

Dr. Marguerite Müller-Yao

姚 慧

Die Pädagogik des Konfuzius

孔子教育學



Düsseldorf 1972

Die pädagogische Lehre des Konfuzius (K'ung-tzu)

Inhaltsverzeichnis

	<u>Seite</u>
I. <u>Das Leben des Konfuzius</u>	1
1. K'ung-tzu's Herkunft und Abstammung	1
2. K'ung-tzu's Jugend	1
3. Eintritt ins Leben und Beginn seiner Lehrtätigkeit	1
4. Reise nach Lo-Yang	2
5. Aufenthalt in Ch'i (齊) Studien in Lu und- Amtsstellungen in Lu (魯)	3
6. K'ung-tzu's Wanderjahre und Suche nach einem Fürsten, der seine Ziele ausführen könnte	4
II. <u>Die hauptsächlichen Quellen und ihre Beurteilung</u>	5
1. Die Gespräche des Konfuzius (Lun Yü 論語)	5
2. Das Buch der Sitten, Riten und Gebräuche (Li Chi 禮記)	7
3. Die Schulgespräche (Hausgespräche) (Chia Yü 家語)	8
III. <u>Zeitumstände und geschichtlicher Hintergrund</u>	8
1. Frühlings- und Herbstzeit, der Zerfall des alten chinesischen Reiches	8
2. Politisch-gesellschaftlicher Niedergang als Antrieb geistiger Aktivität	9
3. K'ung-tzu's Konzeption zur Erneuerung der chinesischen Kultur	10
4. Lao-tzu's Verzicht auf die Welt als Gegensatz zu K'ung-tzu	12
IV. <u>Die Philosophie K'ung-tzu's als Grundlage seiner Pädagogik</u>	13
1. <u>Weltanschauung</u>	13
1.1 Grundgedanke und Grundrichtung seines Denkens	13
1.2 Zurückhaltung gegenüber Metaphysik und Religion	14
1.3 Skepsis gegenüber Geistern	14
1.4 Das Schicksal	14
1.5 Die Natur und ihre Formung	15
1.6 Das Tao des Menschen (Ren Tao 人道) und des Reiches	15
1.6.1 Die Eigenart des Tao bei K'ung-tzu	15
1.6.2 Die Erreichung des Tao und die Rolle der Pädagogik	18
1.6.3 Das Tao des Reiches und des Herrschers	20

2. <u>Ethik</u>	21
2.1 Die menschliche Natur	21
2.1.1 Unterschiede zwischen den Menschen und Lebensaltern	21
2.1.2 Die drei Menschentypen bzw. Menschenklassen	22
2.2 Das Wesen der Tugend (Te 德性)	23
2.3 Menschlichkeit (Ren 仁) und Pflichtgefühl (I 義)	24
2.3.1 Menschlichkeit	24
2.3.2 Pflichtgefühl	26
2.4 Sittlichkeit (Li 禮) und Musik (Yüe 樂)	27
2.4.1 Die Sittlichkeit	27
2.4.2 Die Musik	28
2.5 Einzelne Tugenden	28
2.5.1 Pietät (Hsiao 孝) und brüderliche Liebe (Ti 弟)	28
2.5.2 Treue (Chung 忠) und Gegenseitigkeit (Shu)	29
2.5.3 Gewissenhaftigkeit (Hsin 信)	30
2.5.4 Weitere Tugenden und Anforderungen	30
2.6 Lernen, Selbstbildung (Hsiu Shen 修神) und Wissen als Tugend	30
2.7 Die vollkommene Persönlichkeit (Chün-tzu 君子)	31
3. <u>Die Organisation von Gesellschaft und Staat</u>	32
3.1 Notwendigkeit der Ordnung	32
3.2 K'ung-tzu's Methode zur (Neu-)Ordnung der Gesellschaft	33
3.3 Die Philosophie des I-Ching (易經) als Grundlage der Ordnungskonzeption	34
3.3.1 Der Gedanke des Wandels und der Keime	34
3.3.2 Die Bilder	34
3.3.3 Die Urteile	35
3.4 Die Richtigstellung der Namen	36
3.5 Lernen und Erziehung als Mittel der Ordnung	37
3.6 Das soziale Beziehungs-System: Die drei Lebenskreise und die fünf Beziehungen	37

3.6.1 Die drei Lebenskreise: Familie, Freundeskreis und Staatswesen	37
3.6.2 Die fünf Beziehungen	38
3.7 Regierung und Staat	38
3.7.1 Sittlichkeit (Li 禮) als Grundlage des Staates und als Mittel der Regierung	39
3.7.2 Der Fürst als Vorbild und das Nichthandeln	39
3.7.3 Regierung und Untertanen (Vertrauen, Wohlfahrt und milde Strafen)	40
3.8 K'ung-tzu's letzte Ziele und Ideale	40
V. <u>Das Erziehungswesen vor K'ung-tzu</u>	41
1. <u>Die Anfänge des Erziehungswesens : Yao, Shun, Hsia und Shang-Yin</u>	41
2. <u>Die Pädagogik der Chou-Dynastie (周朝) bis K'ung-tzu</u>	42
2.1 Ziele und Aufgaben der Pädagogik	42
2.2 Die pädagogische Praxis der Chou-Zeit	42
2.2.1 Die Grundzüge der Erziehung	42
2.2.2 Lehrinstitutionen	43
2.2.3 Lehrprogramm und Lehrgegenstände	44
2.2.4 Methodik des Lehrens und Lernens	44
2.2.5 Niedergang der pädagogischen Bemühungen	45
VI. <u>Die theoretische und praktische Pädagogik K'ung-tzu's</u>	45
1. <u>Die Erziehungsbereiche</u>	46
1.1 Erziehung der Allgemeinheit und nicht Standeserziehung	46
1.2 Erziehung des Individuums	47
1.2.1 Erziehung in der Familie	47
1.2.2 Erziehung in der Schule	47
1.2.3 Erziehung im Freundeskreis	48
1.3 Erziehung der Gesellschaft	49
2. <u>Die Aufgaben und Ziele der Pädagogik K'ung-tzu's</u>	49
2.1 Die Bildung des menschlichen Wesens	49

2.2 Die Vermittlung des Tao (Ren Tao 人道) und der Tugenden	50
2.3 Das Ideal der vollkommenen Persönlichkeit (Chün-tzu 君子, Sheng-ren 聖人)	51
2.4 Die Erziehung zum Gemeinschaftsleben und die Neuordnung der Gesellschaft	52
2.5 Charakterbildung als Hauptsache und Bevorzugung der Allgemeinbildung	53
2.6 Verhaltensbildung	54
2.7 Theoretisches Wissen und praktisches Können: Die Betonung der Praxis	55
<u>3. Die Möglichkeiten und Voraussetzungen des pädagogischen Erfolges</u>	55
3.1 Begabung und Intelligenz: Die vier Begabungsstufen der Menschen	55
3.2 Wille und Fleiß: Das Lernen lieben (Hao Hsüe 好學)	56
<u>4. Merkmale des Lernens und die Anforderungen an das Verhalten der Schüler</u>	57
4.1 Merkmale des Lernens	57
4.1.1 Lernen als Selbstzweck	57
4.1.2 Lernen als Selbstbildung und Selbsterziehung	59
4.1.3 Lernen als spezifische Haltung einer zielgerichteten Lebensführung: Wachstum und Steigerung der Persönlichkeit	59
4.1.4 Lernen als Mittel sittlichen Wachstums	60
4.1.5 Lernen als Mittel der Welt- und Wahrheitserkenntnis	61
4.1.6 Die Unbegrenztheit der Erkenntnisse und des Lernens	62
4.2 Die Anforderungen an das Verhalten der Schüler	63
4.2.1 Wille zum Lernen und Verlangen nach Bildung	63
4.2.2 Beständigkeit, Ausdauer und Unermüdlichkeit	63
4.2.3 Bescheidenheit, Zurückhaltung und Ehrfurcht vor dem Lehrer	65
4.2.4 Selbsttätigkeit und Aktivität	66
4.2.5 Selbständigkeit und Mündigkeit	67
4.2.6 Aufgeschlossenheit und Gründlichkeit	67
4.2.7 Genügsamkeit	68
4.2.8 Bewußtsein der eigenen Grenzen	68
4.2.9 Selbstkritische Haltung und ständige Selbstprüfung	69
4.2.10 Notwendigkeit des eigenen Denkens	69
4.2.11 Unerziehbare Charaktere	69

