

Individuum und Kultur : Menschenrechtsauffassungen im "konfuzianischem Kulturkreis"

Autor(en): **Paul, Gregor**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizer Monatshefte : Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur**

Band (Jahr): **81 (2001)**

Heft 9

PDF erstellt am: **19.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-166523>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

INDIVIDUUM UND KULTUR

Gregor Paul

ist Prof. für Philosophie an der Universität Karlsruhe. Mitglied des Interdisziplinären Instituts für Angewandte Kulturwissenschaften. Co-Leiter eines von der VW-Stiftung finanzierten Projekts zur Philosophie der Menschenrechte. Ko-Leiter des Feldes «Japan» in einem kulturwissenschaftlichen Sonderforschungsbereich der Universität Freiburg. Präsident der Deutschen China-Gesellschaft. Zwischen 1979 und 1993 etwa zehn Jahre als Lektor, Professor und Gastprofessor in Japan und China tätig. Zuletzt erschien: *Konfuzius, Meister der Spiritualität*, Herder, Freiburg/Basel/Wien 2001.

Menschenrechtsauffassungen im «konfuzianischen Kulturkreis»

Im Westen herrscht der Individualismus. Im Osten regiert der Kollektivismus. Im Westen begreift sich jeder Einzelne als eine Person, die mehr oder weniger ohne Rücksicht auf die Interessen anderer das Recht besitzt, «sich selbst zu verwirklichen». Im Osten dagegen fühlt sich jeder in Familie, grössere Gruppe, Gesellschaft und Staat eingebunden und ist davon überzeugt, dass er sein Verhalten primär an den Interessen dieser «Kollektive» zu orientieren habe. Dies sind immer noch gängige Vorurteile und Klischees, wenn zwischen «östlicher» und «westlicher» Ethik oder Moral unterschieden wird. Und was immer das Wort «Konfuzianismus» bedeuten mag: Es bezeichnet «östliche» Kulturen.

Dass es sich tatsächlich um Vorurteile und Klischees handelt, ist leicht zu zeigen. So schliessen diese Einschätzungen meistens eine Gleichsetzung von Individualismus und Egoismus ein. Diese Gleichsetzung ist falsch. Das Gegenteil von Individualismus ist nämlich nicht Altruismus, sondern Kollektivismus. Besonders wichtig ist dabei, dass Gruppen – oder Kollektive – genauso egoistisch, ja, egoistischer sein können als Individuen, man denke an Familien, Fussballclubs oder gar Staaten. Wer also den Individualismus angreift, weil er die Selbstsucht anprangern will, verfehlt im Grunde von vornherein sein Ziel. Um es der Klarheit willen noch einmal anders zu sagen: Individualismus impliziert keinesfalls Egoismus. Sofern es um Moralität geht, gilt für Individualismus und Kollektivismus dasselbe. Das heisst insbesondere: Auch nach «westlicher» («individualistischer») Ansicht kann jemand, der sich moralisch verhält, gar nicht egoistisch handeln. Was die philosophische Fassung dieser Einsicht anbelangt, so hat *Kant* ihr unmissverständlichen Ausdruck gegeben. Danach besteht moralisch relevante individuelle Freiheit in der moralischen Autonomie: in der Entscheidung, ausschliesslich dem (selbst gegebenen) universalen moralischen Gesetz zu folgen, sich, wie Kant es formuliert, freiwillig diesem Gesetz zu unterwerfen. Wer dies tut, trägt damit automatisch den gültigen Interessen anderer Rechnung.

Der Ausdruck «Konfuzianismus» bezeichnet zudem eine grosse Zahl unterschiedlicher Lehren, Schulen und Strö-

mungen, die sich zum Teil fundamental widersprechen. Schon von daher ist es fragwürdig, von «dem Konfuzianismus» und einem einheitlichen konfuzianischen Menschenbild zu reden. Es sind mindestens zu unterscheiden: philosophischer Konfuzianismus, Staatskonfuzianismus und volkstümlicher Konfuzianismus. Dabei zerfällt der philosophische Konfuzianismus erneut in mehrere, mitunter gegensätzliche Lehren. Insbesondere ist zwischen klassischem Konfuzianismus, Neokonfuzianismus und modernem Konfuzianismus zu differenzieren.

