

# Abendländisches Recht und chinesische Sitte im Vergleich

Ein Beitrag zur transkulturellen Philosophie

*(abgedruckt in: Harald Holz und Konrad Wegmann, Hg., Rechtsdenken: Schnittpunkte West und Ost. Recht in den gesellschafts- und staatstragenden Institutionen Europas und Chinas, <Strukturen der Macht. Studien zum politischen Denken Chinas, hgg.von K. Wegmann und M.Kittlaus>, Band 13, S. 37– 77, Münster 2005)*

Lutz Geldsetzer, Düsseldorf

Bei transkulturellen Vergleichen hat man sich seit langem daran gewöhnt, aus der Kenntnis von Kultursektoren der eigenen Kultur des Vergleichenden vorauszusetzen, dass sich mehr oder weniger genau entsprechende Kultursektoren in der zu vergleichenden Kultur aufweisen ließen, bei denen dann Gemeinsamkeiten oder Unterschiede herausgearbeitet werden. Dies gilt gewiss von den Sektoren, die mit den unmittelbaren Lebensnotwendigkeiten zu tun haben wie Wirtschaft, Staatenbildung, Regierungsformen, Handwerk und Technik, Gesundheitswesen, bei denen sich die Äquivalente des Vergleichbaren zumindest in den historischen Entwicklungsformen der jeweiligen Gebiete finden lassen. Viel weniger mag dies schon bei den sogenannten Überbauphänomenen verschiedener Kulturen der Fall sein, obwohl auch darauf heuristisch die Erwartung übertragen wird, es müssten sich jeweilige Entsprechungen finden lassen. Dieser Voraussetzung verdankt sich etwa die vergleichende Religionsforschung, die vergleichende Kunstgeschichte aller Völker und Kulturen, und nicht zuletzt die Rechtsvergleichung. Der vorsichtiger Komparatist aber wird immer unter der skeptischen Reserve arbeiten, dass es im Extremfall überhaupt kein Äquivalent zu uns wohlbekannten Kulturphänomenen gibt, und dass andererseits mancherlei, was wie ein Äquivalent zu uns Wohlbekanntem aussieht, keines ist, sondern ganz anderen Sektoren unserer eigenen Kultur entsprechen mag.

Diese methodische Vorsicht wird im allgemeinen nicht einmal in der Ethnologie bzw. der amerikanischen „cultural anthropology“ – der vergleichenden Betrachtung sogenannter Naturvölker – angemessen geübt. Dies umso weniger, als es in der Tradition dieser Wissenschaft liegt, bei den „Naturvölkern“ grundsätzlich vorauszusetzen, es ließen sich bei ihnen historische („primitive“) Formen der eigenen Entwicklung ausgereifter Kulturen identifizieren. Kommt man damit an Verständnisgrenzen, so dient im allgemeinen die Religion als epistemischer „Joker“. Denn alles, was man nicht versteht, kann als numinos, göttlich u. ä. ausgegeben werden, womit es dann zwanglos unter die Kategorien der Religionswissenschaft gefasst werden kann.

Wir möchten im folgenden diese Vorsicht auf dem Gebiet der ost-westlichen Rechtsvergleichung zur Geltung bringen. So wie die Rechtsvergleichung zwischen chinesischem und westlich-abendländischem Recht bisher betrieben worden ist, hat sie zwangsläufig zu Diagnosen geführt, die im chinesischen Bereich nur Defizite, ggf. Unterentwicklung des Rechts, Vernachlässigung ganzer Rechtsgebiete, Fehlen wichtigster Rechtsbegriffe und insgesamt mangelnde Entwicklung einer umfassenden Rechtskultur ausmachen konnten. Harro von Senger, dem wir eine eindrucksvolle Darstellung des modernen Rechts der VR China verdanken, zählt als solche geschichtlichen Defizite auf: kein Begriff von bürgerlichen Rechten, von (individueller) Rechtsperson und juristischer Person, von subjektiven Rechten und erst recht nicht von Menschenrechten (vgl. H. v. Senger, Einführung in das chinesische Recht, München 1994, S. 21). Er kommt insgesamt zu der Aussage: „Während drei Jahrtausenden fehlte in China eine eigentliche Rechtswissenschaft“ (ibid. S. 22).

Was hierbei als juridisches Defizit in der chinesischen Kultur ausgemacht wird, wird nach unserer Einschätzung durch die Einschüsse einer imponierenden Erziehungskultur und ein vor- und nebenrechtliches Sittensystem mehr als kompensiert. Gemäß der in China dominierenden konfuzianischen Kultur und einem stets und bis heute in chinesischem Bewusstsein tief verankerten Grundsatz des Kong Zi selber ist alles Rechtliche selbst nur ein prekäres Kompensationsphänomen versäumter oder vernachlässigter Erziehung.

Es ist daher bei aller Rechtsvergleichung davon auszugehen, dass sehr vieles, was im abendländischen Rechtsbereich als Rechtsfrage diskutiert worden ist und noch diskutiert wird, in China gar nicht als Rechtsfrage, sondern als Erziehungs- und weiterhin als Sittenproblem behandelt worden ist und noch immer so behandelt wird. Wir können dafür ohne weiteres feststellen, dass diese chinesischen Kultursektoren der Erziehung und der Sitten im Westen kaum eine adäquate Entsprechung, schon gar nicht für die wissenschaftliche Beachtung, gefunden haben. Dies umso weniger, als das gesamte westliche Erziehungs- und Bildungswesen mehr und mehr in den Einzugsbereich der „Verrechtlichung aller Lebensverhältnisse“ geraten ist, und die Sittenproblematik insgesamt eher als letzte Bastion freier und evolutionärer Lifestyle-Erfindungen eingeschätzt zu werden pflegt.

Um bei einem Vergleich solcher nicht gänzlich entsprechender Gebiete die richtige Perspektive zu gewinnen, dürfte es sich empfehlen, gleichsam eine Stufe höher (oder tiefer) anzusetzen und die Begründungstopoi der Gebiete selber, wie sie sich aus der Kulturgeschichte selbst und besonders aus den philosophisch-weltanschaulichen Voraussetzungen der jeweiligen Kultur ergeben, miteinander zu vergleichen. Wir werden also von den Gemeinsamkeiten und Unterschieden der abendländischen und der chinesischen Mythologie und frühesten Philosophie zu reden haben, die in die Konstitutionen der jeweiligen Kulturgebiete des Rechts, der Ethik und der Pädagogik eingegangen sind.

I. Kommt man in Europa auf das Gemeinwesen zu sprechen, so denkt man es primär und gleichsam naturwüchsig als das Gegenteil zum Individuum. Da aber das Gemeinwesen aus Individuen zusammengesetzt ist, bedarf es der Erklärung der Spezifität des Individuums und des Gemeinwesens und des Zusammenhanges beider. Die bei uns maßgeblichen Ideen darüber sind wie so vieles von den alten Griechen entwickelt worden.

Zuerst greifbar wird die Bemühung um die theoretische Erkenntnis hinsichtlich dieser Thematiken bei den Sophisten und Sokrates. Sie haben zuerst die Kultur und den Menschen von der Natur unterschieden und ihre Spezifika herausgestellt. Gemäß dem Satz des Protagoras tritt der Mensch in den Vordergrund als „Maß aller Dinge, der Seienden, dass sie sind, und der nicht Seienden, dass sie nicht sind“. Sokrates fügt mit seinem „Daimonion“ dem so hervorgehobenen Menschen eine göttliche „Innerlichkeit“ bei, die durch Platon zur abendländisch-christlichen Idee der unsterblichen Seele und ihrer Kräfte bzw. Vermögen des Individuums verfestigt wird. Auf diesem Hintergrund bleibt im Platonismus und Neuplatonismus das „geistige Individuum“ gleichsam die Grundsubstanz der Wirklichkeit, von der her alle Vergemeinschaftung erklärt und abgeleitet werden muss.

Diese Primordialität des Individuums wird nach der körperlichen Seite hin von Epikur ausgebaut und weiter verfestigt. Hier ist es die je einmalige und unwiederholbare Atomkonstellation des Körpers, die den Menschen zum Individuum macht. Epikur fügt – gegen die Stoa, wohl aber im Anschluss an sokratische Ethik – den Gedanken der Freiheit hinzu, der ontologisch als universaler Indeterminismus begründet wird.

In Platons „Politeia“ und insbesondere im Einleitungskapitel „Thrasymachos“ sieht man, dass das Gemeinwesen grundsätzlich als „großer Mensch“ aufgefasst wird. Anhand der Gerechtigkeitsfrage werden hier die übereinstimmenden Strukturen des gerechten Menschen und des gerechten Staates in der harmonischen Funktionsbestimmung der Vermögen bzw. der Stände herausgearbeitet. Diese ist zugleich die „gute“ Verfassung, anhand derer wiederum die

Abweichungen und Verfallsformen schlechter (kranker, „verwirrter“) Menschen und schlechter Gemeinschaften bzw. ihrer Staaten bemessen werden.

Epikur verhält sich bekanntlich nur gegenüber den engsten Gemeinschaften der Familie und Freundschaft positiv, dem politischen Gemeinwesen gegenüber aber negativ, und das hat der späteren Wirkung seiner Philosophie (neben der ihm unterstellten Amoralität) Abbruch getan. Von seinem Freiheitsbegriff aber dürfte die spätere – augustinische – Wendung des Neuplatonismus zum Voluntarismus inspiriert sein. Diese bringt erst die voluntaristische Erklärung der augustinischen „Civitates“ hervor: der Civitas Dei als der platonisch-geistigen Gemeinschaft der „gutwilligen“ Jesusgemeinde und der Civitates terrenaе der epikureisch-materiellen und „böswilligen“ Machtstaaten der geschichtlichen Welt.

Neben diesen bis in die Gegenwart wirkungsvollen Ideen haben wir mit den Beiträgen des Aristoteles und der Stoa zum Thema zu rechnen. Diese bilden einen Gegensatz zu jenen. Sie gehen vom Gemeinwesen als dem prädominanten Kulturphänomen aus und leiten den Menschen als „Gattungswesen“ von ihm ab. Zugleich sieht man bei ihnen die Reintegration der Kultur in die Natur. Bei Aristoteles ist das Gemeinwesen der Familie und der arbeitsteiligen Gesellschaft „natürlich“, das Individuum aber ist nur gattungsmäßig als „vernünftiges und gesellschaftliches Tier“ (zoon legon echon und zoon politikon) erklärbar, aber ohne die umgreifenden Verbände nicht einmal lebensfähig. Die Stoiker übernehmen diesen Ansatz und fügen ihren ontologischen Universalismus (als Verschärfung und Totalisierung der aristotelischen Kausallehre) hinzu. Was auf Grund vernünftiger Einsicht in das Wesen der Kollektive und Gattungen als deren „Satzungen“ oder „Verfassungen“ bzw. als „Recht“ ausgemacht wird, muß sich daher als „Naturrecht“ bzw. „Naturgesetzlichkeit“ erweisen, das seinerseits den Maßstab für die Beurteilung und Bewertung des faktischen („positiven“) Rechts als mit dem Naturrecht übereinstimmend (gerecht) oder von ihm abweichend (ungerecht) ergibt.

Natürlich gibt es bei diesen Positionen auch Übernahmen und Einschüsse der platonischen und epikureischen Ideen. Aristoteles übernimmt als langjähriger Schüler Platons dessen grundsätzlichen Rationalismus und insgesamt die Ideenlehre als Lehre von den formalen Begriffen („zweite Substanzen“) und den „guten“ Endzwecken aller Entwicklungen. Die Stoa verhöhnt zwar das epikureische Individuum als „Idiotes“ (woher die medizinische „Idiotie“ als kranker Geisteszustand stammt) und seine Freiheit als Illusion, stimmt jedoch im grundsätzlichen materialistischen Ansatz mit den Epikureern überein. Auch die platonische Lehre von den „eingeborenen Ideen“ wird als Lehre von den „angeborenen Ideen“, die als „logoi spermatikoi“ bzw. als feinmaterielles „Pneuma“ in jedem Naturwesen gleichsam Wurzel ziehen und es gestalten und leiten, nur leicht modifiziert übernommen. Diese Lehre begründet die später berühmte juristische Meinung von den in der ganzen Menschheit verbreiteten gemeinsamen (axiomatischen) Grundideen (koinai ennoiai, notiones communes), auf die jeder Rechtgenosse verpflichtet werden kann. Das kommt noch heute in der dogmatischen Voraussetzung einer grundsätzlichen Übereinstimmung „aller rechtlich und sittlich Denkenden“ über dasjenige, was „rechtens“ ist, zur Geltung. Der christliche Neuplatonismus konnte den ursprünglich materiellen Pneumabegriff der Stoa leicht als „göttlichen Geist“ in die eigenen theologischen Anschauungen übernehmen, und die römische Jurisprudenz hat ihn als Korps- und Gemeingeist, der die „juristische Person“ trägt, in ihre Dogmatik übernommen.

Dass die Kulturen und die sie tragenden Gemeinschaften verschieden sein können, war den Griechen bei ihren Handelsbeziehungen und den Berichten ihrer „Historiker“ früh bewusst. Und die Veränderung ihrer eigenen politischen Verfassung konnte sie erst recht darauf aufmerksam machen, dass diese Verschiedenheit auf dem Recht bzw. der Verfassung, d. h. dem „Aufbau“ des Ganzen beruhte. Die Sophisten als Rechtsexperten arbeiteten die beiden grundsätzlichen bzw. extremen Verfassungstypen heraus, wie man in den Berichten

der platonischen Dialoge deutlich sehen kann. Die beiden Typen waren einerseits die Verrechtlichung der Ungleichheit der Menschen, andererseits die Verrechtlichung der Gleichheit, und für beide berief man sich wechselseitig auf die Natur bzw. das Naturrecht und bestritt dem Gegentyp diesen Charakter. Die Frage ist ersichtlich bis heute unentschieden und bestimmt noch alle politischen Auseinandersetzungen zwischen rechten und linken Parteien über das, was sie *de lege ferenda* und in der Rechtsauslegung für gerecht hielten: Gleichheit gegen Ungleichheit als jeweils „wahre“ Gerechtigkeit.

Es scheint, dass dieser Gegensatz das Problem der Gerechtigkeit in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit der Griechen und nachmals auch der Römer gerückt hat. Die Festhaltung der einen oder anderen Extremposition war stets eine der probaten Lösungen des Problems. Sie war freilich immer mit den erheblichen Argumentationslasten beschwert, die Gegenposition als „unnatürlich“ und schlechthin „ungerecht“ nachzuweisen. Es wurde aber die große und bahnbrechende Leistung von Platon und Aristoteles, hier Vorschläge zur „Vermittlung“ der beiden Positionen entwickelt zu haben, die ebenfalls bis heute ihre Nachfolge gefunden haben.

Der Aristokrat Platon ging von der Ungleichheit der Menschen aus, wie sich schon an seiner Lehre zeigt, dass jeder einzelne Mensch eine individuelle unsterbliche Seele habe. Diese ideelle Einmaligkeit jedes einzelnen Menschen sah er in einem jeweiligen „dynamischen“ Vorwiegen der Vernunft-, Willens- oder Triebausstattung verankert. Es wurde von grösster Wichtigkeit, dass Platon psychische und keineswegs körperliche Eigenschaften, wie etwa den Geschlechtscharakter oder die Hautfarbe, für die Begründung von Ungleichheit in Anspruch nahm, wie das später immer wieder vorkam. Dass er jedoch diese drei sogenannten Vermögen jedem einzelnen Menschen und entsprechend auch allen Völkern vindizierte, ist schon Ausdruck seiner Vermittlungsbestrebung. Sie sind alle darin gleich, dass sie denselben Seelenaufbau besitzen, und die Ungleichheit ergibt sich nur aus dem erwähnten Vorrang oder der Stärke des einen oder anderen Vermögens. Hätte er hier extremistisch gedacht, hätte er ja auch einzelnen Menschen oder Völkern überhaupt die Vernunft oder die Willenskraft absprechen können, wie dies später zum polemischen Vokabular extremistischer Politiker gehörte.

Bei diesem Ansatz wird nach der platonischen „Politeia“ die Gerechtigkeit eine harmonische Ausgleichsstruktur zwischen den Vermögen und darauf beruhenden ungleichen Kräften der Menschen, wie sie unübertrefflich bildhaft im „Wagenlenker“-Beispiel des Dialogs „Phaidros“ vorgeführt wird. Und sie wird dann auch zur Gerechtigkeitsordnung der drei Stände im Staat. Sie ist bekanntlich gekennzeichnet durch Vorherrschaft und Pflege der Vernunft bei den Vernunftbegabten und in der Staatsführung und durch Unterwerfung der Willenskraft und der Triebe unter die Vernunft. Sie wird in dieser Funktion dadurch befestigt, dass Platon sie in der weiteren Ideenlehre als die einzig „gute“ Individual- und Gemeinschaftsordnung begründet. Schlechte Formen des Individuums und demnach des Staates sind die Vorherrschaft der Willenskraft, die den Tyrannen (Diktator) und den Militärstaat (Skythen, Spartaner) erzeugt, und die Vorherrschaft der Triebe, die den Genussmenschen (Hedoniker) und den Parasitenstaat (platonische „Demokratie“, Phönizier und Ägypter) erzeugt.

Aristoteles ist in der Vermittlungstendenz zwischen Ungleichheit und Gleichheit noch einen Schritt weiter gegangen. Bei ihm ist die Gerechtigkeit die umfassende ethische Tugend, die von der ethischen Führung des individuellen Lebens auch – wie bei Platon – auf die umgreifenden Gesellungsverhältnisse der Ökonomie und Politik ausstrahlt. Man hat vielleicht zu wenig beachtet, dass er seine berühmten zwei Gerechtigkeitsformen, die distributive und die kommutative, nach dem Schema der Definition der anderen Tugenden als zwei Extreme behandelt, die ihrerseits erst durch eine „Mitte“ (*mesotes*) vermittelt werden sollten. Ersichtlich trägt Aristoteles mit seinen beiden Gerechtigkeiten gerade den beiden Extremen der Ungleichheit und Gleichheit und ihren naturrechtlichen Begründungen und Bestreitungen

bei seinen Vorgängern Rechnung. Auch wie die „Zuteilung“ (Distribution) und der „Ausgleich“ (Kommutation) dies bewirken, dürfte in den späteren Wirkungsgeschichten seiner Gerechtigkeitslehre nicht immer klar verstanden worden sein, und dies nicht zuletzt wegen der aristotelischen Terminologie und seinen Beispielen.

