

Konfuzianismus in der Aschenzeit: Lehre der Menschlichkeit (仁学)

Dr. Lun Du, Universität Duisburg-Essen (lun.du@uni-due.de)

1. Einleitung

Wenn ich heute im Rahmen der Vortragsreihe „Religionen der Welt“ über Konfuzianismus rede, so heißt dies dennoch nicht, dass ich den Konfuzianismus schlicht und einfach als eine Religion betrachten würde. (In China selbst wird seit Ende der Kulturrevolution, genauer gesagt seit 1978, diese Frage sehr kontrovers diskutiert, und es ist längst noch keine Einigung unter den Streitenden in Sicht.¹)

Auf der anderen Seite will ich aber auch nicht ganz allgemein über konfuzianische Philosophie sprechen. M.E. ist der sog. Konfuzianismus zu vielschichtig und zu umfangreich, um ihn auf einen einfachen Nenner bringen zu können. Anders gesagt: Konfuzianismus ist nicht gleich Konfuzianismus. Wie alle geistigen Traditionen der Menschheit unterliegt auch der Konfuzianismus einem historischen Wandel. Dabei hat er, der ursprünglich in der herrschenden Gelehrtenschicht zu Hause war, im Laufe der Zeit auch in den unteren sozialen Schichten Aufnahme und Verbreitung gefunden, hat mit den Worten eines Sinologen also „in das Volk hineingewirkt“². (Nebenbemerkung: Konfuzius gilt zwar als Begründer dieser Geistesströmung, allerdings kommt in den gebräuchlichen chinesischen Bezeichnungen für die entsprechende ethische, politische und philosophische Gesinnung der Name des Konfuzius nie vor (儒家 *rujia*³ oder 儒教 *rujiao*): Der Ausdruck „Konfuzianismus“ ist eine „moderne westliche Prägung ohne genaues chinesisches Äquivalent“ (Das Große China-Lexikon, S. 385); das Wort „Konfuzius“ selbst ist die latinisierte Wiedergabe der chinesischen Bezeichnung 孔夫子 mit der Bedeutung „Lehrer Kong“).

Ziel meines heutigen Vortrags ist es vielmehr, anhand der überlieferten Schriften von Konfuzius und Menzius den Kern des Konfuzianismus in seiner Entstehungsphase darzustellen. Kurze Informationen: Konfuzius (Kongzi 孔子) gilt als Begründer des Konfuzianismus und lebte von 551–479 v. Chr. Menzius (Mengzi 孟子) gilt seit der Nördlichen Song-Dynastie (960–1127) als der zweitwichtigste Vertreter des Konfuzianismus.⁴ Er lebte 372–289 v. Chr.⁵, also ca. zwei Jahrhundert später als Konfuzius. Bei den überlieferten Schriften handelt es sich vor allem um das Buch *Lunyu* (论语: der gängigste deutsche Titel dieses Werks lautet „Gespräche“, genau übersetzt, müsste er aber „Gesammelte Worte“ heißen), das die Schüler Konfuzius’ der zweiten Generation zusammengestellt haben und das Buch *Mengzi* von Menzius, das er mit seinen Schülern zusammen verfasst hat.⁶

Die Entstehungsphase des Konfuzianismus fällt in einen Zeitraum, den Karl Jaspers in seinem Buch „Vom Ursprung und Ziel der Geschichte“ als „Achsenzeit“ der Weltgeschichte

¹ 任继愈 (主编): 《儒教问题争论集》, 北京: 宗教文化出版社, 2000年, 出版说明。

² Moritz (1990: 42)

³ Das Wort *jia* bedeutet eigentlich Familie und ist hier als „Schule“ zu verstehen. Moritz (1990: 41) zufolge bedeutet das Wort *ru* ursprünglich „weich, geschmeidig, biegsam“, und mit *ru* wurden jene Menschen bezeichnet, die Funktionen bei Kulthandlungen ausübten und die dann besonders zeremoniegebunden, ritualbewusst, und förmlich auftraten.

⁴ Vgl. 何晓明 (23-25).

⁵ 何晓明 (4) 现今学术界比较通行的看法: 生于周烈王四年 (前 372), 卒于周赧王二十六年 (前 289), 活了 84 岁。

⁶ Vgl. 何晓明 (12-14).

bezeichnet. „Aus den alten Hochkulturen“, so Jaspers (1949: 44), „erwächst in der Achsenzeit von 800–200 v. Chr. die geistige Grundlage der Menschheit, und zwar an drei von einander unabhängigen Stellen, dem Orient-Okzident polarisierten Abendland, in Indien und China.“ „In diesem Zeitalter wurden die Grundkategorien hervorgebracht, in denen wir bis heute denken, und es wurden die Ansätze der Weltreligionen geschaffen, aus denen die Menschen bis heute leben.“ (S. 21)

In diesem Zusammenhang sei auch erwähnt, dass der Theologe Hans Küng (²2000: 136), der schon Anfang der 80-Jahre in China war und chinesischen Religionswissenschaftlern seinen Standpunkt über Religionen erläutert hat, in seinem kürzlich erschienenen Buch „Christentum und Weltreligionen: Chinesische Religion“ zwischen drei „Grundtypen von Religiosität“ unterscheidet: dem semitisch-prophetischen, dem indisch-mystischen und dem chinesisch-weisheitlichen. Ihm zufolge zählt der Konfuzianismus also zu diesem dritten Grundtypus von Religiosität.

Was den Begriff der „Menschlichkeit“ (Chinesisch *ren* 仁, Untertitel meines Vortrags) begriff, so schreibt der Sinologe Roetz (1992: 240) in seinem Buch „Die chinesische Ethik der Achsenzeit“: „Die ‚Menschlichkeit‘ [...] ist der Kern der namentlich von Konfuzius und Mengzi entwickelten Ethik.“

Durch meinen Vortrag soll deutlich werden, dass die Gedanken der beiden wichtigsten Vertreter des Konfuzianismus, die sich um die Grundkategorie der „Menschlichkeit“ (仁) drehen, über die Ethik hinaus nicht nur als politische und philosophische Lehre zu betrachten sind,⁷ sondern durchaus auch eine religiöse Dimension aufweisen.

Und wenn ich heute versuche, Ihnen den Konfuzianismus vor allem in seiner Vergangenheit verständlich zu machen, so bedeutet dies sicherlich nicht, dass der Konfuzianismus und das Konzept der Menschlichkeit keine aktuelle Bedeutung hätten. Im Gegenteil: So stellt Hans Küng (²2000: 140) in dem erwähnten Buch folgende Frage: „Ist es im heutigen Kontext des Dialogs der Weltreligionen nicht überlegenswert, ob das Humanum (*jen*) [also Menschlichkeit] des Konfuzianismus so etwas wie die Grundlage für ein gemeinsames Ethos der Menschheit sein könnte?“ Ich hoffe, dass mein heutiger Vortrag, der die „Menschlichkeit“ als einen universalen moralischen Wert darstellen soll, zur Klärung dieser Frage beitragen kann.

2. Historischer Hintergrund

Um die beiden Denker besser zu verstehen, muss man selbstverständlich etwas über den historischen Hintergrund wissen. Deshalb begeben wir uns kurz in die sog. „Achsenzeit“ in China. Es handelt sich um den Zeitraum 700 – 221 v. Chr., genauer gesagt um die Östliche Zhou-Zeit (700 – 256 v. Chr.) und die Zeit danach bis zum Jahr 221 v. Chr., dem Jahr, in welchem China nach Jahrhunderte langen Kriegen und durch den Eroberungszug des Fürstenstaates Qin (秦) ein Einheitsstaat geworden ist.

Zu jener Zeit haben sich in China große soziale und politische Veränderungen vollzogen. Das damalige Königreich Zhou, das hauptsächlich auf einem verwandtschaftlichen Lehnsystem aufgebaut war, befand sich im Zerfall. Und die traditionellen Riten des Zhou-

⁷ Roetz selbst bezeichnet an anderer Stelle den Konfuzianismus als „eine der bis heute bedeutend gebliebenen philosophisch-politischen Strömungen“ (Das Große China-Lexikon, S. 385).

Adels⁸, welche eine klare hierarchische Ordnung der Gesellschaft garantierten, geriet ins Wanken.⁹

Der Konfuzianismus ist Ausdruck der Reflexion der damaligen aristokratischen Gelehrtenschicht über die politischen und sozialen Krisen ihrer Zeit. Genauer gesagt, gehörten die Konfuzianer einer der unteren Adelsschichten mit Bildung an, was in hohem Maß ihre Interessen und ihr Denken bestimmte. Sowohl Konfuzius als auch Menzius versuchten, damalige Herrscher von ihren Ideen zu überzeugen, und sie gingen sogar selbst in den Staatsdienst. (So war Konfuzius sogar lange Jahre als Justizminister in seinem Heimatstaat Lu tätig) Gleichzeitig gründeten sie eigene private Schulen und versuchten, ihre Lehre zu verbreiten und Schüler für den Staatsdienst auszubilden.

