

Der Edle (junzi) im Lunyu und Zhongyong

1. Einleitung

Konfuzius (551-479 v Chr), auch Kungtse, Kungfutse oder kongzi geschrieben, ist der berühmteste und einflussreichste Mann der chinesischen Geschichte.

Er gilt als Redakteur und Herausgeber der fünf klassischen Bücher des alten China, nämlich des Yi Jing = Buch der Wandlungen, des Shi Jing = Buch der Lieder, des Shu Jing = Buch der Urkunden, des Chun Qiu = Frühling- und Herbst-Annalen und des Li Ji = Buch der Riten.

Damit wurde er der Überlieferer und Bewahrer der Kultur des chinesischen Altertums.

Ab 1530 wurde er von Staats wegen sogar religiös verehrt.

Geboren wurde er im Staate Lu, der in der heutigen Provinz Shandong im Osten Chinas am Gelben Meer liegt.

Er war der Sohn eines Militärbeamten, der verstarb, als Konfuzius erst drei Jahre alt war. Daher wuchs er, obwohl er zu einer adligen Familie gehörte, in relativ armen Verhältnissen auf.

Schon früh widmete er sich der Bildung und sammelte ab seinem 22. Lebensjahr einen Kreis von Schülern um sich. Insgesamt soll er 3000 Schüler gehabt haben, denen er sowohl praktische Fähigkeiten wie Bogenschießen, Wagenlenken und Schreiben als auch Musik und Li = Sitten, also ethische Verhaltensmaßregeln beibrachte.

Sein Unterricht erfasste also den ganzen Menschen, den Körper, das Gefühl, das Denken und das Verhalten. Dadurch erwarb er sich Ruhm und wurde von einigen Fürsten als Berater und Minister engagiert. Bei diesen konnte er seine moralischen Vorstellungen aber kaum durchsetzen, trotzdem wanderte er dreizehn lang Jahre durch verschiedene Staaten Chinas, um einen Fürsten zu finden, der seinem Rat wirklich und dauerhaft folgen würde.

Da dies nicht gelang, zog er sich schließlich nach Lu zurück und widmete sich dem Studium der alten Schriften, die er dann auch herausgab.

Er sah sich als politischer Erzieher und Ordner des chinesischen Reiches.

Wenn ihm persönlich die Ordnung Chinas nicht gelingen konnte, so wollte er doch zumindest durch diese Bücher und durch seine Lehrtätigkeit dazu beitragen.

“Ich übermittle, aber ich schaffe nichts Neues. Ich glaube an das Alte und liebe es.“¹

China erlebte damals sehr unruhige Zeiten. Die ehemals staatliche Einheit der Zhou-Dynastie (1050-256 v Chr.) war nämlich während der Frühlings- und Herbstzeit (8.-6. Jh.), also zur Zeit des Konfuzius, in nahezu 300 Einzelstaaten zerfallen, die sich häufig bekriegten.

Konfuzius sah daher die einzige Rettung in einer rigorosen Wiederbelebung der Kultur des frühen Zhou-Reiches, in der er die Macht des Herrschers durch dessen moralische Integrität legitimiert sah. Die Untertanen und das Reich würden durch die ihnen vorgelebte Tugend des Herrschers wieder zu einer friedvollen Ordnung zurückfinden.

Daher sah Konfuzius die Lösung also in der Rückkehr zur Vergangenheit, in der er Harmonie verwirklicht sah.

Geschaffen wurde diese durch einen vorbildlichen Verhaltenskodex der Führungsschicht und Zeremonien, die diesen Kodex und damit die hierarchische Struktur des Reiches stützten.

¹ Ralf Moritz, Konfuzius, Gespräche, Stuttgart 1998, S. 38 bzw. Kap 7, Abschnitt 1

Im Folgenden werden Zitate aus diesem Buch gleich im Text in Klammern mit RM + Seitenzahl bzw. Kapitel und Abschnitt angegeben.

Konfuzius wollte, dass der Kaiser, der tianzi = Himmelssohn, wieder mit Macht ausgestattet war. Dann wäre das Reich wieder geordnet und das politische, kultische und militärische Handeln ginge wieder von ihm aus.²

Deshalb sind die zentralen Begriffe in der Lehre des Konfuzius: Vergangenheit, der Herrscher als Vorbild, das Menschlichsein (ren), lernen (xue), der Edle (junzi), Selbstbildung (xiu ji) und die Rückkehr zu den Riten (li).

Denn Konfuzius war der festen Überzeugung, dass der Mensch von Natur aus gut ist. Es komme darauf an, dieses Gute in ihm zu wecken. Dazu brauche es die Kultur der Persönlichkeit und entsprechende Gesetze des sozialen Lebens, die Li. Dadurch könne das Zusammenleben der Menschen so gestaltet werden, das es den großen Gesetzen der Weltordnung entspricht und so zum Glück der Gesamtheit beiträgt.³

Anders als Laotse/Laozi (lebte wahrscheinlich im 6. Jh. vChr.), der große Philosoph des Daoismus, der die Ordnung der Welt dem Wirken des Dao überließ, war Konfuzius der Meinung, nur durch Kultur (von lat. colere = pflegen) könne der ursprünglich gute Zustand der Natur wieder hergestellt werden.

Während nämlich für Laozi „Dao“ ein metaphysisches Prinzip war, das unabhängig vom Menschen wirkt, also der Weg der Natur, war Dao für Konfuzius der Weg des Menschen, sich über die Natur zu erheben und Kultur zu schaffen. Es ist ihm der Weg des rechten Verhaltens.

Konfuzius glaubte also nicht daran, dass die Welt schon recht werde, wenn man alles der Natur überlasse, sondern sah den einzigen Weg zur Harmonie in der Zivilisation, als deren Erbe und Träger er sich sah.

