

Chinesische und westliche Werte: Gedanken zu einem interkulturellen Dialog über universale Ethik

Karl-Heinz POHL

"Unsinning-stolz wäre die Anmaßung, daß die Bewohner aller Weltteile Europäer sein müßten, um glücklich zu leben."

Johann Gottfried Herder (1744-1804)

Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit

Nach dem Fall des Eisernen Vorhangs und seiner politischen und ideologischen Barrieren scheint die Einteilung der Welt nach kulturellen Unterschieden wieder in den Blick geraten zu sein. Durch Samuel Huntingtons umstrittenes Buch *Der Kampf der Kulturen* gewann diese Perspektive eine weltweite Bedeutung. Da Huntington in seinem Buch in der Tat zu höchst fragwürdigen machtpolitischen Schlußfolgerungen kommt, wird häufig auch seine Ausgangsposition – nämlich die Wahrnehmung kultureller Bruchlinien – angefochten: Von einer universalistischen Sichtweise aus wird die zu starke Betonung kultureller Unterschiede kritisiert, vom ebenfalls sehr in Mode gekommenen postmodernen multikulturalistischen und anti-essentialistischen Standpunkt aus hingegen das Vernachlässigen der Unterschiede innerhalb von Kulturen.

Es müßte jedoch möglich sein – insbesondere im Hinblick auf die Wertediskussion –, von dieser Prämisse auszugehen, d. h. von einer Akzeptanz kultureller Unterschiede, ohne zu denselben Schlußfolgerungen zu kommen, die in Huntingtons Fall durch eine amerikazentristische Sicht von Machtpolitik gekennzeichnet sind. Zweifellos üben die USA als einzig übriggebliebene Supermacht weltweit einen enormen kulturellen Einfluß aus. Man spricht hier zwar von Globalisierung, doch diese Entwicklung wurde durch die amerikanische Freihandelsideologie eingeleitet und wird durch das machtvolle Finanzwesen sowie die Geschäftswelt und Unterhaltungsindustrie der USA weiter angetrieben. Es gibt auf dieser Erde keinen Winkel, zu dem US-Dollars, Microsoft Windows, CNN, Filme aus Hollywood, TV-Sitcoms, Jerry Springer, Madonna und Michael Jackson noch nicht durchgedrungen wären. Aus dieser Perspektive heraus wäre es nicht falsch, diese de facto universalistische Entwicklung nicht als Globalisierung, sondern als Amerikanisierung zu bezeichnen.¹ Wie können wir im Hinblick auf diesen Einfluß die Frage der Universalität von Werten fair diskutieren, und zwar auf eine Weise, welche die kulturelle Vielfalt als etwas genauso Bewahrenswertes betrachtet wie die Vielfalt in der ökologischen Sphäre? In jedem Fall sollte uns das gerade skizzierte Hintergrundbild gleich zu Beginn dieser Erkundung einer universalen Ethik die Fallstricke aller Universalismen bewußt machen, d. h., sie bergen immer auch eine Dimension der Macht, oder, wie es bei Klaus Michael Meyer-Abich heißt: "Ich kenne aber keinen Universalismus, der nicht irgend jemandes Universalismus wäre."² Wir wollen deshalb zunächst kurz die Ursprünge des westlichen Universalismus erörtern, d. h. den Einfluß der christlichen Religion.

1. Christliche Ursprünge des westlichen Universalismus

¹ Manche sprechen hier auch von Coca-Colanisierung, andere einfach von kulturellem Imperialismus. Siehe hierzu auch Chalmers Johnson, *Blowback - The Costs and Consequences of American Empire*, New York 2000.

² Klaus Michael Meyer-Abich, "Ganzheit der Welt ist besser als Einheit – Wider den Universalismus", in: *Eine Welt – eine Moral?: eine Kontroverse*, Wilhelm Lütterfelds und Thomas Mohrs (Hrsg.), Darmstadt 1997, S. 207.

Die populäre Unterscheidung zwischen einem auf dem Christentum gründenden Westen und einem konfuzianisch orientierten Ostasien ist natürlich eine Vereinfachung, und sie ist deshalb – wie alle einfachen Dichotomien – häufig kritisiert worden. Von einem historischen Ansatz ausgehend ist sie jedoch durchaus sinnvoll, nämlich unter der Voraussetzung, daß wir Änderungen und Modifizierungen im historischen Prozeß mit einbeziehen. Heutzutage sind die westlichen Gesellschaften – soweit man überhaupt derart verallgemeinern darf – weit von christlichen Gesellschaften im engeren religiösen Sinne entfernt.³ Wenn wir gleichwohl westliche Gesellschaften immer noch als auf das Christentum gründend bezeichnen wollen – trotz der Kritik durch die Aufklärer, Marx, Nietzsche, den Existentialismus und, *last not least*, der zeitgenössischen Gleichgültigkeit –, so müssen wir eine 2000 Jahre alte Geschichte berücksichtigen, in deren Verlauf bestimmte jüdisch-christliche (vermischt mit griechisch-römischen) Vorstellungen tiefe Wurzeln in der kollektiven Psyche und den sozialen Institutionen der Europäer und ihrer amerikanischen Abkömmlinge geschlagen haben. Zweitens müssen wir den Prozeß der "Entzauberung" (Max Weber) berücksichtigen, während dessen – beginnend mit der Zeit der Aufklärung – christliche Vorstellungen und Werte eine Umwandlung in politische Ideen und säkulare soziale Werte erfuhren. Wenn wir z. B. die Werte der Französischen Revolution (*liberté, égalité, fraternité*) oder die Erklärung der Menschenrechte von 1789 näher betrachten, dann können wir feststellen, daß es sich dabei im Prinzip um säkularisierte christliche Ideale handelt⁴, welche – Ironie der Geschichte – gegen die politische Macht der Kirche durchgesetzt wurden.

Auf diesem Fundament christlicher Werteorientierung bildete sich eine Reihe säkularer Vorstellungen und Werte heraus: die auch als "westliche Synthese" bezeichnete Kombination von Individualismus, Rationalismus, Wissenschaftlichkeit und Fortschrittsideologie. Sie wurde die Antriebskraft für die Wandlung der Modernisierung westlichen Stils in ein Unterfangen mit enormen globalen bzw. universalistischen Konsequenzen. Im Verlaufe dieser Synthese wurde nicht nur der halbe Globus von Europäern kolonisiert, sondern es wurde der Welt mit ihrer Vielzahl von Völkern auch eine "eindimensionale Fortschrittsordnung" aufoktroziert. Wie Yersu Kim, der für das UNESCO-Projekt "Universale Ethik" zuständige Philosoph, bemerkt:

Diese Synthese hatte eine derart überragende Bedeutung im Denken der Menschen und für deren Angelegenheiten, daß Nationen und Gesellschaften die Verwestlichung praktisch einmütig als den einzigen Weg für die Sicherstellung ihrer Lebensfähigkeit in der Zukunft akzeptierten. Unter dem Banner der Modernisierung verwarfen sie überkommene Wahrheiten, Werte und Lebensweisen und betrachteten ihren Grad an Verwestlichung als Maßstab für Fortschritt und Rückschritt.⁵

Im historischen Modernisierungsprozeß geriet der kulturelle bzw. religiöse Ursprung dieser Entwicklung aus dem Blickfeld. Bei einer Diskussion interkultureller Fragen ist es jedoch wichtig zu erkennen, daß bestimmte Züge der christlichen Tradition ihre Umwandlung in ein säkulares Wertesystem überlebt haben. So wurde zum Beispiel der universelle missionarische

³ Interessanterweise gibt es in den USA trotz des in der dortigen Immigrantengesellschaft angelegten Multikulturalismus einen starken öffentlichen christlichen Einfluß. Er wird sowohl durch die Rolle des protestantischen Fundamentalismus, der sogenannten Christlichen Rechten, als auch durch öffentliche Bekenntnisse von Politikern deutlich. So wären Bilder von Reuegebeten mit christlichen Geistlichen, die z. B. von Präsident Clinton, ein ansonsten bekennender Liberaler, nach dem Lewinski-Skandal präsentiert wurden, in Europa undenkbar.

⁴ Detlef Horster, *Der Apfel fällt nicht weit vom Stamm. Moral und Recht in der postchristlichen Moderne*, Frankfurt 1995.

⁵ Yersu Kim, *A Common Framework for the Ethics of the 21st Century*, UNESCO (Paris) 1999, S. 9.

