

ISSN 1560-6325 ISBN 978-3-901989-20-9 € 15,-

22²⁰⁰⁹

polylog

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEN

SINNESKULTUREN

Mit Beiträgen von ADOLFO RAMOS LAMAR & FABIO ZOBOLI & MIGUEL ANGEL GARCIA BORDAS, VIBHA SURANA, ERNST FÜRLINGER, FABIAN HEUBEL, MUYIWA FALAIYE, HAMID REZA YOUSEFI, EUN-JEUNG LEE und anderen.

SONDERDRUCK

SINNESKULTUREN



3

ADOLFO RAMOS LAMAR &
FABIO ZOBOLI &
MIGUEL ANGEL GARCIA BORDAS

Körper, Mimesis und Interkulturalität



15

VIBHA SURANA

*Indische Sinnesfelder in Alltag, Kunst und
Philosophie*



25

ERNST FÜRLINGER

*Theorie und Praxis der Sinne im
nichtdualistischen Śivaismus von Kaschmir*



35

FABIAN HEUBEL

*Aisthik oder
Transformative Philosophie und
Kultur der Fadheit*

FOLM
PRÜFLOG

54

*»Wir in Afrika haben das Vermögen, unsere
Realität zu verstehen und zu interpretieren.«*

MUYIWA FALAIYE IM GESPRÄCH
MIT ANKE GRANESS UND
STEFAN SKUPIEN

61

HAMID REZA YOUSEFI

*Die Entdeckung der Vernunft.
Die Lehre des Zarathustra als Denk- und Lebensweg*

81

EUN-JEUNG LEE

*Eine besondere interkulturelle Begegnung
in der politischen Ideengeschichte:
Chöng Yag-yong und Matteo Ricci*

100

REZENSIONEN & TIPPS

128

IMPRESSUM

129

POLYLOG BESTELLEN

EUN-JEUNG LEE

Eine besondere interkulturelle Begegnung in der politischen Ideengeschichte: Chŏng Yag-yong* und Matteo Ricci

I. BEGEGNUNG ZWISCHEN OSTASIEN UND EUROPA

In den akademischen Diskursen wird mittlerweile nicht mehr infrage gestellt, dass Europas Wahrnehmungen des Fremden im wesentlichen die Entwicklung der eigenen Gesellschaft bzw. Gesellschaften reflektieren, d.h. also seine Versuche, sich von den anderen – sei es vom Nahen Osten, von den karibischen Inseln, von

* Zu (Tasan) Chŏng Yagyong siehe auch den Beitrag von Shin-Ja KIM: »Dasan Jeongs Theorie der Natur des Menschen.« In: *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 3, Nr. 5 (2000), S. 62–74. Die unterschiedlichen Schreibweisen des Namens erklären sich aus den verschiedenen Umschriftsystemen für das Koreanische. Nach der seit 2000 offiziell in Südkorea geltenden »revidierten Romanisierung«: Dasan Jeong Yagyong. Gemäß der zuvor geltenden und in diesem Beitrag verwendeten Umschrift »McCune-Reischauer«: Tasan Chŏng Yagyong ist dieselbe Person. [Anmerkung der Redaktion]

Afrika oder dem Fernen Osten – ein Bild zu machen, »eigentümlich europäisch« sind.² Kritische Auseinandersetzungen mit der von Edward Said geprägten These vom Orientalismus bilden einen wichtigen Bestandteil der Lehre in Kultur – und Sozialwissenschaften. Wir vergessen dabei aber oft, dass es nur menschlich ist, dass die Wahrnehmung von Fremden immer auch von den eigenen Wertvorstellungen begleitet wird. Denn, wie Karl Jaspers einmal sagte, jeder Mensch – nicht nur die Europäer! – neigt oft unwillkürlich dazu, »das eigene Weltbild auch beim anderen als irgendwie vorhanden anzunehmen, das eigene Gehäuse, das einem so selbstverständlich ist, auch beim anderen vorauszusetzen«³, auch wenn er weiß,

2 Edward W. SAID: *Kultur und Imperialismus*, Fischer: München 1994, S. 13.

3 Karl JASPERS: *Psychologie der Weltanschauungen*, Springer: Berlin-Heidelberg-New York 1971, S. 142.

EUN-JEUNG LEE ist Professorin und Leiterin des Instituts für Koreastudien der FU Berlin. http://www.geschkult.fu-berlin.de/e/oas/korea-studien/institut/mitarbeiter/1_Professuren/Lee_Eun-Jeung.html

dass es andere Welten gibt. »Der Mensch muß wählen. Er wählt auf Grund von Bevorzungen«, schrieb Jaspers, und mit jeder Wahl werde »faktisch eine Rangordnung statuiert«. Die Wahl bzw. das selektive Wahrnehmen ist nicht neutral und zufällig, sie entsprechen dem »Zwecke verfolgenden Menschen«. ⁴

Mit der breiten Akzeptanz der These vom Orientalismus hat sich auch die Ansicht, dass die Beziehung Europas mit der »anderen« Welt durch eine komplexe Hegemonie des kolonialisierenden Abendlandes geprägt war ⁵, allgemein durchgesetzt. Aus dieser Sicht scheint die interkulturelle Begegnung von vornherein durch die barbarische Zerstörung des Anderen und durch die gegenseitige Feindschaft bestimmt zu sein.

Ungeachtet der breiten Akzeptanz dieser Theorie weist sie einige Schwächen auf. Said stützt sich in seiner Theorie zwar auf Michel Foucaults Diskurstheorie, doch ist zwischen

ihnen eine kritische Differenz zu beobachten. Während die Foucaultsche Diskursanalyse nicht nur dominierende offizielle Diskurse, sondern auch das Aufkommen von Gegen-Diskursen umfasst, ignoriert Said westliche Diskurse um den Orient, die sich der westlichen Expansion entgegenstellen und sie kritisieren, also nicht als Vertreter westlicher Dominanz gelten können. ⁶ Said unterstellt somit, dass sich alle Menschen a priori denselben diskursiven, also gemeinsamen symbolischen bzw. hermeneutischen Raum teilen. Dieses Grundverständnis lässt die Möglichkeit eines Antagonismus zwischen verschiedenen sozio-symbolischen Welten unreflektiert.

Die Menschen haben sich durch die Begegnung mit Anderen immer Bilder von ihnen gemacht. Die Konstruktion der Bilder von den bzw. dem Anderen geschieht allerdings in bestimmten politischen und sozialen Interessensverhältnissen. Diese können, wie Said meint, imperialistische Interessen sein. Aber das Bild vom Anderen kann auch durch innenpolitische Machtinteressen mobilisiert werden. In der Geschichte der interkulturellen Begegnung zwischen Europa und Ostasien sind dafür häufig Beispiele zu finden.

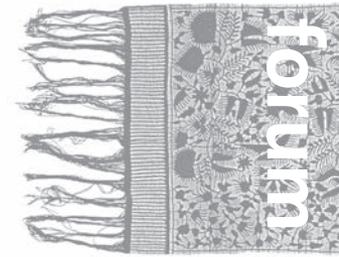
In dieser Arbeit stehen Chŏng Yag-yong (1762–1836) und seine Begegnung mit der Wissenschaft aus dem Westen, die durch Matteo Ricci ermöglicht wurde, im Mittelpunkt. Chŏng Yag-yong, ein koreanischer Denker und Politiker, wird heute von vielen

4 K. JASPERS [*Psychologie*] (Fn. 3) S. 221–222. Jaspers unterstellt also mit dem Alltagsbewusstsein, dass alle Menschen *a priori* auf demselben diskursiven Feld leben und einen gemeinsamen symbolischen bzw. hermeneutischen Raum teilen. Dieses Grundverständnis lässt die Möglichkeit eines Antagonismus zwischen verschiedenen sozio-symbolischen Welten zunächst unreflektiert. Der Zweck von dem Jaspers in diesem Zusammenhang spricht, ist aber erst die Herstellung eines gemeinsamen symbolischen Raums, welcher die antagonistische Sprachlosigkeit überwindet und gewissermaßen in einen wechselseitig stimulierenden Agonismus überführt.

5 Vgl. Edward W. SAID: *Orientalism*, Pantheon Books: New York 1978. Hegemonie kann es lt. Laclau überhaupt nur auf einem gemeinsamen bzw. sich überlappenden diskursiven Feld geben.

6 Xiaomei CHEN: *Occidentalism. The Theory of Counter-Discourse in Post-Mao China*. Roman Littlefield: New York 1995.

Chŏng Yag-yong, ein koreanischer Denker und Politiker, wird heute von vielen als Pionier der koreanischen Moderne betrachtet.



als Pionier der koreanischen Moderne betrachtet. Ihm sei gelungen, die konfuzianische Tradition und die Moderne kreativ zusammenzubringen, meint Song Yǒng-bae.⁷ Chǒng Yag-yong war einer der ersten Gelehrten in Korea, die den katholischen Glauben annahmen. Er hat sich intensiv mit Wissenschaft und Religion aus dem Westen, vor allem mit den Schriften des Jesuitenmissionars Matteo Ricci, beschäftigt und diese in sein Denken eingearbeitet.

Matteo Ricci spielt in der geistigen Begegnung zwischen Ostasien und Europa als Vermittler die entscheidende Rolle. Er, der Gründer der jesuitischen Chinamission, hatte den Versuch unternommen, eine Art Verschmelzung der geistigen Grundlagen durch gegenseitige Angleichung zu verwirklichen.⁸ Im Zuge ihrer Akkommodationsstrategie hatten er und seine Nachfolger die chinesische Sprache erlernt und die chinesischen philosophischen Texte intensiv studiert. So verdankte Europa seine Bekanntschaft mit China und dem Konfuzianismus den jesuitischen Missionaren. Sie schrieben aus China laufend Berichte an ihre Vorgesetzten in Rom, und erwähnten im Zusammenhang mit ihrer Missionsarbeit häufig Konfuzius und seine Lehre. Eine Reihe sol-

7 Yǒng-bae SONG: »Tasan ch'elhak-kwa ch'ǒnju sillūi-ūi ch'ǒlhakkōk p'aerōtaim – ūi yusaōng« [Philosophische Paradigmen der Philosophie von Tasan und Tienzhu shiyi], in: Pak, HŪNG-SIK (Hg.), *Tasan Chǒng Yag-yong*, Yemunōwōn: Seoul 2005, S. 132.

