

Reich, Kersten / Wei, Yuqing:

Konfuzius und die Bestimmung der chinesischen Lehr- und Lernmethoden - einige grundlagenkritische Überlegungen¹

Auf einer Studienwandlung der Schulgemeinschaft unter Konfuzius begegnete der Schüler Zi Lu zwei offensichtlich daoistisch eingestellten Eremiten, wobei einer zu ihm sagte: "Überall unter dem Himmel brodeln und wirbelt es durcheinander. Und wer soll da ändernd und ordnend eingreifen? Wäre es nicht besser, statt einem Meister zu folgen, der ein paar unmoralischen Herrschern aus dem Weg geht, einem zu folgen, der der ganzen Welt den Rücken gekehrt hat?" Nachdem Zi Lu Konfuzius von diesem Bekennungsversuch der Einsiedler berichtet hatte, sprach dieser seinen Standpunkt klar aus: "Die Menschen können sich die Vögel und das Getier nicht als Gefährten nehmen. Wenn ich mich nicht zu den Menschen geselle, zu wem dann?" (18/6)² Diese Anekdote zeigt eine trotz mannigfaltiger Verwandlungen in der Geschichte unverändert bleibende Grundhaltung des Konfuzianismus: Er beschäftigt sich in erster Linie mit dem Menschen in der Gemeinschaft, sein Hauptinteresse galt eher dem Leben im Diesseits und der Ordnung der menschlichen Gesellschaft als der Frage der Metaphysik oder des Glaubens. Mit den Termini der chinesischen Geistesgeschichtsforschung formuliert, stellte der Konfuzianismus eine Lehre dar, die im Gegensatz zu dem Daoismus in "Ru Shi" (in die Welt treten, sich der Welt zuwenden) statt in "Chu Shi" (sich von der Welt zurückziehen, der Welt entsagen) ihr charakteristisches Merkmal hat. Es ist daher kein Wunder, daß die Erziehung im Konfuzianismus eine

- 1 Eine erweiterte Studie zu dem Themenkreis mit umfangreicher Aufarbeitung der chinesischen Originalquellen findet sich in Wei, Yuqing: Konfuzius und Rousseau. Ein Vergleich chinesischer und europäischer Erziehungstheorien am Beispiel des Lehrer-Schüler-Verhältnisses. Dissertation Universität zu Köln 1991 - Veröffentlichung beim Waxmann Verlag, Münster, in Vorbereitung. In dieser Arbeit werden die Quellen umfassend bearbeitet und die Interpretationen weiter gezogen als hier. Eine dialogförmige Einführung in das Werk von Konfuzius findet sich bei Reich, K.: Der Garten moralischer Vernunft: Gespräch mit Meister Kong (Konfuzius) und einigen seiner Schüler. In: Mallm, H./Reich, K. und chinesisches Autorenkollektiv: Zweifeln bis zum Tor der letzten Herrschaft. Chinas Intellektuelle zwischen Demokratie und Despotismus. Köln 1989, S. 54-95. Unser Verständnis von Lehr- und Lernmethoden, die nicht unabhängig von anthropologischen und sozial-kulturellen Voraussetzungen betrachtet werden können, findet sich näher begründet z.B. in Reich, K.: Unterricht - Bedingungsanalyse und Entscheidungsfindung. Stuttgart 1979; Reich, K.: Theorien der Allgemeinen Didaktik. Stuttgart 1977; Heimann, P.: Didaktik als Unterrichtswissenschaft, hrsg. von K. Reich/H. Thomas. Stuttgart 1976. Die nachfolgende Darstellung soll anregen, den ursprünglichen Konfuzianismus auf Aspekte hin zu prüfen, die für eine heutige Auseinandersetzung um positiv und negativ erscheinende Festlegungen bezüglich des Lehr- und Lernprozesses - hier insbesondere der methodischen Seite - wesentlich sind. Dabei stehen methodische Fragen gegenüber Fragen nach den Zielen, Inhalten, Medien im Vordergrund, zugleich sprechen wir aber auch uns wichtig erscheinende Voraussetzungen des methodologischen (philosophischen) Begründungshorizontes an.
- 2 So in Klammern gesetzt zitieren wir aus Konfuzius: Gespräche des Meisters Kong (Lun Yü). In deutscher Übersetzung siehe z.B. die Ausgabe von E. Schwarz, München 1987 (2. Aufl.). Die Übersetzung wurde von Wei Yuqing nach den vorliegenden Übersetzungen von R. Wilhelm und E. Schwarz im Einzelfall geprüft und öfter geändert. Die erste Zahl in der Klammer bezieht sich auf das Kapitel, die zweite auf den Abschnitt. Diese Textangaben folgen ausschließlich dem chinesischen Original auf der Basis der Werkherausgabe von: Xia, Yanzhang/Tang, Manxian/Liu, Fangyuan: Sishu Jinyi. Nanchang 1986.

wesentliche Stellung einnahm, während sich der Daoismus als eine Art Nicht- oder Antipädagogik herausstellte.

Wer sich mit China, sei es dem historischen oder dem gegenwärtigen, beschäftigt, der kommt nicht an Konfuzius und dem Konfuzianismus vorbei. Konfuzius³ war eine Schlüsselfigur in der Geistesgeschichte Chinas bzw. im fernöstlichen Kulturkreis. Insbesondere in der Bedeutung und in der Nachwirkung für die Theorie und Praxis der chinesischen Erziehung läßt sich keiner mit ihm, dem "Vorbild für die Lehrer aller Zeitalter", vergleichen. Der Konfuzianismus als die Lehre von Konfuzius im weitesten Sinne bildete das Fundament der chinesischen Erziehung, während der Daoismus, der Legalismus und Buddhismus, die als Strömungen überwiegend von ihm aufgesogen wurden, kaum eigenständig die chinesische Erziehung beeinflussten. Folgerichtig wurden und werden teilweise bis heute Lehr- und Lernmethoden in China von Konfuzius und dem Konfuzianismus bestimmt.⁴

Zu seinen Lebzeiten hatte Konfuzius keine entscheidende Stellung in der geistigen Szenerie Chinas. Die von ihm gegründete und vertretene Schule Konfuzianismus (Ru Jia) war nur eine der "Hundert blühenden Blumen", stand dabei in einem Konkurrenzverhältnis mit anderen philosophischen und pädagogischen Strömungen. Daß die konfuzianische Schule von Mohisten, Daoisten, Legalisten verhöhnt, getadelt und bekämpft wurde, findet im überlieferten klassischen Schrifttum unzählige Belege. Ihr Schicksal unter der Herrschaft des Ersten Kaisers der Qin-Dynastie war selbst im Westen nicht unbekannt. Die Wende fand in der Zeit des Kaisers Wu der Han-Dynastie statt, der eine Politik der "Zurückweisung der hundert Schulen und Hochachtung allein des Konfuzianismus" durchführte. Seitdem gewann der Konfuzianismus an Bedeutung und stieg nach mehrmaligem Auf und Ab schließlich zu einer monopolisierenden und dominierenden Staatsideologie auf, die mächtigen und nachhaltigen Einfluß auf alle Lebensbereiche des über zweitausendjährigen Feudalismus Chinas ausübte. Antikonfuzianische Stimmen waren zwar dann und wann zu vernehmen, konnten aber den etablierten Status dieser Schule nicht ernsthaft erschüttern. Auf dem Gebiet der Erziehung wurde Konfuzius derart vergöttert, daß jeder Zweifel an der Richtigkeit und Durchführbarkeit seiner pädagogischen Lehre als Hochverrat und Ketzerei galt. Daß in fast

3 Konfuzius (latinisierter Name von Kong Zi) wurde 551 v.u.Z. im Teilstaat (Fürstentum) Lu, der heutigen Provinz Shan Dong, als Nachkomme einer verarmten Familie des niederen militärischen Adels geboren. Er war früh verwaist, lebte in seiner Jugend in ärmlichen Verhältnissen und arbeitete zunächst als Buchhalter in einem Getreidespeicher und als Leiter der Viehhaltung eines Aristokraten. Hauptsächlich autodidaktisch ausgebildet, scharte er etwa von seinem dreißigsten Lebensjahr an einen Kreis von Schülern um sich. Nachdem er jahrzehntlang eine Lehrtätigkeit ausgeübt hatte, verbreitete sich sein Ruhm und steigerte sich die Anzahl seiner Anhänger. Obwohl er gern eine führende Position als Voraussetzung für die Anwendung seiner Lehre innegehabt hätte, erhielt er erst als Fünfzigjähriger Gelegenheit, ein hohes Amt zu bekleiden. Dieser kurzen Blütezeit folgte ein dreizehnjähriges Wanderleben: Er bereiste mit seinen Schülern verschiedene Teilstaaten und suchte nach Möglichkeiten, seine Lehre in die Praxis umzusetzen. Der erhoffte Erfolg blieb aus, und er widmete sich in der letzten Phase seines Lebens der Verarbeitung des geistigen Erbes, also der Zusammenstellung und Herausgabe der schriftlichen Überlieferungen von Vorgängern, bis er 497 v.u.Z. starb. Die Quellenlage, auf die sich die Erkenntnisse der Konfuzius-Forschung stützen, ist allerdings als schwierig zu bezeichnen.

4 Hier kann nicht der Ort sein, auf alle Schüler des Konfuzius und insbesondere auf den Neokonfuzianismus einzugehen. Wir beschränken uns in unserer Betrachtung im wesentlichen auf das klassische Paradigma, das wir hier nur um die Erweiterungen der zwei zentralen Nachfolger Menzjus und Xun Zi ergänzen.

allen traditionellen Unterrichts- und Lehranstalten die Ehrentafel des Konfuzius aufgerichtet und bei der Aufnahmezeremonie davor Kotau gemacht wurde, mag als anschaulicher Beleg für seine vorherrschende Stellung im chinesischen Bildungswesen gelten.

Seit dem Zusammenstoß mit dem Westen, der im Opiumkrieg im 19. Jahrhundert stattfand, und dem späteren Zusammenbruch des herkömmlichen Erziehungssystems um die Jahrhundertwende ging die Alleinherrschaft des Konfuzianismus ihrem Ende zu. Doch die revolutionär-radikale Bewegung mit der Parole "Nieder mit dem Konfuzius-Geschäft" von den neu- und vorwärtsorientierten Intellektuellen vermochte den Einfluß des in der gesellschaftlichen und besonders in der tiefenpsychologischen Struktur Chinas verankerten Konfuzianismus, nicht vollständig zu verdrängen. Selbst heute scheint es uns gerechtfertigt zu sein, etliche Besonderheiten der chinesischen Erziehung und des Lehrer-Schüler-Verhältnisses auf Konfuzius zurückzuführen.⁵

Wenn wir uns mit den Lehr- und Lernmethoden bei Konfuzius beschäftigen, so könnte man aus westlicher Sicht geneigt sein, diese Arbeit entweder eher auf die inhaltlichen oder stärker auf die formenden Kräfte im Erziehungsprozeß auszurichten. Die abendländische Akzentsetzung von Bildung und Erziehung, die in China in der Unterscheidung von Jia Yang (moralische Erziehung) und Jiao Yu (Kulturbildung) anklingt, könnte ein solches Vorgehen suggerieren. Die erste Seite scheint stärker den Wissensaspekt auszudrücken, das Maß an Bildung und inhaltlichem Verständnis, das gegenüber dem geistigen und materiellen Entwicklungsstand der Gesellschaft, der sich sowohl in Gegenständen als auch in Institutionen (z.B. Rechts- und Verwaltungssystemen) verkörpert, aufgebracht werden muß. Für die zweite Seite scheint der Verhaltensaspekt zu dominieren, die Tugenden und Verhaltensweisen, die anerzogen werden müssen, um sich in einer Kultur zurechtzufinden und den Normen und der Etikette der Kultur zu entsprechen.

Diese Unterscheidung mag zwar bei der Beschreibung mancher Veränderungen in den Erziehungsvorstellungen hilfreich sein, aber sie darf nicht vergessen machen, daß gerade hier Kulturvergleiche eine verzerrende Position dadurch erreichen, daß sich der Betrachter jeweils seiner Entwicklungsstufe gegenüber anderen in ein besonderes Recht setzt. Wenn z.B. frühe Kulturen der Menschheitsgeschichte betrachtet werden, so neigt man in der Erziehungsgeschichte dazu, für diese den erziehenden Verhaltensaspekt im Vordergrund zu sehen. So scheint es in der Tat: relativ einfache nachahmende Tätigkeiten, relativ eindeutige Verhaltensnormen, die regelhaft erworben und rituell abgesichert werden, keine schriftliche Überlieferung und ein bildhaft-analoges Denken mit hohen Gefühlsanteilen, diese und andere eher im Verhalten angesiedelten Eigenschaften führen dazu, daß wir Erziehung für die frühen Stufen als

5 Vgl. als allgemeine Einführungen in die Thematik z.B. Steckel, H. (Hg.): China im Widerspruch. Mit Konfuzius ins 21. Jahrhundert? Reinbek 1988; Mallm, H./Reich, K. und chinesisches Autorenkollektiv: Zweifeln bis zum Tor der letzten Herrschaft. Chinas Intellektuelle zwischen Demokratie und Despotismus. Köln 1989.

Verhaltenserziehung und weniger als Bildungsprozeß, als Ausdruck wachsenden Wissens und differenzierter Inhalte beschreiben. Diese Sicht verführt uns dann leicht dazu, den Übergang von solch mythischen Weltbildern hin zu den logischen der modernen Industriekulturen auch moralisch als Höher- oder Besserentwicklung zu interpretieren und so einfache historische Verurteilungen früherer Epochen zu fällen. Dies gilt in besonders starker Weise, wenn der Westen China betrachtet. So sieht z.B. der Philosoph Hegel in seiner Geschichte der Philosophie den Konfuzianismus als bloße Moralphilosophie, die es zu keiner Differenzierung der Inhalte bringe, weil sie als rituelles System bestimmter moralischer Etikette, als Verhaltenskodex, nicht aber als differenziertes Inhaltssystem in der Beschreibung der produktiven Seite menschlichen Denkens und Handelns entwickelt wurde. Max Weber beschreibt sorgfältig, wenngleich auf heikler Quellenlage und ohne direkte chinesische Sprachkenntnisse, den fehlenden Rationalismus der Moderne im konfuzianischen Bürokraten-system, um die Frage zu beantworten, weshalb China den Prozeß der Modernisierung verpaßte und sich seit der Berührung mit dem Westen ökonomisch unterlegen fühlt. Aus der Sicht des Resultates der Industrialisierung, aus der Verallgemeinerung des wissenschaftlich-technischen Fortschritts des 19. und 20. Jahrhunderts sind solche Urteile sicherlich herleitbar. Aber sie vereinseitigen die inhaltliche Seite solcher untergegangener oder im Untergang begriffener Weltbilder wie dem Konfuzianismus dadurch, daß sie deren Inhaltsseite einfach nicht mehr differenziert sehen können.⁶ Hier ist es wichtig, daran zu erinnern, was die moderne Ethnologie und Philosophie hat lernen müssen, wenn sie den Übergang vom Mythos zum Logos der abendländischen Welt nachzuzeichnen versuchte: Bei näherem Hinsehen entpuppten sich die vermeintlich übersichtlichen Verhaltenswelten der frühen Zeit bis hin zur Antike als hochgradig inhaltlich geprägt, als beherrscht von rationalen Mustern, die im mythischen Bild selbst angelegt sind, genauso wie der vermeintliche Logos der Neuzeit gar nicht so frei vom Mythologischen ist, das er zu bewältigen suchte.

Diese Vorbemerkung mahnt den Wissenschaftler zur Vorsicht, wenn er über Formen und Inhalte der Erziehung in verschiedenen Zeitaltern arbeitet. Aber es ist nur eine Vorbemerkung: die formenden und inhaltlichen Entwicklungsprozesse weisen in der Erziehung Sprünge, Brüche, Integrationen auf einem bestimmten Stand und Differenzierungen auf einem nächsten auf, die unsere Überlegungen komplizieren. Einer solchen Komplikation gehen wir nach, wenn wir uns mit Konfuzius und dem Konfuzianismus im Blick auf die Lehr- und Lernmethoden beschäftigen.

6 Die Unterscheidung von Bildung und Erziehung erweist sich immer dann als Kulturfalle, wenn die eigenen Unterscheidungsnormen unreflektiert auf andere Kulturen übertragen und an diesen abgearbeitet werden. Gerade das chinesische Beispiel zeigt, wie noch darzulegen sein wird, eine große Verzahnung von Bildung und Erziehung, so daß die Unterscheidung selbst zurücktritt.

