Die Aufklärung, Albert Schweitzer und Karl Jaspers. Zur vorübergehenden Entdeckung Chinas in den Zerreißkrisen der europäischen Zivilisation

Heiner Roetz

Ist es ein Zufall, wenn auf einem Symposium, das nach „wegbereitenden deutsch-chinesischen Begegnungen" fragt, die Mehrheit der Beiträge der Zeit der Aufklärung gilt? Man könnte dies damit erklären, dass sich die Suche nach „Wegbereitern" naturgemäß auf die entferntere Vergangenheit richtet. Allerdings dürfte es noch einen anderen Grund haben, wenn jene Epoche sich wie selbstverständlich in den Vordergrund drängt: Das positive Interesse an China, das die Aufklärung über weite Strecken kennzeichnet, findet sich als Merkmal einer ganzen Epoche später nicht wieder. Während es seit Ende des 17. bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts weite Kreise der europäischen Bildungsschicht und der europäischen Gesellschaft erfasst, wird China später zum Inbegriff des Rückständigen und ist allenfalls in dieser Form noch ein systematisch bedeutender Gegenstand. Die prominentesten Beispiele sind Hegel und Weber – bei dem einen wird China zu einer niedrigen, notwendig zu überschreitenden Stufe der Entwicklung des Weltgeistes, bei dem anderen wird es zur Negativfolie, um die Herausbildung der Moderne im christlichen Westen, und nur hier, kontrastiv zu verdeutlichen. Während für die Aufklärung China ein Verbündeter auf Augenhöhe in einem gemeinsamen Projekt der Arbeit an einer vernünftigen Welt war, wird für die späteren Theoretiker der Moderne Entwicklung nur noch über China hinaus und gegen China denkbar. Ohne Zweifel spiegelt sich in diesen Verschiebungen die zunehmende westliche Suprematie über den Rest der „zurückgebliebenen" Welt.

Es gibt nur wenige Ausnahmen, die hier zu nennen wären, und es sind nicht viele unter den „großen Namen" der neueren Geistesgeschichte, die einem hier einfallen – in der Philosophie vor allem Albert Schweitzer und Karl Jaspers.[1] Nicht zufällig sind ihre einschlägigen Arbeiten in der Fachphilosophie nur wenig anerkannt. Bevor ich jedoch näher auf die beiden zu sprechen komme, sei auf die Zeit der Aufklärung zurückgeblickt, an deren Vernunftdenken und Universalismus Schweitzer direkt und Jaspers indirekt anknüpft.

Kennzeichen der Aufklärung und die Basis ihres Interesses an China ist eine allgemeine Offenheit für das Andere und Fremde. Sie ist die Kehrseite der Bekämpfung des Monopolanspruchs des Christentums als Basis der Macht der Kirchen. Dass die Aufklärung hierin ein Übel sieht, ist auf das „demütigende Versagen der monotheistischen Theologie im christlichen Terror"[2] zurückzuführen, auf die „blutigen Barbareien der Religionskriege" (Voltaire),[3] allen voran der Dreißigjährige Krieg, die Europa im 17. Jahrhundert zerrissen hatten. Es ist die *Krise* der abendländischen Kultur, die den Blick für eine neue, nicht mit dem schon Bekannten zusammenfallende Universalität öffnet und die Bereitschaft fördert, nicht nur etwas *über* andere, sondern auch etwas *von* ihnen zu lernen. Eines der Modeworte des 18. Jahrhunderts ist die für alle Menschen gleiche „Natur", die gegen die christliche Offenbarung ausgespielt und hierzu normativ aufgeladen wird. Von ihrem Wirken musste gerade die vom Christentum unberührte, zeitlich und räumlich jenseits des biblischen Raumes angesiedelte Welt Zeugnis ablegen können. Dies machte das historisch alte und geo-

[1] Albert Schweitzer, geboren in Kayserberg, war seit 1918 infolge des Anschlusses des Elsass an Frankreich französischer Staatsbürger. Wenn ich ihn hier unter die „deutschen" Philosophen rechne, dann deshalb, weil sein Werk weitestgehend in deutscher Sprache verfasst ist. Er selbst sah sich als Weltbürger.

[2] Martin Schönfeld: „From Confucius to Kant – The Question of Information Transfer", *Journal of Chinese Philosophy* 33/1, 2006, S. 74 („The humiliating failure of monotheist theology in the Christian terror.").

[3] Voltaire: *Über den Geist und die Sitten der Nationen*, übersetzt von K. F. Wachsmuth, Leipzig: Otto Wiegand, 1867, Sechster Band, S. 266.

graphisch abgelegene China in doppelter Weise wichtig. Was für China galt, gab nicht nur Kunde von einer exotischen Ferne, an der man sich ästhetisch erbauen konnte. Es legte frei, was durch die Sondergeschichte des Christentums, für radikale Aufklärer die Geschichte des Betrugs durch die Priester, verdeckt worden und anders als diese von wahrer Universalität war: das Wirken der Natur.

Über die Schiene „Natur" war seit dem Deisten Edward Herbert of Cherbury (1581–1648) der Angriff gegen den Primat der Offenbarung gelaufen. China lieferte nun die entscheidenden Belege, dass eine wohlgeordnete Gesellschaft, ein blühendes Staatswesen und persönliche Tugendhaftigkeit aus rein natürlicher Religiosität oder, radikaler, rein natürlicher Vernunft, in jedem Fall aber ohne Offenbarung und kirchliche Lehre, tatsächlich möglich waren. Zu dieser Überzeugung hatte paradoxerweise das von den Jesuiten vermittelte Bild Chinas wesentlich beigetragen, bestanden doch die Jesuiten zur Rechtfertigung ihrer „akkommodierenden" Missionierungslinie darauf, dass der Konfuzianismus keine Religion und dennoch anerkennungswürdig sei.

Wesentliche Überzeugungen der Aufklärung, insbesondere jener Strömung, die Jonathan Israel die „radikale Aufklärung" genannt hat[1], wurden durch die Aufmerksamkeit für China angeregt oder doch bestätigt – ihr Universalismus, ihr Säkularismus bzw. Anti-Ekklesianismus, ihr Rationalismus und der Schritt, den sie in Richtung auf eine autonome Moral unternommen hat. Hinzu kam die Bestärkung antifeudalistischer Motive durch den als vorbildlich erachteten chinesischen Meritokratismus. Die Konfuzius-Rezeption der Aufklärung leistete damit ihren Beitrag zum Eintritt Europas in die Moderne. Gerade der von Charles Taylor hervorgehobene epochemachende zentrale Schritt der Aufklärung, die „Entdeckung der innermenschlichen [statt nur von außen vorgegebenen] Quellen des Wohlwollens" („the discovery of the intra-human sources of benevolence"),[2] ist der Rezeption des Konfuzianismus mitzuverdanken, bedenkt man deren Bedeutung für die hier ausschlaggebenden englischen Deisten und Christian Wolff (1679–1754), der die konfuzianische Ethik als vernunftgeleitete Autonomieethik interpretiert und verteidigt hat.[3] Wenn Taylor allerdings die genannte Entdeckung „one of the great achievements of our (sic!) civilisation" nennt[4], so schreibt er sie exklusiv dem Westen zu. In welchem Maß die europäische Aufklärung schon seit Pierre Bayle (1647–1706) und wahrscheinlich Spinoza[5] (1632–1677) ein transkulturelles, nicht nur über Europa hinausblickendes, sondern von außen, namentlich Ostasien mit beeinflusstes Unternehmen gewesen ist, wird von Charles Taylor vollständig übersehen – der katholische Max Weber ist im anachronistischen Bemühen befangen, eine erneut rein abendländische Geschichte der Moderne zu schreiben.