8 Rita WIDMAIER: *Nachwort zum Buch*, In: dies. (Hg.) *Leibniz korrespondiert mit China. Der Briefwechsel mit den Jesuitenmissionaren (1689–1714)*, Klostermann: Frankfurt a. M. 1990, S. 271.

cher Berichte aus Ostasien wurde als »Sendeschreiben«, »Zeitungen« oder »Relationen« auch schon vor 1615 in Dillingen abgedruckt.⁹ Die erste umfassende Beurteilung der chinesischen Weisheit und ihrer Rolle im Staatsleben Chinas konnte man in Riccis Aufzeichnung »Comentari della China«¹⁰, mit dem Titel »De Christiana expeditione apud Sinas suscepta ad Societate Jesu. Ex Matthaei Ricci eiusdem Societatis Commentariis ...«.¹¹

Die Akkommodation ist als Versuch einer hegemonialen Vernählung verschiedener diskursiver Felder (Konfuzianismus und Katholizismus) interpretierbar. Akkommodation ist daher auch als »Artikulation« beschreibbar. Zu klären wäre dann, was das »konstitutive Außen« ist, von dem sich beide, Konfuzianismus und Katholizismus abgrenzen und dadurch einen gemeinsamen symbolischen Raum er-

9 Horst von Tscherner: Die Erschließung Chinas im 16. und 17. Jahrhundert, in: *Sinica*, Nr. IX (1934), S. 60–61.

10 Dieser wohl zuverlässigste Augenzeugenbericht geriet danach in Vergessenheit und wurde erst drei Jahrhunderte später von Tacchi-Venturi wieder herausgegeben. Er veröffentlichte 1911 die Urfassung innerhalb seiner *Opere storiche del P. Matteo Ricci S.J.*

11 Diese kam 1615 von Trigault gekürzt und übersetzt in Augsburg heraus. Die deutsche Übersetzung von Paulus Welser erschien 1617 unter dem Titel »Historia von Einfuehrung der Christlichen Religion, in das grosse Königreich China durch die Societet Jesu ... Aus dem Lateinischen R.P. Nicolai Trigault« in Augsburg. (Vgl. weitere bibliographischen Angaben bei Henri CORDIER: *Bibliotheca Sinica: Dictionnaire bibliographique des ouvrages relatifs à l'Empire Chinois*, reproduktion Georg Olms Verlag: Hildesheim-New York 1971, S. 809–811).

Matteo Ricci, der Gründer der jesuitischen Chinamission, hatte den Versuch unternommen, eine Art Verschmelzung der geistigen Grundlagen durch gegenseitige Angleichung zu verwirklichen.

zeugen. Neokonfuzianismus und Buddhismus stellen bei Ricci gerade dies dar, wie im nächsten Kapitel zu sehen ist.

Matteo Ricci verfasste auch eine Reihe von Büchern in chinesischer Sprache, darunter seine große Abhandlung »Die wahre Bedeutung des Herrn des Himmels« (*Tianzhu shiyi*). Darin zitierte er die konfuzianischen Klassiker und versuchte, sie im Sinne seines Glaubens auszulegen. Riccis Bemühungen fielen in China auf fruchtbaren Boden. Die allgemeine politische, gesellschaftliche und geistige Krise, die China damals durchlebte, kam ihm dabei zu Hilfe.¹² Riccis Bücher wurden auch in Chosŏn/Korea, in dem der Neokonfuzianismus tragende Staa-
 sideologie war, gelesen und diskutiert.¹³

Allerdings stieß Matteo Ricci mit seinen Büchern sowohl in Europa als auch in Ostasien nicht nur auf positive Resonanz. Zustimmung und Ablehnung existierten nebeneinander. Vielfältige Faktoren spielten bei der Reaktion der Gelehrten auf fremde Lehren eine Rolle. Politische und gesellschaftliche Gegebenheiten einerseits und individuelle Ansichten über Herrschaft, Gesellschaft und Religion andererseits gehören zu diesen Faktoren, ebenso wie individuelle und kollektive Weltanschauungen und Wertevorstellungen. Die Rezeption einer fremden Lehre entspricht

eben dem »Zwecke verfolgenden Menschen«, um noch einmal mit Jaspers zu sprechen.¹⁴

Chŏng Yag-yong rezipierte die von Matteo Ricci vermittelten Informationen über die neue Wissenschaft aus dem Westen ausgesprochen positiv. Die Qualität seiner Rezeption soll in dieser Arbeit untersucht werden. Dabei geht es nicht darum, eine direkte Kausalität zwischen den beiden Denkweisen oder eine naive Wirkungsgeschichte von Ideen aufzuzeigen. Vielmehr wird der Frage nachgegangen, wie und in welchem Zusammenhang Elemente der fremden Lehre zur Artikulation¹⁵ des eigenen Denkens integriert werden.

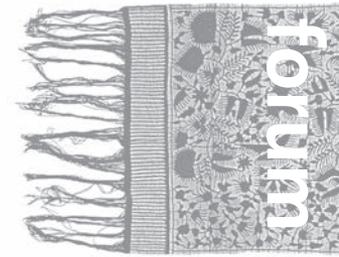
14 Ideengeschichtlich betrachtet wird die Artikulation von Konfuzianismus und Katholizismus (Ricci) und die Artikulation von Konfuzianismus und Protestantismus (Leibniz, Wolff) abgelöst durch einen Antagonismus zwischen Europa und Asien, in welchem Asien zum »konstitutiven Außen« einer bestimmten hegemonialen Strategie auf dem diskursiven Feld »Europa« werden kann (Anti-Europa: Montesquieu) Vgl. Eun-Jeung LEE: »Anti-Europa«. *Die Geschichte der Rezeption von Konfuzianismus und der konfuzianischen Gesellschaft in Europa seit der frühen Aufklärung*, Lit Verlag: Münster 2003.

15 »Artikulation« ist hier als eine hegemoniale Strategie auf dem sozio-symbolischen Operationsfeld der Diskurse zu betrachten, die benutzt wird, um sich innerhalb der einen Kultur einen politischen Vorteil zu verschaffen. Diesen Begriff der »Artikulation« im Unterschied zu einer kausalen »Vermittlung« habe ich von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe übernommen. Sie verstehen unter »Artikulation« jede Praxis, die eine Beziehung zwischen Elementen so etabliert, daß ihre Identität als Resultat einer artikulatorischen Praxis modifiziert wird.« Ein Diskurs ist dann eine »aus der artikulatorischen Praxis hervorgehende strukturierte Totalität«. Er transformiert

12 Hao-kun Wu/ Lian-da Xu/ Ke-yao ZHAO: *Chungguk t'ongsa* [Geschichte Chinas], Ch'ŏngnyŏnsa: Seoul 1989, S. 658–661.

13 Chang-t'ae Kŭm: *Chosŏn hugi sŏgyo-wa sŏhak* [Westliche Religion und westliche Wissenschaft in der späteren Chosŏn Periode], Seoul National University Press: Seoul 2005.





Dabei steht die Richtigkeit oder Fehlerhaftigkeit der jeweiligen Interpretationen nicht zur Debatte.

II. MATTEO RICCI UND SEINE AUSEI- NANDERSETZUNG MIT DEM KONFUZI- ANISMUS

Der Begriff »Konfuzianismus« ist ein rein westlicher Begriff.¹⁶ Er beruht auf der lateinischen Transkription der chinesischen Bezeichnung »Kong fuzi« (Lehrer Kong) – Konfuzius. In der üblichen chinesischen Bezeichnung »rú«

die Elemente eines diskursiven Feldes in differenzielle Positionen eines Diskurses (Momente). Ernesto LACLAU & Chantal MOUFFE: *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*. Passagen: Wien 2000, S. 155.

16 Über Konfuzianismus ist auch in westlichen Sprachen sehr viel geschrieben worden, so dass man, auch wenn man kein Sinologe oder Japanologe ist, relativ leicht in Erfahrung bringen kann, wer Konfuzius war, was der Konfuzianismus ist; wie er sich entwickelt hat und wie er in einigen Ländern Ostasiens zur staatstragenden Ideologie wurde; was das »Wesen« der konfuzianischen Philosophie ausmacht, etc. Nicht nur alle Klassiker der konfuzianischen Philosophie sind mittlerweile in westliche Sprachen übersetzt, sondern in großer Zahl auch Werke chinesischer Denker, die in dieser Tradition stehen oder über sie geschrieben haben. Peter Opitz gibt im fünften Kapitel »Zur Einführung in die Literatur des chinesischen Altertums« seines Buches »Der Weg des Himmels« einen umfassenden Überblick über die klassischen Werke der chinesischen Philosophie, ihre Übersetzungen und die Sekundärliteratur. (Peter J. OPITZ: *Der Weg des Himmels. Zum Geist und zur Gestalt des politischen Denkens im alten China*, Fink: München 2000, S. 272–308).

(»die Sanftmütigen«) bzw. »rujia« (»die Schule der Sanftmütigen«) für die von Konfuzius initiierte Strömung fällt, verglichen mit dem Ausdruck »Christentum« (oder noch klarer: *christianisme*), der Person des Konfuzius keine auch nur annähernd so zentrale Rolle zu, wie sie Christus für seine Lehre zugeschrieben wird.¹⁷ »Rujia« bezieht sich eigentlich nur auf die vorrangig philosophisch-intellektuelle, also friedliche Tätigkeit ihrer Anhänger.¹⁸

Konfuzius war zu seinen Lebzeiten die politische Macht verwehrt, so blieb ihm nur die Wirksamkeit seiner Lehre. Die Spannung zwischen beiden ist stets ein Kennzeichen des genuinen Konfuzianismus geblieben. So lebt der Konfuzianer in zwei Welten: »der Welt der partikularen sittlichen Pflichten mit ihren detaillierten rituellen Vorschriften (des Sohnes, des Beamten, des Jüngeren usw.) und der Welt des moralischen Interesses des Ganzen, das über die erste Welt hinausweist, sie relativiert und sie doch nicht negieren soll.«¹⁹ Auf dieser Dialektik beruhte das Entwicklungspotential des Konfuzianismus.