1. Ausgangspunkte bei Konfuzius: Ren und Li und der Mittelweg⁷

Der zentrale Ausgangspunkt der konfuzianischen Lehre ist der Begriff Ren.⁸ Das chinesische Zeichen, aus dem der Begriff Ren gebildet wird, besteht aus zwei Teilen und bedeutet wörtlich übersetzt "Mensch" und "zwei". Schon hier zeigt sich eine Übersetzungsschwierigkeit, denn die Übersetzungen ins Deutsche sprechen bei Ren z.B. von Menschlichkeit, Menschentum, Liebe, wahre Menschlichkeit oder Güte. Im chinesischen Begriff ist die Gegenseitigkeit des Menschlichen, die interaktive Basis der menschlichen Kommunikation, von vornherein eingeschlossen. Ren bedeutet dabei nicht eine spezifische Tugend, sondern Tugenden, eine perfect virtue, die auf das antike Ideal der Arete hinzuweisen scheint, ohne jedoch kriegerische Tugenden zu meinen oder zu betonen. Beschäftigt man sich mit den "Gesprächen" des Konfuzius, so tritt der Begriff Ren in unterschiedlichsten Variationen auf, die wir hier nicht alle zusammentragen können. Ren bezeichnet z.B. die Liebe Menschen gegenüber, Selbstbeherrschungsleistungen des Menschen und seine Fürsorglichkeit den Riten gegenüber, ein prinzipielles Denken in der gegenseitigen Verpflichtung - was dir selbst unerwünscht ist, das füge auch keinem anderen zu -, ein Vorbildverhalten anderen gegenüber, eine Kindespietät, die die Eltern und den älteren Bruder besonders ehrt, Willensfestigkeit, Entschlossenheit, Schlichtheit - dabei auch Schwerfälligkeit in der Rede -, Gewissenhaftigkeit, Ernsthaftigkeit und Treue, aber auch Haß gegenüber Entartungen, dies alles zeichnet Ren-Menschen aus. Die Perspektive der Gegenseitigkeit ist in diesem Ren enthalten, sie äußert sich z.B. in Großzügigkeit und Mildtätigkeit.

Allein die Art und Weise, wie bei Konfuzius dieses Ren bestimmt wird, sagt nicht nur etwas über die Definitionsmethode dieses Klassikers aus, sondern erschließt uns zugleich einen wichtigen Grundsatz seiner Lehrmethode. Bei Konfuzius wird keine klassifizierende Definition nach Aristotelischem Muster angestrebt, keine abstrakte Herleitung. Bei ihm steht vielmehr die Situation, praktisches Handeln im Umgang mit seinen Schülern, immer im Vordergrund. Aus Gesprächen, aus Gegenseitigkeit, jeweils befangen in eine interaktive und kommunikative Grundsituation, gewinnen einzelne Seiten der Definition ihre Gültigkeit. Die "Gespräche" (Lun Yü) sind das zentrale Werk, das Konfuzius hinterlassen hat.⁹ Dabei sind die Gespräche keineswegs so durchkomponiert wie die Sokratischen Dialoge bei Platon. Sie stehen vielmehr eher fragmentarisch nebeneinander, was der Interpretation große Freiräume eröffnet. Gleichwohl sind sie

7 Wir setzen uns hier nicht näher mit der kritischen Diskussion der Quellen im Streit der Forscher um Konfuzius auseinander; vgl. dazu Wei - siehe Anm. 1.

8 Konfuzius hat ein Gedankensystem entwickelt, über dessen Kernpunkt sich die chinesischen Konfuzius-Forscher nicht einig sind. Während z.B. Fan Wenlan in "Zhongyong" (Mittelweg) die wichtigste Idee Konfuzius erblickte, sehen Hou Wailu und Cai Shangsi sie in der Lehre von "Li" (Riten). An die dritte, von Guo Moruo vertretene Auffassung, der Kernpunkt bei Konfuzius sei das "Ren", das die Entdeckung des Menschen bedeute, schließt sich die Mehrheit der Autoren an.

9 Sie wurden nach seinem Tod von Schülern zusammengestellt und herausgegeben. Wenngleich solche Quellen immer heikel sind, gelten die "Gespräche" in der Konfuzius-Forschung noch als das zuverlässigste überlieferte Werk.

nicht bloß Illustrationen einer vorgängigen Theorie, die Konfuzius erläutern will. Es gibt genug Stellen in diesen Gesprächen, wo eine Diskursivität im Sinne eines herrschaftsentlasteten Diskurses zwischen Lehrer und Schüler erscheint, den Menzius als Grundbeziehung auf der Ebene Freund zu Freund, eine nicht hierarchisierte Beziehung, ansiedelt. Im praktischen Handeln, in den Dialogen, die nach dem Meister Kong beschrieben sind, fällt auf, daß nicht nur die situative Seite der Bestimmung der gewählten Begriffe entscheidend ist, sondern zugleich die Individualität der Schüler - wie auch die des Lehrers, der sich in seiner Ausgangslage reflektieren soll - von hoher Bedeutung ist. Obwohl der Tendenz nach die Gegenseitigkeit auf die Gemeinschaftsbezogenheit des Denkens verweist, so kontrastiert diese Grundeinstellung mit der hohen Individualität, die Konfuzius in der Lernfähigkeit, der Bereitschaft zum Lernen, der Aufnahmemöglichkeiten und der Möglichkeiten der Entwicklung seinen Schülern zugesteht.

Der Begriff Ren steht zwar im Zentrum der konfuzianischen Theorie, aber er allein bleibt nicht hinreichend:

"Der Meister sprach: Wenn man sich eines Tages beherrscht und das Li wiederhergestellt wird, dann kehrt alles unter dem Himmel in Ren zurück... Yan Yuan sagte: Darf ich nach den einzelnen Punkten der Ren-Übung fragen? Der Meister sprach: Sieh nicht, was dem Li widerspricht; höre nicht, was dem Li widerspricht; sprich nicht, was dem Li widerspricht; tue nicht, was dem Li widerspricht." (12/1)

Aus diesem Zitat geht deutlich hervor, daß Konfuzius das Li als eine der wichtigsten Bedingungen der Realisierung des Ren ansieht. Das Li wird zumeist mit dem Begriff Riten übersetzt. Zum Verständnis des Begriffs Li ist es unumgänglich, die Geschichtsanschauung von Konfuzius - und diese gilt allgemein gesagt auch für die Konfuzianer nach ihm - zumindest kurz in Betracht zu ziehen.

Man kann sicherlich bis heute die These aufstellen, daß bei der Betrachtung der geschichtlichen Entwicklung der menschlichen Gesellschaft die Vergangenheitsverehrung und -orientierung in China durchgängig zu finden ist. Doch die rückwärtsgewandte Vorstellung über die Geschichte bei Konfuzius bedeutet ihrem Wesen nach nicht, zumindest nicht in erster Linie, der lange zurückliegenden Zeit nachzuhängen, sondern damit ist eine gezielte Ausrichtung auf die Zukunft hin verbunden. Er sieht erwartungsvoll einer neuen, menschenwürdigeren Gesellschaftsform entgegen, indem er die Gesellschaft in der grauen Zeit verschönert und als sein politisches Ideal aufstellt. Der Rückblick entpuppt sich in diesem Sinne als Vorausblick.

Die konfuzianische Sichtweise ist in ihrer Begründungssetzung projektiv. Dies hat sie mit Theorien des Abendlandes, die etwa zur gleichen Zeit entstanden, gemeinsam. Die erwünschte Norm wird dabei an einem vergangenen, nicht mehr nachprüfbaren Zeitalter festgemacht, so daß sich eine scheinbar natürliche, aus dem Prozeß der Generationenabfolge selbstverständliche - mithin aber auch nicht mehr hinterfragbare - Setzung ergibt. So wie Sokrates und Platon auf die der Vergangenheit zugewiesene Tugendhaftigkeit des alten Kriegers verweisen, der noch Gemeinschafts-

geist und Ehre kannte, so setzte auch Konfuzius auf alte Ideale, die zugleich aber gesellschaftlichen Interessen seiner Zeit entsprachen. Daß erst spätere Zeitalter seine Begründungen aufgriffen, zeigt, daß er hierin seinem direkten Zeitalter voraus war.¹⁰

Wie in dem Kapitel "Operation der Riten" (Li Yun) des konfuzianischen "Buches der Riten" (Li Ji) dargestellt wird, hat die bisherige Geschichte der Menschheit drei Stadien durchlaufen und bildet eine Entwicklungslinie, die durch fortwährende Verschlechterung gekennzeichnet ist: von "Datong" (Große Gemeinschaft) über "Xiaokang" (Kleiner Wohlstand) bis zu dem Zeitalter der Unordnung.¹¹

Das Bild der menschlichen Gemeinschaft, das Konfuzius idealisiert, heißt "Große Gemeinschaft" (Datong), die sich auf den Gesellschaftszustand in der Zeit von Yao und Shun, zwei legendären Urkaisern Chinas, bezieht. "Große Gemeinschaft" war eine Urgemeinschaft, in der der Häuptling gewählt wurde und es keine Interessengegensätze gab. "Der große Weg" funktioniert dadurch, daß alles unter dem Himmel der Gemeinschaft gehört. Für die Bekleidung der regierenden Positionen wurden rechtschaffene und fähige Leute ausgewählt und empfohlen. Gerechtigkeit und allgemeine Liebe wurde gefördert. Die Pietät galt nicht nur den eigenen Eltern und die Fürsorge nicht nur dem eigenen Nachwuchs, so daß alle Alten einen sorglosen Lebensabend verbringen, alle Erwachsenen ihr Können entfalten, alle Kinder gesund aufwachsen, alle Witwer und Witwen, Waisen und Kinderlosen, Invaliden und Kranken ernährt werden konnten. Die Männer hatten Arbeit, die Frauen kamen rechtzeitig unter die Haube. Es wurde abgelehnt, den Reichtum für sich allein zu behalten, weil dies genauso schade wäre, als würde man ihn wegwerfen; es wurde abgelehnt, die Kraft nicht zu gebrauchen oder sie erst für eigene Interessen einzusetzen. Deshalb gab es keine egoistische Planung, keinen Diebstahl und keine Rebellion. Es war überflüssig, das Tor der Wohnung abzuschließen.¹²

Die Große Gemeinschaft wurde aus dieser idealisierenden Sicht im Laufe der Geschichte durch den Kleinen Wohlstand ersetzt, der durch ein patriarchalisches System, Privateigentum und -wirtschaft, Konflikte und Konkurrenz, und nicht zuletzt das Li-System gekennzeichnet war: "Nun war der große Weg in den Hintergrund geraten, und alles unter dem Himmel gehörte der Familie. Man übte seine Pietät nur seinen eigenen Eltern gegenüber und kümmerte sich nur um seine eigenen Kinder. Sowohl Reichtum als auch Kraft wurden für sich verwandt. Die prominenten Persönlichkeiten hatten ein Erbsystem als Ordnung, Mauern und Gräben als Stadtverteidigungsanlagen. Li wurden als Normen eingeführt, damit das Verhältnis zwischen König und Beamten richtig, zwischen Vater

10 In einer späteren Studie wollen wir dem Vergleich des Konfuzianismus, Mohismus, Daoismus, Legalismus und Buddhismus mit Geistesströmungen in der abendländischen Antike im Blick auf die Interpretation von Erziehungsstrukturen näher nachgehen.

11 Es ist strittig, ob die drei Stufen tatsächlich von Konfuzius stammen. Wir schließen uns hier der Meinung des Konfuzius-Forschers Kuang an. Vgl. Kuang, Yaming: A Critical Biography of Confucius. Jinan 1985.

12 Li Ji (Buch der Riten) 1987, 1. Auflage, Shanghai: Verlag für klassische Schriften, S.120.

und Sohn vertraut, unter den Brüdern friedlich, zwischen Ehemann und Ehefrau harmonisch blieb, damit Vorschriften und Regeln errichtet, Felder und Wohngebiete aufgeteilt, tapfere und weise Leute ausgezeichnet und diejenigen, die sich für das eigene Interesse Verdienste erworben hatten, befördert wurden. Es entstanden egoistische Planungen und damit die Kriege." ¹³ Das war die Zeit von Yu der Xia-Dynastie, Tang der Shang-Dynastie, Wen, Wu, Cheng, Herzog Zhou der Zhou-Dynastie. "Unter diesen sechs Edelmenschen war keiner, der nicht große Aufmerksamkeit auf das Li geschenkt hätte. Mit dem Li wurde das normgerechte Verhalten gelobt, die Moral des Menschen überprüft, sein Handeln als richtig oder falsch beurteilt. Ren wurde als Beispiel genommen und die Nachsicht wurde gefördert. Das Volk wurde dazu angehalten, an den Regeln festzuhalten. Falls die Regierenden nicht danach handelten, mußten sie zurücktreten, weil das Volk glaubte, daß sie Unheil bringen könnten."¹⁴

Konfuzius sah sein eigenes Zeitalter als Zeitalter der Wirrnis und des Untergangs der guten alten Sitten. Die Zentralgewalt büßte immer mehr Macht ein, Anmaßungen von unten kamen auf, die das System der Riten, die Ritualmusik, das Verhältnis der Menschen untereinander gefährdeten. In dieser Zeit der Auflösung setzte sich Konfuzius das Ideal der Großen Gemeinschaft als restauratives - projektives - Ziel. Da ihm aber der Sprung in diese Gemeinschaft als zu unrealistisch für seine Zeit erschien, gab er sich mit der Perspektive des Kleinen Wohlstands zufrieden. Dieser stellt zwar eine Degeneration der Großen Gemeinschaft dar, kann aber aufgrund der hohen Bedeutung des Li als einzige Möglichkeit gelten, den weiteren Verfall aufzuhalten.

Aus dieser Sichtweise handelt es sich bei den Li um Grundsätze, die vor allem die hierarchisierten Werte einer patriarchalischen Gesellschaft sicherstellen sollen. In der "Richtigstellung der Namen" verfolgt der Konfuzianismus dabei eine Normfestlegung, die in ritualisierter Weise durch elitäre Trägerschichten - gebildete Konfuzianer - einen Standeskonventionalismus sichert.

Hier muß aber noch ein wichtiger Gedanke von Konfuzius erwähnt werden: Die Betonung des "Mittelwegs" (Zhongyong). Zhong bedeutet das, was sich weder der einen noch der anderen Seite zuneigt; Yong bezeichnet die Eigenschaft des Unwandelbaren und Unabänderlichen. "Der Mittelweg ist wohl ein höchster moralischer Zustand" (6/29). Dieser Begriff, dem Konfuzius großen Wert beigemessen hat, stellt in erster Linie die methodische Forderung auf, in allen Aspekten des Lebens die Widersprüchlichkeit in eine ausgewogene, harmonische Einheit zu verwandeln und diese zu bewahren. Es kommt einerseits darauf an, ein gewisses Gleichgewicht aufrechtzuerhalten und nicht ins Extrem zu verfallen; zu weit zu gehen, ist genau so schlecht, wie nicht weit genug zu gehen. Wie alle Dinge in der Welt sollte nach Konfuzius das Verhältnis von Li und Ren metho-

13 Ebd., S.121.

14 Ebd., S.121.

disch nach dem Prinzip des goldenen Mittelwegs geregelt werden. Einerseits würde eine übermäßige Betonung des Li zu scharfer Gegensätzlichkeit, zu einer Zuspitzung der Konflikte in der Gesellschaft führen. Andererseits wäre Liebe ohne Unterschiede, also Aufhebung der Hierarchie unvermeidlich, wenn Liebe, Toleranz, Nachsicht, Anteilnahme als ethischer Inhalt des Ren ohne Ergänzung des Li in der Gesellschaft praktiziert werden würden. Man darf nicht bis zum Äußersten gehen, denn beide genannten Extreme können die bestehende Unordnung nicht verbessern. Ren und Li stehen so gesehen in einer gegenseitigen Bedingtheit: Ren bildet den inneren, führenden Faktor des Li, und Li ist die äußere Ausdrucksform des Ren. Bei Ren geht es um ein inneres Bewußtsein von Menschenliebe und moralischer Selbstvervollkommnung, während Li eine gesellschaftliche Kraft darstellt, die von außen her die Menschen zügelt und in Schranken hält. Nur wenn die beiden dadurch eine harmonische Einheit bilden, daß sie aufeinander wirken und einander ergänzen, ist es möglich, den zweitbesten Gesellschaftszustand des Kleinen Wohlstandes als des Übergangs zur Großen Gemeinschaft wiederherzustellen, in dem Liebe herrscht, aber eben nicht für alle gleich, denn Hierarchie besteht und muß bestehen, sollte jedoch die Gefahr der Verschärfung der Konflikte vermeiden.

