

Joachim Gentz

Wenn, weil – dann

Besonderheiten altchinesischer Prognostik im »Xici«-Kapitel des *Buches der Wandlungen* und im *Zuo zhuan*

Zusammenfassung: Besonderheiten altchinesischer Prognostik werden an zwei Texten aus dem 3. und 4. Jh. v.u.Z. diskutiert, dem »Xici«-Kapitel des *Buches der Wandlungen* und dem *Zuo zhuan*. Sie zeichnen sich dadurch aus, dass sie zum ersten Mal empirisch begründete Erklärungen für den Zusammenhang von Protasis und Apodosis in der Prognostik geben, die erfolgreiche Durchführung der Prognose aber an die moralische Qualifikation des Deuters als letzte Bedingung knüpfen.

Abstract: Focussing on the »Xici« chapter of the *Book of Changes* and the *Zuo zhuan*, the paper discusses unique features of early Chinese prognostication. Both texts (dated 3rd and 4th century BCE) provide for the first time in Chinese history of prognosis empirically grounded explanations for protasis-apodosis correlations. Ultimately however, the accomplishment of successful prognosis is connected to the moral qualification of the prognosticator.

1 Einleitung

In einer früheren Publikation zu Zukunftswissen in China¹ hatte ich die folgenden fünf Thesen zu chinesischer Prognostik im Allgemeinen vorgetragen:

1. Wissen über die Zukunft ist etwas, das in China nie eine große Rolle gespielt hat, denn Wissen von der Zukunft bedeutet im frühen China immer nur Wissen um die Konsequenzen gegenwärtigen Handelns, das auf einer Diagnose der Gegenwart gründet.

¹ J. Gentz, »Bei Zuwiderhandlungen wird es donnern«. Empirisierung des Wissens von der Zukunft im China des 3. Jhs. v.u.Z., *Saec.* 62/2 (2012), 213–228.

Kontakt: Joachim Gentz, Asian Studies, University of Edinburgh, Großbritannien;
E-Mail: joachim.gentz@ed.ac.uk

<https://doi.org/10.1515/bthz-2021-0004>

Open Access. © 2021 the author(s), published by De Gruyter.  This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

2. Wissen von der Zukunft gründet auf zyklischen Modellen (empirische Zyklen und Wirkzyklen) sowie auf linearen Kausalketten (historisch und abstrakt-ideal).
3. Zwischen dem 9. und dem 2. Jh. v.u.Z. findet in China eine Empirisierung des Wissens von der Zukunft statt, indem Aussagen über die Zukunft sich zunehmend auf in der Empirie gründende Regelwerke beziehen.
4. Dies liegt an einer in dieser Zeit zunehmend sich verregelnden Organisation des sozialen, politischen, religiösen, ökonomischen, administrativen und militärischen Lebens, welche auch die Divination betrifft, deren offene Stellen zunehmend durch Rekurs auf empirisch begründete Regeln geschlossen werden.
5. Die Funktion der institutionalisierten Divination wird von der Institution des konfuzianischen Kanons übernommen, die Divinationspraxis von der Exegese.

In der vorliegenden Studie möchte ich daran anknüpfen und aus einer vergleichenden Perspektive spezifischer fragen, wo sich Einzigartigkeiten in der altchinesischen Prognostik finden, die sich grundsätzlich von anderen frühen Prognoseverfahren unterscheiden.

Dazu werde ich zwei Fälle früher chinesischer Konzepte von Prognose diskutieren, die aus dem dritten und vierten Jh. v.u.Z. stammen. Der erste umfasst die theoretischen Überlegungen zu Prognostik im wichtigsten prognostischen Werk Chinas, dem *Buch der Wandlungen* (*Yijing* 易經), wie wir sie im Kapitel der »Angefügteten Worte« (»Xici« 繫辭, auch »Große Abhandlung« [»Da zhuan« 大傳] genannt) finden.² Der zweite Fall findet sich im *Zuo zhuan* 左傳, einem historischen Kommentar zu den *Frühlings- und Herbstannalen* (*Chunqiu* 春秋).³ Beides sind Werke, die je auf ihre Weise versuchen, umfassende Erklärungen dafür zu entwickeln, wie ein in allgemeinen Zweifel geratener Zusammenhang zwischen Tun und Ergehen konstruiert werden kann. Beide bieten dazu Modelle an, die zwischen den beiden divinatorischen Polen von Protasis und Apodosis vermittelnde Anhaltspunkte definieren.⁴

² Eine vollständige Übersetzung dieses Kapitels findet sich in R. Wilhelms klassischer Übersetzung, *I Ging: Text und Materialien*, Düsseldorf/Köln 1981, 260–327. Noch präziser ist die Übersetzung von R. Rutt, *Zhouyi. The Book of Changes*, Richmond 1996, 404–433.

³ Eine vollständige neue Übersetzung dieses Textes haben S. Durrant/W. Li/D. Schaberg vorgelegt, *Zuo Tradition. Commentary on the Spring and Autumn Annals*, 3 Bde., Washington 2016.

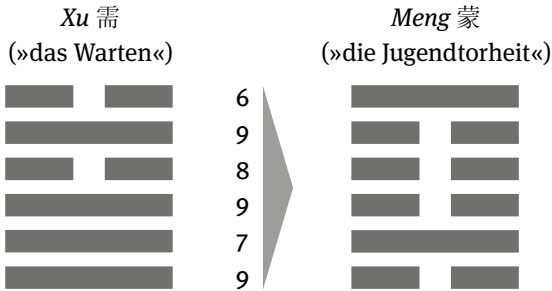
⁴ Eine gute systematische Analyse der Vielfalt von Protasis-Apodosis Verhältnissen in der mesopotamischen Divinationsliteratur findet sich im zweiten Kapitel von A. Winitzer, *Early Meso-*

2 Bewegliche Muster im *Buch der Wandlungen*

Das vermutlich früheste Zeugnis dieses neuen Prognoseansatzes in China, der eine komplexe Geschichte hat, ist das *Buch der Wandlungen* (*Yijing* 易經), bekannt im deutschsprachigen Raum als *I Ging* nach der Übersetzung Richard Wilhelms von 1923. Das *Buch der Wandlungen* gibt als Zielmenge möglicher Prognoseergebnisse 64 Momenta in Form von Hexagrammen an, die je aus sechs Linien bestehen, welche übereinander angeordnet sind. Diese Linien haben zwei mögliche Formen, durchbrochen (*yin*) oder durchgezogen (*yang*): $\text{---}^{\text{Yin}} \text{---}^{\text{Yang}}$. Ein Hexagramm kann also etwa die folgende Form annehmen: $\text{---} \text{---} \text{---} \text{---} \text{---} \text{---}$. Die aus allen möglichen Linienverbindungen sich ergebenden $2^6 = 64$ Hexagramme stellen historisch vermutlich ihrerseits Cluster aus jeweils sechs Ja-Nein Antworten dar, welche als impulshafte Momentzustände in einem permanenten Wandel verstanden werden. Die Hexagramme sind daher auch nicht statisch konzipiert, sondern werden als instabil gedacht, mit einer inhärenten Spannung, die im Begriff ist, die gegebene Zustandsfigur in einen der anderen 63 Zustände zu wandeln. Damit erweitert sich die Zielmenge der möglichen Wandlungsmomente von 64 auf $64 \times 64 = 4096$ (2^{12}) mögliche Antworten auf eine Frage nach dem gegenwärtigen Zustand und dessen Wandlungstendenz in die Zukunft. Sie werden durch ein Verfahren ausgewählt, bei dem durch mehrfache Teilungen eines Haufens von 50 Schafgarbenstengeln Linie für Linie aus vier aus den Teilungen möglich zu erlangenden Zahlen gewonnen wird. Diese Zahlen zeigen die Art der Linie an. Sie bestimmen, ob es sich um eine durchgezogene Yang-Linie oder eine durchbrochene Yin-Linie handelt und ob diese stabil ist oder instabil, d. h. im Wandel begriffen (9: instabiles Yang [wandelt sich zu Yin], 8: stabiles Yin, 7: stabiles Yang, 6: instabiles Yin [wandelt sich zu Yang]).⁵ Hier sei ein Beispiel zur Illustration für einen dieser Wandlungsschritte eingefügt, bei welchem in diesem der Kontrolle entzogenen Verfahren der Schafgarbenteilung die Zahlenreihe 9-7-9-8-9-6 erlangt wurde (die Hexagramme werden von unten her aufgebaut):

potamian Divination Literature, Leiden 2017, 28ff. Wie in den meisten anderen divinatorischen Traditionen findet sich aber auch hier kein vermittelndes Element.

