ebenso stehen die Schrecknisse der Hölle zur Verfügung. Und endlich wurde ein Teil der mahayanistischen Stufen für die Erlösung in eine förmliche Heils-Karriere verwandelt: unterhalb des Arhat selbst gab es drei Stufen deren höchste die Wiedergeburt im Himmel als Arhat, deren nächstniedere die Wiedergeburt als Arhat nach noch einem Tode und deren niederste die Wiedergeburt als Arhat nach noch 7 Toden gewährleistete.

Der Mahayanismus ist es auch gewesen, der zuerst durch formelhafte Gebetsandacht, schließlich durch die Technik der Gebetsmühlen und in den Wind gehängten oder an das Idol gespuckten Gebetspapiere das absolute Höchstmaß von Mechanisierung des Kults erreicht und mit der Verwandlung der ganzen Welt in einen ungeheuren magischen Zaubergarten verbunden hat. Nicht übersehen werden dürfen dabei jene Züge von Innigkeit und karitativem Erbarmen mit aller Kreatur, welche der Buddhismus, und in Asien nur er, wohin immer er kam, in das volkstümliche Empfinden hineingetragen hat. Darin ähnelte seine Wirkung derjenigen der Bettelmönche des Occidents. Sie treten auch und gerade in den Tugenden der Mahayana-Religiosität typisch zutage. Aber sie sind keineswegs ihr im Gegensatz zur Hinayana-Schule eigentümlich.

Gänzlich dagegen fehlt jeder Ansatz zur Erzeugung einer rationalen Lebensmethodik der Laien im Mahayana. Weit entfernt, eine solche rationale Laienreligiosität erzeugt zu haben, hat der Mahayana-Buddhismus eine esoterische, dem Wesen nach brahmanische, Intellektuellen-Mystik mit grober Magie, Idolatrie und Hagiolatrie oder Gebetsformelandacht der Laien verknüpft. Die Hinayana-Schule hat ihren Ursprung aus einer vornehmen Laien-Soteriologie wenigstens insofern nicht verleugnet, als sie eine Art von systematischer klösterlicher Laien-Erziehung entwickelte, die freilich bald konventionell entartete. Die Söhne guter Familien pflegten – vermutlich seit Açokas Eintritt in den Orden – und pflegen inkorrekt hinayanistischen Ländern noch jetzt einige Zeit – freilich jetzt zuweilen nur vier Tage, also wesentlich symbolisch – im Kloster das Leben eines Bhikkshu zu führen. Aber auch eigentliche Klosterschulen für Laienbedürfnisse nach Art der Volksschulen waren bei der Hinayana-Schule eine vermutlich seit Açoka bestehende Erscheinung. Dergleichen ist vom Mahayana-Buddhismus, wenigstens als systematisch gepflegte Einrichtung, nur bei einzelnen Sekten in Japan überliefert. Es ist doch wohl anzunehmen, daß der klerikale Eifer König Açokas der Hinayana-Schule diesen Zug zur 'inneren Mission' dauernd aufgeprägt hat. So sehr die eigentliche Heilslehre des Buddhismus vornehme Intellektuellensoteriologie war, so ist doch nicht zu leugnen, daß seine Gleichgültigkeit gegen die Kasten auch praktische Konsequenzen gehabt hat: Von einigen seiner alten Schulen ist ausdrücklich überliefert, daß sie von Çudra gestiftet seien. Und in der mit der Entstehungszeit gleichzeitigen Epoche der Gildenmacht ist zweifellos auch ein literarisches Bildungsbedürfnis der bürgerlichen Schichten vorhanden gewesen. Der Unterricht war freilich, soviel bekannt, keine Schule rationalen Denkens und Lebens, sondern wohl von jeher lediglich auf Verbreitung der nötigsten religiösen Kenntnisse gerichtet: immerhin konnte dazu gerade bei der Hinayana-Schule, deren Schriften in der Volksmundart abgefaßt waren, unter Umständen das Lesen gehören...

Die eigentlich große Missionsreligion Asiens war nicht die Hinayana-, sondern die Mahayana-Kirche.

Auch der Mahayana Buddhismus, gewann, wie seinerzeit die Hinayana Schule, seine

missionierende Tendenz zuerst durch einen König: Kanischka von Kaschmir und Nordwesthindustan, kurz nach Beginn unserer Zeitrechnung. Unter ihm ist das angeblich dritte und letzte der kanonischen Konzilien welche der Mahayana-Buddhismus anerkennt, in einer Stadt in Kaschmir gehalten worden. Offenbar zuerst durch die Macht dieses Königs wurde der Mahayanismus im Norden Indiens, wo einst Açoka das orthodoxe Konzil abgehalten hatte, verbreitet und schließlich vorherrschend und der Hinayanismus eine 'südliche' Richtung. Der dazu führende Prozeß war freilich schon im Gange und die Entwicklung der esoterischen Mahayana-Soteriologie hatte schon lange vorher begonnen. Açvagosha schrieb seine allerdings noch maßvoll, mahayanistischen Werke mindestens I Jahrhundert vor dem Konzil. Nagarjuna gilt als die treibende Kraft des Konzils selbst. Die anderen von den Mahayanisten als Autoritäten zitierten Philosophen lebten fast sämtlich in den nächsten Jahrhunderten nach dem Konzil, keiner nach dem ersten Jahrtausend unserer Zeitrechnung. Die Hauptexpansionsepoche des Mahayanismus liegt in der Zeit bis zum 7. Jahrhundert. Allein schon seit dem 5. Jahrhundert begann der Stern des Buddhismus in Indien langsam zu erbleichen. Zu den Gründen gehörte außer den schon angeführten Momenten vielleicht auch jener Verpfändungs-Prozeß, welcher für alle Religionen irgendwann einzutreten pflegt und den gerade die Mahayana-Schule fördern konnte. Gnadenspendende seßhafte Hierokraten, also: Pfründner, traten an die Stelle der wandernden Bettelmönche... Die Reiseberichte der chinesischen Pilger, zeitlich miteinander verglichen, lassen deutlich den inneren Verfall der jeder hierarchischen oder ständischen Einheit entbehrenden buddhistischen Organisation erkennen. Die Renaissance des Hinduismus fand offenbar ein leicht zu bestellendes Feld und hat, wie erwähnt, heute in Vorderindien fast jede Spur der alten buddhistischen Kirche ausgerottet. Ehe wir uns aber diesem neuen Aufstieg des orthodoxen Brahmanentums zuwenden, ist in Kürze der, erst seit König Kanischkas Zeit mit gewaltigem Erfolg betriebenen Expansion des Mahayanismus über Indien hinaus zu gedenken, welche ihn zu einer 'Weltreligion' hat werden lassen.

Die großen Expansionsgebiete des Mahayana-Buddhismus sind China, Korea und Japan. Der Mahayana-Buddhismus hat dabei – im allgemeinen – politisch insofern mit anderen Verhältnissen zu rechnen gehabt wie die Hinayana-Schule, als er in jenen Kulturländern, die er missionierend wenigstens teilweise eroberte, auf Dynastien stieß, die entweder mit einer unbuddhistischen Literatenschicht (China und Korea) oder mit einem unbuddhistischen Staatskult (Japan) fest verwachsen waren und daran festhielten. Hier nahm also die weltliche Gewalt im allgemeinen mehr die Stelle einer »Religionspolizei« als eines 'Schutzpatronats' gegenüber der Kirche auf sich. Die theokratische Klerikalisierung war infolgedessen weit geringer.

Ueber die Schicksale des Buddhismus in China mußte im anderen Zusammenhang schon einiges gesagt werden, was hier zu ergänzen ist. Er wurde nach einigen vergeblichen Missionsversuchen zuerst importiert unter der Herrschaft und auf Veranlassung des Kaisers Mingti kurz nach Beginn unserer Zeitrechnung durch Mönchsmissionare, faßte aber erst etwa im 4. Jahrhundert Wurzel, was sich durch das häufigere Auftreten eigener chinesischer Mönche äußert. Er ist dann im 5., 6. und 7. Jahrhundert durch zahlreiche Pilgerfahrten und Gesandtschaften, amtliche Uebersetzungen buddhistischer Schriften, Eintritt einzelner Kaiser in den Mönchsorden, schließlich – 526 unter Kaiser Wuti – Uebersiedelung des 'Patriarchen' Bodhidharma aus Indien nach Nanking und weiter nach Honanfu offiziell in Staatspflege genommen worden. Mit dem 8. und endgültig mit dem 9. Jahrhundert wurde durch die gewaltigen von den Konfuzianern angeregten Kirchenverfolgungen, von denen ebenfalls schon gesprochen ist, die Blüte des Ordens in China gebrochen, ohne doch ihn dauernd ganz vernichten zu können. Das Verhalten der chinesischen Regierung war vielmehr von Anfang an und ist auch nach den großen Verfolgungen bis zum heiligen Edikt Kang Hi's beständig schwankend gewesen. Die entschiedensten Gegner waren selbstverständlich die konfuzianischen Literaten. Ihren Einwänden: daß Pflicht, und nicht die Furcht vor der jenseitigen Strafe oder die Hoffnung auf jenseitige Belohnung, die Quelle der Tugend zu sein habe und daß Frömmigkeit um der Vergebung der Sünden willen kein Ausdruck echter Pietät sei, Nirwana als Ideal aber das Nichtstun idealisiere, – setzten die Apologeten des Buddhismus den Hinweis entgegen: daß der Konfuzianismus nur das Diesseits, allenfalls das

Glück der Nachfahren berücksichtige, nicht aber die jenseitige Zukunft. Sie wiesen auf Himmel und Hölle als allein wirksame Zuchtmittel für den Menschen zur Tugend hin. Namentlich dieses Argument dürfte auf die Kaiser Eindruck gemacht haben. Daneben der Glaube an die magische Macht auch der buddhistischen Literaten. Denn als vornehme Literatenlehre kam die buddhistische Religion zuerst nach China. Die Erlaubnis Mönch zu werden wurde zuerst in einem Teilstaat der Zeit des großen Interregnums 335 nach Chr. erteilt. Die Idole wurden 423 im Sang- und 426 im Wei-Königreich zerstört, 451 wieder zugelassen. Um 400 suchte der Kaiser Yao hing durch Aussendung eines Heeres sich einen literarisch voll qualifizierten Priester zu beschaffen und gleichzeitig ging Fa Hien in amtlichem Auftrag nach Indien, Uebersetzungen zu beschaffen. Nachdem ein Kaiser der Ling-Dynastie geradezu Mönch geworden war, drang mit der Uebersiedelung des Patriarchen nach China neben der Disziplin auch die eigentliche Mystik des indischen Buddhismus ein. 515 noch war Todesstrafe auf den Betrieb magischer Künste gesetzt. Indessen hinderte dies nicht, daß die Magie hier, wie überall, überwucherte. Seitdem hat die Politik der Regierung geschwankt zwischen Beförderung oder Duldung und Schließung aller Klöster, der Kontingentierung der Mönchszahl, dem Zwang für den Ueberschuß zum Wiedereintritt in den weltlichen Beruf (714), der Konfiskation der Tempelschätze für Münzzwecke (955). Sie adoptierte unter der Ming-Dynastie vorwiegend das schon vorher die Regel bildende System der Duldung unter Einschränkung des Bodenbesitzes, Begrenzung der Klöster und der Zahl der Mönche und Kontrolle der Aufnahme durch staatliche Prüfung. Kang Hi's 'heiliges Edikt' schließlich verbot (Ende 17. Jahrhunderts) den weiteren Bodenerwerb gänzlich und verwarf die buddhistische Lehre als unklassisch. Dabei ist es geblieben.

Innerlich hatte der Buddhismus in China vor allem die Wandlung zu einer reinen Buchreligion, entsprechend dem Schriftgelehrten-Charakter der ganzen chinesischen Kultur, durchzumachen. Die Disputationen und Religionsgespräche, welche Indien eigentümlich waren, verschwanden: die chinesische Regierung hätte sie nicht gestattet, und der Natur des chinesischen Schrifttums widersprachen sie durchaus. Immer blieb ferner der chinesische Buddhismus, – ebenfalls entsprechend der streng antiorgiastischen Religionspolizei des chinesischen Beamtentums, – gegen jedes Eindringen der Sakti-Religiosität, welche den indischen Mahayanismus immerhin nicht ganz unberührt gelassen hatte.

Der chinesische Buddhismus ist von Anfang an reine Klosterkirche ohne Wandermönche gewesen. Das buddhistische Kloster – im Gegensatz zum konfuzianischen Tempel (Miao) und den taoistischen Heiligtümern (Kuan) mit 'Si' bezeichnet – enthielt auch den Tempel mit den Bildern des ursprünglichen und der 5 sekundären Buddhas (Fo), 5 Bodhisattvas (Pu sa), die Arhats und Patriarchen und eine ganze Schar aus der Volksshagiolatrie der Chinesen rezipierter Schutzgötter (darunter auch der als Kriegsgott apotheosierte früher genannte Kuantu). Chinesisch ist dabei vor allem das Auftreten eines weiblichen Bodhisattva: Kwan Yin, der Schutzherrin der Caritas. Und zwar scheint diese Figur ihren weiblichen Charakter erst im Laufe der Zeit empfangen zu haben, wahrscheinlich unter dem Einfluß der Konkurrenz der Sekten, welche – wie apolitische Konfessionen meist – auf weiblichen Zulauf reflektierten. Die Gestalt ist Gegenbild der occidentalen Muttergottes als Nothelferin und war die einzige Konzession, die der Sakti-Frömmigkeit in China gemacht wurde. Die Klöster waren ursprünglich offenbar nach dem typisch hinduistischen Filiationssystem gegliedert. Nachdem aber die chinesische Regierung ihrerseits besondere Beamte für die Aufsicht über die Klöster und die Handhabung der Disziplin eingesetzt hatte, bestand später eine von dieser Hierarchie gesonderte Organisation nicht. Auch die Ansätze des Patriarchentums haben sich nach der großen Verfolgung nicht weiter entwickelt, zweifellos aus politischen Gründen. Es blieb aber die Gemeinschaft der Klöster dadurch erhalten, daß jeder Mönch das Recht auf die Gastlichkeit in jedem Kloster hatte. Im übrigen blieb nur das charismatische Prestige einzelner Klöster als altbekannter Stätten ritueller Korrektheit bestehen.

Ganz nach indischer Art spalteten sich die Klöster nach Schulen. Und zwar offenbar wesentlich entsprechend den Wellen von Mahayana-Revivals, welche unter dem Einfluß großer Lehrer von Indien aus über das Missionsgebiet hingingen. Beim ersten Import und selbst noch zur Zeit der Uebersiedelung des Patriarchen Bodhidharma war die Mahayana-Doktrin noch nicht in ihren späteren Konsequenzen (durch Nagarjuna und

Vasubandhu) ausgearbeitet. Die älteste Schule, das Tschan sung, hat infolgedessen noch einen stark hinayanistischen Charakter in der Art der Heilssuche. Die alte Meditation (dhyana), das Suchen nach 'Entleerung' des Bewußtseins, die Ablehnung aller äußeren Kultmittel blieb ihr in starkem Maße eigentümlich. Sie galt – wohl schon wegen der Verwandtschaft mit der Wu-wei-Lehre – lange als die vornehmste und war geraume Zeit die größte der chinesischen Buddhasekten. Die früher dargestellten mahayanistischen Lehren Nagarjunas und Vasubandhus haben in den Sekten der Hsien-schon-tsung und Tsi-jen-tsung ihre Vertreter gefunden. Die Phantastik des Schwelgens in überirdischen Herrlichkeiten bei der ersten, der Liebesakosmismus des durch die achtfache Stufenfolge der Konzentration vollendeten Bodhisattva bei der anderen sind hier übernommen. Die zweitgenannte Sekte ist demgemäß in starkem Maße die Trägerin der spezifisch buddhistischen Karität in China geworden. Von den sonstigen Sekten hat die Tien-tai-tsung wohl die größte literarische Popularität erlangt durch Uebertragung und Kommentierung des mahayanistischen Saddharma pundarika: sie war dem Wesen nach eklektische Mischung der hinayanistischen Meditation mit Ritus und Idolatrie. Die Lutsung-Sekte war demgegenüber die am strengsten (im Sinn des Vinaya pitaka) ritualistischer die Tsching-tu-tsang-Sekte dagegen die den Laienbedürfnissen am weitesten entgegenkommende. Die Verherrlichung des Paradieses im Westen unter Leitung des Buddha Amithaba und der Kwan-yin, vermutlich auch die Rezeption dieser Figur überhaupt, war ihr Werk.

Der chinesische Buddhismus hat teilweise versucht, durch Rezeption der großen Heiligen der beiden andren Systeme, eine Einheitsreligion (San chiao i ti) herzustellen. Im 16. Jahrhundert finden sich Buddha, Laotse und Konfucius auf Monumenten vereinigt und Aehnliches soll schon viele Jahrhunderte früher sich nachweisen lassen. Indessen zum mindesten der offizielle Konfuzianismus hat diese Versuche abgelehnt und den Buddhismus stets mit den gleichen Augen angesehen, wie der antik römische Amtadel die orientalischen 'Superstitionen'.

Der Charakter des späteren chinesischen Buddha-Mönchtums wurde ganz wesentlich bestimmt durch seinen zunehmend plebejischen Charakter. Ein Mann von Rang und aus guter Familie wird heute nicht in ein Mönchskloster eintreten. Dies dürfte schon seit dem Jahrhundert der großen Verfolgung, endgültig jedenfalls seit dem heiligen Edikt Kang-his so gewesen sein. Die Mönche rekrutieren sich aus aliterarischen Schichten, namentlich aus den Bauern und Kleinbürgern. Dies hat zunächst zu einer durchaus ritualistischen Ausgestaltung des Mönchslebens selbst geführt. Verstöße des Mönchs gegen das Zeremoniell und die Disziplin scheinen – wie dies ja dem Charakter des chinesischen Formalismus entspricht – oft ziemlich streng geahndet, in unserem Sinn des Wortes 'sittliche' Verfehlungen verhältnismäßig leichter genommen zu werden. Hasard, Trunk, Opium, Weiber spielten – angeblich – in manchen Klöstern eine beträchtliche Rolle. Von irgendwelchen Ansätzen zu einer systematischen ethischen Rationalisierung der Lebensführung der Laien konnte gar keine Rede sein. Klosterschulen für Laien existierten, wenigstens als verbreitete Erscheinung, wenig, und die literarische Bildung, welche der Novize, ehe er zum Mönch und dann zum Anwärter auf die Bodhisattva-Würde aufsteigt, hat sehr wenig rationalen Charakter. Der Schwerpunkt des Mönchslebens liegt in dreierlei. Zunächst im täglichen Kultus, einem Vorlesen heiliger Schriften, herausgewachsen aus der alten Uposatha-Feier. Ferner in der einsamen oder, charakteristischer, gemeinsamen Entleerungs-Meditation, der sitzenden und der in China als Spezialität gepflegten laufenden. Endlich in asketischen Virtuosenleistungen, welche der Mahayanismus der alten hinduistischen Volksaskese der Magier entlehnt hat. Die höhere Weihe alter Mönche, zum Bhodisattva-Anwärter, war mit einer Brandmarkung verbunden. Und als Virtuosenleistung kam und kommt es vor, daß ein Mönch sich entweder einzelne Körperteile verbrennen läßt oder sich in einen Holzverschlag in der vorgeschriebenen Haltung eines Betenden niedersetzt und die um ihn zur Selbstverbrennung aufgehäuften Brennstoffe selbst entzündet, oder endlich, daß er sich lebenslänglich einmauern läßt. Derartige Virtuosen werden nach dem Tode große Heilige des Klosters.

Die zuweilen recht bedeutenden, von einer Schar von Beamten verwalteten buddhistischen Klöster in China waren, alles in allem, Stätten teils irrationaler Askese, teils irrationaler Meditation, nicht aber Pflegestätten rationaler Erziehung. Der in ganz China gewaltige und

magisch gedeutete Nimbus des Literatentums fehlte ihnen je länger je vollständiger, obwohl (zum Teil: weil) gerade sie, im Interesse der Propaganda, Hauptstätten des Buchdrucks waren, der sich wesentlich auf erbauliche Schriften und magisch wichtige Tafeln erstreckte. Die Chinesen wendeten sich an buddhistische Gottheiten, tote oder auch lebende buddhistische Heilige als Nothelfer in Krankheit oder bei anderem Mißgeschick, die Totenmessen wurden auch von hochgestellten Kreisen geschätzt und das primitive Losorakel in den Sanktuarien spielte bei den Massen eine nicht unerhebliche Rolle. Aber das war alles. Die Mönche haben dem Laienglauben die verschiedensten Konzessionen machen müssen, unter anderem auch durch Anbringung korrekter Ahnentafeln und Darbringung von Ahnenopfern für tote Mönche. Auch ist die chinesische Pagode, die aus Indien in alle hinduistisch beeinflussten Gebiete mit den nötigen Modifikationen übernommene Form des Tempels, in China durch Verbindung mit der Fung-Schui-Lehre aus einer buddhistischen Kultstätte zu einem apotropäischen Mittel gegen die Luft- und Wasser-Dämonen geworden, welches zu diesem Behuf an geeigneten, von den Magiern ermittelten Stellen aufgeführt wird. Die starke Bedeutung der Zeremonien buddhistischer Provenienz im Volksbrauch wurde schon früher erwähnt. Der ethische Vergeltungsglauben ist durch den (älteren) Taoismus und den Buddhismus in die Massen getragen worden und hat zweifellos stärkend auf die Innehaltung der alten nachbarschaftsethischen und der speziellen Pietätsgebote der chinesischen Volksethik gewirkt. Darüber hinaus ist, wie ebenfalls schon erwähnt, wohl fast alles, was an Innigkeit, karitativem Empfinden für Mensch und Tier und stimmungshafter Sinnigkeit in China überhaupt zu finden ist, irgendwie durch die massenhaft übersetzte und bekannt gewordene buddhistische Legendenliteratur erzeugt. Aber einen beherrschenden Einfluß auf die Lebensführung hat der Buddhismus nicht gewonnen... [WebM4]

1921.2

**Weber, Max. Schriften zur Religionssoziologie : Hinduismus und Buddhismus*****III. Die asiatische Sekten- und Heilandsreligiosität.****</i>*Auszüge (2)

In Tibet entstand, im schroffen Gegensatz gegen die Organisationslosigkeit jener Gebiete, eine Hierarchie von solcher Einheitlichkeit, daß man die Religion ihrer Träger: der Lama-Mönche, geradezu als ein gesondertes Religionssystem: Lamaismus, zu bezeichnen sich gewöhnt hat. Hinduistische und wohl auch buddhistische Wandermönche müssen als Nothelfer schon früh nach Inner- und Nordasien gelangt sein: der magische Ausdruck 'Schamane' für die magisch-ekstatischen Exorzisten ist eine ostturkestanische Abwandlung des indischen Sramana (Pali: Samana). Die eigentlich buddhistische Mission in diesen Gebieten hat etwa mit dem 7. Jahrhundert unserer Zeitrechnung begonnen, und wurde im 8. Jahrhundert offiziell begründet. Wie üblich derart, daß ein König im Verwaltungsinteresse (zum Import der Schriftkunde) und zur Domestikation der Untertanen einen Heiligen aus dem benachbarten indischen Gebiet (in diesem Fall aus Udayana, welches Kaschmir benachbart ist) als Guru importierte. Der Missionar war ein Vertreter der rein tantristischen (magischen) Mahayana-Richtung: Alchemie, Zaubersprüche und die übliche mahayanistische Formel-Magie scheinen bei ihm nebeneinander herzuziehen. Die Mission hat nach ihm, mit zahlreichen Rückschlägen und Kämpfen der konkurrierenden Sekten, nicht mehr geruht, und es sind zeitweise das östliche Persien und große Teile von Turkestan vom mahayanistischen Buddhismus gewonnen worden, bis die islamische Reaktion der westlichen Mongolen-Khane diese Missionen wieder vernichtete. Das Mongolenweltreich war es aber andererseits, dem die Konstituierung der heiligen Kirche Tibets, der Trägerin des 'Lamaismus', verdankt wurde. 'Lama', der 'Erhabene', 'Heilige', hieß zunächst der Superior (Khan po) eines Klosters, später, höflichkeitshalber, jeder voll ordinierte Mönch. Die buddhistische Klostergründung ging anfangs ganz den üblichen Weg. Die Machtstellung einiger der Klostersuperioren steigerte sich aber im Gebiet von Tibet dadurch, daß die größeren politischen Gebilde – dem Charakter des Landes als Weidegebiet entsprechend – wieder in kleine Stammesfürstentümer zerfielen, und nun, wie im Occident in der Völkerwanderungszeit die Bischöfe, so hier die Klostersuperioren die einzig rational organisierte Macht in der Hand hielten. Die Erziehung der Superioren war demgemäß geistlich sowohl wie weltlich. Die Klöster waren längst reine Pfründnerstätten geworden, die 'Mönche' beweibt und also eine erbliche Kaste. Wie in Indien, war auch in Tibet wenigstens in einigen Klöstern, vor allem auch im Kloster Saska, nahe den höchsten Höhen des Himalaya, die Superioratswürde selbst gentilcharismatisch erblich. Die Lamas von Saska knüpften zuerst im 12. Jahrhundert Beziehungen zu der Dynastie Djingiz Khans an und im 13. Jahrhundert gelang ihnen die Bekehrung des Mongolenkaisers Kublai Khan, des Eroberers Chinas, welcher nun der weltliche Patron (tschakravati) der Kirche wurde. Wiederum war das Bedürfnis nach Erfindung einer Schrift für die Mongolen, also ein politisches Verwaltungsinteresse, offenbar entscheidend.

Daneben das Interesse an der Domestikation der schwer zu regierenden innerasiatischen Bevölkerung. Den Lamas des Saska-Klosters wurde zu diesem Behuf (und weil sie Träger der Schriftkunde, also für die Verwaltung unentbehrlich waren) theokratische politische Macht eingeräumt. Diese Domestikation der bis dahin ausschließlich von Krieg und Raub lebenden Mongolenstämme gelang tatsächlich und hat welthistorisch wichtige Folgen gehabt. Denn die nun beginnende Bekehrung der Mongolen zum lamaistischen Buddhismus hat den bis dahin unausgesetzt nach Ost und West vorstoßenden Kriegszügen der Steppe ein Ziel gesetzt, sie pazifiziert und damit die uralte Quelle aller 'Völkerwanderungen' – deren letzte Timurs Vorstoß im 14. Jahrhundert war – endgültig verstopft. Mit dem Zusammenbruch der Mongolenherrschaft in China im 14. Jahrhundert verfiel zunächst auch die Theokratie der tibetanischen Lamas. Die chinesische nationale Ming-Dynastie trug Bedenken, einem Einzelkloster die Alleinherrschaft zu lassen und spielte konsequent mehrere charismatische Lamas gegeneinander aus. Ein Zeitalter blutiger Klosterfehden brach an, die orgiastisch-ekstatische (Sakti-) Seite des magischen Mahayanismus trat wieder in den Vordergrund, bis in dem neuen Propheten Tson-ka-pa, dem größten Heiligen des lamaistischen Buddhismus, ein Kirchenreformer großen Stils entstand, der im Einverständnis mit dem chinesischen Kaiser die Klosterdisziplin wieder herstellte, und,

nachdem ihm im Religionsgespräch der Lama des Saskya-Klosters unterlegen war, der mit der gelben Mütze ausgezeichneten und daher meist sogenannten 'gelben' Kirche, der 'Tugendsekte' (DGe-lugs-pa) die Suprematie sicherte. Disziplinär bedeutete die neue Lehre Herstellung des Cölibats und Entwertung der tantristischen ekstatischen Magie, deren Ausübung den Mönchen der Tugendsekte verboten wurde. Sie blieb, durch ein Abkommen, den mit roten Mützen versehenen und – ähnlich wie der Taoismus vom Konfuzianismus – als Mönche niederen Rangs geduldeten Anhängern der alten Lehre überlassen. Es verschob sich der Schwerpunkt der Mönchsfrömmigkeit auf Meditation und Gebetsformel, ihrer Tätigkeit auf Predigt und Mission durch Disputation, für welche sie in Klosterschulen ausgebildet wurden: eine Quelle der Neuerweckung wissenschaftlicher Studien in den Klöstern. – Für die charakteristisch lamaistische Hierarchie der Klosterorganisation aber war die Verbindung einer besonderen Form der universell hinduistischen und insbesondere auch mahayanistischen Inkarnationslehre, in ihrer lamaistischen Fassung, mit dem Charisma gewisser berühmter Klöster der gelben Kirche wichtig, welche sich in der Generation nach Tsong-ka-pa deshalb vollzog, weil an Stelle der Erblichkeit der Superioren nun eine andere Art der Nachfolgerbestimmung treten mußte.

Diese war aber nur ein Sonderfall einer allgemeingültigen Vorstellungsweise. Wesen und Bedeutung der lamaistischen Inkarnationslehre sind an sich einfach. Sie setzt allerdings, darin in striktestem Gegensatz gegen alle altbuddhistische Philosophie, voraus, daß die charismatischen Qualitäten eines Heiligen bei ihrer Wiedergeburt auf den Träger derselben verstärkt übergehen, zieht damit aber letztlich nur die Konsequenz aus dem Umstand, daß die mahayanistische Theorie vom Wesen des Buddha dessen frühere Geburten bis zur vorletzten, der Bodhisattva-Geburt, als an Heiligkeit ansteigende Vorstufen seiner letzten Geburt (als Buddha) behandelte. Die früher erwähnte Heilstufen-Lehre des Mahayanismus, welche ganz allgemein den Grad der Heiligkeit nach der Zahl der Tode bestimmte, die der Heilige vor der Erreichung der Arhat-Würde noch vor sich hatte, war lediglich eine Konsequenz daraus. Dies wurde nun konsequent durchgeführt: für jeden Lama, der als Asket, Zauberer, Lehrer, Ansehen und Beliebtheit genossen hatte, wurde nach seinem Tode die Wiedergeburt: der 'Khubilgan', gesucht und in irgendeinem Kinde gefunden und auferzogen. Jede folgende Khubilgan-Geburt des ursprünglichen Heiligen aber hatte und hat, normalerweise, steigendes Heiligkeitsprestige. Also wird andererseits auch nach rückwärts erforscht, wessen Wiedergeburt denn der ursprüngliche Träger des Charisma gewesen sei: stets irgendein Missionar, Zauberer oder Weiser der altbuddhistischen Zeit. Jeder Khubilgan ist Nothelfer kraft magischen Charisma. Ein Kloster, welches einen anerkannten Khubilgan in seinen Mauern besitzt oder gar mehrere darin zu versammeln verstanden hat, ist gewaltiger Einnahmen sicher, und die Lamas sind daher stets auf der Jagd nach der Entdeckung neuer Khubilgane. Diese Heiligkeitstheorie nun liegt auch der lamaistischen Hierarchie zugrunde. Die Superioren, der charismatisch hochqualifizierten Klöster sind Inkarnationen großer Bodhisattvas, die nach dem Tode des jeweiligen Trägers sich neu in einem Kinde nach 7 mal 7 Tagen inkarnieren und also – etwa nach Art der Suche nach dem Apis-Stier – nun nach bestimmten Orakeln und Merkmalen aufgefunden werden müssen. Die beiden höchsten derartigen Inkarnationen waren und sind der Superior des jetzt größten Lama-Klosters, der Potala bei Lhasa, der Gryal ba, später gemäß dem ihm vom Mongolenkhan nach der Neueinrichtung der lamaistischen Kirche in der Mongolei im 16. Jahrhundert verliehenen Titel meist 'Dalai-Lama' genannt, und der Superior des gewöhnlich als Teeshoo loombo bezeichneten Klosters, der Pan-c'en rin-po-ce, zuweilen nach seinem Kloster als 'Taschi Lama' bezeichnet, der erstere eine Inkarnation des Bodhisattva Pad-mapani, also Buddhas selbst, der letztere des Amithaba.

Der Theorie nach liegt in den Händen des Dalai-Lama mehr die Disziplin, in denjenigen des Taschi-Lama – entsprechend der spezifischen Bedeutung Amithabas als Gegenstand inbrünstiger mystischer Glaubensandacht – mehr die exemplarische Leitung des religiösen Lebens. Die politische Bedeutung des Dalai-Lama ist die weitaus größere, aber dem Taschi-Lama ist geweissagt, daß er nach dem Untergang der Machtstellung des ersteren die Religion wiederherstellen werde. Die Inkarnation des Dalai Lama wird in Klausur erzogen, mit 7 Jahren als Mönch aufgenommen und in strenger Askese bis zur Volljährigkeit

weitergebildet. Gegenüber der göttlichen Würde namentlich des Dalai Lama, aber auch der anderen in ähnlicher Art inkarnierten höchsten lamaistischen Charisma-Träger, gaben der chinesischen Regierung die erforderlichen politischen Garantien: 1. die Mehrheit der untereinander zwar ungleichwertigen, aber doch konkurrierenden Inkarnationen, vor allem des Dalai-Lama und Taschi-Lama, 2. die Residenzpflicht einer Anzahl der höchsten Lamas (jetzt nur noch eines) in Peking, 3. die bei Inkarnationen übliche hieratische Klausur des Dalai Lama, verbunden mit der Führung der weltlichen Verwaltung durch einen Hausmaier, den sie einsetzte, 4. die Pflicht gewisser hoher Inkarnationen, beim Hofe in Peking zu erscheinen und aller: das Exequatur von dort zu empfangen. Die Neubekehrung und lamaistische Organisation der Mongolen erfolgte im 16. Jahrhundert und es residieren seitdem dort als Stellvertreter das Dalai-Lama mehrerer Inkarnationen großer Heiliger, von denen die bedeutendste der Mai-dari Hutuktu, jetzt in Urga, ist. Bei der größeren Schwierigkeit, die Mongolei in Botmäßigkeit zu halten, ist jedoch seit der Niederwerfung der Dsungaren durch China von der chinesischen Regierung für die Inkarnationen dieses Hierarchen vorgeschrieben worden, daß sie nur in Tibet, nicht in der Mongolei selbst, stattfinden und gesucht werden dürfen. Die endgültige Einteilung der Rangklassen der Lamas, entsprechend den Rangklassen des mongolischen Adels, geschah ebenfalls bei der Neubekehrung des Mongolenkhans durch diesen.

Die Rekrutierung der Lama Klöster – deren jedes normalerweise zwischen 200 und 1500 Lamas enthält, die größten mehr – erfolgt in starkem Maße (wie übrigens diejenige auch vieler buddhistischer Klöster in China) durch Hingabe von Kindern, teilweise durch deren Verkauf, an das Kloster. In Tibet sorgt die feste Begrenzung des Nahrungsspielraums dafür, daß hinlängliche Nachfrage nach Klosterunterkunft besteht. Immerhin ist bei der hohen Machtstellung der Lamaklöster der Zufluß auch aus besitzenden Schichten nicht unbeträchtlich und Mönche dieser Provenienz bringen oft ein erhebliches Privatvermögen mit. Es ist selbstverständlich, aber anscheinend in den Lamaklöstern besonders stark ausgebildet, daß der Tatsache nach eine stark plutokratische Gliederung der Lama's besteht: die mittellosen Mönche arbeiten für die besitzenden und bedienen sie, im übrigen pflegen sie Korbflechterei und ähnliche Gewerbe, sammeln Pferdemist zur Düngung und treiben Handel. Keuschheit als Pflicht verlangt nur die orthodox-gelbe Kirche, Fleisch- und Alkoholgenuß gestattet auch sie. Der Unterricht wird auch in kleineren Klöstern noch jetzt gepflegt und zwar in 4 Fakultäten: 1. der theologischen Fakultät, der wichtigsten, die zugleich die Leitung des Klosters hat, weil sie die Weihen erteilt, 2. der medizinischen (empirische Kräuterkunde für den mönchischen Hausarzt), 3. Tsing Ko (Ritual), die altklassische Lehre, hier im wesentlichen in die Beibringung der Kenntnis der Regeln für Totenmessen abgewandelt, 4. Tsu pa (Mystik), Schulung in der Tantra-Askese für schamanistische Zwecke. Im Unterricht spielen, ganz dem alten Charakter aller indischen Erziehung entsprechend, noch heute Preisdisputationen (um eine Monatspfründe) eine Rolle. Die Weihen bringen den Studenten (dapa) vom Novizen (getsul) zum Gelong (Vollmönch) und durch weitere Stufen (zusammen 5) bis zum Khan po hinauf, der in der alten literarischen Hierarchie die höchste Stufe des niederen Klerus darstellte und als Klostersuperior die Disziplin (Macht über Tod und Leben) hatte. Der Rang des höheren Klerus, vom Khubilgan angefangen (darüber die Hutuktus, schließlich der Dalailama und Pon c'en) sind nicht durch Weihen zu erlangen, sondern nur durch Wiedergeburt. Die Mönche haben gegen den Islam als Glaubenskämpfer mit Bravour gefochten und sind vielfach auch heute – im Gegensatz zu den Laien – wehrhaft. Im Uebrigen ist die Zeit der Lama's weit stärker als in irgend welchen anderen buddhistischen Klöstern durch gemeinsamen Kult ausgefüllt.

Eine Darstellung des lamaistischen Pantheon hätte für unsere speziellen Zusammenhänge keinen Wert. Es ist ein modifiziertes Mahayana-Pantheon unter noch stärkerer Anreicherung durch nichtbuddhistische, vedische, hinduistische (namentlich çivaitische) und durch lokale tibetanische Götter und Dämonen und insbesondere auch unter Heranziehung der altindischen volkstümlichen weiblichen (Sakti-)Gott heiten, wie sie der später kurz zu besprechende magische Tantrismus geformt hatte: auch den Buddhas werden hier göttliche Gattinnen beigeordnet, – teilweise die gleichen, welche im späteren Hinduismus dem Vischnu beigegeben wurden. Der intellektualistische Mönchscharakter aller buddhistischen

Religiosität hat immerhin auch hier die orgiastisch-ekstatischen, namentlich sexualorgiastischen, Züge des Tantrismus stark temperiert, wie wir das im Hinduismus schon sahen und noch weiter sehen werden. Dagegen ist die praktische Religiosität, vor allem die Laienreligiosität, reine Hagiolatrie, vor allem Anbetung der Lamas selbst, magische Therapeutik und Divination ohne alle ethische Rationalisierung der Lebensführung der Laien. Neben ihren Fronleistungen und Abgaben für die Klöster kommen die Laien nur als Wallfahrer und Spender von Gaben in Betracht.

Die Heilssuche der Lamas selbst trägt buddhistische und also hinduistische Züge insofern, als der höchste Heilsweg auch hier in methodisch geregelter Meditation besteht. Praktisch ist sie fast reiner Ritualismus, speziell Tantrismus und Mantrismus geworden und die Mechanisierung des Gebetsformelkults durch Gebetsmühlen und Gebetslappen, daneben durch Rosenkränze und ähnliche Mittel ist erst im Lamaismus zu ihrer vollen Konsequenz entwickelt worden. Der jeweilige Grad der ethischen Klosterdisziplin hängt sehr wesentlich von der Ordnung der politischen Verhältnisse ab und ist meist sehr gering. Die Bauten, wie das Berg-Kloster Potala bei Lhasa, die Existenz der – heute verfallenen – Wissenschaft selbst in Klöstern zweiten Ranges und die Entstehung einer immerhin umfangreichen religiösen Literatur, sowie noch mehr einer Aufspeicherung von Kunstwerken zum Teil ersten Ranges in diesen Weide- und Wüstengebieten, in meist 5000 Meter Höhe über dem Meer auf einem 8 Monate des Jahres gefrorenen Boden und mit einer reinen Nomaden-Bevölkerung ist unter allen Umständen eine eindrucksvolle Leistung, die nur der hierarchisch straff organisierte lamaistische Kloster-Buddhismus mit seiner schrankenlosen Macht über die Laien vollbringen konnte. Die alte chinesische militärische Fronorganisation einerseits, die lamaistische mönchische Asketen-Organisation mit ihren frondenden, steuernden und spendenden Untertanen andererseits erzeugten hier Kultur auf Gebieten, welche vom kapitalistischen Rentabilitätsstandpunkt aus teils zur allereinstensivsten ewigen Weide, teils geradezu zur Wüste, jedenfalls aber nicht zum Standort von großen Bauten und künstlerischer Produktion bestimmt sein würden, und die mit dem Verfall jener Organisationen auch vermutlich dem von jeher über ihnen schwebenden Schicksal ewiger Versandung entgegengehen werden...

Blicken wir nach diesem, gegenüber dem unerhörten Reichtum der Gestaltungen, überaus oberflächlichen Rundgang durch die asiatische Kulturwelt zurück, so wird sich etwa Folgendes sagen lassen:

Für Asien als Ganzes hat China etwa die Rolle Frankreichs im modernen Occident gespielt. Aller weltmännische 'Schliff' stammt von dort, von Tibet bis Japan und Hinterindien. Dagegen ist Indien etwa die Bedeutung des antiken Hellenentums zugefallen. Es gibt wenig über praktische Interessen hinausgehendes Denken in Asien, dessen Quelle nicht letztlich dort zu suchen wäre. Vor allem haben für ganz Asien die indischen, orthodoxen und heterodoxen, Erlösungsreligionen annähernd die Rolle des Christentums in Anspruch genommen. Mit dem einen großen Unterschied: daß abgesehen von lokalen und meist auch vorübergehenden Ausnahmen keine von ihnen dauernd zur allein herrschenden Konfession in dem Sinn erhoben worden ist, wie dies bei uns im Mittelalter und bis nach dem westfälischen Frieden der Fall war. Asien war und blieb, im Prinzip, das Land der freien Konkurrenz der Religionen, der 'Toleranz' im Sinne etwa der Spätantike. Das heißt also: unter Vorbehalt der Schranken der Staatsräson, – die schließlich ja, nicht zu vergessen, auch bei uns heute als Grenzen aller religiösen Duldung fortbestehen, nur mit anderer Wirkungsrichtung. Wo diese politischen Interessen irgendwie in Frage kamen, hat es auch in Asien an Religionsverfolgungen größten Stiles nicht gefehlt. Am stärksten in China, aber auch in Japan und Teilen von Indien. Wie in Athen in der Zeit des Sokrates, so konnte ferner auch in Asien jederzeit die Deisdaimonie ein Opfer fordern. Und endlich haben Religionskriege der Sekten und militarisierten Mönchsorden auch in Asien, bis in das 19. Jahrhundert, ihre Rolle gespielt. Aber im ganzen bemerken wir sonst jenes Nebeneinander von Kulturen, Schulen, Sekten, Orden aller Art, welches auch der occidentalen Antike eignete. Dabei waren freilich jene konkurrierenden Richtungen in den Augen der jeweiligen Mehrheit der herrschenden Schichten und oft auch der politischen Mächte keineswegs gleichwertig. Es gab orthodoxe und heterodoxe und unter den orthodoxen mehr oder minder klassische Schulen, Orden und Sekten. Vor allem – und das

ist für uns besonders wichtig – schieden sie sich auch sozial voneinander. Einerseits (und zum kleineren Teil) je nach den Schichten, in denen sie heimisch waren. Andererseits aber (und hauptsächlich) je nach Art des Heils, das sie den verschiedenen Schichten ihrer Anhänger spendeten. Die erste Erscheinung fand sich teils so, daß einer, jede Erlösungsreligiosität schroff ablehnenden, sozialen Oberschicht volkstümliche Soteriologien in den Massen gegenüberstanden: den Typus dafür gab China ab. Teils so, daß verschiedene soziale Schichten verschiedene Formen der Soteriologie pflegten. Diese Erscheinung ist dann in den meisten Fällen, nämlich in allen denen, wo sie nicht zu sozial geschichteten Sekten führte, mit der zweiten identisch: Die gleiche Religion spendet verschiedene Arten von Heilsgütern und nach diesen ist die Nachfrage in den verschiedenen sozialen Schichten verschieden stark. Mit ganz wenigen Ausnahmen kannten die asiatischen Soteriologien Verheißungen, die nur den exemplarisch, meist: mönchisch, Lebenden zugänglich waren, und andre, die für die Laien galten. Fast ausnahmslos alle Soteriologien indischen Ursprungs haben diesen Typus. Die Gründe beider Erscheinungen waren gleichartige. Vor allem zwei untereinander eng verknüpfte. Einmal die Kluft, welche den literarisch 'Gebildeten' von der aliterarischen Masse der Banausen abhob. Dann die damit zusammenhängende, allen Philosophien und Soteriologien Asiens schließlich gemeinsame Voraussetzung: daß Wissen, sei es literarisches Wissen oder mystische Gnosis, letztlich der eine absolute Weg zum höchsten Heil im Diesseits und Jenseits sei. Ein Wissen, wohlgerne, nicht von den Dingen dieser Welt, vom Alltag der Natur und des sozialen Lebens und den Gesetzen, die beide beherrschen. Sondern ein philosophisches Wissen vom 'Sinn' der Welt und des Lebens. Ein solches Wissen kann mit den Mitteln empirischer occidentalischer Wissenschaft selbstverständlich nie ersetzt werden und soll auch von ihr, ihrem eigensten Zweck nach, gar nicht erstrebt werden. Es liegt jenseits ihrer. Asien, und das heißt wiederum: Indien, ist das typische Land des intellektuellen Ringens einzig und allein nach 'Weltanschauung' in diesem eigentlichen Sinn des Wortes: nach einem 'Sinn' des Lebens in der Welt. Es kann hier versichert werden – und angesichts der Unvollständigkeit der Darstellung muß es bei dieser nicht voll bewiesenen Versicherung freilich sein Bewenden haben: daß es auf dem Gebiet des Denkens über den 'Sinn' der Welt und des Lebens durchaus nichts gibt, was nicht, in irgendeiner Form, in Asien schon gedacht worden wäre. Jenes, nach der Natur seines eigenen Sinnes unvermeidlich und in aller Regel auch tatsächlich den Charakter der Gnosis an sich tragende Wissen, welches das asiatische Denken erstrebte, galt, aller genuin asiatischen und das heißt: indischen, Soteriologie als der einzige Weg zum höchsten Heil, zugleich aber als der einzige Weg zum richtigen Handeln. Nirgends ist daher der allem Intellektualismus naheliegende Satz so selbstverständlich gewesen: daß die Tugend 'lehrbar' sei, und daß das richtige Erkennen richtiges Handeln zur ganz unfehlbaren Folge habe. Selbst in den volkstümlichen Legenden z.B. des Mahayanismus, welche für die bildende Kunst etwa die Rolle unserer biblischen Geschichten spielten, ist es überall die ganz selbstverständliche Voraussetzung. Nur Wissen gibt – je nachdem – ethische oder magische Macht über sich selbst oder über andere. Durchweg ist jene 'Lehre' und dies 'Erkennen' des zu Wissenden nicht ein rationales Darbieten und Erlernen empirisch-wissenschaftlicher Kenntnisse, welche die rationale Beherrschung der Natur und der Menschen ermöglichen, wie im Occident. Sondern es ist das Mittel mystischer und magischer Herrschaft über sich und die Welt: Gnosis. Sie will durch ein intensivstes Training des Körpers und Geistes: entweder durch die Askese, oder, und zwar regelmäßig, durch angestrengte methodisch geregelte Meditation errungen werden. Daß das Wissen, der Sache nach, mystischen Charakters blieb, hatte zwei wichtige Folgen. Einmal den Heilsaristokratismus der Soteriologie. Denn die Fähigkeit mystischer Gnosis ist ein Charisma und bei weitem nicht jedem zugänglich. Dann aber und damit zusammenhängend den asozialen und apolitischen Charakter. Die mystische Erkenntnis ist nicht, mindestens nicht adäquat und rational, kommunizierbar. Die asiatische Soteriologie führt den das höchste Heil Suchenden stets in ein hinterweltliches Reich rational ungeformten und eben wegen dieser Ungeformtheit göttlichen Schauens, Habens, Besitzens, Besessenseins von einer Seligkeit, die nicht von dieser Welt ist und doch in diesem Leben durch die Gnosis errungen werden kann und soll. Sie wird bei allen höchsten Formen des asiatischen mystischen Schauens als 'Leere': – von der Welt und dem was sie bewegt nämlich – erlebt. Dies entspricht ja dem normalen

Sinncharakter der Mystik durchaus, ist nur in Asien in seine letzten Konsequenzen gesteigert. Die Entwertung der Welt und ihres Treibens ist schon rein psychologisch die unvermeidliche Folge dieses, an sich rational nicht weiter deutbaren, Sinngehalts des mystischen Heilsbesitzes. Rational ausgedeutet wird dieser mystisch erlebte Heilszustand als: der Gegensatz der Ruhe zur Unrast. Die erste ist das Göttliche, die letzte das spezifisch Kreatürliche, daher letztlich entweder geradezu Scheinhafte, oder doch soteriologisch Wertlose, zeitlich-räumlich Gebundene und Vergängliche. Ihre rationalste und deshalb in Asien fast universell zur Herrschaft gelangte Ausdeutung erfuhr diese erlebnismäßig bedingte innere Stellungnahme zur Welt durch die indische Samsara- und Karman-Lehre. Dadurch gewann die soteriologisch entwertete Welt des realen Lebens einen relativen rationalen Sinn. In ihr herrscht – nach den rational höchstentwickelten Vorstellungen – das Gesetz des Determinismus. In der äußeren Natur, nach der namentlich in Japan entwickelten mahayanistischen Lehre, die strenge Kausalität in unserem Sinn. In den Schicksalen der Seele der ethische Vergeltungsdeterminismus des Karman. Aus ihnen gibt es kein Entrinnen außer in der Flucht, durch die Mittel der Gnosis, in jenes hinterweltliche Reich, mag das Schicksal der Seele dabei nun einfach als ein 'Verwehen' oder als ein Zustand ewiger individueller Ruhe nach Art des traumlosen Schlafes, oder als ein Zustand ewiger ruhiger Gefühlsseligkeit im Anschauen des Göttlichen, oder als ein Aufgehen im göttlichen Alleinen gefaßt werden. Die Vorstellung jedenfalls, daß vergängliche Taten eines vergänglichen Wesens auf dieser Erde 'ewige' Strafen oder Belohnungen im 'Jenseits' zur Folge haben könnten, und zwar kraft Verfügung eines zugleich allmächtigen und gütigen Gottes, ist allem genuin asiatischen Denken absurd und geistig subaltern erschienen und wird ihm immer so erscheinen. Damit fiel aber der gewaltige Akzent, welchen, wie schon einmal gesagt, die occidentale Jenseitslehre soteriologisch auf die kurze Spanne dieses Lebens setzte, hinweg. Die Weltindifferenz war die gegebene Haltung, mochte sie nun die Form der äußerlichen Weltflucht annehmen oder die des zwar innerweltlichen, aber dabei weltindifferenten Handelns: einer Bewährung also gegen die Welt und das eigene Tun, nicht in und durch beides. Ob das höchste Göttliche persönlich oder, wie naturgemäß in der Regel, unpersönlich vorgestellt war, machte – und dies ist für uns nicht ohne Wichtigkeit – einen graduellen, nicht einen prinzipiellen Unterschied und selbst die selten, aber doch gelegentlich, vorkommende Ueberweltlichkeit eines persönlichen Gottes war nicht durchschlagend. Entscheidend war die Natur des erstrebten Heilsguts. Diese aber wurde letztlich determiniert dadurch, daß eine dem Denken über den Sinn der Welt um seiner selbst willen nachgehende Literatenschicht der Träger der Soteriologie war...