5. <u>Didaktik und Methodik</u>	70
5.1 Anforderungen an den Lehrer	70
5.1.1 Ausdauer, Unermüdlichkeit und Geduld	70
5.1.2 Vorbildlichkeit in Charakter und. Verhalten	70
5.1.3 Autorität	71
5.1.4 Umfangreiches Wissen	71
5.1.5 Einfühlungsvermögen in das Wesen der Schüler und Aufgeschlossenheit gegenüber Neuem	72
5.1.6 Der Lehrer als Lernender: Wechselwirkung von Lehren und Lernen	73
5.2 Die Lehrgegenstände (Lehrinhalte)	73
5.2.1 Ethik	73
5.2.2 Staatskunst	74
5.2.3 Klassische Literatur	75
5.2.4 Die sechs Künste (Liu I 六藝)	75
5.3 Das Lehrmaterial: Die sechs klassischen Bücher	76
5.3.1 Das Chou Li (周禮),die Aufzeichnungen der Sitte der Chou	76
5.3.2 Das Buch der Lieder (Shih Ching 詩經)	76
5.3.3 Das Buch der Urkunden (Shu Ching 書經)	76
5.3.4 Das Buch der Wandlungen (I Ching 易經)	76
5.3.5 Das Buch der Musik (Yüe Ching 樂經)	76
5.3.6 Die Frühlings- und Herbstannalen (Ch'un Ch'iu 春秋)	76
5.4 K'ung-tzu's Lehrmethode	76
5.4.1 Organisierter Unterricht	76
5.4.2 Ansetzen der pädagogischen Bemühungen bei den Keimen	77
5.4.3 Gleichmäßige Entwicklung von Lernen und Denken	78
5.4.4 Hinführendes Lehren und Anregung zu Selbsttätigkeit	78
5.4.5 Berücksichtigung der Individualität der Schüler und der Umweltfaktoren	79
5.4.6 Systematischer Aufbau und sinnvolle Auswahl des Lehrangebots	80
5.4.7 Fragen und Üben	80
5.4.8 Weitere methodische Merkmale	81
5.4.8.1 Diskussionen und Dozieren des Lehrers	81
5.4.8.2 Delegation von Lehraufgaben an erfahrene Schüler	81

5.4.8.3 Gruppenlernen und Wettbewerb als Erziehungsfaktor	81
5.4.8.4 Zuchtmittel	82
6. <u>Volksbildung als Aufgabe des Herrschers und des Staates</u>	82
Anmerkungen	85
Literaturliste (1972)	89
Literaturliste (neu)	90
Glossar Chinesisch - Pinyin- Deutsch	92

+++++

Die Pädagogik des Konfuzius

I. Das Leben des Konfuzius

1. K'ung-tzu's Herkunft und Abstammung

Konfuzius stammte von dem alten Kaiserhause der Shang-Yin ab, und zwar von einem jüngeren Sohn des Yin-Kaisers, dessen Nachkommen zum hohen Adel im Staate Sung gehörten, später aber den bürgerlichen Namen K'ung angenommen hatten.¹⁺²

K'ung-tzu's Vater war K'ung Schu-Liang-Ho (孔紇叔梁紇), ein Offizier von außergewöhnlicher Größe, von dem K'ung-tzu seine Größe und Körperkraft geerbt hatte, und der Kommandant des Chou-Distrikts in der Provinz Shantung war. K'ung's Mutter war K'ung Yen Cheng-tsai (顏徵在).³

2. K'ung-tzu's Jugend

Konfuzius erhielt den persönlichen Namen Ch'iu (孔丘) und den Beinamen Chung-Ni (仲尼), die Bezeichnung Tzu (子) ist eine Ehrenbezeichnung für hochgestellte und verehrungswürdige, gebildete Menschen, und kann mit Meister übersetzt werden.

K'ung-tzu wurde im 10. Monat des Jahres 551 v. Chr. geboren und lebte demnach etwa zur gleichen Zeit wie Buddha (geb. 557) und Pythagoras (etwa 540 und 500).

Schon im Alter von drei Jahren verlor Konfuzius seinen Vater und er mußte daher seine Jugend in Armut und Dürftigkeit verbringen. Da die Familie arm war, lernte K'ung-tzu schon als Knabe manche praktischen Dinge.

Bereits in seiner Jugend zeigte sich bei ihm eine hervorstechende Charaktereigenschaft, nämlich seine Vorliebe für Formen und Riten, und es ist berichtet, daß es liebte, sich mit dem Ordnen von Opfergefäßen und dem Einüben von Riten und Zeremonien zu beschäftigen.⁴⁺⁵ Diese Vorliebe zum Altertum blieb ihm sein ganzes Leben lang treu, und er beschäftigte sich immer mehr damit, tiefer darin einzudringen.

Mit fünfzehn Jahren hat er dann begonnen, zu lernen, was seinem Leben die entscheidende Wendung gab, wie er es später selbst erzählte (Lun-Yü論語 (LY) 2,4).

3. Eintritt ins Leben und Beginn seiner Lehrtätigkeit

Mit neunzehn Jahren verheiratete K'ung-tzu sich und ein Jahr später wurde sein Sohn geboren, der den Namen Li (孔鯉) erhielt. Der Herzog von Lu übersandte K'ung-tzu bei der Geburt seines Sohnes einen Karpfen als Beweis seiner Gunst, was auch zeigte, daß K'ung-tzu trotz seiner Armut einen ehrenvollen Rang in Lu einnahm.⁶⁺⁷⁺⁸

Zur Zeit seiner Heirat, also etwa um 532 v.Chr., erhielt er bei der mächtigen Adelsfamilie der Ch'i, die in Lu (魯) eine bedeutende Rolle spielte, den Posten bzw. das Amt des Aufsehers der Kornspeicher und der öffentlichen Felder, ziemlich untergeordnete Stellungen.

Mit zweiundzwanzig Jahren begann er dann seine öffentliche Lehrtätigkeit, also im Jahre 530 v.Chr., indem er seinen Schülern das Shih-ching (詩經), das Shu-Ching (書經), also das Buch der Lieder und das Buch der Urkunden, aber auch die Riten (Chou-Li 周禮) und die Musik (Chou-Yü 周樂) erklärte. Dafür erhielt er ein Honorar von ihnen, das sich nach den Mitteln richtete, die dem Schüler zur Verfügung standen. Was er aber von ihnen erwartete, war der gute Wille zum Lernen und einige Begabung.

Aus der großen Zahl der Schüler und dem Lun-Yü geht hervor, daß K'ung-tzu durch seine Persönlichkeit einen tiefen, bleibenden Eindruck auf seine Schüler gemacht hat, die aus allen Teilen des Landes kamen und ihn bewunderten. K'ung-tzu verstand es, sie nach ihrer Eigenart zu behandeln, deshalb gab er ihnen auf dieselbe Frage oft ganz verschiedene Antworten.

