

Der Konfuzianismus: Grundlage einer chinesischen Identität und seine Renaissance im heutigen China

Konfuzianismus als Tugendlehre und normative Kraft zur Lebensgestaltung in vielfältigen Beziehungen könnte – so der Autor – globale Bedeutung bekommen und ein Potential zur Bewältigung aktueller Menschheitsprobleme enthalten.

► Der Konfuzianismus ist weder eine Religion noch eine Philosophie, gleichwohl erfüllt er, besonders in seiner moralischen Dimension, auch Funktionen, die im „Westen“ von der Religion getragen werden.¹ Zudem hat er in seiner 2500-jährigen Geschichte als „Philosophie“ etliche Schulrichtungen hervorgebracht, die sich weniger mit spekulativen, als vielmehr mit *praktischen* philosophischen Problemen, Fragen der rechten Lebensführung und der gesellschaftlichen Ordnung beschäftigten. Die Einflüsse des Konfuzianismus in seinen verschiedenen Aspekten (Sozialethik, philosophische Anthropologie oder politische Ordnung) nicht nur auf das moderne China, sondern auch auf die angrenzenden Länder sind jedenfalls nicht zu unterschätzen; man könnte ihn mit Fug und Recht als das kollektive kulturelle Gedächtnis Ostasiens bezeichnen. Allerdings wird er – je nach politischer Couleur – unterschiedlich bewertet. Gewissermaßen lässt sich dieser Einfluss mit jenem des Christentums im Westen vergleichen: Ähnlich wie das Christentum in Europa steht der Konfuzianismus für die besten *und* schlechtesten Seiten der chinesischen Tradition, wobei jedoch insgesamt gesehen die positiven, ethisch-kultivierenden und gesellschaftlich ordnenden Aspekte dominieren dürften. Dies erklärt auch seine lang andauernde Relevanz sowie, nachdem er Anfang dieses Jahrhunderts schon totgesagt worden war, seine Renaissance im Laufe der letzten Jahrzehnte in China.

Mitmenschlichkeit

Kong Fu-zi, der ehrwürdige Meister Kong, verstand sich als Lehrer, der die Unordnung seiner Epoche unter Berufung auf ein verklärtes, doch vergangenes Zeitalter gesellschaftlicher und moralischer Ordnung beheben wollte. Dem Konfuzianismus haftet von seinen Anfängen her ein konservatives, vergangenheitsorientiertes Element an. Gleichwohl bewirkte Konfuzius (ca. 552–479 v. Chr., geb.

in Qufu in der Provinz Shandong) eine kleine Revolution. In einer von Aristokraten dominierten Epoche verlieh er dem Stand des „Edlen“ neue Bedeutung: Nicht mehr der Adel der Geburt war für ihn entscheidend, um als „Edler“ (*junzi*) zu gelten, sondern der Adel der Gesinnung und des Charakters durch die Kultivierung der Tugend der Mitmenschlichkeit oder Güte (*ren*), der zentralen Tugend im konfuzianischen Denken. Das Schriftzeichen für *ren* (仁) erklärt sich in gewisser Weise selbst: Es besteht aus dem Klassenzeichen für Mensch (*ren*, 人) und der Zahl zwei (二). Das heißt, der Mensch ist nicht für sich allein da, er steht immer in Beziehung zum Mitmenschen.

„Mitmenschlichkeit“ bedeutet Überwindung von Selbstbezogenheit und Üben von Rücksichtnahme, wie etwa nach der Goldenen Regel, die sich in den *Gesprächen* des Konfuzius findet: „Was du selbst nicht wünschst, das tue nicht anderen an.“ (*Gespräche*, 15.23) Bei Menzius (4. Jh. v. Chr.), dem wichtigsten Nachfolger des Konfuzius, wird *ren* mit der allen Menschen angeborenen Mitleidsfähigkeit in Beziehung gebracht, die sich zeigt – so sein berühmtes Beispiel –, wenn wir ein Kind sehen, das in einen Brunnen zu fallen droht: Es löst in uns den instinktiven Impuls zu helfen aus. „Mitmenschlichkeit“ ist die Tugend einer liebenden Sorge für unsere Mitmenschen, die typisch menschlich ist; insofern wird in den klassischen Schriften „Mitmenschlichkeit“ auch einfach als „Mensch sein“ definiert, wobei die identische Aussprache der beiden Schriftzeichen dies noch unterstreicht.

Mitmenschlichkeit als Liebe für andere wird durch Pflichtbewusstsein (*yi* – auch häufig als „Rechtschaffenheit“ übersetzt) ergänzt, ein respektvolles Verhalten, das – im Gegensatz zur Mitmenschlichkeit – darauf angelegt ist, jedem Menschen seiner *sozialen Stellung, Funktion und Würde* entsprechend mit der angemessenen Einstellung zu begegnen. Mitmenschlichkeit und Pflichtbewusstsein ergänzen einander: Mitmenschlichkeit geht von der

grundsätzlichen Gleichheit, Pflichtbewusstsein jedoch von der grundsätzlichen Ungleichheit aller Menschen aus. Insgesamt spricht man von fünf Haupttugenden; neben Mitmenschlichkeit und Pflichtbewusstsein sind dies: rituell gesittetes Verhalten (*li*), Weisheit (*zhi*) und Vertrauen/Treue (*xin*).