Das Li, das mit dem höchsten Gebot des Ren in einem solchen Verhältnis steht, soll nicht auf etwas Formales und Oberflächliches reduziert werden. So sehr, manchmal pedantisch, sich Konfuzius an das Ritualsystem der Zhou-Dynastie hält, so entschieden und energisch lehnt er es ab, Li mit einem engstirnigen Ritualgehebe gleichzusetzen. Es muß vom Geist des Ren durchdrungen sein: "Was soll das Li einem Menschen, der kein Ren hat? Was soll die Li-Musik einem Menschen, der kein Ren hat?" (3/3) "Li, Li, sind es denn nur die Dinge aus Jade und Seide? Die Ritualmusik, die Ritualmusik, sind sie denn nichts als Klänge von Glocken und Trommeln?" (17/11) Die Einzelheiten des Li können deshalb unter Umständen verändert werden, wenn es nötig ist und das Grundprinzip nicht dadurch gefährdet wird (z.B. 9/3). Darin sehen viele Autoren eine reformerische Tendenz.

Wenden wir uns auf dieser beschriebenen theoretischen Grundlage der Bestimmung des Lehrens und Lernens durch Konfuzius zu, so sehen wir deutlich eine Ambivalenz in seinem Ansatz: Innere und äußere Kräfte streiten in ihrem Zusammenwirken, Selbstzwänge einer zu betonenden Individualität von Lehrer und Schülern sehen sich mit den Fremdzwängen des Kleinen Wohlstandes, mit Li-Geboten konfrontiert, wobei der Mittelweg die Anpassungsleistung an gesellschaftlich herrschende Konventionen zu favorisieren scheint. Hier hat die Erziehung eindeutig eine politische Funktion, die Konfuzius auch ausdrücklich hervorhob, in der aber die dienende Funktion gegenüber dem zentralen Herrschaftssystem wichtiger als die Förderung einer individualisierenden Sicht war.

An dieser Stelle ist es wichtig, auf den Unterschied in der Bestimmung der menschlichen Natur gegenüber abendländischen Ansätzen zu verweisen. "Die Menschen sind in der Veranlagung einander nah, erst die Gewohn-

heit entfernt sie voneinander." (17/2)¹⁵ Konfuzius erwähnt hier die Ähnlichkeit der menschlichen Natur, ohne festzustellen, ob diese Natur gut oder böse ist. Zwar gibt es Forscher, die meinen, daß Konfuzius eher die gute Natur des Menschen hervorhebe, aber erst sein Schüler Menzius begründete diese Sicht. Unbestritten bleibt für den klassischen Ansatz des Konfuzius immerhin die Einsicht, daß die moralische Vollkommenheit des Menschen, die ideale Persönlichkeit ohne umfassende Erziehung nicht oder nicht ganz zu erreichen sind. Wenn man nicht das Lernen liebt, so werden selbst die guten Eigenschaften (Menschenliebe, Weisheit, Zuverlässigkeit, Offenherzigkeit, Tapferkeit, Willensstärke) in sechs Übelstände umschlagen (vgl. 17/8). In dieser Richtungsfeststellung bleibt die anthropologische Basis selbst relativ unwichtig. Konfuzius nennt immer wieder zwei Seiten: einerseits stellt er fest, daß die Menschen, bevor die Gewohnheit sie voneinander entfernt, ähnlich sind, sich also nach logischer Schlußfolgerung nicht durch Mehr und Weniger oder gar Nichts an Wissen voneinander unterscheiden; andererseits hat er die Menschen in die klugen Edlen und dummen Niederen, in Menschen mit angeborenem und erworbenem Wissen eingestuft.

"Diejenigen, die von Geburt an Wissen haben, stehen am höchsten. Diejenigen, die durch Lernen Wissen erwerben, stehen eine Stufe niedriger. Diejenigen, die erst in bedrängter Lage lernen, stehen noch eine Stufe niedriger. Diejenigen aber, die auch in bedrängter Lage nicht lernen, stehen am niedrigsten im Volk." (16/9) Wenn hier noch von der Lernbereitschaft die Rede ist, so sagt er an einer anderen Stelle definitiv: "Nur die Allerklügsten und die Allerdümmsten ändern sich nie." (17/3)

2. Die Bedeutung der menschlichen Natur

Die bei Konfuzius vorhandene Lücke in der naturbezogenen Definition des Menschen füllten seine Schüler Menzius und Xun Zi.

Menzius hat die Natur des Menschen als gut angenommen. "Jeder besitzt ein Mitleid, jeder besitzt ein Schamgefühl, jeder besitzt einen Sinn der Ehrerbietung und jeder besitzt eine Fähigkeit, zwischen Richtigem und Falschem zu unterscheiden." (6 A/6,221)¹⁶ Diese vier Eigenschaften brauchen aber nicht erst erworben zu werden, sondern sind "wie die vier Gliedmaßen" (2 A/6, 66) angeboren. Menzius zieht eine Analogie unter verschiedenen Kategorien - eine Denkgewohnheit vieler chinesischer Klassiker -: "Daß die Natur des Menschen gut ist, läßt sich mit der Eigenschaft des Wassers vergleichen, abwärts zu fließen. Unter den Men-

15 Wenn wir hier das chinesische Xiu mit Veranlagung übersetzen, dann muß man bedenken, daß es im Chinesischen vielschichtiger auch Natur und Wesen bedeutet.

16 Vgl. Menzius nach der Quellensammlung von Xia u.a. - siehe Anm. 2. Die von R. Wilhelm vorliegende Übersetzung - Mong Dsi. Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'o. Köln 1982 - wurde geprüft und verändert. Die erste Zahl in der Klammer benennt das Kapitel, der Buchstabe bezeichnet das Unterkapitel, die erste Zahl hinter dem Schrägstrich nennt den Abschnitt; die letzte Zahl nennt die Seite nach Xia u.a.

schen gibt es keinen, der von Natur aus nicht gut wäre, genauso wie es für das Wasser unnatürlich ist, nach oben zu fließen." (6 A/2, 216)

Die Annahme eines angeborenen Mitleids wird durch das Verhalten bewiesen, das Menschen zeigen, wenn sie andere leiden sehen. "Zum Beispiel, wenn ein Kind in einen Brunnen zu stürzen droht, so wird jeder, der es sieht, erschrecken und Mitleid fühlen. Und dies weder um mit den Eltern des Kindes in Verkehr zu kommen, noch um bei den Nachbarn und Freunden einen guten Ruf zu gewinnen, noch weil das Geschrei des Kindes für ihn unangenehm ist" (2 A/6, 66). Das Mitleid und die anderen - gleich genannten - Qualitäten stellen Wesensbestimmungen des Menschen dar. "Wer kein Mitleid hat, ist kein Mensch; wer kein Schamgefühl hat, ist kein Mensch; wer den anderen nicht höflich Vortritt einräumt, ist kein Mensch; wer nicht zwischen Recht und Unrecht unterscheiden kann, ist kein Mensch." (Ebd.)

Nicht zuletzt bedeutet die angeborene Güte, daß diese vier Eigenschaften Ansätze und Möglichkeiten, um mit Menzius zu sprechen, "Keime des Guten" (Shan Duan) sind, die sich dann in vier fundamentale Grundtugenden des Konfuzianismus entwickeln können: Menschenliebe (Ren), Gerechtigkeit, Anstand (Li) und Weisheit.

Diese Eigenschaften können nach Menzius nicht von außen kommen, sie sind nicht bloße Verzierungen des Ichs, sondern müssen ihm selbst anhaften, angeboren sein. Der Mensch ist hier von Natur aus gut. Gerade deshalb bedarf er aber der Erziehung. Die Natur des Menschen ist zwar von Geburt gut, aber wenn sie von äußeren Umständen verführt wird, wird sie, das keimhaft Gute, verletzt, wird sie sich, anstatt in die genannten Tugenden zu entwickeln, ins Böse verwandeln. Die Umwelt beeinflusst den Menschen, sie verführt ihn ständig - eben auch aus der Lage der Natur heraus. "Im guten Erntejahr sind die Jugendlichen meistens faul, im mageren Erntejahr sind sie meistens gewaltsam. Diese verschiedenen Verhaltensweisen dürfen nicht auf die eigentliche Beschaffenheit des Menschen zurückgeführt werden. Es sind die äußeren Faktoren, die ihre Herzen verkommen lassen." (6 A/7, 222) Der Niu-Berg war eigentlich mit schönen und üppigen Pflanzen bedeckt. Er ist jetzt nur deshalb kahl, weil die Äxte und Viehzucht die grüne Decke beschädigt haben. Es ist also die Kraft der Umgebung, die den ursprünglichen Zustand dieses Berges verändert. Genauso verhält es sich bei den Kindern, die den schändlichen Außenwirkungen ausgesetzt sind. Die guten Keime sind ihnen verlorengegangen. (6 A/8, 224)

Damit kommt der Erziehung eine doppelte Aufgabe zu: entweder die guten Keime zu bewahren, die die gute Natur bietet, oder aber die gute Natur zurückzugewinnen helfen, wenn sie durch den Einfluß der Umwelt verlorengegangen ist.

Xun Zi bildete die Gegenthese zu Menzius: "Die Natur des Menschen ist böse. Seine Güte ist künstlich erworben." (23, 258)¹⁷ Danach hat der

17 Xun Zi: Xun Zi. 1. Aufl. Shanghai (Volksverlag) 1974. Die deutsche Übersetzung von H. Köster - Hsün-tzu, Kaldenkirchen 1967, wurde geprüft und teilweise verändert. Zitiert wird nach dem chinesischen Original. Die erste Zahl in der Klammer bezeichnet das Kapitel, die zweite die Seite.

Mensch von Geburt an "Habsucht", "Neid und Haß" sowie "akustische und visuelle Begierde". Wenn man dieser bösen Natur freien Lauf läßt, dann gerät die Gesellschaft der Menschheit unvermeidlich in Unordnung. Erst durch die postnatalen Anstrengungen kann die angeborene böse Natur verändert werden. So, wie ein krummes Holz durch bestimmte Werkzeuge gerade und ein stumpfes Messer durch den Schleifstein scharf verarbeitet wird, wird der Mensch durch die Erziehung gut, nicht wie bei den Legalisten durch bloße Bestrafung aus der Sicht der Staatsgewalt.¹⁸ Die Umgestaltungsmöglichkeit, die Formbarkeit der menschlichen Natur führt bei Xun Zi zur Notwendigkeit der Erziehung, über die er und Menzius durchaus einig sind. Wenn Menzius dem Satz "jeder kann Yao und Shun werden" (6 B/2, 236) zustimmt, so stellt Xun Zi das gleiche fest, daß selbst "die Menschen auf der Straße" die Möglichkeit haben, so gut wie Yu zu sein (23, 264). Der Unterschied zwischen dem "Heiligen" und dem "Gemeinen" besteht nach seiner Ansicht aber darin, daß der "Gemeine" nicht versteht, die böse Natur durch "Anhäufung der guten Elemente über eine lange Zeit"(Ji Wei) in ihr Gegenteil zu verwandeln.

Die Unterscheidung der guten oder bösen Natur ist im Abendland ebenfalls geläufig. Ihre Begründung in *einem* Theorieansatz erscheint jedoch als gänzlich unmöglich. Die Bestimmung der guten Natur des Menschen, wie sie z.B. Rousseau aussprach, richtete sich gegen die vermeintlich angeborene Boshaftigkeit, die durch die Erbsünde dem Menschen zugeschrieben wurde. Natur war für beide Begründungen immer eine Legitimationsfigur der eigenen Kritik- und Lebensrichtung, die nach einer stimmigen Kausalfolge und Logik aufgebaut erscheint. Hier ging insbesondere von den Definitionen der guten Natur ein gesellschaftsverändernder Impuls aus, weil aus dem Kontrast Natur und Kultur die Entartungen der Gesellschaft als durch den Menschen selbst geschaffen und damit veränderbar angesehen wurden. Natur war und ist aus dieser Sicht ein gesellschaftlicher Kampfbegriff, der zur Legitimation des Herrschaftsabbaus in Richtung auf größere Gleichheit des Menschen gerichtet ist. Dabei wird im Abendland die moralische Wertigkeit solcher Zuschreibung gerne durch die vermeintliche Objektivität des Naturvorganges selbst zu überdecken versucht. Naturrechtstheorien aber sind in dieser Hinsicht fragwürdig, weil sie immer durch gesellschaftlich vermittelte Sichtweisen geprägt werden.¹⁹

Menzius geht anders vor als die frühbürgerlichen Autoren. Für ihn ist es gar nicht die Frage der Legitimation, die die Natur interessant werden läßt, sondern die Situation selbst, die die Selbstbeherrschung durch den Gang der inneren oder äußeren Natur nimmt. Menzius begründet keine Gesellschaftskritik, sondern übt nur einen Blickwechsel, indem er einmal auf die Ähnlichkeit des Menschen schaut, dann auf die Unähnlichkeit der Um-

18 Die Legalisten vertraten eine Erziehungsposition, die überwiegend auf Strafe und Abschreckung basierte. Es bleibt für uns noch näher zu untersuchen, wie diese Richtung im Blick auf die Lehr- und Lerntradition wirkte und mit dem Konfuzianismus verschmolz.

19 Dies wurde in der Forschung vielfältig untersucht. Sehr deutlich wird es z.B. für Naturrechtstheorien herausgearbeitet bei Macpherson, C.B.: Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Frankfurt a.M. 1973. Im Blick auf Rousseau beschäftigt sich Wei - siehe Anm. 1 - mit dieser Problematik.

stände der Natur selbst, wie sie z.B. in günstigen oder ungünstigen Naturbedingungen zum Ausdruck kommt. Er fragt nicht, wie es für den bürgerlichen Blick zu Beginn der Manufakturperiode wesentlich wurde, welche mögliche Zivilisations- oder Entartungskurve sich durch den gesellschaftlichen Wandel vollziehen mag, denn für ihn ist mehr das Kontinuum der Situationen mit gleichbleibendem Muster und weniger der Wandel selbst in seinem Schaffen neuer Kontinua sinngesund. Damit aber wird der Gegensatz des Naturbegriffs als eines gesellschaftlichen Kampfbegriffs zur Begründung von Gleichheit, zur Eröffnung neuer Freiheiten im Westen, gegenüber der Anpassungsmethode in China, der hier überwiegender Begründung hoher Selbstbeherrschung durch Blick auf äußere Umstände überaus deutlich. Menzius interessiert sich gar nicht für die Dynamik der Umstände - sie müssen in seinem Zeitalter nicht bedrohlich im Sinne der Veränderung gesellschaftlicher Welten im übergreifenden, gesellschaftsrevolutionierenden Sinne gewesen sein -, sondern primär für die Dynamik der Anpassungsvorgänge, die aber nicht eindimensional verniedlicht werden. So gesehen verschwindet der Gegensatz zu Xun Zi aus westlicher Sicht: dieser kommt letztlich zu ähnlichen Resultaten in der Lehr- und Lernmethodik wie sein Kontrahent. Es ist wesentlich zu bemerken, daß westliche Definitionen des angeborenen Bösen nur schwer mit Xun Zi zu vergleichen sind, da ihnen meist eine religiöse Heilslehre zugrunde liegt. Xun Zi aber ist frei von solchen Herleitungen, da er ähnlich wie Menzius nur vom situativen Blickwinkel, von beobachteten Phänomenen seiner Kultur selbst ausgeht und diese in bezug zum notwendigen Handeln nach Ren und Li auf dem Mittelweg setzt.

An dieser Stelle zeigt sich ein prinzipieller Unterschied in der Bestimmung der Lehr- und Lernmethoden. Im Westen war besonders der Naturbegriff geeignet, das Lernen des Menschen kritisch zu hinterfragen. Diese Strategie gilt bis heute.²⁰ Man unternahm Versuche nachzuweisen, warum menschliches Verhalten nicht mit den jeweiligen Forderungen der Gesellschaft übereinstimmen könne, indem man soziale Prämissen und Interessen bestimmter Klassen und Schichten in den Naturbegriff projizierte, der damit zu einer Plattform vieler widersprüchlicher Zuschreibungen wurde. Obwohl in der bürgerlichen Aufklärung alle Menschen von Natur aus gleich schienen, differenzierte gerade die bürgerliche Gesellschaft die Individualität, die Unterschiede zwischen den Menschen auf der zugestanden Naturbasis. Dies macht die große Grenze zum Konfuzianismus aus: In den bürgerlichen Theorien setzte sich mehr und mehr die Einsicht durch, daß der Mensch zwar von Natur aus viele Gemeinsamkeiten aufweist, daß aber dann, wenn eine Gesellschaft ihn als Bürger eines Staates versteht, in dem vor dem Gesetz alle gleich seien, dieser Naturbasis mit der gleichen Rechtsstellung unabhängig vom ökonomischen Macht- und

20 Heute nicht nur aus philosophischer Begründung der Bestimmung des Naturverhältnisses heraus, sondern vor allem auch durch Erkenntnisse der Naturwissenschaften. Gleichwohl bleibt für Erziehungstheorien immer das Mischverhältnis aus Gesellschafts- und Naturerkenntnis wesentlich, denn eine ausschließlich biologische Begründung des Lernens verschließt sich dem notwendigen sozialen Charakter, den jeder Lernvorgang auch darstellt.

