

SUN TSU

DIE KUNST DES KRIEGES

ÜBERSETZT VON
KLAUS LEIBNITZ

4. AUFLAGE



LAMBERT SCHNEIDER

Am besten lesen.

孫子兵法



LAMBERT SCHNEIDER

Am besten lesen.

Am besten lesen.

Am besten lesen.

SUN TSU

DIE KUNST DES KRIEGES

ÜBERSETZT
VON KLAUS LEIBNITZ

MIT EINER EINFÜHRUNG
VON GREGOR PAUL

4. AUFLAGE

Am besten lesen.

Am besten lesen.

Am besten lesen.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen,
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in und Verarbeitung
durch elektronische Systeme.

Dies ist die überarbeitete Fassung eines Buches, das 1989 im
INFO Verlag, Karlsruhe erschienen ist. Wir danken dem Verleger,
Herrn Thomas Lindemann, für die freundliche Unterstützung.

Der Lambert Schneider Verlag ist ein Imprint der WBG
(Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt.

4., durchgesehene Auflage 2013

Deutsche Ausgabe © 2013 by WBG (Wissenschaftliche
Buchgesellschaft), Darmstadt

Die Herausgabe des Werkes wurde durch die Vereinsmitglieder
der WBG ermöglicht.

Satz: Lohse Design, Heppenheim

Einbandgestaltung: Peter Lohse, Heppenheim

Einbandabbildung: Soldat mit Krummschwert. Chinesische Malerei,
um 1800. MS. Oriental 2262. no 31, © akg-images/British Library

Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier
Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.lambertschneider.de

ISBN 978-3-650-40012-3

Elektronisch sind folgende Ausgaben erhältlich:

eBook (PDF): 978-3-650-73791-5

eBook (epub): 978-3-650-73792-2

INHALT

Krieg und Frieden in der klassischen chinesischen Philosophie
Einführung von Gregor Paul 5

Vorwort 29

1. Die Planung 32
2. Die Kriegsführung 40
3. Die offensive Strategie 45
4. Die taktischen Einteilungen 51
5. Die Kraft 56
6. Die Stärken und Schwächen 61
7. Die Bewegung 67
8. Die taktischen Varianten 74
9. Die Armee auf dem Marsch 79
10. Die Beschaffenheit des Geländes 87
11. Die neun verschiedenen Arten von Gelände 93
12. Der Angriff durch Feuer 104
13. Die Verwendung von Geheimagenten 107

Sun Tsu und sein Werk in China 113

Sonshi – Sun Tsu in Japan 135

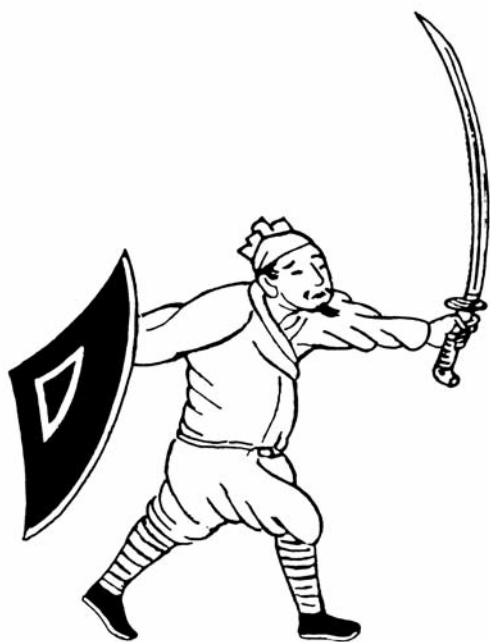
Harawis Methode vom Krieg – Sun Tsu in Arabien 141

L'art Militaire des Chinois – Sun Tsu in Europa 143

Anmerkung über einige Aspekte dieser Übersetzung 156

Ungefähre Zeittafel zur Geschichte Chinas 157

Bibliographie 158



KRIEG UND FRIEDEN IN DER KLASSISCHEN CHINESISCHEN PHILOSOPHIE

EINFÜHRUNG VON GREGOR PAUL

Relevanz des Themas und allgemeine Charakteristika der klassischen chinesischen Philosophie von Krieg und Frieden