Das „Zuteilen“ (distributio) von Ehrungen – was bei Griechen und Römern auch recht belastende „Ehrenämter“ umfaßte - von dem Aristoteles spricht, wie auch die Zuwendung von Ausstattungen etwa zum Lebensunterhalt der Bedürftigen ist ebenso wie das „Wegnehmen“ und die Belastung durch Steuern eine verbreitete Praxis, aber sicher als solche keine Tugend. Und ebenso verhält es sich mit dem kommutativen „Ausgleich“, für den bei Aristoteles das Geschäftsleben und vertragliche Regelungen stehen. Sie heißen bei Aristoteles beide „Gerechtigkeit“ (dikaion), aber sie sind dies eben nur als anerkannte Regelungen im Verkehr der Menschen, nicht als eigentliche Tugenden. „Tugend“ werden sie jeweils von den Vertretern der natürlichen Gleichheit einerseits, der Ungleichheit andererseits genannt. Genauer aber ist die „Gerechtigkeit“ der einen Seite für die andere gerade Unrecht, wie es die spätere Formel „summum ius summa iniuria“ sehr eindrucksvoll ausspricht. Sie stehen ersichtlich in diametralem Gegensatz zueinander, wie es die übrigen Extreme der durch eigentliche Tugenden zu vermittelnden natürlichen Leidenschaften (etwa Tollkühnheit und Feigheit bei der Tapferkeit) tun.

Verdeutlichen wir die Lage in der modernen Terminologie von linker „sozialer Gerechtigkeit“ und rechter „liberal-konservativer Gerechtigkeit“ und den entsprechenden Ungerechtigkeitsbewertungen, die sich beide aus dieser antiken Vorstellungsweise entwickelt haben.

Die Linke hält Gerechtigkeit schlechthin für einen Zustand der Gleichheit aller Menschen, und jede Ungleichheit gilt als ungerecht. Damit unterstellt sie alles ethische, ökonomische und politische Handeln unter die Gerechtigkeitsnorm des Ausgleichs der Ungleichheiten. Das heißt, es gilt als gerecht, den Starken zu nehmen und den Schwachen zu geben. Mithin ist das Gerechtigkeitsideal dasjenige der Umverteilung. Genau dies ist die eigentliche Bedeutung der aristotelischen „distributiven Gerechtigkeit“.

Die Rechte hält den Zustand der Ungleichheit für schlechthin – naturrechtlich begründet – gerecht, und die „Gleichmacherei“ bzw. die Umverteilung entsprechend für ungerecht. Dementsprechend untersteht im individuellen ethischen und im kollektiven ökonomischen und politischen Handeln alles dem Gerechtigkeitsideal der Aufrechterhaltung dieser Ungleichheit. Alle gerechten Handlungen zwischen Starken und Schwachen erhalten diesen Unterschied aufrecht. Und daher ist das Gerechtigkeitsideal hier die Gleichverteilung von Vorteil und Nachteil an die ungleichen Partner. Das ist die Bedeutung der „kommutativen Gerechtigkeit“. Wer als „schwacher“ Käufer gezwungen ist, das Preisdiktat des „starken“ Verkäufers zu akzeptieren, oder wer umgekehrt als „starker Nachfrager“ die Notlage des „schwachen Anbieters“ auszunutzen versteht – selbst wenn der Schwache zur puren Existenzhaltung seine Arbeitskraft oder gar sich selbst in die Sklaverei verkauft - der kann sich hierbei nicht wegen Ungerechtigkeit beklagen, sondern ihm geschieht gerade recht. Und dasselbe gilt, wie man in der Entwicklung der römischen Weltmacht und heutiger Mächte vielfach sieht, bei den Unterwerfungsverträgen zwischen schwachen und starken Staaten. Durch die Rede vom „kommutativen Ausgleich“ wird nur auf den beiderseitigen „gleichen Vorteil“ abgestellt. Dabei ist die Einkleidung durch die Rede der „Willensübereinstimmung“ durchaus immer irreführend und zweideutig gewesen. Denn diese besteht allenfalls darin, überhaupt ein Vertragsverhältnis einzugehen, keineswegs aber beim Inhalt des Vertrages. Denn ersichtlich will jeder Vertragspartner je nach seinen Interessen und erst recht gemäß der unterschiedlichen starken oder schwachen Stellung etwas ganz anderes, ja geradezu das Gegenteil des anderen.

Man wird dem klarsichtigen Aristoteles nicht unterstellen, dass er diesen Gegensatz nicht bemerkt hätte. Die Pointe seiner ethischen Argumentation besteht denn auch darin, dass

er die eigentliche Gerechtigkeit keineswegs in diesen beiden sich geradezu ausschließenden „Gerechtigkeitsarten“, sondern gerade in ihrer Vermittlung durch die „gerechte Billigkeit“ (dikaion kai epieikes) sieht. Man hat sich dabei immer an die aristotelischen Aussagen gehalten, dass diese „Billigkeit“ dort zum Tragen zu kommen hätte, wo die Gesetze dem Einzelfall nicht gerecht werden könnten. Aber das ist nur der Vordergrund der Problematik. Man sieht das schon daran, dass jeweils sowohl die linke wie die rechte Gerechtigkeit logischer Weise jeden Einzelfall ausnahmslos subsumieren lassen. Die sogenannte Billigkeit ist daher keineswegs eine Aufweichung der Rigidität von Gerechtigkeit, sondern die vermittelnde tugendhafte Mitte zwischen den Extremen der linken und rechten Gerechtigkeit. Sie ist bis heute die Kompromisslinie der Auseinandersetzungen zwischen den demokratischen Parteien im Spektrum zwischen Rechts und Links geblieben.

Auch diese aristotelischen Grundlegungen des Gerechtigkeitsbegriffs haben die Stoiker übernommen und im römischen Rechtssystem verankert. Aber das ging offenbar angesichts der überall erweiterten Anwendungserfordernissen der Gerechtigkeit nicht ohne Verunklarungen vonstatten. Das zeigt sich an den vom römischen Recht bis in die Gegenwart transportierten Rechtsmaximen, man müsse „das Gleiche gleich“ und „das Ungleiche ungleich“ behandeln. Sie gehören zum eisernen Bestand abendländischer Gesetzgebung und Rechtssprechung und sind von jedem Juristen gewissermaßen verinnerlicht worden. Die Wortwahl erinnert noch an Aristoteles, und die Maximen können auch jederzeit noch in seinem Sinne ausgelegt werden. Das ist der Fall, wenn man die „Ungleichen ungleich“ behandelt, um sie gleich zu machen, und ebenso, wenn man Ungleiche gleich behandelt, um sie ungleich zu lassen. Dem dient die allgemeine Voraussetzung, die Rechtsgenossen seien, wie immer ungleich sie durch Geburt, Stand oder Vermögen seien, in Rechtsverhältnissen „vor dem Gesetz“ oder „vor dem Richter“ prinzipiell gleich, und daher gehe es im Rechtsbereich immer „ohne Ansehen der Person“ zur Sache.

In der abendländischen Rechtspraxis aber sind diese Maximen von der Bindung an linke und rechte Extrempositionen abgekoppelt worden. Sie stehen dem Juristen als Gesetzgeber wie als Richter als alternative „dogmatische“ Interpretationsmaximen für alle Fälle und jeden Einzelfall zur beliebigen Verfügung und eröffnen damit einen beträchtlichen Spielraum für freie Entscheidungen und Ausgestaltungen des gesamten Rechtswesens (über die „dogmatische Hermeneutik“ der Jurisprudenz vgl. L. Geldsetzer in der Einleitung zum Nachdruck von A. F. J. Thibaut, „Theorie der logischen Auslegung des römischen Rechts“ 2. Aufl. Altona 1806, Düsseldorf 1966, S. VIII-XLIII). Bei jedem Gesetz und bei jedem gerichtlichen Einzelurteil steht der Jurist daher erneut vor der Frage, was er überhaupt für gleich und ungleich halten soll und will. Um diese Freiheit und Offenheit für Entwicklungen zu gewährleisten, haben die Stoiker auch die eher verunklarende Gerechtigkeitsformel des „ius suum cuique tribuere“ entwickelt. Sie erinnert ersichtlich durch das „tribuere“ (Zuteilen bzw. Zukommen lassen bzw. die Umverteilung) noch an die aristotelische distributive Gerechtigkeit der Gleichmachung, und das „ius suum“ sollte an die kommutative Gerechtigkeit erinnern, die gerade die Ungleichheit aufrecht erhält. Indem aber beides in eine einzige Formel zusammengezogen wurde, entstand die Aufgabe, beides in jedem Rechtsakt zugleich verwirklichen. Mit anderen Worten: die von Aristoteles herausgestellte eigentliche Gerechtigkeit als Billigkeit und Vermittlung, die ja genau das Mittlere (mesotes) beider Gerechtigkeiten bedeutet, wurde zur Gestaltungs-, Entdeckungs- und Entscheidungsaufgabe des Juristen in jedem Rechtsakt. Die Dogmatik des abendländischen Rechts aber definierte die „Billigkeit“ nur noch als Eingriffssphäre der übergesetzlichen Autorität, etwa als Begnadigungsrecht des Staatsoberhauptes.

Alle diese Voraussetzungen konzentrieren die Gerechtigkeitsfrage auf das durch Handlungen zu verwirklichende Gerechtigkeitsideal. Und dieses ist nach platonischem Denkmuster ein durch vernünftige Einsicht zu erkennendes Gut, nach aristotelischer Auffassung die vernünftig zu ermittelnde „Mitte“ zwischen den Extremen linker und rechter

Gerechtigkeit, und nach stoischer Meinung die in den *notiones communes* natürlich mitgegebenen bzw. „angeborenen“ allgemein menschlichen Überzeugungen von der pneumatischen Weltordnung bzw. vom „Naturrecht“.

Daraus folgt die für das Abendland prägende – und wegen ihrer anscheinenden Selbstverständlichkeit allzu leicht übersehene - Tatsache, dass das Recht und seine Ableitung von und Begründung durch Gerechtigkeit grundsätzlich eine Aufgabe für die wissenschaftliche Forschung wird, die nach Platon das Gute zu erkennen, nach Aristoteles das Mittlere zu finden und nach den Stoikern das Naturrecht als Naturgesetz zu erforschen hat. Und es bleibt dabei bis zum heutigen Tage eine perenne wissenschaftliche Forschungsaufgabe sowohl *de lege ferenda* wie auch der *legis interpretatio*.

Wie nun das Recht in die Wirklichkeit gebracht wird, dafür bot sich in der antiken Ontologie die in allen Schulen übernommene aristotelische Lehre von der Konstitution aller Dinge durch vier Ursachen an. Das Recht wird zu einer begrifflichen *Form*, das einer lebensweltlichen *Materie* gleichsam aufgeprägt wird, und zwar durch Handlungen, die dadurch Rechtshandlungen werden. Unter ihnen sind die Verträge nur die verbreitetsten und deshalb am meisten beachteten. Speziell *legis actio* heißt aber im römischen Recht nur die Klage. Nicht von ungefähr ist die „*actio*“ derselbe Begriff, den die Griechen (und Aristoteles) als „*Energeia*“, die Lateiner als „*Actus*“ und die Deutschen als „Wirklichkeit“ bezeichnen. Sollen die jeweils eine „*Form*“ und eine „*Materie*“ besitzenden Rechtshandlungen (einschließlich der Klagen) weiter erklärt und interpretiert werden, so ist ihre „*causa efficiens*“ als Motivation, sowie ihre „*causa finalis*“ als ihr Zweck zu ermitteln. Die Erklärung der Rechtsverwirklichung nach diesen vier Ursachen der Form, der Materie, der Motivation und der Finalität ist ersichtlich bis heute in der juristischen dogmatischen Interpretation beibehalten worden.

Neben die Rechtshandlungen setzten die Stoiker die handelnden Personen als rechtlich relevante Gegebenheiten. Diese werden in erster Linie als Rollen- bzw. Funktionsträger gewürdigt (woran ja der aus dem Theaterbereich stammende Begriff „*persona*“ noch erinnert). Die Funktionen als „Handlungsrollen“ bzw. Verhaltensmuster erhalten dabei als „*officia*“ eine selbständige Stellung. Später werden sie zu Ämtern und Berufsfunktionen in öffentlich-rechtlicher Ausgestaltung. Dass für sie in den großen Korporationen eigene Berufsethiken entwickelt werden, die mehr oder weniger verrechtlicht werden konnten, verdankt sich der stoischen Begründung des Rechts in der Ethik.

Naturgemäss fallen die grossen Korporationen der später sogenannten freien Berufe als Funktionsträger am meisten auf, nicht zuletzt deshalb, weil sie in der Verwissenschaftlichung ihrer Tätigkeiten die auffälligsten schriftlichen Spuren hinterlassen haben. Es sind die Korporationen, die wir als Ärzte, Juristen und Theologen kennen. Grundsätzlich sind jedoch alle arbeitsteiligen Berufsfunktionen für das Gemeinwesen wichtig. Gleichwohl ist es nicht allen Korporationen – später Zünften und Gilden – in gleichem Ausmaß gelungen, ihre Bedeutung ins rechte Licht zu setzen. Man erinnert sich, dass es den Künstlern, Architekten und Ingenieuren erst seit der Renaissance durch die „Akademisierung“ ihrer Berufstätigkeiten gelang, und man wird sich der Einsicht nicht verschliessen, dass gegenwärtig auch alle Handwerke mittels ihrer Berufsakademien und Fachhochschulen um solche Akademisierung ringen.

Für das Gemeinwesen standen jedoch die allgemeineren Leistungsfähigkeiten umfassenderer Gruppierungen im Vordergrund, nämlich die Möglichkeiten ihrer Inanspruchnahme als politisch disponierende und verwaltende Magistratur, zur Besteuerbarkeit und zum Militärdienst. Die Sklaven spielten dabei nur insofern eine Rolle, als sie als „Arbeitstiere“ dem Sachvermögen ihrer Herren zugerechnet wurden.

In der griechischen Polis und in der römischen Civitas mussten alle diese Funktionen aus dem einzelnen Gemeinwesen selbst gewonnen werden. Aber mit der Ausdehnung der Herrschaft einer Stadt über das Umland und andere Städte und durch Bündnispakete zwischen

den Stadtgemeinden entstanden neue Rechtsinstitute, die über das jeweils eigene Gemeindefrecht hinausreichten. Ihre Ausgestaltung hing naturgemäss von den in den jeweiligen Städten und Gemeinschaften herrschenden Verfassungen ab, wie sie von Platon und Aristoteles beschrieben worden waren, nämlich ob sie monarchisch (oder tyrannisch), aristokratisch (und dann meist „plutokratisch“) oder demokratisch (direkt oder repräsentativ) waren. Man kann wohl feststellen, dass die demokratische Verfassung in der Antike ein ständig diskutiertes Thema war, und dass dessen Verwirklichung auch bis zum heutigen Tag äusserst prekär geblieben ist, dass andererseits Mischformen von Monarchie und Aristokratie bzw. Tyrannis und Plutokratie bei weitem im Vordergrund standen.

Die Entwicklung des römischen Rechts stand von vornherein unter der Dominanz des Rechts der Stadt Rom (römisches Bürgerrecht), das durch die Lex Julia zunächst auf die italienischen Städte und Gemeinden (latini) ausgedehnt, dann durch Caracalla auch den Gemeinden der römischen Provinzen und Kolonien außerhalb Italiens verliehen wurde. Dadurch ergab sich eine einheitliche Privatrechtsordnung für den gesamten römischen Machtbereich, deren Bezeichnung als Zivilrecht (ius civile) noch immer an diesen Ursprung im römischen Stadtbürgerrecht erinnert. Die Rechtsstellung der Rechtsgenossen blieb dabei immer ungleich nach der bekannten Klassenzugehörigkeit von Patriziat, Normalbürger (plebs), Fremden (peregrini) und Sklaven.

Der Verkehr untereinander war sicherlich auch vor jeder Rechtsentwicklung niemals unregelt. Er ergab sich aus Herrschaft und Verabredungen, die beide in den Sitten und Gebräuchen tradiert wurden und rechtlich im Mos maiorum und in den Rechtsinstitutionen selber ihren Niederschlag fanden. Auf das Herrschaftsmoment verweisen bis in moderne Sprachgebräuche die Redeweisen von der „Herrschaft des Rechts“ und der „Unterwerfung der Rechtsgenossen unter das Recht“. Am auffälligsten und nachhaltigsten hat sich dieser herrschaftliche Anspruch des Rechts im Strafrecht gehalten. An den Verabredungscharakter erinnert am deutlichsten das moderne Verfassungsrecht, das überall und immer noch auf die konsensuale Verabredung unter den gesellschaftlichen Kräften zurückgeführt wird.

Griechen und Römer haben Herrschaft und Verabredungen bzw. Verträge sorgfältig unterschieden, obwohl sie doch jederzeit die Erfahrung gewaltsam oktroyierter Verträge, aber ebenso auch freiwilliger Unterwerfung in Vertragsformen unter Schutzherrschaften machen konnten. Diese sind auch bis heute problematisch geblieben. Den sog. „Knebelverträgen“ versucht man mit Rückgriff auf die guten Sitten beizukommen, indem man sie als „sittenwidrig“ sanktioniert. Aber dem berühmten Kleingedruckten in den Lieferverträgen mächtiger Monopolfirmen oder in den Standard-Vertragsbedingungen von öffentlichen Betrieben der Daseinsvorsorge (den sogenannten faktischen Vertragsverhältnissen) muss man sich im allgemeinen fügen.