Stellung der Familie

Als Keimzelle der Gesellschaft gilt nach konfuzianischer Sicht die Familie, in der sich Mitmenschlichkeit als Liebe zwischen Eltern und Kindern zeigt. Mitmenschlichkeit wurzelt in dieser grundlegenden Liebesbeziehung. Sie ist kein universalistisches Gebot, sondern hat einen konkreten Kern: die Liebe zwischen Eltern und Kind. Diese elementare psychologische Erfahrung gilt es immer weiter auszudehnen, wobei die zentrale Stellung der eigenen Eltern-Kind-Beziehung beibehalten bleibt. Dies bedeutet keine Gleichmacherei: nicht andere Eltern wie die eigenen lieben, sondern diese *auch* (allerdings nicht im gleichen Maße) lieben und achten lernen. Mitmenschlichkeit wird in der Familie eingeübt, so dass sie sich darüber hinaus in allumfassender Weise entfalten kann.

Die Liebe der Kinder zu den Eltern gilt als vorbehaltlos, da die Kinder nicht nur ihr Leben, sondern auch jegliche anderen Güter der liebenden Sorge der Eltern verdanken. Dieser Gedanke bildet die Basis der ebenfalls als Tugend betrachteten kindlichen „Pflichtliebe“ (*xiao* – „Pietät“). Die Autorität der Eltern ist gleichfalls vorbehaltlos und soll von Güte und Verantwortung getragen sein. Das Staatswesen ist schließlich eine Abbildung dieses Familienmodells auf die Gesellschaft: In China galt und gilt der Herrscher als ein Vater, der sich um sein Volk mit der gleichen Güte und Sorge zu kümmern hat wie um seine Familie. Darin besteht seine Legitimation zu herrschen. Das Volk bringt ihm dann Loyalität (*zhong*) entgegen. Erweist sich der Herrscher jedoch aufgrund von Fehlverhalten und Grausamkeit als nicht legitimiert, so kann ihm der „Auftrag des Himmels“ (*tian ming*) zum Herrschen durch das Volk entzogen werden. (Das Wort *ge ming*, mit dem heute unser Begriff „Revolution“ auf Chinesisch übersetzt wird, spielt auf diesen Ursprung an, denn es bedeutet wörtlich „Änderung des Auftrags“.)

Dieses von der Familie abgeleitete paternalistische Gesellschaftsmodell besitzt eine hierarchische Ordnung. Die Menschen sind gleich in ihrer Natur, das heißt in ihrem angeborenen Potential zur Güte, in der Fähigkeit, Mitmenschlichkeit zu zeigen und zu empfangen. Im gesellschaftlichen Miteinander sind sie jedoch ungleich, denn der Mensch wird in eine natürliche Hierarchie von Eltern und Kind hineingeboren.

Selbstkultivierung und Erziehung

Die Denker nach Konfuzius befassten sich mit der zentralen Frage nach der menschlichen Natur. Die historisch dominante Einstellung ist, dass der Mensch von Natur aus gut sei. Diese ursprüngliche Güte verwirklicht sich allerdings erst in der moralischen Selbstkultivierung (*xiuyang*) des einzelnen Menschen.

Erziehung im Sinne der charakterlichen Bildung und Selbstkultivierung sind zentrale Aspekte des Konfuzianismus. Es zeigt sich ein unerschütterlicher Glaube an die Erziehbarkeit und Möglichkeit zur Vervollkommnung des Menschen. Folglich kommt dem Lernen eine hohe Bedeutung zu. Der Konfuzianer lernt eine ethisch-moralische Vervollkommnung, um für die Übernahme gesellschaftlicher und politischer Verantwortung reif zu werden.

Das individuelle Wohl und Glück sind eng mit jenem der Mitmenschen verknüpft. Dies zeigt sich auch in den Erziehungszielen. Schon im Kindergarten lernt man zugunsten der Gemeinschaft auf die Durchsetzung individueller Wünsche zu verzichten.

Pflichten vor Rechten

Konfuzianischem Denken zufolge steht jeder Mensch sowohl in der Familie als auch in der Gesellschaft in genau definierten Beziehungen zu anderen, wodurch ihm in erster Linie Pflichten obliegen. Ein Rechtsempfinden wie in der europäischen Tradition, in der Form individueller, vom Naturrecht abgeleiteter Menschenrechte, hat sich deshalb im chinesischen Kontext einer familiär orientierten Gesellschaft nicht entwickelt. Der Mensch ist vielmehr immer eingebunden in einen Gruppenzusammenhang. Darin Verantwortung zu übernehmen ist wichtig, nicht, sich aus ihm zu emanzipieren. Der Mensch wird als „konkretes“ Individuum, als Beziehungswesen begriffen, das in ein Bündel natürlicher Bindungen und Verpflichtungen hineinwächst – als Familienmitglied, Ehepartner, Verwandter, Freund etc. So hat sich in China auch kaum ein politisches Freiheitsbewusstsein herausgebildet. Vielmehr rangiert Sicherheit vor Freiheit: Die Beziehungen und die Gruppe gewähren dem einzelnen Schutz und Unterstützung, verlangen aber auch Einordnung und Respekt vor dem jeweiligen „Gruppenleiter“, sei es das Familienoberhaupt oder die Regierung. Respektlosigkeit der Kinder gegenüber den Eltern oder Lehrern gilt als grobes Fehlverhalten.

Dem Konfuzianismus haftet von seinen Anfängen her ein konservatives, vergangenheitsorientiertes Element an.

Karl-Heinz Pohl



Erweist sich der Herrscher jedoch aufgrund von Fehlverhalten und Grausamkeit als nicht legitimiert, so kann ihm der „Auftrag des Himmels (tian ming)“ zum Herrschen durch das Volk entzogen werden.