Taylors Buch ist hiermit beispielhaft für das Vergessen, das sich im modernen Europa über das Erbe des Fremden gelegt hat. Europa entledigte sich Chinas schon bald als Inbegriff der Rückständigkeit. Der wohl wichtigste Grund hierfür war die französische Revolution mit einem neuen Begriff des Fortschritts, der über die aufgeklärte Monarchie, in deren Rahmen die meisten Aufklärer noch dachten, weit hinauswies. Hinzu kamen die Auswirkungen der Aufhebung des Jesuitenordens, was die wichtigsten Vermittler des positiven China-Bildes in ein schiefes Licht brachte, und später das Aufkommen völkischen Denkens im Zuge der Romantik und der Nationalstaatsbewegungen. Philosophisch von entscheidender Bedeutung war das Brüchigwerden des stoischen Naturalismus, der die Basis der Sinophilie der Aufklärung abgegeben

[1] Jonathan Irvine Israel: *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750,* Oxford: Oxford UP, 2001; vgl. auch Israel: *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670–1752*, Oxford: Oxford UP 2006.

[2] Charles Taylor: *A Secular Age,* Cambridge Mass.: Harvard UP 2007, S. 257.

[3] Vgl. zu diesen Entwicklungen meinen Beitrag „The Influence of Foreign Knowledge on 18th Century European Secularism", in: Marion Eggert und Lucian Hölscher (Hg.): *Religion and Secularity. Transformations and Transfers of Religious Discourses in Europe and Asia*, Leiden: Brill 2013, S. 9–33, sowie Heiner Roetz: *Mensch und Natur im alten China*, Frankfurt/M.: P. Lang 1984, S. 3–18. S. hierzu Wolffs *Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*, hg. von Michael Albrecht, Hamburg: Meiner, 1985. Vgl. auch Gregor Paul: Christian Wolffs *Oratio de Sinarum philosophia practica* oder *Rede über die praktische Philosophie der Chinesen, DCG Mitteilungsblatt* 02/2008, S. 61–68; Günter Zöller: „Die Modernität der Alten. Christian Wolffs Rede über die praktische Philosophie der Chinesen im sino-europäischen Kontext", *DCG Mitteilungsblatt* 2010, S. 40–47, und Henrik Jäger: „Konfuzius als Katalysator der Aufklärung", *FAZ* 11.8.2012, S. Z 2.

[4] Taylor: *A Secular Age,* S. 257.

[5] Vgl. Roetz: *Mensch und Natur im alten China,* S. 14, und „The Influence of Foreign Knowledge", S. 13, 17 und 22–24.

hatte, und die Umwertung der Instanz des Natürlichen im Kritizismus Kants. Die „Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral", mit denen die Aufklärer operiert hatten, so urteilt Kant in seiner einschlägigen Abhandlung von 1763, lassen an Deutlichkeit zu wünschen übrig; sie sind in Wahrheit „noch nicht aller erforderlichen Evidenz fähig".[1] Das Auseinandertreten von Natur und Vernunft bedeutet die Zerstörung des Fundaments der Aufklärungsphilosophie und damit des eigentlichen Mediums des ökumenischen, kosmopolitischen Interesses an der „natürlichen" Weisheit Chinas. „Selbstbestimmung", so wird Hegel dann sagen, ist das „Gegenteil der Naturbestimmung".[2] Der Platz Chinas bleibt auch hinfort genau dort, wo ihn das Aufklärungszeitalter ausgemacht hatte – am Anfang der Geschichte. Der Anfang aber ist nun nicht länger das verklärte Unverfälschte, sondern das primitiv „Substantielle", das durch „Subjektivität" zu überwinden ist. „Freie Subjektivität" wiederum ist Hegel zufolge das Prinzip der Moderne, das China somit fremd ist.[3] Hegels Urteil ist eine paradoxe Konsequenz des naturalistischen China-Bildes der Aufklärung. Sein negatives Urteil hat die europäische Sicht Chinas bis heute stark geprägt, verstärkt durch Einflüsse aus der Ethnologie, der Soziologie und dem seit Humboldt sich entwickelnden Sprachrelativismus. All dies sind Stationen und Folgen des Prozesses, den Jürgen Osterhammel die „mentale Abschließung Europas" genannt hat und der die westliche Philosophie in eine chronische „transkulturelle Blindheit" (F. Heubel) geführt hat.[4] Es ist bezeichnend, dass erst eine neue Zerreißkrise Europas, der Erste Weltkrieg, Anlass gegeben hat, diese Selbstgenügsamkeit zumindest für einige Zeit in Frage zu stellen.

Hiermit bin ich bei Albert Schweitzers (1875–1965) Arbeiten zum „chinesischen Denken". Schweitzer stellt seine Ethik, die er in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg entwickelt, gegen den Zeitgeist bewusst in die Tradition der Aufklärung, mit einem entschiedenen Bekenntnis zum Rationalismus des 18. Jahrhunderts. Dies musste ihn mit China fast automatisch in Berührung bringen, hatten doch schon die Aufklärer den Konfuzianismus als Kronzeugen für die Möglichkeit einer Moral aus Vernunft und ohne klerikale Bevormundung gefeiert.

Das Interesse an China teilt Schweitzer zunächst mit vielen seiner Zeitgenossen. Wenn sich in der Krise Europas der Blick nach Osten richtete, dann allerdings üblicherweise weg von der auf Rationalität gegründeten „Zivilisation" der Moderne. Die Suche galt einer neuen „Kultur der Seele",[5] und sie wurde vor allem beim Daoismus fündig – das Deutschland der 1920er Jahre erlebte ein ausgesprochenes Laozi-Fieber. Romantisierende Zivilisationsskepsis – auf die ich das Interesse am Daoismus nicht reduzieren möchte – ist Schweitzers Sache allerdings nicht. Für ihn ist die fatale Entwicklung der europäischen Kultur auf die Abkehr vom „ethischen Vernunftideal" der Aufklärung und nicht auf dieses selbst zurückzuführen. Er hofft sogar, dass China, das schon einmal dem europäischen Rationalismus den Rücken gestärkt hatte, Europa wieder zu dem zurückbringe, was es verloren hat. Die Einsicht wird kommen, so Schweitzer, „dass wir wieder da einsetzen müssen, wo das achtzehnte Jahrhundert stehen blieb."[6]

Wie das 18. Jahrhundert schätzt Schweitzer an China das „Elementare" und „Natürliche", nicht durch Spekulation Verdorbene, das zugleich das „Vernünftige" ist, und wie die Aufklärer findet er es vor allem im Konfuzianismus. Und wieder wie für die Aufklärer ist China für Schweitzer nicht primär Gegenstand reiner Wissenschaft, sondern eines moralischen und praktischen Anliegens – der Suche nach den Grundlagen für die Entwicklung einer globalen „ethischen Kultur".

---

1 Kant: „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral", in: Kant, *Werke in zehn Bänden,* Hg. W. Weischedel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983, Bd. 2, S. 770 (A 96). Zu Kant vgl. Roetz: *Mensch und Natur im alten China,* S. 20–23.

2 G. W. F. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Dritter Teil, Hegel, *Werke in 20 Bänden,* Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986, Bd. 10, S. 311 (§ 502).

3 G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Hegel: *Werke in 20 Bänden,* Bd. 12, S. 138, 152 und 181, sowie *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hegel: *Werke in 20 Bänden,* Bd. 7, §§124, 136, 162, 206, 260, 273 und 317.