Doch, als der Konfuzianismus unter Kaiser Wudi (140–87 v. Chr.) während der Han-Dynastie zum herrschenden Dogma des Reiches aufstieg, war er weit entfernt von deren ursprünglichen Lehren. Er hatte viele fremde Ideen aufgenommen, darunter nicht nur den Legalismus, sondern auch die Yin-Yang-Kos-

Der Begriff »Konfuzianismus« ist ein rein westlicher Begriff. Er beruht auf der Bezeichnung »Konfuzius«. In der üblichen chinesischen Bezeichnung »rú« (»die Sanftmütigen«) bzw. »rujia« (»die Schule der Sanftmütigen«) für die von Konfuzius initiierte Strömung fällt, verglichen mit dem Ausdruck »Christentum«, der Person des Konfuzius keine auch nur annähernd so zentrale Rolle zu, wie sie Christus für seine Lehre zugeschrieben wird.

17 Julia CHING: *Konfuzianismus und Christentum*. Matthias Grünewald Verlag: Mainz 1989, S. 25.

18 Heiner ROETZ: *Konfuzius*, C. H. Beck: München 1995, S. 10.

19 H. ROETZ [*Konfuzius*] (Fn. 17) S. 22.

mologie des Taoismus und Elemente von Naturreligionen. Offizielle Förderung bedeutete auch offizielle Kontrolle. Er wurde zu dieser Zeit in eine große synkretistische Religion verwandelt, in der vielerlei Elemente vermisch wurden. Populärer Aberglaube gehörte ebenso dazu wie Staatsanbetung. Unter dem Mantel der konfuzianischen und vorkonfuzianischen Klassiker sollte er der Herrschaft eine respektable und autoritative Erscheinung geben. Deshalb meint Roetz, der »Konfuzianismus« sei spätestens seit der Han-Zeit ein nur mit Vorsicht zu gebrauchender Begriff geworden.²⁰

Hier ist die diskursive Eigenschaft des Konfuzianismus deutlich erkennbar. Konfuzianismus ist im Grunde eine diskursive Artikulation. Der deutsche Chinaforscher Hans Stumpfelfeld meint deshalb, wer in unserer Zeit über Konfuzianismus sprechen wolle, solle verständlich machen, welchen er meint – »den des Konfuzius, den des Meng-tzu, des Hsüntzu, des Han Yü, des Qu-yang Hsiu, des Zhu Xi, des Wang Yang-ming, des Huang Tsung-hsi, den der Han-Zeit, den des Neokonfuzianismus, den des Neu-Konfuzianismus eines K'ang Yu-wei, was immer, vielleicht etwas Übergreifendes«.²¹

Auch wenn die Anerkennung des Konfuzianismus als Staatsideologie, die Institutio-

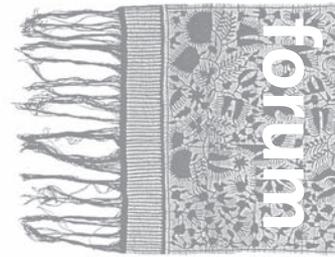
nalisierung des staatlichen Examenssystems und die damit verbundene Aufhebung der Geburtsprivilegien zur Stabilität des chinesischen Reichs beitrugen, weil dadurch ein bedeutender Teil der Intelligenz vom Staat absorbiert und neutralisiert wurde, ging der ursprüngliche kritische Impuls des Konfuzianismus niemals ganz verloren.²² Obwohl der Staat seine Version des Konfuzianismus gründlich institutionalisiert hatte, gab es immer genügend Gelehrte, die die Lehre von Konfuzius anders als die Herrschenden interpretierten. In gewisser Hinsicht konnte Matteo Ricci zu diesen gezählt werden.

In seiner 1595 veröffentlichte Abhandlung »Die wahre Bedeutung des Herrn des Himmels« (Tianzhu shiyi), bezog sich Ricci häufig auf die chinesischen Klassiker und kam zu einer Unterscheidung zwischen der ursprünglichen Lehre des Konfuzius und dem Materialismus der zeitgenössischen neokonfuzianischen Lehre der Zhu Xi – bzw. Xingli-Schule, die seiner Meinung nach vom Buddhismus beeinflusst waren. Da der Buddhismus bis zur Formierung dieser Schule im 12. Jahrhundert mehr als sieben Jahrhunderte die geistige und intellektuelle Tradition Chinas geprägt hatte, war es nicht überraschend, dass sich die Gelehrten damals auch mit Fragen beschäftigten, die im Buddhismus verwurzelt waren. Im Neokonfuzianismus wurde wie im Buddhismus die Selbstkultivierung zum realistischen Ziel,

20 H. ROETZ [*Konfuzius*] (Fn. 17) S. 44.

21 HANS STUMPFELFELD: »Konfuzius und der Konfuzianismus – was sie waren, was sie wurden, und was sie heute sollen und können«, in: Silke KRIEGER & Rolf TRAUZETTEL (Hg.): *Konfuzianismus und die Modernisierung Chinas*, Hase & Koehler: Mainz 1990, S. 36.

22 Heiner ROETZ: *Die chinesische Ethik der Achsenzeit. Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zum postkonventionellen Denken*. Suhrkamp: Frankfurt a.M. 1992, S. 431.



also ein menschlicher Zustand, der metaphysisch beschrieben und systematisch kultiviert werden konnte, erhoben. Durch die Selbstkultivierung wird nach Zhu Xi das Urprinzip (*li*) des Kosmos in dieser Welt praktiziert. Dieses Urprinzip ist für ihn gleich Himmel.²³ So bilden Himmel und Mensch letztlich eine Einheit. Er meint: »Despite the differences between ›the human mind‹ and ›the mind of tao‹, ›there is only one mind, when the matter is fully discussed.«.²⁴ In solch einer Lehre ist offensichtlich kein Platz für einen personifizierten Gott als Schöpfer der Welt.

Ricci kritisiert Zhu Xis Lehre unter Zuhilfenahme der aristotelischen Metaphysik und der thomistischen Logik, dass nämlich das Urprinzip (*li*) keineswegs Grundlage, d. h. den Schöpfer der Weltordnung darstellen könne, da es nicht einmal Substanz besitze, sondern lediglich das abhängige Element der Dinge sei.²⁵ Er erklärt schließlich, dass die Lehre von Zhu Xi dem Christentum nicht nur ganz fremd sei, sondern auch mit den klassischen Texten selbst nichts zu tun habe. Auf diesem Widerspruch aufbauend versuchte Ricci, einen Kompromiss, oder besser, eine Harmonie zwischen der christlichen und der konfuzianischen Lehre herzustellen, welche

23 ZHU Xi, *Chujaöryu*, Buch I *igi sang*, *t'aegük ch'önji sang*.

24 Thomas A. METZGER: *Escape from Predicament. Neofucianism and Chinas Evolving Political Culture*. Columbia University Press: New York 1977, S. 67.

25 Matteo RICCI: *Ch'önju sillüi* [Tianzhu shiyi – Die wahre Bedeutung des Herrn des Himmels], Seoul National University Press: Seoul 1999, Kap. 2–8, S. 87–89.

die zunächst äußerlichen Elemente beider Lehren als interne Momente eines diskursiven Konstruktes artikuliert (Ricci).²⁶ Er zauderte nicht, den von ihm verkündeten Gott mit den aus den Klassikern entnommenen Begriffen »*shangdi*« (Herrscher oben) und »*tian*« (Himmel) zu bezeichnen. Darüber hinaus forderte er von den Chinesen eine Rückkehr zu den klassischen Texten selbst, zu Konfuzius und Menzius, in deren Schriften er einen Monotheismus von großer Reinheit zu finden glaubte.²⁷

Matteo Ricci bewegt sich hier, wie andere konfuzianische Gelehrte, als Akteur in dem damals in China gegebenen diskursiven Feld²⁸. Allerdings bringt er dort unbekannte Elemente in dieses Feld ein und artikuliert damit seine religiös-missionarische Intention. Dass die jesuitische Mission zunächst große Erfolge erringen konnte, verdankt sie vor allem dem intellektuellen Vermögen Riccis, nämlich eine Methode zu finden, wie er mit Argumenten die konfuzianische Oberschicht

26 Vgl. Liselotte WIESINGER: »Die Anfänge der Jesuitenmission und die Anpassungsmethode des Matteo Ricci«, in: *China und Europa*. Katalog zur Ausstellung vom 16.9. bis 11.11. 1973 im Schloß Charlottenburg, Berlin 1973, S. 15.

27 M. RICCI [*Ch'önju sillüi*] (Fn. 24) Kap. 4–1, S. 154–159

28 Der von Bourdieu entwickelte Begriff Feld bezeichnet als sozialwissenschaftliche Kategorie einen mehrdimensionalen sozialen Raum von Beziehungen, in dem spezifische Feldeffekte wirksam sind. Danach sind Felder Konfliktebene und Orte des permanenten Wandels mit offenem Ausgang (Axel RÜDIGER: *Staatslehre und Staatsbildung*, Niemeyer: Tübingen 2005, S. 25).

Matteo Ricci zauderte nicht, den von ihm verkündeten Gott mit den aus den Klassikern entnommenen Begriffen »*shangdi*« (Herrscher oben) und »*tian*« (Himmel) zu bezeichnen.

Chinas für seine Mission gewinnen konnte. Als Ricci 1583 in China ankam, befand sich China politisch wie intellektuell-historisch in einer Umbruchphase.