Dass sich gleichwohl eine Vermischung von Herrschaft und Vertragsverhältnis im römischen Rechtsbereich durchsetzen konnte, geht womöglich auf den Einfluss des jüdischen religiösen Denkens im Christentum zurück. Ersichtlich ist für die Juden der Gott (Jahwe) der höchste Herrscher, aber zugleich der Vertragspartner seines Volkes gewesen. Und nachmals gehörte es zu den dogmatischen Überzeugungen der Christen, dass der „alte Vertrag“ (Altes Testament) des Gottes mit den Juden durch das Opfer des Gottessohnes und einen neuen Pakt (Neues Testament) mit allen Menschen erfüllt und abgelöst worden sei. Dabei ist aber die innige Verschmelzung von Herrschaftswille des Gottes und Vertragsverhältnis des Frommen zu seinem „Herren“ zu einer in der christlichen Gemeinde und dann im christlichen Abendland selbstverständlichen Denkweise geworden, deren Folgen sich im Recht allenthalben bemerkbar machen. Man braucht hier nur an die Selbstverständlichkeit zu erinnern, mit der der Begründer der modernen vertraglichen Staatsgründungstheorie in England, Thomas Hobbes, den Gesellschaftsvertrag mit der Unterwerfung unter den gänzlich ausser Vertrag bleibenden Herrscher verquicken konnte, ebenso an die lange hingenommene

Redeweise vom „Gottesgnadentum“ der Fürsten, die die Herrscher ebenfalls ausser Vertrag setzte.

Dass das Vertragsrecht überhaupt eine so grundlegende Rolle im abendländischen Rechtswesen erlangt hat, dürfte in philosophischer Perspektive von der christlich-augustinischen Propaganda des Voluntarismus gegen den stoischen und aristotelischen Rationalismus herrühren. Augustinus hielt bekanntlich den Willen für das in Gott und im Menschen beherrschende Vermögen („voluntas quippe omnia“). Im „trinitarischen“ Gotte ist die Voluntas die Person des heiligen Geistes, und das überträgt sich leicht auf die Personauffassung des Rechtsgenossen, dass er nämlich wesentlich ein Willenswesen sei. Verträge aber werden im römischen Recht als Willensübereinstimmung definiert. Das zieht nach sich, dass die meisten Rechtsverhältnisse unter den Rechtsgenossen als Vertragsverhältnisse aufgefasst wurden, in denen eine Willensübereinstimmung erzielt wurde.

Man kann es nur kurios nennen, dass in der Neuzeit das Vertragsdenken weit über den Kreis des Rechtlichen hinaus als die „rationale“ Denkform schlechthin ausgegeben werden konnte, während sie doch historisch und systematisch das Gegenteil des Rationalen artikuliert, nämlich das Voluntative schlechthin. Gerade die sogenannten Systemphilosophen des 17. und 18. Jahrhundert benutzen den Vertrag als rationales Begründungselement für alles Mögliche, nicht zuletzt den Staat selber. Das hat aber ersichtlich auch dahin gewirkt, dass diese Denkform niemals grundsätzlich kritisch geprüft worden ist. Bis heute geht man ja allgemein und im Recht speziell davon aus, im Vertrag werde etwas Allgemeines und Gemeinsames, also etwas Identisches für die unterschiedlichen Vertragspartner zum Thema. Und dieses Allgemeine, so meint man, ließe sich auch als rationale Konstruktion induktiv erschließen. Nur unter dieser Voraussetzung konnte es zur Ausbildung eines besonderen Rechtszweiges „Vertragsrecht“ und zur Formulierung von Standard-Vertragstypen in den Gesetzen kommen, an denen richterliche Interpretation und Entscheidung tatsächlicher Verträge immer schon anknüpft. Das Grundparadigma dafür ist und bleibt der Kaufvertrag in der Geldwirtschaft, wo man voraussetzt, es würde bei jedem Vertragsabschluss etwas „Gleichwertiges“ für beide Parteien definiert, etwa der Geldwert (Preis) als „gleichwertiges“ Äquivalent einer Ware.

Viel zu wenig wurde und wird dabei beachtet, dass ein Vertrag wohl überhaupt nie zustande käme, wenn die Vertragspartner inhaltlich dasselbe wollten. Die Willensabstimmung geht vielmehr immer davon aus – und nur so kommt es zum Vertrag – dass der Vertragsgegenstand für die Partner ganz verschieden wertig ist. Abstimmung kann daher keine Identifikation „übereinstimmender“ Willen sein, sondern nur ein wie immer geartetes Ins-Verhältnis-Setzen verschiedener Willen. Jeder Vertragspartner muss einen Vorteil für sich und einen Nachteil für den Partner vor Augen haben, um sich auf den Vertrag einzulassen. Dies scheint nur Karl Marx bezüglich des Kaufs von Arbeitskraft bemerkt zu haben, wo der „Mehrwert“, den der Arbeitgeber zusammen mit dem „Tauschwert“ der Arbeit mit dem Lohn bezahlt, weit über den Wert der zur Reproduktion der Arbeitskraft nötigen Güter hinauslangt, der Lohnarbeiter aber gar keine Alternative zum Verkauf seiner Arbeitskraft hat, um auch nur zu überleben. Im heutigen Arbeitsmarkt zeigt sich das Umgekehrte deutlicher: Es kommt gar nicht erst zum Arbeitsvertrag, wenn der potentielle Arbeitnehmer seine Arbeitskraft auch aus öffentlichen Unterstützungsmitteln reproduzieren und den „Mehrwert“ für sich selbst in Schwarzarbeit gewinnen kann.

Dass es überhaupt zu dieser Vertragsvorstellung als „Übereinstimmung des Willens“ kommen konnte, lag wahrscheinlich an der Erfahrung tatsächlicher Willensvereinigung in gemeinsamen Zielvorstellungen bei der Wahrnehmung von Interessen. Dies war bei allen Korporationen von vornherein der Fall. Das römische Recht hat diese Willensvereinigung als „universitas“ stilisiert. Der Begriff hat das Mittelalter am wirkungsvollsten in der „Universitas magistrorum et scholarium“ überlebt, die also der prominenteste Fall eines gemeinsamen und einheitlichen Willens der Lehrer und Studierenden in der Korporation der Wissenschaftler war. Im Nachhinein unterstellt man allzu leicht, diese Willensübereinstimmung von

Lehrenden und Lernenden habe sich auf die gemeinsame Partizipation an der Wissenschaft bezogen. Tatsächlich handelte es sich aber um die Gewinnung, Begründung und Verteidigung eines gemeinsamen korporativen Freiheitsstatus, nämlich der Exemption von örtlichen Rechtsvorschriften und einer privilegierten Freizügigkeit des Wanderns zwischen und des Lehrens und Studierens an allen Universitätsstandorten Europas. Die Unterschiedlichkeit und gelegentlich Gegensätzlichkeit anderer Willensziele bei Lehrenden und Lernenden in der Universität dokumentiert sich in der langen Geschichte des universitären Disziplinarrechts und des jeweils eigenen Korporationsrechts der Professoren und der Studenten. Nicht zuletzt ist sie bei der Einführung der Mitbestimmung in der Gruppenuniversität verschärft zutage getreten.

Die auf tatsächlich gemeinsamer Willensbildung beruhende Universitas wurde vermutlich auch zur Rechtsform der überpersönlichen Gesamtperson, also dessen, was man „juristische Person“ genannt hat. Freilich ging in diese Rechtsfigur auch das Rechtsdenken der germanischen Stämme ein, in denen ein Kollektivismus der Willensbildung heimisch war. Das zeigt sich in der Entwicklung des modernen Verbands- und Ständedenkens deutlicher. Das neuzeitliche Natur- bzw. Vernunftrecht hat die juristische (Verbands-) Person geradezu als „natürliche Vereinigung“ (coetus naturalis) ausgewiesen. Und von daher wurde sie konstitutiv für die moderne Welt.

Dass sich die „juristische Person“ im Abendland als fast selbstverständliche Denkfigur durchgesetzt hat, beruht vermutlich in erster Linie auf dem römischen Recht der Testamente. Es erscheint ja keineswegs als selbstverständlich, dass der Wille eines Erblassers nach dessen Tod gewissermaßen körperlos übrigbleibt und von den Rechtsgenossen respektiert wird, und dies gegebenenfalls über mehrere Generationen hinweg. Das hat seine Grundlage in der hermeneutischen Tradition der Buchkultur, wonach ja auch die Meinung eines Autors seine Lebenszeit überdauert und sich als Sinngehalt des Werkes perenniert (so lautet jedenfalls ein hermeneutisches Vorurteil). So ist auch der „Wille“ des Testierenden aus dem Text des Testamentes erst einmal zu verstehen, ehe er exekutiert werden kann. Ehe er aber verstanden und exekutiert werden konnte, musste er doch eine dauernde körperliche Grundlage haben. Und das war das sachliche „Vermögen“ (res universitatis), das zunächst im Erbfall als „herrenloses“ Gut vorhanden war. Solches Vermögen wurde dann der Träger eines überlebenden Willens. Im Stiftungsrecht konnte dieser sogar auf Dauer gestellt werden. Im Ausbau der Institutionen des Erb- und Stiftungsrechts kann man die Voraussetzungen der Denkfigur von der juristischen Person wohl am deutlichsten sehen. Der festgestellte Wille des Erblassers bzw. der Stiftungszweck erweitert sich zu einem lebendigen Willen einer juristischen Körperschaft, der durch einen Prokurator artikuliert und exekutiert wird. Dieser kann sehr wirkungsvolle Dispositionen treffen, ist aber dann in der Regel für die Folgen nicht oder kaum (strafrechtlich) zu belangen.

Auch von der juristischen Person muss man sagen, dass sie mit solchem Range und Gewicht in der abendländischen Rechtsdogmatik verankert wurde, dass sie niemals einer kritischen Prüfung unterzogen worden ist, obwohl ihre Problematik immer empfunden wurde, die heute bei fortgeschrittener Akkumulation von Großvermögen und Wirtschaftsmacht dieser Gebilde geradezu bedrohliche Dimensionen angenommen hat.

Gleichsam den letzten Zweig der abendländischen Rechtsentwicklung bilden die Menschenrechte, die man in Deutschland auch Grundrechte nennt. Von ihnen spricht man nur im Plural und meint dabei die Rechte auf Leben, körperliche Unversehrtheit, Freiheit, Eigentum, Widerstand (gegen die Staatsgewalt), Glücksstreben (pursuit of happiness), ggf. auch auf Wohnung und Arbeit, neuerdings sogar auf „Zutritt zum Internet“, nicht zuletzt aber auch auf Gleichheit bzw. „Chancengleichheit“. Es fällt auf, dass die „natürliche Ungleichheit“ der konservativen Naturrechtsanhänger es niemals dahin gebracht hat, als Menschenrecht oder Grundrecht anerkannt zu werden. Elitebildung wird ersichtlich in allen Staaten als nur

praktisches oder ökonomisches Erfordernis begründet, und ebenso gilt „Minderbemitteltheit“ als abzustellende und zu bekämpfende „Unterprivilegierung“.

In der üblichen Reihenfolge der Grundrechte spricht sich aus, dass es sich dabei um Errungenschaften der Rechtsentwicklung handelt, die im gesellschaftlichen Verkehr zunächst partikulär garantiert wurden, dann aber auf immer weitere Kreise ausgedehnt und schließlich auf alle Rechtsgenossen bezogen wurden. Sie bringen ihre eigene Problematik mit sich. Diese besteht vor allem darin, dass einige dieser Grundrechte geradezu in kontradiktorischem Gegensatz zueinander stehen. Das zeigt sich wohl am deutlichsten bei der Gleichheit und Freiheit. Auch dass sie einerseits als Garantien der Staatsgewalt für den Bürger, andererseits aber gerade auch als Abwehrrechte des Bürgers gegen die Staatsgewalt definiert werden, enthält eine gewisse Dialektik. Hinzu kommt noch das notorische Problem der „Drittwirkung“ der Grundrechte im Verhältnis der Rechtsgenossen untereinander. Betrachten wir die Grundrechte im einzelnen.

Der Schutz des Lebens gehört geradezu ins Zentrum des Strafrechts, das den Mörder oder Totschläger mit Sanktionen bedroht. Die Abolition der Todesstrafe bzw. die entsprechende Forderung gehört selbst in die Tendenz der Verallgemeinerung des Lebensschutzes. Dass die Sache immer prekär blieb, sieht man an der Beibehaltung der Todesstrafe in manchen als „zivilisiert“ geltenden Staaten, und an der breiten Einschränkung des Rechts auf Leben im Kriege und beim Schutz anderer Rechtsgüter, nicht zuletzt auch in der juristischen Bewertung der Abtreibung und des Umgangs mit lebensfähigen befruchteten Eizellen. Das Recht auf körperliche Unversehrtheit wurde mit der Abschaffung der Körperstrafen im Strafrecht und in der Pädagogik immer mehr verallgemeinert. Ersichtlich stößt es aber im gesamten Medizinalwesen, wo ja jede Operation noch immer als „Körperverletzung“ definiert wird (die allenfalls wegen Einwilligung des Patienten straffrei bleibt) an seine Grenzen. Vor allem angesichts der subtilen modernen Techniken der Einflussnahme auf die der körperlichen Integrität zugehörige Psyche wird es geradezu zu einer Leerformel. Die Freiheit bestand zuerst in Freiheiten der Freien, unter anderem auch in der Garantie, nicht willkürlich in Haft genommen zu werden, wie das englische Recht und die recht späte Kodifizierung der Habeas corpus-Akte zeigt. Durch die Aufklärung wurde sie in epikureischer Totalisierung zum Wesen des Menschen gemacht und blieb seither in diesem Ansehen. In ihren verschiedenen Komponenten als „Selbstbestimmung“, Reisefreiheit, Versammlungsfreiheit, Glaubens-, Meinungs- und Ausdrucksfreiheit usw. sieht man recht deutlich, wie hier Privilegien einzelner Stände oder Korporationen verallgemeinert und für alle Rechtsgenossen in Anspruch genommen wurden. Umgekehrt ging es dem Eigentum, das im römischen Zivilrecht garantiert war, das noch durch Locke als zentrale Rechtskategorie ausgewiesen wurde, gerade durch die Aufklärung aber als beliebig einschränk- und aufhebbar erklärt wurde. Das zeigt sich deutlich in der Entwicklung des Enteignungsrechts und des modernen Rechts des geistigen Eigentums. Beim Widerstandsrecht haben die Monarchomachen das zündende Wort gesprochen, und damit die Aburteilung und Tötung des Monarchen als wesentlichen Fortschritt moderner Revolutionen erklärt. Durch die Bewegung der US-amerikanischen „civil disobedience“ erhielt es einen neuen, freilich nicht unbestrittenen Inhalt. Auch das US-amerikanische Verfassungsgrundrecht auf das Glücksstreben (pursuit of happiness) steht zwar in der abendländischen Tradition des „Eu zen“ (des guten Lebens) eines tugendhaften Menschen, ist aber als Menschenrecht alles andere als unumstritten. Die Unverletzlichkeit der Wohnung („my home is my castle“) dürfte engstens mit dem Eigentumsrecht und der Abwehr des Eingriffs in dieses verknüpft gewesen sein, ehe sie auch in Mietverhältnissen zum Schutz der Privatsphäre garantiert, aber auch gesetzlich einschränkbar ausgestaltet wurde. Als Recht auf Wohnung ist es zusammen mit dem Recht auf Arbeit allenfalls ein ideales Ziel der sozialistischen Bewegungen geworden, den Sozialstaat zu seinem Garanten zu machen.

Das dürfte schließlich auch für die Gleichheit als Menschenrecht gelten, wie sie in der französischen Verfassung von 1791 zugleich mit der Freiheit und Brüderlichkeit angesprochen wurde. Dass Menschen als Lebewesen gattungsmässig alle „gleich“ sind, ist trivial. Deshalb klingt die Berufung auf Gleichheit als Menschenrecht so einleuchtend und selbstverständlich. Höchst umstritten aber war und ist alles, was unter Berufung auf diese biologische Natur des Menschen als rechtliche Gleichheit vor dem Gesetz oder etwa als Gleichstellung der Geschlechter gefordert wird. Denn ersichtlich kann dieses „*summum ius*“ nur als „*summa iniuria*“ der Ungleichbehandlung durch das Gesetz zur Geltung gebracht werden, indem die Starken und Leistungsfähigen belastet und den Schwachen und Bedürftigen bzw. denen, die als solche definiert werden, geholfen wird. In der Rechtsfigur der „Chancengleichheit“ ist auch dieses Menschenrecht mittlerweile zu einer dialektischen Leerformel verkommen, denn die Gleichheit der Möglichkeiten lässt alle Wirklichkeit wie sie eben ist.

Schaut man sich die Entwicklung des abendländischen Rechts in dem hier betonten Zusammenhang mit oder gar in ihrer Abhängigkeit von den tragenden philosophischen Schulideen an, so stößt man überall auf die Grenze, die der Staat und die Auffassungen vom Staate allen Rechtsinstituten setzt. Und das gilt selbstredend auch von dem, was heute als „Menschenrechte“, gelegentlich auch als Völkerrecht, über die Organisationssphäre der Staaten hinaus gefordert, propagiert oder auch nur diskutiert wird. Selbst das römische „*Ius gentium*“ war an die Machtsphäre des römischen Reiches gebunden. Es war ein inner-römisches erzwingbares Recht gegenüber unterworfenen Völkern und Staaten, das auch die vorrechtlich bestehenden Verkehrssitten der Gesandtschaften und des Handels in rechtlichen Formen und Formeln fasste. Und auch in der Moderne blieb das Völkerrecht an die Staatlichkeit der Völkerrechtsgemeinschaften gebunden, die es unter Benutzung privatrechtlicher Vertragsformen zwischenstaatlich kodifizierten.

Geht man nun der Frage nach, ob und was am abendländischen Recht tatsächlich universalisierbar sein könnte, so wird man von allen Seiten her immer wieder auf das Naturrecht verwiesen. Es ist das, „was die Natur alle Lebewesen lehrt“. Nach der Auffassung der Stoiker, die diese – von Iustinian ins *Corpus Iuris* aufgenommene Formel formuliert haben – handelt es sich dabei um die Naturgesetze selber. Dass diese aber, soweit sie erkannt worden sind, für alle und alles gelten, ist sicher noch von niemandem in Zweifel gezogen worden. Gelten die Naturgesetze aber universell, so auch für alles Natürliche, was man seit Hobbes als den „Naturzustand“ begreift, wie auch für alles Kulturhafte und Rechtliche in allen Gemeinschaften, Staaten und Völkern.

