



Festvortrag zur Eröffnung des Konfuzius-Instituts Leipzig, 9. April 2008
Prof. Dr. Ralf Moritz / Universität Leipzig

Konfuzius – Vision und Geschichte

Zweieinhalb Jahrtausende ist es her, da lebte im Osten Chinas ein Lehrer namens *Kōng Qǐū*, der die Welt aus dem Chaos zur Ordnung führen wollte. Dabei war er der Erste in Chinas Kulturgeschichte, der über das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft rational reflektierte und mit dem damit die Geschichte des chinesischen Philosophierens begann – nicht aus Neugier, wie es Aristoteles in seiner „Metaphysik“ für Griechenland benannte, sondern aus einem tiefen Leiden an Unordnung. Aus diesem Leiden entsprang eine Vision sozialer Ordnung – die Vision einer meritokratischen Gesellschaft, die hierarchisch nach Maßgabe moralischer Qualifikation abgestuft sein sollte. Moralische Qualifikation wiederum sollte sich bestimmen an der Fähigkeit des Einzelnen, zur Ordnung des Gemeinwesens verantwortlich beizutragen. Damit verband sich ein auf Verwirklichung hin entworfenes gigantisches Projekt sozialer Utopie.

Diese soziale Utopie ist nur zu begreifen, wenn man sie als Produkt eines historischen Intermezzos versteht – einer Zeit zwischen der Herrschaft einer alten und der Etablierung einer neuen gesellschaftlichen Struktur. Es ist diese Verortung im historischen Spalt, welche die Einzigartigkeit des Konfuzius begründet. Daraus folgte die intellektuelle Möglichkeit, die Vision von etwas Neuem – nämlich die Idee einer nicht mehr auf dem Adel der Geburt, sondern auf dem Adel moralischer Perfektion beruhenden Struktur - als Forderung nach Restaurierung des Alten zu präsentieren, als Rückkehr zu den *li* der Vergangenheit – den alten hierarchischen Formen gesellschaftlichen Umgangs: Das Neue erscheint in der Form des Alten; die alten *li* – als Verhalten hierarchischer Einordnung begriffen – werden zu einer reinen Struktur, die auf neue Formen gesellschaftlicher Differenzierung übertragen werden können.

Damit ist das gedankliche System des Konfuzius prinzipiell nach vorn offen – der Transfer auf neue Verhältnisse ist möglich, in der kühnen Konsequenz des Gedankens bis zur Gegenwart auf alle Verhältnisse sozialer Einordnung, inklusive der durch die gesellschaftliche Arbeitsteilung bedingten. Damit verbindet sich die prinzipielle Möglichkeit der Extrapolation dieses konfuzianischen Ansatzes durch die Jahrhunderte der Geschichte hindurch. Einordnung muss immer bestimmt sein vom Motiv der optimalen Eigen-Funktionalisierung für die Ordnung des Gesamtgefüges (ausgedrückt durch den konfuzianischen Grundwert integrativer Gemeinschaftsbezogenheit).

Die basale Motivation der Vision ist dabei nicht die Unterdrückung des Individuums – sie wird vielmehr geleitet von der Überzeugung, dass der Einzelne nur über soziale

Ordnung sein existentielles persönliches Grundinteresse zu wahren vermag: Ordnung als harmonisierende Zusammenfügung des Differenten, was die Fähigkeit verlangt, sich in die Lage des jeweils anderen zu versetzen – als Mahnung und Botschaft konzipiert für alle Zeiten und Räume.

Indem die Moral – inhaltlich bestimmt durch das verantwortliche Handeln für die Gemeinschaft – als entscheidendes Soll-Kriterium sozialer Stratifikation bestimmt wird, gewinnen Erziehung und Selbsterziehung kardinale Bedeutung. Erziehung und Selbsterziehung realisieren sich dabei über den Prozess des Lernens (*xue*). Dieses Lernen wiederum meint nicht Aufnahme von Sachwissen, sondern die Verinnerlichung positions- und damit zugleich gemeinschaftsbezogener Normen. So führt Lernen im konfuzianischen Sinne nicht nur zu Wissen, sondern über das Wissen um die Norm zur Einsicht in die Unabweisbarkeit ihrer Erfüllung. Lernen ist somit im wahrsten Sinne des Wortes Bildung, Menschenbildung, und wird so zu einer nichtdispensierbaren Konstituente für das gesellschaftliche Zusammenleben.

In diesem Sinne beginnen viele konfuzianische Bücher, nicht zuletzt die „Gespräche“ des Konfuzius, mit der Thematisierung des Lernens, was untrennbar mit der Aktion rechten Tuns verbunden ist – es ist die unmittelbare soziale Bestimmung des Gelernten, welche Lernen und Üben zusammenführt.

