

Toleranz in asiatischen Traditionen¹

Es ist an sich ein Akt der Toleranz, wenn in diesem Handbuch ›Weltgeschichte der Toleranz‹ die verschiedenen Ideen der Toleranz in verschiedenen kulturellen Traditionen der Welt behandelt werden. Da das Wort ›Toleranz‹ an sich aus dem abendländischen Kontext stammt und sich somit schon in bestimmter Sinn- und Bedeutungssphäre bewegt, ist es schon eine erste philosophische Frage, wie man z.B. eine oder gar mehrere entsprechende Ideen für Toleranz in asiatischen Kulturkreisen herausstellen soll. Entweder gibt es rein logisch-methodisch zunächst eine allgemeine Idee bzw. allgemeine Sinn- und Bedeutungssphäre der Toleranz und dann kann man die entsprechenden asiatischen Begriffe finden. Oder man versucht von diesen Kulturen an sich her die Idee bzw. den Begriff zu finden, wodurch sich eine eigene Sinn- und Bedeutungsdimension eröffnet, was dem sozusagen üblichen abendländischen Toleranzbegriff vergleichbar ist, jedoch wesentlich erst im asiatischen Kultur-Kontext zu verstehen ist und so der Welt etwas innovatives anzubieten hat. Da die erste Möglichkeit bzw. das erste Modell die Gefahr einschließt, dass man die abendländische als universale Idee der Toleranz voraussetzt, werde ich in dieser Abhandlung den zweiten Wege gehen, obwohl ich wiederum zugeben muss, dass ungeachtet dessen doch eine wie auch immer geartete allgemeine Idee der Toleranz in meiner Vorstruktur versteckt ist. Sonst könnte ich gar nicht beginnen die asiatische zu suchen. Dies ist ein hermeneutischer Zirkel. Und ich werde ihn zuerst so bestehen lassen.

Wenn Toleranz in asiatischen Traditionen in solch einem kompakten Rahmen dargestellt werden soll, muss man sich auf das ursprüngliche, wesentliche und innovative konzentrieren, was zweifellos die drei chinesischen philosophischen Traditionen – Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus – repräsentieren können. Daher beschränkt sich diese Abhandlung in solche Rahmenbedingung. Der Begriff Toleranz wird im chinesischen oft als ›寬容‹ (Kuān Róng)² übersetzt. 寬 ist zusammengesetzt von ›mián‹ (宀, decken oder Wohnung) und ›kuān‹ bzw. ›xiàn‹ (寬, eigentlich Amarant, hier phonetische Funktion), heißt ›geräumig‹ zuerst bezüglich einer Wohnung, als Verb ›loslassen‹, ›entlasten‹ oder ›erweitern‹. 容 besteht aus gleichem ›mián‹ (宀) und ›gù‹ (谷, Tal), besagt insgesamt als Verb ›halten‹ bzw. ›enthalten‹ und als Nomen ›äußere Erscheinung‹ oder ›Aussehen‹. 寬容 zusammen bedeutet dann sich erweitern bzw. eröffnen um das Andere aufzunehmen bzw. beizubehalten.³ Diese Bedeutung ähnelt dem Begriff Toleranz, wenn dieser grundsätzlich als Geltenlassen bzw. Akzeptieren der Andersheit oder Fremdheit zu meist eben Minderheit in der Sphäre der Eigenheit, wie z.B. Toleranz der fremden Religion in einem dominanten Kulturkreis, aufgefasst wird. Weil diese Bedeutung der chinesischen Wortbildung eher dem ersten Modell entspricht – und das ist der Sinn jener Übersetzung – werden wir nach dem zweiten hermeneutisch-methodischen Verfahren einen anderen Weg beschreiben: Aus den zentralen Gedankenlinien und den entsprechenden Ideen der chinesischen philosophischen Traditionen soll die sino-kulturelle Idee der Toleranz hervorgehoben werden. Recherchiert man 寬容 in den chinesischen Klassikern, so stellt sich in der Tat heraus, dass dieser Terminus sowohl beim Daoismus die Demütigkeit (謙[虛],

1 Dieser Aufsatz gehört zu den Forschungsergebnissen eines Forschungsprogramms (NSC101-2410-H-033-032-) des Autors beim NSC in Taiwan.

2 Da die klassischen Zeichen nicht nur den ursprünglichen literarischen Sprachaufbau des Chinesischen beinhalten, sondern auch die Schriftart klassischer Texte überhaupt sind, werden hier in dieser Abhandlung nicht die vereinfachten, sondern die klassischen Zeichen verwendet.

3 Vgl. z.B. »寬容«, in: *The Encyclopedic Dictionary of the Chinese Language*, vol. 3, published by China Academy, Taipei 1982, 599 (7480.48).