4 Jürgen Osterhammel: „Die mentale Abschließung Europas (ca. 1770–1830)", in: Jörg Calließ (Hg.): *Europa und das Fremde*, Loccum 1998 (Loccumer Protokolle 11/97), S. 173–84; Fabian Heubel: „Transkulturelle Kritik und die chinesische Moderne", in: Iwo Amelung, Anett Dippner (Hg.): *Kritische Verhältnisse. Die Rezeption der Frankfurter Schule in China,* Frankfurt/New York: Campus, 2009, S. 43.

5 Adolf Reichwein: *China und Europa im 18. Jahrhundert,* Berlin: Osterheld 1923, S. 9.

6 Ebd., S. 91.

Schweitzer ist überzeugt, dass man bei dieser Suche, wenn sie sich nur innerhalb der Grenzen Europas bewegt, nicht fündig wird. Wenn, so sagt er, die Ethik „Energie zum wahren Fortschritt" gewinnen will, dann muss sie das „Inventar unseres Geisteslebens"[1] aufnehmen. Zu diesem aber gehören für ihn auch die Ideen der außereuropäischen Kulturen. Die von Schweitzer früh erkannte Globalität der Probleme der menschlichen Zivilisation sprengt die Zuständigkeit einer einzigen Tradition. Sie erfordert eine *„orientation dans la penseé mondiale"*[2] und die Überwindung des europäischen Provinzialismus. Den Hauptströmungen der zeitgenössischen Philosophie wirft Schweitzer vor, in einem Dünkel gegenüber der „Weltphilosophie, von der unsere abendländische nur ein Teil ist", befangen zu sein.[3] Er selbst will das „eigene Denken" im „Menschheitsdenken" begreifen.[4] Allerdings bleibt auch Schweitzer noch in der europäischen Sicht befangen: Wenngleich er sich als Kosmopolit versteht, verteidigt er den Kolonialismus in Afrika als Friedensstifter, und sein Verhältnis zu den „unreifen" Afrikanern scheint Zeit seines Lebens paternalistisch geblieben zu sein.[5] Ganz anders, nämlich auf Augenhöhe, nähert er sich China.

Mit den außereuropäischen Traditionen beschäftigt sich Schweitzer schon vor 1920. China ist danach punktuell Gegenstand verschiedener Schriften, wie etwa *Kultur und Ethik* (1923), nachgelassener Entwürfe für Publikationen und Notizen.[6] Die große Auseinandersetzung erfolgt Ende der 1930er Jahre, als Schweitzer in Lambarene umfangreiche Manuskripte verfasst, die den Grundlinien der chinesischen Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart nachgehen und von einer beeindruckenden begrifflichen Anstrengung zeugen. Sie sind erst 2002 vom Verlag C. H. Beck in einer akribischen Edition herausgegeben worden.[7]

Schweitzers Sympathie gilt der „ethischen Lebens- und Weltbejahung" des frühen Konfuzianismus, die China in seinen Augen Indien und auch Griechenland überlegen machte und früher als alle anderen Kulturen auf den einzig richtigen Weg der Ethik brachte. Denn in Weltbejahung und Ethisierung sieht Schweitzer ein für alle Kulturen gültiges und sie vereinigendes, immer näher rückendes Ziel, da die Alternative der Verneinung praktisch scheitern muss. „Lebens- und Weltbejahung" entsprechen einem „natürlichen", aber nicht unreflektiert „naturhaften" Verhältnis zur Welt, das, so Schweitzer, in China vor allem durch den Konfuzianismus „durchdacht" worden ist.

Das Verhältnis von Ethik und Natur steht im systematischen Kern von Schweitzers Überlegungen zu China wie seiner eigenen Philosophie. Ethik aus der Natur abzuleiten, hieße, deren sinnlose Destruktivität in naivem Optimismus zu überspielen. Ethische Normen können deshalb nur gegen die Natur definiert werden, womit Schweitzer auf Distanz zum Holismus großer Teile der Aufklärung geht. Sie hingen aber in der Luft, ließen sie die natürlichen Möglichkeiten ganz außer Acht. Damit tritt in der Ethik „das Naturgeschehen in dem Menschen [...] mit sich selbst in Widerspruch."[8] Schweitzer kommt so zu einem eigentümlichen Ineinander von Dualismus und Monismus. Die chinesische Ethik verfährt für ihn monistisch, insofern für sie, im Unterschied zur Auflehnung gegen das Weltgeschehen in den dualistisch orientierten monotheistischen Religionen, das richtige Verhalten den Einklang mit der natürlichen Weltordnung bedeute. Es scheint zunächst, als würde Schweitzer sich hiermit das sterile Substanz-Schema, in dem sich seit Hegel die westliche Deutung Chinas immer wieder verfangen hat, zu eigen machen. Allerdings liest er die chinesischen Texte ungleich differenzierter als Hegel und dessen Gefolgsleute: Er legt größten Wert darauf, dass innerhalb der Einheit doch ein Bruch festzustellen ist, indem nämlich im alten China nur das „Tun", nicht aber auch das „Geschehen", nämlich der Weltprozess, als etwas

---

1 *Kultur und Ethik*, S. 15.

2 Zitiert nach Claus Günzler: *Albert Schweitzer. Einführung in sein Denken,* München: Beck 1996, S. 15.

3 *Kultur und Ethik,* S. 85.

4 Günzler: *Albert Schweitzer,* S. 15. Vgl. auch Schweitzer: *Kultur und Ethik,* S. 86.

5 Vgl. Thomas Suermann: *Albert Schweitzer als „homo politicus",* Berlin: BWV 2012, S. 348.

6 Zum Nachlass s. Schweitzer: *Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben. Kulturphilosophie III, Erster und zweiter Teil,* München: Beck 1999; *Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben. Kulturphilosophie III, Dritter und vierter Teil,* München: Beck 2000; *Kultur und Ethik in den Weltreligionen,* München: Beck 2001, und vor allem *Geschichte des chinesischen Denkens,* München: Beck 2002.

7 Albert Schweitzer: *Geschichte des chinesischen Denkens.* Die hier gegebene Darstellung basiert weitgehend auf meinem Nachwort zu diesem Band, „Albert Schweitzer über das chinesische Denken. Eine sinologische Anmerkung", S. 331–348.

8 Schweizer: *Kultur und Ethik,* S. 243 und 242.

Ethisches verstanden wurde, und dies deshalb, weil man den Weltprozess nicht dem bewussten Wirken einer Gottheit zuschrieb. Hiermit erfährt die Monismus-These eine bedeutsame Spezifizierung. Und auch wenn Schweitzer dazu neigt, verallgemeinernd von „dem" chinesischen Denken zu sprechen, sieht er im Daoismus, im klassischen Konfuzianismus und im Neokonfuzianismus drei signifikant verschiedene Modelle der Konzipierung des Verhältnisses von Ethik und Welt: Während der Daoismus wie der durch ihn beeinflusste Neokonfuzianismus sich gegen das Tun auf die Seite des Geschehens schlagen und Ethik und Natur miteinander kurzschließen, bleibt der Naturbezug des frühen Konfuzianismus von der allein vertretbaren schwachen Form. „Das Eigentümliche des [alten!] chinesischen Denkens", so Schweitzer, „ist, dass bei ihm keine tiefgehende Verbundenheit zwischen der Anschauung von der Welt und der Ethik besteht [...]. Bei Kung Tse und Meng Tse ist die Ethik etwas für sich. Sie hat die [...] Anschauung von der Welt mehr zum Hintergrund, als dass sie sich aus ihr ergibt."[1] Und: „Bei den Chinesen steht der Glaube an die sittliche Weltordnung im Hintergrund. Aber nicht so, dass [die] Ethik davon abhängig ist. Das Problem der sittlichen [Weltordnung] stellt sich nicht so. [Vielmehr:] Eine Grundharmonie[,] auf der die Motive der Ethik sich frei entfalten."[2]