Er gab sich nicht mit der üblichen, schulmäßigen Erklärung der heiligen Texte zufrieden, sondern war seinen Schülern auch ein Freund und Berater in allen Herzens- und Gewissensfragen und regte sie zu philosophischem Denken an. Es kam ihm mehr auf die Ausbildung des Charakters als auf reine Verstandes- bzw. Wissensbildung an.

K'ung-tzu soll insgesamt dreitausend Schüler gehabt haben, wovon 72 die sechs Klassiker (六經) gründlich mit ihm studiert hatten. Unter diesen nehmen wieder die sogenannten zwölf Weisen (12種方式) und ferner die Vier Beisitzer (四評審) eine bevorzugte Stellung ein.⁹⁺¹⁰

K'ung-tzu's innere Verwandtschaft mit den alten Idealen hatte ihm die Möglichkeit gegeben, sich das gesamte Wissen seiner Zeit anzueignen. Was vor ihm nur von Spezialisten gepflegt wurde und in der Stille schulmäßig überliefert wurde, vereinigte er zu einem Ganzen, was der Grund für seine große Anziehungskraft für Schüler aus allen Kreisen und Ständen war.

Es war neu in China, daß Menschen aller gesellschaftlichen Stände in die Weisheiten des Altertums eingeführt wurden. Es gab wohl königliche Schulen zur Heranbildung der fürstlichen und adligen Söhne, aber eine private Vereinigung von Lernbegierigen um einen Lehrer hatte es vor K'ung nicht gegeben.¹¹⁺¹²

4. Reise nach Lo-yang

Im Jahre 518 reiste Konfuzius nach der damaligen Hauptstadt der Chou, nach Lo-Yang (洛陽市), wo er die alten Institutionen des Reichs und die Gebräuche und Überlieferungen am Königshof studieren wollte. Der Anlaß dazu war der Tod eines Ministers von Lu, der K'ung seinen Sohn als Zögling anvertraute. Der Herzog von Lu stellte K'ung für die Reise einen Wagen und Pferde zur Verfügung.

Obwohl die Macht des Zentralherrschers, des Chou-Königs längst geschwunden war, waren doch in der Hauptstadt die alten Traditionen erhalten, und die Vorliebe von Konfuzius für das Altertum, seine weisen Herrscher und ihre Einrichtungen und Schriften fand dort reichliche Nahrung. Er nahm dort alles in sich auf, was von den Helden des Altertums sich überliefert hatte. Er sah das große Opfer für Himmel und Erde, lernte das Hofleben und sein Zeremoniell kennen und machte sich mit den Riten im Ahnentempel, deren Verehrung von den Gründern der Chou-Dynastie (周朝) begonnen wurde, vertraut.

Dort sah er vor allem auch die Bildnisse und Erinnerungen an den Herzog von Chou (周公), der für seinen Neffen das Reich verwaltete, und den K'ung-tzu sehr verehrte. Dort hatte K'ung-tzu auch das I-Ching (易經), das Buch der Wandlungen kennengelernt, das ihn sein ganzes Leben lang gefesselt hatte, und das er eifrig studierte, weil es die tiefsten Gründe und zentralen Ansichten des chinesischen Denkens in sich vereint.

In Lo-Yang (洛陽市) traf K'ung-tzu auch Lao-tzu (老子), der dort zu jener Zeit Bibliothekar an der königlichen Bibliothek gewesen war, und von dem er einige entscheidende Eindrücke bekommen hat. Außer an einer Stelle des Li-Chi (禮記) wird darüber vor allem bei Chuang-tzu berichtet, dessen Angaben und Darstellungen aber nicht sehr glaubwürdig sind, weil sie Konfuzius als Taoisten zeigen, ferner berichtet auch Szu-Ma Ch'ien (司馬遷) in seinem Shih-Chi (史記), den Aufzeichnungen der Geschichte, davon.¹³

5. Aufenthalt in Ch'i, Studien in Lu und Amtsstellungen in Lu

Kurz nach seiner Rückkehr aus Lo-Yang entwickelten sich die politischen Verhältnisse in seiner Heimat Lu in eine Richtung, die K'ung sehr mißfiel und als der rechtmäßige Herzog von Lu fliehen mußte, zog auch K'ung es vor, sich von Lu zu entfernen und ging in den nordöstlichen Nachbarstaat Ch'i (齊). Mit dem Herzog von Ch'i hatte er verschiedene Unterredungen über die Methode der Regierung. Eine Anstellung und Übernahme in den Dienst des Herzogs wurde jedoch durch den Minister Yen Ying (晏嬰) von Ch'i verhindert.

K'ung kehrte daher nach einiger Zeit nach Lu zurück. Ihm wurden zwar längere Zeit immer wieder Ämter angeboten die er jedoch ausschlug, weil sie von den herrschenden Adelsfamilien angeboten wurden. K'ung widmete sich daher ungefähr fünfzehn Jahre lang seinen Studien der Geschichte, der Riten, der Lieder und der Musik,

Im Alter von 51 Jahren erhielt er dann einen höheren Beamtenposten. Er wurde zum Magistrat von Chung-Tu ernannt, das er ausgezeichnet verwaltet haben soll, und wo er viele Verbesserungen einführte. Schließlich wurde er zum Justizminister ernannt, wobei er eine sehr humane Rechtsauffassung hatte und auch danach handelte. Als sich ein Vater bei ihm über seinen Sohn wegen angeblicher Pietätlosigkeit beklagte, sperrte er beide ins Gefängnis, weil der Vater dem Sohn nicht genügend Belehrung gegeben habe.

Auch als Diplomat zeigte sich K'ung-tzu fällig, und es gelang ihm einmal bei einer Unterhandlung des Herzogs von Lu mit dem Herzog von Ch'i durch sein geschicktes Auftreten eine Gefangennahme oder gar Ermordung seines Herren zu verhindern. Durch seine Reformen und. hervorragenden Arbeiten kam es zu einem Aufblühen des kleinen Landes Lu, das dadurch den Neid seiner Nachbarn auf sich zog, die befürchteten, daß Lu die Vorherrschaft im Reiche erlangen könnte. Der Herzog von Ch'i schickte daher dem Herzog von Lu eine Gruppe von schönen Tänzerinnen und Pferden, worüber der Herzog von Lu schließlich die Regierungsaufgaben vernachlässigte. K'ung-tzu sah sich dadurch so enttäuscht, daß er Lu verließ.¹⁴

6. K'ung-tzu's Wanderjahre und Suche nach einem Fürsten, der seine Ziele ausführen könnte

Es begann damit für K'ung-tzu die Zeit seiner Wanderjahre. Insgesamt war er dreizehn Jahre lang unterwegs, wobei ihn einige seiner Schüler begleiteten.

Zuerst ging er nach Wei (魏), von dort nach Ch'en (陳), dann wieder zurück nach Wei. Dort hatte er eine Audienz bei einer Prinzessin, der Gemahlin des Fürsten, die wegen ihres schlechten Lebenswandels berüchtigt war, und er mußte sich dafür Vorwürfe seiner Schüler gefallen lassen. Von Wei ging er wieder nach Ch'en, und dann wieder zurück nach Wei. Auf der Rückreise wurde er gewaltsam von einem revoltierenden Offizier festgehalten, der ihn zwang zu versprechen, nicht nach Wei zu gehen. K'ung-tzu hielt sich jedoch nicht daran, und als er deshalb von seinen Schülern zur Rede gestellt wurde, antwortete er, daß man ein erzwungenes Versprechen oder Schwur nicht zu halten brauche, weil der Himmel es nicht gehört habe.