Karl-Heinz Pohl

Das konfuzianische Pflichtbewusstsein hat nur wenige Berührungspunkte mit der Pflicht-Ethik von Kant. Moderne chinesische Denker empfinden allerdings eine ausgeprägte Verwandtschaft zu dem deutschen Philosophen. Wenn Kant nämlich das „moralische Gesetz in mir“ hervorhebt, so mag das insofern eine Entsprechung in der konfuzianischen Weltansicht finden, als „Moralität“ von Natur aus im Menschen angelegt ist und nur weiter kultiviert zu werden braucht. Die Unterschiede liegen unter anderem darin, dass Kant eine Letztbegründung moralischen Handelns aus der Vernunft anstrebt und die Autonomie des einzelnen in dessen freiem Willen betont. Demgegenüber gilt im Konfuzianismus Moralität als eine dem Menschen (vom Himmel verliehene) eigene Anlage, der er nur zu folgen braucht. Zudem hält Konfuzius (wie Aristoteles) an der Kultivierung von Tugenden fest, so dass diese zu eingeübten Neigungen werden, wohingegen für Kant Handlungen nur dann moralisch gut sind, wenn sie aus Pflicht und Einsicht und nicht aus Neigung geschehen.

Bedeutung der „Riten“

Schließlich ist in der konfuzianischen Tradition das stark ritualisierte Verhalten wichtig. Die Riten (auch im Sinne von „Etikette“) besitzen hohen Stellenwert in China, werden aber auch oft missverstanden. Die ans Rituelle grenzende Höflichkeit der Chinesen hat folgenden Hintergrund: Die Form des Verhaltens zum Mitmenschen gilt als die äußere Manifestation der Kultivierung der „Mitmenschlichkeit“, wie andererseits das Erlernen von höflichen Verhaltensformen in der Erziehung die Entwicklung dieser Tugend fördert. Rituell höfliches Verhalten (*li*) ist ein Zeichen von innerer Bildung und zwischenmenschlicher Kultiviertheit.

Die Bedeutung des Konfuzianismus in der modernen Welt – Der „real existierende“ Konfuzianismus

Die konfuzianischen Vorstellungen, ein Gemeinwesen kraft des moralischen Vorbildes des Herrschers und der selbstlosen Pflichterfüllung seitens der Untergebenen zu regieren, sind Ideale, deren Wirklichkeitsfremdheit seit jeher von Kritikern des Konfuzianismus aufgezeigt wurde. Zu den frühesten und schärfsten Kritikern des Konfuzianismus zählten die sogenannten Legalisten. Das Denken dieser Schule war, vereinfacht gesagt, eine despotische Ideologie, die eine rigorose Durchsetzung von

Strafgesetzen sowie eine absolute und nicht moralisch legitimierte Machtposition des Herrschers befürwortete. Historisch verwirklicht bzw. angewandt wurde diese Ideologie von dem berüchtigten ersten Kaiser der kurzlebigen Qin-Dynastie, der die konfuzianischen Bücher verbrennen und sich eine unterirdische Armee von Tonsoldaten errichten ließ. Trotz der offiziellen Verwerfung des legalistischen Denkens in der auf die Qin folgenden Han-Dynastie hat letztere jedoch ganz entscheidend auf der Straffung der Verwaltung durch die verhasste Qin-Herrschaft aufgebaut und legalistische Strukturen weitergeführt. Die negativen Begleiterscheinungen einer durch keinerlei Gesetze oder unparteiische Instanzen eingeschränkten Macht waren autoritäre Willkür seitens der Familienväter, Beamten und Herrscher; auch begünstigte sie – verstärkt durch das Beziehungswesen – Korruption. Das Gebot der Unterordnung und das Streben nach Harmonie ließen wenig Raum für kreative Veränderung. Die konfuzianisch geordnete Gesellschaft war zwar ein relativ stabiles System, neigte allerdings auch zu Formalismus, Stagnation, Missbrauch und Verknöcherung. In eben diesem Zustand, dazu mit seiner Geringschätzung alles Kriegerischen, war es dem Ansturm der vom Weltmarkt, von der industriellen Revolution und kolonialen Verlockungen beflügelten aggressiven Europäer im 19. Jahrhundert nicht gewachsen und ging Anfang des 20. Jahrhunderts mit seinen Institutionen zu Bruch. Die Kulturrevolution tat schließlich das ihre dazu, um China von dieser „Altlast des Feudalismus“ zu befreien.

Wirtschaft und Politik²

In der jüngsten Zeit trugen im Wesentlichen wirtschafts- und entwicklungspolitische Erkenntnisse zur Neubewertung des Konfuzianismus in China bei. Als man im Zuge der 4.-Mai-Bewegung (Anfang des 20. Jahrhunderts) den „Laden von Konfuzius und Co.“ zerschlug, da man in ihm das Haupthindernis einer Modernisierung Chinas erblickte, fanden sich die chinesischen Kritiker bald auch durch die westliche Wissenschaft, die vergleichende Religionssoziologie, bestätigt. Max Weber, der zwischen 1915 und 1920 eine Studie über den Konfuzianismus und Daoismus verfasste, stellte ebenfalls fest, dass der Konfuzianismus – anders als die protestantische (calvinistische) Ethik – einer Modernisierung Chinas und kapitalistischen Wirtschaftsentwicklung im Wege stünde. Auch fehle in China eine „Zweckrationalität“, die im Westen für den Schritt in die Moderne verantwortlich gewesen sei.

Nun war jedoch schon in den 70er und noch mehr in den 80er-Jahren des 20. Jahrhunderts zu beobachten, dass offensichtlich die islamische Welt trotz relativ



frühzeitigem Beginn von Modernisierungen und zum Teil reichlich fließender Petro-Dollars den Anschluss an die Moderne verpasst hatte, die Länder Ostasiens hingegen, in denen sich westliche politische und wirtschaftliche Strukturen mit Elementen einer konfuzianischen Ethik verbanden, eine beispiellose wirtschaftliche Dynamik entfalteten. Offenbar spielten verschiedenste kulturelle Rahmenbedingungen und menschliche Faktoren eine Rolle; im Falle Ostasiens ein maßgeblich vom Konfuzianismus geprägtes Verhaltensmuster und Wertesystem. Wir finden Max Webers vor knapp hundert Jahren vorgelegte These gleichsam auf den Kopf gestellt: Der Konfuzianismus scheint eher wie die Ethik des Protestantismus funktioniert zu haben, die Weber in seiner berühmt gewordenen Schrift *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* als grundlegend für das Aufkommen einer kapitalistischen Wirtschaft betrachtete. Oder anders gesagt, der Konfuzianismus scheint ein ambivalentes Gesicht zu besitzen: Es lässt sich mit ihm die Nicht-Modernisierung Chinas und gleichzeitig die Modernisierung von Teilen der chinesischen Welt erklären.

