



1 Thematische Zusammenfassung des Forschungsgegenstandes

Die Prognose ist eine anthropologische Konstante, die sich in allen Kulturen findet, doch verschiedenartig artikuliert. Auch in den westlichen Gegenwartsgesellschaften ist Prognostik omnipräsent, selbst wenn die Frage nach dem individuellen oder kollektiven „Schicksal“ und nach den Strategien seiner Bewältigung in den Geisteswissenschaften keine Aktualität mehr besitzt, Begriffe wie „Vertrauen“ und „Risiko“ das traditionelle Fatum ersetzt haben, und Prognostik nur noch im Rahmen wissenschaftlich anerkannter Parameter akzeptiert wird. Für die westlichen Zivilisationen wird eine „Kontingenzgesellschaft“ unterstellt (Greven 2000). Damit wird die Struktur des modernen Weltverständnisses im Sinne einer „Logik der Unbestimmtheit“ gefaßt (Gamm 1994), deren Lebensform durch Ambivalenz bestimmt ist. Bei diesen Diagnosen wird häufig übersehen, daß es Zivilisationen gibt, die die europäische Aufklärung nur in Teilen (nach)vollzogen und auch in der Moderne eigene Vorstellungen zur Bewältigung kollektiven und individuellen Schicksals modifiziert haben. Die Beobachtung, daß Menschen in Ostasien scheinbar „gelassener“ auf die Wechselfälle des Lebens reagieren, muß durch eine noch ausstehende Erforschung ihrer Vorstellungen vom Schicksal begründet werden. Prognostische Techniken haben in Ostasien offenbar eine ausgeprägtere psychohygienische Bedeutung als in westlichen Gesellschaften.

Das Internationale Forschungskolleg wirkt dem Eurozentrismus der Geisteswissenschaften schon durch seine Fragestellung offensiv entgegen; allein die Beteiligung einer erheblichen Anzahl von Forscherinnen und Forschern aus Ostasien garantiert die systematische Konfrontation mit anderen Wissenskulturen: eine scheinbar regionalspezifische Frage wird hier transdisziplinär komparativ verhandelt, und die Sinologie ist in diesem Vorhaben, anders als in größeren Forschungsverbänden in Europa üblich, die Leitdisziplin. Um die Kategorie der „Freiheit“ zu lokalisieren, die sich in Ostasien, wenn überhaupt, sehr unterschiedlich darstellt, ist es notwendig, einen Vergleich mit dem europäischen Raum zu unternehmen (Kaelble 1999; Rothermund 2003). Es bietet sich weniger ein Rekurs auf die Antike als vielmehr auf Epochen des Mittelalters und der Frühen Neuzeit an. Hier ist an Schnittpunkte verschiedener Kulturen und Religionen (z.B. Südtalien,

Spanien) zu denken, die Entwicklungslinien in die Moderne in herausragender Weise erkennbar machen. Fragen der Kultur- und Religionsgeschichte bieten hier ein fruchtbares Vergleichsfeld. Das Forschungskolleg soll die historischen Grundlagen von Prognostik erarbeiten, die – wenn auch unter geänderten Vorzeichen – bis in unsere unmittelbare Gegenwart einen bedeutenden Einfluß auf unsere „Zukunftsbewältigung“ (Maul 1994) ausüben. Eine solche Fragestellung wird neuartige Antworten auf die Problematik erlauben, ob die chinesische – oder die ostasiatische Moderne überhaupt – sich durch die Präsenz bestimmter Schicksalsvorstellungen und Bewältigungsstrategien von der westlichen unterscheidet.

2 Agenda des Internationalen Forschungskollegs

2.1 Leitende Forschungsfragen

Während es zu den mantischen Traditionen in China, ihrer Herkunft, Technik und Verbreitung eine umfangreiche Forschungsliteratur gibt (Kalinowski 1983, 1986, 1989, 1990, 1991, 1994, 1996, 1999, 2002; Harper 1988, 1999, 2001; Richard Smith 1991; Loewe 1988, 1994; Strickmann 1977, 1983, 1989, 1990, 2002, 2005), ist die Frage nach dem Verständnis von Schicksal, seiner Begrifflichkeit und seinem Status in den chinesischen Lebenswelten und Weltanschauungen in Vergangenheit und Gegenwart vergleichsweise wenig behandelt worden (Fu Sinian; Raphals 2002; Chen Ning 1997). Nun bietet jedoch die Mantik einen hervorragenden Ausgangspunkt zur Untersuchung der Besonderheiten der chinesischen Zivilisation in der Frage der Freiheit.

Dies ist von hoher Aktualität, denn die individuellen und kollektiven Lebensentwürfe im China des 20. und beginnenden 21. Jahrhunderts sind mit klassischen Modernisierungstheorien nur unzureichend erklärt. Die Präsenz von Divination im Bereich der ideellen Grundlagen von Herrschaftsinstitutionen und Staatskult (Stichwort: *tianming*, *tianzi*) verweist auf ihre sozialgeschichtliche Prägnanz und muß in diesem Zusammenhang besonders unterstrichen werden. Insbesondere wollen wir auch auf dem „Umweg“ über Schicksal und Mantik das Problem der Freiheit und des freien Willens in der chinesischen Zivilisation angehen, das ein Leitmotiv in allen Forschungsfeldern darstellen wird und entsprechend mit vielfältigen Entwürfen der europäischen Geistesgeschichte (mantische und Mirakelliteratur vs. Abhandlungen wie *De libero arbitrio* bzw. *De iudiciis astrorum*) kontrastieren. Dabei dürfen auch die seit der Spätantike und besonders im 9. und 16.

Jahrhundert im lateinischen Westen geführten Debatten über Prädestination und Freiheit nicht ausgeblendet werden.

In wohl keiner Zivilisation hatten und haben Praktiken der Wahrsagung, Mantik und Divination einen so herausgehobenen Status wie in China. Die Überlieferung der chinesischen Schrift beginnt im 13. vorchristlichen Jahrhundert mit den sogenannten Orakelknochen (*jiaguwen*), auf denen größtenteils Fragen an das Orakel und Hinweise zur mantischen und interpretativen Praxis festgehalten sind. Eines der fünf kanonischen Bücher der konfuzianischen Tradition ist das „Buch der Wandlungen“ (*Yijing* bzw. *Zhouyi*), dessen ältestes Stratum aus einer Sammlung divinatorischer Zeichen oder Bilder besteht – einem Satz von 64 Hexagrammen mit mantischen Formeln. Vieles spricht dafür, daß die Entstehung der chinesischen Kommentartradition mit der frühen divinatorischen Exegese eng verknüpft ist; und auch in späteren Zeiten konnten die Klassiker als Quellen der Vorhersage gelesen werden. (Henderson 1999). Auch wenn die Elite des Reiches mantische Praktiken zu verschiedenen Zeiten unterschiedlich bewertete (Kalinowski 2003; Liao 2001) und mantische Aussagen zum Bestandteil einer politischen Rhetorik wurden (Jean Lévi 1999), so kann doch festgestellt werden, daß eine radikale Absage an die Möglichkeit des Vorherwissens mit mantischen Methoden vor dem 20. Jahrhundert nicht denkbar war, denn Divination war Teil einer kaiserzeitlichen Reichsmetaphysik, deren Vergleich mit der Herrscherberatung im europäischen Raum fruchtbare Einblicke verspricht.

