

Wang Yangming Vortrag
auf dem
24. Weltkongress für Philosophie am 18. August 2018 in Peking

Geistiger Humanismus: Selbst, Gemeinschaft, Erde und Himmel

Tu Weiming¹
Peking Universität

Deutsche Übersetzung von Guje Kroh

Konfuzius hat einen umfassenden und vollständigen Weg aufgezeigt, wie man lernt, menschlich zu sein. Die konfuzianische Philosophie geht von dem konkreten, im Hier und Jetzt lebenden Menschen aus. **Konkret** bezieht sich auf die Gesamtheit des Menschen, die Körper und Geist umfasst. Da wir hier Englisch verwenden, ist ein Hinweis angebracht.² Das Wort „body“ (Körper) mutet unkompliziert an; es vermittelt indes, wie wir sehen werden, Feinheiten, die über den physischen Leib hinausgehen. Das Wort „mind“ (Geist, Verstand) jedoch ist hochproblematisch, weil das, was ich ausdrücken möchte, nicht allein die kognitive Funktion des Verstandes, sondern auch die affektive Funktion des Herzens ist.

Um Missverständnisse zu vermeiden, verwenden konfuzianische Gelehrte häufig die Komposita „mind-and-heart“ oder „heart-and-mind“. Ich ziehe „heart-and-mind“ vor, um die Bedeutung des Gefühls in der konfuzianischen Tradition hervorzuheben. Was die Sache noch ein wenig komplizierter macht, ist, dass der gesamte Mensch in seiner Konkretheit nicht nur den physischen Körper, das Herz und den Verstand umfasst, sondern auch Seele und „spirit“ (Lebensgeist).³ Auf diese Weise möchte ich dem Eindruck entgegentreten, als ob ich mit „konkret“ lediglich den physischen Körper meinte.

Wenn Sie meine Auffassung von „konkret“ akzeptieren, möchte ich Sie auffordern, dem Wort **lebend** ein wenig Aufmerksamkeit zu widmen. Offensichtlich bezieht es sich nicht auf etwas, das kein Leben und keine Vitalität enthält. Das Wort „konkret“ verdeutlicht, dass es sich nicht nur um ein abstraktes Konzept handelt. Gleichwohl kann Konkretheit immer noch darauf hinweisen, dass etwas greifbar ist, wie ein Stein, aber nicht notwendigerweise lebendig. Natürlich deutet mein Hinweis auf Herz und Geist schon darauf hin, dass das Konkrete, im Unterschied zu einem Stein oder in diesem Zusammenhang auch zu einem Baum, lebendig ist, wie ein Tier, etwa ein Hund oder ein Pferd. An dieser Stelle möchte ich gerne einen philosophischen Gedanken einführen, der für meine Untersuchung von entscheidender Bedeutung ist: „lebende Konkretheit“. In einer jeden philosophischen Nachforschung sind abstrakte Konzepte unvermeidbar. Indem ich zuvor das Wort „konkret“ verwendet habe, möchte ich betonen, dass es trotz der Unvermeidbarkeit abstrakter Begriffsbildung meine

¹ Für ihre Kommentare und Vorschläge bin ich Dr. John Ewell und Dr. Wang Jianbao zu Dank verpflichtet.

² Der Text wurde ursprünglich in englischer Sprache verfasst. Ferner liegen chinesische, russische, französische und spanische Übersetzungen vor. [Anm. d. Übers.].

³ In der chinesischen Übersetzung wird hier *jingshen* 精神 verwendet [Anm. d. Übers.].

Absicht ist, das Konkrete unmittelbar und empirisch zugänglich zu machen. Auch wenn ich vielleicht nicht in der Lage bin, den Blick jederzeit auf das Konkrete zu richten, so wird sein Vorhandensein doch stets vorausgesetzt. Ich möchte deutlich machen, dass es eine bestimmte Art von Konkretheit ist, mit der ich mich besonders befasse. Diese Spezifizierung schließt praktisch alle Dinge außer den Lebewesen aus. In dem unermesslichen Universum gibt es das nur selten. Bisher können wir trotz unserer enormen Beobachtungskapazitäten nur feststellen, dass allein unser Planet Erde über lebenssichernde Rahmenbedingungen verfügt. Nun beziehe ich mich mit „lebende Konkretheit“ nur auf eine kleine Menge unter den konkreten Lebewesen. Wir könnten „lebende Konkretheit“ auch allen Pflanzen und Tieren zuschreiben, aber was ich hier vorschlagen möchte, ist, dass nur Menschen sich ihrer lebenden Konkretheit bewusst sind. Darüber hinaus habe ich das Wort **Person** gewählt, um das Menschsein mit ein wenig Textur zu versehen und es als unterschieden vom Sein jedes tierischen Lebewesens herauszustellen.⁴

Einer der elementarsten konfuzianischen Grundsätze ist, dass Mensch sein zu lernen bedeutet, zu lernen eine Person zu werden. Eine Person zu werden erfordert einen dynamischen Prozess der Umwandlung. Ein charakteristisches Merkmal des Menschseins ist, dass wir trotz des scheinbar unvermeidlichen Wachstums durch Lernen zu Personen werden. Wir lernen, uns mit unserem Körper vertraut zu machen; jeder Akt des Essens, Sitzens, Gehens, Sprechens oder Schlafens erfordert beständiges Lernen. Streng genommen besitzen wir unseren Körper nicht; wir werden zu unserem Körper. Der Körper ist nicht einfach fertig gegeben. Er ist eine Leistung, eine in der Tat erstaunliche Errungenschaft. Der Körper bestimmt in all seinen Dimensionen – physisch, physiologisch, emotional, psychologisch, mental, intellektuell und spirituell – ganzheitlich, wer wir als lebende Konkretheit sind.

Wir können uns eine konkrete lebende Person vorstellen, weil wir so viele von ihnen getroffen haben – von der engsten Familie bis hin zur flüchtigsten Bekanntschaft. Jedoch bezieht sich „hier und jetzt“ auf eine räumliche und zeitliche Realität, die wir anerkennen müssen, denn sie ist nicht eine vorgestellte Möglichkeit, sondern ein Vorhandensein. Wie befassen wir uns mit einer konkreten lebenden Person hier und jetzt? Das ist gleichbedeutend mit der Art und Weise, wie wir uns unserer eigenen Existenz bewusst sind. Sicher kann ich mir vorstellen, dass die konkrete lebende Person hier und jetzt jemand anderes ist, aber am wahrscheinlichsten ist, dass ich erkenne, dass ich es selbst bin. Andere mögen meiner Gegenwart gelegentlich gewahr werden, aber ich allein bin mir meiner Gegenwart hier und jetzt immer bewusst. Mit der Erklärung, dass die konfuzianische Philosophie von der **konkreten lebenden Person hier und jetzt** ausgeht, soll der Stellenwert des „self-awareness“ (Selbstbewusstsein) unterstrichen werden.⁵

Indes, wenn Sie nun meinen, dass das eigentliche Anliegen des Konfuzius sei, welche Art von Mensch wir werden sollten, so dass wir für die Gesellschaft von Nutzen sind (und tatsächlich hängt die gesellschaftliche Harmonie von den Personen ab, die wir alle lernen zu

4 Der Konfuzianismus steht weder für Individualismus noch für Kollektivismus, sondern für **Personalismus**, so in Wm. Theodore De Bary, „Individualism and Personhood“, in: Ders., *Asian Value and Human Rights: A Confucian Communitarian Perspective* (Cambridge: Harvard University Press, 1998), S. 25.

⁵ Tu, Weiming, „Menzius: Selbstbewusstsein einer profunden Person“, in *Tu Weiming Anthologie* (Wuhan: Wuhan Verlag, 2002), Oberkapitel 5, S. 28–56. [Tu Weiming selbst übersetzt den chinesischen Titel *Mengzi shi de zijue* 孟子的自覺 mit „Mencius: Self-Awareness of A Profound Person“, Anm. d. Übers.].

werden; wirkliche Menschen sind diejenigen, die gelernt haben, gesellschaftlich wünschenswert zu sein und benötigt zu werden), dürfen wir vielleicht ein deutlich verschiedenes Verständnis des konfuzianischen Projekts präsentieren, nämlich, dass Menschen in Beziehung zueinander stehen, situiert sind, in Zusammenhängen stehen und funktionell verschieden sind. Durch das Lernen übernehmen wir verschiedene gesellschaftliche Rollen. Wenn wir unsere Rollen angemessen, wirksam und kompetent ausfüllen, tragen wir alle zum Allgemeinwohl bei und steigern das Wohlergehen der Gesellschaft.

Aus dieser Sicht erscheint der Gedanke der konkreten lebenden Person hier und jetzt, der sich auf das Selbstbewusstsein als zentrales Element richtet, zu ichbezogen. Dieser Gedanke hat die Tendenz, in die Falle des Individualismus zu tappen. Es kann passieren, dass eine Person sich isoliert, von anderen entfremdet und sich auf den Bereich eines privatisierten Egos beschränkt. Die allzu psychologische Deutung des konfuzianischen Herz-und-Geist, wie sie bei Menzius anzutreffen ist, scheint von einem eher ausgeglichenen konfuzianischen Ansatz des menschlichen Gedeihens abgewichen zu sein. Das Streben nach dem inneren Selbst auf Kosten der gesellschaftlichen Verpflichtung ist ein unglückliches Ergebnis. Gemäß dieser Denkweise ist Xunzis Beharren auf disziplinierenden äußeren Beschränkungen durch Ritual und Gesetz ein angemessenes Korrektiv.

Ich werde Sie nicht mit den divergierenden Entwicklungen im Denken zur Selbstkultivierung innerhalb der konfuzianischen Tradition belästigen. Meine Entscheidung, Menzius' Formulierung des wesentlichen Unterschieds zwischen menschlicher und animalischer Natur zu folgen, liegt darin begründet, dass so eine solide Basis für den Vorrang des Selbstbewusstseins geschaffen werden kann. Ich erkenne voll und ganz an, dass es in Xunzis Konzept des Geistes reichhaltige Quellen gibt und dass seine Ermahnung zum Lernen von Menzius geteilt wird. Oberflächlich betrachtet steht Xunzis Theorie der menschlichen Natur im Widerspruch zu Menzius' umfassender Sicht, dass moralisches Empfinden angeboren ist,⁶ aber tatsächlich gibt es viele Punkte, an denen beide Positionen zusammenlaufen. Menzius und Xunzi hatten beide Vertrauen in die Vervollkommnungsfähigkeit der menschlichen Natur, die umformende Kraft des Lernens, die Wirksamkeit der Selbstkultivierung, die Tradition der Weisen und eine verantwortungsbewusste Regierungsführung durch rituelle Angemessenheit. Sie glaubten beide, dass Menschen niemals statische Gebilde, sondern immer dynamische und kreative Prozesse des Werdens seien.

Warum nun das Beharren auf dem Selbstbewusstsein als Ausgangspunkt? Wir können zweifellos eine zusammenhängende Sicht vorschlagen, nach der die Rücksicht auf die Anderen Vorrang vor der Rücksicht auf das Selbst hat. Weil wir uns der Anderen bewusst sind, werden wir unserer selbst bewusst. Ohne die Existenz der Anderen anzuerkennen, könnte ich mir nicht bewusst sein, dass ich existiere. Es ist denkbar, dass meine Beziehung zu den Anderen meinem Selbstbewusstsein vorausgeht. In der konfuzianischen Tradition gibt es viele Beispiele, die sich zitieren ließen, um diese Sicht zu stützen. Der Wert der kindlichen Pietät und die Verpflichtung des Kindes gegenüber den Eltern sind zentral für die

⁶ Anders formuliert, Menzius meint, dass die menschliche Natur gut sei (Legge, James, *The Works of Mencius*, in: *The Chinese Classics*, (Taipei: SMC Publishing Inc., 1991), Bd. 2, S. 395–396) (*Menzius*, 6A:2).

Menschlichkeit genau deshalb, weil die Liebe der Eltern zu ihrem Kind natürlich ist. Indem wir lernen, unsere Verpflichtung gegenüber den Anderen anzuerkennen, erfahren wir den Wert der Gegenseitigkeit. Im Laufe der Jahre werden wir uns zunehmend darüber bewusst, wie viel Rücksichtnahme auf andere in Gedanken und Handlungen wir hätten kultivieren sollen, um unsere Dankbarkeit zu zeigen; und für einige von uns ist es dann plötzlich schon zu spät.