Über »Krieg und Frieden« zu reflektieren, bedarf kaum einer Rechtfertigung. Auch im 21. Jahrhundert ist das Thema so aktuell wie stets zuvor in der Geschichte der Menschheit. In einer für deutschsprachige Leser bestimmten, in Beijing veröffentlichten Sammlung von *Kriegsgeschichten aus dem chinesischen Altertum* heißt es im Vorwort, dass »zwischen 3200 v. Chr. und dem Jahr 1800 [...] weltweit 14 513 Kriege stattgefunden« hätten und dass es »lediglich 292 Jahre ohne Krieg« gegeben habe.¹ Und weiter: »Kriege haben stets unsägliches Leid über die Menschen gebracht [...].« Grund genug also, sich zu fragen, warum es immer wieder zu neuen Kriegen kommt. Doch warum dabei in China entwickelte Theorien von Krieg und Frieden thematisieren? Und zumal Theorien, die zwischen etwa 1000 und 221 v. u. Z. formuliert wurden? Nun, einmal wegen der überragenden Bedeutung, die diese Theorien in der Geschichte Chinas und Sino-Asiens in der Praxis der Kriegsführung besaßen und vielleicht noch besitzen. Vor allem aber wegen ihrer systematischen Relevanz. Die klassischen chine-

¹ Yuan Yang und Ming Ping, *Kriegsgeschichten aus dem chinesischen Altertum*, Beijing 2003, S. 3.

sischen Philosophien von Krieg und Frieden verdienen einfach aufgrund der in ihnen formulierten Argumente und der in ihnen dargestellten Strategien und Taktiken Beachtung. Es ist denn auch nicht verwunderlich, dass insbesondere der berühmteste der einschlägigen Texte, das *Sunzi bingfa*, »Sunzis Kriegskunst«, wiederholt übersetzt wurde. Dabei ist das Interesse freilich oft unterschiedlich akzentuiert. Manchen geht es vor allem um die fundamentalen Äußerungen über Wert und Unwert, Sinn und Zweck, Notwendigkeit und Vermeidung kriegerischer Auseinandersetzungen, anderen eher um die – insbesondere eben im *Sunzi bingfa* – vorgeschlagenen Kriegsstrategien und Kriegstaktiken. Im Folgenden liegt der Akzent auf dem ersten Aspekt. Dabei soll das *Sunzi bingfa* freilich nicht isoliert betrachtet, sondern im Kontext verwandter klassischer chinesischer Texte gesehen werden. So wird deutlich, inwieweit seine grundsätzliche Systematik für die klassische chinesische Philosophie überhaupt charakteristisch ist und wie sehr es durch zusätzliche, im Text selbst vielleicht vorausgesetzte oder doch kaum angesprochene Argumente zu ergänzen ist. Allgemein gesprochen, geht es im Folgenden damit um das in chinesischen Texten erörterte Für und Wider von Krieg und Frieden überhaupt und – vielleicht noch wichtiger – um die Frage nach der (universalen) Geltung der dabei vorgebrachten Argumente.

Die meisten Argumente und Entscheidungen, die in der Geschichte Chinas gegen den Krieg formuliert bzw. getroffen wurden, sind Ausdruck der folgenden Überzeugungen:

- ◆ Kriege sind durch und durch übel und sollten nur dann geführt werden, wenn sie sich wirklich nicht vermeiden lassen.
- ◆ Frieden – und ebenso gesellschaftliche Ordnung und menschliches Wohlergehen – sind wichtiger als Wahrheit bzw. als das Ziel, der Wahrheit Geltung zu verschaffen.
- ◆ Diesseitige, weltliche Regierungsmacht ist die höchste Macht, die existiert. Anders gesagt gibt es keine ihr überlegene Macht und insbesondere keine transzendente (religiöse) Macht – wie einen Gott.