Die Lage des aliterarischen 'Mittelstandes' in Asien, der Kaufleute und der zu den Mittelstandsschichten gehörigen Teile des Handwerks, war infolge der Eigenart der asiatischen Soteriologie eine eigentümlich von occidentalischen Verhältnissen abweichende. Ihre obersten Schichten haben die rationale Durchbildung der Intellektuellen-Soteriologien teilweise mitgetragen, namentlich soweit diese negativ die Ablehnung des Ritualismus und Buchwissens, positiv die alleinige Bedeutung des persönlichen Erlösungsstrebens propagierten. Allein der doch schließlich gnostische und mystische Charakter dieser Soteriologien bot keine Grundlage für eine Entwicklung der ihnen adäquaten methodisch rationalen innerweltlichen Lebensführung dar. Sie sind daher, soweit ihre Religiosität unter dem Einfluß der Erlösungslehren sublimiert wurde, Träger der Heilandsreligiosität in ihren verschiedenen Formen geworden. Auch hier wirkte aber der penetrant gnostische und mystische Charakter aller asiatischen Intellektuellensoteriologie und die innere Verwandtschaft von Gottinnigkeit, Gottesbesitz und Gottesbesessenheit, von Mystiker und Magier entscheidend ein. Ueberall in Asien, wo sie nicht, wie in China und Japan, gewaltsam niedergehalten wurde, nahm die Heilandsreligiosität die Form der Hagiolatrie an und zwar der Hagiolatrie lebender Heilande: der Gurus und der ihnen gleichartigen, sei es mehr mystagogischen, sei es mehr magischen Gnadenspenden. Dies gab der Religiosität des aliterarischen Mittelstandes das entscheidende Gepräge. Die oft absolut schrankenlose Gewalt dieser, meist erblichen, Charismaträger ist nur in China und Japan, aus politischen Gründen und mit Gewalt, ziemlich weitgehend gebrochen worden, in China zugunsten der Obedienz gegenüber der politischen Literatenschicht, in Japan zugunsten einer Schwächung des

Prestiges aller klerikalen und magischen Mächte überhaupt. Sonst ist es in Asien überall jene charismatische Schicht gewesen, welche die praktische Lebensführung der Massen bestimmte und ihnen magisches Heil spendete: die Hingabe an den 'lebenden Heiland' war der charakteristische Typus der asiatischen Frömmigkeit. Neben der Ungebrochenheit der Magie überhaupt und der Gewalt der Sippe war diese Ungebrochenheit des Charisma in seiner ältesten Auffassung: als einer rein magischen Gewalt, der typische Zug der asiatischen sozialen Ordnung. Es ist den vornehmen politischen oder hierokratischen Literatenschichten zwar im allgemeinen gelungen, die massive Orgiastik zur Heilandsminne, Andacht oder zur hagiolatrischen Formalistik und Ritualistik zu sublimieren oder zu denaturieren, – übrigens mit verschieden vollständigem Erfolg, am meisten in China, Japan, Tibet, dem buddhistischen Hinterindien, am wenigsten in Vorderindien. Aber die Herrschaft der Magie zu brechen hat sie nur gelegentlich und nur mit kurzfristigem Erfolg überhaupt beabsichtigt und versucht. Nicht das 'Wunder', sondern der 'Zauber' blieb daher die Kernsubstanz der Massenreligiosität, vor allem der Bauern und der Arbeiterschaft, aber auch des Mittelstands. Beides – Wunder und Zauber – ist dem Sinn nach zweierlei. Man kann sich davon leicht beim Vergleich etwa occidentalischer und asiatischer Legenden überzeugen. Beide können einander sehr ähnlich sehen und namentlich die altbuddhistischen und die chinesisch überarbeiteten Legenden stehen den occidentalischen zuweilen auch innerlich nahe. Aber der beiderseitige Durchschnitt zeigt den Gegensatz. Das 'Wunder' wird seinem Sinn nach stets als Akt einer irgendwie rationalen Weltlenkung, einer göttlichen Gnadenspendung, angesehen werden und pflegt daher innerlich motivierter zu sein als der 'Zauber', der sei nem Sinn nach dadurch entsteht, daß die ganze Welt von magischen Potenzen irrationaler Wirkungsart erfüllt ist und daß diese in charismatisch qualifizierten, aber nach ihrer eigenen freien Willkür handelnden Wesen, Menschen oder Uebermenschen, durch asketische oder kontemplative Leistungen aufgespeichert sind. Das Rosenwunder der heiligen Elisabeth erscheint uns sinnvoll. Die Universalität des Zaubers dagegen durchbricht jeden Sinnzusammenhang der Geschehnisse. Man kann gerade in den typischen durchschnittlichen asiatischen Legenden, etwa der Mahayanisten, diesen innerweltlichen Deus ex machina in der scheinbar unverständlichsten Art mit dem ganz entgegengesetzten, ebenso tief unkünstlerischen, weil rationalistischen Bedürfnis, irgendwelche ganz gleichgültigen Einzelheiten des legendenhaften Geschehnisses möglichst nüchtern historisch zu motivieren, ineinandergreifen sehen. So ist denn der alte Schatz der indischen Märchen, Fabeln und Legenden, die geschichtliche Quelle der Fabelliteratur der ganzen Welt, durch diese Religiosität der zaubernden Heilande später in eine Art von Kunstliteratur absolut unkünstlerischen Charakters umgestaltet worden, deren Bedeutung für ihr Lesepublikum etwa der Emotion durch die populären Ritterromane, gegen welche Cervantes zu Felde zog, entspricht...

Im Occident ist das Entstehen der rationalen innerweltlichen Ethik an das Auftreten von Denkern und Propheten geknüpft, die, wie wir sehen werden, auf dem Boden politischer Probleme eines sozialen Gebildes erwachsen, welches der asiatischen Kultur fremd war: des politischen Bürgerstandes der Stadt, ohne die weder das Judentum noch das Christentum noch die Entwicklung des hellenischen Denkens vorstellbar sind. Die Entstehung der 'Stadt' in diesem Sinn aber war in Asien teils durch die erhaltene Ungebrochenheit der Sippenmacht, teils durch die Kastenfremdheit gehemmt.

Die Interessen des asiatischen Intellektuellentums, soweit sie über den Alltag hinausgingen, lagen meist in anderer als in politischer Richtung. Selbst der politische Intellektuelle: der Konfuzianer, war mehr ästhetisch kultivierter Schriftgelehrter und allenfalls Konversations-(also in diesem Sinn: Salon-)Mensch als Politiker. Politik und Verwaltung war nur seine Pfründnahrung, die er im übrigen praktisch durch subalterne Helfer besorgen ließ. Der orthodoxe oder heterodoxe, hinduistische und buddhistische Gebildete dagegen fand seine wahre Interessensphäre ganz außerhalb der Dinge dieser Welt: in der Suche nach dem mystischen, zeitlosen Heil der Seele und dem Entrinnen aus dem sinnlosen Mechanismus des 'Rades' des Daseins. Um darin ungestört zu sein, mied der hinduistische, um die Feinheit der ästhetischen Geste sich nicht vergrößern zu lassen, mied der konfuzianische Gentleman die nähere Gemeinschaft mit dem westländischen Barbaren. Es schied ihn von diesem die nach seinem Eindruck strotzende, aber ungebändigte und unsublimierte Ungehemmtheit der

Leidenschaften und der Mangel an Scheu, mit welchem ihm gestattet wurde, sich in Lebensführung, Geste, Ausdruck zu entblößen: die in diesem Sinne fehlende Herrschaft über sich selbst. Nur hatte die spezifisch asiatische 'Beherrschung' seiner selbst wiederum ihr eigentümliche Züge, welche vom Occidentalen im ganzen als rein 'negativ' gewertet werden mußten. Denn auf welchen Mittelpunkt war jene stets wache Selbstbeherrschung, welche alle asiatischen Lebensmethodiken ohne alle Ausnahme dem Intellektuellen, Gebildeten, Heilssucher vorschrieben, letztlich gerichtet? Was war der letzte Inhalt jener konzentriert angespannten 'Meditation' oder jenes lebenslangen literarischen Studiums, welche sie, wenigstens wo sie den Charakter des Vollendungs-Strebens annahmen, als höchstes Gut gegen jene Störungen von außen gewahrt wissen wollten? Das taoistische Wu wei, die hinduistische 'Entleerung' von Weltbeziehungen und Weltsorgen, und die konfuzianische 'Distanz' von den Geistern und der Befassung mit fruchtlosen Problemen lagen darin auf der gleichen Linie. Das occidentale Ideal der aktiv handelnden, dabei aber auf ein, sei es jenseitig religiöses, sei es innerweltliches, Zentrum bezogenen 'Persönlichkeit' würden alle asiatischen höchstentwickelten Intellektu ellensoteriologien entweder als in sich letztlich widerspruchsvoll oder als banausisch fachmäßig vereinseitigt, oder als barbarische Lebensgier ablehnen. Wo es nicht die Schönheit der traditionellen und durch das Raffinement des Salons sublimierten Geste rein als solche ist, wie im Konfuzianismus, da ist es das hinterweltliche Reich der Erlösung vom Vergänglichen, wohin alle höchsten Interessen weisen und von wo aus die 'Persönlichkeit' ihre Würde empfängt. In den höchsten, nicht nur den orthodox buddhistischen, Konzeptionen heißt dies 'Nirwana'. Zwar nicht sprachlich, wohl aber sachlich, wäre es ganz unbedenklich, dies, wie es populär oft geschah, mit 'Nichts' zu übersetzen. Denn unter dem Aspekt der 'Welt' und von ihr aus gesehen, wollte es ja in der Tat nichts anderes sein. Freilich: vom Standpunkt der Heilslehre aus ist der Heilszustand meist anders und sehr positiv zu präzisieren. Aber es darf schließlich doch nicht vergessen werden: daß das Streben des typisch asiatischen Heiligen auf »Entleerung« ging, und daß jener positive Heilszustand der unaussagbaren todentronnenen diesseitigen Seligkeit als positives Komplement des Gelingens zunächst nur erwartet wurde. Aber nicht immer auch erreicht. Im Gegenteil: ihn wirklich, als Besitz des Göttlichen, haben zu können, war das hohe Charisma der Begnadeten. Wie stand es aber mit dem großen Haufen, der ihn nicht erreichte? Nun, bei ihnen war eben in einem eigentümlichen Sinn 'das Ziel Nichts, die Bewegung Alles': – eine Bewegung in der Richtung der 'Entleerung'.

Der Asiate, gerade der ganz- oder halbintellektuelle Asiate macht dem Occidentalen leicht den Eindruck des 'Rätselhaften' und 'Geheimnisvollen'. Man sucht dem vermuteten Geheimnis durch 'Psychologie' beizukommen. Ohne nun natürlich irgendwie zu leugnen, daß psychische und physische Unterschiede der Disposition bestehen: – übrigens sicher nicht größere, als zwischen Hindus und Mongolen, die dennoch beide der gleichen Soteriologie zugänglich gewesen sind, – muß doch betont werden, daß dies nicht der primäre Weg zum Verständnis ist. Durch Erziehung eingeprägte und durch die objektive Lage aufgezwungene Interessenrichtungen, nicht 'Gefühlsgehalte', sind das zunächst Greifbare. Das für den Occidentalen vornehmlich Irrationale am Verhalten des Asiaten war und ist durch zeremonielle und rituelle Gepflogenheiten bedingt, deren 'Sinn' er nicht versteht, – wie übrigens, bei uns ebenso wie in Asien, der ursprüngliche Sinn solcher Sitten dem, der in ihnen aufgewachsen ist, selbst oft nicht mehr klar zu sein pflegt. Darüber hinaus pflegt die reservierte würdevolle Contenance und das höchst bedeutsam erscheinende Schweigen des asiatischen Intellektuellen die occidentale Neugier zu foltern. Bezüglich dessen aber, was letztlich hinter diesem Schweigen an Inhalten steht, wird es vielleicht oft gut sein, sich eines naheliegenden Vorurteils zu entschlagen. Wir stehen vor dem Kosmos der Natur und meinen: sie müsse doch, sei es dem sie analysierenden Denker, sei es dem auf ihr Gesamtbild schauenden und von ihrer Schönheit ergriffenen Betrachter, irgendein 'letztes Wort' über ihren 'Sinn' zu sagen haben. Das Fatale ist – wie schon W. Dilthey gelegentlich bemerkt hat –, daß eben die 'Natur' ein solches 'letztes Wort' entweder nicht zu verraten hat oder dazu sich nicht in der Lage sieht. Ähnlich steht es recht oft mit dem Glauben, daß, wer geschmackvoll schweigt, wohl viel zu verschweigen haben müsse. Das ist aber nicht der Fall, beim Asiaten so wenig wie sonst, so gewiß es wahr ist, daß die soteriologischen Produkte der asiatischen

Literatur die meisten auf diesem eigenartigen Gebiet auftauchenden Probleme weit rücksichtsloser durchgearbeitet haben, als dies der Occident getan hat. –

Das Ausbleiben des ökonomischen Rationalismus und der rationalen Lebensmethodik überhaupt in Asien ist, soweit dabei andere als geistesgeschichtliche Ursachen mitspielen, vorwiegend bedingt durch den kontinentalen Charakter der sozialen Gebilde, wie ihn die geographische Struktur hervorbrachte...

Die asiatischen Völker haben sich überwiegend auf den Standpunkt des Ausschlusses oder der äußersten Beschränkung des Fremdhandels gestellt. So, bis zur gewaltsamen Oeffnung, China, Japan, Korea, noch jetzt Tibet, in wesentlich minderem, aber doch fühlbarem Maße auch die meisten indischen Gebiete. Bedingt war die Einschränkung des Fremdhandels in China und Korea durch den Prozeß der Verpfändung, welche automatisch zur traditionalistischen Stabilität der Wirtschaft führte. Jede Verschiebung konnte Einnahme-Interessen eines Mandarinen gefährden. In Japan wirkte das Interesse des Feudalismus an der Stabilisierung der Wirtschaft ähnlich. Ferner – und dies galt ebenso für Tibet – wirkten dahin rituelle Gründe: das Betreten heiliger Stätten durch Fremde beunruhigte die Geister und konnte magische Uebel zur Folge haben: die Reiseschilderungen lassen (namentlich für Korea) erkennen, wie die Bevölkerung beim Erscheinen von Europäern an den heiligen Stätten von wahnsinniger Angst vor dessen Folgen ergriffen zu werden pflegte. In Indien – dem Gebiet geringster Abgeschlossenheit – haben doch die zunehmend wirksame rituelle Verdächtigkeit des Reisens, zumal im rituell unreinen Barbarengelände, gegen den Aktivhandel, politische Bedenken für möglichste Einschränkung der Fremdenzulassung gewirkt. Politische Bedenken waren in allen übrigen, besonders aber den ostasiatischen Gebieten, auch der letzte entscheidende Grund, weshalb die politischen Gewalten der rituellen Fremdenfurcht freie Bahn ließen. Hat nun diese strenge Klausur der einheimischen Kultur so etwas wie ein 'Nationalgefühl' entstehen lassen? Die Frage muß verneint werden. Die Eigenart der asiatischen Intellektuellenschichten hat im wesentlichen verhindert, daß 'nationale' politische Gebilde auch nur von der Art entstanden, wie sie immerhin schon seit der Spätzeit des Mittelalters im Occident sich entwickelten, – wenn auch die volle Konzeption der Idee der Nation auch bei uns erst von den modernen occidentalen Intellektuellenschichten entfaltet worden ist. Den asiatischen Kulturgebieten fehlte (im wesentlichen) die Sprachgemeinschaft. Die Kultursprache war eine Sakralsprache oder eine Sprache der Literaten: Sanskrit im Gebiet des vornehmen Indertums, die chinesische Mandarinsprache in China, Korea, Japan. Teils entsprechen diese Sprachen in ihrer Stellung dem Lateinischen des Mittelalters, teils dem Hellenischen der orientalischen Spätantike oder dem Arabischen der islamischen Welt, teils dem Kirchenslavischen und Hebräischen in den betreffenden Kulturgebieten...

In China aber war die Kluft, welche die konfuzianische ästhetische Schriftkultur von allem Volkstümlichen trennte, so ungeheuer, daß hier lediglich eine bildungsständische Gemeinschaft der Literatenschicht bestand und das Bewußtsein einer Gemeinsamkeit im übrigen nur soweit reichte, wie ihr unmittelbarer, freilich nicht geringer Einfluß: Das Imperium war, sahen wir, im Grunde genommen ein Bundesstaat der Provinzen, zu einer Einheit verschmolzen nur durch den obrigkeitlichen periodischen Austausch der überall in ihren Amtsbezirken landfremden hohen Mandarinen. Immerhin war in China doch, wie in Japan, eine den rein politischen Interessen zugewendete und dabei literarische Schicht vorhanden. Eben diese fehlte aber in ganz Asien, wohin immer die spezifisch indische Soteriologie ihren Fuß setzte, – außer wo sie, wie in Tibet, als Klostergrundherrenschaft über der Masse schwebte, eben deshalb aber 'nationale' Beziehungen zu ihr nicht hatte. Die asiatischen Bildungsschichten blieben mit ihren eigensten Interessen ganz 'unter sich'... [WebM4]

1921.3

**Weber, Max. Schriften zur Religionssoziologie : Hinduismus und Buddhismus :**

Sekundärliteratur

*Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus.* Hrsg. von Wolfgang Schluchter (1984) [ID D19000].

Wolfgang Schluchter : Während Max Weber in erster Linie weltbejahende, weltanpassende Haltungen diagnostizierte, stösst er, zumindest bei bestimmten Gruppen religiöser Virtuosen, auf eine Haltung religiös motivierter Weltablehnung. Sie ist teilweise so radikal, dass ihr in dieser Hinsicht nur ganz wenige der erlösungsreligiösen Strömungen des vorderasiatischen Orients und Okzidents gleichkommen. Er schickt seiner Abhandlung eine Studie voraus, in der er die möglichen Spannungen und Konflikte zwischen Erlösungsreligion und Welt aufzeigt. Sie sind dort besonders gross, wo Erlösungslehren wie in Indien ihre Voraussetzungen konsequent entwickeln und handlungsirksam umsetzen. Spannungen und Konflikte verlangen Lösungen. Er stellt sich die Frage, wie stark eine religiös motivierte weltablehnende Haltung ausgeprägt ist und welche Konsequenz sie für die nichtreligiösen Lebensordnungen, insbesondere für die wirtschaftliche Lebensordnung hat.

Im Mittelpunkt steht zunächst die 'orthodoxe' Lösung. Weber sieht sie in der Verbindung von Brahmanismus und Kastenordnung. Während in China Konfuzianismus und patrimonialstaatliche Ordnung eine Wahlverwandtschaft eingingen.

Webers Interesse stösst auf die 'heterodoxen' Lösungen des indischen Mönchtums, vor allem auf den alten Buddhismus. Er leugnet radikal die Heilsbedeutung des gängigen innerweltlichen Handelns. Doch dies führt ihn in der Praxis nicht zu aktiver Weltgestaltung, sondern zu passiver Weltflucht. Mit der Ausbreitung des Buddhismus wird diese Haltung zwar modifiziert, doch kommt es gleichzeitig zu Veränderungen seiner inneren Struktur.

Heinz Bechert : Nach Webers These ist der ursprüngliche Buddhismus eine 'ganz spezifische vornehme Intellektuellensoteriologie', eine 'spezifisch unpolitische und antipolitische Standesreligion oder eine religiöse Kunstlehre eines wandernden, intellektuell geschulten Bettelmönchtums'.

Weber folgerte aus den ihm zur Verfügung stehenden Darstellungen des frühen Buddhismus zu Recht, dass 'das Wissen um die eigene endgültige Erlösung nicht durch Bewährung in irgendwelchem – innerweltlichen oder ausserweltlichen – Handeln, in Werten welcher Art immer, sondern im Gegenteil in einer aktivitätsfremden Zuständlichkeit gesucht' wird'. Daher gebe es 'keine Brücke' vom Ideal des Erlöstens zur 'Welt rationalen Handelns'. Zwar werden Laien für das getreue Einhalten der Gebote der Laiensittlichkeit innerweltliche Güter, auch Reichtum, in Aussicht gestellt, aber diese Laienethik sei nur eine Art 'Unzulänglichkeitsethik der Schwachen, welche die volle Erlösung nicht suchen wollen'.

Weber bestreitet, dass der Buddha ein sozialpolitisches Ziel aufgestellt habe, wie es manche moderne Interpreten der buddhistischen Texte behaupten ; der ursprüngliche Buddhismus sei ein 'Erzeugnis stark positiv privilegierter Schichten' gewesen und habe niemals versucht, die soziale Ordnung innerhalb der Welt zu ändern, er habe auch eine 'rationale Wirtschaftsethik' nicht entwickeln können. Da für den Buddha die Ursache des Leidens, das es zu überwinden gilt, in der Natur der Welt selbst liegt hätten derartige Zielsetzungen gar keinen Sinn für das einzig wichtige Ziel, nämlich die Erlösung aus der Welt.

Webers Ausführungen über die spätere Geschichte des Buddhismus ist viel problematischer, als seine These zur alten Buddha-Lehre. Das ihm zur Verfügung stehende historische Informationsmaterial war nämlich widersprüchlich, ja oft fehlerhaft.

Shmuel N. Eisenstadt : Einerseits rechnet Weber China zu den Zivilisationen, in denen eine Rationalisierung religiöser Orientierungen stattgefunden hat, andererseits leugnet er die Existenz starker transzendent begründeter Spannungen oder Orientierungen in China, die doch, nach seiner eigenen Auffassung, als erste den Anstoß zur Rationalisierung geben. Er betont auf der einen Seite die Ablehnung der profanen Welt, die im Hinduismus und Buddhismus mit den ausserweltlichen Orientierungen einhergeht, auf der anderen Seite erkennt er implizit die Träger dieser Orientierungen als Schöpfer von Zivilisationen an. Explizit allerdings interpretiert er die Weltablehnung dieser Schichten so, als ob sie keinen Einfluss auf die profane Welt genommen hätten. Somit sieht er ihre Haltung als ein Hindernis für die Entwicklung von starken gegen die Tradition gerichteten Rationalisierungstendenzen in der weltlichen Sphäre an. Aber diese Auffassung steht im Widerspruch dazu, dass Weber Hinduismus und Buddhismus zu den grossen Weltreligionen zählt, d.h. zu jenen Religionen, die mittels Rationalisierung die grossen Weltkulturen formten.

Die vielen verschiedenen politischen Strukturen, Stammesgemeinschaften, Patrimonial- und Stadtstaaten, die sich im Bereich der indischen und buddhistischen Zivilisationen entwickelt haben, ähneln in vielen Zügen den politischen Strukturen in solchen Gesellschaften, die nicht zur Achsenzeit zählen. Dasselbe gilt für die vielfältigen Technologien und wirtschaftlichen Produktionsweisen, sowie für die soziale Hierarchisierung zumindest auf der unteren, lokalen Ebene.

Im Buddhismus blieb die Umwertung politischer, ökonomischer und lokaler Statusmerkmale auf die symbolische Ebene beschränkt. Dies betraf die Prinzipien der Hierarchisierung : Die verwandtschaftlichen, lokalen, territorialen und ethnischen Gruppen wurden ausgeweitet, und es entstanden neue Pflichten zwischen den verschiedenen Statusgruppen, besonders zwischen den religiösen und den 'weltlichen'.

Die Bedeutung der Heterodoxien und Sekten blieb nicht auf die religiöse Sphäre beschränkt. Sie verbanden sich vielmehr auch mit sozialen und politischen Protestbewegungen. Die Auswirkungen der Sektenbewegungen auf die institutionelle Struktur und der Kristallisationsgrad der Heterodoxien waren verschieden, je nachdem, wie die Spannung zwischen transzendenter und weltlicher Ordnung gelöst wurde, ob ausserweltlich, wie im Hinduismus oder Buddhismus, innerweltlich wie in China, oder in einer Kombination dieser beiden Orientierungen, wie in den monotheistischen Kulturen. [Schlu2:S. 7-8, 275, 277, 334-335, 337-338, 347-348]

- 1938 Sun, Benwen. *Zhongguo wen hua jian she zhi chu bu yan jiu*. In : Zheng zhi ji kann ; no 1 (1938). [Vorläufige Forschungen zum chinesischen Kulturaufbau].  
Bettina Gransow : Sun Benwen stellt in seinem dichotomischen Kulturbegriff den materiellen Kulturen Europas und Amerikas die geistige Kultur Chinas gegenüber. Er bezieht sich explizit auf Alfred Webers 'Kultursoziologie' und damit auf einen Ansatz, der soziale Tatbestände aus ihrer ökonomischen Verankerung zu lösen suchte, einen Ansatz, der natürlich viel besser in sein Konzept passt als Max Webers Fragestellung nach einer mit der Wirtschaftsweise verknüpften Lebensführung. Zwar hat Sun gewisse Kenntnisse vom Werk Max Webers und auch sind ihm deutschsprachige Texte bis zu einem gewissen Grad zugänglich, aber seine eigene Kulturauffassung steht einem tieferen Interesse oder Zugang zum Werk Max Webers entgegen. [Kuo20:S. 284]
- 1949 Tang Junyi schreibt über Max Weber im Tagebuch : Webers Sozial- und Wirtschaftsgeschichte gelesen. Das letzte Kapitel, in dem die Ursprünge des modernen Kapitalismus erörtert werden, ist ausgesprochen gut.  
Thomas Fröhlich : Diese kurze Tagebucheintragung ist für die Rezeption von Max Weber von geringer Bedeutung, denn es lässt sich im umfangreichen Werk von Tang keine systematische Beschäftigung mit Weber nachweisen. [Fröh2]

1950-1980 Trauzettel, Rolf. *Die chinesische Rezeption von Max Weber Studien zur Wirtschaftsethik* [ID D18792]

Rolf Trauzettel : In China wird vor allem Forschung über Max Weber anhand von Sekundärliteratur aufgenommen und verarbeitet, beruhend auf englischen Übersetzungen seiner Schriften.

Fu Zhufu und Zhou Jinsheng stimmen überein, dass China sich nach westlichen Modellen modernisieren müsse, wobei Fu das sozialistische und Zhou das kapitalistische Modell als Leitidee hat. Beide aber folgen Weber darin, dass es signifikante Defizite der chinesischen Entwicklung waren, die das Ausbleiben einer Ausbildung moderner kapitalistischer Verkehrsformen erklären können. Fu übernimmt im wesentlichen Marx' Schema historischer Entwicklungsstufen. Da er die Theorie der Asiatischen Produktionsweise ablehnt, wird die Periode des Feudalismus für ihn zu einem Prüfstein. Er bewältigt es, indem er sich Weber Konzeption eines chinesischen Pfündenfeudalismus annähert. Auch in der Bewertung von Rolle und Funktion des bürokratischen Systems sind die zwei Standorte Fus und Webers einander nahe, zumal Fu auf sehr interessante Weise von da aus die besonderen Merkmale der chinesischen Sozialorganisationen, speziell der Gilden in den Blick bekommt. Seine überaus differenzierende Darstellung des Gildensystems gewinnt durch die Webersche Optik der Konfrontation mit den westlichen Vergleichsmodellen eine überzeugende Trennschärfe. Deutlich nach Weber bewegt sich Fus Darstellung der gegen die Eigeninitiativen der Kaufleute gerichteten Politik der staatlichen Bürokratie. Hier erkennt er in den Staatsmonopolen, Staatsmanufakturen und staatlichen Handwerksbetrieben Schlüsselpositionen, die einer Entwicklung zum Kapitalismus Barrikaden errichteten.

Zhou Jinsheng, der deutlich von Werner Sombart und Max Weber inspiriert ist, räumt der Erfassung der historischen Formen des ökonomischen Denkens und der Wirtschaftsethik einen bedeutenden Platz ein. Er bezieht die Historiographie der Wirtschaftsgeschichte selbst in seine theoretischen Überlegungen ein, indem er die Geschichte des ökonomischen Denkens, was im Sinne Webers Wirtschaftsgesinnung einschliesst, und die der Wirtschaftslehren im engen Verständnis von der Historiographie der Wirtschaftsgeschichte unterscheidet. Letztere umfasst für ihn nur die Deskription der objektivierbaren ökonomischen Sachverhalte und Institutionen, wohingegen erstere in der Untersuchung von ökonomischen Ursachen, Entwicklungen und Einflüssen bestehen. Dabei scheidet er die Wirtschaftslehren als die dogmatisch gewordenen Theorien vom ökonomischen Denken, unter welchem er alles zusammenfasst, was an Gedanken über Wirtschaft konzipiert und verbreitet wird. Zhou erkennt deutlich die Differenzen zwischen den Entwicklungen im Westen und in China, namentlich auch im Wirtschaftsdenken und in der Theoriebildung, wobei er zur Affassung gelangt, dass Europa eine erheblich längere Tradition der ökonomischen Theoriebildung aufweise als China. Diese Auffassung führt ihn zu einer Erforschung der Ursachen, die seiner Meinung nach das Wirtschaftsdenken in China behindert hätten : Der Widerspruch zwischen ökonomischer Rationalität und chinesischer Lebensphilosophie, besonders des Taoismus und des Buddhismus. Eine übertriebene Hochbewertung der Landwirtschaft bei gleichzeitiger Geringschätzung des Handels, teilweise auch der Gewerbe. Der einseitige Nachdruck in der Philosophie auf ethische Prinzipien. Der Buddhismus habe zu sehr deterministische, fatalistische Anschauungen gefördert. Das Wirtschaftsgeschehen sei nicht in seinem Systemcharakter erkannt worden. [MOR5:S. 30-32]

1958

Tang, Junyi ; Zhang, Junmai ; Mou Zongsan ; Xu, Fuguan. *Zhongguo wen hua yu shi jie*. [Die chinesische Kultur und die Welt ; Manifest].

Max Weber wird zwar nicht namentlich erwähnt, es gibt aber einen Bezug zwischen jenen Teilen des Manifests, in denen die Frage der metaphysischen Verankerung des Konfuzianismus verhandelt wird, um Webers Studie zum Konfuzianismus herzustellen. Das Manifest konstatiert verschiedene Erscheinungen mangelnder Modernisierung und Industrialisierung in China. Diese werden nicht nur mit der geringen Präsenz moderner Wissenschaften und Technik in China erklärt. Auch Demokratiedefizite institutioneller Natur, wie sie sich bereits unmittelbar nach der Ausrufung der Republik 1912 im Scheitern des Parlamentarismus, in der unzulänglichen politischen Repräsentation gesellschaftlicher Interessen und in einem Mangel an lokaler Autonomie bemerkbar machten, seien zu beheben. Gleiches gilt für die unklaren 'Vorstellungen von Volksrechten und Demokratie', die im chinesischen Volk nach der Gründung der Republik vorhanden gewesen seien. Es steht für die Verfasser deshalb ausser Frage, dass China sich Errungenschaften westlicher Zivilisation aneignen muss. Zugleich wollen die Verfasser verhindern, dass Fehltritte über die chinesische Kultur bei westlichen und chinesischen Denkern weiter um sich greifen. In ihrer Überzeugung handelt es sich dabei um Missverständnisse, die, so sie unwidersprochen blieben, nicht nur den Fortbestand der chinesischen Nationalkultur gefährden würden, sondern zugleich den Versuch einer zeitgenössischen Neuinterpretation des konfuzianischen Denkens der späten Kaiserzeit als abwegig erscheinen liessen. Das Manifest bestreitet daher, erstens, dass die chinesische Kultur ohne 'transzendente Gefühle religiöser Natur' sei. Zweitens kritisieren die Verfasser Ansätze europäischer und chinesischer Denker, die ihren Ausgang im 17. Jahrhundert haben und in denen die konfuzianischen Strömungen der späten Kaiserzeit mit bekannten Denkrichtungen der abendländischen Philosophie, wie etwa dem Materialismus, Naturalismus oder Rationalismus, gleichgesetzt werden. Drittens monieren sie, zeitgenössische Tendenzen in der Erforschung der chinesischen Kultur seien von einem szientistischen, positivistischen Wissenschaftsverständnis geprägt. Dadurch werde die chinesische Kultur auf den Status eines Artefakts oder Relikts reduziert und so gewissermassen für tot erklärt. Schliesslich übt das Manifest Kritik an der Auffassung, China habe vor dem 20. Jahrhundert deshalb kein demokratisches Staatswesen gekannt, weil es den geistigen Traditionen Chinas grundsätzlich an demokratischem Gedankengut fehle. Dass China erst unter westlichem Einfluss, und nicht schon zuvor, aus eigenen Traditionen heraus, demokratische Institutionen entwickelt habe, führen die Verfasser zum Teil auf historische Kontingenz zurück : Weil China sei dem Ende des 19. Jahrhunderts eine 'Invasion durch den westlichen Kapitalismus und Unterdrückung durch den Imperialismus' erlitt, habe sich das kommunistische Denken verbreiten können. Tatsächlich würde der geistigen 'Hauptströmung' des spätkaiserzeitlichen Konfuzianismus dem Wesen nach aber eine demokratische Staatsordnung entsprechen. [Fröh2]

1983-1988 Gransow, Bettina. *Die chinesische Rezeption der Werke Max Webers in den 80er Jahren* [ID D4257].

Bettina Gransow : Die chinesische Max Weber-Rezeption erfolgt weitgehend über die USA mit englischsprachigen, ergänzt durch japanische und deutsche Übersetzungen. So z.B. Übersetzungen von Talcott Parsons und Hans-Heinrich Gerth, was möglicherweise zu Missverständnissen über Webers Auffassungen geführt hat oder zu anderen Fehlerquellen der Übersetzung und Interpretation. Der Schwerpunkt der Übersetzungen liegt auf religionssoziologischen Schriften wie Protestantische Ethik und Konfuzianismus und Taoismus, wenngleich auch ein zunehmendes Interesse an Webers Herrschaftssoziologie und Bürokratietheorie, sowie an seinen wissenschaftstheoretischen Ausführungen zu beobachten ist. Die Fragestellung einer 'konfuzianischen Modernisierung', die nun an das Werk Webers herangetreten ist, ist sowohl Ausdruck wie auch Ursache eines selektiven Importes seiner Werke nach China. Die mangelnde Textnähe ruft Kritiker auf, die dies bemängeln. Gu Zhonghua versucht selbst eine Antwort auf die Frage nach der Vermittlung von Konfuzianismus und ostasiatischer Modernisierung nicht gegen, sondern mit Weber zu finden.

Die Weber-Rezeption in Taiwan ist eingebunden in die sozialwissenschaftlichen Theoriediskussionen der westlichen Welt. Zugleich sind Abgrenzungsbestrebungen gegenüber einer dominant amerikanischen Sozialwissenschaft offensichtlich. Die Diskussionen um eine Sinisierung der Sozialwissenschaften und der Soziologie, die vor dem wissenschaftlichen und politischen Hintergrund Taiwans (Abbruch der diplomatischen Beziehungen 1979) zu erklären sind, beeinflussen die Art und Weise des Umgangs mit Weber. Das Verhältnis von Konfuzianismus und Kapitalismus ist zentraler Diskussionspunkt. Auch in der Volksrepublik wird diese Fragestellung aufgegriffen, hier jedoch sehr viel allgemeiner als das Verhältnis von chinesischer Kultur und Modernisierung formuliert, wobei es insbesondere Abgrenzungen gegenüber einer Gleichsetzung von Konfuzianismus und chinesischer Kultur gibt. Die grundlegenden Fragen, die in der Volksrepublik gerichtet werden, stehen im Zusammenhang mit der Reformpolitik und lauten : Wie lassen sich die Aussagen Webers über das Verhältnis von Kultur und Modernisierung für eine umfassende wirtschaftliche und politische Modernisierungsstrategie fruchtbar machen ? Was sagt Weber über die Hemmnisse aus, die der Modernisierung in China gegenüberstehen, und wie sind seine Argumente zu bewerten ? Hier ist die Weber-Rezeption eingebettet in den Kontext der Öffnungspolitik, eingebettet in die Anfänge einer Rezeption westlicher soziologischer Theorien überhaupt, nachdem die Soziologie selbst rund dreissig Jahre lang verboten war und Weber als 'bürgerlicher' Wissenschaftlicher nicht zur Kenntnis genommen worden war. [Kuo20:S. 282, 285, 287-289]

1983.1

**Weber, Max. *Konfuzianismus und Taoismus*** </i>: Sekundärliteratur (2)

Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus [ID D18583].

1983

Wolfgang Schluchter : Meine These ist, dass Max Weber in seiner Konfuzianismusstudie, insbesondere in ihrer revidierten Fassung, neben gesinnungsmässigen vor allem ökonomische und politisch-rechtliche Vergleichspunkte zur 'weiterhin zu analysierenden okzidentalen Entwicklung' identifiziert hat und dass für ihn die chinesische Kultur in ihren konsequentesten Ausprägungen 'trotz fortwährender und scheinbarer Analogien' zum okzidentalen, insbesondere zu seinem zunächst puritanisch, dann utilitaristisch motivierten praktischen Rationalismus ein radikal entgegengesetztes System der Lebensreglementierung, ja eine andere Welt repräsentiert.

Es ist also das Interesse am Unterschied zwischen Kulturen, genauer : das Interesse an der Frage, wie sich die verschiedenen magisch und religiös mitbedingten Arten der Lebensführung zum modernen ökonomischen Kapitalismus stellen, das die Konfuzianismusstudie und andere Studien zur Wirtschaftsethik der Weltreligionen leitet.

Dieses Interesse motiviert zu möglichst klaren, ja scharfen, mitunter überpointierten Entgegensetzungen in Begriffen, die an der eigenen Kultur entwickelt sind. Weber beginnt seine Serie 1915 mit dem Konfuzianismus aus inneren Zweckmässigkeitsgründen : Er steht, insofern er wie der Puritanismus einen Typus rationaler Weltbehandlung, einen Typus eines primär praktischen, nicht theoretischen Rationalismus repräsentiert, zu diesem bei grösster äusserer Ähnlichkeit in grösster innerer Differenz. Diese Differenz ist nach Weber vor allem auf drei Merkmale zurückzuführen : auf den Charakter der ‚irrationalen Verankerung‘ der Ethiken, auf den Charakter der Trägerschichten dieser Ethiken und auf den Charakter der Ordnungskonfiguration, in die diese Ethiken letztlich eingebettet sind.

Um die in seiner Religionssoziologie behandelten Systeme der Lebensreglementierung zu bezeichnen, verwendet Weber drei Begriffe : Weltreligion, Kulturreligion und Erlösungsreligion. Die Bedeutungsfelder dieser Begriffe überschneiden sich, sind aber nicht identisch.

Was lässt sich nun aus dieser Rückerinnerung für die drei Begriffe lernen? Zunächst: Die typologisch wichtigste Unterscheidung ist offensichtlich die zwischen Magie und Religion. Sie ist bei Weber der in der religionswissenschaftlichen Diskussion seiner Zeit üblichen Unterscheidung zwischen natürlichen und ethischen Religionen 'nachempfunden'. Denn ein gewisses Mass an Ethisierung der sozialen Beziehungen ist entscheidend für den 'Ausbruch' aus der Magie. Nun ist zwar jede ethische Religion Kulturreligion, nicht aber jede Kulturreligion auch schon Erlösungs- oder Weltreligion. Zur Erlösungsreligion wird sie nur, wenn sie eine Erlösungslehre oder Erlösungsethik entwickelt und darin eine diesseitige oder jenseitige Erlösung verheisst, zur Weltreligion aber, wenn sie 'besonders grosse Mengen von Bekennern' hat. Tatsächlich gibt es in Webers vergleichender Religionssoziologie denn auch zwei Fälle, auf die nicht alle drei Begriffe gleichzeitig zutreffen: Das Judentum ist für ihn eine Erlösungsreligion, aber keine Weltreligion, der Konfuzianismus eine Weltreligion, aber keine Erlösungsreligion. Nun ist nicht die Unterscheidung in Weltreligion und Kulturreligion, wohl aber die in Erlösungsreligion und Kulturreligion systematisch von Bedeutung. Denn nur Erlösungsreligionen, nicht aber 'erlösungsfreie' Kulturreligionen entwickeln nach Weber in der Regel systematisierte Methodik der religiösen Selbstvervollkommnung. Das hat zur Folge, dass mit diesen zwei Typen von Kulturreligion jeweils eine andere Art der Lebensführung verbunden ist. Diese Methodiken sind, sofern Erlösung nicht als Folge von Gnadenspendung, sondern als Folge 'eigener Leistung' gedacht wird, in erster Linie Mystik und Askese in ihren inner- und ausserweltlichen Varianten.

Die Art der Gottesvorstellung ist für Weber vor allem wichtig, um noch auf der Ebene der Kulturreligionen zwischen zwei grossen Strömungen unterscheiden zu können : Auf der einen Seite stehen die indischen und chinesischen Kulturreligionen, die die Vorstellung von der unpersönlichen ewigen Ordnung vertreten und insofern kosmozentrisch orientiert sind, auf der anderen alle iranischen und vorderasiatischen sowie die von ihnen beeinflussten okzidentalen Kulturreligionen, die die Vorstellung vom persönlichen Schöpfergott enthalten und insofern theozentrisch ausgerichtet sind. Hält man sich diese Zusammenhänge vor Augen, so lassen sich wenigstens vier Kriterien nennen, um den typologischen Ort von Konfuzianismus und asketischem Protestantismus als Religionen, als religiöse Ethiken, zu bestimmen : Die Unterscheidung zwischen 'Welt' und 'Hinterwelt' ; die Konzeptualisierung der 'Hinterwelt' ; die 'Prämien' für Lebensführung ; die Heilsmethodik.

Der Konfuzianismus repräsentiert für Asien den 'reinsten' Typus einer 'politischen' Religion, der auf Erlösung und auf die damit verbundenen gedanklichen und lebensmethodischen Möglichkeiten gänzlich verzichtet, so wie der asketische Protestantismus für den Okzident den 'reinsten' Typus einer Erlösungsreligion darstellt, der die Erlösungsethik über ihre ritualistischen und gesetzesethischen Varianten hinaus bis zur Gesinnungsethik steigert und sie mit einer rein soteriologisch gewendeten Heilsmethodik innerweltlicher Askese so verbindet, dass daraus eine Gesamtlebensführung entsteht.

Den Trägerschichten, denen Weber in der Wirtschaftsethik der Weltreligionen in erster Linie nachgeht, ist zunächst ein Merkmal gemeinsam : Sie streben nach religiöser Qualifikation und zwar nicht mehr durch Zauber, sondern durch Lebensführung im weitesten Sinn. Die Masse der Menschen, so Weber, ist unabhängig von ihrer sozialen Lage zu allen Zeiten und überall in der Welt 'religiös unmusikalisch' geblieben, hat sich mit Magie oder mit 'Heiligen- oder Heroen- oder Funktionsgötterkult' zufriedengegeben. Wo eine Trägerschicht mit ihrem religiösen Weltbild und ihrer Lebensführung diese Masse durchdringen wollte, ist sie regelmässig an deren magischem und religiösem 'Traditionalismus' gescheitert : Der Konfuzianismus lässt ihn in Gestalt des taoistischen Pantheons neben sich bestehen, der popularisierte Buddhismus duldet die Gottheiten der Länder seiner Verbreitung als dem Buddha untergeordnete Kultempfänger, Islam und Katholizismus haben Lokalgötter, Funktionsgötter und Berufsgötter als Heilige, denen die eigentlich Devotion des Alltags bei den Massen gilt. Nur Judentum und asketischer Protestantismus sind nach Webers Auffassung diesem Schicksal entgangen, und nicht zuletzt dies macht ihre religionsgeschichtliche Bedeutung aus. Konfuzianismus und asketischer Protestantismus sind im Unterschied zu Hinduismus und Buddhismus in erster Linie Vertreter eines praktischen, nicht eines theoretischen Rationalismus. Aber dieser resultiert einmal aus der Systematisierung und Institutionalisierung einer Erlösungsethik, einmal aus der Systematisierung und Institutionalisierung einer politischen und sozialen Standesethik, einer Art Ziviltheologie. Denn der Konfuzianismus, nach Weber, kennt weder eine Erlösungsethik noch das radikal Böse oder eine 'einheitliche widergöttliche Macht der 'Sünde'', und er steht überhaupt am Rande dessen, was noch als religiöse Ethik gelten kann. Damit aber ist sein Potential für eine religiöse Entwertung der Welt geringer als das des asketischen Protestantismus. Dies äussert sich unter anderem darin, dass seine rationale Weltbehandlung zu Weltanpassung, die des asketischen Protestantismus aber zu Weltbeherrschung führt.

Es gibt vier wichtige Aufschlüsse für die Einschätzung von Webers Studie : 1) Man kann je zwei Begriffe von theoretischem und von praktischem Rationalismus unterscheiden, einen weiteren und einen engeren. Der weitere umfasst die weltliche und die überweltliche Sphäre, der engere nur die weltliche, und dies lässt sich mit der These verbinden, dass mit wachsender Rationalisierung der Weltbeziehungen nach ihren eigenen Gesetzen die Verklammerung dieser Formen immer schwieriger wird. 2) Man kann zwei Verbindungen von theoretischem und praktischem Rationalismus hervorheben, die metaphysisch-ethische und die wissenschaftlich-technische. Die erste manifestiert sich vor allem in den Kulturreligionen, die zweite in der okzidentalen Moderne. Weber interessiert sich in der Religionssoziologie in erster Linie für die erste Verbindung, und zwar immer auch unter dem Gesichtspunkt, welche Komponente, die theoretische oder die praktische, die kognitive oder die evaluative, dabei im Vordergrund steht. 3) Eine sinnhafte Stellungnahme zur Welt kann in jeder der 'Teilwelten' primär verankert werden. Dies bleibt nicht ohne Einfluss auf die historische Ausprägung von Rationalisierung und Rationalismus. 4) Je schwächer die Verankerung in der 'Hinterwelt' ist, desto geringer ist das Potential für Weltentwertung. Dies gilt unabhängig davon, ob die primäre Verankerung im theoretischen oder im praktischen Bereich erfolgt. Das primitive Weltbild etwa, das in Webers Sicht insofern einheitlich ist, als alles 'konkrete Magie' bleibt, als zwischen fundamentalen Sphären und Interessenrichtungen allenfalls graduell unterschieden wird, besitzt keinen 'archimedischen Punkt' um aus dem symbolischen Zauberkreis, in dem alles gefangen bleibt, herauszutreten, um Teile der Welt zu entwerten, zu entzaubern. Aber auch das moderne Weltbild, das auf erfolgreicher Entzauberung beruht, fördert Weltbejahung, ja Weltanpassung, weil ihm die überweltliche Verankerung weitgehend fehlt. Während der asketische Protestantismus und auch der Buddhismus eine starke überweltliche Verankerung besitzen, die noch dadurch verstärkt wird, dass die religiösen Traditionen, aus denen sie stammen, Prophetien kennen, behauptet Weber vom Konfuzianismus, dass ihm nicht nur jede Prophetie fremd sei, sondern dass er auch letztlich keine metaphysische Verankerung habe und dass die von ihm vertretene Ethik im Grunde keine religiöse Ethik sei.

Weber fragt, warum es nach Befriedung des Reiches unter den Qing in China von innen heraus zu keiner modern-kapitalistischen Entwicklung, ja nicht einmal zu einer modern-bürokratischen Entwicklung gekommen ist. Unter modernem Kapitalismus versteht er dabei die zweckrationale Organisation von Wirtschaftsbetrieben, die auf formell freier Arbeit, also auf Lohnarbeit, beruhen und formell friedliche Erwerbchancen für sich nutzen ; unter moderner Bürokratie versteht er die zweckrationale Organisation von Verwaltungsbetrieben mit einem vor allem juristische geschulten Fachbeamtenstand, das formell korrekt zustande gekommene Gesetze und Verordnungen ohne Ansehen der Person anwendet. Als Gründe für das Ausbleiben einer modernen Entwicklung im europäischen Sinne in China nennt Weber die Art der 'religiösen' Quellen, die materiellen und ideellen Interessen der Trägerschichten und die Art der Ordnungskonfiguration. Seine Charakterisierung der 'religiösen' Quellen sind : Die Konzeption einer höchsten unpersönlichen Himmelsmacht schließt die Aufnahme von personalisierten Geistern und Göttern in ein 'Pantheon' nicht aus. Allerdings : Die personalisierten Mächte stehen zwar über den Menschen, aber unter den unpersönlichen Mächten, und sie sind auch leichter als diese nach Bedarf austauschbar. Der an die Gotteskonzeption anschließende Kult des Himmels lässt den Ahnenkult mit seiner Vorstellungswelt unangetastet. Staatskult und Ahnenkult, die Vorstellungswelt von der ewigen unpersönlichen Ordnung und die animistische Vorstellungswelt, werden zusammengeschlossen. Der Konfuzianismus sei nach Weber, nicht magisch, sondern ethisch verankert, wenngleich er richtig sieht, dass diese ethische Verankerung nicht religiös, sondern politisch-sozial gewendet wird.