Eine Person ist ein Zentrum von Beziehungen. Es ist nicht möglich, sich das Zentrum als völlig isoliert von seinen Beziehungen vorzustellen. Sie geben diesem Zentrum, d. h. der konkreten lebenden Person Farbe, Klang, Sehvermögen und Textur. Die lebende Konkretetheit einer Person, die notwendigerweise einzig ist, umfasst Ethnizität, Geschlecht, Sprache, Alter, Geburtsort, Gesellschaftsschicht und Glaube, ganz zu schweigen von den Persönlichkeitsmerkmalen. Jede dieser Eigenschaften symbolisiert ein umfangreiches Netzwerk, das tausend und abertausend Menschen umfasst. Jeder von ihnen hat eine Bedeutung für mich in einem je nach Gegebenheiten unterschiedlichen Grad an Intensität.

Selbstbewusstsein soll nicht nahelegen, dass wir uns all dieser bezeichnenden Merkmale bewusst sind, während wir uns um all unsere Beziehungen herum entwickeln. Vielmehr ermöglicht es uns, zentriert zu bleiben, ohne in das Durcheinander einer völligen Auflösung und Zersplitterung zu fallen. Es gibt uns Orientierungssinn und Anhaltspunkt. Es ist ein Kompass, der uns hilft, unruhige Gewässer zu befahren. Dies könnte der Grund gewesen sein, dass Konfuzius uns aufgefordert hat, „um des Selbst willen zu lernen“.⁷

Lernen bedeutet normalerweise, Wissen zu erwerben und Fertigkeiten zu verinnerlichen. Wissen und Fertigkeiten können als Lernen um des Selbst willen verstanden werden, aber das, was Konfuzius im Sinn hatte, unterscheidet sich davon beträchtlich. Seinem Vorschlag zufolge können Wissen und Fertigkeiten uns umwandeln, indem sie integraler Bestandteil unseres Körpers werden. Der Einfachheit halber möchte ich gerne „um des Selbst willen lernen“ definieren als „verkörpertes Lernen“.⁸ Nehmen wir zur Veranschaulichung beispielsweise das Erlernen einer Fertigkeit. Wenn wir lernen, ein Musikinstrument zu spielen, sagen wir, die Geige, dann müssen wir sehr viel Zeit investieren, um uns mit Bogen und Fingersatz vertraut zu machen, so dass wir verhältnismäßig angenehme Töne erzeugen können. Wenn wir Talent haben und uns der langwierigen Aufgabe, Musiker zu werden, völlig verschreiben, werden wir ihr unser Leben widmen. Wenn wir ein Virtuose werden, wird die Geige sozusagen zur Verlängerung unseres Körpers. Wir spielen die Geige nicht länger als ein Instrument, sondern drücken unser künstlerisches Empfindungsvermögen durch sie aus. Kurz, wir verfügen über ein verkörpertes Wissen von der Geige. Das ist natürlich ein außergewöhnlicher Fall und nur eine Handvoll großer Musiker kann so etwas erreichen.

⁷ Ni, Peimin, *Understanding of the Analects of Confucius: A New Translation of Lunyu with Annotations* (New York: State University of New York Press, 2017), S. 338–339: „Unter den heutigen konfuzianischen Gelehrten verteidigt Tu Weiming die Bedeutung des ‚Lernens für sich selbst‘, indem er sagt, dass es die konfuzianische Sicht der Schaffung einer moralischen Subjektivität verkörpert, oder einfach gesagt, dass es bedeutet, menschlich zu werden (cf. 1.15). Menschlich zu werden hängt von einem selbst ab (12.1). (Cf. Tu, 1985, 51–65). Cf. also 1.16, 4.14, 8.7, 14.42, 15.15, 15.21.“ – „Lernen für sich selbst“ geht zurück auf *Lunyu* 14.25 (Legge, *Confucian Analects*, in *The Chinese Classics* (Taipei: SMC Publishing Inc., 1991), Bd. 1, S. 285). [Anm. d. Übers.].

⁸ Tu, Weiming, „The Dignity of Human Being from the Perspective of Embodied Knowing (Outlines)“, *International Confucian Studies* 6 (Februar 1998).

Hingegen können wir uns vorstellen, dass das Instrument, das wir lernen sollen, nicht die Geige ist, sondern wir selbst bzw. unser Körper, ganzheitlich verstanden.

„Lernen um des Selbst willen“ ist von großer Bedeutung, weil unser ganzes Leben auf dem Spiel steht. Die Frage ist nicht einfach, welchen Beruf ich gerne hätte, wie erfolgreich ich sein möchte, wie ich vorhabe, mein Ziel zu verwirklichen, welche gesellschaftliche Rolle die am meisten zufriedenstellende wäre oder wie ich reich und berühmt werden kann. Vielmehr – vorausgesetzt, dass ich eine konkrete lebende Person hier und jetzt bin – ist die Frage, welche Art von Mensch ich werden möchte.

Ein so verstandenes Selbstbewusstsein schließt wohl auch Wissen und Fertigkeiten mit ein, aber es ist primär ein umgestaltender Akt, der in unserem ursprünglichen Bewusstsein des Menschseins gründet. Die Einzigartigkeit des Menschseins zeigt sich auf dieser Ebene in ihrer ursprünglichen Form mit Leuchtkraft und Wärme. Darauf bezieht sich Menzius mit der Formulierung „Großer Körper“.⁹ Die berühmte Parabel von dem Kind, das kurz davorsteht, in einen Brunnen zu fallen, und deshalb bei den Anwesenden Mitgefühl hervorruft, ist in diesem Zusammenhang erwähnenswert.¹⁰ Sie könnte so verstanden werden, als ob wir durch die Erschütterung zu der Einsicht gebracht werden sollen, dass wir alle mit Mitgefühl (Sympathie, Empathie, Anteilnahme) ausgestattet sind. Tatsächlich lautet ihre Botschaft jedoch: Mitgefühl ist so gewöhnlich, dass wir, wenn wir es nicht mehr spüren können, nicht länger menschlich sind.

Lernen um des Selbst willen ist charakterbildend. Es ist völlig vereinbar mit unserem beruflichen Ehrgeiz, unserem Streben nach Exzellenz, unserem Antrieb, unsere Situation zu verbessern, unserer Bereitschaft, zur gesellschaftlichen Harmonie beizutragen und unserem Wunsch, anerkannt zu sein und ein angenehmes Leben zu leben. Es richtet sich jedoch an eine grundlegendere Dimension unserer Existenz – den Sinn des Lebens. Das Konzept des Selbst als ein Zentrum von Beziehungen impliziert Subjektivität. Es ist entscheidend, dass wir das Zentrum nicht auf seine Beziehungen reduzieren. Eine konkrete lebende Person ist aus einer multidimensionalen Gesamtheit von Beziehungen gemacht. Aber auch, wenn man sie alle zusammennimmt, können sie die Person nicht vollständig ausmachen. Wir sollten auch alle ursprünglichen Bindungen (Rasse, Geschlecht, Sprache, Alter usw.) in Betracht ziehen. Aber das Zentrum des Selbst kann auch nicht von ihnen aufgebaut werden. Dennoch sind sie alle relevant und signifikant. Jede von ihnen ist sowohl eine Einschränkung als auch eine Ermöglichung. Sie alle sind ermöglichende Einschränkungen. Dies erfordert eine Erklärung.

Ein bezeichnendes Merkmal des konfuzianischen Humanismus ist das Erkennen, dass wir alle dazu bestimmt sind, eine spezielle Person zu sein. Alle unsere ursprünglichen Bindungen sind in gewissem Sinne gegeben. Mit Entschlossenheit mögen wir in der Lage sein, einige von ihnen zu verändern, wie etwa Geschlecht und Sprache, aber im Großen und Ganzen sind sie festgelegt. In vielen großen religiösen Traditionen wird diese Tatsache des Lebens bestenfalls als einengend betrachtet. Sie beschränken unsere Wahl und Handlungsfreiheit. Wir hoffen, dass wir sie ändern, wenn nicht loswerden können. Zumindest sind wir angewiesen, uns von diesen Einschränkungen zu befreien. Einige Anweisungen werden in relativ milder

⁹ Legge, James, *The Works of Mencius*, in: *The Chinese Classics*, Bd. 2, S. 417–418 (*Mencius* 6A:15).

¹⁰ Diese Parabel ist zu finden in Legge, James, *The Works of Mencius*, in: *The Chinese Classics*, Bd. 2, S. 202 (*Mencius* 2A:6). [Anm. d. Übers.].

Form geltend gemacht. Im Christentum sollte die Zugehörigkeit zu der wahren Gemeinschaft des Glaubens Vorrang vor familiären Bindungen haben. Andere Traditionen haben einen stark restriktiven Charakter. Von buddhistischen Mönchen wird oft verlangt, dass sie alle familiären Beziehungen durchtrennen. Die konfuzianische Option unterscheidet sich davon. Die Tatsache, dass wir alle dazu bestimmt sind, eine spezielle Person zu sein, sollte akzeptiert und vollständig anerkannt werden. Es mag vielleicht kein Geschenk sein, aber es verlangt nach positiver Anerkennung oder sogar nach Gefeierte-Werden. Die wahrgenommenen Einschränkungen sind zur gleichen Zeit auch Vehikel oder Instrumente der Selbstverwirklichung. Deshalb sind sie nicht einfach Einschränkungen, sondern auch Ermöglichungen. Und in der Tat sind es diese ermöglichenden Einschränkungen, die uns zu konkreten lebenden Personen machen. Bei der konfuzianischen Selbstkultivierung geht es darum, Einschränkungen durch eigene Anstrengung grundlegend in Ermöglichungen umzuwandeln.

Ich habe einige Essays veröffentlicht, die die erkenntnistheoretischen, ethischen, ästhetischen und religiösen Implikationen der Selbstkultivierung als einer Art des Wissens untersuchen. Ich habe einen chinesischen Begriff geprägt, um dieses weit verbreitete und doch selten analysierte Konzept in der traditionellen chinesischen Kultur zu vermitteln: *tizhi* [also „embodied knowing“ (verkörpertes Wissen) Anm. d. Übers.].¹¹ Es ist weder das Wissen von etwas, noch das Wissen wie, sondern eine dritte Art von Wissen, das notwendigerweise ein transformierender Akt ist. Im übertragenen Sinn schließt das Wissen nicht nur das Gehirn und den Geist mit ein, sondern auch den Körper in einer holistischen und umfassenden Weise. Körperlicher Einsatz sowie die kognitive Tätigkeit des Geistes und die affektive Reaktion des Herzens sind dazu notwendig. Unter den verschiedenen Sportarten griff Konfuzius das Bogenschießen als beispielhaft heraus. Wenn wir die Markierung verfehlen, müssen wir unsere Position und unseren geistigen Zustand hier und jetzt anpassen. Um die Kunst des Bogenschießens zu erlernen, ist unsere ganze Anwesenheit verlangt.

Selbstbewusstsein ist wesentlich für die Art des Lernens, die Konfuzius empfahl. Durch Selbstreflexion, Selbstprüfung, Selbstkritik, Selbstermahnung und Selbstermutigung setzen wir unser Selbst als das Zentrum unserer Beziehungen. Diese Selbstheit, die dem privaten Ego diametral entgegengesetzt ist, ist offen, dynamisch, kreativ und transformativ. Sie ist immer offen für die Außenwelt, interagiert dynamisch mit den Menschen, befasst sich kreativ mit allen Dingen und formt die Welt um sich herum um, indem sie sich selbst umformt. Wie Menzius' Formulierung des „Großen Körpers“ besagt, „sind die zehntausend Dinge bereits alle vollständig in mir“.¹² Dies ist keine vorgestellte Möglichkeit, sondern ein erreichbarer Zustand. Wir können unsere Lebenskraft (*qi*) erweitern und in die Lage versetzen, den Raum zwischen Himmel und Erde auszufüllen. Spezielle körperliche Disziplinen wie Atmungstechniken mögen beteiligt gewesen sein, aber Menzius bekannte, dass er allein durch moralische und geistige Übung dazu in der Lage sei. Dies ist keine Redewendung, sondern eine erfahrene Realität.