⁵ Eine genaue Beschreibung dieses Verfahrens wie es im »Xici«-Kapitel beschrieben wird, findet sich bei Wilhelm, *I Ging* (s. Anm. 2), 336–338. Historisch lassen sich auch andere Verfahren der Deutung dieser Hexagramme sowie Varianten in den Deutungstexten nachweisen. Siehe zur Deutung K. Smith, *Zhouyi Interpretation from Accounts in the Zuozhuan*, HJAS 49/2 (1989), 421–463; zu den Textvarianten siehe H. Wilhelm, *I-ching Oracles in the Tso-chuan and the Kuo-yü*, JAOS 79/4 (1959), 275–280.



Nachdem diese Figuren durch die Schafgarbenteilung bestimmt wurden, werden sie mithilfe mehrerer Kommentarschichten gedeutet. Dabei wird ein allgemeines *Urteil* zum ersten Hexagramm gegeben, dazu ein *Bildkommentar*, um die gegenwärtige Situation aus zwei Perspektiven zu beschreiben. Dann werden weitere Urteile zu jeder einzelnen instabilen Linie (also Linien der Zahlen 9 oder 6) gegeben, welche die Veränderung der Situation genauer in den Blick nehmen. In unserem Beispiel oben etwa wandelt sich Hexagramm *Xu* 需 (»das Warten«) mit vier instabilen Linien zu Hexagramm *Meng* 蒙 (»die Jugendtorheit«). Das *Urteil* zum Hexagramm *Xu* lautet: »Das Warten. Wenn du wahrhaftig bist, so hast du Licht und Gelingen. Beharrlichkeit bringt Heil. Fördernd ist es, das große Wasser zu durchqueren.« Der *Bildkommentar* besagt: »Wolken steigen am Himmel auf: das Bild des Wartens. So ißt und trinkt der Edle und ist heiter und guter Dinge.« Schauen wir uns, um hier nicht zu sehr ins Detail zu gehen, nur die auf unser Hexagramm zutreffenden *Linienkommentare* zur ersten und letzten Linie an: »Anfangs eine Neun bedeutet: Warten auf dem Anger. Fördernd ist es, im Dauernenden zu bleiben. Kein Makel.« Und: »Oben eine Sechs bedeutet: Man gerät in das Loch. Da kommen ungebetener Gäste drei. Ehre sie, so kommt am Ende Heil.«⁶ Die Übertragung dieser Urteile auf die konkret gestellte Frage obliegt dem Deuter.

So groß die Zahl 4096 der in diesem System möglichen Wandlungsschritte auch erscheinen mag, es handelt sich um das früheste chinesische Prognosemodell, in dem die Anzahl möglicher Antworten auf eine Frage numerisch begrenzt und systematisch ausgerechnet ist. Wir haben es daher mit der historisch ersten fassbaren Bemühung in China zu tun, ein Modell des Wandels zu entwerfen und all dessen Spielarten in einer Struktur binärer Oppositionen darzustellen. Was aber den Wandel bedingt, bleibt auch in diesem Modell nach wie vor verborgen, und Menschen haben keine Einsicht in die Prinzipien des Wandels, welche auch die Zukunft gestalten.

⁶ Übersetzungen nach Wilhelm, I Ging (s. Anm. 2), 44–45.

Im Umkreis dieser Prognosetechnik finden wir daher auch in der historisch spätesten Schicht des Buches die frühesten Überlegungen zum Wesen des Wandels (*yi* 易), der Veränderung (*bian* 變) und Transformation (*hua* 化) im »Xici« 繫辭-Kapitel des *Buches der Wandlungen*, welches ins 3. Jh. v.u.Z. datiert wird. Wir finden in diesen Überlegungen die vermutlich früheste Zukunftsphilosophie Chinas.⁷

Die stabilen und instabilen Linien verdrängen einander und erzeugen so Veränderungen und Transformationen.⁸

Die stabilen und instabilen Linien verdrängen einander und darin liegt Veränderung.⁹

Veränderung und Transformation, das sind Zeichen von Voranschreiten und Zurückweichen.¹⁰

Demgemäß werden Veränderung und Transformation vor allem als eine abwechselnde Bewegung binärer Kräfte (wie sie in den durchgezogenen und durchbrochenen Formen der Linien dargestellt sind) verstanden: Wo das eine voranschreitet, weicht das andere und wird ersetzt. Es gibt keine Überlegung dazu, was das Voranschreiten und Zurückweichen bewirkt und nach welchen Gesetzen es vor sich geht, wann es etwa stattfindet oder wie schnell, denn es geschieht im Verborgenen und ohne sichtbare Regeln. Die Dimension hinter dem Wandel ist für Entscheidungsprozesse demnach nicht einsehbar. Die Hexagramme gehören als Zeichen einer Zwischendimension an, die zwischen dem unsichtbar stattfindenden Wandel, über den sie orakelhaft Auskunft geben und den Auswirkungen dieses Wandels in der Lebenswelt (und der diese abbildenden Sprache) liegen. Die Veränderungen an den Linien der Hexagramme werden daher einer inneren Dimension zugeordnet, die einer äußeren Dimension der Auswirkungen gegenübergestellt wird.

⁷ Eine gründliche Einführung zu diesem besonderen Text gibt W.J. Peterson, *Making Connections. »Commentary on The Attached Verbalizations« of The Book of Change*, HJAS 42/1 (1982), 67–116.

⁸ In meinen Textreferenzen des *Buches der Wandlungen* folge ich der leicht verfügbaren kritischen Edition Ruan Yuans 阮元 (Hg.), *Shisanjing zhushu* 十三經注疏, Beijing 1987, 75–93, hier 76: 剛柔相推 而生變化。Die 1973 in dem auf das Jahr 168 v.u.Z. datierte Grab 3 in Mawangdui gefundene Textversion des »Xici«-Textes weist einige Textvarianten auf, die ich hier nicht diskutiere. Siehe dazu E. Shaughnessy, *I Ching. The Classic of Changes. The First English Translation of the Newly Discovered Second-Century B.C. Mawangdui Texts*, New York 1996, 188–211.

⁹ Ruan (Hg.), *Shisanjing zhushu* (s. Anm. 8), 85: 剛柔相推, 變在其中矣。

¹⁰ Ruan (Hg.), *Shisanjing zhushu* (s. Anm. 8), 76: 變化者, 進退之象也。

Die Linienzeichen bewegen sich im Inneren, Glück und Unglück zeigen sich Außen.¹¹

Diese vermittelnde Zwischendimension des Buches der Wandlungen kann uns anleiten, mit dem Wandel umzugehen, sie kann uns zur Vorsicht erziehen und uns dadurch Schutz geben, wie es Eltern tun, sie erlaubt uns aber kein Verstehen und keine Kontrolle über den Wandel, wie es ein Lehrer täte.

