

Konzepte der Menschenwürde in der klassischen chinesischen Philosophie Mit besonderer Berücksichtigung des Buches *Menzius*

Gregor PAUL

1 Problemskizze

Begriffe der Menschenwürde sind schwer zu fassen. Ja, was meinen wir überhaupt, wenn wir von Menschenwürde sprechen? Eine Eigenschaft? Und da eine angeborene oder eine erworbene Eigenschaft? Oder etwas anderes? Und woher wissen wir denn, worin Menschenwürde besteht? Woher wissen wir, dass sie „unantastbar“ ist oder doch respektiert werden sollte? Ist der Begriff der Menschenwürde nicht ein „rein westliches“ Konzept? Oder charakterisieren bestimmte Begriffe vom Wert des Menschen, wie sie seit dem 5. Jahrhundert vor unserer Zeit in China entwickelt wurden, durchaus Ähnliches wie „uns“ vertraute „westliche“ Begriffe? Und wenn ja: Sind sie geeignet, die systematische philosophische Reflexion voranzubringen? Unter einer „systematischen Reflexion“ verstehe ich dabei eine um Fragen der Gültigkeit – und nicht um Fragen der *faktischen* Anerkennung – geführte Auseinandersetzung.

In der Tat versuche zu zeigen, dass die „chinesischen“ Konzepte, die ich anspreche, durchaus relevante Ähnlichkeiten mit „westlichen“ Konzepten der Menschenwürde besitzen und einer systematischen Erörterung wert sind. *Lexikalisch gesehen, fallen bestimmte „chinesische“ Begriffe menschlichen Werts sogar unter die gängigsten allgemeinen „westlichen“ Begriffe der Menschenwürde.* In meinen folgenden Überlegungen konzentriere ich mich auf das Buch *Menzius*, das sachlich wie rezeptionsgeschichtlich der wohl wichtigste einschlägige Klassiker sein dürfte.

2 Der dem Menschen eigene „Rang des Himmels“ und die ihm innewohnende „gute Exzellenz“: Begriffe menschlichen Werts im Buch *Menzius*

Die entscheidenden Passagen im *Menzius* lauten:

(I) „Es gibt die Ränge/den Adel des Himmels (*tianjue* 天爵) und die Ränge/den Adel des Menschen (*renjue* 人爵) (有天爵者, 有人爵者). Mitmenschlichkeit, Rechtschaffenheit, [kritische] Loyalität, Glaubwürdigkeit und unermüdliche Freude am Guten machen die Ränge/den Adel des Himmels aus. Fürst, Minister oder hoher Beamter sind Ränge/Adel des Menschen. Die Alten pflegten die Ränge/den Adel des Himmels, und die Ränge/der Adel des Menschen ergaben/ergab sich daraus von selbst.“ (*Mengzi* 6A16 Wilhelm, 169; Legge, 418f., Lau 168f., Zhao u.a., 421)

(II) „Das Verlangen nach Exzellenz/Ehre/Achtung (*gui*) ist gemeinsamer Sinn (*xin*) der Menschen. Alle Menschen haben Ehre/etwas der Ehre Wertes/Achtenswertes/etwas Erhabenes in sich selbst. Sie denken nur nicht daran (欲貴者，人之同心也。人人有貴于己者，弗思耳). Die Exzellenz/Ehre, die Menschen verleihen, ist nicht die gute Exzellenz/Ehre (*lianggui*) (人之所貴者，非良貴也) [...] Wem [der mächtige] Zhao Meng Ehre verleiht, den kann Zhao Meng auch erniedrigen.“ (*Mengzi* 6A17; Wilhelm, 170; Legge, 419f., Lau, 169, Zhao u.a., 423).

(III) „[...] es gibt [für die Menschen] etwas, das sie mehr lieben als das Leben, und etwas, das sie mehr verabscheuen als den Tod. Nicht nur Weise haben diesen Sinn, alle Menschen haben ihn [...] (*Mengzi* 6A10, Wilhelm, 167; Legge, 412)

„Angenommen, es handelt sich um einen Korb Reis oder eine Schüssel Suppe. Leben oder Tod hängen davon ab, ob man sie erhält oder nicht erhält. Wenn sie unter Beschimpfungen angeboten werden, so wird selbst ein Landstreicher sie nicht annehmen; wenn sie mit einem Fußtritt hingeworfen werden, so wird selbst ein Bettler sich nicht herablassen, sie aufzunehmen.“ (*Mengzi* 6A10; Wilhelm, 167; Legge, 412f.)

Wer sich um den Nachweis bemüht, dass das *Menzius* einen Begriff vom Wert des Menschen formuliere, der gängigen „westlichen“ Begriffen menschlicher Würde ähnelt, zitiert vor allem die wiedergegebenen Stellen. In ihnen schreibt der Text, erstens (I), jedem Menschen einen himmlischen – vom „Himmel“ gegebenen (*tianjue*) – und einen menschlichen – von Menschen verliehenen – Wert (*renjue*) sowie, zweitens (II), einen guten Wert (*lianggui*) zu (Bloom, 104ff.; Roetz, Paul, Ommerborn, Thaler, Kap. 5.1.1, u.a.). Außerdem stellt der Text fest (III), dass jeder Mensch es prinzipiell für wichtiger halte, seine Selbstachtung zu wahren und auf der Achtung durch andere zu bestehen und dafür notfalls sogar den Tod in Kauf zu nehmen, als um des bloßen Lebens oder Überlebens willen schwere Beleidigungen, Erniedrigungen, Demütigungen oder – eben – Entwürdigungen hinzunehmen.

Die Wörter *jue* oder *gui* dabei, wie es manchmal geschieht, unumwunden mit „Würde“ zu übersetzen (Roetz 1998), mag freilich den Verdacht einer *petitio principii* oder eines Zirkelschlusses begünstigen. Philologische Vorsicht und, genereller, methodologischer Skrupel, legen zunächst andere Übertragungen nahe, und zwar in erster Linie eben (1) „Adel“ („nobility“), „Rang“, „Titel“ bzw. (2) „Ehre(n) („honor“) und „(Selbst)achtung“. Dies auch deshalb, weil *tianjue* anscheinend ein Wert ist, der einem nach dem *Menzius* von keinem Anderen – und insbesondere auch keinem Fürsten – genommen werden kann, während dies für den menschlichen Wert *renjue* – der in einem Ministerrang bestehen mag – sehr wohl gelte. Methodologische Vorsicht gebietet weiter, die unterschiedlichen chinesischen Begriffszeichen *jue* und *gui*, die das *Menzius*

zur Charakterisierung menschlichen Werts verwendet, unterschiedlich wiederzugeben. Chinesische Texte benutzen nämlich im Allgemeinen dieselben Zeichen, wenn sie dasselbe ausdrücken wollen, und verschiedene Zeichen, um Verschiedenes zu artikulieren. Außerdem kennzeichnet *tianjue* einen durch Moralität bestimmten oder konstituierten Wert, *renjue* einen (verliehenen) Rang oder eine (verliehene) Position, *gui* aber Exzellenz, Eigenwert, Selbstwertgefühl, Selbstachtung, Achtung oder (äußerliche) Ehre oder Respekt.

Dazu kommt, dass die damit angesprochenen Unterscheidungen sachlich begründet sein dürften. Von einer *jedem Menschen eigenen Würde* zu reden, dürfte in der Tat oft – wenn auch nicht stets und unbedingt – etwas anderes bedeuten, als den Wert bzw. die Werte anzusprechen, auf die wir unsere Selbstachtung und unseren Anspruch auf den Respekt durch Andere gründen. In jedem Fall ist eine „angeborene“ Würde oder ein von der Natur oder dem „Himmel“ verliehener Wert, sei er nun (auch) biologisch fassbar oder nicht, von der *anthropologische Konstante des Selbstwertgefühls, der Selbstachtung und des Bemühens um den Respekt durch den Mitmenschen* usw. zu unterscheiden.

