



Kommunitarismus und Konfuzianismus

Eun-Jeung Lee

Inhalt

1	Konfuzius und Konfuzianismus	4
2	Die Grundlage des konfuzianischen Denkens – die Schaffung des Idealstaates	5
3	Kommunitaristische Elemente im konfuzianischen Denken	9
4	Die politische Instrumentalisierung des Konfuzianismus und der Kommunitarismus	14
	Literatur	17

Zusammenfassung

Der Konfuzianismus ist auch im Westen keine unbekannte Lehre mehr. Zugleich trifft man ihr gegenüber auf erhebliche Vorurteile. Insbesondere im Zusammenhang mit der Debatte um den Kommunitarismus wird der Konfuzianismus häufig als kulturelle Grundlage autoritärer politischer Herrschaft hingestellt. Das ist nicht vollkommen falsch, beruht aber auf einer einseitigen Wahrnehmung des Konfuzianismus. Tatsächlich blickt dieser auf eine lange Geschichte politischer Instrumentalisierungen zurück. Gleichwohl enthält diese Lehre Konzepte, die dem gemeinschaftlichen Zusammenleben förderlich sein können.

Schlüsselwörter

Konfuzianismus · Konfuzianische Ethik · Politische Instrumentalisierung · China · Ostasien

Das Denksystem des Konfuzianismus lässt sich sowohl philosophisch als auch ethisch und politisch verstehen. In den letzten drei Jahrzehnten hat man sich

E.-J. Lee (✉)
Freie Universität Berlin, Berlin, Deutschland
E-Mail: Eun-Jeung.Lee@fu-berlin.de

überwiegend mit ethischen Aspekten dieser Lehre beschäftigt,¹ eine Tendenz, die sich seit den 1990er-Jahren durch die Debatten um den Kommunitarismus und um vermeintlich asiatisch-konfuzianische Werte (Lee 1997) noch verstärkt hat. Diesen Debatten war zum einen die Suche nach den tieferen Gründen für die anhaltenden wirtschaftlichen Erfolge der asiatischen Tigerstaaten und Japans seit den 1960er-Jahren vorausgegangen. Zum anderen ergaben sie sich aus den Versuchen autoritärer ostasiatischer Politiker und Regimes, ihre Herrschaft durch Rückgriffe auf vermeintlich konfuzianische Inhalte zu legitimieren.

Mit Blick auf die wirtschaftliche Entwicklung der ostasiatischen Staaten etablierten sich in den 1990er-Jahren kulturessenzialistische Ansätze als die dominierenden Erklärungsmuster. So geschah es, dass der Konfuzianismus unversehens als ethische Grundlage besagter Modernisierungserfolge gehandelt wurde. Dabei wurde das Primat des Kollektiven gegenüber dem Einzelnen zum Kern des Konfuzianismus erklärt. Zugleich wurden Stimmen lauter, die forderten, man müsse von Ostasien mit seiner konfuzianischen Kulturtradition lernen. Der Konfuzianismus halte Harmonie und Kollektivismus bereit (Weggel 1990, S. 504). Hingegen habe im Westen die Übernahme von Risiken und Versorgungsleistungen durch den Staat zu einem Rückgang an individuellem Engagement und zu einem Nachlassen an sozialer Verantwortlichkeit geführt. In Ostasien sei der Einzelne weniger wichtig als das Kollektiv, während im Westen das Individuum dem Kollektiv gegenüber Vorrang habe (Vogel 1979). Darin liege der eigentliche Grund für die Erfolge der ostasiatischen Länder auf dem Weltmarkt; bald würden diese den Westen überholen,² lautete die Prognose. Mit dem Aufstieg Chinas zur zweitgrößten oder mittlerweile schon größten Volkswirtschaft der Welt ist der Konfuzianismus als angebliche kulturelle Basis für diese Entwicklung, vor allem sein vermeintliches Primat des Kollektiven, weiterhin in aller Munde (Bell 2015).

Autoritäre Politiker wie Lee Kwan Yew in Singapur betonten ihrerseits Harmonie und Kollektivismus als Kernelemente der konfuzianischen Kultur Ostasiens, und zwar in erster Linie, weil es ihrer Herrschaft dienlich war. Seit dem Jahr 2000, insbesondere aber unter Xi Jin Ping, stellt sich auch die Führung der Kommunistischen Partei Chinas explizit in die Reihe derjenigen, die mit dem Konfuzianismus ihre Herrschaft legitimieren wollen. Für sämtliche dieser Herrscher gilt, dass sie wiederum von aus dem Westen zurückgekehrten Wissenschaftlern argumentativ unterstützt werden. Letztere singen ein Loblied auf den Konfuzianismus als Grundlage der meritokratischen Ordnung Chinas und der vom Regime propagierten Sozialethik.

Auf diese Weise kam es mit Blick auf den Konfuzianismus zu einem seltsamen Wechselspiel zwischen intellektuellen Debatten und politischer Macht, und zwar

¹Zum Beispiel Fingarette (1972); Hall und Ames (1987); Bary (1991); Roetz (1992).

²Für Krugman ist die Behauptung, dass ein sich rasant entwickelndes Ostasien, Japan eingeschlossen, den Westen wirtschaftlich überholen und seine Existenz gefährden könnte, mehr als fragwürdig. In den frühen sechziger-Jahren, als die Wachstumsraten der Ostblockstaaten höher waren als die des Westens, seien im Westen ähnliche Angstszenerien verbreitet worden (vgl. Krugman 1994).

sowohl im Westen als auch in Ostasien. Dies erschwert nicht nur die ernsthafte Auseinandersetzung mit dem Konfuzianismus, sondern verstellt geradezu den Blick auf die eigentliche Lehre des Konfuzius.

Dabei liefert auch ein nur kurzes Innehalten und kritisches Nachdenken bereits erste Einwände gegen eine Reduktion des Konfuzianismus auf eine reine Morallehre und gegen seine Instrumentalisierung zur Rechtfertigung autoritärer Herrschaft. Denn wie sollten die Ideen des Konfuzius über so lange Zeit solch große Autorität genossen und so zahlreiche philosophische Schulen hervorgebracht haben, wenn sie nur aus bloßen moralischen Lehren für den Alltag bestünden und lediglich dem Zwecke dienten, autoritäre Herrschaft zu legitimieren? Und wie ließe sich erklären, dass die Geschichte Ostasiens zahlreiche Fälle aufrechter konfuzianischer Gelehrter kennt, die gerade wegen ihrer moralisch-kritischen Haltung gegenüber den Herrschenden in Ungnade fielen und verbannt oder gar hingerichtet wurden? Ungerecht bestrafte, in mahndem Protest möglicherweise gar ihr Leben opfernde Gelehrte – dies waren und sind die *anti*-despotischen Kulturhéroen des konfuzianischen Chinas und Ostasiens.

Dass sich in der Geschichte des Konfuzianismus in Ostasien dennoch durchaus Elemente finden lassen, mit denen Lee Kwan Yew und Xi Jin Ping ihre Ansprüche untermauern können, erklärt sich daraus, dass die ursprünglichen Lehren des Konfuzius (551–479 v. Chr.), Mengzi (370–290 v. Chr.) und Xunzi (298–220 v. Chr.) in der Folge durch rund 2000 Jahre der Fortschreibung, Interpretation und Praxis ergänzt, überlagert oder gar verfälscht wurden. Denn während in der eigentlichen Lehre des Konfuzius der Mensch im Mittelpunkt von Staat und Gesellschaft steht, rückte im Konfuzianismus, wie er im 2. Jahrhundert v. Chr. zur Staatsideologie erklärt wurde, der Herrscher ins Zentrum des Staates. Zugleich wurde die vertikale und autoritäre Dimension in den sittlichen Beziehungen betont, also in denjenigen zwischen Herrscher und Untertanen, zwischen Vater und Sohn, zwischen Mann und Frau, zwischen Alten und Jungen und zwischen Freunden.