Geltungsgefälle genügend entsprochen sei. In dieser Gesellschaft selbst regiert mithin die Individualität, in der sich dann die durchaus andere, unterschiedliche Seite der menschlichen Natur Bahn zu brechen scheint. Diese Entwicklung spiegelt sich in der Bestimmung der menschlichen Natur in der bürgerlichen Gesellschaft. Kam es zunächst der Aufklärung vor allem darauf an, die natürliche Gleichheit der menschlichen Anlage hervorzuheben, um politische Gleichheitsforderungen zu untermauern, so wird nach der Durchsetzung bürgerlicher Lebensformen ein stärkeres Augenmerk wieder auf die natürliche Triebhaftigkeit und die damit zusammenhängende Individualität gelegt. Je nach Erkenntnis- und Interessenzusammenhang dominiert in den Auslegungsversuchen der Wissenschaft bis heute dabei eine eher gemeinschafts- oder individuumsbezogene Seite, was zu kontroversen Erklärungen führt. In diesen Kontroversen spiegeln sich auch unterschiedliche politische Einstellungen und Setzungen in westlichen Gesellschaften. Diese sind für die Interpretation der Erziehung von hoher Relevanz. Wenn z.B. der Sozialbehaviorismus von einer prinzipiellen Konditionierung allen menschlichen Verhaltens spricht, dann rückt er fahrlässig natürliche (innere) Dispositionen des Menschen zur Seite. Wenn andererseits bestimmte Anlagetheoretiker von einem sehr hohen Maß angeborenen Verhaltens ausgehen, dann vernachlässigen sie ebenfalls fahrlässig die Bedeutung der Umwelt. In diesen Pendelbewegungen wächst erst nach und nach die Bereitschaft, sowohl die trieb- als auch gesellschaftsbestimmte Seite des Menschen in ihrer Wechselwirkung anzuerkennen.²¹ Im Westen zeigt sich der Naturbegriff damit als hochgradig strittig. Er kann aber nur als in diesem Streit bedeutsam erscheinen, weil alle Ansätze in der Natur eine zentrale Legitimationsbasis erblicken, die für die menschliche Vernunft unhintergebar zu sein scheint. Dies regt unablässig Forschungen in der Suche nach der "wahren Natur" an. Dabei wird erkannt, daß Teile der Natur selbst durch den Menschen verändert werden können - es entstand und entsteht zunehmend mehr ein Bewußtsein der Veränderbarkeit der Natur.²²

Demgegenüber verharrt die Naturauffassung des Konfuzianismus auf einer beschaulichen, beschreibenden Ebene. Sie scheint veraltet. Sie geriet in Bedrängnis, weil für die Gesellschaft, in der sie als Tradition wirkte, die Individualität der Menschen, die Dynamik der Wirtschaftsvorgänge, die Machtposition des Menschen in der Veränderbarkeit auch der natürlichen Kreisläufe stärker ins Blickfeld kam. Hier fehlt diesem Naturverständnis schon kategorial die Möglichkeit, sich kritisch im Veränderungsprozeß zu reflektieren.

21 Ein sehr stark im Westen diskutierter Ansatz ist hierbei zur Zeit der von Maturana und Varela vertretene biologische Begründungshorizont menschlichen Verhaltens. Vgl. z.B. Maturana, H.R.: Erkennen. Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit. Braunschweig/Wiesbaden 1985 (2.Aufl.); Maturana, H.B./Varela, F.J.: Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln menschlichen Erkennens. München (Goldmann) 1990.

22 Hier setzt im Westen aber auch zunehmend Kritik ein, denn die realen Veränderungen der natürlichen Grundlagen und Ressourcen unseres Planeten scheinen die natürliche Existenzbasis des Menschen durch Umweltverschmutzungen und Beeinträchtigungen natürlicher Balancen immer mehr zu gefährden. Zwar kann der Mensch die Natur verändern, aber er muß doch ihre Grenzen wahren.

3. Die Allmacht der Erziehung

Konfuzius eröffnete als Begründer einer Erziehung ohne Standesunterschiede zwar nicht allen gesellschaftlichen Klassen und Schichten gleichermaßen Zugang zur Bildung, aber er schloß prinzipiell nicht bestimmte gesellschaftliche Gruppen - außer Frauen, die im patriarchalischen chinesischen System grundsätzlich nicht als gleichberechtigt galten - aus. Nicht die Blutsverwandtschaft war für Wissen und Erkenntnisse ausschlaggebend, sondern ein objektiviertes Verständnis, das in überprüfter Form den Einstieg in Staatsämter gewährleisten sollte. Durch die Erziehung, die sich nicht auf den Geburtsadel beschränkt, und durch die damit eng verbundene "Beförderung der Tüchtigen" (Qu Xian Cai) wurde zumindest theoretisch²³ eine Möglichkeit zur politischen Mitbestimmung auch für Mitglieder unterer Schichten erschlossen, was den Interessen aufsteigender Klassen entspricht und dem Kaiser eine gute Gewähr zur Aufrechterhaltung seiner Monopolstellung gab. In diesem Monopolmechanismus steckt eine Art Gleichgewichtsfalle, in die die chinesische Gesellschaft geriet: aufkeimende Unruhe aus den Reihen der Intelligenz konnte über Jahrhunderte durch strikte Aufstiegsregelungen gemildert und kanalisiert werden, wobei im reproduktiven Lernschema des Auswendiglernens kanonisierter Klassiker ein Ventil für sozialen Unmut geschaffen wurde. Dies hinderte zwar nicht, Bauernaufstände gänzlich zu vermeiden oder die Bedrohung der Zentralgewalt durch Einfall äußerer Völker zu verhindern, aber es half, eine elitäre Trägerschicht auszubilden, deren Loyalität gegenüber der Herrschaft hochgradig gesichert war.²⁴

Der Lehrer war in dieser Aufgabensetzung hoch geschätzt. Der Erziehung wurde eine große Macht zugeschrieben. Diese beiden Bedingungen sind grundsätzlich für den Konfuzianismus.

Ein Lehrer benötigt nach Konfuzius Geschick und Geduld, er muß seine Schüler lieben und immer ein gutes Vorbild sein. Dazu muß der Lehrer von allen egoistischen Motiven frei sein. Sich etwas vorzubehalten, etwas für sich zu bewahren, um nicht von den Schülern übertroffen zu werden, das lehnte Konfuzius streng ab: "Denkt ihr, daß ich vor euch etwas verberge? Nichts, das ich je vor euch verbarg. Denn so bin ich: Nichts, was ich tue, lege ich nicht offen meinen Schülern dar." (7/24)

Zwar sind in den "Gesprächen" viele Beispiele der verbalen Belehrung zu finden, aber Konfuzius deutete wiederholt an, daß man sich als Lehrer vor allem bemühen sollte, ein Vorbild für seine Schüler zu sein (sogenannte Belehrung durch das eigene Beispiel). Der Lehrer ist wie der Herrscher mit der Lenkung der untergebenen Menschen betraut. Wenn er selbst

23 Neben dem Zugang zu höheren Ämtern über Prüfungen gab es immer auch Möglichkeiten des Ämterkaufs. Immerhin schien der größere Teil der Ämter über Prüfungen vergeben worden zu sein. Die Erziehung ohne Standesunterschiede wird in der Forschung sehr kontrovers diskutiert.

24 Vgl. hierzu z.B. die Diskussionen, die im Anschluß an Max Weber geführt wurden. Einführend Schluchter, W. (Hg.): Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Frankfurt a.M. 1983.

aufrecht ist, so braucht er nicht zu befehlen und alles wird getan; wenn nicht, mag er auch noch so viel befehlen, gehorcht wird ihm doch nicht. (13/6)²⁵

Entscheidend für den Lehrer ist es, die anthropologischen Voraussetzungen seiner Schüler zu beachten. Jeder Schüler hat Eigenheiten, hat seine Vorlieben und Schwächen, ebenso der Lehrer. Menzius betonte noch eindeutiger als Konfuzius die Notwendigkeit, daß Lehrer die Bevölkerung zu belehren hätten. Noch entschiedener bestimmte Xun Zi die Notwendigkeit des Lehrers, indem er ihn neben die Achtung gegenüber Vorfahren und dem König rückte, um so die drei tragenden Säulen des Li zu bestimmen.

Bei Xun Zi erscheint damit aber schon eine fatale Wendung, die für die Lehr- und Lernmethoden in China wegweisend wurde. Wenn der Lehrer als ein Ausdruck des Li gilt, im Li aber die Fremdzwänge, die notwendig als äußere Seite des Ren gelten müssen, überwiegen, dann wird der Lehrer zu einer Autorität, die dem König und den Ahnen gleichzukommen scheint. Als Schüler hat man sich seinem Lehrer zu unterwerfen und mit der von ihm vertretenen Lehre in Übereinstimmung zu bleiben. "Wer dem Lehrer etwas vorwirft, der hat keinen Lehrer." (2, 14) Die Folgen dafür beschreibt Xun Zi an mehreren Stellen seiner Schrift als katastrophal. Verehrung der Lehrer ist nach ihm so wichtig, daß das Schicksal des Staates von ihr abhängt.

Die hohe Stellung des Lehrers steht mit seiner Qualität und Qualifikation in einer engen Verbindung. Breitgefächertes und umfangreiches Wissen bildet nach der Ansicht von Xun Zi die Voraussetzung für eine erfolgreiche Lehrtätigkeit. Darüber hinaus weist er darauf hin, daß der Lehrer noch vier Bedingungen zu erfüllen hat: "Wer Prestige und Autorität besitzt und in den Schülern Ehrfurcht auslöst, der kann Lehrer werden; wer das Alter von fünfzig bis sechzig erreicht und eine erhabene Überzeugung hat, der kann Lehrer werden; wer bei der Vermittlung schrittweise vorgeht und dabei den Auffassungen seines eigenen Lehrers nicht widerspricht, der kann Lehrer werden; wer mit gründlichem Verständnis und hoher Interpretationsfähigkeit ausgestattet ist, der kann Lehrer werden." (14, 147)

Die Auffassungen des Konfuzius bzw. von seinen beiden unmittelbaren Nachfolgern über Lehrer haben das praktische Lehrer-Schüler-Verhältnis der chinesischen Erziehung nachhaltig beeinflußt und für die spätere Lehrerbildung die Richtung bestimmt. Hier sei auf "Zum Lehrer" von Han Yu und "Zur Pädagogik" aus dem "Buch der Riten" hingewiesen, die zu den bedeutendsten Lehrertheorien zählen, die in der nachkonfuzianischen Zeit entstanden sind. "Zur Pädagogik" soll kurz vor der Qin-Dynastie verfaßt worden sein. Diese Schrift faßt die pädagogischen Theorien und Praxis der Zeit vor Qin zusammen, geht auf das Ziel, die Aufgaben der

25 Ähnliche Bemerkung in den "Gesprächen": "Regieren heißt Aufrichtigkeit. Wenn Sie durch eigene Aufrichtigkeit leitet, wer kann nicht aufrecht sein." (12/17) "Wer sich selbst nicht geradezurichten versteht, wie sollte der andere geraderichten können." (13/13) Er bezeichnet es an wichtigen Stellen sogar als wirksamer, mit Taten als mit Worten zu belehren.

Erziehung ein, beschreibt das Schulsystem, Inhalte, Prinzipien und Methoden, analysiert auch das Lehrer-Schüler-Verhältnis. Die Auffassung des Verfassers über Lehrer ist sehr stark von Konfuzius und seinen Nachfolgern geprägt. Zur sozialen Stellung des Lehrers heißt es: "Im Prozeß des Lernens ist es schwer, daß der Lehrer gefürchtet wird. Wird der Lehrer gefürchtet, dann wird der Rechte Weg respektiert. Wird der Rechte Weg respektiert, dann weiß das Volk die Lehrer zu ehren. Deshalb gibt es zwei Situationen, in denen der Herrscher des Staates seine Untertanen nicht als Untertanen behandelt. Wenn einer bei der Opferdarbietung den Toten vertritt, behandelt er ihn nicht als Untertan; und wenn einer sein Lehrer ist, behandelt er ihn nicht als Untertan. Gemäß der Bestimmung der Riten der Großen Schule stand ein Lehrer, auch wenn er vor den Himmelssohn gerufen wurde, nicht mit dem Gesicht nach Norden, wodurch ihm Verehrung entgegengebracht wurde". Oder: "Wer Lehrer zu sein vermag, der kann erst Führer sein. Wer Führer zu sein vermag, der kann erst Herrscher eines Staates sein. Deshalb ist der Lehrer, durch den man lernt, ein Herrscher des Staates. Deshalb kann man bei der Wahl eines Lehrers nicht vorsichtig genug sein." Zu der Idealen Qualifikation des Lehrers heißt es u.a.: "Nur derjenige, der weiß, woraus sich Erfolg und Mißerfolg des Lehrens ergeben, der kann ein Menschenlehrer werden." Und: "Nur derjenige, der das Schwere und das Leichte im Lernen, die Vorzüge und Fehler der Schüler kennt, der kann vielseitig aufklären. Und nur derjenige, der vielseitig aufzuklären versteht, der kann ein Lehrer sein." "Wer nur das, was er auswendig gelernt hat, wiedergibt, der verdient es, ein Menschenlehrer zu sein."²⁶

Han Yu hält in seiner Schrift "Zum Lehrer" den Lehrer für einen unentbehrlichen Faktor im Erziehungsvorgang und definiert ihn als jemand, dessen Funktionen und Aufgaben darin bestehen, den Rechten Weg weiterzugeben, die Werke zu überliefern und die verwirrenden Probleme aufzuklären ("Chuan Dao, Shou Yie, Jian Huo"). Die Beherrschung des Rechten Wegs und der klassischen Werke qualifiziert einen zum Lehrer, wobei es auf das Alter nicht ankommt.²⁷ "Das Vorbild für die Lehrer aller Zeitalter" ist in diesem Sinn nicht nur ein Ehrentitel des Konfuzius, sondern spiegelt eine Erziehungsrealität wider, in der Konfuzius als höchste Autorität und Orientierung galt.²⁸

Das idealisierende Lehrerbild wirkt bis heute in China fort, wenngleich es mit der realen ökonomischen Stellung der Lehrer nicht übereinstimmt. So werden Lehrer eher theoretisch hoch geschätzt, aber in der Praxis gilt ihrem niedrigen ökonomischen Status Kritik und Ablehnung.²⁹

26 Li Ji - siehe Anm 12, S. 201-202.

27 Vgl. dazu die Textzusammenstellung Gu, Shusen (Hg.): *Zhongguo Gudai Jiaojujia Yulu*. Teil 2. 2. Aufl. Shanghai (Verlag der Erziehung) 1983, S. 70.

28 In der Lehrerbildungsgeschichte Chinas ist allerdings die idealisierende Setzung deutlich von der realen Praxis zu unterscheiden, insbesondere von der Praxis auf unterem Ausbildungsniveau. Vgl. dazu die demnächst erscheinende Arbeit von Wu, Yaosheng: *Lehrerbild und Didaktikentwicklung. Eine vergleichende Untersuchung zu China und Deutschland aus dem Blickwinkel der lehr-/lerntheoretischen Didaktik*. Dissertation Universität Köln 1991 (Veröffentlichung in Vorbereitung)

29 Vgl. dazu z.B. die Lehrerinterviews in Malm/Reich - siehe Anm. 5.

4. Beamtenmentalität und Junzi-Bildung

Die Wiederherstellung des Kleinen Wohlstandes setzte voraus, daß tugendhafte und kompetente Beamte eingesetzt wurden, die einerseits den Herrschern aller Stufen beim Regieren des jeweiligen Herrschaftsgebietes, bei der Aufrechterhaltung des Li-Systems, assistierten, andererseits sie zu einer humanen Ren-Politik anhielten, die durch Konzessionen und Mäßigungen radikale Ausschreitungen vermeiden konnte. Für solche Positionen und Aufgaben waren nach Ansicht des Konfuzius Junzi geeignet. Junzi war ursprünglich eine Bezeichnung der Herrscher, bedeutet aber bei Konfuzius in erster Linie eine ideale Persönlichkeit, deren Gegenteil ein "gemeiner Mensch" ist.³⁰ Ohne auf ihre vielfältigen Attribute einzugehen, kann man sie im allgemeinen als die Intellektuellen bezeichnen, die aufgrund ihrer moralischen Integrität (als allerhöchstem Kriterium) und "fachlichen" Qualität (als sekundärem Kriterium) politischen Regierungsgeschäften gewachsen sind.