Anspruch, der fester Bestandteil der christlichen Religion war, wie ein Staffelfstab vom christlichen Glauben an die neuen Zivilreligionen, seien es Liberalismus, Marxismus oder Kapitalismus weitergereicht. Sogar der Liberalismus ist, wie Charles Taylor einmal bemerkte, genau wie das Christentum ein "kämpferischer Glaube" (*fighting creed*)⁶. Und der Menschenrechtsgedanke, dessen Wurzeln und Legitimation (die Ideen der "menschlichen Würde" und eines "göttlichen/natürlichen Gesetzes") direkt auf die christliche Tradition⁷ zurückgehen, hat sich zumindest für einige seiner eifrigsten, wenn nicht gar fundamentalistischen Vertreter zu einer neuen Form säkularer Transzendenz, das heißt, zu einer allerletzten, absoluten und quasi-religiösen Orientierungsbasis gewandelt. Wenn wir daher eine Bilanz des globalen Einflusses der auf dem Christentum basierenden westlichen Kultur ziehen wollen, so ergäbe dies ein zwiespältiges Ergebnis: Viele, die dem universalen Glauben an materiellen und sozialen Fortschritt, Wissenschaft, Demokratie, den Menschenrechtsgedanken und "freien" Handel (zwischen ungleichen Partnern) anhängen, würden diesen Einfluß positiv bewerten und insofern bestätigen, daß "unsere (europäische/amerikanische) Art zu denken noch überzeugender ist als unser Militär und unsere Wirtschaft."⁸ Doch sollten wir die Kosten dieser globalen *conquista* bzw. die "Dialektik der Aufklärung" nicht übersehen: die Opfer des Kolonialismus, des Imperialismus und der verschiedenen Stufen und Formen des Völkermordes sowie, *last not least*, Umweltzerstörungen im globalen Ausmaß wie die Klimaveränderung, die durch eine rücksichtslose Fortschrittsideologie und durch das Wirtschaftswachstum verursacht werden. Dies ist der breitere historische und zeitgenössische Kontext, in dem wir auch den Gedanken einer universalen Ethik betrachten müssen.

Zusammenfassend läßt sich feststellen:

1. Christliche Vorstellungen und Werte bilden nach wie vor die Basis westlicher Gesellschaften, wenngleich heutzutage meist in einer säkularisierten Form und daher kaum noch erkennbar; wir sollten deshalb von post-christlichen Werten sprechen.
2. Der Westen hat sein ursprünglich auf dem Christentum gründendes Wertesystem erfolgreich universalisiert. Dies wurde im Zeitalter des Kolonialismus und Imperialismus mit der Entwicklung von Wissenschaft und (Militär-)Technologie und dem damit verbundenen Eroberungsgeist erreicht.
3. Der ursprünglich religiös bedingte missionarische Eifer und Absolutheitsanspruch gilt für die universalistischen Ideale der neuen westlichen Zivilreligionen ungebrochen weiter.⁹

Brauchen wir also in einem Zeitalter der "Globalisierung" auch eine globale oder universale Ethik? Sind zentrale westliche Werte, post-christliche Werte, die säkularen Werte der Französischen Revolution oder der amerikanischen Verfassung Modellwerte und sind westliche Gesellschaften folglich Modellgesellschaften für den Rest der Welt? Oder sind die universalistischen Anstrengungen für eine universale Ethik nicht eher ein – passender – Versuch, die eurozentristische Prägung der Welt durch einen entsprechenden ethischen Universalismus zu krönen?¹⁰

⁶ Charles Taylor, *Multiculturalism and the Politics of Recognition: An Essay*, Princeton 1992, S. 62.

⁷ Charles Taylor, "Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights", in: Joanne R. Bauer and Daniel A. Bell, *The East Asian Challenge for Human Rights*, Cambridge 1999, S. 124. Taylor verfolgt in der Frage der Begründung der Menschenrechte einen anderen und interessanten Ansatz. Er unterscheidet nämlich zwischen Normen (über die es einen interkulturellen Konsens geben könnte) und deren Rechtfertigung, z. B. (und im Kontrast zu der hierzulande gängigen Berufung auf den Gedanken der Würde) die buddhistische Vorstellung von "Gewaltlosigkeit" oder das Streben nach "materiellem und spirituellem Wohl".

⁸ Meyer-Abich, S. 204.

⁹ Siehe z. B. William Pfaff, "In America, Radical Globalizers Talk Like Missionaries", in: *International Herald Tribune*, 9. Juli, 1998.

¹⁰ Meyer-Abich, S. 203.

2. Die konfuzianische Berufung: Ethische, soziale und politische Dimensionen des Konfuzianismus

Vergleichen wir die Rolle des Konfuzianismus in Ostasien mit der des Christentums im Westen, so erhalten wir auch dort ein zwiespältiges Ergebnis mit einer Mischung positiver und negativer Bewertung. Zunächst kann der Konfuzianismus, obwohl er keine Religion im engeren Sinne und historisch ebenso heterogen wie das Christentum ist, durchaus als funktionales Äquivalent des christlichen Glaubens betrachtet werden: Konfuzianische Werte haben China (und Ostasien) über einen Zeitraum von mehr als 2000 Jahren tiefgreifend und dauerhaft beeinflusst. Der Konfuzianismus beanspruchte auch eine universelle Relevanz seiner Lehren (erkennbar z. B. in Schlüsselsätzen wie *tianxia wei gong* "die Welt gehört allen gemeinsam" oder *tian ren he yi* "Einheit von Universum und Mensch"). Anders als dem Christentum fehlte es ihm jedoch an Missionseifer. Statt dessen verbreitete er sich in ganz Ostasien als beispielhafte Lehre einer harmonischen sozialen und moralischen Ordnung. Wenngleich der Konfuzianismus – im Unterschied zu den christlichen Kirchen – mit dem Zusammenbruch des chinesischen Kaiserreiches aufhörte, als Institution bzw. Staatsdoktrin zu existieren, so war er und bildet er als Post-Konfuzianismus zu einem gewissen Grad immer noch die ethische Grundlage der chinesischen Gesellschaft.

Wie bereits erwähnt, hat die Philosophie der Aufklärung im 18. Jh. mit ihrem Rationalismus und ihrer Wissenschaftlichkeit die christliche Religion herausgefordert und ihre Inhalte schließlich "entzaubert" – ein Prozeß der Säkularisierung, durch den eine Trennung von Kirche und Staat eingeleitet wurde, die schließlich zu einer Marginalisierung der Kirchen führte. Einen vergleichbaren Säkularisierungsprozeß hat es in China nie gegeben. Dies bedeutet jedoch nicht, daß der Konfuzianismus als dominante Ideologie nicht kritisiert wurde. Wie allgemein bekannt, gab man ihm während der 4.-Mai-Bewegung (1919) die Schuld für alle Übel der traditionellen chinesischen Gesellschaft, d. h., er wurde – von einem sozialdarwinistischen Blickwinkel aus – für die wirtschaftliche, technologische, militärische und politische Rückständigkeit Chinas verantwortlich gemacht. Trotz der im Hinblick auf bestimmte Aspekte – wie beim Christentum – gerechtfertigten Kritik mußte er jedoch nie einen Säkularisierungsprozeß durchlaufen, denn der Konfuzianismus war als eine Form sozialer und politischer Ethik immer säkular orientiert. Daher konnte der Konfuzianismus, dem – anders als dem Christentum – eben nicht das Übernatürliche, das Wunderbare und das Legendäre eigen ist, als Wertesystem die großen antitraditionalistischen Umwälzungen auf dem Festland und bis zu einem gewissen Grad sogar die Kulturrevolution überleben.

Sowohl das Christentum als auch der Konfuzianismus scheinen also für das Beste, gleichzeitig aber auch für das Schlechteste in ihrer jeweiligen kulturellen Tradition zu stehen, und es liegt wahrscheinlich nur an der eigenen ideologischen Ausrichtung, ob die positiven oder eher die negativen Seiten betont werden. Im Kontext einer Suche nach einer universalen Ethik wäre zunächst einmal über die positiven Aspekte des Konfuzianismus nachzudenken, die mit der verspäteten Erkenntnis wieder ins Blickfeld gerückt sind, daß die generelle Ablehnung des Konfuzianismus vor 80 Jahren wahrscheinlich soviel Gutes wie Schlechtes bewirkt hat.