Das *Buch der Wandlungen* ist ein Buch, von dem man nicht lassen darf, seine Methode ist ständige Bewegung, verändernde Bewegungen ohne Verharren, die durch die sechs Linien fließen, auf und ab ohne Konstanz, stabil und instabil sich gegenseitig wandelnd, sodass keine Regeln oder Charakteristika daran ausgemacht werden können. Sie verändern sich gerade so wie sie sich anschicken, dabei treten sie aus und ein mit Maß, im Äußeren und Inneren machen sie uns wissen, wovor man sich fürchten muss, und darüber hinaus hell-sichtig im Hinblick auf die Ursachen von Not und Unheil. Kein Lehrer hilft dabei, es ist eher wie die Nähe der Eltern suchen, anfangs folgt man dessen Worten und erahnt daraus dessen Methode, wenn man dann die festen Regeln hat und ist dann aber nicht der rechte Mensch, kann die Methode nicht so leer für sich angewandt werden.¹²

Der Text führt hier ein weiteres Kriterium ein, das zum erfolgreichen Anwenden des *Buches der Wandlungen* entscheidend ist, nämlich die Qualität eines »rechten Menschen«. Was es ist, das jemanden zu einem rechten Menschen macht, dazu finden sich in dem Kapitel weitere Aussagen, und es wird wiederholt mit einem Wissen um das Geisterhafte (*shen* 神) erklärt.

Das Geisterhafte [am Wandel] erkennen und diesen so verstehen, das liegt beim rechten Menschen.¹³

Eine andere Stelle gibt uns Aufschluss darüber, was dieses Geisterhafte ist, woran die rechten Menschen Wandel erkennen.

Der Meister hat gesagt: »Die kleinsten Anzeichen zu erkennen, das ist wahrlich geisterhaft! Wenn der Edle sich mit Oberen austauscht, dann ist er nicht schmeichelhaft, und wenn er sich mit Unteren austauscht, ist er nicht respektlos, denn er erkennt die kleinsten Anzeichen. Die kleinsten Anzeichen sind das Subtile an den Bewegungen, es ist das, was am Glückverheißenden zuerst sichtbar ist. Der Edle sieht die kleinsten Anzeichen und handelt,

11 Ruan (Hg.), *Shisanjing zhushu* (s. Anm. 8), 86: 爻象動乎內, 吉凶見乎外。

12 Ruan (Hg.), *Shisanjing zhushu* (s. Anm. 8), 89f.: 易之為書也不可遠, 為道也屢遷, 變動不居, 周流六虛, 上下无常, 剛柔相易, 不可為典要, 唯變所適, 其出入以度, 外內使知懼, 又明於憂患與故, 无有師保, 如臨父母, 初率其辭, 既有典常, 苟非其人, 道不虛行。 Vgl. Wilhelms poetischere Übersetzung in seinem *I Ging* (s. Anm. 2), 321–322.

13 Ruan (Hg.), *Shisanjing zhushu* (s. Anm. 8), 83: 神而明之, 存乎其人。

ohne bis zum Ende des Tages zu warten. Das *Buch der Wandlungen* sagt: »Resolut wie ein Stein, ohne bis zum Ende des Tages zu warten, das ist glückverheißend.« Wenn man resolut wie ein Stein darin ist, was nützt es da bis zum Ende des Tages zu warten, wenn man die Entscheidung bereits kennt? Der Edle erkennt das Subtile und das Offensichtliche, er erkennt das Instabile und das Stabile, er ist die Hoffnung aller.«¹⁴

Der Vorgang des Erkennens, wohin der Wandel führt, wird nicht als intuitives Wissen beschrieben, sondern als ein empirisches Beobachten kleinster Anzeichen in der Gegenwart, die Verhältnisse von Instabilität und Stabilität anzeigen, so wie die einzelnen Linien im Hexagramm, und somit die Tendenz anzeigen, was sich wie im Begriff ist zu verändern. Es ist die Interpretation dieser feinsten Andeutungen in den Dingen, die das Urteil eines Edlen ausmacht (das auch durch soziale Hierarchien nicht beeinflusst wird). Daher wissen sie auch, wie das Geisterhafte agiert.

Der Meister hat gesagt: »Diejenigen, die den Weg der Veränderungen und Transformationen kennen, die wissen, was das Geisterhafte macht.«¹⁵

An anderer Stelle wird dieses Wissen um das, was das Geisterhafte macht, in eine umfassendere Systematik eingeordnet, wenn es heißt:

Der Meister hat gesagt: »Das *Buch der Wandlungen*, was ist es nun, das es macht? In der Tat öffnet das *Buch der Wandlungen* alle Arten von Dingen, es vollendet alle Angelegenheiten und es wagt sich auf den Weg der Welt. Und damit hat es sich.«

Deshalb nahmen die Weisen es, um die Bestrebungen der Welt zu durchdringen, um die Geschäftigkeiten der Welt festzulegen und um die Zweifel der Welt zu entscheiden.

Deshalb liegt die Wirkkraft der Schafgarben darin, dass sie rund und geisterhaft sind (wie der Himmel), die Wirkkraft der Hexagramme darin, dass sie quadratisch sind für das Wissen (wie die Erde) und die Rechtlichkeit der sechs Hexagrammlinien darin, dass sie sich wandeln, um Aufschluss zu geben.

Dadurch reinigten die Weisen ihre Herzen, zogen sich zurück und verbargen sich im Geheimen, und brachten die Urteile über Heil und Unheil in Übereinstimmung mit den Sorgen des Volkes.¹⁶

14 Ruan (Hg.), *Shisanjing zhushu* (s. Anm. 8), 88: 子曰：「知幾其神乎？君子上交不諂，下交不瀆，其知幾乎，幾者動之微，吉之先見者也，君子見幾而作，不俟終日。易曰：『介于石，不終日，貞吉。』介如石焉，寧用終日，斷可識矣，君子知微知彰，知柔知剛，萬夫之望。」

15 Ruan (Hg.), *Shisanjing zhushu* (s. Anm. 8), 81: 子曰：「知變化之道者，其知神之所為乎。」

16 Ruan (Hg.), *Shisanjing zhushu* (s. Anm. 8), 81: 子曰：「夫易，何為者也？夫易：開物；成務；冒天下之道。如斯而已者也。」是故聖人：以通天下之志；以定天下之業；以斷天下之疑。是故：蓍之德，圓而神；卦之德，方以知；六爻之義，易以貢。聖人：以此洗心；退藏於密；吉凶與民同患。

Diese Passage erklärt anhand eines Ausspruchs von Konfuzius die Operationen des *Buches der Wandlungen* durchgängig in drei Aspekten, wobei der erste den Zugang der Weisen zum Geisterhaften beschreibt, der zweite die Vermittlung des Geisterhaften und der dritte die Umsetzung dieses Wissens für praktische Entscheidungsfindungen. Damit ist ein Übersetzungsprozess des Geisterhaften in die Welt beschrieben, den das *Buch der Wandlungen* vollzieht. Eine andere Passage, die ebenfalls dieser Dreiteilung folgt, gibt weitere Auskunft über diesen Übersetzungsprozess:

Der Himmel bringt geisterhafte Dinge hervor, und die Weisen nehmen diese zum Vorbild. Himmel und Erde verändern und transformieren sich, und die Weisen imitieren diese. Vom Himmel kommen Bilder herab, die Glück und Unglück sichtbar machen, und die Weisen bilden diese ab.¹⁷

Das grundlegende Prinzip der Übersetzung liegt demnach in unterschiedlichen Formen der Nachahmung. Eine weitere Passage gibt darüber weiteren Aufschluss:

Die Weisen hatten etwas, wodurch sie das Geheimnisvolle in der Welt sehen und es in dessen Formgestalt nachahmen konnten. Sie bildeten dessen dingliche Entsprechung ab, und aus diesem Grunde nannten sie es die Abbildungen.

