

1. Das Motiv der dreijährigen Trauerzeit in *Lunyu* 17.21 als ethisches Problem

I. DIE DEBATTE ÜBER DIE DREIJÄHRIGE TRAUERZEIT: EINIGE INTERPRETATIONEN DES TEXTES

In Abschnitt 17.21 des *Lunyu* 論語 ist ein Gespräch zwischen Konfuzius und seinem Schüler Zai Wo 宰我 über die Einhaltung einer dreijährigen Trauerzeit nach dem Tod der Eltern überliefert. Dort heißt es:

Zai Wo fragte: „Drei Jahre soll getrauert werden, aber ein Jahr ist schon genug. Tut der Edle drei Jahre keine Riten, verderben gewiss die Riten. Tut er drei Jahre keine Musik, geht die Musik gewiss zugrunde. Innerhalb eines Jahres ist das alte Korn aufgebraucht und sprosst das neue, sind die Holzarten zum Feuermachen gewechselt – so mag ein Jahr genug sein“. Der Meister sprach: „Reis zu essen und in Seide dich zu kleiden: könntest du dabei Ruhe finden?“ Zai Wo sprach: „Ja“. – „Nun, wenn du dabei Ruhe finden kannst, so magst du es tun. Der Edle aber findet, während er trauert, an erlesener Speise keinen Genuss, Musik erfreut ihn nicht und bequeme Wohnung beunruhigt ihn. Darum tut er solche Dinge nicht. Wenn du aber dabei Ruhe finden kannst, so magst du es tun“. Als Zai Wo hinausgegangen war, sprach der Meister: „Yu 予 [Zai Wo] mangelt es an Menschlichkeit (*ren* 仁)! Ein Kind wird drei Jahre alt, ehe es die Arme von Vater und Mutter entbehren kann. Was die dreijährige Trauer anlangt, so ist sie die übliche Trauerzeit auf Erden. Sollte nicht Yu auch die dreijährige Liebe seinen Eltern zurückgeben?“

Die Bedeutung dieser Passage scheint klar zu sein. In der historischen Kommentarliteratur zumindest gibt es darüber kaum nennenswerte Meinungsverschiedenheiten. Unter dem Einfluss westlicher Philosophie, zumal der Ethik, sind unterdessen deutlich auseinander weisende Interpretationen formuliert worden. Dieses Kapitel versucht nun durch Erörterung dieser zeitgenössischen Interpretationen den ethischen Gehalt jener Passage zu bestimmen. Zuvor jedoch einige Bemerkungen über deren historischen Hintergrund.

Eine dreijährige Trauer war die zur damaligen Zeit übliche Trauerregel; das ist dem Satz „was die dreijährige Trauerzeit anlangt, so ist sie die übli-

che Trauerzeit auf Erden“ zu entnehmen. Ähnlich heißt es in *Mengzi* 孟子 3A2: „Die dreijährige Trauer [...] war vom Himmelssohn bis zum gewöhnlichen Menschen während der drei Dynastien allgemein verbreitet“. Demnach ist diese Trauerregel schon vor Konfuzius üblich gewesen. Ob die dreijährige Trauerzeit faktisch 25 Monate gedauert hat (gemäß Wang Su 王肅), oder 27 Monate (gemäß Zheng Xuan 鄭玄) ist eine an dieser Stelle zu vernachlässigende Frage. Entscheidend ist, dass infolge gesellschaftlichen Wandels diese Regel seit der Östlichen Zhou-Zeit zunehmend vernachlässigt wurde.¹ In *Mengzi* 6B39 findet sich folgende Bemerkung: „König Xuan von Qi 齊宣王 wollte die Trauerzeit verkürzen. Gongsun Chou 公孫丑 [der Schüler von Konfuzius] sprach: ‚Ist es nicht immer noch besser ein Jahr zu trauern als gar nicht?‘“ Gongsun Chou und Zai Wo sprechen wie aus einem Munde. Daraus erhellt, dass die Angemessenheit der dreijährigen Trauerzeit in der Östlichen Zhou-Zeit zunehmendem Zweifel ausgesetzt war. In den Worten von Mou Zongsan ist die Entstehung zahlreicher philosophischer Schulen vor der Qin-Zeit auf die „Erschöpfung der Kultur der Zhou“ zurückzuführen. Das bedeutet, dass das Zhou-zeitliche Ritualsystem durch zunehmende Formalisierung bis zur Zeit der Östlichen Zhou bereits erheblich an Lebendigkeit verloren hatte. Als Reaktion auf diese Problematik lässt sich demnach die Herausbildung von Konfuzianismus, Daoismus, Moismus, Legalismus sowie anderer Schulen erklären.² Erst vor diesem Hintergrund konnte der Dialog zwischen Konfuzius und Zai Wo stattfinden.

Nach diesen Andeutungen zum historischen Hintergrund des Dialogs nun zur Erörterung der verschiedenen Interpretationen seines ethischen Gehalts. Ich möchte mit den Stellungnahmen von Pei-jung Fu (Fu Peirong 傅佩榮), Vincent Shen (Shen Qingsong 沈清松) und Peter Woo (Wu Kunru 鄔昆如) beginnen, drei in Taiwan lehrenden Autoren katholischer Prägung. In einem Aufsatz mit dem Titel „Wie vermag die konfuzianische Lehre von der menschlichen Natur die interpretative Polarität von Idealismus und Materialismus zu transzendieren?“ diskutiert Pei-jung Fu das Problem der menschlichen Natur im Konfuzianismus. Er geht davon aus, dass sich heute eine idealistische und eine materialistische Interpretation dieses Problems gegenüberstehen und bemerkt: „Wer die menschliche Natur im ‚unendlichen intellektuellen Geist‘ (*wuxian zhixing* 無限智心) sieht, gehört auf die Seite

-
- 1 Zum Problem der dreijährigen Trauerzeit vgl. die Erläuterungen von Liu Baonan 劉寶楠 in *Lunyu Zhengyi* 論語正義 [Kommentar zum *Lunyu*] sowie Yang Ximei 楊希枚, „Mengzi tengwengongpian sanniansang gushi de fenxi“ 孟子滕文公篇三年喪故事的分析 [Analyse der Geschichte über die dreijährige Trauerzeit in *Mengzi* 3A2], in: *Shihuo Yuekan* 食貨月刊 [Monatsheft für Wirtschaft und Finanz], Band 1, Nr. 3 (6/1971), S. 1-17.
 - 2 Vgl. die dritte Vorlesung in Mou Zongsan, *Zhongguo zhexue shijiujiang* 中國哲學十九講 [19 Vorlesungen über chinesische Philosophie], in: *Mou Zongsan xiansheng quanji* 牟宗三先生全集 [Gesammelte Werke des Herrn Mou Zongsan]. Taipei: Lianjing chuban gongsi, 2003, Bd. 29.

des Idealismus; wer die menschliche Natur im Klassencharakter sieht, gehört auf die Seite des Materialismus“.³ Als Repräsentant der idealistischen Interpretation gilt ihm Mou Zongsan 牟宗三 (Mou Tsung-san), als Repräsentanten der materialistischen gelten ihm Feng Youlan 馮友蘭 (Fung Yu-lan) und Ren Jiyu 任繼愈 aus der VR China. Beide Positionen hält er für fragwürdig und meint, dass die materialistische Deutung, abgesehen davon, dass sie der bei Konfuzius und Menzius behaupteten Allgemeinheit der menschlichen Natur widerspreche,⁴ noch folgenden theoretischen Gehalt habe:

Der Materialismus [...] akzeptiert die Lehre, wonach die menschliche Natur weder gut noch böse ist, vermag jedoch andererseits, aufgrund seiner Behauptung vom Einfluss des Klassencharakters auf die menschliche Natur, schwerlich die Determiniertheit von Handlungen wie Ausbeutung und Kampf zu vermeiden, worin sich wiederum die Auffassung von einer ursprünglich bösen menschlichen Natur ausdrückt.⁵

Die idealistische Deutung hingegen, so Pei-jung Fu, „betont notwendigerweise die Lehre von der guten menschlichen Natur“.⁶ Er meint jedoch, diese Auffassung könne weder Konfuzius' hohe Wertschätzung des Guan Zhong 管仲 in *Lunyü* 14.17 erklären („nahe der Menschlichkeit!“), noch warum ein „heiliger Mensch“ wie Shun 舜 der Erfahrung des „Hörens eines guten Wortes und des Sehens einer guten Tat“ bedurfte,⁷ um seine innere, ursprünglich gute Natur zu erschließen.⁸ Deshalb kommt er zu dem Schluss: „Konfuzius war kein Idealist; er war vielmehr der Auffassung, die Verwirklichung der menschlichen Natur sei nur inmitten der zwischenmenschlichen Beziehungen einer konkreten Gesellschaft möglich“.⁹

Um sowohl die idealistische als auch die materialistische Position zu überwinden, bezieht sich Pei-jung Fu auf den Gedanken der „Einheit von Körper und Geist“, in dem die von ihm vielfach vertretene Theorie der „Tendenz der menschlichen Natur zum Guten“ enthalten ist.¹⁰ Um seinen

3 Pei-jung Fu, „Rujia renxinglun ruhe chaoyue weixin yu weiwu de liangji quan-shi?“ 儒家人性論如何超越唯心與唯物的兩極詮釋? [Wie transzendiert die konfuzianische Theorie der Menschennatur die polaren Interpretationen vom Idealismus und Materialismus?], in: Vincent Shen (Hg.), „*Quanshi yu chuangzao – chuantong Zhonghua wenhua ji qi weilai fazhan*“ 詮釋與創造 – 傳統中華文化及其未來發展 [Interpretation und Schöpfung: Die traditionelle chinesische Kultur und ihre zukünftige Entwicklung], Taipei: Lianjing chubanshe, 1995, S. 72.