Das Ausbleiben einer Aufklärung, die auf systematische Weise – in verschiedenen Schüben etwa von der Aristotelesrezeption im 12./13. Jahrhundert über den Humanismus bis zur „Entstehung des modernen Gewissens“ (Kittsteiner 1991) – die Grundlagen des prinzipiellen Glaubens an eine Vorhersagbarkeit kollektiven oder individuellen Schicksals infragegestellt hätte, hat dazu geführt, daß im Rahmen der chinesischen Variante der Aufklärung im 20. Jahrhundert derartige Praktiken meist als „Aberglauben“ abgetan wurden, ohne daß die Problematik des Schicksals entsprechend mitbehandelt worden wäre. „Kontingenz“, ein ohne die abendländische Philosophie und Theologie nicht denkbarer Begriff (Makropoulos 1997, 1998; Luhmann 1992) und das mit der Kontingenz verbundene „Risiko“ und sogar der „Zufall“ spielen in der chinesischen Geistesgeschichte keine oder eine höchst marginale Rolle.

Die Ablösung von „Schicksal“, „Fatum“ und „Fortuna“ durch „Risiko“ und „Vertrauen“, die Giddens (1991) der westlichen Moderne attestiert, hat in China bis heute nicht in radikaler Weise stattgefunden (Raphals 2002). Schicksalsverständnis und Schicksalsbewältigung sind also vom Glauben an mantische Praktiken nicht zu

trennen. Allerdings müssen wir auch damit rechnen, daß es so etwas wie sublimierte oder „säkularisierte“ Formen von Mantik gab oder gibt, die wesentlich mit Schicksalsvorstellungen zusammenhängen; etwa im „*tianming*“-Konzept oder überhaupt in Formen von chinesischem Geschichtsdenken. Hier gilt es zu fragen, in welchem Maße und wie vormoderne europäische Vorstellungswelten mit ihren reichen Formen des mittelalterlichen Mirakels (Heinzelmann/Herbers 2002), den magischen Praktiken (Kiekhefer 1992), den liturgischen und sakramental-deprekatorischen Ausdrucksformen (Angenendt) zum Verständnis der ostasiatischen im Vergleich zur westlichen Moderne beitragen können. Gleichzeitig wird diese Historisierung die vielleicht kompliziertere Struktur von Kontingenz in den „westlichen Gesellschaften“ in ihrer Aktualität erfassen. Dies gilt umso mehr, als die Vielfalt Europas und die zahlreichen historisch faßbaren Desintegrationsprozesse zunehmend ins Blickfeld gerückt werden (Schneidmüller 1997; Borgolte 2002; Herbers 2007).

Die im Konfuzianismus verankerte Vorstellung von der prinzipiellen Erkennbarkeit der Welt (der von Max Weber konstatierte „Optimismus“) hat – trotz des gelegentlich auftauchenden Skeptizismus mit seiner Tendenz zu einer Art von Prädetermination – auch für die chinesischen Vorstellungen vom Schicksal und seiner Bewältigung tiefgreifende Folgen gezeitigt, und auch hier bieten sich zahlreiche Anknüpfungsmöglichkeiten an europäische Vorstellungen von Prädestination. Bereits die frühen Formen einer „Volksreligion“ mögen – gerade was die ausgeprägte Neigung zur Wahrsagerei anbelangt – von offiziellen Staatskulten unterschieden gewesen sein (Mu-chou Poo 1995, 1998), doch die Mitglieder der gelehrten und politischen Elite waren in ihren lokalen Gemeinschaften verankert, und hatten Umgang – wenn auch für unsere Blicke bisweilen auf schizophoren anmutende Weise – mit religiösen Formen aus anderen sozialen Sphären; wahrscheinlich konnten sich in keinem Falle Mitglieder der Elite jemals zu einer grundsätzlichen Negation mantischer Praktiken durchringen, und im Vordergrund stand die „Kontrolle“ solcher Praktiken, in weltanschaulicher wie politischer Hinsicht. Diese der klassischen westlichen Auffassung von „Rationalität“ oft befremdliche Dissoziation, die leicht den Vorwurf mangelnder „Konsequenz“ auf sich zieht, ist in jüngerer Zeit im Rahmen der Theoriebildung um *composite social schemes* als eines der Charakteristika (süd)ostasiatischer Lebensentwürfe festgehalten worden (Kipp 1996).

Das Internationale Forschungskolleg wird zahlreiche Disziplinen einbinden, die jeweils mit den angesprochenen Fragen befaßt sein werden: Philosophie und Geistesgeschichte; Wissenschaftsgeschichte; Sozialgeschichte; Geschichte des

europäischen Mittelalters und der Frühen Neuzeit; Religionswissenschaft; Ethnologie; Literaturwissenschaft. Einige dieser Fächer werden gegenwartsbezogen, andere historisch mit Zivilisationsvergleichen arbeiten. Durch die Beteiligung von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern aus Ostasien wird der Zivilisationsvergleich eine besondere Dynamik erhalten, die in der Tat einen derzeit noch nicht abschätzbaren „subjektiven Faktor“ enthält.

Vorab sei festgehalten, daß, auch wenn die Erforschung der chinesischen Welt im Vergleich mit dem Europa des Mittelalters und der Frühen Neuzeit im Zentrum der Forschung stehen soll, in etlichen Bereichen Japan (Leinss 2005, 2006; Maekawa 2001; Fukasawa 1996, 1997, 2001, 2003, 2004, 2007), Korea (Andrew Kim Eungi und Lee Eun-Jeung 2003) und Vietnam (Alexei Volkov) zu Vergleichszwecken herangezogen werden sollen. Möglicherweise kann – bei erfolgreicher Entwicklung – auch daran gedacht werden, in einer zweiten Phase des Kollegs weitere Weltregionen (Afrika, Südasien, Lateinamerika...) einzubeziehen. Im folgenden werden einige Forschungsfelder benannt, in denen den Fragen der Kontinuität von Schicksalsverständnis und – bewältigung nachgegangen werden kann.