Junzi zu bilden war das Erziehungsziel des Konfuzius. Aus seinen Schülern wollte er durch die Erziehung qualifizierte Beamtenanwärter für die feudalistisch-patriarchalische Gesellschaft heranbilden. Dieses Kontingent der angehenden Beamten hatte in erster Linie moralische Ansprüche zu erfüllen. Durch Selbstvervollkommnung sollten die Schüler edle Eigenschaften erwerben, die eine unabdingbare Voraussetzung für eine erfolgreiche politische Tätigkeit waren.

Hier sei eine Konzeption angeführt, die auf konzentrierte Weise einen der grundlegenden Gedanken der konfuzianischen Pädagogik zum Ausdruck bringt: Xiu Qi Zhi Ping.³¹

Diese Konzeption läßt sich durch ein Bild veranschaulichen, indem wir eine fortwährende strahlenförmige Erweiterung der Beschäftigungsbereiche - davon einer individueller, drei sozialer Natur - sehen können. Gehen wir von der weitesten sozialen Natur aus: Das "Unter dem Himmel" als die Welt der Menschheit überhaupt ist eine Erweiterung des Staates, der Staat eine Erweiterung der Familie. Den Ausgangspunkt aber bildet die individuelle Persönlichkeitspflege, die Selbstvervollkommnung. Was über das "Unter dem Himmel" hinausgeht, was das gesellschaftliche Leben der Menschen nicht direkt angeht, das gehört nicht in den Gegenstand

30 In den "Gesprächen" wird der Junzi oft dem Xiaoren (gemeinem Mensch, kleinem Mensch) gegenübergestellt.

31 Der Text, den die vier Schriftzeichen zusammenfassen, entstammt der konfuzianischen Schrift "Große Lehre". Es folgt der volle Wortlaut: "Alle Dinge haben Wurzeln und Verzweigungen, alle Vorgänge zeigen Anfang und Ende. Man nähert sich dem Rechten Weg, wenn man die Reihenfolge kennt. In der alten Zeit sah es so aus: Wollte man die helle Tugend unter dem Himmel erhellen, mußte man zuerst seinen Staat ordnen; wollte man seinen Staat ordnen, mußte man zuerst seine Familie regeln; wollte man seine Familie regeln, mußte man zuerst seine Persönlichkeit pflegen; wollte man seine Persönlichkeit pflegen, mußte man zuerst sein Herz berichtigen; wollte man sein Herz berichtigen, mußte man zuerst sein Gefühl aufrichtig machen; wollte man sein Gefühl aufrichtig machen, mußte man zuerst seine Erkenntnisse erweitern; wollte man seine Erkenntnisse erweitern, mußte man zuerst den Dingen auf den Grund gehen. Wenn den Dingen auf den Grund gegangen worden ist, können die Erkenntnisse erweitert werden; wenn die Erkenntnisse erweitert worden sind, kann das Gefühl aufrichtig gemacht werden; wenn das Gefühl aufrichtig gemacht worden ist, kann das Herz berichtigt werden; wenn das Herz berichtigt worden ist, kann die Persönlichkeit gepflegt werden; wenn die Persönlichkeit gepflegt worden ist, kann die Familie geregelt werden; wenn die Familie geregelt worden ist, kann der Staat geordnet werden; wenn der Staat geordnet worden ist, kann die Welt unter dem Himmel Harmonie sein." (Xia u.a. - siehe Anm. 2 -, S.2)

einer Lehre, die ihren Schwerpunkt ausdrücklich auf das Diesseits, auf das Irdische, kurzum auf den Menschen legt.

Während die Vorstellung der moralischen Qualität (De) des Junzi ohne Zweifel ist, so muß in bezug auf seine "fachliche" Qualität (Cai) ein mögliches Mißverständnis behoben werden. Die konfuzianische Erziehung intendiert nicht die Vermittlung von Kenntnissen und Fähigkeiten, mit denen die Schüler dann irgendeine professionelle Werkstätigkeit auf einem bestimmten Fachgebiet ausüben können (Zhuan Cai: spezielles Talent), sondern sie zielt in erster Linie darauf ab, ein dank der moralischen Makellosigkeit für die Herrschaftstätigkeit geeignetes "allgemeines Talent" (Tong Cai) zu bilden. Konfuzius will seine Schüler dazu befähigen, als Beamte oder Ratgeber der Herrschenden die Wiederherstellung der Welt der Ordnung zu ermöglichen. Der Ausbildung des spezialisierten Fachmanns wird deswegen kaum Interesse entgegengebracht, weil "der Junzi kein Instrument sein soll" (2/12). Ihm kommt nicht die in den Augen des Konfuzius minderwertige Aufgabe zu, ein instrumentelles Gerät zu sein, welches nur einer Verrichtung dient, also sich auf etwas spezialisiert und dadurch seine Möglichkeiten einschränkt. Konfuzius hoffte, daß seine Schüler durch die Erziehung "allseitig" werden, nicht im Sinne eines Universalgenies, aber im Sinne der Anforderungen der "allumfassenden" Regierungsgeschäfte. Als Beamte oder Berater zu regieren war im Grunde genommen zwar auch ein "Fach", nur es wurde anderen konkreten Fächern übergeordnet und nicht als *ein* Fach betrachtet.

Aus dieser Sicht mag verständlich sein, weshalb es in China erst nach der Konfrontation mit dem Westen zu Fachdifferenzierungen kam. Instrumentelle Vernunft war in China durch den Konfuzianismus verpönt. Andererseits schien in den neu etablierten Fächern - insbesondere den Naturwissenschaften - nach dem Niedergang des konfuzianischen Systems aber auch kein Platz mehr für diese allgemeine Morallehre. Dies führte zu dem Problem, daß heute in China die Fachwissenschaften relativ isoliert und ohne hinreichenden bildungsphilosophischen Hintergrund betrieben werden. In fachlicher Hinsicht wird so der Konfuzianismus nicht nur aufgrund der sozialistischen Wende negiert. Gleichwohl bleibt er für die Verhaltenserziehung, d.h. für moralische Beziehungsregeln noch relevant. Darin drückt sich für uns die vielleicht tiefste Gegensätzlichkeit zum Westen aus: Hier gab und gibt es Theorien der Allgemeinbildung, die die fachliche Spezialisierung und die allgemeinen Bildungs- und Erziehungstheorien immer wieder miteinander zu verknüpfen suchen. Auch wenn es der westlichen Philosophie - insbesondere der Aufklärung - nicht immer gelang, direkten Einfluß auf die praktische Erziehung zu gewinnen, so blieb ihr doch das Scheitern in bezug auf die relativen Fortschritte der Wissenschaften im Prozeß der westlichen Zivilisation erspart, sie kann einen Teil ihrer Ideen als verwirklicht oder noch verwirklichbar ansehen. Der Konfuzianismus hingegen mußte gerade im Blick auf zivilisatorische Neuerungen sein Unvermögen eingestehen, eine Niederlage, die mitunter vielleicht auch zu schnell verführt, positive Seiten dieses Ansatzes zu schnell zu vergessen. In lehr- und lernmethodischer Hinsicht werden wir nachfolgend einige dieser positiven Seiten hervorheben.

5. Lernstufen und die Individualisierung der Schüler

Das Lernen der Kenntnisse und Fähigkeiten eines Junzi stellt für Konfuzius ein komplexes Phänomen dar, welches sich unter den Aspekten "Zielsetzung", "Lernen", "Denken", "Übung" und "Handeln" beobachten läßt. Das versuchte sein Schüler Zi Xia zusammenzufassen: "Allumfassendes Wissen und Willensfestigkeit, unnachgiebiges Fragen und Nachdenken über sich selbst" (19/6), was auch ein Ausdruck des Ren sei. Dieser Ansatz von Konfuzius erfuhr dann eine Fortsetzung und Weiterentwicklung - neu ist hier im Vergleich zu der genannten Zusammenfassung der Aspekt des Handelns - in der bedeutenden konfuzianischen Schrift "Maß und Mitte", die den Prozeß des Lernens in fünf Stufen einteilte: "Es soll umfassend gelernt, ausführlich gefragt, sorgsam nachgedacht, deutlich differenziert und gewissenhaft gehandelt werden."³¹ Diese beiden Einteilungen stimmen grundsätzlich mit den Aussagen von Konfuzius überein, die in den "Gesprächen" verstreut zu finden sind und sich zu einem Gesamtbild zusammenstellen lassen.

Ausgangspunkt des Lernens ist der feste Entschluß des Schülers, seine Motivation, Lernbegierde und Wille. Auf dieser Basis stellt der Lehrer dem Schüler weitergehende Forderungen, die Schüler sollen sehen und hören, dies soll möglichst umfassend erfolgen. Auf diese Stufe folgt die Stufe der Schwierigkeiten, die durch umfassendes Fragen überwunden und gelöst werden soll. Der Dialog mit dem Lehrer spielt hier eine entscheidende Rolle. Sorgsames Denken der Schüler soll nun folgen. Das Denken wird dabei in einer Wechselbeziehung mit dem Lernen gesehen, wobei die Schüler analysieren, zusammenfassen und verarbeiten müssen, sich nicht einer Reizüberflutung aussetzen sollen, sondern mittels moralischer Besinnlichkeit und strikter Selbstprüfung sich zu vervollkommen haben. Solches Denken baut sich als "deutliche Differenzierung" auf, wobei die Schüler vier Mißverständnisse vermeiden sollen: grundlose Vermutung, unbeugsame Verabsolutierung, starrsinniges Festhalten und selbstsüchtige Eingebildetheit (vgl. 9/4). Übung und Festigung des Gelernten folgen als nächste Stufe. Ständige Wiederholung sichert den Lernerfolg. Dabei sollte das Lernen aber nicht zu einem Selbstzweck entarten, sondern sich auf konkretes, moralisches, gewissenhaftes Handeln beziehen.

Betrachtet man diese Lernstufen im Zusammenhang, so ist man erstaunt, wie weit Konfuzius bereits Ergebnisse neuerer Lernforschungen vorweggenommen hat. So geht z.B. das in der deutschen Didaktik berühmt gewordene Stufenschema von Heinrich Roth von den Stufen der Motivation (Handlung, Lernwunsch, Anstoß zum Lernen), Schwierigkeiten (Handlung gelingt nicht, Aufgabe kann nicht gelöst werden), Lösung (Anpassung, Probieren, Einsicht, Lehrer hilft oder zeigt Lösung), Tun und Ausführung (aktive Durchführung), Behalten und Einüben (Wiederholung, Übung) und der letzten Stufe der Bereitstellung, Übertragung und

31 Xia u.a. - siehe Anm. 2 -, S. 44.

Integration des Gelernten (steht für künftige Situationen bereit, wird im Leben übertragen) aus³², die sich fast direkt mit den Stufen bei Konfuzius decken. Konfuzius scheint ein intuitives, praktisch sorgsam erprobtes Verständnis von den Lernvorgängen seiner Schüler entwickelt zu haben. Für die Lehr- und Lernmethoden war dabei nicht nur die Stufung nach Lernschritten für Konfuzius wichtig, er unterschied auch bereits verschiedene Altersstufen beim Lernen. Der Mensch wird als Naturwesen vom Tier durch seine Moralität abgehoben und in seiner Veränderungsmöglichkeit betont, die ein Leben lang währen kann. Konfuzius ist dabei auch, freilich ohne eine systematische, entwicklungspsychologisch fundierte Theorie bilden zu können, zu der Einsicht gekommen, daß bei der Persönlichkeitspflege, beim moralischen Lehren und Lernen altersspezifische Eigenschaften berücksichtigt werden sollten. Jedes Lebensalter zeigt seine besondere Schwäche und man hat sich im Verlauf des ganzen Lebens vor dreierlei zu hüten: "In der Jugendzeit sind die Lebenskraft und Energie noch nicht gefestigt, und er soll sich vor der Liebeslust hüten. In seinen besten Jahren, wo die Lebenskraft und Energie überschwenglich sprudelt, soll er sich vor Streitsucht hüten. Wenn er alt geworden ist und seine Lebenskraft und Energie nachlassen, da soll er sich vor Habgier hüten." (16/7) Ob diese Einsicht und die Warnung: "Wer rasch etwas erreichen will, erreicht nichts", einen Ausgangspunkt für die später bei seinen Nachfolgern entwickelten sukzessiven Erziehungsverfahren bildeten, muß hier eine offene Frage bleiben. Was stärker noch als die Altersstufung auffällt, das ist die Individualisierung des Lernprozesses bei Konfuzius. Der chinesische Zeichensatz lautet Yin Cai Shi Jiao.³³ Es bedeutet "Je nach der individuellen Eigenart belehren." Hier wird "Cai" mit dem etwas verschwommenen Begriff "Eigenart" übersetzt, statt mit "Anlage" oder "Begabung", weil man nicht eindeutig feststellen kann, ob es sich bei "Cai" ausschließlich um die Erbausstattung, Veranlagung oder um ein Ergebnis von Umwelteinwirkungen handelt. Es scheint beides zu sein. Zwar schließt die Konstatierung der "Ähnlichkeit der menschlichen Natur" nach Konfuzius nicht die Unterschiede in der Anlage aus - diese Konstatierung ist ein Versuch, die Notwendigkeit der Erziehung zu beweisen, außerdem finden sich bei Konfuzius auch Aussagen über die Abstufungen der Menschen -, aber die individuellen Differenzen sind offenbar auch, und vielleicht vor allem auf die Lerngeschichte des einzelnen Menschen, auf die Außenwirkungen, denen der Mensch nach seiner Geburt ausgesetzt ist, zurückzuführen.

Es gilt nach Konfuzius als eine der wichtigsten Aufgaben des Lehrers, sich über das Individuelle, das Besondere verschiedener Schüler zu informieren. Um die für eine erfolgreiche Lehrtätigkeit unentbehrliche Menschenkenntnis zu bekommen, muß er sich bemühen, ihr alltägliches Verhalten

32 Vgl. Roth, H.: Pädagogische Psychologie des Lehrens und Lernens. Hannover 1973 (14. Aufl.). Diese Sicht ist für den lehr- und lerntheoretischen Ansatz der Didaktik maßgebend geworden. Vgl. dazu Heimann, P.: Didaktik als Unterrichtswissenschaft. Stuttgart 1976; Reich, K.: Theorien der Allgemeinen Didaktik. Stuttgart 1977; Reich, K.: Unterricht - Bedingungsanalyse und Entscheidungsfindung. Stuttgart 1979.

33 Dieser Begriff wurde von Zhu Xi geprägt.

zu beobachten, ihre bisherige Lerngeschichte zu verfolgen, ihre Neigungen und Vorlieben zu analysieren. "Sehen, wie ein Mensch handelt; betrachten, was er bisher erlebt hat; untersuchen, worin er Genugtuung findet - wie könnte da eines Menschen Sinnesart verborgen bleiben? Wie könnte da eines Menschen Sinnesart verborgen bleiben?" (2/10)

Die Gewinnung der diesbezüglichen Kenntnisse erfolgt außer durch die obengenannten Verfahren z.B. durch Fragen, Umfragen, Vergleiche. Außerdem empfiehlt es sich, die einmal bekommenen Ergebnisse derartiger Schülerforschung in der erzieherischen Praxis durch weitere Aufmerksamkeit auf die betreffende Person stetig zu revidieren und zu erneuern, weil der erste Eindruck von ihr oft täuschen kann. Zum Beispiel im Fall von Yan Hui: "Den ganzen Tag lang redete ich mit Yan Hui, und nie widersprach er mir, als mangelte es ihm an Geist. Doch als er sich zurückgezogen hatte und ich darauf achtete, wie er sprach und handelte, merkte ich, daß er meine Lehren wohl auszuführen weiß. Nein, geistlos ist er nicht." (2/9)

Entscheidend bei seinen Einsichten in die individuelle Struktur seiner Schüler ist das Anerkennen der Unterschiede der Schüler. Konfuzius verweist immer wieder darauf, wie unterschiedlich sie lernen, welche gegensätzlichen Neigungen sie haben können und welche praktischen, unterschiedlichen Befähigungen daraus erwachsen.