Dem Harvard-Philosophen Tu Weiming zufolge ist ein zentraler Gedanke des Konfuzianismus, daß das Individuum in der Mitte von teilweise konzentrischen, teilweise sich überschneidenden Beziehungskreisen steht: Diese beginnen mit der Familie, dehnen sich aus zu den Älteren/Jüngeren im Arbeitsleben, Freunden, der Gemeinde, dem Staat/Land, bis zum

Universum.¹¹ Die Beziehungszusammenhänge sind gekennzeichnet von Verantwortung, Gegenseitigkeit, Vertrauen und Verpflichtung. Das konfuzianische Postulat heißt daher (mit den Worten des großen Literaten Fan Zhongyan aus der Song-Zeit), "sich die Sorge um alles unter dem Himmel zur Aufgabe zu machen" (*yi tianxia wei ji ren*). Der Weg zu diesem Ideal sozialer, wenn nicht universaler Harmonie beginnt bei einem selbst, nämlich bei der charakterlichen Kultivierung jedes Einzelnen (insbesondere derjenigen, die sich zum Dienst für die Allgemeinheit berufen fühlen), zielt jedoch auf das Transzendieren des Selbst, wobei "Selbst" nicht nur für das Individuum, sondern auch für Familie, Klan, Gemeinde und Nation steht. Um diese Art von Selbstkultivierung geht es in dem kurzen Klassiker *Die Große Lehre* (*Daxue*). In gewisser Hinsicht handelt es sich dabei um religiöse Inhalte im weltlichen Kontext menschlicher Beziehungen; so heißt es bei Fung Yu-lan:

Die chinesische Philosophie hat *eine* Haupttradition, *eine* Hauptströmung des Denkens. Kennzeichnend für sie ist das Streben nach einer bestimmten Art des höchsten Lebens. Doch dieses höchste Leben ist nicht losgelöst vom alltäglichen Vollzug der zwischenmenschlichen Beziehungen. Deshalb ist es zugleich von dieser Welt und von der anderen Welt, und wir behaupten, daß es "nach der höchsten Stufe des Erhabenen trachtet, während es zugleich den 'Rechten Weg' im Bewahren der Mitte und im Alltäglichen erblickt".¹²

Demzufolge soll das Gute, das man für sich selbst wünscht, auch dem anderen zur Verfügung stehen: "Ein Mensch von höchster Sittlichkeit (*ren*) wünscht, indem er selbst gefestigt ist, daß auch andere gefestigt werden, und indem er selbst Erfolg hat, daß auch andere Erfolg haben."¹³ Dies ist die positive Version der Goldenen Regel (die negative findet sich ebenfalls in den Klassikern). Da jeder Mensch sich nur in einem Netzwerk sozialer Beziehungen verwirklichen kann, muß man, um das höchste Gut im täglichen Leben zu erreichen, "mitmenschlich" (*ren*) sein, oder besser: zum Menschen werden. Diese Art sozialer Tugend des Konfuzianismus ist kein absolutistisches, universales und egalitäres Gebot (wie die christliche Nächstenliebe), sondern hat einen sehr konkreten psychologischen Kern: die Liebe zwischen Eltern und Kindern. Nach Menzius, dem wichtigsten Nachfolger des Konfuzius, kann diese elementare und universale Erfahrung auf die ganze Welt ausgeweitet und in der ganzen Welt verbreitet werden, wobei jedoch die besondere, nämlich von Liebe geprägte Beziehung zwischen Eltern und Kindern von zentraler Bedeutung bleibt¹⁴. Zusammenfassend können wir den Kern der konfuzianischen Lehre als eine Ethik charakterisieren, die auf charakterlicher Selbstkultivierung, dem Transzendieren des eigenen Selbst, gegenseitiger Verantwortung sowie Familienwerten und Beziehungen gründet.

Als Ideologie der Führungselite hatte der Konfuzianismus nicht nur eine ethische und quasireligiöse Funktion, sondern ebenso eine politische. Seine politischen Ideen gehen sowohl auf Menzius als auch auf *Die Große Lehre* zurück. In Menzius' zentralen politischen Aussagen geht es um eine "menschliche Regierung" (*ren zheng*), die Sorge für das Wohlergehen des Volkes (im Gegensatz dazu hat der Herrscher die geringste Bedeutung¹⁵) und die Priorität moralischer Pflicht gegenüber dem Profitstreben. Die politische Botschaft der *Großen Lehre* ist die der Einheit von Moral und Politik: Wer für öffentliche Belange

¹¹ Tu Weiming, *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*, Albany 1985.

¹² Fung Yu-lan, *The Spirit of Chinese Philosophy*, London 1962, S. 3. Der letzte Satz entstammt der klassischen Schrift "Maß und Mitte" (*Zhongyong*).

¹³ *Lunyu* 6.28.

¹⁴ *Menzius*, IA.7: "Behandle deine älteren Verwandten, wie es dem Alter gebührt, und lasse das auch den Alten der andern zugute kommen; behandle deine jüngeren Verwandten, wie es der Jugend gebührt, und lasse das auch den Jungen der andern zugute kommen; so kannst du die Welt auf deiner Hand sich drehen lassen."

¹⁵ *Menzius*, IIIA.3, IIA.4; VIIB.14.

zuständig ist, sollte durch charakterliche Kultivierung über ein beispielhaftes moralisches Verhalten und einen Sinn für soziale Verantwortung verfügen ("im Inneren ein Weiser, nach außen ein König" – *nei sheng wai wang*). Im Laufe der Geschichte führte dies zur Herrschaft einer durch staatliche Prüfungen ausgewählten Meritokratie, welche die französischen und deutschen Aufklärer (wegen des Unterschieds zur Herrschaft des Adels und des Klerus in Europa) inspirierte, die jedoch mit ihren hierarchischen Strukturen – wenn man sie von modernen, demokratischen Standards her betrachtet – auch ihre Schattenseiten hatte (abgesehen von immanenten und durch einen rigiden Formalismus bedingten Problemen, die seit Beginn der Qing-Zeit bis hin zur 4.-Mai-Bewegung kritisiert wurden). Wie dem auch sei, das Ziel einer konfuzianisch inspirierten Regierung war die Herrschaft einer gebildeten Elite durch moralisches Beispiel, Konsens und den Weg der Mitte (*zhongyong zhi dao*), und zwar zum Zwecke der Verwirklichung eines gemeinsamen Guten und einer harmonischen Sozialordnung. Im Unterschied zu Europa, wo im politischen Bereich vertragliche Theorien tonangebend wurden, denen zufolge autonome Individuen ihre kollidierenden Rechte und Interessen aushandeln sollten, betrachtete man in China die Gesellschaft strukturell der Familie ähnlich: Für beide wurde Streit als etwas Schädliches angesehen, denn er konnte zu deren Zusammenbruch und eventuell zu "Chaos" (*luan*) führen. Während in Europa aufgrund der Französischen Revolution, die die Herrschaft einer privilegierten Adelsklasse beendete, ein Antagonismus zwischen Staat (Regierung) und Individuum (Bürger) tragend wurde, woraus sich auch Vorstellungen einer dem Staat unabhängig gegenüber stehenden Bürgergesellschaft bzw. einer kritischen Öffentlichkeit entwickelten, operierte der chinesische Intellektuelle als konfuzianischer Beamter (bzw. kommunistischer Kader) immer im "Regierungslager", d.h., er sollte idealiter gleichzeitig ein guter, an den Idealen der Mitmenschlichkeit orientierter Verwalter und gegebenenfalls ein loyaler Kritiker bei unkorrekter bzw. unmenschlicher Machtausübung sein.¹⁶ Wir haben deshalb in China eine Tendenz zu einer elitären Zivilgesellschaft "von oben" anstatt einer Basisversion "von unten", wobei wohl nur letztere den hierzulande politisch korrekten demokratischen Vorgaben entsprechen dürfte.¹⁷ Die Frage bleibt allerdings offen – auch angesichts der jüngsten Verwestlichungs- und Vermassungstendenzen –, ob diese Form der Einheit von Moral und Politik als spezifisch chinesische kulturelle Ressource für die weitere Entwicklung der Demokratie in China noch eine zentrale Rolle spielen kann.¹⁸

3. Westliche und chinesische Werte im interkulturellen Kontext

Das Christentum hat in westlichen Gesellschaften sicherlich eine Menge seines öffentlichen Einflusses verloren, was jedoch zu einer ambivalenten Situation geführt hat. Denn die christliche Religion bildet nicht nur den Ursprung eines eurozentristischen Universalismus mit entsprechenden globalen Konsequenzen, für die sich Papst Johannes Paul II. (für die katholi-

¹⁶ Als früheste Verkörperung dieses Ideals gilt der Staatsmann und Dichter Qu Yuan (4. Jh. v. Chr.). Siehe hierzu Lawrence Schneider, *A Madman of Ch'u - The Chinese Myth of Loyalty and Dissent*, Berkeley 1980, sowie für die Wirkkraft dieses Ideals in der Gegenwart Karl-Heinz Pohl, "Dichtung, Philosophie, Politik - Qu Yuan in den 80er Jahren", in: Karl-Heinz Pohl u.a. (Hrsg.), *Chinesische Intellektuelle im 20. Jahrhundert: Zwischen Tradition und Moderne*, Hamburg 1993, S. 405-426.

¹⁷ Hinsichtlich der unterschiedlichen Voraussetzungen einer "civil society" in China siehe Philip C. C. Huang, "Public Sphere/'Civil Society' in China? The Third Realm Between State and Society", in: *Modern China*, 19 (1993) 2, S. 216-240. Zum Unterschied zwischen "top-down" und "bottom-up" Varianten, siehe Thomas Metzger, "The Western Concept of the Civil Society in the Context of Chinese History", Hoover Essay: <http://www-hoover.stanford.edu/publications/he/21/a.html>.