Der Stand des Beamten- und Amtsanwärterstandes formiert sich in Wechselwirkung mit der Ausbildung des chinesischen Patrimonialstaates. Wie immer bei herrschaftssoziologischen Analysen, so betrachtet Weber auch die chinesische Staatsentwicklung vor allem unter dem Gesichtspunkt, wie das Verhältnis des Herrn, in diesem Fall des Kaisers, zu seinem Verwaltungstab gestaltet worden ist. Dafür hat die chinesische Geschichte vor allem drei 'Modelle' ausgebildet : Den Feudalismus, den die erbcharismatischen Sippen und 'Grossen Familien' wollten ; den Sultanismus, den vor allem die Eunuchen wünschten, der aber auch den absolutistischen Neigungen mancher Kaiser entgegenkam ; und den Patrimonialismus, der vor allem im Interesse der Literatenschicht lag. Die nach Amtspfänden strebende Literatenschicht schafft also letztlich eine 'innerweltliche Laiensittlichkeit', die sowohl magische Ekstase wie soteriologische Askese oder Mystik, da die Religion selbst 'im Innersten' verachtet : Nicht Erlösung von der Welt, sondern Einfügung in sie wird zum letzten Ziel.

Weber behauptet, in China habe wie in allen Patrimonialstaaten die Entwicklung der Geldwirtschaft den ökonomischen Traditionalismus nicht untergraben, sondern gestärkt. Es gebe nur eine Ausnahme von dieser 'Regel' : den europäischen Okzident.

Im Dorf herrscht die Sippe, ausserhalb des Dorfes die Patrimonialbürokratie. Allerdings : Die Intensität dieser Bürokratie ist, wie Weber immer wieder betont, so gering, dass es ihr nicht gelingt, die ausserdörflichen Lebensbereiche wirklich zu durchdringen. So kommt es insbesondere in den Städten zwar zu keiner rechtlich garantierten, wohl aber zu einer faktischen Selbstverwaltung der 'Berufsverbände', der Gilden und Zünfte. Dies hebt die politische Monopolposition der Patrimonialbürokratie auf zentraler Ebene nicht auf. Diese verstärkt sich noch mit der Befriedung des Reiches, weil nun auch die 'äusseren' Gegenmächte verschwinden.

In China fehlt in Webers Sicht die Konkurrenz nicht nur auf dem Gebiet des Politischen, sie fehlt nach der Befriedung des Reiches auch weitgehend auf dem Gebiet des Geistigen. Gewiss gab es die Kämpfe zwischen Konfuzianern und Taoisten, gewiss zeigt der Taoismus zunächst durchaus erlösungsreligiöse Züge, er fördert zumindest ein individualistisches Erlösungsstreben und baut über Klöster und Hierokratie auch eine zum Cäsaropapismus alternative Organisationsform auf. Doch lässt er, so Weber, nicht nur wichtige Prämissen des Konfuzianismus unangetastet, er entwickelt sich auch, je länger je mehr, zur aktiven Stütze eines magischen Weltbildes und einer ihm entsprechenden magischen Praxis. Dies, ohne damit den Widerstand des Konfuzianismus zu wecken, der zwar Magie als unklassische verachtet, ihr gegenüber aber letztlich innerlich hilflos bleibt.

In China und im Okzident wurde in Webers Sicht der bürokratische Mechanismus am konsequentesten rationalisiert. In diesem Sinne lässt sich seine Bemerkung in Wirtschaft und Gesellschaft lesen, der Konfuzianismus und die Römische Kirche seien die 'beiden grössten religiös-rationalistischen Mächte der Geschichte' gewesen. Doch entwickeln sie dabei nicht zwei 'Stufen' der Bürokratie, die auf derselben Linie lägen, sondern zwei gänzlich verschiedene Arten von Bürokratie mit verschiedener Entwicklungsrichtung und verschiedenem Entwicklungspotential. Für Weber bleibt die chinesische Bürokratie 'Patrimonial-Bürokratie', die trotz funktionaler Gliederung der Staatstätigkeit und trotz ihrer Bindung an ein Statutenrecht als 'Gesetzesrecht' letztlich zwischen Amt und Person, Verwaltungs- und Rechtsgang, formalem Recht und materialer Gerechtigkeit nicht streng scheidet. Sie hat deshalb den bürokratischen Mechanismus nicht wirklich zu versachlichen vermocht. Das Mandarinentum rationalisiert die Bürokratie konsequent, aber im traditionellen, durch das Pietätsprinzip bestimmten Rahmen.

Was sind die Einwände, die Webers Analyse herausfordert : Der erste betrifft den 'zeitlichen Rahmen' der Studie, der zweite die These, China sei trotz konfuzianischer Ethik gekennzeichnet durch den ,ungebrochenen Fortbestand rein magischer Religiosität. Der dritte bezieht sich auf das 'Erklärungsmodell' selber, auf die Faktoren, die darin eingehen, und auf ihren Zusammenhang. Webers vergleichende religionssoziologische Versuche sind allgemein dadurch gekennzeichnet, dass sie nach Aufbau und Argumentation nur sehr bedingt der historischen Chronologie der behandelten Kulturkreise folgen. Eine Epoche entscheidender Neuerungen zwischen den Han und den Qing scheint für ihn nicht zu existieren. Die für ihn wichtigen Weichen werden unter den Qin und den Han gestellt.

Webers Skizzierung der geistigen Kultur Chinas ist insofern limitiert, als er weder die Legisten noch den Neo-Konfuzianismus behandelt. Auch die Konstruktion einer konfuzianischen Orthodoxie und einer taoistischen Heterodoxie entspricht nicht mehr dem heutigen Forschungsstand.

1983

Wolfram Eberhard : Webers Analyse der chinesischen Gesellschaft und Religion verrät mehr Einsicht als irgendein anderes sinologisches Werk vor 1920. Doch wenn wir uns dieses Werk heute betrachten, müssen wir feststellen, dass Webers China-Kenntnisse absolut unzureichend und voreingenommen waren. Es standen ihm zwei Arten von Daten unterschiedlichen Charakters zu Gebote : Die klassischen Texte vermittelten ein Bild von den Ideen der Denker und von Verhaltensregeln für Angehörige der herrschenden Klasse, ein Bild, das vom wirklichen Leben wahrscheinlich recht weit entfernt war. Die modernen Daten vermittelten ihm ein Bild von den Chinesen in ihrer Beziehung zu den Fremden, das zum überwiegenden Teil von Vorurteilen und Missverständnissen sowohl auf seiten der Ausländer als auch auf seiten der Chinesen geprägt war. Zweitens habe Weber so gut wie keine Angaben für die 2000 Jahre zwischen der ersten und der zweiten Gruppe von Daten – teilweise deshalb, weil die Sinologen noch heute an das 'unwandelbare, ewige China' glauben, teilweise aber auch deshalb, weil es zu seiner Zeit von nur sehr wenigen Texten Übersetzungen und Analysen gab. So stand ihm nur eine einzige Studie über ein süd-chinesisches Dorf zu Gebote, und über Dorf und Landwirtschaft in früheren Zeiten gab es überhaupt kein Material.

Die Zhou-Gesellschaft wird von Weber als 'feudal' bezeichnet, was auch heute noch immer stichhaltig ist. Feudalismus ist das Ergebnis der Eroberung einer entwickelten Gesellschaft durch eine in technischer Hinsicht vergleichsweise weniger entwickelte Personengruppe, nicht aber die Folge des politischen Zusammenbruchs einer entwickelten Gesellschaft. Insofern die neuen Feudalherren zum überwiegenden Teil aus Angehörigen des königlichen Clans bestanden, kann man den Zhou-Staat in seiner Anfangsphase noch immer als patrimonial bezeichnen. Der Ausdruck 'patrimonial' schliesst ein, dass eine solche Gesellschaft zugleich patrilinear und, soweit möglich, patrilokal organisiert war, nicht aber unbedingt auch patriarchalisch. Wir nennen das System insofern 'feudal', als der König gewisse souveräne Vollmachten an seine Feudalherren delegierte. In der Theorie mussten sie den König von Zeit zu Zeit besuchen und ihm Geschenke überbringen. Diese Geschenke hatten zumindest teilweise rituellen, nicht ökonomischen Charakter. Im Falle eines Krieges mussten die Feudalherren mit ihrem Heer dem König zu Hilfe eilen. Sie hatten jedoch das Recht, ihr eigenes Territorium gegen Angriffe von aussen und Unbotmässigkeiten im Innern zu verteidigen.

Der Zusammenbruch des Feudalsystems in China hat folgende Ursachen : Der Oberherrscher konnte ein sehr grosses Reichsgebiet nicht aus der Ferne kontrollieren ; er konnte daher auch nicht verhindern, dass im Falle des Ablebens eines Feudalherren, dessen Sohn automatisch seine Nachfolge antrat ; sein Territorium befand sich in der Mitte des Reiches und war auf allen Seiten von Lehnsgeländen umgeben. Die Feudalherren der Randgelände konnten neue Territorien ausserhalb des eigentlichen China erobern und sich mehr Land und mehr Menschen aneignen, so dass sie in kurzer Zeit mächtiger waren als der Oberherrscher selbst. Das China der Han-Dynastie kann nicht mehr als Staat mit 'traditionaler' Herrschaft betrachtet werden, sondern muss als Staat mit 'rationaler' Herrschaft bezeichnet werden. Weber definiert diese 'Herrschaft' als ein System, das auf dem Glauben an die Legalität gesetzter Ordnungen beruht, während traditionale Herrschaft auf dem Glauben an die Heiligkeit überkommener Ordnungen gründet. In einem rationalen Herrschaftssystem muss auch das Oberhaupt einer Organisation der unpersönlichen Ordnung gehorchen. In einem traditionellen Herrschaftssystem gehorchen die Beherrschten Max Weber zufolge nicht Satzungen, sondern der Person des Herrschers.

Die Beamten hatten klar umrissene Pflichten und mussten ausschliesslich ihren Vorgesetzten gehorchen ; sie gehörten einer komplexen, hierarchisch geordneten Bürokratie an. Die Han-Zeit hat ein Organisationsstatut für die Bürokratie mit einer Reihe von 'Ministerien'. Beamte wurden in vielen Perioden der chinesischen Geschichte alle drei Jahre versetzt, so dass sie sich keine eigene Hausmacht aufbauen konnten. Im allgemeinen waren sie 'kompetent', sofern wir darunter verstehen, dass sie für die ihnen zugeteilte Aufgabe ausgebildet waren und bezogen auch ein festes Gehalt.

Bedeutsame Punkte, die zu der Zeit, als Weber über China schrieb, unbekannt waren sind : 1) Der Staat hatte spätestens seit der Han-Zeit ein regelrechtes Budget. Dies zerfiel in zwei Teile : das eine würden wir den Staatshaushalt nennen, das andere den Haushalt des Kaisers für den Aufwand seines Hofes und seine persönlichen Bedürfnisse. In manchen Fällen gewährte der Kaiser Gebieten, die unter einer Hungersnot litten, aus eigener Tasche finanzielle Hilfe. Staatliche Einkünfte und Hofeinkünfte ergaben sich aus jeweils verschiedenen Steuern und Abgaben. 2) Der Staat hatte schon vor der Han-Zeit verschiedene 'Monopole' eingerichtet, gewöhnlich für Eisen und Salz, gelegentlich auch für Alkohol. Die Verwaltung dieser 'Monopole' wechselte im Laufe der Zeit, doch kam es oft vor, dass der Staat die Erzeugnisse aus dem Monopol besteuerte, sobald sie nicht an Ort und Stelle verwendet, sondern privaten Kaufleuten zum Weiterverkauf überlassen wurden. Alle Berechnungen erfolgten auf Geldgrundlage. Es ist also festzustellen, dass chinesische Regierungsbeamte seit der Han-Zeit in einem rationalen System, einem geradezu modernen System tätig waren und nicht in einer traditionellen Ordnung.

Für Weber gehört die Stadt, in Gestalt der 'freien Stadt' zu den Wurzeln der modernen Demokratie und des Kapitalismus. In vormoderner Zeit gibt es in China von einer 'freien' Stadt kaum eine Spur. Die Stadt als solche ist keine Verwaltungseinheit ; das wird sie erst in modernster Zeit. Die Stadt ist der Mittelpunkt eines grossen Bezirks und umfasst zahlreiche Dörfer und Weiler. Bis in die jüngste Zeit lebten wohlhabende Grundbesitzerfamilien in ihren eigenen Dörfern ; alle Bewohner gehören einem einzigen Clan an. Erst seit der Tang-Zeit werden Städte auch für wohlhabende Leute attraktiv, die Reichshauptstadt als Zentrum für Macht und Einfluss war es für sie natürlich immer. Andere Städte ausserhalb der Hauptstadt wurden in dem Augenblick attraktiv, als sie zu Wirtschaftszentren wurden.

[Der Aufsatz von Wolfram Eberhard beinhaltet die Themen von Weber, nimmt aber nicht immer direkten Bezug auf ihn. Eberhard beschreibt die Geschichte, Gesellschaft, Wirtschaft, Politik und Philosophie Chinas mit dem Wissen von 1983].

1983

Sybill van der Sprenkel : Weber wollte herausfinden, ob es in China ein Potential für jene Entwicklung gab, die in den mittelalterlichen Städten des Westens eingetreten ist – d.h. ob irgendein Element existierte, das den Anstoss zu einer Initiative hätte geben können, die agrarische Prägung der Gesellschaft zu durchbrechen und die Befreiung von politischen Fesseln zu fordern, oder ob es besondere Faktoren gab, die solchen Entwicklungen entgegenstanden. Aus der Beobachtung, dass die Stadt der Sitz des Magistrats war (eine Stadt im Bezirk), schloss Weber, dass Städte ganz wesentlich der kaiserlichen Verwaltungskontrolle unterlagen, während es in den Dörfern in seiner Sicht keinen Repräsentanten der kaiserlichen Verwaltung gab. Entsprechend der Vorstellung, in China stünde alles auf dem Kopf, folgerte er, den chinesischen Städten fehle die für eine wirtschaftliche Entwicklung notwendige Freiheit.

Weber hat es nicht recht durchschaut, wenn er in dem Bestreben der Beamten, aus ihren ‚Präbenden‘ ein persönliches Eigentum zu machen, eine Bedrohung des bürokratischen Systems erblickt. Die privaten Interessen des Beamten lagen durchwegs ausserhalb des ihm zugeteilten Zuständigkeitsbereichs. Dort konnte sein persönlicher Einfluss auch ein gewisses Gegengewicht gegenüber dem Interesse der Administration darstellen. Was Weber falsch beurteilte, betrifft das bedeutsame Wachstum von Handel und Handelszentren ; wahrscheinlich wurde er in diesem Punkt von orthodoxen Historikern in die Irre geführt, zumal ihm die Einsicht verschlossen blieb, dass eine solche Entwicklung auch unter anderen Bedingungen als denen des Westens stattfinden konnte. Zwar erkannte er zutreffend, dass die rechtliche Stellung des Einzelnen im Osten sich von der im Westen unterschied, doch unterschätzte er die Möglichkeiten, diese scheinbare Hürde zu umgehen. Das chinesische System lebte von der Findigkeit der Chinesen, brauchbare Mechanismen zur Regelung ihrer Angelegenheiten zu entwickeln ; sie reagierten auf die Bürokratie, indem sie sich ihr anpassten und lieber um Zugeständnisse für einzelne Gruppen oder Ortschaften einkamen, als die Bürokratie als solche herauszufordern oder ihr Privilegien abzutrotzen.

1983

Mark Elvin : Ich vertrete die These, dass eine ökonomische und ökologische Erklärung für das Versagen Chinas bei der Herausbildung eines eigenen industriellen Kapitalismus möglich ist und dass sie von einfacheren Voraussetzungen ausgeht sowie in sich konsistenter und der empirischen Verifikation zugänglicher ist als Webers kulturelle und ideologische Analyse. Dort, wo politische und/oder kulturelle Faktoren gleichwohl von Bedeutung sind, hängen sie nicht mit typisch Weberschen Themen wie der innerweltlichen Askese zusammen. Dies gilt etwa für das Fehlen einer modernen Wissenschaft in China, für seine Unfähigkeit, überseeische Entdeckungs- und Handelstätigkeit auch langfristig durchzuhalten und für seine Tendenz, in weiten Teilen der industriellen Organisation kommerzielle Beziehungen durch direkte Verwaltung zu ersetzen.

Es ist unangemessen, wenn Weber über die chinesische Agrarverfassung feststellt : "Denn jedenfalls dies ist auf den ersten Blick unverkennbar : dass die tiefgehendsten Wandlungen der Agrarverfassung durch die Umgestaltung der Militär- und Fiskalpolitik der Regierung bedingt wurden. Die chinesische Agrargeschichte zeigt uns aus eben diesem Grunde ein monotones Hin und Her zwischen verschiedenen gleich möglichen Prinzipien der Besteuerung und der aus ihr folgenden Behandlung des Bodenbesitzes, die mit ‚innerer Entwicklung‘ keinerlei Verwandtschaft hat, seitdem der Feudalismus zerschlagen war." Es entsteht ein Problem, wenn man der chinesischen Kultur für die Zeit nach der Reichseinigung durch die Qin grösstenteils unveränderliche Merkmale zuschreibt, wie Weber dies implizit tut. Wie kann ein und dieselbe Gruppe von Merkmalen dafür verantwortlich gewesen sein, dass China die fortgeschrittenste Wirtschaft der ganzen mittelalterlichen Welt besass und dass gleichzeitig China späterhin in den meisten qualitativen Hinsichten aus eigenem Antrieb nicht mehr vorankam, ja auf manchen Gebieten sogar Rückschritte machte ? Die Notwendigkeit, diese Schwierigkeit zu beheben, blieb von Weber unbemerkt.

Der entscheidende Unterschied zwischen China und Westeuropa, der erklärt werden musste, bestand für Weber darin, dass in Westeuropa der industrielle Kapitalismus geboren wurde und in China nicht. In seiner Grundkonzeption von der Genese des neuen Systems im Abendland übernahm Weber einen Aspekt aus der Hegelschen Geschichtsauffassung.

Weber behauptet : "Der konfuzianische Rationalismus bedeutete rationale Anpassung an die Welt. Der puritanische Rationalismus : rationale Beherrschung der Welt." Wenn die Argumentation sich um den Unterschied zwischen 'Anpassung' und 'Beherrschung' dreht, bedarf es sorgfältiger Definitionen und Kriterien zur praktischen Unterscheidung des einen vom andern. Weber gibt keines von beiden.

Webers Lektüre war ausserordentlich weitgespannt, aber dass er es versäumte, sich die wesentlichen französischen Quellen über die chinesische Wirtschaft zunutze zu machen, war ein vermeidbarer Lapsus. Hätte er beispielsweise die *Mémoires concernant les chinois* zu Rate gezogen, wäre er auf interessante Phänomene aufmerksam geworden, etwa auf die makro-ökonomische Theorie der Chinesen, welche eine eigene Rationalität aufwies, die freilich von der europäischen verschieden war. Manche spätrationalen chinesischen Denker plädierten beispielsweise für einen hohen Zinssatz auf verliehenes Geld, mit der Begründung, dies führe zu einer effizienteren Nutzung von Zeit und Geld und zum Ausscheiden der Trägen und Unfähigen ; und es verringere das Interesse der Wohlhabenden an Investitionen in der Landwirtschaft und erhöhe ihre Bereitschaft, an jene Geld zu leihen, die ein Gewerbe eröffnen wollten, was den Wettbewerb zu Nutz und Frommen der Öffentlichkeit belebe. Weber stellt fest, China sei , von jeher die Stätte eines für die Bedarfsdeckung grosser Gebiete unentbehrlichen Binnenhandels' gewesen, habe aber 'nicht einmal eine dem ptolemäischen Ägypten gleichkommende Entwicklung der Geldwirtschaft' gekannt. Zwar war der Grad der Monetarisierung vor der wirtschaftlichen Revolution des Mittelalters vergleichsweise gering, doch die Implikation, China sei in den letzten tausend Jahren Schauplatz eines ausgedehnten Naturaltausches gewesen, ist schlichtweg falsch. Ihm entgingen auch nicht das Papiergeld des mittelalterlichen Chinas, die Wechsel und der Zustrom des Silbers aus der Neuen Welt. Auch vertritt er die Auffassung : "Nur die Bankogeld-Politik der chinesischen Gilden waren in unserem Sinn rational." Die hauptsächliche Quelle der Verwirrung ist hier das Fehlen eines chronologischen Rahmens zur chinesischen Wirtschaftsgeschichte, in welchem diese Beobachtungen ihren angemessenen Platz finden können.

Weber wies mit Recht auf die 'Kleinbetriebe und deren ökonomische Überlegenheit' in spätrationaler Zeit hin und gab einige der Gründe für diese Überlegenheit an. Doch hätte ihm auffallen müssen, dass, wenn es, wie er behauptet, einen innenpolitischen 'Beutekapitalismus' gab, 'der gleichfalls zur Anlage von Gelderwerb in Land führte', diese beiden Aspekte der Wirtschaft in einem gewissen Widerspruch zueinander gestanden hätten. An anderer Stelle beobachtete er scharfsinnig das Fehlen einer 'Kommunionwirtschaft der Dörfer' und den für europäische Verhältnisse geringen Rindviehbestand. Seine Behandlung der Leibeigenschaft und der Sippen auf dem Lande ist skizzenhaft und überholt. Ihr Vorzug besteht darin, das allgemeine Prinzip erfasst zu haben, dass die Unterhaltskosten für ein Heer auf das verwendete Besteuerungssystem einwirken und dieses wiederum mit der Agrarverfassung zusammenhängt.

Weber schreibt über die Gilden Chinas, sie hätten 'die Zahl und Art der Meisterstellen und die Technik der Arbeit' reguliert, und ihr Sinn sei 'Sicherung der Erwerbchancen der Handwerker' gewesen, insbesondere Hochhaltung der Leistungsqualität und Repartierung der Kundschaft. Ansätze zur Kartellbildung, Begrenzung der Lehrlingszahlen und Überwachung von Preisen, Techniken und Geschäftsgebaren sind sämtlich zu finden, aber Webers Formulierung legt einen höheren Grad wirksamer Zugangsbeschränkungen zu einem Gewerbe nahe, als er gewöhnlich existierte, und unterschätze die konkrete Konkurrenzsituation zwischen den Gildenmitgliedern. Er erkannte auch nicht, dass mittelalterliche Gilden und spätrationale Gilden verschiedene Dinge waren und dass es keine nachweisbare Kontinuität zwischen ihnen gab.

Er erfasste richtig, dass nach frühmodernen europäischen Massstäben 'Zahlungen von und an Staatskassen unbedeutend im Verhältnis zum Gesamtverkehr' waren. Er glaubte auch, dass der Handel in China im Verhältnis zu Fläche und Volkszahl relativ nur mässig oder geradezu schwach entwickelt gewesen sei. Seine Diskussion von Einzelheiten ist jedoch verwirrend. Zutreffend ist die allgemeine Aussage, dass das spätrationale China für einen moderneren Typ der Verwaltung eine zu schmale steuerliche Basis besass.

Weber zeichnet das Bild eines chinesischen Herrschaftssystems das eine 'Abneigung gegen Staatsintervention in ökonomischen Dingen' hatte. Angetrieben von 'theoretischen laissez-faire-Prinzipien', verfolgte es 'kaum andere als fiskalische und polizeiliche wirtschaftspolitische Interessen, wenn man von Notstandszeiten absieht'. Für den Zeitraum währende und nach der mittelalterlichen Wirtschaftsrevolution ist diese Aussage im wesentlichen richtig. Für frühere Zeiträume wird sie fragwürdiger durch Institutionen wie die 'Feldgemeinschaft' und kontrollierte städtische Märkte. Für spätere Zeiten sind die hauptsächlichsten Ausnahmen die Doktrin von der Förderung des 'Volksunterhalts' und daraus abgeleitete Aktionen und die verschiedenartigen Beschränkungen der Wirtschaftstätigkeit wie etwas das Maritime Interdikt, das in unterschiedlicher Masse in der Ming- und der Qing-Zeit durchgesetzt wurde.

Jüngste Arbeiten bestätigen Webers Auffassung, dass der chinesischen Städtebildung der politische Sondercharakter der Stadt gefehlt habe, weichen jedoch von ihm in gewisser Hinsicht ab. Wenn er beispielsweise von der chinesischen Stadt behauptet : "auch ihr Gedeihen hing sehr stark nicht von dem ökonomischen und politischen Wagemut ihrer eigenen Bürger, sondern von dem Funktionieren der kaiserlichen Verwaltung, vor allem : der Stromverwaltung ab", so kann das seit der Song-Dynastie nicht mehr als gültig anerkannt werden. Webers Überzeugung, dass die Besonderheiten der chinesischen Stadt weithin der 'exogamen und endophratischen Sippe' zuzuschreiben seien, findet keinen Anklang. Weber hielt an der Idee fest, dass das Ausbleiben einer modernen kapitalistischen Entwicklung von innen heraus in China auf 'das Fehlen gewisser gesinnungsmässiger Grundlagen' zurückzuführen sei. Diese unangemessene Gesinnung hatte verschiedene Aspekte. Der eine war die 'personalistische Schranke'. Andere werden in einem Katalog von angeblichen Persönlichkeitszügen der Chinesen aufgeführt, der im wesentlichen aus Arthur Smiths Chinese characteristics stammt.

Entscheidend ist, dass Weber in der Praxis ein übertriebenes Vertrauen in die Erklärungskraft von Ideen setzte, die er relativ isoliert von ihrem sozioökonomischen Kontext untersuchte. Wahrscheinlich machte ihn dies auch ein wenig unempfindlich gegen die Notwendigkeit, systematischer seine einigermassen widersprüchlichen Meinungen zu den spezifischeren wirtschaftlichen Aspekten der chinesischen Gesellschaft zu klären.

1983

Karl Büniger : Das chinesische Strafrecht ist seit dem 19. Jahrhundert ein Lieblingsthema europäischer Beobachter gewesen. Dabei haben sich gewisse Vorurteile aus dem vorigen Jahrhundert bis heute hartnäckig gehalten. Sie mögen damals verständlich gewesen sein aus der politischen Lage, aus einer gewissen Euphorie über kürzlich durchgeführte Verbesserungen des Rechtswesens in den europäischen Ländern und aus einem übertriebenen Fortschrittsglauben, dem China als das Land des Stillstandes par excellence galt, dessen Institutionen daher selbstverständlich schlecht sein mussten und nur von den Europäern verbessert werden konnten. Max Weber hat viele dieser Vorurteile nicht übernommen, obwohl er auf die Publikationen aus dem 19. Jahrhundert als Quellen angewiesen war. Ihre tendenziöse Haltung war seinem nüchternen Geiste offenbar erkennbar. Vor allem aber hat ihn die vergleichende Methode, mit der er die chinesischen Dinge stets mit der europäischen Geschichte in Bezug setzte, vor manchen Missdeutungen bewahrt.  
[Aufsatz zur Geschichte des Rechtssystems in China, weniger zu Weber].

1983

Arnold Zingerle : Wie Max Webers Studien zur Wirtschaftsethik der Weltreligionen von der Nachwelt aufgenommen wurden, macht auf drastische Weise die Tatsache augenfällig, dass Weber sechs Jahrzehnte nach seinem Tod trotz seines herausragenden Ranges als Klassiker der Sozialwissenschaften in wesentlichen Bereichen seiner sachlichen Anliegen ohne angemessene Resonanz geblieben ist. Allzulange sind diese Studien zum chinesischen, indischen und altjüdischen Kulturkreis kaum beachtet worden, weil man sie auf eine bloße Gegenprobe zur 'Protestantismus-These' reduzierte. Dass sie erst in letzter Zeit in zentralere Interessenbereiche der Diskussion um Weber einbezogen wurden, liegt zweifellos zu einem guten Teil daran, dass sich die Weber-Interpretation nicht früher darauf einigen konnte, den Schlüssel zu Webers Werk in der historisch-soziologischen Problematik der Rationalisierungsprozesse zu sehen, so dass sie sich erst neuerdings auch genötigt sieht, Webers Systematisierungen zu dieser Problematik an ihrer materialen Quelle – den Forschungen zu historisch umschriebenen Objekten von der antiken Agrarverfassung über die mittelalterlichen Städte des Okzidents und die protestantische Ethik bis hin zur Wirtschaftsethik der Weltreligionen – in konstruktiver und kritischer Absicht aufzusuchen.

1983

Peter Weber-Schäfer : Es gibt kein chinesisches Wort für Konfuzianismus, und es gibt keinen eindeutigen chinesischen Ausdruck zur Bezeichnung desjenigen Standes, den wir – Max Weber folgend – den konfuzianischen Literatenstand nennen.

Existierte im traditionellen China eine klar definierbare Gruppe von Menschen, die der westlichen Verwendung des Terminus ‚konfuzianische Literaten‘ korrespondiert, auch wenn sich dieser Terminus nicht ins Chinesische rückübersetzen lässt, oder verfälscht die Verwendung des Begriffs die chinesische Wirklichkeit ; und, sofern wir eine derartige Gruppe innerhalb der chinesischen Gesellschaft lokalisieren können, worin besteht das gemeinsame sie verbindende Element, der ‚geistige‘ Niederschlag, der in den europäischen Sprachen mit dem Typusbegriff ‚Konfuzianismus‘ bezeichnet wurde ?

Der Terminus ‚Literatenstand‘, wie ihn Weber benützt – der Ausdruck ‚Mandarinenstand‘ scheint in exakt synonyme Bedeutung verwendet - , bezieht sich auf eine Gruppe, die in zwei deutlich unterschiedene Untergruppen zerfällt : Beamte der Zivilverwaltung, die ihr Amt und ihren Rang durch die erfolgreiche Ablegung der einzelnen Stufen von Beamtenprüfungen errungen hatten, und potentielle Beamte, die ihre Qualifikation durch Prüfung erlangt hatten, aber kein staatliches Amt erreicht hatten. Dieser Stand bildete das ausschliessliche Rekrutierungspotential für alle Ämter der zivilen Verwaltung seit dem Ende des 7. Jahrhunderts und war als geschlossener Stand gegen das Volk durch den Anspruch auf Pfründen und Privilegien abgegrenzt. Das Prüfungswesen konnte zu einem wichtigen Mittel des Kaisers als Patrimonialherrscher werden, wenn es darum ging, die Bildung eines ihm gegenüber geschlossenen Standes, das das Recht auf die Amtspfründen nach Art der Lehensleute und Ministerialen monopolisiert hätte, zu hindern.

Weber betont die vorrangige Bedeutung der durch eine bestimmte Art der Lebensführung herausgehobenen ‚ständischen Lage‘ gegenüber der primär ökonomisch bestimmten ‚Klassenlage‘ in der Struktur der traditionellen chinesischen Gesellschaft.

Eine funktionale Dreiteilung der Untertanen des Kaisers sind Beamte, die einen durch Prüfung erworbenen Rang besitzen, Literaten, die ihre Prüfungen erfolgreich abgelegt, aber keine Amtsposition gefunden haben und den vom Prüfungssystem nicht erfassten Rest der Bevölkerung.

Der konfuzianische Literatenstand als eine Schicht mit einer eigenen Standesethik, in der sie sich von anderen Gruppen der Gesellschaft absetzt und durch deren Ausstrahlung sie als Bildungsschicht die Lebensführung der chinesischen Gesellschaft über die eigene Schicht hinaus beeinflusst, ist zweifellos als Stand identifizierbar, weist aber in sich einen weitaus geringeren Grad an Homogenität auf, als dies die Webersche Studie nahelegt.

Max Weber zitiert mehrmals den berühmten Ausspruch des Konfuzius, dass der Edle kein Werkzeug sei, und interpretiert ihn der konfuzianischen Tradition entsprechend als eine Ablehnung fachlicher Spezialisierung und professionalisierten Expertentums, durch die eine Gefährdung der standesgemässen Lebensführung und der angemessenen Einstellung zur literarischen Bildung eintreten könnte.

Was die Ideale ständischer Lebensführung und Ausbildung angeht, die dem Konfuzianismus sein Gepräge gaben, ist die Webersche Analyse sicher insoweit zutreffend, als es einem konfuzianischen Beamten, der der Lebensform des 'Edlen' nachstrebte, gewiss nicht angemessen gewesen wäre, sich durch ein Übermass an praktisch anwendbarem Fachwissen auszuzeichnen. Neben der von Weber angeführten Konfuziusstelle stehen zahlreiche andere der gleichen Stossrichtung. So wenn es heisst: "Der Edle weiss um das Gerechte; der Gemeine weiss um das Nützliche", oder wenn sich in einem überlieferten Dialog Konfuzius geradezu dafür zu entschuldigen scheint, dass er praktische Fähigkeiten besass. Der konfuzianisch geschulte Gentleman bemühte sich darum, ein Vorbild jener Tugenden zu sein, die durch eine gründliche Ausbildung in der Lektüre der Klassiker gewonnen werden können, und seine Lebensführung auf jenes Bildungsideal auszurichten, das dieser Ausbildung entsprach.

Weber übersah die Tatsache, dass praktisch alle Beamten, hohe oder niedrige, in der Zentralverwaltung oder auf Lokalebene beschäftigte, die gleiche Ausbildung genossen und die gleichen Prüfungen ablegten.

Die Frage, ob die konfuzianischen Literaten einen Stand im soziologischen Sinne bildeten, hängt letzten Endes mit Max Webers doppeldeutiger Verwendung der Worte 'Stand' und 'ständisch' zusammen. Einmal hängt der Standesbegriff von einer spezifischen Einschätzung der Ehre als Konstituens sozialer Existenz ab, von der 'Zumutung einer spezifisch gearteten Lebensführung an jeden, der dem Kreise angehören will', von einem Einfluss der Lebensführung auf die Ehre, die dazu beiträgt, 'dass die Stände die spezifischen Träger aller Konventionen sind: alle Stilisierung des Lebens, in welchen Äusserungen es auch sei, ist entweder der ständischen Ursprungs oder wird doch ständisch konserviert'.

Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass die konfuzianischen Literaten auf Grund ihrer durch das Prüfungssystem und seine kanonisierten Inhalte festgelegten Bildung wie aufgrund der ihnen gemeinsamen Regeln der Lebensführung und Lebensausrichtung einen in sich geschlossenen, deutlich als solcher von anderen abgrenzbaren Stand bilden. Die von Weber gegebene Darstellung der Inhalte, nicht der formalen Organisation, des Prüfungssystems bedarf auch im Lichte neuerer Forschung keiner Modifikation. Die Prüfung war eine Art Kulturexamen und stellte fest, ob der Betreffende ein Gentleman, nicht aber, ob er mit Fachkenntnissen ausgerüstet war.

Geht es um die Monopolisierung der Verwaltung durch die Lebensform und Bildung ausgezeichnete Schicht in dem Sinne, dass der konfuzianische Literatenstand und die Trägerschicht der Verwaltung des Reichs miteinander identifiziert werden, so ist diese These im Lichte neuerer Erkenntnisse nur noch unter der Hinzunahme einer dreifachen Modifikation möglich : Da die unteren Grade des Prüfungssystems kein automatisches Recht auf die Erlangung von Pfründen mit sich brachten, müssen wir davon ausgehen, dass nicht alle Literaten zur Gruppe der Beamten und potentiellen Beamten gerechnet werden können. Da die Möglichkeiten, auf einem anderen Wege als demjenigen der Teilnahme am offiziellen Prüfungssystem in den Beamtenapparat einzudringen, erheblich grösser waren und in weitaus grösserem Umfang genutzt wurden, als dies bei Weber berücksichtigt ist, müssen wir davon ausgehen, dass nicht alle Beamten Literaten waren, auch wenn sie sich den Bildungs- und Lebensidealen des Konfuzianismus weitgehend anpassten. Da die Rolle der nichtbeamteten Privatsekretäre und sonstigen inoffiziellen Berater im Prozess der Lokalverwaltung wie der zentralen Administration beachtlich war, müssen wir davon ausgehen, dass es einen breiten Kreis von Verwaltungsaufgaben gab, die nicht von Beamten erfüllt wurden.

Die Frage nach den Grundwerten, den grundlegenden Voraussetzungen und der 'Bürokratenmoral des Konfuzianismus', die für Weber 'die einzige wirkliche konsequente Ethik der Anpassung an das Mögliche' darstellte, hängt auf das engste mit der Frage zusammen, welchen Inhalt man einem Wort wie 'Konfuzianismus' geben will. Die imperiale Ziviltheologie Chinas, wie sie in ihren Grundzügen während der Herrschaft der Frühen Han-Dynastie entwickelt wurde, hat neben einer – gegenüber der Frühzeit der unmittelbaren Schüler des Meisters auch bereits weiterentwickelten – konfuzianischen Basis eine grosse Anzahl von Elementen aus dem Gedankengut der Legalisten, der Taoisten, der Mohisten und anderer Schulen übernommen.

2Der Kernpunkt der Weberschen Interpretation des Konfuzianismus als System der Ethik liegt in dem berühmten Vergleich : Der konfuzianische Rationalismus bedeutete rationale Anpassung an die Welt. Der puritanische Rationalismus : rationale Beherrschung der Welt. Der Puritaner wie der Konfuzianer waren nüchtern. Aber die rationale Nüchternheit des Puritaners ruhte auf dem Untergrund eines mächtigen Pathos, welches dem Konfuzianer völlig fehlte, des gleichen Pathos, welches das Mönchtum des Okzidents beseelte." Wenn der puritanische Versuch zur Beherrschung der Welt auf einen göttlichen Auftrag zurückging, so sah Weber geradezu als Charakteristikum der konfuzianischen Einstellung ein 'absolutes Fehlen jeglichen Erlösungsbedürfnisses und überhaupt aller über das Diesseits hinausgreifenden Verankerungen der Ethik, die durch eine inhaltlich rein opportunistisch-utilitarische, aber ästhetisch vornehme Kunstlehre eines bürokratischen Standeskonservatismus ersetzt ist' an. Damit scheint dem Konfuzianismus die Motivation zur aktiven Veränderung der Welt entzogen, und seine Ethik wird zu einer Ethik der Aufrechterhaltung und Wiederherstellung der einmal gegebenen Ordnung des Kosmos. Die konfuzianische 'Anpassung' ist ein rationaler Versuch zur Herstellung von Harmonie und steht damit in klarem Gegensatz zur puritanischen Weltbeherrschung, dem unablässigen Willen, die Welt zu verändern.

Der chinesische Mensch wurde nicht von einem Gott als Individuum geschaffen, sondern in einer Gesellschaft von Menschen als Mitmensch geboren. Er ist deshalb auch nicht als einzelner seinem Schöpfer unmittelbar verantwortlich, sondern durch ein System von sozialen Pflichten in die rituelle Ordnung des Kosmos eingebunden. Die Ordnung des Kosmos, die zugleich die Ordnung menschlicher Gesellschaft ist, erhält er, sich ihr anpassend, aufrecht, indem der seinen Ahnen, den lebenden Mitgliedern seines Clans und dem Kaiser als dem Zentrum ritueller Ordnung Ehrfurcht erweist.

Der tugendhafte Mensch des Konfuzianismus, der mit dem wohlgebildeten Gentleman identisch ist, trägt eine starke Verantwortung gegenüber seiner Familie und Sippe, der aus den Sippenverbänden zusammengesetzten Gesellschaft des Reichs und seinem Repräsentanten, dem Kaiser. Dagegen zeichnet sich seine Beziehung zum Übernatürlichen mit Ausnahme der eigenen Ahnen durch vorsichtige Zurückhaltung aus, und alle Opfer und Gebete, die den unmittelbaren Kreis des Ahnenkultes übersteigen, werden vom Kaiser als dem Repräsentanten der Menschheit vor dem Himmel oder seinen Beamten als Stellvertretern des Kaisers dargebracht, gehören also nicht in den Bereich individueller Frömmigkeit.

Von Anfang an umstritten war Max Webers Interpretation der Rolle des chinesischen Kaisers im Herrschaftsgefüge. Für Weber ist das Kaisertum in China ursprünglich aus dem magischen Charisma des Kaisers hervorgegangen, das sich an seiner Fähigkeit bewährte, für gutes Wetter, reiche Ernte und innere Ruhe und Ordnung zu sorgen. Die spezifisch chinesische Form des Cäsaropapismus sollte dabei zwar auf der Vereinigung von weltlicher und geistlicher Autorität in einer Hand, aber unter einer sehr deutlichen Dominanz des geistlichen Bereichs, der für Weber weitgehend magisch zu deuten ist, beruhen. Auch nach der Umdeutung der persönlichen Qualitäten, auf denen das magische Charisma des Kaisers beruhte, in den rituellen und ethischen Bereichen blieb er somit ,in erster Linie ein Pontifex : der alte 'Regenmacher' der magischen Religiosität ins Ethische übersetzt. Er hatte sich als Sohn des Himmels, als der von ihm gebilligte Herr, dadurch auszuweisen, dass es dem Volke gut ging. Konnte er das nicht, so fehlte ihm eben das Charisma. Diese Interpretation stiess auf ablehnende Kritik.

1983

Thomas Metzger : Max Webers Analyse der konfuzianischen Tradition ist eine geniale Leistung und hat grossen Einfluss ausgeübt ; aber wie hilfreich ist diese Interpretation heute noch, im Lichte der modernen Forschung ? In den Ausführungen Webers verbinden sich theoretische Leitlinien für die Untersuchung von Gesellschaften mit zentralen Fragestellungen über den Charakter geschichtlicher Zivilisationen und mit Ansichten über bestimmte kulturelle und institutionelle Muster des kaiserlichen China. Hinzu kommt, dass die einzelnen sinologischen Schulen unterschiedliche Auffassungen über diese verschiedenen Aspekte seiner Argumentation vertreten und dass die Problematik der zeitgenössischen Sinologie sich bis zu einem gewissen Grad auf Bereiche verlagert hat, die jenseits von Webers Überlegungen liegen.

Weber betrachtete die Gesellschaft als ein Ganzes ; er war fasziniert von den Wechselbeziehungen, die er zwischen den meisten dieser Muster entdeckte ; und er vermied scharfsinnig jede monokausale Theorie, die entweder den eher ideellen oder den eher materiellen Mustern den Primat eingeräumt hätte.

Er ging, wie schon heute viele Historiker und Soziologen, von der Annahme aus, dass die besondere Eigenart einer Schicht, eines Kollektivs oder eines Denkmusters sich angemessen in makroskopischen Begriffen erfassen lasse.

Gewiss gelangen Weber, auch ohne dass er der Kompliziertheit des sozialen Lebens nachging, viele wichtige Beobachtungen ; so bemerkte er z.B., dass im kaiserlichen China die Primogenitur oder eine mächtige, vom Staat abgehobene religiöse Organisation fehlte. Für einen globalen Vergleich von Gesellschaften sind solche Beobachtungen zweifellos von Bedeutung. Sobald man sich jedoch dies vor Augen geführt hat, bedarf es der induktiven Untersuchung von Details, um die Beziehungen zwischen Mustern, Individuen und Episoden zu verstehen ; die gefühlsmässige Bedeutung zu erfassen, die Symbole und Ereignisse für die beteiligten Akteure hatten ; und damit etwas von jener menschlichen Kreativität zu erblicken, die das soziale Leben und die Geschichte kennzeichnet.

Weber lenkt fast ausschliessliches Interesse für den Grad bürokratischer 'Rationalisierung' von dem Bemühen ab, diejenigen analytischen Kategorien 'mittlerer Reichweite' zu definieren, die unentbehrlich sind, um nicht nur die erstaunliche Entwicklung von bürokratischen Strukturen im kaiserlichen China zu verdeutlichen, sondern auch zu klären, in welcher Hinsicht diese traditionellen Strukturen sich von modernen bürokratischen Formen unterscheiden, die sich im Westen herausbildeten und schliesslich auch nach China gelangten. Weber verweist darauf, dass es in der konfuzianischen Tradition keine 'Propheten' gegeben habe, die ,im Namen eines überweltlichen Gottes Forderungen gestellt hätten' und meint, die Beziehung der Konfuzianer zum Religiösen sei ,diesseitig gewendet' gewesen und der Konfuzianismus sei ,an sich von jedem metaphysischen Interesse in sehr hohem Grade frei' gewesen (trotz des Vorhandenseins eines 'Geisterglaubens'). So kannten die Konfuzianer nur bescheidene praktische Ziele, sieht man vom Ziel der ,Schicklichkeit' ab, das Weber aber als oberflächlich, pathetisch und lächerlich ansah. Weder 'vom Bösen oder einer Erbsünde, noch von irgendetwas sonst, ausser : von der würdelosen Barbarei der gesellschaftlichen Ungeschliffenheit, begehrte der Konfuzianer erlöst zu werden' schreibt Weber.

Während die Konfuzianer also nur die bescheidenen, weltlichen Ziele verfolgten, glaubten sie zugleich daran, dass die gegebene, tatsächliche Welt durchaus auf dem Weg zur Verwirklichung dieser Ziele sei. Die menschliche Natur war in ihren Augen 'der Anlage nach ethisch gut' und gleichzeitig betrachteten sie die gegebene Welt als frei vom 'radikal Bösen' und als 'die beste der möglichen Welten'. Weber folgert : 'Irgendwelche Spannung zwischen ethischen Anforderungen und menschlicher Unzulänglichkeit fehlte dieser Ethik vollständig.' Weber hat nicht nur die zentrale Frage der 'Spannung' angeschnitten, er macht auch die Voraussetzung, dass der Konfuzianismus aus weitverbreiteten, von allen geteilten Orientierungen bestand, die mit Gewinn untersucht werden können. Trotz der Zurückhaltung der Positivisten, solche Gleichförmigkeit anzuerkennen, wird diese Voraussetzung noch heute von vielen chinesischen und westlichen Human- und Sozialwissenschaftlern akzeptiert. Weber spielte zwar gelegentlich auf berühmte konfuzianische Lehren an, bewältigte diese Aufgabe aber nicht wirklich, weil er es unterliess, unterschiedliche Aussagen so zusammenzubringen, dass dadurch komplexe oder ambivalente Einstellungen als Ganzes aufgedeckt würden. Bei dieser Art Reduktionismus wirken die Menschen weit dümmer, als sie in Wirklichkeit waren. So schreibt Weber z.B., für den Konfuzianismus habe die 'pietätvolle Fügsamkeit in die feste Ordnung der weltlichen Gewalten' an oberster Stelle gestanden, ohne sich näher mit konfuzianischen Äusserungen zu diesem Thema des Respekts vor Autoritätspersonen auseinanderzusetzen. Und wenn Weber die Ansicht vertritt, für den Konfuzianismus sei 'die menschliche Natur der Anlage nach ethisch gut' gewesen, so verwechselt er die berühmte Lehre des Mengzi mit der konfuzianischen Wahrnehmung der menschlichen Triebkräfte im ganzen. Statt dessen hätte er Mengzis Lehre im Zusammenhang mit den vielen pessimistischen Äusserungen des Konfuzianismus über die menschliche Seele, die Macht der Selbstsucht, die Geschichte als Prozess des moralischen Verfalls usw. betrachten sollen.

Ein Weltbild kennt nur dann 'Spannung' im Weberschen Sinn, wenn der einzelne Mensch sich in einen schlechthin hoffnungslosen Kampf verwickelt sieht, den er mit absolut unzulänglichen Mitteln um ein Ziel führen muss, das ihm deshalb unerreichbar ist.

Da Weber (zumindest im Fall des Konfuzianismus) den historischen Aussagen nicht genügend Aufmerksamkeit schenkte, setzte er sich auch nicht gründlich genug mit dem schwierigen Problem auseinander, wie derartige Aussagen zugleich einfühlend und analytisch behandelt werden können, um auf irgendeine Weise das zu verbinden, das die Anthropologen 'emic approach' und 'etic approach' nennen.

Weber, der vor allem das Fehlen jeder nennenswerten Kluft oder 'Spannung' zwischen Zielen und der Wahrnehmung der gegebenen Welt im konfuzianischen Denken beschäftigte, brachte dieses Fehlen einer 'Spannung' in logischen Zusammenhang mit dem Fehlen eines intensiven, inneren moralischen Kampfes, dem mangelnden Streben nach Wissen als dem Instrument eines solchen Kampfes, dem mangelnden Sinn für Autonomie gegenüber Autoritätspersonen und der mangelnden Fähigkeit, für die Veränderung traditionaler Muster zu kämpfen. Diese Auffassung deckt sich weitgehend mit Interpretationen des Konfuzianismus in verschiedenen prominenten Werken aus neuerer Zeit, obwohl diese auf einer Flut neuerer sinologischer Untersuchungen beruhen.

Max Weber dachte bei seiner Schilderung des Konfuzianismus nur an die akkomodative Tendenz. Er übersah die transformative Tendenz und damit die ganze Wechselwirkung zwischen dem transformativen und dem akkomodativen Denken im kaiserlichen China. Damit übersah er auch den symbolischen Vorrang des transformativen Denkens sowie die Konsequenzen, die sich aus dieser Vorrangstellung für die Entwicklung der politischen Kultur Chinas ergaben. Angesichts von Webers zentralem Interesse für den 'Sinn' einer Handlung in den Köpfen der geschichtlichen Akteure ist das überkommene Wechselspiel zwischen akkomodativem und transformativem Denken an sich bedeutsam. Aber welche Auswirkungen auf das äussere Verhalten hatte der symbolische Primat des transformativen Denkens ? Immerhin war akkomodatives Verhalten ausserordentlich weit verbreitet, selbst wenn radikale Ausbrüche vorkamen. Zumindest kann niemand behaupten, dass die transformative Kraft der neokonfuzianischen Tradition ohne jeden Anstoss von aussen zu der von Weber so genannten 'Handhabe zur Beeinflussung der Lebensführung durch innere Gewalten, die nicht rein traditionell und konventionell gebunden waren', geführt hatte, einer 'Handhabe', deren es zur Umstrukturierung der Wirtschaft und zur Bewerkstelligung eines modernen Wirtschaftswachstums bedurfte. Die Ursache für dieses Scheitern mochte in der Tat, wie Weber annahm, in konfuzianischen Einstellungen liegen, obgleich er diese Einstellungen verkannte und dass dafür sogar eher organisatorische, technologische und demographische Faktoren zu nennen sind.