Nach Konfuzius hat man sich als Lehrer nach der einmaligen Eigenart des Schülers zu richten und das Beste daraus zu machen. Zusammenfassend läßt sich sagen, daß das "Yin Cai Shi Jiao," so wie es in den "Gesprächen" durchgeführt worden ist, folgende konkrete Formen hat: jeweils 1) auf dieselbe Frage der Schüler gemäß der Eigenart der Fragenden die Antworten zu geben, die anders ausfallen; oder 2) die Antworten, die eine gemeinsame Hauptrichtung haben, aber auf eine bestimmte Seite des Gegenstandes besonderen Nachdruck legen; oder 3) die Antwort so zu gestalten, daß sie die Schwäche des Schülers überwinden hilft; 4) bei der Auswahl des Erziehungsinhaltes den Schwierigkeitsgrad und die Belehrungsmöglichkeit zu berücksichtigen.

Allerdings unterstellte Konfuzius eine nicht näher ausgeführte Lernvoraussetzung bei den Schülern, die er nach charakterlich einfachen Zuschreibungen vornahm. "Mit Menschen - höher als das Mittelmaß - kann man über hohe Dinge sprechen. Mit Menschen - niedriger als das Mittelmaß - kann man nicht sprechen über Höheres." (6/21)

Blickt man insgesamt auf die Stufung des Lernprozesses und die Individualisierung des Lernens bei Konfuzius, dann gibt es neben den fortschrittlichen, einer modernen Lerntheorie durchaus entsprechenden Zügen, wesentliche Momente, die auf ein eher starres und für die Stagnation des chinesischen Unterrichtsstils charakteristisches Hindernis hinweisen. Dies läßt sich an den beiden Aspekten "umfassendes Studium" und "gewissenhaftes Handeln" näher aufweisen.

Das umfassende Studium schloß das Erlernen der sechs klassischen Kün-

ste³⁵ ein. Die klassischen Texte stellten für Konfuzius eine unentbehrliche Hilfe zum Aufbau des moralischen Handelns dar. Über die Texte erschloß sich zudem die sprachliche Kompetenz. Die Texte, die z.B. Rituale bezeichneten und umständlich festhielten, stellten eine kodifizierte Verhaltensnorm in zahlreichen Variationen dar. Durch die intensive und gründliche Auseinandersetzung mit diesen schriftlichen Unterlagen, die kaum über eine unkritische Übernahme hinausging, wurde nach der Vorstellung von Konfuzius der wesentliche Teil der Lehr- und Lernaufgabe erfüllt. "Möglichst viel sehen und hören" bezog sich so gesehen weniger auf eine Erforschung, Bewältigung und Begegnung mit der objektiven Umwelt, wodurch die Schüler eine allseitigere Persönlichkeitsentfaltung hätten anstreben können, als darauf, den Texten auf den Grund zu gehen, um dadurch die "Worte der Heiligen" und den "Weg der Könige von einst" kennenzulernen und als Wahrheit zu akzeptieren. Was dem Ren und Li widersprach, das durften die Schüler weder sehen noch hören.

Zwar darf man den praxisorientierten Aspekt in bezug auf moralisch orientiertes Handeln bei Konfuzius nicht übersehen, aber ebenso verkehrt erscheint es, ihn als jemanden anzusehen, der für den späteren Bücherzentrismus nicht verantwortlich sein könnte. Die überlieferten kanonisierten Schriften als ein Hauptmedium in der Schule anzuwenden und ihnen als Grundlage und Ausgangspunkt für den ganzen Erziehungsprozeß große Bedeutung beizumessen, das war der wesentliche Faktor, der ihn zum Urheber der traditionellen Erziehung der Kaiserzeit machte. Seit der Han-Zeit wurde das Bücherwissen gegenüber praktischen Handlungen sonstiger Art immer dominanter. Da Bücherwissen gut kontrollierbar war, spielte es dann auch die entscheidende Rolle im Prüfungswesen, durch das nach Schwierigkeitsstufen hindurch die Beamtenanwärter gesiebt wurden.

Gewissenhaftes Handeln zeigte bei Konfuzius gegenüber dem bloßen Bücherwissen eine praktische Seite an, die er sehr betonte. Bücherwissen als Basis normativ orientierter Handlungen war wichtig, aber es ersetzte doch nicht die Handlung selbst. Handeln war nach Konfuzius eine Art Praxis, aber eine moralische. Bei diesem Handeln ging es hauptsächlich um das moralische Verhalten eines Individuums in einer sein Dasein bestimmenden Gemeinschaft, in einem vielfältigen Beziehungsgefüge: Loyalität, Kindespietät, Brüderliebe usw. unter den obersten Grundsätzen Ren und Li. Handeln ist also konsequente, ununterbrochene Praktisie-

35 Hierzu zählten Riten, Musik, Bogenschießen, Wagenlenken, Literatur und Mathematik, zum anderen aber auch die sechs überlieferten "Klassiker", die höchstwahrscheinlich von Konfuzius geordnet, kollektioniert und zusammengefaßt wurden und den Hauptteil dessen ausmachten, was seine Schüler "möglichst sehen und hören" sollten. Über die historische Authentizität dieser Tätigkeit wird seit langem gestritten. Die meisten Autoren schließen die Verarbeitung der sechs klassischen Schriften nicht aus. Dabei ist Konfuzius nach folgenden Prinzipien vorgegangen: das Alte darlegen, aber kein neues Werk schaffen; Ren als Kern und Li als Form; alles, was als Übersinnliches das diesseitige Leben des Menschen nicht direkt betrifft und was dem Weg der Mitte widerspricht, auslassen (vgl. z.B. Kuang - siehe Anm. 11, S.330 f.). Die Reihenfolge der Sechs Klassiker wurde später von der Schule "Klassische Schrift" nach der Zeit der Entstehung folgendermaßen bestimmt: Buch der Wandlung, Buch der Urkunden, Buch der Gedichte (oder "das Buch der Lieder"), Buch der Riten, Buch der Musik, Frühling- und Herbstannalen. Die Schule der "Neuen Schrift" hat sie nach dem Schwierigkeitsgrad angeordnet: Buch der Wandlung und Frühling- und Herbstannalen als Lehrbücher für die höhere Stufe, während die anderen vier den Schülern in der elementaren Bildung angeboten werden (vgl.ebd., S.326).

rung der ethischen Normen, welche die Schüler aus den kanonischen Schriften her kennen, in allen konkreten Lebenssituationen, überall und jederzeit: "Selbst für die kurze Frist nicht, eine Mahlzeit zu verzehren, darf sich der Junzi abwenden von Ren. In Hast und Eile - hält er sich fest daran. In Wirrnis und Beschwernis - hält er sich daran." (4/5)

Hier nun zeigt sich ein Theorie-Praxis-Widerspruch im Konfuzianismus, den Konfuzius wohl erkannt hatte, den er aber durch die Anlage seiner Lehre nicht vermeiden konnte. Für den ursprünglichen Konfuzianer war Bücherwissen und moralisches Handeln in der Theorie wohl eine Einheit, aber im praktischen Leben als solche Einheit fast nie zu realisieren. Dies erkannte Konfuzius, indem er z.B. von sich bekannte, daß es ihm wohl nicht gelungen sei, ein Junzi zu werden. Das Ideal stand hoch über der alltäglichen Realität. Dies hatte seine Ursache vor allem in der Vergangenheitsorientierung und -verehrung des Konfuzianismus. Diese Verehrung war aber vor allem durch die "Richtigstellung der Namen", durch Schriften festgehalten. Die Haltung von Konfuzius bezüglich der Erziehung und Kultur, das Überlieferte weiterzugeben, ohne Neues zu schaffen, führte dann folgerichtig bei seinen Nachfolgern zu der Auffassung, daß die Autorität der Bücher mit ihrem Alter in einem direkten Verhältnis steht. Je älter die Bücher sind, desto richtiger und damit unzweifelhafter scheinen sie, desto mehr Legitimation und Autorität haben sie. In der feudalistischen Gesellschaft Chinas bildeten die Bücher, die vor der Han-Dynastie entstanden waren, den größten Anteil der Lehrmaterialien.³⁶ Dies beschränkte die Vielfalt möglicher Lehr- Lernmethoden im Umgang mit gesellschaftlicher Praxis recht einseitig auf eine Methodik des gewissenhaften Umgangs mit Büchern.

6. Selbst- und Fremdbestimmung im Lehr- und Lernprozeß

Wie aus den bisherigen Ausführungen unschwer zu ersehen ist, kennzeichnet sich das menschliche Leben nach der konfuzianischen Vorstellung durch die Vereinigung und Verbindung von einzelnen Individuen. Der Mensch bildet mit seinen Gleichgearteten eine Gesellschaft, in der und nur in der die menschliche Existenz ihren vollen Sinn hat. Die Art und Weise, auf der Robinson sein Leben fast ohne jegliche Beziehung mit seinen Gattungsgenossen als Naturwesen führt, ist für die Konfuzianer von vornherein als undenkbar ausgeschlossen.³⁷ Der Konfuzianismus ist von einer interindividuellen, interaktiven Sichtweise beherrscht, und die Regeln, die er bezeichnet, entsprechen immer auch der Normierung

36 Selbst in den naturwissenschaftlichen Fächern wie Mathematik und Medizin wurden uralte Fachschriften wie "Zhou Bi Suan Jing", "Huang Di Nei Jing" benutzt. Es war eine Seltenheit, daß die Bücher von zeitgenössischen Autoren in der Schule Anwendung fanden. Die berühmten Klassiker-Kommentare von Zhu Xi, die in der letzten Phase der traditionellen Erziehung Chinas eine dominierende Rolle gespielt hatten, setzten sich auch erst in der Yuan-Dynastie als Lehrmaterial in der Schule durch.

37 In der Robinsonade spiegelte sich z.B. für Rousseau die unverfälschte menschliche Natur. Ein Konfuzianer kann hierin nur ein Schreckgespenst von Einsamkeit und Sinnlosigkeit erkennen.

zwischenmenschlicher Beziehungen. Dabei ist er auf das Diesseits orientiert und lehnt transzendente Bestimmungen ab.

In dieser zwischenmenschlichen Sicht spielen die Begriffe Shu und Zhong eine große Rolle. Nach Aufzeichnungen der "Gespräche" geht Konfuzius in seiner Erziehungspraxis wiederholt auf diese beiden Begriffe ein. Als der Schüler Zi Gong ihn fragte: "Gibt es ein Wort, das für das ganze Leben als Richtschnur dienen könnte?" verwies er eindeutig auf Shu (15/24). Die Gemeinsamkeit der Art, die ähnliche Beschaffenheit der Natur von Menschen ermöglicht es, von der "Nähe" auf die "Weite" zu schließen, d.h. von dem eigenen Ich auf die Mitmenschen Übertragungen vorzunehmen. Um den idealen Zustand der menschlichen Moral zu erreichen, darf man es nicht versäumen, den Weg des Shu einzuschlagen, wie Konfuzius Zi Gong belehrte: "Gleichnishaft in anderen verstehen zu können, was man an sich selbst erkannt hat, das könnte man die Kunst des Ren nennen." (6/30) Mit Shu wird eine solche Übertragung, allerdings von passiver Natur, bezeichnet: "Was dir selbst unerwünscht ist, füge auch keinem anderen zu!" (15/24) Dies als einen Teil des Ren (12/2) zu beherrschen, ist mit enormen Schwierigkeiten verbunden und fordert große Bemühungen, was aus der folgenden Unterrichtsszene ersichtlich sein mag: "Zi Gong sagte: Ich möchte keinem anderen aufzuzwingen, was ich nicht will, daß es von anderen mir aufgezwungen wird. Der Meister sprach: Zi Gong, soweit bist du noch nicht." (5/12)

Während Shu als etwas Passives, als eine Unterlassung, zu verstehen ist, beinhaltet Zhong, dessen übliche Übersetzung mit "Loyalität" wenn auch nicht falsch, so in dieser Hinsicht zumindest nicht vollständig ist, den aktiven Aspekt der Übertragung von sich selbst auf die Mitmenschen: Was du selbst wünschst, das sollst du auch den anderen zubilligen und ihnen bei der Verwirklichung der Wünsche Beistand leisten. Ein Mensch mit Ren, "der sich selbst zu festigen sucht, hilft anderen, sich zu festigen: Was er selbst zu erreichen sucht, das zu erreichen hilft er anderen." (6/30)

Weiter oben haben wir bereits neben diesen inneren Ansprüchen des Ren auf das Li verwiesen, das als äußerer Bezug, als gesellschaftliche Norm und Kodex wirkt. Das Li, das ursprünglich ein religiös bezogenes Ritualsystem darstellte, hatte sich nach und nach zu einer gesellschaftlichen Funktionslehre entwickelt, die für die Konfuzianer in einer Idealisierung der Vergangenheit wurzelte und dabei zugleich zur unhinterfragten Norm der Ren-Li-Setzungen, d.h. des eigenen Wertesystems wurde. Der große Vorteil dieser Sichtweise für die Begründung einer Erziehungstheorie allgemein und für die Entwicklung eines Verständnisses über das Lehren und Lernen im besonderen liegt in der zweifachen Sicht dieses Ansatzes: in seiner Innen- und Außenbetonung. Der Konfuzianismus stellt ein in der Menschheitsgeschichte sehr frühes Modell der Innensicht des Lernens auf. Damit rückte in diesem Ansatz mehr als in vergleichbaren Kulturen ein rationales Selbstbeherrschungsmuster in den Vordergrund, das allerdings in seinem Außenbezug - in den Li-Zwängen, die für das Individuum immer auch Fremdwänge waren - in Harmonie mit der individualisierten Innensicht gesetzt wurde, was deren Eigenraum sofort wieder einengte. In dieser eigenartigen Balance werden einerseits durchaus modern er-

scheinende Erkenntnisse über Lehr- und Lernvorgänge entworfen und verwirklicht, andererseits verfällt die konfuzianische Methode oft im gleichen Moment in ein sehr rückwärtsgewandtes und enges Außenschema bloß stupiden Lernens - besonders bei den Nachfolgern des großen Meisters.

Damit kommen wir zum wichtigen Unterscheidungspunkt der Fremd- und Selbstbestimmung von Lehr- und Lernprozessen, der stark den westlichen Gesichtspunkt einer Demokratisierung von Lebensverhältnissen beinhaltet.³⁸ Wir wollen hier herausarbeiten, wie im Konfuzianismus die Lehrerautorität gehandhabt wird und welche Folgen dies für die Schülerfremd- und -selbstbestimmung hat. Wir meinen, daß hier traditionelle Bestimmungen angesprochen sind, die bis heute in China teilweise in der Praxis - oft in Mischformen - aufzufinden sind.

Sehr vereinfacht könnte man zwei gegensätzliche topologische Modelle der menschlichen Beziehungen aufstellen, die nur zum Zwecke einer logischen Hypothese überhaupt in so reiner Form unterschieden werden können und real so nicht existieren: eine horizontale Beziehungsstruktur, wonach sich die Menschen als Einzelne auf der gleichen Ebene befinden und in einem kommunikativen Verhältnis, man könnte auch sagen: in einem herrschaftsfreien Diskurs, zueinander stehen; und eine vertikale Beziehungsstruktur, die durch eine Rangstufung, durch hierarchischen Aufbau, durch Herrschaft charakterisiert ist.

Die konfuzianische Lehre schließt die erste Organisationsform der Gesellschaft nicht aus. Eine der "Fünf Beziehungen" der konfuzianischen Ethik ist bekanntlich die zwischen Freund und Freund, und mit Beispielen aus den "Gesprächen" ist beweisbar, daß Konfuzius sich mit Prinzipien der Regelung dieser horizontalen Beziehung befaßt hat. Doch die zweite Form bildet ohne Zweifel das, was sich Konfuzius als Wesen seiner Beziehungslehre vorstellte.