¹⁸ Siehe das interessante Szenario, das Daniel A. Bell für die Entwicklung der Demokratie in China zeichnet: Daniel A. Bell, "Democracy with Chinese Characteristics: A Political Proposal for the Post-Communist Era", in: *Philosophy East and West*, 49/4, S. 451-493.

sche Seite) im Jahre 2000 auf eindrucksvolle Weise entschuldigt hat. Es war auch die wichtigste, wenn nicht die einzige Institution für moralische Erziehung; und es scheint sich bisher noch keine andere Institution zu zeigen, die diesen Platz einnehmen könnte. Wenngleich Schulen heute "Ethik" und "Staatsbürgerkunde" anbieten – Fächer, in denen die neue Zivilreligion so wie früher der Katechismus unterrichtet werden muß –, so vermittelt diese Art der schulischen Ausbildung offenbar keine vergleichbaren Impulse einer moralischen Verpflichtung, denn nach Aristoteles muß moralisches Handeln eingeübt werden. Doch ist nicht nur die ethische Bildung von der weiteren Marginalisierung der Kirchen betroffen, auch die karitativen Organisationen, die zum großen Teil – zumindest in Deutschland – von den beiden größten christlichen Konfessionen getragen werden, leiden darunter. Natürlich hat heutzutage der Sozialstaat viele der karitativen Funktionen der Religion übernommen, auch gibt es inzwischen eine beträchtliche Bereitschaft, zu Hilfszwecken im Ausland Geld zu spenden (wir wohnen mittlerweile in einem medialen globalen Dorf, oder anders betrachtet, was einmal christliche Nächstenliebe genannt wurde, hat sich offenbar zu einer – mehr oder weniger christlichen – Fernstenliebe mutiert, die auch per Fernbedienung weit bequemer zu bedienen ist); doch wird die allgemeine Wohltätigkeit für Wohnungslose, Alte, Kranke, Behinderte und auch für die Kindergärten im großen und ganzen von den Kirchen organisiert. So scheint es also – trotz des Rückgangs – lokal noch viel Raum für christlich motiviertes Engagement in der modernen Gesellschaft zu geben.

Ironischerweise, interessant jedoch von einem interkulturellen Standpunkt, ist die christliche Religion heute in ihrer angestammten Region – in den post-industrialisierten europäischen Ländern – weit weniger bedeutend als in den Gegenden, in die es im Kolonisierungsprozeß verpflanzt worden ist: Afrika und Südamerika. Abgesehen davon, hat sie während der letzten zwanzig Jahre in Festlandchina beständig an Attraktivität gewonnen. In diesem Prozeß der interkulturellen Aneignung können wir ein interessantes Muster beobachten: Was von der einen Seite als Abfall verworfen wird, wird von der anderen als Perlen aufgehoben. Dasselbe Bild ergibt sich auch umgekehrt: Die Popularität chinesischer Religionen oder bestimmter Charakteristika der chinesischen Kultur im Westen – angefangen von der Beliebtheit des Zen und anderer Formen des Buddhismus sowie des Daoismus bis hin zum Kultstatus des *Yijing* (*I Ging – Buch der Wandlungen*) – betrifft Elemente, die in China mit "abergläubischen Praktiken" der "feudalen" Tradition in Verbindung gebracht und – zusammen mit dem Konfuzianismus – von "fortschrittlichen" chinesischen Intellektuellen seit der Zeit der 4.-Mai-Bewegung (bis heute) auf den Müllhaufen der Geschichte geworfen wurden. Dieses Muster der gegenseitigen interkulturellen Aneignung war während der Zeit der 4.-Mai-Bewegung besonders bemerkenswert: Als chinesische Intellektuelle am leidenschaftlichsten für eine "totale Verwestlichung" eintraten, rief ihr europäisches, insbesondere ihr deutsches Gegenüber die Mitbürger dazu auf, vom "heiligen Tao (*Dao*)" der Chinesen zu lernen.¹⁹

Heute ist das Interesse im Westen an Dingen wie Zen und Daoismus noch viel auffallender. Es gibt kaum eine Volkshochschule, an der nicht daoistisch inspirierte Kurse wie *Taijiquan*, *Qigong* oder *Fengshui* angeboten werden. Betrachtet man die Buchläden, so scheint es ein überwältigendes Angebot an daoistisch inspirierter Ratgeberliteratur zu geben, die – vom "Dao des Geldes" bis zum "*Tao of Sex*" – alle Aspekte abdeckt, die (nicht nur) westliche

¹⁹ Der expressionistische Dichter Klambund (im Gefolge einer Begeisterung für die gerade erst entdeckte Dichtung von Li Bai und anderen, die Gustav Mahler zu seinem monumentalen "*Lied von der Erde*" inspirierte) ging so weit, seine Landsmänner dazu aufzufordern, "die Chinesen Europas zu werden". Wolfgang Bauer, "Die Rezeption der chinesischen Literatur in Deutschland und Europa", in: Günther Debon (Hrsg.), *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft. Ostasiatische Literaturen*, Wiesbaden 1984, S. 184 (Ingrid Schuster zitierend, *China und Japan in der deutschen Literatur 1890-1925*, Bern 1977).

Herzen begehren.²⁰ Die zunehmende Beliebtheit von Daoismus und Zen ist daher zu erklären, daß deren Praktiken, Einsichten und Weisheiten mit den postmodernen individualisierten Lebensmustern von heute vereinbar sind, wo man eine Religion (inklusive einer entsprechenden Identität) wie eine Ware im globalen spirituellen Supermarkt auswählt.

Auffallend ist, daß bei dieser interkulturellen Aneignung der Konfuzianismus als dominante östliche spirituelle und ethische Tradition, dessen Einfluß – wie bereits gesagt – dem des Christentums gleichkommt, keine Rolle zu spielen scheint. Dies war nicht immer so. Wie bereits erwähnt waren einige europäische Philosophen aus der Zeit der Aufklärung sehr von China inspiriert und betrachteten die ethische Lehre des Konfuzianismus und sein politisch-soziales System als eine Art "aufgeklärte Regierung". Interkulturelle Anleihen und Aneignungen sind natürlich vom Zeitgeist abhängig. Es scheint die Unvereinbarkeit mit dem aktuellen Zeitgeist zu sein, daß der Konfuzianismus mit seiner Moral- und Soziallehre heute als sperrig gilt und (häufig) mißverstanden wird.

Wir leben just in einer Zeit, in der Verantwortung, charakterliche Entwicklung, Tugenden, Pflichten, Selbstlosigkeit, Altruismus etc. nicht mehr hoch im Kurs stehen.²¹ Die konfuzianische Einheit von Moral und Politik (d. h. politische Verantwortung nur für moralisch vorbildliche Menschen) wirkt in einer Zeit der Mediendemokratie, in der das äußerliche Erscheinungsbild wichtiger ist als die Substanz, hoffnungslos überholt. Das Scheitern der öffentlichen Moral und die moralischen Schwächen von Politikern scheinen heute im Westen sogar einen die Einschaltquoten steigernden und bisweilen zum Zusammenbruch von Internetseiten führenden Unterhaltungswert zu besitzen. Die Situation in China mit der wild wuchernden Korruption der (idealerweise vorbildhaften) Beamten-Kader ist offenbar nicht viel besser. Und doch dürfen wir fragen, woher wir die Impulse für ethisches Verhalten bekommen sollen, wenn jene, die in der Gesellschaft führende politische Positionen innehaben (geschweige denn die Idole und Ikonen der Unterhaltungsindustrie), durch ihr Verhalten keine Vorbilder mehr darstellen.

Bereits zur Zeit der 4.-Mai-Bewegung haben "fortschrittliche" chinesische Intellektuelle die Tradition des Menzius (Pflichten und Moral höher als Profit zu stellen) dafür verantwortlich gemacht, daß sich in China kein aggressiver Kapitalismus, wie man ihn von den westlichen Kolonialmächten her kannte, entwickelt hat. Etwa 100 Jahre später, in einer Zeit, in der Firmen rationalisieren und Beschäftigte entlassen, um den Aktienwert zu steigern, oder in der unvorstellbare Geldsummen plötzlich aus Ländern gezogen und Regionalwirtschaften zum Zusammenbruch gebracht werden, hat der Kapitalismus eine Qualität erreicht, in der die "einzige Konzeption des höchsten Guten" die "Profitmaximierung"²² zu sein scheint. Da diese Einstellung sich auch in China verbreitet und mehr und mehr Menschen, vom Normalbürger bis hin zum Beamten, hauptsächlich an Bereicherung interessiert sind (nach Deng Xiaoping ist es jetzt "glorreich, reich zu werden"), so wünscht man sich wehmütig, daß die Intellektu-

²⁰ Wie dieses "Dao-Fieber" verdeutlicht, scheint ein wesentliches Element des religiösen Daoismus in modischer Verkleidung hier am Werke zu sein: die Suche nach einem Unsterblichkeitselixier. Der Adaption durch den heutigen Zeitgeist zufolge ist dieses Elixier in einer Verbindung von meditativen und quasi-sportlichen (wahlweise auch sexuellen) Aktivitäten zu finden. Siehe auch K.-H. Pohl, "Spielzeug des Zeitgeistes - Kritische Bestandsaufnahme der Daoismus-Rezeption im Westen", in: *minima sinica*, 1/1998: S. 1-23.