Konfuzius z.B. verfolgt das Ziel, die soziale und politische Ordnung wieder herzustellen (正名), die sich auf die traditionellen Riten (also *li*) stützt. Für ihn bietet dieser Kodex eine Art Orientierung oder Grundlage, auf der man in der Gesellschaft Fuß fassen kann (不知礼, 无以立也).

Konfuzius ist jedoch klar, dass diese Riten nur richtig gelten und funktionieren können, wenn die Menschen sich den Sinn ihrer Befolgung verinnerlichen, also moralisches Bewusstsein dafür entwickelt haben. Er plädiert deshalb für die Rückbesinnung auf Moral und führt den Begriff der „Menschlichkeit“ (*ren* 仁) in seine Lehre ein.¹⁰

Die Lehre des Konfuzius hat Menzius weiter entwickelt, indem er zum einen die Idee der angeborenen guten Natur des Menschen in die Lehre des Konfuzianismus einführt und zum anderen diese Lehre verstärkt auf die Politik überträgt. Er versucht, damalige Herrscher von seiner sog. „menschlichen Politik“ (仁政) zu überzeugen, die er auch als den „Weg des Königs“ (王道) bezeichnet.

Die Lehren beider Denker wurden damals von keinem der Herrscher angenommen. Insofern waren ihre Bemühungen gescheitert. Offensichtlich waren sie sich dieses „Scheiterns“ bewusst. So findet sich in *Lunyu* eine Bemerkung von Zilu (einem Schüler des Konfuzius), der – ganz im Sinne seines Meisters – sagt: „Wenn ein Edler in den Staatsdienst geht, so tut er damit etwas, wozu er sich verpflichtet fühlt. Dass dies wahrscheinlich dennoch nicht dazu führt, dass der Rechte Weg realisiert wird, das weiß er selber.“ (“君子之仕也, 行其义也。道之不行, 已知之矣。” , *Lunyu* 微子 18.7)

⁸ Chinesisch: *li* 礼; Man könnte dieses *li* als soziale Normen bezeichnen. Dabei handelt es sich um den schriftlich festgehaltenen traditionellen Kodex der Herrscherschicht der Zhou, der ihren Menschen (vor allem den Adligen) je nach Rang und Rolle in der Gesellschaft und je nach Alter und Geschlecht einen bestimmten Platz zuweist und Anweisungen für das richtige Verhalten in bestimmten Situationen gibt.

Die Riten im alten China haben ihren Ursprung in Religion. Mit der Entstehung und Etablierung des oben erwähnten Sippensystems in der Westlichen Zhou-Zeit (vor etwa 11. Jh. – 771 v. Chr.) erhalten sie immer mehr ethische Züge und entwickelten sich zu einem Kodex, der alle Lebensbereiche von Menschen, vor allem der Oberschicht regeln.

⁹ Zugleich war es eine Zeit, in der „geistige Kämpfe mit den Versuchen [erwachsen], den Anderen zu überzeugen durch Mitteilungen von Gedanken, Gründen und Erfahrungen.“ (Jaspers 1949: 20) Der Konfuzianismus war also nur eine der sog. „hundert Schulen, die miteinander wetteiferten“ (*bai jia zheng ming* 百家争鸣).

¹⁰ So stehen zwar die Riten, d.h. „die konventionelle Sittlichkeit, die rituellen Verhaltens- und Umgangsformen der alten Gesellschaft der Zhou mit der Betonung sozialer Differenz, und die Menschlichkeit, „die neue ‚postkonventionelle‘ Dimension des *Lunyu*, eine Moral der Liebe und Gegenseitigkeit, einander gegenüber“ (Roetz 1992: 200), doch bilden sie letztlich eine Einheit. Dabei ist „die Menschlichkeit [...] das höchste Prinzip, von dem die Sittlichkeit als unkorrupte lebt“ (ebd. S. 201).

Die Erkenntnis über die Unerreichbarkeit ihres Ziels hindert die Konfuzianer aber nicht, immer wieder zu versuchen, die Menschen von einer idealen Gesellschaft zu überzeugen. Im Gegenteil, sie geben ihren Glauben nie auf. So sagt Konfuzius einmal zu seinen Schülern: „Wenn auf der Welt der Rechte Weg herrschen würde, dann müsste ich mich nicht mit euch zusammen bemühen, sie zu ändern.“ (“天下有道，丘不与易也。” , *Lunyu* 微子 18.6)

Mit anderen Worten, die Konfuzianer sind sich ihrer Verantwortung für die Gesellschaft bewusst und bemühen sich um eine gute und gerechte Gesellschaft. Dazu gehört, dass sie sozusagen ‚bei sich selbst anfangen‘, indem sie sich strebsam um Selbsterziehung bzw. moralische Vervollkommnung bemühen, mit dem Ziel, Mensch im Sinne der Menschlichkeit zu werden.

3. Die Bedeutungen des Begriffs der „Menschlichkeit“ (ren 仁)

Nun könnte man sich fragen, was bedeutet der chinesische Begriff der „Menschlichkeit“. Oder besser, kann und sollte man den chinesischen Begriff *ren* 仁 wirklich – wie Hans Küng oder Roetz und viele andere, frühere Interpreten – mit „Menschlichkeit“ übersetzen?¹¹ Ich werde diese Frage zunächst im Raum stehen lassen und versuche, den damaligen Gebrauch des chinesischen Begriffs *ren* 仁 zu analysieren.

Zunächst sollte man wissen, dass das Zeichen bzw. Wort *ren* 仁 aus zwei Teilen besteht: der erste Teil 人 bedeutet „Mensch“ und der zweite Teil 二 „zwei“; man kann also darauf schließen, dass das Wort mit zwischenmenschlichen Beziehungen zu tun hat. Tatsache ist auch, dass das Wort vor Konfuzius schon sehr oft gebraucht wurde.¹² Allerdings ist es Konfuzius, der das Wort zu einem Prinzip und zur „Seele aller Tugenden“ (Hans Küng 140-141) aufgewertet hat, so dass sich darauf eine Lehre aufbauen ließ.¹³

In *Lunyu* kommt der Begriff *ren* 仁 109 Mal vor¹⁴ und seine Erläuterungen durch Konfuzius und seine Schüler sind vielfältig. Dennoch kann man sagen, dass es sich bei *ren* um „die Moral der Liebe und Gegenseitigkeit“ handelt.¹⁵ Als Fan Chi einmal seinen Lehrer nach der Bedeutung des *ren* fragt, gibt Konfuzius die lapidare Antwort: „Menschen lieben“ (爱人 *Lunyu* 12.22). Als Ran Yong (Zhonggong), ein anderer Schüler, den Konfuzius als geeigneten Staatsmann ansieht, diesen nach *ren* befragt, sagt Konfuzius: „Außer Haus

¹¹ Richard Wilhelm (1994) z.B. übersetzt ihn vorwiegend mit „Sittlichkeit“, während Schwarz (⁶1994) seiner deutschen Übersetzung des *Lunyu* vorwiegend das Wort „wahre Menschlichkeit“ benutzt. Und bei Moritz (1990: 60) wiederum werden beide Aspekte des Begriffs *ren* berücksichtigt: Für ihn bedeutet der Begriff *ren* sowohl das „Sittliche“ also auch das „Gute“ und die „Mitmenschlichkeit“.

¹² 刘鹗培 (136) “至春秋时期，“仁”字已大量出现。”

¹³ 学术界普遍认为，是孔子第一个把仁提到了理论范畴的高度。（刘泽华：《中国政治思想史，先秦卷》，杭州：浙江人民出版社，1996年，147页）在春秋时代人本主义社会思潮兴起和发展的基础上，孔子把“仁”上升到哲学高度，构建了以“仁”为核心的仁学思想体系（葛荣晋，同上，98页），“用以解释人类社会各种关系中理想的价值取向”。（单纯：《鸿爪纪学》，成都：四川大学出版社，2005年，62页）在孔子那里，仁第一次被上升为一种普遍的价值原则，（杨国荣，同上，11页）取代了西周“德”字的地位。

¹⁴ “仁”在《论语》中出现了109次。（葛荣晋，同上，98页；李振宏：《圣人箴言录》，开封：河南大学出版社，1997年，38页）

¹⁵ Roetz (1992: 200). An anderer Stelle schreibt Roetz (1992: 201): „Es sind die Liebe und das tätige Mitgefühl für den anderen und seine Achtung als Wesen wie ich selbst.“

begegne den Menschen, als empfingest du erlauchte Gäste; setzt du das Volk zur Arbeit ein, so muss das für dich so sein¹⁶, als ob du ein großes Opfer darbringen würdest. Was du nicht willst, dass man dir tu, das füg' auch keinem anderen zu.“ (出门如见大宾，使民如承大祭。己所不欲，勿施于人。Lunyu 12.2).