Die meisten Argumente und Entscheidungen für einen Krieg sind durch die Ziele bestimmt,

- ◆ (politische) Macht zu gewinnen, zu stärken oder zu verteidigen,
- ◆ andere persönliche Interessen zu befriedigen wie z.B. den Wunsch, sich zu rächen,
- ◆ unmenschliche und grausame Herrschaft zu beseitigen (das Äquivalent zur »humanitären Intervention« des 21. Jahrhunderts) und/oder
- ◆ sich aus einer unerträglichen Lage wie einer Hungersnot zu befreien.

Argumente und Entscheidungen gegen den Krieg

Das Argument, dass Krieg durch
und durch übel und nur dann zu wählen sei,
wenn er wirklich unvermeidlich ist

Am Anfang der Geschichte der überlieferten Theorien von Krieg und Frieden stand der Versuch der Sippe der Zhou bzw. der Führer dieser Sippe, ihren Krieg gegen die Shang-Dynastie (16.–11. Jahrhundert v. u. Z.) und den mit ihm erreichten Sturz der Shang zu legitimieren. Das war im 11. Jahrhundert v. u. Z. Das *Shijing*, der »Klassiker der Lieder«, und das *Shujing*, der »Klassiker der Urkunden«,² rechtfertigen diesen Krieg, indem sie erklären, dass er das einzige Mittel gewesen sei, die grausame Despotie der Shang zu beenden. Dabei betonen sie, dass eine derart inhumane Herrschaft auch beseitigt werden sollte. Auf allgemeiner Ebene lautet das entscheidende Argument, dass allein ein humaner Herrscher das »Mandat des Himmels«, *tianming*, erhalte, besitze oder beanspruchen dürfe. Anders gesagt, ist Herrschaft danach nur dann legitim, wenn sie human ist. Wer unmenschlicher Herrschaft unterworfen ist, hat das Recht, wenn nicht gar die Pflicht, sich ihr zu widersetzen. Dabei sei freilich zunächst und so lange wie irgend mög-

2 Übersetzungen etwa von Victor von Strauss, *Sihh-King: Das kanonische Liederbuch der Chinesen*, Darmstadt 1969, und James Legge, *The Shoo King [chinesisch und englisch]*, *The Chinese Classics III*, Taipei: SMC Reprint 1983.

lich und sinnvoll gewaltfrei vorzugehen. Insbesondere biete sich dazu in ansprechender Weise formulierte Kritik an. Erst nachdem alle friedlichen Mittel erschöpft seien, sei Gewalt gestattet. Dieses Konzept gerechtfertigten Tyrannenmordes und begründeter Revolution ist im Lunyu, den »Gesprächen des Konfuzius«³, angedeutet. In den zwei anderen sogenannten konfuzianischen Klassikern, dem Menzius und dem Xunzi, deren Inhalte bis ins 4. bzw. 3. Jahrhundert v. u. Z. zurückgehen, und weiteren »konfuzianischen« Texten ist es dann explizit und mitunter gar emphatisch formuliert.⁴

Obwohl die *tianming*-Theorie legitimer Herrschaft keinen Zweifel daran lässt, dass Krieg nur als »letztes Mittel« infrage komme, setzt sie sich freilich weder ausführlich noch im Detail mit den Schrecken des Krieges auseinander. Sie erörtert vor allem die Frage, wann man sich gewaltsam gegen den eigenen Herrscher wenden dürfe.

Nachdem die Zhou die Shang gestürzt hatten, regierten sie nominell bis 221 oder (nach einer anderen Gliederung markanter historischer Abschnitte) bis 256 v. u. Z. Tatsächlich hatten sie ihre Macht bereits im 8. Jahrhundert weithin verloren. Faktisch souveräne (Teil-)Staaten waren entstanden, die um die Vorherrschaft kämpften. Krieg wurde schließlich alltäglich, allgegenwärtig und dabei so intensiv, dass die Zeit zwischen 475 (nach anderer Zählung 403) und 221 den Namen *zhangguo*, »[Epoche der] Streitende[n] Reiche«, erhielt. Es waren die Gelehrten und Fürsten-Ratgeber jener Zeit, die elaborierte Theorien von Krieg und Frieden entwickelten. Eine Gruppe von ihnen wurde schließlich gar *bingjia*, »Schule des Krieges«, getauft. Ihr berühmtester Repräsentant – irreführend mitunter auch als Gründer der »Schule«, die man nicht als Gruppe, sondern eher als in ihren Überzeugungen verwandte unabhängige Persönlichkeiten zu verstehen hat – war eben der bereits genannte Sunzi, »Meister Sun«. Sein Sunzi *bingfa* beeinflusste zahlreiche Philosophen, Politiker und Kriegsherren, eingeschlossen Mao Zedong.