Mit einer faszinierenden musikalischen Metapher deutet Schweitzer hier das Verhältnis „der" chinesischen Ethik zur Natur als freie Gebundenheit – ein origineller und entwicklungsfähiger Gedanke, der über die in großer Zahl verbreiteten undifferenzierten holistischen Lesarten Chinas hinausführt und zwischen diesen und der stärkeren Betonung der Differenz steht, die ich in meinen eigenen Arbeiten vorgenommen habe. Mit der differenzholistisch gedachten freien Gebundenheit des Menschen aber liegt es letztlich an diesem selbst und nicht an den „Urkräften" Yin und Yang, so Schweitzer, „ob es eine sittliche Weltordnung gibt oder nicht".[3] Ohne völlig von der Natur abgelöst zu sein, ist die Ethik doch „auf sich selbst gestellt".[4] Auch eine religiöse Absicherung genehmigt sie sich nicht: „In dem chinesischen Denken", so Schweitzer, „tritt zum ersten Male die sich dann in dem Denken der Menschheit immer wieder aufs neue einstellende Schicksalsfrage auf, ob die Ethik des Haltes, den sie in einem ihr entsprechenden Glauben findet, entbehren und aus eigener Kraft bestehen könne. Bereits in der altchinesischen Weltanschauung wird sie bejaht. Kung-tse macht sich diese Bejahung zu eigen. Weil er in tieferem Überlegen die Notwendigkeit des Wagnisses einsieht und seine Durchführung übernimmt, gehört er zu den ganz großen Denkern."[5] Dass der Theologe Schweitzer Konfuzius ein solches Lob aussprechen kann, ist Ausdruck seiner Überzeugung, dass nach den Erfahrungen des Ersten Weltkriegs die Religion keine „geistige Macht" mehr darstellt – er schreibt ihr, seit sie sich für den Nationalismus hat „mobilisieren lassen" und ihre „Hoheit und Reinheit" verlor, keine ernst zu nehmende ethische Kraft mehr zu.[6] Eine ganz ähnliche Verwicklung von Religion und Gewalt war dem Interesse der Aufklärung am Konfuzianismus vorangegangen.

Die Lockerung der engen Bindung der Ethik an die natürliche Welt wie an die Religion schafft, so lässt sich Schweitzer interpretieren, den Spielraum für den strukturanalogen Schritt hinaus über die konventionelle Moral und das Hergebrachte, ohne beides doch einfach zu negieren. So ist Konfuzius für Schweitzer zwar „Fortbildner" der Tradition, aber er prüft und beurteilt sie am Maßstab der „wahren Kultur", sind ihm bei seiner „kritischen Denkweise"[7] doch die „Unzulänglichkeit des durch das Gesetz und die Tradition Gebietbaren" bewusst geworden. Entsprechend werde nicht erwartet, dass der Einzelne sich der gesellschaftlichen Ordnung einfach unterwirft, sondern dass er ihr, wie es in einer der vielen gelungenen Formulierungen Schweitzers heißt, „in der besten Gesinnung angehört".[8] Dies bringt die altchinesische Ethik, wenngleich sie die „mit den durch die natürlichen Verhältnisse gegebenen Pflichten" betont, auf den Weg zur bedingungslosen „allgemeinen Menschenliebe", mit der Kulmination im „universalen Mitempfinden" Mengzis, für Schweitzer der Höhepunkt der antiken Entwick-

[1] Schweitzer: *Das chinesische Denken,* Manuskript von 1937, 2. Teil, Dok. S. 265 (Archiv Günsbach, nicht aufgenommen in *Geschichte des chinesischen Denkens*).
[2] *Geschichte des chinesischen Denkens*, S. 261.
[3] Ebd., S. 81, Anm. 143
[4] Ebd., S. 285.
[5] Ebd., S. 83.
[6] Schweitzer: *Kultur und Ethik in den Weltreligionen*, S. 228 (Hibbert-Vorlesung von 1934).
[7] *Geschichte des chinesischen Denkens*, S. 83.
[8] Ebd., S. 72.

lung überhaupt. Mengzi ist für ihn „unter allen Denkern des Altertums der neuzeitlichste".[1]

Schweitzer meidet allerdings eine oberflächliche Idealisierung der konfuzianischen Position. Er übersieht nicht die „Unsicherheit"[2] und die Ambivalenzen, die sie noch kennzeichnen und die er, um ein Beispiel zu nennen, in Mengzis Polemik gegen den Mohismus deutlich werden sieht. Mengzi fragt den Mohisten Yizhi, für den „Liebe keine Unterschiede und Grade" kennt, ob er denn im Ernst glaube, „dass man seinen Neffen genauso liebt wie das Kind des Nachbarn".[3] Dass Mengzi die „maßlose Menschenliebe" (Schweitzer) der Mohisten verwirft, bezeugt nun laut Schweitzer nicht, dass er über eine „Nützlichkeitsmoral" im Interesse des Erhalts der eigenen Familie nicht hinauszudenken vermöge – eine in der Tat zu kurz greifende, wenngleich häufig angebotene Interpretation dieser Stelle. Mengzi selbst, so sieht Schweitzer, vertritt eine „aus den Tiefen der Gesinnung kommende Menschenliebe, die den Trieb in sich trägt, sich gegen alle in gleicher Weise zu betätigen, wie dies in dem Worte ‚Der Gütige lässt die Art, wie er einen geliebten Menschen behandelt, auch den Ungeliebten zuteil werden' und so manchen andern zum Ausdruck kommt".[4] Mengzis Verteidigung der Familie wäre demnach eher ein Zurückschrecken vor den Konsequenzen der von ihm selbst vertretenen Ethik – er erkennt, dass „die souveräne, von dem Gebote der Menschenliebe beherrschte Ethik etwas unübersehbar Neues bedeutet". Er bekämpft eine Idee, der er in Wirklichkeit „ohne es sich einzugestehen, bereits verfallen ist".[5] Hinter Mengzis Zaudern erkennt Schweitzer also keineswegs eine pauschale Ablehnung des ethischen Universalismus, sondern im Gegenteil das Sich-Einlassen auf dessen Implikationen, über die nicht nur der Mohismus, sondern, so Schweitzer, auch das „europäischen Denken" sich allzu souverän keine Rechenschaft abgelegt hat: „Hellsichtig" erkennt Mengzi, welche Schwierigkeit es bedeutet, sich den natürlichen Bindungen weder ausliefern noch sie einfach hinter sich lassen zu können und die allgemeine „Ethik der Menschenliebe" mit dem zu Überschreitenden zusammenzudenken zu müssen.[6]

Immer wieder gelingen Schweitzer solch differenzierte Wertungen, die zugleich von hermeneutischem Einfühlungsvermögen in die Problemlage der antiken Philosophen und von der Erkenntnis der in die Moderne weisenden, noch nicht eingelösten und mitunter nur gegen sie einlösbaren Entwicklungsmöglichkeiten ihrer Ethik zeugen. Seine Manuskripte dokumentieren eine ideenreiche Auseinandersetzung mit China, deren ganzer Reichtum erst noch auszuschöpfen ist. Auch wenn man nicht jedem seiner Urteile folgen muss, leistet Schweitzer eine begrifflich durchgebildete, argumentativ anspruchsvolle und eigenständige Interpretation der chinesischen Philosophie, vor allem des Konfuzianismus, im Geist der Aufklärung, die zeigen soll, dass eine „ethische Kultur" möglich ist. Sie beweist die Produktivität fundierter Fragestellungen und eines normativen Erkenntnisinteresses, das der zünftigen Philologie fremd ist. Ihr weltbürgerlicher Ansatz hat gerade heute, wo die chinesische Kultur von einem autoritären politischen System als Front im anti-„westlichen" Kulturkampf aufgebaut wird, nichts an Aktualität eingebüßt.