Damit verbindet sich das ständige Sich-Bewähren-Müssen, was angesichts der Situationenvielfalt des Lebens lebenslanges Lernen bedeutet – der authentische Mensch ist immer auf der Reise. Schließlich leitet sich davon auch die große Bedeutung der Vorbilder ab, der Eltern, von denen man das biologische Leben, und der Lehrer, von denen man das Kultur-Leben erhalten hat. Jeder soll auf dem Wege sein, ein Vorbild für andere, ein exemplarischer Mensch, zu werden. Die Vorbilder – es waren Normen in Menschengestalt, und der Verweis auf sie hatte die Kraft des Beweises für das, was richtig zu sein hatte. Daraus leitet sich auch das konfuzianische Soll-Bild des Herrschers ab: Er, der ganz oben steht, sei mit seinem verantwortlichen Handeln das Vorbild für alle. Und er regiere nach dem Grundsatz: Gerades auf Verbogenes setzen, damit auch das Verbogene gerade werde.

Eine besondere Rolle spielen dabei die *shèng rén* – die Weisen. Da Konfuzius sie im Chaos seiner Zeit nicht finden kann, verlegt er sie ins Altertum, dem Ort des Ideals, das zum Sehnsuchtsbild wird und wo das Ideal selbst vor den Unwägbarkeiten der Geschichte geschützt erscheint.

Auch in späteren Jahrhunderten des chinesischen Kaiserreichs galt: Dort, im Altertum, ist das Ideal Realität, auch wenn gegenwärtig die Realität nicht ideal ist. Die Weisen des Altertums waren in dem Sinne heilig, dass sie *wén* – die Muster des Kosmos, sich darstellend in der ehernen Ordnung des Universums – in die Sprache der Menschen übertrugen und damit für alle Zeiten und Räume unter dem Himmel jenes konfuzianische Muster sozialen Verhaltens der Menschheit offenbart hätten, welches

einzig und allein das Heil der Ordnung verheißt – sie waren die Verbildlichung des Ideals, denn sie waren es, welche diese Muster des Kosmos über die schriftliche Fixierung in der Literatur vermittelten. So war das Verinnerlichen der Bücher der Weisen, das heißt das Übertragen ihrer normativen Aussagen im Analogieschluss auf die aktuelle Situation, ein wichtiger Bestandteil des Lernens.

Zur Verbildlichung des Ideals wurde später Konfuzius selbst, begleitet von kultischer Überhöhung und politischer Funktionalisierung – er wurde zum Prototyp des Lehrers, zum Lehrer der zehntausend Generationen.

Hinzugefügt sei, dass diese Betonung des Lernens einen allgemeinen Grundzug traditioneller geistiger Kultur Chinas ausdrückt, wonach es zunächst um die Formung der inneren Welt des Menschen geht, aus deren Ordnung sich die äußere Ordnung der Welt ableitet – *dao* / der Weg der Welt wird, indem man ihn geht. Es ist der Mensch, der den Weg groß zu machen vermag – so lesen wir; es ist nicht der Weg, der den Menschen groß macht. Bei sich selbst fange man an und verweise nicht auf andere: Rechte Gesinnung als Grundlage gesellschaftlicher Rekonstruktion.

Dabei sehen wir deutlich die Ambivalenz des frühkonfuzianischen Bildungskonzepts, aus der sich auch die politische Funktionalisierung späterer Jahrhunderte ableiten sollte. Ohne Zweifel ist es ein großartiger humanistischer Denkansatz, wenn der Mensch als moralischer Schöpfer seiner selbst erscheint. Der Mensch wird immer mehr zum Menschen, er entwickelt sein Menschsein, je besser er die angeborene Kapazität zur Gemeinschaftsbezogenheit praktisch entfaltet. Das schließt die höchst bedeutsame Idee der wesensmäßigen Gleichheit aller Menschen ein – eine Idee, die wir in dieser Prominenz in der griechischen Antike nicht finden. „Von ihrer Natur aus sind die Menschen beisammen. Durch die Übung des rechten Verhaltens entfernen sie sich voneinander“, so erfahren wir. Aus der kardinalen Funktion der Bildung für soziale Ordnung folgt dann konsequent der Grundsatz, dass Bildung allen zugänglich sein soll. „Man darf keine Standesunterschiede machen“, so lesen wir.