Die Suche nach der idealen Persönlichkeit

Soweit es um Ethik und Menschenrechte geht, sind klassischer Konfuzianismus und Staatskonfuzianismus besonders interessant. Denn sie bilden zwei Extreme. Während der klassische Konfuzianismus alle Ansätze zu einer universalen, menschenrechtsgerechten Ethik einschliesst, ist der Staatskonfuzianismus vor allem Ideologie im Interesse der Herrschenden und Mächtigen. Schon der Name «Staatskonfuzianismus» ist dabei irreführend. In Wirklichkeit handelt es sich um eine Mischung aus Legalismus, Daoismus, Yin-Yang-Doktrinen und schlichter Herrschaftsideologie, in dem klassisch-konfuzianische Lehren bestenfalls eine untergeordnete Rolle spielen. So ist es denn in der chinesischen Geschichte auch üblich geworden, diese Form als nur «äusserlich konfuzianisch, innerlich [aber] legalistisch

[*wai ru nei fa*]) – im Sinne von herrschafts-ideologisch – zu bezeichnen. Wie ich deutlicher machen werde, ist es der Staatskonfuzianismus, auf den sich Vertreter Singapurs und in jüngster Zeit auch der Volksrepublik China berufen, wenn sie von «dem Konfuzianismus» oder «der konfuzianischen Kultur» sprechen und kritisieren, was sie für «westlichen Individualismus» halten.

Der klassische Konfuzianismus entstand in rationaler, argumentativ-kritischer Auseinandersetzung mit anderen Philosophien und insbesondere Ethiken, wie sie zwischen etwa 500 und 250 vor Christus im damaligen «chinesischen» Raum gängig waren. Er wandte sich z.B. gegen Kulturfeindlichkeit, Askese, hedonistischen Egoismus, nutzlose Haarspalterei im ethischen Diskurs und gegen legalistischen Rigorismus, d.h. gegen ein rücksichtsloses, ja inhumanes Diktat von Gesetzen im Dienste des Herrschers. Seine Überzeugungen sind vor allem in drei Texten formuliert, und zwar in den Gesprächen des Konfuzius (551–479) und den zwei Büchern, die nach den Philosophen Menzius (4. Jh. v. Chr.) und Xunzi (3. Jh. v. Chr.) benannt sind.

Es kann nun – entgegen auch in Fachkreisen verbreiteter Auffassung – keine Rede davon sein, dass diese Texte Gruppendenken oder Kollektivismus über Individualismus im Sinne moralischer Autonomie stellten. Im Gegenteil. Das Xunzi sagt ausdrücklich, dass die ideale Persönlichkeit (*junzi*) im Zweifelsfalle dem *dao* – dem universalen moralischen Gesetz –, und nicht dem Vater oder Herrscher folge. Danach rangieren also weder Familie noch Staat über dem allgemeinen moralischen Gesetz. Und Entsprechendes wie für Vater oder Herrscher gilt nach dem Xunzi für Verwandte, Freunde und Mächtigere oder Übergeordnete. Auch Gedanken an Ruhm, Reichtum und Macht oder Angst vor Armut und öffentlicher Bedeutungslosigkeit sollten die ideale Persönlichkeit nicht davon abhalten, das moralische Gesetz als letztlich entscheidendes Handlungsprinzip zu betrachten. Verwandte, Freunde und Übergeordnete, die unmoralisch handeln, sind zu kritisieren. Notfalls kann sogar Tyrannenmord zur Pflicht werden. Dass nachhaltig Kritik unmenschlichen Handelns gefordert wird, zeigt im Übrigen auch für sich genommen, dass nicht Loyalität

.....

In den Schul-
Curricula der VR
China sind
Erziehung zur
Liebe zum Staat
und zur
Orientierung am
«Kollektiv»
festgeschrieben,
und diese
Festschreibung
wird zu Recht
als (auch)
traditionell
eingestuft.

.....

oder Liebe zu bestimmten Personen, sondern Moralität das wichtigste Kriterium des eigenen Verhaltens sein sollte. Da ebenso nachdrücklich Offenheit für moralische Kritik und die Bereitschaft, berechtigter Kritik zu folgen, verlangt werden, und dies gerade von den Mächtigsten, wird ein weiteres Mal deutlich, dass sich wirklich jeder am moralischen Gesetz orientieren sollte.