In China des 16. und 17. Jahrhunderts kamen Ablehnung und Kritik gegen die idealistische Philosophie von Wang Yangming (1472–1529), die sich im 15. und 16. Jahrhundert großer Beliebtheit erfreut und zur Neubelebung eines religiösen Interesses beigetragen hatte, auf. Seit Ende des 16. Jahrhunderts jedoch trifft der starke buddhistische Einfluss bei einigen Gelehrten auf entschiedene Ablehnung. Diese Reaktion war ebenso politisch, wie philosophisch und moralisch bestimmt und war schon sehr früh Teil eines »Feldzuges« von Gelehrten und Beamten gegen den Kaiserhof und seine allmächtigen Eunuchen. Diese Bewegung ging zunächst von der Donglin Akademie in Jiangsu aus, die ihrerseits mit vielen anderen Schulen um politischen Einfluss konkurrierte; sie nahm später immer größere Beamten – und Gelehrtenkreise für sich ein.²⁹

Verurteilt wurden aber nicht nur der Buddhismus, sondern auch buddhistisch gefärbte Strömungen des Neokonfuzianismus. Die private Suche nach Weisheit, wie sie bis dahin betrieben worden war, lehnten diese Gelehrten als unmoralisch ab, denn sie waren sich angesichts des allgemeinen Verfalls von Gesellschaft und öffentlichen Institutionen am Ende der Ming-Zeit ihrer sozialen Verantwortung bewusst geworden. In Reaktion auf diese ide-

alistisch-religiöse Wendung versuchten einige Gelehrte, der Aufweichung konfuzianischer Maßstäbe durch eine Rückkehr zu den Klassikern zu begegnen. »Abneigung gegen vorgegebene Lehrmeinungen und das Bestreben, sich unorthodox um den wesentlichen Kern einer Lehre zu bemühen«, wurde zu einem Charakteristikum dieser Zeit.³⁰ Zugleich verbreitete sich die Auffassung, dass der Neokonfuzianismus des 11. und 12. Jahrhunderts nicht der wirkliche Konfuzianismus der alten Zeit gewesen sei. Diese Auffassung wurde in der Qing-Zeit von einigen Philosophen und Philologen soweit entwickelt und abgestützt, dass sich eine neue textkritische Schule bildete, die im Gegensatz zum Neokonfuzianismus der Zhu Xi-Schule stand.³¹

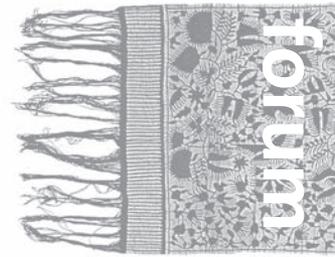
Es entsprach deshalb durchaus den Bedürfnissen der Zeit, dass Ricci dem Buddhismus vorwarf, die alte chinesische Tradition ver-

30 Wolfgang REINHARD: »Gelenkter Kulturwandel im siebzehnten Jahrhundert. Akkulturation in den Jesuitenmissionen als universalhistorisches Problem«, in: *Historische Zeitschrift*, Nr. 223 (1976), S. 552.

31 Vgl. Yu-Lan FENG: *A History of Chinese Philosophy*, Princeton University Press: Princeton 1952, Kap. 27. Die kritische, philologisch-historische Gelehrsamkeit zum Ende der Ming-Dynastie hat für die chinesische Wissenschaft eine ähnliche Bedeutung wie die abendländische Philosophie der Renaissance für das europäische Denken der Neuzeit. Sie befreite das Denken von der Autorität der Scholastik der Song-Schule. Jedoch behielt die Lehre des Song-Scholastikers Zhu Xi durch das staatliche Prüfungssystem auch unter den Mandschu-Herrschern die Vorherrschaft. Otto H. STANGE: »Chinesische und abendländische Philosophie. Ihr Unterschied und seine geschichtliche Ursachen«, in: *Saeculum*, Jg. 1 (1950), Nr. 3, S. 396.

29 WU & XU & ZHAO [*Chungguk t'ongsa*] (Fn. 12) S. 658–661.

»Die kritische, philologisch-historische Gelehrsamkeit zum Ende der Ming-Dynastie hat für die chinesische Wissenschaft eine ähnliche Bedeutung wie die abendländische Philosophie der Renaissance für das europäische Denken der Neuzeit. Sie befreite das Denken von der Autorität der Scholastik der Song-Schule. Jedoch behielt die Lehre des Song-Scholastikers Zhu Xi durch das staatliche Prüfungssystem auch unter den Mandschu-Herrschern die Vorherrschaft.«
Otto H. Stange, Fn. 31



vorben zu haben, während er der moralischen Strenge und wissenschaftlichen Kenntnissen Vorrang einräumte. Als »konstitutives Außen« ermöglichte die Polemik gegen den politischen Einfluss des Buddhismus die gemeinsame Artikulation von christlichen und konfuzianischen Elementen in einem neuartigen Diskurs. Nur so konnten Riccis Schriften – sei es positiv oder negativ – in China Resonanz finden. Ricci hatte somit das diskursive Feld von Regierung und Verwaltung in China verstanden und wurde darin selbst zum Akteur. Ähnliches gilt für Chŏng Yag-yong, der sich im diskursiven Feld Chosŏns/Koreas bewegte und mit dem wir uns als nächstes befassen.

III. REZEPTION DER »WESTLICHEN WISSENSCHAFT (SŎHAK)« DURCH CHŎNG YAG-YONG UND DIE HOFFNUNG AUF EINEN REFORMKÖNIG

Chŏng Yag-yong hat auf dem Umweg über China die Kultur des Westens, insbesondere seine Religion (*sŏgyo*) und Wissenschaft (*sŏhak*), kennengelernt.³² Ins Chinesische übersetzte europäische Werke wurden seit Beginn des 17. in Chosŏn/Korea bekannt. Im 18. Jahrhundert verfügte man über umfangreiche Information über die Geistes – und Naturwissenschaften im Westen.³³

32 Es gibt keine einheitliche Begriffsdefinition von der westlichen Wissenschaft *sŏhak*. Mal wird dieser Begriff für alle westlichen Wissenschaften verwendet, inklusive der Religion, mal wird die katholische Religion *sŏgyo* von der Wissenschaft unterschieden.

33 Zwischen 1591, als Matteo Riccis in China ein-

Da sich im 18. Jahrhundert die Beziehungen zwischen Chosŏn/Korea und der neuen von den Mandschuren gegründeten Qing-Dynastie, die man in Korea zunächst als eine Dynastie von Barbaren verachtete, langsam verbesserten, durften sich die koreanischen Gesandtschaftsmitglieder in Peking wieder freier bewegen. Dadurch hatten sie Gelegenheit, sich mit den europäischen Missionaren zu treffen und mehr Informationen über die westliche Zivilisation zu erhalten. So bestand in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Chosŏn/Korea ein lebhaftes Interesse an der westlichen Wissenschaft.

Das bedeutet nun nicht, dass es seitens der Neokonfuzianer, die dem sino-zentrischen Weltbild streng folgten, keinen Widerstand gegen die Beschäftigung mit westlicher Wissenschaft gegeben hätte. Sin Hu-dam behauptete, der Westen sei ein abgelegener armseliger Ort am Ende des Meeres, der deshalb nicht auf den gleichen Rang wie China traf und 1773, als der Jesuitenorden aufgelöst wurde, hatten die Missionare insgesamt 437 Bücher aus dem Westen ins Chinesische übersetzt. Davon behandelten 251 Bücher Fragen der Religion, 55 die Geisteswissenschaften und 131 die Naturwissenschaften. Nach einer Untersuchung von Ro T'ae-hwan wurden etwa 100 Bücher über die Geistes- und Naturwissenschaften in Chosŏn/Korea bekannt. Tae-hwan Ro: »*Chŏngjo sidae sŏgi suyong nonŭi-wa sŏhak chŏngch'aek*« [Debatte um die Rezeption der westlichen Technik und Politik gegenüber der westlichen Wissenschaft während der Herrschaft vom König Chŏngjo], in : Ok-cha CHŎNG, u.a. (Hg.): *Chŏngjo sidae sasang-gwa munhwa* [Philosophie und Kultur während der Herrschaft vom König Chŏngjo], Tolbaegae: Seoul 1999, S. 208.

Es entsprach deshalb durchaus den Bedürfnissen der Zeit, dass Ricci dem Buddhismus vorwarf, die alte chinesische Tradition verdorben zu haben, während er der moralischen Strenge und wissenschaftlichen Kenntnissen Vorrang einräumte.

gestellt werden könne. Unter Verwendung der Unterscheidung von *hua* (zivilisiert) und *i* (barbarisch) des sino-zentrischen Weltbildes klassifizierte er den Westen als äußeres Barbarengbiet und betrachtete die westliche Zivilisation als niveaulos.³⁴ Das Hauptinteresse von Neokonfuzianern wie Sin Hu-dam bestand darin, die konfuzianische Ethik zu stärken. Aus ihrer Sicht bildeten die westlichen Wissenschaften ein Hindernis für die soziale Integration durch die konfuzianische Ethik und damit eine Gefahr für das traditionelle Weltbild. Sie setzten sich umso mehr für die neokonfuzianische Ethik und das damit verbundene Weltbild ein, je mehr Gelehrte sich mit den neuen Wissenschaften aus dem Westen beschäftigten. Die Spannungen zwischen beiden Gruppen nahmen in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts immer mehr zu, um sich dann in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts dramatisch zuzuspitzen.³⁵

Vor diesem kulturellen und politischen Hintergrund rezipierte Chǒng Yag-yong die westlichen Wissenschaften (*sǒhak*) und zeigte auch Interesse an der westlichen Religion (*sǒgyo*). Gegen 1783 kam er durch Matteo Riccis Buch »Die wahre Bedeutung des Herrn des Himmels« (*Tianzhu shiyi*) mit dem Katholizismus in Berührung. 1784 entstand unter seiner Mitwirkung die erste katholische Religionsgemeinschaft in Korea, also ohne Missionare, allein durch das Studium dieses Buches.³⁶ Der Neokonfu-

zianismus von Zhu Xi war die alles politische und soziale Leben bestimmende Herrschaftsideologie der Chosǒn-Dynastie (1392–1910). Das Interesse ihrer in diesem Geiste erzeugten neokonfuzianischen Elite an westlichen Wissenschaften *sǒhak* und westlicher Religion *sǒgyo*, bis hin zur Gründung einer neuen Glaubensgemeinschaft, wird von einigen Wissenschaftlern so gedeutet, dass bereits damals eine Entkonfuzianisierungstendenz vorhanden war.³⁷

Eigentlich wäre es nicht überraschend gewesen, wenn in Chosǒn im 16. und 17. Jahr-

Chǒng Yag-yong und seine Brüder als Gründungsmitglieder der katholischen Glaubensgemeinschaft eine wichtige Rolle. Es wird kontrovers diskutiert, wie lange Chǒng Yag-yong dem katholischen Glauben treu blieb. In den Annalen von Chosǒn findet sich am 21.6.1797 eine Erklärung, in der er sagt, er habe sich zwar als junger Mann dem katholischen Glauben zugewandt, sich jedoch, nachdem er erfahren hatte, dass die katholische Kirche die Ahnenriten verboten hatte, vom Glauben abgewandt und das Interesse daran verloren (*Chosǒn sillok*). Einige der katholischen Kirche nahestehende Historiker behaupten, Chǒng Yag-yong hätte sich nur nach außen von der Kirche abgewandt, innerlich wäre er gläubig geblieben. Vgl. U-sǒk CH'ŎE: »Chǒng Yag-yong-gwa ch'ǒnjugyo-ŭi kwangye« [Chǒng Yag-yongs Beziehung zu Katholizismus], in: *Tasan Chǒng Yag-yong – ŭi sǒhak sasang* [Chǒng Yag-yong Denken über den Katholizismus] 1993 Tasan munhwaje kinyǒm nonǒp, Sohaksa: Seoul 1993, S. 20–80.