²¹ Tatsächlich liegen Konfuzianismus und Christentum quer zum heutigen Zeitgeist. Mir ist bewußt, daß die Ähnlichkeit christlicher und konfuzianischer Morallehren weitergehend, und zwar im Kontext des Verhältnisses von Tradition und Moderne, erörtert werden müßte.

²² Henry Rosemont Jr., unveröffentlichter "Kommentar" zu Charles Ess' Aufsatz auf der "Philosophy East-West"-Tagung in Hawaii, Januar 2000, S. 10. Rosemont bemerkt, daß allein während der Dauer des Panels Bill Gates seinen Reichtum um etwa 4 Millionen Dollar steigern dürfte.

ellen der 4.-Mai-Bewegung – mit einem gewissen Weitblick – wenigstens ein wenig von Menzius' Gedankengut bewahrt hätten.

Die Betonung der Familie als Kern und Modell einer Gesellschaft scheint ebenfalls nicht mehr zeitgemäß, zumal wir in den westlichen Ländern einen Trend zur Auflösung dieser Institution feststellen können. Vom konfuzianischen Standpunkt aus gesehen, wäre diese Art des "sozialen Fortschrittes" noch einmal zu überdenken, schließlich waren wir in jüngster Zeit gezwungen, auch andere Entwicklungen, z. B. im Hinblick auf die Umwelt, zu hinterfragen, die auch lange als "Fortschritt"²³ bejubelt wurden. Wir erhalten unsere ethische Orientierung vor allem in den Familien durch die Eltern. Da aber mehr und mehr Familien zerbrechen, kann dieser Dienst für eine funktionierende Gesellschaft nicht länger garantiert werden. Darüber hinaus scheint die Krise der Familie das Ergebnis eines zunehmend selbstbezogenen Lebensstils zu sein²⁴. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß – ähnlich wie bei der Frage der Umweltzerstörung – frühere Generationen sich gegenüber den später Geborenen für die eigennützige Ausbeutung nicht nur unserer natürlichen, sondern auch unserer sozialen und ethischen Ressourcen werden rechtfertigen müssen. In diesem Zusammenhang hat der frühere Richter des Bundesverfassungsgerichtes, Ernst Wolfgang Böckenförde, bereits vor Jahren davor gewarnt, daß unsere demokratische und wertneutrale Politik von bestimmten sozialen und ethischen Ressourcen lebt, die, einmal aufgebraucht, nicht mehr regenerierbar sind²⁵ - eine Warnung, die in der letzten Zeit auch von kommunitarischen Denkern geäußert wurde. Daher bestünde eine wichtige zukünftige Aufgabe auch in einer sozialen Ökologie, d. h., es gälte mit bestimmten lokalen ethischen Ressourcen zu haushalten, statt sie zu verschleudern.

4. Von der Tugendethik zur "Dilemmaethik"

²³ Henry Rosemont berichtet, daß eine der Schlagzeilen des *Scientific American* aus dem Jahre 1914 lautete: "Automobiles Will End Pollution in New York City". Der Artikel hinter dieser unglaublichen Schlagzeile führt aus, daß damals täglich 31.000 Gallonen Pferdeurin und dieselbe Menge Pferdemist auf New Yorks Straßen abgeladen wurden. Daher hielt man Autos als "pferdelose Fahrzeuge" für einen großen Durchbruch hinsichtlich der Eindämmung der Umweltverschmutzung. Rosemont "Commentary", S. 17.

²⁴ Nach der neuen Definition von Familie ("von Familie spricht man, wenn Kinder und Erwachsene zusammenleben"), treffen wir heute auf Patchworkfamilien, Alleinerziehende als "Lifestyleoption", homosexuelle "Lebenspartnerschaften" mit Kindern aus früheren heterosexuellen Verbindungen (oder Kindern durch künstliche Besamung, Leihmütter und andere Segnungen, die der medizinische "Fortschritt" ermöglicht, was wieder zu einer Menge anderer ethischer Probleme führt). All diese Entwicklungen bieten ein ausreichend breit gefächertes Angebot an Lebensstilen in einer pluralistischen Gesellschaft; sie entsprechen auch dem Diktat der Selbstverwirklichung und der ideologisch korrekten Politik der Nicht-Diskriminierung. Solche Lebensweisen betreffen jedoch nicht nur die Erwachsenen als "Eltern", sondern auch Kinder, die unter derartigen Umständen aufwachsen und gedeihen sollen. Und es ist zumindest fraglich, ob die betreffenden Kinder solche Verhältnisse in gleichem Maße unterhaltsam oder wegweisend finden. (Siehe hierzu Gerhard Amendt, "Aggressive Persiflage. Kultur, Kindeswohl und homosexuelle Fortpflanzung", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 8.11.2002, S. 8.) Daß diese Probleme – zumindest in den USA – inzwischen quer durch die politischen Lager als gravierend zur Kenntnis genommen werden, kann man folgendem Kommentar aus *Newsweek* entnehmen, der noch vor zehn Jahren in einem liberalen politischen Magazin schwer vorstellbar gewesen wäre: "Just last week President Clinton crowed over social statistics showing that teens who eat with their parents are 'far more likely to avoid smoking, drinking, violence, suicide and drugs' than those who don't. The observation seemed unremarkable. This was hardly true a decade ago when Vice President Quayle was ridiculed for doubting (in his 'Murphy Brown' speech) that single-parenthood was culturally praiseworthy. The message here is that materialism complicates freedom. Abundance breeds anxiety because it gives us more freedom. We are increasingly liberated to 'be ourselves', but self-expression can slip into self-indulgence, sometimes self-destructive. More freedom is better if we use it wisely, but often we are our own worst enemies." Robert J. Samuelson, "The Limits of Materialism - Abundance breeds anxiety because it increases freedom. Self-expression can become self-indulgence", in: *Newsweek International*, May 15, 2000.

²⁵ E. W. Böckenförde, "Fundamente der Freiheit", in: Erwin Teufel (Hrsg.), *Was hält die moderne Gesellschaft zusammen?*, Frankfurt 1997, S. 89.

In Lehrbucherkklärungen heißt es, Ethik sei als Teil der Philosophie eine Disziplin, die sich in "objektiver" Weise mit den moralischen Prinzipien von Gut und Böse beschäftigt. Im Unterschied dazu besäße Moral immer schon eine besondere kulturelle Ausprägung. Als "wissenschaftliche" Philosophie moralischer Prinzipien ist die Ethik jedoch ebenfalls nicht frei von kulturellen Einflüssen und Präferenzen. Wie oben erwähnt, besitzen westliche ethische Vorstellungen universalistische Züge; so sind durch die ganze abendländische Geistesgeschichte hindurch immer wieder bestimmte universale und egalitäre Prinzipien und Gesetze betont worden. Auch wurde bereits gezeigt, daß dieser Universalismus seine historischen und kulturellen Ursprünge in der christlichen Religion hat, die da sind:

- ein exklusiver Monotheismus (der im Vergleich zu polytheistischen Religionen als "Fortschritt" gewertet wurde und wird);
- die Vorstellung von der Gleichheit aller Menschen vor Gott;
- der absolutistische Anspruch auf die Wahrheit *einer* religiösen Botschaft;
- der missionarische Eifer, mit dem diese Botschaft über den ganzen Globus verbreitet wurde.

Zur Zeit der Aufklärung, als dieser religiöse Absolutismus des Glaubens durch einen Absolutismus der Vernunft ersetzt wurde, begegnen wir auf dem Gebiet der Ethik einer Entwicklung in Richtung Verrechtlichung. Beginnend mit John Locke ersetzen das kodifizierte Recht (das auf die römische Tradition zurückgeht) und überhaupt die Sprache des Rechts mehr und mehr die ungeschriebenen Regeln moralischen Verhaltens.²⁶ Wie Charles Taylor einmal bemerkte, "anstatt zu sagen, es ist falsch mich zu töten, beginnen wir nun zu sagen, ich habe ein Recht auf Leben."²⁷ Die Sprache des Rechts wurde in der Zeit der Französischen Revolution, als Rechte als Ansprüche der Bürger gegenüber dem Staat verstanden wurden, noch gestärkt. Wegen der Geschichte des *ancien régime* wurde – und wird zum großen Teil noch immer – der Staat (die Regierung) als eine, zumindest potentiell, böse Macht betrachtet, gegen die die Bürger mit Rechten geschützt werden müssen. Heute haben wir ein Stadium erreicht, in dem fast alles erlaubt ist, was nicht explizit per Gesetz verboten ist, oder – um es mit den Worten einer minimalistischen Ethik zu sagen: "Ich darf alles tun, so lange ich niemandem damit schade." Moral als ungeschriebener Code hat sich somit in niedergeschriebenen Rechten und Gesetzen aufgelöst und ist mehr oder weniger überflüssig geworden.