¹¹ Tu, Weiming, *Verkörpertes Wissen-Konfuzianismus* (Hangzhou: Verlag der Zhejiang Universität, 2012).

¹² Chan, Wing-tsit, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1963), S. 79; Legge, James, *The Works of Mencius*, in: *The Chinese Classics*, Bd. 2, S. 450–451 (*Menzius* 7A:4).

Das erinnert uns an den konfuzianischen Denker des zwölften Jahrhunderts, Lu Xiangshan, der sagte, er habe das Wesentliche der konfuzianischen Lehre durch die Lektüre des *Menzius* verstanden.¹³ Die Botschaft des Menzius ist genau der Gedanke der menschlichen Größe. Dieser Gedanke war derart stark in Lu Xiangshan verkörpert, dass er ihn nicht als Hypothese behandeln konnte, für die es zu argumentieren oder die es zu beweisen gilt. Er manifestiert sich einfach im Inneren des Menschen. Und, so dachte Lu Xiangshan, dieser Gedanke sollte für jede konkrete lebende Person hier und jetzt selbstverständlich sein. Diese Anekdote bedarf einer Erklärung.

Wenn er danach gefragt wurde, wie man lernen kann, menschlich zu sein, bezog sich Lu Xiangshan oft auf Menzius' Weisung, „zuerst das in uns aufzurichten, das groß ist“¹⁴. Er wiederholte diese Aussage so oft, dass seine Kritiker zweifelnd fragten, ob Meister Lu denn außerdem noch eine andere wichtige Botschaft zu vermitteln habe. Lu Xiangshan antwortete schlicht, dass „es keine andere wichtigere Botschaft gibt, als das in uns aufzurichten, das groß ist“¹⁵. Lu Xiangshan ist bekannt dafür, dass er sich der Denkrichtung des Menzius verbunden fühlte. Er hat deutlich gemacht, dass sein empirisches Verständnis von Menzius aus keiner anderen Quelle stammte als aus der Lektüre des *Menzius* und dass er selbst dazu gekommen sei.¹⁶ *Menzius* zu lesen, bedeutete für ihn nicht, einen alten Text zu lesen und mit Hilfe von Interpretationen die wortgetreue Bedeutung dessen, was der Meister sagen wollte, zu verstehen. Vielmehr ist es für ihn eine lebendige Begegnung mit Menzius selbst, der diese Worte persönlich und direkt zu ihm sprach. Diese Äußerung klingt wie eine religiöse Verfügung, die keiner Diskussion, Debatte oder Überprüfung bedarf.

„Das, was in uns groß ist“ ist in jedem Menschen vorhanden. In jedem von uns ist Größe. Alles, was wir tun müssen, ist, sie aufzurichten. Es gibt keine andere Voraussetzung dafür, als unsere Bereitschaft, das zu tun. Keine äußeren Kräfte, seien sie politisch, gesellschaftlich oder kulturell, können uns davon abhalten, das, was in uns groß ist, aufzurichten. Wir können uns auch nicht auf Andere stützen, um die Größe in uns aufzurichten. Dieser Behauptung liegt die Überzeugung zugrunde, dass jeder von uns, nicht nur die menschliche Spezies in ihrer Gesamtheit, groß ist. Der erste Punkt auf der Agenda einer jeden konkreten lebenden Person ist, das aufzurichten, was bereits in uns ist. Mit anderen Worten, lernen, menschlich zu sein bedeutet, die Größe in uns zu erkennen, indem wir sie selbst aufrichten. Oberflächlich betrachtet scheint es, dass diese Verfügung keine sachliche Aussage oder ein Vorschlag ist, sondern eine Ermutigung. Streng genommen jedoch ist die Mitteilung, die Lu Xiangshan – Menzius folgend – weitergeben wollte, keine Wunschvorstellung, sondern die Wirklichkeit des Menschseins.

Die konfuzianische Tradition, die Lu Xiangshan vertrat, ist weithin bekannt als *xinxue* (Lehre des Herzens). Ein bezeichnendes Merkmal dieser Schule ist das im Zentrum stehende Herz. „Herz“ wird auch oft mit „Geist“ wiedergegeben. *Xin* (Herz und Geist) ist sowohl

¹³ Lu, Jiuyuan, „Aufzeichnungen des Zhan Fumin [Großjährigkeitsname] Nanzi“, in: *Aufgezeichnete Worte*, Teil B, in: *Gesammelte Werke des Lu Jiuyuan* (Beijing: China Verlag, 2008), Oberkapitel 35, S. 471.

¹⁴ Legge, James, *The Works of Mencius*, in: *The Chinese Classics*, Bd. 2, S. 418 (*Menzius* 6A:15).

¹⁵ Chan, Wing-tsit, *A Source Book in Chinese Philosophy*, S. 582: „Kürzlich hat jemand über mich geäußert, dass ich außer dem Ausspruch [von Menzius], ‚Baue zuerst den edleren Teil deiner Natur auf, nichts Gescheites von mir zu geben hätte. Als ich das gehört habe, habe ich gesagt: ‚In der Tat, sehr zutreffend‘. (34:5a).“

¹⁶ Lu, Jiuyuan, „Aufzeichnungen des Zhan Fumin [Großjährigkeitsname] Nanzi“, in: *Aufgezeichnete Worte*, Teil B, in: *Gesammelte Werke des Lu Jiuyuan*, (Beijing: China Verlag, 2008), Oberkapitel 35, S. 471.

kognitiv als auch affektiv. Es kann fühlen, wollen, wahrnehmen und wissen. Das Vermögen des Herzens, zu fühlen, zu wollen, wahrzunehmen und zu wissen stellt die Basis für den „großen Körper“ bereit. Der erste Punkt auf der Tagesordnung der Selbstverwirklichung ist, sich der Aktivitäten des Herzens bewusst zu werden, um den „großen Körper“ aufzurichten und um die Einzigartigkeit des Menschen zu unterstreichen. Der einleitende Schritt ist dann, das Herz zu erwecken, um es empfindsam für die Welt um uns herum zu machen. Die Gefühle, die durch Stimuli von außen hervorgerufen werden, sind nur eine oberflächliche Erscheinungsform des Empfindungsvermögens des Herzens. In der Herzenslehre des Lu Xiangshan geht es darum, einen Zugang zum „ursprünglichen Herzen“ (*benxin*) zu bekommen, das dem großen Körper zugrunde liegt. Streng genommen definiert das ursprüngliche Herz das, was die menschliche Natur wirklich ist.

Die menschliche Natur wiederum drückt sich selbst durch die Vitalität und Dynamik des ursprünglichen Herzens aus. Sie ist nicht nur ein Gedanke, sondern eine Tätigkeit. In Verbindung mit einem ständig wachsenden Netzwerk von Beziehungen fühlt sie, will sie, nimmt sie wahr und weiß sie. Sie steht relational und ihr Potential für Verbindungen ist unbegrenzt, aber es gibt immer einen Kern, ein Zentrum, das nicht auf seine Beziehungen reduziert werden kann, ganz gleich, wie umfangreich sie sind. Das ursprüngliche Herz als der Kern der Menschheit ist der Höhepunkt dieses Entwicklungsprozesses. Es ist nicht von statischer Struktur, sondern eine kontinuierliche Tätigkeit des Werdens. In diesem Sinne sollten Menschen nicht als Seiende, sondern als Werdende begriffen werden. Als Werdende entwickeln sich Menschen unaufhörlich. Das hat eine kosmologische und eine anthropologische Bedeutung.

Diese Schlussfolgerung impliziert die ontologische Vision der „Kontinuität des Seins“.¹⁷ Gemäß dieser Vision ist der Mensch mit allen Arten des Seins verbunden, seien es Mineralien, Pflanzen oder Tiere. Wenn wir eingehend nach Verknüpfungen mit ihnen suchen, sind wir Teil eines Kontinuums. Dennoch ist die Einzigartigkeit des Menschseins qualitativ von allen anderen Arten des Seins verschieden. Die den Menschen bestimmenden Charakteristika sind nicht reduzierbar auf eine seiner Eigenschaften, die zu einem konstituierenden Teil des Zustands des Menschen geworden sind. In der chinesischen Philosophie wird diese evolutionäre Perspektive weitgehend geteilt. Ein klares Beispiel findet sich im *Xunzi*:

Wasser und Feuer haben *qi*, sind aber unbelebt. Gräser und Bäume sind belebt, haben aber kein Bewusstsein. Vögel und Vierfüßler haben Bewusstsein, aber kein *yi* [Gerechtigkeits(empfinden), Rechtschaffenheit, Anm. d. Übers.]. Menschen haben *qi* und sind belebt und haben Bewusstsein, und darüber hinaus haben sie auch *yi*.¹⁸

Diese Auffassung des Menschen ist eine Kombination aus Verwurzelung und Emergenz. Die Unverwechselbarkeit des Menschen beruht auf einem Paradox. Sie ist wesentlicher Bestandteil desselben Prozesses, der Wasser, Feuer, Gras, Pflanzen und Tiere entstehen lässt. Dennoch ist der Mensch als eine werdende Eigenschaft einzigartig; er ist nicht reduzierbar auf seine konstitutiven Teile. Das gilt genauso für das Leben und das Bewusstsein. Wir können

¹⁷ Tu, Weiming, „Kontinuität des Seins“, in: *Tu Weiming Anthologie* (Wuhan: Wuhan Verlag, 2002), Oberkapitel 5, S. 4–6.

¹⁸ Hutton, Eric L., *Xunzi. The Complete Text* (New Jersey: Princeton University Press, 2014), S. 76 (*Xunzi* 9).

eine werdende Eigenschaft nicht angemessen verstehen, indem wir sie auf die genetischen Kräfte reduzieren, die sie ermöglicht haben. Damit soll nicht verneint werden, dass sie strukturell immer mit all jenen Elementen, die zu ihrer Daseinsform beigetragen haben, verflochten ist. Bei der Evolution geht sozusagen nichts verloren. Der kumulative Prozess, der das Werden des Menschen schließlich ermöglicht, ist holistisch, dynamisch und fortdauernd. In diesem Sinne ist die „Kontinuität des Seins“ keine lineare Entwicklung, sondern ein Transformationsprozess mit sich steigender Geschwindigkeit hinsichtlich Koordination, Zusammenarbeit und Komplexität. Ich würde sogar behaupten, dass sie nicht unvereinbar ist mit einigen Versionen des Kreationismus.

Die Lebenskraft (*qi*), die auf allen Ebenen des Evolutionsprozesses präsent ist, ist sowohl geistig als auch materiell. Die Dichotomie von Geist und Materie ist hier nicht zutreffend. Folglich ist das Geistige in die Lebenswelt integriert. Es ist nicht ausschließlich durch einen Bezug zum Transzendenten bestimmt, geschweige denn zu radikaler Transzendenz. Es schließt jedoch eine transzendente Dimension mit ein. Der scharfe Kontrast zwischen weltlich und heilig existiert nicht. Herbert Fingarettes Charakterisierung des Konfuzius mit der Wendung „der Weltliche als der Heilige“¹⁹ ist anregend, aber die Dichotomie ist problematisch. In der Tat sind alle ausschließenden Dichotomien wie Körper/Geist, mental/physisch und Leib/Seele dem ganzheitlichen konfuzianischen Denken fremd. Nehmen wir zum Beispiel *yin* und *yang*. Sie sind verschieden, konfliktrüchtig und manchmal spannungsgeladen, aber im Prinzip und in der Praxis sind sie komplementär. Noch wichtiger ist, dass sie nebeneinander bestehen und sich gegenseitig durchdringen. Es gibt kein *yang* ohne *yin* und kein *yin* ohne *yang*. Es ist immer *yang* im *yin* des *yang* enthalten usw. Dies befähigt die Konfuzianer, Einheit im Widerspruch zu sehen und die Welt sowohl als materiell als auch als geistig zu erfahren.