Bei der Übersetzung vorsichtig zu sein, darf freilich auch nicht implizieren, eine Übertragung von *jue* und *gui* mit „Würde“ oder „Würden“ von vornherein auszuschließen. So gibt selbst das 1987 in Beijing veröffentlichte *Neue Chinesisch-Deutsche Wörterbuch* (S. 452) für *jue* die Bedeutungen „Adelswürde“, „Adelstitel“ und „Adelsrang“ an. Für *gui* nennt es (S. 307) unter anderem „von hohem Preis“, „teuer“ und „kostspielig“, „wertvoll“, „kostbar“, „edel“ und „erhaben“. Im gegenwärtigen Chinesisch heißt „Würde“ zwar *zungui* 尊貴. Doch finden sich die Bestandteile des Ausdrucks schon im *Menzius*, und er selbst kommt bereits im (auf das 3. Jahrhundert v.u.Z. zurückgehenden) *Xunzi* vor. Und immerhin ist die Parallelität im Sprachgebrauch ein starkes Argument, *tianjue* mit „himmlischer Würde“ und *renjue* mit „Amt und Würden“ zu übertragen.

Im Übrigen finden sich im *Menzius* weitere Begriffszeichen, die nach deutscher Idiomatik zum Wortfeld „Würde“, „Ehre(n)“, „Selbstachtung“, „Achtung“ usw. zählen und die in einer Analyse der dem Menschen zugeschriebenen Werte zu berücksichtigen sind. Dazu gehören etwa: *zun* 尊, „Ehrerbietung zeigen“, „Achtung erweisen“ (5B4; Legge, 379), *xian* 賢, „als der Wertschätzung wert achten“, „herausragend“ (ebd.; Mathews, Nr. 2671), vor allem aber *jing* 敬, „verehren“, „respektieren“, „achten“ (etwa ebd.; 7A37; Wilhelm, 194; Legge, 471f.; Mathews, Nr. 1138;) und *gong* 恭, „verehren“, „respektieren“ (7A37; Wilhelm, 194; Legge, 471f.; Mathews, Nr. 3711). Auch ihre Verwendung belegt zum Beispiel, dass Menschen, die Selbstachtung besitzen, von anderen Achtung erwarten. Und sie zeigt überdies, dass das *Menzius* Achtung bzw. Respekt für unabdingbar hält, wenn man den Anderen als Menschen – und nicht als Tier – ansehen bzw. behandeln will.

(IV) „Jemandem Speisen zu reichen, ohne ihm mit Liebe zu begegnen, bedeutet, ihn wie ein Schwein zu behandeln. Jemanden zu lieben, ohne ihn zu achten (*jing*), bedeutet, ihn wie ein Haustier zu halten. Respekt (*gong*) und Achtung (*jing*) müssen da sein, bevor man jemandem Geschenke überreicht. Sind Respekt (*gong*) und Achtung (*jing*) nicht echt, wird der Edle (*junzi*) sich davon nicht täuschen und zum Bleiben bewegen lassen.“ (*Mengzi* 7A37; Wilhelm, 194; Legge, 471f.)

Im Folgenden beschränke ich mich weithin darauf, die zwei Begriffe oder Begriffskomponenten menschlichen Werts – den Wert der Menschenwürde bzw. des himmlischen Rangs und den Wert, auf den wir unsere Selbstachtung etc. gründen – etwas genauer zu analysieren. Wie gesagt, bezeichnet *tianjue* einen „Adel“ oder „Rang“, den der „Himmel“ einem jeden verliehen hat. Tian, „Himmel“, steht dabei für eine natürliche und moralische Macht oder Instanz. Während *tian* z.Z. der Shang (17.-11. Jh. v.u.Z.) im Allgemeinen eine persönliche Gottheit bedeutet haben dürfte, ist das im *Menzius* nicht mehr der Fall, wiewohl das Wort noch eine numinose Konnotation besitzen mag. Im dritten so genannten konfuzianischen Klassiker, dem atheistischen *Xunzi*, steht *tian* dann für eine vom Leben und der Gesetzmäßigkeit der Menschen völlig getrennte Instanz der Natur. Insbesondere besitzt der Begriff keine normativen Züge mehr.

Strukturell gesehen, gleicht *tianjue* dem „westlichen“ Konzept einer naturgegebenen Menschenwürde. Inhaltlich gesehen, besteht *tianjue* aus der dem *Menzius* zufolge jedem eigenen, ja innewohnenden Anlage und Fähigkeit zur Moralität, und dabei insbesondere zur (Mit)menschlichkeit und Rechtlichkeit, aber auch zur Kultur. Ja, das *Menzius* sieht in diesem Potential das „ursprüngliche Herz“ (*benxin* 本心) des Menschen. *Benxin* kennzeichnet eine Art angeborene Natur bzw. angeborenes Wesen des Menschen, und ist damit ebenfalls Baustein eines Konzepts menschlichen Werts, das in seiner Struktur einem allgemeinen naturphilosophischen Begriff gleicht, demzufolge die Werthaftigkeit des Menschen sozusagen Bestandteil menschlichen Wesens ist. In diesem Zusammenhang ist *lianggui*, „gute Exzellenz/Ehre“, als Synonym für *tianjue* zu verstehen.

Dieses in einer rein systematisch-immanenten Interpretation erreichte Resultat wird durch die Rezeptionsgeschichte bestätigt. So kommt Zhu Xi (1130-1200), einer der einflussreichsten Interpreten des *Menzius*, zu dem Fazit: „Würde (*gui*), die in mir selbst ist, wird Himmelswürde (*tianjue*) genannt.“ (*Sishu zhangju jizhu. Mengzi jizhu*, Kap.11, 336; zit. nach Ommerborn). Oder er erklärt *tianjue* als mit der Sittlichkeit verbundene „natürliche Würde (*gui*) (*ziran zhi gui* 自然之貴)“. (*Sishu zhangju jizhu. Mengzi jizhu*, Kap.11, 336; zit. nach Ommerborn).

3 Ontologische, erkenntnistheoretische und normative Probleme

Im Gegensatz zu vielen aus den „westlichen“ Traditionen vertrauten naturphilosophischen Konzepten der Menschenwürde ist *tianjue* jedoch kein sonderlich metaphysischer und jedenfalls kein idealistischer Begriff. Ontologisch gesehen, charakterisiert er eine biologische bzw. biologisch-anthropologische Konstante. Sie zu erkennen, ist denn auch weniger problematisch als die Erkenntnis prononciert metaphysischer Werte. Dem *Menzius* zufolge wissen wir nämlich aus Erfahrung, dass alle Menschen den Hang und die Fähigkeit zur Moralität besitzen. Wir beobachten dies einfach. Anders gesagt, wäre unsere Erkenntnis danach ein Resultat empirischer Phänomenologie. Der Allgemeingültigkeitsanspruch ließe sich dann als prinzipiell falsifizierbare empirische Hypothese formulieren. Wie die naturphilosophischen Ansätze bringen übrigens auch die religiösen Begriffe etwa einer durch Gottesebenbildlichkeit konstituierten und offenbarten Würde schwierigere ontologische und epistemologische Probleme mit sich als *tianjue* oder *lianggui*.

Doch wie steht es um das größte Problem, um das Wissen um Werthaftigkeit und Normativität einer natur- oder gottgegebenen Würde, eines „himmlischen Adels“ oder einer „innewohnenden Ehre“? Anders gesagt, stellt sich die Frage, wie sich ein naturalistischer Fehlschluss – ein als solcher falscher Schluss vom bloßen Sein aufs Sollen – vermeiden lasse. In religiösen Konzeptionen und insbesondere im Falle eines Gottesglaubens kennzeichnen die Stichworte „Autorität“ und „Offenbarung“ die Lösung. Philosophisch gesehen, sind beide Aspekte unbefriedigend, und zwar sowohl in methodologischer als auch in pragmatischer Hinsicht. Geht es um naturphilosophische Theorien, so ist ein naturalistischer Fehlschluss meines Erachtens nur dann vermeidbar, wenn diese Theorien mit solch fragwürdigen Ontologien und Epistemologien wie dem platonischen Idealismus und Rationalismus einhergehen. Danach existierte Menschenwürde als eine Art normativer Idee und wäre als solche erkennbar bzw. zu „schauen“. Doch das wäre erneut philosophisch-methodologisch suspekt.