Diese Spannungen zwischen der ursprünglichen konfuzianischen Lehre, ihren vielfältigen Interpretationen im Laufe der Geschichte und ihrer praktischen Umsetzung bestehen bis heute fort. Die Skepsis kritischer Intellektueller in Ostasien gegenüber der Debatte um Kommunitarismus und Konfuzianismus, die dort erst in den 1990er-Jahren zaghafte begann, ist in diesem ideengeschichtlichen Kontext zu sehen. Sie war im Westen zudem eng mit der in Ostasien kaum nachvollziehbaren Debatte um asiatische Werte verbunden. Zugleich zeigt die positive Aufnahme der auf Konfuzius Rekurs nehmenden politischen Propaganda der Kommunistischen Partei Chinas seitens eines Vertreters des Kommunitarismus wie Daniel A. Bell, wie dringend erforderlich eine kritische Auseinandersetzung mit den vermeintlich kommunitaristischen Eigenschaften des Konfuzianismus ist. Ohne Zweifel steht im Mittelpunkt der konfuzianischen Lehre das Leben der Menschen in der Gemeinschaft. Es wäre aber ein Fehler, daraus ein Primat des Kollektivs ableiten zu wollen.

Im Folgenden soll zunächst der politische und soziale Kontext des Aufkommens und der Etablierung des Konfuzianismus als Staatsideologie nachgezeichnet werden, um in Anschluss daran auf die in dieser Lehre enthaltenen kommunitaristischen Elemente einzugehen. Der dritte und letzte Teil dieses Textes wird dann die politi-

sche Instrumentalisierung von Konfuzianismus und Kommunitarismus kritisch beleuchten.

1 Konfuzius und Konfuzianismus

Konfuzius kommt in den ostasiatischen Gesellschaften eine grundlegendere Bedeutung zu als Platon und Aristoteles in der griechischen und römischen Welt. Auch wenn die besondere Bedeutung seiner Lehre im ostasiatischen Kulturkreis mit der des Christentums in Europa und der des Islam im arabischen Raum verglichen werden kann, täte man Konfuzius und dem Konfuzianismus aber unrecht, wollte man Ersteren zu einem Religionsstifter und den Konfuzianismus zu einer Religion stilisieren. Schließlich war Ziel der Lehre des Konfuzius die Überwindung des *politischen und gesellschaftlichen* Chaos seiner Zeit, welche in der chinesischen Geschichte als die „Epoche des Frühlings und Herbstes und der Kämpfenden Reiche“ (770–221 v. Chr.) bezeichnet wird.

Es war dies eine Zeit großer gesellschaftlicher und politischer Umbrüche. Die feudale Ständegesellschaft der Zhou neigte sich ihrem Ende zu. Die Unterschiede in der ökonomischen und militärischen Entwicklung der einzelnen Lehngebiete führten zu gegenseitigen Vernichtungskriegen, in deren Verlauf die größeren und mächtigeren sich die kleineren, schwächeren Gebiete einverleibten. Der größte Teil der Erbaristokratien ging dabei unter, während einige wenige unter ihnen mächtige Herrscher hervorbrachten. Zudem bildete sich aus reich gewordenen Bauern und Händlern, die Grundbesitz beachtlichen Ausmaßes erwarben, eine gegenüber der sich auflösenden Erbaristokratie neu erstarkende Gesellschaftsschicht. Hatten in der Zhou-Gesellschaft die Regierenden (*junzi*) und die arbeitenden, „gemeinen Menschen“ (*xiaoren*) noch gegensätzliche Pole der Gesellschaft gebildet, geriet dieses Verhältnis nunmehr ins Wanken, da die reich gewordenen Emporkömmlinge die Macht der herrschenden Erbaristokratie bedrohten. Aus diesem Zusammenprall ergaben sich gesellschaftliche Wirren und Unruhen, die die Zerstörung der überlieferten Herrschaftsordnung noch beschleunigten.

Diese Schwächung der Obrigkeit führte dazu, dass man sich immer weniger in der Lage sah, das gemeine Volk zu kontrollieren. Dieses versuchte zu fliehen oder sich gegen die Herrschenden aufzulehnen, wie zahlreiche Beispiele aus der Geschichtsschreibung jener Zeit belegen. So heißt es etwa: „Das Volk hasst den König [Ling von Chu] so sehr, dass es gerne am Aufstand teilnahm, ganz so, als ob es nach Hause zurückkehrte“ (Chunqiu, Yhaogong 13. Jahr (Buch 10)). In Folge von andauernden Kriegen, Ausbeutung und Unterdrückung war das Leben der einfachen Bevölkerung, also vor allem der breiten Masse der Bauern, immer schwieriger geworden (Shijing, Ode Nr. 112, 113).³

In diesen Wirren wuchsen die Zweifel am „Himmel“, der den Herrschenden nach bis dahin gängiger Überzeugung einen „himmlischen Auftrag“ erteilt hatte. Die

³Im „Shijing“ ist eine Reihe von Gedichten überliefert, in denen die Bauern ihr Leid klagen.

Vorstellung vom himmlischen Auftrag, mit der sich die politische Herrschaft von Zhou legitimierte, beruhte auf dem Vertrauen, dass der Himmel die Welt nicht im Chaos versinken lassen, sondern irgendwann eingreifen und sein Mandat auf andere Herrscher übertragen würde. In der Chunqiu- und Zhanguo-Zeit, also der Zeit „des Frühlings und Herbstes und der Kämpfenden Reiche“, hatte der Zerfall der gesellschaftlichen und politischen Ordnung jedoch einen Punkt erreicht, in dem selbst das Vertrauen in die kosmische Ordnung in die Krise geriet (Opitz 2000, S. 72). Die Existenz des Himmels selbst, des göttlichen Bereichs, wurde angesichts des allgemeinen Chaos und allumfassenden Leides in Zweifel gezogen. Damit geriet die überkommene Sittlichkeit der alten Gesellschaft von Zhou insgesamt in eine Krise.

Die Bewältigung dieser Krise, die die Welt zu zerreißen schien, war eine Herausforderung, an der sich die chinesische Philosophie entzündete. Es findet sich kaum ein Text aus dieser Zeit, in dem nicht die Motive des Chaos, des Verfalls, der Sorge, der Furcht und der Rettung anklingen. Das waren die Vokabeln, in denen sich die Stimmung der Zeit niederschlug und die bis zum heutigen Tag die Motivation der damaligen Denker erkennbar werden lassen. Das *dao*, der wahre Weg, sei verloren gegangen und stattdessen eine bedrohliche Bewegung in die Welt gekommen. „Die Flut, in der alles versinkt“ wurde zu einer typischen Metapher jener Zeit (Roetz 1992, S. 67–69).

Die Ruhelosigkeit, die auf den Verlust an Beheimatung in vertrauten Verhältnissen zurückging, fand im Wandern der Philosophen einen sinnfälligen Ausdruck. Wie ihre griechischen Zeitgenossen auch durchreisten sie das Land, disputierten mit ihresgleichen, zogen von Hof zu Hof und trugen den Herrschern ihre Ansichten und Ordnungsvorstellungen vor. Unter diesen Wanderern befanden sich neben anderen Konfuzius (551–479 v. Chr.), Mengzi (370–290 v. Chr.) und Xunzi (298–220 v. Chr.); sie alle legten die Grundsteine des konfuzianischen Denkens. Diese Denker versuchten mit ihrer Lehre ein neues politisches Ordnungsmodell zu schaffen. Konfuzius forderte die im Entstehen begriffene Schicht der Literaten (*shi*) auf, sich so weit zu bilden, dass sie als neue edle Menschen politische Verantwortung würden übernehmen können. Dies setze allerdings voraus, dass die Rekrutierung der politischen Amtsträger nach persönlicher Fähigkeit erfolge und nicht mehr, wie das bis dahin der Fall gewesen war, auf der Grundlage von Geburt und Stand. Im Hinblick auf die gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse, in denen das niedergehende Feudalsystem noch fortlebte, war das eine radikale Forderung. In diesem Sinne ist Konfuzius' Lehre politisch-revolutionär angelegt.