2.2 Forschungsfelder

2.2.1 Die philosophischen Grundlagen (Philosophie, Geistesgeschichte)

Welchen Ort nimmt das „Schicksal“ in der chinesischen Zivilisation ein? Die Klärung, inwiefern man im chinesischen Kontext von „Transzendenz“ bzw. „Kontingenz“ sprechen kann, wird ein wichtiges Forschungsziel unseres Projekts darstellen. Dabei wird sich vergleichend die Frage ergeben, wie „transzendent“ ihrerseits westliche Gesellschaften überhaupt waren und sind. Hier wird zunächst die Bearbeitung der Begriffe für „Schicksal“ im Vordergrund stehen: *Ming, yun, xing, fen, yuan* und die Kombinationen dieser und ähnlicher Begriffe. Nicht nur eventuell notwendige Kenntnisse der Kosmologie für die Untersuchung im engeren Sinne sondern auch die Affirmation bzw. Negation der prinzipiellen wechselseitigen Bezogenheit von „Wesen“ (*xing*) und „Geschick“ (*ming*) sollen hier untersucht werden. Welche Formen der Freiheit sind in einem *belief system* vorgesehen, das aus „Wesen“ und „Geschick“ die untrennbare, lediglich aspektuell differenzierte Einheit des - einen Begriff Heideggers entlehnend - „Wesensgeschicks“ (*xingming*) gestaltet hat? Im Gegensatz zu jüngeren Versuchen, in Anlehnung an die bahnbrechende Studie von Fu Sinian (Fu 1952) die Bedeutungen von *ming* zu differenzieren in a) Schicksal (*Fatum*), b) moralische Berufung c) Lebensspanne und d) Ruf (Mandat) des Himmels (Chen Ning 1997; Schaberg in Lupke 2005) wird

vielmehr das semantische Feld des Begriffes, das einen durchaus einheitlichen Hintergrund besitzt, analysiert. Die chinesischen Traditionen haben im Rahmen ihrer Reflexionen über das Schicksal und auch außerhalb dieses Rahmens eine Denkweise privilegiert, die die „Ansätze“ (*ji*) des Wandels, dessen „keimhaft-unscheinbares“ (*miao*) Element in den Vordergrund stellt (Lackner 1992). Aus derartigen Vorstellungen ergibt sich die Möglichkeit, die Grundlagen einer Weltsicht zu rekonstruieren, die den durch die – abendländische – Annahme von Kontingenz vorausgesetzten Bruch nicht kennt, sondern vielmehr in Übergängen denkt, deren verschiedene Stationen jeweils auf ein Resultat verweisen, es „präfigurieren“. Daher müssen an dieser Stelle auch die wesentlichen Begriffe der chinesischen Divination wie „Befragen“, „Orakelnehmen“, „Berechnung“, „Bewahrheitung“, „Vorhersage“, „Eintreffen der Prognose“ usw. untersucht werden. (Lackner 2007; Drettas 2007). Hier spielt der systematische Ort, der der „Zeit“ beigemessen wird, eine zentrale Rolle. In diesen Bereich fällt auch die Auseinandersetzung mit buddhistischen Schicksalsvorstellungen, die zwar für die Mantik eine eher marginale Rolle einnehmen, doch umso wirkungsmächtiger auf die moralische Einstellung zu Prädetermination waren (Zhou Qi).

Hilfestellungen zur Begriffsklärung vor dem Hintergrund abendländischer Philosophie werden in Anspruch genommen. (Forschner; Speer; Hoffmann). Der geistesgeschichtliche Hintergrund wäre jedoch unvollständig, wenn wir nicht die arabische Welt (und zwar die islamische wie die vorislamische) in unsere Überlegungen miteinbezögen. Wenn auch die „Weissagung“ (z.B. über die Gestalt des Propheten und Sehers) im Nahen Osten eine im Gegensatz zur chinesischen Welt weitaus bedeutendere Rolle spielt, nehmen Reflexionen über das Verhältnis von „Schicksal“ und „Zeit“ in der arabischen Welt (Tamer 2006) doch eine Position ein, die nicht nur in ihrer ursprünglichen Form, sondern auch in der westlichen Anverwandlung seit dem 13. Jahrhundert der Erhellung dieser Beziehung für die ostasiatische Welt dienlich sein wird. Dies betrifft auch begriffliche Fragen: In den vorislamisch-arabischen Gedichten, den ältesten erhaltenen Zeugnissen der arabischen Kultur, bedeutet derselbe Begriff *dahr* zugleich „unendliche Zeit“ und „Schicksal“. Beide Bedeutungen können semantisch kaum voneinander unterschieden werden: Unendliche Zeit und Schicksal bilden gemeinsam einen verhängnisvollen Zusammenhang verborgener Macht. Die enge Verknüpfung von Zeit und Schicksal im Begriff *dahr* lebt auf höchst interessante Weise auch im Koran fort. Allerdings pflegten die Araber auch im Islam die Überzeugung weiter, daß sie dahrs unentrinnbarer Macht unterstellt sind. Erhebt eine solche Auffassung den Komplex Zeit und Schicksal zum Konkurrenten Allahs, so wird diesem in einem dem

Propheten Muhammad zugeschriebenen Spruch in den Mund gelegt, daß Allah *dahr* ist. Der interessante Spruch sollte nicht anders als der Versuch gedeutet werden, das Schicksal auf grundlegender Ebene durch die Identifizierung mit Gott zu bewältigen. Nicht *dahr*, sondern Allah sollte man sich hingeben – ein fundamentaler Gedanke im Islam, der auf Arabisch „Hingabe“ bedeutet.

2.2.2 Instanzen, Orte

Wie werden die Instanzen gedacht, die Einfluß auf das Schicksal nehmen? Ist es der Himmel, sind es Geister und Dämonen, sind es die Ahnen (Friedrich 1995)? Wir wissen immer noch zu wenig über die bereits im *Buch der Urkunden (Shangshu)* zusammen genannten Instanzen „The Lord on High“ (*shangdi*) und „Himmel“ (*tian*), die in der Philologie in der Regel als sukzessive Momente verhandelt werden. Diese Frage muß in enger Abstimmung mit der unter 1. verhandelten philosophischen Begriffsgeschichte behandelt werden, doch weisen etliche Befunde in Richtung Religionsgeschichte und Ethnologie. In relativer Unabhängigkeit von mantischen Praktiken ist die Möglichkeit der Einwirkung der Ahnen auf das individuelle Schicksal zu untersuchen. Allerdings ist auch in diesem Bereich der Anteil der Divination nicht unerheblich, man denke etwa an die Methoden zur Wahl einer Grabstätte, die zum Teil bis heute an den Prinzipien der "Lehre von Wind und Wasser" (*fengshui*) orientiert sind.