Aber auch der normative Charakter von *tianjue* und *lianggui* ist problematisch. Selbst wenn man von der epistemologischen Schwierigkeit des metaphysisch konnotierten *tian*-Begriffs absieht, wird diese Normativität meines Erachtens im *Menzius* nicht in gültiger Weise begründet. Wir mögen ja eine Anlage zur Moralität haben. Aber warum ist sie etwas Gutes? Warum ein Wert, den es zu wahren und zu achten gilt? Besitzen wir nicht auch eine Anlage, ja eine Neigung zum Bösen? Die Argumente, die das *Menzius* gegen diese Hypothese vorbringt und die darauf hinauslaufen, dass allein widrige Umwelteinflüsse wie insbesondere schlechtes Beispiel, Unterdrückung und Not daran hinderten, dass nicht alle jederzeit das Gute zu tun versuchten, lassen sich nicht halten. Schon im *Xunzi* werden sie widerlegt, und die Verhaltensforschung führt sie ebenfalls ad absurdum. So geht das *Menzius* (1) von

empirisch falschen Voraussetzungen und (2) von einem bereits feststehenden Begriff des Guten bzw. der moralischen Norm menschlichen Denkens und Handelns aus, wenn es *tianjue* und *lianggui* als bewahrens- und achtenswerte Qualitäten charakterisiert. Diese Zirkelhaftigkeit (2) dürfte im Übrigen schon das Buch *Zhuangzi* kritisiert haben, das – kritisch gegen das *Menzius* gewendet – die rhetorische Frage stellt, *warum* das (angeblich ursprünglich gute) Herz und nicht etwa ein anderes Organ Richtmaß unseres Verhaltens sein solle.¹

Neben seiner „naturalistischen“ Begründung bietet das *Menzius* freilich eine weitere, pragmatische Rechtfertigung an. Ihr zufolge ist Moralität *letztlich* auch nützlicher als alle Alternativen. Das gilt für den Einzelnen wie für die Gesamtheit, und es gilt insbesondere auch hinsichtlich der Lebenssicherheit und der – wie wir sagen würden – Lebensqualität. Diese Form pragmatisch-utilitaristischer Rechtfertigung widerspricht jedoch der im *Menzius* wiederholt vehement artikulierten Kritik am Nützlichkeitsdenken, oder scheint ihr zumindest zu widersprechen. Ich gehe jedoch davon aus, dass das *Menzius* faktisch zwischen „privater“ und „allgemeiner“ Nützlichkeit unterscheidet, und der Widerspruch wirklich nur scheinbarer Art ist.

Damit ergibt sich folgendes vorläufige Fazit: Systematisch gesehen, sind naturphilosophische und im gekennzeichneten Sinn religiöse Konzepte der Menschenwürde erheblich problematischer als der im *Menzius* formulierte entsprechende Begriff eines jedem Menschen eigenen „himmlischen“ oder innewohnenden „guten“ Wertes. In der Tat liegt die Relevanz der naturphilosophischen und religiösen Konzepte vor allem in deren *historischer* Funktion: sie dienen und dienen als Katalysator einer humaneren Welt. Systematisch ist ihnen wohl kaum noch mehr abzugewinnen als ihre Beispielhaftigkeit für ein allgemeines Konzept der Menschenwürde überhaupt. Die historische Relevanz der im *Menzius* entwickelten *allgemeineren* Philosophie der (Mit)menschlichkeit war – und ist – ebenfalls

¹ Im inhaltlich wichtigsten Punkt läuft die Argumentation im *Zhuangzi* dabei auf die Feststellung hinaus, dass aus der Existenz des Herzens (*xin*) bzw. aus dem Herz als solchem nicht geschlossen werden könne, dass wir *das Herz* kultivieren und *ihm* folgen sollten. Denn warum soll uns überhaupt *xin* und nicht – etwa – ein anderes Organ leiten? Und wenn schon *xin*, warum dann das *xin* des „Wissenden“ und nicht das des „Dummen“? So lauten entsprechende rhetorische Fragen. Die Passage, mit der das *Zhuangzi* dann seine Argumentation abschließt, lässt sich etwa folgendermaßen übersetzen:

„[Die Fähigkeit zur Unterscheidung und Wertung] ‘ist dies/ist richtig’ und ‘ist nicht dies/ist nicht richtig’ (*shi fei*) zu besitzen (*you*), bevor sie im Herz-Verstand völlig (aus)gebildet (*cheng*) ist, heißt, ‘heute nach Yue zu gehen und gestern anzukommen’. Es heißt, Nicht-Existentes (*wu*) für existent (*you*) zu halten.“ (*Zhuang Zi* II, Graham 1981, 51)

Einfach gesagt, ist *xin* danach nicht von Anfang an (bzw. als solches) ein Standard der Moralität, mögen ihm auch entsprechende Anlagen eignen. Es wird erst zum moralischen Richtmaß, nachdem in ihm die Fähigkeit zum moralischen Urteil voll ausgebildet ist, wobei die Kriterien eben nicht aus dem Herz selbst kommen können. Um es ganz klar zu machen: Um *xin* als moralischen Standard zu identifizieren, muss ich *xin* an einem von ihm unabhängigen Kriterium der Moralität messen. Wäre *xin* sozusagen sein eigener Standard, dann würde dies auch etwa für die Leber gelten. Wäre aber alles sein eigener Standard, so wäre nicht einzusehen, warum eines dem anderen vorgezogen werden sollte.

beachtlich, doch muss die Frage nach der spezifischen Wirksamkeit der Konzepte *tianjue* und *lianggui* dabei vorläufig offen bleiben. Meines Wissens ist ihr bisher nicht nachgegangen worden, und auch mir fehlen entsprechende Kenntnisse. Die bleibende systematische Relevanz der Begriffe *tianjue* und *lianggui* dagegen dürfte unbestreitbar sein: sie liegt in ihrem weithin unmetaphysischem, ihrem (relativ) spekulationsarmen und empirischen Charakter, in der Nachvollziehbarkeit der sie bestimmenden Phänomenologie, in der Exemplarität ihres Anspruchs auf Allgemeingültigkeit unabhängig von ihrem kulturellen Kontext, die den „im Westen“ kursierenden Kulturrelativismus infrage stellt, in ihrem Charakter als Gegenbeispielen zu Hypothesen angeblich „anderer asiatischer Werte“ und *Politik*.

Von großer Relevanz dürfte auch der im *Menzius* entwickelte Ansatz zu einer pragmatisch-utilitaristischen Rechtfertigung der, wie wir sagen, Integrität menschlicher Würde sein. Das gilt selbst dann, wenn dieser Ansatz im Widerspruch zu anderen Lehrstücken des Textes stehen sollte.

4 Der Menzianische Begriff vom Wert des Menschen als ein philosophischer Begriff der Menschenwürde

Wie ausgeführt, ist es die Fähigkeit zur Moralität und Kultur und vor allem zu (Mit)menschlichkeit und Rechtlichkeit, die dem *Menzius* zufolge den „himmlischen Rang“ des Menschen ausmacht. In eben dieser Fähigkeit, ja Neigung, besteht nach dem *Menzius* auch sein „ursprüngliches Herz“ oder sein „ursprünglicher Sinn“. Dies wiederum spricht dafür, in *tianjue* nur eine andere Bezeichnung für *lianggui*, die jedem Menschen eigene, der Achtung werthe gute Qualität, zu sehen. Evidenterweise verliert selbst ein Verbrecher diese Fähigkeit nicht. Geht man von der in der 19. Auflage des *Brockhaus* formulierten Bestimmung von „Menschenwürde“ als „unverlierbarem geistig-sittlichen Wert eines jeden Menschen“ aus, so ist das Menzianische Konzept zwangsläufig als ein Begriff der Menschenwürde zu verstehen. Geht man von Kants *allgemeiner* Erklärung der Menschenwürde als sittlichem, Achtung gebietendem Wert aus, und abstrahiert vom transzendentalphilosophischen Kontext, so gilt dasselbe. Folgt man dagegen etwa der theologischen Erklärung, dass die Menschenwürde in der Gottesebenbildlichkeit liege, so käme man zu einem anderen Ergebnis.