Etwas Ähnliches kann für Schweitzers etwas jüngeren Zeitgenossen Karl Jaspers (1883–1969) gelten. Beide standen in Briefkontakt und bezeugten sich wechselseitigen Respekt; allerdings sind mir direkte Einflüsse der Arbeiten beider aufeinander nicht bekannt, schon gar nicht in Bezug auf ihre Sicht Chinas. Jaspers Beschäftigung mit China datiert m.W. erst in die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg.[7] Zu erwähnen sind hier zunächst die China-Passagen im

---

1 *Kulturphilosophie III, Erster und zweiter Teil*, S. 261.

2 Ebd., S. 221.

3 *Mengzi* 3a5; vgl. Heiner Roetz: *Die chinesische Ethik der Achsenzeit,* Frankfurt: Suhrkamp, 1992, S. 213. Zur mohistischen Position vgl. ebd., S. 372–374.

4 *Kulturphilosophie III, Erster und zweiter Teil,* S. 221. Das Zitat findet sich in *Mengzi* 7b1; Schweitzer übernimmt die Übersetzung Richard Wilhelms (*Mong Dsi*, München: Diederichs, 1994 [1915], S. 197). Mengzi kritisiert hier den König von Liang, der seinen Sohn im Krieg opferte und sich damit als „unmenschlich" (Wilhelm: „ungütig") erwies. Denn, so lautet der zweite Teil des Satzes in der Übersetzung Wilhelms, „Der Ungütige behandelt auch die, die er liebt, wie Ungeliebte." Vgl. Roetz: *Die chinesische Ethik der Achsenzeit,* S. 214.

5 Schweitzer: *Kulturphilosophie III, Erster und zweiter Teil,* S. 221.

6 S. ebd., S. 213, Anm. 79: „Im europäischen Denken tritt keiner auf, der wie Mengzi hellsichtig genug ist, um vor der Ethik der Menschenliebe zu erschrecken."

7 Mit möglichweise früheren Anfängen schon gegen Ende der 30er Jahre; vgl. Genoveva Teoharova: *Karl Jaspers' Philosophie auf dem Weg zur Weltphilosophie*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2005, S. 79f.

Kapitel „Das tragische Wissen“[1] des 1947 erschienenen Buchs *Von der Wahrheit*. Hier wird China in Einklang mit den in Deutschland eingebürgerten Stereotypen noch ganz als eine im Grunde vorphilosophische Kultur der „Geborgenheit“, des „Zuhauseseins in der Welt“ und der heiteren Unbefangenheit gesehen, wo Schweitzer längst die Risse in diesem Gebäude erkannt hatte. Mitte der 1950er Jahre erscheint dann in *Die großen Philosophen* eine viel ernsthaftere Würdigung der chinesischen Philosophie. Jaspers nimmt hier in zwei nach wie vor lesenswerten Kapiteln Konfuzius und Laozi unter die „maßgebenden“ bzw. „ursprünglichen“ Denker auf.[2] In Konfuzius sieht er „in China das erste sichtbare großartige Aufleuchten der Vernunft in ihrer ganzen Weite und Möglichkeit“.[3] In einem Brief aus dieser Zeit an Hannah Arendt finden sich die Sätze: „Konfuzius hat mir großen Eindruck gemacht. Ich wollte ihn nicht nur gegen die Banalisierung seitens der meisten Sinologen schützen, sondern er war mir *für uns ergiebig*.“[4]

Zwischen *Von der Wahrheit* und den *Großen Philosophen* nun liegt Jaspers' 1949 erschienenes Buch *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*[5], das China, anders als das 19. Jahrhundert, auf einer Höhe mit dem östlichen Mittelmeerraum und Indien als Hochkultur der „Achsenzeit“ behandelt. Um die Mitte des letzten Jahrtausends v. Chr., so Jaspers, kommt es vor dem Hintergrund tiefgreifender gesellschaftlicher Krisen in den drei „geistigen Strahlungszentren“ zu simultanen, voneinander unabhängigen, aber inhaltlich und strukturell verwandten Durchbrüchen im Denken. Es handelt sich um die Zeit der klassischen Philosophen und Propheten, in der die Substantialität und Geschlossenheit des Lebens sich durch Reflexion und radikales Fragen aufzulösen beginnt, der Mythos durch die Vernunft überwunden wird, der Einzelne sich seiner selbst inne wird, alles zuvor Selbstverständliche unter Zweifel gerät und das Geschichtsbewusstsein entsteht. Die Achsenzeit ist das „Zeitalter der Transzendenz“[6], in dem der Mensch über die bekannte Welt „hinausgreift“ und sich ihr „innerlich gegenüberstellt“. „Das Menschsein im Ganzen“, so Jaspers, „tut einen Sprung.“[7]

Als „Achsenzeit“ lässt sich diese Epoche in dreifacher Dimension verstehen: Die *synchrone Dimension* betrifft die Gleichzeitigkeit ähnlicher Entwicklungen entlang einer geographischen Achse vom Mittelmeerraum über Indien bis nach Ostasien. Die *diachrone Dimension* betrifft den fundierenden Charakter der Achsenzeit für die jeweiligen Kulturkreise, die sich in all ihren Entwicklungen immer wieder auf sie beziehen – sie ist die Achse, um die sich auch später alles dreht. Entscheidend ist allerdings die *welthistorische Dimension*, in der die Achsenzeit der zentrale Wendepunkt der menschlichen Geschichte überhaupt ist – wegen der Strukturgleichheit der Durchbrüche zum nicht mehr traditionalen Denken eröffnet sie die *universalistische* Perspektive auf ein gemeinsames, die gesamte Menschheit verbindendes „Ziel“. Im Transzendieren des schon Bekannten, im „Schritt ins Universale“[8] öffnet sich das Denken für die Welt der anderen und erkennt darin zugleich sich selbst, „das eigene Bewusstsein dem fremden sich verbindend“.[9] Mit der „Übereinstimmung im Wesentlichen“,[10] die sich in den Schüben der Achsenzeit zeigt, ist etwas gewonnen, was „der ganzen Menschheit, über alle Unterschiede des Glaubens hinweg, gemeinsam ist, so dass die Kulturen, [daran erinnert] bei aller Ferne erkennen können, dass es sich beim andern auch um das eigene handelt“.[11]

Jaspers entwickelt diese Sicht der Geschichte nicht zufällig vor dem Hintergrund der Erfahrun-

---

[1] 1952 bei Piper unter dem Titel *Über das Tragische* auch als Sonderdruck erschienen.

[2] Karl Jaspers: *Die großen Philosophen,* München: Piper, 1956, hier zitiert nach der Ausgabe von 1959.

[3] Ebd., S. 179.

[4] Lotte Köhler und Hans Saner (Hg.): *Hannah Arendt – Karl Jaspers. Briefwechsel 1926–1969*, München und Zürich 1985, S. 361 (Brief vom 24.9.57), Hervorhebung H.R.