Er akzeptierte weder die daoistische Flucht aus der Gesellschaft, noch den in ihr herrschenden Egoismus. Daher propagierte er den Weg des Edlen.

Der jetzige Zustand sei „wu dao“. Um das Dao wieder zu erhalten, müsse man die untergehende Kultur der Zhou retten und der Agonie des Zeitalters ein Ende setzen.

Dazu fühlte er sich vom Himmel berufen.

Er wollte der Welt das Dao, also den verlorenen „rechten Weg“ wiedergeben.

„Wenn der Erdkreis in Ordnung wäre, so wäre ich nicht nötig, ihn zu ändern.“ (RW, 18,6)

Die Mittel dazu waren ihm zheng ming = Richtigstellung der Bezeichnungen, das Wiedergeltendmachen der Li und die Kultivierung des junzi.

Deshalb bildete er auch seine Schüler aus: sie sollten junzi werden u wiederum andere zu junzi machen.

Er wollte sie also nicht zu Philosophen erziehen, sondern zu Staatsmännern, die ihr Amt als eine hohe sittliche Pflicht in vorbildlicher Weise erfüllen sollten.

„Junzi“ ist ein zentraler Begriff bei Konfuzius und daher auch gut erforscht.

In dieser Arbeit soll versucht werden, das Wesen des junzi möglichst genau zu beschreiben und seine wesentlichen Eigenschaften, nämlich ren, shu und zhong herauszuarbeiten.

Weiterhin soll er vom shengren und xiaoren abgegrenzt und versucht werden, zu klären, wie der spätere Konfuzianer Xunzi und der Legist Hanfei dem Konzept des junzi gegenüberstehen.

² Volker Zotz, Konfuzius, Hamburg 2000, S. 39

³ Richard Wilhelm, Konfuzius, Gespräche, München 1996⁷, S. 23. Im Folgenden werden Zitate aus diesem Buch gleich im Text mit RW + Seitenzahl bzw. Kapitel und Abschnitt angegeben.

Schließlich soll auch noch ein Blick auf die europäische Gegenwart in bezug auf den junzi geworfen werden.

Chinesische Begriffe werden in der offiziellen chinesischen Umschrift Pinyin angegeben. Bekannte chinesische Namen hingegen werden in ihrer geläufigen Form belassen.

Zitate aus dem Lunyu erfolgen je nach Deutlichkeit bzw. Bekanntheit den Übersetzungen von Richard Wilhelm bzw. von Ralf Moritz.

2. Lunyu und Zhongyong

Lunyu und Zhongyong gehören neben dem Da Xue (Große Lehre) und dem Buch Mengzi (Aufzeichnungen über Menzius) zu den si shu = den vier klassischen Büchern Chinas.

Das Lunyu = „Gesammelte Worte“ ist die authentischste Quelle zur Lehre des Konfuzius. Wahrscheinlich wurde es aber erst von seinen Enkelschülern verfasst. (RM, 175).

Es enthält in 20 Kapiteln mit insgesamt ca. 500 Abschnitten vor allem kluge Antworten des Meisters Konfuzius auf Fragen seiner Schüler. Eine Ausnahme bildet das Kapitel 19, das nur Worte der Schüler wider gibt.

Unter dem Kaiser Shi Huang Di der Qin-Dynastie (221-206), der ein Anhänger des Legisten Hanfei war, wurde es verboten.

Es ist von großer Bedeutung für die chinesische Kulturgeschichte und zählte ab der Tang-Zeit zum Prüfungstoff der Beamten. (RM, 178f)

Ein Schlüsselthema dieses Buches ist die menschliche Selbstkultivierung (xiu ji).

Als ein entscheidendes Mittel dafür gilt das Lernen. So lautet schon der erste Satz des Lunyu: „Lernen und fortwährend üben: Ist das denn nicht auch befriedigend?“ (RW, 1,1)

Das Lunyu ist kein philosophisches Werk im eigentlichen Sinne, vielmehr überliefert es ethische Normen, Verhaltensmuster und Richtlinien für das Regieren und vermittelt eine bestimmte Vorstellung von gesellschaftlicher Ordnung. (RM, 180)

Z.B. ist auch das berühmte zheng ming = „Richtigstellung der Bezeichnungen“ darin enthalten. Der zentrale Begriff im Lunyu ist ren = Menschlichkeit.

Das Zhongyong = Anwendung der Mitte steht als 1. Kapitel im Li Ji = Buch der Sitten.

Es behandelt in zwei Teilen den Zustand des inneren Gleichmuts, den der Weise überall bewahren soll und fußt z.T. auf den Aussprüchen des Konfuzius. Es wurde z.T. von seinem Enkel verfasst.

Es ist eines der wertvollsten Erzeugnisse der chinesischen philosophischen Literatur und eine Zusammenfassung der philosophischen Grundlagen des Konfuzianismus.⁴

Seine Themen sind u.a. Mitte, Harmonie, Maß, Weisheit und Menschlichkeit.

Ebenso wie das Lunyu enthält es die Goldene Regel und viele Aussagen über den Edlen.

Das Einleitungskapitel enthält die Grundgedanken der konfuzianischen Moral.

Mitte = zhong ist der Zustand, in dem Hoffnung und Zorn, Trauer und Freude sich noch nicht regen. Pflicht des Menschen sei es, die Welt in den Zustand der Mitte zu bringen.⁵

Der Weg dahin führe über die Selbstveredelung bzw. über die „Arbeit am eigenen Ich“.⁶

Das Zhongyong propagiert also Selbstkultivierung. Genau das ist auch die Aufgabe des Edlen.

Der Edle „macht sich selber recht und verlangt nichts von den anderen Menschen“.