Entschieden anders sieht die Ethik des Staatskonfuzianismus aus. Er entstand in der Han-Zeit (206 v. Chr. – 200 n. Chr.) und wurde schon sehr früh von chinesischen Kaisern selbst als Mischung aus Gewaltherrschaft und Herrschaft gemäss dem Prinzip der Menschlichkeit bezeichnet. Wenn auch unter anderem Namen und in verschiedenen Varianten, ist der Staatskonfuzianismus (mit vergleichsweise kurzen Unterbrechungen) bis heute die dominante Staats-, Gesellschafts- und Herrschaftsform geblieben. Das gilt im Sinne «real existierender» Formen, und es gilt auch für die Zeit des Maoismus. Statt kritischer kindlicher Pietät und kritischer Loyalität wird *de facto* unbedingter Gehorsam verlangt. Statt moralischer Autonomie wird Orientierung am Gemeinwohl, dem Staat, d.h. genau besehen, am Interesse der Herrschenden gefordert. In den Schul-Curricula der VR China sind Erziehung zur Liebe zum Staat und zur Orientierung am «Kollektiv» festgeschrieben, und diese Festschreibung wird zu Recht als (auch) traditionell eingestuft. Die Verquickung von Staat, Partei und Parteiführung ist geeignetes ideologisches Mittel, Staatskult und Personenkult zusammenfliessen zu lassen und so wechselseitig zu stärken.

Moralität und Menschenwürde

Gegen diese Darstellung scheinen einige gängige kulturellrelativistische Einwände und Bedenken zu sprechen.

Der erste Einwand lässt sich folgendermassen wiedergeben:

Das klassisch-konfuzianische Konzept moralischer Autonomie ist ein zu rigores und zu enges Konzept individueller Freiheit. Im Kontext klassisch-konfuzianischer Ethik impliziere es, dass die Legitimität menschlichen Verhaltens (allein) nach der Moralität dieses Verhaltens bemessen werde.

Dies wiederum habe zur Folge, dass Menschen, die gegen Gebote der Humanität verstossen, entsprechend «hart» behandelt würden. Diese Interpretation des klassischen Konfuzianismus wird sowohl von einigen amerikanischen wie auch einigen chinesischen Sinologen vertreten. Sie ist jedoch nicht stichhaltig. Der klassisch-konfuzianische Begriff des moralischen Prinzips (*ren*, *ren dao*) ist nämlich kein rein ethisches Konzept. Vielmehr ist er Begriff einer Menschlichkeit (*ren*), die auch durch Kenntnisreichtum und ästhetische – allgemeiner, gefühlsmässige – Sensibilität gekennzeichnet ist. Er erlaubt es durchaus, «individuelle» Unterhaltung zu suchen. Traditionellerweise schloss das für den Mann sogar Polygamie und etwa die Einladung von Freudenmädchen ein. Zugestanden sei jedoch, dass andere Formen der Unterhaltung weit höher eingeschätzt wurden. Das gilt insbesondere für die Lektüre und den Austausch von Gedichten und für den Genuss schöner Musik.

Ausserdem wenden sich die klassisch-konfuzianischen Texte gegen strenge Vergeltung. Sie gehen davon aus, dass prinzipiell jeder Mensch – der Verbrecher eingeschlossen – lernfähig ist und plädieren dafür, Fehlverhalten in erster Linie mit Belehrung, Erziehung, Wohlwollen und Grosszügigkeit zu begegnen.

Oft wird dieser Einwand freilich in schärferer Form gefasst. Er lautet dann, dass der Konfuzianismus kein Konzept unantastbarer menschlicher Würde kenne oder nur dem Würde zuspreche, der sie sich durch sein Verhalten erarbeitet habe. Wem die(se) Würde fehle, der habe auch keinen Anspruch auf eine ihr gemässe «Behandlung».