Der Vorgang des Orakelnehmens selbst ist prinzipiell sakral (von Vorbereitungen wie Fasten bzw. Gebet begleitet), was Vergleichsperspektiven zu europäischen Traditionen (vgl. umfassend Minois 1996 u.ö.) und dem Reliquienkult erschließt (Angenendt 2007; Heinzelmann 1979; Swinarski 2000; Herbers 2000), geschahen doch vor allem an den Gräbern der Heiligen Wunder und übernatürliche Eingriffe; aber auch die Orte, an denen Divination praktiziert wird, sind zumeist Tempel oder sie befinden sich in der Nähe von Tempeln. Im Falle der sogenannten Planchette-Schrift, des "*spirit writing*" ist die Intervention sakraler Instanzen am augenfälligsten: Guandi oder ein anderer Heiliger fährt in das Medium; dieses gibt die Kundgebungen des Heiligen schriftlich weiter, z.T. über eine Mittelsperson (Smith; Xu Dishan 1946/1999). Waren in älteren Zeiten zwar schamanistische Praktiken verbreitet, so waren doch offenbar die wenigsten Schamanen schriftkundig, weshalb erst mit der Song-Zeit die Verbindung zwischen Schrift und Medium einsetzt (zum „Wunder“ vgl. Tiziano Lipiello 2001). Einen wesentlichen Gesichtspunkt stellt auch das Verhältnis zwischen Divination und Spiel dar (Lillian Tseng 2004). Doch wie ist diejenige Instanz zu bestimmen, die Träume verursacht;

welche Vorstellungen werden mit dem Teilen der Schafgarbenstengel verbunden? Solche der Qualität des Zeitpunktes, wie in der Chronomantie? Traum und Vision sind klassische Formen der abendländischen Tradition, mit Mächten des Jenseits in Kontakt zu treten, bestimmte Verfahren, wie Fasten, Gebet und anderes können Visionen begünstigen (Dinzelbacher 2002; Moreira 2000; Burger 2003). Wie erschließen sich aber subjektives Erleben und Aufzeichnungen einem vergleichenden wissenschaftlichen Zugriff?

Wer nicht an die Unwandelbarkeit des Schicksals glaubt, nimmt Rekurs auf Strategien zu dessen Beeinflussung; diese können von magischen (exorzistischen bzw. apotropäischen) Praktiken (Angenendt 2000) bis zu einer Art von philosophischem Stoizismus reichen (Zhang Jiagu 2004). Wir wollen an dieser Stelle einmal die überkommenen Begriffe von „Magie“, die ja häufig auf eine Disjunktion vom Berechenbaren, also insbesondere den Beziehungen der Magie zum Gefährlichen, v.a. zum Unkontrollierbaren hinausliefen, überprüfen.

Im lateinischen Westen gibt es herausragende Orte, die astrologisches Wissen bereitstellten, wie Toledo (besonders seit Beginn des 13. Jahrhunderts), das gleichzeitig mit dem Ruf eines Zentrums für Geheimwissenschaft und Mantik versehen war (Sylvie Roblin 1989). Schon Papst Gregor VII. soll in Toledo Nigromantik gelernt haben. Die Exempla-Literatur, die verschiedenen volkssprachlichen Literaturen, z.B. im Parzival des Wolfram von Eschenbach (Ferreiro Alemparte 1983), verfestigen die Vorstellung einer nigromantischen Schule in Toledo (Herbers 1999 u. 2000). Der „nigromantische Topos“ Toledo zeigt im Grunde eine doppelte Reaktion auf neue Wissenschaft und Wissen: Neben der Furcht und Skepsis erscheinen zugleich die neuen Möglichkeiten. Magische Künste wurden aber auch - zumindest in einigen philosophischen Schriften etwa seit dem 13. Jahrhundert - aufgrund der Rezeption arabischer Schriften - teilweise in den Kanon der Wissenschaften integriert (Frank Fürbeth 1999). Seit Al-Farabi, den Dominicus Gundisalvus übersetzt hatte, gehörten Magie und Mantik bei manchen Systematikern zu der „*scientia physica*“, teilweise wurden den *artes liberales* auch die mantischen Künste zugeordnet, so im Pseudo-Turpin des 12. Jahrhunderts (Herbers/Santos 1998).

Ohne Zweifel wird eine Analyse der Topographie von Orten der Divination in China (sowohl auf Makro- als auch auf Mikroebene) viele Parallelen zu der Morphologie des Orakels im antiken Griechenland aufweisen. Dieses Phänomen soll in der fortgeschrittenen Phase des Forschungsprojekts untersucht werden.

2.2.3 Divination und Rationalität

Daß die der Wahrsagung zu Grunde liegende Art des Denkens sich aufgrund des von ihr extrapolierten oder interpretierten Datenmaterials (Chronomantie; Eingeweidebeschau; Vogelflug; Zahlenkombinationen) von modernen Formen der Prognostik (Wettervorhersage; Prognosen der Wirtschaft und Medizin) eher nur graduell unterscheidet, ist mittlerweile breiter Konsens (Vernant 1994; Chemla u. Kalinowski 1999). Der Einfluß mantischer Techniken auf das politische Leben des chinesischen Reiches ist ebenfalls unbestritten (Loewe 1994). Kalinowski spricht deshalb auch von den „traditionellen Wissenschaften Chinas“. Aus einer streng wissenschaftsgeschichtlichen Perspektive stellt Nathan Sivin fest, daß der überwiegende Teil der Astronomen der Yuan-Dynastie vor ihrer Bestallung als Wahrsager tätig gewesen war (Sivin 2008). Hier ist der Ort, etwa am Beispiel des Kalenderwesens (Lü Lingfeng/Shi Yunli 2002) von der Beziehung der Divination zum Staat zu handeln sowie der Frage, welches Geschichtsverständnis zu verschiedenen Epochen vor dem 20. Jahrhundert die Auseinandersetzung mit dem kollektiven Schicksal bestimmte (Schaberg 2005; Lewis 1999). Anhand von ausgewählten Beispielen soll ferner der Frage nachgegangen werden, ob es unterschiedliche Grade von Rationalität und systematischer Durchdringung in den verschiedenen Formen der Divination gab. Hier bietet sich ein Vergleich zwischen Techniken, die auf rechnerischen Kalkulationen beruhten (Manfred Kubnys Begriff der „traditionellen chinesischen Persönlichkeitsdiagnostik“) und z.B. der Traumdeutung (Lackner 1985; Drettas) an, wo es wesentlich schwerer fällt, ein System zu bilden. Ebenso bedeutsam wird eine Untersuchung des Verhältnisses zwischen Medizin und Mantik sein (Marta Hanson, Sebastià Giral), zumal Prognose auch in der Medizin der Gegenwart eine wichtige Rolle spielt. Ein für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Divination und Rationalität bedeutsamer systematischer Ort soll im Vergleich zu den babylonischen Systematisierungen von Naturerscheinungen gesucht werden (Francesca Rochberg).