(RW, Li Gi, 31)

⁴ Richard Wilhelm, Li Gi, München 1997³, S. 27. Im Folgenden werden Zitate aus diesem Buch gleich im Text in Klammern mit RW, Li Gi + Seite angegeben.

⁵ E.V. Zenker, Geschichte der chinesischen Philosophie, Band 1, Reichenberg 1926, S. 149

⁶ Ebd., S. 153

3. Der junzi und seine Eigenschaften

Wörtlich bedeutet junzi „Fürstensonh“, bezeichnet also einen Mann, der sowohl adliger Abstammung ist als auch über inneren Adel der Gesinnung und äußeren Adel der Formen verfügt.

Mathews gibt an: „the princely man, a gentleman, the wise man, an man of complete virtue, the beau-ideal of Confucianism“

Der junzi ist bei Konfuzius die Inkarnation aller sittlichen Ideale, die Zentralfigur, auf die alles bezogen wird. Er besitzt vollkommene Selbstbeherrschung und kultiviert das richtige Verhalten gegenüber den Menschen. In jeder Situation bewahrt er Gleichmut.

Er soll prinzenhafte Qualitäten haben, Echtheit besitzen und dadurch in der Lage sein, die Li in die Praxis umzusetzen. Es ist seine Aufgabe, dafür zu sorgen, daß die Welt wieder „dao“ ist.

Laut Zhongyong gehören zum Weg des Edlen:

- seinem Vater dienen wie er es von seinem Sohn erwarten würde
- seinem Fürsten dienen wie er es von seinem Beamten erwarten würde
- seinem älteren Bruder dienen wie er es von seinem jüngeren Bruder erwarten würde
- seinem Freund gegenüber zuerst handeln wie er es von diesem erwartet (RW, Li Gi,30)

Der Edle zeichnet sich durch Einfachheit, Milde und Ordnung aus.

Er bleibt auch in der Not gelassen, sucht die Wahrheit, bildet seine Person, ist ehrlich, hält die Sitte hoch, ist ernst und ehrfürchtig, unterdrückt in hoher Stellung nicht die Unteren, kriecht in niedriger Stellung nicht vor den Oberen, ebenso ist er als Oberer nicht stolz und als Unterer nicht aufsässig.

Er kultiviert auch sein Alleinsein und folgt der Maxime: „Wenn du in deinem Hause bist, tu nichts, dass du dich vor den Wänden schämen muß.“ (RW, Li Gi, 44)

Er handelt also auch dann richtig und vorbildlich, wenn niemand ihn beobachtet.

D.h. er handelt so aus Selbstrespekt; nicht um zu scheinen.

Er hält sich an Maß und Mitte, bleibt derselbe bei Erfolg und Mißerfolg, ehrt den Weg und wandelt ihn, ist weitherzig, nimmt sein Schicksal gefasst entgegen.

Er übt das Alte und erkennt das Neue. Er redet und handelt vorbildlich.

Im Lunyu wird der Edle so beschrieben:

Er übt Pietät, ist vorsichtig im Reden und scheut sich auch nicht, seine Fehler zu verbessern. Er kann also auch etwas zugeben und will nicht immer recht haben.

Gleichwohl zeigt er aber auch Stärke und Charakter und läßt sich nicht ausnutzen.

„Der Edle ist kein Gerät.“(RW, 2,12)

Und: „Man kann ihn belügen, aber nicht zum Narren haben.“ (RW, 6,24)

Der Edle streitet nicht, bleibt fair. Er begegnet allem mit der Einstellung: sine ira et studio. D.h. er ist unvoreingenommen, sachlich, objektiv: „Das Rechte allein ist es, auf dessen Seite er steht.“ (RW, 4,10)

Deshalb bleibt er auch gütig gegen andere und tut seine Pflicht ungeachtet eigener Vorteile.

Form und Gehalt hält er im Gleichgewicht.

Er achtet auf Takt und befördert das Schöne im Menschen, während der Gemeine dies umgekehrt macht. (RW, 12,14)

Der Edle achtet auch auf zheng ming: „Der Edle duldet nicht, daß in seinen Worten irgend etwas in Unordnung ist.“(RW, 13,3)

Er ist friedfertig, macht sich aber nicht gemein, ist stolz, aber nicht hochmütig, schämt sich davor, dass seine Worte seine Taten übertreffen könnten.

Er ist sittlich, weise und entschlossen, stellt Anforderungen an sich selbst, während der Gemeine diese an die anderen stellt. Der Edle aber verlangt nichts Vollkommenes von einem Menschen. „Die Pflicht als Grundlage, Anmut beim Handeln, Bescheidenheit in den Äußerungen, Treue in der Durchführung: wahrlich so ist ein Edler.“ (RW, 15,17)

Dass es äußerst schwierig ist, ein Edler zu sein, verdeutlicht folgender Abschnitt.

„Der Edle hat neun Dinge, worauf er denkt: beim Sehen denkt er auf Klarheit, beim Hören denkt er auf Deutlichkeit, in seinen Mienen denkt er auf Milde, in seinem Benehmen denkt er auf Würde, in seinen Worten denkt er auf Wahrheit, in seinen Geschäften denkt er auf Gewissenhaftigkeit, in seinen Zweifeln denkt er an das Fragen, im Zorn denkt er an die Schwierigkeiten (der Folgen), angesichts des Empfangens denkt er auf Pflicht.“ (RW, 16,10)

Trotzdem ist der Edle kein alles vergebender Wundermann, denn er „haßt die, welche der Leute Übles verbreiten; er haßt die, welche in untergeordneter Stellung weilen und die Oberen verleumden, er haßt die Mutigen ohne Formen der Bildung; er haßt die, welche fest und waghalsig, aber beschränkt sind“. (RW, 17,24)

Der Charakter des Edlen ist also ein höchst komplexes Ganzes, bei dem alles in einem Verhältnis zueinander steht. Deshalb kann er auch nicht schlicht oder einfach sein. Er ist der Mensch, der durch Selbstkultivierung zum Vorbild für andere geworden ist.