Die Weisen hatten etwas, wodurch sie die Bewegungen in der Welt sehen und deren vereinende Durchdringung beobachten konnten. Auf dieser Grundlage vollzogen sie ihre Verhaltensstandards und -regeln. Und sie banden Worte daran, wodurch sie Urteile über deren Glückverheißendes und Unglückverheißendes fällten, und aus diesem Grund nannten sie es die Linienkommentare.¹⁸

Ein weiteres Mal wird hier betont, dass es Menschen gibt, welche das Geheimnis des Wandels schauen können. Dieses wird in der vorliegenden Passage in zweierlei Hinsicht beschrieben, was sich auch in den zwei Modi der Vermittlung im *Buch der Wandlungen* ausdrückt. Das Geheimnisvolle wird als gestalthaft vorgestellt, weshalb es visuell in den Hexagrammen abgebildet wird. Die Bewegungen des Wandels werden dagegen in ihrer regelhaften Dynamik nachvollzogen, die sich in Verhaltensvorschriften und den sprachlichen Urteilen abbildet.

Mehr erfahren wir nicht über das Geheimnis des Wandels an dieser wichtigen intellektuellen Bruchstelle chinesischer Divinationsgeschichte. Wie und wo-

¹⁷ Ruan (Hg.), *Shisanjing zhushu* (s. Anm. 8), 82: 天生神物，聖人則之。天地變化，聖人效之。天垂象見吉凶，聖人象之。

¹⁸ Ruan (Hg.), *Shisanjing zhushu* (s. Anm. 8), 79: 聖人有以見天下之赜而擬諸其形容。象其物宜。是故謂之象。聖人有以見天下之動而觀其會通。以行其典禮。繫辭焉以斷其吉凶。是故謂之爻。

durch die rechten Menschen, die Edlen und Weisen, die feinen Anzeichen des Wandels erkennen und richtig deuten, kann prinzipiell nicht erklärt und erlernt werden. Die Hexagramme und Kommentare bilden den Urteilsprozess dieser Weisen ab, sodass er bloß nachvollzogen werden kann. Dabei stellen die Hexagramme die sich permanent verändernden Verhältnisse des Stabilen und Instabilen, welche die Weisen in der Welt sehen, schematisch anhand von sechs Linien dar, und die Kommentare helfen bei der Ausdeutung dieses Befundes für die sich je konkret stellenden Fragen. Das Buch der Wandlungen wird damit zum Abbild dieses Wandels in Bild und Wort. Darüber hinaus gründet sich die Nachahmung des Himmels auf bestimmte Methoden sowie weitere moralische Qualitäten.

Das *Buch der Wandlungen* stimmt mit Himmel und Erde überein, deshalb vermag es sich auch vollkommen mit dem Weg von Himmel und Erde zu verweben. Es schaut auf, um diesen an den himmlischen Mustern zu betrachten, es schaut hinab, um ihn an den irdischen Ordnungsstrukturen zu untersuchen. Aus diesem Grunde kennt es die Ursachen von Hell und Dunkel. Es verfolgt Dinge auf deren Anfang zurück und umgekehrt bis zu ihrem Ende und kennt daher die Erklärungen von Geburt und Tod. Es sieht essentielle Feinstofflichkeit als Dinge und wandernde Seelen als Veränderungen. Aus diesem Grunde kennt es die wesenhafte Erscheinungsform von Dämonen und Geistern.

Es ist Himmel und Erde ähnlich, deshalb geht es nicht dagegen. Sein Wissen über alle Arten von Dingen ist vollkommen und sein Weg dient der Welt, deshalb geht es nicht zu weit. Es agiert überall, aber es verliert sich nicht, es erfreut sich am Himmlischen und kennt den Lauf der Dinge, deshalb ist es nicht sorgenvoll. Es ist im Frieden an seinem Ort und ist firm in seiner Menschlichkeit, deshalb kann es sich liebend kümmern. Maßgebend umfasst es die Transformationen von Himmel und Erde und überschreitet nicht, gewandt vollendet es alle Arten von Dingen und lässt nichts dabei zurück, es versteht, indem es den Weg von Tag und Nacht durchdringt, deshalb hat das Geisterhafte keinen Ort und das *Buch der Wandlungen* keine Verkörperung.¹⁹

Ob man dies nun dem Buch selbst zuschreibt oder den Weisen, die es schufen,²⁰ ist einerlei. Wichtig an dieser Passage sind einerseits die hier genauer beschriebenen Methoden der empirischen Untersuchungen des himmlischen Weges an

19 Ruan (Hg.), *Shisanjing zhushu* (s. Anm. 8), 77: 易與天地準，故能彌綸天地之道。仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故。原始反終，故知死生之說。精氣為物，遊魂為變，是故知鬼神之情狀。與天地相似，故不違。知周乎萬物，而道濟天下，故不過。旁行而不流，樂天知命，故不憂。安土敦乎仁，故能愛。範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺，通乎晝夜之道而知，故神无方而易无體。

20 Viele Übersetzer fügen als Subjekt dieser Passage »die Weisen« hinzu. Der chinesische Text gibt das grammatikalisch nicht gut her, ich sehe daher auch keinen Anlass dazu. Es versteht sich von selbst, dass das Buch selbst nicht handelt, sondern ein Ausdruck des Handelns der Weisen ist.

den Zeichen von Himmel und Erde, die aus statisch-strukturellen, dynamisch-kausalen sowie materiellen Perspektiven erfolgen. Andererseits werden hier auch psychologisch-moralische Momente eingebracht. Freude, Sorgenfreiheit, Friedlichkeit, Menschlichkeit und liebende Fürsorge werden der Vollkommenheit des Buches zugeschrieben, und sie sind somit auch Merkmale der Weisen, die es schufen. Damit sind sie auch Bedingungen des Wissens von der Zukunft.

Der Meister hat gesagt: »Das *Buch der Wandlungen*, es ist wahrlich das Allerhöchste!« Und in der Tat, das *Buch der Wandlungen* ist das, wodurch die Weisen die moralische Wirkkraft erhöhten und ihr Wirken erweiterten. Mit Wissen erhöht man sich, mit Riten erniedrigt man sich. Erhöhen imitiert den Himmel, Erniedrigen ahmt die Erde nach. Himmel und Erde setzen die Koordinaten, und die Wandlungen wandeln darin. So werden die Situationen je in ihrem Dasein vollendet als Eingangsportalen zum rechten Sinn des Weges.²¹

Der Wandel wird an diesem Punkt nicht mehr durch Götter, Geister oder Ahnen begründet, wie in früheren Divinationsverfahren, sondern in einem Prozess, der als *geisterhaft* beschrieben wird, der also *wie* Geister ist, selbst aber kein Geist ist. Der Wandel vollzieht sich einfach aus sich selbst innerhalb der von Himmel und Erde gesetzten Bedingungen und führt in immer neu entstehende Zukünfte, die für jede Perspektive neu ausgemacht werden müssen. Ursachen des Wandels sind sich permanent verschiebende Verhältnisse von Stabilität und Instabilität, die nicht weiter befragt werden können. Die Diskussion richtet sich stattdessen darauf, wie diese erkannt und vermittelt werden können.