Diese ganze Zeit suchte er nach einem Fürsten, der Willensenergie und Beharrlichkeit genug besäße, um gemeinsam mit ihm die Ideale der alten Zeit wieder einzuführen und so das staatliche und gesellschaftliche Leben, das unter dem Zerfall litt, wieder zu ordnen. Aber er suchte vergeblich. Die Fürsten waren gern bereit, mit ihm zu reden, wie etwa der Herzog Ai und Chi K'ang-tse, aber keiner war bereit, ihn einzustellen, weil entweder ein Beamter oder andere Menschen gegen K'ung sprachen.

Nicht nur, daß sich kein Fürst für seine Ideen fand, auch von verschiedenen Philosophen oder Einsiedlern, nicht zuletzt von Lao-tzu, war er immer, so auch jetzt, verspottet oder abgelehnt worden, weil er immer noch glaubte, die Welt verbessern zu können.

Einmal ist er nahe daran zu verhungern, oft ist er in Gefahr, aber er läßt sich durch alle diese Ereignisse nicht entmutigen, aber auf die Dauer konnte er doch nicht übersehen, daß die Zeit ihm nicht günstig gesonnen war, und er kommt schließlich dahin, auf sein Vorhaben zu verzichten. Was er jedoch während seines Lebens nicht erreichen konnte, das wollte er, so war er jetzt entschlossen, in der Zukunft verwirklichen, und dieser Gedanke ist es letztlich, durch dessen Ausführung er zu

seinem Ruhm kam, wodurch er China über zweitausend Jahre lang prägte und was ihn im eigentlichen Sinne zum Lehrer, Erzieher und Übermittler machte.

In diesem Zusammenhange kann man auch das Wort verstehen, mit dem er sagt, daß es sein Beruf sei, zu beschreiben, und nicht schöpferisch tätig zu sein, treu zu sein und das Altertum zu lieben, nämlich die Errungenschaften der alten chinesischen Kultur, an deren großen Wert und Richtigkeit er glaubte, aus der Vergangenheit der Zukunft zu übermitteln, indem er sie als Lehrer seinen Schülern mitteilte.

Durch Vermittlung seines Schülers Tzu You (子有), der im Dienste einer der Adelsfamilien von Lu stand, wurde er zurück nach Lu eingeladen. Dort vollendete er dann das Werk, das er früher begonnen hatte, und an dem er auch auf seinen Wanderungen immer gearbeitet hatte, nämlich die Festigung und Ausbildung seiner Schüler.

Er unternahm dann den entscheidenden Schritt, durch den er sein Ziel besser erreichte, als wenn er Minister oder Kanzler gewesen wäre, nämlich die Herausgabe und Bearbeitung der damaligen klassischen Schriften, auf denen die ganze ältere Kultur Chinas beruhte. Diese Schriften waren: das Buch der Lieder Shih-Ching (詩經), das Buch der Urkunden Shu-Ching (書經), das Buch der Sitten oder Riten Chou-Li 周禮, das Buch der Wandlungen I-Ching (易經) und das Buch der Musik Yü-Ching 樂經, und kurz vor seinem Tode noch das Ch'un Ch'iu (春秋), die Frühlings- und Herbstannalen des Staates Lu). Konfuzius hat damit sozusagen die Baupläne der alten Kultur erhalten, die dem Untergang zugeht. Er verfuhr dabei so, daß die Grundlinien der großen Kulturideen zum Vorschein kamen und erhalten wurden.

Selbstverständlich konnte er damit keine neue Lebensordnung finden, sondern eigentlich nur die alte Ordnung und besonders das Gute an ihr erhalten, damit zukünftige Herrscher darauf eine neue Ordnung aufbauten. In seinem eigenen Leben hat er diese Ordnung und diese Lehren immer selbst gelebt, und er hat nichts gelehrt, was er nicht selbst auch so getan und ausgeführt hatte, und was er nicht zuerst in gutem Beispiel gezeigt hatte. Darauf beruht die große Wirkung seiner Lehre, daß sie nicht nur Gedanken, sondern Wirklichkeit waren. K'ung-tzu starb im Jahre 479 v.Chr. und seine Schüler trauerten drei Jahre um ihn.¹⁵

II. Die hauptsächlichlichen Quellen und ihre Beurteilung

Die wichtigsten Werke, aus denen eine Kenntnis der Lehre des Konfuzius zu erlangen ist, sind die Lun-Yü (論語), das von Konfuzius handelnde Kapitel des Shih-Chi (史記) des Szu-Ma Ch'ien (司馬遷), das Li-Chi (禮記) und die Hausgespräche Chia-Yü (家語).

1. Die „Gespräche des Konfuzius“ (K'ung-Tzu Lun Yü 孔子論語)

Das wichtigste und zuverlässigste Werk zur Kenntnis der Lehre von Konfuzius sind die "Gedanken" oder "Gespräche", die Lun-Yü (論語), die auch die Analekta genannt werden.

Die Lun-Yü stammen in ihrer heutigen Gestalt im wesentlichen von Cheng K'ang-Ch'eng (鄭康成), auch Cheng Hsüan (鄭玄) genannt, der von 127-200 nach Christus lebte, und der auch einen Kommentar, den ersten, zum Lun-Yü schrieb.

Für seine Bearbeitung des Lun-Yü lagen ihm zwei originale Quellen vor, eine Ausgabe der Lun-Yü aus dem Staate Lu und eine aus dem Staate Ch'i (齊), wovon die Ausgabe von Lu die sicherere zu sein scheint. Eine dritte Quelle war das sogenannte "alte Lun-Yü", eine Ausgabe, die man beim Abbruch des Hauses von K'ung-tzu in der Han-Zeit (漢朝) um etwa 150 v.Chr. zusammen mit einem Shu-ching (書經), einem Ch'un Ch'iu (春秋) und einem Hsiao-Ching (孝經), alle in altertümlicher Schrift geschrieben, gefunden hatte. Erst von Cheng K'ang-Ch'eng wurde diese Quelle allerdings wieder aufgegriffen und verarbeitet. Das Lun-Yü erhielt damals seine Form und seinen Umfang von 20 Büchern.

Selbstverständlich handelt es sich bei den Lun-Yü um keine direkten Aufzeichnungen von K'ung-tzu, nicht einmal seiner Schüler, da es auch zu jener Zeit nicht üblich war, daß Gelehrte Ihre Gedanken in schriftlicher Form niederlegten, und die mündliche Überlieferung damals und in China auch noch bis in die heutige Zeit eine große Rolle spielte.

Nach der Auffassung von Richard Wilhelm hat das Lun-Yü zur Zeit Meng-tzu's (孟子), der von 372-289 v.Chr. lebte, noch nicht bestanden, und sei erst aus Anlaß des Erscheinens des Werks von Meng-tzu zusammengestellt worden.

Nach Forke entstand, das Lun-Yü durch Aufzeichnungen der Schüler der Schüler von K'ung-tzu, also etwa gegen Ende des 5. Jahrhunderts v.Chr, um 400.

Die Auffassung von Forke deckt sich im wesentlichen mit der chinesischen, die Beweise von Wilhelm dafür, daß das Lun-Yü erst später, also nach Meng-tzu entstanden sei, sind nicht ganz stichhaltig, denn obwohl ein ganzes Buch des Lun-Yü keine Aussprüche K'ung's enthält und auch von dem Tod eines Schülers, der nach K'ung-tzu starb berichtet wird, kann es zumindest von den Schülern der Schüler verfaßt worden sein.

Nach chinesischer Auffassung wurde das Lun-Yü von direkten Schülern des Konfuzius verfaßt, wofür sich verschiedene Anzeichen in den Lun-Yü selbst finden.