2 Die Grundlage des konfuzianischen Denkens – die Schaffung des Idealstaates

Grundthema im Denken des Konfuzius ist die Verwirklichung des Idealstaates. Dieser ist eine Gemeinschaft der perfekten Menschen, der *shengren*. Das Menschenbild des Konfuzius zeichnet sich dabei durch seinen egalitären Charakter aus, denn Konfuzius geht davon aus, dass alle Menschen dazu fähig sind, perfekte Menschen zu werden. Es setze nur unermüdliches Selbsttraining und beständige Selbstreflek-

tion voraus, dem Prinzip der Welt und Natur, eben dem *dao*, auch folgen zu können. In diesen Grundprämissen des konfuzianischen Denkens sind Elemente enthalten, die man sowohl im Kommunitarismus als auch im Liberalismus finden kann. Einerseits betrachtet Konfuzius den Menschen als ein soziales Wesen, das sich erst durch seine Existenz in der menschlichen Gemeinschaft von den Tieren unterscheidet. Andererseits betont er aber auch die moralische Autonomie des Individuums.

Im Lunyu findet sich eine Passage, in der sich Konfuzius gegen Kritik von Seiten der Daoisten wendet. Jienie, offensichtlich ein Daoist, sagt hier zu Zilu, einem Schüler des Konfuzius: „Eine einzige Flut überschwemmt die Welt; durch wen ließe sich das ändern! Wäre es nicht besser für dich, nicht einem Literaten zu folgen, der die Menschen flieht, sondern denjenigen zu folgen, die der Welt entfliehen?“ Als Konfuzius davon erfährt, seufzt er: „Ich kann mich doch nicht mit den Tieren zusammenschließen! Selbst wenn ich mich vor dieser Welt verstecken wollte, mit wem sollte ich leben, außer den Menschen? Hätte die Welt bereits das *dao*, dann müsste ich nicht dazu beitragen, sie zu ändern!“ (Lunyu 18.6)⁴ Konfuzius bekennt sich hier zur sozialen Verantwortung eines jeden Einzelnen, auf die Verbesserung der Welt hinzuwirken. Hierbei ist die Förderung von Moral und Sitte des Individuums, d. h. die Selbstkultivierung, Basis und Ausgangspunkt zugleich. Bei Konfuzius mündet die Betonung des sozialen Wesens des Menschen also keineswegs in ein Primat des Kollektiven. Es ist vielmehr stets der einzelne Mensch selbst, der sich dem *dao* widmen muss.

Auch Konfuzius kennt demnach ein *dao*, nur versteht er es in emphatischer Weise als einen spezifisch *menschlichen* Idealzustand. Die Wurzeln der Vorstellung von dem einen *dao* liegen im traditionellen chinesischen Denken über den Kosmos. Als absolute Ordnung bildete es den zentralen Orientierungspunkt für alles menschliche Handeln. Mit dem *dao* des Himmels eins zu werden bedeutete, einen Zustand des Gleichgewichts erreicht zu haben, einen gerechten und ausgeglichenen Zustand gleich dem, wie er mit Blick auf Sonne und Mond besteht, die, ohne Bevorzugung von irgendetwas oder irgendjemandem, für alle gleich sind. Für die Menschen der Alten Zeit enthielt das *dao* von Himmel und Erde keinerlei Widersprüche. Die Gemeinschaft der Menschen hatte dann einen idealen Zustand erreicht, wenn die Taten der Menschen und die Ordnung ihrer Gesellschaft der absoluten Ordnung des Kosmos, also dem *dao* des Himmels, entsprachen. Mit anderen Worten glaubte man, dass ein Mensch ein idealer Mensch ist, wenn ihm das *dao* des Himmels innewohnt, und dass eine Gesellschaft eine ideale Gesellschaft ist, wenn ihr das *dao* des Himmels innewohnt.

Konfuzius führt diesen Glauben der Alten Zeit an das *dao* und die ideale Gesellschaft fort (vgl. Chen 1997). Allerdings geht er davon aus, dass die ideale Gesellschaft keine bloße Fantasie darstellt, sondern in der frühen Zeit real existiert hat. Er glaubt, dass unter der Herrschaft des Gründers der Zhou-Dynastie und der legendären ersten Könige der Alten Zeit, wie Yao und Shun, eine ideale Gesellschaft

⁴Soweit nicht anders angegeben, sind sämtliche der folgenden Übersetzungen aus dem klassischen Chinesisch solche der Verfasserin.

beziehungsweise ein Idealstaat verwirklicht worden war. Diese Könige galten ihm als Kulturhelden und *shengren*.

Über den Naturzustand der Menschen, also über das Leben der Menschen vor der Verwirklichung des Idealstaates, sagt Konfuzius nichts Konkretes. Dazu lässt sich aber etwas bei Mengzi finden (Mengzi 3A4). Nach diesem unterscheidet sich der Naturzustand der Menschen kaum von der Tierwelt: Sie essen, wenn sie Hunger haben, ziehen sich warm an, wenn ihnen kalt ist, suchen sich wohlige Plätze zum Schlafen etc. Die *shengren*, die wegen dieses tierähnlichen Zustandes der Menschen besorgt waren, lehrten sie Moral und Ordnung in ihren Beziehungen untereinander.

Aus konfuzianischer Sicht ist der Naturzustand, in dem die Menschen wie Tiere leben, kein vollkommener Zustand und sind die Begierden und Triebe der Menschen Teil eben dieses unvollkommenen Zustandes. Auch ist der Mensch nach konfuzianischer Auffassung im Naturzustand wesentlich schwach, schwächer, als es die Tiere sind. Hier zeigen sich wesentliche Unterschiede zu westeuropäischen Vorstellungen vom Naturzustand. Jean-Jacques Rousseau zum Beispiel sah im vorgesellschaftlichen Naturzustand nichts weniger als Eden selbst, den idealen Zustand der Menschen. Und Thomas Hobbes, für den die Menschen im Naturzustand einen „Krieg aller gegen alle“ führten, sah den Menschen somit mitnichten als schwach an. So sehr sich aber auch die Auffassungen Rousseaus und Hobbes' zum Naturzustand des Menschen voneinander und beide wiederum von derjenigen des Konfuzianismus unterscheiden, ist allen dreien gemein, dass sie den Naturzustand als historisch real ansehen.

Hier stellt sich die interessante Frage, ob in der konfuzianischen Darstellung der Überwindung des Naturzustandes eine kontraktualistische Denkfigur zu finden ist. Diese Frage ist des Öfteren gestellt worden, insbesondere im Zusammenhang mit der Debatte über demokratische Momente im konfuzianischen Denken. Die Antworten dazu fallen sehr gegensätzlich aus: Die einen sehen sich nicht in der Lage, in der konfuzianischen Lehre demokratische Elemente zu finden, während andere mit der Demokratie kompatible Eigenschaften, einschließlich des Vertragsdenkens, entdecken zu können glauben.