Dieser modern klingende Satz wird relativiert durch die frühkonfuzianische Überzeugung, wonach das Volk nur begrenzt bildungsfähig sei – es ist die notwendige historische Begrenztheit des geistigen Horizonts, durch welche die aktuelle Lebenssituation des Volkes das Konzept vom Volk als Objekt des Regierens begründet. Das Philosophem der prinzipiellen Gleichheit fungiert als Prämisse realer sozialer Ungleichheit mit dem beachtlichen Vorteil, diese als moralische Ungleichheit erklärbar zu machen, womit in der Kaiserzeit ein ganzes politisches System seine Legimitation erfuhr. Letztlich ist Bildung essentiell Erziehung zur Einordnung. Immanente Konsequenzen sind ohne Frage Normierung und Grenzziehung, geistige Homogenität sowie die Herrschaft von Imitation über Innovation. Wie dieses Konzept später politisch mächtig wurde – und zwar jetzt nicht mehr im Sinne des Gewinns, sondern des Bewahrens von Ordnung – so entfalteten sich auch diese immanenten

Konsequenzen. Die Immanenz wurde zu einer historisch realen, die Verhältnisse konservierenden Wirkung.

Im Kaiserreich kam die Vision an die Macht – eine Vision, die an die Macht kommt, ändert sich. Sie wird zur Orthodoxie, welche sich in einem langen höchst komplizierten Prozess schließlich im 14. Jahrhundert voll etablieren sollte. Die Konfuzianer wollten an die Macht, denn ihr Projekt war nicht Weltbeschreibung, sondern Weltgestaltung. Und der zentralherrschaftlich organisierte Staat brauchte geeignete und gehorsame Beamte, wozu sich die konfuzianische Ethik der Gemeinschaftsordnung anbot. Um diese Ethik politisch nutzbar zu machen, wurde das System der Beamtenprüfungen etabliert – ansatzweise im 2. Jahrhundert vor unserer Zeit und voll entfaltet in den letzten achthundert Jahren des Kaiserreichs. Diese Prüfungen waren die politische Funktionalisierung des konfuzianischen Konzepts vom Lernen – ein Instrument zu Dressur und Subordination. Legitimation bezog das System aus der konfuzianischen Soll-Norm, wonach Moral zum Amt führt.

Unterstützt wurde das System durch die bereits bei Konfuzius angelegte Projektion intrafamiliärer Normen auf die Makrogesellschaft, die als überdimensionierte Familie erscheint – die Familie als Muster der geordneten Gemeinschaft, in der die Menschen unterschiedliche Positionen haben, aber in einer umgreifenden Bindung zusammengeführt werden. Im Staat hatte der Einzelne keine qualitativ anderen Normen zu erfüllen, als er sie in der Familie als Ausgangsbasis jedweder Sozialisation gelernt hatte.

So erwies sich ein an die Funktion der Macht-Stabilisierung angepasster, transformierter Konfuzianismus als brauchbares Mittel, die Gewohnheit kindlicher Unterordnung zum ethischen Prinzip des Beamten-Apparates zu dehnen. Damit aber blieb der Konfuzianismus als Elite-Kultur der Beamten und Gebildeten stets in einem Kontinuum mit der Volkskultur. Zwischen den beiden Gravitationszentren der traditionellen chinesischen Gesellschaft – dem Staat oben und den Dörfern unten – bestand so eine normative Regel – Kongruenz, die entscheidend war für die Regierbarkeit des Großreichs.

Je stärker die Zentralherrschaft des Staates ausgeprägt war und je kohäsiver die gesellschaftliche Struktur wurde, desto mehr war es möglich, diese Pyramide des Prüfungssystems funktionieren zu lassen, desto größer wurde die politische Funktion des Staatskonfuzianismus und desto mehr wuchs auch die kultische Verehrung des Konfuzius. Bereits im 7. Jahrhundert war angewiesen worden, in allen Präfekturstädten des Reiches Konfuzius-Tempel zu errichten – bis es schließlich hieß: „Ohne die Lehre des Konfuzianismus kann das Reich auch nicht einen Tag bestehen.“ Je größer der zeitliche Abstand zum historischen Konfuzius, desto stärker der Kult, bis man den Schatten für die Person selbst, das Bild für die Wirklichkeit nahm. Der Mythos verdeckte den Mann, dessen Lehre zwar am Beginn des Konfuzianismus steht, nicht aber mit diesem einfach gleichzusetzen ist.

Vielmehr verlor jene Erscheinung, die wir uns Staatskonfuzianismus zu nennen angewöhnt haben, jenes Potential der Flexibilität, das für den frühen Konfuzianismus noch kennzeichnend gewesen war. Konfuzianische Ideen wurden genauso benutzt, wie der Name Konfuzius von einem legistisch intendierten politischen System usurpiert wurde.