Qiān [Xū] des Weisen, als auch bei Konfuzianismus die Barmherzigkeit (仁慈, Rén Cí) des Herrschers gegenüber den Anderen überhaupt ergibt.⁴ D.h. 寬容 charakterisiert im Prinzip eine Art Tugend, deren Bedeutung allerdings von der jeweiligen philosophischen Gesinnung her bestimmt ist. In *Zhuāngzǐ* bezeichnet 寬容 deshalb eine Tugend von Lǎozǐ (老子, der Legende nach ca. 600-470 BC), weil es gerade das von diesem 真人 (Zhēnrén, wahrer oder authentischer Mensch) repräsentierte metaphysische 道(Dao) als allumfassendes freilich leeres, in sich gegensätzliches obgleich harmonisches kosmologisches System zum Ausdruck bringt. In *Xúnzǐ* dagegen verleiht 寬容 dem 君子 (Jūnzǐ, edler Mann) einen Ausdruck, dass er selbstdiszipliniert oder autonomisch ist, doch gleichzeitig sich karitativ oder liberal bzw. humanistisch zu Anderen verhält. Dahinter steht in Wahrheit die urkonfuzianistisch moralphilosophische Kernidee von 仁 (Rén) als der Weg des 忠恕 (Zhōng Shù) und später als 中道 (Mitte-Weg Zhōng-Dào) bzw. 恕道 (Shù-Dào). In den han-konfuzianistischen und historischen Klassikern wie *Hán-Shī-Wàì-Chuán*, *Hàn-Shū* und *Hòu-Hàn-Shū*, wo daoistische Weltanschauung und konfuzianistische Ethik teilweise noch entgegengesetzt, teilweise schon synkretisiert sind, kennzeichnet 寬容 insbesondere die von damaligen Intellektuellen beanspruchte sittliche Einstellung eines tugendhaften Herrschers im politischen Bereich bzw. in seiner Regierung und Machtausübung, was Güte und Wohltätigkeit ausdrücken und schließlich dem Weg des Kosmos entsprechen soll, nämlich dem Geschehen des Lebens in Harmonie (和[諧], Hé [Xié]). Dies weist vermutlich wohl auf die paradigmatische Lehre des Hǎn-Konfuzianismus bzw. Dǒng Zhōngshū (董仲舒, 179-104 BC) hin, die Wechselwirkungen zwischen Himmel und Mensch (天人感應, *Tiān Rén Gǎn Yì*).⁵

Es handelt sich bei der Toleranz im chinesischen Kontext also um eine noch übergreifendere und tiefsinnigere Dimension der praktischen Philosophie und Metaphysik als das, was 寬容 an sich aussagt. Dabei geht es nicht in erster Linie um die Dimension der Religion, was seinen geschichtlichen Ursprung in der Wiege der chinesischen Kultur hat. Die Revolution der Zhōu(周)-Dynastie gegen Shāng (商) liegt darin begründet, dass der Opfertrank für Orgien benutzt wurde.⁶ Der Legende bzw. der konfuzianistischen Tradition nach hat der Herzog von Zhou (周公, Zhōugōng, ca. 1110 BC), der Verfasser dieses Textes, als wahrer Gründer des sozial-ökonomisch-politischen und auch intellektuell-philosophischen Systems der Zhōu-Dynastie, einerseits, um die Theokratie bzw. den Aberglauben der Adeligen überhaupt zu ändern, die Orakelpraxis der Shāng-Zeit in 周易 (*Zhōu Yì*)⁷ umgewandelt bzw. mit 爻辭 (Yáo Cí) uminterpretiert, was die Grundlage bzw. der Urtext vom 易經 (*Yì Jīng*) als Kosmologie, Natur- und Geistesphilosophie und Metaphysik überhaupt, nämlich der erste chinesische metaphysische Klassiker, ja der älteste der klassischen chinesischen Texte, ausmacht. Andererseits hat er das theokratisch orientierte politische und soziale System durch 禮[記] (*Lǐ* oder *Lǐjì*, *Buch der Riten*) und 樂 (*Yuè*, *Buch der Musik*) ersetzt. Somit hat er die human-zentrierte Wendung der chinesischen Kultur initiiert, weswegen Konfuzius ihn soehrt: 易經, 尚書 (*Shàng Shū*), 禮, 樂 mit 詩 (*Shī*, *Buch der Poesie*) und 春秋 (*Chūn Qiū*, *Frühlings- und Herbstanalen*) bilden die sogenannten Sechs Klassiker der Antike, vorzugsweise des Konfuzianismus.⁸

4 Vgl. Zhuāngzǐ (莊子, ca. 365-290 BC), *Nánhuájīng* (南華經) oder Zhuāngzǐ, »Zá Piān« (雜篇), *Tiān Xià* (天下): 「常寬容於物」; Xúnzǐ (ca. 299-220 BC), Xúnzǐ (荀子), »Fēi Xiāng« (《非相》): 「接人用拙, 故能寬容」; Hǎn Yīng (韓嬰, ca. 200-130 BC), *Hán-Shī-Wàì-Chuán*, 8, 21(韓詩外傳 八, ca. 150 BC): 「溫良而和, 寬容而愛」; Ban Biao (班彪, AC 3-54), Ban Gu (班固, AC 32-92) u.a., *Hàn-Shū*, (漢書, *Buch des Westlichen Han-Dynastie*) »Chū-Yuán-Wáng-Chuán« (楚元王傳): 「優游寬容, 使得並進」; Fàn Yè (范曄, AC 398-445), *Hòu-Hàn-Shū* (後漢書, *Buch des Östlichen Han-Dynastie*), »Kòu-Xún-Liè-Chuán« (寇恂列傳): 「先寬容, 後刑辟」.