Bei der inzwischen schon ausgiebig vorgenommenen Analyse des Phänomens „Wirtschaftswunder Ostasiens“ hat man festgestellt, dass es hauptsächlich auf den Konfuzianismus des „kleinen Mannes“ (Oskar Weggel) zurückzuführen ist. Man spricht in Bezug auf China von *meta-* oder *postkonfuzianischen* Werten. In China und Ostasien hat sich vor allem dieses postkonfuzianische Wertegefüge in der Konstellation von hoher Leistungsbereitschaft, Sparsamkeit und einem ausgeprägten Gemeinsinn, zuzüglich eines ganzen Katalogs konfuzianischer Sekundärtugenden (Disziplin, Ausdauer, Fleiß, Harmonie) als wirtschafts- bzw. modernisierungsfördernd gezeigt. Doch auch zwei andere „konfuzianische“ Faktoren spielen offensichtlich eine Rolle: das Beziehungssystem und das Bildungs- und Erziehungswesen.

Das Beziehungssystem betrifft vor allem die Verpflichtungen innerhalb der sogenannten „Fünf Grundbeziehungen“ (Vater und Sohn, Fürst und Beamter, Ehemann und -frau, älterer und jüngerer Bruder, Freund und Freund). Das sich unter Chinesen in vielfältigster Weise manifestierende Beziehungsgeflecht hatte offenbar im politischen und wirtschaftlichen Leben Japans und der seinerzeit sogenannten Vier Kleinen Drachen (Taiwan, Südkorea, Singapur und Hongkong) positive, entwicklungsfördernde

Karl-Heinz Pohl, Univ. Prof. em.,
Institut für Sinologie, Universität Trier

de Wirkungen entfaltet. Um nur die Beziehungen zwischen „Fürst und Beamter/Untergebenen“ als Beispiel zu nehmen, so war es seit jeher die konfuzianische Pflicht der Regierenden, dem Volk zu dienen, seine Lebensgrundlage zu verbessern und es zu erziehen. Die Autorität des politisch oder wirtschaftlich Führenden gründet sich also auf dessen Sorge für die

ihm Anvertrauten. Die Leistung der Regierung besteht darin, Macht aufgrund von Autorität so unparteiisch auszuüben, dass sie als „demokratisch“, das heißt als legitim und akzeptabel, empfunden wird. Ist eine Regierung durch solches Engagement legitimiert – so die traditionelle Einstellung –, dienen ihm in Loyalität die Intellektuellen (als Bürokraten oder Lehrer) und herrscht Vertrauen im Volk. Die Autorität des Führenden beruht auf seiner moralischen Legitimation, das heißt auf seinem vorbildhaften Verhalten, dem Vertrauen und der Harmonie, die er in der Gesellschaft unter allen Interessengruppen – Geschäftswelt, Intellektuelle, Arbeiter – schaffen kann. Ein streitbarer politischer Pluralismus nach westlichem Muster lässt sich unter diesen Vorzeichen allerdings nur schwer realisieren. Doch zeigen die Beispiele Japans und der Vier Kleinen Drachen (z.B. die Demokratisierung Südkoreas und Taiwans), dass sich durch den Einfluss westlicher liberal-demokratischer Institutionen *checks and balances* etabliert haben, welche in der Lage scheinen, autoritärer Willkür zunehmend Schranken zu setzen.

Wie bereits angesprochen, nehmen Lernbereitschaft und das Konzept der Erziehbarkeit des Menschen in der konfuzianischen Tradition ebenfalls seit jeher einen hohen Stellenwert ein. Dabei ist Bildung im konfuzianischen Sinne nicht nur Erweiterung des Wissens, sondern Charakterbildung, das heißt moralische Erziehung. Beobachtet man das Erziehungssystem der ostasiatischen Länder im Zusammenhang ihrer sozialen Strukturen, so stellt man fest, dass gewisse Elemente des klassischen konfuzianischen Bildungswesens in veränderter Form überlebt haben: Einerseits hält man dort weiterhin an einer auf Prüfungen gegründeten Elite fest (das heißt auf einer gesellschaftlich hohen Stellung durch Bildungs- bzw. Prüfungsleistungen) und begreift andererseits trotz des hohen schulischen Konkurrenzdrucks und des Wertes von Fachwissen Erziehung immer noch als humanisierenden Einfluss. So sind moralische Bildungselemente – die Erziehung zu Gemeinsinn und zur Einordnung in die Gesellschaft – gemischt mit national-patriotischen von großer



Es zeigt sich ein unerschütterlicher Glaube an die Erziehbarkeit und Möglichkeit zur Vervollkommnung des Menschen.

Karl-Heinz Pohl

Wichtigkeit geblieben. In der Vergangenheit war ein gesellschaftlicher Aufstieg nur durch intensives Studium der Klassiker und das Bestehen von rigorosen Prüfungen zu erzielen. Dieses gesellschaftliche Ausleseverfahren durch strenge Prüfungen findet sich in veränderter Form in China (und in ganz Ostasien) auch heute noch.