Mantische Künste sind unter dieser Perspektive *artes*, und ein Vergleich mit den „weichen“ interpretatorischen Vorgehensweisen der „Geisteswissenschaften“, die im angelsächsischen Sprachraum noch „*liberal arts*“ heißen, drängt sich auf.

Auch auf vorhandenem Material und den entsprechenden Übersetzungen basierende Untersuchungen sollen hier ihren Platz finden: so wurde beispielsweise eine systematische Untersuchung der Entwicklung des chinesischen Almanachs durchgeführt (Morgan 1998; Smith 1992). Die Übersetzung des *Wuxing dayi* durch Marc Kalinowski ist ein weiteres Beispiel für Arbeiten in dieser Richtung, aber viele

andere Werke (z.B. äußerst einflussreiche Werke aus der Yuan-Dynastie) müssen noch übersetzt, erläutert und kommentiert werden. Ein wichtiger Beitrag in diesem Bereich wird von der Einbeziehung vietnamesischen Materials zu erwarten sein, das das Verhältnis zwischen Mathematik und Divination illustrieren helfen wird (Volkov). Selbst in den lateinisch-westlichen Traditionen bleiben hier noch vielfache Desiderate, so eine Edition und Interpretation verschiedener Schriften zur Prädestination oder Kalender und Schriften zur Chronologie im arabischen, lateinischen und volkssprachigen Bereich.

Unbestritten ist es wichtig, mehr über die Beziehungen aller vormodernen Formen des Wissens oder "Wissenschaft" und den Künsten der Mantik zu wissen. Medizin mit ihrem Einfluss auf die Physiognomie und andere Aspekte der Divination; Mathematik, die Berechnungsmodelle zur Verfügung stellt; "Diagrammatologie" als eine Kunst, die, neben anderen, Philosophie, Mathematik und Kartographie (im weitesten Sinne) umfasst, sind nur die augenfälligsten Illustrationen für den Status, den die mantischen Künste im performativen System der gelehrten Praktiken einnehmen.

Der auch für die unmittelbare Gegenwart bedeutsame Aspekt des Einsatzes von mantischen Praktiken in der Wirtschaft ist – abgesehen von *fengshui*, das auch im Westen eine bisweilen dubiose Popularität erlangt hat – noch kaum untersucht worden. Wir wissen relativ viel über den Gebrauch von Divination im Zusammenhang mit dem chinesischen Prüfungssystem (Elman 2000), doch wenig über ihre Verwendung im Wirtschaftsleben Chinas. „Reichtum“ bzw. „Wohlstand“ sind zwar ubiquitäre Rubriken in allen einschlägigen populären Handbüchern, doch sind unsere Kenntnisse hinsichtlich des Verhältnisses von Ökonomie und Mantik weder für den „Westen“ noch für China ausreichend.

2.2.4 Die Beurteilung mantischer Praktiken durch die Eliten

Die vergleichsweise hohe Mobilität der chinesischen Gesellschaft, in der die Herkunft eine letztlich geringere Rolle spielte als im Europa der Vormoderne und der Frühen Neuzeit, läßt dem individuellen Schicksal (bzw. dem einer Familie) – und somit auch der Befragung desselben – einen weitaus größeren Spielraum. Auf- und Abstieg von Individuen und Familien werden häufig in – übrigens relativ kurzen – Zyklen gedacht.

Hier liegt wohl – auch und gerade für die Vormoderne – der radikalste Unterschied zwischen abendländischer und chinesischer Zivilisation. Während selbst

wohlwollende Einschätzungen im Westen auf die Aussagegrenze der Divination verweisen mußten, die bei der Kontingenz des göttlichen Willens lag („*quia multum est Deus potest facere quod non vult facere*“, Ockham), bestehen in einer Zivilisation, die keine Transzendenz (zumindest keine im europäischen Sinne) kennt und die überdies noch ein Orakelbuch zu einem der kanonischen Werke ihrer Elite gemacht hat, keine grundsätzlichen Vorbehalte gegenüber der Erkennbarkeit des Schicksals. Zwar haben wir Zeugnisse des Skeptizismus (Wang Chong, 2. Jh.), doch sind diese weitaus mehr von einem grundsätzlichen Fatalismus bestimmt, der die Erkenntnis des Schicksals als sinnlos abtut, weil ohnehin keine Einwirkungsmöglichkeiten bestehen.

Eine andere Haltung kommt bei manchen Vertretern des sogenannten „Neokonfuzianismus“ zum Tragen, wenn etwa Zhu Xi (1130-1200) die Einsicht in das eigene Schicksal mit der Möglichkeit verbindet, dadurch auch Einsicht in die Wirkungsweise der kosmischen Prinzipien zu erhalten. Damit verbunden ist die Hoffnung, qua Verständnis dieser Prinzipien ein Menschheitsideal zu erreichen, das gewissermaßen über dem eigenen Schicksal steht und somit Schicksal und Kontingenz zu bewältigen vermag. Besondere Aufmerksamkeit ist auch denjenigen Gelehrten zu widmen, die sich gegenüber der Erkennbarkeit oder Berechenbarkeit des Schicksals skeptisch verhielten (Wang Chong, Lü Cai, sowie die Gelehrten der Phase vom Ende der Ming- und Anfang der Qing-Dynastie, etwa Lü Kun und Wang Tingxiang). Eine weitere – im Bereich der "Volksreligion" sehr verbreitete – Möglichkeit besteht darin, nach aus der Divination gewonnener Erkenntnis sein Schicksal zu beeinflussen. Ebenfalls muss man die umfangreiche Literatur über exorzistische Praktiken und über Wege des Umgangs mit Schicksal in Betracht ziehen, sowie Benjamin Elmans Analyse der engen Beziehung zwischen den Praktiken der Eliten und den *belief systems* des "Volkes" in Verbindung mit den Beamtenprüfungen (Elman 2005). Die verschiedenen Formen der Definition von Schicksal (und damit des Umgangs mit demselben) im traditionellen China hat Fu Sinian aufgezeigt. Es ist bezeichnend, daß er der einzige Vertreter der chinesischen Aufklärung geblieben ist, der ein solches Unterfangen wagte (Fu Sinian).