Im konfuzianischen Denken wird der Mensch erst zum Menschen, wenn er vom Naturzustand in die Welt der moralischen Werte übertritt. Im Naturzustand unterscheiden sich die Menschen nicht von den Tieren. Nach dieser Logik stellt die Welt der moralischen Werte erst die richtige Welt der Menschen dar. Was die Menschen von den *shengren* erhielten, war das *dao* der Menschenwelt, das dem *dao* des Himmels entsprach. Sie folgten diesem *dao* und schufen dabei einen Idealstaat. Es war also die Aufgabe der *shengren* gewesen, die Menschen in die Welt der moralischen Werte einzuführen, und die Aufgabe der Menschen, ihnen auf diesem Weg zu folgen. Dadurch entstand eine herrschaftliche Beziehung zwischen den *shengren* als aufgeklärten Herrschern und den von ihnen in die Welt der moralischen Werte eingeführten Menschen als Untertanen. Diese Denkweise bedeute nichts anderes als eine Rechtfertigung der Herrschaft der Wissenden über die Unwissenden, meint ein koreanischer Philosoph (Pak 1980, S. 17). Hier können wir eine Gemeinsamkeit zwischen dem konfuzianischen Idealstaat und demjenigen Platons erkennen. Sowohl Konfuzius als auch Platon suchten im Wissen die Grundlage der Legitimität

des idealen Herrschers, also des *shengren* beziehungsweise des Philosophenkönigs, zu verorten.

Was bei der Vorstellung des Übergangs vom Naturzustand zur politischen Gemeinschaft der Menschen darüber hinausgehend besonders auffällt, ist das spezifische Menschenbild der konfuzianischen Lehre. Dass der Mensch im Naturzustand die Lehre der *shengren* annimmt und dadurch diesen seinen Zustand überwindet, setzt voraus, dass ihm von Natur aus die Fähigkeit innewohnt, die Lehre anzunehmen und sie auch zu befolgen. Dies ist auch der Punkt, in welchem sich der Mensch vom Tier unterscheidet. In der biologischen Ausstattung ist der Mensch zwar dem Tier unterlegen (Xunzi 9), doch ist er in der Lage, durch Zusammenschluss über die Dingwelt zu verfügen und den Naturzustand mithilfe der *shengren* zu überwinden. Damit wird keineswegs angenommen, dass alle Menschen die gleichen intellektuellen Fähigkeiten besitzen. In der idealen politischen Gemeinschaft nach konfuzianischer Vorstellung befinden sich Menschen mit überragendem Wissen wie die *shengren* neben der unwissenden Masse. Konfuzius sagt, die Masse des Volkes finde nicht von selbst den rechten Weg. Sie „kann zwar dazu gebracht werden, etwas zu befolgen, aber nicht auch dazu, dieses zu verstehen“ (Lunyu 8.9). Doch würde ohne die natürliche Befähigung des Menschen, dieses auch aufzunehmen, das Wissen der *shengren* nicht zur Bildung einer politischen Gemeinschaft führen können.

Der Idealstaat, den das Volk den *shengren* folgend aufgebaut hat, ist der Garant einer Ordnung, deren Rollenverteilung gerade ihm selbst, dem einfachen Volk, schwere Ungleichheiten zumutet. Voraussetzung für das Fortbestehen dieser Ordnung ist ihre Akzeptanz von Seiten aller Beteiligten, wobei die Akzeptanz der gesellschaftlichen Ungleichheit wiederum voraussetzt, dass die Regierenden ihrer Funktion für das Ganze gerecht werden. Dies ist ohne materielle Anreize nicht möglich. In diesem Zusammenhang finden wir bei Xunzi eine interessante Stelle: „Die früheren Könige und die *shengren* wussten, dass ein Herrscher das Volk nicht einen kann, wenn er nicht dessen Dasein verschönert und verbessert, und dass er die Untertanen nicht regieren kann, wenn er sie nicht reich macht und ihnen förderlich ist“ (Xunzi 10: 121). Hierin kommt ein Gegenseitigkeitsmotiv, das durch die Entstehung der Herrschaft nicht obsolet wird, zum Ausdruck. Diese Gegenseitigkeitserwartung trägt implizit vertragliche Züge. Heiner Roetz sieht darin eine Bestätigung, dass es im konfuzianischen Denken kontraktualistische Elemente gibt (1992, S. 117). Dies ist kaum zu bestreiten, denn Konfuzius sagt selbst, dass dann, wenn die Regierenden ihren Pflichten nachkommen, die Untertanen sich ihnen nicht verweigern werden (Lunyu 13.4).

Wenn man auch nicht behaupten kann, dass Konfuzius und seine Anhänger Demokraten im Sinne von Verfechtern einer formalen Mehrheitsdemokratie gewesen wären, gibt es doch Elemente in der konfuzianischen Lehre, die der demokratischen Idee entsprechen. Konfuzius selbst kritisierte 500 Jahre v. Chr. mit deutlichen Worten die Politik der Chunqiu-Zeit und stellte sich kompromisslos gegen die allgegenwärtige Grausamkeit und Willkür. Er kannte keine politische Öffentlichkeit, doch sind Vorstellungen von einem Sozialvertrag in seinem Denken durchaus zu erkennen. Selbst in der Vorstellung vom Himmelsmandat lässt sich eine kontraktua-

listische Denkfigur sehen, denn sollte ein Herrscher das ihm erteilte Mandat des Himmels nicht erfüllen, geht es auf einen anderen über. Er verfügt nur so lange über uneingeschränkte Macht, wie er sein Mandat auch richtig ausübt. Diese Art des Herrschaftsdenkens unterscheidet sich wesentlich von der Vorstellung des „l'état c'est moi“ im europäischen Absolutismus. Denn im konfuzianischen Herrschaftsdenken besitzt der Herrscher nur dann Legitimität, wenn er sein Mandat entsprechend dem himmlischen *dao* ausübt. Es handelt sich also um eine Art Vertrag zwischen dem Herrscher und dem Himmel. Damit ist zwar keine politische Partizipation der Beherrschten gewährleistet, da es aber der Himmel ist, der den Menschen einen Herrscher gibt, beruht dieser Vertrag letztlich auf dem Vertrauen zwischen dem Herrscher und den Beherrschten.

3 Kommunitaristische Elemente im konfuzianischen Denken

Die spezifische Ausprägung der menschlichen Gemeinschaft im konfuzianischen Denken ergibt sich daraus, dass der einzelne Mensch nicht lediglich als Mitglied dieser Gemeinschaft, sondern als ein Individuum mit sozialer Verantwortung seinen Wert hat. Die vom Menschen zu befolgenden Werte sind im Konfuzianismus nicht partikular, also vom jeweiligen sozialen Kontext abhängig, sondern beruhen vielmehr auf dem universal geltenden Prinzip der Natur, der Welt und des Kosmos, nämlich dem *dao*. Dies ist wohl der Grund für das unausgesetzte Spannungsverhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft im konfuzianischen Denken. Einerseits ist das Individuum moralisch zum Erhalt bzw. zur Verbesserung der Gemeinschaft verpflichtet. Dafür muss es sich aber andererseits einem ethisch-metaphysischen *dao* folgend selbst trainieren und kultivieren. Konfuzius spricht dabei ethische Grundsätze an, die wir in gegenwärtigen Debatten als kommunitaristisch bezeichnen würden. Diese gilt insbesondere für seine Begriffe von Menschlichkeit *ren*, Loyalität *zhong*, Fairness *shu* und konventioneller Etikette *li*.