5 Vgl. z.B. Hàn-Shū, »Dǒng-Zhōng-Shū-Chuán« (《董仲舒傳》), V.7, 30, 33.

6 Vgl. die Klassiker, 尚書 (*Shàng Shū*, *Buch der Urkunden*), »Jiǔ Gào« (《酒誥》, Alkohol-Ermahnung).

7 Eine andere Interpretation besagt, dass Zhōu (周) Ganzheit bzw. Vollständigkeit, oder Kreislauf bzw. Universalität bedeutet, was gerade das Wesen von *Yì Jīng* anzeigt. »Xì Cí lǚ« (《繫辭上》), 4.

8 Vgl. Zhuāngzǐ, *Nánhuájīng*, »Wài Piān« (外篇), *Tiān Yùn* (天運). *Nánhuájīng*, »Zá Piān«, Kap. *Tiān Xià*. Da Yuè verlorengegangen ist, wurde seit der Hǎn-Dynastie nur die sogenannten Fünf Klassiker überliefert.

Besonders 易經 ist als gemeinsamer Klassiker und Basis von Konfuzianismus und Daoismus anzusehen. Mithin sollen die Grundideen von 易經 als Ursprung aller chinesischen intellektuellen Kulturgüter und demzufolge deren Beziehungen mit den Kernideen des Konfuzianismus und Daoismus kurz eingeführt werden.

Das *Yīwēi Qiánzáodù* (〈易緯乾鑿度〉), in der Hân-Zeit, wobei ein genaues Datum nicht zu bestimmen ist⁹ sagt, »Yi hat einen Namen aber enthält drei Bedeutungen: die sogenannte Einfachheit, Verwandlung, und Unverändertheit.« Einfachheit weist auf 太極 (Tài Jí) oder wörtlich Grand Extremum hin, welches *die* Achse des Universums kennzeichnet, und daher das Eine und Einfache ist. Aus diesem als Dao entstehen 兩儀 (Liǎng Yí), die zwei entgegengesetzten Modelle oder Momente, sinnbildlich durch zwei Arten von Linien 爻 (Yáo), also 陰 (Yīn) und 陽 (Yáng)¹⁰, was in 太極 als deren Einheit wieder die komplementären Polaritäten bildet, die als gegensätzliche Grundsätze oder Kräfte jeweils in ihren Gegensatz übergehen bzw. sich in ihn umwandeln usw., später durch das berühmte Bild des *Tàijítú* (太極圖) symbolisiert¹¹. Dadurch entwickeln sich die 四象 (Sì Xiàng), die vier Grundelemente, die wiederum jeweils mit einem Yáng oder Yīn kombiniert werden und zu 八卦 (Acht Trigramme, Bā Guà) entfaltet werden. Diese acht Orakelzeichen schließen sich wieder jeweils in der dynamischen Struktur des Kreislaufs zusammen. Aus den Permutationen jeweils zweier der Acht Trigramme nach Oben und Unten erweitern diese sich zu den 64 Hexagrammen als 64 Weisen von Personen in Situationen. Da jedem 爻 ein 爻辭 oder Exposé zugeschrieben wird, ergeben sich 384 Hinweise für Personen in Situationen. Weil jedes der 64 Hexagramme sich erneut in das jeweilige andere umzuwandeln vermag, lassen sich 4.096 Veränderungen der Personen in Situationen und sozusagen alle Kosmoswandlungen verzeichnen.¹² Deshalb ist die zweite Bedeutung von 易 Verwandlung. Weil 易經 bzw. die weisen, karitativen Heiligen als dessen Autoren nun die Zirkularität und demnach Beständigkeit und Regel der Verwandlung überhaupt aufzeigen, zeugt es auch von der Unveränderlichkeit oder dem Wesen des 易 bzw. 道, welche sich als dessen dritte Bedeutung zeigt.¹³ Das oben skizzierte Grundkonzept von 易經 stellt sich auch die Grundstruktur der Natur- und Lebenswelt und auch der Ethik namentlich als Mitte-Weg vor.¹⁴ Nun stehen die drei Bedeutungen von 易 im Verhältnis einer systemischen Beziehung, d.h. jede hängt jeweils mit den anderen dialektisch zusammen. Dies zeigt sich gerade darin, dass der Daoismus, der Konfuzianismus und sogar der später entwickelte Sino-Buddhismus von den drei 易-Bedeutungen jeweils eine besondere systemische Dialektik charakterisieren können.

Aus diesen Grundgedanken von 易 entstehen infolgedessen sowohl die Kernideen des 無 (Wú, Nichts) und der Harmonie von Gegensätzen beim Daoismus, also auch des 仁 und des Mitte-Weges bei Konfuzianismus, und folglich die jeweiligen obengenannten Begriffe von Toleranz. In einer Zeit wie Chūn-Qiū (春秋, 770-476 BC), in der das allgemeingültige Wertesystem mit dem Untergang der autoritär-feudalistischen Zhōu-Dynastie zerfällt und verschiedenartige Denkrichtungen aufkommen, um die Probleme der Welt dieser Zeit zu lösen, entstehen die zwei entgegengesetzten paradigmatischen Philosophiesysteme. Von der ersten Bedeutungsrichtung 易 als Einfachheit her denkt Lǎozǐ im *Dàodéjīng* (Dàodéjīng, 772-476 BC) – 道 (Dào) als Ontologie und 德 (Dé) als praktische Philosophie – das 道 als 無極 (Wú Jí, Nichts-Extremum)¹⁵ und noch ursprünglicher als 太極: »Das Dào erzeugt Eins [太極]; Eins erzeugt Zwei [陰陽], Zwei erzeugt Drei [卦], Drei erzeugt alle Dinge.«¹⁶