[5] Jaspers: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte,* München: Piper 1949, hier zitiert nach der bei Fischer erschienenen Ausgabe von 1955. Eine Kurzfassung erschien unter dem Titel „Die Achsenzeit der Weltgeschichte“ in *Der Monat* 1949/6, S. 3-9. – Zur Achsenzeit-These vgl. allgemein die Beiträge in Robert N. Bellah und Hans Joas (Hg.): *The Axial Age and its Consequences,* Cambridge Mass. und London: Belknap, Harvard UP 2012.

[6] Als „Age of Transcendence“ bezeichnet Benjamin Schwartz in einem gleichnamigen Beitrag die Achsenzeit, s. Schwartz, „The Age of Transcendence“, *Daedalus* 104/2, Spring 1975: *Wisdom, Revelation, and Doubt: Perspectives on the First Millennium B.C.,* S. 1–7.

[7] Jaspers: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte,* S. 15–17.

[8] Ebd., S. 15.

[9] Ebd., S. 30.

[10] Ebd., S. 240.

[11] Ebd., S. 40 u. 17.

gen des Zweiten Weltkriegs, von denen er meint, dass sie die eingewöhnte Selbstgenügsamkeit der westlichen Geisteswissenschaften erschüttert haben sollten. Durch die von Deutschland ausgehende Katastrophe ist für ihn der „Anspruch der Ausschließlichkeit“[1], wie ihn der Westen im Allgemeinen und Deutschland im Besonderen für sich erhoben haben, ein für allemal diskreditiert worden, und es ist dies, worauf die Idee der Achsenzeit antwortet. Das „Unheil des Abendlandes“, wie Jaspers jenen Ausschließlichkeitsanspruch nennt, soll durch den Gedanken der „grenzenlosen Kommunikation“ [2] überwunden werden, um, wie Habermas Jaspers auslegt, „den Horizont zu öffnen, in dem die Menschheit die Chance ihrer fälligen Solidarität ergreifen kann“. [3] Von der Achsenzeit aus zu denken heißt, sich vom „europäischen Hochmut“[4], der Perspektive der faktischen Unterwerfung des Restes der Welt unter die okzidentale Suprematie zu befreien, ohne sich einer relativistischen Beliebigkeit zu überantworten: Eine gemeinsame „Weltordnung“, so Jaspers, soll an die Stelle der Dominanz eines „Weltimperiums“ treten.[5]

Mit diesem Ansatz distanziert Jaspers, ähnlich wie die Aufklärung, explizit die von Hegel in Anspruch genommene historische Sonderstellung des Christentums.[6] Damit entfällt zugleich die hinter der Hegelschen Philosophie stehende Vorstellung, dass in der Geschichte der „Gang Gottes“ zu finden[7] und entsprechend die Erreichung ihres Ziel mit einer *realen* historischen Dynamik *identifizierbar* ist. Der mit der Achsenzeit eröffneten *Möglichkeit* korrespondiert gerade nicht eine solche Dynamik der späteren Entwicklung, die das Ziel in greifbarere Nähe gerückt hätte. Die schließt schon die der Achsenzeitidee zugrundeliegende Ausgangserfahrung, das Grauen des Zweiten Weltkriegs, aus. Hier unterscheidet sich die Geschichtsphilosophie Jaspers' von der obsoleten Geschichtsmetaphysik Hegels: Es gibt nur eine normativ geforderte, aber nicht eine historische Notwendigkeit und eine allenfalls brüchige und punktuelle Gegebenheit einer Entwicklung im Sinne der achsenzeitlichen Ansätze. Jaspers geht vielmehr davon, aus, dass die Achsenzeit gescheitert und ihr Impuls versandet ist.[8] Lebendig bleibt sie aber als Erinnerung an die Möglichkeit einer solidarischen Zukunft, an deren Nachweis nicht nur die biblische Tradition, sondern u.a. auch China exemplarischen Anteil hat.

Hiermit folgt Jaspers im Grunde dem nicht obsoleten Fortschrittsbegriff Kants. Auch wenn Jaspers selber sich mit dem Begriff „Fortschritt“ schwer tut, lässt sich die Achsenzeitthese als Antwort auf das von Kant aufgeworfene Problem lesen, dass sich für das „Fortrücken [des Menschengeschlechts] zum Besseren“ eine „Erfahrung“ ausmachen lassen müsse, die als dessen „Ursache“ denkbar ist, ohne eine konkret und mehr als allgemein vorhersagbare Wirkung ausüben zu können. Die Achsenzeit wäre dann, mit Kant zu sprechen, ein empirisches „signum rememorativum“ bzw. „prognosticon“[9], ein *Zeichen* für eine andere Geschichte als die, an deren Ende die Katastrophen des 20. Jahrhunderts stehen. Sie zeigt, dass die Menschheit in Form beispielhafter Durchbrüche zum universalen Denken schon einmal auf dem Weg war, auf dem sie wieder sein *sollte* und sein *kann* – ein Weg, der alle ins Unheil führenden partikularen Ansprüche hinter sich lässt.

Es ist erstaunlich, dass Albert Schweitzer in Textentwürfen aus den 1930er Jahren schon eine ganz ähnliche Idee wie Jaspers ins Auge

---

1 Ebd., S. 31.

2 Ebd., S. 31.

3 Jürgen Habermas: *Philosophisch-politische Profile,* Dritte, erweiterte Auflage, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1981, S. 89.

4 Jaspers: *Vom europäischen Geist,* München: Piper 1947, S. 11, zit. nach Aleida Assmann, „Einheit und Vielfalt in der Geschichte. Jaspers' Begriff der Achsenzeit neu betrachtet“, in: S. N. Eisenstadt (Hg.): *Kulturen der Achsenzeit II*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1992, Bd. 3, S. 335.

5 *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, S. 190.

6 Jaspers schreibt Hegel das Bild von „der Erscheinung des Gottessohns“ als „Achse der Weltgeschichte“ zu (*Vom Ursprung und Ziel der Geschichte,* S. 14), das offenbar für den Namen „Achsenzeit“ Pate stand. Hegel spricht allerdings nicht von der „Achse“, sondern von der „Angel“: „Gott wird nur so als Geist erkannt, indem er als der Dreieinige gewusst wird. Dieses neue Prinzip ist die Angel, um welche sich die Weltgeschichte dreht. Bis hierher und von daher geht die Geschichte. Als die Zeit erfüllet war, sandte Gott seinen Sohn, heißt es in der Bibel. Das heißt nichts anderes als: das Selbstbewusstsein hatte sich zu denjenigen Momenten erhoben, welche zum Begriff des Geistes gehören, und zum Bedürfnis, diese Momente auf eine absolute Weise zu fassen.” (Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, *Werke in 20 Bänden,* Bd. 12, S. 386f). So ist der Name „Achsenzeit“ offenbar das Ergebnis eines produktiven Fehlers – der falschen Memorierung einer Hegel-Stelle.

7 *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte,* S. 14.

8 Ebd., S. 32.

9 Immanuel Kant: „Der Streit der Fakultäten“, *Kants Werke in zehn Bänden*, Bd. 9, S. 356f, A 141–142.

gefasst hat. Für die gleiche Epoche, über die Jaspers spricht, konstatiert Schweitzer das „Rätsel" – Jaspers spricht von einem „Geheimnis" –, dass „zu gleicher Zeit" und „unabhängig voneinander" „in dem indischen, dem chinesischen, dem persischen, dem israelitischen und dem griechischen Denken" das „traditionsgebundene und unindividuelle" Denken überschritten wird und der Mensch sich in direkten Bezug zur „Totalität des Seins" stellt.[1] Er übernimmt nun seine Überzeugungen nicht mehr der Überlieferung, sondern seiner „ganz persönlichen Auseinandersetzung mit der Welt". Damit, so Schweitzer, bildet sich in ihm die Idee des „Weltganzen" und schließlich die universelle „Idee der Menschheit" aus. Aber, so fügt er hinzu, zum festen Besitz wird diese Idee dem Menschen „nur insoweit, als er sie sich in einer universalistischen, auf alle Menschen gehenden Ethik tatsächlich aneignet." [2] Dies entspricht ganz dem Aufbau der Jaspers'schen Theorie: In einer frühlingshaften Epoche des Erwachens, sozusagen einer Adoleszenzkrise der Zivilisation[3], findet die Menschheit in einem mehrere Kulturen exemplarisch durchziehenden Bruch mit dem nur lokalen Denken zu sich selbst; sie bleibt aber genötigt, den moralischen Ertrag dieses Schrittes erneut zu sichern.