Eine verbreitete Ansicht, nach der Konfuzius als ein "Humanist" zu bewerten ist, beruft sich hauptsächlich auf sein Ren, seine Menschenliebe. Mag dieses Argument auch nicht ohne Recht sein, so ist es doch wichtig, dabei nicht zu übersehen, daß seine Menschenliebe nicht für alle Menschen in gleicher Stärke und in gleichem Ausmaß galt. Die Menschenliebe des Meisters unterscheidet sich insofern von der "Allumfassenden Liebe" (Jian Ai) des Mohismus, der als eine "bekannte Lehre" (Xian Xue) zur Zeit des Konfuzius eine entschiedene Gegenstellung bezog und später von diesem aus der geistig-ideologischen Szenerie der chinesischen Kaiserzeiten verdrängt wurde.³⁹ Konfuzius war weit davon entfernt, eine Aufhebung der "Unterschiede" in bezug auf die Liebe zu fordern. Die ersten vier der fünf Beziehungen sind die zwischen König (Herrscher) und Beamten (Untertanen), Vater und Sohn, Ehemann und Ehefrau, älterem Bruder

38 Vgl. hierzu für die Lehr- und Lernmethoden im Überblick den Beitrag von Reich, K.: Lehr- und Lerntraditionen: ein Überblick über Entwicklungsprobleme im Vergleich abendländischer und chinesischer Voraussetzungen. Köln 1991 (Material für ein Symposium in Peking vom 2.-5.5.91). (Veröffentlichung in Vorbereitung)

39 Vgl. Schmidt-Glinzer, H.: Mo Ti. Solidarität und allgemeine Menschenliebe. Düsseldorf/Köln 1975.

und jüngerem Bruder. Dem Wesen nach sind die vier Beziehungen eindeutig vertikal-hierarchische, nämlich Beziehungen zwischen Vorgesetzten und Untergebenen, Oben-Unten-Beziehungen.

Aus diesem Beziehungssystem ergeben sich für den einzelnen Menschen Pflichten und Rechte. Dabei darf nicht unerwähnt bleiben, daß die Erfüllung der Pflichten den zentralen Wert darstellen, während der Genuß der Rechte zwar nicht generell verneint, aber weniger berücksichtigt wird. Das Beziehungssystem bildet einen gesellschaftlichen Organismus, in dem jeder Teil, Menschen als Personen oder Schichten, einen vorgeschriebenen Platz und Stellenwert hat. Eine Verschiebung ist nur bis zu einem bestimmten Grad möglich, z.B. aufgrund der moralischen Vollkommenheit und politischen Fähigkeit ist es möglich, zum "Menschen über den Menschen", zum Beamtentum aufzusteigen.

Dieses Beziehungssystem, die Eigenschaften dieser Verhältnisse, wurde überliefert, galt als gute und heilige Tradition. Aber nach der konfuzianischen Auffassung erschufen die "Heiligen" sie nicht aus dem Nichts. Diese Kultur hatte ihre Grundlage in der "Natur". Von der "natürlichen Basis" her scheint nicht nur die Menschenliebe, sondern scheinen auch ihre Abstufungen, ihre unterschiedlichen Intensitäten gerechtfertigt zu sein.

Was Konfuzius unter dieser "natürlichen" Grundlage versteht, das ist die Familie. Zu den Tugenden, die in diesem grundlegenden und ursprünglichen Bereich der zwischenmenschlichen Beziehungen gelten, gehören zwar die Liebe und Gnade als Haltung der Älteren den Jüngeren gegenüber, aber es sind eindeutig die auf das Verhalten der Nachkommen und Untergebenen bezogenen Xiao und Di, die hier im Vordergrund stehen. Da sich Di, als Verpflichtungen des jüngeren Bruders zu dem älteren, nicht grundsätzlich von Xiao unterscheidet, beschränken wir uns im folgenden auf Xiao, das die Erfüllung aller Pflichten des Kindes seinen Eltern gegenüber, und zwar sowohl zu ihren Lebzeiten wie auch nach ihrem Tod, beinhaltet. Solange die Eltern noch am Leben sind, muß das Kind für sie sorgen und sie unterhalten, um deren "Gunst des Ernährens und Aufziehens zu vergelten". Es darf nicht allzu weit reisen und sich damit seiner Verpflichtungen entziehen. (4/19) Vor den Eltern waren ausschließlich Gehorsam und Unterwerfung gehörig, und jede Verachtung und Verletzung der elterlichen Autorität, gleichgültig unter welchen Umständen sie geschah, widersprach der menschlichen Natur. Auch nach dem Ableben der Eltern war das Kind seiner Verpflichtungen bei weitem nicht entledigt. Beispielsweise durch Ehrenwache am Grab und regelmäßige Opferdarbietung hatte das Kind seiner Eltern zu gedenken und die Beziehung zu ihnen weiter zu pflegen.⁴⁰ Diese Form von Ahnenverehrung übte nach Konfuzius eine positive Wirkung auf die Menschen aus und kam der Versittlichung zugute.

Familie ist eine Gemeinschaft, die auf der natürlichen Blutverwandschaft

40 "Drei Jahre muß ein Kind getragen werden, ehe es dem schützenden Arm der Eltern entwächst. So ist nun die dreijährige Trauer die Regel überall unter dem Himmel." (17/21)

beruht. Xiao ist dementsprechend ein natürliches Gefühl, es ist nicht deshalb da, weil es vorgeschrieben worden ist, sondern die Vorschrift hat ihre Wurzel im Menschen selbst. Die Beziehungsstrukturen der traditionellen Familie Chinas spiegeln die unvorstellbar komplizierten Bezeichnungen der Familienangehörigen in der chinesischen Sprache wider. Es gibt kaum zwei Personen, die in der Familie gleichberechtigt und nicht lexikalisch abgestuft wären. Diese Struktur der Familie als einer Grundzelle der Gesellschaft und einer Miniatur des Staates ist mehr vertikal als horizontal gegliedert. Was in der Familie gilt, gilt auch in ihrer vergrößerten und erweiterten Form, im Staat. Der Staat ist eine Gesellschaftsordnung mit familiarisierten Zügen, ist wie die Familie durch Rangordnung und Durchstufung gekennzeichnet. Wer zu Hause Kindespietät üben und sich der elterlichen Autorität unterwerfen kann, von dem kann der Herrscher Loyalität und absoluten Gehorsam mit Zuverlässigkeit erwarten. Für Konfuzius ist Xiao deshalb von außerordentlich großer Bedeutung, weil es die Grundlage der gesellschaftlichen Organisation und zwischenmenschlichen Regelung liefert.

Der Junzi, zu dem Konfuzius seine Schüler ausbilden wollte und für den das Ren, die Menschenliebe als höchstes Gebot gelten sollte, tritt entschieden gegen die Verletzung der hierarchischen Ordnung ein. Er hat in diesem Sinn auch Haß, z. B. "er haßt Untergebene, die ihre Vorgesetzten verleumden" (17/24), was sich daraus erklärt, daß die Liebe bei Konfuzius eben nicht für alle Menschen gleich ist. Der "Humanismus" des Konfuzianismus ist der des Patriarchalismus, des sozialökonomisch feudalistischen (oder im Sinne von Weber patrimonialen) Kollektivismus, nicht einer, der mit der Forderung nach Gleichheit verbunden ist und die Individualität gegenüber der Gemeinschaft hervorhebt, sondern als eine Verwirklichungsform in sozialen Beziehungen betont.

Diesen familiären und gesellschaftlichen Autoritätsverhältnissen liegt ein anzueignendes Gefühl der Ehrfurcht zugrunde, das zum Gehorsam und zur Unterwerfung führt. Für die Schüler heißt dies: "Der Junzi achtet in Ehrfurcht drei Dinge: Er achtet in Ehrfurcht die Bestimmung des Himmels, große Männer und die Worte des Weisen. Der Niedergesinnte kennt nicht die Gebote des Himmels, und darum achtet er sie auch nicht; großen Männern gegenüber verhält er sich unehrerbietig; und er mißachtet auch der Weisen Worte." (16/8) Die Lehre des Konfuzius versteht sich als eine Ideologie der Restauration und sieht sich gezwungen, gegenüber anderen geistigen Strömungen intolerant zu sein und sie als "Irrlehren" zu etikettieren und zu bekämpfen. Seinen Schülern kam keine Freiheit zu, sich anderen Theorien zuzuwenden, die die hierarchischen Autoritätsverhältnisse gefährden könnten.

Unbestritten ist aus dieser Sicht die Lehrerautorität. Als Gegenleistung für ihm entgegengebrachten Respekt und die Anerkennung der Lehrerautorität gewährt der Lehrer den Schülern seine Liebe und Aufmerksamkeit. Untersucht man allerdings nach den Quellen die Unterrichtspraxis bei Konfuzius, dann stellt sich einigermaßen wider Erwarten heraus, daß sich das Lehrer-Schüler-Verhältnis nicht solchermaßen autoritär und unfrei gestaltete, wie es in seinen letzten Entwicklungsstadien, vor allem

nach dem Neokonfuzianismus bis hin zum endgültigen Zusammenbruch des feudalistischen Erziehungssystems gewesen war. Einer Relativierung bedarf es insbesondere auf der konkreten methodischen Ebene, die wir weiter oben bereits hervorgehoben haben. Von seinen selbst heutzutage beachtenswerten Erziehungsmethoden verdient neben der Belehrung gemäß der oben besprochenen Lernstufen und individuellen Unterschiede vor allem das sogenannte "Qi Fa" unsere Beachtung. Da diese Methode in direktem Zusammenhang mit Fragen der Fremd- und Selbstbestimmung des Denkens der Schüler steht, behandeln wir sie hier.

Der in der Theorie der chinesischen Erziehung weit verbreitete Begriff entstammt einer Passage aus den "Gesprächen": "Ich *qi* den Schüler nicht, bevor er beim Streben nach dem Verständnis wegen der Erfolglosigkeit in Wut gerät. Ich *fa* den Schüler nicht, bevor er nach dem Ausdruck ringt und ihn noch nicht hat. Wenn ich eine Ecke zeige und er kann es nicht auf die anderen drei übertragen, so werde ich meine Belehrung nicht wiederholen." (7/8)

Qi bedeutet ursprünglich "öffnen", "aufmachen". Fa bezieht sich auf "äußern", "entwickeln", "hervorbringen", "aufdecken". Diese beiden Schriftzeichen gebraucht man heute als eine Wortkombination im Sinn von "Aufschluß geben", "aufklären", "inspirieren".

Die Methode Qi Fa impliziert eine Anforderung an die Schüler, erst einmal selbständig zu denken, die "Wahrheit" selbst herauszufinden. Konfuzius sieht in dem Lehrer einen Vermittler des (vor allem moralischen) Wissens und Könnens und läßt ihm eine Rolle der Anleitung zukommen. Doch das bedeutet nicht, daß der Schüler im Prozeß des Lernens eine Abhängigkeitsmentalität hegen darf. Im Gegenteil, der Schüler sollte zuerst ohne Hilfe des Lehrers nach dem Verständnis des zu erwerbenden Inhalts streben und dies deutlich zum Ausdruck bringen. Das Vertrauen auf eigene Kraft ist eine Eigenschaft derjenigen, die einmal seine Schüler werden sollen: "Der Junzi stellt strenge Anforderungen an sich, der kleine Mensch stellt strenge Anforderungen an die anderen." (15/21) Es ist in Konfuzius' Augen nicht wünschenswert, von vornherein die Verantwortung für ein erfolgreiches Lernen dem Lehrer zuzuschieben. "Wer sich selbst Schweres auferlegt, doch Leichtes nur von anderen verlangt, bleibt jedem Groll fern." (15/15) Erst in dem Fall, wo der Schüler trotz aller Bemühungen bei der Bedeutungserfassung erfolglos bleibt oder das vage Verstandene nicht durch eigene Formulierung einordnen und verdeutlichen kann, greift der Lehrer mit einem "Aufschluß", mit einer "Anregung" und "Erweckung" in den Lernprozeß ein. Qi Fa beinhaltet "finden lassen und finden helfen", stellt eine "heuristische" Lehrmethode dar.⁴¹

Qi Fa zielt ferner auf die Ausbildung der Fähigkeit bei dem Schüler ab, analog zu schließen. Der Analogieschluß ist nach Konfuzius auch ein Ergebnis der Schülerselbständigkeit und -aktivität, allerdings unter "Anregung" des Lehrers. Dazu ein Beispiel aus den "Gesprächen": "Zi Gong

41 Wir sehen hier deutliche Gemeinsamkeiten mit der Sokratischen Mäeutik. Wir wollen dies in weiterführenden Studien noch näher untersuchen.

fragte: Ein Armer, der nicht schmeichelt; ein Reicher, der nicht stolz ist - was würdet ihr dazu sagen? Der Meister sprach: Gut würde ich das heißen. Doch besser noch, der Arme wäre frohgemut, der Reiche liebte das Li. Zi Gong fragte: Im Buch der Gedichte heißt es: 'So wie der Knochen geschnitten wird, so wie der Elfenbein gefeilt wird, so wie die Jade geformt wird, so wie der Stein poliert wird.' Und das ist, was ihr gemeint habt? Der Meister sprach: Zi Gong, mit einem wie du kann man erst rechtens über das Buch der Gedichte sprechen. Aus schon Gesagtem erkennst du, was noch ungesagt ist." (1/15) Konfuzius war hier zufrieden mit der Fähigkeit Zi Gongs, seine Belehrung, die sich auf die gehörige Haltung der Armen und Reichen bezieht, durch seine Denk-Beweglichkeit im Gebrauch der Gedichte zu einer allgemeinen "Wahrheit" zusammenzufassen: Man muß das schon Vorhandene stetig verbessern und somit versuchen, weiter auf eine höhere Stufe der Tugendhaftigkeit zu gelangen.

Die Lernfähigkeit, "von einer Ecke auf die anderen drei zu übertragen", galt in der privaten Schule des Konfuzius als ein Kriterium der Leistung. Im Vergleich mit Zi Gong beherrschte Yan Hui diese Kunst besser, weswegen Konfuzius ihn für einen Primus hielt: "Der Meister fragte Zi Gong: Du und Yan Hui - wer von euch beiden meinst du, hat es weiter gebracht? Zi Gong erwiderte: Wie dürfte ich es wagen, mich mit Yan Hui zu messen! Yan Hui vermag mit einem Anhaltspunkte alle zehn Seiten einer Sache vollends zu erkennen; ich hingegen könnte eine zweite noch erkennen und nicht mehr." (5/9)

Doch bei diesem Lieblingsschüler fand nur eine einbahnige Anregung statt, was Konfuzius nicht für wünschenswert hielt. Die Selbständigkeit, die Aktivität, wird möglicherweise bei der Entfaltung verhindert, wenn der Schüler auf jedes Wort des Meisters hört, seine Belehrung blind anzunehmen pflegt. In dieser Hinsicht verhielt sich Konfuzius seinem sonst als besten geltenden Schüler gegenüber recht kritisch: "Yan Hui ist keiner, der mir nützt. Nichts, worüber er sich nicht freut, was immer ich auch sage." (11/4)

Eine gegenseitige Anregung zwischen Lehrer und Schüler scheint nach Konfuzius' Auffassung den Lehr- und Lernprozeß entschieden zu verbessern. Bei einem anderen Schüler fand Konfuzius seinen Wunsch erfüllt: "Zi Xia fragte: Was bedeuten die Zeilen 'ein wunderbares Lächeln auf schönen Wangen, ein glänzender Blick aus den dunklen und klarleuchtenden Augen, auf weißem Grund schimmert buntfarbene Pracht'? Der Meister sprach: Um Farbigenes darauf zu malen, muß erst ein weißer Grund vorhanden sein. Zi Xia sagte: So kommt denn das Li später? Der Meister sprach: Wer mir behilflich ist, meine Gedanken auszuführen, das ist Zi Xia. Mit dem kann man anfangen, über das Buch der Gedichte zu sprechen." (3/8) Unter den von Zi Xia zitierten Zeilen sind die ersten zwei dem Buch der Gedichte entnommen. Die Quelle der letzten anzugeben ist heute nicht mehr möglich. Es handelt sich um das Verhältnis zwischen dem Wesen, der Grundlage einerseits und der Ausdrucksform, dem Überbau andererseits. Der Schüler dachte nach und übertrug die Belehrung auf den Bereich der gesellschaftlich-ethischen Verhaltensnormen. Er kam, angeregt von dem Lehrer, zu der Erkenntnis, daß das Li zeitlich und

logisch später als das Ren entstanden ist und daß die Befolgung der Riten erst von Wert ist, wenn sie das innere Bewußtsein der Verpflichtungen als Basis hat. Ohne Internalisierung, ohne Ren, ist die strikte Ausübung des rituellen Verhaltens sinnentleert. Zi Xias Einsicht stellt andererseits auch eine Anregung für Konfuzius dar, die ihm hilft, seine Gedanken auszuführen. Die Methode Qi Fa enthält dabei die Forderung, daß der Schüler selbständig aufgrund einer Anregung von seiten des Lehrers zur Einsicht kommt, wobei der Lehrer mitunter nur mit Andeutungen arbeitet, um sein Ziel zu erreichen.⁴²