Weber vertrat lediglich den Standpunkt, dass es im Konfuzianismus keine 'Spannung' gäbe. Aber dieser Standpunkt impliziert, dass grundsätzlich keine Kontinuität zwischen der konfuzianischen Tradition und der Modernisierung in China existiere, weil 'Spannung' zu jeder Modernisierung gehört. Obgleich Weber nur die Frage diskutiert, warum China sich nicht aus sich heraus modernisierte, ist seine These auch von Relevanz für die Frage der unter fremden Einfluss erfolgten chinesischen Modernisierung. Es leuchtet ein, dass Webers Argument der fehlenden 'Spannung' logisch mit der Idee der Diskontinuität zwischen Tradition und Modernisierung einhergeht, während die These von der existierenden 'Spannung' mit der Idee der Kontinuität verbunden werden kann. Falls die Dynamik des modernen chinesischen Lebens sowohl traditionale als auch westliche Wurzeln haben sollte, ist Webers Darstellung der Tradition unzulänglich, da sie eine solche Dynamik ausschliesst. Zusammenfassend kann man sagen, dass Weber ein Genie war, dessen Werk über China noch fast siebzig Jahre nach seiner Niederschrift die Diskussion befruchtet. Seine Frage bezüglich der 'Spannung' ist noch heute zentral, und sein Interesse an den kulturellen Mustern Chinas ist für die Erörterung wesentlicher Probleme der chinesischen Geschichte noch immer massgeblich, etwa für das Problem, warum sich in China kein Kapitalismus entwickelte oder warum die Chinesen normenstiftendes politisches Handeln nicht als das Handeln einer Gruppe ausserhalb des politischen Zentrums konzeptualisierten. Das Fehlen solcher institutionalisierter Gruppen kann nicht einfach mit nicht-intellektuellen Faktoren erklärt werden, etwa der 'frühzeitigen Beseitigung des Feudalismus', denn das herrschende konfuzianische Verständnis von politischer 'Umsetzung', das derartige Gruppen ausschloss, lässt sich nicht aus institutionellem Wandel ableiten. Obgleich nicht alle methodologischen und inhaltlichen Ideen Webers heute noch in gleicher Weise hilfreich sind, ähnelte er den Konfuzianern doch insofern, als er menschliches Verhalten als einen Prozess der Umsetzung von Werten in Tatsachen ansah. Mögen wir auch bedauern, dass seine Kategorien mitunter untauglich sind, die menschliche Kreativität in ihrem geschichtlichen Kontext zu erschliessen, so spüren wir bei ihm doch das Bemühen, Soziologie als das Studium der menschlichen Kreativität in all ihren unterschiedlichen kulturellen Ausformungen zu konstruieren. Hat er damit nicht ein für allemal das eigentliche Programm der Soziologie formuliert ? [Schlu1:S. 15-17, 19-20, 22-24, 26, 29-34, 36-43, 55, 57, 61, 64, 66-67, 72, 74, 75-77, 81, 114-118, 122-128]

1983.2

1983

Helwig Schmidt-Glintzer : Unsere Untersuchung geht von der Fragestellung aus, welchen Bedingungen das, was Max Weber als Heterodoxie in China bezeichnete, genügte, und warum solche Erscheinungen von Heterodoxie nicht zum Ausgangspunkt einer 'abweichend orientierten Lebensmethodik' hatten werden können. Wir werden die Ausdrücke 'orthodox' und 'heterodox' in Ermangelung besserer hin und wieder verwenden. Die Verständigung darüber, was als korrekt anzusehen sei, konnte nur innerhalb einer Lehre geschehen, die entsprechend legitimiert war. Nun hatte solche Legitimation zunächst nur der konfuzianische Kult, doch beobachten wir im Verlaufe des chinesischen Mittelalters eine Emanzipation des Taoismus und eine Ausweitung des Buddhismus auf breitere Gesellschaftsschichten, wobei beide beanspruchten, eine Lehre zu sein.

Die Durchsetzung der Orthopraxie musste immer wieder neu gelingen. Da das, was als korrekt galt, nur von der Zentralgewalt und deren Vertretern gewährleistet werden konnte, weil nämlich der Staatskult gerade darauf beruhte, die Vielfalt der Götter und Geister jedenfalls bis zu einem gewissen Grade erfolgreich zurückgedrängt bzw. domestiziert zu haben, sind den daraus resultierenden Spannungsverhältnissen einige Ausführungen gewidmet worden. Volksaufstände, die Weber besonders interessierten, sind begründet durch und bezogen auf Zeiten einer prekären Lage der Zentralgewalt. Die dabei zu wirksamen Ausdruck kommenden zentrifugalen Kräfte sind aus der Sicht der Zentrale stets heterodox und abwegig gewesen. Doch sie selbst haben sich nicht nur als orthodox verstanden, sondern in all den Fällen, in denen sie das 'Mandat des Himmels' erlangten, schlüpfen sie gewissermaßen in den Mantel der alten Orthopraxie. Sie hatten eben auch nicht die Institution der Herrschers als des Himmelssohnes angegriffen, sondern die Missstände bekämpft, um die ideale Ordnung wiederherzustellen.

Weber, den seine Untersuchungen über das konfuzianische Literaten-Beamtentum zu der Erkenntnis geführt hatten, dass in China die Intellektuellenschicht, womit er die konfuzianisch Gebildeten meinte, als Trägerschicht für eine rationalistische Entwicklung ausgefallen sei, suchte andernorts Ansätze zu solcher Veränderung. "Uns soll vielmehr der Zwiespalt zwischen der Stellungnahme der Amtskirche und der unklassischen Volksreligion unter dem Gesichtspunkt interessieren : ob die letzte etwa Quelle einer abweichend orientierten Lebensmethodik werden konnte und geworden ist. Dies könnte so scheinen". Der Vergleich zwischen konfuzianischer 'Amtskirche' und der 'unklassischen Volksreligion' einerseits und der 'Beziehung der hellenischen, schulmässig philosophischen Sozialethik zu den alten hellenischen Volksgöttern' andererseits, den Weber in diesem Zusammenhang zieht, sei nur erwähnt, ohne dass er einer näheren Betrachtung unterzogen werden soll. Immerhin ist es aber bemerkenswert, dass Webers Ansicht durch neuere Untersuchungen bestätigt wird. Die Unterdrückung bzw. Umdeutung nämlich der alten Heldenepen durch die konfuzianische Historiographie seit der Han-Zeit zerstörte eine wesentliche Voraussetzung für alternative Weltbilder, und in dem Masse, in dem die Bildungselite identisch wurde mit der Herrschaftselite, fehlte es an sozialen Trägern für alternative Entwürfe.

Nun hatte aber Weber auch erkannt, dass in China die Grenzen zwischen Heterodoxie und Orthodoxie stets unscharf waren. Er stellte fest : "Letztlich waren, material, die Scheidungen orthodoxer und heterodoxer Lehren und Praktiken ebenso wie allen entscheidenden Eigentümlichkeiten des Konfuzianismus durch seinen Charakter als einer ständischen Ethik der literarische geschulten Bürokratie einerseits, andererseits aber durch die Festhaltung der Pietät und speziell der Ahnenverehrung als der politisch unentberhlichen Grundlage des Patrimonialismus bedingt." Dabei sei es 'der konfuzianischen Literatenbureaucratie weitgehend gelungen, durch Gewalt und Appell an den Geisterglauben die Sektenbildung auf ein gelegentliches Aufflammen zu beschränken.' Nie aber sei rationale Askese das Merkmal jener Sekten gewesen wie im Okzident.

Insgesamt kommt Weber zu dem Ergebnis, dass es in China nicht zu der epochalen Verbindung einer Sekte mit der Staatsgewalt gekommen sei. Obwohl er gänzlich auf seine sinologischen Gewährsmänner angewiesen war und daher solche nach heutigen Erkenntnissen unhaltbaren Sätze schreiben konnte wie 'die Heterodoxie wird gern als Taoismus bezeichnet', sprach er doch auch von dem 'von Orthodoxen und Heterodoxen gemeinsam geschaffenen spezifisch chinesischen Weltbild', eine Aussage, die der Sache sehr nahe kommt. Die Formulierungsweise Webers und die Inkonsistenz gerade in seiner Darstellung der Heterodoxie in China deuten darauf hin, dass er an der von ihm konsultierte Fachliteratur (vor allem J.J.M. de Groot) bereits erkannt hatte, dass der Heterodoxie-Begriff hier in einem anderen Sinne zu verwenden sei als in der abendländisch-christlichen Tradition. Weber war offenbar bewusst, dass die entscheidende Vergleichsebene zwischen Orient und Okzident die der unterschiedlichen Weltbildkonstruktionen und dabei vor allem das Gott-Mensch-Verhältnis zu sein habe. So stellt er zutreffend fest, dass bei Laozi 'jede religiös motivierte aktive Gegensätzlichkeit gegen die Welt' fehle. Es fehle 'überhaupt jene Spannung des Göttlichen gegenüber dem Kreatürlichen, wie sie nur durch die Festhaltung eines schlechthin überkreatürlichen, ausserweltlichen, persönlichen Weltschöpfers und Weltregenten garantiert worden wäre'. Es habe sowohl bei der 'chinesischen Religiosität in ihrer offiziellen staatskultischen' wie auch 'ihrer taoistischen Wendung jede Spur einer satanischen Macht des Bösen' gefehlt. Obwohl Webers Einschätzung der Rolle, die die heterodoxen Bewegungen in China bei der Propagierung einer abweichend orientierten Lebensmethodik hätten spielen können, grundsätzlich zuzustimmen ist, hat sich das Bild von solchen Bewegungen inzwischen doch beträchtlich erweitert. Dass es immer wieder neuem Wandel unterworfen wurde und gerade auch in China selbst nach wie vor strittig ist, hat seine hier nicht näher zu verfolgenden Ursachen.

Das traditionelle China ist von manchen als in höchstem Masse intolerant und autoritär, von anderen wieder als äusserst aufgeschlossen und tolerant bezeichnet worden. Diese widersprüchlichen Auffassungen suchte Weber zu vereinigen, indem er einerseits sagte, 'die kaiserlichen Religionsedikte und selbst ein Schriftsteller wie Menzius [Mengzi] machten die Verfolgung der Ketzerei zur Pflicht', andererseits aber einräumte, dass 'die Mittel und die Intensität, auch der Begriff und das Ausmass des Ketzerischen wechselten'. Doch die Behauptung, die Verfolgung der Ketzerei sei zur Pflicht gemacht worden, mit der Weber eine Ansicht de Groots folgt, bedarf eingehender Erörterung.

Max Webers Feststellung, dass im chinesischen Kaiserreich 'fast jede Rebellion mit einer Häresie verknüpft' gewesen sei, beruht vor allem auf den zumeist durch die konfuzianische Berichterstattung gefärbten Nachrichten über die sozialen Unruhen im späten Kaiserreich. Nun ist es aber durchaus strittig, ob Aufstandsbewegungen im traditionellen China wirklich die Herrschafts- und Gesellschaftsorganisation transzendierende Ziele verfolgten. Diejenige Aufstandsbewegung, von der Weber genauere Kenntnis besass, war die Taiping-Rebellion, deren Merkmale sich nur sehr begrenzt verallgemeinern lassen. Nun ist das Phänomen von Aufständen im traditionellen China so vielschichtig, dass hier nur auf einen Aspekt, nämlich den der Verbindung von ketzerischen Lehren und solchen Volksbewegungen, eingegangen werden kann, die sich auf solche beriefen oder mit ihnen in Zusammenhang gebracht wurden. Dass die Herausforderung ganz offenbar weniger in den Ideologien als vielmehr in der Organisiertheit lag, hatte übrigens Weber bereits erkannt, der drei Punkte als entscheidend herausstellt : Die Ketzer tun sich, angeblich zur Pflege tugendhaften Lebens, zu nichtkonzessionierten Gesellschaften zusammen, welche Kollekten veranstalten. Sie haben Leiter, teils Inkarnationen, teils Patriarchen, welche ihnen jenseitige Vergeltung predigen und das jenseitige Seelenheil versprechen. Sie beseitigen die Ahnentafeln in ihren Häusern und trennen sich zu mönchischem oder sonst unklassischem Lebenswandel von der Familie ihrer Eltern.

Viele Rebellenführer haben nun tatsächlich behauptet, sie seien Inkarnationen Maitreyas, des Buddhas des letzten Weltzeitalters. Maitreya-Anhänger verbanden sich mit Anhängern der Weissen-Lotus-Schule des Reinen-Land-Buddhismus, die zeitweise einen 'Lichtherrscher' erwarteten, eine Vorstellung, die zweifellos unter manichäischem Einfluss zustande kam. Nun war es aber keineswegs so, wie de Groot behauptete und Weber übernahm, dass der orthodoxe Konfuzianismus erst durch seine despotische Unterdrückung die Rebellion herausgefordert habe. Vielmehr wurde zumeist sehr wohl zwischen harmlosen Anhängern verschiedenster Kulte und Lehren einerseits und gefährlich erscheinenden Bewegungen andererseits unterschieden.

Solange einzelne Schulen sich noch im Sinne von Familien oder Klanverbänden definierten, war ihr Anspruch gedeckt durch die herrschenden Sozialnormen. Eine Vereinigung jedoch, die ganz ausdrücklich auf Blutsbande als das konstitutive Element verzichtete, musste der imperialen Ordnungsvorstellung zuwiderlaufen. Die Gefahr, die bereits Laiengemeinschaften darstellten, wurde hierdurch noch gesteigert. Diesen Aspekt hatte Weber sehr deutlich erkannt, wenn er schreibt : "Wert und Würde der 'Persönlichkeit' wurden garantiert und legitimiert durch die Zugehörigkeit und Selbstbehauptung innerhalb eines Kreises spezifisch qualifizierter Genossen, nicht durch Blutsbande, Stand oder obrigkeitliches Diplom".

1983

Nathan Sivin : Max Webers Behauptungen über die chinesische Wissenschaft spiegeln den Forschungsstand, wie er 1910 erreicht war, so unzulänglich wider, dass er sich mit einer oberflächlichen Lektüre zu diesem Thema begnügt haben muss.

Benjamin Nelson (1911-1977 Deutschland) : Professor of Sociology and History, New School for Social Research, New York

Benjamin Nelson sagt, Weber ging nicht davon aus, dass ökonomische und technologische Veränderungen zwangsläufig grössere gesellschaftliche Wandlungsprozesse auslösen würden. Die Moderne ist nicht das Ergebnis eines linearen Zuwachses an Rationalisierung, sondern von sukzessiven 'charismatischen' Durchbrüchen zu neuen Formen der Rationalisierung. Wissenschaftliches Wissen kann unter beliebigen gesellschaftlichen Umständen entstehen ; in China war es sicherlich vorhanden, aber es entbehrte einer metaphysischen Grundlage – jedenfalls war dies die Schlussfolgerung Webers. Was den Wandel auslöst, ist die ‚technische Verwertung‘ des Wissens, die durch den Kapitalismus zwar begünstigt werden mag, aber nur dann, wenn ‚universalisierende und unversalistische Weisen des Denkens und der Sensibilität‘ existieren. Weber stellt allerdings nicht die Frage, wann diese auftreten und welche Prozesse zu ihnen führen.

Für Weber waren vergleichende Untersuchungen unentbehrlich, um die Einzigartigkeit abendländischer Institutionen zu erklären. Sie ermöglichten eine Typologie der wechselseitigen Beziehungen von Ideen und Sozialstruktur. Noch elementarer : Man muss zunächst einmal wissen, was anderswo nicht vorhanden ist, wenn man – wie Weber in den Kritisches Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik – die historische Einzigartigkeit der europäischen Kulturentwicklung durch vergleichende Untersuchung in den Blick bekommen will. Es ist keineswegs so, dass Europa die einzige Entwicklung aufwies, die einer Untersuchung um ihrer selbst willen wert wäre ; aber Weber geht es um die Schaffung einer 'Wirklichkeitswissenschaft', deren Ziel das Verständnis der charakteristischen Einzigartigkeit der Wirklichkeit ist, in der wir uns bewegen. Das ist weder kulturelle Voreingenommenheit noch erheuchelte Unparteilichkeit. Aber es verleiht den geschichtlichen Realitäten Europas doch eine Schärfe, mit der verglichen die chinesische Zivilisation als exotisch erscheinen muss.

Webers Tendenz, das Wort 'Konfuzianismus' zum handelnden Subjekt zu machen und als Kürzel für den Begriff 'herrschende gesellschaftliche und politische Kräfte' zu gebrauchen, was für den sinologischen Sprachgebrauch seiner Zeit kennzeichnend war. Sätze wie : 'Dem offiziellen Konfuzianismus fehlte natürlich das individuelle Gebet im okzidentalischen Sinne des Wortes. Er kannte nur Ritualformeln' sind typische Fehlinformationen, die mit Trugschlüssen behaftet sind.

Es gab im traditionellen China keine Wissenschaft, sondern nur Wissenschaften. Im Gegensatz zu dem Bild, das Weber sich anhand seiner Quellen machte, waren diese Wissenschaften genügend hoch entwickelt, um bis zum 17. Jahrhundert auf die gleiche Ebene mit ihren europäischen Pendanten gestellt zu werden.

Sobald Webers Blick sich auf China heftet, bleibt er rasch an der Elite und ihrem literarischem Erbe hängen – sowohl dem, das sie von Konfuzius, als auch dem, das sie von Laozi übernahm. Gelegentlich schweift sein Blick auch zu den äusseren Zonen der Gesellschaft – mit der Tendenz, die letzten zweitausend Jahre in eins zusammenfliessen zu lassen -, doch kehrt er schnell wieder fasziniert zum Irrationalismus und unerlösten Traditionalismus des Zentrums zurück, die nur der Schock der Verwestlichung zu durchbrechen vermochte. Hier sehen wir wieder Webers gesunde Instinkte verschüttet durch die Begrenztheit seiner Quellen. Sehr aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang seine Bemerkung, dass 'der Soziologe im wesentlichen auf die sicherlich sehr verschiedenwertige, aber schliesslich doch die relativ sichersten Erfahrungen in sich bergend Missionärliteratur angewiesen' sei.

1983

Shmuel N. Eisenstadt : In Konfuzianismus und Taoismus wird ein Rationalisierungsprozess für den Bereich der chinesischen Zivilisation untersucht. Das Werk ist zugleich eine eindrucksvolle Interpretation chinesischer Kultur und Geschichte. Hervorgehoben werden vor allem deren grosse institutionelle Komplexität, ihre nahezu einzigartige geschichtliche Kontinuität sowie ihre geringe innere Transformationsfähigkeit, d.h. der relativ geringe Umfang grundsätzlicher institutioneller Veränderungen in ihr. Diese Kombination von Komplexität, Kontinuität und mangelnder Transformationsfähigkeit wird von Weber auf zweierlei Weise erklärt : zum einen durch die Analyse der strukturellen Besonderheiten der traditionellen chinesischen Gesellschaft, wie etwa durch den patrimonialen Charakter von Staat und Bürokratie, durch das Fehlen städtischer Autonomie und durch die beherrschende Stellung des relativ geschlossenen Verwandtschaftssystems ; zum anderen durch die Analyse der wichtigsten kulturellen Orientierungen in China – der konfuzianischen Orthodoxie und der taoistischen und – in geringerem Umfang – buddhistischen Heterodoxie – sowie ihrer hauptsächlichlichen Träger, der konfuzianischen Literaten und der verschiedenen Sekten. Das entscheidende Bindeglied zwischen der kulturellen Analyse und der Strukturanalyse bildet die grundlegende chinesische (oder jedenfalls konfuzianische) Weltorientierung sowie die soziale und Status-Orientierung der hauptsächlichlichen Träger dieser Weltorientierung. Sie war nicht – wie dies nach Weber für das Christentum im allgemeinen und den Protestantismus im besonderen zutrifft – durch Weltverneinung und der mit dieser dialektisch eng verknüpften Weltkonstruktion geprägt, sondern vielmehr durch Weltanpassung. Die Wurzeln dieser anpassungswilligen Haltung scheinen nach Webers Interpretation in dem Umstand zu liegen, dass der Konfuzianismus als kulturelle Orientierung grundsätzlich keine transzendente Verankerung hat und deshalb nicht in Spannung mit und in Distanz zur Welt steht ; dass er vielmehr eine 'rücksichtslose Kanonisierung der Tradition' ist ; oder, wie de Bary sagt, 'eine völlig säkularisierte Tradition ohne prophetischen Eifer und moralische Dynamik'. Eben weil dem Konfuzianismus jegliche Konzeption einer höheren transzendenten Ordnung fehlte, war er, Weber zufolge, unfähig, jene komplexen religiösen Einstellungen und sozialen Handlungen – wie etwa Askese – aus sich zu erzeugen, die Weltverneinung und damit eine Neustrukturierung des Weltverhältnisses oder eine 'Eroberung' der Welt hätten entstehen lassen können. Dies wiederum hing mit Webers Auffassung vom relativen Immobilismus der chinesischen Geschichte zusammen – eine Auffassung, die seiner oft kritisierten Tendenz entsprach, unterschiedliche Perioden dieser Geschichte in einen Topf zu werfen - , aber auch mit dem weitgehenden Fehlen transformativer Veränderungen in der chinesischen Gesellschaft, die es zu keinen institutionellen Neuerungen gebracht und insbesondere keine kapitalistische Zivilisation entwickelt hat.

Das Vorherrschen ritueller Praktiken und die Bedeutung humanistischer Gelehrsamkeit im konfuzianischen (und bis zu einem gewissen Grad auch taoistischen) Kodex sowie die Statusorientierung der Literaten, vor allem ihre Orientierung am Staatsdienst und an der humanistischen, weltlichen Persönlichkeitsbildung waren in Webers Augen die wichtigsten Ursachen für die chinesische Tendenz der Weltanpassung. So formuliert, zeigt seine Analyse aber einen grundsätzlichen Widerspruch : einerseits wird China in die Reihe jener Zivilisationen aufgenommen, bei denen der Prozess der Rationalisierung religiöser Orientierungen stattfand ; andererseits bestreitet Weber in den Details seiner Analyse, dass bestimmte wesentliche Manifestationen einer solchen Rationalisierung in China existiert hätten. Weber selbst scheint sich dieses Widerspruchs nicht bewusst gewesen zu sein, und in den konkreten Details seiner Arbeit geht er davon aus, dass eine transzendent begründete Spannung zur Welt in China entweder ganz gefehlt hat oder nur schwach ausgeprägt war. In den meisten Stellungnahmen zu Weber findet man auf der einen Seite eine hohe Einschätzung von seiner Fähigkeit, die Grundzüge der chinesischen Geschichte und Zivilisation zu analysieren und ihre Hauptprobleme zu identifizieren, während auf der anderen Seite seine konkreten Analysen dieser Probleme kritisch beurteilt werden. Das Lob für die Webersche Analyse gründet sich vor allem auf die Erkenntnis, dass es ihm gelungen ist, diejenigen Elemente oder Komponenten der chinesischen Sozialstruktur namhaft zu machen und herauszuarbeiten, die entscheidend sind für das Verständnis der chinesischen Zivilisation als einer grossen Zivilisation, in der Rationalisierungstendenzen nachweisbar sind. Diese Elemente oder Komponenten unterscheiden sich im Prinzip natürlich nicht von jenen, die Weber bei der Interpretation anderer Zivilisationen hervorhebt und die mit seinen allgemeinen analytischen Orientierungen zusammenhängen. Es sind die in einer Zivilisation vorherrschenden kulturellen Grundorientierungen ; deren Auswirkung auf die Gestaltung des Institutionengefüges ; die Träger dieser Orientierungen (die konfuzianischen Literaten und die Bürokratie) ; die interne Zusammensetzung und die soziale Orientierung dieser Träger sowie die Kontrollmethoden, die sie ausüben ; die Art der Arbeitsteilung, etwa zwischen Stadt und Land ; die Struktur der grossen Märkte ; das Agrarsystem und anderes mehr. Es ist vor allem die Analyse dieser Aspekte der chinesischen Geschichte und Zivilisation, die Weber grosses Lob eingetragen haben.

Als Kontrapunkt zu diesem Lob, entzündete sich aber viel Kritik, nicht nur an den Einzelheiten der Weberschen Analyse – Kritik, die durch den einfachen Fortgang der historischen Forschung unvermeidlich ist -, sondern auch an manchen seiner Interpretationen der zentralen Elemente der chinesischen Sozialstruktur. Weber irrte, wenn er die entscheidenden Komponenten der chinesischen Gesellschaft und Zivilisation sowie ihre wechselseitigen Beziehungen in einer Weise interpretierte, die auf Gebilde wie etwa das alte Ägypten oder auf südostasiatische Königreiche, nicht aber auf China passt. Wir müssen uns mit Webers Grundproblem auseinandersetzen, obgleich unser heutiges Bild von China von dem seinen erheblich abweicht. Die Lösung dieses Rätsels oder Widerspruchs hängt aufs engste mit dem Widerspruch in seiner Analyse Chinas zusammen. Webers Hauptirrtum lag in seiner Interpretation der Grundimplikationen der konfuzianischen (taoistischen) kulturellen Orientierung, vor allem aber darin, dass er das Vorhandensein eines wie immer gearteten Spannungsverhältnisses zur Welt in diesen Orientierungen bestritt. Dass Weber den Unterschied zwischen dem Fehlen eines transzendent begründeten Spannungsverhältnisses und einer innerweltlichen Lösung dieser Spannung nicht erkannt hat, gibt uns einen Hinweis darauf, wie wir sein Werk bewerten, seine Irrtümer wie seine Einsichten verstehen sollten. Die innerweltliche Lösung war für die chinesische Zivilisation kennzeichnend, und sie bietet den Schlüssel zur Neuinterpretation sowohl der Gesamtgestalt der chinesischen Gesellschaft und Zivilisation als auch der Eigenart ihrer wesentlichen Komponenten. Erst die volle Explikation dieser Perspektive führt zu einer Interpretation der chinesischen Zivilisation und Geschichte, die zwar Webers Methode, seiner Vision und seinen analytischen Einsichten treu bleibt, die aber zugleich die entscheidende Kritik an den konkreten Einzelheiten seiner Interpretation in sich aufnimmt und die darüber hinaus erklart, warum in China – im Unterschied zu den rein buddhistischen Zivilisationen – die Begegnung mit der Moderne, die von aussen kam, eine revolutionäre Transformation erzeugte – eine Tatsache, die ebenfalls jenseits des Horizonts der Weberschen Analyse zu liegen scheint. Weber wusste um die Bedeutung der Sekten in China. Er sah jedoch nicht klar genug, dass diese Bewegungen durchaus eine starke Wirkung auf das Zentrum haben konnten und oft mit einem erheblichen Veränderungspotential ausgestattet waren – ein Umstand, der dem Zentrum durchaus nicht entging. Zwar trifft es in Übereinstimmung mit der Hauptrichtung der Weberschen Analyse zu, dass es keiner dieser Bewegungen im kaiserlichen China gelang, die fundamentalen ideologischen und institutionellen Prämissen der konfuzianisch-legalistischen Zivilisation und politischen Ordnung zu unterminieren. Aber der Grund hierfür liegt nicht in ihrem mangelhaften Veränderungspotential oder in der vermeintlichen 'Traditionalität' des Zentrums, sondern in den sehr ausgeklügelten und komplexen Kontrollmechanismen, die von den herrschenden Koalitionen angewandt wurden und die von dem hohen Mass an Nicht-Traditionalität und Reflexivität in der chinesischen Zivilisation und politischen Ordnung zeugen, von Zügen also, die auf mancherlei Weise dem Bild Chinas als einer patrimonialen Gesellschaft, das aus Webers Analyse abzuleiten ist, zuwiderlaufen. [Schlu1:S. 300-306, 318-319, 325, 343, 348, 350, 342-354, 356, 364-369, 394-395]

1985

**Weber, Max. *Konfuzianismus und Taoismus* : </i>Sekundärliteratur (3)**Yu, David C. *Confucianism, maoism, and Max Weber* [ID D18851].

David C. Yu schreibt : Weber's concept of transcendence can be stated as follows : a monotheistic, personal God of creation who is the anchorage of man's actions and thought, who speaks through prophets for radical and moral actions capable of social transformations, and whose ultimate character, on which human salvation depends, is 'irrational'. According to Weber, heaven (tian) is 'not a supra-mundane lord creator, but a supra-divine, impersonal, forever identical and eternal existence'. Also, 'the impersonal power of heaven did not speak to man', it only manifests itself through nature, society, and man. Heaven or dao was not a 'cause' but, as Weber said, 'simply the embodiment of the binding, traditional ritual, and its command was not action but emptiness'. Thus in confucianism 'all transcendental anchorage of ethics, all tension between the imperatives of a supra-mundane God and a creature world, all orientation toward a goal in the beyond, and all conceptions of radical evil, were absent'. These quotes and his many other references to the confucianism concept of heaven clearly show that for him confucianism lacks a conception of transcendence. This resulted in confucians' emphasis upon adjustment to the world. By contrast, the puritans were compelled by their God of irrationality to change the world by mastering it. Weber's proposition that confucianism lacks transcendence is valid only if it is taken to mean that there is a lack of a theological concept of a creator-personal God. But to say that there is no such theological concept does not exclude the experience of sensing the deity in practice. Weber seems to have confused the absence of this concept of a personal God with the inability to sense him.

Thus by giving exclusive attention to the impersonal character of heaven, Weber neglected to look into the real significance of sacrifice and rituals in confucianism, where transcendence is to be found. On the other hand, Weber's delineation of the impersonal character of heaven is for him methodologically valid. It is largely through such an understanding that he was able to construct a confucian world view that emphasizes adjustment to the world, living in harmony with man and nature, adherence to the attitude of rational resignation, and enjoyment of an ideal life of honor and scholarly cultivation. But and large, this does represent the confucian way of life for the literati.

Weber made many references to the Chinese patrimonialist administration, its patrimonialist bureaucracies or patrimonialist administrative staff. Although Weber recognized the confucian type of rationality, he also noted that the confucian scholars tolerated magic, which was contrary to prophetic religion. It should be noted that in Weber's comparison of confucian and puritan rationalism, he was using these two empirical phenomena to elucidate the differences between prophetic religion and contemplative religion as two ideal types. Weber is right in his observation that the confucian scholar-officials tolerated magic in the form of rites and ceremonies. But at this point his comparison between confucian and puritan rationalism becomes both revealing and problematic. Revealing, because Weber saw that magical rites were a major obstacle to the development of a rational economy in China. Thus, despite the fact that China did have the material potential to develop a capitalist system of her own, she never even reached certain aspects of development comparable to late-Medieval Western Europe. By contrast, because of the puritans' intolerance of magic, they resorted to ethical rationality and a 'matter-of-fact' attitude toward economic enterprises which contributed to the rise of Western capitalism. Problematic, because according to Weber's constructed models, magic and ethical prophecy are antithetic. But post-Weber research has offered new insights into the meaning of rituals which were not available to him. In essence, rituals provide a sacred mode of existence that compensates and transcends the profane or daily life in the community.

Perhaps Weber's view that there was never 'an ethical prophecy of a supra-mundane God' in Confucian China should be understood to mean that ethical prophecy was never a dominant Chinese religious phenomenon. It can be anticipated that as we know more about neo-Confucianism and Daoism, we shall be on a firmer ground to delineate the prophetic role in Chinese religion. Although Weber took the view that prophecy is essentially anti-magical, he also said that prophets at times used magic to authenticate their charisma. He even went so far as to say that the legitimacy of Jesus' special relation to God is based upon the 'magical charisma he felt within himself'. He certainly was aware that magical attitudes persist even in the secularized society of the modern West. In light of these observations by Weber, there may be room in his thought for a reinterpretation of the concept of magic as a complement to prophetic rationality.

Weber's notion of morality implies his concepts of transcendence and prophecy. He was thinking about the prophetic morality which disregards the differences between the 'insiders' and the 'outsiders' ; it is universal and has no respect for particular persons or groups. According to Weber, Confucianist morality is natural, not based upon some agent beyond this world ; it is a harmony by emphasizing adjustment ; it is formalistic, external, and personal, not derived from one's convictions but merely conforming to social prescriptions and is tied to 'blood and soil'. This type of morality, perpetuating a false sense of security and order, as manifested in the Chinese patrimonialist society, simply does not have the potential for radical social and economic changes. Weber's observations of the Confucianist morality were based primarily upon his understanding of the concept of 'li'. 'Li', whether as ceremonial words, acts, mores, or acts and words of propriety, was mainly understood by Weber as something that is 'ascribed' to the Confucian rather than something that is 'achieved' by him. Weber probably had the lower-rank bureaucrats of Chinese traders in mind in his interpretation of the concept of 'li'. He neglected to study 'li' in relation to the religious virtuosi, the Confucians who were committed to Confucianism as a matter of life and death. He was certainly near the truth in perceiving 'li' as the central factor which caused the Confucian morality to emphasize harmony. This whole issue is also closely related to his thesis that Confucians lacked tensions between deity and nature. The outcome of Weber's analysis, that the Confucians did not have moral tensions, was in part due to his treatment of 'li' in isolation from the neo-Confucian concept of 'dao' or the Confucian concept of 'tian'.

It has been pointed out that rationality in Weber's sociology is both a pervasive and an ambiguous concept. For the purpose of relating Weber's notion of rationality to Confucianism, his two concerns are relevant : one is that Occidental rationality based upon scientific-technological calculation has resulted in the total disenchantment of the Western world. Another is Weber's analysis of the relation between bureaucratic routinization and personal charisma.

Weber's evaluation of Confucian rationality can be summarized as follows :

- a) Although rationality can be observed in such Confucian institutions as humanistic education, the civil service examination, and bureaucracy, it was greatly handicapped by the domination of the clan system, which emphasized personalism and familism in human relations. The clan system conditioned the Chinese formal law and moral principles and caused Chinese bureaucracy to be patrimonialist.
- b) Because the formal law and the rules of administration governing the bureaucracy in China contained particularism and personalism, they created protectionism and favoritism in economic matters. This hindered the Chinese from developing a free-market labor selection, which is essential for the development of a rational type of economic capitalism.
- c) Confucian bureaucrats acquired their income primarily through the prebendary system, according to which their actual income depended upon the balance between the total collected revenues and what was left after the required amounts were delivered to the state.
- d) Confucianism promoted humanistic education as the qualification for office. Consequently, the scholar-officials were essentially generalists, gentlemen who loathed specializations. Confucianism, like Islam and Catholicism, historically had a low estimation of merchants. The Confucians' self-conception as gentlemen together with their low opinion of the merchants could not have generated the kind of incentives required for the development of the Western type of capitalism.

Weber's judgment that personal relations prevailed in Confucian bureaucracy and that the clan system dominated Chinese society was more applicable to and characteristic of the local bureaucracy than the national scene. This also implies that national bureaucracy in China was more rational, in the Western sense, than the local organizations.

Weber recognized that there was formal law governing the Chinese officials, although it contained particularism and personalism. Weber's position that the Chinese formal law was not pure. He seemed to define formal law strictly in the Western legal-rational sense. It was on this model that he judged the Confucian formal law as deficient in rationality. But there is no reason why 'formal law' which contained moral norms can also be considered as formal : it can be called 'traditional formal law' in contrast to the 'juridic formal law' of the West. When Weber was deliberating about the deficiency in rationality in Chinese law, he was unaware that here was a fertile field to explore the possibility of moral tensions in Confucianism : the confrontation between the demand of the formal law and the demand of moral norms in decision-making by the Confucian officials. Such tension must have been experienced by the conscientious Confucian bureaucrats with religious virtuosity. [Web8:S. 144-153]

1986

Weber, Max. *Xin jiao lun li yu zi ben zhu yi jing shen*. Maki Weibo zhu ; Huang Xiaojing, Peng Qiang yi [ID D18917].

Rolf Trauzettel : Diese Übersetzung löst eine grössere Intensität der Diskussion über den Problemkomplex in China aus. Auffällig dabei ist jedoch das Absehen von einer methodologischen Kritik auf philosophischer oder soziologischer Ebene. Die heftigsten Kontroversen entzündeten sich an den Vergleichen zwischen okzidentaler (christlicher) und chinesischer (besonders konfuzianischer) Ethik. Es wird in dieser Frage aber meistens übersehen, dass Weber keineswegs eine umfassende Kulturanalyse Chinas liefern wollte, sondern, er hat lediglich das untersucht, was seiner Meinung nach 'im Gegensatz stand und steht zur okzidentalen Kulturentwicklung'. [MOR5:S. 34-35]

1987

**Weber, Max. *Konfuzianismus und Taoismus*** </i>: Sekundärliteratur (4).

Song, Du-yul. *Aufklärung und Emanzipation* [ID D17353].

Song Du-yul schreibt : Der Kapitalismus, den Max Weber als ‚schicksalvollste Macht unseres modernen Lebens bezeichnet, ist nach ihm ein räumlich und zeitlich begrenztes, spezifisch weltgeschichtliches Phänomen, das des ‚modernen okzidentalen Rationalismus‘. Weber stellt die Frage : "Warum taten die kapitalistischen Interessen das gleiche nicht in China oder in Indien ? Warum lenkten dort überhaupt weder die wissenschaftliche noch die künstlerische noch die staatliche noch die wirtschaftliche Entwicklung in diejenigen Bahnen der Rationalisierung ein, welche dem Okzident eigen sind ?" Weber greift auf die Differenz der Lebenszüge in den modernen okzidentalen im Gegensatz zu solchen in anderen Kulturkreisen zurück. Als einen Leitfaden bei der Antwort auf diese Frage, sieht Weber die ‚Kausalbeziehung‘ zwischen Religion und Wirtschaft und sozialer Schichtung ihrer Umwelt in seiner Religionssoziologie.

Weber fragt nicht nach dem Wesen, sondern nach der Funktion der Religion innerhalb der Gesellschaft : "Allein wir haben es überhaupt nicht mit dem Wesen der Religion, sondern mit den Bedingungen und Wirkungen einer bestimmten Art von Gemeinschaftshandeln zu tun". Darum legt er den Schwerpunkt seiner religionssoziologischen Untersuchung auf die Systematisierung des Glaubens, d.h. religiöse Rationalisierung. Er unterteilt die chinesischen Religionen in zwei Kategorien : Orthodoxie (Konfuzianismus) und Heterodoxie (Taoismus und Mahajana-Buddhismus). Weber greift die diesseitig orientierte konfuzianische Rationalisierung des Glaubenssystems und ihre Stellung zur Welt auf und beschreibt die Unterschiede zwischen Konfuzianismus und Puritanismus : Nur die über weltlich orientierte puritanische rationale Ethik führte den innerweltlichen ökonomischen Rationalismus in seinen Konsequenzen durch, gerade weil ihr an sich nichts ferner lag als eben diese, gerade weil ihr die innerweltliche Arbeit nur Ausdruck des Strebens nach ihrem transzendenten Ziel war. Die Welt fiel ihr, der Verheissung gemäss, zu, weil sie ‚allein nach ihrem Gott und dessen Gerechtigkeit getrachtet‘ hatte. Denn da liegt der Grundunterschied dieser beiden Arten von ‚Rationalismus‘. Der konfuzianische Rationalismus bedeutete rationale Anpassung an die Welt. Der puritanische Rationalismus : rationale Beherrschung der Welt. Weber will sich eigentlich in seiner Religionssoziologie nicht mit der ‚Wesensfrage‘ beschäftigen und behandelt daher nur die ‚psychologischen‘ und ‚pragmatischen‘ Zusammenhänge zwischen Religion und ‚Handeln‘ ; trotzdem scheint seine Religionstheorie im Grunde in den Bahnen der abendländischen Substanzmetaphysik, d.h. der Dichotomie von Substanz und Form, zu bleiben.

Er sieht in der 'chinesischen universalistischen Philosophie' einen Versuch, die Welt in einen 'Zaubergarten' zu verwandeln. Ferner hebt er im Zusammenhang mit der 'Entzauberung der Welt' die Stellung des Konfuzianismus zur Magie hervor : "Während der Konfuzianismus die Magie in ihrer positiven Heilsbedeutung unangetastet liess, war hier [Protestantismus] alles Magische teuflisch geworden, religiös wertvoll dagegen nur das rational Ethische geblieben : das Handeln nach Gottes Gebot, und auch dies nur aus der gottgeheilten Gesinnung heraus. Es ist nach der Darstellung wohl völlig klar geworden : dass in dem Zaubergarten vollends der heterodoxen Lehre (Taoismus)... beim Fehlen aller naturwissenschaftlichen Kenntnis, bei der Verpfründung, der Stütze der magischen Tradition... eine rationale Wirtschaft und Technik moderner okzidentaler Art einfach" ausgeschlossen war. Die Erhaltung dieses Zaubergartens aber gehörte zu den intimsten Tendenzen der konfuzianischen Ethik. Im Konfuzianismus gibt es wegen der fehlenden Überweltlichkeit der ethischen Prophetie keine messianische Hoffnung auf die 'absolute Utopie' und auch keinen dionysischen Pathos. Der Konfuzianismus kennt nur das diesseitig-konkret orientierte 'rational sozialetische System'. Darum ist dieses konfuzianische Ideal in der humanistischen Bildungsidee ausgeprägt. Zu Recht macht Weber auf diesen Habitus des konfuzianischen 'Pragma' in der literarischen Schulung aufmerksam. In Bezug auf die chinesische höchste Idee des Edlen, charakterisiert er diesen Habitus durch einen Passus des Konfuzius : "Ein Vornehmer ist kein Werkzeug". Hier betrachtet er das Fehlen der 'rationalen Fachspezialisierung' als notwendige Folgerung aus dieser chinesischen Kulturidee : "Reichtumserwerb würde Konfuzius an sich nicht verschmähen, aber er schien unsicher und konnte daher zur Störung des vornehmen Gleichgewichts der Seele führen und alle eigentliche ökonomische Berufsarbeit war banausisches Fachmenschentum. Der Fachmensch aber war für den Konfuzianer auch durch seinen sozialutilitarischen Wert nicht zu wirklich positiver Würde zu erheben".

Weber behandelt weiter die Fragen, die sich im Zusammenhang mit dem Problem des 'Geistes' des Kapitalismus in dem religiösen Rationalisierungsprozess stellen. Ein Glaubenssystem oder eine Wissensform wie der Konfuzianismus, der keine, oder Taoismus und der Buddhismus, die nur die exemplarische Prophetie kennen, ist gerade der Gegenpol zur protestantischen 'innerweltlichen Askese', die durch 'ethische Prophetie' das Leben 'rational' reglementiert.

Während die religiöse Pflicht gegen den überweltlichen, jenseitigen Gott im Puritanismus alle Beziehungen zum Mitmenschen : auch und gerade zu dem in den natürlichen Lebensordnungen ihm nahestehen, nur als Mittel und Ausdruck einer über die organischen Lebensbeziehungen hinausgreifenden Gesinnung schätzte, war umgekehrt die religiöse Pflicht des frommen Chinesen gerade nur auf das Sichauswirken innerhalb der organisch gegebenen persönlichen Beziehungen hingewiesen.

Weber kennt nur ein Weltbild des bürgerlich-kapitalistischen Okzidents : "Wir rücken mit beängstigender Schnelligkeit dem Zeitpunkt entgegen, an dem die Ausdehnung der Versorgung asiatischer halbgebildeter Völker ihr Ende gefunden hat. Dann entscheidet über den auswärtigen Markt weiter nichts als die Macht, als die nackte Gewalt".

Die Religionssoziologie Webers zielt auf eine Kausalität zwischen der asiatischen Religiosität und der Unfruchtbarkeit des 'Geistes' des Kapitalismus mit Hilfe einer christlich-abendländischen Dichotomie von Substanz und Form.

Die politische Ordnungsspekulation Chinas, die kosmometaphysische Identifizierung der gesellschaftlich-staatlichen Ordnung mit der kosmischen Harmonie beschreibt Weber, indem er den Modus der Herrschaft in der traditionellen Gesellschaft darstellt. Als Ergebnis seiner Analyse sieht er eine doppelte Herrschaftsrolle des Kaisers, der zugleich 'Oberlehnsherr' und 'legitimierter Oberpriester' ist. Er begreift zwar die historische Erscheinung der Herrschaftsform als idealtypisch-begriffsmässig, jedoch kann man nur einige historische Teilaspekte entnehmen. Auf die Genesis des Lehenswesens bezogen, in dem der Kaiser der 'Oberlehnsherr' ist, stellt Weber den Entwicklungsunterschied der Herrschaft der asiatischen und der okzidentalen Gesellschaft folgendermassen dar : "Soviel ersichtlich, war das politische Lebenswesen in China nicht primär mit der Grundherrschaft als solcher verknüpft. Sondern beide sind aus dem 'Geschlechterstaat' erwachsen, nachdem die Häuptlingssippen den alten Banden des Männerhauses und seiner Derivat sich entzogen hatten. Der Gegensatz gegen den Okzident war natürlich in mancher Hinsicht relativ, aber in seiner Bedeutsamkeit immerhin nicht gering. Im Okzident war die Erblichkeit der Lehen erst Entwicklungsprodukt". "Sklaverei hat es in China zu allen Zeiten gegeben. Ihre ökonomische Bedeutung aber scheint nur in den Zeiten der Akkumulation grosser Geldvermögen durch Handel und Staatslieferungen : als Schuldsklaverei oder Schuldhörigkeit, wirklich erheblich gewesen zu sein". Nach dem Sturz des Feudalismus folgt die mit der Zentralgewalt eingeführte bürokratische Herrschaftsordnung. Hier sieht Weber eine spezifische Eigenschaft der Wasserbauwirtschaft der asiatischen Gesellschaft. Nach ihm stützt sich der Legitimitätsanspruch der 'rationalen' Herrschaft nicht auf materiale Werte, sondern auf den Formalismus des Zustandekommens der Regeln. Er unterscheidet die patrimonialbürokratische Herrschaftsstruktur von der legalen. Diese Unterscheidung beruht vor allem auf der Differenz in der Qualifizierung der Beamten und in den Rechtsnormen- und institutionen.

Im Gegensatz zum unpersönlichen Instanzenzug der modernen 'Fachbürokratie' sieht Weber einen standesethischen 'Personalismus' in der chinesischen Beamtenregierung. Insofern ist dieser Typus nach ihm blosses ‚Patrimonialbeamtentum‘, weil dieser Herrschaftstypus in der Gebundenzeit durch traditionelle Autoritätsverhältnisse steht. Er charakterisiert die Herrschaftsstruktur im traditionellen 'Patrimonialbeamtentum' nach der abendländischen Vorstellung von Herr und Knecht, Befehlender und Gehorchender, Herr und Untertan. Weber analysiert die traditionale Gesellschaft, d.h. die 'nichtlegitime Herrschaft' (Stadt). Er unterscheidet die Stadt vom Dorf so : "Bauern wohnten zahlreich in den Städten, dies also meist 'Ackerbürgerstädte' waren, so besteht nur der verwaltungstechnische Unterschied : Stadt gleich Mandarinensitz ohne Selbstverwaltung. Dorf gleich Ortschaft mit Selbstverwaltung ohne Mandarinen". Aus der blossen 'Verwaltungstadt' folgert Weber eine politische Bedeutung, die sich von den okzidentalischen Städten unterscheidet : "Der Grundgegensatz der chinesischen, wie aller orientalischen, Städtebildung gegen den Okzident war das Fehlen des politischen Sondercharakters der Stadt. Die Städte im Okzident könnten die Grundlage für eine 'bürgerliche Demokratie' schaffen. Diese freie Atmosphäre der Stadt besonders im bürgerlichen Zeitalter ermöglichten die Rationalisierung des Privatrechtsverkehrs und die Institutionalisierung der Öffentlichkeit". Den ganz anderen Entwicklungsweg der Städte in der traditionellen asiatischen Gesellschaft erklärt Weber aus der wichtigsten Tatsache, dass die ‚totemistische, ahnenkultische und kastenmässige Klammer der Sippenverbände‘ die Stadt mit dem Land eng verbindet. Trotz der Zunft- und Gildewesen in diesen traditionellen Städten scheitert die Stadtbildung an der Unfähigkeit, ein Bürgertum zu etablieren : einmal an der politisch beschränkten Selbständigkeit und zum andern an der engen Verbundenheit von Stadt und Land. [SongD1:S. 57-81]

1987

Yü, Yingshi. *Zhongguo jin shi zong jiao lun li yu shang ren jing shen* [ID D18959].

Yü schreibt : Ich will natürlich nicht sagen, dass chinesische und protestantische Ethik im Grund gleich seien, ich möchte nur betonen, dass, was den 'Idealtypus' betrifft, die von Max Weber entworfene ‚innerweltliche Askese‘ auch auf die chinesische Religion passt. Die Unterschiede zwischen den beiden sind nur graduell. Solange wir Webers Idealtypus nicht neu konstruieren, können wir sein ursprüngliches Konzept nicht weiter als effektiven Massstab zur Abgrenzung von Konfuzianismus und Protestantismus verwenden. Die Nichtentwicklung des Kapitalismus in China gründe darin, dass Chinas Politik und Recht noch keinen Rationalisierungsprozess durchlaufen haben. Das wäre natürlich eine Webersche Antwort.