Betrachtet man schließlich das Dreiecksverhältnis zwischen den genannten konfuzianischen Faktoren, der wirtschaftlichen Entwicklung und den politischen Strukturen dieser Länder, so stellen wir fest, dass – zum Teil jedenfalls – die „konfuzianischen Elemente“ deshalb eine positive Wirkung entfalten konnten, weil ideologische und institutionelle Barrieren beseitigt wurden. So galt im alten China das Profitstreben als nicht akzeptabel; vielmehr rangierte aufgrund maßgeblicher Äußerungen von Menzius moralische Pflicht vor Profit. Diese Präferenzen sind inzwischen verschwunden (was angesichts heutiger Entwicklungen durchaus als zwiespältig zu sehen ist). Zudem finden sich die konfuzianischen Elemente in den besagten Ländern mittlerweile eingebettet in westlich geprägte liberal-demokratische und marktwirtschaftliche Strukturen.

Nachdem die Exzesse der Kulturrevolution überstanden waren, die ja auch und gerade versuchte, alle Spuren der Tradition auszumerzen, wurde während der 1980er-Jahre die Relevanz des Konfuzianismus für China neu diskutiert, wobei man versuchte, die Spreu vom Weizen zu trennen, das heißt, seine positiven Seiten neu zu beleben. Anlass dazu gab der wirtschaftliche Erfolg von Taiwan, Singapur, Hongkong, Südkorea und Japan. In der offiziellen Konfuzianismus-Politik der VR China erfolgte inzwischen eine Wende: Man appelliert nicht nur an die konfuzianischen Sekundärtugenden. Inzwischen dient der einst verpönte Konfuzius auch dazu, als großartiges nationales Erbe vorgeführt zu werden und Nationalstolz im Volk zu wecken. So hat China eine Kulturoffensive gestartet, indem es – analog zu den deutschen Goethe-Instituten – weltweit Konfuzius-Institute gründet. Mittlerweile gibt es sogar Bemühungen, die konfuzianische Ethik in den Schulunterricht einzubinden sowie eine neue „geistige Zivilisation“ als Gegenkraft zum derzeit populären Bereicherungsstreben zu errichten. Dies geschieht nicht zuletzt aus der Erkenntnis heraus, dass China in der Phase des postmaoistischen ideologischen Vakuums sowie eines durch das Wirtschaftswachstum beschleunigten Sittenverfalls drin-

gend eine schon in der Erziehung zu legende neue (alte?) moralische Grundlage benötigt.

Daneben werden jedoch von Regierungsseite gewisse konfuzianische Gesellschaftsstrukturen und Verhaltensmuster auch heute noch als politisch nützlich betrachtet, zum Beispiel die hierarchischen Beziehungen zwischen Herrschenden und Untergebenen sowie Loyalität und Gehorsam seitens der Intellektuellen und des Volkes. Sie lassen sich sicherlich im Sinne eines „neuen Autoritarismus“ für den Aufbau Chinas einsetzen; und dies wäre – von westlichen Standards her gesehen – durchaus als problematisch zu bewerten. Die Frage bleibt allerdings offen – auch angesichts der jüngsten Verwestlichungs- und Vermassungstendenzen –, ob die konfuzianische Form der Einheit von Moral und Politik als spezifisch chinesische kulturelle Ressource für die weitere Entwicklung der Demokratie in China nicht doch noch eine wichtige, nämlich kulturell eigene Rolle spielen kann – wie zum Beispiel auch in Japan oder Singapur.

Philosophie und Religion

Es ist ein interessantes Phänomen, dass der spirituelle Kern des Konfuzianismus – jene Seite an ihm, die (neben den postkonfuzianischen Sekundärtugenden) den Untergang der Institution des konfuzianischen Staates überlebt hat – gerade von Chinesen erörtert wird, die im Ausland leben und lehren, die also beide Welten kennen. Inzwischen wurde sogar von einem *Boston Confucianism*³ gesprochen, was bedeutet, dass der Konfuzianismus an den Topuniversitäten Amerikas – Harvard, Princeton etc. – von dort lehrenden Chinesen (und westlichen Wissenschaftlern) hoch gehandelt wird. Dies ist eine bemerkenswerte Umkehr der Verhältnisse zur Zeit der 4.-Mai-Bewegung, als die Chinesen mit Auslandserfahrung gerade diejenigen waren, die den Konfuzianismus am heftigsten bekämpften und für eine völlige Verwestlichung plädierten.

Was ist der spirituelle Kern des Konfuzianismus? Es ist das Bewusstsein einer in der menschlichen Natur angelegten Güte, die, da vom Himmel verliehen, letztlich transzendenten Ursprungs ist, die sich jedoch immanent in der Selbstkultivierung des einzelnen Menschen realisiert. Dabei wird der Himmel (*tian*) weder als Gott noch als Paradies gesehen, sondern als metaphysischer Urgrund einer moralischen Weltordnung.⁴ Und da die moralischen Prinzipien des Menschen identisch mit den metaphysischen Prinzipien des Kosmos (des Himmels) sind, führt die rechte Erkenntnis der „menschlichen Natur“, wie es bei Menzius heißt, zur Kenntnis des moralischen „Auftrags des Himmels“, so dass der Mensch schließlich zu



einem „Bürger des Himmels“ (*tian min*) wird, das heißt, er bildet „mit Himmel und Erde – mit dem Kosmos und aller Kreatur – eine Einheit“ (*tian ren he yi*). Durch die Verwirklichung seiner Mitmenschlichkeit im Prozess der Selbstkultivierung kommt der Mensch somit zur Einheit mit der letzten Wirklichkeit, dem *Dao* oder dem „Himmel“. Hier haben wir also ein grundreligiöses Anliegen in säkularer Form, das Streben nach einem höchsten Guten im menschlichen Leben. In diesem spirituellen Kern einer „immanenten Transzendenz“ (*neizai chaoyue*) besitzt der meist als rein säkular verstandene, oder missverstandene, Konfuzianismus eine mystische Dimension.