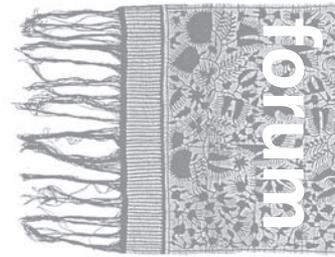
37 Nam-hŭi CH'A: »Chǒng Yag-yong-e ŭihan ch'ǒn kaenyǒm-ŭi pyǒnhwa-wa sipp'al segi chujahakjǒk chilsǒ-ŭi pip'an« [Änderung des Konzepts vom Himmel durch Chǒng Yag-yong und Kritik an der neokonfuzianische Ordnung im 18. Jahrhundert], in: *Darom* 201, Jg. 9 (2006), Nr. 1, S. 9–14.

34 Tae-hwan Ro [*Chǒngjo sidae*] (Fn. 32) S. 216.

35 Tae-hwan Ro [*Chǒngjo sidae*] (Fn. 32) S. 223–234.

36 In der koreanischen Kirchengeschichte spielen

Sin Hu-dam behauptete, der Westen sei ein abgelegener armseliger Ort am Ende des Meeres, der deshalb nicht auf den gleichen Rang wie China gestellt werden könne.



hundert Zweifel an der Herrschaftsideologie aufgekommen wären, denn dieser Staat und seine Gesellschaft war durch Kriege und Naturkatastrophen in eine Krise geraten. Das Land musste zum einen die verheerenden Folgen des Einfalls japanischer Truppen unter Toyotomi Hideyoshi (1592–1598) und zum anderen zwei Invasionen durch die von den Mandschuren gegründete Qing-Dynastie (1627 und 1636) verkraften. Darüber hinaus wurde das Land von mehren Naturkatastrophen heimgesucht.³⁸ Da nach traditioneller konfuzianischer Lehre der König auch für alle natürlichen Erscheinungen unter dem Himmel die Verantwortung zu tragen hatte, hätten diese Katastrophen durchaus zur Auflösung der Chosŏn-Dynastie führen können. Stattdessen festigte sich in dieser Krisenzeit erstaunlicherweise der Neokonfuzianismus von Zhu Xi als Staatsideologie und herrschende Lehre, d. h. als »richtige Wissenschaft« (*chŏnghak*).

Neokonfuzianer wie Song Si-yŏl (1607–1689) suchten in der Stärkung von Ethik und Moral einen Weg aus der Krise. Die Interpretation der Lehre von Zhu Xi wurde dadurch dogmatischer.³⁹ Nach dem Zusammenbruch

38 Anhand der Annalen von Chosŏn zeigt Yi T'ae-jin, dass Korea auch während der weltweiten Kleinen Eiszeit zwischen 1500 und 1750 erheblichen Schaden genommen hat. T'ae-jin Yi: »*Sobinggi (1500–1750) ch'ŏnjae pyŏni yŏn'gu-wa Chosŏn wangjo sillok – klobŏl hisŭt'ori-ŭi hanjang*« [Studie zur Naturkatastrophe während der Kälteperiode (1500–1750) und die Annalen von Chosŏn], in: *Yŏksa hakpo*, Nr. 149 (1996), S. 203–236.

39 Song Si-yŏl, der führende Neokonfuzianer im 18. Jahrhundert, behauptete, dass man kein Jota von Zhu

der Ming- und dem Beginn der Qing-Dynastie der Mandschuren, die man bis dahin im Rahmen der neokonfuzianischen Lehre als Barbaren betrachtet hatte, behaupteten koreanische Neokonfuzianer, Chosŏn sei nunmehr das kleine Zentrum, das die konfuzianische Zivilisation weitertrage, während China selbst in die Hände von dazu unfähigen Barbaren gefallen sei.⁴⁰ Im Gegensatz dazu versuchten einige Gelehrte wie Hŏ Mok (1595–1682) und Yun Hyu (1617–1680), sich von der neokonfuzianischen Orthodoxie zu befreien, sich wieder auf die Texte aus der alten Zeit zu stützen und die Bedeutung des Himmels neu zu interpretieren.⁴¹ Es sind bisher keine Belege dafür gefunden worden, ob diese Gruppe von der anti-neokonfuzianischen, text-fundamentalistischen Position Matteo Riccis unmittelbar beeinflusst worden ist oder nicht.⁴²

Xi abweichen dürfe, da dieser bereits alles erklärt habe. Si-yŏl SONG: *Songjadaejŏn* [Gelehrter Songs Schriftensammlung], Minjok munhwa ch'ujinhoe: Seoul 1993, Purok Vol. 3, Yŏnbo, Sinsa Dezember 1658.

40 Si-yŏl SONG [*Songjadaejŏn*] (Fn.38) Vol. 5, 28. Siehe dazu Ch'ung-sŏk PAK & Kŭn-ho YU: *Chosŏnjo-ŭi chŏngch'i sasang* [Politische Philosophie in Chosŏn], P'yŏnghwa ch'ulp'nsa: Seoul 1980, S. 131–141.

41 Nam-hŭi CH'A: »*Ch'en kaenyŏm-ŭi pyŏnhwa-wa sipch'il segi chujahakkŏk chilsŏ-ŭi kyunyŏl*« [Veränderung des Himmelskonzepts und Spaltung der neokonfuzianischen Ordnung in 17. Jahrhundert], in: *Shahoe-wa yŏksa*, 70 (2006), S. 209–236.

42 Yu Chong-sŏn behauptet, dass diese Gruppe höchst wahrscheinlich von Matteo Ricci beeinflusst wurde und dass dessen Abhandlung bereits 1614 in einem Buch von Yi Su-gwang umfassend vorgestellt worden war. Chong-sŏn Yu: »*Chosŏn hugi ch'ŏn*

Song Si-yŏl, der führende Neokonfuzianer im 18. Jahrhundert, behauptete, dass man kein Jota von Zhu Xi abweichen dürfe, da dieser bereits alles erklärt habe.



Matteo Ricci

Im 18. Jahrhundert hatte sich die westliche Religion *sōgyo* so weit verbreitet, dass unter Gelehrten um Yi Yik (1682–1764), in der sog. *Sōngho Schule*, eine heftige Debatte um den katholischen Gottesbegriff stattfand.⁴³ Matteo Ricci hatte behauptet, der katholische Gott, auf koreanisch *ch'ōnju*, sei identisch mit dem Herrscher des Himmels im Konfuzianismus, also *shangje*. Gelehrte wie Sin Hu-dam (1702–1761) und An Chōng-bok (1712–1791) dieser Schule lehnten dies ab. Sie beharrten auf dem *hua-i*-Weltbild und kritisierten die westliche Religion auf der Basis der konfuzianischen Lehre. Hingegen gingen die Gelehrten um Kwōn Ch'ōl-sin (1731–1801, die sog. Links-Sōngho Schule) soweit, dass sie die erste katholische Glaubensgemeinschaft in Chosōn bildeten. Zu dieser Gruppe gehörte eben auch Chōng Yag-yong.

Gegenwärtig findet in Südkorea eine kontroverse Debatte darüber statt, welchen Einfluss die Rezeption der westlichen Religion auf das Denken von Chōng Yag-yong gehabt

nonjaeng-ūi chōngch'i sasang« [Politisches Denken in der Debatte um Himmel in der späteren Chosōn Periode], in: *Han'guk chōngch'i kakhoebo*, Jg. 31 (1997), Nr. 3, S. 14–15.

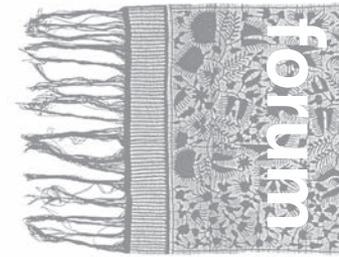
43 Auslöser dieser Debatte war eine Rezension von Yi Yik von Riccis Buch *Tianzhu shiyi*. Darin schrieb Yi Yik: »Seine Wissenschaft dient einzig allein dem *chōnju*. *Chōnju* ist zwar der Gott *shangje* im Konfuzianismus. Aber die Art und Weise, wie man *chōnju* verehrt, dient, Angst vor ihm hat und an ihn glaubt, ähnelte Shakyamuni im Buddhismus.« Yi Yik: *Chōnjubalūsilmun*, enthalten in: M. Ricci [Ch'ōnju *sillūi*] (Fn 24) S. 435–436.

hat.⁴⁴ Unser Interesse gilt aber nicht dieser Frage, sondern richtet sich vielmehr darauf, was Chōng Yag-yong über Riccis Text an westlicher Wissenschaft und Religion rezipiert hat und wie diese so rezipierten Elemente in seinem Denksystem artikuliert werden.

Nach eigenen Angaben hat Chōng Yag-yong seine Studie über Chungyong (*Chungyong kangūi*) 1784 geschrieben und währenddessen viel mit Yi Byōk (1754–1786) diskutiert. Damals las und analysierte er zusammen mit seinen Brüdern Yi Byōk und Kwōn Ch'ōl-sin Riccis *Tianzhu shiyi*. Insofern geht man in Korea davon aus, dass *Chungyong kangūi* am besten erkennen lässt, was von Chōng Yag-yong an westlicher Wissenschaft und Religion rezipiert wurde.⁴⁵ Der Kern seines Denkens,

44 Forscher wie Ch'oe Sōk-u, Kim Ok-cha meinen, die westlichen Wissenschaften hätten auf Chōng Yag-yongs Denken einen positiven Einfluss ausgeübt. Darüber hinaus behaupten sie, Chōng Yag-yong sei bis zu seinem Lebensende Katholik geblieben. Hingegen ist Yi Sang-ik der Meinung, Chōng Yag-yongs Philosophie sei gerade wegen des Einflusses von Matteo Ricci auf ein viel niedrigeres Niveau als der Neokonfuzianismus herabgesunken. Kūm Chang-t'ae, der eine mittlere, relativ neutrale Position einnimmt, erklärt, Chōng Yag-yong sei weder ein orthodoxer Konfuzianer noch ein katholischer Gläubiger gewesen, sondern nur ein kreativer Denker, der eine synkretistische Position vertreten habe. Schließlich gibt es Forscher wie Sōng T'ae-yong, der sich um Neutralität bemüht, und die Kontinuität zwischen dem Denken von Chōng Yag-yong und Zhu Xi betont. Vgl. Min-jōng PAEK: *Chōng Yag-yong-ūi ch'ōlhak* [Philosophie von Chōng Yag-yong], Yihaksa: Seoul 2007, S. 412–469.