Auch die im *Menzius* getroffene Unterscheidung zwischen einem Wert, der jedem Menschen innewohnt und der ihn vom Tier absetzt, und einem Wert, der sich mit „Amt und Würden“, verbindet, ist seit über 2000 Jahren Bestandteil „westlicher“ Philosophie. Entsprechend heißt es im *Historischen Wörterbuch der philosophischen Begriffe* unter dem Stichwort „Menschenwürde“ (S. 1124): „Zum einen hat die Rede von der Würde eines Menschen [...] den Sinn, seinen Rang innerhalb einer Gesellschaft zu kennzeichnen. In diesem Sinn hat eine Person eine Würde. Zum anderen wird mit diesem Terminus das gemeint, was als auszeichnendes Merkmal des Menschen im

Unterschied zu anderen Lebewesen betrachtet wird bzw. den (inneren) Wert des Menschen ausmacht. Beide Verwendungen lassen sich bereits bei Cicero nachweisen.“

Und schließlich ein historisch-komparativer Hinweis. Mittlerweile dürfte nicht mehr zu bestreiten sein, dass Artikel 1 der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (1948) „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen (conscience) begabt [...]“ auch unter Bezugnahme auf einschlägige Passagen des *Menzius* formuliert wurde. Der chinesische Delegierte P. C. Chang plädierte für eine Ergänzung von „Vernunft“ durch „Gewissen“ („conscience“), weil er darin eine Bezeichnung einer *emotional*-moralischen Qualität und ineins eine sozusagen kulturvermittelnde „Übersetzung“ des Menzianischen Begriffs *ren*, „der (Mit)menschlichkeit“, also, systematisch betrachtet, eines Konstituenten des „himmlischen Rangs“ sah (Thaler, Kap. 5.5.1).

5 Die Gründe für Selbstachtung und Anspruch auf Respekt durch Andere: (auch) Werte, die den „Rang des Himmels“ und die uns eigene „gute, der Achtung werte“ Qualität ausmachen?

Doch sind es tatsächlich Werte wie Intelligibilität, die von Cicero angesprochene „Teilhabe an der Vernunft“ (ebd.), sind es Moralität, (Mit)menschlichkeit, das ‚Nicht-Tierische‘, Gottesebenbildlichkeit, usw., die die Selbstachtung des Menschen und seinen Anspruch auf die Achtung durch Andere hervorrufen, begründen oder begründen können, oder die, anspruchsvoller formuliert, seine Würde ausmachen? *Besteht Selbstachtung in einem Bewusstsein der eigenen Würde? Und wenn, welcher Art Würde? Besteht das Verlangen, Selbstachtung zu bewahren, in dem Bedürfnis, sich moralisch zu verhalten? Das Bewusstsein der Integrität eigener Würde in einem Bewusstsein der Unantastbarkeit der uns eigenen Moralität?*

Letzteres wohl kaum. Doch wenn in der Tat nicht, wie ist dann der Sachverhalt zu begreifen, dass kein Mensch gedemütigt, erniedrigt oder entwürdigt werden will? Dass er prinzipiell den Tod der Erniedrigung vorzieht? *Welche Werte werden mit dieser Einstellung verteidigt? Was für ein Wert geht verloren, wenn die Selbstachtung zerstört wird?* Extreme Entwürdigung wie Folter und Verstümmelung bereiten unsägliche Qualen und berauben das Opfer seiner Freiheit. Es dürfte der Verlust dieser Freiheit, der Fähigkeit der Selbstbestimmung (die von Masochisten abgesehen ja auch die Folter verhindern würde), und das diesen Verlust begleitende und reflektierende Bewusstsein sein, die unerträglich und unzumutbar erscheinen. Danach bestünden Selbstachtung und das Bewusstsein eigener Würde *faktisch* primär im Bewusstsein der eigenen Freiheit. Von da lässt sich, wie Kant es tat, selbstverständlich eine Brücke zu Konzepten der Moralität schlagen. Doch dürfte dann Freiheit mehr oder weniger auf einen Begriff moralischer Autonomie beschränkt werden. Ich kann dieser Überlegung im Folgenden nicht nachgehen. Ihre Ausführung erforderte eine eigene Studie.

Ich komme vielmehr auf jene Passagen des *Menzius* zurück, die eben das menschliche Bedürfnis nach Selbstachtung und das Verlangen, auch von Anderen geachtet zu werden, ansprechen. Ersichtlich implizieren sie, dass es jedenfalls auch der hohe Wert der eigenen Freiheit ist, der Selbstachtung (mit)konstituiert. So sind die „menschlichen Ränge“ nach dem *Menzius* eben auch deshalb weniger wert als die „himmlischen Ränge“, weil sie – gleich einer mildtätigen Gabe – gewährt und genommen werden können. Ihre Wahrung und Pflege liegt nicht in unserer Macht. Essen anzunehmen, das einem mit einem Fußtritt zugeschoben wird, bedeutet faktisch, sich dem Beleidiger zu unterwerfen, auf eine Freiheit, auf der man, wie man selbst weiß, bestehen sollte, zu verzichten. Das Essen zurück zu stoßen und dies gar um den Preis des eigenen Lebens, ist dagegen ein unverkennbarer, ja heroischer, Bewunderung und Respekt heischender Akt der Freiheit.

Zwei weitere Stellen aus dem *Menzius* seien als Belege dafür zitiert, dass der Text für, wie es in unserem philosophischen Jargon heißt, moralische Autonomie im Sinne einer freiwilligen Befolgung allgemeingültiger moralischer Normen und für Selbstachtung plädiert.

„Dass der Weise (*shengren*) sich am Weg des Himmels (*tiandao*) orientiert: das ist Bestimmung (*ming* 命). Aber er hat dies auch in seiner Natur. Darum spricht der Edle (*junzi*) nicht von Befehl/Zwang [?] (*ming* 命).“ (*Mengzi* 7B24; Wilhelm, 202; Legge, 489f.)

„Sich selbst zu verkaufen, um einem Fürsten [alle Wünsche] zu erfüllen, das ist etwas, das selbst ein Dorfbewohner, der sich selbst schätzt (*zi hao* 自好), nicht tut.“ (*Mengzi* 5A9; Wilhelm, 146; Legge, 368)

Die Tatsachen, dass jeder Mensch eine Art Selbstachtung besitzt, dass er sie wahren möchte und das Bedürfnis hat, von Anderen geachtet und respektiert zu werden, vor allem aber, dass ein jeder glaubt, dass der Tod der Erniedrigung und Entwürdigung vorzuziehen sei, dürften, allgemein formuliert, eine anthropologische Konstante ausmachen. Das sei erneut betont. In der Tat belegen zahlreiche, aus unterschiedlichsten Zeiten und Kulturen bekannte Selbstmorde, dass sich Menschen umbringen, weil sie Erniedrigung oder Entwürdigung – oder auch nur die Erinnerung an erlittene Demütigungen – nicht ertragen können oder ertragen wollen. Außerdem bietet die Weltliteratur eine Fülle einschlägiger Beispiele. Beides gilt natürlich auch für die chinesische Geschichte. Der Selbstmord – im Deutschen bezeichnender Weise auch „Freitod“ genannt – ist dann als letzter (heroischer) Akt der Selbstbestimmung begriffen. In diesen Kontext gehört auch, dass die Verurteilung zum Selbstmord im sinoasiatischen Raum als *ehrenhafte* Todesstrafe galt. Aus der Unzahl einschlägiger, inhaltlich an das *Menzius* anschließender Texte zitiere ich lediglich drei Passagen.