9 *Yīwēi Qiánzáodù*: 「易一名而含三義：所謂易也，變易也，不易也。」

10 Vgl. »Xi Ci I«, Kap. 5.

11 Vgl. Zhōu Dūnyì (周敦頤, AC 1017-1073), *Tàijí Tú Shuō* (太極圖說, Exposition des Bildes des Taiji).

12 Vgl. »Xi Ci I«, II. Vgl. auch, »Xi Ci II«, 8.

13 Vgl. »Xi Ci II«, 2.

14 Vgl. »Xi Ci I«, 1; vgl. auch »Xi Ci I«, 7.

15 Vgl. *Dàodéjīng*, 28. Der vorige Satz und Teil dieser Stelle entspricht dem bei Fußnote 4 erwähnten Text von *Nánhuájīng*, »Zá Piān«, Kap. Tiān Xià über Kuān Róng.

16 Vgl. *Dàodéjīng*, 42.

Warum 道 als Nichts? Nicht nur weil die Einfachheit als *Unmittelbarkeit*, *Unbestimmtheit* und so nach Möglichkeit für alles dennoch selbst *nichts* ist¹⁷, sondern auch weil *sich* jene *negiert* bzw. sich zur Veränderung aller Dinge entwickelt, und *sich* diese wieder *negiert* bzw. als *Unendlichkeit* oder *Unveränderlichkeit* erweist.¹⁸ Das Nichts, das Sich-Negieren oder der Umschlag beim Extremum ins Gegenteil (物極必反, Wù Jí Bì Fǎn)¹⁹ bzw. eben die Dialektik ist das ontologische Grundprinzip von 道²⁰, was einerseits kosmologisch in Harmonie bzw. Ausgleich der Gegensätze besteht²¹, und andererseits praktisch-philosophisch in Wú Wéi (無為, Nicht-Handeln) zum Ausdruck kommt.²² Vor allem 無為 als Leere bzw. Stille-Zustand erlaubt einerseits objektiv das Sich-Bilden der Sache selbst in der Natur- und Menschen-Welt und andererseits subjektiv die reine geistige Anschauung bzw. das seelische Widerspiegeln dieser Sichbildung als regelmäßiger Kreislauf des Lebens.²³ Aus diesem Wissen bringt 無為 Toleranz oder nachsichtige und gemeinschaftliche Kapazität für alles Geschehen in der Welt hervor.²⁴ Der Name des 道 als das Große bezeichnet auch diese Toleranz-Kapazität als allumfassender Prozess der Sich-Bildung und Sich-Umkehrung aller Sachen. Dies ist auch der Weg des Menschenwesens bzw. der sozial-politischen Führer: »Deshalb Dào ist groß, der Himmel ist groß, die Erde ist groß, und der König ist auch groß. Im Universum gibt es vier, das Große, und der König ist einer von ihnen. Menschen folgen dem Gesetz von der Erde, die Erde folgt dem Gesetz aus dem Himmel, der Himmel folgt dem Gesetz aus dem Dao. Das Dao folgt dem Gesetz des Sich-Ereignens [自然, Zì Rán, oder Natur]«²⁵.

Aus diesem Grundkonzept von Lǎozǐ entfaltet Zhuāngzǐ seine eigene Theorie von 道 und Wú Wéi. Über die Entgegensetzung von Nichts und Sein hinausgehend, in der die Lehre von Dào dé jīng sich erwickeln könnte, ist 道 eine Sache mit transzendenter und immanenter Dimension gleichzeitig. Einerseits ist es An-Sich apriorisch vor Tàì Jí und Alles ergo form- und sprachlos, ja nicht mit menschlichem Denken und weltlichen Dingen zu begreifen bzw. vergleichen²⁶, andererseits ist es als Grund von Allem doch Durchdringen in Allem als Einheit bzw. Rückkehr von Allem zur vernetzten Einheit (道通為一, Dào Tōng Wéi Yī; 復通為一, Fù Tōng Wéi Yī).²⁷ Dieser paradoxe Grundzug des 道 ist mit der Gegenbewegung beider Dimensionen auch in der Weisheit vom Heiligen bzw. wahren Menschen interaktiv, der das 道 versteht und realisiert. Von der transzendentalen Perspektive her gesehen bedeutet für den Heiligen das immanente Durchdringen von 道 in Allem als Einheit die Gleichsetzung aller Dinge bzw. Gegensätze (齊物, Qí Wù). Von der immanenten Perspektive her aber verkörpert der wahre Mensch die transzendente Freiheit und ästhetische Spontanität des 道 im Kosmos (逍遙, Xiāo Yáo).²⁸ Aus 齊物 wird der für die gemeinen Menschen wesentlichste Unterschied von Leben und Tod des Körpers als Kreislauf des Lebens aufgehoben²⁹, und wenn dies geschieht, so kann der wahre Mensch auch die weniger wesentlichere Differenz zwischen Ich und Anderem ignorieren.³⁰ Daraus entsteht nicht nur Gleichgültigkeit gegenüber Andersheit, sondern auch wahre Gelassenheit der himmlischen, transzendenten Natur,

17 Vgl. Dào dé jīng, 40.

18 Vgl. Dào dé jīng, 25.

19 Dieser berühmte Spruch stammt zwar nicht direkt von Dào dé jīng, wird aber als Motto des daoistischen Denkens bekannt; vgl., Lúshì chūnqiū (呂氏春秋, Frühling und Herbst des Lü Buwei, ca. 250-235 BC), Bó Zhì (博志), Zhū Xī (朱熹), Jìn Sī Lù (《近思錄》), zitiert Chéng Yí (程頤) spricht: 「陽已復生，物極必返」.