Der in Princeton lehrende Yü Ying-shih (1930–2021) beispielsweise führte in seinem Artikel „Die aktuelle Bedeutung der traditionellen chinesischen Kultur unter dem Gesichtspunkt des Wertesystems“ – ein Aufsatz, der die Diskussion um die neue Relevanz des Konfuzianismus wahrscheinlich mehr als alles andere geprägt hat – die Lebensfähigkeit des konfuzianischen Wertesystems eben auf den Aspekt der „immanenten Transzendenz“ zurück.⁵ Im Gegensatz zum abendländischen Wertesystem, das nach dem Tode Gottes, also nach dem Verlust seiner transzendenten Verankerung, brüchig geworden sei, habe das chinesische Wertesystem, so Yü, für die Intellektuellen Chinas auch heute noch seine Gültigkeit bewahrt. Denn das *Dao* (das Transzendente) manifestiert sich im täglichen Leben, in der Erfüllung zwischenmenschlicher Beziehungen und im Einsatz für das Gemeinwohl; oder anders gesagt: Der „Weg“ (*Dao*) des Himmels ist auch der „Weg“ des Menschen.

Der bereits erwähnte, früher in Harvard, nun in Peking lehrende Tu Weiming sieht eine neue Phase des Konfuzianismus heranbrechen, für die er die aktuelle Relevanz von drei traditionellen Zügen betont: einen inklusiven Humanismus; den Gedanken der Heiligkeit der Erde bzw. Einheit von Mensch und Natur (als ökologisch relevante Neuinterpretation der erwähnten „Einheit von Himmel und Mensch“); und eine Form von Religiosität, die auf einer immanenten Transzendenz basiert.⁶

Beim 24. Weltkongress der Philosophie in Peking im August 2018 in Peking hielt Tu Weiming eine viel beachtete Rede zum Thema „Spirituelle Humanismus – Selbst, Gemeinschaft, Erde und Himmel“, in der er diese Gedanken weiter ausführte.

So verstanden bedeutet die konfuzianische Selbstverwirklichung – und das ist kein geringer Unterschied zu unserem modernen westlichen Selbstverwirklichungstrend – eine Überwindung von Individualismus in umfassendster Weise: eine Freiheit zur Verantwortung für

ein nicht nur gesellschaftliches, sondern globales, wenn nicht sogar kosmisches Ganzes.

Im Gedanken der „Heiligkeit der Erde“ trifft sich diese moderne Interpretation des Konfuzianismus mit der westlichen Öko-Bewegung (Bewahrung der Schöpfung). Zusammen mit dem *Feng-shui* und einer daoistischen begründeten Naturverbundenheit empfangen wir somit neue Signale aus den Traditionen gerade desjenigen Landes, das in den letzten Jahrzehnten mit am meisten gegen die Umwelt gesündigt hat.

Man sieht, dass zwischen dem Verständnis des Konfuzianismus als wirtschaftsfördernde Ethik oder politisch bedenkliche, autoritäre Ideologie auf der einen Seite, und dem der modernen konfuzianischen Humanisten, wie Yü und Tu auf der anderen, erhebliche Unterschiede bestehen. Was letztere anstreben, ist keine Restauration einer verklärten Vergangenheit oder Wiederbelebung konfuzianischer Institutionen und Rituale. In dem Bewusstsein der Unumkehrbarkeit der geschichtlichen Entwicklung und angesichts der Verheerungen der letzten Jahrzehnte suchen sie vielmehr eine kreative Neuinterpretation des kulturellen Erbes, um dadurch zu einer „Strategie für einen kulturellen Wiederaufbau Chinas zu gelangen“⁷. Dieser beinhaltet eine Durchdringung von chinesischen konfuzianischen und westlichen liberal-demokratischen Elementen, das heißt, er soll schließlich zu einer modernen demokratischen Gesellschaft mit chinesischen Zügen und bewährten konfuzianischen Werten führen. Der Konfuzianismus bildet offenbar eine Tradition, die – unbelastet von Dogmen – womöglich weit veränderungs- und anpassungsfähiger ist, als man dies angenommen hat, seit man ihn mit Beginn der chinesischen Moderne nur mit Stagnation und Festhalten an der Vergangenheit assoziierte.

Inzwischen wird in der VR China und in Taiwan der Konfuzianismus mehr als nur in akademischen Zirkeln diskutiert. Auch hat in jüngster Zeit die Professorin Yu Dan mit ihren höchst populären Fernsehsendungen und Büchern zu den Klassikern des Konfuzianismus ein beispielloses Interesse für die Lehren des alten Meisters geweckt.⁸ Allerdings sieht – trotz dieser Tendenzen – die Wirklichkeit Chinas momentan nicht so aus, als dass dort die hohen ethischen Inhalte, die die heutigen konfuzianischen Humanisten in und außerhalb Chinas wieder belebt sehen möchten, zum Tragen kämen. Über bestimmte postkonfuzianische Ausprägungen hinaus, wie Sekundärtugenden,

Das Menschenbild des Konfuzianismus ist nicht vergleichbar mit dem modernen abendländischen Verständnis vom Menschen als "abstraktes", um nicht zu sagen "atomistisches" Individuum.

Karl-Heinz Pohl

Dabei wird der Himmel (tian) weder als Gott noch als Paradies gesehen, sondern als meta-physischer Urgrund einer moralischen Weltordnung.