Dem Argument ist entgegenzuhalten, dass insbesondere das Buch *Menzius* durchaus ein Konzept unveräusserlicher Würde formuliert. Danach «besitzt jeder einzelne Mensch eine Würde in sich selbst». Sie besteht in der Möglichkeit, menschlich, human (*ren*) zu handeln. Wenn diese Würde damit auch als Potenzial gefasst und nur als Potenzial unveräusserlich ist, so geht sie selbst einem Mörder nicht verloren. Das *Menzius* räumt ein, dass viele Menschen hinter der Möglichkeit, ihre Würde zu realisieren, zurückbleiben. Wichtig ist freilich, dass es das Potenzial und nicht dessen Aktualisierung ist, die dem *Menzius* zufolge die «wahre Natur»

Der Begriff einer unantastbaren Würde ist in mehrerer Hinsicht fragwürdig.

Portrait des Konfuzius;
Herkunft unbekannt



(das «Wesen») des Menschen ausmacht. Auch wer es mit Verbrechern zu tun hat, so zumindest die implizite Schlussfolgerung, sollte diese «wahre Natur» nicht aus dem Blick verlieren und in seinen Sanktionen berücksichtigen.

Im Kontext der Menschenrechtsdiskussion ist freilich noch ein anderer Punkt wichtig, auf den die Auseinandersetzung mit dem Menzianischen Begriff der Menschenwürde führt. Der Begriff einer unantastbaren Würde ist nämlich in mehrerer Hinsicht fragwürdig. Er lässt sich nicht leicht in allgemeingültiger und überzeugender Form begründen.

Der naturrechtliche Ansatz führt nicht zum Ziel, weil er einen Fehlschluss vom Sein aufs Sollen impliziert. Aus der Tatsache, dass die Menschen sind, wie sie sind, und besitzen, was sie besitzen, lässt sich nicht schliessen, dass sie so sein sollten und dass sie besitzen sollten, was sie besitzen.

Religiöse und theologische Begründungsversuche sind nicht verallgemeinerungsfähig und für viele zudem nicht überzeugend. Dabei erscheint es ohnehin fragwürdig, ob es so etwas wie eine dem

isolierten Einzelnen angeborene Würde überhaupt geben kann. (Schliesslich ist Würde keinem Arm vergleichbar und eher Funktion zwischenmenschlicher Beziehung als eine Eigenschaft.) Erfahrung zeigt überdies, dass es so gut wie unmöglich sein dürfte, die notwendige gesellschaftliche Ordnung aufrecht zu erhalten, ohne die Würde einzelner Menschen zu verletzen. Manche juristischen Sanktionen werden sich faktisch nie ohne solche Verletzungen durchführen lassen und nichtsdestoweniger unumgänglich bleiben.

So dürfte als einzige verallgemeinerungsfähige und überzeugende (sowie auch prinzipiell akzeptable) Rechtfertigung des Prinzips der Unantastbarkeit menschlicher Würde das Argument übrig bleiben, dass eine (quasi-)rechtliche Institutionalisierung dieses Prinzips in Form einer konventionellen Übereinkunft das beste Mittel bilde, den Einzelnen vor Erniedrigung, Folter und ähnlichen Grausamkeiten zu schützen, und dass ein solcher Schutz unentbehrlich sei. Dabei wäre man sich bewusst, dass diese Institution faktisch als eine Art regulative Idee fungieren müsste.

Solch eine Auffassung wäre durchaus mit dem klassischen Konfuzianismus vereinbar, und zwar insbesondere deshalb, weil ihm zufolge der Wert einer Tradition von der Humanität dieser Tradition abhängt und nicht umgekehrt. Danach ist eine Tradition zu revidieren, wenn dies einen Zugewinn an Humanität mit sich bringt.

Den Staat lieben

Ein *zweiter* Einwand mag zu bedenken geben, dass Staatlichkeit eine faktisch notwendige Bedingung des Menschenrechtsschutzes sei. In der Tat sind Greuelthaten vor allem da besonders häufig, wo so gut wie jede staatliche Ordnung fehlt. So sei es durchaus gerechtfertigt, wenn von Staatsbürgern gefordert werde, ihrem Staat Dankbarkeit, ja, Zuneigung entgegen zu bringen. Aber so treffend die Prämissen sind, so unhaltbar ist die Schlussfolgerung. Insbesondere sind Staaten kein legitimer Gegenstand menschlicher Liebe. Das sind nur Mitmenschen.