Deshalb ist er seit Konfuzius nicht mehr Geburts-, sondern Geistesadel und das Ideal der chinesischen Gesellschaft.

D.h., ein junzi konnte nun jeder sein, der sich dieser Bezeichnung würdig machte.

Der Edle liebt innere Werte, darum bemüht er sich um ethische Integrität, Menschlichsein und Pflichterfüllung.

Er „überwindet im Kultivieren des Subjekts die mit dem Selbstsein erwachende Egozentrik, bejaht aber zugleich sein Ich und dient als Mitwirkender an der Regierung und an der öffentlichen Verwaltung oder schlicht im Erfüllen familiärer Pflichten der Gemeinschaft.“⁷

Deshalb bilden Leben und Lernen für ihn eine Einheit. Er lernt nicht um materiellen Gewinn willen, sondern aus innerem Bedürfnis; er lernt, weil er besser werden, weil er sich veredeln, weil er sich seinem Ideal annähern möchte.

Dadurch kann er dann auch tanzen und trinken, scherzen und weinen, ohne das Maß zu verlieren. Er kann aber auch sein Scheitern akzeptieren, denn er hat sein Bestes gegeben. Es gehört zu seinem Sosein, lernend immer näher zum Menschlichsein zu gelangen.

Er ist kein weltabgewandter Asket, kümmert sich liebevoll um seine Eltern und will seinen Kindern Vorbild sein.

Er betrachtet sich als zuständig für das Allgemeine, für die moralische Ausrichtung der Gesellschaft, nicht für das fachliche Detail.

Deshalb ist er moralisch integer und sozial verantwortungsbewusst.

⁷ Volker Zotz, Konfuzius, Hamburg 2000, S. 50

Er verkörpert die Kraft des guten Gewissens und Zivilcourage.

Immer wieder hört er in sich hinein und prüft, ob sein Denken und Handeln wirklich selbstlos waren. „Wenn einer sich innerlich prüft, und kein Übles da ist, was sollte er da traurig sein, was sollte er fürchten?“ (RW, 12,4)

Selbstachtung ist ihm wichtig: „Wenn die anderen einen nicht erkennen, doch nicht murren: Ist das nicht auch edel?“ (RW, 1,1)

Er ist durchdrungen von Pflichtbewusstsein und Ehrgefühl.

Um das oben Beschriebene zusammenzufassen, lässt sich sagen:
Der Edle übt ren, shu und zhong.

Diese Begriffe sollen im nächsten Kapitel erläutert werden.

4. Ren, shu und zhong:

Ren ist der zentrale Begriff der konfuzianischen Moral- und Gesellschaftslehre.
Das Lunyu thematisiert ren an fast 60 Stellen.

Laut Mathews bedeutet ren: “perfect virtue, free from selfishness, the inner love for man, which prompts to just deeds”

Das Zeichen für ren besteht aus den Zeichen für „Mensch“ und der Zahl zwei.
Es zeigt also klar, daß ren sich im Verhältnis der Menschen untereinander ausdrückt.

Nach westlichem Verständnis handelt es sich bei ren um die Tugend der Mitmenschlichkeit.
Aus chinesischer Sicht bedeutet ren die sittliche Forderung, individualistische Selbstbezogenheit zu überwinden und Rücksichtnahme im Sinne einer Einordnung in Beziehungen zu üben.
In China war und ist diese Einordnung besonders wichtig, da dort der Mensch aus räumlichen und sozialen Gründen nie für sich allein ist, sondern immer in traditionell geordneten Beziehungen steht.

Ren ist ein Leitmotiv der Selbstkultivierung und ein Ziel, das im Alltag immer wieder adäquat verwirklicht werden muß.

Ren ist also keine abgehobene Tugend, über die zu haben man sich im stillen Kämmerlein freuen kann, sondern kommt eben nur im konkreten Umgang mit Menschen zum Tragen.

Ren zeigt sich in der Loslösung der Moral von jedem anderen Zweck.
Es ist reines Menschlichsein.

Konfuzius definiert ren so: „Die Menschen lieben.“(RM, 12,22)

Gemeint ist damit: Sich zurücknehmen, Eigensucht und Egoismus ablegen, die Expansion des Ego verhindern.

Aber im Gegensatz zu seinem Gegner Mo Ti (480-400), der die allgemeine Menschenliebe predigte, antwortete Konfuzius auf die Frage, ob man Unrecht durch Güte vergelten solle so: „Womit soll man dann Güte vergelten? Durch Geradheit vergelte man Unrecht, durch Güte vergelte man Güte.“ (RW, 14,36) Konfuzius differenziert also.

Ren hat damit nicht nur einen affektiven, sondern auch einen kognitiven Aspekt.
Ren schließt also Klugheit mit ein.

Das bedeutet: Es ist nicht die Aufgabe eines „guten“ Menschen, sich zum Affen zu machen, zu allem ja zu sagen und sich dabei selbst zu verlieren. Das widerspräche auch der Ehrlichkeit und Geradheit.

Der chinesische Weise Hong Zicheng drückte den gleichen Gedanken so aus:
„Ein die Menschen schädigendes Herz darf man nicht haben, aber ein sich vor den Menschen in acht nehmendes Herz ist unverzichtbar.“⁸

Ren bezeichnet eine innere Moralität, ein Taktgefühl, das den anderen nicht kränken, ihm sein Gesicht wahren möchte, aber auch sich selbst schützt.