4 Ebd., S. 87.

5 Ebd.

6 Ebd.

7 Vgl. *Mengzi* 7A16.

8 Pei-jung Fu, „Rujia renxinglun ruhe chaoyue weixin yu weiwu de liangji quan-shi?“, a.a.O., S. 86f.

9 Ebd., S. 86.

10 Ebd., S. 87.

Gedanken der „Einheit von Körper und Geist“ zu bekräftigen, beruft er sich vor allem auf den Dialog zwischen Konfuzius und Zai Wo über die dreijährige Trauerzeit. Den darin von Konfuzius eingenommenen Standpunkt interpretiert er wie folgt:

[...] „Ein Kind wird drei Jahre alt, ehe es die Arme von Vater und Mutter entbehren kann“. Diese Worte sind der Ausgangspunkt unseres Verständnisses der konfuzianischen Lehre von der menschlichen Natur. Die tiefen Gefühle des menschlichen Herzens für die Eltern haben ihren Ursprung in konkreten Erfahrungen des Erwachsenwerdens. Erst drei Jahre nach der Geburt vermag ein Kind die Arme von Mutter und Vater zu verlassen. So überraschend einfach ist Konfuzius Beobachtung. Daraus lässt sich folgern, dass große Philosophie von einfachen Erfahrungen auszugehen hat. Noch wichtiger ist allerdings, dass Konfuzius' Einsicht hier an die Frage von Ruhe und Beunruhigung im menschlichen Herzen rührt. Den Kern der zitierten Passage zusammenfassend, lässt sich sagen, dass die „dreijährige Trauer“ für die Ethik steht, „könntest du dabei Ruhe finden“ für die Psyche und „ein Kind wird drei Jahre alt“ für die Physis. Es ist die Einheit aus Physischen, Psychischen und Ethischen, in der sich das Wesen der menschlichen Natur zeigt. Warum jedoch hat im Konfuzianismus das „xin“ 心 (das Herz) eine solch herausgehobene Funktion? Ist ein Mensch einmal physisch ausgewachsen, erinnert er sich nicht unbedingt der in der Kindheit erfahrenen Sorge, und ethische Normen sind letztlich relativ, aber die physische Reaktionsfähigkeit ist etwas, was das gesamte Leben prägt. Deshalb liegt der Schwerpunkt der konfuzianischen Lehre von der menschlichen Natur auf der Fähigkeit des „Herzens“ zum Selbstbewusstsein; das Physische ist die Grundlage, im Ethischen kommt es zur Anwendung.¹¹

Vincent Shen formuliert seine Deutung dieser Passage des *Lunyu* aus einer anderen Perspektive. Er versucht den aus der zeitgenössischen westlichen Ethik bekannten Unterschied von Tugend- und Pflichtethik auf die konfuzianische Ethik anzuwenden. Er meint: „In der konfuzianischen Ethik steht die Tugendlehre im Mittelpunkt. Der wahre Sinn der Tugend besteht in der Verbesserung der dem Individuum eigenen Fähigkeiten und in der Vervollkommenung guter Beziehungen.“¹² Von dieser Auffassung ausgehend, kommentiert er jene Passage wie folgt:

11 Ebd., S. 83. Des weiteren hat Pei-jung Fu eine geringfügig abweichende Interpretation von *Lunyu* 17.21 gegeben; siehe seinen Aufsatz „Jiexi Kongzi de renxing guandian“ 解析孔子的人性觀點 [Erörterung von Konfuzius' Auffassung der Menschennatur], *Zhexue yu wenhua* 哲學與文化 [Philosophie und Kultur], Band 25, Nr. 2 (2/1998), S. 110f.

12 Vincent Shen, „Dexing lunlixue yu rujia lunli sixiang de xiandai yiyi“ 德行倫理學與儒家倫理思想的現代意義 [Tugendethik und der moderne Gehalt des konfuzianischen ethischen Denkens], in: Philosophisches Seminar der Furen Universität (Hg.), *Zhexue yu lunli – Furen daxue disanjie liangan xueshu yantaohui lunwenji* 哲學與倫理 – 輔仁大學第三屆兩岸學術研討會論文集 [Philosophie und

Die von Konfuzius thematisierte „Ruhe des Herzens“ beruht auf der Reziprozität menschlicher Beziehungen; die menschlichen Beziehungen sind reziprok und nur in derart reziproken Beziehungen lässt sich Ruhe des Herzens finden. Deshalb besteht das Problem nicht in der Einhaltung der dreijährigen Trauer, sondern in der Ruhe im Innersten des Herzens und in der Reziprozität zwischenmenschlicher Beziehungen. Die Form der Reziprozität ist veränderbar und es ist nicht entscheidend, auf der dreijährigen Trauer zu bestehen; die Reziprozität zwischenmenschlicher Beziehungen allerdings ist dauerhaft und unveränderlich. Und wenn, darüber hinaus, die Reziprozität zwischenmenschlicher Beziehungen sich allmählich bis zur Allgemeinheit ausweitet, nähern sich die guten Beziehungen der Vollkommenheit.¹³

Vincent Shens Interpretation verlegt den Schwerpunkt der Frage nach der „Ruhe“ des Zai Wo auf den Aspekt der „Reziprozität zwischenmenschlicher Beziehungen“. Sie korrespondiert mit derjenigen von Pei-jung Fu, bei dem es hieß, „Konfuzius [...] war der Auffassung, die Verwirklichung der menschlichen Natur sei nur inmitten der zwischenmenschlichen Beziehungen einer konkreten Gesellschaft möglich“. Diese Korrespondenz wird bestätigt durch Vincent Shens Zustimmung zu Pei-jung Fus Theorie der Tendenz menschlicher Natur zum Guten.¹⁴

Peter Woo kritisiert in einem Aufsatz mit dem Titel „Die Moralmeta-physik von Konfuzius und Menzius in Tradition und Gegenwart“ jenen zeitgenössischen Konfuzianismus (insbesondere Mou Zongsan), der mithilfe des kantischen Prinzips der Autonomie die Moralmetaphysik bei Konfuzius und Menzius interpretiert. Zu Beginn seines Aufsatzes erwähnt er die Diskussion, die ich mit Pei-jung Fu auf einer im April 1988 vom Ricci Institute for Chinese Studies organisierten Konferenz zum Thema „Traditionelle Kultur und moderner Mensch – Autonomie und Heteronomie“ geführt habe;¹⁵ dem ist zu entnehmen, dass auch ich Gegenstand seiner Kritik bin. Peter Woo versucht in seinem Aufsatz zu beweisen, dass die Ethik bei Konfuzius und Menzius nicht gänzlich autonom ist. Dazu schreibt er:

Vom Standpunkt der menschlichen Herz-Natur (*xinxing* 心性) betrachtet, ist moralisches Verhalten autonom; das Kriterium der Moral ist jedoch heteronom. Nicht an-

Ethik: Sammelband der dritten Konferenz von Vertretern aus Taiwan und vom chinesischen Festland an der Furen Universität], Taipei: Furen daxue chubanshe, 1995, S. 291; siehe auch *Zhexue yu wenhua*, Band 22, Nr. 11, S. 990.

13 Siehe *Zhexue yu lunli*, S. 292; *Zhexue yu wenhua*, Band 22, Nr. 11, S. 990.

14 Vincent Shen, „Rujia sixiang yu jidu zhongjiao de huitong“ 儒家思想與基督宗教的會通 [Der Brückenschlag zwischen konfuzianischem Denken und christlicher Religion], in: ders., *Chuantong de zaisheng* 傳統的再生 [Die Wiedergeburt der Tradition], Taipei: Yeqiang chubanshe, 1995, S. 137; siehe auch *Zhexue yu wenhua*, Bd. 18, Nr. 12 (2/1991), S. 1079.