20 Vgl. Dào dé jīng, 40; vgl. 25, vgl. auch 1.

21 Vgl. Dào dé jīng, 42.

22 Vgl. Dào dé jīng, 37.

23 Vgl. Lao Sze-kwang, *A History of Chinese Philosophie*, Vo. 1, Hong Kong 1974, 182f.

24 Vgl. Dào dé jīng, 16.

25 Vgl. Dào dé jīng, 25.

26 Vgl. Nánhuájīng, »Nèi Piān« (內篇), Dà Zōng Shī (大宗師), 3.

27 Vgl. Nánhuájīng, »Nèi Piān«, Qí Wù Lùn (齊物論), 6.

28 Vgl. Lao Sze-kwang, a.a.O., 198ff.

29 Vgl. Nánhuájīng, Dà Zōng Shī 1. Vgl. auch Dé Chōng Fú (德充符) 1.

30 Vgl. Nánhuájīng, Dà Zōng Shī 1.

die alles als ganzheitliche Einheit generiert, gegenüber allen differenzierten gesellschaftlich-politisch-kulturellen Systemen, die auf relativer Menschlichkeit gegründet sind. Gerade wegen dieser Gelassenheit lässt der wahre Mensch die Menschlichkeit mit ihrer Relativität zu.

Demgemäß besteht der daoistische Hauptbegriff der Toleranz in einer Linie von Grundimplikationen: weil 道 prinzipiell als Nichts bzw. Umschlag ins Gegenteil und die entsprechende Weisheit als Ausgleich der Gegensätze bzw. Nicht-Handeln verstanden wird, bedeutet Toleranz nicht nur Demütigkeit aus ontologischer Nichtigkeit und damit den zu erwartenden Umschlag in die Fülle, sondern auch Harmonie in kosmologischer Balance und zwar durch das Sich-Ereignen der Sache selbst, was offene Kapazität für Rezeption und Integration der Andersheit im persönlichen und öffentlichen Leben schafft. In den entsprechenden überall bekannten Idiomen und im Slang zeigt sich, dass solche Begriffe tief im chinesischen Volksgeist und Kulturleben verbreitet sind, wie z.B. »虛懷若谷« (Xū Huái Ruò Gǔ, ein demütiger Geist so offen wie ein Tal, open mind), »有容乃大« (Yǒu Róng Nǎi Dà, wer Kapazität hat ist groß), »以和為貴« (Yǐ Hé Wèi Guì, Harmonie ist das kostbarste), »順其自然« (Shùn Qí Zì Rán, Laß der Natur ihren Lauf, let it be) usw. In der Theorieentfaltung durch Zhuāngzǐ soll 道 selbst die Entgegensetzung von Nichts und Sein, Leben und Tod, Eigenheit und Andersheit durchbrechen auf eine transzendente Einheit hin, was gleichzeitig Ganzheit immanenter Gegensätze ist. Das paradoxe Wesen von 道 harmonisiert sich in der epistemologischen Gleichsetzung aller Dinge der Welt und danach in der ästhetischen Freiheit in dieser Welt des wahren Menschen. Die daraus resultierende Gelassenheit und Freizügigkeit gegenüber differenter Fremdheit geschieht jedoch nur in der Geisteswelt bzw. in der privaten Sphäre. Eine von der öffentlichen Dimension und der sozial-politisch-kulturellen Welt bewusst kritische Unabhängigkeit erlaubt dem chinesischen Intellektuellen zwar eine sozusagen jenseitige Dimension für das Leben und Denken des freien Geistes, deren Toleranzkapazität und -Realisierung aber sehr begrenzt ist.

Dahingegen beansprucht Konfuzius im interpersonalen Kontext ein moralisches Bewusstsein als Grundlegung der Ethik aller Schichten des sozial-politisch-kulturellen Lebens. Aus der dritten Bedeutungsrichtung von 易 als Unveränderlichkeit bzw. Regel her reflektiert er den Konflikt zwischen Einfachheit und Veränderung seiner Welt bzw. Zeit, oder das Auflösen des einfachen feudalistischen Ordnungs- und Wertesystems wie das Lǐ in den drastisch verändernden, ja chaotischen Zuständen der Chūn-Qiū-Zeit. Die Bedeutung von Lǐ, entweder in engerem Sinne als Zeremonien und in erweitertem Sinne als Anstandsform und Sitteninstitution, wird für Konfuzius als Regelsystem der Wertordnung nur dann sinnvoll, wenn ethische Gesinnung und die entsprechende Einfühlung oder auch Haltung sich ergänzen, wie z.B. Regieren mit Toleranz oder nachsichtiger Großzügigkeit und Zeremonien mit Ehrfurcht usw.³¹ D.h. dies ganze soll wiederum seine moralische Rechtfertigung bzw. Begründung in Gerechtigkeit oder Rechtschaffenheit (義, Yi) finden, was Kantisch als »Sollen« bezeichnet wird: »Der edle Mann hält Rechtschaffenheit für substanziell, er führt sie nach den Regeln der Sitten, er bringt sie in Demut hervor, er vervollständigt sie mit Zuverlässigkeit. Dies ist wirklich ein Edler.«³² Rechtschaffenheit bedeutet einerseits den ethisch gerechten bzw. moralisch gerechtfertigten Grund der Handlung gegenüber menschlichen, besonders egoistischen Interessen oder Profit (利, Li) als Ursache des Verhaltens³³, andererseits hinsichtlich ihres Kontrastes gegenüber selbstsüchtiger Interessen gründet sie abermals auf dem moralischen Bewusstsein, 仁, Humanität bzw. Mitmenschlichkeit oder Karitativität: »Nun ist derjenige ein karitativer Mann, der sich selbst etablieren will und auch danach trachtet andere zu etablieren; will sich und auch andere entwickeln.«³⁴ 仁 denkt das Andere als sich selbst, somit