Karl-Heinz Pohl

Familienbewusstsein, ein intensiveres Lehrer-Schüler-Verhältnis und der eher problematischen politischen Instrumentalisierung scheint zur Zeit der Konfuzianismus sein eigentliches Potential noch nicht entfaltet zu haben. Das könnte sich jedoch wieder ändern, wenn die Entwicklung so geht wie in anderen Bereichen (z.B. *Feng-shui, Qigong, Daoismus, Zen* etc.), die zuerst vom Westen entdeckt werden mussten, um in China auf breiter Front neu akzeptiert zu werden. Insofern gilt es, das Bemühen der westlichen Konfuzianer mit Interesse weiter zu beobachten.

Ist China konfuzianisch?

Ist also China überhaupt konfuzianisch zu nennen? Manche Fachleute geben eine verneinende Antwort; so heißt es zum Beispiel stellvertretend für andere: „Die Werte, die Konfuzius pries, sind kein ‚Konfuzianismus‘, sondern sie sind universal – und wenn man sich tatsächlich massenweise ihrer erinnerte, könnten sie zur Eindämmung negativer Auswüchse einer rasanten Modernisierung Ostasiens beitragen.“⁹ Man könnte etwa auch fragen: Ist China chinesisch? und darauf ließe sich verneinend antworten, dass in China bekanntlich Menschen lebten, die sich mit den gleichen existentiellen Problemen wie andere abgaben, abgesehen davon, dass die Modernisierung – zumindest in den Städten – ein Ausmaß angenommen habe, wodurch sich das moderne Stadtleben kaum mehr von dem westlichen unterscheidet. Mit dieser Feststellung wäre einem populären universalistischen Impuls Genüge getan, der insbesondere aufgrund der Menschenrechtsdiskussion gerne (und moralisch-politisch korrekt) das universelle Menschliche und Moderne in den Vordergrund stellt. Das brächte keinen großen Erkenntnisgewinn, denn es sollte in einer Betrachtung Chinas darum gehen, die anders geartete kulturelle Einbettung von möglicherweise universalen Zügen zu deuten und zu verstehen.

Auch wird gerne eingewendet, es ließe sich immer wieder beobachten, dass sich Chinesen in ihrem Verhalten nicht an konfuzianische Ideale hielten und sich somit in Widerspruch zu ihrer eigenen Tradition befänden.

Auch wird die Bedeutung von Harmonie im chinesischen Gesellschaftsmodell mit dem Hinweis angezweifelt, dass sich doch so viele Einzelfälle, angefangen von der ältesten Geschichte bis in unsere Tage (nicht zuletzt Tian'anmen im Juni 1989 oder Hongkong 2019), aufzeigen lassen, wo von Harmonie keine Spur zu finden sei.

Man darf jedoch nicht übersehen, dass gewisse Idealvorstellungen, die sich als Ideal naturgemäß niemals endgültig verwirklichen lassen, untergründig sehr wohl – und dies über einen langen Zeitraum – gesellschaftsprägend wirken können. Auch für das abendländische Modell könnte man zeigen, dass christliche Idealvorstellungen wie Nächstenliebe, Friedfertigkeit, Freiheit, Gleichheit und Einzigartigkeit eines jeden Menschen vor Gott in säkularisierter bzw. politisierter Form (Sozialstaat, Friedensmissionen, Gleichheit vor dem Gesetz, Menschenwürde und -rechte) westliches Denken und Handeln nachhaltig geprägt haben und weiterhin prägen,¹⁰ auch wenn die Wirklichkeit während zweitausend Jahren christlicher bzw. postchristlicher abendländischer Geschichte meist genau entgegengesetzt aussah. Das heißt, wir dürfen die Prägung dieser Idealvorstellungen nicht unterschätzen. Sie lassen sich nicht einfach durch Aufzeigen von gegenläufigen Einzelfällen entkräften.

Es spricht vieles dafür, die kulturellen Unterschiede Chinas zum „Westen“ hauptsächlich auf den langen Einfluss des Konfuzianismus zurückzuführen, denn er hat der Region – vermischt mit anderen (auch von auswärts gekommenen) Lehren und Kräften – über zwei Jahrtausende seinen unverwechselbaren Stempel aufgedrückt. So ist es durchaus legitim, von einem postkonfuzianischen Wertesystem zu sprechen. Modernisierungstheoretiker sprechen von „multiplen Modernitäten“ (Shmuel Eisenstadt), was heißen soll, dass sich die Modernisierung nur teilweise nach „westlichen“ Mustern richtet, dass sie vielmehr sonst mit den vorgefundenen kulturellen Grundmustern eigene Verbindungen eingeht. Gleichwohl sollten diese Überlegungen nicht davon abhalten, das möglicherweise universell Gültige am Konfuzianismus kennen und schätzen zu lernen.

Globale Relevanz?

Besitzt der Konfuzianismus etwa eine über China und Ostasien hinausgehende universale Relevanz? Vorher klang bereits an, dass das konfuzianische Wertesystem, wie es Yü Ying-shih und Tu Weiming verstehen, sowohl über das partikulare Chinesische als auch die westliche Moderne hinausweist: Es stellt für sie eine philosophisch-religiöse Antwort auf universale Menschheitsfragen dar und bietet sich schließlich als Wegweiser aus den ökologischen und sozialen Krisen der spät-industrialisierten Gesellschaft des Westens an. Für sie sind diese Werte nicht mehr vergangenheits- als vielmehr zukunftsorientiert, besitzen nicht mehr lokale, sondern globale Tragweite.