15 Zum Verlauf dieser Diskussion sowie für damit zusammenhängendes Material vgl. *Zhexue yu wenhua*, Bd. 15, Nr. 6 (6/1988).

ders verhält es sich vom Standpunkt der himmlischen Bestimmung aus betrachtet; das Gewissen ist eine Verlängerung der himmlischen Bestimmung, eine Umsetzung der himmlischen Bestimmung im Handeln. Dem Gewissen gemäß zu handeln, ist gut, sich ihm zu widersetzen, ist schlecht; dies alles ist gleichermaßen Ergebnis von Autonomie wie von Heteronomie.¹⁶

Um seine Überlegungen zu stützen, zitiert Peter Woo den Dialog über die dreijährige Trauerzeit und legt ihn folgendermaßen aus:

Für Zai Wo ist allein die „Herzensruhe“ das Kriterium der Beurteilung von gut und böse. Konfuzius formuliert demgegenüber einen Maßstab jenseits des subjektiven Bewusstseins und kritisiert Zai Wo in beispiellos strengen Worten, indem er ihn „unmenschlich“ nennt! Damit wird klar, dass das Gewissen keineswegs das einzige Kriterium der Moral ist, vielmehr die gesellschaftlich geprägten „Riten“ eine gemeinsame Lebensweisheit der Kultur sind, welche die Norm moralischer Praxis abgibt.¹⁷

Die oben genannten drei Interpretationen haben eine Gemeinsamkeit: sie alle sind bis zum einem gewissen Grad dem verpflichtet, was der Schweizer Psychologe Jean Piaget „moralischen Realismus“ genannt hat.¹⁸ Das heißt, sie alle bezweifeln oder schwächen die Bedeutung des „Herzens“ bzw. des „Gewissens“ als Vermögen des moralischen Urteils und betonen ein objektives Kriterium, etwa „die menschlichen Beziehungen einer konkreten Gesellschaft“ (Pei-jung Fu), „die zwischenmenschliche Reziprozität“ (Vincent Shen) oder „Rituale“ (Peter Woo). Allerdings bezeichnet das von diesen Autoren derart betonte „objektive Kriterium“ bloß die Oberfläche eines Gedankenganges, der letztlich auf eine mit personaler Bedeutung aufgeladene Konzeption des „Himmels“ hinausläuft. Insbesondere die zitierten Äußerungen von Peter Woo machen dies deutlich. Die Interpretation der drei Autoren muss vor dem Hintergrund des ihnen gemeinsamen Glaubens gesehen werden. Ihre Ablehnung der Lehre von der ursprünglichen Güte der menschlichen Natur wie des Verständnisses der Ethik von Konfuzius und Menzius als Pflichtethik oder als autonome Ethik lässt sich ebenfalls vor diesem Hintergrund erklären. Die Versicherung Pei-jung Fus, seine Interpretation des konfuzianischen Lehre von der menschlichen Natur sei „eine Suche nach den Wurzeln, die, frei vom Einfluss westlicher Begriffe und Theo-

16 Peter Woo, „Kongmeng daode xingshangxue de chuantong yu dangdai“ 孔孟道德形上學的傳統與當代 [Die Moralmetaphysik von Konfuzius und Menzius in Tradition und Gegenwart], *Zhexue yu wenhua*, Bd. 15, Nr. 11, (11/1988), S. 733.

17 Ebd., S. 730.

18 Zur Bedeutung des Begriffs „moralischer Realismus“ vgl. Jean Piaget, *The Moral Judgment of the Child*, London: Kegan Paul, Trence, Trubner, 1932, Kapitel 2.

rien, auf den klassischen Text zurückgeht“,¹⁹ kann von daher kaum überzeugen.

An anderer Stelle habe ich gezeigt, dass der moralische Realismus zumindest auf die Ethik von Menzius nicht angewandt werden kann, weil er dessen Auffassung von der „Innerlichkeit von Menschlichkeit und Gerechtigkeit“ unmittelbar widerspricht und eher derjenigen seines Gegenspielers Gaozi nahekommmt.²⁰ Wie aber steht es mit der Anwendung auf die Ethik des Konfuzius? Um diese Frage zu beantworten, ist es nötig, die Interpretation, welche die drei Autoren von dem Dialog zwischen Konfuzius und Zai Wo gegeben haben, einer genaueren Prüfung zu unterziehen.

II. AUSEINANDERSETZUNG MIT DIESEN INTERPRETATIONEN

Von den oben umrissenen drei Interpretationen ist diejenige Peter Woos am einfachsten zu widerlegen. Indem er schreibt, „dass das Gewissen keineswegs das einzige Kriterium der Moral ist, vielmehr die gesellschaftlich geprägten ‚Riten‘ eine gemeinsame Lebensweisheit der Kultur sind, welche die Norm moralischer Praxis abgibt“, begeht er zwei offenbare Fehler. Erstens meint er fälschlicherweise, Zai Wos bejahende Antwort auf die Frage des Konfuzius, ob dieser bei einer bloß einjährigen Trauerzeit seine „Ruhe“ finden könne, bedeute, dass dieser tatsächlich ruhigen Herzens sei. Dies kann jedoch sowenig hingenommen werden, wie die verneinende Antwort eines Angeklagten auf die Frage des Richters, ob er schuldig sei. Wäre jene Antwort als Beweis für die Unschuld des Angeklagten zu akzeptieren? Es ist sehr wahrscheinlich, dass die bejahende Antwort Zai Wos ihm nicht von ganzem Herzen gekommen ist. Genaugenommen kann jedoch nur dieser allein den Stand seiner „Herzensruhe“ kennen. Von der sich anschließenden Kritik des Konfuzius her zu urteilen, glaubt dieser offenbar nicht, dass Zai Wo tatsächlich Herzensruhe finden kann. Wie auch immer: dem Dialog zwischen Konfuzius und Zai Wo ist jedenfalls kein Hinweis darauf zu entnehmen, dass jener der Auffassung zugestimmt hätte, wonach „das Gewissen keineswegs ein Kriterium der Moral ist“.

Zweitens verkehrt Peter Woo die Rangfolge der Begriffe „Menschlichkeit“ (*ren* 仁) und „Ritual“ (*li* 禮) im Denken des Konfuzius. Ich habe auf Mou Zongsans Auffassung hingewiesen, der zufolge die Entstehung zahlreicher philosophischer Schulen vor der Qin-Zeit auf die „Erschöpfung der

19 Pei-jung Fu, „Rujia renxinglun ruhe chaoyue weixin yu weiwu de liangji quan-shi?“, a.a.O., S. 72.

20 Zum philosophischen Gehalt des Motiv der „Innerlichkeit von Menschlichkeit und Gerechtigkeit“, vgl. Ming-huei Lee, „Die Autonomie des Herzens – Eine philosophische Deutung der ersten Hälfte von *Mengzi* 2A2“ (Kapitel 2 in diesem Band).

Kultur der Zhou“ zurückzuführen sei. Im Unterschied zu Daoismus, Moismus und Legalismus hat der Konfuzianismus auf dieses Problem nicht mit Ablehnung und Kritik der Kultur der Zhou reagiert, sondern deren Verdienste anerkannt, ohne zu verkennen, dass sie verlebendigt und mit neuem Sinn versehen werden müssen. Ganz richtig bemerkt Mou Zongsan:

Konfuzius weiß sehr wohl um den Verfall des adligen Lebens und darum, dass der Kultur der Zhou die Grundlage entzogen worden ist, aber er will diese Kultur von neuem verlebendigen. Um die Gültigkeit des für diese charakteristischen Systems von Riten und Musik zu bewahren, muss dieses vor allem verlebendigt werden. Das ist die konfuzianische Haltung. Wie aber die Kultur der Zhou verlebendigen? Konfuzius fasst seine Antwort in einem Begriff zusammen: Menschlichkeit (*ren*). Von daher Aussprüche wie die folgenden: „Die Riten ach, die Riten ach, sind sie bloß Jade und Seide? Musik ach, Musik ach, ist sie bloß Glocken und Trommeln?“ und „Ein Mensch ohne Menschlichkeit, was sollen dem die Riten? Ein Mensch ohne Menschlichkeit, was soll dem die Musik?“ Welchen Sinn sollte die Schaffung von Riten und Musik ohne Menschlichkeit haben? Wenn Riten und Musik einen wahrhaften Sinn und Wert haben sollen, bedarf es wahrer Lebendigkeit und diese nun steckt in jener „Menschlichkeit“. Die Bildung des Begriffs der Menschlichkeit zielt darauf, Riten und Musik Wahrhaftigkeit, Lebendigkeit und objektive Gültigkeit zu geben. Damit ist klar, dass der Kern des Problems nicht auf Seiten von Riten und Musik liegt. Riten und Musik sind jederzeit veränderbar, das ist nicht das Problem; die Heiligen sind keine konservativen Starrköpfe. Dem Wandel der Zeit entsprechend, kennen die Riten Verminderung und Vermehrung. Solche Verminderung und Vermehrung hat es während der drei Dynastien gegeben: „Die Yin-Dynastie folgte der Xia-Dynastie in ihren Riten und was vermindert und vermehrt wurde, kann man wissen; die Zhou-Dynastie folgte der Yin-Dynastie in ihren Riten und was vermindert und vermehrt wurde, kann man wissen. Mögen den Zhou auch noch andere folgen, man kann voraussehen, was sein wird, und wenn es sich um eine Spanne von hundert Zeitaltern handelt“. (*Lunyu* 2.23) Das ist Verminderung und Vermehrung; Konfuzius hat es bereits klar ausgesprochen.²¹