Der berühmte Historiker Sima Qian (ca. 145 – 90 v. u. Z.) fiel in Ungnade, weil er seiner Pflicht zu loyaler Kritik nachkam. Er wurde sogar zur Kastration verurteilt. Als Kastrierter weiterzuleben, musste er als qual- und schamvoll empfinden. Nach dem Selbstverständnis der idealen Persönlichkeit wie nach eigenem Selbstverständnis musste er sich geradezu zum Selbstmord gezwungen sehen. In seiner „Nachwort-Autobiographie“ zum *Shiji*, den „Historischen Aufzeichnungen“ (Bauer, 80), und in einem berühmten, paradigmatisch gewordenem Brief rechtfertigt Sima Qian denn auch seine Entscheidung, weiterzuleben. Ich lese Sima Qians Bekenntnisse freilich vor allem als Reflexion über das existentielle Dilemma, das eine schwere Entwürdigung mit sich bringt (vgl. Bauer, insbes. 86). Einerseits möchte, ja kann man mit der – so oft unabweisbaren – Erinnerung an die eigene Demütigung kaum weiterleben, lässt sie doch so gut wie keine Selbstachtung mehr zu. Andererseits ist man sich zu schade, sich umzubringen. Zudem ist das Leben einfach zu lebenswert. Wie viele andere, die so erniedrigt wurden, dass, wie es in einer deutschen Übersetzung heißt, die „ganze Würde“ „in Ketten“ lag, konnte sich Sima Qian freilich nicht gegen sein Schamgefühl wehren und zog sich deshalb weithin aus dem öffentlichen Leben zurück. Die im gegebenen Zusammenhang wohl wichtigsten Stellen lauten:

„Wenn der schreckliche Tiger tief hinter den Hügeln lebt, zittern alle Tiere vor ihm vor Furcht. Doch wenn er in eine Falle geraten und in einen Käfig gesperrt worden ist, so wedelt er bald mit dem Schwanz und bittet um einen Happen, weil allmählich auch seine ganzen Gefühle in Fesseln geschlagen werden. Deshalb mag es wohl sein, daß ein Herr, zeichnete man auch nur einen Kreis auf den Boden und nannte ihn ‚Gefängnis‘, es [aus Stolz, Selbstbewusstsein oder Selbstachtung] ablehnen würde, in ihn hineinzutreten [...] Wenn aber ein Mann erst einmal an Händen und Füßen mit Blöcken und Stricken gefesselt, bis auf die nackte Haut ausgezogen und mit Ruten geschlagen und danach in die Tiefen eines ummauerten Verließes gestürzt worden ist, dann wird er, sobald er auch nur des Kerkermeisters ansichtig wird, mit dem Kopf auf den Boden schlagen, und, wenn er die Schergen sieht, sein Herz sich vor Furcht im Leib zusammenziehen. Und warum? Weil auch bei ihm seine ganze Würde mit in Ketten gelegt worden ist. Wer das am eigenen Leibe erfahren hat und trotzdem sagt, er empfände darob keine Scham, der muß wohl, wie man sagt, über ein ‚starkes Gesicht‘ verfügen. Aber wer wird ihn schon noch groß achten können? [...]

Auch ein tapferer Mann wird nicht immer für seine Ehre sterben, während umgekehrt manchmal sogar ein Feigling sich dieser Ehrenpflicht unterziehen mag [...] Selbst der niedrigste Sklave oder die armseligste Magd bringt es über sich, den Strick zu nehmen, warum hätte ausgerechnet ich mich nicht dazu durchringen sollen? Nun, der Grund, warum ich es nicht ablehne, alle diese Schändlichkeiten auf mich zu nehmen und ein Leben in Ekel und Schande weiterzuführen [..., ist], daß ich mich des Gedankens schäme, meine Schriften könnten nach meinem Tode der Nachwelt nicht

bekannt werden.“ (Bauer [Übers.], 85f., vgl. auch Schwarz [Übers.], 175-191)

Eine der ältesten Erzählungen der chinesischen Literatur, das *Yan Danzi*, stellt die Versuche des Prinzen Dan von Yan dar, sich für die Demütigungen zu rächen, die ihm als Geisel am Hofe des Staates Qin widerfuhr. Der Text beruht auf Berichten im *Shiji* (Kap. 86, Yang/Yang, 783-803, Nienhauser, Bd. VII, 325-331) und *Zhanguo zi* (Crump, 503-511), greift Wendungen Sima Qians auf und hat in seiner emphatischen Betonung von Stolz und Ehrgefühl unverkennbar Menzianischen Tenor. Gewiss spiegelt er auch die Bedeutung, die spezifische Formen des Ehrempfindens in einer feudalistischen Gesellschaft besaßen. Aber dies ändert nichts daran, dass es in ihm letztendlich darum geht, einfach Selbstachtung zu wahren. Der Text stellt mehrere Selbstmorde da, die offensichtlich (auch) durch den Willen motiviert sind, diese Selbstachtung zu verteidigen. Bezeichnende Passagen lauten:

„Wessen ein rechter Mann sich schämt, ist, dass er Schimpf erfuhr und doch in der Welt weiterlebt. Wessen eine tugendhafte Frau sich schämt, ist, dass ihr Gewalt widerfuhr und ihre Keuschheit verletzt wurde. Darum wird jener nichts dabei finden, sich die Kehle durchzuschneiden; diese wird nicht fliehen [wenn der Tod kommt ..] Kann es sein, weil sie sich des Todes freuen und des Lebens vergessen? Ihr Sinn ging wohl darauf, dass sie etwas zu verteidigen hatten.“ (*Prinz Tan von Yen*, 33)²

Die Erzählung *Der stolze Gelehrte* beschreibt das Schicksal eines jungen Mannes namens Lu Nan, der zu Unrecht ins Gefängnis geworfen wird.

„Er sah nichts als verurteilte Verbrecher, die wie ein Pack von Teufeln und Geistern stritten und wüteten, und hörte nichts als das Geräusch von Ketten und Handschellen [...] Obwohl Lu ein hochherziger Mann war, konnte er doch nicht anders als Niedergeschlagenheit zu empfinden [...] Wann immer er sich seiner Erniedrigung

² Am 22. Januar 2004 strahlte Arte den Film *Der Kaiser und sein Attentäter* aus. Der 1999 von Chen Kaige gedrehte Film ist eine recht freie Gestaltung des von Dan Yanzi geplanten Attentats auf den Qin-Herrscher. Aber immerhin dokumentiert auch sie die Aktualität der Thematik. Zwar liegt die Betonung auf der Loyalität, die dem eigenen Land gegenüber zu empfinden ist, und auf dem an diese Loyalität gebundenen Ehrgefühl, doch geht es auch um die Bedeutung individueller – und nicht nur kollektiver oder „staatlicher“ – Selbstbestimmung. Deutlich wird dabei erneut, dass individuelle Selbstbestimmung nicht mit persönlicher Willkür gleichzusetzen, sondern als grundsätzliche Entscheidung für allgemeinere Regeln und Werte zu sehen ist, an denen man sich dann prinzipiell orientiert: im gegebenen Fall sind dies vor allem die Autonomie des eigenen Landes, die Achtung und Sicherung von Leben und Frieden überhaupt und (ganz im Sinn des *Menzius*) insbesondere von Kinderleben. Dem Verständnis emphatischer Loyalitätskonzepte mag der Hinweis dienen, dass das persönliche, individuelle Wohl und Wehe von der Unabhängigkeit des eigenen Staates abhängen konnte. Der Verlust dieser Unabhängigkeit konnte Sklaverei, Ausbeutung, Folter, Vergewaltigung, Hungertod und Ähnliches bedeuten.

bewusst wurde, zersprang er fast vor Wut.