Das Leben symbolisiert das Entstehen einer gänzlich verschiedenen Phase der Koordination, Zusammenarbeit und Komplexität. Es spiegelt sich – in moderne biologische Begriffe gebracht – in einer anpassungsfähigen organisatorischen Struktur, der Fähigkeit zum Stoffwechsel, dem Vermögen, einen Zustand der Homöostase aufrechtzuerhalten, der Kraft zu wachsen, dem Potential der Fortpflanzung und der Reaktionsfähigkeit auf die Umwelt. Wir können dabei bleiben, dass zwischen toter Materie und Leben Diskontinuität, ja sogar ein Bruch besteht. Diese Herausforderung gegenüber der „Kontinuität des Seins“ wird überwunden oder zumindest abgeschwächt durch die subtile Beobachtung, dass – aus der Perspektive des Konzepts der Lebenskraft – der Gedanke der „toten Materie“ selbst ungeeignet ist. Nehmen Sie das Beispiel von Steinen. Für Konfuzianer oder Chinesen allgemein ist ein Stück Jade nicht unbedingt leblos. Diese bildliche Äußerung negiert keineswegs den fundamentalen Unterschied zwischen Leben und Tod, aber es ist doch zutiefst bedeutsam, wenn wir die Auffassung verwerfen, dass alle unbelebten Dinge „tote Materie“ sind. Ich erinnere mich an die hitzige Debatte bei der Ausarbeitung der Erd-Charta (Earth Charter) vor Jahrzehnten, als Vertreter der Wissenschaft schließlich von den Ältesten vieler indigener Traditionen überzeugt werden konnten, dass es richtig ist, den Satz „die Erde lebt!“ in das hehre Dokument aufzunehmen. Anders gesagt, sogar die sogenannte „tote Materie“ ist nicht nur Materialität, frei von jeder Geistigkeit.

¹⁹ Fingarette, Herbert, *Confucius: The Secular as the Sacred* (New York: Harper and Row, 1972).

Die Frage des *zhi* (Bewusstsein und Gefühl) ist noch faszinierender. Es herrscht praktisch Übereinstimmung darüber, dass Tiere Gefühle haben. Ob sie Bewusstsein haben, ist hingegen umstritten. Einige Tierliebhaber glauben, dass insbesondere Hunde und Pferde eines haben. Einige Tierärzte beharren gar darauf, dass sie auch über ein „Selbstbewusstsein“ verfügen. Xunzi verwendet den Begriff „Rechtschaffenheit“ (*yi*), um Menschen von allen anderen Tieren zu unterscheiden. Er unterstreicht die kognitive Funktion des Geistes, insbesondere seine Fähigkeit zu analysieren und zu differenzieren, als Grundlage, um stabile gesellschaftliche Organisationen zu bilden. In diesem Vortrag folge ich Menzius' Art der Untersuchung. Er macht deutlich, dass der Unterschied zwischen menschlicher und tierischer Natur gering ist. So ist zum Beispiel wie bei den Tieren das Verlangen nach „Nahrung und Geschlechtsverkehr“ (Überleben und Fortpflanzung) unvermeidlich Teil der menschlichen Natur. Die Einzigartigkeit des Menschseins liegt in einer völlig anderen Größenordnung. Menzius möchte, dass wir nicht vergessen, dass Menschen Tiere sind. Seine Vorgehensweise besteht darin, auf der Grundlage des geringen Unterschiedes Beweismaterial zusammenzutragen. Wir können sagen, dass dieser geringe Unterschied darin besteht, dass Menschen Tiere sind, die eines speziellen Selbstbewusstseins fähig sind. Obwohl „Nahrung und Geschlechtsverkehr“ notwendig für uns sind und die Voraussetzung unserer physischen Existenz („der kleine Körper“) bilden, ermöglicht uns erst das Selbstbewusstsein, unser volles Potential der Menschlichkeit zu verwirklichen („der große Körper“).

Aus der Perspektive der „Kontinuität des Seins“ weist das Entstehen von Leben und Bewusstsein auf den Bahnverlauf vom Kommen des Menschen hin. Man kann sich gut vorstellen, dass der Mensch nicht nur mit der Menschenwelt, sondern auch mit allen Mitgliedern des Tierreichs, der belebten Welt, der Erde und darüber hinaus verbunden ist. Diese Verbundenheit befähigt den Menschen, eine ganzheitliche Vision zu entwickeln.

Im Kosmos gibt es nichts, das vollkommen irrelevant für das Gefühlsvermögen des Herzens ist. Weder ein weit entfernter Stern, noch ein Grashalm, geschweige denn menschliche Angelegenheiten sind außerhalb des Bereichs des Empfindungsvermögens des Herzens. Im Prinzip und in der Praxis ist seine Fähigkeit, auf alle Dinge zu reagieren, unbegrenzt. Es ist nicht das Ergebnis wilder Imagination, sondern unmittelbaren Erkennens, wenn Menzius erklärt, dass „alle zehntausend Dinge in mir sind“²⁰. Ganz im Sinne des Menzius behaupten Cheng Hao (1032–1085) und später Wang Yangming (1472–1529), dass die Menschen mit Himmel, Erde und den unzähligen Dingen eine Einheit bilden.²¹ Sie beharrten darauf, dass „eine Einheit mit Himmel, Erde und den unzähligen Dingen bilden“ eine menschliche Fähigkeit ist, die von jeder Person im gewöhnlichen Alltagsleben realisiert werden kann.

Wang Yangming versuchte, diese Fähigkeit durch eine Reihe von Beispielen zu veranschaulichen. Ein Kind, das kurz davor ist, in einen Brunnen zu fallen, Tiere, die vor Angst zittern, bevor sie geschlachtet werden, Bäume, die gefällt werden oder Berge, die abgetragen werden – all diese Beispiele mögen in ihrer Intensität, mit der sie unsere

²⁰ Chan, Wing-tsit, *A Source Book in Chinese Philosophy*, S. 79. – Legge, James, *The Works of Mencius*, in: *The Chinese Classics*, Bd. 2, S. 450–451 (*Menzius* 7A:4), [Anm. d. Übers.].

²¹ *Ibid.*, S. 524: „Sein Bruder [Cheng Yi] sagte außerdem: ‚Der menschliche [*jen* bzw. *ren*] Mensch betrachtet Himmel und Erde und alle Dinge als eine Einheit.‘ Diese Lehre wird später von Wang Yangming vollständig ausgearbeitet.“ [Cheng Yi ist der Bruder des oben erwähnten Cheng Hao. Anm. d. Übers.].

Reaktionen hervorrufen, variieren, aber sie alle berühren uns auf unterschiedliche Weise. Wir sind, ob wir uns dessen bewusst sind oder nicht, mit Familie, Gemeinschaft, Natur und Kosmos verbunden. Folglich behauptet Wang Yangming, dass die vollständige Realisierung der Menschlichkeit eine Überwindung nicht nur des Egoismus, Nepotismus, Parochialismus²², Ethnozentrismus und Nationalismus, sondern auch des Anthropozentrismus erfordert.

Dieser Schritt vom Konkreten zum Universellen verwirft sowohl einen abgeschlossenen Partikularismus als auch einen abstrakten Universalismus. Es wird zwischen persönlicher Verwurzelung und Gemeinsein verhandelt. Die authentische Möglichkeit solcher Verhandlungen basiert auf ihrer gegenseitigen Verständlichkeit und potentiellen Komplementarität. Persönlich zu sein bedeutet nicht, privat zu sein. Während ich normalerweise meine privaten Gedanken nicht offenlege, fühle ich mich oft genötigt, Werte, die ich persönlich schätze, zu teilen. Ich bin in meinen ursprünglichen Bindungen – Ethnizität, Geschlecht, Sprache, Ort, Status, Alter und Glaube – verwurzelt, aber es fällt mir nicht schwer, anzuerkennen, dass sie kontext- und zeitgebunden sind in der Weise, dass sie eine einmalige Konfiguration darstellen, die meine Singularität definiert. Jedoch schreibt mir mein Selbstverständnis vor, was ich in einem weiter gefassten rassistischen, geschlechtlichen, linguistischen, ökonomischen, politischen, sozialen, kulturellen und religiösen Kontext bin. Das ermöglicht es mir zu wissen, dass es andere ähnlich komplexe Singularitäten gibt. Mir ist klar, dass ich die Singularität, die ich als mich selbst erkenne, niemals vollständig werde verstehen können, aber ich weiß ganz sicher, dass es mein Privileg und meine Verantwortung ist, es zu versuchen. Entsprechend bin ich mir bewusst, dass es zahlreiche Singularitäten wie mich gibt, die in demselben Boot sitzen.

Das ist die *conditio humana*, die für alle spirituellen Traditionen relevant ist. Der konfuzianische Weg, einfach gesagt, geht davon aus, dass ich nicht bin, was ich sein sollte, und dass ich mir dennoch bewusst bin, dass ich mit der Struktur und der Funktion dessen, was ich bin, arbeiten muss, um die Selbstverwirklichung auf dem höchsten Niveau zu erfüllen. Die Logik in *Das große Lernen* geht von dem Selbst als Ausgangspunkt aus: „Vom Herrscher bis zum gewöhnlichen Menschen sollte jeder Selbstkultivierung als die Wurzel ansehen.“²³ Konkret gesagt bedeutet Selbstkultivierung, die privatisierte Ichbezogenheit zu übersteigen und sich dem Allgemeinwohl zuzuwenden. Wir können sogar sagen, dass ich privat bin, meine Familie hingegen öffentlich; meine Familie ist privat, die Gemeinde öffentlich; die Gemeinde ist privat, die Nation öffentlich; die Nation ist privat, das globale Dorf ist öffentlich; das globale Dorf ist privat, der Kosmos ist öffentlich. Gemeinsein kann nur durch Selbstkultivierung verwirklicht werden. Dieser Schritt von einem verwurzelten privaten Ego zu einem auf das Allgemeinwohl ausgerichteten, in Beziehung stehenden Selbst steht allen Menschen offen. Menschliche Größe liegt in der unbegrenzten Fähigkeit des menschlichen Herzens, den Kosmos zu verkörpern. Diese Verkörperung läuft über dialogische Kommunikation.

Der dialogische Modus ist ein bestimmendes Merkmal der konfuzianischen Lebensweise. Er zeigt sich in den vier untrennbaren Dimensionen des konfuzianischen Humanismus: Selbst, Gemeinschaft, Natur und Himmel. Nur durch Dialog können eine Integration von Körper und

²² spießige Beschränktheit [Anm. d. Übers.].

²³ Legge, James, *The Great Learning*, in: *The Chinese Classics*, Bd. 1, S. 359 (*Daxue*). [Anm. d. Übers.].

Geist, eine fruchtbare Interaktion zwischen Selbst und Gesellschaft, Harmonie zwischen Mensch und Natur sowie eine wechselseitige Beziehung zwischen dem Herz-und-Geist des Menschen und dem Weg des Himmels erreicht werden. Dialogische Begegnung – anstatt dialektischer Überwindung – ermöglicht die Verfeinerung und Vergrößerung von Mitgefühl (Sympathie, Empathie, Anteilnahme), das allen Menschen innewohnt und das sich erweitert und ausdehnt von dem Selbst zu Familie, Gemeinde, Nation, Welt, Natur und darüber hinaus.

Lernen, menschlich zu sein, geschieht „um des Selbst willen“. Würde, Unabhängigkeit und Autonomie des Selbst sind hochgeschätzte konfuzianische Werte. Selbsterkenntnis ist notwendig für politische Verantwortung, gesellschaftliches Engagement und kulturelle Sensibilität. Zengzi, ein Schüler des Konfuzius, merkte an, dass eine gebildete Person weitherzig und entschlossen sein muss, weil die Last schwer und der Weg weit ist.²⁴ Sie trägt Menschlichkeit mit sich als ihre persönliche Aufgabe. Wie könnten wir sagen, dass die Last nicht schwer sei? Ihre Reise endet erst mit dem Tod. Wie könnten wir sagen, dass der Weg nicht weit sei? Menzius verwandte die Metapher, einen Brunnen zu graben, um seine Position „es selbst zu erlangen“, als eine angemessene Art des Lernens zu vermitteln. Nur wenn wir tief in unser eigenes Selbstverständnis eintauchen, kommt uns der darunter fließende Strom, der unser Leben bereichert, zugute. Die Fähigkeit, reichhaltige poetische, politische, gesellschaftliche, historische und metaphysische Ressourcen im Inneren anzuhäufen, ist die Voraussetzung, ein ständig wachsendes Netzwerk an Beziehungen im Äußeren zu bilden.