Da Menschen immer unterschiedliche Beziehungen zueinander haben, versteht es sich von selbst, dass das Gefühl der Liebe und die Bereitschaft zur wechselseitigen Rücksichtnahme in unterschiedlichen Formen in Erscheinung treten bzw. treten sollten. Anders gesagt, je nach der Beziehung erfährt die Menschlichkeit unterschiedliche Realisierungsformen.¹⁷

Als Zizhang, ein anderer Schüler, der sich offensichtlich für eine Beamtenlaufbahn interessierte (Lunyu 2.18), seinen Lehrer nach *ren* fragt, antwortet Konfuzius: „*Fünf Dinge unter dem Himmel praktizieren zu können, das ist ren.*“ und er erläutert dies wie folgt: diese fünf Dinge sind „*Respektvolles Auftreten, Großzügigkeit, Glaubwürdigkeit, Aufmerksamkeit und Güte. Respektvoll – so wird man auch nicht beschämt; großzügig – so gewinnt man die Unterstützung der Massen; glaubwürdig – so gewinnt man das Vertrauen anderer; aufmerksam – so wird die Arbeit effizienter; gütig – dann hat man erst die Berechtigung, andere Menschen zur Arbeit einzusetzen.*“ (恭，宽，信，敏，惠。恭则不侮，宽则得众，信则人任焉，敏则有功，惠则足以使人。Lunyu 17.6)

Trotz der wechselnden bzw. unterschiedlichen Bestimmungen des Begriffs 仁, die wir bisher zitierten, lässt sich eine durchgängige Linie erkennen. Betrachten wir zunächst noch einmal das Zitat, das den Inbegriff der sog. „*Goldenen Regel*“¹⁸ darstellt: „*Was du nicht willst, dass man dir tu, das füg' auch keinem anderen zu!*“ Diesem Leitspruch begegnen wir noch an einer anderen als der zitierten Stelle in *Lunyu*, und zwar in einer Antwort an Zigong, einen vertrauten Schüler. Dieser fragte den Meister einmal nach einer möglichst allgemeinen und dennoch verlässlich präzisen Lebensmaxime: „*Kann man mit einem Wort sagen, was das [Wichtigste] ist, wonach man sich ein ganzes Leben lang richten sollte?* (有一言而可以终身行之乎? Lunyu 15.24) An dieser Stelle antwortet Konfuzius zunächst: „*Wie wäre es mit [dem Wort] ,shu'*, und dann fügt er – wie zur Erläuterung – hinzu: *Was du nicht willst, dass man dir tu, das füg' auch keinen anderen zu.*“ (其恕乎! 己所不欲，勿施于人。Lunyu 15.24)

An dieser Stelle könnte man fragen, warum Konfuzius nicht einfach den Schlüsselbegriff *ren*, sondern *shu* zur Antwort gab. Die Antwort liegt meines Erachtens darin, dass Konfuzius anstelle der ungleich abstrakteren Forderung nach Menschlichkeit auf das hinweisen wollte, was diese praktisch bedeutet, denn der Begriff *shu* 恕, der von deutschen Sinologen mal mit „*Nachsicht*“, mal mit „*gegenseitiger Rücksichtnahme*“, „*gegenseitigem Verstehen*“, manchmal auch mit „*Nächstenliebe*“ oder mit „*Toleranz*“ und „*Fairness*“ übersetzt wird,¹⁹ vermittelt eine deutlichere Vorstellung von dem, worin sich Menschlichkeit konkret zeigt. Und das heißt bei Konfuzius vor allem in einem eigens wach zu haltenden, t ä t i g e n Mitgefühl: Um seinem Schüler Zigong zu erklären, dass es – im

¹⁶ Nach dieser meiner Lesart bedeutet ‚es muss für dich so sein‘ im Grunde so viel wie ‚Sei dir dessen bewusst, dass du eigentlich jemanden opferst‘.

¹⁷ So schreibt Moritz (60): *Ren* ist „nicht ein abstrakter moralischer Wert, sondern eine bestimmte Qualität des Verhaltens zwischen den Menschen“.

¹⁸ Roetz (1995: 70) zufolge stammt der Ausdruck der „*Goldenen Regel*“ aus dem europäischen 18. J. h. bereits bei Hobbes findet man den Satz „Füge einem anderen nicht zu, was du nicht willst, dass man dir zufüge.“ (vgl. Pipers Handbuch der politischen Ideen, Bd. 3, S. 358)

¹⁹ Vgl. Moritz (1986: 118), Roetz (1995: 71), Schwarz (1994: 108) und Wilhelm (1994: 159).

Vergleich zu „Heiligsein“ – keineswegs schwierig ist, als menschlich zu gelten, sagt er: „Für einen, der menschlich ist, gilt: Wenn er selbst den Wunsch hat, auf der Welt zu bestehen, dann verhilft er auch anderen dazu. Und wenn er etwas erreichen will, dann verhilft er auch anderen dazu. Sich darauf verstehen, das [einem selbst] Nahe als Beispiel [für das Verhalten gegenüber anderen] zu nehmen, das kann als Methode der Menschlichkeit gelten.“ (夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也矣。Lunyu 6.30, Roetz, S. 72).

Tätige Hilfe auf Grundlage des Erkennens von sich selbst im Anderen und des Anderen in einem selbst darf somit als Vollzugsform der zu praktizierender Menschlichkeit verstanden werden.

Nun wäre es aber falsch anzunehmen, dass Konfuzius Menschlichkeit dann schon für verwirklicht hielt, wenn jemand einfach nur eine solche tätige Hilfe äußerlich sichtbar vollzieht. Es bedarf der Erfüllung einer zusätzlichen, nicht minder wichtigen Bedingung, die in den herangezogenen Zitaten ebenfalls angeklungen ist: nämlich die eines ehrlich empfundenen Mitgefühls. Anders gesagt, es muss, wenn man anderen Gutes tut, von ganzem Herzen kommen, um als ein *menschliches* Verhalten gelten zu können, das diesen Namen verdient.

Nun hat bekanntlich jeder Mensch einen privilegierten Zugang zur Wahrhaftigkeit seiner Gefühle und Wünsche. Letztlich kann nur jeder selbst und alleine prüfen, ob er etwa wirklich und ehrlich meint, was er sagt. Zu einer unbestechlichen Selbstprüfung in diesem Sinne gehört das, was sich in einem anderen Kernbegriff aus Lunyu ausdrückt: *zhong* 忠, was man an vielen Stellen am besten mit „Treu zu sich selbst“ übersetzt. Zu Recht hat der Theologe und Religionsphilosoph Hans Küng (141) diesen Begriff *zhong* 忠 mit „Loyalität zum eigenen Herzen und Gewissen“ übersetzt.

Das chinesische Schriftzeichen, das den Begriff *zhong* 忠 wiedergibt, verknüpft auf eine schön anschauliche Weise zwei Zeichenelemente: das eine Element bedeutet „Mitte“, das andere bedeutet „Herz“. In der hier angesprochenen Lesart weist der Begriff *zhong* 忠 also primär auf das eigene Selbst, vor welchem jeder nicht nur alleine Rechenschaft ablegen kann, vielmehr nach Konfuzius immer auch Rechenschaft ablegen soll. Auf diesem Hintergrund sind so hehre Ideale wie **ehrllich zu sich selbst sein, zu seinen eigenen Grundsätzen stehen** oder **möglichst hohe Anforderungen an sich selbst stellen**,²⁰ und zwar unabhängig davon, ob man von anderen beobachtet wird oder nicht, Ideale, die sich nicht nur durch äußere Taten verwirklichen lassen.

Der Begriff *zhong* 忠, der an anderen Stellen des Lunyu ohne Zweifel für **Treue dem Herrscher gegenüber** steht,²¹ bedeutet aber auch dort nicht einfach blinden Gehorsam, sondern ist selbst wieder rückgebunden an eine übergeordnete Instanz des eigenen Gewissens.