45 Tong-hwan Yi: »*Tasan sasang-esōūi sangje toip kyōngno-e taegan sōsōljōk koch'al*« [Untersuchung über die Einführung des Gotteskonzepts im Denken von



wie in dieser Studie deutlich zum Ausdruck kommt, ist die Kritik an der neokonfuzianischen Idee von der »Einheit von Mensch und Himmel« (*ch'ŏnin habil*) und der Lehre von *li* und *qi* (*yigiron*), sowie der Versuch, ein neues Menschen – und Weltbild und eine praktische Moral und Ethik zu entwickeln.

Song Yǒng-bae betont die auffällige Parallelität zwischen Chǒng Yag-yongs Denken und den aristotelischen und thomistischen Denkparadigmen, die schon in Riccis Buch *Tianzhu shiyi* zu finden waren.⁴⁶ In der Tat unterscheidet Chǒng Yag-yong, indem er wie Matteo Ricci von der aristotelischen Seelenlehre ausgeht⁴⁷, zwischen Menschen, die fühlen, wahrnehmen und mit Vernunft denken können, und Tieren, die zwar wahrnehmen, aber nicht denken können, sowie Pflanzen, die einfach nur wachsen.⁴⁸ Allerdings unterscheidet sich das, was Chǒng Yag-yong artikuliert, in der Stoßrichtung von dem missionarischen Interesse von Ricci. Es fordert nämlich den ortho-

Tasan], in: Hǔng-sik Ko (Hg.): *Tasan Chǒng Yag-yong*, Yemunsŏwŏn: Seoul 2005, S. 375.

46 Yǒng-bae SONG [*Tasan*] (Fn. 6) S. 86.

47 »Die Seelen dieser Welt unterscheiden sich in 3 Kategorien. ... Das höchste ist die Seele der Menschen.«, M. RICCI [*Ch'ŏnju sillŭi*] (Fn 24) Vol. 1, Kap. 3, Dialog 3–3 S. 124.

48 Yag-yong CHǒNG: *Yōyudang chǒnsŏ* [Yōyudangs Schriftensammlung], Minjok munhwa ch'ujinhoe: Seoul: 2001, Bd. II, Nonŏ kogŭmju, Vol. 9, S. 338: »Unter allen vergänglichen Wesen dieser Welt gibt es drei Kategorien. 1) Pflanzen wachsen zwar, aber können nicht wahrnehmen, 2) Tiere können zwar wahrnehmen, aber nicht reflektieren 3) das Wesen der Menschen wächst, nimmt wahr und besitzt auch die Fähigkeit zur Vernunft.«

doxen Neokonfuzianismus, vor allem seinen Elitarismus, auf grundsätzliche Art heraus.

Chǒng Yag-yong kritisiert ebenso wie Ricci die Theorie von der Einheit der Natur aller Dinge, einschließlich der Menschen (*inmulsǒngdongron*).⁴⁹ Aus der Sicht der neokonfuzianischen Philosophie von Zhu Xi sind sich die Menschen und alle Dinge der Welt gleich in deren Prinzip *li*, sie unterscheiden sich lediglich durch das Material *qi*, das ihnen gegeben ist. Chǒng Yag-yong kommentiert dies: Falls die Aussage von Zhu Xi wirklich dahingehend zu verstehen ist, dass sich der Mensch und alle anderen Dinge der Welt lediglich durch *qi* unterscheiden, während sie das gleiche *li* vom Himmel erhalten haben, könne diese nicht aus der ursprünglichen konfuzianischen Lehre, sondern aus dem Buddhismus, der von der prinzipiellen Gleichartigkeit aller Dinge und der Reinkarnation predigt, stammen.⁵⁰ Neokonfuzianismus und Buddhismus bilden bei ihm, ebenso wie bei Matteo Ricci, sozusagen das »konstitutive Außen«.

Chǒng Yag-yong lehnt die Unterscheidung zwischen *ponyŏnchisǒng*, d. h. der moralisch reinen Natur des Menschen, und *kijiljisǒng*, d. h. dem Charakter des Menschen, in dem das vom Körper stammende Gute und Böse vermischt sind, als bedeutungslos ab. Er argumentiert, wenn *kijil* vom Himmel gegeben wäre, könnte man ihm nicht entrinnen. Der

49 M. RICCI [*Ch'ŏnju sillŭi*] (Fn 24) Vol. 1, Kap. 4, Dialog 4–5. 4–6, S. 175–184.

50 Vgl. Yag-yong CHǒNG [*Yōyudang chǒnsŏ*] (Fn. 47) Bd. II, Chungyong Kangŭibo Vol. 1, S. 83; Nonŏ kogŭmju u. Vol. 9, S. 339.

Neokonfuzianismus und Buddhismus bilden bei ihm, ebenso wie bei Matteo Ricci, sozusagen das »konstitutive Außen«.

Mensch müsste dann über die Ungerechtigkeit des Himmels klagen, wenn er ein schlechtes *kijil* hat.⁵¹ Wenn »die Unterschiede von Gut und Böse lediglich auf *kijil* beruhen, Yo und Sun (legendäre Könige Chinas in der Alten Zeit – EJL) aber vom Himmel zum Guten bestimmt gewesen wären ... dann gäbe es keinen Grund, weshalb sie verehrt werden sollten; ebenso hätte Kōlchu (der letzte König von Xia im alten China, der Inbegriff des Tyrannen – EJL) automatisch böse Taten begangen ... dann gäbe es auch keinen Grund, weshalb man sich vor ihm hüten sollte. Die Unterschiede beruhten höchstens darauf, ob man mit seinem *kijil* eine glückliches Los gezogen hat oder nicht.«⁵² Die Neokonfuzianer jedoch, die glauben, dass Tugend und Nicht-Tugend vom Himmel von vornherein gegeben seien, setzten sich vor eine Wand und ließen ihre Herzen klären, zu *li* erleuchtet zu werden (d.h. *kōgyōng kungli*, vor der Wand sitzen und über das wahre Prinzip nachdenken), kritisiert Chōng Yag-yong.

Hier sollte man die kulturelle Bedeutung von *kōgyōng kungli* berücksichtigen. Es handelt

sich um einen höchst intellektuellen Akt, der eines erheblichen Maßes an wirtschaftlichem Rückhalt und Zeit bedurfte. Deshalb blieb *kōgyōng kungli* jenseits der Möglichkeiten der normalen Menschen, die um das alltägliche Überleben kämpfen mussten, mochten sie auch noch so intelligent sein. Deshalb sei das neokonfuzianische Denken über die Natur der Menschen und die Moral tatsächlich das Monopol einer kleinen Elite. Gerade auf diesen Elitismus zielt die Kritik Chōng Yag-yongs an Zhu Xi und dem Neokonfuzianismus.⁵³

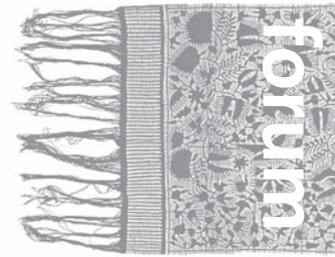
Chōng Yag-yongs egalitärer Ansatz wird in seinem Denken über die Moral erkennbar. Es geht grundsätzlich von der allgemeinen Fähigkeit des Menschen zur Vernunft und dem Besitz des freien Willens aus, aufgrund dessen der Mensch sowohl gute als auch böse Taten begehen könne. Da außer dem Menschen keine anderen Lebewesen auf dieser Welt die Fähigkeit zur Vernunft besäßen, seien sie auch nicht in der Lage, über Gut und Böse zu urteilen, sondern lediglich von ihren vorgegebenen Trieben bestimmt. In ihrer Lebenssituation könne kein moralisches Gebot von Gut und Böse bestehen. Deshalb meint Chōng Yag-yong, ebenso wie Matteo Ricci, dass Moral ein Bereich sei, der nur bei den Menschen existiere. Er betont, »das Gute zu tun, ist schwierig, und das Böse zu tun, leicht«. Jedoch besäßen alle Menschen die Eigenschaft,

51 Yag-yong CHŌNG [Yōyudang chōnsō] (Fn. 47) Bd. II, Maengjayouī, Vol. 2, S. 138: »Warum gibt der Himmel einem ein schönes und klares *kijil*, damit er Yo und Sun (legendäre Könige Chinas in der Alten Zeit – EJL) wird, und einem anderen ein hässliches und unklares *kijil*, damit er ein böser Mensch wird. ... Falls wir annehmen, dass das Bewusstsein auch nach dem Tod noch vorhanden ist, würden sie (die bösen Menschen) jeden Tag in Richtung Himmel weinen und über dessen Ungerechtigkeit klagen.«

52 Yag-yong CHŌNG [Yōyudang chōnsō] (Fn. 47) Bd. II, Nonō kogūmju, Vol. 9, S. 338.

53 Vgl. Sōng-hwan CH'A: *Kūllobōl sidae Chōng Yag-yong segyegwan-ūi kanūngsōng-gwa han'gye* [Globales Zeitalter und die Weltanschauung von Chōng Yag-yong, ihre Möglichkeiten und Grenzen], Chimmundang: Seoul 2002, S. 133.

Deshalb sei das neokonfuzianische Denken über die Natur der Menschen und die Moral tatsächlich das Monopol einer kleinen Elite.