Ren ist also die Kunst, seine Selbstsucht abzulegen und doch man selbst zu bleiben.

Damit bezeichnet ren eine moralische Qualität, die grundsätzlich von jedem Menschen entwickelt werden kann. Es ist die Fähigkeit zur Integration in die Gemeinschaft.

Ren bedeutet somit: das Gute tun, das richtige Verhalten zu anderen Menschen zeigen, den guten Charakter, sittliches Verhalten, tun, was einem zukommt, sich dem eigenen Platz gemäß in das Gesamtgefüge einordnen. (RM, 193)

Ren drückt so die Unterordnung des Teils unter das Ganze aus, es harmonisiert Differenzen, vermittelt zwischen Gegensätzen und bildet somit auch eine Strategie zur Konfliktlösung.

Um „menschlich“ zu sein, braucht der Mensch Liebe, die Goldene Regel und die Li.⁹
Dass ren und Li interdependente Begriffe sind, soll im nächsten Kapitel gezeigt werden.

Shu bedeutet laut Mathews: „The principle of reciprocity, making our own feelings a rule whereby we are guided in dealing with others; to forgive, to show mercy, to excuse“

Das Zeichen für shu besteht aus den Zeichen für „gemäß, gleichkommen“ und „Herz“. Auch dieses Zeichen weist also schon bildlich auf das hin, worauf es ankommt: nämlich Herz zu zeigen!

Shu ist das Verfahren, wie ren umgesetzt wird.

Es bedeutet gegenseitige Rücksichtnahme und Fairness. Konfuzius formuliert dies so:
„Was du selbst nicht wünschst, tu nicht an anderen.“(RW, 12,2)

Shu bezeichnet also das Prinzip der Gegenseitigkeit, der Nach- und Rücksicht, die die Egozentrik, sich selbst mehr zu gestatten als man anderen zubilligt, überwindet.

Shu bedeutet, das Rechte zu tun, indem man sich mit den anderen gleichmacht.

Es bedeutet, sich zur Gemeinschaft hin zu entgrenzen und Mitgefühl mit dem Nächsten zu haben.

Es ist auch das Gespür für die richtigen Leute und die richtigen Situationen.

Die Art und Weise, wie shu zu geschehen hat, ist durch zhong bestimmt.

Zhong bedeutet laut Mathews: „loyal, faithful, devoted, honest, patriotic“.

Das Zeichen für zhong besteht aus „Mitte“ und „Herz“.

Das Zeichen besagt also: Mit dem Herzen auf die Mitte gerichtet sein.

„Mitte“ bedeutet dabei die Balance des Ordnungsgefüges, in dem man sich befindet.

⁸ Harro von Senger, Strategeme, Bern, München, Wien 1996⁴, S. 440

⁹ Heiner Roetz, Konfuzius, München 1998, S. 90

Dieses soll man durch sein Verhalten wahren und seinen Platz darin im Interesse der Mitte ausfüllen. Man darf nicht übertreten, darf nicht anderen gegenüber illoyal sein.

Es geht also bei zhong um Loyalität, Treue und Gewissenhaftigkeit.

Ren, shu und zhong, also Mitmenschlichkeit in der täglichen Lebenspraxis, bedürfen konkreter Verhaltensnormen und Einzeltugenden.

Dazu gehören xin = Aufrichtigkeit, jing = respektvolle Achtsamkeit, zhi = Geradheit, yong = Mut(zum Rechten), gong = ehrerbietige Höflichkeit und schließlich rang = Fähigkeit, sich zurückzunehmen.

Keine dieser Einzeltugenden darf überwiegen, vielmehr müssen alle in harmonischem Gleichgewicht sein, da sonst die Einheit und in der Konsequenz ren verfehlt wird.

Es geht also um eine ren-bezogene Balance der Tugenden, um die Wahrung von Mitte und Maß.

Jede Tugend muss in ihrem Ausmaß von der ren-Perspektive her der jeweiligen Situation angemessen sein.

Ehrerbietige Höflichkeit ist z.B. nicht das richtige, wenn man einen Einbrecher gestellt hat. Da sind eher Mut (yong) und Geradheit (zhi) gefragt.

Beim Besuch eines Vornehmen wiederum sollten aber respektvolle Achtsamkeit (jing) und die Fähigkeit, sich zurückzunehmen (rang), im Vordergrund stehen.

Angemessenheit (yi) ist also das Schlüsselwort.

Das zu einer Situation passende Verhalten in Pflichterfüllung und Rechtschaffenheit macht ren aus.

5. Der junzi zwischen sheng ren und xiao ren

Der sheng ren ist der heilig weise Mensch.

Das Zeichen für „sheng“ setzt sich zusammen aus Mund, Ohr und König.

Sheng ren ist also der Herrscher, der im rechten Moment zuhören und reden kann.

Die Prototypen des sheng ren sind für Konfuzius die idealen Herrscher der Vorzeit, Yao und Shun, der Gründer der Xia-Dynastie Yu sowie die frühen Zhou-Könige Wen und Wu.

Sheng ren ist, wer von Geburt Wissen hat. Konfuzius bezeichnet sich bewusst nicht als solchen, vielmehr sagt er: „Ich bin nicht mit Wissen geboren.“ (RM, 7, 20)

Er hält dieses Ideal für nicht erreichbar und lehnte dieses Prädikat für sich ab. Seine Schüler verliehen es ihm aber. (RM, 104)

Der sheng ren ist „göttlicher Natur, der Himmelssohn, der Idealmensch, der das rechte Maß (zhong) in allen Lebenslagen durch die Gnade des Himmels besitzt“. (RM, 172)

Der junzi hingegen ist eben nicht göttlich, sondern ein Erdenkind, das aber mit aller Kraft sich bemüht, seine Persönlichkeit zu bilden und es für seine Pflicht betrachtet, sich dem heiligen Vorbild so weit wie möglich anzunähern. (RM, 172)

Während also der junzi durch Selbstkultivierung auf dem Weg der Perfektionierung seiner Moral zum Vorbild für andere geworden ist, ist der xiao ren der gemeine, gewöhnliche Mensch, ein Mensch von gemeiner Gesinnung, der Alltagsmensch, ein Mensch ohne Sinn für Selbsterziehung.