Die Reserviertheit gegenüber divinatorischen Praktiken ist seit der Song-Zeit – ähnlich wie im lateinischen Westen – vor allem sozial bestimmt: Das Verhältnis zwischen staatlicher Orthodoxie und mantischen Praktiken variiert über die Jahrhunderte: in der Han-Zeit besteht eine der wesentlichen Aufgaben der neuen Schicht von Gelehrten in der Systematisierung des Verhältnisses von Mantik und Kosmologie (Loewe). Verbote unzulässiger Praktiken enthalten häufig Listen von solchen Divinationsformen, die anerkannt waren; in vielen Fällen ist auch lediglich

der Privatbesitz von derartigen Schriften verboten (z.B. Kalenderwesen) – Kontrolle, nicht fundamentale Ablehnung steht im Vordergrund; besonders die Dunhuang-Texte zeigen, daß gelehrte und simplifiziertere Handbücher oft von denselben Personen verfaßt werden, die bei Hofe wirken oder hohe Stellungen in lokaler Politik einnehmen (Kalinowski 1993).

Die Divinationsliteratur konstituiert einen eigenen Bereich (jenseits von Buddhismus, Taoismus und Volksreligion), weil sie in einem Kontinuum mit der schriftlich überlieferten gelehrten Tradition steht, die sowohl in den Katalogen der Han als auch durch die Grabfunde aus der Zeit der Streitenden Reiche überliefert ist. Hinzu tritt der häufig institutionelle Rahmen, innerhalb dessen sie zu funktionieren hatten, ferner die Einbettung in die lokale Religion sowie den „populären Konfuzianismus“ (Kalinowski 2003). Es wird vor allem im Vergleich zu klären sein, wie einheitlich die Position der Eliten in Europa und in Ostasien war. Die kritische Haltung der europäischen Eliten war keinesfalls uniform, unterscheidet sich nicht nur je nach platonischen und aristotelischen Positionen, sondern weist auch – gerade im Kontaktbereich zur arabisch-muslimischen Tradition, die auch in diesem Punkt im Rahmen einer „Begegnungsgeschichte“ untersucht werden soll – eine Vielzahl von Zwischentönen und differenzierenden Positionen auf. Geschaen z. B. *miracula contra* oder *praeter naturam*? Nicht *contra*, so war die Position Augustins. Bedeutete dann das christliche Mirakel, wie Augustinus es wollte, eine Überwindung antiker magischer Vorstellungen? Die erbittert geführte Diskussion reicht bis zu Anselm von Canterbury, Abaelard, Thierry von Chartres, Adelard von Barth, William von St-Thierry und wurde von anderen fortgesetzt. Thomas von Aquin versteht ein Mirakel noch als *supra naturam*, schließt eine göttliche Intervention *contra naturam* aus, faßt also das christliche Mirakel durchaus relativ eng. Aber inwieweit hielten sich die Aufzeichner spätmittelalterlicher *miracula* überhaupt an die Thesen ihres scholastischen Vordenkers (Boureau 1995)? Hier kann eine reiche Tradition mit den Äußerungen der chinesischen Eliten fruchtbar verglichen werden. Dabei bleibt interessant, daß Verfasser theoretischer Entwürfe oder Verfechter der Konzeption eines christlichen Mirakels, die mantische Praktiken kritisieren, indirekt zeigen, wie verbreitet Formen der Divination auch im lateinischen Westen waren (z. B. Caesarius von Heisterbach). Die Schriften des Arztes Hans Hartlieb behandeln die sieben „verbotenen“ Künste (Hg. von Eisermann/Graf, 1989) (1455/56): *nigromancia*, *geomancia*, *ydromancia*, *aremancia*, *pyromancia*, *ciromancia*, *spatulamancia*. Die abendländische Mantik selbst, die zu den *artes magicae* zählt, basiert vor allem auf antiken und arabischen Traditionen und nahm entsprechend seit dem 13. Jahrhundert einen Aufschwung. Im Falle der Astrologie unterschieden die

Scholastiker des 13. Jahrhunderts allerdings zwischen der „natürlichen“ Astrologie, die sich mit dem Einfluss der Sterne auf die Gezeiten, das Wetter und andere Naturereignisse bezog, und einer auf die menschlichen Handlungen bezogenen „abergläubischen“ Astrologie (Robert Grosseteste, Speer 2007). Einzelne Gelehrte, wie Albertus Magnus oder Roger Bacon schätzten aber sogar die auf den Menschen bezogene Astrologie. Es wird auch zu klären sein, welche Begründungen und Nichtbegründungen die so zwiespältigen Positionen kirchlicher Vertreter bestimmten. Die Wahrsagerei wurde jedoch von kirchlicher Seite als *superstitio* verboten, obwohl sie verbreitet blieb (Harmening 1979, Bonney 1971, Bologne 1993/1995 u.ö.), dies gilt bis heute. Vergleichend sollten die Formen, aber auch die kirchlichen Verbote sowie die Begründungen dieser Ablehnungen erforscht werden.

Nachdem man die Abgrenzungen zwischen Praktiken der "Elite" und dem "allgemeinen" Glauben überschritten hat, ist es notwendig, die Ausbildung, den Erziehungshintergrund und die zur Sicherung ihres Erfolges genutzten Netzwerke - auch ihre Handlungen zur Verbreitung und Veröffentlichung ihrer Kunst - der Wahrsage-Experten genauer zu untersuchen. Das Wissen über diese Personen ist immer noch zu begrenzt um Schlüsse im gleichen Ausmaß ziehen zu können, wie es über die Ausübenden der Wahrsagekunst im antiken Griechenland aufgrund des gegenwärtigen Kenntnisstands möglich ist.

2.2.5 Herrscherberatung

Herrschaft und Mantik sind in den chinesischen Traditionen seit der Shang-Zeit (d.h. hier den ältesten Dokumenten der chinesischen Schrift, den sog. Orakelknochen des 13. vorchristlichen Jahrhunderts) nicht zu trennen. Von den archaischen Formen der Wahrsagung zu Kriegen, zur Jagd, dem Gesundheitszustand der Herrscherfamilie (Rédouane Djamouri 1999) über die Beratung des Herrschers als sozusagen vormoderne Politikberatung von der Han- bis zur Tang-Zeit (Loewe, Kalinowski 1991) bis hin zur „rationalisierten“ Kalendarik der Mittleren bis Späten Kaiserzeit sind divinatorische Techniken konstitutiver Bestandteil politischer Ordnungsvorstellungen geblieben. Entsprechende Einträge finden sich (als verschieden betitelte Rubriken) in allen offiziellen Dynastiegeschichten. Darüber hinausgehende Aufzeichnungen hat Yuan Shushan in seinen *Biographien von Wahrsagern (Lidai buren zhuan)* gesammelt. Divinatorische Techniken als integrales Element von politischer Prognostik, militärischer Taktik und Fürstenberatung haben in der späten Kaiserzeit sogar in der Erzählliteratur an prominenter Stelle Erwähnung gefunden, etwa in der Geschichte der Drei Reiche (Beschreibung der Fähigkeiten