Während nämlich Schüler und andere Personen im allgemeinen immer mit ihren vollen Namen, also auch den Familiennamen genannt werden, finden sich einige Stellen, wie etwa in LY9,6; LY6,3 und LY14,1, wo nur die Vornamen eines Schülers genannt werden. Das war, worauf auch Richard Wilhelm in seiner Einleitung zu Buch 14 hinweist, entweder nur im Munde des Lehrers K'ung-tzu oder bei Selbstbenennung einer Person, die etwas schrieb, üblich. Wilhelm findet sich also damit in einem gewissen Widerspruch zu seinen Erörterungen in der Einleitung zum gesamten Lun-Yü, wo er eine recht späte Abfassung des Lun-Yü vertritt.

Die chinesische Auffassung schon in alten Kommentaren geht dahin, daß es sich eben doch um Aufzeichnungen direkter Schüler K'ung's handelt, was aus den genannten Merkmalen zu ersehen ist. So wird als Verfasser des ersten Teils, der Kapitel 1-10, der Schüler Ch'in Chang, Beiname Lao, genannt und als Verfasser der zweiten Hälfte, Kapitel 11-20, der Schüler Yüan Szu, mit Beinamen Hsien und literarischem Namen Tzu Szu (子思). Es ist also anzunehmen, daß das Lun-Yü in einer ersten Zusammenstellung durch die Schüler K'ung's kurz nach seinem Tode entstanden ist¹⁶, wenn es auch seine heutige Form erst gegen Ende der Han-Zeit (206 v.Chr. - 220 n.Chr.) erhalten hat.

Der erste Kommentar zum Lun-Yü entstand im 2.Jhdt. n.Chr. durch Cheng Hsüan (鄭玄), der dabei die Ausgaben von Lu und Ch'i vorliegen hatte, weitere Kommentare von Ho Yen in der Wei-Dynastie (魏) im 5.-6. Jhdt.n.Chr., ferner von Chu Hsi und seinen Schülern (朱熹), der als ein Muster galt und einen großen Einfluß bis in die heutige Zeit hatte und bei den Prüfungen maßgebend war, und zuletzt einer von Mao Hsi-Ho in der letzten Mandschu-Dynastie.

Wenn also auch von K'ung-tzu selbst keine direkten Dokumente verfaßt und hinterlassen wurden, so ergibt sich doch durch die Überlieferung seiner Schüler im Lun-Yü ein recht zuverlässiges Bild seiner Lehre und Person.¹⁷ Von Bedeutung für die Pädagogik sind vor allem die Kapitel 1-9.

2. Das "Buch der Sitten, Riten und Gebräuche" (Li Chi 禮記)

Das Li-Chi (禮記), das Buch der Sitten, Riten oder Gebräuche, gehört neben dem Buch der Urkunden (書經) dem Buch der Lieder (詩經), dem Buch der Wandlungen (易經) und den Frühlings- und Herbstannalen (春秋), zu den fünf großen klassischen Büchern des alten China.

Es ist ein Buch für den praktischen Gebrauch, weil es die Regeln des richtigen Verhaltens in allen Lebenslagen enthält. Es finden sich in ihm Aufzeichnungen über Ethik, Pädagogik, Staat und Gesellschaft, und eine Menge einzelner Sitten und Gebräuche. Für die Pädagogik sind vor allem von Bedeutung die Abhandlungen "Die große Wissenschaft" (Ta-Hsüe大學), die "Aufzeichnungen über Schulwesen und Pädagogik" Hsüe-Chi 學記) und die "Ermahnung zum Lernen" (Ch'üan-Hsüe).

Zur Zeit des K'ung-tzu gab es zwei Werke, die sich mit den Sitten der Chou beschäftigten, nämlich das I-Li und das Chou-Li (周禮). Das Chou-Li war ein Buch, das ein offizielles System der amtlichen Einrichtungen der Chou enthielt, das I-Li dagegen mehr einzelne Regeln für das Verhalten bei besonderen Anlässen. Inwieweit K'ung-tzu die ihm vorliegenden Aufzeichnungen benutzte und ordnete, läßt sich heute nicht mehr genau nachweisen, das heutige Li-Chi entspricht jedenfalls dem beiden alten Sammlungen nur bedingt. Auf jeden Fall enthält das Li-Chi von K'ung anerkannte und vertretene alte Überlieferungen und die Ansichten K'ung's über die verschiedenen Gebiete. Von K'ung und seinen Schülern und den nachfolgenden Konfuzianern wurden Aufzeichnungen über die Sitten gemacht, die dann in der Han-Zeit in zwei Sammlungen erschienen, der des älteren Tai (Ta Tai Li-Chi

大戴禮記) und der des jüngeren Tai (Hsiao Tai Li-Chi 小戴禮記), auf die unser heutiges Li Chi zurückgeht.

Die abschließende und formende Zusammenfassung der Aufzeichnungen über die Sitten, auf der Grundlage des Ta Tai Li-Chi und des Hsiao Tai Li-Chi, stammt von Cheng Hsüan (鄭玄), 127 - 200 n.Chr., der auch den ersten Kommentar dazu schrieb.

In dieser Form ist es bis heute überliefert.¹⁸

Das Li Chi bietet, auch in Bezug auf die Aufzeichnungen über Pädagogik, eine systematischere und geordnetere Darstellung als das Lun-Yü und kann daher ergänzend zu dem ersteren benutzt werden.

3. Die Schulgespräche (Hausgespräche) (Chia-Yü 家語)

Das Chia-Yü (家語), die Gespräche aus der Schule des K'ung-tzu, stammt von Wang Su um 225 n.Chr.. Es enthält Gespräche K'ungs, die angeblich von seinen Schülern überliefert wurden. Der alte Text des Chia-Yü, der im Haus von Konfuzius gefunden und von K'ung An-Kuo (孔安國) herausgegeben wurde, ist später wieder verlorengegangen. Wang Su stellt seine Ausgabe nach alten Quellen zusammen, war aber weniger genau und verlässlich wie sein Lehrer Cheng Hsüan (鄭玄), und Teile des Chia-Yü sind höchst zweifelhaft. Es kann daher nur in gewissen Fällen als Ergänzung angenommen werden.¹⁹

Übersetzungen der genannten Quellen:

Lun Yü:

- 1) Wilhelm, Richard: Kungfutse, Gespräche, Jena 1910, 13.-15. Tausend, Jena 1945
- 2) Stange, Hans Otto: Gedanken und Gespräche des Konfuzius, München 1953
- 3) Waley, Arthur: The Analects of Confucius, London 1938
- 4) Legge, James: Confucian Analects, The Great Learning and the Doctrine of the mean, Oxford 1893

Li Chi:

- 1) Wilhelm, Richard: Li Gi, Das Buch der Sitte des Älteren und jüngeren Dai, 3.-6.Tausend, Düsseldorf 1959

Chia Yü:

- 1) Wilhelm, Richard: Kungfutse, Schulgespräche, Düsseldorf, 1961

Vier Bücher:

Szu-Shu (四書), The Four Books; Confucian Analects, The Great Learning, The Doctrine of the Mean, The Works of Mencius, by James Legge, chinesisch-englisch, Shanghai 1940

III. Zeitumstände und geschichtlicher Hintergrund

1. Frühlings- und Herbst-Periode, der Zerfall des alten chinesischen Reiches

K'ung-tzu lebte in einer Zeit, die in gewissen Zügen der Zeit zwischen den Weltkriegen in Europa ähnlich war. In den Jahrhunderten, die seiner Geburt vorangingen, hatte sich das alte chinesische Feudalreich, an dessen Spitze der Sohn des Himmels (T'ien-Tzu 天子) als weltlicher und religiöser Herrscher stand, allmählich aufgelöst. Das alte Reich der Shang-Yin (商殷朝), das vom 16.-11. Jahrhundert v.Chr. bestand, war schließlich von den Chou (周朝), einem ehemals im Westen Chinas lebenden Volksteil, erobert worden, die die nächste Dynastie von 1122 – 222 v.Chr. bildeten.