²⁰ 朱熹: “尽己之谓忠, 推己之谓恕。” (《论语集注》卷二)。王恩来 (48) 在孔子那里, “忠” 与 “诚”、 “信” 相近, 是尽职尽责、尽心尽力和践诺守信之意, 如 “为人谋而不忠乎” (学而), “居之无倦, 行之以忠” (颜渊)。李振宏 (45): “忠”, 尽己为人。孔子讲 “忠”, 主要是尽己, 是对自己的要求, 要求自己端正对人对事的态度。

²¹ In Lunyu sind zu lesen: „Unermüdlich auf dem Posten sein und seine Amtspflicht treu (gemäß *zhong*) ausüben.“ (居之无倦, 行之以忠。Lunyu 12.14) und „dem Herrscher loyal dienen“ (臣事君以忠 Lunyu 3.19). Ein weiteres Beispiel ist der Satz: 居处恭, 执事敬, 与人忠. (Lunyu 13.19: Als Fan Chi Konfuzius ein anderes Mal nach der Bedeutung von *ren* fragte, antwortete er: „In seinem alltäglichen Leben verhalte man sich bescheiden, bei allen Tätigkeiten rücksichtsvoll und respektvoll., im Umgang mit anderen erweise man sich als treugesinnt.“)

Denn wenn ein Herrscher vom rechten Weg (Chinesisch: *Dao* 道) abweicht, so **muss** der ihm zu Diensten verpflichtete Beamte gerade nach Konfuzius, man höre und staune, die Gefolgschaft aufkündigen. Ich zitiere: „*Ein großartiger Beamter dient dem Herrscher gemäß dem Dao. Ist das nicht möglich, dann quittiert er seinen Dienst.*“ (所谓大臣者，以道事君，不可则止。Lunyu 11.24).

Dass die beiden hier entfalteten Begriffe *shu* 恕 und *zhong* 忠 eine tragende Rolle in der konfuzianischen Lehre der Menschlichkeit spielen, kommt an folgender Stelle des Lunyu explizit zum Ausdruck. Konfuzius selbst sagt einmal zu Zeng Shen, einem seiner besten Schüler: „*Meine Lehre ist von Einem durchzogen.*“ „Ja.“ sagte dieser. Als Konfuzius gegangen ist, fragen andere Schüler Zeng Shen, was Konfuzius meint. Dieser sagt: „*Die Lehre unseres Lehrers ist zhong und shu – das ist alles.*“ (“参乎! 吾道一以贯之。” “夫子之道，忠恕而已矣。” Lunyu 4.15).

Das Konzept der Menschlichkeit, das vor allem durch *zhong* 忠 eine Rückbindung an das eigene Gewissen impliziert, darf insofern als das höchste moralische Prinzip des Konfuzianismus betrachtet werden, als es „die unerschütterliche Innerlichkeit und die Loslösung der Moral von jedem anderen Zweck [repräsentiert], die ein unkorruptes Leben allererst verbürgen“ (Roetz 1995: 69).

Zwar ist es nach Konfuzius leichter, menschlich zu sein als ein Heiliger zu werden, doch weiß er sehr wohl um die real existierenden Schwierigkeiten, dieses Ideal immer und stets zu verwirklichen. Dieses Ideal repräsentiert in *Lunyu* der sog. „Edle“, mit welchem an vielen Stellen dieses Werkes zum abschreckenden Vergleich der sog. „Gemeine“ kontrastiert wird. Letzterem bleibt das konfuzianisch verstandene Wesen des Menschen, nicht nur menschlich sein zu können, sondern auch menschlich sein zu sollen, ein Leben lang fremd. So hat auch Hans Küng die konfuzianische Menschlichkeit verstanden. Denn er schreibt: „Das Humanum (*jen*) ist zugleich gegeben und aufgegeben, macht zugleich *Wesen und Aufgabe* des Menschen aus. Der Mensch [...] soll wahrhaft menschlich, das heißt human sein.“ Und so ein Mensch heißt eben bei Konfuzius und Menzius „Edler“ (*junzi* 君子).

4. Der Edle (君子) als Träger der Menschlichkeit und die Menschlichkeit in der Politik

Persönlichkeitsbildung im Sinne der Entwicklung zu einer moralischen Person ist ein Prozess. Die höchste Stufe lautet nach dem Verständnis der Konfuzianer *nei sheng wai wang* 内圣外王. Das bedeutet konkreter: Ein Herrscher muss zunächst durch Selbstkultivierung die moralische Stufe des sog. „Heiligen im Innern“ (*nei sheng*) erreichen, um dann diese Qualität auf andere Menschen wirken zu lassen und als humaner König zu herrschen (*wai wang*).

Es ist klar, dass dieses hohe Ideal (eines „Heiligen im Innern“) nur schwer realisierbar ist. Zigong fragt seinen Lehrer: „*Wenn jemand allseits Gaben unter dem Volk verteilte und der darbedenden Menge Hilfe brächte, was würdet Ihr von so einen Mann halten? Könnte man ihn als menschlich bezeichnen.*“ Auf diese Frage antwortet Konfuzius: „*Wieso denn nur „menschlich“. Man müsste ihn gar als „heilig“ bezeichnen. Selbst die weisen Kaiser des Altertums Yao und Shun litten darunter, dass ihre Kräfte nicht dazu ausreichen würden.*“ (“子贡曰：如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？” “子曰：何事于仁！必也圣乎！尧舜其犹病诸！” Lunyu 6.30).

Gerade da das höchste Ziel, ein „Heiliger (圣人) zu werden“ nie erreicht werden kann, ist es notwendig, sich ständig darum zu bemühen, zumindest zu versuchen, die Vorstufe zu erreichen, nämlich ein Edler zu werden. Im Gegensatz zum Ideal, ein „Heiliger zu werden“ ist das Ziel, ein Edler zu werden und zu bleiben, in der realen Welt erreichbar. Was einen Edlen ausmacht, ist es gerade, sich ständig um die Persönlichkeitsbildung zu bemühen, um die höchste moralische Stufe eines „Heiligen“ zu erreichen.²²

In *Lunyu* begegnet man sehr oft den Beschreibungen Konfuzius' über eine solche moralische Person, wie etwa „*Ein Edler steht der Welt so gegenüber: Es gibt nichts, was er nur aus persönlicher Neigung tut und auch nichts, was er nur aus Abneigung ablehnt. Allein Gerechtigkeit ist das, woran er sich bei seinem Handeln orientiert.*“ 4. 10 子曰: “君子之于天下也, 无适也, 无莫也, 义之比。” (4. 10 里仁)

Das heißt, die Persönlichkeitsbildung ist kein Selbstzweck. Zwar lernt und handelt ein Edler zuerst für sich, also egal, ob andere es von ihm erwarten oder nicht, und egal, ob die Welt in Ordnung ist oder nicht. Ziel ist letztlich aber doch, dass diese Persönlichkeitsbildung den Mitmenschen zugute kommen kann.²³ Der Erfolg der Persönlichkeitsbildung muss sich ja dadurch zeigen, dass der Edle Mitmenschen hilft bzw. helfen kann und sich stets für das Gute in der Welt einsetzt. Menschlichkeit, diese moralische Qualität ist also keine weltferne Sache, sondern muss gerade in der Bemühung um das Gute in dieser Welt sichtbar werden.²⁴

In diesem Prozess werden der Wille zur Menschlichkeit gebildet und verstärkt, Fähigkeiten, den Mitmenschen zu helfen, erhöht und die moralische Qualität verbessert. Vereinfacht formuliert: Das Gute für die Welt tun ist sowohl der Ausgangspunkt als auch das Ziel der Persönlichkeitsbildung eines Edlen.

Als Zilu seinen Lehrer fragt, was einen Edlen auszeichnet, antwortet Konfuzius: „*Sich selbst kultivieren, um ernst und respektvoll zu werden.*“ „*Ist das alles?*“ fragt Zilu weiter. Konfuzius antwortet: „*Sich selbst kultivieren, um Menschen Frieden zu bringen.*“ Der Schüler ist immer noch nicht ganz zufrieden und fragt daraufhin: „*Ist das alles?*“ Nun sagt der Lehrer: „*Sich selbst kultivieren, um dem Volk Frieden zu bringen. Sich selbst kultivieren, um dem Volk Frieden zu bringen – Selbst die weisen Kaiser des Altertums Yao und Shun litten darunter, dass ihre Kräfte dafür nicht ausreichen würden.*“ (子路问君子。子曰: “修己以敬。” 曰: “如斯而已乎?” 曰: “修己以安人。” 曰: “如斯而已乎?” 曰: “修己以安百姓。修己以安百姓, 尧舜其犹病诸。” 14. 42 宪问)

Hier werden unterschiedliche Stufen der Verantwortung eines Edlen dargestellt. Im Zitat wird zwar kein Objekt des Respekts (*jing* 敬) genannt, doch darf man annehmen, dass