Von den frühesten Ursprüngen an haben wir auf dem Gebiet der westlichen Moralphilosophie zunächst eine Entwicklung von einer Tugendethik – über das Zwischenstadium eines "göttlichen Gesetzes" – hin zu einer formalistischen Pflichtethik. Für Aristoteles war Tugend die Fähigkeit, die Mitte zwischen zwei Extremen zu halten (z. B. die Tugend der Tapferkeit als Mitte zwischen Leichtsinn und Feigheit). Diese Fähigkeiten mußten durch Praxis eingeübt und gewonnen werden, bis sie zu natürlichen Neigungen wurden; dann konnten sie helfen, das Gute im Leben zu verwirklichen: ein glückliches Leben in der menschlichen Gesellschaft. In Kants Pflichtethik schließen sich hingegen Pflicht und Neigung gegenseitig aus. Auch spielt es für Kant keine wichtige Rolle mehr, das Gute im Handeln hervorzubringen, da ihn formale Prinzipien mehr beschäftigten: universale Gesetze und die Begründung des moralischen Handelns auf der Basis der Vernunft. Vereinfacht gesagt wurde die Goldene Regel zum kategorischen Imperativ: Die Maxime meines eigenen Handelns sollte jetzt als Basis für ein universales Gesetz dienen. Im Anschluß an Kant entwickelte sich die utilitaristische Ethik, für die das Kriterium des Guten das "größtmögliche Glück für die größte

²⁶ Die Beziehung zwischen Moral und Recht ist noch sichtbar in dem Wort "recht/Recht", das sowohl "moralisch nicht falsch" ("recht tun") als auch "ein subjektives Recht auf etwas" bedeutet.

²⁷ Charles Taylor, "Conditions for an Unforced Consensus", S. 127.

Anzahl von Menschen" bildet, d. h. daß das Gute nun anhand seines Erfolges beurteilt wird. Heute stellen die Diskursethik und die Ethik der Rechte die neuesten Trends in dieser Entwicklungsgeschichte dar. Dabei bedeutet die Verwirklichung des Guten, die Möglichkeiten der Selbstverwirklichung des anderen nicht zu beschränken bzw. durch "herrschaftsfreie Diskurse" den Menschen zu ermöglichen, ihre betreffenden Interessen und Probleme auszuhandeln. Dies ist eine konsequente Entwicklung vom Konkreten hin zum Abstrakten, von gelebter, kontextuell relevanter Moral zu rationalen universalen Prinzipien. Dies zeigt auch, daß die Hauptrichtung der westlichen Geistesgeschichte die Entwicklung der Ideen von Freiheit und individueller Autonomie darstellen, d. h. die Emanzipation des Individuums von den Beschränkungen durch Kirche und Staat.

Rechtliche Verfahrensregeln sind sicherlich wichtig, um ein komplexes, pluralistisches Gemeinwesen zusammenzuhalten, das aus Individuen besteht, die lediglich als miteinander in vertraglichen Beziehungen stehend betrachtet werden. Wenn es hier noch ein gemeinsames Gut gibt, so wohl nur noch in der Garantie, daß alle individuellen Interessen ("Ich kann alles tun, so lange ich niemandem damit schade") fair behandelt werden. Ethik hat sich somit in eine Problemlösungsethik gewandelt, oder, mit Edmund Pincoffs' Worten gesprochen, in eine "Dilemmaethik" (*quandary ethics*)²⁸. Eine solche Ethik mag einen minimalen ("dünnen") ethischen Standard garantieren, unter den eine Gesellschaft nicht fallen darf. Im Unterschied dazu gäbe es eine Tugendethik, die auf einen hohen ("dicken") Standard abzielt.

Wenn wir die konfuzianische Ethik im Vergleich zu der oben beschriebenen Entwicklung betrachten, so hat sie natürlich von Konfuzius über Menzius, Zhu Xi, Wang Yangming, Dai Zhen bis hin zu Tang Junyi und Mou Zongsan einen langen geschichtlichen Prozeß hinter sich. Wenngleich die konfuzianische Ethik in ihrer modernen Form mit der westlichen Philosophie in Berührung kam, hat sie doch keinen vergleichbaren Prozeß der Abstrahierung durchlaufen. Sie blieb im großen und ganzen eine ganzheitliche und beziehungsorientierte Rollen- und Tugendethik (d. h., Menschen nicht isoliert, sondern in Beziehungszusammenhängen zu betrachten, das ganze Universum mit eingeschlossen). Auch existiert der Kantische Konflikt zwischen Pflicht und Neigung nicht für Konfuzius, wenn es von ihm heißt, daß er im Alter von siebzig Jahren auf der letzten Stufe seiner charakterlichen Entwicklung "allen Neigungen des Herzens folgen konnte, ohne das Maß zu überschreiten".²⁹ In der konfuzianischen Ethik begegnen wir auch universalistischen Zügen, z. B. in der bereits erwähnten Maxime "sich die Sorge um alles unter dem Himmel zur Aufgabe zu machen" oder die "Menschlichkeit" (*ren*) so weit auszudehnen, daß "alle Menschen zwischen den Vier Meeren meine Brüder und Schwestern sind"³⁰. Es gibt auch ein rationales Prinzip: Gegenseitigkeit (*zhongshu* - wie in der Goldenen Regel), doch die Betonung liegt nicht auf abstrakten Prinzipien, sondern auf konkreten Anstrengungen und auf Kultivierung: Sorge, Güte, Mitmenschlichkeit, Überwindung der eigenen Ichbezogenheit, Wertschätzung zwischenmenschlicher Beziehungen und sozialer Harmonie. Das konfuzianische Denken kann daher eher als ein sanfter (ästhetischer) Universalismus, im Unterschied zu einem harten (rationalen) Universalismus des Westens, betrachtet werden.³¹

²⁸ Edmund Pincoffs, "Quandary Ethics", in: *Mind*, vol. 80, S. 552-71. Nachgedruckt in Stanley Hauerwas & Alasdair MacIntyre (Hrsg.), *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, Notre Dame, in: University of Notre Dame Press, 1983, S. 92-112.

²⁹ *Lunyu*, 2.4.

³⁰ *Lunyu*, 12.5.

³¹ Siehe Karl-Heinz Pohl, "Communitarianism and Confucianism - In Search of Common Moral Ground", in: K.-H. Pohl (Hrsg.), *Chinese Thought in a Global Context: A Dialogue Between Chinese and Western Philosophical Approaches*, Leiden: Brill, 1999, S. 262-286.

5. Globale Ethik für eine "glokalisierte" Welt?

Es bleibt die Frage, ob wir heute, da wir uns in der ökonomischen Sphäre "globalisieren", eine neue globale oder universale Ethik, d. h. *eine* Ethik brauchen. Wie bereits erwähnt fürchte ich, daß solche vereinheitlichenden Tendenzen, da sie nämlich den Anspruch auf eine einzige universale und quasi-religiöse Wahrheit beinhalten, stark in der Tradition des westlichen christlichen Monotheismus und Absolutismus verwurzelt sind.³² Wie bereits Meyer-Abich gezeigt hat, besteht darüber hinaus die Gefahr, daß die Vorstellung einer universalen Ethik uns davon abhalten könnte, das unserem eigenen moralischen Standpunkte entsprechende einzig Notwendige zu tun.³³ Und doch hat der Gedanke einer universalen Ethik eine gewisse Anziehungskraft und sollte nicht ganz fallengelassen werden. Er wäre wohl einen Versuch wert, einen passenden Mittelweg des "sowohl-als auch" zu finden.