Die Zeit der starken Chou-Könige dauerte doch nur kurz. Sie wurde abgeschlossen durch mehrere schwache Herrscher und innere Auseinandersetzungen um die Macht. Mit der fortschreitenden Ausdehnung der Chou kam es zur Ausbildung der "Mittleren Staaten" (Chung Kuo 中國), die höher zivilisiert waren und der königlichen Familie gehörten, und außerhalb davon der "äußeren Staaten" (Wai Kuo 外國), zu denen auch umliegende Barbaren zählten.

Nach und nach wuchs die Macht der von eigenen Herrschern, den Fürsten (Chün-Tzu 君子 oder Chu-Hou 诸侯), regierten äußeren Staaten. Zwar wurde der König von Chou noch lange Zeit als ritueller und nomineller Oberherr und Lehnsherr anerkannt, besaß aber nicht mehr genug Macht, um Streitigkeiten verbindlich schlichten zu können. Die äußeren Staaten versuchten, sich auf Kosten anderer und auch der königlichen Gebiete auszudehnen, und sie gerieten immer häufiger in Streit untereinander. Um 771 v.Chr. wurde die Hauptstadt Hsien-Yang (咸陽市) zerstört und die Macht des Königs verfiel völlig.

Die inneren Staaten schlossen sich einige Jahrzehnte später zu einer Konföderation zusammen, die unter der Hegemonie eines von ihnen stand, doch war dadurch der Frieden auch nicht gesichert. Die Kämpfe um die Vorherrschaft zwischen allen Staaten gingen unter wechselnden Konstellationen weiter.

Dieser Zeit, die als "Frühlings- und Herbstperiode" (春秋) bezeichnet wurde, folgte die Zeit der "Kämpfenden Reiche" (Chan-Kuo 戰國時代), von 491-221 v.Chr., die sich in eigenmächtigen Ernennungen einzelner Fürsten zu Königen, schweren Kämpfen und dem totalen politischen, wirtschaftlichen, geistigen und moralischen Verfall äußerten, und die schließlich 221 v.Chr. von der Ch'in-Dynastie (秦朝) abgelöst wurde.

In jener Zeit, in der die Kriege nicht weniger blutig als heute waren, wurden ganze Staaten aufgeteilt, Familien auseinandergerissen, die Wohlhabenheit der Länder vernichtet und Millionen von Menschen getötet. Die moralische und kulturelle Basis der chinesischen Gesellschaft trieb der völligen Zerstörung zu.

2. Politisch-gesellschaftlicher Niedergang als Antrieb geistiger Aktivität

Trotz dieser schrecklichen Umstände war das Bewußtsein auf der Höhe der Kultur zu leben, sehr stark entwickelt. Erfindungen wurden gemacht, Einrichtungen zur staatlichen Ordnung wurden ins Leben gerufen und Maßregeln zur Hebung des volkswirtschaftlichen Niveaus gefunden.

Unter diesen Verhältnissen ging aber die ganze alte chinesische Gesellschaftsordnung immer mehr auseinander. Die alten Stände lösten sich auf, alte Familien verloren ihre soziale Stellung und neue stiegen auf. Die ganzen Verhältnisse waren ohne innere Dauer, denn die ewigen Kriege machten alles unsicher. Die Zukunft war für die Menschen jener Tage stets von Ungewißheit verdeckt. Bezeichnend für die ganze Situation und die schlechte Lage des Volkes ist etwa ein Erlebnis K'ungs, bei dem er mit einer Frau zusammentrifft, deren Angehörige von wilden Tieren zerrissen wurden, die aber dennoch in ihrer Gegend wohnen bleibt, weil wenigstens dort keine grausame Regierung herrscht.

Unter alledem hatte das Volk natürlich am meisten zu leiden. Das Volk hatte kein Interesse an den Machtkämpfen seiner Fürsten, sondern wollte in erster Linie ruhig leben. Aus dem Volk wurden die Soldaten ausgehoben, die man für die Kriege brauchte, wodurch die Familien in Not und Elend gerieten. Das Volk mußte seinen Besitz opfern für die Kriege und für die Pracht, die in Friedenszeiten an den Höfen der Fürsten herrschte, und während ein großer Teil der Oberschicht in Reichtum und Überfluß und Verschwendung lebte, mußte es oft hungern.

Die ganze Struktur der Gesellschaft war dadurch bedroht, es war eine Übergangs- und Auflösungszeit. Der patriarchalische Feudalstaat (封建國) zerfiel mehr und mehr, und die Großstaaten hatten unter den gleichen Schwierigkeiten zu leiden, wie das Zentralreich der Chou. Während kurz vor K'ung-tzu noch mächtige Hegemonen vorhanden waren, die im Namen des Himmelssohnes das Reich in Ordnung zu halten versuchten, so war auch das bald, nach K'ung-tzu zu Ende.

Die Frühlings- und Herbstzeit wurde nach einem Werk genannt, das von K'ung-tzu bearbeitet worden war, nämlich der Chronik des Staates Lu, die den Titel Ch'un-Ch'iu erhielt, und in der er hinter der Form eines geschichtlichen Werkes soziale Kritik vom moralischen Standpunkt aus übt.

Trotz aller dieser Auflösungserscheinungen machte das geistige Leben Fortschritte. Die Krise war nicht die Krise einer sterbenden Kultur, denn die Zeit von K'ung-tzu bis zur Han-Dynastie war eine Zeit beispielloser geistiger Regsamkeit.

Das Elend war stark genug gewesen, um die Grundlagen des Alten zu erschüttern, aber es wurde dadurch die Kultur nicht vernichtet. Es entstand vielmehr eine neue produktive Zeit, in der neue Grundlagen geschaffen wurden für die Zukunft.

3. K'ung-tzu's Konzeption zur Erneuerung der chinesischen Kultur

Im Norden Chinas trat K'ung-tzu auf, der sich an das Alte (Shih-Ching, Shu-Ching etc.) anlehnte und es nur mit neuem Geist füllte, der sich mehr an die Realitäten hielt und von ihnen ausging, und dessen Lehren China bis auf den heutigen Tag

beeinflussen sollten. Der Standpunkt K'ung-tzu's war in der Ewigkeit, bei den vorbildlichen Herrschern des Altertums, aber seine Auswirkungen waren alle in der Zeitlichkeit.

Sein Bestreben war die Läuterung und Bildung der Formen zeitlicher Erscheinung nach den tiefsten Gesetzen des Lebens und nach dem Weg des Menschen (Ren-Tao 人道). Dieser Weg führte zu einer Kultur, die mit der Natur nicht in Feindschaft war, sondern durch die Natur harmonisiert und geläutert, geordnet werden sollte.

Mit dem ständigen Verfall der gesellschaftlichen Ordnung, die nach dem bisherigen kosmologischen Ordnungsdenken eine Folge des Verfalls der herrscherlichen Tugend war, wurde die Frage nach den inhaltlichen Anforderungen an die Tugend des wahren Herrschers erneut gestellt und mittels der überkommenen Symbole neu untersucht, was durchaus keine Anmaßung war, da seit Alters her die Auffassung bestand, daß der Kaiser, der Sohn des Himmels, sein Mandat verlieren könnte, wenn er seiner Aufgabe nicht mehr gerecht würde.

K'ung-tzu, Meng-tzu (孟子) und andere waren es, die über die Ordnung von Mensch und Gesellschaft nachdachten und Ihre Erkenntnisse als Minister und Ratgeber zur Verfügung stellen wollten.