²² 赵明 (91) 写道: “君子” 朝着 “善” 的方向努力, 但尚未达到 “至善” 之境, “君子” 因此在人性的逻辑层次上较 “圣人” 为低。

²³ Auf Chinesisch heißt es: 独善其身 (修身、正己) und 兼济天下 (利他). Vgl. 李幼蒸 (374). 孟子说: “尊德乐义, 则可以嚣嚣矣。故士穷子失义, 达不离道。穷不失义, 故士得己焉; 达不离道, 故民不失望焉。古之人, 得志, 泽加于民; 不得志, 修身见于世。穷则独善其身, 达则兼善天下。” (尽心上 7A9)

²⁴ So wird die Familie als „Ort der ersten und unverfälschten Einübung in eine Tugend“ betrachtet, die „darauf angelegt ist, nach und nach alle Menschen mit einzuschließen.“ (Roetz 1992: 211) Die Kindesliebe und Bruderachtung (Liebe der jüngeren Brüder zu den älteren) sind die Grundlage für die Verinnerlichung der Menschlichkeit. So sagt You Ruo, ein Schüler Konfuzius': „*Ein Edler bemüht sich um das Wesentliche. Ist das Wesentliche fest eingewurzelt, so erwächst daraus der Rechte Weg [dao]. Liegt nicht die Wurzel aller Menschlichkeit darin, seine Eltern und älteren Brüder zu ehren?*“ (君子务本, 本立而道生。孝弟也者, 其为仁之本与! *Lunyu* 1.2).

dieser Respekt sich auf andere Menschen richtet. Der Erfolg der Persönlichkeitsbildung zeigt sich zuerst daran, Mitmenschen Respekt entgegenzubringen.

Das heißt, vor allem ein politisch tätiger Mensch muss sich am Ideal, ein Edler zu sein, messen lassen.²⁵ So bezeichnet Konfuzius Zichan, den Kanzler eines Fürstenstaates Zheng, als Edlen: „*Er hatte vier Haltungen, die dem Weg eines Edlen entsprechen: Er trat würdevoll auf, diente ernsthaft und respektvoll seinem Fürsten, sorgte liebevoll für das materielle Wohl des Volkes und setzte das Volk gerecht für die Arbeiten ein.*“ (子谓子产, “有君子之道四焉: 其行己也恭, 其事上也敬, 其养民也惠, 其使民也义。5.16 公冶长)

Doch nicht nur von Staatsdienern, auch vom Herrscher selbst wird erwartet, dass er sich wie ein Edler verhält. So plädiert Konfuzius für ein Regieren durch Tugend, will sagen moralische Qualität und Kraft. In Kapitel 2 des *Lunyu* heißt es: „*Wer durch moralische Kraft regiert, gleicht dem Polarstern. Er verweilt an seinem Platz und alle Sterne umkreisen ihn.*“ (为政以德, 譬如北辰居其所而众星共之。 *Lunyu* 2.1).

Das bedeutet auch, beim Regieren kommt es vor allem darauf an, ob ein Herrscher oder Staatsdiener dem zu regierenden Volk als Vorbild dienen kann. Interessanterweise definiert Konfuzius Politik als „richtig stellen“ – Das Wort „Politik oder Regieren“ hat den gleichen Laut wie das Wort „richtig stellen“, also „sich richtig verhalten“. Als Ji Kangzi, das Oberhaupt eines der drei mächtigsten Sippen im Staat Lu, Konfuzius fragt, wie er regieren soll, antwortet dieser: „*Regieren heißt einfach, sich richtig verhalten. Wenn Ihr Euch richtig verhaltet und dabei an der Spitze steht, wer sollte es wagen, sich nicht richtig zu verhalten?*“ (政者, 正也。子帅以正, 孰敢不正? *Lunyu* 12.17). Eine Ermahnung an die Herrschenden lesen wir ebenfalls in *Lunyu*: „*Wer sich selbst gerade zu richten versteht, wie sollte der in den Staatsgeschäften nicht zurechtkommen! Wer sich selbst nicht gerade zu richten versteht, wie sollte er andere gerade richten können!*“ (苟正其身也, 于从政乎何有? 不能正其身, 如正人何? *Lunyu* 13.13).²⁶

Wie ich vorhin erwähnt habe, plädiert Menzius, der bereits erwähnte zweitwichtigste Vertreter des Konfuzianismus, für ein menschliches Regieren (*ren zheng* 仁政) und den „Weg des Königs“ (*wangdao* 王道). Nun werde ich zeigen, dass Menzius versucht, dieses politische Ideal theoretisch zu begründen.

5. Die angeborene gute Natur des Menschen als Anlage der Menschlichkeit

Zwar formulierte zuerst Konfuzius das Konzept der Menschlichkeit, doch ist uns nicht überliefert, dass er versucht hätte, seine Auffassungen von Menschlichkeit zugleich auch zu begründen. Fragen wie die, warum man Mitmenschen liebt, warum man andere respektiert oder als ebenbürtigen Menschen behandelt, hat er offenbar nie erörtert.²⁷

Es war Menzius, der als erster in der chinesischen Geistesgeschichte versucht hat, das Konzept der Menschlichkeit auch anthropologisch zu begründen. Das heißt, er setzte sich

²⁵ Vgl. 赵明 (101): 先秦儒家之所以高度重视“君子”之“行”, 就因为“君子”乃政治中人, 其道德践履不仅仅关涉个人的日常生活, 而且关涉社会生活基本秩序能否得以建构和维护的政治问题.

²⁶ Auch Menzius vertritt diese Ansicht. 人不足与适也, 政不足间也. 惟大人能为格君心之非; 君仁莫不仁, 君义莫不义, 君正莫不正; 一正君而国定矣. (离娄上 4A20)

²⁷ Vgl. 刘鸮培 (147): 人为什么值得爱, 为什么要以“人”对待人? 这些问题没有找到孔子的回答.

bewusst mit der Frage nach der „Natur des Menschen“ (*renxing* 人性) auseinander. Während wir in *Lunyu* bezüglich der Natur des Menschen nur so etwas lesen wie: „*In ihrer angeborenen Natur sind die Menschen einander ähnlich; durch den Einfluss der Sitten und Gewohnheiten [erst] entfernen sie sich voneinander.*“ (性相近也，习相远也。”阳货 17.2), finden sich demgegenüber bei Menzius mehrere Versuche einer Wesensbestimmung des Menschen:

Das Herz, das im Westen in seiner metaphorischen Verwendung primär für Mitgefühl steht, gilt im alten China zugleich als Sitz des Denkens. Diese Doppelseitigkeit des Begriffs „Herz“ (*xin* 心) kommt im Buch des Menzius in Form einer scheinbar widersprüchlichen Bestimmung des Wesens des Menschen zum Ausdruck: Einmal sagt Menzius, dass das Edelste, worüber der Mensch verfügt, sein Verstand sei. Doch nicht weniger lapidar sagt er an einer anderen Stelle, dass das Mitgefühl das sei, was einen Menschen als Menschen auszeichnet. Für die erste Bestimmung, die den Menschen als Verstandeswesen definiert, zitiere ich eine Antwort des Menzius an seinen Schüler Gongduzi, der ihn fragte, warum einige Menschen dem Großen in sich folgen und deshalb zu Edlen werden und einige von ihnen dem Kleinen in sich folgen und deshalb Gemeine werden, wo sie doch alle gleichermaßen Menschen sind. Menzius entgegnet:

„Die Seh- und Hörorgane denken nicht und werden von den Dingen nur getäuscht. Wenn diese Organe mit der Außenwelt in Berührung kommen, werden sie nur irregeführt. Aber das Herz denkt. Durch Denken kann man das Gute des Menschen erfassen; ohne Denken kann man das Gute des Menschen nicht erfassen. Dies ist etwas, was der Himmel uns verliehen hat. Wenn man sich zuerst auf dieses große [Organ] stützt, dann können die kleinen (Organe) nicht von der Außenwelt irregeführt werden. Und es ist nur dies, was einen Edlen ausmacht.“ (曰：“耳目之官不思，而蔽于物。物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者。先立乎其大者，则其小者不能夺也。此为大人而已矣。告子上 6A15)