3 So der von Richard Wilhelm für seine Übersetzung gewählte deutsche Titel.

4 Vgl. Paul, Gregor, *Konfuzius*, Freiburg 2001. Die Bezeichnung »Konfuzianismus« ist extrem irreführend. Der mit ihr »übersetzte« chinesische Ausdruck ist *nijia*, der u. a. mit »Schule der Gelehrten« übertragen werden kann, ursprünglich aber so etwas wie »Gruppe der Weichlinge [d. h. der Gegner der Anwendung von Gewalt]« bedeutet haben mag.

Philosophisch gesehen, ist es freilich nicht die Kompromisslosigkeit, ja zweckrationale Ruchlosigkeit, die Sunzi empfiehlt, wenn man sich einmal für einen Krieg entschieden hat und ihn gewinnen will, sondern die sozusagen grundsätzliche Ablehnung, mit der er den Krieg betrachtet, die beeindrucken sollte. Das Sunzi *bingfa* lässt keinen Zweifel daran, dass Krieg ein Übel ist und möglichst vermieden werden sollte. Zwar macht es dann weiter deutlich, dass man vor nichts (mehr) zurückschrecken dürfe, wenn man einen Krieg führe und ihn auch gewinnen wolle, aber es dürfte ein Irrtum sein, dass diese konsequente instrumentelle Rationalität Bewunderung heischen soll. So heißt es u. a.:

»Wer in 100 Schlachten 100 Siege erringt, zeigt nicht die wahre Größe der Kriegskunst. Ohne jeden Kampf einen Feind zu unterwerfen, ist in der Tat wahrer Genius« (Leibnitz III.3).

»Diejenigen, die die Kunst der Kriegsführung beherrschen, bezwingen eine feindliche Armee ohne Schlachten, sie nehmen feindliche Städte ein, ohne sie angreifen zu müssen [...]« (III.10).

Doch ebenso: »Die ganze Kriegskunst basiert auf List und Tücke« (I.17) – eine Sentenz, die an das, freilich kritisch gemeinte, Wort erinnert: »Die Wahrheit stirbt im Krieg zuerst.«

Und weiter: »Plündere ein reiches Land aus, und versorge so deine Armee mit allem Notwendigen« (XI.31).

»Hast du ein Land geplündert, verteile die Beute unter deine Soldaten« (VII.13).

»[...] ausgeprägter Sinn für Ehre [d. h. Moralität] und Mitgefühl [...] sind ernstzunehmende Fehler eines Heerführers« (VIII.23).

»Falls Pläne von Geheimoperationen vorzeitig bekannt werden, sollten der Spion und alle, die er ins Vertrauen gezogen hat, hingerichtet werden« (XIII.15).

Das Sun Bin *bingfa*, »Sun Bins Kriegskunst«, ein anderer Text aus der Zeit der Streitenden Reiche, stellt sogar fest:

»Abscheu vor dem Krieg ist das höchste militärische Prinzip.«⁵

5 Zit. nach: Sun Zi über die Kriegskunst, Sun Bin über die Kriegskunst, übers. von Zhong Yingjie, Beijing 1994, S. 94. Vgl. auch die Übersetzung von Lin Wusun, Sunzi: The Art of War, Sun Bin: The Art of War, Beijing 2007, S. 125ff.