Diese Voraussetzung führt zu einem Naturalismus der Rechtsbegründung, deren Schematismus sich leicht durchschauen lässt. Der *physikalische Naturalist* wird sein Naturrecht alsdann in den Kategorien der Physik explizieren: Die Rechtsgenossen stehen sich als atomare „Individuen“ gegenüber, sie ziehen sich an oder stoßen sich ab, bilden Massen und Körper, die zugleich Energien entfalten, Bewegungen vollziehen, evtl. unter dem universalen Entropiegesetz (2. Hauptsatz der Wärmelehre) auf einen Zustand der allgemeinen „Gleichheit“ der Potentiale hintendieren, usw. Der *chemische Naturalist* betont die Verschmelzung der Rechtelemente zu körperschaftlichen Molekülen und Polymeren, die auch im Recht zu überraschenden Emergenzen von Eigenschaften der Gemeinschaften führen. Der *biologische Naturalist* sieht das ganze Recht als Ausläufer der Evolution, die sich im „Kampf ums Dasein“ der Individuen und Populationen zu immer neuen „Passungen“ an ihre Umwelt steigert. Der Mensch als Primate macht es nicht anders als die Lieblingsspezies des jeweiligen Vertreters dieser Meinung: Er ist dem Mitmenschen ein Wolf, ausgestattet mit den Grundtrieben des Überlebenswollens und der Aneignung von allem (Hobbes), ein „fremdgehender“ Affe oder eine „monogame“ Gans (Lorenz), ein „patriarchaler“ Löwe oder eine „matriarchale“ Bienenkönigin oder überhaupt eine Biene im Bienenstaat (de Mande-

ville), mitunter aber auch eine überlegene Rasse, die baldigst alle anderen in Dienst nehmen oder vernichten wird (Nietzsche).

Alles dies kann man in der Geschichte des Naturrechts und in den politischen „Verwirklichungen“ desselben mehr oder weniger ausformuliert und realisiert nachweisen. Und dies natürlich nicht nur innerhalb des abendländischen Kulturkreises, sondern überall in der Welt. Verfolgt man das naturalistische Motiv, wie es durch Ökonomie und Psychologie ausgefüllt wird, so kann man auf die Beispiele der Comteschen positiven Philosophie, des Utilitarismus und Marxismus und nicht zuletzt auf die Psychoanalyse hinweisen. In letzterem Falle kann ja das psychologisch begründete Naturrecht, das dem „Unbehagen an der Kultur“ abhelfen soll, nur ein solches der Emanzipation von den Zwängen regressiver Verhaltensweisen sein, die durch jede bestehende positive Rechtsordnung immer nur repristinieren werden.

Die Grauzone der naturalistischen Rechtsbegründungen verdeckt in der gegenwärtigen Weltgemeinschaft der Staaten, was die Stoiker und insbesondere Hobbes noch gewusst und klar ausgesprochen haben. Soweit man sich auch bemüht, die zwischenstaatlichen Verhältnisse rechtlich zu organisieren, erstreckt sich neben dem Bereich des Rechtlichen noch immer der Bereich der Natur, die – wie überall in zivilisatorisch gestalteter und gleichsam gestutzter Natur – gelegentlich ihren Herrschaftsbereich zurückerobert. Das zeigen die Naturkatastrophen als Einbrüche in die Kultur und Zivilisation. Und wie die moderne Naturschutzbewegung diese Prozesse durch „Renaturierung“ gelegentlich zu dirigieren und zu beherrschen versucht, so auf dem noch nicht verrechtlichten oder sich (bisher) einer solchen Verrechtlichung entziehenden Naturgebiet der zwischenstaatlichen Verhältnisse die „Naturalisierung“ der Gewaltverhältnisse zwischen den Staaten. So versteht sich die gegenwärtige Weltpolitik der USA, die gegen alle und an allen rechtlichen Bindungsversuchen vorbei die pure Macht gegen „Schurkenstaaten“ zur Geltung zu bringen versucht, die daher grundsätzlich nicht mehr als souveräne Staaten anerkannt werden. Das „alte Europa“, das ein „Naturrecht“ zu totalisieren bestrebt ist, sollte sich erinnern, dass bei den Angelsachsen der Naturzustand des Thomas Hobbes die philosophische Begründung für den Umgang mit dem außerstaatlichen Terrorismus und den einzelstaatlichen Gewalten abgibt, und dies noch immer nach der Devise: „Right or wrong - my country“.

Die Aussichten für einen weltpolitischen Erfolg dieser Naturalisierung der Politik und der Rechtsausgestaltung dürften gleichwohl auch in heutiger Zeit gering sein. Wie Hobbes ganz richtig feststellt, ist auch der Stärkste nicht davor gefeit, dem Attentat eines Schwächlings zu erliegen. Und so liegt auch der Schluss nahe, dass auch der mächtigste Staat mit allen seinen Machtinstrumenten nicht davor gefeit ist, dem Terrorismus individueller Leidenschaften zu erliegen, sei es von außen oder von innen. Unter heutigen zivilisatorischen Bedingungen dürfte dabei einfacher Mord oder Massenmord längst veraltet sei, wenn Schwache einen starken Staat schädigen oder gar vernichten wollen. Man wird sich auf Sabotage der zivilisatorischen Infrastrukturen einzustellen haben, wie sie sich bei den Kommunikationsmedien, ohne welche keine Macht und Gewalt mehr zu organisieren ist, schon abzeichnet.

II. Erst ein solcher Blick auf die ideengeschichtliche Begründung der abendländisch-westlichen Rechtskultur kann uns die Perspektive für einen Vergleich mit den Entsprechungen derselben in einer so gänzlich anderen Kultur verschaffen, wie es die chinesische ist. Auch in China ist nichts „vom Himmel gefallen“, sondern seine Institutionen sind aus vorhistorischen Traditionen erwachsen und durch seine großen Denker geformt und begründet worden. Aber nur sehr wenig in ihnen deutet auf etwas hin, was mit westlichen Rechts- oder Gesetzesideen zu parallelisieren oder zu vergleichen wäre.

Das Shang-Shu (bzw. Shu Jing, Buch der Geschichte) liefert als älteste schriftliche Geschichtsquelle den Mythos von der mühsamen Abringung einer lebensfreundlichen

Kulturumwelt der Menschen aus der Natur durch die guten Kaiser Yao, Shun und Yü, den noch jedes Kind in der chinesischen Primärschule kennen lernt. Es geht hier um die Ableitung einer großen Flut und die Regulierung der Bewässerung zur Landgewinnung des Reiches der Mitte. Das chinesische Schriftzeichen für „Regierung“ erinnert durch seine Radikalzeichen noch immer an diese primäre Staats- und Kulturleistung der guten Kaiser, an der sich bis heute – vgl. das Yangzi-Staudammprojekt der VR China – alle „gute“ Regierung messen lassen muss.

An dieser Geschichte und ihrer permanenten Bewussthaltung ist wichtig, dass sie darauf hinweist, dass die Chinesen ihr ganzes Dasein und ihre Lebensgrundlage nicht von einem oder vielen Göttern erwarteten, sondern diese ganz und gar der Tüchtigkeit besonderer Menschen im Umgang mit der Natur und primär mit Himmel und Erde verdanken wollten. Was hierbei Himmel genannt wird, erinnert den Westler zwar an den christlichen Gottesbegriff vom „himmlischen Vater“, aber die alte chinesische Auffassung vom Himmel ist weit davon entfernt, daraus einen Gott zu machen. Zwar wird das Schriftzeichen für Himmel (Tian) in ältesten Dokumenten gelegentlich als stilisierter Mensch (mit hutbedecktem Kopf und ausgestreckten Armen) dargestellt, aber dieser Anthropomorphismus des Schriftzeichens präjudiziert nur, dass man mit dem Himmel wie mit einem Menschen reden, von ihm Zeichen und vor allem Warnungen entgegennehmen und schließlich gar ihn beeinflussen konnte. Dass der Himmel durch Sonnenschein, Winde und Regen mehr Segen als Schaden für eine Ackerbaukultur stiftet, dürfte dabei eine verlässliche Erfahrung sein. Und demgegenüber fallen die vom Himmel verursachten Katastrophen der Stürme und Überschwemmungen als relativ seltene Ereignisse auf, die es nahe legen, sie als „ausserordentliche“ Warnzeichen zu deuten.

Diese Einstellung drückt sich in der ganzen chinesischen Geschichte im Glauben an das „himmlische Mandat“ (Tian Ming) aus. Es richtet sich zunächst und in erster Linie an die Herrscher, je länger desto mehr auch an die hervorragenden Denker, wie etwa Kong Zi selber, schließlich aber auch an jeden einzelnen Menschen. Am ehesten dürfte es im Abendland in der stoischen Berufs- und Pflichtenauffassung ein Pendant besitzen. Wenn der himmlische Auftrag durch die Kaiser erfüllt wird, kann das nur bedeuten, dass im Lande Frieden und Wohlstand herrscht. Ebenso muss es für denjenigen, der seinen Beruf (d. h. seine himmlische Berufung) kennt und ihm entspricht, Wirkung und Erfolg bedeuten. Wenn Kong Zi in seinen späteren Jahren darüber klagte, dass er keinen Erfolg darin habe, die Herrscher gut beraten und ihnen helfen zu dürfen, so versteht jeder Chinese doch bis heute, dass seine Lehre in der Kultur Chinas die längsten und dauerndsten Auswirkungen gezeitigt hat, und diese wurden (außer in der Kulturrevolution Mao Ze-dongs) und werden im allgemeinen für positiv gehalten. Was aber die Katastrophen betrifft, so wurden sie nicht wie im Abendland als Strafe eines Gottes für die Sündhaftigkeit der Welt verstanden. Noch Leibniz gab sich große Mühe und tat sich dennoch schwer, diejenige des Erdbebens von Lissabon mit der Güte Gottes in Einklang zu bringen. Sie galten und gelten in China als Warnzeichen, dass das Himmelsmandat von den Herrschern bzw. der Regierung nicht ordentlich exekutiert worden war. Auch angesichts der jüngsten Sars-Epidemie sind vereinzelt solche Stimmen in China vernommen worden.

Da musste man entweder die Politik ändern oder die Dynastie ersetzen. Ein solcher Dynastienwechsel, die Ablösung einer Dynastie, die nicht mehr über das „Mandat des Himmels“ verfügte, hiess „Wechsel des himmlischen Mandats“ (Ge Ming). Der Begriff wurde in China zum Äquivalent westlicher Vorstellungen von „Revolution“. Auch die kommunistische wurde noch so genannt und als Wechsel von einer depravierten feudalen Dynastie zu einer neuen fortschrittlichen Dynastie verstanden, bei der sich das Himmelsmandat nun in westlich-moderner Auffassung als Übereinstimmung des neuen Systems mit den Gesetzen der Natur und der Geschichte darstellen ließ. Und so ist der Tyrannenmord, wenn er gelingt, selbst eine „revolutionäre“ Tat im Sinne eines wohltätigen

himmlischen Mandats. Wenn er nicht gelingt, war er als Verbrechen ein Warnzeichen, und die Regierung erhält noch eine Chance, sich und die Verhältnisse zu bessern.

Ein anderer Mythos ist der von der Erfindung der Schriftzeichen durch den Kaiser Fu Xi, der nach der Meinung seiner Anhänger lange vor den guten Kaisern Yao, Shun und Yü gelebt haben soll. Er soll sie in der Gestalt der Yin- und Yangstriche des Buches der Wandlungen (Yi Jing), aus denen er dann auch die sprachlichen Schriftzeichen gebildet habe, aus den Riffeln im Flusssand oder aus den Spuren von Tieren im Sand abgelesen haben, auch dies ein Hinweis auf die Naturvorgabe dieser Schriftkultur. Die etwa zweihundert Grundzeichen (Radikale) der chinesischen Schriftzeichen sind durchweg Abbildungen umweltlicher Gegenstände, deren Bildbedeutung trotz aller „Ästhetisierungen“ und Stilisierungen bis heute noch zum großen Teil leicht erkennbar ist. Zum gebildeten Umgang mit ihnen wird auch jetzt noch der „etymologische“ Bildsinn dieser Zeichen ständig in Erinnerung gebracht, was auch für ihr Erlernen und Behalten sehr hilfreich wenn nicht gar unerlässlich ist. Auch die aus Radikalen zusammengesetzten komplexen Schriftzeichen verlieren nie ihre Anschaulichkeit und holen auch bei sehr abstrakten „Begriffen“ die entsprechenden Vorstellungen immer wieder auf den „Boden der Tatsachen“ zurück. Um ein Beispiel zu geben: Das Radikalzeichen Nü (Frau) und dasjenige für Kind (Zi) wird zusammengefügt zum Schriftzeichen Hao (gut), und so mag bei jeder chinesischen Vorstellung vom Guten auch der Gedanke und die Erinnerung an das Mutter-Kindverhältnis als exemplarisches Guten mitschwingen (während im Abendland die Vorstellung von der „alleinerziehenden Mutter“ bei den meisten eher Horrorvisionen hervorrufen kann).

Bekanntlich hat dies Schriftzeichensystem dem ganzen ostasiatischen Raum eine kulturelle Einheit gebracht. Man kann so Geschriebenes auch in gänzlich verschiedenen Lautsprachen (und sogar ohne Lautungen) lesen und im wesentlichen verstehen. Nicht nur die sino-tibetischen Sprachen, sondern auch Sprachen eines ganz anderen grammatischen Typs wie das Japanische sind durch ihren Gebrauch in Kommunikationsbeziehungen gebracht worden. Aber neben dieser geographischen Vereinheitlichungsleistung hat das Schriftsystem eine noch viel nachhaltigere historische Vereinheitlichung getragen.

Diese historische Einheit als kontinuierliches Identitätsbewusstsein des „Landes der Mitte“ geht auf Kong Zi und den Konfuzianismus zurück. Als Schlüsselereignis ist seine durch seine Schüler überlieferte Antwort auf die Frage eines neuen Machthabers nach einem Regimewechsel anzusehen, was für die neue Regierung das Wichtigste und die grundlegende Aufgabe sei. Kong Zi nannte als wichtigste und erste Aufgabe „Zheng Ming“, die „Berichtigung der Begriffe“. Man solle nur denjenigen einen Fürsten nennen, der es auch sei und die entsprechenden Fähigkeiten und Handlungen aufweise („Jun Jun“), ebenso beim Amtsträger („Chen Chen“), beim Vater („Fu Fu“) und beim Sohn („Zi Zi“).

Für den Abendländer erscheint dies als eine Definitionsfrage. Für Kong Zi und China aber ist das richtige bzw. wahre Verständnis der Dinge an dasjenige gebunden, was durch die überlieferten Schriftzeichen dargestellt wird, in denen sich selbst eine lange Tradition der Welterfahrung niederschlägt. Die Verwirrung aller Verhältnisse beginnt mit Kleinigkeiten, so etwa wenn man die zu Kong Zis Zeiten in Gebrauch gekommenen henkellosen Trinkgefäße mit dem Schriftzeichen für Henkelkrüge beschreibt. Und sie ist ins Extrem gelangt, wenn man einen Wüstling und Verbrecher, der sich des Throns bemächtigt hat, mit dem Schriftzeichen des „Himmels-Sohns“ (Tian Zi) bezeichnet.

Sich an den „etymologischen“ Sinn der Schriftzeichen zu halten wird für die Konfuzianer (Ru Jia) zum Paradigma ihres Verhältnisses zur Vorzeit, die solche Schriftzeichen hinterlassen hat. Was sie in den überlieferten Geschichtsbüchern, dem Buch der Gedichte, dem Buch der Riten und Sitten der Zhou-Dynastie und auch im Buch der Wandlungen (Yi Jing) vorfanden und redigierend in Form brachten, verschmilzt gewiss historische Fakten mit Legenden, Sagen und idealen Gemälden erwünschter Verhältnisse. Aber es wird zum Fundus der kulturellen Vorbilder aller Bereiche menschlicher Betätigungen: Vom Kaiser über die

Beamten und Krieger bis zum Handwerker und Bauern, nicht zuletzt auch für die „Heiligen“ (Sheng) und Weisen (Xian), die Gelehrten (Shi) und den wohlgezogenen „Gentleman“ (Jun Zi). Und wie die Schriftzeichen anschaulich blieben, so auch die Muster des guten und vollendeten Handelns, Wirkens und Benehmens der geschilderten – oft sagenhaften – Personen. Noch heute stehen in China deren Namen für ausgezeichnete Leistungen, Situationsbewältigungen, Problemlösungen, an denen man sein eigenes oder fremdes Tun bemisst. Auch fehlt es nicht an Mustern für das Verabscheuungswürdige, Verbrecherische und das Scheitern, vor dem man sich zu hüten hat, und die zu evozieren genügt, um zu warnen, zu mahnen und zu leiten. So hat nur Auguste Comte im Westen einen Kalender vorgeschlagen, in welchem neben den „Heiligen“ und Wohltätern der Menschheit auch die großen Verbrecher periodisch und mahnend in ständiger Erinnerung gehalten werden sollten.

Aber die Konfuzianer wären keine Philosophen gewesen, hätten sie diese detaillierte „Geschichte“ nicht auf Prinzipien gebracht und auch diese in ihrer Lehre zum Allgemeingut chinesischer Grundüberzeugungen gemacht. Grundlage dafür wurden die beiden Kapitel aus dem alten Sittenbuch der Zhou, die man später oft dem Kong Zi oder einem seiner Schüler zuschrieb. Es handelt sich um die „Große Lehre“ (Da Xue) und „Mitte und Maß“ (Zhong Yong), die von Zhu Xi im 12. Jahrhundert mit den „Gesprächen des Kong Zi“ und dem „Meng Zi“ als die „Vier Bücher“ (Si Shu) zum Grundkanon der konfuzianischen Lehre vereinigt wurden.