„Hier bin ich nun“, überlegte er, „der ich mich stets für einen kraftvollen Kerl hielt, in den Händen dieser Schurken [...] Welchen Sinn macht es da, weiter zu leben? Besser, ich bringe mich um.“

Doch bei weiterem Nachdenken entschied er sich gegen Selbstmord.

„König Tang der Shang und König Wen der Zhou litten im Gefängnis [...], Sun Bin und Sima Qian erduldeten die Entwürdigung [indignation] der Verstümmelung. Dennoch ertrugen diese alten Weisen die Erniedrigung und warteten ihre Zeit ab. Warum sollte ich mich da umbringen? ...“ (übers. nach Yang, 391)

Eine der Persönlichkeiten, die während der „Kulturrevolution“ (1966-1976) Selbstmord begangen haben dürften, weil sie mit dem Gedanken an erlittene Demütigungen nicht weiter leben wollten, war der schon seinerzeit weltberühmte Schriftsteller Lao She (1899-1966).

6 Einwände und offene Fragen

Zu den gängigen, fast populären Einwänden gegen Interpretationen und Urteile, wie ich sie formuliert habe, gehören die Behauptungen, dass „die konfuzianische Ethik“ primär Familienethik, Rollenethik, Gruppenethik oder kommunitaristische Ethik sei, Traditionalismus predige, unbedingte kindliche Ergebenheit und blinden Gehorsam gegenüber der Obrigkeit fordere und kein Konzept der Selbstbestimmung und der moralischen Autonomie kenne (vgl. Möller 1999, 118f.). Gewiss gab es auch innerhalb des so genannten Konfuzianismus derartige Doktrinen. *Lunyu*, *Menzius* und *Xunzi* sind sie jedoch fremd. Ja, sie stehen weithin in grotesken Widerspruch zu ihnen. Für eine systematische, auf die Identifizierung gültiger Hypothesen zielende Diskussion sind sie etwa so interessant wie die Aristotelische Sklavenhalter-Theorie, mögen sich noch so viele Verfechter „asiatischer Werte“ auf sie berufen. Ich habe mich andernorts ausführlicher mit den angesprochenen Einwänden auseinandergesetzt (Paul 1999, 2001 und 2002). Was das *Menzius* angeht, so sollte das oben Gesagte deutlich machen, dass sie nicht zutreffen.

Im Übrigen müssen bei dem begrenzten Umfang der Überlegungen viele Fragen offen bleiben. Selbst wenn man sich auf das *Menzius* beschränkte, wären noch andere Stellen zu berücksichtigen als die interpretierten Passagen.

Ein Begriff, der im *Menzius* jedoch nicht vorkommt, ist der Begriff *des Rechtes* auf Integrität, auf Unverletzlichkeit der Menschenwürde. Das *Menzius* verlangt vielmehr in erster Linie, dass ein jeder selbst seinen himmlischen Rang wahre, ja kultiviere, und formuliert diese Norm letztlich so, dass ihre Respektierung – ähnlich wie die des Kantischen Konzepts der „freiwilligen Unterwerfung unter das [moralische] Gesetz“ – automatisch die Achtung vor dem himmlischen Rang des Anderen einschließt. Wie oben angedeutet, propagiert das *Menzius* so im Grunde ein Konzept

moralischer Selbstbestimmung und damit menschlicher Freiheit im Sinne moralischer Autonomie. Selbstverständlich leistet ein solches Konzept allein in der Praxis nicht soviel wie ein – möglichst als positives *Recht* gefasster – *Rechtsbegriff* der Menschenwürde. Beachtete man jedoch die mit ihm artikulierte Norm, so dürfte dies vergleichbare, wenn nicht gleiche Wirkung haben wie eine vollständige Respektierung des Rechts auf Integrität der Menschenwürde.

Es mag hilfreich sein, wenn ich einen wichtigen Punkt ausdrücklich betone. Selbstbestimmung, die sich von Willkür oder auch nur Beliebigkeit unterscheidet, ist eine selbst gewählte *Prinzipientreue*. Sie kann deshalb letztlich keine Orientierung an Neigungen, Trieben oder Personen (als Personen) sein. Ethiken wie die Kants oder Zhu Xis muten dabei besonders rigoros an, weil sie die Prinzipientreue zu stark betonen oder die fraglichen Prinzipien zu stark einschränken. Soweit Würde (auch) als Selbstbestimmung begriffen ist – und dies ist faktisch im Allgemeinen, wenn nicht stets der Fall – war man sich im „Westen“ und in „China“ denn auch weithin einig, dass diese Selbstbestimmung (1) keine individuelle Willkür, sondern (2) die freie Entscheidung für die „Unterwerfung“ unter – als mehr oder weniger allgemeingültig verstandene – Normen bedeutete. Viele der populären Diskussionen um einen angeblich östlichen Geist der Unterwerfung und den so genannten westlichen Individualismus beruhen auf grober, ja grotesker Begriffsverwirrung und, leider, bedenklicher Ignoranz.

Und eine letzte Frage bzw. ein letzter Punkt. Um eines besseren Verständnisses willen schreibe ich dabei vor einer ausführlicheren Wiederholung nicht zurück.

Wie gesagt, ist es die Fähigkeit zur Moralität und Kultur, die dem *Menzius* zufolge den „himmlischen Rang“ des Menschen ausmacht. In eben dieser Fähigkeit, ja Neigung, besteht nach dem *Menzius* auch das „ursprüngliche Herz“ des Menschen. Selbst ein Verbrecher verliert die *Fähigkeit* zur Moralität nicht. Wie ich weiter zu zeigen suchte, ist es freilich auch die für den Menschen kennzeichnende Freiheit, seine Möglichkeit der Selbstbestimmung, welche seinen „himmlischen Rang“ ausmacht, und dies in mancher Hinsicht notwendigerweise. Nach dem *Brockhaus* und den meisten anderen gängigen Lexika, aber wohl auch nach unserem alltäglichen Verständnis, ist *tianjue* danach ein Begriff der Menschenwürde, ja *tianjie* und *lianggui* mit „Menschenwürde“ und *renjue* mit „Amt und Würden“ zu übersetzen, dürfte in der Tat die beste Lösung sein.

Soweit Einigkeit darüber besteht, was unter „Menschenwürde“ zu verstehen sei, braucht es keine Rolle zu spielen, warum ein Mensch sie respektiert. Wenn es – unter der Voraussetzung eines einheitlichen inhaltlichen Verständnisses – nur darum geht, die Norm der Integrität der Menschenwürde praktisch zur Geltung zu bringen, dann ist es unwichtig, welche Begründung oder Rechtfertigung des normativen Anspruchs ein Mensch akzeptiert. Besteht jedoch keine Einigkeit, so können Begründungen zu den entscheidenden Instrumenten auf dem Weg zu einer Übereinstimmung werden, und dies insbesondere dann, wenn es sich um Begründungen handelt, die Logik und Erfahrung

verpflichtet sind.

Meines Erachtens können dabei die skizzierten chinesischen Konzepte und Überlegungen hilfreich sein. Wie zahlreiche andere einschlägige Analysen und Auseinandersetzungen sind sie ein starkes Indiz dafür, die Integrität menschlicher Würde jedenfalls als Unverletzlichkeit menschlicher Freiheit im Sinne einer Achtung menschlicher Selbstbestimmung zu verstehen. Dies entspräche nach dem *Menzius* und Sima Qian – aber natürlich auch nach anderen chinesischen Texten und Autoren – allgemein menschlicher Erfahrung, wird Entwürdigung doch vor allem als unerträgliche – und oft auch körperlich unerträgliche – Freiheitsberaubung empfunden und eben deshalb als schlimmer denn der Tod erachtet. Doch damit ist das schwierigste Begründungsproblem – der Übergang von einem Faktum zu einer Norm – noch nicht gelöst. Wie gesagt, führt auch der im *Menzius* formulierte, einer naturrechtlichen Argumentation vergleichbare, anthropologische Begründungsversuch nicht ans Ziel. Masochisten ausgenommen, will natürlich niemand entwürdigt werden. Geht man von der Allgemeingültigkeit (einer entsprechend klaren Fassung) der – in klassischen chinesischen Texten häufig artikulierten und auch im *Menzius* (4A9) in Anspruch genommenen – Goldenen Regel aus, so mag sich daraus eine gültige Rechtfertigung der Integrität menschlicher Würde ergeben, doch vielleicht nur im Zuge einer ausführlicheren und detaillierteren Argumentation.