Jaspers erhoffte sich von seiner These nichts weniger als eine Neuorientierung der historischen Wissenschaften, die er aus ihrem zukunftsblinden Historismus herausreißen wollte. In den Worten Rudolf Schottländers, der *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* kurz nach dem Erscheinen unter dem Titel „Die Überwindung des Historismus" rezensierte: „Es geht von dem Jaspersschen Werk ein Anruf zu geschichtlicher Besinnung aus, wie er eindringlicher nicht sein könnte. Wer hiernach noch mit gutem Gewissen historisch sich irgendwo hinein vergraben kann, dem ist nicht zu helfen."[4] Die historischen Wissenschaften hätten demnach eine normative Aufgabe: Sie hätten zu zeigen, dass die Idee einer alle kulturellen Kontexte überschreitenden Einheit der menschlichen Geschichte, die schon für die Aufklärung galt und sich schon damals auch an China orientierte, keine Illusion ist, sondern eine empirische Bekräftigung erfahren kann.

Jaspers' Hoffnung hat getrogen – die „Überwindung des Historismus" ist zweifellos nicht gelungen. Weder ist das „Sich-irgendwo-Hineinvergraben" aus den historischen Wissenschaften verschwunden, noch ist die in Jaspers' Ansatz angelegte weltoffene, entgegenkommende Hermeneutik Usus geworden. Schon Schottländer selbst ist bezeichnenderweise der erste, der hinter den von ihm mit Jaspers formulierten Anspruch zurückfällt. Denn gleich nach den obigen Sätzen triumphiert bei ihm wieder der alte Dünkel des gebildeten Abendländers, wenn er zu bedenken gibt: „Aber der Vorrang, den der Formtypus der griechischen wissenschaftlichen Philosophie vor jedem anderen Mittel universaler geistiger Gemeinschaftsbildung besitzt, droht über der ungeheuren Weite des Horizonts den Charakter des auch im ethischen Sinne Klassischen einzubüßen." Schottländer besteht darauf, dass in der griechischen Philosophie „etwas entstand, was mit scheinbar ähnlichen Ansätzen in China und Indien dem Wesen nach nicht vergleichbar" und ihnen „unendlich überlegen" war.[5] Wenn er letztlich „gegenüber dem Hervortreten des griechischen Volkes alle Gemeinsamkeiten verblassen"[6] sieht, so setzt er den Akzent wieder genau so, wie Jaspers ihn nicht setzen wollte – nämlich wie die idealistische Geschichtsphilosophie.

Jaspers' Theorie wird so gleich im Moment ihrer ersten Würdigung die provozierende Spitze gebrochen, was schon ein Licht auf ihre spätere

[1] Schweitzer: *Kulturphilosophie III, Erster und zweiter Teil,* S. 385, 384 und 383, und Jaspers: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte,* S. 25. Vgl. hierzu Roetz: *Die chinesische Ethik der Achsenzeit,* S. 49.

[2] Schweitzer: *Kulturphilosophie III, Erster und zweiter Teil,* S. 384.

[3] Den Vergleich der Achsenzeit mit der Adoleszenzkrise unternimmt Karl-Otto Apel in Apel, Dietrich Böhler und Gerd Kadelbach (Hg.): *Funk-Kolleg Praktische Philosophie/Ethik: Dialoge,* Frankfurt/M.: Fischer 1980, Bd. 1, S. 100, und Apel, *Diskurs und Verantwortung,* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988, S. 429f. Er ergibt sich namentlich aus einer Verbindung der Achsenzeit-These mit Lawrence Kohlbergs Entwicklungslogik des moralischen Bewusstseins; vgl. hierzu Roetz: *Die chinesische Ethik der Achsenzeit,* Kap. 3.

[4] Rudolf Schottländer: „Die Überwindung des Historismus", *Der Monat* 1949/12, S. 98.

[5] Ebd., S. 97.

[6] Ebd., S. 97.

Wirkungsgeschichte wirft.[1] Sie ist auf verhaltene Zustimmung gestoßen, aber weit mehr auf Kritik, die z. T. ihre Berechtigung hat. Nötige Korrekturen, unter anderem an Jaspers' Bild der vor-achsenzeitlichen Entwicklung, müssen aber die tragenden Säulen des Achsenzeit-Theorems – die Annahme eines welthistorisch relevanten, die Möglichkeit der „Kommunikation" auf eine neue Stufe bringenden Schritts in die „Transzendenz", die Zurückweisung der Einzigartigkeit des Westens und die normative Nötigung – nicht zum Einsturz bringen.[2]

In den relativistisch-komparatistisch gestimmten und normative Fragen meidenden Kulturwissenschaften ist die Idee der Achsenzeit eher auf Unverständnis gestoßen, und sie ist selbst als „eurozentrisch" und damit den Primat des Abendlands gar nicht wirklich in Frage stellend zurückgewiesen worden.[3] Moniert worden ist auch die Unterscheidung achsenzeitlicher und außerachsenzeitlicher Kulturen, was allerdings an der Pointe Jaspers' vorbeigeht – ihm geht es ja darum, dem „Abendland" seine Exklusivität abzusprechen, und nicht darum, die drei „achsenzeitlichen" Regionen vor allen anderen auszuzeichnen und einen seinerseits exklusiven „Club" zu begründen. Die Philosophie wiederum hat Jaspers beim Blick über die Grenzen der von den Griechen begründeten Tradition hinaus in ihrer großen Mehrheit kaum folgen wollen – der Einfluss Hegels und seiner Multiplikatoren ist nach wie vor auf breiter Front wirksam, wenngleich mehr unterschwellig als offen. Trotz wichtiger Ausnahmen[4] ist im Ganzen mit Hans Joas festzustellen: „In the philosophical literature on Karl Jaspers, his Axial Age thesis plays only a surprisingly modest role."[5] Zwar ist zu berücksichtigen, dass das Interesse an „interkultureller" oder„transkultureller" Philosophie kein Bekenntnis zu Jaspers voraussetzt. Gleichwohl haben die Vorbehalte etwas Symptomatisches. Überhaupt hat es nicht den Anschein, dass das Interesse an außerwestlichen Kulturen einer philosophischen Karriere an deutschen Universitäten förderlich ist.

Der Achsenzeitthese angenommen hat sich dank der Arbeiten von S. N. Eisenstadt[6] vor allem die Soziologie, wenngleich nicht ohne eine charakteristische Verkürzung: In der Hand der Sozialwissenschaften ist aus der Achsenzeitthese ein funktionalistisches Erklärungsmodell für die

---

1 Einen Überblick über die Rezeption des Achsenzeit-Theorems bis ca. 1990 gibt Jörg Dittmer: „Jaspers ‚Achsenzeit' und das interkulturelle Gespräch. Überlegungen zur Relevanz eines revidierten Theorems", in: Dieter Becker (Hg.), *Globaler Kampf der Kulturen? Analysen und Orientierungen*, Stuttgart/Berlin: Kohlhammer 1991, S. 191–214. S. auch Teoharova: *Karl Jaspers' Philosophie auf dem Weg zur Weltphilosophie,* S. 71–75, mit vielen Literaturhinweisen.