Indem das *Buch der Wandlungen* eine limitierte Anzahl von Zukunftsszenarien annimmt und damit der Zukunft die permanente Offenheit sowohl der älteren religiösen interventionistischen Systeme wie auch der moderneren linear individuellen Methoden versagt, operiert es mit Annahmen rekursiver Muster, wie wir sie auch in vielen anderen Prognosesystemen finden. Es zeichnet sich diesen gegenüber jedoch durch vier Besonderheiten aus. Erstens sind im Gegensatz zu allen anderen Modellen dieser Art die Muster nicht statisch, sondern jeder Einzelzustand wird als Bewegung gedacht. Die Bewegung entsteht also nicht durch Cluster, in denen sie vollzogen wird, sondern sie ist bis auf die kleinste Einheit des Moments heruntergebrochen. Zweitens wird das Verhältnis von Protasis und Apodosis nicht einfach gesetzt, wie in den meisten rekursiv-analogen Verfahren, sondern es wird durch ein Konzept des Wandels begründet, welches in den Veränderungen der Einzellinien der Hexagramme abgebildet ist. Drittens ist das Modell

21 Ruan (Hg.), *Shisanjing zhushu* (s. Anm. 8), 79: 子曰：「易其至矣乎！」，夫易，聖人所以崇德而廣業也。知崇禮卑，崇效天，卑法地。天地設位，而易行乎其中矣。成性存存，道義之門。

nicht auf einen bestimmten Themenkreis wie etwa Wetterprognose beschränkt, sondern es ist so abstrakt und allgemein, dass sich Zukunftsfragen zu allen Themen daran entscheiden lassen. Daraus folgt auch viertens, dass das Modell nicht mit empirisch-historischen Präzedenzen operiert wie all die anderen. Die wiederkehrenden Muster bilden nicht vergangene Ereignisse in bestimmten Feldern ab, die sich dort analog wiederholen, sondern allgemeine Muster der Welt, nach denen sich in allen Feldern Veränderungen abspielen. Ähnliche Ideen eines allgemeinen Weltencodes, nach welchem sich Prognosen in allen Bereichen machen lassen, finden sich sonst nur in numerologischen und kabbalistischen Systemen, die mit den abstrakten Zeichensystemen von Zahlen und Buchstaben operieren.²² In diesen steht aber das Konzept des Wandels nicht im Mittelpunkt, sondern die einzelnen Buchstaben und Zahlen sind statisch gedacht.

3 Vergangene Vergangenheit und vergangene Zukunft im *Zuo zhuan*

»Der Spruch der Vergangenheit ist immer ein Orakelspruch«,²³ sagt Nietzsche. Und dies nicht nur in Griechenland, auf das Nietzsche sich vermutlich bezieht und wo es die Musen sind, welche die epischen Geschichten Homers oder Vergils singen und die laut Hesiod »weissagen, was ist, was sein wird und was einmal war«,²⁴ sondern auch in China wird die Bewegung Richtung Vergangenheit bereits im *Buch der Dokumente* (*Shangshu*) und den *Überbliebenen Dokumenten der Zhou* (*Yi Zhoushu*) mit Verben beschrieben, die ebenfalls für die Bewegung Richtung Zukunft verwendet werden. Dort finden sich am Anfang mehrerer Kapitel die Einleitungsformeln *ji gu* 稽古 und *xiàng gu* 相古 (»Erkundet man die Vergangenheit, dann ...«).²⁵ Sowohl *ji* 稽 als auch *xiàng* 相 werden in den Texten ebenfalls verwendet, um Divinationstätigkeiten zu beschreiben.²⁶ Konzeptionell und ter-

22 C. Niederwieser, Prognostik, Bd. 2: Zeichendeutung, Trossingen 2016, 235–263.

23 F.W. Nietzsche, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, in: ders., Unzeitgemäße Betrachtungen (Zweites Stück), Frankfurt 1981, 95–184: 144.

24 Hesiod, *Theogonie* 38–39. Vgl. R. Schrott (Übers.), Hesiod. *Theogonie*, München 2014, 10.

25 Siehe die Anfänge der Kapitel »Yaodian«, »Shundian«, »Da Yu mo«, »Gaoyao mo«, »Wei zi zhi ming« und »Zhou guan« des *Buches der Dokumente* (vgl. J. Legge, *The Shoo King*, Taipei 1991 [urspr. Hongkong 1865]), sowie die Anfänge der Kapitel »Wumu jie«, »Xiao mingwu jie« und »Wu-jing jie« des *Yi Zhoushu* (mit der Variante *ji zhi yi gu* 稽之以古; vgl. Huang Huaixin 黃懷信, *Yi Zhoushu huijiao jizhu* 逸周書彙校集注, Shanghai 1995).

26 Vgl. genauere Textnachweise dazu in meinem unveröffentlichten Vortragsskript, J. Gentz,

minologisch lässt sich hier zwischen dem Erkunden von divinatorischen und historischen Informationen kein Unterschied ausmachen. Geschichte wird diviniert.

Geschichtsschreibung dient daher nicht zuerst der Erweiterung des kulturellen Gedächtnisses,²⁷ sondern vor allem der Vergegenwärtigung der Zukunft.²⁸ Indem wir ein vergangenes Ereignis vergegenwärtigen, machen wir es gegenwärtig und damit zeitgleich mit dessen Zukunft (die unsere Gegenwart ist). Indem unsere Gegenwart die Zukunft unserer Vergangenheit ist, leben wir immer auch in der Zukunft unserer Vergangenheit. Damit werden wir zu Sehern der Gegenwart als der Zukunft der Vergangenheit, wenn wir die Gegenwart aus der Perspektive der Vergangenheit sehen – und wir können gar nicht anders, denn die Vergangenheit beherrscht unsere Gegenwart.²⁹ Wenn wir Geschichten der Vergangenheit erzählen, konstruieren wir damit also auch ein Verhältnis der Vergangenheit zu deren Zukunft (unserer Gegenwart). Indem wir so durch die Rückwendung zur Vergangenheit Muster des Verhältnisses von Vergangenheit und deren Zukunft etablieren, etablieren wir zugleich auch Muster für das Verhältnis unserer Gegenwart zur Zukunft.³⁰ Bei Geschichte geht es nicht um die Vergangenheit, es geht um die Zukunft. Wissen um die Vergangenheit und Wissen um die Zukunft können nicht voneinander getrennt werden. Nur indem wir unsere Gegenwart als die Zukunft der Vergangenheit verstehen, können wir unsere Gegenwart auch als die Vergangenheit der Zukunft verstehen. Damit dient die Vergangenheit nicht nur der Zukunft, sie vergegenwärtigt sie auch nicht bloß, sondern sie ist eine notwendige Bedingung dafür, dass Menschen sich auf die Zukunft beziehen können.

Neben der Genealogie³¹ ist es vor allem die Geschichtsschreibung, die diese Einheit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft herstellt. Das zeigt sich dar-

»When Clio Meets Urania. Historiography and Divination in Early Chinese Writing«, vorgetragen im Mai 2019 in Jerusalem.

27 J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München [21997] 1999.

28 R.G. Collingwood, History as Re-enactment of Past Experience, in: ders., The Idea of History, Oxford 1973 [urspr. 1946], 282–302, geht gar so weit, es als »re-enactment« zu bezeichnen.

29 Vgl. R.P. Harrison, The Dominion of the Dead, Chicago 2003, ix; F.W. Nietzsche äußert 1887 bereits ähnliche Gedanken über die Dominanz der Toten in ders., Zur Genealogie der Moral, Stuttgart 1988, 81f.

30 Das gleiche behauptet auch Thukydides, der annimmt, dass die menschliche Natur (ἀνθρώπεια φύσις mit ihren typischen affektiven Eigenschaften wie Machtstreben, Ehrgeiz, Erfolgssucht, Egoismus, Gier, Angst etc.) regulär ähnliche Situationen schafft, siehe H. Vretska (Übers.), Thukydides. Der Peloponnesische Krieg, Stuttgart 1973, 56. Aber im Gegensatz zu chinesischen Denkern denkt er, dass die Zukunft durch eine Einsicht in politische und militärische Kausalitäten deduziert werden kann, und dies zu zeigen, ist eines der Anliegen seines Werkes.