Offenbar nimmt „Menschlichkeit“ in Konfuzius’ Denken einen höheren Rang ein als „Riten“, weil „Menschlichkeit“ die Bedeutungsquelle der „Riten“ ist. Ohne „Menschlichkeit“ verlieren „Riten“ ihre Lebendigkeit und werden zur leeren Form. Ist nur der Gehalt der „Menschlichkeit“ erfasst, können die „Riten“ vermindert und vermehrt werden. Zusammenfassend lässt sich sagen: „Menschlichkeit“ ist universal, „Riten“ sind relativ. Im Gespräch zwischen Konfuzius und Zai Wo wird genau dieses Problem der konzeptuellen Hierarchie von „Menschlichkeit und „Riten“ berührt. Für Konfuzius ist die dreijährige Trauerzeit nichts, was sich nicht ändern ließe, allerdings offenbaren der von Zai Wo genannte Veränderungsgrund sowie seine Antwort auf die Frage, ob er im Falle der einjährigen Trauerzeit seine

21 Mou Zongsan, *Zhongguo zhexue shijiujiang*, S. 61.

„Ruhe“ finden könne, dass er die Bedeutungsquelle der „Riten“ unzureichend erfasst hat: die „Menschlichkeit“. Deshalb der Tadel als „unmenschlich“. Peter Woo hat in seiner Interpretation die Beziehung von „Menschlichkeit“ und „Riten“ genau verkehrt und es ist angebracht, hier von einem völligen Missverständnis von Konfuzius' Denken zu sprechen.

Ein korrektes Verständnis der Rangfolge von „Menschlichkeit“ und „Riten“ bedeutet, dass „Menschlichkeit“ zweifellos durch „Riten“ hindurch in menschlichen Beziehungen verwirklicht werden muss, „Menschlichkeit“ aber keineswegs auf objektiven menschlichen Beziehungen begründet ist. Entsprechend schreibt Tu Wei-ming (Du Weiming 杜維明) sehr richtig:

[...] obwohl menschliche Beziehungen für ren 仁 (Menschlichkeit) von entscheidender Bedeutung sind, ist es keineswegs primär ein Konzept menschlicher Beziehungen. Es ist vielmehr ein Prinzip der Innerlichkeit. Mit „Innerlichkeit“ ist gemeint, dass ren keine von außen erworbene Qualität ist; es ist kein Produkt biologischer, sozialer oder politischer Kräfte. Wenn es um ren geht, so sagt Konfuzius, muss man sich nicht einmal vor seinem Lehrer beugen. Diese Passage kommentierend, bemerkt Zhu Xi 朱熹, ren sei ein Besitz des eigenen Selbst, der nur durch dieses Selbst verwirklicht werden könne. Ren, als eine innere Moralität, ist also nicht durch die Mechanismen der li 禮 (Riten) von außen verursacht. Es ist ein Konzept höherer Ordnung, das li Bedeutung verleiht.²²

Wir kommen also kaum umhin, in „Menschlichkeit“ den inneren Kern des moralischen Subjekts zu sehen, auf dessen Fundament jene „Riten“ begründet sind, welche die menschlichen Beziehungen normieren. Von daher zeugen Äußerungen von Pei-jung Fu und Vincent Shen, wonach „Konfuzius [...] der Auffassung war, die Verwirklichung der menschlichen Natur sei nur inmitten der zwischenmenschlichen Beziehungen einer konkreten Gesellschaft möglich“, bzw. dass „die von Konfuzius thematisierte ‚Ruhe des Herzens‘ auf der Reziprozität menschlicher Beziehungen beruht“, von einem schwerwiegenden Missverständnis des Denkens von Konfuzius.

Auch durch das Zitat von Mengzi 7A16, in dem es heißt, dass selbst „ein Heiliger wie Shun der Erfahrung des Hörens eines guten Wortes und des Sehens einer guten Tat bedurfte, um seine innere, ursprünglich gute Natur zu erschließen“, ²³ vermag Pei-jung Fu seine Interpretation nicht zu stützen. Diese Passage steht im unmittelbaren Kontext von Menzius' Bemerkungen über „ursprüngliches Wissen“ (*liangzhi* 良知) und „ursprüngliches Können“ (*liangneng* 良能); diesen lässt sich unschwer entnehmen, dass Menzius Shun als Beispiel dafür anführt, dass „ursprüngliches Wissen“ und „ur-

22 Tu Wei-ming, „The Creative Tension Between Jen and Li“, in: ders., *Humanity and Self-Cultivation: Essays in Confucian Thought*, Berkeley: Asian Humanities Press, 1979, S. 9.

23 Pei-jung Fu, „Rujia renxinglun ruhe chaoyue weixin yu weiwu de liangji quan-shi?“, a.a.O., S. 86f.

sprüngliches Können“ gerade nicht sozialer Herkunft sind. Beide kommen in sozialen Beziehungen, jenem „Hören eines guten Wortes und Sehen einer guten Tat“, zur Anwendung, haben jedoch in diesen nicht ihren Grund. Im vorangehenden Abschnitt 7A15 sagt Menzius unmissverständlich: „Was die Menschen können, ohne es gelernt zu haben, das ist ihr ursprüngliches Können. Was die Menschen wissen, ohne sich darüber zu besinnen, das ist ihr ursprüngliches Wissen“. Demnach glaubt Menzius an ein ursprüngliches Wissen und ein ursprüngliches Können vor allem Lernen und aller Sozialisierung.

Nun können wir uns auf Pei-jung Fus Interpretation des Dialogs in *Lunyu* 17.21 konzentrieren. Wie zu Anfang erwähnt, betont er, dass die Worte: „ein Kind wird drei Jahre alt, ehe es die Arme von Vater und Mutter entbehren kann“ den Ausgangspunkt seines Verständnisses des Konfuzianismus bildet. Seine Konzeption der „Einheit von Körper und Geist“ ist auf dem Boden seiner eigentümlichen Interpretation jener Worte errichtet. In einem weiteren Aufsatz hat er diese wie folgt präzisiert:

Ohne die drei Jahre der Sorge oder die drei Jahre der Liebe, erfährt das menschliche Leben, wenn nicht ein vorzeitiges Ende, so doch Leid. Die dreijährige Sorge der Eltern (oder derjenigen, die deren Rolle einnehmen) bezieht sich, oberflächlich betrachtet, bloß auf die Befriedigung körperlicher Bedürfnisse; in Wirklichkeit aber bilden sich dadurch spezifische psychologische Reaktionsweisen oder Reaktionsgegenstände. Zugespitzt gesagt: weil die Eltern sich drei Jahre um ihre Kinder kümmern, entwickelt die Psyche der Kinder „auf natürliche und doch notwendige Weise“ Sorge um die und Liebe zu den Eltern. Das ist der Grund für Konfuzius' Wertschätzung der Pietät; ebenso für Menzius' Identifizierung der Pietät mit gutem Wissen und gutem Können. Einer bestimmten physischen Struktur und einem bestimmten Prozess des Heranwachsens entspricht ein bestimmter psychologischer Reaktionsmechanismus; ist ein solcher psychologischer Reaktionsmechanismus vorhanden, entsteht die ethische Norm der dreijährigen Trauer. Diese Aspekte sind miteinander verkettet und kommen dem menschlichen Leben entsprechend zum Ausdruck.²⁴

Pei-jung Fu ist davon überzeugt, auf dem Wege einer solchen Interpretation Konfuzius' Auffassung der menschlichen Natur erfasst zu haben; in ihrem Zentrum steht die Konzeption einer aus den drei Ebenen von Physis, Psyche und Ethik gebildeten Struktur der menschlichen Natur. Diese Konzeption scheint mir in höchstem Maße zweifelhaft. Ob wir die drei Ebenen als Seinsstruktur verstehen oder als Entstehungsprozess, in beiden Fällen lässt sich ein dieser Konzeption zugrundeliegender geheimer Determinismus nicht verkennen. Die in diesem enthaltene Negation der Universalität ethischer Normen aber ist für Konfuzius, um nicht zu sagen für den gesamten Konfuzianismus, inakzeptabel. Sollten etwa die moralischen Normen für Menschen, welche die dreijährige Sorge der Eltern nicht erfahren haben,

24 Pei-jung Fu, „Jiexi Kongzi de renxing guandian“, a.a.O., S. 111.

nicht verbindlich sein? So hat es etwa Shuns 舜 Vater Gusou 瞽叟 auf extreme Weise an Fürsorge fehlen lassen, Shun jedoch ist ob seines pietätvollen Verhaltens berühmt geworden. Wie sollte dies mit Pei-jung Fus Theorie vereinbar sein? Zweifellos ist der Weg der Pietät für Konfuzius nicht auf der Befriedigung physischer Bedürfnisse begründet, vielmehr auf deren Übersteigung. In *Lunyu* 2.7 sagt Konfuzius: „Heute gilt als Pietät im allgemeinen die Sorge um die Ernährung. Aber werden nicht auch Hunde und Pferde ernährt? Wenn nicht in Achtung, worin sollte dann der Unterschied bestehen?“ „Ernährung“ bezieht sich auf die Befriedigung der physischen Bedürfnisse der Eltern, Konfuzius aber sieht darin noch keine Pietät. Wahre Pietät übersteigt solche „Ernährung“ durch „Achtung“. Pei-jung Fus Interpretation ist folglich dem Gedanken des Konfuzius genau entgegengesetzt.