Die „Große Lehre“ zeigt, mit welcher Leichtigkeit in China der Gesamtzusammenhang der Kultur von der Bildung des Individuums bis zur Weltfriedensordnung durch den Staat gedacht werden konnte und kann. Und sie enthält zugleich eine Warnung, wie man diesen Zusammenhang und seine Probleme nicht angehen sollte. Sie ist so kurz gefasst, dass sie zum fast sprichwörtlichen Gemeingut in allen fernöstlichen Schulkurrikula geworden ist. Diese Große Lehre besagt: „Ehe die Alten den Weltfrieden (Ping Tian Xia, wörtlich „Ausgleichung dessen, was unter dem Himmel ist“) organisieren wollten, brachten sie erst einmal ihren Staat in Ordnung (Zhi Guo). Ehe sie ihren Staat ordneten, regelten sie das Familienleben (Qi Jia). Ehe sie das Familienleben regelten, bildeten sie die Persönlichkeiten aus (Xiu Shen, was dem Wortsinn nach auch die Körperkultur und –pflege einschließt). Ehe sie die Persönlichkeit ausbildeten, richteten sie den Charakter aus (Zheng Xin). Ehe sie den Charakter ausrichteten, bemühten sie sich um redliche Absichten (Cheng Yi). Ehe sie sich um redliche Absichten bemühten, kümmerten sie sich um die Erkenntnisgewinnung (Zhi Zhi). Ehe sie sich um Erkenntnisgewinnung kümmerten, legten sie Hand an die Dinge (Ge Wu).“

Die Große Lehre lässt mit einer gewissen Ironie keinen Zweifel daran, dass viele, auch die Denker anderer Schulen, das umgekehrt sahen, da sie ohne praktische Erfahrung, kenntnislos und ohne festes Willensziel, charakterlich und als Persönlichkeiten ungefestigt, zumal bei eigenen wirren Familienverhältnissen und in einem chaotischen Staatswesen den Weltfrieden herstellen wollten – sicher eine Feststellung, die man auch heute vielfach bestätigt findet.

Daß die gelehrsamkeitsstolzen Konfuzianer und ihr in China dominierendes Schulsystem keineswegs immer das „Handanlegen an die Dinge“ bzw. das „Be-greifen“ (oder wie es Heidegger formulierte: den „Umgang mit Zeug“) als eigentliche Quelle von Kenntnissen und Wissen betonten, steht auf einem anderen Blatt und konnte sich auf die Schrift über „Mitte und Maß“ berufen. Immerhin hat es aber in China einen perennen Schulstreit über das Verhältnis von „Handeln und Wissen“ gegeben, dessen Ausläufer noch in der marxistischen Theorie Mao Ze-dongs von der „Einheit von Wissen und Praxis“ nachhallen.

In „Mitte und Maß“ heißt es nämlich plakativ: „Erst weite Gelehrsamkeit, genaues Fragen, differenziertes Denken, klares Unterscheiden, dann echtes Handeln!“ Dafür enthält die Schrift eine Handlungsmaxime, die den Konfuzianismus stark dem aristotelischen Praxisdenken annähert. Es ist der schon im Titel der Schrift stehende Gedanke von der „Mitte“ (Zhong), auf den alles Handeln ausgerichtet werden sollte. Diese Mitte liegt, wie bei

Aristoteles, zwischen Extremen, und darauf ausgerichtetes Handeln muss als Gewohnheit stabilisiert werden, so dass es „ohne Nachdenken gelingt“ (Bu Si Er De). Und nur solches Handeln ist dann abgezirkelt, massvoll und zielgerichtet, wie es beim konfuzianischen Jun Zi, dem wohlgezogenen Gentleman, habituell wird. Man kann vermuten, dass dieser Schlüsselbegriff der „Mitte“, der auch im Shang Shu (dem ältesten Geschichtsbuch) schon als kaiserliches Vermächtnis des Yao an Shun „Halte treu die Mitte“ erwähnt wird, und der auch noch das Amtszimmer des Gründers der chinesischen Republik Sun Jatsen schmückte, auch dem traditionellen Selbstverständnis Chinas als des „Landes der Mitte“ (Zhong Guo) zugrunde liegt (da es ja geographisch keineswegs in irgend einer Mitte liegt).

Kong Zi (551-479 v. Chr.) selbst hat bekanntlich bei der Auswahl seiner Schüler sorgfältig auf die Begabung und Charakteranlage geachtet. Keineswegs war es Herkunft und Stand, die ihn zur Annahme oder Ablehnung bestimmte. In seiner Ausbildung wurde einer zum Jun Zi erzogen. Und das hieß, dass er zur Übernahme von Pflichten und Ämtern, auch bedeutender und höchster Ministerämter und nicht zuletzt auch königlicher Stellung im Stande sein sollte. Viele haben das erreicht, viele aber auch nicht. Aber das konnte nur bedeuten, dass sie ihre Fähigkeiten eben dort und auf denjenigen Gebieten anwenden konnten, wo ihr „himmlisches Mandat“ sie hinstellte. Es ist ein westliches Vorurteil zu meinen, Ausbildung, Wissen und Persönlichkeit, kurz, das was man hier „Akademikertum“ nennt, sei eben dadurch zu Höherem berufen und geradezu berechtigt. Indem man alle höheren und vor allem lukrativen Lebensstellungen vom Studium und ihren Zugangsberechtigungen abhängig macht, entzieht man die Begabungen und Fähigkeiten den sogenannten niederen Tätigkeiten, und das dürfte für manche Misere in westlichen Ländern verantwortlich sein. In China hat der Konfuzianismus dafür gesorgt, dass alle Lebens- und Tätigkeitsbereiche „würdig“ waren und blieben, von einem Jun Zi übernommen und entwickelt zu werden. Und das hat nicht zuletzt der Verfeinerung der Sitten und der Hebung der kulturellen und zivilisatorischen Standards aller Bereiche genützt.

Vom Recht ist bei Konfuzianern kaum die Rede. Und wenn, dann als immer prekärer Hilfsmittel zur Schadensbekämpfung bei versäumter Erziehung und Bildung. An seiner Stelle steht die Versittlichung der zwischenmenschlichen Beziehungen nach den Vorbildern der Alten. Sie wurden in den fünf Beziehungen (Wu Gang) kodifiziert, nämlich im Verhältnis von Fürst und Untergebenem, Vater und Sohn, zwischen den Geschlechtern, zwischen älteren und jüngeren Geschwistern und zwischen Freunden. Wenn das Rechtsdenken im Abendland sich in der Ausbildung von Gesetzbüchern und seinen Exekutionsinstitutionen niederschlug, so das Sittendenken der Konfuzianer in der Ritualisierung und Zeremonialisierung der Lebensverhältnisse. Kong Zi bemerkt: wenn man die Sitte, seine verstorbenen Eltern drei Jahre zu betrauern (und überhaupt den Ahnen Opfer zu bringen und ihrer regelmäßig zu gedenken), vernachlässigt, so kann man nicht erwarten, dass jemand seine Eltern im Alter pflegt, so wie er selber als Kleinkind mindestens drei Jahre von ihnen gepflegt worden ist. Hier wie in anderen Fällen sind, schon von Kong Zi selbst, die Auswüchse und Übertreibungen des Ritualen immer wieder kritisiert worden, ebenso wie man genügend Anlass hat, die „Verrechtlichung“ immer weiterer Lebensverhältnisse im Westen kritisch zu betrachten.

Auf diese Institutionen ist das Abendland in der Begegnung mit China zuerst gestoßen. Und sie wurden einerseits vielfach lächerlich gemacht, andererseits aber auch von den westlichen Staaten sofort als gefährliche Vorbilder angesehen. Dem jungen Christian Wolff hat seine Hallesche Rede über den chinesischen „Moralstaat“, der keine Religion und kein Recht als Begründung und Stütze braucht, Androhung der Todesstrafe eingebracht, und nachmals äußerten sich die Aufklärer bis zur französischen Revolution meistens sehr vorsichtig zu dieser Frage. Auch nachher sind die konfuzianischen Erziehungs- und Bildungsmodelle mehr oder weniger als kuriose Eigentümlichkeiten einer anderen Kultur verharmlost worden. Als Voraussetzung oder gar Ersatz von Recht sind sie im Abendland niemals ernsthaft diskutiert worden. Das zeigt sich noch in den religionsvergleichenden

Studien Max Webers, der nur die ökonomische Effizienz der konfuzianischen Tugenden (wie er sie auch im calvinistischen „Geist des Kapitalismus“ zu erkennen glaubte) zu würdigen verstand.

Es wäre naiv zu meinen, Kong Zi und die Konfuzianer hätten keine Erfahrungen mit Verhältnissen, die im Westen als rechtliche gelten, und mit einer sittenlosen Wirklichkeit im Staatsleben gehabt. Ihre Philosophie war selbst schon eine Reaktion auf eine historische Wirklichkeit, die in den Geschichtsbüchern, insbesondere den Frühlings- und Herbstannalen, als permanenter Krieg fast aller gegen alle geschildert war, und die Kong Zi selbst auch so erlebte und viele Konfuzianer nachmals ebenfalls. Auch die konkurrierenden Schulen hatten diese Erfahrungen vor Augen und suchten Hilfsmittel, ihnen zu begegnen. Insbesondere wusste man sehr wohl um die Effizienz von Gewaltherrschaft, rigoroser Gesetzgebung, strikter Exekution von Befehlen und Erlassen, insbesondere drakonischer Strafen als Einschüchterungs- und Uniformisierungsmitteln der Bevölkerung. Es wurden heftige Diskussionen darüber geführt, ob man Gesetze und Erlasse überhaupt veröffentlichen oder als Staatsgeheimnisse handhaben sollte.

Aber bei alledem blieb die Überzeugung Gemeingut aller Schulen, dass das Ziel Reichseinheit sowie Frieden und Wohlstand für alle zu sein habe – was man von den abendländischen philosophischen Schulen und religiösen Sekten sicher nicht behaupten kann. Nur die Wege, dahin zu gelangen, blieben unter den Schulen kontrovers. Und nur eine von diesen Schulen, die geradezu unter der Bezeichnung „Rechtsphilosophen“ bzw. „Legisten“ (Fa Jia, wörtlich: Gesetzes-Schule) bekannt wurde, versuchte es vor allem mit denjenigen Mitteln, die man als Rechtsinstrumente kennt. Darauf wird sogleich zurückzukommen sein.

Skizzieren wir die Hauptwege, die von den prominenteren Schulen eingeschlagen wurden. Mo Zi (468-376 v. Chr) und seine Schule der Mohisten versuchten die Konfuzianer mit dem Gedanken der Herbeiführung der „allgemeinen Menschenliebe“ (Ren Ai), genauer einer gemeinmenschlichen Solidarität zu überbieten. Das ist mit Platons Vorschlag der Anonymisierung aller Verwandtschaftsverhältnisse im Wächterstand der Politeia verglichen worden. Wenn die Jüngeren alle Älteren als ihre Eltern und Verwandten ansähen, und umgekehrt die Älteren alle Jüngeren als ihre Kinder und Enkel, so sollten die traditionellen Familienbande sich verallgemeinern lassen. Da aber auch in den besten Familien die Leidenschaften nicht nur positiv, sondern auch schädlich wirken, sollen sie gänzlich unterdrückt und abgeschafft werden. Und das kann auch bei Mo Zi nur eine entsprechende Erziehung bewirken, wie er voraussetzt. Damit sieht er zugleich die absolute Friedfertigkeit der Menschen gewährleistet, was dann jede Gewaltanwendung und die Kriege unmöglich machen sollte. Mo Zi gilt mit seinem Aufruf „Gegen das Kämpfen“ (Fei Gong) als der große Propagandist des Pazifismus in China.

Der Daoismus stellt neben dem Konfuzianismus die zweite ideologische Großmacht im chinesischen Denken dar. Sein Klassikerwerk, das „Buch vom Dao und seinen Kräften“ (Dao De Jing), ist ebenso dunkel und auslegungsfähig wie sein Verfasser Lao Zi („der Alte“, ca. 571-480 v. Chr.) legendenumrankt ist. Chinesische und westliche Spezialisten neigen mehrheitlich dazu, das Werk für eine Sammlung ältester Spruchweisheiten divergentester Ursprünge zu halten. Als Grundzug des Werkes gilt eine mystische Komponente, und damit verbunden eine individualistische Weltsicht sowie ein (vermeintlich) dialektischer Aussagestil, den später der zweite Klassiker des Daoismus, nämlich Zhuang Zi (ca. 369-286 v. Chr), bis ins Extrem trieb, was wiederum dazu führte, dass man Lao Zi allzu sehr im Lichte seiner Lehren als Dialektiker verstand. Aber unverkennbar steht auch in diesem Werk das Bemühen im Vordergrund, Frieden und Wohlstand für alle zu befördern. Dieser Wohlstand wird aber nicht in zivilisatorischen Leistungen, wie bei den Konfuzianern, sondern gerade im Gegenteil in der Bescheidenheit und Sparsamkeit der Lebensführung im Einklang mit der Natur gesehen und propagiert, was im Abendland als die große philosophische Botschaft von Rousseau gilt.

Dies und eine gewisse spekulative Bemühung um den Begriff und die Rolle des Nichts in den Seinsbereichen, die nachmals vor allem durch Wang Bi (226-249 n. Chr.) in seinem Kommentar herausgestellt wurde, haben wahrscheinlich dem Eindringen des Buddhismus in China seit dem ersten nachchristlichen Jahrhundert den Weg bereitet. Die buddhistische Mission, die dann auch von einigen Kaisern gegen die Konfuzianer nachhaltig unterstützt wurde, konnte sich als die bessere und verständlichere Interpretationslehre des Dao De Jing empfehlen. (Vgl. dazu R. Elberfeld, M. Leibold und M. Obert, Denkansätze zur buddhistischen Philosophie in China, S.15 ff., Köln 2000). Bemerken wir bei dieser Gelegenheit, dass in der buddhistischen Lehre auch der Gesetzesbegriff (Fa) eine bedeutende Rolle spielt. Er wird als chinesische Übersetzung des Sanskritbegriffs Dharma (griechisch: Nomos) in Anspruch genommen und auf alle „gesetzmässigen Erscheinungen“ der sinnlichen Erfahrung bezogen. In dieser Hinsicht könnte man ihn ganz gut mit dem stoischen Rechtskonzept der „Natur der Sache“ vergleichen. Aber wie der Daoismus wird auch der Buddhismus bei rechtsvergleichenden Studien gleichsam ausgespart, und das Interesse konzentriert sich vorwiegend auf vermeintliche Entsprechungen zum song-konfuzianischen Begriff Li (eigentlich: Idee oder Wesen, dann auch „Weltgesetz“). (Vgl. C. P. Ramaswamy Aiyar : Doctrine of Li and Dharma, in : Indo-Asian Culture XV 2, 1966, S. 129-133; Reinhard May, Law and Society East and West. Dharma, Li, and Nomos, Their contribution to Thought and to Life, Wiesbaden 1985). Auf den wohl nicht unerheblichen Beitrag der Buddhisten zur Stabilisierung des ethischen und pädagogischen Systems Chinas einzugehen, müssen wir uns hier leider versagen. In der Sache verläuft er gleichsinnig wie beim Daoismus, mit dem er ja auch über lange Perioden mehr oder weniger amalgamiert war.

Wie der Konfuzianismus den gebildeten Jun Zi erziehen will, entwirft das Dao De Jing das Idealbild des „Heiligen“ (Sheng Ren), der durch sein vorbildliches Leben die Menschen zur Nachahmung einnimmt. Auch der daoistische Heilige kann in allen Lebensstellungen wirken, ebensowohl als Eremit und Bauer wie als Heerführer oder Fürst und Kaiser. Dass er gesund, langlebig oder gar unsterblich und unverletzbar in allen Gefahren, dabei wundertätig sei, wird mit einigem dialektischem Aufwand aus dem Text herausinterpretiert und macht wesentlich die Attraktivität des Daoismus für breite Bevölkerungskreise aus. Deutlicher, wenn auch ebenfalls sehr interpretationsträchtig, sind die Ratschläge, die hier den Herrschenden gegeben werden – womit auch der Lao Zi wie die meisten Schulgründer die Funktion der chinesischen Philosophen als Politikberater wahrnimmt. Diese sind es vor allem, die das Dao De Jing auch für die Kaiser vieler Dynastien – und nicht zuletzt sogar für Mao Ze-dong (der sich bekanntlich vor der Einnahme Beijings für einige Monate in ein daoistisches Kloster zurückzog und sich dort darüber beraten ließ) - interessant machten.

Was aus diesen Ratschlägen für die kleinen Leute und die breite Bevölkerung herauskommen sollte, klingt auch für westliche Ohren reizvoll. So etwa eine ganz unauffällige, ja sich unsichtbar machende Regierung, die sich vor allem durch das „Nicht-eingreifen in die Angelegenheiten des Volkes“ („Wu Wei“, meist als „Nicht-Handeln“ übersetzt) auszeichnet. Dies wurde und wird gern mit dem abendländischen Subsidiaritätsprinzip und einem staatsfreien Wirtschaftssystem verglichen. Damit verbunden keine oder sparsamste Gesetzgebung, da die Strafgesetze auf das Verbrechen geradezu aufmerksam machen und es definieren und dadurch oftmals erst erzeugen. Hinzu kommen natürliche und bescheidene, aber auskömmliche Lebensverhältnisse in kleinen übersichtlichen Gemeinden (oder Kleinstaaten), die im vorletzten Kapitel (Kap. 80) geradezu idyllisch geschildert werden. Weiter geringe Steuern, keine Todesstrafen oder Verbannung, letztlich Sich-durchsetzen des weiblichen Prinzips (und dies auch im männlichen Charakter), was die allgemeine Friedfertigkeit garantiere.

Für die Machthaber aber las man (dialektisch) das Gegenteil aus dem Text: Monopolisierung des Wissens (um die Dao-Philosophie und ihre praktische Umsetzung) bei den Herrschern und insbesondere „Dummhalten des Volkes“, und dies bei ausgiebiger

Versorgung „für den Bauch und die Knochen“, Unterhaltung einer unsichtbar bleibenden Armee und Geheimpolizei. Auch für die Kriegführung werden Ratschläge gegeben. Sie liegen wohl auch dem bedeutendsten Strategiewerk Chinas (Bing Fa, Gesetze des Kriegswesens) des Sun Zi zugrunde, das in allen Militäarakademien der Welt zum eisernen Lehrbestand gehört. Und suchte man auch eine Aussage des Werkes zum Thema „Einheit des Reiches“, so konnte man auch dafür in einem Kapitel Hinweise dafür finden, wie ein Großstaat einen kleinen, aber auch ein kleiner Staat einen Großstaat „übernehmen“ könne (Kap. 61), wie dies ja nachmals in der chinesischen Geschichte in der (mongolischen) Yuan- und Qing-Dynastie vorgekommen ist.