»das Gute zu mögen und sich über das Böse zu schämen«. ⁵⁴ Chŏng Yag-yong macht also den Menschen frei von der Vorstellung der moralischen Einschränkung, stets auf die Kontrolle und Beherrschung von *kijil* achten zu müssen. Damit hat er den Weg zu der Erkenntnis geöffnet, dass der Mensch dieser Welt ein subjektives Wesen ist. ⁵⁵

Für Chŏng Yag-yong sind sowohl Gut und Böse als auch Tugend und Nicht-Tugend allein durch konkretes Tun, das auf dem freien Willen des Menschen beruht, *a posteriori* zu erhalten, indem der Mensch damit seine moralische

54 Yag-yong CHŎNG [*Yŏyudang chŏnsŏ*] (Fn. 47) Bd. III, Maessi sŏp'yŏng, Vol. 4, S. 203: »Der Himmel gab dem Menschen Vernunft, so hat der Mensch die Grundlage zur Vernunft, gibt es den Zustand der Vernunft und die vom Himmel gegebene Neigung: 1) Die Grundlage ist die Fähigkeit und Macht der Vernunft. Da das Handeln der Giraffen (deren Gutmütigkeit *ren* symbolisiert), notwendig als Gutes bestimmt ist, kann ihre gute Tat nicht ihr Verdienst sein, ebenso die bösen Taten von Wolf und Hyäne, die notwendig als Böses bestimmt sind, nicht ihre Schuld sein kann. Aber der Mensch kann von seinem Wesen her das Gute oder das Böse tun. Diese Fähigkeit hängt von seinem Bestreben ab, die Macht von seinem Willen, deshalb lobt man seine guten und kritisiert seine bösen Taten. ... 2) Der Zustand der Menschen ist die Grundlage und das Motiv der Vernunft, es ist schwierig, das Gute zu tun, und so leicht, das Böse zu tun. Der Geschlechtstrieb und der Appetit verführen die Menschen von innen und Profit und Ruhm von außen. ... 3) Die vom Himmel gegebenen Eigenschaften des Menschen können ihn dazu bringen, dass sie das Gute und Gerechte mögen.«

55 T'ae-yŏng KIM: *Silhak-ŭi kukka kaehyongnon* [Das Denken über Staatsreform in Silhak], Seoul National University Press: Seoul 1998, S. 113.

Neigung erweitert bzw. einschränkt. Deshalb sagt er, dass die neokonfuzianischen Tugenden von Gutmütigkeit, Gerechtigkeit, Höflichkeit und Weisheit (*inŭyeji*) nicht als Prinzipien des Himmels in der Natur der Menschen liegen, sondern die moralischen Folgen der menschlichen Taten seien. ⁵⁶ Sein philosophisches Interesse gilt der Verwirklichung einer Moral, die auf konkreten sozialen Taten beruht, und zum alltäglichen Handlungsmaßstab für alle, nicht nur für Intellektuelle, wird.

Weil aber die Menschen zu bösen Taten neigten und es schwierig sei, das Gute zu tun, bedürfe es eines personifizierten Gottes *shangje*, der mit Autorität und Weisheit das menschliche Handeln beaufsichtigt. Nur weil dieser existiere, erklärt Chŏng Yag-yong, könnten die Menschen nichts Böses tun, da sie wissen und fürchten müssen, dass dieser Gott sie auch in der Dunkelheit beobachtet. ⁵⁷ Diese Erklärung ähnelt der von Ricci in *Tianzhu shiyi*, der sagt, dass die Vervollkommnung der Persönlichkeit des Menschen durch kontinuierliche moralische Taten, die Existenz Gottes voraussetzt, möglich sei. Doch enthält der Gottesbegriff bei Chŏng Yag-yong eindeutig eine politisch revolutionäre Konnotation und unterscheidet sich damit sowohl vom Gottesbegriff Matteo Riccis als auch vom *shangje*-Begriff, wie er in alten konfuzianischen Texten wie dem *Shijing* verwendet wird. Chŏng Yag-yong untergräbt mit seinem Gottesbegriff den Sinozentrismus, der wiederum die Grundlage

56 Yag-yong CHŎNG [*Yŏyudang chŏnsŏ*] (Fn. 47) Bd. II, Maengjayŏui, Vol. 1, S. 105.

57 Ebd., S. 206.

»der Himmel fragt nicht, ob ein Mensch Beamter ist oder zum gemeinen Volk gehört«

Chŏng Yag-yong

des neokonfuzianischen Denkens der Chōson-Dynastie bildet.

Wenn Chōng Yag-yong sagt, dass alle Menschen vor Gott, also *shangje*, für ihre Taten verantwortlich seien, meint er damit auch, dass alle Menschen existenziell in der Lage sind, mit Gott zu kommunizieren. Das ist für ihn möglich, weil alle Menschen die intellektuelle Fähigkeit besitzen, vernünftig zu denken. Diese Menschen dienen mittels der Rituale Gott, lernen ihn kennen, begleiten ihn und verwirklichen die himmlische Tugendhaftigkeit.⁵⁸ Deshalb erklärt er in seiner Moralphilosophie, alle Menschen seien verpflichtet, die Rituale für *shangje* einzuhalten. Damit negiert er eine Grundfeste der neokonfuzianischen Lehre von Chosōn.

In Chosōn war es nicht allen erlaubt, die Rituale durchzuführen. Dies war ein Privileg der Könige und der *yangban* (der höchste Geburtsstatus in der Gesellschaftshierarchie). Selbst das Recht, Rituale für die Ahnen durchzuführen, war nicht allen gleichermaßen gegeben. Das Recht, die Rituale für den Himmel durchzuführen, besaß allein der chinesische Kaiser. Den Königen in Tributstaaten wie Chosōn war dies nicht gestattet. Daher glaubten die Neokonfuzianer in Chosōn, die nach dem Zusammenbruch von Ming durch Qing behaupteten, Chosōn sei nun das kleine Zentrum, ihrerseits, dass der König von Chosōn eigentlich kein Recht habe, die Rituale für den Himmel durchzuführen.⁵⁹ In dieser Situation spricht

58 Yag-yong CHŎNG [Yōyudang chōnsō] (Fn. 47) Bd. II, Chungyongjagam Vol. 3, S. 202, 204, 224–225, 227.

59 Sōng-hwan CH'A [Kūllōbōl sidae Chōng Yag-yong] (Fn. 51) S. 200.

Chōng Yag-yong von einem Gott, dem jeder dienen und folgen muss, dem sich jeder nähern kann. Das war im kulturellen Kontext der neokonfuzianischen Gesellschaft Chosōns revolutionär. Denn dadurch wurde nicht nur der Sinozentrismus, sondern auch die Legitimität der ständischen Ordnung infrage gestellt.

Chōng Yag-yong schreibt in *Maengjayōi* ganz explizit »der Himmel fragt nicht, ob ein Mensch Beamter ist oder zum gemeinen Volk gehört«⁶⁰ und betont, die Menschen seien vor Gott alle gleich.⁶¹ Zudem gibt er seiner Hoffnung Ausdruck, alle Menschen im Land zu *yangban* (herrschende Oberschicht in Chosōn) zu machen, was natürlich das Ende der Klasse der *yangban* bedeuten musste.⁶²

Chōng Yag-yong hat trotz seiner eindeutigen Ansichten über die Gleichheit der Menschen keine weiteren Schritte unternommen, um diesen Themenkomplex theoretisch oder empirisch genauer zu fassen. Es ist aber nicht daran zu zweifeln, dass er ausgehend von der Gleichheit der Menschen die Problematik der quasi ständischen Ordnung Chosōns erkannt

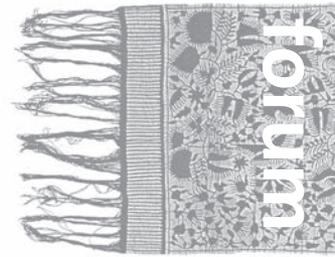
60 Zitiert nach Chang-t'ae Kūm [Chosōn hugi] (Fn. 12) S. 130.

61 Yag-yong CHŎNG [Yōyudang chōnsō] (Fn. 47) Bd. II, Maengjayōi, Vol. 22, S. 2: »Oben gibt es den Himmel, unten gibt es das Volk«.

62 Yag-yong CHŎNG [Yōyudang chōnsō] (Fn. 47) Bd. I, Simunjip, Vol. 14, Munjip S. 306: »Wenn alle im Lande *yangban* werden, kann es im Lande keinen *yangban* mehr geben. Erst durch die Existenz von Jungen wird die Existenz von Alten erkennbar, ebenso auch die Existenz des Edlen, die nur durch Existenz der Gemeinen zum Tragen kommt. Aber wenn alle edel sind, kann es ja keinen Edlen mehr geben.«

»Wenn alle im Lande *yangban* werden, kann es im Lande keinen *yangban* mehr geben. Erst durch die Existenz von Jungen wird die Existenz von Alten erkennbar, ebenso auch die Existenz des Edlen, die nur durch Existenz der Gemeinen zum Tragen kommt. Aber wenn alle edel sind, kann es ja keinen Edlen mehr geben.«

Chōng Yag-yong



und nach der Möglichkeit einer grundsätzlichen Reform des Staatssystems gesucht hat.