III. DIE BEDEUTUNG DES TEXTES

Nach der Widerlegung dreier Interpretationen von *Lunyu* 17.21, möchte ich meine eigene Interpretation vorstellen. Zunächst zurück zum Text. Zai Wo gibt zwei Gründe für die Forderung nach der Verkürzung der dreijährigen Trauerzeit an. Erstens: „Tut der Edle drei Jahre keine Riten, verderben gewiss die Riten. Tut er drei Jahre keine Musik, geht die Musik gewiss zugrunde“; zweitens: „Innerhalb eines Jahres ist das alte Korn aufgebraucht und sprosst das neue, sind die Holzarten zum Feuermachen gewechselt – so mag ein Jahr genug sein“. Der erste Grund betrifft die unguten Folgen der dreijährigen Trauerzeit, nämlich den Verfall von Riten und Musik. Zai Wo vertritt hier den Standpunkt einer Erfolgsethik. Die moderne ethische Diskussion in Deutschland ist geprägt vom Gegensatz zwischen Erfolgsethik und Gesinnungsethik, die für zwei scharf voneinander geschiedene Formen der Ethik stehen. Im Rahmen der Erfolgsethik wird der moralische Wert einer Handlung letztlich nach ihren tatsächlichen oder möglichen Folgen beurteilt; im Rahmen der Gesinnungsethik wird der moralische Wert einer Handlung jedoch von der diese bestimmenden subjektiven Gesinnung her beurteilt. Die Unterscheidung zwischen Erfolgs- und Gesinnungsethik entspricht in etwa der im anglo-amerikanischen Sprachraum verbreiteten zwischen deontologischer und teleologischer Ethik.

Der zweite Grund bedarf einer gewissen Erklärung. In dem Buch *Lunyu jizhu* 論語集注 (Gesammelte Kommentare zum *Lunyu*) von Zhu Xi heißt es, dass die im alten China zum Feuermachen verwandten vier Holzarten dem Kreislauf der Jahreszeiten entsprechend gewechselt wurden. Zai Wos zweiter Einwand bezieht sich also auf einen naturgesetzlichen Kreislauf und unterstellt eine Korrespondenz zwischen Naturgesetz und ethischer Norm. Aus dem römischen Stoizismus ebenso wie der Han-zeitlichen Vorstellung einer „Korrespondenz von Himmel und Mensch“ sind solche Gedanken wohl bekannt. Diese Beweisführung ist jedoch äußerst problematisch, weil sie auf logisch keineswegs zwingenden Analogieschlüssen beruht und das

Sollen (die ethische Norm) vom Sein (dem Naturgesetz) her zu beweisen sucht. Zwischen der Tatsache des einjährigen Naturkreislaufes und der Norm einer auf ein Jahr begrenzten Trauer besteht keine notwendige Beziehung. Und könnte nicht Konfuzius auf die gleiche Weise mit der Tatsache, dass „ein Kind drei Jahre alt wird, ehe es die Arme von Mutter und Vater entbehren kann“ die Norm der dreijährigen Trauer stützen? Konfuzius hält sich wohlweislich von solch heiklen Schlussfolgerungen fern.

Die beiden von Zai Wo angeführten Gründe, sei es der Hinweis auf die Folgen, sei es derjenige auf das Naturgesetz, sind für Konfuzius inakzeptabel. Aus Konfuzius' Sicht verfehlt Zai Wo den Kern des Problems. Bemüht, Zai Wo auf die richtige Fährte zu lenken, fragt Konfuzius ihn, ob er Ruhe des Herzens finden könne, wenn er während der Trauerzeit gut esse und sich gut kleide. Hinter dieser Rückfrage steckt folgender Hinweis: wenn wir die dreijährige Trauer einhalten, kommt es nicht auf deren mögliche Folgen an und auch mit dem Naturgesetz hat sie nichts zu tun. Was wir suchen ist allein die Ruhe des Herzens. Das ist ein Standpunkt, der in den Rahmen der Gesinnungsethik fällt. Auch das zuvor zum Verhältnis von „Menschlichkeit“ und „Riten“ im Denken des Konfuzius Gesagte lässt sich als Beweis für diese Sichtweise anführen. Weil für Konfuzius die „Riten“ auf dem inneren Prinzip der „Menschlichkeit“ gründen, verweist er Zai Wo, der in seiner Sorge um den Verfall von Riten und Musik deren Fundament im Äußeren vermutet, auf die Notwendigkeit, im Inneren des Herzens zu suchen. Sun Qifeng 孫奇逢 schreibt in seinem Werk mit dem Titel *Die konkrete Bedeutung der Vier Bücher* (*Sishu Jinzhi* 四書近指):

Die dreijährige Trauer ist Gedenken an die grenzenlose Liebe der Eltern; keinen Genuss an erlesenen Speisen zu finden, beim Hören von Musik sich nicht zu freuen, sich ob bequemer Wohnung zu beunruhigen, ist Ausdruck des Herzens eines menschlichen Menschen und pietätvollen Kindes. Eben deshalb besteht keine Gefahr, dass die Riten verderben und die Musik zugrunde geht.²⁵

Das trifft den Kern der Position des Konfuzius. Obwohl also die These der „Innerlichkeit von Menschlichkeit und Gerechtigkeit“ erst von Menzius gegen Gaozi 告子 formuliert worden ist, gehört sie zum Gehalt des Verhältnisses von „Menschlichkeit“ und „Riten“ schon bei Konfuzius.

Auf Konfuzius' Rückfrage antwortet Zai Wo geradewegs mit Ja: Ja, er könne seine Ruhe trotz verkürzter Trauerzeit finden. Was an dieser Stelle mit „Ruhe“ 安 bezeichnet wird, ist das, was wir üblicherweise Gewissen nennen oder das, was bei Menzius „ursprüngliches Wissen“ genannt wird. Ich habe bereits darauf hingewiesen, dass Zai Wos bejahende Antwort nicht den Schluss erlaubt, dass er wirklich „ruhig“ war, auch nicht denjenigen, dass unser Gewissen unzuverlässig sei und ein anderes Kriterium gefunden

25 Zitiert nach Cheng Shude 程樹德, *Lunyu jishi* 論語集釋 [Gesammelte Auslegungen des *Lunyu*], Beijing: Zhonghua shuju, 1990, Band 4, Kap. 35, S. 1240.

werden müsse. Weder aus dem Kontext von Konfuzius' Dialog mit Zai Wo, noch insgesamt aus seinem Denken lassen sich Zweifel an der Zuverlässigkeit des Gewissens als moralischem Kriterium ersehen. Konfuzius' Tadel des Zai Wo als „unmenschlich“ macht deutlich, dass die Frage nach der „Ruhe“ auf die Tugend der „Menschlichkeit“ verweist. Wir können sagen, dass die Tugend der „Menschlichkeit“ sich als „Beunruhigung“ äußert. In *Lunyu* 12.1 sagt Konfuzius: „Die Verwirklichung der Menschlichkeit hängt von jedem selbst ab. Oder hängt sie etwa von anderen Menschen ab?“ Und in *Lunyu* 7.30 bemerkt er: „Ist die Menschlichkeit fern? Wünsche ich Menschlichkeit, so ist Menschlichkeit da“. Diese Sätze beweisen zumindest indirekt, dass Konfuzius an die Kraft des Gewissens glaubt.

In diesem Zusammenhang dürfte es angebracht sein, an Kants Konzeption des Gewissens zu erinnern. Kant schreibt:

Wenn man [...] sagt: Dieser Mensch hat kein Gewissen, so meint man damit: er kehrt sich nicht an den Ausspruch desselben. Denn hätte er wirklich keines, so würde er sich auch nichts als pflichtmäßig zurechnen, oder als pflichtwidrig vorwerfen, [...] dass nämlich ein irrendes Gewissen ein Unding sei. [...] Gewissenlosigkeit ist nicht Mangel des Gewissens, sondern Hang, sich an dessen Urteil nicht zu kehren. Wenn aber jemand sich bewußt ist, nach Gewissen gehandelt zu haben, so kann von ihm, was Schuld oder Unschuld betrifft, nichts mehr verlangt werden.²⁶

Die Stellung des „Gewissens“ in Kants Ethik mag nicht völlig mit derjenigen des „ursprünglichen Wissens“ in der Ethik von Menzius übereinstimmen,²⁷ die zitierten Ausführungen Kants korrespondieren jedoch mit der Philosophie von Konfuzius und Menzius, insofern als alle das „Gewissen“ bzw. das „ursprüngliche Wissen“ als Quelle des moralischen Bewusstseins betrachten. Von daher bedeutet Zai Wos bejahende Antwort nicht, dass er gewissenlos wäre, oder dass sein Gewissen einen Fehler begangen hätte, sondern dass seine Überlegungen zu den Folgen der dreijährigen Trauerzeit sowie zum Zusammenhang von Trauerzeit und Naturgesetz die Stimme seines Gewissens verstellt und ihn dessen Urteil gegenüber blind gemacht haben.