So hat sich in der Geschichte des Konfuzianismus über die Jahrhunderte des Kaiserreichs hinweg eine Spannung zwischen ursprünglichem Ideal und abfallender Realität aufgebaut, vor deren Hintergrund sich ein kritischer, zum Teil oppositioneller, Konfuzianismus entwickelte. Immer wieder waren Beamte und Gelehrte bemüht, - Konfuzius' Ideal eines moralisch verantwortlichen Menschen folgend – ihre Pflicht für das Gemeinwohl zu tun, den Herrscher am Soll-Bild eines Vaters des Volkes zu messen und Widerstand gegen Despotie zu leisten. Dafür wurden sie verhaftet, verbannt oder sogar hingerichtet.

Darum wäre es ein großer Fehler, die Wirkungsgeschichte des Konfuzius auf den Dienst am politischen System des traditionellen China zu reduzieren – sie fand auch außerhalb dieses Dienstes statt, nicht zuletzt auch in der europäischen Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts. Das sich wie ein Strom durch die Jahrhunderte ziehende Deuten, Studieren und Kommentieren konfuzianischer Schriften hat viele Gesichter.

Nach dem Untergang des traditionellen chinesischen Staates zu Beginn des 20. Jahrhunderts verlor der Konfuzianismus nicht nur seine entscheidende institutionelle Stütze – ebenso vollzog sich auch eine Befreiung des historischen Konfuzius aus institutioneller Umklammerung. Damit eröffnete sich aber auch ein neues Potential seiner historischen Gewichtung, dass – wie wir wissen – während des 20. Jahrhunderts in sehr unterschiedlicher Weise realisiert wurde: von unhistorischer Überhöhung als Präceptor einer allgemeingültigen Menschheitsperspektive bis hin zur Dingfestmachung eines reaktionären Täters.

Wenn wir heute zu Konfuzius Stellung nehmen, dann wissen wir sehr wohl, dass Konfuzius in den Grenzen der Horizonte der chinesischen Gesellschaft seiner Zeit lebte. Als historische Gestalt ist er historisch zu bewerten. Aber wir wissen auch, wie relative Wahrheiten Elemente absoluter Wahrheit in sich tragen. Konkret heißt das in unserem Fall, dass Konfuzius aus einem Zustand des Chaos heraus einen Weg zum Wiedergewinn von Ordnung konzipierte, der es uns rät, ihn nach den allgemeingültigen Regularien gedeihlichen gesellschaftlichen Zusammenlebens zu befragen.

In der Tat finden wir zahlreiche Bezüge zu Notwendigkeiten und Imperativen unserer Zeit. Die Betonung der Bildung als Konstituente gesellschaftlicher Ordnung führt uns – bei aller Differenz im inhaltlichen Verständnis – zu unserer gegenwärtigen Diskussion über Bildung als Zukunftssicherung, wobei wir gemahnt sind, dies nicht nur als Problem

finanzieller Verfügbarkeit zu begreifen, sondern im Sinne der Notwendigkeit, auch eine entsprechende gesellschaftliche Atmosphäre zu schaffen, bei der die Präferenzen der sozialen Wertigkeit stimmen. Es ist die Mahnung, dass jede Gemeinschaft kohäsiver Kräfte bedarf, welche die Individuen an die Gemeinschaft binden und in der zugleich auch die sozialen Differenzen integrativ eingebunden sind. Eine auf dem Egoismus beruhende Gesellschaft unterliegt zerstörerischen Kräften. Weder ist Gleichheit gerecht, noch dürfen Unterschiede so groß sein, dass das integrative Gefüge der Gemeinschaft aufgelöst wird. Am Funktionieren dieses Gesamtgefüges bestimmt sich die notwendige Limitation der sozialen Differenz.

Vieles wäre noch hinzuzufügen, aber eines sei noch angemerkt: Konfuzius war zum Symbol der Kultur Chinas geworden und schließlich auch zu einem Pfeiler von Identität. Der Bezug auf Konfuzius heute und das Bedenken seiner Bedeutung für die chinesische Kultur erinnert daran, dass im Prozess der Globalisierung Weltkultur nicht zur Eindimensionalität verkümmern darf, dass es kulturelle Wirkungen nicht nur von West nach Ost, sondern eben auch von Ost nach West gibt, dass viele kulturelle Traditionen in diese Kultur einfließen und dass deren innere Vielfalt ein Menschheitswert ist. Und wenn wir uns zum Schluss auf die konfuzianische Forderung beziehen, sich stets in die Lage des anderen zu versetzen, dann steht Konfuzius heute eben nicht für den Kampf der Kulturen, sondern für Begegnung, Achtung und Toleranz. Sollten wir da nicht dem heute gegründeten Institut Erfolg wünschen? Ich denke, wir sollten es.