3.1 Menschlichkeit *ren* als Grundlage gesellschaftlichen Zusammenlebens

„Menschlichkeit“ (*ren*) ist ein zentraler Begriff des konfuzianischen Denkens. Dabei ist eine angemessene Übersetzung des chinesischen *ren* in andere Sprachen nicht einfach.⁵ Zumindest die Etymologie des dazugehörigen Schriftzeichens – dieses enthält die Elemente „Mensch“ und die Zahl „zwei“, bedeutet also „zwei Menschen“ – bietet weniger Schwierigkeiten als andere konfuzianische Termini. Im Deutschen

⁵Wing-tsit Chan hat *ren* als „benevolence“, „love“, „altruism“, „kindness“, „perfect virtue“, „goodness“, „human-heartedness“, „humanity“ usw. übersetzt (1955). Hingegen definieren David L. Hall und Roger T. Ames *ren* als „authoritative person“ (1987). Kim-chong Chong schlägt sogar vor, *ren* gänzlich unübersetzt als spezifische Ausdrucksweise für die ethische Lehre des Konfuzius zu verwenden (2007, S. 19).

wird *ren* mit „Menschlichkeit“ oder „Humanität“ wiedergegeben. Das zwischenmenschliche Verhältnis kann durch die Menschlichkeit zu einer Partnerschaft werden, in der die Menschen „einander nahestehen“ beziehungsweise „einander lieben“. So sagte Konfuzius, die Menschlichkeit sei „Liebe zu den Menschen“ (Lunyu 12.22). Für Konfuzius bedeutet „Liebe zu den Menschen“, zunächst die eigenen Eltern und Geschwister zu lieben, dann die Eltern und Geschwister anderer und letztlich alle Menschen aller vier Himmelsrichtungen. Die Liebe zu den Menschen geht also von der eigenen Familie aus und erreicht schließlich die gesamte Menschheit.⁶

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, aber auch viele weitere Philosophen, haben die konfuzianische Ethik gerade deshalb kritisiert. Da sich die Liebe zu den Menschen nach Konfuzius immer innerhalb konkreter sozialer Zusammenhänge entfalte, würden Staat und Gesellschaft nicht in ihrer Gesamtheit reflektiert, was den Konfuzianismus zu einer *per se* konservativen Lehre mache, die die größere Ordnung niemals hinterfrage, sondern stets implizit akzeptiere.

Im Lunyu kann man verfolgen, dass Konfuzius auf die Fragen seiner Schüler zum Wesen von *ren* unterschiedliche Antworten gibt. Auf die Frage des Fanchi antwortet er, Menschlichkeit sei die Liebe zu den Menschen. An anderer Stelle sagt er über *ren*: „Was man selber nicht wünscht, das tue man anderen nicht an. So wird man sich weder im Staat noch in seinem Clan Feindschaft zuziehen“ (Lunyu 12.2). Zu Zigong wiederum sagt er zum gleichen Thema: „Für einen Menschlichen gilt: Wenn er selbst den Wunsch hat, auf der Welt zu bestehen, verhilft er auch anderen dazu. Und wenn er Vollendung begehrt, verhilft er auch anderen dazu. Sich darauf zu verstehen, das Nahe als Beispiel zu nehmen, das kann als Methode der Menschlichkeit gelten“ (Lunyu 6.30). *Ren* bedeutet auch Weisheit: „Der Meister sprach: Der Bürgermeister Ziwen von Chu hat noch nicht genug Weisheit. Wie könnte er Menschlichkeit haben?“ (Lunyu 5.18). Die Menschlichkeit beinhaltet auch Mut: „Der Menschliche hat sicher auch Mut, aber der Mutige hat noch nicht notwendig Menschlichkeit“ (Lunyu 14.5). Menschlichkeit erfordert, sich an die fünf Tugenden zu halten: „Auf dem ganzen Erdkreis fünf Dinge durchzuführen, das ist Menschlichkeit. ... [diese sind] Höflichkeit, Weitherzigkeit, Wahrhaftigkeit, Eifer und Güte“ (Lunyu 17.6). Menschlichkeit bedeutet auch höfliche Ehrerbietung und Loyalität: „Wenn du im Alltag allein verweilst, sei ehrerbietig, wenn du Geschäfte besorgst, sei ehrfürchtig, wenn du mit anderen verkehrst, sei loyal. Verzichte auf keine dieser Eigenschaften, auch wenn du unter Barbarenstämme gehen solltest“ (Lunyu 13.19).

Wer alle diese Eigenschaften verinnerlicht hat, wird von Konfuzius als „ein Menschlicher“, *renzi*, bezeichnet. Der Menschliche sei nicht betrübt, sondern willensstark, tapfer, einfach und schlicht, überdies frei von glatten Worten und einschmeichelnder Mimik, und beim Reden eher zögerlich sorgsam (Lunyu 9.28;

⁶Dass Konfuzius in seinem Denken bei der Liebe zur eigenen Familie ansetzt, hat, nebenbei bemerkt, einige seiner Interpreten in einer seltsam anmutenden Verkehrung offenbar dazu verleitet, in der Pietät innerhalb der Familie, und damit indirekt in der Rechtfertigung autoritärer Herrschaft, den Kern seiner Lehre zu sehen.

13.27; 1.3; 12.3). Indem das Ich und das Andere nicht als Gegensätze, sondern Letzteres als Fortsetzung des Ichs verstanden werden, zielt die Menschlichkeit *ren* auf die Herstellung der Voraussetzungen für das Zusammenleben in einer politischen Gemeinschaft, um sich auf diesem Weg letztlich der Lebensordnung eines idealstaatlichen Zustands anzunähern. Menschlichkeit zu erreichen ist ein lebenslanger Prozess, bei dem ein jeder Einzelner sich selbst vervollständigen muss. Ausgangspunkt ist dabei der Wille, dem *dao* zu folgen. Ob Menschlichkeit erreicht wird oder nicht, hängt von der Entscheidung und dem Tun des einzelnen Menschen ab (Lunyu 15.28).

Konfuzius glaubt, dass alle Menschen, so wie sie zu Edlen werden können, auch die natürliche Veranlagung haben, Menschliche zu werden. In diesem Sinne ist für ihn die Menschlichkeit keineswegs Inhalt einer bloßen Binnenmoral von Standespersonen, sondern auch für das einfache Volk zugänglich. Es hängt letztlich von den Anstrengungen des einzelnen Menschen ab, ob er es schafft, zum Menschlichen zu werden. Die Menschlichkeit ist ein allgemeingültiges Prinzip, das über den sozialen Hierarchien steht.

Für Konfuzius bleibt die Menschlichkeit allerdings nicht auf die individuelle Ebene beschränkt. Sie ist auch die Grundtugend, die die Regierenden unbedingt besitzen sollten. Insofern enthält Menschlichkeit auch eine soziale Bedeutung. Konfuzius sieht also durchaus, dass der Mensch, der ja in unterschiedlichen Kontexten lebt, stets gezwungen ist, in dem jeweiligen Kontext seiner Rolle, sei es als Freund, als Vater oder Sohn, Herrscher oder Untertan, Mann oder Frau, angemessene Urteile zu treffen. Dass westliche Interpreten (wie auch ihre östlichen Rezipienten) die Beschreibungen der Eigenschaften der Menschlichkeit isoliert und unabhängig vom gesamten Kontext der konfuzianischen Lehre betrachten, ließ den hegelschen Vorwurf aufkommen, Konfuzius sei ein bloßer Moralist und also kein Philosoph gewesen. Freilich fußen solche Behauptungen auf einem gründlichen Missverständnis seiner Lehre. Denn als moralischer Akteur stellt der Mensch für Konfuzius eine Person dar, die bei aller gesellschaftlicher Vorprägung letztlich selbstverantwortlich und autonom ist und über eine ihr höchsteigene Würde verfügt.