von Zhuge Liang). Divination spielt dabei im Kontext von Herrscherberatung eine wichtige Rolle bei der Erzeugung von Vorbildlichkeit und Autorität, und zugleich von politischem und militärischem Erfolg (Fröhlich 2006). Für das im chinesischen Kontext bis in das 20. Jahrhundert dominante meritokratische Modell der guten Herrschaft spielen Herrscherberatung und der Glaube an die Prognostizierbarkeit der politischen Geschichte eine zentrale Rolle. Zu untersuchen wäre in diesem Zusammenhang, ob die „klassischen“ politischen Auffassungen des Konfuzianismus, aber auch anderer Strömungen, wonach gute Gesinnung und/oder rechtes Handeln zwingend gute Resultate zeitigen, auf einem sozusagen divinatorischen Paradigma beruhen. Eine Untersuchung zu der Frage, ob in der Herrscherberatung Chinas im historischen Verlauf eine Art von Rationalisierung im Weberschen Sinne (trotz seines generalisierenden Verdikts gegen den „Zaubergarten der Magie“) eingetreten ist, steht jedoch noch aus. Für die letzten Jahrzehnte des chinesischen Kaiserreichs wäre ferner zu untersuchen, wie sich die durch westliche Spezialisten zunehmend hergestellte „Öffentlichkeit“ astronomischer Daten auf die kalendarische Praxis (und deren theoretisches Selbstverständnis) auswirkte, die im wesentlichen ja ein Geheimwissen dargestellt hatte (Marianne Bastide).

Wahrsager und Hellseher blieben bis heute auch Freunde von Herrschenden. Es ist interessant, nach spezifischen Zusammenhängen von Totalitarismus und einer sich politisch gebenden Mantik zu suchen. Das scheint auch im chinesischen Kontext wichtig, denn spätestens seit Popper ist die Verbindung von Totalitarismus und einem auf absolute Wahrheiten, auf letzte Gewissheiten und auf absolutes Wissen (worunter auch Divination und Mantik fallen) zielendem Denken diskutiert worden.

Neben sakralen Orten spielen auch vor dem Hintergrund einer antik-arabischen Tradition die Sterne eine wichtige Rolle. Astrologie, im lateinischen Westen seit Macrobius breit tradiert (Carmody 1956), wird eine wichtige Form der Herrscherberatung nicht nur im Umfeld des gelehrten Alfons des Weisen von Kastilien, obwohl die Übersetzung zahlreicher Werke aus dem Arabischen in Toledo und anderswo eine wichtige Rolle spielten (d'Alverny 1982; Tolan 1996 u. 2000; Burnett 1996 u. 2004; Benito Ruano 2000; Maser 2006; vgl. 2.2.2).

Neben "al-Andalus" und der Schule von Toledo ist Sizilien mit Friedrich II. und dessen kundigem Berater Michael Scotus (Morpurgo 1984; Burnett 1994) eine wichtige Drehscheibe bei der Aufnahme und Verbreitung arabischen sowie griechischen Wissens. Wohl als Auftragsarbeit entstand Scotus' *Liber introductorius* (ca. 1230/35), ein enzyklopädisches Kompendium mittelalterlicher Astrologie, die am Hof von Palermo nicht nur Bestandteil höfischer Repräsentation, sondern vor allem

auch zentraler Wegweiser in der herrscherlichen Praxis, etwa bei der Wahl von Terminen (Vermählung Friedrichs, Gründung der Stadt Victoria) wurde (Caroti 1994, Manselli 1979, Rapisarda 2000, sowie im Druck).

2.2.6 Schicksal und Prognostik in der Moderne

Die chinesische Aufklärung, die gegen Ende des 19. Jahrhunderts einsetzt, wendet sich gegen die hierarchischen Vorstellungen des Konfuzianismus, unternimmt es (auf weite Strecken erfolglos), in Bereichen von Sprache und Erziehung, eine egalitäre Gesellschaft zu begründen und setzt „Wissenschaft“ als bedeutendsten Ersatz für die verlorengegangene Einheit der Welt. Insbesondere nach der Gründung der Republik 1912 und der Auflösung des „sakralen“ Hintergrunds von dynastischen Institutionen „Ruf/Mandat des Himmels“ (*tianming*), „Himmelssohn“ (*tianzi*), „Staatskult“ etc. rückt in China der Glaube an die Allmacht von Wissenschaft auch im Bereich der Politik in den Vordergrund (Fröhlich 2000). Die damalige Attraktivität des Marxismus hängt auch mit dem geschichtsphilosophischen Anspruch des historischen Materialismus auf eine Deutung historischer Zukunft zusammen (Fröhlich 2006) – einer „politischen“ Aufgabe, die in den vorangehenden Jahrhunderten noch durch divinitorische Techniken und mantische Praktiken abgedeckt worden war. Diese Bemühungen berühren allerdings den Kern des überkommenen Schicksalsverständnisses nur am Rande. Was geschieht nach dem Wegfall traditioneller Bewältigungsformen, wie etwa der konfuzianischen „Selbstkultivierung“ oder eben auch der als Teil der Lebenswelt selbstverständlichen Mantik? Betrachtet man die Vorworte zum *Register der Schicksale (Ming pu)* von Yuan Shushan, dem wichtigsten Vertreter mantischer Theorie und Technik der Republikzeit (vgl. Smith; Smiths Arbeit beruht zu einem großen Teil auf Yuans Biographien berühmter Wahrsager, *Zhongguo lidai buren zhuan*), so lassen sich unschwer Versuche identifizieren, Schicksalskunde als eigenen Bereich von „Wissen“ von westlich determinierter „Wissenschaft“ abzugrenzen (vgl. auch Liu Jianrong 2007). In diesem Zusammenhang betrachten wir zunächst „aufklärerische“ Veröffentlichungen der Populärwissenschaft vom Beginn des 20. Jahrhunderts (*Gezhi huibian, Dianshizhai huabao*), die zahlreiche für unser Thema höchst relevante Leserbriefe enthalten, in denen sich die Widerstandsfähigkeit von traditionellen Schicksalsvorstellungen auch angesichts der „neuen“, „westlichen“ Wissenschaften stets aufs neue erweist (Liu Yishan, Dissertation, erscheint demnächst).