31 »Die ursprüngliche Form, in der Beziehungen zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zu-

an, dass Zukunftszeichen sowohl in China als auch in Europa und im Nahen Osten Gegenstand der frühen annalistischen Aufzeichnungen waren.³²

Im *Zuo* Kommentar zu den *Frühlings- und Herbstannalen* (*Chunqiu Zuo zhuan*) wird diese Einheit auf eine einzigartige Weise gestiftet, indem nicht nur von ominösen Zeichen berichtet wird, sondern ebenfalls von der Deutung dieser Zeichen und im weiteren Verlauf der historischen Aufzeichnungen dann ebenfalls von den Ereignissen in der Zukunft, welche durch diese Zeichen angekündigt wurden. Hunderte von Vorhersagen finden sich im *Zuo zhuan*, und so gut wie alle werden durch den weiteren Berichtsverlauf bestätigt.³³ Gleichzeitig formuliert es aber auch vehemente Kritik gegen falsche Prognostik.³⁴ Damit nimmt das *Zuo zhuan* als historischer Kommentar Teil an der Debatte um die Verlässlichkeit von Prognosetechniken im vierten Jahrhundert v.u.Z., und es nutzt das Medium der Geschichtsschreibung, um einen eigenen methodischen Beitrag dazu zu leisten. Das ist nicht an sich verwunderlich, denn Geschichtsschreibung dient unter-

kunft als Einheit sinnfällig erlebt werden, ist das Geschlecht (γένος). Es stellt sowohl die Verknüpfung der Ahnen mit den lebenden und zukünftigen Nachfahren wie die Verbindung seiner in der Gegenwart lebenden Glieder untereinander dar. [...] Diese Einheit ist bedingt durch die zu dem ursprünglichen Begriff des Genos gehörende *Tatsache* – vom erkennenden Subjekt aus: *Vorstellung* – daß der erste Ahnherr in allen Nachfahren fortlebt. [...] Die Form, in der das Genos zur Darstellung kommt, ist die *Genealogie*« (P. Philippson, *Genealogie als mythische Form. Studien zur Theogonie des Hesiod*, in: E. Heitsch [Hg.], *Hesiod*, Darmstadt 1966, 651–687: 651 [urspr. als SO.S VII (1936)]; repr. in: dies., *Untersuchungen über den griechischen Mythos*, Zürich 1944, 7–42).

32 Die ältesten überlieferten Annalen Chinas, die *Frühlings- und Herbstannalen* (*Chunqiu*) verzeichnen rund 140 seltsame Ereignisse, Anomalien oder Katastrophen unter ihren ca. 1900 Einträgen von Ereignissen zwischen den Jahren 722 und 481 v.u.Z., das sind immerhin 7,4% der Aufzeichnungen, ca. jeder 13. Eintrag; Zu vergleichbaren europäischen Aufzeichnungen siehe T.J. Cornell, *Etruscan Historiography*, ASNSP.L Sér. 3, 6/2 (1976), 411–439: 438, sowie A. Nice, *Divination and Roman Historiography*, Diss., University of Exeter, 1999, 129.135; Zum Nahen Orient siehe R. Drews, *The Babylonian Chronicles and Berossus*, *Iraq* 37 (1975), 39–55: 296.

33 Wang He 王和, *Lun Zuo zhuan yuyan* 論左傳預言, *Shixue yuekan* 史學月刊 6 (1984), 13–18; Zhang Gaoping 張高評, *Zuo zhuan yuyan zhi jixing yu zuoyong* 左傳預言之基型與作用, in: Lin Qingzhang 林慶彰 (Hg.), *Jingxue yanjiu luncong* 經學研究論叢, Bd. 3, Taipei 1995, 149–164; M. Kalinowski, *La rhétorique oraculaire dans les chroniques anciennes de la Chine. Une étude des discours prédictifs dans le Zuozhuan*, *Extrême-Orient Extrême-Occident* 21 (1999), 37–65; J. Moffett, *Mandates, Ritual Faults, Senility, and Death. Prediction in the Zuo zhuan*, unveröff. Vortrag gehalten in Göttingen am 5.7.1999.

34 Li Wai-ye, *Knowledge and Skepticism in Ancient Historiography*, in: C. Shuttleworth Kraus (Hg.), *The Limits of Historiography. Genre and Narrative in Ancient Historical Texts*, Leiden 1999, 27–54; J. Gentz, »Falling Stones: Five. Six: Fish-Hawks Flying Backwards«, *Readings of a Strange Record*, in: S. Katz (Hg.), *Divination and the Strange in Pre- and Early Modern East Asia and Europe*, im Druck.

schiedlichen Zwecken.³⁵ Das Einzigartige am *Zuo zhuan* ist aber, dass es durch die Berichterstattung von Zeichen, von deren Zukunftsdeutung sowie deren Erfüllung mehrere Zeitebenen in die Vergangenheit konstruiert und die Reflektion über deren Verhältnis gleich mit dazu liefert. So wird über die Erfüllung der Prognosen als Ereignisse der Vergangenheit berichtet. Im Verhältnis zu dem – aus der Perspektive des Lesers bereits vergangenen – Zeitpunkt dieser Erfüllung liegt das Auftauchen der Zeichen mitsamt den Prognosen aber noch weiter in der Vergangenheit. Diese gehören also bereits der Vergangenheit der Vergangenheit an, während die Erfüllung der Prognose vom Auftauchen des Zeichens aus gesehen die Zukunft darstellt. Das *Zuo zhuan* konstruiert damit eine vergangene Vergangenheit und eine vergangene Zukunft dieser vergangenen Vergangenheit als zusammengehörige Einheit in seinem Text. Auch dieses ist nicht außergewöhnlich: Jeder Text, der vergangene Verläufe beschreibt, konstruiert zwangsläufig ein vergangenes Vorher und Nachher, und die Dramatik jeder Geschichte lebt von genau diesem Spannungsverhältnis der vergangenen Vergangenheit und der vergangenen Zukunft, aus der die Moral von der Geschicht' gewonnen wird. Im *Zuo zhuan* wird nun aber zusätzlich über dieses Verhältnis nachgedacht. Die verzeichneten Prognosen als Ereignisse der vergangenen Vergangenheit denken über die in der Erzählung enthaltene vergangene Zukunft nach und sagen sie voraus, bevor sie eintritt, und damit wird das Verhältnis zwischen diesen beiden Zeitebenen zu einem historischen Exempel für gelungene Prognostik, das seine eigene historische Verifikation gleich mit enthält.³⁶ Das *Zuo zhuan* wird so zu einem historischen Archiv für erfolgreiche Prognosen, und dessen historische Erzählungen werden zu Illustrationen geglückter Vorhersagen. Diese historischen Fälle unterscheiden

35 Herodots Hauptinteresse etwa liegt nicht in erster Linie darin, historische Fakten zu berichten (weshalb er von den meisten frühen Historikern bereits als Fabulierer [*fabulosus*] bezeichnet wird) – siehe A. Momigliano, *The Place of Herodotus in the History of Historiography*, *Hist(L)* 43/147 (1958), 1–13: 1–2.5–6, sowie D. Lateiner, *The Historical Method of Herodotus*, Toronto 1989, 211 – sondern darin, aufzuzeigen, wie Geschichte von Menschen durch Interpretation gemacht und manipuliert wird, und wie er selbst ein Meister der historischen Zeicheninterpretation ist (A. Hollmann, *The Master of Signs. Signs and the Interpretation of Signs in Herodotus' Histories*, Cambridge/MA 2011). Auch Thukydides ist vor allem daran interessiert, Geschichte zu verwenden, um die unveränderlichen Muster der menschlichen Natur (ἀνθρώπεια φύσις) zu erkunden, nach welchen sich auch die Zukunft gestalten wird (Thukydides, *Der Peloponnesische Krieg* 1,22,4, in: Vretska [Übers.], Thukydides [s. Anm. 30], 56).

36 Kalinowski, *La rhétorique oraculaire* (s. Anm. 33), 39, unterscheidet bei den Prognosen im *Zuo zhuan* die vier Elemente der ursprünglichen Umstände (*conjoncture*), der Prognose (*prédiction*), der Begründung (*argumentation*) und des Nachweises (*vérification*) durch das Eintreten sowie die explizite Bestätigung der Vorhersage.

sich von anderen Exemplasammlungen³⁷ darin, dass sie ihre eigenen Deutungen sowie Reflexionen über diese Deutungen enthalten. Sie unterscheiden sich von Prophetien und Offenbarungen dadurch, dass sie ihre Prognosen methodisch kritisch diskutieren, erklären und begründen und somit ihre Verfahren zu Lehrstücken für nachahmbare Techniken machen. Damit unterscheiden sie sich von den altbabylonischen kasuistischen Omensammlungen wie etwa dem *Enuma Anu Enlil*, in welchen viele tausende von Fällen gesammelt sind, die ebenfalls Protasis und Apodosis historischer Fälle verzeichnen,³⁸ die aber keine Erklärungen zu diesem Verhältnis angeben.