Ich hatte im Juni 1998 in Beijing Gelegenheit, zwei Stunden lang mit *Li Bing*, einem der Vizeminister des chinesischen

.....
*Der Staat gilt aus
 offizieller Sicht
 als der Garant
 friedlichen und
 befriedigenden
 und schliesslich
 auch menschen-
 rechtsgerechten
 Zusammenlebens
 überhaupt.*

Ministeriums für Information, über Menschenrechte zu sprechen. Dabei wurde erneut deutlich, welche Wichtigkeit die offizielle chinesische Politik der Aufgabe beimisst, jeden Bürger zur *«Liebe zum Staat»* zu erziehen. Der Staat gilt aus offizieller Sicht als der Garant friedlichen und befriedigenden und schliesslich auch menschenrechtsgerechten Zusammenlebens überhaupt. Ich illustrierte damals meine Gegenposition durch eine von mir als exemplarisch begriffene Anekdote. Der ehemalige deutsche Bundespräsident *Heinemann* wurde nämlich einmal gefragt *«Lieben Sie Deutschland?»* und antwortete *«Nein, ich liebe nur meine Frau.»* Die Anekdote rief bei den chinesischen Gesprächspartnern Gelächter hervor. Nicht nur und vor allem, weil sie verstanden hatten, was ich sagen wollte, sondern eher noch, weil sie es – ihren Konventionen entsprechend – als komisch empfanden, dass jemand öffentlich ein Liebesbekenntnis zu seiner Frau ablegte. Das Gespräch, das sich in der Diskussion um die Anekdote entwickelte, machte deutlich, was freilich auch kein Geheimnis ist: Nach offiziellem chinesischem Wortlaut sind Menschenrechte wie der Anspruch auf menschenwürdige Behandlung, das Recht auf Leben und menschliche Freiheit allgemeingültig. Der Streit geht um die Hierarchie und die Verwirklichung der Rechte. So schränkt die VR China das Recht auf Freiheit gesetzlich wie faktisch durch eine weitgehende juristische Verpflichtung zur Staatstreue ein, die wie skizziert gerechtfertigt wird. Dabei werden weitere Faktoren – wie die Relevanz einer stabilen gesellschaftlichen Ordnung und einer Befriedigung der Grundbedürfnisse, die erst über zukünftige Entwicklung zu erreichen sei – ins Spiel gebracht. Im gegebenen Zusammenhang entscheidend bleibt jedoch das Fazit, dass kein spezifisches Kulturverständnis und insbesondere kein konfuzianisches Kulturverständnis in Betracht zu ziehen ist, um solche Auffassungen zu erklären und zu verstehen. Und schliesslich gilt erneut: Veränderungen sind durchaus mit dem klassischen Konfuzianismus vereinbar.

Tyrannenschicksal

Ein *dritter* einflussreicher Einwand besagt: Die Geschichte des Staatskonfuzianismus

dokumentiere, dass sich die humane klassisch-konfuzianische Ethik nicht durchsetzen konnte. Und dies zeige, dass diese Ethik «der chinesischen Kultur» weniger gemäss sei als – etwa – eine kollektivistische Moral. Eine solche Einschätzung basiert jedoch nicht nur auf einem unhaltbaren Kulturessenzialismus (oder gar Rassismus), sondern ist überdies historisch irrig. Kulturen sind keine gleichsam organischen Wesen, die sich ähnlich einer Pflanze gemäss einem von vornherein gegebenen genetischen Gesetz entwickeln und gar entwickeln müssten, sondern Menschenwerk, das menschlicher Veränderung – *social engineering* – zugänglich ist. Sie sind zu fast jeder Zeit das Resultat vorhergegangener, oft gar gewaltsamer Auseinandersetzung und schliessen eine Reihe gegensätzlicher Faktoren ein. Mittlerweile ist bekannt und bewusst geworden, wie spät und gegen welch' grosse Widerstände die Menschenrechte in Europa Geltung erlangten. Wie wir wissen, sind sie selbst heute noch kein selbstverständliches Gut. Es kann somit keine Rede davon sein, dass chinesische Kulturen «ihrem Wesen nach» dadurch charakterisiert seien, den Kollektivismus über den Individualismus zu setzen. Wie gesehen, tat dies der klassische Konfuzianismus ja auch gar nicht. Aber auch die Behauptung weitgehender Wirkungslosigkeit der klassisch-konfuzianischen Ethik ist unhaltbar. Sie blieb vor allem in bestimmten philosophischen Schriften und, mehr noch, in den unstrittig besten und heute noch meistgelesenen chinesischen Romanen lebendig.