Außerdem ist das Begründungsproblem noch durch eine weitere Schwierigkeit gekennzeichnet. Zumindest scheint es so. Verletzungen menschlicher Würde dürften in manchen Fällen unumgänglich sein und unumgänglich bleiben. Man denke nur an die uneliminierbaren entwürdigenden Aspekte einer schwereren Gefängnisstrafe. Außerordentliche Freiheitsberaubung ist sie auf jeden Fall, und dies zwangsläufig oft in einer Form, die der Gefangene als erniedrigend empfinden muss. Vielleicht sind chinesische Erörterungen in diesem Zusammenhang realistischer als so mancher naturrechtliche Ansatz. Aber auch dies muss ich offen lassen.

Der angesprochenen Probleme ungeachtet dürfte jedoch Folgendes gelten. Wenn wir den größtmöglichen Schutz vor Entwürdigung wollen – und es gibt gute Gründe, ihn zu wollen –, dann sollten wir an der Norm der Integrität menschlicher Würde und dabei insbesondere der Unantastbarkeit der (in bestimmtem Sinn verstandenen) individuellen Selbstbestimmung festhalten. Der Gültigkeit *der Forderung*, dass die Menschenwürde nicht verletzt werden *sollte*, täte dabei selbst die Tatsache keinen Abbruch, dass sie sich nie vollständig erfüllen lässt. Metaphysik, Ontologie, erkenntnistheoretische Spekulation, religiöse Autorität und Offenbarung bräuchten und sollten bei der Begründung der Norm freilich keine Rolle (mehr) spielen. Auch die anthropologische Begründung des *Menzius* wäre insofern nicht länger haltbar bzw. obsolet. Vielmehr sollte die Begründung in einer an allgemeingültiger Logik und intersubjektiver Erfahrung orientierten teleologischen, pragmatisch-utilitaristischen Form entwickelt werden. Ungeachtet der dabei unvermeidlichen empirischen und

konventionellen Momente, ja auch wegen dieser Aspekte wäre sie mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit formulierbar, wenn sich prinzipiell auch nie Korrekturen ausschließen ließen. Die Allgemeingültigkeit der Norm der Integrität menschlicher Würde gliche *insofern* der Geltung grundsätzlich falsifizierbarer empirischer Hypothesen, die mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit verbunden werden – wie zum Beispiel der der Naturgesetze. Selbst nach meinen knappen Ausführungen sollte klar sein, dass sich solch eine Begründung selbstverständlich auch unter Auswertung einschlägiger chinesischer philosophischer Traditionen entwickeln ließe.

Traditionelle Konzepte der Menschenwürde oder des jedem Menschen eigenen Wertes	
„westliche“ naturphilosophische und/oder christliche Konzepte	„chinesische“ und insbesondere Menzianische Konzepte
(1) natur- oder gottgegebene Würde	(1) <i>tianjue</i> , „vom Himmel verliehener Adel“, jedem eigener inwohnender guter Wert (<i>gu</i>)
von einer außermoralischen oder einer göttlichen Instanz verliehen	von einer natürlichen und ineins moralischen (nicht-göttlichen) Instanz verliehen
besteht in nicht spezifiziertem Wert, im vernünftigen oder intelligiblen Wesen des Menschen, Gottesebenbildlichkeit, im ‚Nicht-Tierischen‘, in der (Möglichkeit) der Selbstbestimmung.	besteht in Moralität und Kultiviertheit oder der Fähigkeit zur Moralität und Kultiviertheit, im ‚Nicht-Tierischen‘, in der (Möglichkeit) der Selbstbestimmung
ist in normativem Sinn unantastbar	als Fähigkeit in deskriptivem Sinn unverlierbar
ist von anderen zu achten und in diesem Sinn Funktion eines Rechts	ist als eigener Wert zu kultivieren und in diesem Sinn Funktion einer „Pflicht gegen sich selbst“
Recht auf Integrität der Menschenwürde sichert prinzipiell jedermanns Würde	Kultivierung des eigenen „himmlischen Adels“ sichert prinzipiell jedermanns <i>tianjue</i>
Primäre Erkenntnisquelle: metaphysische, ontologische Reflexion oder religiöse Offenbarung	Primäre Erkenntnisquelle: allgemeinmenschliche Erfahrung bzw. Phänomenologie, die zeigt, dass dem Menschen die Fähigkeit und Neigung zur Moralität angeboren ist
Begründung des Rechts auf Integrität der Menschenwürde: Naturrecht, Autorität (religiöses, insbes. göttliches Gebot), Gottesebenbildlichkeit usw., dient der unverzichtbaren Selbstachtung	Begründung der Norm der Kultivierung des eigenen himmlischen Adels: entspricht der ‚Natur‘ bzw. den natürlichen Neigungen des Menschen, dient der für jeden unverzichtbaren Selbstachtung, ist letztlich nützlich
(2) Wert, der im Selbstwertgefühl oder im Gefühl der Selbstachtung empfunden wird. Wert, dessen Erhalt einem wichtiger erscheint als bloßes (Über)leben. <i>Demütigung, Erniedrigung und Entwürdigung sind in normativem wie faktischen Sinn prinzipiell inakzeptable Entwertungen, die eine Missachtung des eigenen Menschseins bzw. der eigenen Menschlichkeit bedeuten.</i>	(2) Wert, dessen man sich im Selbstwertgefühl, in der Selbstachtung bewusst ist. Wert, dessen Erhalt einem wichtiger erscheint als bloßes (Über)leben. <i>Demütigung, Erniedrigung und Entwürdigung sind in normativem wie faktischen Sinn prinzipiell inakzeptable Entwertungen, die eine Missachtung des eigenen Menschseins bzw. der eigenen Menschlichkeit bedeuten.</i>

Namen- und Begriffserläuterungen

Konfuzius (551-479). Gilt als Begründer des so genannten und irrig, wenn nicht fälschlich so bezeichneten Konfuzianismus. Eine entsprechende gängige Bezeichnung

im Chinesischen lautet *rujia* und bedeutet etwa „Schule der Gelehrten“. Zuverlässigste Quelle der wenigen, Konfuzius mit einer gewissen Sicherheit zuschreibbaren Äußerungen ist das – von Richard Wilhelm, Ernst Schwarz, Ralf Moritz und anderen ins Deutsche übersetzte *Lunyu*. Das *Lunyu*, die „Gespräche“ oder „Worte [des Konfuzius]“, ist neben dem *Menzius* und *Xunzi* einer der drei Texte der klassischen *rujia*.

Kulturrevolution (1966-1976). Von Mao Zedong (1895-1976) initiierte Kinder- und Jugendbewegung, die sich in grausamster Weise gegen fast alles „Etablierte“ oder „Traditionelle“ wandte und zahllose Menschen das Leben kostete.

Menzius (Mengzi, 372-289). Klassisch-konfuzianischer Philosoph. Seine Auffassungen sind im Buch *Menzius* wiedergegeben.

Qinshihuang Di (-210 vor unserer Zeit). Herrscher des Staates Qin, Reichseiniger. Ab 221 erster Kaiser Chinas und der Qin-Dynastie.

Qin-Zeit (221-206). Nach der Herrschaft der Qin benannt.

Shang-Zeit (17. – 11. Jh.). Nach der Herrschaft der Shang bezeichnet.

Sima Qian (145-86?). Historiker.

Song-Zeit (960-1279). Nach der Herrschaft der Song benannt.