Während Mo Zi das konfuzianische Erziehungswesen durch die Verallgemeinerung der „allgemeinen Menschenliebe“ zu überbieten trachtete, so spricht sich im Daoismus ein Bestreben aus, die konfuzianischen Moralprinzipien, den „konfuzianischen Weg“ (Dao) insgesamt in Frage zu stellen. „Mit diesen gesittete Verhältnisse zu schaffen, das geht nicht“, heißt es da (Kap. 19). Was als daoistisches Prinzip, als eigentliches „Dao“ an seine Stelle zu treten habe, ist immer noch Gegenstand der kontroversesten Auslegungen, zumal sich das Dao De Jing derselben Begriffe (und Schriftzeichen) bedient wie die Konfuzianer. Immerhin ist der Lao Zi unmissverständlich in seiner Kritik an den konfuzianischen Kulturwerten: „Schafft die Heiligkeit (Sheng) ab und lasst die Weisheit (Zhi) fahren, und es ver Hundertfacht sich der Nutzen für das Volk. Schafft die Menschlichkeit (Ren) ab und lasst die Gerechtigkeit (Yi) fahren, und das Volk kehrt zur (wahren) Pietät und Barmherzigkeit zurück. Schafft Erfolg ab und lasst Gewinn fahren, und es gibt keinen Diebstahl und keine Verbrechen mehr.“ (ibid. Kap 19).

Daß hier nur die konfuzianische Ausprägung dieser „Tugenden“ gemeint sein kann, geht aus dem Kontext hervor. Sie werden (vielleicht ironisch) „hohe Tugenden“ genannt, und ihnen werden die „niederen bzw. bescheidenen Tugenden“ des wahren Heiligen gegenübergestellt (Kap.38), die der Lao Zi vertritt. Von der „Barmherzigkeit“ hatte Meng Zi gesprochen und sie ohnehin für allmenschlich gehalten. Sie wird nicht in Frage gestellt. Und ebenso wenig die wahre „Pietät“, die wesentlich in der Sorge um die Alten und in der Ahnenverehrung besteht, die auch der Lao Zi ausdrücklich fordert. Es scheint sogar, dass der Lao Zi für die Anordnung seiner Tugenden die „Große Lehre“ vor Augen hatte. Er lässt sie allerdings mit den Ahnenopfern und der Persönlichkeitsbildung beginnen, dann erst kommt die Sorge für die Familie, die Gemeinde, den Staat und „alles in der Welt“, und mit dem jeweils größeren Engagement wächst die Tugend an (Kap. 54).

Dass unter den konfuzianischen Tugenden auch die Gelehrsamkeit abfällig beurteilt wird, ergibt sich von selbst. Es wird geradezu zu ihrer Abschaffung aufgefordert (Kap. 20). Die meisten Interpreten beziehen dies auf die übermenschliche Natur des daoistischen Heiligen, der ohnehin alles wisse „ohne aus dem Haus zu gehen oder aus dem Fenster zu schauen“ (Kap. 47). Aber dagegen spricht, dass auch Lao Zi, der sich selbst für einen solchen Heiligen hielt, über die nur durch große Gelehrsamkeit zu erwerbende Kenntnis der Schriftzeichen verfügte (wie Sokrates beim Griechischen, der offenbar viel las, aber bekanntlich nichts schrieb) und überdies in biographischen Berichten als Bibliothekar beschrieben wird. Auch spricht er sehr wohl über das Lehren, das aber nicht durch (gelehrte) Worte, sondern „ohne Worte“ durch vorbildliche Haltung und Tun betrieben werde. Nicht zuletzt spricht er auch – wie Kong Zi – über die „Alten“ der Vorzeit, von denen man nur aus den historischen Berichten wissen konnte. Lao Zi sagt, dass sie schon einmal aus dem richtigen „Dao“ gelebt hätten, es aber nicht auf den richtigen Begriff gebracht hätten. Und diese ältesten Vorfahren werden auch von Lao Zi nicht als Gesetzgeber und Herrscher beschrieben, sondern als solche, die das Land urbar machten und mit der Natur umzugehen wussten (Kap. 15 und 65).

Wir haben hier einige Züge des Dao De Jing hervorgehoben, über welche die Interpreten im allgemeinen einhelliger Meinung sind. Wie auch im Konfuzianismus ist dabei

vom Recht nicht die Rede. Allerdings gibt es einige Passagen, aus denen man Herrschaftsmethoden hat herauslesen wollen, die bei den Rechtsphilosophen (Fa Jia) dazu dienten, sich für ihre Rechtskonzeptionen auf den Lao Zi zu berufen. Von diesen muss daher sogleich noch mehr gesagt werden.

Zum Standard sowohl der chinesischen wie der westlichen Interpretationen gehört die initiale Mystifikation des daoistischen Dao-Prinzips (1. Kapitel). Es kann angeblich nicht als „Prinzip“ erfasst noch durch einen Namen benannt werden: Dao Ke Dao Fei Zhang Dao. Ming Ke Ming Fei Zhang Ming“ wird gewöhnlich übersetzt als: „Dao, welches Prinzip (Dao) sein kann, ist nicht das beständige (ewige) Dao. Die Bezeichnung, die Name sein kann, ist nicht der beständige (ewige) Name“. Und dies angesichts der erwähnten und wohl bei den damaligen Gelehrten überall bekannten Forderung des Kong Zi, dass Zheng Ming (Berichtigung der Namen) die wichtigste Sache überhaupt sei, nämlich dass man den etymologischen Sinn der Schriftzeichen beständig und stabil zu halten habe. Und auch angesichts der grammatischen Möglichkeit, das „Fei“ nicht als betonte Negation, sondern als negative Fragepartikel zu lesen, so dass es ohne Widerspruch und ohne alle Mystifikation als Frage heißen kann: „Kann Dao Prinzip sein, wenn es nicht ein beständiges Dao ist? Kann die Bezeichnung als Namen dienen, wenn sie nicht eine beständige Bezeichnung ist?“ Wir meinen, damit kritisiert Lao Zi – wie in den vielen übrigen erwähnten Fällen – den konfuzianischen und auch anderen Schulgebrauch von „Dao“ als „Weg“, der einmal hierhin, ein andermal dorthin führt, ohne je eine bestimmte und beständige Richtung zu weisen.

Und konsequenter Weise betreibt der Lao Zi dieses Zheng Ming auch in Bezug auf die nächstwichtigsten Kategorien seiner Ontologie, nämlich die Begriffe vom Sein (You) und Nichts (Wu) die selbst nur auslegen, was Dao bedeutet. Dass das Sein aus dem Nichts entsteht, ist hier ausgemachte Sache und wird vom Kommentator Wang Bi und den Buddhisten besonders betont. Aber dass das Nichts dabei nicht nur Ursprung, sondern auch beständiger Begleiter des Seins bleibt, ist die hier zu lernende Botschaft. Denn so wie bei allen wichtigen Unterscheidungen (vgl. dazu Kap.2) macht das eine das gegenteilige andere erst erkennbar und benennbar. Und der Lao Zi macht es an den Beispielen des Speichenrades, des Gefäßes und des Hauses vollends klar (Kap.11), die als Kulturgegenstände nur aus der Komposition von Sein und Nichts Wert und Dienlichkeit erhalten. So aber auch in der Natur, wo Sein und Nichts natürlicher Weise im Gleichgewicht verbleiben, während der Mensch in seiner Kulturtätigkeit dazu neigt, das Sein zu verstärken und das Nichts zurückzudrängen, ja es nicht einmal ernst zunehmen, geschweige denn es zu erkennen. Dies Gleichgewicht von Sein und Nichts aber ist genau das, was der Lao Zi an vielen Stellen (und so auch im Titel der Schrift) als „De“ benennt und beschreibt. Man übersetzt es gewöhnlich als „Tugend“ (wie bei den Konfuzianern üblich), auch als „Kraft“ oder „Vermögen“. Wo Dao zur Geltung kommt, wirkt es als „De“ ebenso wohl in der Natur wie in der Kultur und beim einzelnen Menschen.

Darum sieht es der Lao Zi als seine und aller Heiligen Aufgabe an, das Nichts in der seinsbestimmten Wirklichkeit stark zu machen und es in der Natur und Kultur zur Geltung zu bringen. So versteht sich leicht auch die Stelle, wo der Lao Zi (Kap. 70) schlicht sagt: „Meine Worte sind wirklich leicht zu verstehen und wirklich leicht auszuführen. Es kann sie aber in der Welt keiner verstehen und keiner kann sie ausführen, der nur die Worte über das Sein ernst nimmt und sich nur vornehm mit dem Seienden (Sein) beschäftigt. Hinsichtlich des Wissens über das reine Nichts versteht er mich nicht. Wer mich versteht, weiß dann auch dies von mir zu schätzen“. Trennt man die Sätze anders (die alten chinesischen Texte haben keine Interpunktion!), so kommt bei den üblichen Übersetzungen der dialektisch-mystische Tiefsinn heraus, die Dao-Lehre des Lao Zi sei leicht zu verstehen und zu praktizieren, aber keiner verstehe sie und könne sie praktizieren.

Von der Klärung dieser Grundgedanken hängt nun aber auch alles ab, was ferner über das Handeln und Nichthandeln gesagt und empfohlen wird. Hier entstehen die Übersetzungsschwierigkeiten daraus, dass das eigentlich substantivische Wu („Nichts“) sehr

verbreitet (und bis heute) auch gleichbedeutend mit „Bu“ („nicht“) verwendet wird. You heißt üblicherweise „Haben“ und nur ausnahmsweise „Sein“. Die meisten Interpreten lesen nun auch den Lao Zi-Text nach dem üblichen Wortgebrauch. Dann wird das öfter vorkommende „Wu Wei“ zum „Nichthandeln“ (anstatt: das Nichts wirkt), oder „You Ming“ zu „einen Namen habend“ (anstatt: Die Bezeichnung von Sein bzw. „Seinsbegriff“). Da aber Lao Zi ausdrücklich betont, vom Sein und Nichts zu sprechen und überdies bei beiden Begriffen auch auf das Yang und Yin (aus dem Buch der Wandlungen, Yi Jing) Bezug nimmt, spricht dies dafür, sich an die substantivischen Bedeutungen „Sein“ und „Nichts“ zu halten.

Dann aber erhalten die Aussagen über das, was die kleinen Leute, die Herrscher und auch der Heilige tun und lassen sollen, einen schlichten und widerspruchslosen Sinn. Anstatt dass sie „nicht Handeln“ (Wu Wei) sollen oder gar „nicht wagen sollen zu handeln“ (Bu Gan Wei), wie gewöhnlich übersetzt wird, sollen sie „das Nichts wirken bzw. handeln lassen“, und wenn sie selber handeln, sollen sie dabei nicht „übermütig“ oder „allzu wagemutig“ (Bu Gan) handeln. Und das entspricht genau dem Kontext, in welchem ja ständig vom Handeln der Leute, der Herrscher und auch der Heiligen gesprochen wird. Und so verstehen sich erst recht die sonst unübersetzbaren Stellen, wo Lao Zi erklärt, dass das Nichts handelt bzw. wirkt (Wu Wei), dass das Nichts aber auch gelegentlich nicht handelt bzw. wirkt (Wu Bu Wei), über welche die Kommentatoren seit jeher schnell hinweggehen.

Es ist ohne weiteres zuzugestehen, dass die Vorstellung, das Nichts sei etwas, das handelt, gestaltet, wirkt, sowohl in China wie im Westen höchst ungewohnt und daher schwer verständlich ist. Daß das Nichts Gestalt annimmt, wo es durch das Sein begrenzt wird - wie im Dao De Jing am Beispiel des Rades, des Gefäßes und des Hauses vorgeführt wird, dürfte noch einigermaßen verständlich sein. Im Abendland gibt es dazu die demokriteische Definition des „Leeren“, d. h. des Raumes bzw. des Nichts als das vom Vollen der Atome Abgrenzbare. Das aber kann auch dahin führen, eine Vorstellung vom „Nichts, das wirkt“ zu entwickeln. Tatsächlich hat ja Sextus Empiricus, der berühmte Skeptiker der mittleren Akademie, zu zeigen versucht, dass jede „historische“ (einem gegenwärtigen Sein zeitlich vorausliegende) Ursache nur ein „Nichts“ sein kann, welches ein „Sein“ bewirkt, ebenso wie jedes gegenwärtige Sein als Ursache ein Nichts als künftige Wirkung bewirkt. Und zwar deshalb, weil Vergangenes und Zukünftiges insgesamt ein ontologisches Nichts darstellen, welches das je gegenwärtige Sein begrenzt. Das fällt nur deshalb nicht auf, weil der abendländische Denker sich dieses Nichts des Vergangenen mit je gegenwärtigen Erinnerungsbildern ausfüllt und damit gewissermaßen verstellt, das Nichts des Zukünftigen aber spiegelbildlich mit ideellen Antizipationen möglichen Seins. Für Platoniker war diese Deduktion des Sextus Empiricus nur ein Beweis für die Priorität des ideellen Seins gegenüber allen „nichtigen Phänomenen“, für Aristoteliker und Stoiker aber ein sophistisches Argument gegen die Kausalität, und so wurde sie im Abendland niemals ernst genommen. Vermutlich war aber Heidegger auf dieser Fährte, als er davon sprach, dass das „Nichts nichtet“, und er mag sich dafür aus dem Lao Zi (den er mit einem chinesischen Gelehrten studierte) die Anregung geholt haben. Wir haben dieses Wirken des Nichts in unserer Übersetzung des Lao Zi Dao De Jing (Internet-Website des Philosophischen Instituts der HHU Düsseldorf, jetzt auch auf CD-Rom: „Asiatische Philosophie, Indien und China“, in der Digitalen Bibliothek, Berlin 2003) auch mit „zur Geltung kommen“ übersetzt.

Aus diesen Voraussetzungen ergeben sich eine Reihe von Maximen für politisches Handeln im Staat, und nicht zuletzt gelten sie auch für den Heiligen selbst. Weit davon entfernt, dass er „nicht handelt“, entwickelt er eine ständige Aktivität in der Hilfe für die kleinen Leute wie auch für die Regierenden. Und keineswegs behandelt er die Menschen wie „Stroh Hunde“ (die man bei den Opfern verbrennt), dies ebenso wenig wie „der Himmel“ die Dinge wie „Stroh Hunde“ behandelt, indem er sie aufopfert. Die Stelle im Kap. 5 wird gerne so übersetzt und als Aufforderung zur Rücksichtslosigkeit und Hartherzigkeit der Oberen bzw. des Heiligen gegen die Unteren und Uneingeweihten verstanden. Aber dies steht in genauem

Gegensatz zu dem, was sonst im ganzen Text über die Güte des Himmels und erst recht die Güte und Hilfsbereitschaft des Heiligen gegenüber seinen Mitmenschen gesagt wird. Wir übersetzen vielmehr so, dass die nur seinsorientierten Menschen die Himmelsgaben und den Heiligen selbst ausnutzen und wie Stroh Hunde opfern, indem sie aus ihm „wie aus einem leeren Blasebalg“ immer noch etwas herauszudrücken suchen (Kap. 5). Worauf es ankommt, ist überall dies, dass das Sein mit dem Nichts ins Gleichgewicht gerät, und wo es zu stark hervortritt, zurückgedrängt wird, indem das Nichts stark gemacht wird.

Die Hauptmaxime dafür ist, die Natur darin nachzuahmen, dass sie mit größter Sparsamkeit verfährt (Kap. 23 und 59) und dabei das Starke schwächt und das Schwache stärkt, während die Kulturmenschheit umgekehrt das Starke noch verstärkt und das Schwache weiter mindert (Kap. 77). So kommt es zu Not und Elend bei den kleinen Leuten und zu Überfluss und Luxus bei den Reichen und Herrschenden. Der Lao Zi plädiert hier für Bescheidenheit und Sparsamkeit, wie sie nach seiner Meinung die Natur überall zeigt. Man könnte dies eine soziale Umverteilungspolitik nennen, wenn es dabei nur darauf ankäme, die Reichen ärmer und die Armen reicher zu machen. Aber dieser Gesichtspunkt liegt hier ganz ferne. Bemerken wir, dass Zhuang Zi sich später recht kritisch über den Krüppel lustig macht, der von allen Lasten befreit wird und von allen Seiten Hilfe erhält, so dass es ihm letztlich besser als den anderen Mitbürgern ergeht. Lao Zi selber scheint vorauszusetzen, dass bei allgemeiner Sparsamkeit der Überfluss sich von selbst und für alle – von Natur – einstellt. Hungersnot im Volk erklärt er daher, „dass seine Oberen zu viele Steuern verzehren“ (Kap. 75). Wo aber das wahre Dao als Regierungsprinzip gilt, hat man schöne Wagen und Schiffe, aber man fährt nicht damit herum, auch nicht zu den Nachbarn in der nächsten Siedlung. Statt Pinsel und Bücher zu benutzen macht man sich Knoten zur Gedächtnishilfe (Kap. 80), was im alten China vor der Erfindung der Schriftzeichen üblich war, und was auf eine lange vorschriftliche Geschichte mündlicher Wissenstradition – die ja auch Platon rühmte – hinweist.