So enthält ein Ming-zeitlicher (1368–1644) Roman, der das Schicksal des Tyrannen Zhou (aus dem 11. Jh. v. Chr.) darstellt, folgende Passagen:

«Grosstutor Wen [der Lehrer und einflussreichste Ratgeber Zhous] war äusserst erregt [und sprach zu König Zhou] «Warum herrscht im Staat Unordnung? Warum rebelliert der Adel? Du hast deine Pflichten ihnen gegenüber verletzt! Du regierst ohne Menschlichkeit und hörst nicht auf sie. Du machst dich mit den Speichelleckern gemein und hältst dich von den Loyalen fern. Du ergibst dich Tag und Nacht Alkohol und Weibern. Du lässt die Menschen unter riesigen Bauvorhaben leiden. Du selbst bist die Ursache der Rebellion!»

[...]

Die VR China
schränkt das
Recht auf Freiheit
gesetzlich wie
faktisch durch
eine weitgehende
juristische
Verpflichtung zur
Staatstreue ein.

«Ich möchte Ihrer Majestät ein Memorandum vorlegen.» Grosstutor Wen trat vor. König Zhou legte es vor sich auf den Tisch und las es sorgfältig. Es verzeichnete seine Fehler und enthielt zehn Vorschläge:

1. Vernichte die Glücksterrasse [einen Ort luxuriöser Ausschweifungen des Königs], um das Volk friedlich zu stimmen.

2. Zerstöre die brennenden Säulen [Foltervorrichtungen], um die Minister zu ermutigen.

3. Fülle die Schlangengrube [ein Ort grausamer Hinrichtungen] auf, um den Palast von seinen Übeln zu befreien.

[...]

6. Lass Fei Zhong und You Hun köpfen, um Schmeichler abzuschrecken.

7. Öffne die Getreidespeicher, um die Armen und vom Hungertod Bedrohten zu retten.

[...]

10. Fördere die Redefreiheit, gib jedem Gelegenheit, seine Meinungen öffentlich und ohne Furcht zu äussern.

[...]

[Grosstutor Wen] reichte den Becher Huang Feihu: «[...] [Während ich unterwegs bin], überlasse ich dir die Staatsangelegenheiten. Ich bitte dich, über alles Unrechte frei zu reden. Seinen Mund geschlossen zu halten, ist nicht der Weg eines loyalen Ministers.» Am Ende wird König Zhou in den eigenen Tod getrieben. Dabei werden ihm zehn schwere Vergehen vorgeworfen:

«Du warst kein Herrscher, wie er sein soll. Wie kannst du erwarten, dass wir dir als König huldigen! [...]

Loyale hohe Minister sind der Stumpf und die starken Zweige eines Staates [...], aber du hast sie an den roten brennenden Säulen grausam hingemordet. [...] Das ist dein viertes schweres Vergehen. [...]

Natürliche Reserven und Staatsgüter sind stets begrenzt. Sie sollten nicht verschwendet werden. Aber du bestandest darauf, hohe Türme, Terrassen, einen Weinteich und einen Fleischwald zu bauen. Der Staatsschatz und die Besitztümer des Volkes sind geplündert. [...] Das ist dein siebentes schweres Vergehen. [...]» Und schliesslich ertönt der Ruf: «Dieser Tyrann muss sterben». (Und dann noch einmal eine zusammenfassende Begründung:)

«Er ist ein Tyrann und von Himmel und Erde verlassen. Jeder hat das Recht, ihn zu verfluchen und anzugreifen. Wie können

wir dem Willen des Himmels nicht gehorchen?»