Die früher an der Universität Toronto tätige und inzwischen verstorbene Julia Ching hat vor einigen Jahren in Tübingen (in einer mit Hans Küng gemeinsam veranstal-

teten Vorlesungsreihe über „Konfuzianismus und Christentum“) auf die Eingangsfrage folgende Antwort gegeben:

„Wenn wir unter Konfuzianismus eine rückwärts gerichtete Ideologie verstehen, sterile Textstudien, eine Gesellschaft von hierarchischen Beziehungen, die Gegenseitigkeit ausschließen, die permanente Dominanz der Eltern über die Kinder und der Männer über die Frauen sowie eine soziale Ordnung, die nur an der Vergangenheit und nicht an der Zukunft interessiert ist, dann ist der Konfuzianismus für uns heute nicht mehr relevant und könnte ebensogut untergehen. Aber wenn wir mit Konfuzianismus eine fortschreitende Entdeckung des Wertes des Menschen meinen, seiner Fähigkeit zu moralischer Größe und sogar Weisheit, der fundamentalen Beziehungen zu anderen in einer Gesellschaft, die auf ethischen Werten basiert, wenn wir schließlich eine Interpretation der Wirklichkeit und eine Metaphysik des Selbst anstreben, die offen bleibt für Transzendenz, dann ist der Konfuzianismus auch heute noch von großer Bedeutung und muss wieder lebendig werden.“¹¹

Der Konfuzianismus wird heute im Zusammenhang mit Forderungen nach einer universalen Ethik erörtert. Ein Problem ist jedoch, dass die Diskussion darüber hauptsächlich in einer Sprache der Ethik der Rechte des Menschen geführt wird, die dem Konfuzianismus fremd ist. Dem modernen verrechtlichten Individuum steht bekanntlich auf chinesischer Seite ein Individuum gegenüber, das eher in moralischen Kategorien wie Beziehungen, Verantwortung, Pflichten und Sorge verstanden wird. Einer Ethik der Rechte als minimalistischer Ethik würden bestimmte wichtige Aspekte fehlen; Anliegen wie Sorge, Liebe, Beziehungen, Ehe, Familie, Vertrauen, Verantwortung können kaum bloß als Fragen der Rechte formuliert werden. Sicherlich brauchen wir eine Sprache des Rechts, aber vielleicht ebenso eine Sprache der Sorge und der Verantwortung. Zu einer solchen Sprache, wenn sie in der Zukunft an Bedeutung gewinnen sollte, könnte der Konfuzianismus durchaus einen wesentlichen Beitrag leisten.

Man könnte sich also vorstellen, dass sich die positive Wirkung eines kreativ neuinterpretierten Konfuzianismus nicht nur auf China beschränkte. Die Vision eines spirituellen, inklusiven Humanismus, wie ihn Tu Weiming und Yü Ying-shih verstehen, hätte tatsächlich transnationale Relevanz. Die ganze Menschheit sieht sich heute durch Fehlentwicklungen der westlichen Moderne Herausforderungen gegenüber, die eine Wende vom modernen zum globalen Denken notwendig machen. Der modernistischen Fortschrittsgläubigkeit des 19. und 20. Jahrhun-

derts ist bekanntlich inzwischen die Sorge um das Überleben unseres Planeten und der Spezies Mensch gewichen. Die westliche Modernisierungs- und Wachstumsideologie birgt in ihrer Kurzsichtigkeit womöglich ein selbsterstörerisches Element in sich. China hat sich inzwischen ganz an diesen mächtigen globalen Trend des wirtschaftlichen Wachstumsdenkens angehängt. Insofern entbehrt es nicht einer gewissen Ironie, dass die Neuinterpretation seiner Tradition in den eigentlichen Ländern der Wachstumsideologie erfolgte.

Angesichts der neuen globalen Herausforderungen könnten bestimmte Seiten des Konfuzianismus – seine Konzepte einer inklusiven Menschlichkeit sowie der Heiligkeit der Erde – in der Tat eine wegweisende Bedeutung über Kulturgrenzen hinweg gewinnen, vielleicht sogar einen bescheidenen Beitrag dazu leisten, das „Unternehmen Mensch“ auf diesem Planeten weiterhin am Leben zu halten. ◀

Anmerkungen

¹ Dieser Artikel basiert auf: K.-H. Pohl, *China für Anfänger, Eine faszinierende Welt entdecken*, Bochum 2020, S. 129-163.

² Zum Verhältnis Konfuzianismus und Politik vgl. K.-H. Pohl, „Die Welt als gemeinschaftlicher Besitz – China zwischen Konfuzianismus, Marxismus und Demokratie“, in *Religionen unterwegs*, 26. Jg. Nr. 3/2020, S. 4-11.

³ Vgl. Robert Neville, *Boston Confucianism. Portable Tradition in the Late-Modern World*, Albany 2000.

⁴ Es ist interessant, dass der Konfuzianismus in Indonesien – als einzigem Land der Welt – als eine Religion anerkannt und auch praktiziert wird, nämlich von dort ansässigen Übersee-Chinesen. In ihrer Religion wird der Himmel (*tian*) als Gott angerufen und zu ihm gebetet.

⁵ Yü Ying-shih, „Die aktuelle Bedeutung der chinesischen Kultur unter dem Gesichtspunkt des Wertesystems“, übers. in Martin Miller, *Die Modernität der Tradition*, Münster 1995.

⁶ Tu Weiming, „Cultural China: The Periphery as the Center“, *Daedalus* 120 (1991).

⁷ *Ibid.*, S. 10.

⁸ Ihr Buch wurde auch auf Deutsch übertragen: Yu Dan, *Konfuzius im Herzen. Alte Weisheit für die moderne Welt*, München 2009.

⁹ Hans van Ess, „Ist China konfuzianisch?“, *China Analysis*, 23 (May 2003), S. 14.

¹⁰ Siehe hierzu Detlef Horster: *Der Apfel fällt nicht weit vom Stamm. Moral und Recht in der postchristlichen Moderne*, Frankfurt 1995.

¹¹ Hans Küng und Julia Ching, *Christentum und chinesische Religion*, München 1988, S. 117.

Man könnte sich also vorstellen, dass sich die positive Wirkung eines kreativ neuinterpretierten Konfuzianismus nicht nur auf China beschränkte.

Karl-Heinz Pohl