Da das konfuzianische Selbst niemals ein isoliertes Individuum, sondern ein dynamisches Zentrum von Beziehungen ist, kann es nicht anders, als mit anderen Zentren durch Dialog zu interagieren. Anerkennung und Respekt für den anderen ist der Ausgangspunkt, um fruchtbare Beziehungen einzugehen. Alle der fünf grundlegenden Beziehungen sind gegenseitig: der Vater ist mitfühlend und der Sohn verhält sich kindlich-pietätvoll; der Herrscher ist gütig und der Minister ist loyal; der ältere Bruder verhält sich freundschaftlich und der jüngere Bruder respektvoll; zwischen Freunden herrscht Vertrauen; zwischen Ehemann und Ehefrau werden die Aufgaben geteilt. Der Geist der Gegenseitigkeit durchdringt alle Beziehungen. Die Goldene Regel, die in ihrer negativen Form lautet, „Was du nicht willst, das man dir tu, das füg auch keinem andern zu“²⁵, basiert auf dem Bewusstsein, dass die Unversehrtheit des Anderen Vorrang vor dem Wunsch, eine Beziehung nach den eigenen Vorstellungen aufzubauen, hat. Diese negative Anordnung muss um eine positive Forderung erweitert werden: „um mich selbst aufzurichten, muss ich anderen helfen, sich aufzurichten; um selbst Erfolg zu haben, muss ich anderen helfen, Erfolg zu haben“²⁶.

Dieser dialogische Modus lässt sich auch auf Natur und Himmel anwenden. Im Geiste des Dialogs ist die Natur – in Thomas Berrys glücklicher Äußerung – „eine Gemeinschaft von

²⁴ Ni, Peimin, *Understanding of the Analects of Confucius: A New Translation of Lunyu with Annotations*, S. 219: „Meister Zeng sagte: ‚Gebildete Personen (*shi* 士) können nicht darauf verzichten, weitherzig und entschlossen zu sein. Ihre Verantwortung ist schwer und ihre Reise (*dao* 道) weit. Menschlichkeit ist ihre Verantwortung – ist das etwa nicht schwer? Ihre Reise endet erst mit dem Tod – ist das etwa nicht weit?‘“ (*Lunyu* 8.7).

²⁵ Ni, Peimin, *Understanding of the Analects of Confucius: A New Translation of Lunyu with Annotations*, S. 281, 364 (*Lunyu* 12.2 und 15.23).

²⁶ *Ibid.*, S. 187 (*Lunyu* 6.28).

Subjekten“ anstatt „eine Sammlung von Objekten“²⁷. Die auf diese Weise begriffene Natur ist die Mutter Erde, die es uns ermöglicht, zu überleben, zu wachsen und zu gedeihen. In ähnlicher Weise basiert unsere Beziehung zum Himmel auf gegenseitiger Reaktionsfähigkeit. Nach konfuzianischer Auffassung ist der Himmel allgegenwärtig und allwissend, aber nicht allmächtig. Auch wenn er alle Dinge erschaffen haben mag, bedarf er doch der Beteiligung des Menschen, um das großartige Werk zu vollenden. Von den Menschen wird erwartet, dass sie alles, was der kosmische Fluss erzeugt hat, wertschätzen, und dass sie eine friedliche und harmonische Wohnstätte für sich und ihre Umwelt schaffen. Das Diktum, „der Himmel erzeugt, die Menschen vollenden“²⁸ verweist darauf, dass die Menschen, als Partner des Himmels, Mitgestalter ihres Universums sind. Folglich sind sie aber ebenso starke Zerstörer. Dementsprechend sagt eine alte chinesische Redewendung, „Menschen können alle Desaster überleben, außer menschengemachten Katastrophen“²⁹.

Der konfuzianische Denker der Han-Zeit, Dong Zhongshu (ca. 195–115 v. Chr.), machte drei große Wurzeln aus: Der Himmel ist die Wurzel der schöpferischen Kraft, die Erde ist die Wurzel der Nahrung und die Menschheit ist die Wurzel der Vollendung. Die *Westliche Inschrift* von Zhang Zai (1020–1077), ein grundlegender Text des Neo-Konfuzianismus, beginnt mit einem ähnlichen Gedanken: „Der Himmel ist mein Vater und die Erde ist meine Mutter. Sogar solch eine winzige Existenz wie ich findet eine vertraute Nische in ihrer Mitte. Das, was das Universum füllt, nehme ich als meinen Körper, und das, was das Universum lenkt, nehme ich als meine Natur. Alle Menschen sind meine Brüder und Schwestern; alle Dinge sind meine Gefährten.“³⁰ Wir lernen, zu unserer menschlichen Natur zurückzukehren, indem wir unsere Verflechtung mit Himmel, Erde und den unzähligen Dingen entdecken. Wir lernen außerdem, dass unser „großer Körper“ deshalb groß ist, weil er zu dieser Verflechtung fähig ist. Menzius behauptete, dass, wenn wir unser Herz und unseren Geist vollständig erkennen, wir unsere Natur kennen würden. Dadurch, dass wir unsere Natur kennen, würden wir den Himmel kennen.³¹ Des Weiteren machte er geltend, dass, wenn wir über uns selbst nachdenken und erkennen, dass wir aufrichtig (echt und authentisch) sind, dies die größte Freude im Leben sei.³² Kurzum, er hat die anthropokosmische Sicht im *Zhongyong (Maß und Mitte)* dargelegt:

Nur diejenigen, die absolut aufrichtig (echt und authentisch) sind, können ihre eigene Natur verwirklichen. Wenn sie ihre eigene Natur verwirklichen können, dann können sie die Natur der anderen verwirklichen. Wenn sie die Natur der anderen verwirklichen können, dann können sie die Natur der Dinge verwirklichen. Wenn sie die Natur der Dinge verwirklichen können, dann können sie am umformenden und nährenden Prozess von Himmel und Erde mitwirken. Wenn sie am umformenden und nährenden Prozess von

²⁷ Berry, Thomas und Brian Swimme, *The Universe Story: From the Primordial Flaring Forth to The Ecozoic Era – A Celebration of the Unfolding of the Cosmos* (New York: Harper San Francisco, 1992).

²⁸ Hutton, Eric L., *Xunzi. The Complete Text*, S. 87: „Himmel und Erde erzeugen sie, aber der Weise vollendet sie.“ (*Xunzi* 10).

²⁹ Legge, James, *The Works of Mencius*, in: *The Chinese Classics*, Bd. 2, S. 199 und 299 (*Mencius* 2A:4 und 4A:8).

³⁰ Chan, Wing-tsit, *A Source Book in Chinese Philosophy*, S. 497.

³¹ Legge, James, *The Works of Mencius*, in: *The Chinese Classics*, Bd. 2, S. 448 (*Mencius* 7A:1).

³² Legge, James, *The Works of Mencius*, in: *The Chinese Classics*, Bd. 2, S. 451 (*Mencius* 7A:4).

Himmel und Erde mitwirken können, dann können sie mit Himmel und Erde eine Dreiheit bilden.³³

Dies ist der Grund dafür, dass Konfuzius erklärte, „Die Menschen können den Weg groß machen, aber der Weg kann die Menschen nicht groß machen“³⁴. Das ist in keiner Weise als eine anthropozentrische Geltendmachung menschlicher Hybris zu verstehen. Woran Konfuzius glaubte, das war menschliches Potential, Versprechen und Verantwortung. Ein hervorstechendes Merkmal des konfuzianischen Humanismus – im Unterschied zu dem säkularen, anthropozentrischen und rationalen Humanismus der Aufklärung – ist seine notwendige Verbindung mit Himmel und Erde. Humanismus, wie ihn die Konfuzianer verstehen, hat sich weder der Spiritualität, noch der Natur entledigt. Er ist, in Theorie und Praxis, sowohl im spirituellen Bereich, als auch in der natürlichen Welt verwurzelt.

Unser angeborenes Gefühl, durch mitfühlende Resonanz mit Himmel, Erde und den unzähligen Dingen verbunden zu sein, könnte durchaus die tiefste und zugleich die gewöhnlichste Quelle menschlicher Größe sein.

Der Glaube an die Kontinuität und Blutsverwandtschaft alles Seienden, der den Menschen zu einem integralen Bestandteil unserer Existenz macht, ist sowohl kosmologisch als auch anthropologisch. Er zieht die große ökologische Auswirkung nach sich, dass wir die Erde zu unserem richtigen Zuhause machen. In einem tieferen Sinne ist die „Kontinuität des Seins“ nicht nur ein horizontales Konzept. Die Entstehung des Lebens und des Bewusstseins stellt streng genommen keinen „Bruch“ dar, aber sie deutet stark auf tiefgreifende Transformationen hin, die eine Art Transzendenz oder zumindest Selbsttranszendenz hervorrufen. Dies symbolisiert, dass der Evolutionsprozess ebenfalls einen vertikalen Verlauf mit sich bringt. Das Empfindungsvermögen des Herzens hat sowohl Tiefe als auch Breite. Seine allumfassende Ganzheitlichkeit ist eine dem Menschen innewohnende Fähigkeit. Daher ist das ursprüngliche Herz – eher als Bewusstsein und Gefühle, die wir mit den Tieren teilen, und eher als das Leben, das wir mit den Pflanzen und Gräsern gemeinsam haben – charakteristisch für den Menschen. Es ist das ursprüngliche Herz, das den Menschen groß macht und ihn befähigt, einen großen Körper zu haben. Was ist nun das Vertikale des Evolutionsprozesses? Cheng Hao stellte selbstsicher fest, dass seine Gelehrsamkeit im Allgemeinen zwar seinen Vorgängern verpflichtet sei, dass aber die eigentliche Bedeutung der beiden Schriftzeichen „Prinzip des Himmels“ (*tianli*) persönlich in ihm und durch ihn selbst verkörpert worden sei. In anderen Worten, Cheng Hao erfuhr die ganze Bedeutung des Prinzips des Himmels, indem er es selbst erlangte. Seine Subjektivität ermöglichte ihm zu erkennen, dass das Prinzip des Himmels in seinem ursprünglichen Herzen ist. Es wurde ihm nicht von einer maßgeblichen Kraft von außen enthüllt, sondern er hat es tatsächlich selbst erlangt.³⁵

Für ihn und für alle anderen Denker der Herzenslehre ist das Prinzip des Himmels innerhalb unserer eigenen (himmlischen) Natur. Das stimmt perfekt mit der Aussage zu

³³ Chan, Wing-tsit, *A Source Book in Chinese Philosophy*, S. 107–108. – Vgl. Legge, *The Doctrine of the Mean*, in: *The Chinese Classics*, Bd. 1, S. 415–416 (*Zhongyong* 22) [Anm. d. Übers.].

³⁴ Ni, Peimin, *Understanding of the Analects of Confucius: A New Translation of Lunyu with Annotations*, S. 366–367 (*Lunyu* 15.28).

³⁵ Chan, Wing-tsit, *A Source Book in Chinese Philosophy*, S. 520.

Beginn des *Zhongyong* überein: „die menschliche Natur ist vom Himmel gestiftet“³⁶. Da die menschliche Natur vom Himmel gestiftet ist, ist der Weg des Himmels (das Prinzip des Himmels funktioniert vermutlich entsprechend) in der menschlichen Natur verschlüsselt. Der Himmel macht Menschen menschlich, aber Menschen sollten auch auf den Himmel reagieren. Nachdem uns der Himmel unsere Natur verliehen hat, sind wir verpflichtet, sie zu erweitern. Das beinhaltet, dass der Mensch die Fähigkeit und die Verantwortung hat, den Weg (des Himmels) zur Verwirklichung in der Welt zu bringen. Die höchste Manifestation der Menschlichkeit ist kosmologisch und anthropologisch. Kurz gesagt, sie ist „anthropokosmisch“; sie gründet auf einem ganzheitlichen und umfassenden Humanismus mit einer tiefgreifenden Verehrung für den Himmel. In dem *Buch der Wandlungen (Yijing)* ist der Kosmos immer ein dynamischer Prozess, der neue Realitäten generiert, indem er die existierende Ordnung kreativ umformt. Die Botschaft an uns lautet, dass wir diese Vitalität des Himmels durch eine stetige Anstrengung der Selbst-Stärkung nachahmen sollen. Unsere Verehrung für den Himmel bedeutet nicht, dass wir einer „ganz anderen“ Autorität, die völlig außerhalb unseres Verständnisses steht, huldigen, sondern dass wir eine tiefe Ehrfurcht vor der Quelle des Lebens und der Schöpferkraft selbst ausdrücken.