Rolf Trauzettel : Yü stellt die Webersche Frage nach der 'innerweltlichen Askese' an die betreffenden chinesischen Quellen. Seine Verwendung des Kulturvergleiches kommt der Vorgehensweise Webers recht nahe, was sich darin äussert, dass er hauptsächlich diejenigen Aspekte in Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus erfasst, die in Beziehung zur protestantischen Ethik gesetzt werden können. Yü erkennt einerseits an, dass und wie Webers Studie zur protestantischen Ethik die materialistische Geschichtssicht 'kraftvoll widerlegt', so drückt er sich aus, andererseits ist er überzeugt, Webers Thesen zur konfuzianischen und taoistischen Ethik zurückgewiesen zu haben. Missverstanden hat Yü entscheidende Züge von Webers Rationalitätskonzeption, speziell diejenigen, die die rationale Durchdringung der Lebenswelt beinhalten. Der Begriff Webers von der 'rationalen Lebensmethodik' taucht in Yüs Buch überhaupt nicht auf, und zum anderen scheint mir eine seiner Methoden bedenklich, insofern er die Weberschen Theoreme nicht als Endpunkte und Resümees historisch-konkreter Entwicklungsinhalte begreift, sondern gerade von diesen stark abstrahiert. Er will damit die in Webers Komparatistik aufgestellten Typen und Begründungsketten auf allgemeingültige, nicht-spezifische Elemente reduzieren und übersieht dabei, dass zu weit getriebene Reduktion zu Elementen führt, die zugleich alles und damit nichts erklären. [MOR5:S. 38-39]

- 1988 Yang, Junshi ; Du Nienzhong. *Ru jia lun li yu jing ji fa zhan*. [ID D18961].  
Rolf Trauzettel : Yang folgt in seiner Frontstellung gegen Max Weber auch dessen westlichen Kritikern und nicht nur aufgrund von dessen Konfuzianismus-Interpretation. In bezug auf diese nun bemängelt er vor allem, dass Weber die (allerdings von der chinesischen Anthropologie getroffene) Einteilung in eine ‚Grosse Tradition‘ und eine ‚Kleine Tradition‘ kritiklos übernommen und damit deren Besonderheiten übersehen habe. Den Chinesen nämlich sei es ja möglich, mehrere Religionen für sich in Anspruch zu nehmen, sich also je nach Anlass oder Situation des konfuzianischen, taoistischen oder buddhistischen Rituals zu bedienen. Die Wirkungen der verschiedenen Religionen seien deshalb wissenschaftlich kaum zu eruieren. [MOR5:S. 36]
- 1989 Tagung über *Max Weber und die Modernisierung Chinas* unter Wolfgang Schluchter und Wang Rongfen. Die Tagung konnte wegen Tiananmen nicht in Beijing stattfinden, ersatzweise wurde sie in Bad Homburg zum Tagungsort. [Kuo20:S. 282]
- 1990 Chen, Qineng. *Recent studies of Max Weber in the People's republic of China*. [Referat Symposium in Bad Homburg].  
Chen schreibt über Webers 'Konfuzianismus und Taoismus' : As a comparative study of religion, the books was aimed at analysing why that capitalism 'did not take place' in China. However, Weber examined mostly orthodox confucian political thoughts, which were not comprehensive confucianism. Recent cultural interpretations of the economic miracles in East Asia show that, to analyse the confucian capitalism in East Asia, one must start with primitive confucian thoughts (before the Qin dynasty) in order to expose the intrinsic links between confucian ethic and Oriental capitalism. Surely this opinion is not final. Many problems need more discussion. For example, did Weber really treat confucian ethic as the fundamental reason that inhibited capitalism to take place in China ? Some scholars think that, the conclusion of the 'Confucianism and taoism' is that on the special sociological foundation in China, the confucian ethic was not agreeable with capitalist spirit. This is one of the reasons that modern capitalism in the western style did not develop in China. Only one of the reasons. The most important is, that Weber did not intend to explain why that capitalism did not develop in China, but to verify his proposition on the protestant ethic from the angle of China. [MOR5:S. 35-36]
- 1995 **Weber, Max. *Konfuzianismus und Taoismus*** </i>: Sekundärliteratur (5).  
Näth, Marie-Luise. *Die Volksrepublik China in Deutschland* [ID D241]  
Marie-Luise Näth schreibt : In der Staatslehre aller asiatischen Kulturen vermisst Weber 'eine der aristotelischen gleichartige Systematik und rationale Begriffe überhaupt', ebenso in allen Ansätzen einer Rechtslehre und in allen Gesetzeskodifizierungen 'die streng juristischen Schemata und Denkformen des römischen und des daran geschulten okzidentalischen Rechtes'. Ähnliche Beobachtungen macht Weber für den Bereich der Kunst, insbesondere der Musik und der Architektur, hinsichtlich der Drucklegung von Literatur, sowie für das Erziehungswesen.

Webers China-Studien sind Bestandteile einer breitangelegten Untersuchung von Rationalisierungsvorgängen innerhalb verschiedener, von Weltreligionen (Christentum, Konfuzianismus, Hinduismus, Buddhismus, Judentum, Islam) gestifteter Kulturen. Um die Rationalisierung der Chinakunde zu begreifen, haben wir uns klarzumachen, dass sie, abgesehen von Webers sprachlicher Unkenntnis und fachlichen Unzulänglichkeiten, mit einer von ihrem Verfasser bewusst in Kauf genommenen dreifachen Voreingenommenheit behaftet ist. Es ist die Voreingenommenheit einer Methode, die ihre asiatischen Untersuchungen für einen Europa betreffenden Erkenntniszweck instrumentalisiert ; die Voreingenommenheit eines Untersuchungsansatzes, der die Bedeutung von materiellen Umweltbedingungen keineswegs grundsätzlich verkennt, aber einseitig nach den ideellen Zusammenhängen verschiedener Wirtschaftsethiken und Wirtschaftsweisen fragt ; sowie die Voreingenommenheit des empirischen Materials. Die eigentlich missliche Quellenlage, die Weber die Ideen und Ideale des chinesischen Altertums und seiner herrschenden Klasse vermittelt und die Eindrücke westlicher Menschen von Land und Leuten in China wiedergibt, kommt seinem Interesse an der Wirtschaftsethik der Weltreligionen durchaus entgegen. Er erkennt an, dass keine Wirtschaftsethik allein religiös determiniert gewesen sei, und ebenso, dass die religiöse Determinante als eine unter mehreren auch ihrerseits 'innerhalb gegebener geographischer, politischer, sozialer, nationaler Grenzen durch ökonomische und politische Momente tief beeinflusst wurde'. Weber hat sich in seinen Untersuchungen auf 'die richtunggebenden Elemente der Lebensführung derjenigen sozialen Schichten' beschränkt, 'welche die praktische Ethik der betreffenden Religion am stärksten bestimmend beeinflusst und ihr die charakteristischen Züge aufgeprägt hat'. Er erkennt an, dass es sich im Geschichtsablauf zu einem Wechsel der massgebenden Schichten gekommen sein konnte, und ebenso, dass der Einfluss einer sozialen Schicht nie exklusiv gewesen sei. Für China allerdings treffen diese Einschränkungen kaum zu. Der Konfuzianismus, so stellt Weber im Hinblick auf die Staatsdoktrin des Kaiserreiches mit Recht fest, war die Ethik einer literarisch gebildeten weltlich-rationalistischen Pfündnerschaft. 'Wer nicht zu dieser Bildungsschicht gehörte, zählt nicht mit. Die religiöse Standesethik dieser Schicht hat die chinesische Lebensführung weit über jene selbst hinaus bestimmt'.

Weber hat die zutiefst rurale Beschaffenheit der chinesischen Gesellschaft keineswegs verkannt. Er hat diese vielmehr aus der Sicht der frühhistorischen Stadtkultur Chinas soziologisch neu entdeckt. Denn die ummauerte Stadt, wie er sie nicht allein im ost-, sondern ebenso im südasiatischen Raum findet, gleicht zwar in vielerlei Hinsicht der okzidentalen Stadt, unterscheidet sich aber in einem kardinalen Punkte von der Stadt der europäischen Antike und des Mittelalters : Ihr fehlt jeder politische, militärische und rechtliche Sondercharakter. Sie ist keine 'Gemeinde', kein Bürgertum und entbehrt ,ein durch staatliches Privileg garantiertes städtisches Marktmonopol.

Die durchwegs zentralistisch organisierte Staatsgewalt im asiatischen Raum, die zuerst und vor allem Stromregulierung und zu diesem Zwecke vorab Verwaltung betreibt, schafft als erstes Mauern oder auch Palisaden. Die fehlende Stadtbevölkerung wird womöglich zwangsweise herbeigeholt. Diese aber bleibt ihrer ursprünglichen Herkunft, dem Dorf und der dort lebenden Sippe ökonomisch, sozial und emotional verhaftet. Innerhalb der ummauerten Agglomeration entwickelt sich folglich auch im Zeitlauf kein politischer Anspruch gegenüber der Zentralmacht. Und so werden zwei weitere Strukturmerkmale erkennbar : Das Dorf mit seinen Sippen ist der bedeutendste Träger der Selbstverwaltung im Land ; die Zentralgewalt ist gerade im Dorf nicht präsent und gegenüber der gesamten Bevölkerung nur ,mit ausserordentlich geringer Intensität' verwaltend tätig. Während die Chinesen in Stadt und Land, hier durch Gilden und Zünfte, dort durch die Sippen 'sich selbst verwalten', ist die Zentralgewalt in kaum übersehbarer Übereinstimmung mit dem primären praktischen Bedürfnis des Menschen im chinesischen Raum in erster Linie Abwendung und Abmilderung von Katastrophen geboten.

Im Rahmen seiner Herrschaftstypologie hat Weber als 'Patrimonialismus' jene Art der traditionellen Herrschaft definiert, die sich im Gegensatz zu den primären Typen traditioneller Herrschaft der Gerontokratie sowie des primären Patriarchalismus, durch das Vorhandensein eines persönlichen Verwaltungs- und Militärstabes auszeichnet. In seinen China-kundlichen Darstellungen verzichtet er auf eine Definition der Patrimonialismus-Begriffes, deutet aber an, dass die Herausbildung eines Patrimonialsystems in China tatsächlich für die Fortentwicklung eines früher primären Patriarchalismus hält, der ein langes Stadium einer auf dem Sippenprinzip beruhenden politischen Feudalisierung durchlaufen habe. In der Weber'schen Typologie vollzieht sich mit dem Übergang vom primären Typus traditioneller Herrschaft zum patrimonial-traditionalen Typ der Übergang vom 'Genossen'-Stand der Beherrschten zum Untertanen-Stand oder auch kraft des persönlichen Verwaltungs- und Militärstabes die Ausweitung der traditionsfreien Willkür, Gunst und Gnade des Herrn auf Kosten der patriarchalen und gerontokratischen Traditionsgebundenheit. Der Herrscher kann den Gehorsam, den die Beherrschten ihm vormals von Traditionen wegen schuldeten, nunmehr erzwingen.

Weber spricht von einem systematischen Spionagesystem des Verwaltungsstabes durch Zensoren. Dazu tritt die Einführung von Staatsexamina und die Verleihung von Ämtern nach Bildungskriterien als das ,weltberühmte und höchst wirksame Mittel des chinesischen Patrimonialismus, eine feudal-ständische Emanzipation der Amtsträger von ihrer Macht zu unterbinden', schliesslich auch die Belastung des einzelnen Beamten im Gegensatz zum Beamtentum als Ganzem im ökonomisch und damit zugleich politisch Prekären. Die Struktur des Pfründentums ist für Weber ein extremer administrativer und wirtschaftspolitischer Traditionalismus. Mit der Durchführung der Geldwirtschaft sieht er diesen Traditionalismus zusätzlich gestärkt. Die 'Staatspfündnerschicht', also die Beamenschaft, wird im geeinten chinesischen Reich zum Hemmschuh aller weiteren Rationalisierung der Verwaltung.

Von 'unermesslicher Wichtigkeit für die Art der Entwicklung der chinesischen Kultur' sei es gewesen, meint Weber, dass die Intellektuellen, die er allgemein und unabhängig davon, ob sie beamtet oder amtsfrei waren, als 'Literaten' bzw. 'Literatenstand' bezeichnet, in den rund zweitausend Jahren ihrer zunehmend beherrschenden Stellung in Staat und Gesellschaft Chinas 'niemals den Charakter der Kleriker des Christentums oder Islam, auch nicht der jüdischen Rabbinen, auch nicht der indischen Brahmanen oder der alt-ägyptischen Priester oder der ägyptischen oder indischen Schreiber gehabt haben'. Die Literaten bilden weder aufgrund von Blut und Geburt noch aufgrund von Besitz, sondern aufgrund ihrer examinierten Bildung den Verwaltungsstab.

Die chinesische Bildungsschicht ist nie ein autonomer Gelehrtenstand, sondern stets eine Schicht von Beamten und Amtsanwärtern gewesen. Weber hebt zwei Eigentümlichkeiten der höheren chinesischen Bildung besonders hervor : ihr ganz und gar unmilitärisches, rein literarisches Interesse und ihr 'ins Extrem gesteigerter' schriftmässiger Charakter. Die chinesische Schrift wendet sich gleichzeitig an Auge und Ohr, vor allem aber an das erstere. Das gesprochene Wort bleibt dem geschriebenen und dem gelesenen Ideogramm der klassischen Literatursprache ganz und gar untergeordnet. Die Rede spielt in der offiziellen Literatur kaum eine Rolle.

Der Konfuzianismus ist, ebenso wie der Buddhismus, nur Ethik, im schärfsten Gegensatz zum Buddhismus ausschliesslich innerweltliche Laiensittlichkeit. In noch schärferem Gegensatz zum Buddhismus ist der Konfuzianismus in der Formulierung Webers 'Anpassung an die Welt, ihre Ordnungen und Konventionen, ja, letztlich eigentlich nur ein ungeheurer Kodex von politischen Maximen und gesellschaftlichen Anstandsregeln für gebildete Weltmänner'. 'Der Gedanke einer Erlösung fehlt der konfuzianischen Ethik völlig'. Als Sünde kann für ihn nur die Missachtung der sozialen Grundpflicht eines Chinesen gelten : der Pietät. Es fehle in China bis in die Gegenwart das Verpflichtungsgefühl gegenüber 'sachlichen' Gemeinschaften, seien sie politischer oder ideeller Natur. Alle Sozialethik sei lediglich eine Übertragung organischer Pietätsbeziehungen auf andere, die ihnen gleich gedacht werden. 'Im grössten Gegensatz gegen die auf Versachlichung der kreatürlichen Aufgaben hinauslaufende puritanische Ethik entfaltet die chinesische Ethik ihre stärksten Motive innerhalb der Kreise der naturgewachsenen Personenverbände. Der konfuzianische Rationalismus bedeutet rationale Anpassung an die Welt. Der puritanische Rationalismus : rationale Beherrschung der Welt'. [Näth:S. 140, 142-143, 145-155]

1996

**Weber, Max. *Konfuzianismus und Taoismus*** </i> : Sekundärliteratur (6).

Andreas Pigulla : Wenn sich Weber um Kenntnisse über China bemüht, dann nicht, um China zu verstehen, sondern um seine eigene Kultur zu begreifen. Um die Plausibilität der Kulturanalyse der eigenen Gesellschaft erhöhen zu können und die Eigenart der Entwicklung möglichst präzise zu erfassen, sucht Weber nach Kontrastflächen durch den Vergleich mit fremden Kulturen. Immer war ihm dabei klar, dass er keine dauerhaften und umfassenden Kulturanalysen der aussereuropäischen Gesellschaften liefern konnte. Weber beginnt mit dem chinesischen Konfuzianismus, da er ihm als der stärkste Gegensatz zur eigenen Kultur erscheint. Während die westliche Welt 'entzaubert' ist, ist der Konfuzianismus nicht von magischen Elementen getrennt. Das heisst, Magie bleibt in ihrer 'positiven Heilsbedeutung' bestehen und wird noch durch das 'Fehlen aller naturwissenschaftlicher Kenntnis' verstärkt. Dazu fehlt auch die zweite zentrale Komponente für die Motivation, die Welt zu beherrschen : die 'Spannung gegen die Welt'. Denn, und hier verquickt Weber Taoismus und Konfuzianismus, in China lebe der Mensch nach den 'aus der kosmischen Harmonie folgenden sozialen Erfordernisse des Zusammenlebens' und diese bedeuten nicht Beherrschung, sondern rationelle Anpassung an die Welt. Weber vergleicht noch weitere Aspekte der Kulturen. Er untersucht die aus dem Konfuzianismus erwachsenden 'richtunggebenden Elemente der Lebensführung' der staatsbestimmenden chinesischen Elite und die von Europa abweichende Rolle der Städte in der chinesischen Geschichtsentwicklung. Bei der Untersuchung der 'religionssoziologischen' Phänomene der chinesischen Gesellschaft kommt Weber zu dem Ergebnis, dass in China Kapitalismus nicht 'geschaffen' worden ist, es aber jederzeit möglich sei, dass sich China den westlichen Kapitalismus 'aneignet'. [Pig1:S. 233-235]

1997.1

**Weber, Max. *Konfuzianismus und Taoismus*** </i> : Sekundärliteratur (7).

Lin, Duan. *Konfuzianische Ethik und Legitimation der Herrschaft im alten China* [ID D18996].

Lin Duan : Der Webersche Ansatz der vergleichenden Soziologie richtet sich vor allem auf die Besonderheit der okzidentalen Kulturentwicklung. Er konstruiert durch eine Verbindung von Typen- und Stufenbegriff einen intrakulturellen Vergleich der religiösen Ethiken im Okzident. Der asketische Protestantismus hat fünf Merkmale : Theozentrismus, Asketismus, Innerweltlichkeit, subjektive Werkheiligkeit und Virtuosität. Diese Kombination schafft die religiöse Motivation zur Weltbeherrschung.

Der asketische Protestantismus lässt für Weber die Idee der Gotteskindschaft, nicht aber die der Gottesgemeinschaft zu. Mit dem begrifflichen Kontrast 'universalism – particularism' stellt Weber den Unterschied zwischen der asketischen protestantischen Ethik und der konfuzianischen Ethik dar. Sein direkter interkultureller Vergleich zwischen diesen beiden Ethiken wird vor allem in seinem Konfuzianismus und Taoismus durchgeführt : "Kein Mittelglied führte aber vom Konfuzianismus und seiner ganz ebenso fest wie das Christentum verankerten Ethik zu einer bürgerlichen Lebensmethodik hinüber. Auf diese allein kam es aber an. Sie hat der Puritanismus – durchaus gegen seinen Willen – geschaffen". Für Weber ist zunächst der Konfuzianismus wie der asketische Protestantismus auch eine Religion mit den Charakterzügen des Rationalismus. Für ihn ist der Konfuzianismus auf einer Stufe der magischen Religiosität geblieben. Weiterhin besteht für Weber zunächst eine ständige Spannung zwischen dem überweltlichen Schöpfergott und der Kreatur bei dem asketischen Protestantismus ; gegenüber dem Fehlen irgendwelcher Spannung zwischen Gottheit und Natur beim Konfuzianismus. Demgemäß wurden die Gegensätze zwischen ihnen vom Bereich der religiösen Ethik auf den der sozialen Ethik übertragen. Einerseits gilt nach Weber beim Puritanismus eine Versachlichung (Verunpersönlichung) und Rationalisierung der Welt, trotz oder vielmehr gerade in der Form asketischer Weltablehnung, andererseits gilt beim Konfuzianismus eine Verpersönlichung und Traditionalisierung der Welt, gerade in der Form der optimalen Weltanpassung.

Die Gegensätze zwischen Puritanismus und Konfuzianismus sind bei Weber nicht nur auf die religiöse Teilordnung beschränkt. Diese Gegensätze stellen sich genauso bedeutsam in den politischen, rechtlichen und ökonomischen Teilordnungen dar. Unter Berücksichtigung der Eigengesetzlichkeit folgt nach Weber aus der konfuzianischen sozialetischen Stellungnahme im wesentlichen die Erhaltung der Gebundenheit des Personalismus in China. Im Gegensatz dazu folgt aus der puritanischen sozialetischen Stellungnahme die Durchsetzung des Unpersonalismus im Okzident. Der hauptsächliche Gegensatz ist ein Gegensatz zwischen Unpersonalismus und Rationalismus einerseits, Personalismus und Traditionalismus andererseits.

Weber hat zwar die partikularistische Dimension der konfuzianischen Ethik erkannt und erforscht, aber er hat wie Talcott Parsons die universalistische Dimension vernachlässigt. Er hat zwar die Absicht der Universalisierung der konfuzianischen Ethik bemerkt, sie aber lediglich als einen 'partikularistischen' Personalismus und eine Übertragung organischer Pietätsbeziehungen auf andere behandelt : "Die Wirkung der Erhaltung dieses Personalismus zeigt vor allem die Sozialetik. Es fehlte in China bis in die Gegenwart das Verantwortungsgefühl gegenüber 'sachlichen' Gemeinschaften". Weber interessiert sich vorrangig nicht für eine umfassende chinesische Kulturanalyse, sondern für 'in jedem Kulturgebiet ganz geflissentlich das, was im Gegensatz stand und steht zur okzidentalen Kulturentwicklung'. Seine Chinastudie ist keine selbständige Arbeit, sondern wird von ihm als ein Teil seines gesamten Forschungsprogramms angesehen, dessen vorherrschendes Erkenntnisinteresse darin besteht, die okzidentale Sonderentwicklung zu beleuchten. Eine eigenständige Chinastudie, die das 'China an sich' zum Gegenstand hat, ist bei Weber nicht vorhanden.

Die Annahme Webers, dass ohne Bezug auf eine jenseitige Instanz der Angelpunkt fehle, um überhaupt radikale Fragen an die Welt zu stellen, ist sehr fragwürdig bei der Analyse des Konfuzianismus. Gerade der Konfuzianismus manifestiert eine eigentümliche Transzendenz, die auf keinem überweltlichen 'archimedischen Punkt' basiert. Es ist eine 'immanente Transzendenz', eine 'Selbsttranszendenz' oder eine 'innerweltliche Transzendenz'.

Die von Weber dargestellten 'Fünf-Beziehungen', die Beziehungen zwischen Vater und Sohn, Herr und Untertan, Mann und Frau, älterem und jüngerem Bruder, Freund und Freund, bedeuten keine asymmetrischen Pflichten zwischen einer Rolle und einer anderen (Sohn – Untertan, Vater – Herr) ; sie sind die Beziehungen der Reziprozität, d.h. die Beziehungen der symmetrischen Pflichten : Die Pflicht des Vaters 'tse' (Güte) gegenüber der Pflicht des Sohnes 'hsiao', die des Herrn 'jen' (Wohllollen) gegenüber der des Untertans 'chung' (Loyalität) usw.<sup>2</sup>

Weber hat auch die Verschiedenheit zwischen Mohismus und Konfuzianismus bemerkt : Die Feindesliebe der radikalen Mystiker (Laotse, Mo Ti) aber wurde, als der gerechten Vergeltung : Einem Prinzip der Staatsräson, zuwiderlaufend entschieden abgelehnt... so mag es, so sehr die Ethik (Menzius) den sozialen Wert des Mitleids rühmte, recht wohl sein, dass diese Empfindung nicht eben sehr entwickelt wurde. Jedenfalls nicht auf den Boden des Konfuzianismus. Selbst die (heterodoxen) Vertreter der Feindesliebe (z.B. Mo Ti) begründeten diese wesentlich utilitarisch. Die allgemeine 'Menschenliebe' lehnte Menzius mit der Bemerkung ab, dass dadurch Pietät und Gerechtigkeit ausgelöscht werden."

In den idealtypischen (typologischen) Entwicklungskonstruktionen religiöser Ethik Webers werden teilweise implizit, teilweise explizit vier Typen der religiösen Ethik unterschieden : Magische Ethik, Ethik der rituellen Religiosität, Ethik der Gesetzesreligiosität und Gesinnungsethik der Erlösungsreligiosität. Für Weber bedeutet es keine naive Unterscheidung, sondern eine typologische Entwicklungskonstruktion der Rationalisierung der Religion : Von der Stufe der Magie bis der Stufe der Religion. Für ihn sind zwei Maßstäbe am wichtigsten, nach denen man die Stufe der Rationalisierung einer Religion anordnen kann : Einmal der Grad, in welchem sie die Magie abgestreift hat ; dann der Grad systematischer Einheitlichkeit des 'Weltbildes'. Die Rationalisierung einer Religion wird deswegen von ihm in bestimmten Sinne als die 'Entzauberung als Entmagisierung' behandelt. Auf der Stufe der Magie sei die 'Welt' ein 'Zaubergarten'. Im Gegensatz zur Religion hat die Magie vor allem eine irrationale Grundlage. Beim Prozess der Rationalisierung ist die Magie zur 'Erlösungsreligion' geworden. Weber behandelt den Begriff 'religiöse Ethik' als einen genetischen Gattungsbegriff, in Abrenzung zu 'magischen Ethiken', die man auch als 'subjektiv zweckrationale Kunstlehren' bezeichnen könnte.

Die typologische Anordnung der konfuzianischen Ethik in der Weberschen Religionssoziologie ist uneinheitlich, weil sie sich häufig mit den Vergleichspunkten Webers ändert. In seiner Entwicklungskonstruktion der Rationalisierung der Religion hat er den Konfuzianismus (als Gegentypus des Puritanismus) der Stufe der Magie zugerechnet. Beide religiösen Ethiken haben nach ihm ihre irrationale Verankerung : Die Magie beim Konfuzianismus und die letztlich unerforschlichen Ratschlüsse eines überweltlichen Gottes beim Puritanismus. Die konfuzianische Ethik wird von Weber wegen ihrer ungebrochenen Gebundenheit an die Magie und die unsystematischen Konventionen bzw. Traditionen auf einer relativen niedrigen Stufe angeordnet : Die Stufe der 'magischen Ethik'. Im Gegensatz dazu, wird die puritanische Ethik wegen ihrer konsequenten Entmagisierung und systematischen Einheitlichkeit des 'Weltbildes' auf einer höchsten bzw. letzten Stufe angeordnet : Die Stufe der 'Gesinnungsethik'. Dabei hat Weber die Weltbejahung der konfuzianischen Ethik mit der Weltbejahung der Magie gleichgesetzt, weil er hier, entgegen seinem eigenen Bezugsrahme, Religion tendenziell mit ‚Erlösungsreligion‘ identifiziert. Eine solche magische Gebundenheit gilt für ihn nicht nur für die konfuzianische 'Orthodoxie', sondern noch stärker für die taoistische 'Heterodoxie'. Die konfuzianische Ethik wird von Weber als ein Typus der 'ritualistischen Ethik' und der 'Gesetzesethik' angesehen. Im Vergleich zum Taoismus, der total von Magie dominiert wird und die Rolle der Massenreligiosität übernimmt, beschreibt er die konfuzianische Ethik als die 'Standesethik einer literarisch gebildeten weltlich-rationalistischen Pfründnerschaft'. Die klassischen literarischen Bücher der Chinesen, die eng mit der Bildung des Literatenstandes zusammenhängen, behandeln nach Weber die Zeremonial- und Ritualnormen und Rechtsvorschriften völlig auf gleicher Linie.

Die universalistische konfuzianische Ethik, sei es die von Konfuzius, sei es die von Mengzi oder Xunzi, verlangt eine systematische Lebensführung, ein Handeln aus Pflicht und eine gegenseitige Ergänzung bzw. Synthese von Autonomie und Heteronomie, wenn auch in einem andersartigen historischen und kulturellen Kontext als in ihrem okzidentalischen Sinne. Die Webersche Beurteilung der konfuzianischen Ethik, sei es die 'magische Ethik', sei es die 'Gesetzesethik' oder 'ritualistische Ethik', ist in diesem Sinne unzutreffend. Und seine Einschätzung, dass es keinen Sprung zur 'Gesinnungsethik' beim Konfuzianismus gibt, stimmt auch mit der Faktizität des Konfuzianismus nicht überein.

Die Herrschaftsstruktur Chinas wird von Weber als 'patrimonial' bezeichnet : Die vom Kaiser ausgeübte Herrschaft war insofern ‚patrimonial‘, als die auf den gleichen Strukturprinzipien beruhte wie die Stellung des Vaters in der Familie. Der Kaiser betrachtete das Reich als seine Familie, wie in der Familie der Vater, in der Sippe der Älteste, im Kreis der Magistratbeamte, so war im Gesamtreich der Kaiser das Zentrum von Pietätsbeziehungen, die sowohl einer bestimmten Tradition als auch der durch sie zur Herrschaft berufenen Person galten. Eine Unterscheidung zwischen Person und Amt, Staat und Gesellschaft war unter diesen Umständen nicht möglich. Der Begriff 'Pietät' wird von Weber als synonym mit der persönlichen Loyalität behandelt und als die Kardinaltugend sowohl des Patriarchalismus wie auch des Patrimonialismus angesehen. 'Xiao' wird von ihm mit 'Pietät' übersetzt. Aber im historischen Kontext Chinas hat dieser Begriff eine andersartige kulturelle Bedeutung. Es ist die 'Reziprozität' (shu), bzw. die 'Menschlichkeit' (ren), die von den Konfuzianern als die Kardinaltugend und das Legitimationsprinzip der Herrschaft behandelt wird. Obwohl die Tugend (xiao) im Laufe der Zeit von den Han-Konfuzianern politisch interpretiert und als Kardinaltugend der Herrschaft im kaiserlichen China hervorgehoben worden ist, stimmt diese Tatsache trotzdem nicht mit der Beschreibung Webers überein.

Es ist fragwürdig, dass Weber ohne Vorbehalt die okzidental kulturell geprägten Begriffe wie 'patria potestas', 'Patriarchalismus', 'Patrimonialismus' und 'Pietät' auf China angewendet hat. [Web95:S. 1, 11, 13-17, 19-20, 22, 38, 43, 45, 69-61, 64-65, 67, 79, 137, 140, 142, 184]

1997.2

**Weber, Max. *Konfuzianismus und Taoismus*** </i> : Sekundärliteratur (8).Lee, Hyung Gyun. *Eine ostasiatisches Kritik an Max Webers Rationalisierungskonzept* [ID D18943].

Lee Hyung Gyun schreibt : Nach Weber kann sich gesellschaftliche Rationalisierung in verschiedenen Kulturen in verschiedenem Grad vollziehen. Zwar erkennt er den Rationalisierungsgrad anderer Kulturen an, jedoch versucht er bestimmte konstitutive Komponenten der gesellschaftlichen Rationalisierung zu erklären; "die besondere Eigenart des okzidentalen und, innerhalb dieses, des modernen okzidentalen, Rationalismus zu erkennen und in ihrer Entstehung zu erklären." Die gesellschaftliche Rationalisierung Webers basiert auf dem Zweck-Mittel-Schema, das den Individualismus und den versachlichten Menschen voraussetzt. Es ist fraglich, ob gesellschaftliche Rationalisierung nur unter der Voraussetzung des Individualismus und des individuellen Handelns möglich ist. Angesichts der sehr dynamischen Rationalisierung Ostasiens wird der individualistische Ansatz neuerdings in Frage gestellt, da sie nicht unter den Bedingungen eines absoluten Individualismus erfolgt ist, sondern im Zeichen des Kollektivismus.

Zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert kam es im Okzident zu einer breit wirksamen Rationalisierungstendenz. Weber geht davon aus, dass diese gesellschaftliche Rationalisierung, die unter bestimmten Voraussetzungen abgelaufen ist, nur in der europäischen Kultur möglich war, daß "die kulturwissenschaftliche Erkenntnis in unserem Sinn also insofern an subjektive Voraussetzungen gebunden ist, als sie sich nur um diejenigen Bestandteile der Wirklichkeit kümmert, welche irgend eine -noch so indirekte- Beziehung zu Vorgängen haben, denen wir Kulturbedeutung beilegen." Hier konzentriert sich Weber darauf, die bestimmten Bedingungen herauszufiltern und zu konkretisieren, warum sich nur der Okzident und vor allem das neuzeitliche Westeuropa zu einer spezifisch rationalen Kultur von universalhistorischer Tragweite entwickelt hat, weshalb nur im Okzident eine rationale Wissenschaft und Technik, ein rationaler Industriekapitalismus und eine rationale Arbeitshaltung und warum nur hier eine rationalbürokratische Organisation des Staates und der gesellschaftlichen Verbände entstanden ist. Zugleich versucht Weber aufzuklären, warum sich die chinesische, die indische und die antike nahöstliche Zivilisation nicht in dieselbe Richtung der Rationalisierung bewegt haben. Er gibt in diesem Zusammenhang zu, daß es Rationalisierung in allen Zivilisationen, jedoch in unterschiedlicher Gewichtung und Ausprägung gibt. Aber jedesmal fehlt wenigstens eine Komponente, die charakteristisch ist für die okzidentale Rationalisierung. Weber führt die Rationalisierung definitiv auf bestimmte Komponenten zurück, nämlich auf das besonders individuelle Handeln und auf die 'bestimmten Arten praktisch-rationaler Lebensführung', die das zweckrationale Handeln führt. Darum konzentriert er sich in der Entwicklung der gesellschaftlichen Rationalisierung im Okzident auf die Entwicklung des individuell handelnden Menschentums .

Die ostasiatische Rationalisierungstendenz ist nicht nur in wirtschaftlicher, sondern auch in sozialer Hinsicht ausserordentlich zu nennen. Angesichts dieser dynamischen Entwicklung ist zu fragen, was die ostasiatische Dynamik antreibt oder ob gesellschaftliche Rationalisierung wirklich nur für einige bestimmte Elemente, eine bestimmte Welt geeignet ist und wie dann die ostasiatische Rationalisierung zu erklären ist. Rationalisierung nennt Weber die praktische Beherrschung der Realität, die hauptsächlich als Handlungsrationaliät bezeichnet wird, d.h. die rationale Deutbarkeit des Handelns einzelner Individuen und der Regelmäßigkeit des Handelns. Von hier aus reduziert Weber das 'soziale Gebilde' auf das Handeln der beteiligten Einzelmenschen. In der Entstehung der Rationalität in Ostasien tauchen jedoch Zweifel an dem individualistischen Ansatz Webers auf. Nur mit seiner Sicht des Rationalisierungskonzepts ist die heutige ostasiatische Rationalisierung nicht zu erklären. Weber hält nur das Zweck-Mittel-Schema einer teleologisch vorgestellten sozialen Handlung für einen rationalisierungsfähigen Aspekt. Der Träger des sozialen Handelns ist bei ihm hauptsächlich das versachlichte Menschentum. Der versachlichte Mensch ist nach Weber für die Rationalisierung nur das mechanisch-instrumentelle Individuum, das von der protestantischen Ethik geprägt ist. Das mechanisch-instrumentelle Individuum handelt zweckrational und wertrational, das heisst, daß es frei und nach eigenen Interesse handelt. Unter dem mechanisch-instrumentellen Massstab des Zweck-Mittel-Schemas werden Menschen lediglich als Mittel für die Durchsetzung eigener Zwecke oder als Bedingungsfaktoren des eigenen Handelns betrachtet.

Seit der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts setzen die ostasiatischen Gesellschaften - Südkorea, Taiwan und Singapur - zur gesellschaftlichen Rationalisierung an (Japan schon seit Ende des 19. Jahrhunderts). Weber bezweifelt die Rationalisierungsfähigkeit der konfuzianischen Kultur. Im Abschnitt 'Resultat: Konfuzianismus und Puritanismus' der Religionssoziologie hält er fest, dass klar geworden sei, dass im 'Zaubergarten' der ostasiatischen Religionen 'eine rationale Wirtschaft und Technik moderner okzidentaler Art einfach ausgeschlossen ist.' Dieses Untersuchungsergebnis darf mittlerweile als widerlegt gelten - besonders, was Webers Diktum eines 'Fehlen aller naturwissenschaftlichen Kenntnis' betrifft. Abgesehen von diesem Ergebnis ist die konfuzianische Welt nicht nur ein 'Zaubergarten', nicht nur die 'blosse Ethik der Anpassung', die 'die Menschen höchst absichtsvoll in ihren naturgewachsenen oder in den durch die sozialen Über- und Unterordnungsverhältnisse vorgegebenen persönlichen Beziehungen' belässt. Webers Untersuchungsergebnis über den Konfuzianismus und Taoismus scheint teilweise plausibel zu sein, da in der ostasiatischen Kultur keine endogene gesellschaftliche Rationalisierung entstehen konnte.

Das Problem einer Anwendung von Webers Rationalisierungskonzept auf Ostasien liegt also darin, dass dort die gesellschaftliche Rationalisierung auf der Basis einer eigenen Kultur angetrieben wird, in der der Mensch nicht nur wie im Okzident im Individualismus steht, sondern wo auch das Kollektiv des Handelns des Menschen beeinflusst. Nachdem in Ostasien die gesellschaftliche Rationalisierung einen erfolgreichen Weg gegangen ist, wird das Fundament von Webers Rationalisierungskonzept in Frage gestellt, weil er die Rationalisierung unter Kollektivität für unmöglich hielt.

Weber spricht der gesellschaftlichen Rationalisierung eine kulturethische Komponente zu und führt sie auf die 'Entwicklung des okzidentalen Menschentums', folglich auf das mechanisch-individuelle Handeln zurück. Darum ist die 'Entwicklung des Menschentums' für ihn von zentralem Interesse. Seine Analyse der Wahlverwandtschaft zwischen europäischem Menschentum und Rationalisierung gibt einen Einblick in die Entwicklung der okzidentalen Rationalisierung. Er macht die Entstehung der gesellschaftlichen Rationalisierung von der 'Fähigkeit und Disposition der Menschen zu bestimmten Arten praktisch-rationaler Lebensführung', genauer : von der Eigenart des okzidentalen Menschentums abhängig und sagt, dass die rationalen Begriffe exklusiv okzidentale Eigenarten sind. Webers zentrales Thema ist daher 'nicht irgendein Rationalisierungsprozess überhaupt, sondern der Prozess der Rationalisierung der praktischen Lebensführung'. Das heisst also, dass Webers zentrales Interesse auf die Entwicklung des Menschentums zielt.

Was aber ist die ostasiatische Ethik und warum konnte sich Ostasien nicht selbst rationalisieren ? Weber schätzt zwar einige Seiten der ostasiatischen Gesellschaft richtig ein, er beurteilt jedoch insbesondere die Entwicklung des konfuzianischen Menschentums nicht richtig. Zunächst muss die Interpretation Webers über den Konfuzianismus korrigiert werden. Das ostasiatische Leben unter der konfuzianischen Ethik ist nicht nur ein 'Zaubergarten', sondern viel mehr ein sublimiertes, systematisiertes menschliches Handeln. Ein Auffassen der ostasiatischen Welt als 'Zaubergarten' blockiert das Verständnis der heutigen ostasiatischen gesellschaftlichen Entwicklung. Weber nennt die konfuzianische Ethik eine 'organische Sozialethik, welche in mannigfachen Formen verbreitet ist und deren Berufskonzeptionen das prinzipiell wichtigste Gegenbild gegen den Berufsgedanken der innerweltlichen Askese bildeten'. Er beurteilt die 'organische Sozialethik', die 'auf dem Boden der Brüderlichkeit' steht, sehr misstrauisch in bezug auf ihr Rationalisierungspotential. Die konfuzianische Ethik scheint nur eine 'organische Sozialethik' zu sein, jedoch ist sie eigentlich nicht nur eine 'organische Sozialethik'. Sie musste aufgrund eines Mangels der gesetzlichen Durchsetzbarkeit in der konfuzianischen Gesellschaft die Rolle einer 'organischen Sozialethik' spielen. Das Problem von Webers Rationalisierungskonzept in Ostasien liegt jedoch nicht darin, dass er sich über die ostasiatische Kultur nicht richtig informiert oder sie falsch eingeschätzt hat, sondern darin, dass die Gesellschaft auch im Rahmen der ostasiatischen Kultur rationalisiert werden kann.

Weber zieht in seiner 'Zwischenbetrachtung' den Schluss, dass die Ethik der 'Brüderlichkeit' oder der 'Nächstenliebe' zu einem nicht-weltlichen Wertsystem qualifiziert wird. Er betrachtet also die okzidentale gesellschaftliche Rationalisierung nur aus der Sicht des mechanisierten Handelns und spricht in der Konsequenz in bezug auf die moderne rationale Gesellschaft von den 'kalten Skeletthänden rationaler Ordnungen'.

Weber hat die Zeichen der okzidentalen Gesellschaftsentwicklung im Begriff der Rationalisierung zusammengefasst. Er erläutert den Begriff der Rationalität mit Hilfe des Begriffs der Berechenbarkeit. Bei Weber handelt es sich bei der Rationalität um das alltägliche Leben des Wissens und Glaubens.

Er sucht die historischen Gründe für das rationale Menschtum im Prozess der Rationalisierung und der Intellektualisierung, in dessen Verlauf durch die 'Entzauberung der Welt' die Religionen allmählich aus dem Leben verdrängt werden.

Nach Weber ist die gesellschaftliche Rationalisierung auf das soziale Handeln und die Rechtsordnung als legitime Ordnung zurückzuführen. Zum rationalen Handeln betont er die Entwicklung des Menschtums, ausgehend von der protestantischen Ethik. Es gab in Ostasien im Vergleich zu dem Okzident faktisch kein soziales Handeln und keine Rechtsordnung als legitime Ordnung, sondern nur die geistige Tradition. Die ostasiatische Weltanschauung kannte keinen Individualismus, sondern sah die Gesellschaftsordnung als allein auf den ethischen Normen des Kollektivismus beruhend an. Zur Aufklärung der ostasiatischen gesellschaftlichen Rationalisierung ist zu untersuchen, weshalb das soziale Handeln nicht entsteht und wie sich trotz allem das ostasiatische Menschtum entwickelt hat. Trotz der Fehlentwicklung des subjektiven Handelns hat die konfuzianische Ethik Menschen dazu gebracht, 'aus dem organisch vorgezeichneten Kreislauf des natürlichen Lebens« herauszutreten und ein rationales Leben zu führen'.

Weber versucht in seiner Schrift *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I* in einer vergleichenden Analyse des Konfuzianismus und des Protestantismus herauszufinden, welche Kombination von Faktoren an der transformativen Kapazität des Konfuzianismus fehlten. In dieser kulturvergleichenden Forschung versucht er für die Entwicklung des Menschentums relevante Kulturelemente aufzuspüren. Er sieht hier, daß der Konfuzianismus grossen Wert auf eine systematische Lebensweise in Kombination mit der Unterdrückung aller spontanen Emotionen und Bedürfnisse legt. Jedoch hat Weber nicht hinreichend erkannt, daß auch ein in der konfuzianischen Ethik entwickeltes Menschentum den Weg der Rationalisierung gehen konnte. Der Konfuzianismus ist bei Weber eine 'organische Ethik' und dient dem Protestantismus als Folie. Nach Webers Rationalisierungskonzept ist in der ostasiatischen Kultur die fundamentale Möglichkeit der gesellschaftlichen Rationalisierung ausgeschlossen. Unter dieser Voraussetzung beschäftigt er sich bei der Studie des Konfuzianismus zunächst mit den 'soziologischen Grundlagen', hier vor allem mit der Stadt, dem Feudalismus, dem Recht, dem Kapitalismus und letztlich mit dem Geist des Konfuzianismus. Mit ungewöhnlich scharfem Blick beschreibt Weber die gesellschaftliche Struktur des traditionellen China, besonders die dortige konfuzianische Lebensführung. Diese von ihm untersuchten 'sozialen Grundlagen' hatten jedoch meist geringe Bedeutung in Ostasien. Für Weber gehört die Stadt, in Gestalt der 'freien Stadt', zu den Wurzeln der modernen Demokratie und des Kapitalismus. Die Entstehung politisch autonomer Städte wird als einer der wesentlichen Faktoren für das Einsetzen der Modernisierung bezeichnet. Leider besitzen ostasiatische Städte keine Selbstverwaltung und auch keine politische Autonomie. Zudem bilden sie keine rechtlich selbständigen Bezirke, und städtische Individuen haben auch keine Freiheit wie im Okzident. Weiterhin gab es in Ostasien kein formales, gesetztes Recht wie im Okzident, und Geschäfte oder Kaufleute wurden eher vernachlässigt oder diskriminiert. Wenn Weber die 'soziologischen Grundlagen' mit dem Familiensystem, dem Patriarchalismus und der patriarchalistischen Gesellschaft und insgesamt systematisch mit der konfuzianischen Ethik untersucht hätte, wären das ostasiatische Menschentum und die ostasiatische Gesellschaft besser zu verstehen gewesen.

Im Zusammenhang mit der Entwicklung des ostasiatischen Menschentums soll deutlich werden, dass Weber die innerweltliche Ethik des Konfuzianismus nicht eindeutig interpretiert hat trotz seiner umfangreichen Ausführungen über das ostasiatische Leben. Die konfuzianische Ethik ist bei Weber in ihren zentralen Aspekten unterschätzt und nicht vollständig untersucht worden, obwohl Ostasien ihr Leben durch eine innere Einstellung auf ein einheitliches Leben führt. Laut Weber ist die konfuzianische Ethik nicht auf die aktive und rationale Ordnung der Welt ausgerichtet, sondern hauptsächlich rational an die Erfordernisse der gesellschaftlichen und kosmischen Ordnung angepasst.

Weber definiert den 'Patriarchalismus' als einen Zustand, 'dass innerhalb eines, meist, primär ökonomischen und familialen Verbandes ein nach fester Erbregele bestimmter Einzelner die Herrschaft ausübt'. Die patriarchale Struktur ist nach ihm das vorbürokratische Prinzip. Er führt die Genese der Autorität des Vaters auf die physische Kraft und die Gewöhnung des Kindes zurück. Die ostasiatische Autorität des Vaters beruht nicht nur auf der 'normalen Überlegenheit der physischen und geistigen Spannkraft' des Mannes und des Vaters, und sie kann in Ostasien auch nicht nur auf 'das erwachsene Kind die Gewöhnung, nachwirkende Erziehungseinflüsse und festgewurzelte Jugenderinnerungen' zurückgeführt werden. Die einzigartige Autorität des Vaters in Ostasien ist in einem alt-religiösen Element, nämlich dem Ahnenkult, verfestigt. Als im alten China die Sesshaftigkeit und das Familiensystem begann und man sich mit der Landwirtschaft befasste, hatte man seine Zusammengehörigkeit in erster Linie im gemeinsamen Ahnenkult gefunden. In der Agrargesellschaft glaubte man, dass es Mächte gibt, die die agrare Beschäftigung und das Leben schützen.

Webers zentrales Interesse für die okzidentale Rationalisierung liegt in der 'Entwicklung des Menschentums'. Für die Entwicklung des okzidentalen Menschentums macht er den Protestantismus verantwortlich. Das ostasiatische Menschentum hingegen entwickelte sich unter dem Einfluss des Konfuzianismus. Der Konfuzianismus richtet sich primär an die soziale Funktion der Vergangenheit und auch in der Gegenwart. In der konfuzianischen Ethik ist zu erkennen, dass Konfuzius eine anthropozentrische Weltanschauung vertritt. Seine Ethik beruht deshalb auf einem möglichst einfachen Grundverhältnis in der Umwelt des menschlichen Zusammenlebens.

Der Konfuzianismus war eine Idee zur Wiederherstellung des 'Li', das von Weber 'die konfuzianische Kardinaltugend' genannt wird. Die Lehre des Konfuzianismus besteht in erster Linie im 'Li' und bezieht sich auf das politische Leben und den gesellschaftlichen Verkehr. Fragt man nach dem zentralen Begriff des Konfuzianismus oder des Konfuzius, dann lautet die Antwort 'Ren'. Das 'Ren' wurde bei Weber völlig ausgelassen. Ohne das 'Ren' zu erläutern, wie Weber es vorführt, bleibt jede Interpretation des Konfuzianismus lückenhaft. Weber findet nur das praktizierte 'Ren' im menschlichen Verhalten. Er war nicht imstande, altchinesische Schriften systematisch zu studieren und ich vermute, dass er die Gedanken des Konfuzius nicht eingehend verstanden hat.

Bei Webers kontrastiven Vergleich des konfuzianischen und des protestantischen Rationalismus hebt er hervor, dass der Geist beider Ethiken 'Rationalismus' enthielt. Jedoch schränkt er ein, dass nur die überweltlich orientierte protestantische Ethik den innerweltlichen Rationalismus in seinen Konsequenzen verwirklicht. Den 'Grundunterschied' beider Arten von 'Rationalismus' formuliert er so : "Der konfuzianische Rationalismus bedeutete rationale Anpassung an die Welt. Der puritanische Rationalismus : rationale Beherrschung der Welt". Nach Weber liegt die ostasiatische anpassungswillige Haltung darin, dass dem Konfuzianismus jegliche Konzeption einer höheren transzendenten Ordnung fehlt. In der Tat gab es in Ostasien keine transzendente Ordnung, nur die weltliche Ordnung, an die sich jeder anpassen musste. Die existierende Welt im Konfuzianismus war die unveränderbare Vernunft, Wahrheit und eine gesellschaftliche Verfassung. In der konfuzianischen Ethik fehlt es aber nicht vollständig, wie Weber meint, an „irgendwelchen Spannungen zwischen Natur und Gottheit, ethischen Anforderungen und menschlicher Unzulänglichkeit religiöser Pflicht und politisch-sozialen Realitäten“.

Max Weber setzt die religiöse Prophetie mit der Entwicklung des Menschentums in Beziehung. Der Unterschied zwischen dem Okzident und Ostasien bei der Entwicklung des Menschentums liegt darin, dass sich das okzidentale Menschentum aus der mittelbaren psychischen Gewalt der Religiosität entwickelte : aus 'dem psychologischen Antrieb zum Systematischen in der Lebensführung', die ihre methodische Rationalisierung erzwingt. Das konfuzianische Menschentum entwickelte sich dagegen aus der diesseitigen Ethik. 'Eine echte Prophetie' schreibt Weber, 'schafft eine systematische Orientierung der Lebensführung an einen Wertmassstab von innen heraus, der gegenüber die Welt als das nach der Norm ethisch zu formende Material gilt'. Die Entwicklung des Menschentum in Ostasien ist jedoch zu weit entfernt von der Prophetie. In *Orthodoxie und Heterodoxie* resümiert Weber : "Hinlänglich starke Motive für eine religiös orientierte, etwa puritanische, Lebensmethodik des Einzelnen konnte die chinesische Religiosität also weder in ihrer offiziellen staatskultischen noch in ihrer taoistischen Wendung aus sich heraus setzen". Die konfuzianische Lebensorientierung ist diesseitig, nicht in der 'Hoffnung auf eine absolute Utopie'. Wegen des Mangels an Prophetie im Konfuzianismus scheint die Anziehungskraft zur Konzentration der systematischen Lebensführung schwächer als die Lebensführung im Protestantismus zu sein. Das Menschentum ist nicht versachlichter und die Lebensführung nicht systematischer als im Okzident.