Der xiao ren ist insofern ein sozialer und ein ethischer Begriff, der auch eine moralische Disqualifizierung zum Ausdruck bringt.

Der xiao ren ist unkultiviert, auf sein kleines Ego beschränkt, ohne Sinn für die Ordnung des Ganzen und auch ohne Sinn für ren.

Als soziale Klasse umfasst der Begriff xiao ren die Bauern, Pächter, Handwerker, Händler, Diener und Sklaven, eben die Gemeinen, die kleinen Leute.

Allerdings ist Konfuzius fair und klug genug, auch Vertretern dieser Gesellschaftsgruppe den Aufstieg zum junzi offen zu halten, wenn sie nur das entsprechende Bemühen mitbringen.

Ebenso kann auch ein Vertreter der Oberschicht ethisch gesehen ein xiao ren sein, wenn er eben seinen Charakter nicht schult, sich nicht an die Li hält.

Denn ein junzi zu sein ist für Konfuzius nicht mehr eine Frage der Geburt, sondern der Einstellung, des richtigen Bewusstseins.

Jeder Mensch konnte sich grundsätzlich zu einem Edlen entwickeln. Er muss eben das Gespür für ren haben und sich für die Ordnung des Ganzen einsetzen. Er muss sein Ich adeln.

6. Li

Laut Mathews bedeutet Li: „propriety, good manners, politeness, ceremony, worship, the external exemplification of eternal principles, the feeling of respect and reverence”

Ursprünglich bezeichnete man mit Li (= Regeln, Sitten) die rituelle Korrektheit beim Opfer an Geister und Götter. Während der Zhou-Zeit wurde diese Bezeichnung aber nach und nach auf alle geregelten Verhaltensweisen angewandt, die sich aus den archaischen Bräuchen der Zhou ergaben. So umfassten die Li alle Bereiche öffentlicher Moral und privaten Verhaltens:

Das Zeremoniell am Hof, das Grüßen, die Trauer um Verstorbene, Speisevorschriften, Anstandsformen, Heirat, Opfer- und Empfangszeremoniell, Kleidung, Körperhaltung, Gesichtsausdruck sowie Kriegsführung und Ahnenkult.

Es gab 300 wichtige und 3000 geringere Vorschriften.¹⁰

Mit einer bestimmten Stellung, einem bestimmten Rang waren bestimmte Riten, ein bestimmtes rituelles Verhalten, verbunden.

Die Li gaben so den Menschen Halt, wiesen ihnen in ihren unterschiedlichen Rollen Pflichten zu, bildeten ein Verhaltensmuster, an dem man sich orientieren konnte, machten also das komplizierte Terrain der menschlichen Lebenswelt sicher begehbar, gaben den verschiedenen Gesellschaftsgruppen ihre Identität, setzten dem Einzelnen und seinem Verhalten Grenzen und dienten so der allgemeinen Harmonie.

Mit der Zeit bezeichnete der Begriff Li das, was sich in der Gesellschaft gehörte, was zu tun oder zu lassen war, was als Anstand galt. Die Li bildeten also die rechte Form für die rechte Gesinnung. Form ohne Inhalt lehnte Konfuzius ab: „Hervorragende Stellung ohne Großartigkeit, Religionsausübung ohne Ehrfurcht, Erledigung der Beerdigungsbräuche ohne Herzenstrauer: solche Zustände kann ich nicht mit ansehen.“ (RW, 3,26)

Für ihn waren die Li, richtig verstanden und richtig ausgeübt, die Vollendung der Natur. Kultur zeige sich in der Verfeinerung des Benehmens, das für alle Lebenslagen die Rechten harmonischen Formen ausgebildet hat. Es kam ihm alles auf die Gesinnung an und er versuchte deshalb, diese durch die Form zu stützen.

¹⁰ Richard Wilhem, Kung-Tse, Stuttgart 1925, S. 139

„Ein Mensch ohne Menschenliebe, was helfen dem die Sitten?“ (RW, 3,3)

Konfuzius wollte die Gesinnung des Volkes so beeinflussen, dass Straftaten erst gar nicht auftreten. Damit die Sitten so wirken können, braucht man aber tonangebende Persönlichkeiten, die dann als Vorbild die anderen Menschen zur Nachahmung anregen.

Das höchste Vorbild sollte der König sein. Dann fasst das Volk Vertrauen zur Regierung und hält sich selbst auch an die Li.

Aber auch schon im Kleinen, also im familiären Kreis, sollen die Li eingeübt werden.

Darum sollen die Kinder ihre Eltern ehren und diese wiederum sich fürsorglich um die Kinder kümmern. Hierin liegen die Wurzeln der Gesellschaftsorganisation.

Kindesehrfurcht = xiao bildet für Konfuzius die Grundlage der Sitte.

Konfuzius verstand Li als die allgemeine und notwendige Grundlage von gesellschaftlicher Ordnung. Darum legte er so viel Wert darauf. Rückkehr zu den Li bedeutet ihm Rückkehr zum Dao.

Einübung von Li bedeutet Erziehung des Volkes und Förderung einer Gesinnung, die eine bewusste Entscheidung für das veranlasst, was sich dem eigenen Platz gemäß ziemt, verbunden mit einem Sinn für das gebührende Verhältnis der Menschen zueinander.