»Abscheu vor dem Krieg ist das grundlegendste Prinzip des wahren Königs.«⁶

»Die, die den Krieg lieben, führen ihr Land in den Untergang, und die, die nach Sieg gieren, bringen ihm Unehre.«⁷

»Zwischen Himmel und Erde existiert nichts Wertvolleres als der Mensch.«⁸

»[Da es sich so verhält, gilt:] Man sollte nur dann Krieg führen, wenn es dazu keine Alternative gibt.«⁹

Sunzi *bingfa*, Sun Bin *bingfa* und weitere Texte der *bingjia*¹⁰ formulierten damit Einstellungen zum Krieg, die in China bis hinein ins 20. Jahrhundert dominiert haben dürften. Während der Zeit der Streitenden Reiche dürfte dabei auch die Überzeugung vorgeherrscht haben, dass Krieg unentbehrlich sei, um Macht zu sichern oder zu gewinnen, ja gar, um Frieden zu erzwingen. Die Vertreter der *bingjia* jedenfalls waren dieser Ansicht. Im Gegensatz zu ihnen legten Mohisten und sogenannte Konfuzianer stärkeres Gewicht auf moralische Kriterien und verurteilten zumindest so gut wie jede Art von Angriffs- und Eroberungskrieg.¹¹ Doch wurde diese Sicht wohl nie zur dominanten Position in der Geschichte Chinas. Dessen ungeachtet

6 Übers. nach der Übertragung von Roger Ames, *Sun-Tzu: The Art of Warfare*, New York 1993, S. 85.

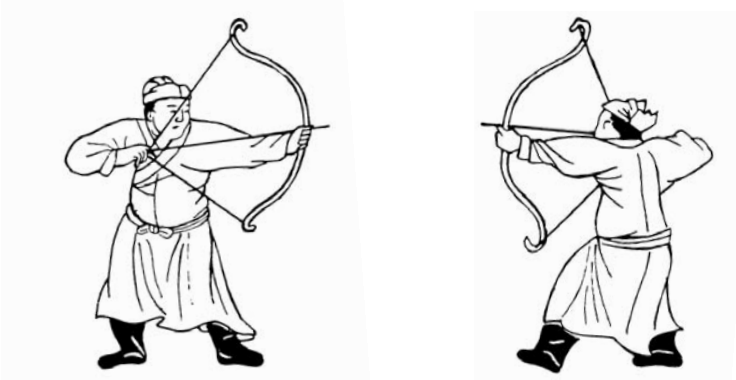
7 Übers. nach der Übertragung von Lin Wusun, *Sunzi: The Art of War, Sun Bin: The Art of War*, Beijing 2007, S. 107.

8 Nach der Übers. von Zhong Yingjie 1994, S. 95.

9 Nach der Übers. von Roger Ames 1993, S. 85. Vgl. auch die Übers. von Lin Wusun, *Sunzi: The Art of War, Sun Bin: The Art of War*, Beijing 2007, S. 129.

10 Einschlägige Verzeichnisse, eingeschlossen Listen von Übersetzungen, finden sich bei Cleary, Thomas, *Mastering the Art of War: Zhuge Liang's and Liu Ji's commentaries on the classic by Sun Tzu*, Boston & London 1989; Griffith, Samuel B., *Sun Tzu: The Art of War*, Oxford 1963, S. 150–168, 184–186; Strätz, Volker: *Luh-T'ao: Ein spätantiker Text zur Kriegskunst*, Bad Honnef 1979; und Leibnitz (in diesem Band, S. 155). Weitere Übertragungen bieten die in den Fußnoten bereits angeführten Titel von Roger Ames und Zhong Yingjie. Vgl. außerdem Sun Pin: *The Art of Warfare: A Recently Discovered Classic*, translated, with an Introduction and Commentary by D. C. Lau and Roger T. Ames, New York 1996.

11 In der Zeit der Streitenden Reiche konkurrierten verschiedene philosophische Schulen miteinander. Ihre Vertreter versuchten, als Ratgeber der Mächtigen Einfluss auf die Politik zu gewinnen, indem sie Vorschläge machten, wie Frieden und/oder die Einheit des Reiches wiederherzustellen bzw. die Oberherrschaft im Reich zu gewinnen sei. Die wichtigsten Schulen bildeten dabei »Konfuzianer« (*rujia*), Mohisten (*mojia*), *bingjia*, Daoisten (*daoja*) und Legalisten (*fajia*).