Bei den Bedingungen der gesellschaftlichen Rationalisierung im Okzident interessiert sich Weber zunächst für die positive Analyse der wachsenden rationalisierten okzidentalen Kultur im Vergleich zu den anderen Weltkulturen. Er versucht in seiner Untersuchung der okzidentalen gesellschaftlichen Rationalisierungstendenz die Grundformen neuzeitlicher Rationalisierung zu finden. Von den Komponenten des sozialen Handelns und der legitimen Ordnung her sieht Weber die gesellschaftlichen Rationalisierung des Okzidents. Seine Grundpfeiler der gesellschaftlichen Rationalisierung stehen auf dem sozialen Handeln. Das soziale Handeln wird vom versachlichten individuellen Handeln abgeleitet. Es hat sich an der Rechtsordnung als 'Bestimmungsgrund sozialen Handelns' orientiert.

Weber beschreibt, dass 'allen asiatischen Staatslehren eine der aristotelischen gleichartige Systematik und die rationalen Begriffe überhaupt [fehlt].' Bis zur Modernisierung bis zum Ende des 19. Jahrhunderts kann man die Gesellschaft Ostasiens als eine traditionelle Gesellschaft bezeichnen, die stark vom Konfuzianismus beherrscht wurde. Nach Weber ist eine Gesellschaft immer dann 'traditional', 'wenn sich ihre Legitimität stützt und geglaubt wird auf Grund der Heiligkeit altüberkommener ('von jeher bestehender) Ordnungen und Herrengewalten.' 'Traditional' heisst, 'die seelische Einstellung auf und der Glaube an das alltäglich Gewohnte als unverbrüchliche Norm für das Handeln.' Die Basis der ostasiatischen Tradition war die Hausgemeinschaft. Durch die Hausgemeinschaft ist das Menschenbild des traditionellen Ostasiens geprägt, weil der konfuzianische Staat stufenweise entwickelt worden ist vom Individuum zur Familie, von der Familie zum Staat, mit dem Schwergewicht der Entwicklung auf der ethisch-moralischen Ausbildung der Hausgemeinschaft. Weber sieht in der Hausgemeinschaft eine der 'undifferenzierten Lebensformen, welche die Gemeinschaft vorschreibt, immer schwerer und begehrt zunehmend, sein Leben individuell zu gestalten und den Ertrag seiner individuellen Fähigkeiten nach Belieben zu genießen.' Von dieser Hausgemeinschaft aus entwickelte sich nicht nur das ostasiatische Menschenbild, sondern auch der traditionelle Ordnungstypus, und zwar der typische ostasiatische Patriarchalismus, der im traditionellen Ostasien die bestehende Strukturprinzipordnung war. In erster Linie galten die Autorität des Vaters, die Pietätspflicht des Kindes gegenüber den Eltern und gegenüber seiner Sippe sowie die des Untertanen gegenüber dem Herrn. Hier gab es kein Subjekt, sondern nur gesellschaftliche und staatliche Strukturprinzipienordnungen : Patriarchalismus und Familialismus, die das menschliche Handeln geleitet haben. Konfuzianischer Patriarchalismus ist in der Gesellschaft die Gefolgschaft unter der Autorität des Vaters und des Vorsitzenden. Der Familialismus ist die Zusammengehörigkeit der Familien- und Gesellschaftsmitglieder. In dieser konfuzianischen Tradition konnte sich der Individualismus nicht entwickeln. Das Individuum existierte nur als ein Mitglied der Familie, der Gemeinschaft und des Staates. Darum gab es in Ostasien kein soziales Handeln. Statt des sozialen Handelns gab es 'Ligaturen'-Handeln als menschliches Handeln. Obwohl es kein soziales Handeln darstellt, spielt es eine wichtige Rolle bei der Rationalisierung der ostasiatischen Gesellschaft im Kollektiv.

Patriarchalismus und Familialismus entwickelten sich zu einer gesellschaftlichen Ordnung, die das menschliche Handeln bestimmt. Da es in Ostasien keine legitime Rechtsordnung gab, entwickelten sich die beiden zu einer gesellschaftlichen Ordnung. Wenn das Gesellschaftssystem von ihnen ausdifferenziert werden sollte, wäre ein transzendenter Glaube wie im Okzident nötig gewesen. Ohne diesen Glauben konnte ein praktizierendes Recht nicht geschaffen werden. Weber macht dies deutlich: "Recht und Verwaltungsprinzipien durch Satzung absichtsvoll neu zu 'schaffen', ist bei reinem Typus der traditionellen Herrschaft unmöglich. Tatsächliche Neuschöpfungen können sich also nur als von jeher geltend und nur durch 'Weistum' erkannt legitimieren." Dass die konfuzianische Gesellschaft auf dem Patriarchalismus und der Hausgemeinschaft aufbaute, nach dem Kollektivismus, dem 'Ligaturen'-Handeln bzw. der 'Brüderlichkeit' strukturiert wurde und sich von selbst aus nicht in Richtung einer rationalen Gesellschaft entwickeln konnte, führe ich auf den unterschiedlichen Glauben des Okzidents und der Ostasien zurück. Es gab im Konfuzianismus keine Dichotomie zwischen Gott und der Welt. Weber verweist richtig darauf, dass es in der konfuzianischen Tradition keine 'Propheten' gegeben habe und dass der Konfuzianismus 'an sich von jedem metaphysischen Interesse in sehr hohem Grade frei' gewesen sei. Das kann man darauf zurückführen, dass der Konfuzianismus als kulturelle Orientierung grundsätzlich eine reine Intellektuellenethik war.

Weber führt den Ursprung der chinesischen bürokratischen Organisation auf die natürlichen Ursachen zurück, die 'Wasserregulierung', vor allem der Kanalbau. Er verknüpft die ursprüngliche Entstehung der Bürokratie mit der Mobilisierung des Volkes. Aber die ostasiatische bürokratische Organisation als gesellschaftliche Ordnung entstand nach der konfuzianischen Han-Dynastie, als sich der Konfuzianismus etablierte. Die ostasiatische Bürokratie als Bestimmungsgrund menschlichen Handelns ist nur ein Nebenprodukt der Herrschaftsverwaltung.

Das bürokratische Verfahren Ostasiens lehnt sich an die grundlegende konfuzianische Lehre an. Das bürokratische Handeln ist ein bedachtes, geplantes Handeln, das sich bei jedem Akt wie eine echte bürokratische Verwaltung auf rationale Gründe bezieht. Die Verantwortung der Beamten muss sich nach Weber ohne Ansehen der Person auf die Ausführung und Anwendung von Gesetzen und Regeln beschränken. Die ostasiatische Bürokratie verlief indes nicht als Verfahren einer sachlichen Erledigung, 'ohne Ansehen der Person nach berechenbaren Regeln'. Die Ausschaltung aller Menschlichkeit aus dem bürokratischen Apparat führt schliesslich zur Entwicklung eines maschinell ablaufenden Betriebes in allen gesellschaftlichen Bereichen.

Max Weber gibt der sozialwissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Rationalisierung einen bedeutenden Anstoss, die ostasiatische Modernisierung zu verstehen. Für den Prozess der gesellschaftlichen Rationalisierung weist er immer wieder nachdrücklich auf die Bedeutung individuell auszufüllender Handlungsspielräume innerhalb institutioneller Kontexte hin. Im Rahmen der Rationalisierung muss das soziale Handeln ins Zentrum gelangen. Soziales Handeln liegt vor, wenn der Einzelne einen bestimmten subjektiven Sinn mit seinem Handeln verbindet und sich an dem erwarteten Handeln anderer orientiert. Das soziale Handeln in der Rationalisierung ist das Zweck-Mittel-Handeln.

Weber unterstreicht die historische Bedeutung des Naturrechts für die Entwicklung des modernen rationalen Rechtes : 'Eine naturrechtliche Entwicklung modern okzidental Gepräges hätte neben so manchen anderen auch eine Rationalisierung des positiv geltenden Rechtes vorausgesetzt, wie sie der Okzident im römischen Recht besass'.

Nach Weber ist die gesellschaftliche Rationalisierung der Prozess des Mündigwerdens des Bürgertums. Ein Unterschied in der gesellschaftlichen Entwicklung zwischen dem Okzident und Ostasien besteht darin, dass in Ostasien das Individuum fehlte. Das bürgliche Individuum gesellschaftlicher Rationalisierung wird durch individuelles Handeln gekennzeichnet. Webers gesellschaftliche Rationalisierung umfasst das am Zweck-Mittel-Schema orientierende soziale Handeln und die legitime Ordnung als Bestimmungsgrund sozialen Handelns. Der ostasiatische Rationalisierungsprozess ist zwar mit dem Individualisierungsprozess von der konfuzianischen Mitgliedschaft zum Individuum einhergegangen und er bedeutete auch ein Prozess der Auflösung traditioneller Ordnung, jedoch ist es schwer, die Rationalisierungsweise Ostasiens ausschliesslich mit der Kategorie des Individualismus zu fassen. Das ostasiatische Individuum ist kein Individuum, wie es sich Weber vorstellt. Im sozialen Handeln ist das Handeln in Ostasien nicht strikt freies Handeln, sondern ein auf 'Ligaturen' bezogenes Handeln. Unter diesen Verhältnissen kann sich das soziale Handeln nicht wie im Okzident entfalten.

Weber konzipiert den gesellschaftlichen Rationalisierungsprozess als eine Institutionalisierung zweckrationalen Handelns. Zur Durchsetzung der gesellschaftlichen Rationalisierung betont er vorwiegend die notwendige Ausbreitung der Zweckrationalität. Hierunter ist der Individualismus zu fassen. Das individuelle Handeln ist Realität und Ausdruck der menschlichen Fähigkeit, sich Ziele und Zwecke frei zu setzen und zu verfolgen. Nach Weber kommt den Kollektivgebilden keine selbständige Bedeutung zur Analyse des Gesellschaftsgebildes zu, das heisst ausnahmslos, die Analyse der Gesellschaft 'auf Handeln der beteiligten Einzelmenschen, zu reduzieren'. Webers Rationalisierungskonzept wurde aus einer europäischen Perspektive erstellt.

Weber versteht die Rationalität der sozialen Interaktion als Erweiterung der technischen Zweckrationalität im Sinne der Reziprozität von zweckrationalen Handlungen. Das subjektiv gemeinte Handeln ist der technische Freiheitsbegriff des Individuums, Freiheit als rationale Wahl von Mitteln bei gegebenem Zweck. Unter diesem Zweck-Mittel-Schema stellt man sich die Individualität, Freiheit und Autonomie des Handelns vor. Bei Weber ist dieses Handeln daher eine Startbedingung für den Rationalisierungsprozess. Die rationale Gesellschaft basiert nicht auf zwischenmenschlicher Verbindung, sondern auf subjektivem Handeln. Diese Gesellschaft wird zu einer jederzeit aufkündbaren Vertragsgesellschaft.

Bei der gesellschaftlichen Rationalisierung Ostasiens ist es wahr, dass das soziale Handeln durch das okzidentale Rechtssystem zugelassen wurde. Jedoch ist das ostasiatische menschliche Handeln nicht so individualistisch, wie Weber für ein bestimmtes Niveau der gesellschaftlichen Rationalisierung fordert. Trotz der Entwicklung des rationalen Menschentums durch die asketische Ethik des Konfuzianismus und der Zulassung des sozialen Handelns durch den Anstoss des okzidental Rechts, ist das soziale Handeln in Ostasien noch kollektivistisch. Dieses Handeln bleibt auch noch in der Industriegesellschaft erhalten. Nach Weber gilt der Satz : 'Je rationalisierter man ist, desto individualisierter ist man' Nach Weber sollte zur gesellschaftlichen Rationalisierung auch das Leben versachlicht sein, damit man ein freies, sachliches Handeln führt. Er wollte das Postulat des Vertrauens nicht von menschlichen Beziehungen, sondern von versachlichter Legalität abhängig machen. [LeeH1:S. 8-15, 22-23, 37, 51-53, 61, 86, 89, 95, 98-99, 103-104, 116, 130-131, 139-140, 145-146, 151-152, ]

2000

**Weber, Max. *Konfuzianismus und Taoismus*** </i> : Sekundärliteratur (9).

Hsia, Adrian. *Das Chinesien bei Leibniz und Max Weber* [ID D16520].

Adrian Hsia schreibt : Weber definiert den Konfuzianismus als 'die Standesethik einer literarisch gebildeten weltlich-rationalistischen Pfründerschaft'. 'Die religiöse Standesethik dieser Schicht hat die chinesische Lebensführung weit über jene selbst hinaus bestimmt'. Dieser höchst problematischen Definition nach wären die Konfuzianer zwar literarisch gebildet, rationalistisch ausgerichtet und insofern weltangepasst, als ihr Lebensziel darin bestünde, Pfründen einzusammeln. Dafür hätten sie die Klassiker studiert und Prüfungen abgelegt. Wahrscheinlich soll der Konfuzianer der Funktion nach 'weltordnender Bürokrat' und der Ethik nach 'Pfründner' sein.

Weber stellt fest, dass der Ursprung des Literatentums 'in Dunkel gehüllt' sei, aber sie, die Literaten, stützten sich mit ihrer Wissenschaft auf 'jenen kirchlichen Anstaltscharakter des Staats und gingen von ihm als der gegebenen Voraussetzung aus', aber sie fühlten sich durchaus 'als einziger Träger der einheitlichen chinesischen Kultur'. Diesen Beschreibungen nach müssten die Literaten zur Hälfte Priester sein. Diese Priester-Beamten dienten dann dem 'Cäsaropapisten', dem Kaiser. In der Zeit der 'Einheitsmonarchie', so Weber, war der 'Mandarinstand, aus dessen Mitte sich alle Klassen der chinesischen Zivilbeamten rekrutierten, eine Schicht diplomierter Pfründenanwälter geworden'. Ausgelesen wurden die Anwärter dieses Standes spätestens seit dem 7. Jh. durch Prüfungen, die den Besitz 'literarischer Durchkultivierung und der daraus folgenden, dem vornehmen Manne angemessenen Denkweise' ermitteln sollen.

Damit ist der Stand um eine Qualität mehr bereichert. Weber gibt Auskunft über diese Prüfungen: 'Soweit die bei den Prüfungen gestellten Aufgaben schliessen lassen, hatten diese auf den Unterstufen etwa den Charakter von Aufsatzthemen in einer Prima eines deutschen Gymnasium oder, vielleicht noch richtiger, der Selektta einer höheren deutschen Töcherschule. Alle Stufen sollten Proben der Schreibkunst, der Stilistik, der Beherrschung der klassischen Schriften, endlich aber Proben einer einigermaßen vorschriftsmässigen Gesinnung sein. Die chinesische Bildung diene Pfründeninteressen und war schriftgebunden'. Diese Schriftgebundenheit hat Weber absichtlich hervorgehoben. Denn die chinesische Bildung bestehe aus Einprägung von Staats- und Familienpietät, die 'fast nur Regeln der Selbstbeherrschung' und 'wie anderwärts alle priesterlich geschaffene Bildung, ganz unmilitärisch und rein literarisch war'. Mit 'literarisch' meint Weber die Schrift, die 'in ihrem bildhaften Charakter verharrte'. Diese Eigentümlichkeit bedeute, daß das Schriftbild wichtiger sei als das gesprochene Wort. In diesem Zusammenhang evoziert Weber den Sinologen Wilhelm Grube als Zeuge, dass die Schrift 'weder der Dichtung noch dem systematischen Denken noch der Entfaltung der rednerischen Kunst die Dienste leisten können', wie der Sprachbau europäischer Sprachen. Die 'Gewalt des Logos, des Definierens und Räsonierens' erschliesse sich dem Chinesen nicht. Daher bleibe, schlussfolgert Weber, die Logik 'der rein an den Standesinteressen der Patrimonialbureaukratie orientierten, schriftgebundenen und undialektischen chinesischen Philosophie schlechterdings fremd'. Weil die Logik 'dieser Kernproblembereich aller abendländischen Philosophie', China unbekannt bliebe, erinnerten die Konfuzius zugeschriebenen Aussprüche 'an die Ausdrucksmittel indianischer Häuptlinge'.

An erster Stelle muss ein Konfuzianer ein Literat bzw. ein Gelehrter sein. Dieser besteht mit Erfolg seine drei öffentlichen Prüfungen. Im Weberschen Sinne ist er gleichzeitig Amts-, Pfründenwärter und Kaplan. Bekommt er ein Amt, wird er dann Beamter, Pfründner und Priester. Er ist Priester, weil er nach Weber, in den Augen der Massen 'ein erprobter Träger magischer Qualitäten' sei. Vermutlich ist Weber zu dieser Meinung gekommen, weil er den chinesischen Kaiser als Cäsar und Papst in einer Person sieht, und zwar aufgrund des Staatskultes. Solange die Harmonie herrscht, beherrscht der Kaiser die menschliche und die Geisterwelt. Aber hat der Beamte auch Befugnisse über die Geisterwelt? Könnte er z.B. die Funktion des Exorzisten übernehmen?

In Webers China, wo der Mandarin nur Salon-Bildung und priesterliches Charisma besitzt, herrscht der Beamtenrationalismus oder, in anderen Worten, der praktische Rationalismus einer Amtspfründnerschaft mit einer Laienreligion, die allein 'an die Macht' der Ahnengeister glaube. Das Lebensziel dieser Pfründnerschaft sei: 'langes Leben, Kinder und Reichtum, in sehr geringem Maße um des Wohlergehens der Ahnen selbst'. Für Weber ist das Obige die 'konfuzianische Lebensorientierung'. Man könnte eine lange Liste anführen, was dieser Lebensorientierung mangelt. 'Eschatologie und Erlösungslehre' können die Liste führen und die damit verbundene 'Ekstase und Askese'. Dadurch kannten, Weber zufolge, die Konfuzianer nicht 'das individuelle Gebet'. Sie ignorierten auch die ungleiche (religiöse) Qualifikation, die den Gnadenstand ausmache. Stattdessen hingen sie, an der prinzipiellen Gleichheit der Menschen, was zu dem Irrtum führt, der Konfuzianer suche 'den Grund seiner äusseren und inneren Erfolge oder Misserfolge bei sich selbst'.

Weil alle Menschen in China als gleich angesehen würden, werde der materielle Wohlstand, wie Weber hervorhebt 'ethisch betrachtet, nicht etwa in erster Linie Quelle von Versuchungen, sondern vielmehr: das wichtigste Mittel zur Beförderung der Moral'. Daher sei das letzte Ziel des Konfuzianismus: 'möglichst universell verbreiteter Besitz im Interesse der universellen Zufriedenheit'. Folgerichtig fehle, dessen war Weber überzeugt, auch der Antrieb zum Kapitalismus, ohne den die „moderne okzidentale Rechtsrationalisierung" nicht möglich sei. Es fehlt dem Konfuzianismus, so belehrt er, überhaupt die Spannung, es herrsche im ideologischen Bereich ausschließlich Gleichheit, Harmonie, Schicklichkeit, Tugend und Pazifismus, als daß sich die moderne Rationalisierung und der Kapitalismus entwickeln könnten.

Im Kapitel Resultat faßt Weber noch einmal zusammen, warum der tragende Geist Chinas keinen Kapitalismus hervorgebracht hat. Der erste Fehler sei: 'Die Welt war die beste aller möglichen Welten'; dann soll der Mensch anlagemässig ethisch gut und perfektionsfähig sein; der dritte Fehler sei der 'rechte Weg zum Heil', die Anpassung an das Tao, die kosmische Harmonie, der vierte sei die Idealeigenschaft der Menschen, nämlich 'Anmut und Würde', und schliesslich der fünfte: 'Schicklichkeit sei die Zentraltugend'.

Weber verdeutlicht in Vergleichen: Dem Chinesen fehle 'die zentral, von innen heraus, religiös bedingte rationale Lebensmethodik des klassischen Puritaners', es mangle ihm 'die bewusste Verslossenheit [der Puritaner] gegen die Einflüsse und Eindrücke der Welt', der Chinese brauche die 'eigentümliche Verengung und Verdrängung des natürlichen Trieblebens', um die 'wache Selbstkontrolle des Puritaners' zu erreichen. Um auf das 'objektive Können des Gegenparts' zu gelangen, muss der Chinese vom Puritaner lernen, Vertrauen auf die 'bedingungslose und unerschütterliche, weil religiös bedingte Legalität des Glaubensbruders zu schenken'. Dies alles kann der im Grunde unreligiöse Chinese nur tun, wenn er Puritaner wird.

Weber scheint die Chinesen ermutigen zu wollen, diesen entscheidenden Schritt zu tun, denn er bescheinigt dem Chinesen die natürliche Begabung, 'sich den technisch und ökonomisch im neuzeitlichen Kulturgebiet zur Vollentwicklung gelangen Kapitalismus anzueignen'. Er brauche nur die richtige Gesinnung zu haben. [Leib28:S. 352-353, 355-356]

2003.1

**Weber, Max. *Konfuzianismus und Taoismus*** </i>: Sekundärliteratur (10).

Lee, Eun-jeung. "Anti-Europa" [ID D16835].

Lee Eun-jeung schreibt : Weber warnt vor einer Überschätzung seiner Studie. Diese sei keine umfassende Kulturanalyse, sondern betone nur das 'was im Gegensatz stand und steht zur okzidentalen Kulturentwicklung'. Im Grunde habe er diese Studie nur deshalb geschrieben, weil 'fachmännische Darstellungen mit diesem besonderen Ziel und unter diesen besonderen Gesichtspunkten bisher nicht vorlagen'. Sie sei jedoch 'in einem ungleich stärkerem Mass und Sinn dazu bestimmt, bald überholt zu werden'.

Weber ist der Meinung, dass Konfuzianismus, Taoismus, Hinduismus, Buddhismus und das antike Judentum je einen besonderen Typus von Rationalismus repräsentieren. Diese hätten kraft ihrer Eigengesetzlichkeit das Handeln des Menschen in sehr unterschiedliche Richtungen gelenkt. Der Konfuzianismus steht, insofern er wie der Puritanismus einen Typus rationaler Weltbehandlung, einen Typus eines primär praktischen, nicht theoretischen Rationalismus repräsentiert, zu diesem bei grösster äusserer Ähnlichkeit in grösserer innerer Differenz. So stellt für ihn die chinesische Kultur in ihren konsequentesten Ausprägungen trotz fortwährender und scheinbarer Analogien zum okzidentalen, insbesondere zu seinem zunächst puritanisch, dann utilitaristisch motivierten praktischen Rationalismus ein radikal entgegengesetztes System der Lebensreglementierung, eine andere Welt dar.

Weber folgt seinem wichtigsten Erkenntnisinteresse, nämlich die Unterschiede zwischen den Kulturen herauszufinden – genauer, wie sich die verschiedenen, magisch oder religiös mitbedingten Arten der Lebensführung zum modernen ökonomischen Kapitalismus stellen. Er stellt sich in der Konfuzianismusstudie die erweiterte Aufgabe, auch den Einfluss der materiellen Lebensbedingungen auf die religiösen und ethischen Ideen der chinesischen Kultur zu untersuchen. Er versucht die Beziehung zwischen Religion und Wirtschaft nicht als eine einseitige, sondern als ein wechselseitige Kausalbeziehung darzustellen.

Weber beschäftigt sich nicht mit der Rekonstruktion tatsächlicher historischer Abläufe, sondern vielmehr mit der Ausarbeitung bestimmter inhärenter Strukturen der chinesischen Gesellschaft. Er lässt sich dabei von der Frage leiten, was dort zur okzidentalen Entwicklung 'im Gegensatz stand und steht'. Daraus ergibt sich methodisch, dass er die Abwesenheit bestimmter Entwicklungsmomente in China besonders betont. Um die, eine endogene kapitalistische Entwicklung in China hemmenden Bedingen identifizieren zu können, bedient er sich einer ganzen Reihe von punktuellen Vergleichen zwischen China und dem Okzident. Im wesentlichen charakterisiert er die Unterschiede in drei Hinsichten : In Hinsicht auf die geistige Kultur, auf die materiellen und ideellen Interessen und auf die Ordnungskonfiguration, in die beide eingebettet sind. Als Orientierungspunkte dienen Idealtypen, Rationalismus und Traditionalismus. Er untersucht aus herrschaftssoziologischer Sicht die Organisations- und Verwaltungsformen des chinesischen Herrschaftssystem, das Verhältnis von Herrschaftsstruktur und Wirtschaft, die Reichsverfassung, die soziale Schichtung und die Selbstverwaltung der Dorf- und Sippengemeinschaften.

Weber geht in seiner Analyse des chinesischen Reiches auf den Wandel vom feudalen zum präbendalen bzw. patrimonialen Staat ein, ein Wandel der seiner Ansicht nach mit der Errichtung des einheitlichen Staates im 3. Jahrhundert v. Chr. vollzogen worden ist. Er meint im Wasserbau die materielle Voraussetzung für die Entstehung der Patrimonialbürokratie erkennen zu können. Für ihn sind es die im Krieg überlegenen Sippen, welche die Grundlage der Lebensbeziehungen in China bildeten. Darin sieht er den wesentlichen Unterschied zum okzidentalischen Lehensfeudalismus. Das chinesische Lebenswesen sei aus dem 'Geschlechterstaat' erwachsen, 'nachdem die Häuptlingssippen den alten Banden des Männerhauses und seiner Derivate sich entzogen hatten'. Der Kaiser sei zwar dort 'Oberlehnsherr' gewesen und hatte theoretisch das Recht, im Erbfall nach seinem Ermessen qualifizierten Erben die Lehen zu verleihen, politisch waren seine Rechte jedoch fast auf ein Nichts zusammengeschrumpft, weil 'nur die Grenzvasallen Militärmacht waren'. Weber weist wiederholt auf das Auseinanderfallen zwischen 'Theorie und Praxis' der feudalen Beziehungen in China hin. Seiner Meinung nach kam die Einheit des Reiches in der Periode des Feudalismus zwischen dem 9. und 3. Jh. v. Chr. nicht in der politischen Einheit noch in den gelegentlichen Fürstenversammlungen, deren Vorsitz der Kaiser innehatte, sondern praktisch nur in der 'Kultureinheit' zum Ausdruck : die Einheit der ständischen Rittersitte, die religiöse, rituelle Einheit und die Einheit der Literatenklasse. Für die besondere Stellung der Literaten war nach Weber 'der pontifikale, cäsaropapistische Charakter der kaiserlichen Gewalt und der daraus folgende Charakter der Literatur : offizielle Annalen, magisch bewährte Kriegs- und Opfergänge, Kalender, Ritual- und Zeremonialbücher, das entscheidende Moment gewesen'. Die Konkurrenzsituation unter den Fürsten brachte nach Weber eine neue Entwicklung in Gang, die diese Literaten zu Zerstörern des feudalen Systems machte.

Der Übergang zur Beamtenverwaltung hatte nach Weber zur Folge, dass die Versorgungsgrundlage des Verwaltungsstabes verschoben wurde ; an die Stelle von Lehen traten nunmehr Pfründe.

Die entscheidende Phase der Entfeudalisierung wurde unter Tsin Schi Hoang Ti [Qing Shi Huangdi] 221 v. Chr. eingeleitet, als es diesem gelang, ganz China dem ‚Patrimonium des Herrschers‘ einzuverleiben, d.h. der eigenen Beamtenverwaltung zu unterstellen.

In der politischen Einigung des Reiches sieht Weber die wichtigste Weichenstellung in der Geschichte Chinas überhaupt : 'Im Einheitsstaat hörten die Chancen der Konkurrenz der Fürsten um die Literaten auf'. Nach der 'Befriedung' des Reichs wurde den Literaten grosser Raum zur Entfaltung eingeräumt.

Da der ethisch rationalisierte 'Himmel' eine ewige Ordnung schützte, waren es ethische Tugenden des Monarchen, an denen sein Charisma hing. Er war ein ‚Monarch von Gottes Gnaden‘ und hatte sich als 'Sohn des Himmels' dadurch auszuweisen, dass es dem Volke gut ging.

Mit der Errichtung des Einheitsstaates im 3. Jh. v. Chr. hätten sich nach Weber die Grundelemente etabliert, welche über zwei Jahrtausende unverändert das Leben in China bestimmen sollten – vor allem die grosse Tradition des Patrimonialbürokratismus und die Standards der durch die Literaten-Beamten geprägten Kultur.

'Patrimonialismus', 'traditionale Herrschaft' ist der typologische Strukturbeff, den Weber in seiner Studie immer dann verwendet, wenn er auf die Grundzüge des chinesischen Herrschaftsgefüges zurückgreift. Der Herrschende ist nicht 'Vorgesetzter', sondern persönlicher Herr, sein Verwaltungsstab besteht primär nicht aus 'Beamten' des Verbandes, sondern persönlichen 'Dienern', die Beherrschten sind nicht 'Mitglieder' des Verbandes, sondern traditionale Genossen oder Untertanen. Nicht sachliche Amtspflicht, sondern persönliche Dienertreue bestimmen die Beziehungen des Verwaltungsstabes zum Herrn.

Weber fasst die Unterschiede zwischen der Patrimonialbürokratie und 'modernen' Bürokratie in fünf Punkten zusammen : Dem patrimonialen Verwaltungsstaat fehle : "Die feste Kompetenz nach sachlicher Regel, die feste rationale Hierarchie, die geregelte Anstellung durch freien Kontrakt und das geregelte Aufrücken, die Fachgeschultheit, (oft) das feste und (noch öfter) das in Geld bezahlte Gehalt". In China stehe, bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts, politisch 'die patrimoniale Staatsform, vor allem der patrimoniale Charakter der Verwaltung und Rechtsfindung mit ihren typischen Folgen : dem Nebeneinander eines Reiches der unerschütterlichen heiligen Tradition und eines Reiches der absolut freien Willkür und Gnade, hier wie überall der Entwicklung des Kapitalismus im Wege : das rational kalkulierbare Funktionieren der Verwaltung und der Rechtspflege fehlt'.

Er versucht zu zeigen, wie die patrimoniale Struktur vom Staat auf die verschiedensten Kulturgebiete übergreift und von dorthin ihrerseits wiederum unterstützt wird. Er ist letztlich der Ansicht, der Patrimonialismus sei 'die für den Geist des Konfuzianismus grundlegende Strukturform' und dessen zentrale Tugend, 'Pietät', die oberste Handlungsnorm sowohl im patrimonialen Untertanenverhältnis der Beamten zu ihrem Herrn wie auch in dem der Sippenangehörigen zu ihren Ahnen, also blosser Ausdruck einer kongenialen Vermittlung traditionalistischer Legitimität mit 'rationalen' Domestikationsbestrebungen, die durch die Kontinuität des staatstragenden Literaten-Beamtentums gewährleistet wird. Er geht von der Grundannahme aus, dass sich die politische und ökonomische Ordnung Chinas über Jahrtausende hinweg durch ausserordentliche Kontinuität und Stabilität ausgezeichnet hat und deshalb in China jede Veränderlichkeit auszuschliessen ist.

Die Pfründe sind diejenige Form der Beamtenversorgung, der in Webers Analyse der chinesischen Patrimonialbürokratie die grösste Bedeutung zukommt. Unter dem Begriff der Pfründe fasst er sowohl regelmässige Zuweisungen aus den Güter- und Geldvorräten des Herrenpatrimonialismus als auch die Zuweisung von Dienstland oder extrapatrimonialen Renten-, Gebühren- oder Steuer-Einkunftschanzen zusammen. Es stehen sich der Kaiser einerseits, der zur Ausübung seiner Macht auf seinen Verwaltungsstab angewiesen ist, und andererseits das Literaten-Beamtentum gegenüber, das grundsätzlich dazu tendiert, sich die Pfründe anzueignen. Weber ist der erste, der sich mit der Einführung des chinesischen Prüfungssystems auseinandersetzt. Vorher war das Prüfungssystem als ein, wie auch immer geartetes, positives Element dargestellt worden. Dagegen erklärt er, dieses System sei vom Herrscher eingeführt worden, um die Gefahr einer Appropriation der Pfründe durch die Literaten-Beamten entgegenzuwirken. Er ist der Meinung, China habe zwar den Zugang zu den ständischen Privilegien der Amtsschicht durch das Prüfungssystem, das gänzlich auf literarische, 'offiziell patentierte' Konventionen abgestellt war, sowie durch eine Reihe weiterer, relativ 'rationaler' bürokratischer Einrichtungen wie etwa die Einschränkung der Amtszeit, einigermassen versachlicht und damit 'formal betrachtet' eine 'radikale Abkehr von den auf persönlicher Gunst und Gnade ruhenden Amststellungen der genuinen Patrimonialbeamten' vollzogen. Dennoch sei dort keine verwaltungstechnische Rationalisierung herbeigeführt worden. In China stünde das ethische Ideal der universellen, persönlichen Selbstvervollkommnung, das dem okzidental sachlichen Berufsgedanken radikal entgegengesetzt sei, der Schulung und dem Erwerb fachlicher Kompetenzen im Wege und habe deren Einführung immer wieder verhindert. Auch wenn die Inhalte der Prüfungen zur Beamtenauswahl an die klassische Literatur gebunden waren, habe man aber auch in China nicht 'mit blosser Poesie' verwaltet, sondern mit dem 'Charisma' der Literaten-Beamten.

Nach Auffassung Webers hat der Feudalismus die nachfeudale Sozialverfassung Chinas auf zweifache Weise geprägt : einerseits ging seine ständische Lebensform auf das Literaten-Beamtentum über, andererseits wurde seine verbandsmässige Basis im Sippensystem fortgeführt. Es gab nach Weber zwei Gravitationszentren der Herrschaft : Im Dorf herrschte die Sippe, ausserhalb des Dorfes die Patrimonialbürokratie. Allerdings war die Dichte dieser Bürokratie seiner Ansicht nach so gering, dass es ihr nicht gelang, die ausserdörflichen Lebensbereiche wirklich zu durchdringen. Dies führt er neben den unterentwickelten Verkehrsmitteln auf den Gegensatz von innerer und äusserer Verwaltung, die kleine Zahl der offiziellen Beamten, die kurzen Amtszeiten, das Verbot der Anstellung in der Heimatprovinz, das Zensorensystem, die fehlenden Orts- und Sprachkenntnisse der offiziellen Beamten und auf ihre Abhängigkeit von den orts- und sprachkundigen inoffiziellen Beamten zurück.

Der Grundgegensatz der chinesischen Städtebildung gegen den Okzident sind nach Weber das Fehlen des politischen Sondercharakters der Stadt. Sie war keine 'Polis' im antiken Sinne und kannte kein ‚Stadtrecht‘ wie das Mittelalter. Denn sie war keine Gemeinde mit eigenen politischen Sonderrechten. Deshalb hat sich dort keine bürgerliche Schicht gebildet, deren grosse historische Bedeutung für die Entstehung des modernen Kapitalismus ist.

In der zweiten Hälfte seines Textes geht es Weber vor allem darum, die Besonderheit des 'chinesischen Ethos', also der kulturellen Grundlage des traditionellen Chinas zu entschlüsseln. Er will zeigen, dass die 'Wirtschaftsethik' der chinesischen Religionen bestimmte Elemente enthält, die sich als hemmende Faktoren für die Entfaltung einer kapitalistisch orientierten Wirtschaft interpretieren lassen. Er versucht neben einer Analyse der Eigentümlichkeiten der chinesischen Religiosität, die radikale Gegensätzlichkeit zwischen Konfuzianismus und Puritanismus idealtypisch herauszuarbeiten. Es geht bei Weber bei seiner Beschäftigung mit dem Konfuzianismus und den chinesischen Religionen nicht so sehr um die Fragen nach deren 'Wesen', sondern vielmehr nach deren 'Funktion' in der chinesischen Gesellschaft und ihrer Entwicklung.

Der Konfuzianismus ist nach Weber 'eine bürokratische Lebensweisheit', die 'systematische Vervollkommnung und prinzipielle Geschlossenheit' gefunden hat ; sie ist die 'Standesethik' des chinesischen Patrimonialbeamtentums und damit die Ausdrucksform der politisch und ökonomisch privilegierten Oberschicht Chinas. Die gesellschaftliche Funktion des Konfuzianismus sieht er vor allem darin, dass dieser durch das Bildungsmonopol einen harten Kern einer in sich ideologisch homogenen Literaten- und Beamten-schicht für den Regierungsdienst hervorgebracht hatte, die durch die Ausstrahlung ihrer Standesethik die Lebensführung der chinesischen Gesellschaft über die eigene Schicht hinaus beeinflussen sollte. Alle ethischen Anforderungen, die durch die konfuzianischen Erziehungsideen gestellt wurden, waren Weber zufolge rein äusserliche Verhaltensvorschriften. Dazu gehörten ‚Wache Selbstbeherrschung, Selbstbeobachtung und Reserve, vor allem : Unterdrückung der Leidenschaft, die in jeder Form, auch der der Freude, das Gleichgewicht der Seele und ihre Harmonie, die Wurzel alles Guten, stört. Durch das Studium der alten konfuzianischen Klassiker sollte allein eine vorschriftsmässige Gesinnung, die 'dem vornehmen Mann' angemessene Denkweise, vermittelt werden.

Es ist nicht mehr umstritten, dass Webers Konfuzianismusstudie eine 'etwas verwirrende Mischung aus Zutreffendem, Missverständnissen und Überholtem' darstellt. In der Tat ist seine Auslegung des Konfuzianismus oft von willkürlichen Interpretationen und subjektiven Wertungen überschattet. Er geht mit seinen Quellen nicht vorbehaltlos um, er betrachtet und interpretiert sie vielmehr. Insgesamt versucht er, das vormoderne China und den Konfuzianismus als ein Gegenbild, das in jeder Hinsicht in scharfem Kontrast zum Westen und seinem Protestantismus steht, darzustellen. So präsentiert er das konfuzianische Glaubenssystem im allgemeinen als autoritär, konservativ und traditionalistisch. Dabei betrachtet er die konfuzianischen Literaten als die eigentlichen Übermittler und Hüter einer ununterbrochenen Tradition. Die Erneuerungsphase im Christentum behandelt er detailliert analysiert, den Konfuzianismus aber so, als ob es niemals einen Wandel in der langen Geschichte gegeben haben könnte. Er lässt auch die bedeutende Erneuerung des Neokonfuzianismus ausser acht. Statt dessen konstruiert er ein Bild von einem Konfuzianismus, der sich von Magie und Irrationalität nicht befreit hat.

Die Volksgottheiten seien unter die Patronage einer geduldeten Priesterschaft geraten, die sich auf eine andere Philosophiegestalt und seine Lehre beruft. Diese Lehre, der Taoismus, habe ursprünglich nicht prinzipiell im Gegensatz zur offiziellen Lehre gestanden, schliesslich aber doch als heterodox gegolten. Eigentlich seien es zurückgezogene Mystiker gewesen, die den Taoismus vertraten. Sie lehnten Staatsämter im Interesse der eigenen Heilssuche ab. Ihre Hilfsziele waren makrobiotisch und magisch orientiert : langes Leben und magische Kräfte wurden erstrebt. Sie umschrieben den harmonischen Zustand mit 'Leere (hu) oder Nichtssein (wu), erreichbar durch Wu wei (Nichtstun) und pu yen (Nichtssagen)'. Eine 'rein magische Wende' in der Lehre Laozis führte nach Weber zum Einströmen der Gesamtheit der alten Magie in die taoistische Gemeinschaft. Die Vereinigung des taoistischen Meisters mit seinen Jüngern bildete den Keim taoistischer Klostergründungen und sei durch die Konkurrenz des eindringenden Buddhismus noch beschleunigt worden. So betrachtet er den Taoismus als eine Verschmelzung einer Lehre weltflüchtiger Intellektueller mit dem Gewerbe der Magier unter Ausbildung einer festen hierokratischen Organisation. Als solcher habe der Taoismus kein eigenes 'Ethos' gekannt. Mit seinen Spezialgöttern, sakramentalen Therapien und Techniken zur Erlangung der Unsterblichkeit wurde er populär.

Weber stellt auf der Ebene der Weltbild-Struktur einen religiösen Typus dar, der dem ethischen System des Puritanismus diametral entgegengesetzt ist. Im Grunde sei der Konfuzianismus 'diejenige rationale Ethik, welche die Spannung gegen die Welt, sowohl ihre religiöse Entwertung wie ihre praktische Ablehnung, auf ein absolutes Minimum reduzierte'. Da bei ihm sowohl 'jede transzendente Verankerung der Ethik' als auch irgend eine 'Erlösungslehre' fehle, orientiere sich das Glaubenssystem des Konfuzianismus nur 'diesseitig'.

Am Ende seiner Konfuzianismusstudie betont Weber ausdrücklich, es sei gar nicht daran zu denken, dass die Chinesen von Natur aus nicht 'begabt' wären, sich den in Europa zur Vollentwicklung gelangten Kapitalismus anzueignen. Die ganz ausserordentliche Entwicklung und Intensität des chinesischen Erwerbstriebes könne gar nicht in Zweifel gezogen werden. Seine 'Vehemenz und Skrupellosigkeit' seien jeder Konkurrenz anderer Völker gewachsen. Zumal gelte der Fleiss und die Arbeitsfähigkeit der Chinesen noch immer als unerreicht. Dem Konfuzianismus fehlte die 'notwendige Erfahrung' von der ungleichen (religiösen) Qualifikation der Menschen und daher jeder Gedanke religiöser Differenzierung eines 'Gnadenstandes'. Darauf beruhe die Vorstellung der 'prinzipiellen Gleichheit der Menschen', die dem politischen Gegensatz von Patrimonialbürokratie und Feudalismus entspreche. Nach dieser Vorstellung sei der Mensch 'an sich gut, das Schlechte kam von aussen, durch die Sinne, in ihn hinein, und die Unterschiede der Qualität waren Unterschiede der harmonischen Entwicklung des Einzelnen'. Nur die Lebenslage differenziere also den Menschen.

Webers Studie stimmt im wesentlichen mit den damals in Deutschland und Europa vorherrschenden, noch aus dem 19. Jahrhundert und insbesondere von Hegel stammenden Urteile über China und Konfuzianismus überein. Diese Urteile waren zugleich durch die allgemeinen politischen Verhältnisse und Webers eigenes Weltbild gefärbt. Die zahlreichen Mängel und methodischen Unzulänglichkeiten, die durch seine gelegentlich scharfen Beobachtungen nicht aufgewogen werden, schmälern der Wert von Webers Konfuzianismusstudie ganz erheblich. Er hatte diese religionssoziologische Studie ja nur deshalb geschrieben, weil zu seiner Fragestellung keine fachmännische Untersuchung existiere. Ohne Zweifel hat er die moderne Chinaforschung stark beeinflusst und eine Reihe von Diskussionen ausgelöst. [LeeE1:S. 405-455]

2003.2

**Weber, Max. *Konfuzianismus und Taoismus*** </i> : Sekundärliteratur (11).  
Fröhlich, Thomas. *Tang Junyi, Max Weber und die Mächte des Dämonischen* [ID D18799].  
Thomas Fröhlich schreibt : Im Verständnis von Max Weber kann der typologische Ort des Konfuzianismus zunächst durch die Differenzierung von Religion und Magie bestimmt werden. Wie in anderen Religionen kommt es demnach auch im Konfuzianismus zu einer gewissen "Ethisierung" sozialer Beziehungen. Das Schicksal des Einzelnen hängt nun nicht mehr ausschliesslich von Zauber ab, sondern wird auch durch die Lebensführung bestimmt. An diesem typologischen Ort nimmt Weber weitere systematische Unterscheidungen vor, die es ihm schliesslich erlauben, den Konfuzianismus als Typus einer politischen Religion zu bestimmen, die sich vom asketischen Protestantismus dadurch unterscheidet, dass sie keine Erlösungslehre kennt. Der Konfuzianismus betreibt demnach eine "Systemalisierung und Institutionalisierung einer politischen und sozialen Standesethik, eine Art Ziviltheologie". Mit dieser typologischen Differenzierung gehen Aussagen Webers über geistige und lebenspraktische Konsequenzen einher, deren Reichweite sich über das gesamte Kulturgebiet, in dem der Einfluss des jeweiligen Religionstypus dominant ist, erstreckt. In geistiger Hinsicht konstatiert Weber, dass dem Konfuzianismus "jede transzendente Verankerung der Ethik, jede Spannung zwischen Geboten eines überweltlichen Gottes und einer kreatürlichen Welt, jede Ausgerichtetheit auf ein jenseitiges Ziel und jede Konzeption eines radikal Bösen fehlt. Wer die auf das Durchschnittskönnen des Menschen zugeschnittenen Gebote innehielt, war frei von Sünden". Die konfuzianische Ethik ist für Weber daher "eine rationale Ethik, welche die Spannung gegen die Welt, sowohl ihre religiöse Entwertung wie ihre praktische Ablehnung, auf ein absolutes Minimum reduziert", mit anderen Worten, eine "Ethik der unbedingten Weltbejahung und Weltanpassung". Dass die Ethik des Konfuzianismus diese Spannung gegen die Welt reduziert, wirkt sich in Webers Verständnis sowohl auf die Wirtschaftsethik als auch auf das Wirtschaftsleben des konfuzianisch bestimmten Kulturgebiets aus. Worin diese Folgen bestehen, lässt sich vielleicht am klarsten anhand der entsprechenden Konsequenzen aufzeigen, die Weber dem asketischen Protestantismus zurechnet. Diesem Typus einer Erlösungsreligion fehle weder eine transzendente Grundlage der Ethik noch die Spannung gegen die Welt noch ein Begriff des Bösen. Das hat weitreichende Folgen, denn "nur die überweltlich orientierte puritanische rationale Ethik führte den innerweltlichen ökonomischen Rationalismus in seinen Konsequenzen durch, gerade weil ihr an sich nichts ferner lag als eben dies, gerade weil ihr die innerweltliche Arbeit nur Ausdruck des Strebens nach einem transzendenten Ziel war". Eine konfuzianisch geprägte Kultur bliebe demnach ohne jene "wertrationale Verankerung", die von der Ethik "protestantischer Sekten" bereitgestellt wurde; damit entfielen aber zugleich die "motivationale Grundlage", auf der "zweckrationale Verhaltensweisen" einen Modernisierungsprozess hin zu Bürokratisierung, Verrechtlichung und kapitalistischer Wirtschaftsordnung tragen konnten. Eine Ablösung von dieser ethischen Grundlage, wie sie schliesslich im Fortgang abendländischer Modernisierung stattfand, wäre im konfuzianischen Kulturgebiet daher von vornherein ausgeschlossen : Zwischen Konfuzianismus und dem "Geist des Kapitalismus" bestünde keinerlei "Wahlverwandtschaft". [Fröh2]

2007

**Weber, Max. *Konfuzianismus und Taoismus*** </i> : Sekundärliteratur (12).

Tan, Yuan. *Der Chinese in der deutschen Literatur* [ID D16340].