Die Einzigartigkeit des Menschseins besteht in unserer inneren Fähigkeit zu lernen, ein würdiges Gegenüber im kosmischen Prozess zu werden. Das gründet auf der Annahme, dass wir befähigt sind, den Himmel durch unsere Selbsterkenntnis zu verstehen. So erklärte Menzius: „Wenn wir unser Herz vollständig erkennen können, kennen wir unsere Natur. Wenn wir unsere Natur kennen, kennen wir den Himmel.“³⁷

Das höchste Ziel der Selbstverwirklichung ist die „Einheit von Himmel und Mensch“. Dennoch müssen wir die Asymmetrie in der Beziehung zwischen Himmel und Mensch anerkennen. Auch wenn der Himmel selbst Schöpferkraft ist, so müssen die Menschen doch durch eigene Anstrengung lernen, kreativ zu sein. Die Echtheit des Himmels ist naturgemäß brilliant, wohingegen Menschen darum ringen müssen, durch Wissen und Weisheit selbst authentisch zu werden. Aber als Mitgestalter können sie im Auftrag des Himmels den Weg in die Welt tragen. Sie sind durch ihre eigene Natur verpflichtet, den Weg in ihrer Lebenswelt zu verwirklichen. Indem sie das tun, ist der Weg nicht länger etwas bloß Transzendentes ohne eine vertraute Beziehung zur menschlichen Existenz hier und jetzt. Er ist vielmehr aufgenommen in die gewöhnliche Erfahrung des täglichen Lebens und bewirkt, dass gewöhnliche Menschen persönlich mit dem Himmel verbunden sind, ohne dass sie sich der weitreichenden Implikationen bewusst sein müssen. Der Himmel hat eine transzendente Dimension, die über das menschliche Verständnis hinausgeht, aber er ist zugleich der menschlichen Natur immanent. Menzius artikuliert diese Einsicht so: „Unser Körper und unser Aussehen sind uns vom Himmel gegeben. Nur ein Weiser kann seinen Körper vollenden.“³⁸ Folglich ist der Weg, der dazu führt, ein Weiser zu sein, ein Prozess, die Echtheit unseres Körpers zu bestätigen. Unser Verstand, unsere Seele und unser Lebensgeist sind in den tiefen Strukturen unseres Körpers dargestellt. Sie sind verfeinerte Manifestationen des Selbst, weil sie vom Kern unserer Natur, die unserem Körper inhärent ist, ausstrahlen. In

³⁶ Ibid., S. 99 (*Zhongyong* 1).

³⁷ Chan, Wing-tsit, *A Source Book in Chinese Philosophy*, S. 78. – Legge, James, *The Works of Mencius*, in: *The Chinese Classics*, Bd. 2, S. 448 (*Menzius* 7A:1) [Anm. d. Übers.].

³⁸ Chan, Wing-tsit, *A Source Book in Chinese Philosophy*, S. 80 (*Menzius* 7A:38).

anderen Worten, der menschliche Körper ist ein Mikrokosmos, ein Abbild des Kosmos. Durch die Kultivierung des Herzens kann der Körper sich der Welt und dem gesamten Kosmos öffnen.

Dies wird prägnant erfasst von Wang Yangming (1472–1529) in seinem brillanten Verständnis von Menzius' Gedanke des *liangzhi* („ursprüngliches Bewusstsein“)³⁹. Dieses „ursprüngliche Bewusstsein“ ist genau das, was Lu Xiangshan als das „ursprüngliche Herz“ bezeichnete. Sie alle haben als selbstverständlich vorausgesetzt, dass das die Größe des Menschen und das potentielle Ausdehnungsvermögen der menschlichen Natur ist. Für die Denker der Herzenslehre ist das „ursprüngliche Bewusstsein“ das „verkörperte Wissen“. Es agiert sowohl kognitiv als auch affektiv und vereint Fühlen mit intrinsischer Vernünftigkeit; es ist ein Wissen, das einen Akt der Transformation mit sich bringt. Diese Tätigkeit umfasst drei Pfade.

Sie reinigt die Qualität des Körpers, sie beeinflusst die Welt und sie erfüllt den Erlass des Himmels. Selbstentdeckung und gewissenhafte Aktivierung des „ursprünglichen Bewusstseins“ verlangt nach Freude und Gefeiert-Werden. In diesem Moment legen alle Menschen Weisheit an den Tag. Zu sagen, dass die Menschen auf der Straße alle weise sind, wie einige von Wang Yangmings Schülern gerne äußerten, ist eine Ermutigung („wir sollten alle lernen, die Weisen nachzuahmen“) und eine ontologische Wahrheit („alle Menschen sind nicht nur potentiell sondern tatsächlich Weise“).⁴⁰ Zugleich ist es leicht einzusehen, dass jeder Mensch (Konfuzius eingeschlossen) immer hinter dem Erreichen des Weise-seins zurückbleibt (auf eindruckliche Weise machte Konfuzius deutlich, dass er weit entfernt davon sei, es zu erreichen)⁴¹. Lernen menschlich zu sein, erfordert deshalb einen unaufhörlichen Prozess der Selbstkultivierung.

Im Licht der Diskussion über menschliche Größe, das Prinzip des Himmels und das „ursprüngliche Bewusstsein“ möchte ich gerne den zentralen Gedanken der Subjektivität im konfuzianischen Humanismus wiederholen. Während es vernünftig erscheint, den Konfuzianismus als eine Art Sozialethik zu definieren, ist es von größter Wichtigkeit, die Subjektivität nicht auf eine Reihe von gesellschaftlichen Rollen zu reduzieren. Man kann argumentieren, dass die Aufeinander-Bezogenheit des Menschen der konfuzianischen Subjektivität implizit ist, und dass ohne die gesellschaftliche Dimension die Besonderheit der konfuzianischen Subjektivität verloren gehen würde. In der Tat wird die konfuzianische Person durch Beziehung immer bereichert. Die These von der „Kontinuität des Seins“ lehrt uns, dass „eine Einheit mit Himmel, Erde und den unzähligen Dingen bilden“ kein vorgestelltes Ideal, sondern erfahrene Realität ist. Nicht durch rationale Berechnung oder durch empirische Beweise wissen wir, dass es wahr ist. Durch tiefgreifendes Fühlen, das in unserem ursprünglichen Herzen verkörpert ist, wissen wir ganz genau und unmittelbar, dass es so ist. Das so verstandene Gefühl ist nicht von den gewöhnlichen Gefühlen und Emotionen

³⁹ Legge, James, *The Works of Mencius*, in: *The Chinese Classics*, Bd. 2, S. 456 (Menzius 7A:15).

⁴⁰ Chan, Wing-tsit, *Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings by Wang Yangming* (New York: Columbia University Press, 1963), S. 239–241.

⁴¹ Ni, Peimin, *Understanding of the Analects of Confucius*, S. 211–212: „Der Meister sagte: ‚Was Weisheit und Menschlichkeit betrifft, wie könnte ich es wagen zu behaupten, dass ich sie erlangt hätte? Allein, dass ich mit unstillbarem Verlangen daran arbeite, und dass ich anderen Menschen unermüdlich Anleitungen dazu vermittele – nur das kann von mir gesagt werden.‘ Gongxi Hua [Zihua] sagte: ‚Das ist genau das, was wir Schüler nicht in der Lage sind zu lernen.‘“ (*Lunyu* 7.33).

wie Freude, Wut, Trauer und Glücklichein zu trennen. Und doch ist es fundamental verschieden, weil es ein wesentlicher Bestandteil unserer Menschlichkeit ist. Es drückt sich selbst als Empathie, Sympathie, Anteilnahme, oder, in Menzius' Worten, in Mitgefühl⁴² aus. Darin liegt genau der Grund, dass Menschen groß sind, denn es ruft den Großen Körper in uns hervor.

Dieses Gefühl ist nicht nur anthropologisch, sondern auch kosmologisch. Im Grunde ist es anthropokosmisch. Wir wiederholen Cheng Haos Verweis auf das Prinzip des Himmels (*tianli*). Die Ekstase seiner Erfahrung, es durch innige Verkörperung zu erfahren, legt eine persönliche Verwirklichung der transzendenten Wirklichkeit nahe. Er erlangte es selbst, weil es schon immer in seinem ursprünglichen Herzen war. Wir können uns vorstellen, dass es für Cheng Hao genau das verkörperte Wissen des Prinzips des Himmels war, das ihn in die Lage versetzte, die Überzeugung zu artikulieren, dass der menschliche Mensch eine Einheit mit Himmel, Erde und den unzähligen Dingen bildet. Menschlichkeit so verstanden ist Bewusstsein. Es ist ein intern erzeugtes Bewusstsein. Es mag eine Reaktion auf einen externen Stimulus sein, aber es ist doch nicht allein die Konsequenz einer äußeren Kraft. Es hat seine eigene autonome und unabhängige Kraft. Anders als gewöhnliche Gefühle ist es nicht nur ein passives Reagieren, sondern auch ein aktives Erforschen. Es wirkt jedoch nicht nur auf der empirischen Ebene. Seine Verbindung ist allumfassend. Es verknüpft, indem es Kontakte und Verbindungen herstellt. In einem tieferen Sinn verbindet es durch Partizipation und Transformation. Das ist sicher eine kognitive Funktion, aber es ist ebenso affektiv. All unser körperliches Empfinden (Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Tasten) ist sowohl kognitiv als auch affektiv. Menschlichkeit als Bewusstsein, etwa im Falle von Sympathie, ist ein transformierender Akt. Es handelt sich um Wissen und zur selben Zeit um Handeln. Die Spontaneität, mit der es sich ausdrückt, macht Handeln zu einem integralen Bestandteil von Wissen. Anders als gewöhnliche Gefühle entströmt es naturgemäß ohne Reflexion oder Intention dem Herzen. Es ist empirisch und transzendent. Wir können es als eine gewöhnliche Empfindung erfahren, aber wir können seine Tiefe und Breite auf dieser Ebene nicht wahrnehmen. Wir sollten erkennen, dass unser ursprüngliches Herz unsere wahre Natur definiert. Es ist die Qualität, mit der wir geboren sind, aber wichtiger ist noch, dass es vom Himmel verliehen ist. So spezifiziert das *Zhongyong*, dass die menschliche Natur vom Himmel verfügt sei. Anders gesagt, das ursprüngliche Herz (unsere wahre Natur) ist dort, wo das Prinzip des Himmels wohnt.

Das Prinzip des Himmels ist omnipräsent. Es ist präsent in Menschen, Tieren, Pflanzen und Steinen und in allen im Evolutionsprozess inbegriffenen Wesen. Es ist der äußerste Grund für ihre Existenz. Jedoch ist Cheng Haos persönliche Erfahrung, das Prinzip des Himmels zu verkörpern, in zweierlei Hinsicht bedeutsam. Es ist eine Vision der Menschlichkeit und eine Bestätigung der Subjektivität. Menschlichkeit, wie Cheng Hao sie sich vorstellte, ist nicht nur ein Gedanke, sondern eine Tätigkeit – dynamisch, transformativ und produktiv. So wirkt das Prinzip des Himmels im menschlichen Leben. Seine Dynamik ist endlos; es handelt sich immer um einen Prozess des Werdens. Es zeigt eine ungeheure transformative Stärke, wie die Kraft des Wachstums in der Natur. Es produziert und reproduziert mit unerschöpflicher innerer Kraft.

⁴² Chan, Wing-tsit, *A Source Book in Chinese Philosophy*, S. 65–66 (Menzius 2A:6 und 6A:6).