Chinesische Bogenschützen (aus dem Kiko Shinsho, 1799, Japan)

blieb auch sie nicht ohne Wirkung, und sie trug dazu bei, dass die traditionelle chinesische Kultur den Krieg weder feierte noch glorifizierte, und dass »militärischer Heroismus« in der Tat »eine ziemlich schwach entwickelte Idee« blieb.¹²

Besondere Beachtung verdient die Originalität, Rationalität und Gültigkeit der Argumente, die Mohisten und »Konfuzianer« ins Spiel brachten. Mozi (468?–376?) wird folgende berühmte Äußerung zugeschrieben:

»Wenn einer [...] einen unschuldigen Menschen tötet, ihm die Kleider und den Pelz auszieht und Speer und Schwert an sich bringt, dann ist seine Verwerflichkeit noch viel größer als bei dem, der in die Stallungen eines anderen eindringt und dessen Ochsen und Pferde stiehlt. Inwiefern? Die Schädigung anderer Menschen ist dabei noch größer. Denn je höher der Grad der Schädigung, desto größer ist die Verwerflichkeit und desto schwerwiegender das Verbrechen. Die Edlen im Reiche wissen das alle und verdammen so etwas, und sie bezeichnen es als unrechtschaffen. Doch wenn nun einer in großem Maßstab solches tut und einen Staat angreift, dann wissen sie dies nicht zu verurteilen, sondern sie loben ihn noch und nennen ihn rechtschaffen. Kann man da noch sagen, dass sie den Unterschied zwischen

¹² Ames 1993, S. 40.

Rechtschaffenheit und Verwerflichkeit kennen? Wenn jemand einen anderen tötet, dann nennen sie es verwerflich und setzen darauf die Todesstrafe. Führt man diese Argumentationsweise fort, so ist einer, der zehn Menschen tötet, zehn Mal verwerflicher und hat auch die zehnfache Strafe zu erwarten [...]

Angenommen, ein Mensch würde heute, wenn er ein wenig Schwarz sähe, dieses schwarz nennen, wenn er aber viel Schwarz sähe, es als weiß bezeichnen. Wir müssten diesen Menschen für unfähig halten, weiß und schwarz zu unterscheiden. [...] Wenn nun ein kleiner Fehler begangen wird, dann wissen sie, ihn zu verurteilen; aber wenn ein großer Fehler begangen wird, wie das Angreifen eines Staates, dann wissen sie nicht, ihn zu verurteilen, sondern loben ihn sogar noch und nennen es Rechtschaffenheit. Kann man da noch sagen, dass sie den Unterschied von Recht und Unrecht kennen?¹³

In seinen Argumenten gegen den Krieg appelliert Mozi an (1) unsere Fähigkeit zu logischem Denken, (2) den kritischen gesunden Menschenverstand und allgemeinmenschliche Erfahrung, (3) die allgemeingültige ethische Norm, Menschenleben zu respektieren, und (4) verweist zudem auf die Inakzeptabilität doppelter Standards. Implizit stellt er auch die Idee vom ›Recht des Stärkeren‹ infrage. Dies alles sowie die unverkennbare Aufrichtigkeit und die Leidenschaftlichkeit seiner Äußerungen machen seine Argumente zu einem beeindruckenden Plädoyer gegen den (Angriffs-)Krieg.

Das dem ›konfuzianischen‹ Philosophen Xunzi (313?–238?) zugeschriebene Buch Xunzi schließt ein Kapitel »Militärische Gespräche«¹⁴ ein. In Übereinstimmung mit dem Mozi betont es, dass Angriffs- und Eroberungskriege unzulässig seien. »Was ein idealer Herrscher ist, der unternimmt wohl Strafaktionen, führt aber keine eigentlichen Kriege; der verteidigt wohl seine Städte, macht aber keinen Angriffskrieg.« Gegen den Pragmatismus der *bingjia* gewandt, versucht das Xunzi zu zeigen, dass solch ein Pragmatismus nicht nur inhuman, son-

13 Zit. nach Mo Ti: *Von der Liebe des Himmels zu den Menschen*, übers. von Helwig Schmidt-Glintzer, München 1992, S. 123ff.