Tan Yuan schreibt : Max Webers Chinastudie will erklären, warum China trotz zahlreicher günstiger wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Bedingungen nicht von innen heraus zu einer modern-kapitalistischen Entwicklung gelangt ist. Diese Frage ist Webers Leitfaden für seine umfangreiche Studie über Geldwesen, Städte, Fürstenverwaltung, Gotteskonzeption, feudale Bürokratie, Fiskal-, Heeres- und Agrarverfassung sowie Selbstverwaltung der Berufsverbände, der Sippen und des Dorfs in China. Nicht 'das Fehlen des formal garantierten Rechts und einer rationalen Verwaltung und Rechtspflege', oder die 'Folgen der Verfründung' seien die entscheidenden Hemmungen für 'den rationalen Betriebskapitalismus'. Dieser sei vielmehr gehemmt worden 'durch das Fehlen gewisser gesinnungsmässiger Grundlagen', die nach Webers Sicht von universalgeschichtlicher Bedeutung sind, und zwar 'vor allem durch diejenige Stellungnahme, welche im chinesischen Ethos ihre Stätte fand und von der Beamten- und Amtsanwärterschicht getragen wurde'. In dem Kapitel Literatenstand und Die konfuzianische Lebensorientierung beschäftigt sich Weber mit der Entwicklungsgeschichte sowie mit den materiellen und ideellen Interessen derjenigen Schicht, die er als 'Träger der Fortschritte zur rationalen Verwaltung und aller Intelligenz' in China bezeichnet : die Beamten- und Amtsanwärterschicht, die 'den entscheidenden Ausdruck der Einheitlichkeit der chinesischen Kultur' gebildet hätten. Das Prüfungswesen und die konfuzianische Erziehung hätten den ständischen Charakter des Literatentums geprägt; dieser habe dann die Stellung der Literatenschicht zur Wirtschaft und Politik bestimmt. Weber behandelt daraufhin den Kern des Konfuzianismus: bestimmte religiöse Glaubensinhalte in der konfuzianischen Lebensführung, die nach Weber die Entstehung der Wirtschaftsgesinnung bedingen. Dabei konstatiert Weber das Fehlen 'jeder Eschatologie und jeder Erlösungslehre im Konfuzianismus'. Das Interesse am eigenen Jenseitsschicksal spiele beim Konfuzianer nur eine unwichtige Rolle. 'Zum mindesten herrschte bei ihm seit langem allen Jenseitshoffnungen gegenüber eine absolut agnostische, wesentlich negative Stimmung.' 'Die Beziehung zum Religiösen, einerlei ob magischen oder kultischen Charakters, blieb dabei ihrem Sinn nach diesseitig gewendet, weit stärker und prinzipieller als dies auch sonst überall und immer die Regel ist.' Was das Wesen betrifft, ist der Konfuzianismus nach Weber 'nur Ethik' und 'ausschließlich innerweltliche Laiensittlichkeit'. Er sei 'Anpassung an die Welt, ihre Ordnungen und Konventionen, letztlich eigentlich nur ein ungeheurer Kodex von politischen Maximen und gesellschaftlichen Anstandsregeln für gebildete Weltmänner'. Weber hebt darauf ab, dass die konfuzianische Bildung nach der Vollendung der Persönlichkeit strebe. Das 'ständische Vornehmheitsideal' des konfuzianischen 'Gentleman' sei die 'auf Allseitigkeit ruhende Jugend, d.h. die Selbstvollendung'. Dieses Ideal habe die konfuzianische Wirtschaftsgesinnung entscheidend beeinflusst. Beim Konfuzianer sei der Reichtum zwar 'das wichtigste Mittel, tugendhaft, d.h. würdig leben und sich der eigenen Vervollkommnung widmen zu können'. Aber der Reichtumserwerb 'schien unsicher und könnte zur Störung des vornehmen Gleichgewichts der Seele führen, und alle eigentliche ökonomische Berufsarbeit war banausisches Fachmenschentum.' Das habe zur Ablehnung des Fachmantums geführt: "Die amtliche Stellung ist vor allem auch deshalb die einzige eines höheren Menschen würdige, weil sie allein die Vollendung der Persönlichkeit gestattet. Wirtschaftlicher, ärztlicher, priesterlicher Erwerb ist der 'kleine Weg'. Denn er führt zur fachlichen Spezialisierung." Weber betont, was der 'Kernsatz der konfuzianischen Ethik' sei: 'Der vornehme Mann war kein Werkzeug', d.h.: er war in seiner weltangepassten Selbstvervollkommnung ein letzter Selbstzweck, nicht aber Mittel für sachliche Zwecke welcher Art immer. Daher 'lehnte' der Konfuzianer 'die Fachspezialisierung, die moderne Fachbürokratie und die Fachschulung, vor allem aber die ökonomische Schulung für den Erwerb ab'. Dem konfuzianischen Vollkommheitsideal setze der Puritanismus den Gedanken des 'Berufs' entgegen. Die Würde des echten Christen liege 'gerade nur' darin, als 'Werkzeug' Gottes zu dienen: 'Und weil er dies sein wollte, war er ein brauchbares Instrument, die Welt rational umzuwälzen und zu beherrschen.' Aus diesem Grund sei die chinesische Bildungsqualifikation eine 'Kultur'-Qualifikation 'im Sinne einer allgemeinen Bildung, von einer ähnlichen, aber noch spezifischeren Art, als etwa die

überkommene okzidentale humanistische Bildungsqualifikation' gewesen. Die chinesischen Prüfungen 'ermittelten den Besitz literarischer Durchkultivierung und der daraus folgenden, dem vornehmen Manne angemessenen Denkweise'. Dagegen sei 'bei uns - darin liegt der sehr wichtige Unterschied des Okzidents gegen China - neben und zum Teil an Stelle dieser ständischen Bildungsqualifikation die rationale Fachabrichtung getreten'. Weber legt auch großen Wert auf die Rolle der 'Pietät' (Xiao) und der 'Schicklichkeit' (Li) in der konfuzianischen Lebensorientierung. Zum Thema der Pietät führt er aus: 'Der Gedanke einer Erlösung fehlte der konfuzianischen Ethik natürlich völlig. Und als Sünde konnte ihm nur die Verletzung der einen sozialen Grundpflicht gelten : der Pietät.' Da 'die erprobten magischen Mittel und letztlich alle überkommenen Formen der Lebensführung bei Vermeidung des Zorns der Geister unabänderlich waren', habe die konfuzianische Ethik die 'naturgewachsenen oder durch die sozialen Über- und Unterordnungsverhältnisse gegebenen persönlichen Beziehungen' als die 'menschlichen Pietätspflichten' verklärt. Daher sei 'die Vernunft des Konfuzianismus' 'ein Rationalismus der Ordnung'. 'Der konfuzianische Rationalismus bedeutete rationale Anpassung an die Welt.' Aus dieser sozialetischen Stellungnahme folge die Erhaltung der 'durchaus an persönliche Beziehungen geknüpfte Charakter der politischen und ökonomischen Organisationsformen', die 'der rationalen Versachlichung und des abstrakten transpersonalen Zweckverbandscharakters entbehrten'. Daher sei in China 'alles Vertrauen, die Grundlage aller Geschäftsbeziehungen, immer auf Verwandtschaft oder verwandtschaftsartige rein persönliche Beziehungen gegründet' geblieben. Dagegen bedeutet der puritanische Rationalismus 'rationale Beherrschung der Welt': 'Aus der Beziehung zum überweltlichen Gott und zur kreatürlich verderbten, ethisch irrationalen Welt folgte die absolute Unheiligkeit der Tradition und die absolut unendliche Aufgabe immer erneuter Arbeit an der ethisch rationalen Bewältigung und Beherrschung der gegebenen Welt.' Die große Leistung 'der ethischen und asketischen Sekten des Protestantismus war die Durchbrechung des Sippenbandes, die Konstituierung der Überlegenheit der Glaubens- und ethischen Lebensführungsgemeinschaft gegenüber der Wertegemeinschaft, in starkem Masse selbst gegenüber der Familie. Ökonomisch angesehen: die Begründung des geschäftlichen Vertrauens auf ethische Qualitäten der Einzelindividuen, welche in sachlicher Berufsarbeit bewährt waren'. Schliesslich habe der Puritanismus 'alles' versachlicht, 'in rationale Betriebe und rein sachlich geschäftliche Beziehungen' aufgelöst. Weber hält auch die 'Schicklichkeit' für einen wichtigen konfuzianischen Grundbegriff. Für den Konfuzianer sei die 'zeremonielle und rituale Schicklichkeit in allen Lebenslagen Zentraltugend, Ziel der Selbstvervollkommnung'. Der konfuzianische Gentleman solle 'die alten Zeremonien mit gebührendem und erbaulichem Anstand mitmachen' und 'alle seine Handlungen, einschließlich der physischen Gesten und Bewegungen, nach den ständischen Sitten und den Geboten der Schicklichkeit in Höflichkeit und Anmut regeln'. Aber die 'sthetisch kühle Temperatur' des 'Schicklichkeits-Ideales' habe 'alle aus feudalen Zeiten überkommenen Pflichten, insbesondere die karitativen, zum symbolischen Zeremoniell erstarren' lassen. Die 'wache Selbstbeherrschung des Konfuzianers ging darauf aus, die Würde der äusseren Gesten und Manieren, das Gesicht zu wahren'. Sie war ästhetischen und dabei wesentlich negativen Charakters: 'Haltung' an sich, ohne bestimmten Inhalt, 'wurde geschätzt und erstrebt'. Dagegen richte sich die Selbstkontrolle des Puritaners 'auf etwas Positives: ein bestimmt qualifiziertes Handeln, und darüber hinaus auf etwas Innerliches: die systematische Meisterung der eigenen, als sündenverderbt geltenden inneren Natur. Denn der überweltliche allwissende Gott sah auf den zentralen inneren Habitus.' Der 'nur auf die äussere Contenance bedachte konfuzianische Gentleman' habe das 'universellen, allen Kredit und alle Geschäftsoperationen hemmende Misstrauen' gegen andere. Dagegen habe der Puritaner 'das ökonomische, bedingungslose und unerschütterliche' Vertrauen des Glaubensbruders.

Aus dieser Analyse zieht Weber einen Schluss von universeller Bedeutung: 'Es wird kaum abzuweisen sein, dass die grundlegenden Eigentümlichkeiten der ‚Gesinnung‘, in diesem Falle: der praktischen Stellungnahme zur Welt, kraft der ihren Eigengesetzlichkeiten zuzurechnenden Wirkungen an jenen Hemmungen stark mitbeteiligt gewesen sind.' Neben dem Konfuzianismus hat Weber im Kapitel Orthodoxie und Heterodoxie die heterodoxen Religionen in China, vor allem den Taoismus, analysiert. Webers Studie über den Taoismus konzentriert sich auf Laozi und seine mystische Lehre. Nach Max Weber sind 'Wiedergeburt' und 'Erlösung' die beiden höchsten Konzeptionen der sublimierten religiösen Heilslehre'. Laozi zielte vor allem auf die Selbsterlösung ab, seine Lehre ist eine religiöse Heilslehre. Nach Weber ist 'Tao' an sich ein orthodox konfuzianischer Begriff : die ewige Ordnung des Kosmos und zugleich dieser Ablauf selbst : eine in aller nicht dialektisch durchgeformten Metaphysik häufige Identifikation. Bei Laozi sei Tao in Beziehung zur typischen Gottsuche des Mystikers gesetzt : 'es ist das allein Unveränderliche und deshalb absolut Wertvolle, sowohl Ordnung wie zeugender Realgrund, wie Inbegriff der ewigen Urbilder alles Seins, kurz das göttliche Alleine, dessen Teilhaftigkeit man - ganz wie in aller kontemplativen Mystik - durch absolute Entleerung des eigenen Ich von Weltinteressen und Leidenschaften bis zu völliger Nichttätigkeit sich aneignet.' 'Ursprünglich' sei die taoistische Lehre 'nicht prinzipiell abweichend vom Konfuzianismus', 'nur die Deutung [sei] verschieden'. Ein eigenes 'Ethos' aber kenne der Taoismus überhaupt nicht: 'Zauber, nicht Lebensführung, entschieden über das Schicksal.' Dies scheidet ihn, 'in dem Endstadium seiner Entwicklung', von dem Konfuzianismus.

An dieser umfassenden Chinastudie erkennen wir nicht nur Webers Interesse an den Unterschieden zwischen der Entwicklung des kaiserlichen Chinas und der des Okzidents, sondern auch seine tiefe Einsicht in die orientalische Gesellschaft. Fast alle Bestandteile der chinesischen Gesellschaft werden in diesem Werk behandelt : Kaiser, Fürsten, Beamte, Eunuchen, Anachoreten, Kaufleute, Handwerker, Berufsverbände, Bauern, Sippen usw. Obwohl Weber auch aus ethnographischem Interesse von den 'chinesischen Rassenqualitäten' spricht, achtet er auf die enormen 'lokalen und vor allem sozialen Unterschiede'. Bei den ärmeren Volkskreisen sieht er 'eine nirgends in der Welt erreichte, an das Unglaubliche grenzende Virtuosität im Sparen'. Beim chinesischen Beamtentum im 19. Jahrhundert betont er die ungewöhnliche Korruption. Er redet über den vehementen und skrupellosen Erwerbstrieb der Handelsinteressenten, über die zu sonst unerhörter Intensität gesteigerte Rechenhaftigkeit'.

Der Himmelssohn, der chinesische Kaiser wird in Webers Werk nur als Komponente der Religiosität, als ein Mensch, berachtet, indem Weber den Platz des Kaisers mit der charismatischen und pontificalen Stellung des Zentralmonarchen gleichsetzt.

Zwei wesentliche Schwächen werden von der modernen Sinologie kritisiert : Erstens wird die Entwicklung des Konfuzianismus im Zeitraum zwischen dem 2. Jahrhundert v. Chr. und dem 18. Jahrhundert wenig behandelt. Für seine Studie hat Weber zwar fast alle wichtigen Schriften über China und Übersetzungen aus dem Chinesischen herangezogen, die ihm bis 1913 zugänglich waren. Aber zu dieser Zeit hat die Sinologie die Etablierung des Neokonfuzianismus und dessen Einfluss auf die chinesische Gesellschaft nach dem 12. Jahrhundert noch kaum behandelt und Weber hat von dieser Entwicklung auch nichts zur Kenntnis genommen. Daher betrachtet er die chinesische Geschichte nach dem Eintritt in den Patrimonialismus nur als Fortsetzung von dem, was sich im Altertum ausgebildet hatte. Zweitens sehen heute viele Gelehrte den Wirtschaftserfolg der 'vier Tiger' als Gegenbeispiel zu Webers These, dass der Konfuzianismus ein Hindernis für die Entwicklung des modernen Kapitalismus bilde. [Tan10:S. 115-125]

### *Bibliographie : Autor*

- 1915 Weber, Max. *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen : Der Konfuzianismus*. In : Archiv für Sozialpolitik ; Bd. 41, Heft 1, S. 1-87 ; Heft 2, S. 335-421 (1915). Erstabdruck der ersten Fassung. [LeeE1]

- 1916 Weber, Max. *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen : Hinduismus und Buddhismus*. In : Archiv für Sozialpolitik ; Bd. 41, Heft 3, S. 613-744; Bd. 42, Heft 2, S. 345-461; Heft 3, S. 687-814). Erstabdruck der ersten Fassung. [WebM1]
- 1920 Weber, Max. *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen : Konfuzianismus und Taoismus*. In : Weber, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd. 1. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1920).  
<http://www.zeno.org/Soziologie/M/Weber,+Max/Schriften+zur+Religionssoziologie/Die+Wirtschaftsethik+der+Weltreligionen>.  
<http://www.zeno.org/Soziologie/M/Weber,+Max/Schriften+zur+Religionssoziologie/Die+Wirtschaftsethik+der+Weltreligionen/Konfuzianismus+und+Taoismus>. [WC]
- 1921 Weber, Max. *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen : Hinduismus und Buddhismus*. In : Weber, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd. 2, Teil 2. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1921). (Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie).  
<http://www.zeno.org/Soziologie/M/Weber,+Max/Schriften+zur+Religionssoziologie/Die+Wirtschaftsethik+der+Weltreligionen>. [WC]
- 1922 Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1922). (Grundriss der Socialökonomik ; Abt. 3). [Enthält : Die Stadt. Eintragungen über China].  
[http://www.textlog.de/weber\\_wirtschaft.html](http://www.textlog.de/weber_wirtschaft.html) [WC]
- 1936 [Weber, Max]. *She hui jing ji shi*. Zheng Taipu yi. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1936). (Han yi shi jie ming zhu). Übersetzung von Weber, Max. *Wirtschaftsgeschichte*. Aus den nachgelassenen Vorlesungen hrsg. von S[igmund] Hellmann und M[elchior] Palyi. (München : Duncker & Humblot, 1923).  
 社會經濟史 [WC]
- 1960 [Weber, Max]. *Jidu xin jiao de lun li yu zi ben zhu yi de jing shen*. Makesi Weibo zhu ; Zhang Hanyu yi. (Taipei : Xie zhi gong ye cong shu chu ban gu fen you xian gong si, 1960). (Xie zhi gong ye cong shu). Übersetzung von Weber, Max. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. In : Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik ; Bd. 20, H. 1 (1904) ; Bd. 21, H. 1 (1905). = Erw. Aufl. In : Weber, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd. 1. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1920).  
 基督新教的倫理與資本主義的精神 [WC]
- 1968 Weber, Max. *The religion of China : confucianism and taoism*. Transl. and ed. by Hans H. Gerth. (New York, N.Y. : Free Press, 1968). [WC]
- 1981 [Weber, Max]. *Jing ji tong shi*. Makesi Weibei'er zhu ; Yao Zengyi yi. (Shanghai : Yi wen chu ban she, 1981). Übersetzung von Weber, Max. *Wirtschaftsgeschichte*. Aus den nachgelassenen Vorlesungen hrsg. von S[igmund] Hellmann und M[elchior] Palyi. (München : Duncker & Humblot, 1923).  
 世界经济通史 [WC]
- 1981 [Weber, Max]. *Shi jie jing ji tong shi*. Makesi Weibei'er zhu ; Yao Zengyi yi. (Shanghai : Yi wen chu ban she, 1981). Übersetzung von Weber, Max. *Wirtschaftsgeschichte*. Aus den nachgelassenen Vorlesungen hrsg. von S[igmund] Hellmann und M[elchior] Palyi. (München : Duncker & Humblot, 1923).  
 世界经济通史 [WC]
- 1985 [Weber, Max]. *Xue shu yu zheng zhi : Weibo xuan ji yi*. Weibo zhu ; Qian Yongxiang yi. (Taipei : Yun chen wen hua shi ye gu feng you xian gong si, 1985). (Xin qiao yi cong ; 10). Übersetzung von Weber, Max. *Wissenschaft als Beruf*. (München : Duncker & Humblot, 1919). (Geistige Arbeit als Beruf : Vorträge vor dem Freistudentischen Bund ; 1). Weber, Max. *Politik als Beruf*. (München : Duncker & Humblot, 1919). (Geistige Arbeit als Beruf : Vorträge vor dem Freistudentischen Bund ; 2).  
 學術與政治 : 韋伯選集 [WC]

- 1985 [Weber, Max]. *Zhi pei de lei xing : Weibo xuan ji III*. Weibo zhu ; Kang Le bian yi. (Taibei : Yun cheng wen hua shi ye gu feng you xiang gong si, 1985). (Xin qiao yi cong ; 5).  
Übersetzung von Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1922).  
(Grundriss der Socialökonomik ; Abt. 3). [Auszüge].  
支配的類型：韋伯選集III [WC]
- 1986 [Weber, Max]. *Xin jiao lun li yu zi ben zhu yi jing shen*. Makesi Weibo zhu; Huang Xiaojing, Peng Qiang yi. (Chengdu : Sichuan ren min chu ban she, 1986). (Zou xiang wei lai cong shu).  
Übersetzung von Weber, Max. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. In : Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik ; Bd. 20, H. 1 (1904) ; Bd. 21, H. 1 (1905). = Erw. Aufl. In : Weber, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd. 1. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1920).  
新教伦理与资本主义精神 [WC]
- 1987 [Weber, Max]. *Xin jiao lun li yu zi ben zhu yi jing shen*. Makesi Weibo zhu ; Yu Xiao, Chen Weigang deng yi. (Beijing : Sheng huo, du shu, xin zhi san lian shu dian, 1987). Übersetzung von Weber, Max. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. In : Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik ; Bd. 20, H. 1 (1904) ; Bd. 21, H. 1 (1905). = Erw. Aufl. In : Weber, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd. 1. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1920).  
新教伦理与资本主义精神 [WC]
- 1988 [Weber, Max]. *Wen ming de li shi jiao bu : Weibo wen ji*. [Andreski Stanislav jing xuan] ; Huang Xianqi, Zhang Xiaolin yi ; Cao Tieshan, Yang Xiaobin jiao. (Shanghai : Shanghai san lian shu dian, 1988). (Mao tou ying wen ku ; 1). [Übersetzung ausgewählter Werke von Max Weber].  
文明的历史脚步：韦伯文集 [WC]
- 1988 [Weber, Max]. *Xue shu sheng ya yu zheng zhi sheng ya dui da xue sheng de liang pian yan jiang*. Makesi Weibo zhu ; Wang Rongfen yi. (Beijing : Fuo ji wen hua chu ban gong si, 1988). Übersetzung von Weber, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. (Tübingen : Mohr, 1922). [Auszüge]. Weber, Max. *Gesammelte politische Schriften*. (München : Drei Masken Verlag, 1921). [Auszüge].  
学朮生涯與政治生涯对大学生的兩篇演讲 [WC]
- 1989 Weber, Max. *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen : Konfuzianismus und Taoismus : Schriften 1915-1920*. Hrsg. von Helwig Schmidt-Glintzer ; in Zusammenarbeit mit Petra Kolonko. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1989). (Max Weber-Gesamtausgabe ; Abt. 1, Bd. 19). [Schm,KVK]
- 1989 [Weber, Max]. *Weibo xuan ji*. (Taibei : Yuan liu chu ban shi ye gu fen you xian gong si, 1989). (Xin qiao yi cong ; 3). [Übersetzung ausgewählter Werke von Max Weber].  
韋伯選集 [WC]
- 1989 [Weber, Max]. *Zhongguo de zong jiao : ru jiao yu dao jiao*. Weibo zhu ; Jian Huimei yi. (Taibei : Yuan liu chu ban shi ye gu fen you xian gong si, 1989). (Xin qiao yi cong ; 1).  
Übersetzung von Weber, Max. *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen : Konfuzianismus und Taoismus*. In : Weber, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd. 1. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1920).  
中國的宗教：儒教與道教 [WC]
- 1989 [Weber, Max]. *Zong jiao yu shi jie : Weibo xuan ji II*. Weibo zhu ; Kang Le, Jian Huimei yi. (Taibei : Yuan liu chu ban shi ye gu fen you xian gong si, 1989). (Xin qiao yi cong ; 3. Weibo xuan ji ; 2). Übersetzung von Weber, Max. Weber, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd. 1. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1920). Freund, Julien. *Sociologie de Max Weber*. (Paris : Presses universitaires de France, 1968).  
宗教與世界：韋伯選集II [WC]

- 1990 [Weber, Max]. *Jing ji yu li shi*. Weibo zhu ; Kang Le yi. (Taibei : Yun chen wen hua shi ye gu feng you xian gong si, 1990). (Weibo xuan ji ; 4. Xin qiao yi cong ; 22). Übersetzung von Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1922). (Grundriss der Socialökonomie ; Abt. 3). Kap. 1-5.  
經濟與歷史 [WC]
- 1991 [Weber, Max]. *She hui ke xue fang fa lun*. Weibo yuan zhu ; Huang Zhenhua, Zhang Yujian yi zhe ; He Qiliang jiao ding. (Taibei : Shi bao wen hua chu ban qi ye you xian gong si, 1991). (Jian dai si xiang tu shu guan xi lie ; 8). Übersetzung von drei Essays über die Methode der Sozialwissenschaft von Max Weber. In : Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik in 1904 und 1905). = Weber, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1922).  
社會科學方法論 [WC]
- 1993 [Weber, Max]. *Fei zheng dang xing de zhi pei : cheng shi de lei xing xue*. Weibo zhu ; Kang Le, Jian Huimei yi zhe. (Taibei : Yuan liu chu ban shi ye gu fen you xian gong si, 1993). (Xin qiao yi cong ; 33). Übersetzung von Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1922). (Grundriss der Socialökonomie ; Abt. 3).  
非正當性的支配：城市的類型學 [WC]
- 1993 [Weber, Max]. *Ru jiao yu dao jiao*. Makesi Weibo zhu ; Hong Tianfu yi. (Nanjing : Jiangsu ren min chu ban she, 1993). (Hai wai Zhongguo yan jiu cong shu). Übersetzung von Weber, Max. *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen : Konfuzianismus und Taoismus*. In : Weber, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd. 1. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1920).  
儒教与道教 [WC]
- 1993 [Weber, Max]. *Zhi pei she hui xue*. Kang Le, Jian Huimei yi. Vol. 1-2. (Taibei : Yuan liu chu ban gong si, 1993). (Xin qiao yi cong ; 31-32). Übersetzung von Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1922). (Grundriss der Socialökonomie ; Abt. 3).  
[Auszüge].  
支配社会学 [WC]
- 1993 [Weber, Max]. *Zong jiao she hui xue*. Weibo zhu ; Liu Yuan, Wang Yuwen yi ; Zhang Jiaming jiao yue. (Taibei : Gui guan tu shu gu fen you xian gong si, 1993). (Dang dai si chao xi lie cong shu ; 50). Übersetzung von Weber, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1920).  
宗教社會學 [WC]
- 1995 [Weber, Max]. *Ru jiao yu dao jiao*. Makesi Weibo zhu ; Wang Rongfen yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1995). Übersetzung von Weber, Max. *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen : Konfuzianismus und Taoismus*. In : Weber, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd. 1. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1920).  
儒教与道教 [WC]
- 1996 Weber, Max. *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen : Hinduismus und Buddhismus : Schriften 1916-1920*. Hrsg. von Helwig Schmidt-Glintzer ; in Zusammenarbeit mit Karl-Heinz Golzio. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1996). (Max Weber Gesamtausgabe ; Abt. 1, Bd. 20). [Schm,KVK]
- 1996 [Weber, Max]. *Yinduo di zong jiao : Yinduo jiao you Fojiao*. Weibo zhu ; Kang Le, Jian Huimei yi. Vol. 1-2. (Taibei : Yuan liu chu ban shi ye gu fen you xian gong si, 1996). (Xin qiao yi cong ; 37-38). Übersetzung von Weber, Max. *Hinduismus und Buddhismus*. In : Weber, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd. 2, Teil 2. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1921). (Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie).  
印度的宗教：印度教與佛教 [WC]

- 1997 [Weber, Max]. *Jing ji yu she hui*. Makesi Weibo zhu ; Yuehan'neisi Wenke'erman zheng li ; Lin Rongyuan yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1997). Übersetzung von Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1922). (Grundriss der Socialökonomie ; Abt. 3).  
經濟与社会 [WC]
- 1997 [Weber, Max]. *Jing ji, she hui, zong jiao : Makesi Weibo wen xuan*. Zheng Leping bian yi. (Shanghai : Shanghai she hui ke xue chu ban she, 1997). (Ming ren ming zhu yi cong). [Übersetzung von Texten über Soziologie, Wirtschaft und Religion von Max Weber]  
經濟社會宗教：馬克斯韋伯文選 [WC]
- 1997 [Weber, Max]. *Jing ji, zhu she hui ling yu ji quan li, die 1-5 zhang : Weibo wen xuan di 2 juan*. Gan Yang bian xuan ; Li Qiang yi. (Xianggang : Niu jin da xue chu ban she, 1997). (She hui yu si xiang cong shu). Übersetzung von Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1922). (Grundriss der Socialökonomie ; Abt. 3). Kap. 1-5.  
經濟諸社會領域及權力第1-5章：韋伯文選第二卷 [WC]
- 1997 [Weber, Max]. *Min zu guo jia yu jing ji zheng ce : Weibo wen xuan di 1 juan*. Makesi Weibo zhu ; Gan Yang bian xuan ; Kan Yang [et al.] yi. (Beijing : Sheng huo, du shu, xin zhi san lian shu dian, 1997). (She hui yu si xiang con shu). Übersetzung von Weber, Max. *Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik*. In : Weber, Max. *Schriften zur Politik*. (Freiburg i.B. und Leipzig : J.C.B. Mohr, 1895). [Akademische Antrittsrede an der Universität Freiburg, 1895].  
民族国家与经济政策：韦伯文选第一卷 [WC]
- 1998 [Weber, Max]. *Lun jing ji yu she hui zhong de fa lü*. Makesi Weibo zhu ; Aidehua Xi'ersi, Makesi Laiyinsitan ying yi ; Zhang Naigen yi. (Beijing : Zhongguo da bai ke quan shu chu ban she, 1998). (Wai guo fa lü wen ku ; 1). Übersetzung von Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1922). (Grundriss der Socialökonomik ; Abt. 3). [Auszüge].  
論經濟與社會中的法律 [WC]
- 1998 [Weber, Max]. *Xue shu yu zheng zhi : Weibo de liang pian yan shuo*. Makesi Weibo zhu ; Feng Keli yi. (Beijing : Sheng huo, du shu, xin zhi san lian shu dian, 1998). (Xue shu qian yan). Übersetzung von Weber, Max. *Politik als Beruf*. (München : Duncker & Humblot, 1919). (Geistige Arbeit als Beruf : Vorträge vor dem Freistudentischen Bund ; 2).  
学术与政治：韦伯的两篇演说 [WC]
- 1999 [Weber, Max]. *She hui ke xue fang fa lun*. Magesi Weibo zhu ; Han Shuifa, Mo Qian yi. (Beijing : Zhong yang bian yi chu ban she, 1999). Übersetzung von Weber, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1922).  
社会科学方法论 [WC]
- 1999 [Weber, Max]. *She hui ke xue fang fa lun*. Makesi Weibo zhu ; Li Qiuling, Tian Wei yi. (Beijing : Zhongguo ren min da xue chu ban she, 1999). (She hui xue yi cong). Übersetzung von drei Essais über die Methode der Sozialwissenschaft von Max Weber. In : *Archiv für Sozialwissenschft und Sozialpolitik in 1904 und 1905*. = Weber, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. (Tuübingen : J.C.B. Mohr, 1922).  
社会科学方法论 [WC]
- 1999 [Weber, Max]. *She hui xue de ji ben gai nian*. Makesi Weibo zhu ; Yang Fubin yi. (Beijing : Hua xia chu ban she, 1999). (Xian dai xi fang si xiang wen ku). Übersetzung von Weber, Max. *Soziologische Grundbegriffe*. In : Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1922). (Grundriss der Socialökonomik ; Abt. 3).  
社会科学方法论 [WC]

- 2003 [Weber, Max]. *Fa li she hui xue*. Weibo zhu ; Kang Le, Jian Huimei yi. (Taipei : Yuan liu chu ban shi ye gu fen you xian gong si, 2003). (Xin qiao yi cong ; 42). Übersetzung von Weber, Max. *Rechtssoziologie*. Aus dem Manuskript hrsg. und eingel. Von Johannes Winckelmann. (Neuwied : H. Luchterhand, 1960).  
法律社會學 [WC]
- 2004 [Weber, Max]. *Jing ji xing dong yu she hui tuan ti*. Kang Le, Jian Huimei yi. (Guilin : Guangxi shi fan da xue chu ban she, 2004). (Weibo zuo pin ji ; 4). Übersetzung von Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1922). (Grundriss der Socialökonomie ; Abt. 3).  
经济行动与社会团体 [WC]
- 2004 [Weber, Max]. *Zhongguo de zong jiao ; Zong jiao yu shi jie*. Kang Le, Jian Huimei yi. (Guilin : Guangxi shi fan da xue chu ban she, 2004). (Weibo zuo pin ji). Übersetzung von Weber, Max. *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen : Konfuzianismus und Taoismus*. In : Weber, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd. 1. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1920).  
中国的宗教 ; 宗教与世界 [WC]
- 2005 [Weber, Max]. *Gu Youtai jiao*. Kang Le, Jian Huimei yi. (Taipei : Yuan liu chu ban she, 2005). (Xin qiao yi cong ; 43-44). Übersetzung von Weber, Max. *Das antike Judentum*. (Tübingen : Mohr, 1921). (Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie ; 3).  
古猶太教 [WC]
- 2005 [Weber, Max]. *She hui xue de ji ben gai nian*. Makesi Weibo zhu ; Hu Jingbei yi. (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 2005). (Shi ji ren wen xi lie cong shu. Xiu zhen jing dian). Übersetzung von Weber, Max. *Soziologische Grundbegriffe*. In : Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1922). (Grundriss der Socialökonomik ; Abt. 3).  
社会学的基本概念 [WC]
- 2007 [Weber, Max]. *Shi jie jing ji shi gang*. Makesi Weibo zhu ; Hu Changming yi. (Beijing : Ren min ri bao chu ban she, 2007). Übersetzung von Weber, Max. *Wirtschaftsgeschichte*. Aus den nachgelassenen Vorlesungen hrsg. von S[igmund] Hellmann und M[elchior] Palyi. (München : Duncker & Humblot, 1923).  
世界经济史纲 [WC]
- 2007 [Weber, Max]. *Xin jiao lun li yu zi ben zhu yi jing shen*. Weibo zhu ; Kang Le, Jian Huimei yi zhe. (Taipei : Yuan liu chu ban shi ye gu fen you xian gong si, 2007). (Xin qiao yi cong ; 45). Übersetzung von Weber, Max. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. In : *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* ; Bd. 20, H. 1 (1904) ; Bd. 21, H. 1 (1905). = Erw. Aufl. In : Weber, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd. 1. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1920).  
基督新教倫理與資本主義精神 [WC]
- 2008 Weber, Max. *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen : Hinduismus und Buddhismus*.  
<http://www.zeno.org/Soziologie/M/Weber,+Max/Schriften+zur+Religionssoziologie/Die+Wirtschaft>
- 2008 Weber, Max. *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen* :  
<http://www.zeno.org/Soziologie/M/Weber,+Max/Schriften+zur+Religionssoziologie/Die+Wirtschaft>  
Einleitung  
Konfuzianismus und Taoismus  
I. Soziologische Grundlagen : A. Stadt, Fürst und Gott  
II. Soziologische Grundlagen : B. Feudaler und präbendaler Staat  
III. Soziologische Grundlagen : C. Verwaltung und Agrarverfassung  
IV. Soziologische Grundlagen : D. Selbstverwaltung, Recht und Kapitalismus  
V. Der Literatenstand  
VI. Die konfuzianische Lebensorientierung  
VII. Orthodoxie und Heterodoxie (Taoismus)  
VIII. Resultat : Konfuzianismus und Puritanismus

- 2008 [Weber, Max]. *Weibo lun da xue*. Makesi Weibo zhu ; Sun Chuanzhao yi. (Nanjing : Jiangsu ren min chu ban she, 2008). (Xian dai si xiang yi cong ; 5). Übersetzung von Weber, Max. *Max Weber on universitites : the power of the state and the dignity of the academic calling in imperial Germany*. Translated, edited, and with an introductory note by Edward Shils. (Chicago, Ill. : University of Chicago Press, 1973). (A phoenix book).  
韦伯论大学 [WC]

### *Bibliographie : erwähnt in*

- 1964 Sprenkel, Otto B. van der. *Max Weber on China*. In : History and theory ; vol. 3, no 3 (1964). [AOI]
- 1966 Franke, Herbert. *Max Webers Soziologie der ostasiatischen Religionen*. In : Max Weber : Gedächtnisschrift der Ludwig-Maximilians-Universität München zur 100. Wiederkehr seines Geburtstages 1964. Hrsg. von Karl Engisch, B ernhard Pfister, Johannes Winckelmann. (Berlin : Duncker und Bumblot, 1966). [AOI]
- 1969 [Kaneko, Eiichi]. *Weibo de bi jiao she hui xue = Max Weber's comparative sociology*. Jinzi Rongyi zhu ; Li Yongchi yi. (Taipei : Shui niu chu ban she, 1969).  
韋伯的比較社會學 [WC]
- 1976 Hong, Liande. *She hui ge xue yu li nian lei xing : Weibo fang fa lun de tan tao*. (Singapore : Nanyang da xue yan jiu yuan ren wen yu she hui ge xue yan jiu suo, 1976). (Yan jiu lun wen / Nanyang da xue). [Max Webers Methodik der Sozialwissenschaften].  
社會科学与理念类型：韋柏方法論的探討 [WC]
- 1977 Huang, Junjie. *Shi xue fang fa lun cong*. (Taipei : Taiwan xue sheng shu ju, 1977). [Westliche Historiographie]. [Enthält] : Bendix, Reinhard. *Max Weber's interpretation of conduct and history*.  
史學方法論叢 [WC]
- 1984 *Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus : Interpretation und Kritik*. Hrsg. von Wolfgang Schluchter. (Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 1985). (Suhrkamp Taschenbuch. Wissenschaft ; 473). [AOI]
- 1985 Yu, David C. *Confucianism, maoism, and Max Weber*. In : Theory of liberty, legitimacy and power : new directions in the intellectual and scientific legacy of Max Weber. Ed. by Vatro Murvar. (London : Routledge & Kegan Paul, 1985). [AOI]
- 1986 [Aron, Raymond]. *Jin dai xi fang she hui si xiang jia : Tu'ergan, Balietu, Weibo. Qi Li, Cai Jinchang, Huang Ruiqi yi*. (Taipei : Lian jing chu ban shi ye gong si, 1986). (Xian dai ming zhu yi cong ; 20). Übersetzung von Aron, Raymond. *Les étapes de la pensée sociologique : Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber*. (Paris : Gallimard, 1967).  
近代西方社會思想家 涂爾幹巴烈圖韋伯 [WC]
- 1986 [Coser, Lewis A.]. *Gu dian she hui xue li lun : Makesi, Tu'ergan yu Weibo*. Kesai yuan zhu ; Huang Ruiqi, Zhang Wei'an yi ; Ding Tingyu zhu bian. (Taipei : Gui guan tu shu gu fen you xian gong si, 1986). (Gui guan she hui xue cong shu ; 15). Übersetzung von Coser, Lewis A. *Masters of sociological thought : ideas in historical and social context*. (New York, N.Y. : Harcourt Brace Jovanovich, 1971). [Abhandlung über Max Weber, Emile Dürkheim, Karl Marx u.a.].  
古典社會學理論：馬克思、涂爾幹與韋伯 [WC]
- 1986 [Schluchter, Wolfgang]. *Li xing hua yu guan liao hua : dui Weibo zhi yan jiu yu quan shi*. Shiluhete zhu ; Gu Zhonghua yi. (Taipei : Lian jing chu ban shi ye gong si, 1986).  
Übersetzung von Schluchter, Wolfgang. *Rationalismus der Weltbeherrschung : Studien zu Max Weber*. (Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 1980).  
理性化與官僚化：對韋伯之研究與詮釋 [WC]

- 1987 Chen, Xiaolin. *Xue shu ju ren yu li xing kun jing : Weibo, Babo, Habomasi*. (Taipei : Shi bao chu ban gong si, 1987). (Wen hua cong shu ; 68). [Abhandlung über Max Weber, Karl Raimund Popper, Jürgen Habermas].  
學術巨人與理性困境：韋伯、巴柏、哈伯瑪斯 [WC]
- 1987 Song, Du-yul. *Aufklärung und Emanzipation : die Bedeutung der asiatischen Welt bei Hegel, Marx und Max Weber*. (Berlin : EXpress Edition, 1987). [AOI]
- 1987 Yang, Junshi ; Du Nienzhong. *Ru jia lun li yu jing ji fa zhan*. (Taipei : Yun chen wen hua shi ye gu fen you xian gong si, 1987). (Yun chen cong kann ; 18). [Konfuzianische Ethik und wirtschaftliche Entwicklung ; Max Weber].  
儒家倫理與經濟發展 [WC]
- 1987 Yü, Yingshi. *Zhongguo jin shi zong jiao lun li yu shang ren jing shen*. (Taipei : Lian jing chu ban shi ye gong si, 1987). (Qing hua wen shi jiang zuo). [Die religiöse Ethik und der Geist der Kaufleute in Chinas Neuzeit ; Max Weber].  
中國近世宗教倫理與商人精神 [WC]
- 1987 [MacRae, Donald Gunn]. *She hui si xiang de guan mian : Weibo*. Zhou Bokan yi zhu. (Shanghai : Shanghai shu dian, 1987). Übersetzung von MacRae, Donald Gunn. *Weber*. (London : W. Collins Sons ; New York, N.Y. : Viking Press, 1974).  
社会思想的冠冕：韦伯 [WC]
- 1987 [Parkin, Frank]. *Makesi Weibo*. Fulanke Pajin zhu ; Liu Dong, Xie Weihe yi. (Chengdu : Sichuan ren min chu ban she, 1987). (Zou xiang wei lai cong shu). Übersetzung von Parkin, Frank. *Max Weber*. (Chichester : E. Horwood ; London : Tavistock, 1982). (Key sociologists).  
马克斯韦伯 [WC]
- 1988 Gao, Chengshu. *Li xing hua yu zi ben zhu yi : Weibo yu Weibo zhi wai*. (Taipei : Lian jing chu ban shi ye gong si, 1988). [Max Weber Ansichten über Kapitalismus].  
理性化與資本主義：韋伯與韋伯之外 [WC]
- 1988 Jian, Huimei. *Weibo lun Zhongguo : "Zhongguo de zong jiao" chu tan*. (Taipei : Guo li Taiwan da xue chu ban wei yuan hui, 1988). (Guo li Taiwan da xue wen shi cong kan ; 80). [Abhandlung über Konfuzianismus und Taoismus von Max Weber].  
韋伯論中國：《中國的宗教》初探 [WC]
- 1988 Mai, Jingsheng. *Weibo lun she hui di wei yu zong jiao : yi Zhongguo shi da fu yu ru jia xue shuo wei zhong xin*. (Xianggang : Xianggang Zhong wen da xue, 1988). Diss. Xianggang Zhong wen da xue, 1988. [Abhandlung über Max Webers Ansichten über Soziologie].  
韋伯(Max Weber)論社會地位(Social status)與宗教：  
以中國士大夫與儒家學說為中心 [WC]
- 1988 Su, Guoxun. *Li xing hua ji qi xian zhi : Weibo si xiang yin lun*. (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 1988). (Ren wen yan jiu cong shu). [Abhandlung über Max Webers Soziologie].  
理性化及其限制：韦伯思想引论 [WC]
- 1988 [Aron, Raymond]. *She hui xue zhu yao si chao*. Leimeng Along zhu ; Ge Zhiqiang, Hu Bingcheng, Wang Huning yi. (Shanghai : Shanghai yi wen chu ban she, 1988). (Da xue can kao yong shu). Übersetzung von Aron, Raymond. *Les étapes de la pensée sociologique : Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber*. (Paris : Gallimard, 1967).  
社会学主要思潮 [WC]
- 1989 Chen, Jiexuan ; Zhai, Benrui ; Zhang, Weian. *Weibo lun xi fang she hui de he li hua*. (Taipei : Ju liu tu shu gong si, 1989). [Abhandlung über die Soziologie von Max Weber].  
韋伯論西方社會的合理化 [WC]
- 1989 Zhai, Benrui ; Zhang, Weian ; Chen, Jiexuan. *She hui shi ti yu fang fa : Weibo she hui xue fang fa lun*. (Taipei : Ju liu tu shu gong si, 1989). (Guan dian cong shu). [Max Webers Methodik der Sozialwissenschaft].  
社會實體與方法：韋伯社會學方法論 [WC]

- 1989 [Beetham, David]. *Makesi Weibo yu xian dai zheng zhi li lun*. Beidun zhu ; Xu Hongbin, Xu Jinghui, Liao Liwei yi. (Hangzhou : Zhejiang ren min chu ban she, 1989). (Dang dai si chao xi lie cong shu). Übersetzung von Beetham, David. *Max Weber and the theory of modern politics*. (London : Allen & Unwin 1974).  
馬克斯韋伯與現代政治理論 [WC]
- 1989 [Giddens, Anthony]. *Zi ben zhu yi yu xian dai she hui li lun : Makesi, Tu'ergan, Weibo*. Jidengsi zuo zhe ; Jian Huimei yi zhe. (Taipei : Yuan liu chu ban shi ye gu fen you xian gong si, 1989). (Xin qiao yi cong ; 5). Übersetzung von Giddens, Anthony. *Capitalism and modern social theory : an analysis of the writings of Marx, Durkheim and Max Weber*. (Cambridge : University Press, 1971).  
資本主義與現代社會理論 : 馬克思涂爾幹韋伯 [WC]
- 1989 [MacRae, Donald Gunn]. *Weibo*. D. G. Maikeli zhu ; Sun Naixiu yi. (Beijing : Zhongguo she hui ke xue chu ban she, 1989). (Wai guo zhu ming si xiang jia yi cong). Übersetzung von MacRae, Donald Gunn. *Max Weber*. (New York, N.Y. : Viking Press, 1974).  
韋伯 [WC]
- 1990 Zhu, Yuanfa. *Weibo si xiang gai lun*. (Xianggang : San lian shu dian you xian gong si, 1990). (Xi fang wen hua cong shu ; 12). [Geschichte der deutschen Soziologie, Max Weber].  
韋伯思想概論 [WC]
- 1991 *The triadic chord : confucian ethics, industrial East Asia, and Max Weber : proceedings of the 1987 Singapore conference on confucian ethics and the modernisation of industrial East Asia*. Ed. by Tu Wei-ming. (Singapore : Institute of East Asian Philosophies, 1991).
- 1991 Ding, Xueliang. *Cong 'xin ma' dao Weibo*. (Taipei : Lian jing chu ban shi ye gong si, 1991). [Abhandlung über die marxistische Philosophie von Max Weber].  
從新馬到韋伯 [WC]
- 1991 [Schütz, Alfred]. *She hui shi jie de xian xiang xue*. Shuzi zhu ; Lu Lanlan yi. (Taipei : Jiu da, Gui guan, 1991). (Dang dai si chao xi lie cong shu ; 19). Übersetzung von Schütz, Alfred. *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt : eine Einleitung in die Verstehende Soziologie*. (Wien : J. Springer, 1932). [Abhandlung über Max Weber].  
社會世界的現象學 [WC]
- 1992 Gu, Zhonghua. *Weibo xue shuo xin tan*. (Taipei : Tangshan chu ban she, 1992). (Tangshan lun cong ; 3). [Abhandlung über Max Weber Beiträge zu politischen Wissenschaften].  
韋伯學說新探 [WC]
- 1992 [Jaspers, Karl]. *Lun Weibo*. Ka'er Yasipei zhu ; Yuehan Zhuomannisi [John Dreijmanis] bian ; Gu Zhonghua jiao yue. (Taipei : Gui guan tu shu gong si, 1992). Übersetzung von Jaspers, Karl. *Karl Jaspers on Max Weber*. Edited with introduction and notes by John Dreijmanis ; translated from the German by Robert J. Whelan. (New York, N.Y. : Paragon House, 1989). = Jaspers, Karl. *Max Weber, deutsches Wesen im politischen Denken, im Forschen und Philosophieren*. (Oldenburg i.O. : G. Stalling, 1932). (Stalling Bücherei Schriften an die Nation).  
論韋伯 [WC]
- 1993 Du, Xuncheng. *Zhongguo chuan ton lun li yu jin dai zi ben zhu yi : jian ping Weibo "Zhongguo de zong jiao"*. (Shanghai : Shanghai she hui ke xue yuan chu ban she, 1993). (Xue zhe shu ku. Lun cong). [Kapitalismus und Ethik in China ; Max Weber].  
中国传统伦理与近代资本主义 : 兼评韦伯《中国的宗教》 [WC]
- 1993 Trauzettel, Rolf. *Die chinesische Rezeption von Max Webers Studien zur Wirtschaftsethik und die Renaissance des Neokonfuzianismus : ein Überblick*. In : Sinologische Traditionen im Spiegel neuer Forschungen [ID D1173]. [AOI]

- 1993 Wu, Geng. *Weibo di zheng zhi li lun ji qi zhe xue ji chua*. (Taipei : Lian jing chu ban shi ye gong si, 1993). [Max Webers Philosophie der politischen Wissenschaft]. 韋伯的政治理論及其哲學基礎 [WC]
- 1994 Gransow, Bettina. *Die chinesische Rezeption der Werke Max Webers in den 80er Jahren*. In : Deutschland und China [ID D4257]. [AOI]
- 1994 Lin, Duan. *Ru jia lun li yu fa li wen hua : she hui xue guan dian di tan suo*. (Ju liu to shu gong si, 1994). [Konfuzianische Ethik bei Max Weber]. 儒家倫理與法律文化：社會學觀點的探索 [WC]
- 1994 Näth, Marie-Luise. *Die Volksrepublik China in Deutschland : Wahrnehmungen, Wissenschaftskonzeptionen und Wirklichkeiten*. (Frankfurt a.M. : P. Lang, 1995). (Saarbrücker Politikwissenschaft ; Bd. 19). [AOI]
- 1994 Zheng, Yong. *Weibo*. (Xianggang : Zhonghua shu ju you xian gong si, 1994). (Xi fang si xiang jia bao ku ; 7). [Abhandlung über die Soziologie von Max Weber]. 韋伯 [WC]
- 1995 Zhang, Weian. *Wen hua yu jing ji : Weibo she hui xue yan jiu*. (Taipei : Ju liu tu shu gong si, 1995). [Abhandlung über Max Webers Beiträge zur Soziologie]. 文化與經濟：韋伯社會學研究 [WC]
- 1997 Du, Fengxian. *Zhongguo li shi fa zha li lun : bi jiao Makesi yu Weibo de Zhongguo lun*. (Taipei : Zheng zhong shu ju, 1997). [Karl Marx und Max Weber über China]. 中國歷史發展理論：比較馬克思與韋伯的中國論 [WC]
- 1997 Lee, Hyung Gyun. *Eine ostasiatisches Kritik an Max Webers Rationalisierungskonzept (und der damit verbundenen Modernisierungstheorie) : am Beispiel konfuzianischer Ethik und ostasiatischer Rationalisierung*. (Frankfurt a.M. : Lang, 1997). (Europäische Hochschulschriften ; Reihe 20. Philosophie ; Bd. 545). Diss. Freie Univ. Berlin, 1997. [AOI]
- 1997 Lin, Duan. *Konfuzianische Ethik und Legitimation der Herrschaft im alten China : eine Auseinandersetzung mit der vergleichenden Soziologie Max Webers*. (Berlin : Duncker & Humblot, 1997). (Soziologische Schriften ; Bd. 64). Diss. Univ. Heidelberg, 1994. [AOI]
- 1998 Han, Shuifa. *Weibo*. (Taipei : Dong da tu shu, 1998). (Shi jie zhe xue jia cong shu). [Abhandlung über Max Weber]. 韋伯 [WC]
- 1998 Hsia, Adrian. *Philosophischer Sinismus : Herder, Hegel, Karl Marx und Max Weber*. In : Komparative Philosophie : Begegnungen zwischen östlichen und westlichen Denkwegen. Hrsg. von Rolf Elberfeld, Johann Kreuzer, John Minford, Günter Wohlfahrt. (München : Fink, 1998). (Schriften der Académie du Midi ; Bd. 4).
- 1998 Ji, Jinduo. *Weibo zhuan*. (Shijiazhuang : Hebei ren min chu ban she, 1998). (Xian dai 10 da si xiang jia). [Biographie von Max Weber]. 韦伯传 [WC]
- 1998 [Bendix, Reinhard]. *Weibo : si xiang yu xue shuo*. Bendikesi zhu ; Liu Beicheng [et al.] yi ; Liu Beicheng jiao ding ; Gu Zhonghua shen yue. (Taipei : Gui guan tu shu gu fen you xian gong si, 1998). (Dang dai si chao xi lie cong shu ; 100). Übersetzung von Bendix, Reinhard. *Max Weber : an intellectual portrait*. (Garden City, N.Y. : Doubleday, 1960). 韋伯：思想與學說 [WC]
- 1999 Feng, Gang. *Magesi Weibo : wen ming yu jing shen*. (Hangzhou : Hangzhou da xue chu ban she, 1999). (Xi fang zhu ming she hui xue jia si xiang yan jiu cong shu). [Abhandlung über Max Weber]. 马克斯韦伯：文明与精神 [WC]

- 1999 Hong, Liande. *Cong Weibo kan Makesi : xian dai liang da si xiang jia de dui lei.* = *From Weber to Marx : a dialogue between two thinkers.* (Taipei : Yang zhi wen hua shi ye gu fen you xian gong si, 1999).  
從韋伯看馬克思：現代兩大思想家的對壘 [WC]
- 2000 Hsia, Adrian. *Das Chinesien bei Leibniz und Max Weber.* In : *Das Neueste über China : G.W. Leibnizens Novissima sinica von 1697 : Internationales Symposium, Berlin 4. bis 7. Okt. 1997.* Wenchao Li, Hans Poser (Hrsg.). (Stuttgart : Steiner, 2000). (Studia Leibnitiana supplementa ; vol. 33). [AOI]
- 2001 Li, Meng. *Weibo : fa lü yu jia zhi.* (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 2001). (Si xiang yu she hui ; 1). [Max Webers Rechtsphilosophie, Ethik und Soziologie].  
韦伯：法律与价值 [WC]
- 2002 [Weber, Marianne]. *Maikesi Weibo zhuan.* Mali'anni Weibo zhu ; Yan Kewen, Wang Liping, Yao Zhongqiu yi. (Nanjing : Jiangsu ren min chu ban she, 2002). (Han yi da zhong jing pin wen ku. Xin shi ji ban). Übersetzung von Weber, Marianne. *Max Weber : ein Lebensbild.* (Tübingen : Mohr, 1925).  
马克斯韦伯传 [WC]
- 2003 Feng, Wei. *Weibo zhuan.* (Beijing : Zhongguo guang bo dian shi chu ban she, 2003). (Gui guan shi jie ming ren zhuan ji shu xi). [Biographie von Max Weber].  
韦伯传 [WC]
- 2003 Fröhlich, Thomas. *Tang Junyi, Max Weber und die Mächte des Dämonischen : zum Politikverständnis eines modernen Konfuzianers.* In : *Asiatische Studien ; 57, 4 (2003).* [AOI]
- 2003 Huang, Xiaoyong. *Xian dai hua jin cheng zhong de guan liao zhi : Weibo guan liao zhi li lun yan jiu.* (Ha'erbin : Heilongjiang ren min chu ban she, 2003). (Beijing da xue zheng fu guan li xue yuan cong shu). [Abhandlung über Max Webers Wissenschaftspolitik].  
现代化进程中的官僚制：韦伯官僚制理论研究 [WC]
- 2003 Lee, Eun-jeung. *"Anti-Europa" : die Geschichte der Rezeption des Konfuzianismus und der konfuzianischen Gesellschaft seit der frühen Aufklärung : eine ideengeschichtliche Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Entwicklung.* (Münster : LIT Verlag, 2003). (Politica et ars ; Bd. 6). Habil. Univ. Halle-Wittenberg, 2003. [AOI]
- 2003 Lin, Duan. *Weibo lun Zhongguo chuan tong fa lü : Weibo bi jiao she hui xue de pi pan.* (Taipei : San min shu ju, 2003). [Abhandlung über Max Webers Rechtsphilosophie].  
韋伯論中國傳統法律：韋伯比較社會學的批判 [WC]
- 2003 Liu, Dong. *The Weberian view and confucianism.* Transl. by Gloria Davies. In : *East Asian history ; no 25/26 (June/Dec. 2003).* [AOI]
- 2003 Wang, Yingze. *Xin jiao lun li yu ru jia lun li : Weibo lun li si xiang yan jiu.* (Xianggang : Zhongguo ke xue wen hua chu ban she, 2003). [Abhandlung über *Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* von Max Weber].  
新教伦理与儒家伦理：韦伯伦理思想研究 [WC]
- 2004 Wang, Chongming. *Fa lü yu she hui : xi fang fa lü wen ming yu wei ming de Weibo = Law and society : legal civilization in the West and the shadow of Max Weber.* (Taipei: Yang zhi wen hua shi ye gu fen you xian gong si, 2004). (She hui cong shu ; 34).  
法律與社會：西方法律文明與未明的韋伯 [WC]

- 2005 Gu, Zhonghua. *Weibo de "Jidu xin jiao lun li yu zi ben zhu yi jing shen" dao du*. (Taipei : Taiwan xue sheng shu ju you xian gong si, 2005). (Zhonghua Minguo Zhongshan xue shu wen hua ji jin hui Zhongshan wen ku). [Abhandlung über *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* von Max Weber].  
韦伯的《基督新教伦理与资本主义精神》导读  
= Gu, Zhonghua. *Weibo "Xin jiao lun li yu zi ben zhu yi jing shen" dao du*. (Guilin : Guangxi shi fan da xue chu ban she, 2005). (Si xiang shi yan jiu xiao cong shu). [Abhandlung über *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* von Max Weber].  
韦伯新教伦理与资本主义精神导读 [WC]
- 2006 Chen, Xianglan. *Li xing yu guan li : Lun Weibo de guan li zhe xue ji qi ying xiang*. (Changchun : Jilin ren min chu ban she, 2006). [Abhandlung über die Philosophie von Max Weber].  
理性与管理 : 论韦伯的管理哲学及其影响 [WC]
- 2006 Zhang, Ge. *Fa lü yu xian dai ren de ming yun : Makesi Weibo fa lü si xiang yan jiu dao lun*. (Beijing : Fa lü chu ban she, 2006). (Zhongguo fa lü zhe xue lin jie cong shu). [Abhandlung über die Rechtsphilosophie von Max Weber].  
法律与现代人的命运 : 马克斯韦伯法律思想研究导论 [WC]
- 2007 Guo, Dashui. *She hui xue de san zhong jing dian yan jiu mo shi gai lun : Tu'ergan, Weibo, Tuomasi de she hui xue fang fa lun*. (Tianjin : Tianjin ren min chu ban she, 2007). (Jing dian jiao cai jiao can xi lie). [Abhandlung über Emile Durkheim, Max Weber, William Isaac Thomas].  
社会学的三种经典研究模式概论 : 涂尔干韦伯托马斯的社会学方法论 [WC]
- 2007 [Swedberg, Richard]. *Makesi Weibo yu jing ji she hui xue si xiang*. Lichade Siweideboge zhu ; He Rong yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 2007). Übersetzung von Swedberg, Richard. *Max Weber and the idea of economic sociology*. (Princeton, NJ : Princeton University Press, 1998).  
马克斯韦伯与经济社会学思想 [WC]

**Webster, James B.** = Webster, James Benjamin (Passumpsic, Vt. 1879-1929 Stockton, Calif.) : Missionar Foreign Missionary Board of the Southern Baptist Convention

### Biographie

- 1908-1912 James B. Webster ist Missionar des Foreign Missionary Board of the Southern Baptist Convention in China. [Shav1]
- 1917-1925 James B. Webster ist Head of Department of Education und Professor of Education des Shanghai College. [WebJ1]
- 1918-1920 James B. Webster ist Director of pastoral work und Lecturer in Chinese and English des Shanghai Baptist College and Seminary. [WebJ1]
- 1924 James B. Webster ist stellvertretender Dekan des Shanghai College. [WebJ1]

### Bibliographie : Autor

- 1923 Webster, James B. *Christian education and the national consciousness in China*. (New York, N.Y. : E. P. Dutton, 1923). [WC]

### Bibliographie : erwähnt in

- 2003 Inventory to the James B. Webster papers, 1894-2003 :  
[http://www.oac.cdlib.org/findaid/ark:/13030/tf696nb1gb/entire\\_text/](http://www.oac.cdlib.org/findaid/ark:/13030/tf696nb1gb/entire_text/).