Ausgangspunkt ihrer und auch von Lao-tzu's Spekulationen über die richtige Ordnung war die Erfahrung der Unordnung. Die Bereiche, in denen sie diese erfuhren, war das T'ien-Hsia (天下), das Reich also, und die einzelnen Staaten. Verantwortlich für deren Unordnung und Ordnung waren der Zentralherrscher (天子), der Sohn des Himmels, und die Könige und Fürsten (诸侯).

Da aber eine Besserung der gesellschaftlichen und politischen Ordnung durch die schwachen Chou-Könige nicht mehr zu erwarten war, sondern von einem Fürsten ausgehen mußte, und da dieser seine Herrscherfähigkeiten an der richtigen Ordnung seines Staates zu beweisen hatte, beschäftigten sich ihre Gedanken mehr mit dem Fürsten oder Edlen (Chün-Tzu 君子) als mit dem König (Wang 國王).

Da sich aber auch ein großer Teil der damaligen Fürsten als unfähig und sittenlos erwies und nicht aus eigener Kraft zur richtigen Ordnung kommen konnte, verlor das Symbol des Chün-Tzu mehr und mehr die bisherige soziale Bedeutung und wurde zu einer Bezeichnung eines vorbildlichen und repräsentativen Menschen, der richtige Einsichten in die Ordnung von Mensch und Gesellschaft besitzt und damit zu einer Quelle der Neuordnung werden kann.

So versuchte K'ung-tzu einen Fürsten zu finden, der sein Wissen akzeptierte und bereit war, es entweder selbst oder durch ihn, K'ung-tzu, in die Tat umzusetzen. K'ung-tzu sah die Menschen seiner Zeit an wie Kinder, die man vor Feuer oder Wasser retten mußte. Er wußte zwar, daß eine Rettung schwer sein würde, aber er wußte auch, wie dabei vorzugehen war. Er wanderte daher von Staat zu Staat, und mancher Fürst unterhielt sich gern mit ihm, oder hatte es auch, aber leider immer nur unvollständig, versucht, seine Lehren für einige Zeit an zuwenden.

Als er schließlich niemanden nach seinen Vorstellungen fand, zog sich K'ung-tzu zurück, aber er resignierte nicht völlig, sondern kam dadurch zu der Einsicht, daß er nur das weiterhin zu tun brauchte, was er bisher schon immer getan hatte, nämlich

zu lehren. Lehren und Erziehen und die Übermittlung des Vergangenen in die Zukunft waren das geeignete Mittel, seinen Ideen zum Durchbruch zu verhelfen und ihm sein zweitausendjähriges Ansehen zu verschaffen. Das, was er in der Gegenwart nicht erreichte, das übermittelte er seinen Schülern und der Zukunft, wobei sein für das damalige China erstmalige Auftreten als Pädagoge, Philosoph und Staatsmann in einer Person, wobei das Pädagogische die anderen Erscheinungsformen überwog, die entscheidende Rolle spielte.

Meng-tzu wählt, im Unterschied zu K'ung-tzu, als Symbol repräsentativer Menschlichkeit den Ausdruck Sheng-Ren (聖人), der Weise oder Heilige, und nicht den Ausdruck Chün-Tzu, ebenso wie auch Lao-tzu. Mit dem Adjektiv Sheng (聖), das in den alten Texten vor allem die Bezeichnung höchster Herrschertugend war, ist der Anspruch auf geistige Repräsentation durch den so bezeichneten Menschen deutlich gemacht.

4. Lao-tzu's Verzicht auf die Welt als Gegensatz zu K'ung

Lao-tzu stammte aus dem Süden des damaligen Chinas. Während sich im Norden schon seit über 500 Jahren der Patriarchismus durchgesetzt hatte, ging Lao-tzu zurück auf die Natur, das große Mütterliche.

Sein Weg ist nicht der Weg des Menschen (Ren-Tao 人道), sondern der Weg des Himmels (T'ien-Tao 天道), der Weg der großen Natur (Tao 道), in die der Mensch auch wieder untertauchen muß, um Frieden zu finden in dem Chaos, das Kultur und zuviel Bewußtsein veranlaßt haben.

Lao-tzu ist der Vertreter der südlichen Richtung der chinesischen Kultur. Er predigt die Rückkehr zur Natur, er ist ohne Geschichte, da ihn nur der ewige Rhythmus des Geschehens interessiert, er will keine Ziele und Zwecke, kein Machen und Handeln, sondern Ruhe und Wachstum und Gestaltung aus dem tiefsten Sinn des Lebens heraus.

Lao-tzu sieht die damalige Lage in China nicht so optimistisch an wie K'ung-tzu. Seiner Ansicht nach konnte die Welt auch nicht mit einer Arznei, wie den Lehren und Methoden des K'ung-tzu geheilt werden. Was seiner Ansicht nach nötig war, das war, die Welt zur Ruhe kommen zu lassen, damit sie Zeit hatte, sich zu erholen.

Lao-tzu bezieht sich auch nicht nur auf die Zeit in der er lebt, obwohl diese natürlich seine Gedanken verursacht hatte und sein Denken sich um eine Ordnung der Welt in politischer und gesellschaftlicher Hinsicht drehte.

Seiner Ansicht nach ist es immer dann, wenn man wirken will, notwendig, von der Welt der diesseitigen Erscheinungen zurückzugehen zum ewigen, transzendenten Tao und mit diesem in Einklang zu kommen, damit alles diesseitige Werden vom höheren Tao beeinflusst wird. Lao-tzu ist in seinem Denken ebenso wie K'ung-tzu vom Buch der Wandlungen (I-Ching 易經) beeinflusst, dem uralten Orakel- und Weisheitsbuch Chinas, dem auch K'ung-tzu sich im höheren Alter mit ganzer Seele zugewandt hatte.

Lao-tzu ist im Vergleich mit K'ung-tzu, der in seiner Zeit die moderne Richtung darstellte und den Fortschritt, in seinen Grundlagen der Ältere. Er geht nämlich über das patriarchalische Zeitalter zurück bis dahin, wo das Mütterlich-weibliche das letzte Symbol war. Eines haben beide, Lao-tzu und K'ung-tzu gemeinsam, nämlich die Lehre vom Wu Wei (無爲), dem Handeln durch Nichthandeln.

Gemeinsam ist aber auch beiden die Intention ihres Denkens, die sich aus den Umständen der Zeit ableitet: die geistige Grundlegung zu einer neuen Ordnung der damaligen chinesischen Welt in kultureller, politischer und gesellschaftlicher Hinsicht zu schaffen.²⁰

IV. Die Philosophie K'ung-tzu's als Grundlage seiner Pädagogik

1. Weltanschauung

1.1 Grundgedanke und Grundrichtung seines Denkens

Das konkrete Erlebnis und die Erfahrung der Zerrüttung und des langsamen Zerfalls des chinesischen Reiches war der Boden, auf dem das Denken K'ung-tzu' herangewachsen ist und die dem philosophischen System und der Pädagogik K'ung-tzu's Form und Prägung gegeben haben.

K'ung-tzu stand, wie auch andere Denker seiner Zeit, vor einer Alternative, nämlich entweder sich aus der Welt zurückzuziehen, in die Einsamkeit der ewigen Natur, oder zusammen mit den Menschen in der Welt zu leben und diese aktiv zu gestalten. Die Entscheidung für den Rückzug aus der Welt in die Einsamkeit war der Gedanke Lao-tzu's und der anderen Taoisten, die die Welt für so hoffnungslos verfallen hielten, daß sie keine Möglichkeit der Verbesserung mittels aktiven Eingreifens mehr sahen.