14 In der Übersetzung von Hermann Köster in dessen: *Hsün-tzu [Xunzi]*, Kaldenkirchen 1967, S. 183–201.

dern auch kurzsichtig ist. Selbst während eines Krieges oder in der Vorbereitung eines Krieges verspreche es letztendlich mehr Erfolg, Tugenden wie Menschlichkeit (*ren*) und Aufrichtigkeit (*xin*) zu huldigen, als zu versuchen, durch Lug und Trug, Einschüchterung und Terror oder die Zahlung exorbitanten Soldes zum Ziel zu kommen.

Das Argument, dass Frieden – und ebenso gesellschaftliche Ordnung und Wohlergehen – wichtiger seien als Wahrheit

Die Überzeugung, dass Frieden wichtiger als Wahrheit sei, stärkte die traditionelle chinesische Ablehnung kriegerischer Auseinandersetzungen. Diese Überzeugung dürfte vielen philosophischen Klassikern Chinas gemein sein: den sogenannten konfuzianischen Texten Lunyu, Menzius und Xunzi, den daoistischen *Daode jing* und *Zhuangzi* und den legalistischen *Shangjun shu* und *Han Feizi*, den Büchern des Fürsten Shang (390–338) und des Han Feizi (280–233)¹⁵. Während Papst Pius XII. die Ansicht vertrat, dass die Unwahrheit kein objektives Recht auf Existenz besitze¹⁶, dürfte es keinen chinesischen Philosophen geben, der je Ähnliches behauptet hätte. Und auch chinesische religiöse Führer haben sich wohl nie entsprechend geäußert. Das heißt nicht, dass Wahrheit nichts gegolten hätte oder nichts gelte. Gemeinhin wurden jedoch Menschlichkeit und Wohlergehen für höhere Werte gehalten, und wie jedermann weiß, sind etwa (Not-)Lügen beidem oft förderlicher als die Wahrheit oder gar der Versuch, die Wahrheit (insbesondere eine religiöse Wahrheit) ›durchzusetzen‹. Da die Erfahrungen der Streitenden Reiche dazu geführt hatten, Frieden für eine notwendige Bedingung von Menschlichkeit und Wohlergehen zu halten, galt auch Frieden im Allgemeinen mehr als Wahrheit.

15 Vgl. die Übersetzungen: Debon, Günther, *Lao-tse: Tao-Tê-King*, Stuttgart 1961; Wilhelm, Richard: *Dschuang Dsi: Südliches Blütenland*, Düsseldorf, Köln 1969; Wilhelm, Richard, *Mong Dsi [Menzius]: Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'o*, Neuausgabe Köln 1982; Duyvendak, J. J. L.: *The Book of Lord Shang*, San Francisco, Nachdruck 1974; Liao, K.: *Han Fei-tzu*. 2 Bde., London 1959.

16 Zit. nach Lübbecke, Hermann: *Religion nach der Aufklärung*, Graz, Wien, Köln 1986, S. 90.

Die Legalisten plädierten für absolute und totalitäre Einzelherrschaft. Aber aus eben diesem Grund hielten auch sie Frieden für unentbehrlich. Die Folgerung, die die Legalisten aus den Kriegen der Streitenden Reiche zogen, war, dass der Herrscher keinerlei ›abweichende‹ Auffassungen dulden durfte. Nach ihrer Überzeugung führten solch ›abweichende‹ Meinungen unweigerlich zu soziopolitischer Unordnung und schließlich in kriegerische Auseinandersetzungen, so dass sie von vornherein die Stellung des Herrschers gefährden würden. Dementsprechend setzten sich die Legalisten dafür ein, Frieden bzw. Ruhe und Ordnung zu erzwingen – was dann freilich auf eine Art Friedhofsruhe hinauslief.

Es braucht nicht betont zu werden, dass die skizzierte Bewertung von Frieden und Wahrheit auch die Wirkungsmächtigkeit von Ideen religiöser Wahrheit schwächen musste und damit der Führung von Religionskriegen entgegenstand.