Das Wissen um dieses Dao ist nun kein Privileg der Herrschenden, das dem Volk vorenthalten werden soll, wie es traditionell als Devise, „das Volk dumm zu halten“ übersetzt wird. Wir übersetzen die Stelle (Kap. 65) vielmehr als Frage so: „Diejenigen von den Vorfahren, die das Daohafte gut betrieben, machten sie nicht das Volk dadurch klug, ehe sie es dadurch schlicht machten? Ein Volk ist schwer zu regieren. Nur wenn es in ihm viel Weisheit um dieses (Dao) gibt, wird darum der Staat mit Weisheit regiert. Rebellion gegen einen nicht mit Weisheit regierten Staat ist ein Segen für den Staat“. Dem gilt nun auch seine größte Sorge, nämlich wie man einen korrupten Seins-Staat in einen gemäß dem wahren Dao regierten Staat umwandeln kann. Dazu gibt er geradezu eine Anweisung:

„Mit Korrekturen den Staat regieren, auf geheimnisvolle Weise das Militär einsetzen, mit dem dienstbaren Nichts die Dinge unter dem Himmel in den Griff nehmen, wie geht das? Folgendermaßen: Gibt es in der Welt viel Missgunst und Tabus, so breitet sich im Volk Armut aus. Hat das Volk viel nützliche Gerätschaften, so wird die Bevölkerung immer dümmer. Haben die Menschen viel Geschicklichkeiten und Erfindungsreichtum, dann entstehen zahlreiche wunderbare Sachen. Werden Gesetze und Befehle reichlich verkündet, dann gibt es viele Diebe und Gewaltverbrecher. Darum sagt der Heilige: Wenn ich das Nichts wirken lasse, so entwickelt sich das Volk von diesem her. Wenn ich die Ruhe liebe, so korrigiert sich das Volk von daher. Wenn ich das Nichts geschäftig mache, so wird das Volk von daher reich. Wenn ich das Nichts streben lasse, dann wird das Volk von daher schlicht“ (Kap. 57). Und er fährt fort: „Solche Herrschaft geschieht ganz heimlich, und ein solches Volk ist ganz ehrlich. Kontrolliert und prüft solche Herrschaft aber alles streng, dann findet sie in ihrem Volk lauter Mängel und Fehler. Das Unglück ist sozusagen die Unterlage des Glücks, und das Glück verbirgt sich gewissermaßen hinter dem Unglück. Wer weiß, wann der Gipfel davon erreicht ist? Wenn da das Nichts korrigierend eingreift!. Die Korrektur wirkt wiederum Wunder. Das Gute wirkt wiederum auf wunderbare Weise, auch wenn die

Verirrungen der Menschen sich täglich verfestigt haben. Das also rückt der Heilige zurecht“ (Kap. 58). Dass man beim Regieren eines großen Staates so verfährt, wie man „kleine Fische brät“, d. h. sich auch um die Minutia kümmert (Kap. 60), zeugt von administrativen Einsichten des Lao Zi.

Betrachtet man nun das Dao De Jing in der von uns eingenommenen Perspektive, so kann man auch in diesem Klassikerwerk des Daoismus ebenso wie bei den Konfuzianern das Bemühen um die Reform oder gar die Revolution des überkommenen Staatswesens und der chinesischen Kultur erkennen. Dabei geht es ersichtlich um eine Änderung der gesamten Denkweise und der Moral des Volkes und seiner Elite. Und wir möchten dabei betonen, dass der Philosoph und „Heilige“ sich hierbei nicht als Gesetzgeber, sondern als Nationalpädagoge, als Vorbild und Helfer zu einer neuen Lebensform betätigt und einsetzt. Dieser angestrebte Wandel schliesst nicht aus, dass auch das, was im alten China schon längst als Gesetzgebung und Befehlerteilung durch die Regierenden im Schwange war, selbst mit diesem neuen Geist der naturgemäßen Bescheidenheitsphilosophie erfüllt werden sollte. Lao Zi spricht sich ja nicht gegen Recht und Gesetz aus, sondern nur – wie in allen anderen Bereichen – gegen ein Zuviel und Zureichlich an solchen.

Dies mag zunächst einmal verständlich machen, dass auch und gerade die Schule der Legisten (Fa Jia) sich auf ihn berief. Es liegt nur bei westlichen Rechtsdenkern und in einer gänzlich verrechtlichten Kultur nahe zu vergessen, dass etwa Strafen und Belohnungen, die im Recht als Instrumente dienen, selbst ihrer Natur nach schon Erziehungsmittel waren und sind. Dass sie bei dem fortgeschrittenen Kriminalrecht im Westen fast gänzlich aus der praktizierten Erziehung und der Pädagogik verschwunden sind, ist nur die andere Seite dieser Münze.

Hinzu kommt jedoch bei den Legisten die Berufung auch auf den zu ihrer Zeit führenden Denker der Konfuzianer, nämlich Xun Zi (ca. 313-238 v. Chr.). Dieser aber hatte als wesentliche Veränderung im Konfuzianismus gegen Kong Zi und Meng Zi die These vertreten, der Mensch sei seiner natürlichen Veranlagung nach schlecht. Entsprechend aber ergab sich ihm die noch gewichtiger werdende Rolle der Erziehung des Menschen zum Guten. Han Fei Zi (ca. 280-233 v. Chr.), der Hauptklassiker der Legisten, hatte bei Xun Zi studiert und diese Einstellung zur Natur des Menschen von ihm übernommen. Die Hochschätzung der Gesetze kann er nicht von seinem Lehrer Xun Zi übernommen haben, denn dieser spricht sich sehr zurückhaltend über sie aus: „Gesetze bieten keine Gewähr für eine geordnete Regierung. Die Gesetze können nicht auf sich allein gestellt wirken ... Geraten die Gesetze in die Hände der richtigen Menschen, dann können sie wirken; ohne Menschen gehen die Gesetze zugrunde ... Für eine geordnete Regierung Gewähr bieten die Menschen, Gesetze bieten keine Gewähr für eine geordnete Regierung“ (Yang Hong-lie, *Zhongguo Sixiang Shi / Geschichte des chinesischen Rechtsdenkens*, 7. Auf. Taipeh 1987, S. 56, zit. nach H. v. Senger, S. 318). Man muss hier beachten, dass die Schülerschaft des Han Fei bei Xun Zi nachmals dem Ansehen des letzteren schwer geschadet hat, so dass die Konfuzianer großen Wert darauf legten, den konfuzianischen Einfluss bei den Legisten möglichst gering erscheinen zu lassen und die Lehre der Fa Jia wesentlich auf die Dao-Lehre des Lao Zi zurückzuführen. Von Han Fei aber stammt auch einer der berühmt gewordenen Kommentare (d. h. eine kommentierte Ausgabe) des Dao De Jing, die dann dahin gewirkt hat, sein Verständnis des Lao Zi sei überhaupt maßgeblich.

Es ist mit Recht darauf hingewiesen worden – so etwa von H. G. Creel (*Chinese Thought from Confucius to Mao Tse-tung*, Chicago-London 1953, S. 140) -, dass die Schulbezeichnung „Gesetzes-Schule (Fa Jia) bei diesen Denkern keineswegs das meint, was man im Westen unter diesem Begriff versteht. Die dafür vorgeschlagene Bezeichnung „Autoritarismus“ oder „Totalitarismus“ insinuiert zwar, sie sei wesentlich eine tyrannische und totalitäre Herrschaftsideologie gewesen. Aber auch dabei vergisst man zu leicht, dass „Autorität“ zunächst einmal aus dem pädagogischen Denkbereich stammt, und dass die

„Totalität“ u. a. die umfassende Systematizität einer Lehre bezeichnen kann, was ja beides in Bezug auf die Fa Jia zutrifft.

Im Unterschied zu den bisher erwähnten Denkern waren die Vertreter der Fa Jia durchweg bedeutende Staatsmänner in höchsten Ämtern. Ihre Leistungen bemessen sich daher nicht nur an ihren Schriften, mit denen sie sich den Herrschern empfahlen, sondern noch viel mehr an den Veränderungen, die sie in den Staaten zustande brachten, in denen sie tätig waren. Man kann ihre Leistungen durchweg „historische Großtaten“ nennen, über die dann auch die Geschichtsbücher berichten. Dazu gehört in erster Linie die Reichseinigung unter dem Qin-Staat des gelben Kaisers und damit der Abschluss der kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen den Regionalstaaten der Frühlings- und Herbstzeit (Chun Qiu) und der Epoche der „Streitenden Reiche“ (Zhan Guo), der Aufbau einer zentralen Verwaltung innerhalb des durch die neue „große Mauer“ begrenzten Staatsterritoriums mit einheitlichen Masssystemen und einer auf die Bürokratie abgestellten Schriftreform, die Neuorganisation des Ackerbaus und des Verkehrs, tiefe Eingriffe in die Familienstrukturen und ein höchst effizientes Steuersystem, dessen ungeheure Ausbeute sich erst in den letzten Jahrzehnten durch die Ausgrabungen der Grabstätte des gelben Kaisers in Xi-An ermessen lässt. Damit einher ging eine Verfolgung der Gelehrten – es wird von Massenhinrichtungen berichtet – und die Vernichtung privater Bücherbestände, die zur Selbstexilierung der Gelehrten führte. Letztere Ereignisse spiegeln sich in den Klagen besonders der Konfuzianer wider, die in der nachfolgenden Han-Dynastie meistens den Ton angaben.

Das lässt schon darauf schließen, dass diese historisch bekannten und erfolgreichen Massnahmen auch in der Folgezeit, ja bis in die heutige Politik, zur Nachahmung reizen mussten. Vieles, was von westlicher Seite aus im Regime Mao Ze-dongs als Einfluss leninscher und stalinscher Regierungstechnik verstanden wurde, ist in der Tat als Aktualisierung der einheimischen Fa-Tradition aufzufassen. Nicht von ungefähr figurieren die Hauptvertreter Shang Yang (ca. 390-338 v. Chr.) und Han Fei (280-233 v. Chr.) im kommunistischen China als „revolutionäre Vorgänger“ der kommunistischen Revolution.

Drei Prinzipien werden von Han Fei als kennzeichnend für die Schulphilosophie der Fa Jia herausgestellt. Diese sind neben der Gesetzgebung (Fa) auch Politik (Shu) und Macht (Shi). Ersichtlich lässt sich daraus eine Parallele zum westlichen Konstitutionalismus gewinnen, wo ja Legislative, Exekutive und Jurisdiktion (letztere als mächtige Kontrollinstanz wenigstens der Exekutive, gelegentlich aber auch der Gesetzgebung) jede rechtsstaatliche Verfassung ausmachen. Aber bei genauerem Hinsehen schwindet dieser Parallelismus, vor allem, wenn man auf die philosophischen und speziell anthropologischen Voraussetzung der Lehre achtet. Offensichtlich im Ausgang von der Lehre des Konfuzianers Xun Zi, dass der Mensch grundsätzlich böse und schlecht sei und daher zum Guten gezwungen werden müsse, werden Gesetz und Gesetzgebung ausschließlich auf die Domestizierung und Gleichmachung der Bevölkerung bezogen. Han Fei drückt sich darüber so aus: „Der Weise verlässt sich bei der Regierung nicht auf die Menschen, die ihm Gutes tun könnten, sondern wirkt darauf hin, dass sie nichts Böses tun können. Denn von den ersteren würden sich im ganzen Reich kaum einige Zehn finden, während durch Verhinderung des Bösen die Bewohner des ganzen Reiches sich regieren lassen. Man nimmt Rücksicht auf die Menge und nicht auf die kleine Minderheit, deshalb kümmert man sich nicht um die Tugend, sondern um das Gesetz“ (zit. nach A. Forke, Geschichte der alten chinesischen Philosophie I, 2. Aufl. Hamburg 1964, S. 478). Und er ist sich dabei des Widerstandes bewusst, auf den auch die Reformen des Shang Yang und seine eigenen gestoßen sind: „Strenge Strafen und schwere Ahndungen hasst das Volk, aber der Staat wird dadurch regiert. Erbarmen für die Bürger und leichte Strafen liebt das Volk, aber der Staat kommt dadurch in Gefahr“ (nach Forke, a.a.O. S. 479). Die Strafen müssen dabei „gerecht“ sein, d. h. aber: gleichmäßig und ohne Ansehen der Person, mithin dieselben für Hochgestellte wie für die einfachen Leute, und dabei vor allem drakonisch, um durch Abschreckung sich selbst überflüssig zu machen.

Shang Yang hatte das schon betont: „Durch Strafen beseitigt man die Strafen, daher sind auch harte Strafen angebracht“ (nach Forke, a.a.O. S. 458), und Han Fei vergleicht das mit einer heilsamen Medizin und einer strengen Erziehung.

Die Kehrseite der Strafen sind die Belohnungen. Aber diese sind höchst sparsam und mit Umsicht auszuteilen, und wenn schon, dann am meisten posthum für hervorragende Tapferkeit im Krieg. Shang Yang drückt es so aus: „Ein tüchtiger Herrscher straft neunmal, während er nur eine Belohnung erteilt. In einem zerfallenden Staat werden neun Belohnungen verteilt, während nur einmal eine Strafe verhängt wird“ (nach Forke, a.a.O. S. 456). Schon die Begnadigung oder Nichtbestrafung von Verbrechern, die auf eine Belohnung hinausläuft, wäre selbst ein Verbrechen und Unrecht. Und ganz besonders ist bei der Armenfürsorge darauf zu achten, dass sie nicht geradezu zur Förderung der Armut ausschlägt.

Aus den geschilderten Bereichen der Gesetzesanwendung ist so etwas wie ein Gerechtigkeitsideal zu entnehmen. Es besteht in der Gleichmachung der Lebensverhältnisse. Dies drückt schon ein Fragment des Shen Dao (395-315), den man den eigentlichen Begründer der Fa Jia nennt, aus: „Durch das Recht (Fa) werden alle Bewegungen im Reich gleichmäßig gemacht. Es ist die gerechteste, ein für allemal festgesetzte Norm“ (nach Forke, a.a.O. S. 446). Was sie bekämpft und gewissermaßen den Menschen austreiben soll, das ist dasjenige am Menschen, was gerade der Gleichheit entgegensteht, der Eigennutz bzw. „Selbstigkeit“ (Shi Zi). Daher heißt es auch: „Das Recht kann keinen größeren Erfolg erzielen, als wenn es das Hervortreten dieses Eigennutzes verhindert“. Er vergleicht diese Norm auch mit einer Wage: „Wenn man eine Wage hat, so kann man nicht mit dem Gewicht betrogen werden. Wenn man einen Massstab hat, so kann kein Unterschied in der Länge vorkommen, und wenn Gesetze und Bestimmungen vorhanden sind, so kann man nicht durch betrügerische Manipulationen betört werden“ (nach Forke, a.a.O. S. 446). Diese Massbestimmung durch die Gesetze, die ersichtlich eine Verallgemeinerung anderer Regulierungen wie derjenigen von Sprache, Geldwesen, Familien- und Ackergrößen sind, erscheint als Zielsetzung in sich auch ohne bestimmte Inhalte. So wird auch betont, dass selbst schlechte Gesetze besser sind als gar keine, denn „sie schaffen Einheit der Gesinnung bei den Menschen“. Auch dass die Sanktionen für Übertretungen drakonisch sein müssen, wird hier schon betont: „Fleisch und Knochen mögen gefoltert und alle Verwandten ausgerottet werden, das wahre Recht lässt sich doch nicht beseitigen“ (nach Forke, a.a.O. S. 446).

Die Installation dieser Rechtsnorm verlangt naturgemäss eine Macht, wie sie im dritten Schulprinzip (Shi) angesprochen wird. Aber dies ist ein auch die anderen Schulen interessierendes Thema. Dass es in jedem Staat und jeder Gesellschaft Herrschaft gibt, wird allgemein vorausgesetzt, ihre Konstitution ist im Dynastiendenken und in den Erwägungen über ihre Ablösung tief verankert. In der Fa-Schule wird aber die Herrschermacht zum besonderen Thema, weil ja die absolute Machtposition eines Herrschers gerade das Gegenteil der Gleichheit aller anderen Mitglieder der Gesellschaft ist. Zugleich aber ist sie wie in keiner anderen Schulphilosophie die notwendige Voraussetzung für die Durchsetzung der Egalisierung der Gesellschaft, die alle traditionellen (feudalen) Mächte gegen sich hat. Das Prinzip Macht (Shi) steht als Forderung dafür, dass dieser Unterschied gemacht werden muss. Um dies nicht allzu deutlich werden zu lassen, bemüht man die Lehre des Lao Zi von der Unsichtbarkeit dieser Herrscherposition und zugleich die konfuzianische Lehre vom Wu Wei, dem Nichts-Tun des Herrschers (Oben wurde gezeigt, dass die Lehre des Lao Zi zwar auch so verstanden wurde, dass dies aber in offensichtlichem Gegensatz zu den ausführlichen Handlungsanweisungen des Lao Zi an die Regierung und einen jeden einzelnen steht).

In dieser Hinsicht haben so gut wie alle chinesischen Schulen lange vor dem Abendland die Lehre ausgearbeitet, dass der Herrscher (bzw. Kaiser) für alle faktische Politik unverantwortlich bleiben muss, da er eben selber „nicht handelt“ (Wu Wei), sondern alles durch seine Beamten und Würdenträger durchführen lässt. Han Fei äussert sich dazu wie folgt: „Ein weiser Fürst tut nichts, aber seine Beamten zittern unter ihm. Er lässt die Klugen

ihre Denkkraft erschöpfen und trifft danach seine Entscheidungen, ohne sich selbst im Wissen aufzureiben. Die Weisen müssen ihre Fähigkeiten ausüben, der Fürst macht davon Gebrauch und stellt sie an, ohne seine eigenen Talente aufzubrauchen. Bei Erfolgen hat der Fürst den Ruhm, bei Fehlern trifft die Beamten die Schuld. Um seines Namens willen braucht er sich nicht abzumühen, denn ohne weise zu sein wird er Vorbild der Weisen, ohne etwas zu wissen Träger der höchsten Weisheit. Die Beamten haben die Mühe, der Fürst hat den vollen Erfolg“ (nach Forke, a.a.O. S. 473).

Was nun das zweite Prinzip betrifft, nämlich die Politik bzw. die Instrumente der Machtausübung (Shu), so geht es in erster Linie darum, die Gesetze als Normen auf- und klarzustellen. Shen Bu-hai (385-337) vergleicht es wiederum mit der Waage als Messinstrument: „Der Fürst muß die Normen klarstellen und das Recht regeln, wie wenn er eine Waage aufhinge, um Schweres und Leichtes abzuwägen, wodurch er eine Gleichheit zwischen allen seinen Untertanen herstellt“ (nach Forke, a.a.O. S. 449). Shang Yang rügt einen Fehler, den man nicht nur im alten China dabei machte: „Wu Shi Fa Bi Xing Zhi Fa / Man erlässt kein Gesetz, das sagt, dass die Gesetze durchgeführt werden müssen“ (vgl. Shang Jun Shu / Werke des Fürsten Shang, Kap. 18, in : Zhu Zi Ji Cheng / Sämtliche Werke der Philosophen, Band 5, Zhong Hua-Verlag, Beijing 1986). Und überdies betont er, dass sie schon im Vorfeld des Handelns wirksam sein müssen, nämlich bei der Gesinnung, ehe die schlechten Handlungen überhaupt zutage treten. Klar ist dabei auch die Position, dass die Gesetze „in Büchern aufgezeichnet, bei den Behörden aufbewahrt und dem Volk bekannt gemacht werden“ müssen, damit jedermann weiß, woran er sich zu halten hat.