Als eine Tätigkeit drückt sich Menschlichkeit in Gemütsregungen wie Sympathie, Empathie, Anteilnahme und Mitgefühl, kurz, einem Gefühl der Liebe, aus. Es gibt verschiedene Versuche, die Bedeutung von Liebe in diesem Zusammenhang genauer zu definieren. Ein vorherrschender Standpunkt ist „Menschen zu lieben“ oder „andere zu lieben“. Die Etymologie von *ren* (Menschlichkeit) – das Schriftzeichen enthält die graphische Darstellung von „zwei“ – verleiht dieser Auffassung starke Unterstützung. Der bedeutende Sinologe der Universität Berkeley, Peter Boodberg (1903–1972), sprach sich nachdrücklich dafür aus, dass die richtige Übersetzung von *ren* „cohumanity“ (Mit-Menschlichkeit)⁴³ lauten solle.⁴⁴ Ich bevorzuge jedoch die Wiedergabe des Schriftzeichens *ren* auf den kürzlich entdeckten Bambusstreifen von Guodian: „Körper“ oben und „Herz“ darunter, womit die Untrennbarkeit von Körper und Herz angezeigt ist. Ich möchte hier keine elaborierte philologische Debatte eröffnen. Für den Moment ist es ausreichend, darauf hinzuweisen, dass die beiden verschiedenen Lesarten weitreichende philosophische Implikationen haben. Wenn *ren* mit „Mit-Menschlichkeit“ wiedergegeben wird, ist die Bezogenheit des Menschen ein wesentliches Element, und Gesellschaftlichkeit ist ein integraler Bestandteil der Menschlichkeit. Wenn Menschlichkeit sich aus Körper und Herz zusammensetzt, können wir sie gut als Individualität oder auch als Singularität auffassen. Gemäß dieser Lesart kann die Vorrangstellung der Liebe durchaus „Selbstliebe“ sein, die als Basis für „andere veranlassen, mich zu lieben“ und „andere lieben“ dient. Das ist genau die Prioritätenfolge, die Konfuzius bevorzugte, wie in *Xunzi* zitiert wird: „Selbstliebe“ hat Vorrang vor „andere lieben“, was wiederum Vorrang vor „andere veranlassen, mich zu lieben“ hat.⁴⁵

Was ist falsch daran, Menschlichkeit allein durch gesellschaftliche Begriffe zu definieren? Ich kann diese Bemühung verstehen, aber wenn man Menschlichkeit ausschließlich durch gesellschaftliche Begriffe definiert, läuft man Gefahr, ein wesentliches Merkmal des konfuzianischen Lernens, menschlich zu sein, zu verfehlen.

Lassen Sie uns mit der Diskussion über Liebe fortfahren. Konfuzianische Menschlichkeit drückt sich in differenzierter anstatt in undifferenzierter Liebe aus. Universelle Liebe, wie sie in *Mozi* befürwortet wird, wird als undurchführbar kritisiert. Würden wir darauf insistieren, dass man sich um den Vater eines Fremden ebenso intensiv kümmern sollte, wie um den eigenen, würde sich wohl um die meisten Väter nicht angemessen gekümmert.⁴⁶ In der Familienethik muss die Praxis der Menschlichkeit bei den Eltern beginnen und dann nach außen ausgedehnt werden. Dies gilt auch für Sympathie, Empathie und Anteilnahme zu. Die Reihenfolge ist nicht willkürlich gewählt; vielmehr ist das Schema als ein praktischer Leitfaden aufgebaut. Die Eltern-Kind-Beziehung wird oft zitiert, um die zentrale Stellung der Familie in der konfuzianischen Ethik zu zeigen. Kindliche Liebe ist der erste Schritt bei der Kultivierung von Menschlichkeit. Wenn man die Familienbeziehungen hervorhebt, gebietet die Richtigstellung der Bezeichnungen (*zhengming*), dass „die Väter wie Väter und die Söhne

⁴³ Oder auch „Co-Menschlichkeit“ [Anm. des Übers.]

⁴⁴ Boodberg, Peter, „The Semasiology of Some Primary Confucian Concepts“, *Philosophy East and West* 2 (Januar 1953), S. 317–332.

⁴⁵ Hutton, Eric L., *Xunzi. The Complete Text*, S. 329–330 (*Xunzi* 29).

⁴⁶ Chan, Wing-tsit, *Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings by Wang Yangming*, S. 56–57.

wie Söhne⁴⁷ sein sollen. Konkret gesagt, die Lehre der kindlichen Pietät leitet den Sohn an, dass er sich wie ein Sohn seinem Vater gegenüber verhält. Das erfordert, dass sich seiner Rolle als Sohn bewusst ist. Dieses Bewusstsein geht dem Vermögen des Sohnes, seine Rolle angemessen zu erfüllen, voraus. Wenn er willens ist, seinem Vater zu gehorchen oder sich dessen Anordnungen passiv zu fügen, ohne sich kritisch bewusst zu sein, wie eine angemessene Vater-Sohn-Beziehung sein sollte, hat er seine Verantwortung als Sohn bereits aufgegeben. Deshalb war Konfuzius wütend, als Zengzi ihn fragte: „Wenn ein Sohn den Anordnungen seines Vaters folgt, kann man das als kindliche Pietät bezeichnen?“ Konfuzius erklärte, dass der Sohn des Himmels⁴⁸ von sieben Zensoren umgeben sei, ein Lehnsfürst von fünf und ein Großwürdenträger von drei. Sie sind einzig dafür zuständig, gegenüber ihren Machthabern Protest einzulegen. Wenn der Sohn keinen Protest gegenüber seinem Vater einlegt, gibt er seine Pflicht als Sohn auf. Das ist so, als würde er seinem Vater eine Falle stellen, damit dieser in ein Verhalten, das eines Vaters nicht angemessen ist, verfällt. Dem Vater blind zu gehorchen ist der kindlichen Liebe diametral entgegengesetzt.⁴⁹ Dieser Schlussfolgerung liegt der Gedanke zugrunde, dass die Selbstkultivierung des Sohnes verlangt, dass er sich seiner Verpflichtung bewusst ist, dafür zu sorgen, dass sich sein Vater wie ein Vater verhält. Eine Vater-Sohn-Beziehung ist für beide Seiten förderlich. Die zentrale Stellung des Selbstbewusstseins ist offensichtlich.

Menschlichkeit ist auch Kommunikation. Ich habe bereits erwähnt, dass die Verbindung, die die Menschen auszeichnet, in positivem Engagement und aktiver Transformation besteht. Menschlichkeit kommuniziert nicht als ein außerhalb stehender Beobachter, sondern als ein sich innerhalb befindender Beteiligter. Der Subjektivität implizit ist auch die Intersubjektivität. Die Anerkennung des anderen bedeutet weder, dass mein Selbst dem anderen aufgebürdet wird, noch, dass mein Selbst von dem anderen Besitz ergreifen kann. Der andere wird nicht nur toleriert oder anerkannt, sondern auch geachtet. Die Integrität des anderen kann nicht kompromittiert werden, auch wenn ich davon überzeugt bin, dass das, was ich tue, zu seinem Wohl ist. Die Voraussetzung, den anderen zu überzeugen, meinen Vorstellungen gemäß zu handeln, ist, dass ich zuerst seine Wünsche kenne und verstehe. Ich füge ihm nicht voreilig etwas zu, weil ich hoffe, dass er es auch mir zufügen wird. Erst nachdem ich seine Situation vollständig einschätzen kann, beginne ich mit ihm in positiver Weise zu interagieren. Das mag therapeutisch wie bei einer Arzt-Patient-Beziehung klingen, aber der ethische Grund ist Rücksichtnahme. Die negativ formulierte Goldene Regel geht der aktiven Weisung, andere so zu behandeln, wie man von ihnen behandelt werden möchte, voraus. Die Einhaltung der Regel, „was du nicht willst, das man dir tu, das füg auch keinem andern zu“⁵⁰ kann einen unnötigen Zusammenstoß verschiedener Glaubensrichtungen vermeiden. Der interreligiöse Dialog stellt die Konvertierung als einzige Absicht missionarischer Tätigkeit infrage. Das

⁴⁷ Ni, Peimin, *Understanding of the Analects of Confucius: A New Translation of Lunyu with Annotations*, S. 289: „Die Rolle des Vaters verlangt von der Person, dass sie ihre Kinder liebt und sich um sie kümmert, dass sie sie aufzieht und erzieht. Umgekehrt müssen die Kinder ihren Vater mit dem gebührenden Respekt und mit kindlicher Pietät (*xiao*) behandeln. Die meisten Übersetzer erfassen nur eine der beiden Bedeutungen und somit geht in ihren Übersetzungen der Aspekt der Gegenseitigkeit verloren.“ (Zu *Lunyu* 12.11).

⁴⁸ Als „Sohn des Himmels“, *Tianzi*, wird der Herrscher bezeichnet [Anm. d. Übers.]

⁴⁹ Rosemont Jr., Henry and Roger Ames, *The Chinese Classic of Family Reverence: A Philosophical Translation of Xiaojing* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2009), S. 113–114 (*Xiaojing* 15).

⁵⁰ Ni, Peimin, *Understanding of the Analects of Confucius: A New Translation of Lunyu with Annotations*, S. 281 und 364 (*Lunyu* 12.2 und 15.23).

bedeutet nicht, dass man nicht länger verpflichtet ist, die „frohe Botschaft“ zu teilen. Es empfiehlt sich jedoch, zweckdienlichere Vorgehensweisen (geschicktere Mittel) anzuwenden, um die Botschaft zu vermitteln. Der entscheidende Punkt ist, dass das Interesse für den anderen bereits in meinem Selbstbewusstsein existiert.

Menschlichkeit als Bewusstsein setzt eine transzendente Bedeutung voraus. Da wir untrennbar von allen Dingen und ganzheitlich mit ihnen verbunden sind, lässt sich eine gemeinsame Quelle finden. Es ist nicht die objektive Realität der gemeinsamen Quelle allein, sondern das menschliche Bewusstsein und die Fähigkeit der Teilhabe an ihr, die uns in die Lage versetzen, die Größe des Menschen geltend zu machen. In dieser Hinsicht ist die Subjektivität wesentlich. Keine Beziehung kann das Licht und die Wärme des Selbstbewusstseins erzeugen. Jede Form der Lebenskraft (*qi*), die ein Ding bildet, verkörpert ein Prinzip (*li*). Alle Prinzipien strömen vom Prinzip des Himmels aus. Sie sind dem ursprünglichen Herzen eingegeben. Das stimmt perfekt überein mit Menzius' Anspruch, dass „die unzähligen Dinge alle vollständig in mir sind“. Des Weiteren sagte er, dass es die größte Freude im Leben sei, „im Nachdenken mich selbst als wahrhaft anzusehen“.⁵¹ Dieser Satz kann dahingehend interpretiert werden, dass das höchste Glück in der Erkenntnis besteht, dass ich ein authentischer Mensch bin, der eine Einheit mit Himmel, Erde und den unzähligen Dingen bildet. Wir sollten hinzufügen, dass dieser scheinbar vollständige Monismus eine Finesse enthält, namentlich „Einheit des Prinzips und Vielheit seiner Manifestationen“.⁵² Zum Beispiel wäre Menschlichkeit als universelle Liebe unterstützenswert, aber in der tatsächlichen Praxis ist differenzierte Liebe, die bei den nächsten Familienangehörigen beginnt und sich dann ausdehnt, die geeignete Methode, um Menschlichkeit in Familie, Gemeinde, Nation und darüber hinaus zu verwirklichen.

In den letzten Jahrzehnten wurden verschiedene bedeutende Versuche unternommen, um den Humanismus wiederzubeleben, in dessen grundsätzlichem Interesse die Neugestaltung einer Weltordnung liegt, die es den Menschen ermöglicht, in einer integrativen Gesellschaft zusammenzuleben. Die betonte Anstrengung, den abstrakten Universalismus, in dem Harmonie als Vereinheitlichung missverstanden wird, zu übersteigen, und der scheinbar allumfassende Gedanke eines gemeinsamen Schicksals sind nur verkleidete Strategien des Strebens nach Vorherrschaft, so dass alle intellektuellen Verfechter des Humanismus im 21. Jahrhundert dahinter Einseitigkeit wittern. Verständlicherweise ist die Anerkennung kultureller Verschiedenheit ein herausragendes Kennzeichen im heutigen humanistischen Denken. Viele Humanisten betrachten Verschiedenheit als Voraussetzung für Harmonie. Harmonie, die ohne Vereinheitlichung auskommt, oder positiver ausgedrückt, eine Harmonie, die Verschiedenheit toleriert, anerkennt und respektiert, ist der richtige Weg, wohingegen die Forderung nach Anpassung an ein vorgefasstes und oftmals ideologisiertes Schema eine verzerrte Version von Harmonie ist.