31 Vgl. *Analekten* (《論語》, *Lùn [Lún] Yǔ*), »Bā Yì« (《八佾》), 26. Vgl. auch a.a.O. 4.

32 A.a.O., »Wèi Líng Gōng« (《衛靈公》), 18.

33 Vgl. a.a.O., »Lǐ Rén« (《里仁》), 15. Vgl. auch »Xiàn Wèn« (《憲問》), 13.

34 A.a.O., »Yōng Yè« (《雍也》), 30.

kann es den Egoismus beseitigen und den Gemeinsinn begründen.³⁵ Das Wort 仁 besteht bekanntlich aus zwei Menschen, meint die zwischenmenschliche Beziehung als gesellschaftlich-politisch-kulturelle Grundstruktur, die auf Karitativität, Altruismus, oder der goldenen Regel fundiert: »Was ich selbst nicht wünsche, das tue ich anderen Menschen auch nicht an«³⁶, wobei in diesem Text gerade gastfreundliche Großzügigkeit und religiöser Respekt gegenüber fremden Länder bzw. Kulturen und unterstellten Menschen als Praxis von 仁 verstanden wird. Daraufhin erst kann man zwischen Rechtschaffenheit und Selbstsucht oder eben Gutem und Schlechtem unterscheiden³⁷, und dann das Sittensystem wieder herstellen.³⁸

Dieses Grundprinzip 仁 ist das 道 als alles durchdringende Einheit, also 仁道 (Rén-Dào), das von Zēngzǐ (曾子, 505-436 BC), der zusammen mit seinen Jüngern vermutlich zu den wichtigsten Editoren der *Analekten* des Konfuzius gehörte, wieder als 忠恕 ausgelegt wird.³⁹ Das Zeichen 忠 besteht aus Mitte (中, Zhōng) und Herz (心, Xīn), bedeutet erstens Nicht-Halbherzigkeit (不貳之心, Bù Èr Zhī Xīn) und ursprünglich das Von-ganzem-Herzen (盡心, Jìn Xīn) bzw. Loyalität, zweitens Unvoreingenommenheit oder Unparteilichkeit (不偏不倚之心, Bù Piān Bù Yǐ Zhī Xīn) und implikativ Wahrhaftigkeit (誠意 Chéng Yì); aus diesen zwei Bedeutungen entstehen noch weitere wie Selbstlosigkeit (無私, Wú Sī) und Aufrichtigkeit (正直, Zhèng Zhí).⁴⁰ Das Wort 恕 setzt sich aus Entsprechen oder Gleichen (如) und Herz zusammen und kennzeichnet hauptsächlich Mitgefühl, Empathie oder 仁, und desweiteren zusammen mit Kuān (寬) oder auch als Darlegen mit Wissen (明, Míng).⁴¹ Schon in den *Analekten* wird Shù mit der Grundbedeutung von 仁 als Karitativität identifiziert.⁴² Der Terminus 寬恕 drückt übrigens in einem Schritt weiter die Vergebung aus. Dementsprechend besteht ein konfuzianistischer Grundbegriff der Toleranz aus der Kernidee 仁道 als 恕道 (Shù-Dào) oder goldene Regel. Aber die Geistesgeschichte des Konfuzianismus geht andere Wege. In der Zeit der Streitenden Reiche (戰國時代, Zhànguó Shídài, ca. 475-221 BC) ging die Autorität der Zhōu-Dynastie komplett unter und es herrschte Verwirrung, Umwälzung und Verwandlung auf allen Gebieten. Der Konfuzianismus teilt sich in zwei entgegengesetzte Hauptrichtungen: Mèngzǐ (孟子, ca. 370-290 BC), später als Hauptnachfolger von Konfuzius (亞聖 Yàshèng, der Zweite Heilige) anerkannt, vertieft sich weiter in 仁 als 忠 und entwickelt die Lehre des guten Wesens der Menschlichkeit (性善, Xìng-Shàn)⁴³ und die entsprechende Theorie der vier Ansätze oder moralischen Gefühle der guten Natur (四端, Sì-Duān): Mitleid (惻隱, Cè Yǐn), Scham (羞惡, Xiū È), Bescheidenheit und Gefälligkeit (辭讓, Cí Ràng) und die Unterscheidung von Gut und Schlecht (是非, Shì Fēi), als Ursprung der vier Tugenden, Rén, Yì, Lǐ und Zhì (智, Weisheit).⁴⁴ Er betont ausdrücklich Yì als Weg des 仁⁴⁵ und die Unterscheidung zwischen Rechtschaffenheit und Eigeninteresse (義利之辨, Yì-Lì-Zhī-Biàn). Dabei kann 辭讓 ein potentialer Begriff für Toleranz sein. Xúnzǐ als Hauptkritiker gegenüber Mèngzǐ, vertritt die Lehre der bösen Natur der Menschlichkeit⁴⁶ und akzentuiert Lǐ als kultivierende Institutionalisierung der ethischen Regeln gegen solche Natur, welche aus Regelmäßigkeit des Kosmos, der Menschengattung und des musterhaften Herrschers entstanden sind.⁴⁷ Diese Linie des autoritativen Konfuzianismus entwickelt sich