3.2 Loyalität *zhong* und Fairness *shu* als Handlungsmaximen

Die zahlreichen Eigenschaften von *ren* gehören bei Konfuzius zusammen und ergänzen sich – keinesfalls stehen sie in einem Gegensatz zueinander. Konfuzius betont selbst, dass es ungeachtet der vielfältigen Bedeutungen von *ren* ein Prinzip gibt, das diese Mannigfaltigkeit durchzieht (Lunyu 4.15). Dies formuliert er mit aller Klarheit: „Zigong fragte: Gibt es etwas, was aus einem Worte besteht und was man das ganze Leben hindurch befolgen kann? Der Meister sagte: Das ist wohl *shu*. Was man selber nicht wünscht, das tue man auch anderen nicht an“ (Lunyu 15.24). Zigong, ein Schüler des Konfuzius, sucht hier nach einer moralischen Maxime, die einfach und prägnant ist und in möglichst vielen Lebenslagen eine Orientierung zu bieten vermag. Als eine solche empfiehlt Konfuzius *shu*, was im Alltagssprachlichen Gebrauch mit „Nachsicht“, „Duldsamkeit“ oder „Toleranz“ wiedergegeben werden

kann. Es handelt sich sozusagen um die Verallgemeinerung der eigenen Wünsche zur Goldenen Regel der konfuzianischen Ethik.

Im Lunyu 4.15 wird *shu* die Idee von *zhong* hinzugefügt. *Zhong* bedeutet, dass man gegenüber seiner selbst loyal ist und dass das Ich auf die Anderen erweitert wird, für die man alles tut. Loyal zu sein bedeutet, andere so zu behandeln, wie man sich selbst behandelt, und zwar gleichgültig und unabhängig davon, ob man von den anderen ebenso behandelt wird; letztere Denkweise wäre für Konfuzius eine solche nach dem reinen Nutzen. Eine angemessene Übersetzung für das Konzept *shu* ist weit schwieriger zu finden, da es, ebenso wie die Menschlichkeit *ren*, umfassende und mannigfaltige Bedeutungen aufweist. Ins Neudeutsche könnte man *shu* wohl am ehesten mit „Fairness“ übersetzen, verstanden „im Sinne der Gewährung gleicher Voraussetzungen für alle, des Verzichtes auf Sonderrechte und des Zubilligens all dessen, was man für sich selber beansprucht, an andere“ (Roetz 1992, S. 222). Für Konfuzius sind Loyalität und Fairness letztlich Mittel zur Menschlichkeit.

3.3 Konventionelle Etikette *li* als pragmatische Handlungsmaxime

Es bleibt noch die Frage zu klären, wie es um das Verhältnis zwischen Menschlichkeit und der konventionellen Etikette *li* bestellt ist. Im Westen wurde Konfuzius lange Zeit als Ideologe des konventionellen Anstandes kritisiert. Tatsächlich stehen für Konfuzius *ren* und *li* in einer engen Beziehung wechselseitiger Unverzichtbarkeit. Einerseits bildet die Menschlichkeit die Grundlage der Etikette und bietet ihr innere Orientierung, andererseits ist die Etikette die äußere Erscheinungsform der Menschlichkeit. Konfuzius ist andererseits der Meinung, dass man auf Etikette als solche auch dann nicht verzichten sollte, wenn sie ihre ursprüngliche Bedeutung verloren hat, denn erst durch die Etikette werde der Mensch zum kulturellen Wesen und könne sich dadurch vom Tier unterscheiden.

Auch wenn der Mensch ein Wesen ist, das die tradierte Konvention braucht, um zu einer Orientierung zu gelangen, bedeutet dies nach Konfuzius aber keineswegs, dass die Konvention Maßstab für den Menschen wäre. Vielmehr wäre die Etikette ohne Menschlichkeit sinnlos. Konfuzius erklärt, dass die Beziehung zwischen beiden wie Musik sei, dass das innere Menschliche und die äußere Etikette also in einem harmonischen Verhältnis stehen müssen. Er führt Klage gegen die damalige Zeit, weil die Etikette ohne Menschlichkeit praktiziert wurde: „Man sagt, es seien Riten. Aber sind es etwa mehr als nur Dinge aus Jade und Seide? Man sagt, es sei Musik. Aber sind es etwa mehr als nur Klänge von Glocken und Trommeln?“ (Lunyu 17.11).

Konfuzius fordert nicht dazu auf, die Menschlichkeit gegen die Konvention auszuspielen, sondern betont vielmehr, dass die Konvention erst durch die Menschlichkeit überhaupt sinnvoll werde. Wenn er im Lunyu 3.3 sagt, „wenn man die Menschlichkeit nicht innehat, wofür dann Riten? Wenn man die Menschlichkeit nicht innehat, wofür dann die Ritualmusik?“ (Lunyu 3.3), so meint er damit, dass der Sinn der Etikette erst durch das Hinzutreten der Menschlichkeit gesichert wird.

Im Lunyu 15.17 zeigt Konfuzius weiterhin, dass die Etikette nur dann einen Sinn erhält, wenn sie auf dem Gerechten beruht: „Der Edle handelt auf der Grundlage des Gerechten nach der Etikette, kleidet sie in Worte der Bescheidenheit und vollendet sie mit Zuverlässigkeit.“ Was das Handeln nach der Etikette eigentlich bedeutet, erklärt Konfuzius wie folgt: „Nach den Riten (*li*) ist eine Leinenkappe für die Zeremonie vorgeschrieben. Heutzutage wird sie durch eine Mütze aus Seidenfäden ersetzt. Da sie einfach praktisch ist, werde ich diesem allgemeinen Gebrauch folgen. Nach den Riten ist die zeremonielle Verbeugung an der untersten Stufe der Halle vorgeschrieben. Heutzutage pflegt man sich erst zu verbeugen, wenn man bereits die Stufen emporgestiegen ist. Dies aber ist Hochmut. Auch wenn ich damit den allgemeinen Gepflogenheiten zuwiderhandle, werde ich dem Brauch folgen, mich unten zu verbeugen.“ Man soll den Riten also nicht einfach nur deshalb folgen, weil sie Riten sind, sondern selbst beurteilen, ob und wie man ihnen folgt. Soweit die allgemeinen Gepflogenheiten angemessen erscheinen, kann man ihnen auch dann folgen, wenn sie den überlieferten Riten widersprechen. Im umgekehrten Falle, wenn die allgemeinen Gepflogenheiten also nicht angemessen erscheinen, sollte man ihnen auch dann nicht folgen, wenn alle anderen dies so tun. In beiden Fällen ist das entscheidende Kriterium das Gerechte.⁷

Den Riten zu folgen, bedeutet also nicht, unreflektiert entsprechend der Konvention zu handeln, sondern vielmehr, dem Prinzip des Gerechten entsprechend eine für die jeweilige Situation angemessene Entscheidung zu treffen. Deshalb beruhen die Riten für Konfuzius letztlich auf dem Gerechten. Folgt man der Konvention, obwohl diese nicht mehr angemessen ist, entspricht man nicht dem Prinzip des Gerechten. Vielmehr ist in solchen Fällen die Veränderung dieser Konvention angemessen, also gerecht. Die letzte Entscheidung hierüber trifft nicht etwa ein Mensch, der in seinen jeweiligen sozialen Rollen fest gefangen ist, sondern ein selbstverantwortlicher und autonomer Mensch im vollen Bewusstsein seiner höchstgelegenen Würde.

Hierin liegt die Besonderheit des konfuzianischen Denkens begründet. Konfuzius ist darum bestrebt, moralische Gesinnung mit sozial verantwortungsbewusster Sittlichkeit zu integrieren und zugleich die Menschlichkeit im Sinne eines höheren Prinzips zu fördern. Dabei erkennt er, dass die konventionelle Sittlichkeit auf die Grundlage einer inneren Moralität gestellt werden muss. Die Beziehung dieser zwei Elemente zueinander ist jedoch nicht kontrastierend. Dies kommt in Konfuzius' Antwort auf Yan Yuans Frage nach der Menschlichkeit deutlich zum Ausdruck: „Sich selbst zu überwinden und zur Etikette zurückzukehren, das ist Menschlichkeit. Schafft man es auch nur für einen Tag, sich selbst zu überwinden und den Sinn der Riten in sich wiederzubeleben, wird man von der gesamten Welt als ein Menschlicher bezeichnet werden. Menschlich zu sein muss von einem selbst ausgehen – wie sollte es denn auch von anderen ausgehen?“ (Lunyu 12.1).⁸

⁷Vgl. Lau, „Introduction“ zu seiner Übersetzung der Analekten (1979, S. 26–27); Chong (1998).