Das Argument, dass (weltliche) Regierungsmacht die höchste Macht sei

Das Argument, dass die (weltliche) Regierungsmacht die höchste Macht sei, ist eng mit dem traditionellen chinesischen Interesse an einer Sicherung des Friedens verbunden. Einmal glaubten chinesische Eliten nur selten an die Existenz transzendenter Entitäten. Insbesondere glaubten sie kaum an einen allmächtigen Gott oder an ein Leben nach dem Tod. Natürlich gab es Ausnahmen. Das gilt vor allem für die Anhänger volkstümlicher daoistischer Religionen oder für Anhänger der Huang-Lao¹⁷-Religionen, d. h. für Menschen, die an eine Art göttlichen Gelben Kaiser (Huang Di) und einen göttlichen Laozi glaubten. Außerdem wären buddhistische Volksreligionen zu nennen. Das Lunyu vertritt einen Agnostizismus. Es trägt zur Entmythologisierung des Konzepts vom Himmel (*tian*) bei, das sich an einigen Stellen von *Shijing* und *Shujing* noch auf eine Art Gott bezieht. Im *Menzius* besitzt

¹⁷ Vgl. *Five Lost Classics: Tao, Huang-Lao, and Yin-Yang in Han-China* [chinesisch und englisch]. Translated, with an Introduction and Commentary by Robin D. S. Yates, New York 1997.

tian noch numinose Konnotationen, doch verweist es auf keine transzendente Entität und ist insofern irrelevant. Das *Xunzi* ist explizit atheistisch,¹⁸ und dasselbe gilt für die legalistischen Texte *Shangjun shu* und *Han Feizi*. Die Mohisten behaupteten zwar, dass es Götter und Geister gebe, doch taten sie dies vielleicht aus pragmatischen Erwägungen heraus: Sie waren überzeugt, dass die Moral religiöser Stütze bedürfe. Es waren jedoch Agnostizismus und Atheismus, die seit der Qin-Zeit (221–207) die Überzeugungen der Eliten dominierten, und sie tun es noch im 21. Jahrhundert. Weder der exemplarische gelehrte ›Beamte‹ noch der exemplarische kommunistische Kader glaubten oder glauben an einen Gott oder an ein Leben nach dem Tod. Das erklärt, warum regelrechte Herrschaft und regelrechte Lebensführung sich nicht auf transzendente, jenseitige Institutionen berufen sollten. Im besten Fall erschien dies seltsam, im schlimmsten Fall äußerst gefährlich. Denn wie, so wohl die dabei leitende Überzeugung, könne man sich auf etwas berufen, dessen Existenz fraglich oder doch nicht auszumachen, geschweige denn zu charakterisieren sei, um das Leben hier und jetzt zu gestalten? Wie sich auf so etwas berufen, um gegen die eigene Regierung Front zu machen oder gar Aufruhr auszulösen und zu rechtfertigen? Öffnete die Berufung auf transzendente Entitäten der Willkür – und zwar auch der moralischen und politischen Willkür – nicht geradezu Tür und Tor? Dementsprechend hatte Herrschaft in China seit der Qin-Zeit fast durchweg säkularen Charakter, und wann immer diese Säkularität durch religiöse Bewegungen gefährdet schien, reagierte der Staat notfalls auch durch gewaltsame Unterdrückung.

So war es beispielsweise die Sorge, dass der Buddhismus zum Staat im Staate werden könne, die zur Verfolgung der Buddhisten in den Jahren 446, 557 und 845 führte, wiewohl diese Sorge natürlich nicht den einzigen Grund abgab. Die Verfolgung im Jahr 446, die unter den Nördlichen Wei (386–534) stattfand, war auch durch die Ambitionen eines daoistischen ›Beamten‹ motiviert, »den Daoismus zum dominanten Glauben des Landes« zu machen, d. h. durch eine Art religiöses Interesse, sowie durch die Abneigung, die der ›konfuzianische‹ Kanzler gegenüber dem ›fremden‹ ›indischen‹ Glauben emp-

18 Vgl. Paul 2001.