Das Qi Fa schließt eine Achtung der Schülerselbständigkeit bis zu einem bestimmten Grad ein. Das Lehrer-Schüler-Verhältnis bei Konfuzius ist zwar hierarchisch aufgebaut, aber die Lehrerautorität war noch nicht derart absolut, wie es die absolutistischen Herrscher, die den Konfuzianismus dogmatisierten, zur Legitimation ihres Absolutismus gern gesehen hätten. Der Lehrer war nach der konfuzianischen Vorstellung der Vertreter und Interpret des Rechten Weges, der Vermittler des Ren-Li-Systems, und galt deshalb prinzipiell als Verkörperung der "Wahrheit", aber wenn ihm in der erzieherischen Tätigkeit, die die Weitergabe und Verbreitung der "Wahrheit" bezweckte, Fehler unterlaufen waren, so sollte er es nicht ablehnen, sie zu gestehen, auch den ihm ständisch oder sachlich-kennntnisgemäß untergeordneten Schülern bzw. Ratsuchenden gegenüber nicht.⁴³ Gegenüber dem Rechten Weg, der "Wahrheit", ist der Lehrer andererseits nur eine sekundäre Autorität, oder anders gesagt, der Lehrer ist deshalb und erst dann autoritär, weil und wenn er die höchste Autorität des Ren-Li-Systems vertritt. In den "Gesprächen" wird an mehreren Stellen beschrieben, wie der Schüler Zi Gong, der durch Tapferkeit und Geradheit bekannt war, sich traute, den Lehrer auf dessen Fehler aufmerksam zu machen. Als Konfuzius Nan Zi, der Gemahlin des Fürsten Ling von Wei, deren Lebensstil durch sittliche Verdorbenheit gekennzeichnet war, einen Besuch abstattete, war Zi Lu ärgerlich darüber, so daß Konfuzius vor ihm schwören mußte, daß er nichts Falsches getan hatte (6/28). Bi Xi lud Konfuzius zu sich ein. Konfuzius erwog, die Einladung anzunehmen, um mit Hilfe dieses Untervasalls seine Ideale zu verwirklichen. Weil Bi Xi aber ein nicht legitimer Machthaber war, verwies Zi Lu auf die Widersprüchlichkeit des Konfuzius: "Ich habe einst vom Meister vernommen: Der Junzi betritt das Haus nicht eines Menschen, der üble Taten sich zuschulden kommen ließ. Nun hat sich Bi Xi in Zhongmou gegen seine Lehnsherrn aufgelehnt, und Ihr wollt Euch zu ihm begeben. Wie könnt Ihr das nur tun?" (17/7) Solche Auseinandersetzungen verliefen beiderseits nicht immer höflich: "Zi Lu sagte zum Meister: Der Fürst von Wei erwartet, daß Ihr ihm helft, sein Land zu regieren. Was würdet Ihr zuerst tun? Der Meister sprach: Unbedingt die Namen richtigzustellen. Zi Lu entgegnete: So, meint Ihr. Seid Ihr nicht umständlich und pedantisch? Wozu sollte man sie richtigstellen? Der Meister sprach: Was für ein Tölpel

42 Ein weiteres Beispiel hierfür in (17/20).
43 Vgl. dazu etwa (17/4), (1/8), (19/8), (15/30), (7/31), (19/21).

du doch bist!..." (13/3)

Die Verhaltensweise des Zi Lu war Konfuzius sicherlich alles andere als angenehm, aber er duldete es. Denn einerseits kümmerte es ihn, wenn es denen, die oben sind, an Großherzigkeit mangelt (3/26), andererseits war die Nichtzurückhaltung des Zi Lu eigentlich keine Abweichung von der Anforderung des Konfuzius: "Wo Ren geboten ist, steh nicht zurück - selbst hinter deinem Lehrer." (15/36)

Wie sich aus der bisherigen Analyse herausgestellt haben mag, kann man das Lehrer-Schüler-Verhältnis bei Konfuzius, hier unter dem Aspekt der Selbstbestimmung und Fremdbestimmung, Lehrer-Autorität und Schüler-Freiheit, aus zwei Blickwinkeln beobachten, aus einer horizontalen oder vertikalen Sichtweise heraus. Dabei fällt auf, daß Konfuzius im größeren gesellschaftlichen Rahmen immer die Hierarchie, also die vertikale Sicht betont. Dies gilt auch für die Pietät in der Familie. Hingegen kommt im kleinen pädagogischen Verhältnis von Freund zu Freund und hier teilweise auch vom Lehrer zum Schüler momentweise eine horizontale, gleichberechtigt erscheinende Struktur ins Spiel, die sich besonders in der Qi Fa Methode ausdrückt. Auf den ersten Blick scheint hier die zwischenmenschliche Beziehung im Erziehungsbereich mehr oder weniger "demokratische" und "freiheitliche" Züge aufzuweisen. Das Lehrer-Schüler-Verhältnis war bei Konfuzius zwar hierarchisch aufgebaut, aber nicht so autoritär, so unfrei, so lieblos-kalt, wie es später vor allem in den letzten Phasen der konfuzianischen Kaiserzeit aussah. Besonders in methodischer Hinsicht schien Konfuzius großes Gewicht auf das Qi Fa zu legen, das den Schülern gewissen Raum der Selbständigkeit und Aktivität ließ. Der Lehrer versuchte anscheinend nicht, die Normen den Schülern von oben einfach eindringlich zu verstehen zu geben, sozusagen einzutrichtern, sondern es schien ihm sinnvoller zu sein, die Schüler erst einmal aus eigener Kraft die "Wahrheit" suchen und finden zu lassen. Erst wenn die Schüler trotz der Selbstanstrengungen erfolglos bleiben, greift der Lehrer ein, indem er eine gewisse Anregung gibt, die die Schüler zu weiteren Versuchen anhält. Dabei müssen sich die Schüler die Fähigkeit erwerben, analog zu schließen. Die Anregung soll im idealen Fall beiderseitig erfolgen, so daß die Lehr- und Lerntätigkeit sowohl dem Lehrer als auch den Schüler nützlich ist. Der Lehrer verfügt über eine Autorität, aber weil Ren und Li, Rechter Weg und die "Wahrheit" die höchsten Kriterien sind, stellt sich die Lehrerautorität als eine sekundäre dar, deren Legitimation vor allem in der richtigen Vermittlung der genannten Inhalte liegt. Der Lehrer hat deshalb seine Fehler zu gestehen und zu korrigieren, was eine absolute Autorität aushöhlt und eine partnerschaftliche Beziehung in der Erziehung ermöglichen kann.

Aber diese Sichtweise im konkreten pädagogischen Bezug wurde von der gesellschaftlichen Herrschaftsstruktur der feudalistisch-patriarchalischen Epochen gebrochen, inhaltlich immer stärker herrschaftsbezogen determiniert. Das Lehrer-Schüler-Verhältnis erwies sich in vielen Aspekten der Vater-Sohn-Beziehung und der Herrscher-Untertan-Beziehung ähnlich. Die Schüler waren dem Lehrer untergeordnet, sie hatten wohl Freiheit, aber eine Freiheit im Käfig. Was die Schüler zu lernen hatten, waren die

Normen des Li-Systems, die Verpflichtungskomplexe, die dem einzelnen Menschen in dem gesellschaftlichen Beziehungsgefüge zukamen und die sie zu erfüllen hatten. Bei der Auswahl des Inhaltes durften sie überhaupt keinen Anspruch der Selbstentscheidung erheben, Beschäftigung mit "Irrlehren" wurde streng verboten und Auseinandersetzung mit Gegenständen, die nach Ansicht des Lehrers eines Junzi unwürdig waren, wurde grundsätzlich nicht erlaubt. Das "umfassende" Lernen war durch vertikale Aufnahme und horizontale Verdrängung charakterisiert. Aufgenommen wurde immer, was in der gegebenen Hierarchie von oben kam. Verdrängt wurde hingegen, was als widerstreitende, als neue zeitgenössische Lehre in den Horizont gelangen konnte. Die Schüler sollten selbständig denken und lernen, sollten ihre Aktivität entfalten, aber das alles durfte nicht den vorgeschriebenen Rahmen überschreiten, den Rahmen der moralischen Persönlichkeitspflege, die überlieferte Tradition der "weisen Könige von einst", also lag der Spielraum der Schüler nur innerhalb des Rahmens des Herausarbeitens der konfuzianischen Wahrheit und der Interpretation der kanonischen Schriften. Diskussion zwischen dem Lehrer und den Schülern bildete einen Vorgang der "Suche nach dem Gemeinsamen", der Identifizierung mit den Normen. Am Lehrer Kritik zu üben, wurde zwar duldsam und gar lobend zugelassen, aber nur wenn der Lehrer bei der Vermittlung und in der Praxis Fehler beging. Jeder Verstoß gegen das Li galt als inakzeptabel. An der Gültigkeit der überlieferten Normen, die zu interpretieren und weiterzugeben zu den wesentlichen Aufgaben des Lehrers zählte, durfte kein Zweifel entstehen. Mit der Erstarrung und Dogmatisierung des Konfuzianismus wurde auf das letzte Quentchen Liberalität und Selbstbestimmung als möglichem Ausdruck einer individualisierten oder auf Gleichheit gerichteten demokratischen Haltung verzichtet, da der Lehrer als Verkörperung der feudalistischen Normen angesehen wurde und jede Verletzung der Lehrerautorität einer Verletzung des Rechten Weges gleichkam. Daraus entstand eine absolutistische Einstellung der notwendigen Anpassung der jeweiligen Schüler an das vorgegebene Herrschaftssystem, die nicht bei Konfuzius in dem Maß zu finden war, aber bei ihm eben doch ihren Ursprung hatte. Wenngleich es erstaunlich ist, mit welchem Gespür und erzieherischem Geschick Konfuzius Methoden erkannte, die den Lehr- und Lernprozeß positiv beeinflussen, so stellte die grundsätzliche Einordnung allen Lehrens und Lernens in hierarchische und starre Zusammenhänge doch eine Enge her, an der der Konfuzianismus schließlich historisch scheiterte. Daß diese Enge bei Konfuzius selbst immer wieder aufgebrochen wird, unverzichtbaren Einsichten in erfolgreiche Lehr- und Lernstrukturen Platz läßt, macht seine Größe aus und läßt ihn bis heute als relevant für weitere Analysen erscheinen.

7. Zusammenfassung

Westlichen Beobachtern erscheinen die chinesischen Lehr- und Lernmethoden bis heute als zu sehr auf Beobachtung und reproduktive Mitarbeit

ausgerichtet.⁴⁴ Darin spiegeln sich gewiß auch Anteile der konfuzianischen Tradition. Wir haben demgegenüber hervorzuheben versucht, daß es ursprünglich bei Konfuzius auch Ansätze gibt, die als sehr modern zu bezeichnen sind und sowohl mit Erfahrungen westlicher didaktischer als auch lernpsychologischer Forschung übereinstimmen. Dazu gehören in erster Linie:

- die hohe Wertschätzung der Erziehung im allgemeinen und der Abbau von Standesvorurteilen in der Bildungsfähigkeit - zumindest der Tendenz nach - im besonderen;
- die prinzipielle Einsicht, daß Erziehung immer auch Ausdruck eines politischen Handelns ist;
- eine gegenüber der Bestimmung der menschlichen Natur widersprüchliche, offene Haltung, die sich von Praxiserfahrungen leiten läßt⁴⁵;
- die kategoriale Durchdringung der Erziehungsverhältnisse mit Begriffen, die das interaktive Verhältnis betonen;
- die Individualisierung des Lernprozesses im Einzelfall, wobei anthropologische Voraussetzungen der Schüler beachtet werden sollen; der Grundsatz des Belehrens nach der individuellen Eigenart des Schülers;
- der Grundsatz, daß Taten mehr belehren als Worte;
- die Stufung des Lernprozesses; dabei insbesondere die Beachtung eines sich nach und nach aufbauenden Lernganges, wobei Motivation, Dialog und Selbstüberprüfung als wesentliche Bestandteile des Lernens erkannt werden;
- die Qi-Fa-Methode.

Allerdings ist hier gleichzeitig zu betonen, daß diese Aspekte, die in der Erforschung der Lehr- und Lerntraditionen Chinas noch weiter herausgearbeitet werden sollten⁴⁶, in der Erziehungspraxis immer wieder ins Negative gewendet wurden, wie wir weiter oben schon ausführten. Das liegt besonders an folgenden Gründen:

1) Die hierarchische Ausrichtung und Anordnung sozialer Beziehungen baute sowohl auf der sachlich-abstrakten als auch auf der persönlich-konkreten Ebene zwischen dem Wissen der Weisen (restaurativer Inhalt) und dem Lehrer und Schülern Distanzen und Abhängigkeitsverhältnisse auf, die die Selbsttätigkeit und Selbständigkeit der Schüler begrenzte.

2) Das sichere Wissen wurde immer stärker auf Bücher konzentriert, so daß sich die Schüler zwar auf die gesellschaftliche Praxis hin orientieren sollten, faktisch aber auf Bücher orientiert blieben. Dies führte auch zu einer Vernachlässigung der weiteren Differenzierung und Fortentwicklung der Wissenschaften, da ehrenwertes Handeln hier ausdrücklich tugendhaftes Handeln im Sinne der moralischen Dogmenlehre bedeutete.⁴⁷

So war China ein Land der genialen Erfinder, ohne daß diese Erfindungen selbst einen Prozeß der wissenschaftlich-technischen Revolution auslösen

⁴⁴ Vgl. dazu Reich - siehe Anm. 38.

⁴⁵ Darin aber auch deutliche erkenntnismäßige Grenzen offenbart, wie wir weiter oben zeigten.

⁴⁶ Hier wären neben dem Konfuzianismus auch andere traditionelle Linien näher zu analysieren.

⁴⁷ Insoweit wird von einigen westlichen Autoren der Konfuzianismus mit einer religiösen Strömung gleichgesetzt. Dies ist allerdings deshalb nicht stimmig, weil dem Konfuzianismus wichtige zur Religion gehörende Momente fehlen.

konnten.

3) Das kaiserliche Prüfungssystem sicherte die beiden vorgenannten Bedingungen und perfektionierte ein Kontrollsystem der Lernbemühungen. Hier konnte nur bestehen, wer über ausgezeichnete reproduktive Fähigkeiten verfügte, denn in den Prüfungen kam es nicht darauf an, Neues zu schaffen oder Kreativität zu beweisen, sondern ein angemessenes Verständnis des Gelernten zu dokumentieren und keinesfalls seinen Lehrern und Meistern zu widersprechen.

4) Schließlich erleichterten die Lehr- und Lerntraditionen auch den Umgang zwischen Lehrern und Schülern, weil sie eindeutig gesellschaftliche Rollenerwartungen einer ohnehin hierarchisierten, feudalen Gesellschaft absteckten. Hier hatte jeder seinen zugewiesenen Platz und eine Statussicherheit im Lernfortschritt. Daraus konnten gegenseitige Achtung und Rücksichtnahme entstehen, die eine Angst vor Veränderung ausdrückten. Um so größer war für China der Schock in der Konfrontation mit dem Westen, für den Veränderungen zum Inbegriff von gesellschaftlicher Entwicklung geworden waren.

Nimmt man diese Gründe und überträgt sie auf heute, dann fällt auf, daß Prüfungen in China - aber auch in Japan - noch immer sehr stark in der kritisierten Tradition stehen. Dies hängt unseres Erachtens gewiß auch damit zusammen, daß die chinesische Sprache eine hohe Reproduktionsleistung bei der Aneignung verlangt. Aber dies scheint nicht der einzige Grund zu sein. Hinzu kommt, daß auch heute noch der Übergang von der beobachtenden, passiv-rezeptiven hin zur aktiven, selbsttätigen, dann aber auch mehr auf Selbstbestimmung dringenden Schülerrolle, schwierig ist, weil sowohl familiäre als auch allgemein gesellschaftliche Grenzen gesetzt sind. Mit der Aufnahme marktorientierten Handelns dringt jedoch ein notwendiger Individualismus in die chinesische Gesellschaft, der solche Grenzen zunehmend sprengen wird, damit auch Veränderungen in den Lehr- und Lernmethoden produziert werden. Im Blick auf die Sicherheit eines eher geschlossenen und geschützten Lehr- und Lernraums mit strikten Verhaltenszuweisungen werden dann allerdings auch Verluste entstehen, die zunächst Unsicherheiten bei Lehrern und Schülern bedingen können. Hier ist daran zu erinnern, daß im Westen ein sehr langer Übergang von der eher passiven zur aktiveren Schülerrolle vollzogen wurde. Es war dies auch ein Übergang, der sich der Antike erinnerte, indem eigene Traditionslinien neu interpretiert wurden. Wir hoffen gezeigt zu haben, daß es für eine solche Neuinterpretation des chinesischen Altertums - hier bezogen auf Konfuzius - durchaus auch Ansätze geben kann, die weiter verfolgt werden sollten.