Vorausgesetzt also, dass der klassische Konfuzianismus

(1) durchaus mit der Idee der universalen Gültigkeit der Menschenrechte – und insbesondere den Prinzipien der Respektierung menschlicher Würde, des Rechts auf Leben und des Rechts auf individuelle Freiheit – vereinbar ist, ja

(2) selbst Ansätze, wenn nicht gar eigene Formulierungen dieser Konzepte einschliesst,

(3) bis in die Gegenwart hinein auf die eine oder andere Weise lebendig und wirksam geblieben ist und

(4) schliesslich aufgrund seiner eigenen Fundamente die Revision von Lehren und Praktiken verlangt, denen es an gebotener und realisierbarer Menschlichkeit mangelt, dann drängt sich der vierte Einwand geradezu auf. Er lässt sich als die Frage fassen, warum die Menschenrechte «im konfuzianischen Kulturkreis» – soll heissen, in chinesischen Kulturräumen – nicht mehr Geltung besitzen, als sie haben.

Ich kann die Gründe nur andeuten. Zunächst sollte man sich bewusst machen, dass überall Menschenrechte verletzt werden. Prinzipiell betrachtet ist ihre Verletzung im chinesischen Raum nur ein Beispiel unter vielen. Die Hauptursachen solcher Verletzungen sind:

- die Versuchung der Macht,
- die notorische Ohnmacht des Arguments (die Menschen geben selbst dem stichhaltigsten Argument nicht gern nach, wenn es ihren Neigungen zuwider läuft),
- angeborene menschliche Aggression,
- die angeborene Disposition zu einer auf enge raum-zeitliche Einheiten und nahe, konkrete Gegenüber eingeschränkten Moralität,
- angeborene Bequemlichkeit und eine natürliche Neigung, beim Gewohnten zu bleiben,
- ideologische Indoktrination (insbesondere in totalitären Systemen),

.....

Das Risiko, sich selbst – die Partei, den hohen Funktionär – einem Gesetzesautomatismus zu unterwerfen, der die eigene Macht erheblich einschränkt, erscheint offenbar zu gross.

.....

Zu diesem Thema sind von Gregor Paul weitere Bücher erschienen:

- Die Aktualität der klassischen chinesischen Philosophie, iudicium, München 1987
- Aspects of Confucianism, Lang, Frankfurt/Main, 1990
- Philosophie in Japan, iudicium, München 1993
- Traditionelle chinesische Kultur und Menschenrechtsfrage (Mitherausgeber und Beiträger), Nomis, Baden-Baden 1997
- Die Menschenrechtsfrage: Diskussion über China – Dialog mit China, Cuvillier, Göttingen 1998
- Konfuzius, Meister der Spiritualität, Herder, Freiburg/Basel/Wien 2001.

- Angst (wie sie vor allem totalitäre Systeme einflössen können),
- die Unklarheit ethischer (vor allem metaphysischer und religiöser) Doktrinen, die nicht nur Missbrauch erlaubt, sondern – logisch gesehen – oft geradezu impliziert, und – wohl der wichtigste Punkt –
- ein Mangel an rechtlichen und quasi-rechtlichen Institutionen, die die Menschenrechte unbeschadet aller Hindernisse zur Geltung bringen können.

Dieser Mangel an «Verrechtlichung» ist vielleicht die wichtigste Ursache für viele Menschenrechtsverletzungen in der VR China – Verletzungen, die, es sei noch einmal gesagt, von der offiziellen Politik nicht gebilligt werden. Aber das Risiko, sich selbst – die Partei, den hohen Funktionär – einem Gesetzesautomatismus zu unterwerfen, der die eigene Macht erheblich einschränkt, erscheint offenbar zu gross. Man mache sich bewusst, dass die aufgelisteten Ursachen keine kulturellen Spezifika sind; d.h., selbst die unmenschlichste Kultur kann aufgrund einer Reihe von universellen Determinanten erklärt und verstanden werden.

Die Frage, wie denn die Bedingungen zu schaffen seien, die dazu zwingen, Auseinandersetzungen auf argumentative Weise zu entscheiden und stichhaltige Argumente zu akzeptieren, erweist sich damit auch als eine Schlüsselfrage für die «Menschenrechtspolitik». ♦