⁸Zur Interpretationsgeschichte dieser Textstelle, s. Kieschnick (1992).

4 Die politische Instrumentalisierung des Konfuzianismus und der Kommunitarismus

Der Konfuzianismus geriet schon im 3. Jahrhundert v. Chr., während der Qin-Dynastie (221–207 v. Chr.), in Gefahr, ausgelöscht zu werden. Der despotische Kaiser Shi Huang Di verbot nicht nur das Studium, sondern auch den privaten Besitz von alten Büchern und ließ im Jahr 213 v. Chr. alle Bücher in Privatbesitz, mit Ausnahme von technischen Werken über Agrarwirtschaft, Medizin und Astronomie, verbrennen. Er ließ zudem die kritikfreudigen Konfuzianer verfolgen und 212 v. Chr. über 460 von ihnen lebendig begraben. Aufgrund ihrer kurzen Dauer konnte die Qin-Dynastie trotz dieser brutalen Verfolgung die konfuzianische Lehre jedoch nicht vollkommen vergessen machen. Der kurzlebigen Qin- folgte die Han-Dynastie (206 v. Chr.–220 n. Chr.). Sie bedeutete für die Konfuzianer, wie auch für die breite Bevölkerung, die Erlösung von einer Angstherrschaft. Allerdings übernahm die Han-Dynastie die gesamten staatlichen Einrichtungen der Qin fast unverändert (Franke 1925, S. 184). Der neue Herrscher sah nur davon ab, die Konfuzianer zu bekämpfen und versuchte stattdessen, einen *modus vivendi* mit ihnen zu finden.

Kaiser Wudi (140–87 v. Chr.) schließlich ordnete die systematische Wiederherstellung des zerstörten konfuzianischen Schrifttums an. Beginnend mit dem Jahr 136 v. Chr. wurden die klassischen Werke von großen staatlichen Gelehrtenauschüssen neuerlich zusammengestellt. Im Jahr 124 v. Chr. wurde die sog. Große Akademie errichtet, deren Aufgabe es war, die in diesen Texten enthaltenen Lehren zu erläutern und zu verbreiten. Nur den in dieser Akademie ausgebildeten Männern sollten die hohen Ämter im Staate anvertraut werden. Damit legte Wudi die Grundlage des Examenssystems für die Beamtenauswahl (Creel 1949, S. 264; Franke 1925, S. 186). Indem konfuzianische, literarische und moralische Bildung zur Voraussetzung für den Zugang zu Staatsämtern erhoben wurde, gelangte der Konfuzianismus als Bewahrer der traditionellen Kultur und als staatstragende Philosophie zu neuer Geltung. Ab diesem Zeitpunkt galt der Konfuzianismus offiziell als Staatsphilosophie und wurde zu einer zentralen Institution des chinesischen Reichs.

Doch der Konfuzianismus dieser Ausprägung, der nun also als herrschendes Dogma des Reiches triumphiert hatte, war nicht mehr die Philosophie von Konfuzius und Mengzi. Er war weit entfernt von deren ursprünglichen Lehren und hatte viele fremde Ideen aufgenommen, darunter nicht nur Elemente aus dem Legalismus, sondern auch solche aus der Yin-Yang Kosmologie des Daoismus und aus anderen Naturreligionen. Offizielle Förderung bedeutete auch offizielle Kontrolle. Der Konfuzianismus wurde zu dieser Zeit in eine große synkretistische Lehre verwandelt, in der vielerlei Elemente vermischt wurden. So wurden populärer Aberglaube und Staatsanbetung unter den Mantel der konfuzianischen und vorkonfuzianischen Klassiker gebracht, um ihnen eine respektable und autoritative Erscheinung zu geben. Folglich meint Roetz, von „Konfuzianismus“ könne spätestens ab der Han-Zeit nur noch mit Vorsicht gesprochen werden (Roetz 1995, S. 44). Während in der frühen konfuzianischen Lehre der Mensch als das wichtigste Element von Gesellschaft und Staat im Mittelpunkt stand, rückte im neuen, zur Staatsideologie gewordenen Konfuzianismus der Herrscher ins Zentrum des Staates.

Die Tradition des selektiven Umgangs mit der konfuzianischen Lehre und der politischen Instrumentalisierung des Konfuzianismus setzt sich bis in die Gegenwart fort. Tschiang Kai-shek, Park Chung Hee, Lee Kwan Yew und Xi Jin Ping gehören zu den prominentesten Vertretern der Instrumentalisierung des Konfuzianismus zur Festigung ihrer Macht.

Tschiang Kai-shek, der Nachfolger Sun Yatsens als Führer der Guomindang-Regierung, rief am 19. Februar 1934 dazu auf, die „Wiedergeburt Chinas“ auf „Wissen und Tugend“ aufzubauen und zur „Erneuerung des chinesischen Geistes“ die „Bewegung Neues Leben“ voranzutreiben. Mit der „Bewegung Neues Leben“ sollten die sog. „vier traditionellen Tugenden“ gefördert werden, auf deren Grundlage sich die „Wiedergeburt des chinesischen Volkstums“ vollziehen sollte: „li“, „yi“, „lian“ und „chi“. Diese Bewegung zielte nicht auf eine grundlegende Änderung der gesellschaftlichen Verhältnisse, sondern auf eine moralische Verbesserung der Lebensgewohnheiten des Volkes im Sinne größerer Disziplin und Gehorsamkeit. Zugleich führte die Guomindang-Regierung traditionelle Konfuziuskulte wieder ein und erklärte den 27. August zum Geburtstag des Konfuzius und Nationalfeiertag. Letztlich blieb dies jedoch ein missglückter Versuch Tschiang Kai-sheks, den Konfuzianismus für seine Zwecke zu instrumentalisieren.

Zu Beginn des 21. Jahrhunderts war es die Kommunistische Partei Chinas, die begann, sich zur Legitimierung ihrer autoritären Herrschaftsform auf die konfuzianische Kulturtradition zu berufen. Sie vollzog damit einen radikalen Bruch gegenüber dem prononcierten Anti-Konfuzianismus Mao Zedongs. Es bildete sich, genauso wie bei der Debatte um asiatische Werte in den 1990er-Jahren, eine Diskurskoalition zwischen kulturkonservativen Wissenschaftlern pseudo-kommunistischer Prägung und autoritären Herrschern. Beide warfen und werfen sich wechselseitig die Bälle zu und zogen und ziehen damit die öffentliche, politische und sogar wissenschaftliche Aufmerksamkeit auf sich. Das Wechselspiel läuft dabei wie folgt: Die Führung der Kommunistischen Partei Chinas propagiert, dass sich seit der Öffnung in den 1980er-Jahren ein Sozialismus chinesischer Prägung entwickelt habe. Er sei nicht durch die Implementierung westlicher Institutionen und die Aufnahme westlicher Werte, sondern unter Berücksichtigung der spezifisch chinesischen Verhältnisse realisiert worden. Sozialismus chinesischer Prägung habe sich unter Bewahrung und Fortsetzung der konfuzianischen Kulturtradition Chinas entwickelt. Langfristiges Ziel sei die „Herbeiführung einer Renaissance der chinesischen Zivilisation durch das Erlangen einer Führungsrolle in der Welt“. Regimenahe Wissenschaftler bejahen diese Argumentationslinien und führen sie fort, indem sie der Parteiführung eine zentrale Rolle zuweisen. In einem großen Land wie China sei eine autoritäre Herrschaft unvermeidbar und notwendig, um die Entwicklung des Landes effektiv und effizient voranzutreiben. In diesem Wechselspiel begann man vom „chinesischen Modell“ zu sprechen. Allerdings gibt es darüber, wie dieses Modell genau aussieht oder aussehen soll, keinen Konsens. Hier gibt es fast so viele Ansätze wie Wissenschaftler. Die Parteiführung macht sich aus dieser Vielfalt diejenigen Ansichten zu eigen, von denen sie sich eine Stärkung ihrer eigenen Position(en) verspricht.