Nennen wir einige Reformgesetze, mit denen Shang Yang innerhalb von zehn Jahren den Qin-Staat umgestaltete. 1. Aufteilung der Grossfamilien in Kleinfamilien. Jedes Ehepaar wurde als selbständiger Haushalt besteuert, und die jungen Leute wurden dadurch „emanzipiert“. 2. Je fünf Haushalte bildeten eine Gruppe, je zehn Gruppen einen Verband mit Kollektivverantwortlichkeit und strikter Überwachung des Verhaltens der einzelnen Mitglieder. Wer eventuelle Verfehlungen nicht denunzierte, sollte mit dem Tode bestraft werden. 3. Neuverteilung des Ackerlandes und Erschliessung von neuem Siedlungsland für die Kleinfamilien mit der Verpflichtung zum Wehrdienst. 4. Prämiiierung von erfolgreichem Ackerbau und Seidenproduktion durch Freistellung von Frondiensten sowie Verkauf von Arbeitsunwilligen und durch eigenes Verschulden in Not Geratenen in die Sklaverei. 5. Besondere Ehrentitel und Einkommenszuweisungen für Verdienste und nur für solche. 6. Leichte Strafen für diejenigen, die arrogant auftraten, z. B. grössere Doppelschritte als sechs Fuss machten. 7. Schläge für diejenigen, die Asche bzw. Unrat auf die Strasse warfen, usw. (nach Forke, a.a.O. S. 451 ff.)

Im Mittelpunkt der Politik stand dabei Ackerbau und Militärwesen, während der Handel (wie jahrhundertlang auch im Abendland) als unproduktiv und schmarotzerhaft galt. Seine Gewinne sollten durch besonders hohe Steuern abgeschöpft werden. Die Militärorganisation umfasste dabei alle Mitglieder der Gesellschaft. Kräftige Männer wurden für den Kampf ausgebildet, kräftige Frauen hatten Pionierarbeit zu leisten. Alte Männer und alte Frauen sollten für die Bereitstellung des Nachschubs eingesetzt werden. Und bei alle diesen Gesetzesvorschlägen galt: „Wenn der Staat in Not ist, wird von den Gelehrten zuviel geredet, aber nicht gehandelt. Sie vernachlässigen den Ackerbau und die Kriegsvorbereitungen, was zum Verderben führen muss“ (nach Forke, a.a.O. S. 459).

Die konkrete Umsetzung und Ausführung dieser Gesetze, d. h. das „Eingreifen“, sollte dabei, wie Han Fei besonders betont, möglichst unsichtbar bleiben, wofür er sich darauf berief, dass auch das wahre Dao (der Daoisten) unsichtbar wirke. Das heißt in erster Linie, dass die Einzelbefehle – man könnte es mit den Durchführungsverordnungen und Erlassen im westlichen Rechtssystem vergleichen - unbedingt geheim zu halten waren. Sollte darüber doch etwas bekannt werden, so sollten sie sofort geändert und ihre Spuren (gemeint sind wohl die Akten) verwischt bzw. vernichtet werden. Auch dies ist sicher nicht auf die Fa-Lehre

beschränkt, wenn man das im westlichen Recht praktizierte „Geheimratswesen“ und nicht zuletzt die (geheime) Staatsschutzgesetzgebung und das Geheimpolizeiwesen damit vergleicht.

Neben der Normsetzung und Ausführung galt in der Fa-Schule die Rekrutierung und Kontrolle der Beamten als wichtiges Ziel der Politik und zugleich als Machtinstrument. Die Fa-Lehre steht hier in grösstem Gegensatz zu anderen Schulen, die die „Auswahl der Besten und Tugendhaftesten“ propagierten. Dazu sagt Shang Yang, und er drückt damit zugleich seine Kritik am konfuzianischen Mandarinenwesen aus: „Redegewandtheit und Einsicht sind die Gehilfen der Rebellion, Sitte und Musik Zeichen von Ausschweifung und Zügellosigkeit, Güte und Wohlwollen die Mütter von Vergehen, Zuverlässigkeit und Ruhm die Ratten der Verderbnis“. Da er von der schlechten Natur aller Menschen ausging, stellt er in macchiavellistischer Manier dagegen: „Wenn gute Menschen regieren, gibt es Verwirrung, die zu Gebietsverlusten führt. Wenn böse Menschen regieren, herrscht Ordnung und der Staat wird stark“ (nach Forke a.a.O. S. 455 f.). Und Han Fei unterstreicht das durch den Ratschlag an den Herrscher, den hohen Beamten mit grösstem Misstrauen zu begegnen, da sie stets bestrebt seien, den Herrscher zu stürzen und die Macht zu übernehmen, wie es ja vordem und nachher oft genug geschah.

Die Fa-Lehre ist nach allem Gesagten diejenige chinesische Philosophie, die noch am ehesten dazu geeignet ist, mit dem westlichen Rechtsdenken verglichen zu werden, vor allem wenn man das Thema Staat und Politik selbst für einen integrierenden Bestandteil des Rechtsdenkens hält. Dass es den Theoretikern der Fa-Lehre als verantwortlichen Staatsmännern gelang, die Reichseinheit des Landes der Mitte in der Tat wieder herzustellen, es innerhalb der „Grossen Mauer“ durch eine kolossale Militärmacht nach außen zu schützen und durch drakonische Strafen im Innern zu befrieden, durch eine Landreform und Handwerksförderung einen gewissen gleichmäßigen Wohlstand zu gewährleisten, durch Einführung von Massen und Gewichten den Gütertausch zu erleichtern, durch Schriftreform die Einheitlichkeit der Kultur zu unterbauen, und dies in wenigen Jahrzehnten, das lässt sich freilich mit den zivilisatorischen Leistungen der hellenistischen und römischen Rechtskultur vergleichen. Dazu hat zu allen Zeiten wohl auch die selbstgewählte Bezeichnung beigetragen, die eine Parallelentwicklung zum platonischen „Gesetzes-Staat“, wie er uns im Dialog „Nomoi“ vorliegt, insinuiert. Wir würden freilich eher dafür plädieren, dieses chinesische Staatsgebilde des Qin-Staates und die Politik, die zu seiner Errichtung führte, mit den Stadtstaaten der italienischen Renaissance und der machiavellistischen Politik der Condottieri zu vergleichen.

Zur weiteren Bestätigung unserer These mag es dienen, dass noch drei weitere Gebiete, die im Abendland unter Gesichtspunkten des Rechts entwickelt, erforscht und gelehrt werden, in China unabhängig von der Fa Jia in eigenen und kanonisch ausgezeichneten Schulen kultiviert worden sind. Dies betrifft zunächst die zwischenstaatlichen Beziehungen, die Kriegstheorien und nicht zuletzt die Landwirtschaft.

In China war alles, was mit Außenpolitik und Diplomatie zu tun hatte, Gegenstand der Überlegungen und Lehren der sogenannten „Diplomatenschule“ (Zong Heng Jia). Die Schulbezeichnung bezieht sich auf die beiden Grundmöglichkeiten der zwischenstaatlichen Verhältnisse, nämlich Bündnisse zu schließen oder Konfrontationen zu betreiben, die man im alten China „horizontale“ (Heng) und vertikale (Zong) Verhältnisse nannte. Jede von beiden Möglichkeiten hat ihre Befürworter und Vertreter, und auch die namhaft gewordenen Schulmeister sind Vertreter der einen oder anderen Möglichkeit, zugleich aber auch Politiker, die diese Möglichkeiten mit Erfolg für ihre Staaten erprobt hatten.

Umso merkwürdiger ist die Tatsache, dass die Folgen dieser horizontalen oder vertikalen Politik, die gewöhnlich in Kriegen bestanden, nicht zum Gegenstand der Schulüberlegungen der Zong Heng Jia gehörten, sondern in der ebenso berühmten Strategenschule (Bing Jia) diskutiert wurden. Neben diesen beiden befasste sich dann die

Landwirtschaftsschule (Nong Jia) speziell mit dem Ackerbau. Ihr Ansehen zeigte sich unter anderem auch darin, dass einige Kaiser es sich angelegen sein liessen, selbst in ritueller Weise Hand an den Pflug zu legen und dem Bauerntum eigene Tempel zu errichten.

III. Aus dem Gesagten dürfte hervorgehen, dass jeder Vergleich zwischen westlichem Recht bzw. den westlichen Rechtsideen und dem chinesischen Recht bzw. chinesischen Rechtsideen eine Bilanz ergeben muss, die für China defizitär ausfällt.

Dies wird auch in der Geschichte der Kontakte zwischen China und den westlichen Ländern in der Neuzeit deutlich. Schon die erzwungenen Pacht- und Zollverträge, die die westlichen Großmächte mit China abschlossen, waren nicht nur deshalb für China nachteilig, weil sie unter Druck zustande kamen, sondern auch wegen der chinesischen Unerfahrenheit darüber, was das westliche Recht und die Rechtsformen eigentlich bedeuteten. Bekanntlich hat es in China während des 19. Jahrhunderts eine andauernde Diskussion darüber gegeben, was man vom Westen übernehmen müsse, um gegen ihn bestehen zu können. Die Formel, die sich darüber herausgebildet hat, lautet: Vom Westen die Technik lernen und übernehmen, aber die eigene Kultur bewahren. Unter Technik verstand man aber am meisten die westliche Waffen- und Kriegstechnik. Erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts war es auch den Chinesen klar, dass zu diesen Waffen auch das westliche Recht gehörte. Und erst von da an bemühte man sich, es zu übernehmen. Dies konnte nur deshalb der Fall sein, weil es dergleichen in China gar nicht gab.

Zuerst versuchte man es mit dem englischen Case Law, mit dem man in den südlichen Häfen am intensivsten konfrontiert war. Hongkong hat bisher am meisten davon festgehalten. Seine Rechtsinstitutionen blieben die Grundlage für seinen Sonderstatus auch nach Ablauf des englisch-chinesischen Pachtvertrages. Dasselbe gilt für das Rückzugsgebiet der vom chinesischen Festland vertriebenen „konservativen“ Taiwanchinesen. An Japan aber beobachtete man, mit welchem grossen Erfolge nach der erzwungenen Öffnung des Landes seit der Meiji-Restauration das kontinental-europäische Römische Recht und seine systematischen Kodifikationen für die Modernisierung des Landes übernommen und genutzt worden waren. Hier standen die deutschen Kodifikationen der Jahrhundertwende im Vordergrund, aber auch der französische Code Napoléon fand noch Beachtung.

Nach diesem japanischen Vorbild wurden dann auch in China römisch-rechtliche Rechtsideen verbreitet und spielten bei den aufblühenden Reformbestrebungen zunächst eine bedeutende Rolle. Diese Rolle konnte durch den japanischen Sieg über russische Expeditionstruppen und das Gleichziehen der Japaner mit Kolonialansprüchen und imperialistischer Kolonialpolitik im Osten nur noch größer werden. Erst als Japan in den dreissiger Jahren dieselbe Politik gegenüber China anwendete und es mit Krieg überzog, entstand aus der Gegnerschaft zu Japan und der Anlehnung an Russland das ideologische Klima, das nun in grossem Stil die Übernahme eines revolutionären Rechts für die kommunistische Neugestaltung Chinas bereit machte. Dass der Enthusiasmus für seine Durchsetzung ebenso wie in anderen kommunistischen Staaten nicht die erhofften Erfolge zeitigte – um es gelinde auszudrücken –, hat in den letzten zwei Dezennien wieder zu einem Umdenken geführt, das westlichen Rechtsideen gegenüber aufgeschlossener wurde als jemals vorher. Es entsprach auch ganz der traditionellen chinesischen Einstellung, solche Neuerungen erst einmal in begrenztem Umfang auszuprobieren, was in den sogenannten Sonderzonen der Wirtschaft auch zu überzeugenden Erfolge führte. Hier ist die Phase der Erprobungen sicher noch nicht abgeschlossen, wie die Einrichtung neuer Sonderzonen etwa im Norden zeigt. Die Zurückhaltung und eine gewisse Skepsis angesichts der Nebenwirkungen eines rein kapitalistischen Wirtschaftsrechts, das ebenso wie im Westen und in den nachkommunistischen Staaten eine superreiche Klasse hervorgebracht hat, deren Macht und Einfluss das staatliche Machtmonopol selbst in Frage zu stellen Gefahr läuft oder es gar weithin schon konterkariert, dürften daher wohl verständlich sein. Ebenso wenig wird

man sich wundern, dass die westlichen Grundrechtsideen, die ja auch diese kapitalistischen Exzesse mitbegründen, einigermaßen skeptisch beurteilt werden.

Somit kann man erwarten, dass es wesentlich auch davon abhängt, wie der Westen selbst mit seinem Rechtssystem künftig zurecht kommt, ob sich China diesen Ideen künftighin noch weiter öffnen oder auch wieder verschließen wird. Dass die VR China sich inzwischen für westliche Rechtsideen und Rechtsformen, und dabei insbesondere für alle diejenigen, die die Wirtschaft betreffen, sehr weit geöffnet hat, geht aus der Darstellung des jetzigen Rechtssystems von Harro v. Senger schlagend hervor. Aber auch er huldigt dem westlichen Vorurteil, dass dies westliche Rechtsdenken sich auf lange Sicht in der ganzen Welt verbreiten werde, wenn er sagt: „Nicht ohne Grund versuche ich daher auch, gewisse historische Konstanten bewusst zu machen, die darauf hindeuten, dass das Recht der VR China möglicherweise noch über einen längeren Zeitraum hinweg einem kulturellen Koordinatensystem eigener Art verhaftet bleiben wird“ (a.a.O. S. 10). Denn es könnte durchaus auch sein, dass die besagten „kulturellen Koordinaten“, die ja nichts anderes als traditionelle Moral und Sitten sein können, sich auf lange Sicht als stärker erweisen als westlicher Rechtseinfluss. In diesem Falle sollte man sich darauf gefasst machen, dass die chinesische kulturvergleichende Forschung alsbald den Vergleich eines noch weiter tragfähigen chinesischen Ethik- und Moralsystems mit einem recht defizitär ausfallenden westlichen Erziehungs- und Sittensystem als neues Thema entdecken wird.

Nur im ersteren Falle wird man mit Recht Vergleiche zwischen dem westlichen und dem chinesischen Recht anstellen können. Aber selbst dann wird es nicht um einen Vergleich verschiedener Rechtssysteme gehen, sondern allenfalls darum, verschiedene Anwendungen des westlichen Rechtssystems auf seinem traditionellen westlichen Boden und auf chinesischem Kultur- und Zivilisationshintergrund zu vergleichen. Und diese Vergleichung hat dann nach allem, was wir über die Verschiedenheiten gesagt haben, auf die Zurückdrängung und gegebenenfalls Ersetzung traditioneller Sitten und Gebräuche und ihrer pädagogischen Vermittlung durch die rigorosen Rechtsfiguren eines dann schon international zu nennenden Kommunikationsraumes zu achten.

#### Literatur:

H. v. Senger, Einführung in das chinesische Recht, München 1994

L. Geldsetzer in der Einleitung zum Nachdruck von A. F. J. Thibaut, „Theorie der logischen Auslegung des römischen Rechts“ 2. Aufl. Altona 1806, Düsseldorf 1966

R. Elberfeld, M. Leibold und M. Obert, Denkansätze zur buddhistischen Philosophie in China, S.15 ff., Köln 2000

Shang Jun Shu / Werke des Fürsten Shang, Kap. 18, in : Zhu Zi Ji Cheng / Sämtliche Werke der Philosophen, Band 5, Zhong Hua-Verlag, Beijing 1986

Forke, Geschichte der alten chinesischen Philosophie I, 2. Aufl. Hamburg 1964

H. G. Creel, Chinese Thought from Confucius to Mao Tse-tung, Chicago-London 1953

Yang Hong-lie, Zhongguo Sixiang Shi / Geschichte des chinesischen Rechtsdenkens, 7. Aufl. Taipeh 1987

Lao Zi Dao De Jing, eine philosophische Übersetzung von L. Geldsetzer, in: Internet-Website des Philosophischen Instituts der HHU Düsseldorf, jetzt auch auf CD-Rom: „Asiatische Philosophie, Indien und China“, in der Digitalen Bibliothek, Berlin 2003

C. P. Ramaswamy Aiyar : Doctrine of Li and Dharma, in : Indo-Asian Culture XV 2, 1966

Reinhard May, Law and Society East and West. Dharma, Li, and Nomos, Their contribution to Thought and to Life, Wiesbaden 1985

- L. Geldsetzer, Eurocentrism, Sinocentrism, and Categories of a Comparative Philosophy, in: K.-H. Pohl (Hg.), *Chinese Thought in a Global Context. A Dialogue Between Chinese and Western Philosophical Approaches*, Leiden 1999, S. 287-303.
- L. Geldsetzer, Dao als metaphysisches Prinzip bei Lao Zi, in: *Monumenta Serica, Journal of Oriental Studies* 47, 1999, S. 237-254.
- L. Geldsetzer und Hong Han-ding, *Grundlagen der chinesischen Philosophie*, Stuttgart (Reclam) 1998.
- L. Geldsetzer und Hong, Han-ding, I. *Chinesisch-deutsches Lexikon der chinesischen Philosophie*, übers. aus dem Ci Hai, Aalen 1986; II. *Chinesisch-deutsches Lexikon der Klassiker und Schulen der chinesischen Philosophie*, übers. Aus dem Ci Hai, Aalen 1991; III. *Chinesisch-deutsches Lexikon der chinesischen philosophischen Klassikerwerke*, übers. aus dem Ci Hai, Aalen 1995