Auf Zai Wos direkte Antwort sagt Konfuzius: „Nun, wenn du dabei Ruhe finden kannst, so magst du es tun. Der Edle aber findet, während er trauert, an erlesener Speise keinen Genuss, Musik erfreut ihn nicht und bequeme Wohnung beunruhigt ihn“. Mit diesem Satz fordert Konfuzius offenbar Zai Wo dazu auf, erneut sein Gewissen daraufhin zu befragen, ob es

26 I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, in: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe), Bd. 6, S. 400f.

27 Zu dieser Differenz vgl. Mou Zongsan (Übersetzung und Kommentar), *Kangde de daode zhexue* 康德的道德哲學 [Kants Moralphilosophie], in: *Mou Zongsan xiansheng quanji* 牟宗三先生全集 [Gesamtausgabe des Herrn Mou Zongsan], Taipei: Lianjing chuban gongsi, 2003, Bd. 15, S. 512-520.

wirklich „Ruhe“ empfinde; falls ja, müsse er die dreijährige Trauer nicht einhalten. Konfuzius macht jedoch auch deutlich, dass er nicht glaubt, Zai Wo könne wirklich Ruhe finden, so wenig wie er glaubt, dass es möglich sei, während der Trauerzeit ohne „Beunruhigung“ erlesene Speisen zu genießen, sich an Musik zu erfreuen und bequem zu wohnen. Wie sollte sich diesen Bemerkungen auch nur das geringste Misstrauen des Konfuzius gegen das Gewissen entnehmen lassen? Sie lassen zudem an eine Passage aus *Mengzi* 3A5 denken, in der Menzius einem gewissen Yi Zhi 夷之 entgegnet:

Im grauen Altertum kam es wohl vor, dass Leute ihre Eltern nicht beerdigten. Wenn die Eltern starben, so hob man sie auf und warf sie in den Straßengraben. Wenn die Hinterbliebenen dann am andern Tag an der Stelle vorbeikamen, hatten Füchse und Wildkatzen sie angefressen, Fliegen, Maden und Maulwurfsgrillen sie benagt. Da trat ihnen der Schweiß auf die Stirn, sie schlugen die Augen nieder und wagten nicht hinzusehen. Dass sie sich schämten war nicht um der Anderen willen; ihr innerstes Herz zeigte sich in Gesicht und Augen. Sie kehrten heim und holten Körbe und Spaten und deckten sie zu. Wenn sie wirklich recht handelten, als sie die Leichen ihrer Eltern also beerdigten, so hat die Art, wie ein pietätvolles Kind und menschlicher Mensch seine Eltern beerdigt, sicherlich ihren Grund. [Übersetzung, mit geringfügigen Änderungen, Richard Wilhelm.]

Wie Konfuzius so führt auch Menzius den Sinn des Trauerrituals auf natürliche Forderungen des Gewissens zurück. Dies kann als eine für den Konfuzianismus charakteristische Auffassung gelten.

In seinem Buch *Lunyu heute gelesen* (*Lunyu jindu* 論語今讀) widmet Li Zehou 李澤厚 dem Abschnitt 17.21 des *Lunyu* besonders große Aufmerksamkeit. Er sieht in ihm eine der Schlüsselstellen des gesamten Buches und betont: „Konfuzius gründet die ‚Riten‘ [die ‚dreijährige Trauer‘] auf das Prinzip psychologischen Gefühls [‚Ruhe des Herzens‘]. Von daher ist das Gefühl in der Menschennatur das erste Prinzip des Konfuzianismus“. ²⁸ In dem Buch *Untersuchungen zur Geschichte des antiken chinesischen Denkens* (*Zhongguo gudai sixiang shilun* 中國古代史論) findet sich eine ausführlichere Erläuterung dieser These:

[...] Konfuzius führt das traditionelle Ritual der dreijährigen Trauer direkt auf den Umstand der Liebe zwischen Eltern und Kindern zurück und setzt das Fundament der Riten direkt mit psychologischer Abhängigkeit in Beziehung. Er definiert die mit Blutsverwandtschaft in Verbindung stehende Grundlage des gesamten Ritualsystems als „Kindespietät und Bruderliebe“ und gründet diese auf die alltägliche Liebe zwischen Eltern und Kindern. Auf diese Weise verwandeln sich „Riten“ und „Zeremonien“ von einer von außen auferlegten normativen Restriktion in eine innere Forderung des menschlichen Herzens; ursprünglich verhärtete Zwangsregeln werden auf

28 Li Zehou, *Lunyu jindu*, Hefei: Anhui wenyi chubanshe, 1998, S. 415.

das Niveau der selbstbewussten Idee des Lebens gehoben; eine religiös-mystische Sache verwandelt sich in eine Angelegenheit täglicher menschlicher Gefühle. Ethische Norm und psychologischer Antrieb werden zu einer Einheit verschmolzen. Weil das oben genannte psychologische Prinzip nichts anderes als konkretisiertes menschliches Bewusstsein ist, erhalten die „Riten“ einen psychologischen inneren Halt und werden vermenschlicht. Aus Normen und Befehlen der „Götter“ wird innerer Antrieb und Selbstbewusstsein; aus Folgsamkeit gegenüber Göttern wird Folgsamkeit gegenüber Menschen und Folgsamkeit gegenüber sich selbst. Dieser Veränderung kommt in der Geschichte des antiken chinesischen Denkens die Bedeutung einer epochalen Wende zu.²⁹

Max Weber hat in *Wirtschaft und Gesellschaft* eine Rangordnung religiöser Ethiken formuliert und entsprechend magische Ethik, ritualistische Ethik, Gesetzesethik und Gesinnungsethik voneinander unterschieden.³⁰ Dabei gilt ihm die Gesinnungsethik als letzte und höchste Entwicklungsstufe, weil die anderen drei Typen alle auf Reglementierungen von außen – Tabus, Gewohnheiten und Gesetze – fixiert bleiben. Nur die Gesinnungsethik vermag demnach eine solche Verhärtung zu durchbrechen, indem sie die Entscheidung über Prinzipien des Handelns in die Gesinnung des einzelnen Menschen verlegt. Mithilfe Webers lässt sich Li Zehous Auffassung folgendermaßen ausdrücken: ein wichtiges kulturgeschichtliche Verdienst des Konfuzius besteht darin, die religiöse Ethik des antiken China auf die Ebene der „Gesinnungsethik“ gehoben zu haben, indem dieser sein Augenmerk auf das Moment der „Gefühle in der Menschennatur“ gerichtet hat. Ich vermag Li Zehou zu einem guten Teil zustimmen, aber eben doch nur zum Teil. Um die Differenz zu erläutern, ist es nötig, die fragliche Passage des *Lunyu* für einen Moment zu verlassen.

IV. DIE NEOPRAGMATISTISCHE INTERPRETATION DER KONFUZIANISCHEN ETHIK

In jüngerer Zeit ist in der amerikanischen Sinologie ein neopragmatistischer bzw. kontextualistischer Diskurs entstanden, der eine eigentümliche Interpretation der chinesischen Philosophie hervorgebracht hat. Ich spreche von „Diskurs“ und nicht von „Schule“, weil es sich um eine Interpretationsrichtung handelt, deren Grenzen sich nicht eindeutig bestimmen lassen. Dieser Diskurs wird als Neopragmatismus bezeichnet, weil er insbesondere metho-

29 Li Zehou, *Zhongguo gudai sixiang shilun*, Taipei: Sanmin shuju, 1996, S. 17.

30 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen: Mohr, 1976, 5. Aufl., S. 348-350. Weber hat selber die Begriffe „ritualistische Ethik“ und „Gesetzesethik“ nicht verwendet. Ich beziehe mich hier auf die Terminologie bei Wolfgang Schluchter in *Religion und Lebensführung*, Bd. 1: *Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988, S. 221.

disch in einem gewissen Zusammenhang mit herausragenden Repräsentanten des Pragmatismus steht, von Charles S. Peirce, William James und John Dewey bis hin zu Richard Rorty.