Die genannte andere Bestimmung drückt sich in dem berühmten Beispiel der für Menzius kennzeichnenden Art bildhafter Veranschaulichung aus: *„Alle Menschen besitzen ein Herz, das sie das Leiden anderer nicht ertragen lässt. [...] Der Grund, warum ich sage, dass alle Menschen ein solches Gefühl haben, ist folgender: Angenommen, jemand sieht plötzlich, dass ein kleines Kind dabei ist, in einen Brunnen hineinzufallen. Jeder wird da ein Gefühl des Schreckens und des Mitleids empfinden. Und das ist nicht etwa deshalb so, weil man sich bei den Eltern des Kindes beliebt machen möchte, sich in seiner Ortschaft und unter den Freunden Lob erwerben will oder weil einem der Schrei des Kindes zuwider wäre. So gesehen ist einer, der kein Gefühl des Mitleids hat, kein Mensch. Wer das Gefühl der Scham und der Abscheu nicht hat, ist kein Mensch. Wer das Gefühl der Höflichkeit und Bescheidenheit nicht hat, ist kein Mensch. Wer das Gefühl für richtig und falsch nicht hat, ist kein Mensch.“* (人皆有不忍人之心。……所以谓人皆有不忍人之心者：今人作见孺子将入於井，皆有怵惕惻隐之心；非所以内交於孺子之父母也，非所以要誉於乡党朋友也，非恶其声而然也。由是观之，无惻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。公孙丑上 2A6)²⁸

Es finden sich noch weitere Textstellen, an denen Menzius direkt den Begriff der „Natur“ des Menschen verwendet und für eine Pflege des seiner Ansicht nach angeborenen Guten im Menschen plädiert. Ein Zeitgenosse des Menzius namens Gaozi vertrat die Ansicht,

²⁸ An anderer Stelle heißt es: „...“ (君子所性，君子所性，仁、义、礼、智根于心。尽心上 7A21).

dass die Menschennatur indifferent gegenüber gut und böse sei: „Die angeborene Natur ist wie wirbelndes Wasser. Schaffte man einen Abfluss nach Osten, dann fließt es nach Osten; schaffte man einen Abfluss nach Westen, dann fließt es nach Westen. Dass die Menschennatur keinen Unterschied zwischen Gut und Nichtgut kennt, ist so, wie dass das Wasser keinen Unterschied zwischen Osten und Westen macht.“ (性犹湍水也，决诸东方则东流，决诸西方则西流。人性之无分于善不善也，犹水之无分于东西也。告子上 6A2) Darauf erwidert Menzius: „Sicherlich macht das Wasser keinen Unterschied zwischen Osten und Westen. Aber macht es auch keinen Unterschied zwischen oben und unten? Dass die Menschennatur gut ist, ist so, wie dass das Wasser nach unten fließt. Alle Menschen sind ausnahmslos gut und alles Wasser fließt ausnahmslos nach unten. Nun kann man das Wasser, wenn man es schlägt und hoch spritzen lässt, bis über die Stirn springen lassen. Und wenn man es schnell macht und leitet, dann kann man es sogar auf einen Berg hinaufführen. Aber ist dies etwa die Natur des Wassers? Es verhält sich doch nur der äußeren Einflüsse wegen so. Zwar kann der Mensch dazu gebracht werden, nicht Gutes zu tun, aber ist seine Natur etwa auch so?“ (水信无分于东西，无分于上下乎？人性之善也，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下。今夫水，搏而跃之，可使过颡；激而行之，可使在山。是岂水之性哉？其势则然也。人之可使为不善，其性亦犹是也。告子上 6A2)

Menzius unterscheidet vier Arten der angeborenen guten Natur und nannte sie den „Keim“ der Entstehung und Entwicklung der vier Tugenden: „Das Herz des Mitleids ist der Keim der Menschlichkeit (rén), das Herz der Scham und der Abscheu ist der Keim der Gerechtigkeit (yì), das Herz der Höflichkeit und Bescheidenheit ist der Keim der Riten (lǐ) und das Herz für richtig und falsch ist der Keim der Weisheit (zhì). Der Mensch besitzt diese vier Keime genauso, wie seine vier Gliedmaßen. [...].“ (恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。有是四端而自谓不能者，自贼者也；谓其君不能者，贼其君者也。公孙丑上 2A6)

Dass der Mensch von Natur aus gut ist, bedeutet für Menzius allerdings nicht, dass ein Mensch sich nach der Geburt automatisch zu einem guten Menschen entwickeln wird. Denn die vier Arten der angeborenen guten Natur sind zwar eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für die Entstehung und Entwicklung der vier Kardinaltugenden.²⁹ Bei einem Baby befindet sich diese Anlage noch in ihrem ursprünglichen Zustand, ist also noch unverfälscht. Menzius spricht in diesem Zusammenhang vom „Herzen eines Babys“ (赤子之心) oder vom „ureigentlichen Herzen“ (本心).³⁰

Fassen wir zusammen: Die angeborene gute Natur (das Herz des Menschen) ist den Menschen immanent, da der Himmel sie den Menschen verliehen hat. Ob sich aus der angeborenen guten Natur (dem Keim) eine moralisch integre Persönlichkeit entwickeln kann, hängt jedoch vom einzelnen Menschen selbst ab. Zu einem Zeitgenossen (dem oben erwähnten) Gaozi sagt Menzius: „[...]Menschlichkeit, Gerechtigkeit, Riten und Weisheit sind uns nicht von außen gegeben. Wir haben sie ursprünglich in uns, nur denken wir nicht daran. Deshalb gilt: Wer sie sucht, der findet sie; wer sie aufgibt, verliert sie.“ (恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。恻隐之心，

²⁹ Vgl. 刘鸱培 (262) “四端”即性善。“四端”不是性善的完备，而是性善的萌芽、开端，是性善完备的前提和可能。何晓明 (35/36)，1) “四端”并不等于四德。2) 先天具备可以发展的基础，并不意味着先天的决定了发展的必然成功。

³⁰ Vgl. “大人者，不先其赤子之心者也。” (离娄下 4B12) und “。。为宫室之美、妻妾之奉、所识穷乏者得我与？乡为身死而不受，今为宫室之美为之；乡为身死而不受，今为妻妾之奉为之；乡为身死而不受，今为所识穷乏者得我而为之，是亦不可以已乎？此之谓失其本心。” (告子上 6A10)

仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰，‘求则得之，舍则失之。告子上 6A6)³¹

Wollte man nun etwa fragen, wie man seine angeborene gute Natur zur Entfaltung bringen kann, so sucht man bei Menzius vergebens eine zufrieden stellende Antwort. Seine obige Äußerung „*Man soll die vier Grundwerte (Menschlichkeit, Gerechtigkeit, Riten und Weisheit) bei sich selbst suchen*“ klingt für uns eher wie ein Appell. Ähnlich verhält es sich bei einer weiteren Stelle, wo er lediglich sagt, dass die moralische Entwicklung davon abhängt, ob man die genannten vier Anlagen „*groß und vollkommen zu machen weiß*“ (知皆扩而充之)³².

Fest steht nur, dass gerade von diesem „ob“ die Unterscheidung zwischen Edlen und anderen Menschen abhängt. Die Ersteren können ihre angeborene gute Natur bewahren und weiter entwickeln: „*Wodurch der Edle sich von anderen Menschen unterscheidet, ist das, was er im Herzen hegt. Er hegt Menschlichkeit im Herzen, er hegt Riten (li) im Herzen. Der Menschliche liebt die Menschen; wer Riten [verinnerlicht] hat, achtet die Menschen. Wer die anderen Mitmenschen liebt, den lieben diese immer wieder; wer die anderen Mitmenschen achtet, den achten diese immer wieder.*“ (“孟子曰：君子所以异於人者，以其存心也。君子以仁存心，以礼存心。仁者爱人，有礼者敬人。爱人者，人恒爱之；敬人，人恒敬之。” 离娄下 4B28).³³

Menzius' Darstellung und Begründung der angeborenen guten Natur des Menschen diene vor allem dazu, die Herrschenden zu überreden, menschlich zu regieren. Dass eine humane Politik (*ren zheng* 仁政) möglich ist, begründet Menzius damit, dass auch die Herrschenden Menschen sind und über die angeborene gute Natur verfügen. Nach dem oben zitierten Satz „*Alle Menschen besitzen ein Herz, das sie das Leiden anderer nicht ertragen lässt*“ heißt es weiter: „*Die alten Könige hatten dieses mitfühlende Herz, und danach betrieben sie eine Politik, die den Menschen kein Leid zufügte. Wer mit einem mitfühlenden*

³¹ An anderer Stelle lesen wir: “广土众民，君子欲之，所乐不存焉；中天下而立，定四海之民，君子乐之，所性不存焉。君子所性，虽大行不加焉，虽穷居不损焉，分定故也。君子所性，仁、义、礼、智根于心，其生色也晬然，见于面，盎于背，施于四体，四体不言而喻。” (尽心上 7 A 21)