**Wei, Zhuomin** = Wei, Francis C.M. = Wei, Cho Min Francis (Zhongshan, Guangdong 1888-1976 Wuhan) : Protestant Episcopal Church in China, Präsident Huachung-Universität, Wuchang

### *Biographie*

- 1911 Taufe von Wei Zhuomin in Hankou (Wuhan). [Ricci]
- 1911 Wei Zhuomin erhält den B.A. des Boone College in Wuchang. [WeiZ1]
- 1915 Wei Zhuomin erhält den M.A. des Boone College in Wuchang. [WeiZ1]
- 1915-1925 Wei Zhuomin studiert an der Harvard University. [WeiZ1]
- 1919 Wei Zhuomin erhält den M.A. der Harvard University. [WeiZ1]
- 1925 Wei Zhuomin kehrt nach China zurück und wird Vizepräsident der Huazhong-Universität. [WeiZ1]
- 1927 Wei Zhuomin geht nach England und studiert an der University of London. [Ricci]
- 1929 Wei Zhuomin promoviert an der University of London und geht nach China zurück. [Ricci]
- 1929-1951 Wei Zhuomin ist Präsident der Huazhong-Universität. [WeiZ1]
- 1946 Gründung der Huazhong-Universität (Wuhan). Wei Zhuomin wird erster chinesischer Präsident. [Lutz1]

### *Bibliographie : Autor*

- 1963 [Kant, Immanuel]. *Kangde zhe xue yuan zhu xuan du*. Yuehan Huatesheng bian xuan ; Wei Zhuomin yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1963). Übersetzung von Watson, John. *The philosophy of Kant as contained in extracts from his own writings*. (Glasgow : J. Maclehose & Sons, 1908).  
康德哲学原著选读 [WC]
- 1985 [Kant, Immanuel]. *Pan duan li pi pan*. Kangde zhu ; Zong Baihua, Wei Zhuomin yi. Vol. 1-2. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1985). (Han yi shi jie xue shu ming zhu cong shu). Übersetzung von Kant, Immanuel. *Critik der Urtheilskraft*. (Berlin : Libau, 1790). (Bibliothek der deutschen Literatur).  
判断力批判 [WC]
- 1991 [Kant, Immanuel]. *Chun cui li xing pi pan*. Kangde zhu ; Wei Zhuomin yuan yi ; Cao Fangjiu, Tang Youbo zheng li. (Wuhan : Hua zhong shi fan da xue chu ban she, 1991). Übersetzung von Kant, Immanuel. *Critik der reinen Vernunft*. (Riga : Johann Friedrich Hartknoch, 1781).  
纯粹理性批判 [WC]
- 2006 [Hegel, Georg Wilhelm Friedrich]. *Jing shen zhe xue : zhe xue ke xue bai ke quan shu gang yao di san bu fen*. Heige'er zhu ; Wei Zhuomin yi. (Wuhan : Hua zhong shi fan da xue chu ban she, 2006). Übersetzung von Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. (Berlin : Duncker und Humblot, 1845). (Werke ; Bd. 7, Abt. 2). Theil 3 : *Die Philosophie des Geistes*.  
精神哲学 : 哲学科学百科全书纲要第三部分 [WC]

### *Bibliographie : erwähnt in*

- 2006 Li, Yading. Wei, Zhuomin (Wei Cho Min, Francis) :  
[http://www.bdconline.net/bdcc\\_stories/china/hubei/wei\\_zhuomin.html](http://www.bdconline.net/bdcc_stories/china/hubei/wei_zhuomin.html).

**Weller, Wolfgang** (1901-1933) : Missionar, Lehrer Berliner Mission

*Biographie*

1927-ca. 1933 Wolfgang Weller ist Missionar und Lehrer der Berliner Mission in China, ab 1928 Leiter des Predigerseminars in Guangzhou. [LehH1:S. 123]

**Werdermann, Johannes** (Friedersdorf bei Doberlug, Niederlausitz 1891-1969 Bielefeld) : Missionar, Lehrer Berliner Mission

*Biographie*

1929-1931 Johannes Werdermann ist Lehrer der Deutsch-chinesischen Mittelschule der Berliner Mission in Guangzhou. [Tsing1]

1931-1936 Johannes Werdermann ist Lehrer der deutschen Schule in Qingdao. Er kehrt 1936 nach Deutschland zurück. [Tsing1]

**Westbrook, Charles Hart** (Griffin, Ga. 1886-1970) : Missionar Southern Baptist Convention, Professor

*Biographie*

1912-1914 Charles Hart Westbrook ist Professor of English Shanghai College. [Who2]

1920-1931 Charles Hart Westbrook ist Professor of Education Shanghai College. [Who2,Int]

1921 Charles Hart Westbrook ist Sekretär der Central China Mission of Southern Baptist Convention. [Who2]

**Wheeler, W. Reginald** = Wheeler, William Reginald (Tidioute, Penn. 1889-1963 New York, N.Y.) : Missionar Yale Mission

*Biographie*

1915-1916 W. Reginald Wheeler ist Missionspädagoge in Nanjing. [Shav1]

1916-1919 W. Reginald Wheeler ist Mitglied der Fakultät des Hangzhou College. [Shav1]

1919-1921 W. Reginald Wheeler ist Sekretär der Beijing Universität. [Shav1]

1932-1936 W. Reginald Wheeler ist Missionspädagoge der University of Nanjing. [Shav1]

*Bibliographie : Autor*

1949 Wheeler, W. Reginald. *Flight to Cathay : an aerial journey to Yale-in-China*. (New Haven, Conn. : [s.n.], 1949). [Bericht über die Yale Mission in Changsha, Hunan]. [LOC]

**Wherry, John** (bei Shippensburg, Penn. 1837-1919 Beijing) : Missionar Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the U.S.A. : Professor

*Biographie*

1864-1919 John Wherry ist Superintendent der Presbyterian Mission Press in Shanghai, Präsident des Shandong College, Professor of Astronomy des North China Union College, Professor of New Testament North China Union Theological School. [Shav1]

**White, Francis Johnstone** (Decatur, Ill. 1870-1959 Whittier, Calif.) : Missionar American Baptist Missionary Union ; Professor

*Biographie*

- 1901-1904 Francis Johnstone White ist Leiter einer Knabenschule in Ningbo. [Shav1]
- 1904-1906 Francis Johnstone White ist Professor of New Testament des Theological Seminary in Shanxing. [Shav1]
- 1906-1935 Francis Johnstone White ist Professor of the History of Religion University of Shanghai. [Shav1]

### *Bibliographie : Autor*

- 1935 White, Francis Johnstone. *The story of the University of Shanghai : from the year 1906 to the year 1934.* (Shanghai : University of Shanghai, 1935). [WC,Int]

**Whiteside, Joseph** (Calhoun County, Ala. 1868-1950 Claremont, Calif.) : Missionar Methodist Episcopal Church, South, American Southern Methodist Episcopal Mission, Professor

### *Biographie*

- 1900 ca.-1929 Joseph Whiteside ist Professor der Suzhou Universität. [White1]

### *Bibliographie : erwähnt in*

- 2010 Joseph Whiteside diaries, 1899-1929 : [http://library.columbia.edu/content/dam/libraryweb/locations/burke/fa/mrl/ldpd\\_4492602.pdf](http://library.columbia.edu/content/dam/libraryweb/locations/burke/fa/mrl/ldpd_4492602.pdf).

**Whyte, Martin King** (1942-) : Professor of Sociology, Department of Sociology, Harvard University, Cambridge Mass.

### *Biographie*

- 1964 Martin King Whyte erhält den B.A. in Physics und Russian der Cornell University. [Why]
- 1966 Martin King Whyte erhält den M.A. in Russian Area Studies der Harvard University. [Why]
- 1968 Martin King Whyte ist Lecturer für Soviet Society an der Boston University. [Why]
- 1968- Martin King Whyte reist nach Hong Kong, China und Taiwan. [Why]
- 1968-1969 Martin King Whyte macht Feldforschung über chinesische Flüchtlinge für die Dissertation in Hong Kong. [Why]
- 1969-1970 Martin King Whyte ist Research Associate am Center for Chinese Studies der University of Michigan, Ann Arbor. [Why]
- 1970-1976 Martin King Whyte ist Assistant Professor of Sociology an der University of Michigan, Ann Arbor. [Why]
- 1971 Martin King Whyte promoviert in Sociology an der Harvard University. [Why]
- 1971-1989 Martin King Whyte ist zeitweise Mitglied des Executive Committee des Centre for Chinese Studies der University of Michigan, Ann Arbor. [Why]
- 1972-1973 Martin King Whyte ist Associate Chairman des Department of Sociology der University of Michigan. [Why]
- 1973-1974 Martin King Whyte ist Direktor des Universities Service Centre in Kowloon, Hong Kong. [Why]
- 1974-1988 Martin King Whyte ist Mitglied des Advisory Committee des Universitites Service Centre, Hong Kong. [Why]

- 1976-1981 Martin King Whyte ist Associate Professor of Sociology an der University of Michigan, Ann Arbor. [Why]
- 1978-1980 Martin King Whyte ist Mitglied des Executive Committee des Department of Sociology der University of Michigan, Ann Arbor. [Why]
- 1979-1981 Martin King Whyte ist Associate Chairman des Department of Sociology der University of Michigan. [Why]
- 1979-1981 Martin King Whyte ist Mitglied des Joint Committee on Contemporary China des Social Science Research Council. [Why]
- 1980-1981 Martin King Whyte ist Mitglied des Committee on Advanced Study in China des Committee on Scholarly Communications with the People's Republic of China. [Why]
- 1980-1983 Martin King Whyte ist Mitglied des China and Inner Asia Council der Association for Asian Studies. [Why]
- 1981-1994 Martin King Whyte ist Professor of Sociology an der University of Michigan, Ann Arbor. [Why]
- 1984-1987 Martin King Whyte ist Mitglied des Joint Committee on Chinese Studies des American Council of Learned Societies. [Why]
- 1984-1988 Martin King Whyte ist Direktor des Center for Research on Social Organization der University of Michigan, Ann Arbor. [Why]
- 1988-1990 Martin King Whyte ist Mitglied des Executive Committee des Department of Sociology der University of Michigan, Ann Arbor. [Why]
- 1988-1993 Martin King Whyte ist Director of Publication des Center for Chinese Studies der University of Michigan, Ann Arbor. [Why]
- 1989-1990 Martin King Whyte ist Deputy Director des Center for Chinese Studies der University of Michigan, Ann Arbor. [Why]
- 1989-1992 Martin King Whyte ist Mitglied des Subcommittee on Sociology, Joint Committee on Soviet Studies des Social Science Research Council. [Why]
- 1990-1991 Martin King Whyte ist Direktor des Center for Research on Social Organization der University of Michigan, Ann Arbor. [Why]
- 1994- Martin King Whyte ist Mitglied des Advisory Committee des Ford Foundation Committee for the Development of Sociology in China. [Why]
- 1994-2000 Martin King Whyte ist Professor of Sociology and International Affairs an der George Washington University, Washington D.C. [Why]
- 1995 Martin King Whyte ist Visiting Fellow am Contemporary China Centre der Australian National University, Canberra. [Why]
- 1996-2000 Martin King Whyte ist Senior Research Associate des The Communitarian Network. [Why]
- 1997-2000 Martin King Whyte ist Vorsteher des Department of Sociology der George Washington University, Washington D.C. [Why]
- 2000- Martin King Whyte ist Professor of Sociology an der Harvard University, Cambridge Mass. [Why]
- 2000- Martin King Whyte ist Mitglied des Executive Committee des Fairbank Center der Harvard University, Cambridge Mass. [Why]
- 2001- Martin King Whyte ist Mitglied des Executive Committee des Asia Center der Harvard University, Cambridge Mass. [Why]
- 2002 Martin King Whyte ist Gastprofessor an der University of Aveiro, Portugal. [Why]

- 2003-2004 Martin King Whyte ist Mitglied des Review Committee der East Asian Studies Concentration der Harvard University, Cambridge Mass. [Why]
- 2004- Martin King Whyte ist Mitglied des Academic Advisory Committee des Institute of Sociology der Academia Sinica, Taiwan. [Why]
- 2004- Martin King Whyte ist Mitglied des Standing Committee on the Core Program des Subcommittee on Foreign Cultures der Harvard University, Cambridge Mass. [Why]
- 2004- Martin King Whyte ist Mitglied des Editorial Board von *Asian survey*. [Why]
- 2004-2005 Martin King Whyte ist Mitglied des Council on Asian Studies der Harvard University, Cambridge Mass. [Why]
- ???? Martin King Whyte ist Mitglied des Editorial Board von *Chinese sociology and anthropology*. [Why]
- ???? Martin King Whyte ist Mitglied des Editorial Board von *Modern China*. [Why]
- ???? Martin King Whyte ist Mitglied des Editorial Board des *The China quarterly*. [Why]
- ???? Martin King Whyte ist Mitglied der American Sociological Association. [Why]
- ???? Martin King Whyte ist Mitglied der Sociological Research Association. [Why]
- ???? Martin King Whyte ist Mitglied des National Committee for U.S.-China Relations. [Why]

### *Bibliographie : Autor*

- 1974 Whyte, Martin King. *Small groups and political rituals in China*. (Berkeley, Calif. : University of California Press, 1974). (Michigan studies on China). Diss. Harvard Univ., 1971.
- 1978 Parish, William L. ; Whyte, Martin King. *Village and family in contemporary China*. (Chicago, Ill. : University of Chicago Press, 1978).
- 1984 Paris, William L. ; Whyte, Martin King. *Urban life in contemporary China*. (Chicago, Ill. : University of Chicago Press, 1984).
- 1986 *The Chinese : adapting the past, building the future*. Ed. by Robert F. Dernberger, Kenneth J. DeWoskin, Steven M. Goldstein, Rhoads Murphey, Martin King Whyte. (Ann Arbor, Mich. : University of Michigan, Center for Chinese Studies, 1986). [*The Chinese : adapting the past, facing the future*. 2nd ed. (1991)].
- 2003 *China's revolutions and intergenerational relations*. Martin King Whyte, editor. (Ann Arbor, Mich. : University of Michigan, Center for Chinese Studies, 2003). (Michigan monographs in Chinese studies ; vol. 96).

### **Wiehn, Erhard Roy** (1937-) : Soziologie Professor Universität Konstanz

#### *Bibliographie : Autor*

- 1933-1949 Lindenstraus, Jerry. *Eine unglaubliche Reise : von Ostpreussen über Schanghai und Kolumbien nach New York : jüdische Familiengeschichte 1929-1999*. Hrsg. von Erhard Roy Wiehn. (Konstanz : Hartung-Gorre, 1999). [Darin enthalten ist sein Bericht über das Exil in Shanghai]. [LOC]

### **Wiemer, Siegfried** (Breitenhain, Schlesien 1908-nach 1946) : Studienrat, Dr.phil.

#### *Biographie*

1943-1946 Siegfried Wiemer ist Studienrat an der Deutschen Schule in Qingdao, 1945-1946 Schulleiter. 1946 Repatriierung nach Deutschland. [Tsing1]

**Wiese, Leopold von** = Wiese, Leopold Max Walther von (Glatz 1876-1969 Köln) : Soziologe, Volkswirt, , Professor für Wirtschaftliche Staatswissenschaften und für Soziologie Universität Köln

*Bibliographie : Autor*

1922 Wiese, Leopold von. *Briefe aus Asien*. (Köln : Rheinland-Verl., 1922). [WC]

**Wilhelm, Theodor** = Oetinger, Friedrich (Pseud.) (Neckartenzlingen 1906-2005 Kiel) : Professor für Pädagogik Universität Kiel

*Bibliographie : Autor*

1938 [Wilhelm, Theodor : Gräfe, Gerhard]. *Jin ri Deguo jiao yu*. Wang Jindi yi ; Yang Bingchen jiao. (Beijing : Zhong De xue hui, 1938). Übersetzung von Wilhelm, Theodor ; Gräfe, Gerhard. *German education today*. (Berlin : Terramare Office, 1936). 今日德国教育 [WC]

**Willard, Frances** (Churchville, N.Y. 1839-1898 New York, N.Y.) : Lehrerin, Sozialreformerin, Frauenrechtlerin

*Bibliographie : erwähnt in*

1939 [Adams, Elmer C. ; Foster, Warren Dunham]. *Xian dai ou mei nu wei ren zhuan*. Adansi, Fusitui zhu ; Hu Shanyuan yi. (Shanghai : Shi jie shu ju, 1939). (Shi jie ming ren zhuan ji cong kan). Übersetzung von Adams, Elmer C. ; Foster, Warren Dunham. *Heroines of modern progress*. (New York, N.Y. : Sturgis & Walton, 1913). (Modern heroines series). [Betr. Elizabeth Fry, Mary Lyon, Elizabeth Cady Stanton, Harriet Beecher Stowe, Florence Nightingale, Clara Baron, Julia Ward Howe, Frances E. Willard, J. Ellen Foster, Jane Addams]. 現代歐美女偉人傳 [WC]

**Wolferz, Louis E.** (um 1913) : Amerikanischer Missionar Presbyterian Mission, Dozent

*Biographie*

1911-1913 Louis E. Wolferz ist Dozent des Qinghua College in Beijing. [Who4]

**Woolsey, Theodore Dwight** (New York 1801-1889 New Haven, Conn.) : Pädagoge, Präsident der Yale University

*Bibliographie : Autor*

1877 Martin, W.A.P. *Gong fa bian lan*. (Guangzhou : Guang xu yi mao, 1877). Übersetzung von Woolsey, Theodore Dwight. *Introduction to the study of international law, designed as an aid in teaching, and in historical studies*. (Boston and Cambridge : J. Munroe and company, 1860). 公法便 [New,LOC]

**Woronov, Naomi** (um 1988) : Amerikanische Englischlehrerin

*Bibliographie : Autor*

- 1988 Woronov, Naomi. *China through my window*. Armonk, N.Y. : M.E. Sharpe, 1988). [Bericht ihres Aufenthaltes 1979-1981 als Lehrerin an der Hangzhou-Universität, Zhejiang]. [Cla]

**Wu, Leichuan** = Wu Zhenchun = Wu, L.C. (Jiangsu 1870-1944) : Erster chinesischer Rektor der Yanjing Universität, Christ

### *Biographie*

- 1911 Wu Leichuan arbeitet nach dem Studium an der Hanlin-Akademie im Erziehungsministerium. [Mal 4]
- 1914 Wu Leichuan besucht einen anglikanischen Evangelisierungskurs. [Mal 4]
- 1915 Taufe von Wu Leichuan. [Mal 6]
- 1919 Wu Leichuan schliesst sich der Beijinger Apologetischen Gruppe 'Beijing zheng dao tuan' an. [Mal 6]
- 1921 Wu Leichuan wird erster chinesischer Präsident der Yanjing-Universität. Er arbeitet zusammen mit John Leighton Stuart. [Mal 4]
- 1922 Wu Leichuan wird Dozent für Theologie an der Yanjing-Universität, später Professor der Abteilung Chinesisch, wo er Geschichte und Religionsphilosophie doziert. [Mal 6]
- 1923 Gründung der Gesellschaft der Wahrheit (Zhen li she) durch Wu Leichuan. [Mal 6]
- 1923 Wu Leichuan gründet die "Truth Fellow Ship" (Zhen li hu) für chinesische Intellektuelle. [Fair 1]
- 1926 Wu Leichuan wird Vize-Präsident der Yanjing-Universität. [Mal 6]
- 1929-1934 Wu Leichuan ist Rektor der Yanjing-Universität. [Mal 6]
- 1936 Wu Leichuan geht nach Beijing und arbeitet zusammen mit der 'Yanda Christian Fellowship'. [Mal 6]

### *Bibliographie : Autor*

- 1934 Wu, Leichuan. *Yesu de she hui li xiang*. (Shanghai : Qing nian xie hui, 1934). [Abhandlung über die sozialen Ideale von Jesus].  
耶穌的社會理想 [Mal 6]
- 1936 Wu, Leichuan. *Jidu jiao yu Zhongguo wen hua*. (Shanghai : Association Press of China, 1936). [Abhandlung über das Christentum und die chinesische Kultur].  
基督教與中國文化 [Mal 6]

### *Bibliographie : erwähnt in*

- 2004 Malek, Roman. *Verschmelzung der Horizonte : Mozi und Jesus : zur Hermeneutik der chinesisch-christlichen Begegnung nach Wu Leichuan (1869-1944)*. (Leiden : Brill, 2004). (Studies in christian mission ; vol. 29). [AOI]

**Wu, Rulun** (Tongcheng 1840-1903) : Gelehrter, Erzieher, Dekan Imperial University Beijing

### *Biographie*

- 1901 Wu Rulun erwähnt in seinem Tagebuch *Tong cheng Wu xian sheng ri ji* Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Arthur Schopenhauer und Johann Friedrich Herbart als Nachfolger von Immanuel Kant. Erste Erwähnung von Fichte. [Kur1:S. 34]

**Wuthnow, Robert** (1946-) : Gerhard R. Andlinger Professor of Sociology, Director  
Princeton University Center for the Study of Religion

*Bibliographie : Autor*

- 1990 [Wuthnow, Robert]. *Wen hua fen xi*. R. Wosinoer [et al.] ; Li Weimin, Wen Cesi yi ; Zhou Changzhong jiao. (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 1990). (Wen hua xin shi ye cong shu). Übersetzung von Wuthnow, Robert. *Cultural analysis : the work of Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault, and Jürgen Habermas*. (Boston ; London : Routledge & Kegan Paul, 1984).  
文化分析 [WC]

**Wyneken, Gustav** (Stade 1875-1964 Göttingen) : Pädagoge

*Bibliographie : Autor*

- 1918 Laotse. *Des Laotse Tao te king*. Deutsch von F. Fiedler. In : Die Freie Schulgemeinde (1918). = [Hrsg. von Gustav Wyneken. (Hannover : P. Steegemann, 1922)]. [Laozi. *Dao de jing*]. [Cla]

**Xie, Xialing** (um 1989) : Professor of Sociology Fudan University Shanghai

*Bibliographie : Autor*

- 1987 Xie, Xialing. *Kangde dui ben lun ti [sic] de yang qi : cong yu zhou ben ti lun dao li xing ben ti lun de zhuan zhe*. (Changsha : Hunan jiao yu chu ban she, 1987). [Abhandlung über Immanuel Kants Ansichten über Ontologie].  
康德对本论体 [sic] 的扬弃 : 从宇宙本体论到理性本体论的转折 [WC]
- 1989 Xie, Xialing. *Kan qu zi ran shen lun tou lu de da dao : Kangde de „Chun cui li xing pi pan“*. (Kunming : Yunnan ren min chu ban she, 1989). (Ming zhu dao du cong shu). [Abhandlung über *Critik der reinen Vernunft* von Immanuel Kant].  
砍去自然神论头颅的大刀 : 康德的 纯粹理性批判 [WC]

**Xu, Chongwen** (1930-) : Chinese Academy of Social Sciences

*Bibliographie : Autor*

- 1965 [Hook, Sidney]. *Li xing, she hui shen hua he min zhu*. Xini Huke zhu ; Jin Ke, Xu Chongwen yi. (Shanghai : Shang hai ren min chu ban she, 1965). (Xi fang xue shu yi cong). Übersetzung von Hook, Sidney. *Reason, social myths and democracy*. (New York, N.Y. : John Day, 1940). [Abhandlung über Thurman Wesley Arnold, Max Lerner, Jacques Maritain].  
理性社会神话和民主 [WC]
- 1981 Xu, Chongwen. *Sate ji qi cun zai zhu yi*. (Beijing : Ren min chu ban she, 1981). [Abhandlung über Jean-Paul Sartre und Existentialismus].  
萨特及其存在主义 [WC]
- 1999 Xu, Chongwen. *Atuse*. (Taipei : Dong da tu shu gongsi, 1999). (Shi jie zhe xue jia cong shu). [Abhandlung über Louis Althusser].  
阿圖色 [WC]

**Xu, Youyu** (1947-) : Professor, Researcher Institute of The Chinese Academy of Social Sciences

*Bibliographie : Autor*

- 1994 Xu, Youyu. *Luosu*. (Xianggang : Zhong hua shu ju you xian gong si, 1994). (Xi fang si xiang jia bao ku ; 8). [Abhandlung über Bertrand Russell].  
羅素 [WC]

**Yang, Fenggang** (1962-) : Professor of Sociology, Founding Director Center on Religion and Chinese Society Purdue University.

*Bibliographie : Autor*

- 2012 Yang Fenggang. *Religion in China : survival and revival under communist rule*. (Oxford : Oxford University Press, 2012). [WC]

**Yang, Yongqing** (Zhejiang 1890-1956 Suzhou, Jiangsu) : Methodist Episcopal Church, Diplomat, Präsident der Suzhou Universität, Sekretär der United Nations

*Biographie*

- 1909 Yang Yongqing studiert an der University of Washington.  
1909 Yang Yongqing geht nach Amerika und wird nach dem Studium Sekretär in der chinesischen Botschaft für Amerika und Europa. [Ricci]  
1922 Yang Yongqing arbeitet nach seiner Rückkehr für die Regierung im Amt für Auswärtige Angelegenheiten. [Ricci]  
1927 Yang Yongqing wird Sekretär der United Nations. [Ricci]  
1927-1949 Yang Yongqing ist erster chinesischer Präsident der Suzhou-Universität (Jiangsu). [Ricci]  
1949 Yang Yongqing tritt als Präsident der Suzhou-Universität (Jiangsu) zurück. [Ricci]

*Bibliographie : Autor*

- 1961 Chang, Tien-yi [Zhang, Tianyi]. *The big grey wolf : a play for children*. Ill. by Yang Yongqing. (Beijing : Foreign Languages Press, 1965). Übersetzung von Zhang, Tianyi. *Da hui lang* (Beijing : Foreign Languages Press, 1961).  
大灰狼 [WC]

**Yen, James Y.C.** = Yan, Yangzhu (1893-1990) : Erzieher

*Bibliographie : Autor*

- 1945 Buck, Pearl S. *Tell the people : talks with James Yen about the mass education movement*. (New York, N.Y. : John Day, 1945).

**Yi, Jiexiong** (um 2001) : Direktor, Professor, Institute for Social Development, Beijing-Universität

*Bibliographie : Autor*

- 1991 Yi, Jiexiong. *Peigen*. (Taibei : Shu quan chu ban she, 1991). (Dian cang si xiang jia ; 4). [Abhandlung über Francis Bacon].  
培根 [WC]  
1992 Yi, Jiexiong. *Kangde*. (Taibei : Shu quan chu ban she, 1992). (Shi jie shi da si xiang jia : 9). [Abhandlung über Immanuel Kant].  
康德 [WC]

- 2001 Yi, Jiexiong. *Deguo gu dian zhe xue de dian ji ren Kangde*. (Hefei : Anhui ren min chu ban she, 2001). (Qian nian shi da si xiang jia cong shu). [Abhandlung über Immanuel Kant]. 德国古典哲学的奠基人康德 [WC]

**Zeng, Baosan** = Tseng, Pao Swen (Xiang Xiang, Hunan 1893-1978) : Dichterin, Founding President Girls' College Yifang, Hunan

*Biographie*

- 1928 Ezra Pound and Zeng Baosan.  
Ezra Pound received a Chinese book from his parents some time before March 1, 1928. Miss Thseng [Zeng Baosan] visited Pound in Rapallo before May 17 and helped him to 'decipher' the poems.  
Letter from Ezra Pound to Isabel Weston Pound ; 1st March, 1928.  
"Dorothy is up a mountain with a returned missionary. Yes, Chinese book arrived, very interestin' [sic], returned missionary promises us a descendant of Confucius in a month or so, who will prob. Be able to decipher it."  
Letter from Ezra Pound to Glenn Hughes ; May 17, 1928.  
"Conferred with descendant of Kung and Thseng-Tsu just before leaving Rapallo. "  
Letter from Ezra Pound to Homer Pound ; May 30, 1928.  
"Translation of Chinese poems in picture book is at Rapallo. They are poems on a set of scenes in Miss Thseng's part of the country. Sort of habit to make pictures and poems on that set of scenes."  
Letter from Ezra Pound to Homer Pound ; July 22, 1928.  
"Will try to copy out those Chinese poems for you sometime, when thermometer is lower."  
Letter from Ezra Pound to Homer Pound ; 1st August, 1928.  
"I copied out these Chinese poems two days ago, but don't know whether I can trust you to return copy, you have horrible habit of taking copies etc. If I fix up a printable version later I DON'T want rough draft left about. "  
Letter from Ezra Pound to Homer Pound ; 1st September, 1928.  
"Given infinite time I MIGHT be able to read a Chinese poems, thass [sic] to say I know how the ideograph works, and can find 'em in the dictionary or vocable. BUT I shd. scarcely attempt it unless there were urgent reason. Also some of the script in that book was fairly fancy... Four you book, Miss Thseng, descendant of Kung read out the stuff to me. Am perfectly able to look up an ideograph and see what shade it can give, etc. BUT it iz a matter of time. Wd. be no point in it. No I am not a Sinologue. Don't spread the idea that I read it az easy as yourapeann langwudg." [Pou55]

**Zeng, Baosun** = Tseng Pao Swen (Xian Xiang, Hunan 1893-1978 Taiwan) : Christin, Erzieherin, Feministin

*Biographie*

- 1911 Bapstistische Taufe von Zeng Baosun. [ChuS1]  
1912-1916 Zeng Baosun studiert am Westfield College der University of London. [ChuS1]  
1916 Zeng Baosun promoviert als erste chinesische Frau in Wissenschaften an der University of London. Sie erhält den B.A. of Science in Biology. [ChuS1,And]  
1917 Zeng Baosun kehrt nach China zurück. [And]  
1918 Zeng Baosun gründet eine Mädchenschule in Changsha (Hunan). [ChuS1,And]  
1927 Besetzung und spätere Zerstörung der Mädchenschule Zeng Baosuns. [And]  
1928 International Missionary Conference in Jerusalem. Zeng Baosun nimmt daran teil. [And]  
1938 International Missionary Conference in Madras. Zeng Baosun nimmt daran teil. [And]

- 1950-1978 Zeng Baosun lebt in Taiwan. [ChuS1]
- 1952 Zeng Baosun vertritt als Mitglied der Government's Women's Commission China bei der United Nations Commission on the Status of Women in Genève. [And,ChuS1]

### *Bibliographie : Autor*

- 2002 Zeng, Baosun. *Confucian feminist : memoirs of Zeng Baosun (1893-1978)*. Transl. and adapted by Thomas L. Kennedy. (Philadelphia, Penn. : American Philosophical Society, 2002). (Transactions of the American Philosophical Society ; 92, pt. 1). [WC]
- 2008 Pound, Ezra. *Ezra Pound's Chinese friends : stories in letters*. Ed. and ann. by Zhaoming Qian. (Oxford : University Press, 2008).  
[Enthält] : Briefwechsel mit Song Faxiang (1914), Zeng Baosan, Yang Fengqi (1939-1942), Veronica Hulan Sun, Fang Achilles (1950-1958), Angela Jung Palandri (1952), Zhang Junmai (1953-1957), Zhao Ziqiang (1954-1958), Wang Shenfu (1955-1958), Fang Baoxian (1957-1959).  
Appendix : Ezra Pound's typescript for "Preliminary survey" (1951).  
[http://cs5937.userapi.com/u11728334/docs/901475cb4b3c/Zhaoming\\_Qian\\_Ezra\\_Pounds\\_Chinese\\_Sto.pdf](http://cs5937.userapi.com/u11728334/docs/901475cb4b3c/Zhaoming_Qian_Ezra_Pounds_Chinese_Sto.pdf). [ZB]

**Zhang, Boling** (Tianjin 1875-1951 Tianjin) : Präsident der Nankai Universität, Erziehungswissenschaftler

### *Biographie*

- 1919 Gründung der Nankai-Universität in Guizhou (Guangdong) durch Zhang Boling und Yan Fanshun. [Int]
- 1919-1945 Zhang Boling ist Präsident der Nankai-Universität. Er verbindet westliche und chinesische Erziehungsmethoden. Er erhält den Ehrendoktor der Shanghai St. John Universität und der Columbia University. [Int]

**Zhang, Deming** (1949-) : Professor School of Humanities, Zhejiang University

### *Biographie*

- 2001 Zhang, Deming. *Xuan xue pai shi ren de nan quan yi shi yu zhi min hua yu* [ID D30994]. Maintains that male chauvinism and colonialism are closely related in Donne's poetry and discusses *ElBed* as an example. Comments on how Donne's view was shaped by his life and by contemporary society. [DonJ1,DonJ9]

### *Bibliographie : Autor*

- 1985 *Wai guo bao gao wen xue xuan*. Zhang Deming bian. (Beijing : Guang ming ri bao chu ban she, 1985). [Ausgewählte ausländische Reportagen]. [Enthält] : Reportagen von Egon Erwin Kisch.  
外国报告文学选 [WC,Din10]
- 2001 Zhang, Deming. *Xuan xue pai shi ren de nan quan yi shi yu zhi min hua yu*. In : Journal of Zhejiang University = Zhejiang da xue xue bao ; no. 5 (2001). [Male chauvinism and colonialism of metaphysical poets]. [Betr. John Donne].  
玄学派诗人的男权意识与殖民话语 [China,DonJ1]

**Zhang, Jingsheng** (Raoping County, Guangdong 1888-1970) : Professor Beijing und Jin'an Universität, Philosophie, Soziologie

*Biographie*

- 1929 [Hugo, Victor. *Pendant l'exil*]. Zhang Jingsheng yi [ID D21050].  
Luo Peng : Zhang en fit un éloge chaleureux dans sa préface : "Pendant ces dix-neuf ans d'exil Hugo ne passait pas une minute sans se soucier de la liberté et de la République. Il ne voulait jamais s'incliner devant Napoléon III même quand la sécurité de sa vie et de sa famille était menacée." Il admirait Hugo d'autant plus que l'écrivain français avait condamné les armées anglaise et française pour leur pillage commis au Palais d'été de l'empereur chinois : "Pendant son exil Hugo devenait le guide de toutes les nations faibles. En 1861, lors de la guerre de l'union anglo-française contre Beijing, il a condamné ce combat en disant qu'il avait pour but le partage du butin. Nous voyons par là que sa bienveillance et sa générosité sont sans limite." [Hugo7]

*Bibliographie : Autor*

- 1928 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Lusao chan hui lu*. Lusao zhu ; Zhang Jingsheng yi. (Shanghai : Mei de shu dian, 1928). Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Des rêveries du promeneur solitaire*. In : Rousseau, Jean-Jacques. *Les confessions de J.J. Rousseau ; suivies Des rêveries du promeneur solitaire*. Vol. 1-5. (Genève : Société typographique, 1782-1789).  
盧騷懺悔錄 [Cat3]
- 1929 [Hugo, Victor. *Pendant l'exil*]. Zhang Jingsheng yi. In : Zhang, Jingsheng. *Meng yu fang zhu*. (Shanghai : Shi jie shu ju, 1929). Übersetzung von Hugo, Victor. *Actes et paroles*. Vol. 1-3. (Paris : M. Lévy, 1875-1876). Vol. 2 : *Pendant l'exil, 1852-1870*.  
梦与放逐 [WC,Hugo7]

**Zhang, Zhidong** (1837-1909) : Minister für Erziehung, Staatssekretär, Stadtrat, Reformier*Biographie*

- 1885-1905 Gu Hongming ist Dolmetscher, Privatsekretär und Berater von Zhang Zhidong. [Boo]
- 1892-1898 Heinrich Hildebrand erstellt die technischen Vorprojekte zur Hankou-Beijing-Bahn, der Shanghai-Nanjing-Bahn und der Hankou-Congqing-Bahn für Zhang Zhidong in Wuchang. [Tsing1]
- 1893 Gründung des Ziqiang-Instituts mit den Abteilungen Fremdsprachen, Mathematik, Naturwissenschaften und Handel, der späteren Wuhan-Universität (Hubei), durch Zhang Zhidong. [Univ]
- 1894 Zhang Zhidong schreibt über die Übersetzung von westlichen Werken :  
"Il es plus idéal pour les Chinois d'aller apprendre la culture occidentale au Japon. Géographiquement, le Japon est plus proche de la Chine que les pays occidentaux. On paye moins cher le voyage. La langue japonaise qui ressemble beaucoup au chinois est plus facile à maîtriser que les langues occidentales. Une grande partie des oeuvres occidentales ont été traduites en japonais. Ce qui ne convient pas à l'Orient a été supprimé. Alors on obtient un meilleur résultat avec moins d'efforts." [Flau:S. 46]
- 1894 Gustav M.E. Leinung wird Mitarbeiter von Zhang Zhidong. [BaurG1]

*Bibliographie : erwähnt in*

- 1971 Bays, Daniel H. *Chang Chih-tung and the politics of reform in China, 1895-1905*. (Ann Arbor, Mich. : University Microfilms International, 1972). Diss. Univ. of Michigan, 1971. [Zhang Zhidong]. [WC]
- 1978 Bays, Daniel H. *China enters the twentieth century : Chang Chih-tung and the issues of a new age, 1895-1909*. (Ann Arbor, Mich. : University of Michigan Press, 1978). (Michigan studies on China). [Zhang Zhidong]. [WC]

**Zheng, Zu'an** (um 1999) : Professor Shanghai Academy of Social Sciences

*Bibliographie : Autor*

- 1999 Henriot, Christian ; Zheng, Zu'an. *Atlas de Shanghai : espaces et représentations de 1849 à nos jours*. Cartographie Olivier Barge et Sébastien Caquard. (Paris : CNRS éditions, 1999). (Collection Asie orientale).

**Zingerle, Arnold** (Schöenna, Südtirol 1942-) : Professor für Allgemeine Soziologie  
Universität Bayreuth

*Bibliographie : Autor*

- 1972 Zingerle, Arnold. *Max Weber und China : Herrschafts- und religionssoziologische Grundlagen zum Wandel der chinesischen Gesellschaft*. (Berlin : Duncker & Humblot, 1972). (Soziologische Schriften ; Bd. 9). Diss. Ruhr-Universität Bochum, 1970. [AOI]
- 2000 *Martino Martini S.J. (1614-1661) und die Chinamission im 17. Jahrhundert*. Hrsg. von Roman Malek und Arnold Zingerle. (Sankt Augustin : Institut Monumenta Serica ; Nettetal : Steyler, 2000).

**Zweig, David** = Zweig, David Stephen (1950-) : Professor, Division of Social Science ; Director, Center on China's Transnational Relations, Hong Kong University of Science and Technology

*Biographie*

- 1972 David Zweig erhält den B.A. in Political Science der York University, Toronto. [Zwe]
- 1974 David Zweig erhält den M.A. in Political Science der York University, Toronto. [Zwe]
- 1974-1975 David Zweig studiert Mandarin Chinese am Beijing Languages Institute. [Zwe]
- 1975 David Zweig erhält das Degree in Mandarin Chinese des Beijing Languages Institute. [Zwe]
- 1975-1976 David Zweig studiert an der Beijing-Universität. [Zwe]
- 1976 David Zweig erhält das Degree in Philosophy der Beijing-Universität. [Zwe]
- 1982-1984 David Zweig ist Assistant Professor des Department of Political Science der Florida International University, Miami. [Zwe]
- 1983 David Zweig promoviert in Political Science an der University of Michigan, Ann Arbor. [Zwe]
- 1984-1985 David Zweig ist Post-Doctoral Fellow am Fairbank Center for East Asian Research der Harvard University. [Zwe]
- 1985-1986 David Zweig ist Assistant Professor des Department of Political Science der University of Waterloo, Ontario. [Zwe]
- 1986-1987 David Zweig ist Mitglied des Executive Committee des Joint Centre on Asia-Pacific Studies der York University-University of Toronto. [Zwe]
- 1986-1990 David Zweig ist Assistant Professor of International Politics der The Fletcher School of Law and Diplomacy der Tufts University, Medford Mass. [Zwe]
- 1989-1992 David Zweig ist Mitglied des Executive Committee des Fairbank Center der Harvard University. [Zwe]

- 1991-1996 David Zweig ist Associate Professor of International Politics der The Fletcher School of Law and Diplomacy, Tufts University, Medford Mass. [Zwe]
- 1996-2002 David Zweig ist Associate Professor der Division of Social Science der Hong Kong University of Science and Technology. [Zwe]
- 1999-2001 David Zweig ist Associate Professor des Department of Political Studies der Queen's University, Kingston, Ontario. [Zwe]
- 2002- David Zweig ist Mitglied des Advisory Committee des Universities Service Centre for China Studies der Chinese University of Hong Kong. [Zwe]
- 2002-2005 David Zweig ist Professor der Division of Social Science der Hong Kong University of Science and Technology. [Zwe]
- 2004- David Zweig ist Director des Center on China's Transnational Relations der Hong Kong University of Science and Technology. [Zwe]
- 2005- David Zweig ist Chair Professor der Division of Social Science der Hong Kong University of Science and Technology. [Zwe]
- 2006-2008 David Zweig ist Associate Dean der School of Humanities and Social Science der Hong Kong University of Science and Technology. [Zwe]
- 2006-2009 David Zweig ist Non-Resident Fellow for China des Pacific Council on International Policy, Los Angeles, Calif. [Zwe]
- 2007- David Zweig ist Mitglied des Executive Committee des Hong Kong Forum. [Zwe]
- 2007- David Zweig ist Mitglied des Advisory Committee des U.S.-China Institute der University of Southern California, Los Angeles. [Zwe]
- 2008- David Zweig ist Präsident der Hong Kong Political Science Association. [Zwe]
- 2008- David Zweig ist Mitglied des Social Sciences Advisory Board der Lingan-Universität, Hong Kong. [Zwe]
- 2008- David Zweig ist Mitglied des Advisory Board des Sino-Judaic Institute. [Zwe]

### *Bibliographie : Autor*

- 1983 Zweig, David. *Agrarian radicalism in China, 1968-1978 : the search for a social base*. (Ann Arbor, Mich. : University of Michigan, 1983). Diss. Univ. of Michigan, 1983. [WC]
- 1989 Zweig, David. *Agrarian radicalism in China, 1968-1981*. (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1989). (Harvard East Asian series ; 102). [WC]
- 1991 *New perspectives on the Cultural revolution*. Ed. by William A. Joseph, Christine P.W. Wong, and David Zweig. (Cambridge, Mass. Harvard University Press, Council on East Asian Studies, 1991). (Harvard contemporary China series ; 8). [WC]
- 1992 *China's search for democracy : the student and the mass movement of 1989*. Suzanne Ogden, Kathleen Hartford, Lawrence Sullivan and David Zweig (eds.). (Armonk, N.Y. : M.E. Sharpe, 1992). [WC]
- 1995 Zweig, David ; Chen Changgui. *China's brain drain to the United States : views of overseas Chinese students and scholars in the 1990s*. With the assistance of Stanley Rosen. (Berkeley, Calif. : University of California, Institute of East Asian Studies, Center for Chinese Studies, 1995). [WC]
- 1997 Zweig, David. *Freeing China's farmers : rural restructuring in the reform era*. (Armonk, N.Y. : M.E. Sharpe, 1997). (Socialism and social movements). [WC]

- 2002 Zweig, David. *Internationalizing China : domestic interests and global linkages*. (Ithaca, N.Y. : Cornell University Press, 2002). (Cornell studies in political economy). [WC]
- 2006 *International political economy and China's globalization*. = *Guo ji zheng zhi jing ji xue yu Zhongguo de quan qiu hua*. Chen Zhimin, Cui Dawei [David Zweig] zhu bian. (Shanghai : Shanghai san lian shu dian, 2006). (Quan qiu hua shi dai zhu quan guo jia yu quan qiu zhi li cong shu).  
国际政治经济学与中国的全球化 [WC]
- 2006 *Migration and mobility*. Guest ed. Don DeVoretz and David Zweig. In : *Public affairs* ; vol. 81, no 2 (2008). [WC]
- 2006 *Transnationalism and migration : Chinese people on the move*. Don J. Devoretz, David Zweig (eds.). In : *Journal of international migration and integration*, special issue ; vol. 7, no 4 (2006). [WC]
- 2007 *China's reforms and international political economy*. Ed. by David Zweig and Chen Zhimin. (London : Routledge, 2007). (Routledge studies. China in transition ; 27). [WC]