Das *Zuo zhuan* versammelt somit prognostische Musterfälle, die aber alle für sich einzeln stehen. Die dazu gefügten Prognosen verwenden unterschiedliche Prognosesysteme (inklusive unterschiedlicher Interpretationsmethoden des *Buches der Wandlungen*),³⁹ die ihrerseits wiederum auf ihren je eigenen Mustern gründen, aber so gut wie alle eine gemeinsame Vorstellung von ritueller und moralischer Ordnung teilen, die als entscheidender Faktor in den Prognosen auch reflektiert ist.⁴⁰ Es gibt auch Fälle, in denen zu einem Ereignis Prognosen unterschiedlicher Systeme miteinander kombiniert werden.⁴¹ Wir erhalten dadurch den etwas komplexeren Fall von aus unterschiedlichen Mustern auch je verschieden abgeleiteten Mustern, die – gerade in Verbindung mit der im gleichen Text geäußerten Kritik an falschen Prognosen – eine Philosophie der Prognostik darstellen, nach der unterschiedliche Prognoseverfahren nebeneinander stehen und funktionieren können, aber kritisch geprüft werden müssen, weil sie auch in unterschiedlichen Kontexten unterschiedlich wirken und sogar manipuliert werden können.⁴² Das sie vereinende Band ist eine Geschichtsphilosophie, die auf der Annahme gründet, dass grundlegende Muster von Kosmologie, Ritus und Moral übereinstimmen und daran orientiertes Handeln meist belohnt wird, Verstöße dagegen meist zum Untergang führen.⁴³ Erfolgreiche Prognosen verstehen

37 P. von Moos, *Geschichte als Topik*, Hildesheim 1988.

38 Winitzer, *Early Mesopotamian Divination Literature* (s. Anm. 4).

39 Smith, *Zhouyi Interpretation* (s. Anm. 5). Siehe auch die Beispiele und Analyse in Li W., *The Readability of the Past in Early Chinese Historiography*, Cambridge/MA 2007, 209–229.

40 Kalinowski, *La rhétorique oraculaire* (s. Anm. 33), 44–47. Die moralische Perspektive lässt in den späteren Teilen des Werks teilweise nach wie Li zeigt, *Readability of the Past* (s. Anm. 39), 321–322.

41 Smith, *Zhouyi Interpretation* (s. Anm. 5), 451; Kalinowski, *La rhétorique oraculaire* (s. Anm. 33), 52.

42 Li, *Readability of the Past* (s. Anm. 39), 268–270. 397.

43 Zum Prinzip der Belohnung siehe D. Schaberg, *A Patterned Past. Form and Thought in Early Chinese Historiography*, Cambridge/MA 2001, 207–221. Siehe zum Aspekt der Recht-Zeitigkeit

diese Regelsysteme von unterschiedlichen Perspektiven her so, wie auch das *Zuo zhuan* selbst seine Geschichtsphilosophie mit unterschiedlichen Mitteln vermittelt, von denen Prognostik nur eines ist.⁴⁴ Wie beim *Buch der Wandlungen* ist ein grundlegendes Kriterium der richtigen Prognose auch die moralische Qualifikation der Ausführenden, welche sie zur richtigen Anwendung befähigt.⁴⁵

4 Schluss

Worin genau liegen nun die Besonderheiten dieser beiden Ansätze in der chinesischen Kultur der Prognostik (und darüber hinaus) und worin liegen deren Gemeinsamkeiten?

Das Besondere an diesen beiden Modellen ist zunächst, dass die für divinatorische Methoden typischen Protasis-Apodosis-Korrelationen in beiden Fällen empirisch begründet werden. Das *Zuo zhuan* bezieht sich auf historische Daten und das »Xici«-Kapitel konzipiert die Hexagramme als Ergebnisse empirischer Beobachtungen von Strukturen des Wandels in der Welt.

Was jedoch beide Ansätze gegenüber anderen auszeichnet ist, dass die Korrelationen nicht einfach regelhaft gesetzt werden, sondern dass Begründungen zu jeder einzelnen Korrelation angegeben werden. Im *Zuo zhuan* sind das die historischen Prognosen, die zum Zeitpunkt der Protasis die später erfolgende Apodosi nicht nur vorhersagen, sondern auch erklären. Im *Buch der Wandlungen* sind es die stabilen und instabilen Zustände der Einzellinien im Hexagramm, welche präzise die 64 möglichen Arten des Wandels von einem der 64 möglichen Zustände zum nächsten erklären und begründen.

Beide Modelle vermeiden dabei die Probleme sowohl des Interventionismus als auch des Determinismus, indem sie die Frage, was genau wie und warum den Wandel jeweils bewirkt, als unbeantwortbar offen lassen und stattdessen die Möglichkeit des Menschen, bei frühzeitiger Wahrnehmung und richtiger Deutung von Entwicklungen diese selbst zu gestalten und zum Guten zu wenden, in den Vordergrund stellen.⁴⁶ Im *Zuo zhuan* lassen sich einige moralische Prinzipien

auch P. Gibas, *History as Future – Time, Prediction, and Historical Narrative in the Zuo zhuan*, *Early China* 41 (2018), 29–86. Li zeigt, dass es auch hier einzelne Ausnahmen gibt: Li, *Readability of the Past* (s. Anm. 39), 321–322.

⁴⁴ J. Gentz, *Gongyang zhuan*, *Father of Chinese Historiography*, in: M. Kern/Y. Pines (Hg.), *Rethinking Chinese Historiography*, Leiden, im Druck.

⁴⁵ Kalinowski, *La rhétorique oraculaire* (s. Anm. 33), 39.45.49.

⁴⁶ Li, *Readability of the Past* (s. Anm. 39), 268–269.

wie etwa das der Belohnung oder Vergeltung ausmachen, welche den Korrelationen zugrunde liegen. Im *Buch der Wandlungen* ist es dagegen etwas, das mangels besserer Begrifflichkeit metaphorisch als »geisterhaft« beschrieben wird, eine Macht, die nur den rechten Menschen, Edlen und Weisen sichtbar ist, die selbst jene moralischen Qualitäten besitzen, die laut dem *Zuo zhuan* auch im Wandel der Dinge zum Ausdruck kommen.

Beide Ansätze erheben mit ihrer Methode je eigene systematische Universalansprüche. Wo das *Buch der Wandlungen* abstrakte Figuren anbietet, die auf alle thematischen Bereiche angewendet werden können, unternimmt das *Zuo zhuan* den Versuch, unterschiedliche Prognoseverfahren in seinem historiographischen Modell zu integrieren und in der narrativen Darstellung menschlicher Handlungsvollzüge einer größeren moralischen Logik von Tun-Ergehen-Zusammenhängen zu unterstellen, die durch die vielfältigen Prognosen und ihre Kritiken aus unterschiedlichen Perspektiven in ihrer kaum zu begreifenden Komplexität illustriert wird.

Es handelt sich um zwei Ansätze, die auf den Zusammenbruch des Glaubens an einen einfachen Tun-Ergehen-Zusammenhang – ein Zusammenbruch, der im *Zuo zhuan* auch eindrücklich in Dialogen dokumentiert ist⁴⁷ – mit einem Folgeschritt antworten. Darin stellen sie nicht die Möglichkeit von Prognostik als solcher in Frage, sondern nur bestimmte Formen derselben, und stellen diesen je ein eigenes Modell entgegen.