Aus Zeitgründen kann ich hier auch nicht auf folgende Äußerungen Menzius eingehen. 1) 良能，良知：孟子曰：“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。孩提之童无不知爱其亲者，及其长也，无不知敬其兄也。亲亲，仁也；敬长，义也；无他，达之天下也。” (尽心上 7A15) (Roetz, 214) und 2) 天爵 (天给的价值)，人爵：孟子曰：“有天爵者，有人爵者。仁义忠信，乐善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵，而人爵从之。今之人修其天爵，以要人爵；即得人爵，而弃其天爵，则惑之甚者也，终亦必亡而已矣。” (6A16) (Roetz 1992: 316)

³² Der ganze Satz: „恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。有是四端而自谓不能者，自贼者也；谓其君不能者，贼其君者也。凡有四端於我者，知皆扩而充之矣。若火之始然，泉之始达。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。” (公孙丑上 2A6)

Auch für die Menschen, die ihre Moral bisher nicht haben entwickeln können, hat Menzius ein Rezept: „*Menschlichkeit ist des Menschen Herz, Gerechtigkeit ist des Menschen Weg. [...] Der Weg der Lernens ist nichts anderes als das verlorene Herz wieder zurückfinden.*“ (“仁，人心也；义，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有鸡犬放，则知求之；有放心而不知求。学问之道无他，求其放心而已矣。

“告子上 6A11) Mir scheint die Argumentation Menzius tautologisch zu sein. Dass die Grundwerte der Menschlichkeit und Gerechtigkeit für einzelne Menschen doch als Norm vorhanden sein müssen, dass sie sich moralisch entwickeln können, lässt sich durch eine andere Äußerung Menzius bestätigen: “自暴者不可与有言也，自弃者不可与有为也。言非礼义，谓之自暴也；吾身不能居仁由义，谓之自弃也。仁，人之安宅也；义，人之正路也。旷安宅而弗居，舍正路而不由：哀哉！” (离娄上 4A10)

³³ An anderer Stelle: “大人者，不先其赤子之心者也。” (离娄下4B12)

Herzen eine Politik des Mitgefühls betreibt, für den wird das Regieren des Reiches ein Kinderspiel sein (wörtlich: Wie das Drehen eines Gegenstands auf der Handfläche).“ (公孙丑上 2A6).

Als König Xuan von Qi von ihm über die Taten des Herzogs Huan von Qi und des Herzogs Wen von Jin (Anführer zweier ehemaliger Hegemonialstaaten) etwas erfahren will, lenkt er das Gespräch auf das Thema der humanen Politik und sagt u. a.: *„Wenn Ihr die humane Politik durchführt, so dass alle Beamten der Welt an Eurem Hofe dienen wollen, alle Bauern auf Eurem Lande pflügen wollen, alle Kaufleute auf Eure Märkte drängen wollen, alle Reisenden auf Euren Straßen gehen wollen, und alle jene auf der Welt, die unzufrieden mit ihrem Herrscher sind, kommen wollen, um ihren Herrscher vor Euch anzuklagen. Wenn es so ist, wer kann Euch verhindern [König der Welt zu werden]?“ (今王发政施仁, 使天下仕者皆欲立於王之朝, 耕者皆欲耕於王之野, 商贾皆欲藏於王之市, 行旅皆欲出於王之涂; 天下之欲疾其君者, 皆欲赴愬於王。其若是, 孰能御之! 梁惠王上 1 A7).* So sieht man hier die Fortsetzung von Konfuzius' Idee, durch die moralische Kraft zu regieren. Zu einem anderen König (König Hui von Liang) sagt er in diesem Sinne direkt: *„Deshalb heiße doch: ‘Der Menschliche ist jedem Feind überlegen.’“ (故曰: 『仁者无敌。』王请勿疑。梁惠王上 1A5).*

6. Die religiöse Dimension der Menschlichkeit: Einheit von Himmel und Mensch

Wollte man die Frage stellen, ob all das, was ich bisher über die Menschlichkeit gesagt habe, mit Religion zu tun hat, so kann ich sie mit *Ja* beantworten. In der Einleitung habe ich erwähnt, dass Hans Küng beim Konfuzianismus von einem dritten Grundtypus von Religiosität spricht. Ohne dies hier allzu ausführlich weiter verfolgen zu wollen, kann ich zumindest sagen, dass die Lehre des Konfuzianismus eine transzendente Größe beinhaltet und insofern eine religiöse Dimension hat. Diese Größe, die über der Menschheit steht und das Geschehen auf der Erde beeinflusst, trägt den Name *tian*, Deutsch: Himmel.

Aufs Engste verknüpft mit dem Himmelsglauben der Zhou-Dynastie, in welcher die Lebenszeiten des Konfuzius und Menzius liegen, war schon früh (- nämlich in der frühen Westlichen Zhou-Zeit, d.h. etwa im 11 Jh. v. Chr.) die Idee des Himmelsmandats (*tianming* 天命) entstanden. „Von alters her“, so schreibt Hans Küng (122), „glaubte man in China an eine höchste Gottheit oder eine moralische Kraft, die die Welt regiert und persönlich Anteil nimmt am Geschick der Menschen, glaubte man insbesondere an die göttliche Sanktion der politischen Ordnung.“ Im Bezug auf die Verbindung zwischen der Idee der Menschlichkeit und dem Himmel lesen wir wiederum bei Hans Küng (142): „Menschsein würde sich im Kern verfehlen, wenn die Dimension des »Himmels«, des »Trans-Humanen«, des Unbedingten, Umgreifenden, Höchsten-Letzten geleugnet werden oder ausgeblendet würde. Menschsein ohne diese Dimension müsste verkümmern.“

Um die Beziehung der Konfuzianer zum Himmel als etwas Göttlichem besser zu verstehen, kann man mit dem Sinologen Opitz (80) einen Vergleich zu Hilfe nehmen: „Ein Blick auf andere Kulturen der Achsenzeit, aber auch auf die geistigen Traditionen, in denen Konfuzius selbst stand, zeigt zwei Möglichkeiten eines solchen metaphysischen Kommunikationszusammenhangs: Ein Angesprochenwerden des Menschen durch Gott, wie es besonders deutlich im Prophetentum des alten Israels ausgeprägt ist und sich in der Form eines Offenbarungswissens zeigt, ist der eine Modus. Ihm entspricht – alternativ – ein vom

Menschen ausgehendes Bemühen, sich dem Göttlichen zu nähern, um dessen Willen mit Hilfe der eigenen Denkfähigkeit in Erfahrung zu bringen; diese Form charakterisiert in besonders differenzierter Form die klassische griechische Philosophie.“

Im alten China verhält es sich doch noch ein bisschen anders. Zumindest seit der Westlichen Zhou-Zeit spielt ein anderer Faktor in der Beziehung zwischen dem Menschen und dem Göttlichen, eine immer wichtigere Rolle, nämlich die Moral bzw. Tugend. Mit anderen Worten, der Mensch sollte sich der göttlichen Macht (dem Himmel) mit Hilfe seiner moralischen Qualität und Kraft nähern. So kann man sich z.B. die oben erwähnte Idee des Himmelsmandats einfach wie folgt verdeutlichen: Der Himmel erteilt nur dem Herrscher den Auftrag zur Herrschaft, der sich moralisch und tugendhaft verhält. Umgekehrt heißt es: Der Herrscher sollte sich durch sein tugendhaftes Verhalten [der Gunst] des Himmels als würdig erweisen (以德配天).

In der Theorie des Himmelsmandats, die eigentlich zur Legitimation der (neuen) Herrschaft der Zhou diente, wird der Himmel also als Quelle der weltlichen Macht verstanden. Dabei projiziert der Mensch nicht nur seine moralische Vorstellung auf den Himmel, sondern betrachtet Moral zugleich als Medium zum Bereich des Göttlichen, sowohl in der Beziehung des Menschen zum Göttlichen als auch in der Beziehung des Göttlichen zum Menschen.