Auch dieses Wechselspiel zwischen Wissenschaftlern und Medien wird im Ausland mitgespielt, wie etwa von Francis Fukuyama. Schon in den 1990er-Jahren hatte sich dieser von einer kausalen Beziehung zwischen konfuzianischen Werten und den wirtschaftlichen Erfolgen der Tigerstaaten Ostasiens überzeugt gezeigt. 2009 sprach er dann von der Überlegenheit des chinesischen Modells. Er wiederholt damit die Argumente der Parteiführung Chinas und regimenaher Wissenschaftler. Ähnliches gilt auch für den schon erwähnten Daniel A. Bell, den Autor des Buches „The China model. Political meritocracy and the limits of democracy“. Beide behaupten einfach, der Kern des chinesischen Entwicklungsmodells beruhe auf einer Tausende von Jahren alten politischen Tradition, die sie als Meritokratie bezeichnen. Diese Tradition werde unter dem starken, zentralstaatlichen Verwaltungssystem als Herrschaft für das Volk fortgesetzt. Daniel A. Bell (2015) übernimmt dabei die Argumente der chinesischen Wissenschaftler Pan Wei und Zhang Jung-ru, die sich, in den USA ausgebildet, nach ihrer Rückkehr zu den Hauptpropagandisten des chinesischen Modells entwickelt hatten. Genauer schreibt er, eine Meritokratie sei eher in der Lage als die liberale Demokratie, die vielfältigen komplexen Aufgaben der Zukunft zu bewältigen. Er scheint sich sogar dessen bewusst zu sein, dass er der autoritären Parteiführung Chinas damit eine Rechtfertigung liefert und sagt von sich selbst: „vor 20 Jahren hätte ich mich ziemlich aufgeregt, jemanden wie mich reden zu hören“ (Bell 2013). Auch räumt er ein, dass die heutige Parteiführung nicht weniger autoritär ist als vor 20 Jahren. Gleichwohl glaubt er, wie mittlerweile viele andere, diese Parteidiktatur als etwas anderes sehen zu können und müssen.

Ob die chinesische Führung und die Befürworter ihrer Position diese Linie auf Dauer beibehalten können, muss dahingestellt bleiben. Interessanterweise lassen sich auch in anderen ostasiatischen Ländern auf bestimmten Entwicklungsstufen solche Diskurse beobachten. Die Erfahrung hat gezeigt, dass sich diese in Zeiten des wirtschaftlichen Abschwungs und der Krise stets leicht in ihr Gegenteil verkehren können bzw. lassen können.

Eine Bemerkung zum Schluss: Die politische Instrumentalisierung des Konfuzianismus hatte verheerende Auswirkungen auf die Debatten um den Kommunitarismus sowohl in Ostasien wie auch im Westen. Es ist nun kaum möglich, kommunitaristische Momente im konfuzianischen Denken aufzugreifen, ohne sich der Nähe zu Kulturkonservativen bzw. zu autoritären Herrschern verdächtig zu machen. Insofern ist es dringend notwendig, die kritischen Potenziale des ursprünglichen konfuzianischen Denkens herauszuarbeiten und in Medien, Politik und Wissenschaft bekannt zu machen. Dadurch können einerseits die Instrumentalisierungen dieser Lehre zu Legitimationszwecken entlarvt und andererseits die für die Kommunitarismusdebatten potenziell fruchtbaren Momente der konfuzianischen Lehre philosophisch und ethisch aufgearbeitet und verständlich gemacht werden. Der Konfuzianismus ist, das ist hoffentlich deutlich geworden, keine bloße Moral-, sondern eine zutiefst humanistische Lehre, die sich in umfassender und vielfältiger Weise mit den Grundproblemen der menschlichen Existenz auseinandersetzt, also mit Fragen von Leben und Tod, von Wahrheit und Gerechtigkeit und von der richtigen Ordnung der Welt.

Literatur

Chinesische Klassiker⁹

- Chunqiu. 1989. *The Tso chuan: Selections from China's oldest narrative history*. New York.
- Lunyu. 1923. Gespräche: (Lun yü)/Kungfutse. Aus dem Chines. verdeutscht und erl. Richard Wilhelm. Jena.
- Mengzi. 1982. Mong Dsi: die Lehrgespräche des Meisters Meng K'o/aus dem Chines. übertr. und erl. Richard Wilhelm. Köln.
- Shijing. 1833. *Schi-king: chinesisches Liederbuch*. Altona.
- Xunzi. 2014. Translation and with an introduction by Eric L. Hutton. Princeton.

Sekundärliteratur

- Bary, Theodore de. 1991. *The trouble with confucianism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bell, Daniel A. 2013. Interview mit Christian Rickens, Spiegel Online am 8. April 2013.
- Bell, Daniel A. 2015. *The China model. Political meritocracy and the limits of democracy*. Princeton: Princeton University Press.
- Chan, Wing-tsit. 1955. The evolution of the Confucian concept Jen. *Philosophy East and West* 4:295–319.
- Chen, Ning. 1997. Confucius' view of fate (Ming). *Journal of Chinese Philosophy* 24:323–359.
- Chong, Kim-chong. 1998. Confucius's virtue ethics. Li, Yi, Wen and Chih in the analects. *Journal of Chinese Philosophy* 25(1): 101–130.
- Chong, Kim-chong. 2007. *Early Confucian ethics*. Chicago: Open Court.
- Creel, Herrlee G. 1949. *Confucius, the man and the myth*. New York: John Day Company.
- Fingarette, Herbert. 1972. *Confucius, the secular as sacred*. New York: Harper & Row.
- Franke, Otto. 1925. Der geschichtliche Konfuzius. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 79(Neue Folge 4, 2): 163–191.
- Hall, David L., und Roger T. Ames. 1987. *Thinking through Confucius*. Albany: State University of New York Press.
- Kieschnick, John. 1992. Analects 12.1 and the commentarial tradition. *Journal of the American Oriental Society* 112(4): 567–576.
- Krugman, Paul. 1994. The myth of Asia's miracle. *Foreign Affairs* 73:62–78.
- Lau, D. C. 1979. *The analects*. Harmondsworth: Penguin.
- Lee, Eun-Jeung. 1997. *Konfuzianismus und Kapitalismus. Markt und Herrschaft in Ostasien*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Opitz, Peter J. 2000. *Der Weg des Himmels*. München: Fink.
- Pak, Chung-sök. 1980. *Chosönjo-üi chöngch'i sasang (Politisches Denken in Chosön)*. Seoul: P'yönghwa ch'ulp'ansa.
- Roetz, Heiner. 1992. *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Roetz, Heiner. 1995. *Konfuzius*. München: Beck.
- Vogel, Ezra E. 1979. *Japan as number one: Lesson for America*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Weggel, Oskar. 1990. *Die Asiaten*. München: Beck.

⁹Von den meisten chinesischen Klassikern liegen gute Übersetzungen in westlichen Sprachen vor. Auch ohne Chinesischkenntnisse kann man Zugang zum politischen Denken des antiken Chinas finden. Die Zitate aus klassischen Texten wurden von der Autorin übersetzt.