Diese Gesinnung nennt man auch ren. (RM, 192)

Hinter den äußeren Formen sieht Konfuzius nämlich das Bemühen, dem Mitmenschen die gebührende Achtung zu erweisen, ihn an der Stelle, die er inne hat, anzuerkennen.

Ohne ren sind Li wertlos.

Beachtung der Li bedeutete für Konfuzius eine durch Wohlanständigkeit geadelte menschenwürdige Lebensführung, die jedem das Gefühl der Menschenwürde und Selbstachtung geben und ihn so von gemeinen Handlungen abhalten sollte.

Dadurch wollte er das kulturelle Gesamtniveau des chinesischen Volkes heben.

7. Xunzi und Hanfeizi

Der Philosoph Xunzi lebte von 355-288 vChr. Er war ein Anhänger des Konfuzius und wie dieser Lehrer, teilte aber nicht dessen Meinung, dass der Mensch von Natur gut sei. Vielmehr lehrte er: „Die Natur des Menschen ist böse, sein Gutes ist künstlich.“

Deshalb müsse der Mensch erzogen werden, denn erst durch Erziehung, Sitte und Recht komme das Gute in den Menschen hinein.

Diese Einstellung ist aufgrund der kriegerischen Zeit, in der er lebte, nicht überraschend.

Wie Konfuzius legte Xunzi großen Wert auf moralische Unterweisung, auf Selbsterziehung und Einschränkung durch Verhaltensregeln.

Auch Xunzi fordert die Herausbildung des Edlen und beschreibt ihn so: „Der Edle hat seinen Wert auch ohne gesellschaftlichen Rang, er ist reich auch ohne Einnahmen, man vertraut ihm, auch wenn er keine Worte macht, er beeindruckt, ohne Aufhebens von sich zu machen, er ist anerkannt, auch wenn es ihm schlecht geht, er ist vergnügt, auch wenn er allein ist.“¹¹

¹¹ Lutz Geldsetzer, Grundlagen der chinesischen Philosophie, Stuttgart 1998, S. 37

Xunzi war der Meinung, dass li = Sinn für Schicklichkeit (worin auch die Achtung vor der Würde des anderen liegt) und yi = Gefühl für Recht und Unrecht (also Anerkennung fremden Eigentums) allem Guten zugrunde lägen.

Li und yi würden den Menschen kultivieren wie der Wetzstein ein Messer schärft.¹²

Wie Konfuzius war Xunzi ganz auf die alten Weisen bezogen und forderte, dass man ihr Verhalten studierte und sein eigenes Tun an ihrem Maßstab prüfte.

Ausdauer und ständige Wiederholung der richtigen Verhaltensweisen führten zum Erfolg.¹³

Einer der Schüler Xunzis war der Philosoph und Politiker Hanfei (280-233 vChr.).

Wie Xunzi dachte auch er, dass der Mensch von Natur habgierig, neidisch und von sinnlichem Begehren getrieben sei. Ließe man dieser Natur freien Lauf, würde das Zustände voller Wildheit und Rohheit herbeiführen.

Anders als Xunzi aber vertraute Hanfei nicht auf Moral, sondern auf Gesetze.

Nur durch äußeren Zwang, also durch klare Gesetze und sehr harte Strafen könne die egoistische Natur des Menschen gezähmt werden.

Mit dieser Haltung wurde er der vollendetste Vertreter des Legismus, chinesisch Fajia = Gesetzesschule.

Er war ein Vertreter des Absolutismus und fasste Recht und Macht als Grundlage der Regierungskunst auf, während Konfuzius ja der Meinung war, das moralische Vorbild des Herrschers genüge, um für Ordnung im Reich zu sorgen.

Da Hanfei mit der Bosheit der Menschen rechnete, glaubte er nicht, dass man durch Wohlwollen und Können allein ein Reich glücklich machen könne, sondern propagierte eine tyrannische Machtpolitik und eine harte, wenn auch gerechte Rechtsprechung.

Er versprach sich eine Besserung der Menschen durch die Furcht vor Strafen!

Hanfei verließ sich also nicht auf den Edlen und auch nicht auf die Li.

Für ihn ist das Gesetz die Nabe, um die sich alles dreht, und Ordnung das Resultat repressiver Gewalt. Diese hebe sich aber von selbst auf, wenn sie nur lange und hart genug ausgeübt wird. Dann nämlich würden die Menschen aus Angst vor Strafe nicht mehr gegen das Gesetz handeln und das Reich wäre in Ordnung.¹⁴

¹² Heinrich Hackmann, Chinesische Philosophie, München 1928, S. 197

¹³ Ebd., S. 200

¹⁴ Hanfei, Die Kunst der Staatsführung, Leipzig 1994, S. 16

8. Resümee:

Die klassische chinesische Philosophie ist vorwiegend Ethik.

Es geht ihr also z.B. nicht um die Klärung des Denkens selbst, also um Erkenntnistheorie, auch nicht um die Frage, ob es einen Gott und ein Leben nach dem Tod gibt oder nicht, oder ähnliche Probleme wie Wahrheit, Freiheit und den letzten Sinn des Seins überhaupt, wie sie die europäische Philosophie seit Plato bewegen.

Am Ausgangspunkt des klassischen chinesischen Denkens steht vielmehr die Frage, wie sich die Harmonie wiedergewinnen läßt, die man in der langen Geschichte vor dem Niedergang des Zhou-Reiches verwirklicht sah.

Im Mittelpunkt steht also das menschliche Leben und seine richtige Gestaltung. Deshalb hat das chinesische Denken den Charakter der Weltlichkeit.