Zwar nehmen Konfuzius und Menzius bezüglich der Rolle des Himmels einen anderen Standpunkt als die Herrscherschicht der Zhou ein, doch die Art der Kommunikation des Menschen zur religiösen Macht bleibt unverändert. So fühlt sich Konfuzius vom Himmel berufen, die traditionelle Kultur zu retten und die Welt zu verbessern: „*Wo König Wen längst tot ist, liegt da die Kultur nicht hier [in meinen Händen]? Wollte der Himmel diese Kultur untergehen lassen, dann hätte ich sie nicht mehr erleben können. [...]*“ (“文王既没，文不在兹乎。天之将丧斯文也。后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也。匡人其如予何？” *Lunyu* 子罕 9.5) Als Konfuzius auf der Wanderschaft von Huan Tui, dem Verteidigungsminister des Fürstenstaates Song, bedroht wird, sagt er zu seinen Schülern: „*Der Himmel hat moralische Kraft de in mir hervorgebracht, was kann mir da Huan Tui schon anhaben.*“ (“天生德于予，桓魋其如予何？” *Lunyu* 述而 7.23)³⁴

Etwa zwei Jahrhunderte später stellt Menzius eine These auf, die sich zur Theorie der „Einheit von Himmel und Mensch“ (*tian ren he yi* 天人合一) entwickelt und das philosophische Denken in China geprägt hat.³⁵ Diese These lautet: „*Wer sein [ureigentliches] Herz gründlich erforscht und [dessen Kräfte] ausschöpft, erkennt seine angeborene [gute] Natur; wer seine angeborene [gute] Natur erkennt, der erkennt bereits den Himmel. Das [ureigentliche] Herz bewahren und die angeborene [gute] Natur hüten – das ist der Weg, um dem Himmel zu dienen. [...]*“ (“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也。” *尽心上* 7A1)

Diese These basiert auf der Auffassung, die ich bereits erwähnt habe, nämlich dass der Himmel als eine moralische Instanz gilt. Wenn der Himmel – wie gesagt – dem Menschen das denkende und fühlende Herz verliehen hat, in dem die angeborene gute Natur wurzelt, und auf der Grundlage dieser (angeborenen guten Natur) sich die Moral entfalten und weiter entwickeln kann, so zeigt dies, dass die Moral den Himmel und den Menschen miteinander

³⁴ An anderer Stelle heißt es: “知我者其天乎” ???

³⁵ 何晓明 (122) “天人相通模式的建构，始于孟子。Er zitiert 张岱年: “天人相通的学说，认为天之根本性德，即含于人之心性之中；天道于人道，实一以贯之。宇宙本根，乃人伦道德之根源；人伦道德，乃宇宙本根之流行发现。” (张岱年《中国哲学大纲》，173 页)

verbindet. So bedeutet die „Einheit von Himmel und Mensch“ zugleich die „Harmonie von Himmel und Mensch in der Tugend bzw. Moral“³⁶ (*tian ren he de* 天人合德).

Mit anderen Worten, die Kardinaltugenden der Menschlichkeit, Gerechtigkeit, Höflichkeit und Weisheit machen das Wesen des Himmels aus und sind zugleich im Herzen des Menschen verwurzelt. Wenn man bei diesem Denken überhaupt von einem „vom Menschen ausgehenden Bemühen, sich dem Göttlichen zu nähern, um dessen Willen [...] in Erfahrung zu bringen“ sprechen kann, so muss sich der Mensch auf sich selbst und auf seine moralische Entfaltung und Vervollkommnung konzentrieren. Sein Bemühen, den Willen des Himmels zu erfahren, besteht eben darin, durch das Lernen und Handeln im alltäglichen Leben das Wesen des Himmels zu erkennen und daran zu glauben, dass die Moral des Menschen dem Himmel entstammt.³⁷

Will man nun wissen, wie denn dieses menschliche Bemühen auszusehen habe, so lautet die Antwort des Menzius schlicht und einfach: nach Wahrhaftigkeit und Ehrlichkeit streben. Dabei wird der Himmel wiederum als das betrachtet, was einzig wahrhaftig und ehrlich ist. Ich zitiere:

„[...] Um wahrhaftig und ehrlich zu werden gibt's nur einen Weg: – wer sich nicht klar über das Gute ist, der kann nicht wahrhaftig und ehrlich werden. Darum: wahrhaftig und ehrlich zu sein ist das Gesetz des Himmels, nach Wahrhaftigkeit und Ehrlichkeit streben ist das Gesetz des Menschen. [...]“ (“居下位而不获於上，民不可得而治也。获於上有道：不信於友，弗获於上矣。信於友有道：事亲弗悦，弗信於友矣。悦亲有道：反身不诚，不悦於亲矣。诚身有道：不明乎善，不诚其身矣。是故，诚者，天之道也；思诚者，人之道也。至诚而不动者，未之有也；不诚，未有能动者也。” 离娄上 4A12)

Mit anderen Worten, nur durch das Streben nach Wahrhaftigkeit und Ehrlichkeit – das heißt wiederum: sich um die moralischen Entfaltung und Vervollkommnung bemühen – kann der Mensch versuchen, dem Wesen des Himmels zu entsprechen.³⁸

Gleichwohl ist sich Menzius nicht weniger als Konfuzius darüber im Klaren, dass es sich bei diesem Ziel um ein Ideal handelt. Man sollte sich zwar stets um das Ziel, dem Wesen des Himmels zu entsprechen, bemühen, ob dieses Ziel jedoch erreicht werden kann, hängt letztlich allerdings wieder vom Himmel ab. Dem menschlichen Bemühen ist also eine Grenze gesetzt.

Mit anderen Worten, gegenüber dem Himmel muss man eine bestimmte Einstellung einnehmen. Eine Beschreibung dieser Einstellung findet sich in der These, die ich eben nur zum Teil zitiert habe. Das vollständige Zitat hat den Wortlaut:

³⁶ Die Übersetzung „Harmonie von Himmel und Mensch in der Tugend“ stammt von Hans Küng (124). Bereits in 《周易·乾·文言》 ist zu lesen: “夫大人者，与天地合其德，。。。”

³⁷ Vgl. 何晓明 (119): “孟子认为，天是有道德的，而且，天在“生蒸民”、“降下民”的同时，就将仁、义、礼、智的善断根植于人心之中。仁、义、礼、智的“人道”，本源于“天道”。人对道德完善的自觉追求，其实也可以归结为对道德之天的认知。这是孟子的“心性”论，又是孟子的“天”论。” In diesem Zusammenhang bemerkt Roetz: „Es besitzt [...] eine *Transzendenz*, die ganz im *menschlichen Diesseits* liegt“ und „Der Himmel bleibt als eine Art letztes Unterpfand der Ethik im Hintergrund, doch wird nie proklamatorisch auf ihn zurückgegriffen“.

³⁸ Zur Bedeutung von 诚 vgl. u. a. 何晓明 (50) und 刘鸢培 (254-255). In *Mengzi* ist auch zu lesen: “万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉。” (尽心上 7A4)

„Wer sein [ureigentliches] Herz gründlich erforscht und [dessen Kräfte] ausschöpft, erkennt seine angeborene [gute] Natur; wer seine angeborene [gute] Natur erkennt, der erkennt bereits den Himmel. Das [ureigentliche] Herz bewahren und die angeborene [gute] Natur hüten – das ist der Weg, um dem Himmel zu dienen. Egal, ob man früh stirbt oder lange lebt, man richte sein ganzes Trachten und Sinnen auf die Selbstkultivierung und warte dadurch auf die Bestimmung des Himmels. Das ist der Weg, sein Leben zu gestalten.“ („尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。殀寿不貳，修身以俟之，所以立命也。”, 尽心上 7A1)³⁹

In seiner Darstellung des Konzepts der Menschlichkeit schreibt Hans Küng (140): „Das Menschsein als Maß des Menschen!“ „Der Mensch soll – und dies ist nach Konfuzius eine ständige Aufgabe lebenslangen Lernens – zum Menschen werden.“

Wenn ich in der Einleitung so viel Vorsicht walten ließ, was die religiöse Komponente des Konfuzianismus betrifft, so kann ich nun, zum Abschluss nicht umhin darauf hinweisen, dass der Rückgriff auf eine außermenschliche, um nicht zu sagen, übermenschliche Instanz, vor welcher sich der konfuzianische Mensch als ein menschlicher zu verantworten hat, infolge der darin liegenden Transzendenz unverkennbar religiöse Züge trägt.

Literatur

Primärliteratur

- Konfuzius (³1986): Gespräche. Übersetzt und herausgegeben von Ralf Moritz. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun. 1982.
- Konfuzius (⁶1994): Gespräch des Meisters Kung (Lun Yü). Übersetzt und herausgegeben von Ernst Schwarz. 6. Auflage. München: Deutscher Taschenbuchverlag 1994.
- Kungfutse (⁶1994): Gespräche/Lun Yü. Übersetzt und herausgegeben von Richard Wilhelm. 6. Auflage der Neuausgabe 1994. München: Diederichs 1994.

Sekundärliteratur

- Küng, Hans; Ching, Julia (²2000): *Christentum und Weltreligionen: Chinesische Religionen*. München, Zürich: Piper.
- Jaspers, Karl: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München: R.Piper & Co Verlag 1949
- Moritz, Ralf (1990): *Die Philosophie im alten China*. Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften.
- Roetz, Heiner (1992): *Die Chinesische Ethik der Achsenzeit. Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Roetz, Heiner (1995): *Konfuzius*. München: Beck.

³⁹ Zur Bedeutung dieses Satzes vgl. u. a. 何晓明 (32, 48) und 刘鸚培 (263).