Der chinesische Kommunismus wollte – insbesondere während der sog. „Kulturrevolution“ – mantische Praktiken im Rahmen der Vernichtung der „Vier Alten“ beseitigen, doch gleichzeitig führten diese Praktiken im Geheimen ihr kontinuierliches Eigenleben (Bruun 2003). Die mittlerweile in großer Fülle präsenten biographischen Materialien zur „Kulturrevolution“ stellen einen einzigartigen „Steinbruch“ für die Erforschung der Bewältigungsformen individuellen und kollektiven Schicksals in der chinesischen Moderne dar (Lupke in Lupke 2005; Wang Liying, erscheint demnächst).

Für Historiker der VR China ist die Erforschung traditioneller mantischer Praktiken mittlerweile ein höchst nachgefragtes Forschungsgebiet geworden (vgl. etwa die durch Liu Wenying ungemein populär gemachte „Chinesische Kultur des Traumes“. Liu Wenying; Lu Ying 2005), doch je näher diese Forschungen der Gegenwart kommen, desto häufiger findet sich das Verdikt des „Aberglaubens“ auch in den Titeln von Monographien und Artikeln. Unsere Frage ist nun, in welchem Grade die mehr als dreitausendjährige chinesische Überlieferung des Umgangs mit dem Schicksal auch die Gegenwart bestimmt. Dazu bedarf es u.a. der Methoden der Feldforschung, auf die z. T. bereits zurückgegriffen werden kann (John Lagerwey für die Aspekte der Volksreligion), die jedoch um eine Studie bei den in China derzeit stark nachgefragten Versicherungsunternehmen bereichert werden müssen. Aber auch polemische Literatur steht in großem Ausmaß zur Verfügung (vgl. Bibliographie, Abschnitt: „Entlarvung“). Im Bereich der Lebenswelt wird die Erlanger Japanologie wertvolles Vergleichsmaterial zur Verfügung stellen (vgl. a. Leinss und Fukasawa). Ferner stellen Taiwan und Hongkong in dieser Hinsicht kein Problem des Zuganges dar, weil eine kommunistisch inspirierte Aufklärung ausblieb und die Praktiken, Werke sowie die Anzahl der Wahrsager Legion ist. Es sind jedoch auch Werke der Gegenwart der VR China zu Rate zu ziehen, die explizit vor mantischen Praktiken warnen, was auf deren Ubiquität hinweist (Guo Chunmei 2001); besonderes Augenmerk muß hier der Zeitschrift *Kexue yu wushenlun* („Wissenschaft und Atheismus“) gewidmet werden, die in beinahe jedem ihrer Hefte einen entweder mit Mantik oder mit generellem Schicksalsglauben verbundenen „Aberglauben“ der unmittelbaren Gegenwart „entlarvt“. (Li Zonghua 2005; Tang Libiao 2006; Wu Kui 2006; Wang Chunhua 2007). Die kritische Aufarbeitung von Magie und Mantik – von Hexenverfolgung (Behringer 2004, Lorenz 1995, 2004) bis zu zahlreichen theoretischen Auseinandersetzungen, juristischen Gutachten - begleitet die Geschichte der frühen Neuzeit. Dabei bleibt aufschlussreich, daß trotz zahlreicher Bemühungen bestimmte Formen deprekatorischer Art in den christlichen Kirchen,

aber auch in Form von Wahrsagerei bis in das 20. Jahrhundert erhalten blieben, zuweilen sogar noch zunahmen.

Unsere kritische Forschung wird sowohl die chinesischen Akademien als auch die Praktizierenden der Divination umspannen und ein mögliches Zusammenspiel dieser zwei Gruppen auf Grundlage der Restauration der "chinesischen Kultur" miteinbeziehen. Es sind Untersuchungen über aktuell tätige Wahrsager vor Ort geplant.

Zusätzlich (und um die Beobachtungen zu Vorhersage und Moderne zu vervollständigen) ist es denkbar, die Verbreitung von "ost-asiatischer Weisheit" in gegenwärtigen westlichen Gesellschaften zu beleuchten. Für dieses Vorhaben ist die Zusammenarbeit mit Experten in modernen Religionswissenschaften notwendig.

2.2.7 Geschichtsdenken

Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Vergangenheit führt im westlichen Bereich seit dem 19. Jahrhundert zu verschiedenen Entwicklungslinien, die versuchen, ältere teleologische oder zyklische Muster zu überwinden. Mit der These, daß die Gegenwart geschichtlich geworden ist, wurden diese älteren Vorstellungen zwar grundsätzlich obsolet, leben aber gleichwohl in manchen Ideenkonstrukten fort. Vor dem Hintergrund der Rezeption westlicher Geschichtsphilosophie in Japan (Kleinschmidt 1997 u. 1999) stellt sich die Frage, welche Strömungen vorrangig im chinesischen Raum seit dem 20. Jahrhundert rezipiert wurden (Lackner 2001 u. 2003). Nur so ist es möglich, diese Einflüsse neben dem Marxismus für die Wirkkräfte des modernen Konfuzianismus neu zu bestimmen und in Hinsicht auf teleologische bzw. zyklische Modelle zu beschreiben. Die neben dem Marxismus in China produktivste Strömung politischer Philosophie im 20. Jahrhundert war der sog. moderne Konfuzianismus. Dessen Vertreter setzten sich in der Mitte des Jahrhunderts kritisch mit dem Marxismus auseinander und entwickelten dabei Konzeptionen von gesellschaftlicher Modernisierung und Modernität, die ihrerseits geschichtsphilosophisch unterfüttert sind. Auffällig ist dabei, daß Chinas Modernisierung bzw. Moderne in der Quintessenz als nachzuholender Prozess verstanden wird, der durch die Steuerungsgröße „Staat“ zielgerichtet vollzogen werden kann. Moderne erscheint hier, anders als im Mainstream westlicher Theorien, gerade nicht als eine zwangsläufige Konsequenz struktureller und/oder motivationaler Faktoren, die dem direkten Zugriff eines kollektiven Handlungssubjekts letztlich entzogen sind und darin vom Einzelnen als unverfügbar und kontingent erfahren werden. Diese konfuzianische Konzeption der politischen

Machbarkeit von Moderne durch einen „sittlichen“ Staat bricht mit alten zyklischen Auffassungen von Geschichte, konzipiert aber ein moralisch lernfähiges menschliches Gemeinwesen, das sich als Subjekt seiner eigenen Geschichte weiß (Fröhlich 2003 u. 2007). In dieser Form der Bewältigung oder Ausblendung historischer Kontingenz zeigt sich eine Charakteristik von Geschichtsdenken, die sich gerade vor dem Hintergrund alter divinatorischer Konzeptionen im chinesischen Kontext nachvollziehen lässt. Es steht zu vermuten, daß diese Ausprägung von Geschichtsdenken und Theorie der Moderne weit über den modernen Konfuzianismus hinaus in zeitgenössischer ostasiatischer Philosophie präsent ist.