Einige Autoren stellen Chŏng Yag-yong in die Tradition der politischen Philosophie der Institutionenlehre, die im 16. Jahrhundert von Yi Yi (1536–1584) begründet und durch Yu Hyŏng-wŏn (1622–1673) und Yi Yik fortgeführt wurde.⁶³ Yi Yi hat seinerzeit schon behauptet, dass man sich bei der Herstellung der politischen und sozialen Ordnung im Lande zunächst um die alltäglichen Bedürfnisse des Volkes kümmern solle, und zwar noch bevor man sie zur Moral erzeuge. Er unterschied sich damit deutlich von der damals dominierenden Lehre von Yi Hwang (1501–1570), die dem Neokonfuzianismus der Chosŏn-Dynastie einen Höhepunkt bescherte. Yi Hwang ging davon aus, dass die Verwirklichung politischer und sozialer Werte allein durch Selbstkultivierung, vor allem des Herrschers, und die moralische Erziehung der Beherrschten zu erreichen sei. Dabei wurde die Existenz einer inneren Moralität des Menschen vorausgesetzt. Yi Yi hatte schon vorher nach einer Möglichkeit gesucht, politische und soziale Werte, die auf den Bedürfnissen der Menschen beruhten, von außen zu kontrollieren. Auf der Grundlage seiner Lehre sollte sich eine Institutionenlehre entwickeln. Diese verfügte allerdings zu Beginn weder über eine feste philosophische Begründung noch über eine entwickelte theoretische Basis. Dennoch stellt sie ein wichtiges Moment in der politischen Ideengeschichte Koreas dar, da mit ihr der Weg zu einem neu-

en Menschenbild, der im weiteren Verlauf zu Chŏng Yag-yong führte, eröffnet wurde.⁶⁴

Unbestritten ist, dass die Begegnung des jungen Chŏng Yag-yong mit den Werken von Matteo Ricci für die Bildung seines Menschenbildes eine wichtige Rolle spielte. Die westliche Wissenschaft und Religion halfen ihm, im Kontext der sich wandelnden Gesellschaft der mittleren und späten Phase der Chosŏn-Dynastie, eine neue Richtung seines philosophischen Denkens zu finden. In diesem Sinne kommt der Rolle der westlichen Wissenschaft und Religion im Denken von Chŏng Yag-yong eine ähnliche Bedeutung zu wie dem Konfuzianismus im Staatsdenken der frühen Aufklärung in Europa, insbesondere in Deutschland z. B. bei Christian Wolff.⁶⁵ Wenn sich Chŏng Yag-yong, anders als Wolff, in seinen Schriften nicht explizit auf Ricci bzw. die westliche Wissenschaft beruft, liegt dies vor allem an der Abgeschlossenheit des philosophischen Denkens in Chosŏn. Damals war alles, was nicht in der Tradition des Neokonfuzianismus stand, als Sekte verbannt und schlichtweg verboten. Ungeachtet dessen zeigte Chŏng Yag-yong ein starkes Interesse an der westlichen Wissenschaft und kritisierte den orthodoxen Neokonfuzianismus. Die Gründe dafür lagen in den sozialstrukturellen Widersprüchen seiner Zeit, deren schädliche Folgen nicht mehr zu übersehen waren.

Chŏng Yag-yong kommentiert 1809 die gesellschaftliche Lage: Die Unzufriedenheit

In diesem Sinne kommt der Rolle der westlichen Wissenschaft und Religion im Denken von Chŏng Yag-yong eine ähnliche Bedeutung zu wie dem Konfuzianismus im Staatsdenken der frühen Aufklärung in Europa, insbesondere in Deutschland z. B. bei Christian Wolff.

63 Ch'ung-sŏk PAK & Kŭn-ho YU [*Chosŏnjo*] (Fn. 39) S. 85.

64 Ch'ung-sŏk PAK & Kŭn-ho YU [*Chosŏnjo*] (Fn. 39) S. 86.

65 Eun-Jeung LEE [*Anti-Europa*] (Fn. 13) S. 84–110.

Er betrachtet sogar das Amt des Königs als eine institutionelle Einrichtung und meint, die Menschen hätten ursprünglich ohne jeden Führer zusammengelebt.

der Bauern sei so groß, dass sie kurz vor der Explosion stehe. Die Gefahr von Aufständen sei gegeben. Dennoch werde die Ausbeutung durch die Beamten fortgesetzt.⁶⁶ Seine Vorschläge im Hinblick auf diese Situation sind geradezu revolutionär. Er betrachtet sogar das Amt des Königs als eine institutionelle Einrichtung und meint, die Menschen hätten ursprünglich ohne jeden Führer zusammengelebt. Erst irgendwann später, als die Konflikte unter ihnen nicht mehr leicht zu regeln waren, hätten sie sich einen Führer gegeben. Dessen Aufgabe sei es gewesen, den Menschen in seiner Gruppe, das Leben zu erleichtern. Dies gelte auch für den König. Deshalb könne man im Prinzip auch den König absetzen, wenn er seinen Aufgaben nicht gerecht wird.⁶⁷

Er sieht also die Beziehung zwischen Herrscher, Beamten und Beherrschten nicht mehr als vertikal festgefügte hierarchische Ordnung. Von der Gleichheit der Menschen ausgehend betrachtet er das Staatssystem als eine organische Gemeinschaft, in der Herrscher und Beherrschte ihre Aufgaben erfüllen und sich somit gegenseitig unterstützen.⁶⁸ Chǒng Yag-yong befürwortet darüber hinaus die Abschaffung von Privilegien qua Geburt und der Hindernisse für die Teilnahme an den staatlichen Beamtenauswahlprüfungen; alle Menschen müssen das Recht haben, an dieser Prüfung teilzunehmen, meint er.⁶⁹

Ungeachtet seiner radikalen Reformvorschläge plädiert Chǒng Yag-yong aber nicht für die Abschaffung der Monarchie oder die Bildung eines neuen, gar utopischen politischen Systems. Sein Denken orientiert sich an realistischen Reformen, die in der Praxis tatsächlich umsetzbar sind. Für die Reformvorhaben sollte auch die Macht des Königs eingesetzt werden. Deshalb erwähnt er in seinen Schriften häufig die legendären Kaiser Yao und Xun des alten China, auf die sich auch Christian Wolff immer wieder beruft, insbesondere auf den idealstaatlichen Charakter ihrer Herrschaft. Chǒng Yag-yong nutzt die absolute Autorität der alten konfuzianischen Texte, um seine Argumentation gegen den Neokonfuzianismus zu untermauern.

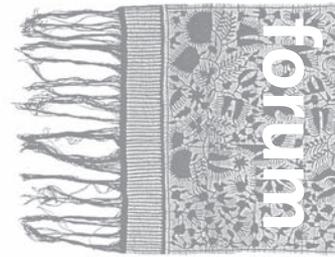
Es ist nicht gerecht, Chǒng Yag-yong eine Neigung zum Despotismus vorzuwerfen, nur weil er den König als Verbündeten für seine Reformvorhaben zählen konnte. Berücksichtigt man die politische Lage Chosǒns im 18. Jahrhundert, wird seine pro-monarchische Position verständlich. Die neokonfuzianische Lehre von Zhu Xi favorisierte die Herrschaft von Ministern gegenüber der unmittelbaren Herrschaft durch den Monarchen, weil sie die Auffassung vertrat, dass die erbliche Monarchie zwar nicht unbedingt klug und weise sein müsse, dafür sollten aber die Minister, die durch staatliche Prüfungen und Leistungen in die höchsten Ämter gelangt waren, weise und kompetent sein. Deshalb meint Zhu Xi, liege die Aufgabe der Monarchen in der Auswahl der Minister und die Aufgabe der Mini-

66 Yag-yong CHǒNG [*Yōyudang chǒnsō*] (Fn. 47) Bd. 1, Vol. 19, Brief an Kim Gong-hu.

67 Ebd., Vol. 10. Wōnmok, S. 213.

68 Ebd., *Kyōngseyupyo* Vol. 6, Chōnje 5, S. 217.

69 Ebd., *Kyōngseyupyo* Vol. 13, S. 500–501.



ster in der Ermahnung des Monarchen.⁷⁰ In- des musste Chŏng Yag-yong beobachten, wie die Macht des Königs schrumpfte, während mächtige Clans und Adelige in der alten Zeit die Macht an sich rissen und die Ordnung des Staates durch Korruption und Machtkämpfe untergraben wurde. In dieser Situation konnte man, wenn man eine Reform des Staates erreichen wollte, seine Hoffnungen entweder auf Stärkung des Monarchen oder auf eine Revolution von unten setzen.⁷¹ Chŏng Yag-yong sah in König Chŏngjo (1752–1800, reg. 1777–1800), der als Reformkönig in der späten Chosŏn-Zeit gilt, am ehesten Chancen für die Verwirklichung seiner Vorstellungen.

Nach dem Tod von König Chŏngjo, der Chŏng Yag-yong vor seinen politischen Gegnern geschützt hatte, wurde er achtzehn Jahre lang unter dem Vorwand, er sei Katholik, verbannt. Zugleich wurde die Verfolgung der Katholiken forciert. Damit verlor sein politisch-philosophisches Denksystem jede Chance, in der Praxis angewendet zu werden. Es lebt lediglich im ideengeschichtlichen Erbe fort.

IV. SCHLUSS

In der interkulturellen politischen Ideengeschichte kommt Chŏng Yag-yong neben Matteo Ricci wegen seiner positiven Rezeption einer fremden Lehre eine besondere Bedeutung zu. Das ist aber nicht alles. Denn was wir bei ihm

70 Zhu Xi: *Chujadaejŏn* [Zhuzi daquan – Schriften-sammlung von Zhu Xi], Kyŏngmunsa: Seoul 1977, vol. 12, Kiyugoesanggyusa.

71 T'ae-yŏng Kim [*Silhak*] (Fn. 54) S. 206.

beobachten, ist, wie Elemente der fremden Lehre zur Artikulation einer hegemonialen Strategie auf dem sozio-symbolischen Operationsfeld der Diskurse eingesetzt werden, um eigene Argumente zu untermauern und sich damit politische Vorteile zu verschaffen. Eine ganz andere Frage ist, ob er mit dieser Strategie erfolgreich war oder nicht.

Der Konkurrenz um die hegemoniale Position auf dem sozio-symbolischen Operationsfeld erklärt auch, warum Chŏng Yag-yong mit seinem neuen Denksystem für gefährlich gehalten und schließlich verbannt wurde. Chŏng war mehrfach verbannt worden, zuletzt 18 Jahre lang. Das neue Menschenbild, wie es von Chŏng Yag-yong bereits 1784 artikuliert wurde, beinhaltete eine indirekte Kritik an der Hegemonie des neokonfuzianisch-ontologischen Menschenbildes.

Chŏng Yag-yong setzte auf das Selbsttraining als Weg zur Vervollkommnung der Moralität und rekurierte eben nicht auf irgendeine vorbestimmte Wesensart. Das nicht-essentialistische Menschenbild, das von der autonomen Fähigkeit der Menschen zur Vernunft ausgeht, stand in Korea im Mittelpunkt der Auseinandersetzung zwischen Chŏng Yag-yong und den orthodoxen Neokonfuzianern. Angegriffen wurde Chŏng jedoch nicht wegen seines politisch-philosophischen Denksystems, sondern wegen seines katholischen Glaubens, dem er möglicherweise schon vorher abgeschworen hatte.

Matteo Ricci, der eine Brücke zwischen den beiden Kulturkreisen bildete und die Operationalisierung des diskursiven Feldes von Kon-

Erst in dem Moment, in dem der Vatikan diese Missionsmethode verbot, wurde die Grundlage für die Verknüpfung der beiden diskursiven Felder zerstört. An ihre Stelle trat die Konfrontation.