In der Phase der Frühaufklärung sind, vermittelt durch in China wirkende jesuitische Missionare, Kenntnisse chinesischen Denkens nach Europa gelangt, auf das sich manche Philosophen in ihrer Kritik des Christentums auf positive Weise bezogen haben. Unter ihnen ist insbesondere Christian Wolff zu nennen, der in seiner der chinesischen Ethik gewidmeten Schrift *Oratio de Sinarum philosophia practica* (Frankfurt/M. 1726) zu einer sehr günstigen Bewertung der chinesischen, insbesondere der konfuzianischen Kultur kommt. In der Folgezeit ist der Rang der chinesischen Kultur in den Augen westlicher Betrachter jedoch tief gefallen; zumal Hegel sollte in dieser Hinsicht einen bleibenden Einfluss ausüben. In seinen Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie vertritt Hegel die Auffassung, die chinesische Kultur repräsentiere in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit das Kindesalter. In ihr komme „Substantialität“ zum Ausdruck, nicht aber „Subjektivität“. Hegel zufolge ist die chinesische Kultur niemals in die Phase der Reflexion eingetreten: „Das Ausgezeichnete desselben [sc. des chinesischen Volkes] ist, dass alles, was zum Geist gehört, freie Sittlichkeit, Moralität, Gemüt, innere Religion, Wissenschaft und eigentliche Kunst, entfernt ist“.³¹ Hegels Einfluss reicht bis in die Soziologie Max Webers und hat in dieser einen weit raffinierteren Ausdruck gefunden. Im weberianischen Diskurs repräsentiert die chinesische Kultur Familialismus, Partikularismus, innerweltlichen Optimismus, Weltanpassung und Heteronomie; den Gegensatz bildet die durch Universalismus, Transzendenz, Weltbeherrschung und Autonomie geprägte moderne rationalistische Kultur des Westens. Dieser „hegel-weberianische Diskurs“ hat lange die westliche, insbesondere die europäische Sinologie beherrscht.

In gewisser Hinsicht lässt sich der „neopragmatistische Diskurs“ als eine Verkehrung des „hegel-weberianischen Diskurses“ verstehen. Ersterer teilt mit letzterem die Tendenz zur extremen Betonung des Gegensatzes von chinesischer und westlicher Kultur bzw. Philosophie, versteht jedoch nun genau jene Aspekte als Vorteil, die zuvor als Mangel galten. Weber vertrat die These, die konfuzianische Tendenz zur Weltanpassung sei der Entwicklung eines chinesischen Kapitalismus nachteilig gewesen; demgegenüber feiert Herbert Fingarette Konfuzius als Modell für „the secular as sacred“.³² Henry Rosemont, Jr., enttäuscht von den Grundbegriffen westlicher Moraltheorie (Pflicht, Autonomie, Rechte, Freiheit, Individuum usw.), glaubt, Konfuzius

31 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: G.W.F. Hegel: *Werke*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1969ff, Bd. 12, S. 174.

32 Vgl. Herbert Fingarette, *Confucius – The Secular as Sacred*, New York: Harper Torchbook, 1971.

könne dem Westen eine Alternative bieten.³³ Als bedeutendste Repräsentanten des „neopragmatistischen“ Diskurses können allerdings David L. Hall und Roger T. Ames gelten. In dem von ihnen gemeinsam verfassten Buch *Thinking Through Confucius* heißt es:

[...] einige Charakteristika des klassischen Chinesisch, ihrerseits Effekte umfassender kultureller Bedingungen, bieten wichtige Hinweise für die Beantwortung von fundamentalen Fragen, die von größter Relevanz sind für diese Untersuchung zu Konfuzius' Aktivität als Meister der Kommunikation. Erstens: die seltene Verwendung abstrakter Nomen und kontrafaktischer Annahmen, eine Konsequenz des Fehlens von Vorstellungen der Transzendenz in der klassischen chinesischen Tradition, verlangt, dass signifikante Kommunikation weder abhängt von der Trennung einer Aussage von dem Urteil, das deren Wahrheit oder Falschheit feststellt, noch von der Erzeugung bewusster, für Urteile oder Handlungen erforderlicher, Alternativen. Zweitens: wenn Wissen (*zhi* 知) nicht von Urteilen unterscheidbar ist und sich der Akt des Wissens ohne bewusste Erwägung von Alternativen vollzieht, ist es sehr wahrscheinlich, dass der Begriff des Verstehens weniger an rational-kognitiven denn an ästhetischen Aktivitäten gebildet ist. Drittens: im allgemeinsten (post-kantianischen) Sinne des Wortes „Moral“ gibt es keine Moraltheorie im klassischen konfuzianischen Denken. Ethische Handlungen sind weder abgeleitet von, noch interpretierbar durch irgendetwas, was moralischen Theorien ähnelte. Schließlich ist es klar, dass, die Wahrheit dieser Aussagen vorausgesetzt, der Charakter der Lehre Konfuzius' sich auf einschneidende Weise von einer Lehre unterscheiden wird, die auf die Kommunikation signifikanter Ideen und Prinzipien zielt, welche dazu dienen, bewusste Reflexion und verantwortliche Urteile zu strukturieren und zu unterstützen.³⁴

Wenn also bei Konfuzius von „Ethik“ die Rede sein kann, so gewiss nicht von „Prinzipienethik“, denn jene „Ethik“ soll auf ästhetischer Intuition gegründet sein und nicht auf der Reflexion und Umsetzung moralischer Prinzipien.

In seiner Erörterung von *Lunyu* 17.21 erwähnt Li Zehou Hall, Ames und andere Sinologen, die in gewisser Hinsicht auch dem neopragmatistischen Diskurs zugerechnet werden können, wie A.C. Graham, Robert Eno und Chad Hansen. Obwohl er sehr wohl spürt, dass diese „die Differenz zwischen China und dem Westen übertreiben, was der traditionellen chinesischen Geisteshaltung nicht entspricht, welche auf der Suche nach Identität um die Bewahrung von Differenzen bemüht ist“, ist er der Meinung, dass deren Schriften „mit dem eigenen Denkweg eine große Ähnlichkeit haben, die in der Aufmerksamkeit für die enorme Differenz zwischen chinesischer

33 Henry Rosemont, Jr., „Kierkegaard and Confucius: On Finding the Way“, *Philosophy East and West*, Bd. 36, Nr. 3 (July 1986), S. 208f.

34 David L. Hall/Roger T. Ames, *Thinking Through Confucius*, Albany: State University of New York, 1987, S. 267.

und westlicher Tradition besteht“.³⁵ Aus dem bisher Gesagten geht hervor, dass Li Zehou und der Neopragmatismus sich in der Ablehnung des Verständnisses der Ethik des Konfuzius als „Prinzipienethik“ einig sind.

Verwendet aber Konfuzius zur Etablierung von Handlungsnormen tatsächlich keine moralischen Prinzipien? Meine bisherige Analyse von *Lunyu* 17.21 scheint nicht geeignet zu sein, die Auffassung Li Zehous wie des Neopragmatismus zu widerlegen. Konfuzius', sich an den Dialog anschließende, Kritik des Zai Wo spricht jedoch zumindest für deren Einseitigkeit. Unmissverständlich bezeichnet Konfuzius seinen Schüler als „unmenschlich“. Der Grund, den er anführt, lautet: „Ein Kind wird drei Jahre alt, ehe es die Arme von Vater und Mutter entbehren kann. Was die dreijährige Trauer anlangt, so ist sie die übliche Trauerzeit auf Erden. Sollte nicht Yu auch die dreijährige Liebe seinen Eltern zurückgeben?“ Mir scheint, dass Lao Sze-kwangs (勞思光 Lao Siguang) Interpretation diesen Sätzen in besonderem Maße gerecht zu werden vermag. Er schreibt:

Obwohl es in diesem Abschnitt bloß um die „dreijährige Trauer“ geht, ist er doch repräsentativ für den Hauptgehalt von Konfuzius' Konzeption ethischer Beziehungen. [...] Mit seiner Geburt erhält jeder Mensch von der Gesellschaft vielerlei direkte und indirekte Hilfe; am fundamentalsten ist diejenige der Eltern. Weil ein Mensch von Geburt an die Wohltätigkeit der Gesellschaft erfährt, hat er der Gesellschaft gegenüber eine Haltung der Dankbarkeit einzunehmen; zu Konfuzius' Zeit wurde dieser Haltung mittels des Gedankens der ethischen Beziehungen Ausdruck verliehen. Weil jeder Mensch der Gesellschaft gegenüber die Verantwortung zur Dankbarkeit hat, lässt sich sagen, dass er anderen Menschen gegenüber ein Leben lang universale Verantwortung trägt. Diese Verantwortung ist in konkrete Beziehungen eingelassen und hat konkreten Inhalt; das führt zur Idee der Pflicht. Ihrem Wesen nach lässt sie sich bezeichnen als: „commitment“.³⁶

Der Vorwurf Konfuzius' gegenüber Zai Wo ist als Hinweis auf das „Prinzip der Dankbarkeit“ zu verstehen, in dem wiederum das Prinzip der Vergeltungsgerechtigkeit angelegt ist: die Abgeltung von drei Jahren der elterlichen Sorge durch drei Jahre der Trauer um die Eltern. Dem „Prinzip der Dankbarkeit“ entspringt die „Pflicht“ zur Dankbarkeit: „Sollte nicht Yu auch die dreijährige Liebe seinen Eltern zurückgeben?“ Für Konfuzius ist die dreijährige Trauer die „auf der Erde übliche Trauerzeit“, weil sie von einem universalen moralischen Prinzip gestützt wird. Das steht zu Konfuzius' Forderung, Zai Wo möge sich auf sein Gewissen besinnen, um zu prüfen, ob er wirklich seine „Ruhe“ finden könne, keineswegs im Widerspruch. Für Konfuzius ist die Achtung vor universalen moralischen Prinzipien eben

35 Li Zehou, *Lunyu jindu*, S. 416.

36 Lao Sze-kwang, *Xinbian zhongguo zhexueshi* 新編中國哲學史 [Geschichte der chinesischen Philosophie, neue Ausgabe], Bd. 1, Taipei: Sanmin shuju, 1984, S. 145.

nichts anderes ist als die universale Forderung des menschlichen Gewissens – „die Menschen haben das gleiche Herz und die Herzen haben das gleiche Prinzip“; die Forderungen des Herzens und der Vernunft stimmen an dieser Stelle überein.