So gibt es immer noch Tugenden, wie Wohltätigkeit und Gerechtigkeit, die universelle Bedeutung tragen; doch ironischerweise sind sie – als Tugenden – aus dem allgemeinen Diskurs verschwunden, seitdem sie die Ecksteine des modernen westlichen Wohlfahrtsstaates geworden sind. Es gibt auch bestimmte moralische Kriterien, die eine universelle Qualität besitzen; doch sind auch sie außer Sicht geraten, da es sich dabei entweder einfach um gesunden Menschenverstand handelt oder sie durch Logik und gegenteilige Beispiele widerlegt werden können. Eines dieser Kriterien ist die Goldene Regel; ein anderes wäre die Frage, an die wir uns vielleicht vom elterlichen Tadel aus der Kindheit her erinnern mögen: "Was wäre, wenn jeder das tun würde?" Es ist das Prinzip der Generalisierbarkeit bzw. Universalisierbarkeit – oder Kants Kategorischer Imperativ in der Version des gesunden Menschenverstandes. Nun hat Amitai Etzioni, der Wortführer der kommunitarischen Bewegung, kürzlich die Goldene Regel wieder in die Diskussion gebracht. Mit einer bedenkenswerten Erweiterung versucht er, die Lücke zwischen sozialer Verantwortung und individueller Autonomie zu schließen. Seine neue Goldene Regel lautet: Respektiere die moralische Ordnung der Gesellschaft im selben Maße, wie du von der Gesellschaft erwartest, daß sie deine individuelle Autonomie respektiert.³⁴ Und was das Prinzip der Universalisierbarkeit betrifft, so stellt es zwar einen Maßstab für *common-sense*-Fairneß dar, doch ist es in einem Zeitalter individueller und Minderheitenrechte sowie durch die Machtpolitik in der internationalen Arena unhaltbar geworden. Es müßte z. B. auch die Frage der Fairneß zwischen entwickelten und unterentwickelten Ländern ansprechen: Was wäre, wenn jeder auf diesem Planeten so viel Energie und natürliche Ressourcen aufbrauchen, zwei oder drei Autos fahren, die Umwelt verschmutzen etc. würde, wie der Durchschnittseuropäer oder -amerikaner? Genügt man hier den Ansprüchen nicht und wendet dieses Kriterium doch in anderen Zusammenhängen an, so heißt dies nichts anderes, als sich moralische Prinzipien für eigennützige Interessen zurechtzuschneiden. Wie dem auch sei, die Art wie wir unsere Freiheit ausleben und uns auf Kosten anderer, insbesondere der nachfolgenden Generationen, verwirklichen, ist nicht universalisierbar: "Nur ein Teil der Menschen kann auf Kosten der anderen leben, nicht die ganze Menschheit."³⁵ In der Umweltzerstörung hat unsere Vorstellung von Freiheit (die eng mit der der Rechte verknüpft ist) vielleicht tatsächlich ihren Endpunkt erreicht.³⁶ Meyer-Abich zieht daher die Schlußfolgerung:

³² Interessant ist, daß der Hauptvertreter einer Globalen Ethik bzw. eines "Weltethos" im Westen ein katholischer Priester und (allerdings rebellischer) Professor der Theologie ist: Hans Küng.

³³ Meyer-Abich, S. 203.

³⁴ Amitai Etzioni, *The New Golden Rule – Community and Morality in a Democratic Society*, New York 1996; auf Deutsch: *Die Verantwortungsgesellschaft – Individualismus und Moral in der heutigen Demokratie*, Frankfurt 1997.

³⁵ Meyer-Abich, S. 203.

³⁶ Taylor, "Conditions of an Unforced Consensus", S. 129; Charles Taylor bezieht sich hier auf Gedanken des thailändischen Buddhisten Sulak Shivaraska.

Wir brauchen keine universale Moral. Sondern es würde vollkommen ausreichen, wenn wir unsere eigene Moral nicht permanent und systematisch verletzen würden, indem wir zu Lasten Dritter leben – der Dritten Welt, der Nachwelt und der natürlichen Mitwelt.³⁷

Des weiteren verdeutlicht er, daß Moral eine lokale Basis braucht, um wirksam zu werden, da sie in einer bestimmten Umgebung und einer kulturellen Tradition angesiedelt ist. Der universalistische Standpunkt ist zu abstrakt, um irgend eine Art von Anziehungskraft ausüben oder ein Gefühl der Verpflichtung vermitteln zu können. Diesen Aspekt kommentiert auch Michael Walzer:

Gesellschaften sind notwendigerweise partikular, denn sie haben Mitglieder und Erinnerungen, Mitglieder *mit* Erinnerungen nicht nur von sich selbst, sondern auch von ihrem gemeinschaftlichen Leben. Im Unterschied dazu hat die Menschheit zwar Mitglieder, jedoch keine Erinnerung; deshalb kennt sie keine Geschichte, keine Kultur, keine herkömmlichen Praktiken, keine vertrauten Lebensarten, keine Feste, kein geteiltes Verständnis vom gesellschaftlich Guten.³⁸

Vor diesem Hintergrund gesehen, müssen sich Universalität und Partikularität, die globale und lokale Bedeutung von Ethik, nicht gegenseitig ausschließen, sondern können einander ergänzen. Dies entspricht auch der Sicht, die bereits der mittelalterliche Philosoph Nikolaus Cusanus vertrat, der von der "Einheit in der Vielfalt" sprach und der Ansicht war, daß jedes individuelle Ding eine Manifestation der Totalität des Universums sei, daß es diese Totalität sogar enthalte.³⁹ Dies ist eine Sicht, die interessanterweise auch von den neokonfuzianischen Philosophen der Song-Zeit (10. - 13. Jh.) geteilt wird, wie z. B. von den Cheng-Brüdern (Cheng Yi und Cheng Hao), die die Auffassung vertraten, daß es "ein Prinzip mit vielen Manifestationen" gibt (*li yi fen shu*)⁴⁰. Dies bedeutet auch, daß sowohl die Lehren *lokaler* Denker wie Plato, Kant, Hegel und Marx als auch die der chinesischen Tradition wie Konfuzius, Menzius, Zhu Xi und Wang Yangming *globale* Relevanz besitzen. Letztere wurden nur deshalb nicht von europäischen und amerikanischen Intellektuellen wahrgenommen, da die westlichen – im Unterschied zu ihren östlichen Kollegen – nur mit einer, d. h. der eigenen, Tradition bekannt waren und meist immer noch sind.⁴¹

Wenn wir den Gedanken einer universalen Ethik im interkulturellen Kontext weiterverfolgen wollen, so wäre es angemessen, wenn nicht sogar geboten, auch die universelle Bedeutung nicht-westlicher Werte zu betonen, besonders jene, die die westlichen Kerngedanken von individueller Freiheit und Rechten ergänzen. Der koreanische Gelehrte Hahm Chaibong, der den Konfuzianismus aus genau dieser universalistischen Perspektive verteidigt, betont, daß eine Beschränkung des Konfuzianismus auf China oder Ostasien seiner Botschaft abträglich wäre. Schließlich, so Hahm Chaibong, beschränke der Papst auch die Bedeutung des christlichen Glaubens nicht allein auf Europa, noch würden "liberale" Denker individuelle Rechte

³⁷ Meyer-Abich, S. 210.

³⁸ Michael Walzer, *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame, Ind./London 1994, S. 8.

³⁹ De docta ignorantia, II.3.

⁴⁰ Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton 1963, S. 499, 544.

⁴¹ Wir dürfen nicht vergessen, daß chinesische Intellektuelle – und im allgemeinen auch die aus anderen nicht-westlichen Ländern – über mehr als 100 Jahre vom Westen gelernt haben. Sie haben unsere Schulen besucht und sind daher nicht nur mit ihrer eigenen, sondern auch mit der westlichen Tradition gründlich bekannt - ein bemerkenswerter Vorsprung auf dem Gebiet des interkulturellen Lernens.

nur den Menschen in westlichen Ländern zugestehen wollen.⁴² Natürlich darf man nicht erwarten, daß nun der Konfuzianismus bald in westlichen Gesellschaften Fuß fassen würde, wie dies bestimmte daoistisch inspirierte Praktiken bereits geschafft haben; jedoch sind die vom Konfuzianismus angesprochenen Fragen in den letzten beiden Jahrzehnten im Westen interessanterweise – und ganz unabhängig – von kommunitarischen Denkern aufgegriffen worden. Somit haben sie bereits eine transkulturelle Bedeutung und Qualität gewonnen.

Es ist jedoch wichtig, daß eine solche universale Bedeutung nicht in *ausschließender* Weise vertreten wird, denn es dreht sich hier nicht um "entweder - oder", sondern um "sowohl - als auch". So lange man beispielsweise nur für westliche säkulare Werte – wie die Menschenrechte – eine universale Bedeutung beansprucht und konfuzianische Werte vom modernen westlichen Standpunkt aus als überholt abtut, läßt man den Aspekt der gegenseitigen Ergänzung sowie den der Einheit in der Vielfalt außer acht. Zudem wäre dies wiederum nur eine weitere Manifestation "ethnozentrischer" kultureller Arroganz, nämlich die Welt gemäß Hegels eurozentristischer Geschichtsphilosophie in der Form der "Selbstverwirklichung des Weltgeistes" den europäischen Idealen zustreben zu sehen. Auch wird das konfuzianische Erbe gern in anderer Weise diskreditiert (z. B. in der Debatte über asiatische Werte), indem nämlich konfuzianische Werte allein als Mittel zur Wahrung autokratischer Herrschaft gesehen werden – eine Funktion, die sie in der Vergangenheit sicher erfüllten und die auch heute noch problematisch ist. Sich jedoch allein auf diesen sicherlich nicht unwichtigen Aspekt zu konzentrieren und die ethische Dimension des Konfuzianismus zu vernachlässigen, wäre genauso irreführend, wie wenn man jemandem, der die Bedeutung christlicher karitativer Werte für die Gegenwart verteidigt, vorwürfe, er stütze damit eine Tradition der Inquisition.