35 Über die systematische Beziehung von Lǐ, Yì und Rén, vgl. auch Lao Sze-kwang, a.a.O., 39-53.

36 A.a.O., »Yán Yuān« (顏淵), 2.

37 Vgl. a.a.O., »Lǐ Rén«, 2.

38 Vgl. a.a.O., »Yán Yuān«, 1.

39 Vgl. a.a.O., »Yán Yuān«, 1.

40 Vgl. »忠«, in: *The Encyclopedic Dictionary of the Chinese Language*, vol. 4, published by China Academy, Taipei 1982, 10f (10647).

41 Vgl. »恕«, in: a.a.O. 85f (10860).

42 Vgl. *Analekten*, »Wèi Líng Gōng«, 24.

43 Vgl. Mèngzǐ, Mèngzǐ, Gàozi I (《告子上》), 6.

44 Vgl. z.B. Mèngzǐ, Gōng Sūn Chǒu I (《公孫丑上》), 6.

45 Vgl. z.B. a.a.O., 11.

46 Vgl. Xúnzǐ, »Xìng È« (《性惡》), 1.

47 Vgl. a.a.O., »Lǐ Lùn« (《禮論》), 5.

weiter zum Legalismus (法家, F Jiā ›Gesetzschnle‹), und synkretisiert in der Hán-Dynastie mit dem zur Yi-Jīng Schule (陰陽家) degradierten Daoismus zum Hán-Konfuzianismus in der Lehre von 天人感應. Einerseits behauptet die daoistische Mystik die Wirkungen vom Himmel auf die Menschen, andererseits beansprucht der mittlerweile institutionalisierte Konfuzianismus die umgekehrten Effekte.

Erst im Neokonfuzianismus, vornehmlich bei Zhū Xī (朱熹, AC 1130-1200) wird 仁 als 恕道 erneut interpretiert und wiedergewonnen: Einerseits stellt er »Zhōng Yōng« (中庸, Mitte und Maß) als eines der von ihm kanonisierten Vier Bücher des Konfuzianismus aus Lǐjī heraus, also außer den *Analekten*, *Mèngzǐ* und *Dà Xué* (大學, *Das Große Lernen*), in welchem die goldene Regel als 中道 (Mitte-Weg) somit eine Auslegung von 忠道 (Zhōng-Dào) impliziert und sich in vier Wegen oder zwischenmenschlichen Beziehungen zu verwirklichen hat.⁴⁸ Andererseits kann seine berühmte Interpretation von 恕道 als eine Zusammenfassung von 仁-Philosophie und Konfuzianismus angesehen werden: »Zhōng bedeutet sich selbst [sein Wesen] durchführen, Shù bedeutet sich in dem Anderen hineinzusetzen.«⁴⁹ 忠 kennzeichnet die konfuzianistische Grundlehre von Geist-Wesen (心性論, Xīn Xìng Lùn): das Wesen des menschlichen Geistes liegt im Selbstbewusstsein, und zwar wesentlich in der moralischen Subjektivität; diese wahrhafte Selbstlosigkeit von ganzem Herzen wird jedoch erst von der moralischen Selbstreflexion durchgeführt, d.h. vom 恕 als Sich-selbst-Hineinsetzen-im-Anderen, somit ist die konfuzianistische Hauptlehre der Einheit von Substanz und Praxis (體用論, Tǐ Yòng Lùn) mit der Grundlehre von Geist-Wesen durch Zhōng Shù als 仁 vereinigend verbunden, weswegen Zhū Xī das 忠 als Weg des Himmels (天道, Tiān-Dào) und Substanz, das 恕 als Weg des Menschen (人道, Rén-Dào) und Praxis bezeichnet.⁵⁰ Grundsätzlich von Konfuzius, durch Zēngzi, Mèngzi und ›Zhōng Yōng‹ beim Hán-Konfuzianismus bis zum Neokonfuzianismus bzw. Zhū Xī wurde nicht nur eine Subjektivitätstheorie des inneren Geistes von Zhōng behauptet, sondern auch eine Interpersonalitätstheorie von Shù als deren wesensnotwendige Applikation entwickelt, was einen universalen praktisch-philosophischen Toleranz-Begriff aufgrund der goldenen Regel konzipieren kann.