Beide Modelle gründen auf der Annahme, dass Wissen von der Zukunft möglich ist. Beide stimmen auch darin überein, dass ein solches Wissen nicht jedem zugänglich ist, sondern dass es eines außerordentlichen Zugangs zu einem besonderen Bereich des Wissens bedarf. Beide sind sich weiterhin einig darin, dass das Wissen über die Zukunft weder durch innere Intuition erlangt wird noch durch Kommunikationen mit numinosen Kräften, sondern anhand von (möglichst kleinen) sichtbaren Anzeichen, die (möglichst früh) empirisch erfasst und gedeutet werden müssen.⁴⁸ Schließlich betonen beide Texte auch, dass es zu der Wahrnehmung dieser feinsten Anzeichen besonderer Qualifikationen bedarf und dass diese notwendig eine moralische Komponente enthalten müssen, weil die Prinzipien der auf die Zukunft gerichteten Veränderungsbewegungen auf moralischen Mustern gründen.

⁴⁷ Li W., Knowledge and Skepticism in Ancient Chinese Historiography, in: C. Shuttleworth Kraus (Hg.), *The Limits of Historiography. Genre and Narrative in Ancient Historical Texts*, Leiden/Boston/Köln 1999; dies., *Readability of the Past* (s. Anm. 39), 202–209.270.

⁴⁸ Li, *Readability of the Past* (s. Anm. 39), 92–105.

Mit diesen Annahmen stehen diese beiden Texte nicht allein. Sie stehen in einem weiteren Kontext von anderen Texten aus dem weiten Spektrum der philosophischen Schulen des 4.–2. Jh. v.u.Z.⁴⁹ Wir können in diesen Annahmen den allgemeinen Impuls seitens dieser neuen Denktraditionen sehen, neue kritische Ansätze des Zukunftswissens zu entwickeln und diese auch bewusst als Mittel der moralischen und argumentativen Kontrolle gegen ältere, stärker religiös inspirierte Divinationspraktiken zu stellen.⁵⁰ Das um das Jahr 239 v.u.Z. kompilierte eklektische Werk *Lüshi chungiu* (*Frühling und Herbst des Lü Buwei*) reflektiert das sehr deutlich:

Das Herz des Menschen ist versteckt und verborgen und schwer zu erkennen, es ist tief und profund und schwer zu ermessen. Deshalb richtet der Weise seinen Sinn auf die Vollzüge. Worin der Weise den anderen Menschen überlegen ist, ist sein Vorwissen. Dieses Vorwissen verlangt die Wahrnehmung von kleinsten Anzeichen und Äußerungen. Ohne diese Anzeichen und Äußerungen etwas im Voraus wissen zu wollen, darin wären selbst die weisen Könige Yao und Shun gleichermaßen [erfolglos] wie andere Menschen. Obschon Anzeichen und Äußerungen mal leichter und mal schwieriger [zu erkennen] sind, ist es selbst für die Weisen nie ganz leicht; die vielen anderen Menschen allerdings haben gar keinen Zugang dazu. Und weil sie keinen Zugang dazu haben, deshalb meinen sie, es handele sich um göttliche oder glückliche Fügung. Aber es sind weder Geister noch Glück, sondern ihre [der Weisen] Methode lässt einfach keine anderen Schlüsse zu.⁵¹

Auch das *Zhong Yong* (*Mitte und Maß*, ca. 3. Jh. v.u.Z.) ersetzt die Institution der Geister in der Divination durch eine Haltung von Wahrhaftigkeit, die *wie* Geister ist.

Durch den Weg der äußersten Wahrhaftigkeit kann Vorwissen erlangt werden. Wenn ein Staat im Aufstieg begriffen ist, gibt es immer glückverheißende Omina; wenn ein Staat dem Untergang zugeht, dann gibt es immer üble Katastrophen. Es zeigt sich in der Divination

⁴⁹ Siehe zu den Grenzen dieser Annahmen und der weiteren Geschichte dieser Annahmen im vormodernen China N. Sivin, *On the Limits of Empirical Knowledge in the Traditional Chinese Sciences*, in: J. T. Fraser u. a. (Hg.), *Time, Science, and Society in China and the West*, Amherst 1986, 151–169 (repr. als Kap. 5 in N. Sivin, *Medicine, Philosophy and Religion in Ancient China*, Aldershot 1995, 165–190). Siehe zu diesem Kontext auch Li, *Readability of the Past* (s. Anm. 39), 92–95.

⁵⁰ Kalinowski, *La rhétorique oraculaire* (s. Anm. 33), 57.

⁵¹ *Lüshi chungiu*, Buch 20, Kap. 8: »Beachten der Anzeichen« 觀表, in: Chen Qiyu 陳奇猷 (Hg.), *Lüshi chungiu jiaoshi* 呂氏春秋校釋, Shanghai 1990, 1413: 人之心隱匿難見, 淵深難測, 故聖人於事志焉。聖人之所以過人以先知, 先知必審微表, 無微表而欲先知, 堯、舜與眾人同等。微雖易, 表雖難, 聖人則不可以飄矣, 眾人則無道至焉。無道至則以為神, 以為幸。非神非幸, 其數不得不然。 Siehe auch die deutsche Übersetzung in R. Wilhelm, *Frühling und Herbst des Lü Bu We*, Düsseldorf/Köln 1979 (urspr. Jena 1928), 370.

mit Schafgarben und Schildkrötenpanzern sowie in den Bewegungen der vier Gliedmaßen. Wenn Unglück oder Glück im Anzug sind, muss man vorher um das Gute wissen und muss man vorher um das Ungute wissen. Aus diesem Grund ist äußerste Wahrhaftigkeit wie Geister.⁵²

Viele weitere Beispiele aus der Literatur des 4.–2. Jh. v.u.Z. könnten hier angeführt werden.⁵³ Gemeinsam ist ihnen der Glaube an die Möglichkeit empirisch begründeten Vorwissens, das Menschen mit moralischer Vollendung über deren besondere Fähigkeit zu Zeichenwahrnehmung und -interpretation zugänglich ist. Aus dieser Literatur stechen »Xici« und *Zuo zhuan* dadurch hervor, dass sie systematisch Beispiele und Prinzipien für solche Anzeichen und deren Deutungen entwickeln. Die Ansätze, die sie vortragen, erlauben jedoch keine vollständige Aufschlüsselung des Prognoseverfahrens, sondern geben nur Anleitungen für erste Schritte in das neu beschriebene Feld. Die letzten Zusammenhänge bleiben offen und erlauben Freiräume für Deutungen, deren Richtigkeit an der Weisheit der Deuter hängt. Diese Weisheit kann nicht erlernt werden, sondern bedarf einer moralischen Vollkommenheit, die nur durch Handeln erlangt werden kann.

Damit verändert sich die Botschaft an die breite Leserschaft. Die Texte versprechen ihnen keine vollständige Erklärung von Prognosetechniken, sondern beschränken sich auf Hinweise, welche die Leser gerade so weit ins Feld hinein führen, dass sie erstens von der Wahrheit und dem Weg dieser Methoden als konstruktivem Gegenentwurf zu den in Kritik geratenen etablierten religiösen Divinationspraktiken überzeugt werden können. Zweitens fordern sie die Leser auch dazu auf, den historischen Vorbildern nachzueifern, die erfolgreich mit ihren Prognosen waren und dadurch mittels ihrer Moralität den Lauf der Dinge zu ihrem Vorteil wenden konnten. Die beiden Texte sind somit auch Stellungnahmen zur praktischen Effizienz von Moral in einem historischen Kontext, in dem eine allgemeine Ratlosigkeit angesichts der Umwertung aller Werte herrschte.

52 Ruan (Hg.), *Shisanjing zhushu* (s. Anm. 8), 1632: 至誠之道，可以前知。國家將興，必有禎祥；國家將亡，必有妖孽。見乎蓍龜，動乎四體。禍福將至：善，必先知之；不善，必先知之。故至誠如神。

53 Li, *Readability of the Past* (s. Anm. 39), 92–95.