Somit gibt es in der Tat nicht nur in der westlichen (christlichen *und* post-christlichen), sondern auch in der konfuzianischen Tradition wichtige universale Botschaften, ganz zu schweigen von den Beiträgen anderer Kulturen. Besonders im Hinblick auf die *globale* Dominanz der westlichen säkularen Werte erfüllen sie, zumindest *lokal*, eine wertvolle ausgleichende oder ergänzende Funktion. Sowohl die sozialen Probleme in den westlichen Ländern als auch die ökologische Krise, der wir uns aufgrund der Dominanz des eurozentrischen Entwicklungsmodells gegenüber sehen, sollten uns bewußt machen, daß die ganze Welt beträchtlich von alternativen Konzepten profitieren könnte, und wir sollten daher die Beiträge von Intellektuellen aus anderen Kulturen begrüßen, wenn sie Lösungen zu den Problemen, die uns alle betreffen, anbieten. Denn für eine gute Gesellschaft und für ein Gedeihen des "Unternehmens Mensch" auf diesem Planeten sind diese nicht-westlichen Werte wahrscheinlich genauso wichtig wie die Menschenrechte. Der Punkt ist, daß einer Ethik der Rechte als minimalistischer ("dünner") Ethik einfach bestimmte wichtige Aspekte fehlen. Zum Beispiel können Anliegen wie Sorge, Liebe, Beziehungen, Ehe, Familie, Vertrauen, Verantwortung etc. nicht allein als Fragen der Rechte formuliert werden.⁴³ Wenn wir dies tun (was heutzutage mehr und mehr der Fall ist), gehen wichtige Teile verloren. Sicherlich brauchen wir eine Sprache des Rechts, aber wir brauchen ebenso eine Sprache der Sorge und der Verantwor-

⁴² Hahn Chaibong, "Confucianism and Western Rights: Conflict or Harmony?", in: *The Responsive Community. Rights and Responsibilities*, 10/1 (Winter 1999/2000), S. 56. Auch Li Shenzhi, der ehemalige Vizepräsident der chinesischen Akademie der Sozialwissenschaften in Peking, hat ein starkes Plädoyer für den universalen Wert des konfuzianistischen Denkens als Beitrag zu einer Weltzivilisation gehalten. Li Shenzhi, "Quanqiu hua yu Zhongguo wenhua" (Globalization and Chinese Culture), *Chuantong wenhua yu xiandaihua (Chinese Culture: Tradition and Modernization)*, 4/1994, S. 3-12; auf Deutsch: "Globalisierung und chinesische Kultur", *Occasional Paper* Nr. 5, 1997 (Zentrum für Ostasien-Pazifik-Studien, Universität Trier).

⁴³ Taylor, "Conditions of an Unforced Consensus", S. 124-146.

tung.⁴⁴ Mit anderen Worten, so wichtig eine Herrschaft des Rechts als *globales* Konzept ist, so kann sie doch nicht vollständig die *lokalen* Besonderheiten, nämlich die ethische Basis einer Gesellschaft, ersetzen.

Ein Mittelweg, der nicht nur für die westlichen Gesellschaften relevant wäre, läge – in Anthony Giddens Worten – möglicherweise in einer Position "jenseits von links und rechts"⁴⁵, oder, wie ihn John Gray und Amitai Etzioni anstreben, in einer harmonischen Mischung von liberalen und kommunitarischen Zielen. Praktisch heißt dies, daß westliche ethische (und politische) Ideale (z. B. die angesprochenen Schlüsselgedanken von Freiheit und Autonomie) auf eine Weise interpretiert würden, die auch östlichen Idealen Rechnung trüge. Mit anderen Worten, auch wenn wir individuelle Freiheit für ein hohes Gut halten, müßte das nicht bedeuten, daß wir auch an die abstrakte und unwirkliche Vorstellung eines "*freestanding individual chooser*" glauben. Insofern erscheint die geläufige Interpretation von Freiheit, "die sich an der Illusion orientiert, daß Menschen ihre wirtschaftlichen Interessen auf Kosten ihrer Interessen als gesellschaftliche Wesen – nämlich als Eltern, Freunde, Liebhaber oder Nachbarn – verfolgen können", erhebliche Mängel zu besitzen. Statt dessen könnte der Gedanke gestärkt werden, daß wir – da in Familien geboren, die wir uns nicht ausgesucht haben – in erster Linie soziale Wesen sind, deren Identität sich aus einem "Erbe historischer Erinnerung" ergibt. Darüber hinaus müßten wir, wenngleich wir Autonomie und Fairneß wertschätzen, diese Vorstellungen nicht in universalistische Theorien oder Prinzipien von Gerechtigkeit und Recht verwandeln. Aus dieser Perspektive gesehen könnte Autonomie mehr bedeuten als die bloße Verteidigung negativer Freiheit – der unbedingten Freiheit der Wahl. Sie könnte statt dessen durch den Gedanken der "Abhängigkeit individueller Autonomie von einem starken Netzwerk gegenseitiger Verpflichtungen"⁴⁶ bereichert werden. Kurzum, statt auf die *globale* Autorität einiger hochgeschätzter westlicher Konzepte zu pochen, könnten wir sie genauso gut als Ausdruck besonderer, *lokaler* Lebensweisen⁴⁷ ansehen und so vielleicht zu der Vorstellung eines "kontextualisierten Universalismus" gelangen – ein Konzept, das auf der Begriffsebene nur so lange widersprüchlich erscheint, als wir mit einem logisch exklusiven (entweder – oder) und nicht nach einem inklusiven (sowohl – als auch) Muster arbeiten.

In der heutigen Welt haben wir in globalem Ausmaße eine gegenseitige Durchdringung und Befruchtung lokalen Wissens und lokaler Kulturen, so daß man auch von "Glokalisierung" spricht. Diese Entwicklung bestätigt die Sicht kultureller Unterschiede, aber sie zeigt auch, daß diese Unterschiede – wegen des vielgestaltigen Kulturaustausches – nicht statisch, sondern durch den laufenden Prozeß des Ausbalancierens globaler und lokaler Kräfte dynamisch sind. Den Transfer zwischen Kulturen hat es eigentlich bereits während der ganzen menschlichen Geschichte gegeben, nur wurde er nicht so bewußt wahrgenommen wie heute.⁴⁸ Zum Teil lag das daran, daß der interkulturelle Austausch während der letzten Jahrhunderte hauptsächlich auf einer Einbahnstraße verlief. Dieses asymmetrische Muster der

⁴⁴ Siehe in diesem Zusammenhang auch den Versuch einer Gruppe älterer Staatsmänner (InterAction Council) unter der Führung von Helmut Schmidt, der Erklärung der Menschenrechte eine Erklärung der Menschlichen Verantwortungen hinzuzufügen.

⁴⁵ Anthony Giddens, *Beyond Left and Right. The Future of Radical Politics*, London 1994.

⁴⁶ Obige Zitate sind alle aus John Gray, *Endgames. Questions in Late Modern Political Thought*, Cambridge 1997, S. 17-18, 78-80.

⁴⁷ Für eine Diskussion dieser Fragen siehe auch Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity* (ursprünglich erschienen in Kanada als *The Malaise of Modernity*), Cambridge/Mass. 1991 (auf Deutsch: *Das Unbehagen an der Moderne*, Frankfurt, 1995) und K.-H. Pohl, "Communitarianism and Confucianism – In Search of Common Moral Ground".

⁴⁸ In der kulturellen Hybridität der USA kann man die Dynamik dieses Prozesses am deutlichsten beobachten; und wahrscheinlich erfüllt die amerikanische multikulturelle Einwanderergesellschaft auch aus diesem Grund - zu recht oder zu unrecht - weltweit eine Modellfunktion.

Machtpolitik, das aus dem Zeitalter des Imperialismus und Kolonialismus herrührt, erklärt zwar einiges aber rechtfertigt nicht, daß es nach wie vor in den heutigen Prozessen der "Globalisierung" nachwirkt. Das heißt, in der Begegnung mit kulturellen Unterschieden sind immer noch Einsichten zu gewinnen. Sich dem Konfuzianismus – oder einer anderen kulturellen Tradition – in einem interkulturellen Dialog zu öffnen, bedeutet, sich der eigenen Bedingtheit in Form kollektiven Erinnerns bzw. kollektiver Erfahrungen, der Geschichte, des Zeitgeistes, d. h. der Kultur, bewußt zu werden und die eigenen Standards als relativ – oder besser: als provisorisch und unvollständig – betrachten zu können. Mit anderen Worten, interkulturelle Offenheit und interkultureller Dialog können uns helfen – und das trifft auf die Chinesen natürlich genauso zu –, ein Bewußtsein für die blinden Flecken unserer jeweiligen kulturellen, politischen und ideologischen Orientierung zu entwickeln.