V. SCHLUSSBEMERKUNG

In meinen vergleichenden Studien zur Ethik von Kant und Menzies habe ich die fundamentale Differenz der beiden in ihrer Konzeption des moralischen Subjekts verortet. Kants Entgegensetzung von Gefühl und Vernunft führt zur Aufspaltung von moralischem Prinzip und moralischem Gefühl; die Konzeption der Einheit von Emotionalem und Rationalem bei Menzies hingegen erlaubt es, das Emotionale (das sich in Mitleid, Schamgefühl, Bescheidenheit und Fähigkeit Recht und Unrecht zu unterscheiden ausdrückt) und das Rationale (das sich in Menschlichkeit, Gerechtigkeit, Anständigkeit und Verständnis ausdrückt) aufzufassen als zwei substantiell miteinander verbundene Aspekte des ursprünglichen „Geistes“. ³⁷ Im Denken Konfuzius' können wir ebenfalls eine solche, um die Einheit von Gefühl und Vernunft zentrierte, Konzeption des moralischen Subjekts feststellen. Die diskutierte Passage des *Lunyu* vermag dafür den besten Beweis zu liefern. Li Zehous Insistenz auf der Fundierung der „Riten“ im psychologischen Gefühl oder der pragmatistische Hinweis auf Konfuzius' Blick für konkrete Situationen sind nicht einfach zurückzuweisen, reichen jedoch andererseits auch nicht aus, um Konfuzius' Reflexion auf und Anwendung von moralischen Prinzipien abzusprechen. In jüngerer Zeit hat Heiner Roetz die Einseitigkeit des „neopragmatistischen Diskurses“ deutlich gemacht und, so meine ich, sehr überzeugend nachgewiesen, dass auch die konfuzianische Ethik eine „Prinzipienethik“ ist. ³⁸

Zum Schluss ist auf Pei-jung Fu's Frage zurückzukommen, wie eine „idealistische Interpretation“ Konfuzius' hohe Wertschätzung des Guan Zhong 管仲 ³⁹ mit „*ruqiren*“ 如其仁 (nahe der Menschlichkeit!) erklären kön-

37 Vgl. Ming-huei Lee, „*Rujia yu zilü daode*“ 儒家與自律道德 [Der Konfuzianismus und die autonome Moral], „*Mengzi yu kangde de zilü lunlixue*“ 孟子與康德的自律倫理學 [Menzies und Kants Ethik der Autonomie], „*Zai lun mengzi de zilü lunlixue*“ 再論孟子的自律倫理學 [Erneute Diskussion der Ethik der Autonomie bei Menzies], „*Mengzi de siduan zhi xin yu kangde de daode qinggan*“ 孟子的四端之心與康德的道德情感 [Menzies' „vier emotionale Ansätze“ und Kants „moralisches Gefühl“]; diese Aufsätze sind enthalten in: ders., *Rujia yu kangde* 儒家與康德 [Der Konfuzianismus und Kant], Taipei: Lianjing chuban gongsi, 1990.

38 Vgl. vor allem Heiner Roetz, *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1992.

39 Er war Kanzler des Staates Qi 齊 unter der Führung von Herzog Huan 桓公.

ne. In einem Aufsatz mit dem Titel „Die Differenz von königlichem und hegemonialem Weg bei Menzies – eine Neuinterpretation“ habe ich mich um eine umfassende Klärung dieser Frage bemüht.⁴⁰ Demnach beinhaltet „nahe der Menschlichkeit“ Konfuzius’ skeptische Haltung gegenüber Guan Zhong. Ich schließe mich hier der von Zhu Xi in den *Gesammelten Kommentaren zum Lunyu* vertretenen Auffassung an, wonach Konfuzius Guan Zhong allenfalls „Verdienste um die Menschlichkeit“ zuerkennt. Darüber hinaus halte ich es für nicht angemessen, den Begriff „Idealismus“ zur Charakterisierung der Ethik des Konfuzius zu verwenden. Zum Einen, weil er in der westlichen Philosophie zumal für Ontologie und Erkenntnistheorie, weniger aber für die Ethik relevant ist; darüber hinaus, weil Schlagworte wie „Idealismus“ und „Materialismus“ in ihrer marxistischen Verwendung längst jede Bedeutung für eine adäquate Gegenstandserkenntnis eingebüßt haben; schließlich, weil Mou Zongsans Verwendung des Begriffs *weixin lun* 唯心論 (Idealismus) nicht bloß die chinesische Übersetzung des westlichen Begriffs ist, er diesem vielmehr im Kontext der Entwicklung der chinesischen Philosophie eine eigentümliche Bedeutung beigelegt hat. Deshalb neige ich dazu, „Idealismus“ durch „Gesinnungsethik“ zu ersetzen und die Ethik des Konfuzius als „Gesinnungsethik“ zu verstehen. Anhand der kantischen Ethik habe ich bereits vielfach versucht klarzumachen, dass die Gesinnungsethik es wohl ablehnt, von den Folgen einer Handlung her, deren moralischen Wert (das moralisch Gute) zu bemessen, gleichwohl aber anerkennt, dass solche Folgen einen nicht-moralischen Wert haben (das physisch Gute) und von daher auf logischer Ebene das „Prinzip der Nützlichkeit“ als abgeleitetes moralisches Prinzip akzeptiert.⁴¹ Wird Konfuzius’ Ethik derart als „Gesinnungsethik“ verstanden, steht diese in keinerlei Widerspruch zu dessen Wertschätzung der „Menschlichkeit“ des Guan Zhong.

Zusammenfassend lässt sich sagen: in der Interpretation von *Lunyu* 17.21 tendieren Pei-jung Fu und die anderen katholischen Autoren in ihrem

40 Vgl. Ming-huei Lee, „Mengzi wang ba zhi bian chongtan“ 孟子王霸之辨重探 [Die Differenz von königlichem und hegemonialem Weg bei Menzies – eine Neuinterpretation], in: ders., *Zhongguo wenzhe yanjiu jikan* 孟子重探 [Eine Neuinterpretation des Menzies], Lianjing chubang gongsi, 2001, S. 41–67.

41 Vgl. dazu Ming-huei Lee, „Cong kangde xingfu gainian lun rujia de yi li zhi bian“ 從康德的「幸福」概念論儒家的義利之辨 [Die konfuzianische Unterscheidung zwischen „Gerechtem“ und „Nutzen“ im Licht von Kants Begriff der „Glückseligkeit“], in: ders., *Rujia yu kangde*, S. 147–194; ders., „Cunxin lunlixue, zeren lunlixue yu rujia sixiang“ 存心倫理學、責任倫理學與儒家思想 [Gesinnungsethik, Verantwortungsethik und konfuzianisches Denken]; ders., „Cunxin lunlixue, xingshi lunlixue yu zilü lunlixue“ 存心倫理學、形式倫理學與自律倫理學 [Gesinnungsethik, formale Ethik und die Ethik der Autonomie]; die letzten beiden Aufsätze sind enthalten in: ders., *Rujia shiye xia de zhengzhi sixiang* 儒家視野下的政治思想 [Politisches Denken aus konfuzianischer Perspektive], Taipei: Taiwan University Press, 2005.

Verständnis der Ethik des Konfuzius zu einem „moralischen Realismus“, der den Rang des „Herzens“ als moralisches Kriterium anzweifelt und insistieren auf einem „objektiven Kriterium“. Demgegenüber tendieren Li Zehou und der Neopragmatismus zur subjektivistischen Interpretation der Ethik des Konfuzius, welche die Funktion des „Herzens“ für moralische Urteile anerkennt, aber die vernünftige Seite des „Herzens“ leugnet. Beide Interpretationen sind problematisch. Die erstere ist ein fundamentales Mißverständnis bzw. eine Verdrehung des Denkens von Konfuzius; zweiteere kommt zu bemerkenswerten Einsichten, deren Überspannung jedoch zu inakzeptabler Einseitigkeit führt.