Die Globalisierung ist wohl ein intensiverer Prozess der Modernisierung, aber in einem tieferen Sinn ist sie zugleich eine höchst bedeutsame Abkehr von der Modernisierung, wenn nicht gar von der Verwestlichung. Das räumliche Konzept des Westens und das zeitliche Konzept der Moderne implizieren eine Entwicklungsstrategie, die zu Annäherung und sogar

⁵¹ Chan, Wing-tsit, *A Source Book in Chinese Philosophy*, S. 79 (*Menzius* 7A:4).

⁵² *Ibid.*, S. 544. „Cheng Yi: ‚Das Prinzip ist eines, aber seine Manifestationen sind viele.‘“

zu Homogenisierung führt. Dennoch vergrößert die Globalisierung die Bedeutung des Lokalen, Nationalen und Regionalen. Sie ermöglicht uns, ein neues Spektrum an Farben, Tönen, Gerüchen, Geschmacksrichtungen, Stimmungen, Emotionen und Empfindungen wahrzunehmen, das assoziiert ist mit Ethnizität, Geschlecht, Sprache, Alter, Ort, Schicht und Glaube. Die menschliche Gemeinschaft war nie zuvor so differenziert und zugleich – aufgrund des Fortschritts in Wissenschaft und Technik, insbesondere in der Informations- und Kommunikationstechnologie – war sie nie zuvor so stark miteinander verbunden.

Wie stellen wir uns Harmonie in Verschiedenheit in einer differenzierten und miteinander verbundenen Gemeinschaft vor? Ich möchte darauf mit dem Geistigen Humanismus antworten. Aus dieser Perspektive ist die Menschheit verschieden von und zugleich verbunden mit allen Modalitäten des Seins im Universum. Sie ist einzig, aber nicht zu trennen von allen anderen Dingen. In der maßgeblichen Geschichte der Weltentstehung, die der Wissenschaft bislang bekannt ist, ist die Evolution des Menschen ein Mikrokosmos innerhalb der Makrokosmos-Erzählung des „Big Bang“ vor 13,8 Billionen Jahren, die die Entstehung der Sonne und der Erde umfasst. Im planetarischen Maßstab ist die Entstehung des Lebens, der Tiere und des Menschen ebenfalls ein integraler Bestandteil derselben Erzählung. „Himmel und Erde sind unsere Eltern“ ist in diesem Sinne keine romantische Behauptung, sondern eine empirische Aussage.

Jeder vom Himmel gestiftete Mensch ist seinem Wesen nach frei, gleich und wertvoll. Es ist sehr wichtig für uns, das anzuerkennen. Unsere Würde wird durch unsere Subjektivität garantiert. Unsere Individualität (Singularität) wertzuschätzen, ist unsere noble Aufgabe. Keine äußere Autorität kann oder sollte das „ursprüngliche Herz“, das „Prinzip des Himmels“ oder das „ursprüngliche Bewusstsein“ von uns nehmen: „Der Befehlshaber der drei Armeen kann weggenommen werden, aber der Wille eines gewöhnlichen Menschen kann nicht weggenommen werden.“⁵³

Eine gleichermaßen entscheidende Voraussetzung des Geistigen Humanismus ist die Heiligkeit der Erde. Unser Universum ist durchdrungen von intrinsischem Wert und numinoser Schönheit. Diese Realität kann nicht durch empirische Daten bewiesen werden. Sie kann auch nicht mit Hilfe der reduktiven Logik der Naturwissenschaften, etwa der Neurobiologie, erfasst werden. Vielmehr ist es eine Verpflichtung oder vielleicht sogar ein Glaube, der theistisch sein mag oder auch nicht. Der zentrale Punkt ist, zu erkennen, dass es Billionen von Jahren mit einer feinen Abstimmung aller Elemente – Luft, Wasser, Erdreich und zahlreiche andere Faktoren – gebraucht hat, bis wir für einen so kurzen Moment auftreten. Wir können die ganze Geschichte als sinnlos von uns weisen. Wir können bedeutenden und untergeordneten Schöpfungsgeschichten folgen, um die These, unsere Existenz sei

⁵³ Ni, Peimin, *Understanding of the Analects of Confucius: A New Translation of Lunyu with Annotations*, S. 242–243: „Während der Kulturrevolution in China (1966–1976) wurde Liang Shuming (1893–1988) – bekannt als „Chinas letzter Konfuzianer“, weil er im Zuge der Bewegung für eine Neue Kultur im frühen zwanzigsten Jahrhundert den Konfuzianismus verteidigte – kritisiert, weil er sich weigerte, den Konfuzianismus anzugreifen, und er antwortete offen mit diesem Zitat aus *Lunyu* 9.26! Diese Stimmung wird ebenfalls treffend in dem folgenden berühmten Ausspruch von Menzius erfasst: ‚Diejenigen, die sich nicht zu Ausschweifungen verleiten lassen, wenn sie reich und hoch geehrt sind, diejenigen, die sich nicht von ihrer Absicht ablenken lassen, wenn sie arm und unbekannt sind, oder diejenigen, die sich nicht dazu bringen lassen, sich vor einer ehrfurchtgebietenden Macht zu beugen – das sind solche, die ich als große Personen bezeichnen würde.‘ (Menzius 3B:2)“

teleologisch, zu akzeptieren. Natürlich gibt es viele andere Optionen. Die der Philosophie Spinozas zugrundeliegende Ontotheologie, die eine Quelle der Inspiration für Einstein war, scheint ein hervorragendes Beispiel zu sein, um einen solchen Gedanken zu artikulieren. Wie von Ronald Dworkin erwähnt, unterstützten auch Paul Tillich und Carl Sagan seine These, dass wir an eine „objektive Realität“ glauben sollten sowie daran, dass das Leben einen Sinn und die Natur einen intrinsischen Wert hat.⁵⁴ Jedoch akzeptiere ich seine vollständige Ablehnung von Materialismus und Naturalismus nicht und lehne zudem seine anti-theistische Position entschieden ab.

Ich stimme mit Ronald E. Osborn überein, dass der von Dworkin vertretenen Ontotheologie trotz „Anstand und Würde“ die „vermenschlichende Gemeinschaft oder die lebenserhaltende Freude“⁵⁵ fehlt. Außerdem habe ich starke Vorbehalte gegenüber Dworkins Hoffnung, dass Physiker und Astronomen schließlich die letzte Frage werden beantworten können, wenn sie die allen Dingen zugrundeliegende Theorie entdecken. Das ist nicht nur zu optimistisch, sondern auch zu stark vereinfachend. Wenn „wir in einem fremdartigen Universum leben: Atome machen nur 4 Prozent des sichtbaren Universums aus, dunkle Materie macht 24 Prozent aus, und dunkle Energie – Energie zusammen mit leerem Raum – machen 72 Prozent aus“⁵⁶, ist es begründet, anzunehmen, dass jenseits des menschlichen Verstehens immer ein Mysterium bleibt.

Die Grammatik des Theismus trifft die mitfühlende Resonanz im Geistigen Humanismus. Heilige Orte (Kathedralen, Kirchen, Tempel, Moscheen, Synagogen) sowie Choräle, Lieder, Gebete, Tänze oder Feste entziehen sich dem Anspruch wissenschaftlicher, philosophischer oder theologischer Kontrolle. Die drei großen theistischen Religionen verfügen über entsprechende spirituelle Ressourcen und intellektuelle Tiefe, um uns zu inspirieren, Lieder der Hoffnung zu singen und unsere Dankbarkeit gegenüber der göttlichen Liebe auszudrücken. Sie haben einen profunden Beitrag zur menschlichen Religiosität geleistet.

Ob der Geistige Humanismus nun theistisch oder pantheistisch ist, er umfasst nichtsdestoweniger den Atheismus und verschiedene Arten des Vitalismus, der für die meisten indigenen Traditionen charakteristisch ist. In einigen wesentlichen Punkten unterscheidet sich der Geistige Humanismus von den monotheistischen Religionen. Er hält die Heiligkeit der Erde für selbstverständlich und er heißt den Gedanken der Kontinuität des Seins gut. Des Weiteren glaubt er nicht an eine radikale Transzendenz, wie das „Ganz Andere“, das allein *numinos* im Sinne Rudolf Ottos ist.⁵⁷ Um Herbert Fingarettes glückliche Formulierung zu verwenden, er sieht „das Weltliche als das Heilige“ an. Mit anderen Worten, die Lebenswelt ist ihrem Wesen nach sinnvoll. Dort kann und soll der höchste Sinn des Lebens verwirklicht werden. Für einen geistigen Humanisten sind wir auf der Erde und in der Gemeinschaft, besonders in der Familie, verwurzelt. Unser Körper ist das angemessene Zuhause für unseren Verstand, unsere Seele und unseren Geist. Durch die Erde, die

⁵⁴ Dworkin, Ronald, *Religion without God* (Cambridge: Harvard University Press, 2013).

⁵⁵ Osborn, Ronald E., „Ronald Dworkin’s Onto-Theology“, in *Harvard Divinity Bulletin* 43.1 und 43.2 (Winter/Frühling 2015).

⁵⁶ Spergel, David N., „Cosmology Today“, in *Daedalus* 143 (Oktober 2014), S. 125–133.

⁵⁷ Basierend auf Rudolf Ottos Gedanken des „Mysteriums“ in seinem Konzept des „Numinosen“. Siehe Otto, Rudolf, *The Idea of the Holy [Das Heilige]*, übersetzt von John W. Harvey (Oxford: Oxford University Press, 2. Aufl. 1950 [urspr. 1923]).

Gemeinschaft und den Körper lernen wir, ganz menschlich zu sein. Unsere spirituelle Umformung ist keine Abkehr von dem Ort, an dem wir sind, sondern eine Reise in das Innere unseres Seins. Paradoxerweise ist der innerste Kern unseres Seins – die Quelle unserer Selbsterkenntnis – nichts Anderes als die tief in unserer Existenz verwurzelte makrokosmische Realität. Sicher, Erde, Gemeinschaft und Körper schränken uns ein. Sie formen uns zu konkreten Gestalten. Wir sind unentrinnbar irdisch, gemeinschaftsorientiert und körperlich. Bisher haben spirituelle Traditionen uns gelehrt, uns von diesen Einschränkungen zu befreien. In der Tat ist es ein starkes menschliches Bestreben, sich von den weltlichen Zwängen zu befreien und dem Gefängnis der Seele zu entkommen. Im Geistigen Humanismus sind dies die ermöglichenden Einschränkungen, die Vehikel, die uns näher zu unserem Schicksal bringen. Sie sind uns förderlich, indem sie jedem von uns einen einzigartigen Weg der Selbstverwirklichung zeigen. Ohne sie könnten wir auf keine konkrete Weise existieren. Sie sind unsere Inkarnationen.

Ein so begriffener Mensch ist keine Kreatur, sondern ein aktiver Handelnder in der kosmischen Transformation, und zwar als Beobachter, Teilnehmer und sogar als Mitgestalter. Auch wenn es vielleicht keinen Schöpfer gibt, hat die Schöpferkraft seit dem Big Bang niemals aufgehört, sondern kumuliert in jedem Segment der Evolution – Sonne, Erde, Leben, Tiere und Menschen. Wir sind die Erben der kosmischen Energie. Wir haben die Verantwortung, uns darum zu kümmern, dass das, was uns als unsere Natur gegeben wurde, weiterhin eine generierende Kraft für neue Realitäten und Lebensformen ist. Der Geistige Humanismus glaubt, dass das menschliche Leben eine transzendente Bedeutung hat, dass es immer ein Mysterium gibt, das es zu verstehen gilt, und dass sowohl der Theismus als auch andere Manifestationen menschlicher Religiosität uns lehren, uns über den Säkularismus zu erheben. Wir sind endliche Wesen, aber in unserer Endlichkeit ist eine ständige Präsenz von unendlicher Göttlichkeit. Der Geistige Humanismus ist ein Glaube an die Menschlichkeit: Die Aufgabe, zu lernen, ganz Mensch zu werden, bedeutet, „eine Einheit mit Himmel, Erde und den unzähligen Dingen zu bilden“, weil zwischen Immanenz und Transzendenz eine intrinsische Einheit besteht.