Als letztes ist der chinesische Mahāyāna-Buddhismus kurz zu erwähnen. Es ist kein historischer Zufall, dass der aus Indien stammende Buddhismus von der chinesischen Kultur rezipiert und transformiert wurde. Von 易 als Verwandlung her auf Gesetzmäßigkeit und Einfachheit bzw. Leerheit hin zu deuten lässt sich die ursprünglich buddhistische Lehre von Anitya (無常, Unbeständigkeit), durch sein Ursache-Wirkung-Gesetz Nidānas bzw. Pratītya-samutpada (緣起, das bedingte Entstehen) und dessen Ergebnis Sasāra (輪迴, der beständige Kreislauf oder Reinkarnation) zur Erlösung von diesem als Nirvāna oder sein Wesen als Śūnyatā (空性, Leerheit) sino-logisch verstehen. Im Gegensatz zum Theravāda-Buddhismus liegt die zentrale Idee von Mahāyāna darin, dass das Ideal Bodhisattva (菩薩 Erleuchtungswesen) nicht nur die Erlösung seiner selbst, sondern vor allem aller lebenden Wesen anstrebt.

Dieses Denken als Bodhicitta (菩提心, Erleuchtungsgeist) ist deshalb durchführbar, gerade weil solcher Geist ursprünglich als *buddha-dhātu* (佛性) im Prinzip jedem Lebewesen inhärent ist, wobei eben dieser Gedanke später vom Neokonfuzianismus als Lehre von Geist-Wesen rezeptiv transformiert wurde. Karuṇā (慈悲, Mitgefühl) als der entsprechende Weg zum Bodhisattva neben Prajña (प्रज्ञा, 般若, Weisheit) dient auch als buddhistischer Grundbegriff der Toleranz.

Die kosmologisch-ontologische Voraussetzung für solches Mitgefühl besteht jedoch in einer holistischen Weltanschauung, in der jedes mit allem anderen ganzheitlich verbunden ist. Tatsächlich wird in der innovativen Lehre von Huāyán Zōng (華嚴宗, ca. AC 600-900), mit der Hauptidee von Yuán Róng (圓融, vollkommene Verschmelzung) als Synthese von

48 Vgl. »Zhōng Yōng«, 13.

49 *Lún Yǔ Jī Zhù*, (《論語集注》), »Li Rén 4« (《里仁第四》), 15.

50 Vgl. a.a.O.: 「忠者天道, 恕者人道; 忠者無妄, 恕者所以行乎忠也; 忠者體, 恕者用, 大本達道也。」

fünf buddhistischen Grundrichtungen – gegenseitige Umschließung und Durchdringung aller Phänomene, dass alles Dharma [Universum] in einem [buddha-dhātu], ein Dharma in allem und alles in allem sei – eine systemische Denkweise konzipiert, die nicht nur wie in der goldenen Regel alle Andersheit als Eigenheit versteht, sondern auch zulässt, dass alle differentiellen Wege zu einer gleichen Wahrheit oder Erlösung führen können, dass sich Andersheit als Fremdheit akzeptieren lässt und dass alles mit allen Anderen in Interrelation und -aktion wie Dialog stehen kann.

Der Begriff 寬容 übersetzt zwar den westlichen Terminus Toleranz, wurzelt dennoch in der chinesischen Hochkultur: im Daoismus 謙虛 des Weisen und im Konfuzianismus 仁慈 des edlen Mannes. Diese stammen aus dem systemischen Grundkonzept von 易, dass Menschen Personen im Kontext sind, und d.h. sie leben in der Natur- und Menschen-Welt. Deshalb sollen sie einerseits von der Natur demütig Lebenswege lernen und andererseits mit den anderen Menschen barmherzig Lebenswege gehen. Der Nicht-Handelnde lässt die Natur sich ereignen, so dass alles in der Harmonie bzw. Balance von Gegensätzen des öko-biologischen Systems zusammen ist und lebt. Der Karitative bildet sein Geist-Wesen und zwar durch die goldene Regel, so dass jeder Menschen in interpersonaler Tugend wie gegenseitige Rücksicht in intersubjektiv sozial-politisch-kulturellen Verhältnissen zusammenlebt und tätig ist. Dazu bietet der chinesische Buddhismus die Idee 慈悲 und das Ideal 圓融 nicht nur für die spirituelle Erlösung von dieser Welt, sondern ein systemisches Weltverständnis, in dem die Pluralität der Weltkulturen in wechselseitigem Verstehensprozess zusammentreffen und kommunizieren dürfen. Chinesisch bezeichnet dann nicht das Reich der Mitte, sondern soll rezeptive Kapazität, interpersonale Karitativität und reziproke bzw. vielseitige Verständigung zwischen fremden Andersheiten bedeuten.

Weiterführende Literatur des Autors:

- Luh, Jing-Jong: *Heidegger, Gadamer, Mahāyāna-Buddhism and Neo-Confucianism – Western Hermeneutics and Sino-Philosophy I* – Edited by Jing-Jong Luh, Taipei: CCLM Publishing Group 2009, ISBN 978-957-9186-46-9.
- : *Hermeneuein-Geschehen: Application, Difference and Understanding – Western Hermeneutics and Sino-Philosophy II* – Edited by Jing-Jong Luh, Taipei: CCLM Publishing Group 2011, ISBN 978-986-6131-01-1.



<http://www.springer.com/978-3-658-00115-5>

Toleranz im Weltkontext

Geschichten - Erscheinungsformen - Neue
Entwicklungen

Yousefi, H.R.; Seubert, H. (Hrsg.)

2013, XX, 295 S. 8 Abb., Hardcover

ISBN: 978-3-658-00115-5