2 Das beste Beispiel einer „solidarischen" Kritik liefert Elmar Holenstein: „Die Kulturgeschichte der Menschheit. Ihre Konzeption bei Hegel (bis 1831), bei Jaspers (1949) und heute (1999)", in: Reiner Wiehl und Dominic Kaegi (Hg.): *Karl Jaspers – Philosophie und Politik*, Heidelberg: Winter 1999, S. 163–184.

3 Zum Eurozentrismus-Vorwurf s. z.B. Aleida Assmann: „Einheit und Vielfalt in der Geschichte. Jaspers' Begriff der Achsenzeit neu betrachtet", in: S. N. Eisenstadt (Hg.): *Kulturen der Achsenzeit II – Ihre institutionelle und kulturelle Dynamik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1992, Bd. 3, S. 330–340. Für Assmann verfällt Jaspers der „typischen Neigung des Historiosophen, der die Vielfalt der Details seinem spekulativen Geschehensschema gewaltsam anpasst" (S. 337). Sie empfiehlt wieder „jene Historisierung und Kontextualisierung, die Jaspers so sorgfältig mied" (S. 338). Wenngleich ich manche Motive der Kritik Aleida Assmanns an Jaspers teile – dies gilt z.B. für sein „geisteselitäres" (Habermas: „Vom Kampf der Glaubensmächte. Karl Jaspers zum Konflikt der Kulturen", in: Habermas: *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997, S. 43) Hingezogensein zu den „großen Persönlichkeiten" und das existentialistische Pathos –, scheint sie mir im Ganzen über das Ziel hinauszuschießen und über die empirische Validität der Achsenzeit-These wenig auszusagen. – Zur weiteren Punkten der Kritik an der Achsenzeit-These vgl. Dittmer: „Jaspers' ‚Achsenzeit' und das interkulturelle Gespräch", sowie Roetz: „The Axial Age Theory between Philosophy and Religion, Sociology and History", S. 253f, und die genannte Arbeit von Holenstein.

4 Zu nennen wären hier neben Elmar Holenstein etwa Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas, vgl. die Diskussionsbeiträge von Apel und Dietrich Böhler in Apel, Böhler und Kadelbach: *Funk-Kolleg Praktische Philosophie/Ethik: Dialoge* (Index „Achsenzeit"), und Passagen in Apel: *Diskurs und Verantwortung,* ferner Habermas: *Philosophisch-politische Profile* (s.o.), und Habermas. „Vom Kampf der Glaubensmächte. Karl Jaspers zum Konflikt der Kulturen", in: Habermas: *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*, Frankfurt/M. 1997, S. 41–58. Jaspers ist auch im kleinen Kreis der an „interkultureller Philosophie" Interessierten immer wieder zum Thema geworden.

5 Hans Joas: „The Axial Age Debate as Religious Discourse", in: Bellah und Joas: *The Axial Age and its Consequences,* S. 21.

6 Vgl. Shmuel N. Eisenstadt (Hg.): *Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt.* Frankfurt/Main: Suhrkamp 1987 (2 Bände) und *Kulturen der Achsenzeit II - Ihre institutionelle und kulturelle Dynamik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992 (3 Bände), sowie Johann P. Arnason, Shmuel N. Eisenstadt und Björn Wittrock (Hg.): *Axial Civilizations and World History,* Leiden: Brill 2005.

Entwicklung der großen Kulturen geworden – der chinesischen, der westlichen, der islamischen usw. –, die in jeweils einer *eigenen* Achsenzeit als ihrer fundierenden Phase wurzeln sollen und aus denen sich später *verschiedene Modernen* („multiple modernities") herausbilden.[1] Hierdurch droht die *normative* Perspektive Jaspers' durch eine nur noch *deskriptive und erklärende* ersetzt zu werden, die *Menschheitsperspektive* durch die Perspektive auf einen *Plural von Zivilisationen*, die *Zukunftsperspektive* durch die *Retrospektive* auf spezifische long durée-Kulturmuster, und die *welthistorische* Perspektive durch den Blick auf die *partikularen Einzelgeschichten*. Dies resultiert nolens volens in der Festschreibung von Differenzen, die Jaspers gerade überwinden wollte.

Nicht nur die Achsenzeit selbst, auch ihre Idee ist somit offenbar ein *prognosticon* geblieben – die erstere für die Möglichkeit und Notwendigkeit einer anderen Geschichte, die letztere für die Möglichkeit und Notwendigkeit anderer historischer Wissenschaften und einer anderen, weltoffenen Philosophie, wobei ich die überschaubare Zahl deutschsprachiger Philosophen und Philosophinnen, die sich ganz unabhängig von Jaspers ernsthaft mit außereuropäischen Traditionen beschäftigt haben, an dieser Stelle übergehe. Zwar erfährt das Interesse an Jaspers in letzter Zeit durch Autoren wie Robert N. Bellah, Jürgen Habermas und Hans Joas eine Wiederbelebung[2], doch bleibt abzuwarten, ob dies tatsächlich zu einer Wende der historistischen und exklusivistischen Trends führt. So gut wie keine Wirkung ist im Übrigen bislang von den genannten Arbeiten Albert Schweitzers ausgegangen.

So hat es den Anschein, als bedürfe es immer erst einer Existenzkrise ihrer Zivilisation, bevor westliche Philosophen – entsprechendes gilt allerdings auch für die chinesischen – ernsthaft daran gehen, ihre „transkulturelle Blindheit" (Heubel) zu überwinden, und dies kaum mit nachhaltiger Wirkung. Diese Selbstgenügsamkeit wird auf die Dauer ihren Preis haben: In einer globalisierten Moderne wird es nicht mehr reichen, abendländische Traditionen auszuloten und sich nur durch ein gelegentliches Erschrecken aus seiner Nabelschau herausreißen zu lassen.[3] Gleichgültig lassen kann dies nur eine Philosophie, die erst gar keinen weltbürgerlichen Anspruch mehr erhebt.

[1] Vgl. hierzu meine Beiträge „China – eine andere Moderne?", in: Thomas Schwinn (Hg.): *Die Vielfalt und die Einheit der Moderne,* Wiesbaden: VS-Verlag 2006, S. 131–150, „Confucianism between Tradition and Modernity, Religion, and Secularization: Questions to Tu Weiming", in: *Dao* 7/4, 2008, S. 367–380, und „The Axial Age Theory between Philosophy and Religion, Sociology and History".

[2] Vgl. vor allem Robert N. Bellah: *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age,* Cambridge, Mass.: Belknap, Harvard UP, 2011, und Bellah und Joas (Hg.): *The Axial Age and its Consequences.* Zu Habermas' Bezug auf die Achsenzeit vgl. zuletzt mehrere Passagen in *Nachmetaphysisches Denken II,* Frankfurt/M.: Suhrkamp 2012, z.B. S. 29–32. – Eine populäre Darstellung der Achsenzeit, die allerdings auf Jaspers' Theorem nur wenig eingeht und übermäßig religiös gefärbt ist, bietet Karen Armstrong: *Die Achsenzeit. Vom Ursprung der Weltreligionen*, München: Siedler 2006.

[3] Der jüngste Auslöser dürfte der 11. September 2001 gewesen sein, der zumindest zu einer starken Belebung der Beschäftigung mit außerchristlichen Religionen, an erster Stelle dem Islam, geführt hat.