Tang. Erster König der Shang-Zeit.

Wen. Erster König der Zhou-Zeit.

Xia-Zeit (21. – 16. Jh.). Nach der Herrschaft der Xia benannt.

Xunzi (313-238). Klassisch-„konfuzianischer“ Philosoph, dessen Auffassungen im *Xunzi* wiedergegeben sind.

Yan Danzi (3. Jh. vor unserer Zeit). Der Prinz Dan des Staates Yan, der zu den letzten der von Qinshihuang im Zuge der „Reichseinigung“ besiegten Staaten gehörte.

Zhou-Zeit (11. Jh. – 221 vor unserer Zeit). Nach der – in den letzten Jahrhunderten nur nominellen – Herrschaft der Zhou bezeichnet.

Zhu Xi (1130-1200). Einflussreichster Vertreter des so genannten Neo-Konfuzianismus bzw. des Song-zeitlichen „Konfuzianismus“. Verfechter einer rigorosen Ethik.

Zhuangzi (3. Jh. vor unserer Zeit). Daoistischer Philosoph, dessen Auffassungen das gleichnamige Buch wiedergibt.

Literatur

Bauer, Wolfgang 1990: *Das Antlitz Chinas: Die autobiographische Selbstdarstellung in der chinesischen Literatur von ihren Anfängen bis heute*, München: Hanser.

Bloom, Irene 1998: „Mencian Confucianism and Human Rights“. In: *Confucianism and Human Rights*, hg. von Wm. Theodore de Bary und Tu Weiming, New York: Columbia University Press, S. 94-116.

Bloom, Irene 2002: Biology and Culture in the Mencian View of Human Nature. In: *Mencius: Contexts and Interpretations*, hg. von Alan K. L. Chan, Honolulu: University of Hawai'i Press, S. 91-102.

Crump, J. I. (Übers.) 1996: *Chan-kuo Ts'e [Zhanguo zi]*, Revised Ed. Ann Arbor: Center of Chinese Studies, The University of Michigan.

Ebner von Eschenbach, Silvia Freiin 2001: „Selbsttötung in China – eine ehrenvolle Todesart“, in: *Saeculum* 52.2 (2001), S. 193-216.

Graham, A. C. (Übers.) 1981: *Chuang Tzu: The Inner Chapters*, London.

Lau, D. C. (Übers.) 1970: *Mencius*, London: Penguin Books.

Lau, Joseph S. M. 1988/89: „The Courage to Be: Suicide as Self-fulfilment in Chinese History and Literature“. In: *Tamking Review* 19.1-4 (1988/89), S. 715-734.

Lee Ming-huei 1995: „Die Autonomie des Herzens: Eine philosophische Deutung der ersten Hälfte von *Meng-tzu* 2A:2“. In: *Oriens Extremus* 38 (1995) ¹/₂, S. 7-16.

Lee, Sing, und Arthur Kleinman 2000: „Suicide as Resistance in Chinese Society“. In: *Chinese Society. Change, Conflict and Resistance*. Hg. von Elizabeth J. Perry und Marl Selden. London und New York, S. 221-240.

Legge, James (Übers.) 1983: *The Works of Mencius [Mengzi]* [Chinesisch und

Englisch]. In: ders.: *The Chinese Classics*, Vol. II, Nachdruck Taipei: Southern Materials Center.

Lin Yüan-huei 1990: *The weight of Mt. Tai: Patterns of Suicide in Traditional Chinese History and Culture*. Ph.D. University of Wisconsin-Madison.

Mathews, R. H. 1974: *Chinese-English Dictionary*, Taipei, Revised American Edition.

Möller, Hans-Georg 1999: Menschenrechte, Missionare, Menzius [...]. In: *Menschenrechte in Ostasien (II)*, hg. von Gunter Schubert, Tübingen. Mohr, S. 109-122.

Nagel, Ivan 2003: Attentat und Euthanasie. Märtyrertod des wutbesessenen Terroristen – Sterbehilfe des schmerzgefolterten Kranken: Zur doppelten Geschichte des Selbstmords. *Süddeutsche Zeitung* Nr. 269, 22./23. 11. 2003, S. 17.

Nienhauser, William H. u.a. (Hg. und Übers.) 1994ff.: *The Grand Scribe's Records [Shiji]*, Taipei; SMC Publishing Inc.

Ommerborn, Wolfgang 2004: *Das Buch Mengzi [...]* Unveröffentlichtes Paper.

Paul, Gregor 1999: „Menschenrechtsrelevante Traditionskritik in der Geschichte der Philosophie in China“. In: *Menschenrechte in Ostasien*, hg. von G. Schubert, Tübingen, Mohr-Siebeck, S. 75-108

Paul, Gregor 2001: *Konfuzius*, Freiburg: Herder.

Paul, Gregor 2002: „Identifikation und Verstehen des Normativen in der Lektüre ‚konfuzianischer‘ Texte. Das Konzept moralischer Autonomie.“ In: *Hörin* 9/2002, S. 69-89.

Prinz Dans Rache [*Yan Danzi*] 1984. In: Käthe Zhao (Übers.): *Der Mann, der einen Geist verkaufte*, Beijing: Verlag für fremdsprachige Literatur, S. 158-169.

Prince Tan's Revenge (*Yan Danzi*) 1990. In: Yang Hsien-Yi und Gladys Yang (Übers.): *The Man who Sold a Ghost: Chinese Tales of the 3rd-6th Centuries*. 2. Aufl. Peking: Foreign Language Press, S. 134-145.

Prinz Tan von Yen (Yan Danzi) 1969, hg., übers. und eingeleitet von Herbert Franke. Zürich: Die Waage.

Roetz, Heiner 1998: „China und die Menschenrechte: Die Bedeutung der Tradition und die Stellung des Konfuzianismus“. In: *Traditionelle Chinesische Kultur und Menschenrechtsfrage*, hg. von Gregor Paul und Caroline Y. Robertson-Wensauer, 2. Aufl. Baden-Baden: Nomos, S. 37-55

Roetz, Heiner 1999: „The ‚Dignity within oneself‘: Chinese Tradition and Human Rights“. In: *Chinese Thought in a Global Context: A Dialogue Between Chinese & Western Philosophical Approaches*, hg. von Karl-Heinz Pohl, Leiden: Brill, S. 236-261.

Schwarz, Ernst 1976: *Der Ruf der Phönixflöte: Klassische chinesische Prosa*, 2 Bde., 2. Aufl. Berlin (DDR): Rütten & Loening.

Thaler, Mathias 2002: *Antworten auf den Kulturrelativismus: Eine philosophische Untersuchung aktueller Debatten zur Philosophie der Menschenrechte*. Diplomarbeit zur Erlangung des Magistergrades der Philosophie an der Fakultät für Human- und Sozialwissenschaften der Universität Wien.

Ware, James R. (Übers.) 1971: *The Sayings of Mencius* [Chinesisch und Englisch], Taipeh: Confucius Publishing Corporation.

Wilhelm, Richard 1982 (Übers.): *Mong Dsi [Mengzi, Menzius]: Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'o*, Neuausgabe Köln: Diederichs.

Yang Xianyi und Gladys Yang 1981 (Übers.): *The Cortesan's Jewel Box: Chinese Stories of the Xth-XVIIth Centuries*, Beijing: Foreign Language Press.

Yang Xianyi und Gladys Yang (Übers.) 1976: *Shiji xuan* [Chinesisch und Englisch], Beijing.

Zhao Zentao u.a. (Übers.) 1993: *Mencius* [Chinesisch, modernes Chinesisch, Englisch], ohne Ortsangabe: Shandong Friendship Press.

Dank

Die Studie ist ein Beitrag zu dem von der Thyssen-Stiftung finanzierten, am sinologischen Institut der Universität Bochum durchgeführten Projekt über das *Menzius* im Kontext der Menschenrechtsfrage. Ich danke der Stiftung für die von ihr damit großzügig eröffneten Möglichkeiten.