Hierin sind sich Konfuzius, Xunzi und Hanfei gleich. Alle drei wollten für Ordnung im Staat und für ein friedliches Miteinander der Menschen, also für die Herstellung des Guten im Diesseits sorgen.

Alle drei standen vor der Frage: Wie kann man den Menschen zu einem guten Menschen machen? Während dem Realpolitiker Hanfei dies nur durch strenge Gesetze und ebenso strenge Strafen möglich schien, glaubten Konfuzius und Xunzi an die Macht der Moral und der Selbstkultivierung. Deshalb entwickelten und stützten die letzteren das Konzept des junzi.

Dies läßt sich mit der Kalokagathie, der Schöngutheit, vergleichen, womit der griechische Philosoph Plato (427-347), der wie Konfuzius Lehrer und Fürstenberater war, das Bildungsideal der Griechen bezeichnete, nämlich die Einheit von Adel, Reichtum und körperlich-geistiger Leistungsfähigkeit.

Der Kalokagathos ist wie der junzi ein sozial-ethischer Begriff, denn er sollte sich wie der junzi mit seiner Bildung der Gemeinschaft zur Verfügung stellen.

Die Welt käme in Ordnung, wenn die Philosophen Könige oder die Könige Philosophen wären, dachte Plato.

Für „Philosophenkönige“ hielt Konfuzius ja auch Yao und Shun, und sein Ziel war es, mit seiner Lehre des junzi und seiner Beratertätigkeit wieder solche idealen Herrscher hervorzubringen.

Nun, beide mussten letztlich ihr Scheitern akzeptieren. Könige herrschen lieber nach den machtpolitischen Vorstellungen eines Hanfei.

Nei sheng wai wang = „das Heilige im Inneren nach außen zur Herrschaft bringen“ ist nicht so einfach. Es bedarf großen Vertrauens und viel Geduld.

Die Literatur der deutschen Klassik bekannte sich zu Maß und Gesetz, zur Menschlichkeit in Wahrhaftigkeit, Güte und Liebe, zur Ehrfurcht und Arbeit, mit einem Wort zur Humanität oder zu: ren.

Goethe und Schiller gleichen hierin also Konfuzius und Plato.

Sie gleichen ihnen aber auch in ihrer politischen Erfolglosigkeit.

Weder der junzi noch der Kalokagathos und auch nicht Goethes Satz „Edel sei der Mensch, hilfreich und gut“ haben die Welt verbessert.

Kriege werden genauso unerbittlich und häufig geführt wie früher.
 Politiker kümmern sich weniger um Gerechtigkeit als um Machterhalt.
 Selbstkultivierung ist ihnen ebenso ein Fremdwort wie dem Durchschnittsmenschen.

Die Alltagsmenschen parken oft rücksichts- und wohl auch gedankenlos so, dass sie zwei Parkplätze belegen, werfen Kippen aus dem Fenster oder blinken erst dann, wenn sie bereits auf der Abbiegespur sind.

Auch so genannte „Gutmenschen“ belegen mit ihrer Tasche zwei Plätze im Zug, obwohl viele Fahrgäste stehen müssen: Darauf angesprochen: „Wieso, der kann doch fragen!“

Als ob es nicht selbstverständlich wäre, die Tasche wegzuräumen, da man selbst ja nur einen Platz bezahlt und der andere eben auch für einen Platz bezahlt hat.
 Beide haben ein Recht auf einen Sitzplatz – ohne fragen zu müssen.

Gehandelt wird, wie es einem gerade nützt, und nicht wie es richtig ist.
 Dies aber nicht unbedingt nur aus Bosheit und Egoismus, sondern auch weil die anderen es ebenso tun.
 Der Ehrliche und „Menschliche“, also der ren-Pflegende ist oft nur der Dumme.

Das möchte natürlich keiner sein.
 Trotzdem muß ein „junzi“ so handeln, wie es ihm seine innere Stimme sagt, so wie es seiner Überzeugung entspricht, sonst würde er sich untreu.

So wie ein Philosoph eben kein Weiser, sondern nur ein die Weisheit Liebender und Suchender ist, ein Philo-soph, der nach der Weisheit streben muss wie ein Dürstender nach Wasser, auch wenn er weiß, dass er nie ans Ziel gelangen kann, so muss ein „junzi“ nach Selbstkultivierung streben, danach, so oft es geht, das Richtige zu tun.
 Er muss einfach, weil es seine Aufgabe, seine Bestimmung, ja, sein Leben ist.

9. Literaturangaben:

Chen, Hanne: Kulturschock China, Bielefeld 1998.

Forke, Alfred: Geschichte der alten chinesischen Philosophie, Bd. 1, Hamburg 1927.

Fung Yu-lan: A History of Chinese Philosophy, Princeton 1952.

Geldsetzer, Lutz: Grundlagen der chinesischen Philosophie, Stuttgart 1998.

Grube, Wilhelm: Geschichte der chinesischen Literatur, Leipzig 1902.

Hackmann, Heinrich, Chinesische Philosophie, München 1927.

Han Fei: Die Kunst der Staatsführung, Leipzig 1994.

Mathews' Chinese – English Dictionary, Cambridge, Massachusetts 1996¹⁸.

Moritz, Ralf: Konfuzius, Gespräche, Stuttgart 1998.

Roetz, Heiner: Konfuzius, München 1998.

von Senger, Harro: Strategeme, Bern, München, Wien 1996⁴.

Watson, Burton: Xunzi, New York 1963.

Wilhelm, Richard: Kung-Tse, Stuttgart 1925.

ders. : Li Gi, München 1997.

ders. : Konfuzius, Gespräche, München 1996⁷.

Zenker, E.V.: Geschichte der chinesischen Philosophie, Bd. 1, Reichenberg 1926.

Zotz, Volker: Konfuzius, Hamburg 2000.