K'ung-tzu's Entscheidung ist genau entgegengesetzt. Er entschied sich dafür, mit den Menschen zu leben, und wollte den Versuch wagen, mittels seiner Lehre und seinem Handeln die Welt zurück zu einer besseren Ordnung zu führen.

K'ung-tzu konnte sich nicht aus der Welt zurückziehen, und deshalb sagte er: "Mit den Vögeln und Tieren des Feldes kann man doch nicht zusammen hausen (leben). Wenn ich nicht mit Menschen zusammen sein will, mit wem soll Ich dann Zusammensein?", und er kann sich nicht mit den Einsiedlern einverstanden erklären, die die Welt verlassen.

Das Wesentliche, das Zentrum, um das sich bei K'ung-tzu alles dreht, ist der Mensch, oder genauer, die Menschen und ihr Leben in einer Gemeinschaft, in der sie in unterschiedlichen Beziehungen und Relationen zueinander stehen.

Da K'ung-tzu bei seinem Werk der Erneuerung und Rettung der chinesischen Gesellschaft aber keine Hilfe von den Kräften der Gegenwart, in der er lebte, erwarten konnte, griff er auf die Ordnung des Altertums zurück, für das er von jeher eine Vorliebe hatte, und dessen Ordnung ihm ideal erschien, und die er dann den Gegebenheiten der Gegenwart anpaßte und veränderte, soweit es ihm nötig erschien.

Sein Grundgedanke ist nichts anderes, als eine ideale Ordnung, wie sie sich im chinesischen Altertum unter den Herrschern Yao (堯), Shun (舜) und Yü (禹) zeigte und auch jeweils am Anfang der beiden alten Dynastien Shang und Chou, nach einigen Modifikationen auf die Gegenwart anzuwenden, eine Ordnung also, die die einzige, immer gültige Wahrheit enthält.

Es handelt sich dabei aber nicht um eine Wiederholung des Altertums, sondern um die Wiederholung der ewigen Wahrheiten. K'ung vertritt also eine durchaus kritische Geschichtsauffassung und geht auch dementsprechend selektiv vor: er wählt das Gute und Wertvolle aus und eliminiert das Schlechte. Der Weg zum Wahren ist die Erforschung der Vergangenheit, und der Pädagogik, Lernen, Erziehung und Bildung kommen dabei also eine entscheidende Aufgabe zu.²¹ Insofern bezeichnete er sich nur als Überlieferer, aber nicht als Neuerer (LY 7,1).

1.2 Zurückhaltung gegenüber Metaphysik und Religion

K'ung-tzu wollte also weder ein eigenes philosophisches System aufstellen und verbreiten noch eine Religion gründen, und daher ist auch sein geringes Interesse an Fragen der Weltanschauung und Metaphysik zu erklären. Er spricht aber auch aus dem Grund wenig darüber, weil der Mensch seiner Ansicht nach nicht in der Lage ist, auf angemessene Weise von den letzten Dingen zu sprechen, und er steht damit im Gegensatz zum Taoismus, in dem gerade metaphysische Fragen einen breiten Raum einnehmen.

Wenn er vom Tode, der Natur und der Weltordnung sprach, gab er meistens Antworten, die vieles offen ließen; die letzten Dinge behandelt er nur mit der größten Zurückhaltung und einer gewissen Skepsis und hält sich von Mystik ganz frei.

Seine Weltanschauung ist im wesentlichen die der Klassiker. Er erkennt selbstverständlich den Himmel als eine Macht an, die die Welt regiert und erhält und die in den Lauf der Ereignisse eingreift oder Neues schafft, aber dieser Gedanke ist nicht beherrschend. Der Mensch muß zwar die Befehle des Himmels, von dem K'ung-tzu in der unpersönlichen Ausdrucksweise T'ien (天) -und nicht Shang-Ti (上帝)- spricht, ausführen, besonders der Edle (Chün-Tzu 君子), aber er läßt der Tätigkeit des Menschen den meisten Raum (LY 16,8).²²

1.3 Skepsis gegenüber Geistern

Die Skepsis und der Agnostizismus K'ung's zeigen sich besonders gegenüber den Geistern und angeblich Übersinnlichen Mächten. Er opfert Ihnen zwar, als ob sie zugegen wären (LY 3,12), denn das verlangt die Sitte, aber er weicht allem tieferen Denken darüber aus. Man muß den Geistern und Dämonen zwar die ihnen seit alters zustehende Ehrung erweisen, ob sie nun existieren oder nicht, aber ansonsten soll man so wenig wie möglich mit ihnen zu tun haben. So sagt er:

"Man ehrt Geister und Dämonen,
aber man hält sich fern von Ihnen" (LY 6,20).

Damit nimmt er aller Dämonologie und allem Aberglauben die Grundlage.²³

1.4 Das Schicksal

Das Schicksal (Ming命) ist der Wille des Himmels und wird von ihm bestimmt. Konfuzius ist kein Fatalist, der alles als vorherbestimmt ansieht, sondern er gibt der menschlichen Tätigkeit einen gewissen Spielraum, in den sie frei tätig sein kann. Der Himmel bestimmt zwar Lebensanfang und -ende des Menschen, aber wie der Mensch sein Leben gestaltet, das hängt von ihm selbst ab. Das Schicksal des Einzelnen wird durch dessen Verhalten bestimmt, das Schicksal eines Staates in erster Linie vom Verhalten des Herrschers, der den Auftrag des Himmels erfüllen muß, aber auch vom Verhalten der Beamten. Träume oder gute oder schlechte Zeichen sind nur Warnungen des Himmels an die Menschen.

Solange sich die Menschen vernünftig, also einsichtsvoll und tugendhaft verhalten, wird ihnen nichts geschehen und es geht ihnen im allgemeinen gut. K'ung-tzu ist der Ansicht, daß der Himmel den Guten Glück und den Bösen Unglück gibt. Aber das gilt nicht in jedem Fall (Vgl. Chia-Yü 5,6), im allgemeinen jedoch bestimmen drei Faktoren das Schicksal des Menschen: das Wirken des Himmels, die Tätigkeiten des Menschen und die Umstände, die Situation. Ein meist als schlecht und hart beklagtes Schicksal kann auch sein Gutes haben, indem es den Menschen dazu bringt, Taten zu vollbringen, zu denen er unter normalen Bedingungen nicht fähig wäre (Chia-Yü 5,10) (Vgl. auch: Chung-Yung (中庸), Anwendung der Mitte, 1,1).²⁴

1.5 Die Natur und ihre Formung

Der Natur steht K'ung-tzu, wie alle Chinesen, sehr positiv gegenüber, aber er sieht sie nicht wie Lao-tzu als einen Bereich an, den der Mensch möglichst unberührt lassen, dem er sich anpassen, ja in dem er sogar untertauchen soll, sondern als ein Bereich, der uns umgibt und mit dem wir mittels Formung und Gestaltung umzugehen haben, um so eine Ordnung zu schaffen, die funktionsfähig ist. Bejahung der Natur und der Welt und ihre aktive Gestaltung, die sie schließlich zum Guten führt, ist der Gedanke von K'ung-tzu.²⁵ Eingeschlossen ist dabei auch die menschliche Natur, deren Gestaltung die Aufgabe der Pädagogik ist, und der die Überzeugung der Gestaltungsmöglichkeit, wie sie K'ung-tzu ja vertritt, die Grundlage und Wirkungsmöglichkeit und nicht zuletzt bei K'ung selbst seine Tätigkeit und sein Denken als Pädagoge hervorgerufen hat.

1.6 Das Tao des Menschen und des Reiches

1.6.1 Die Eigenart des Tao bei K'ung-tzu

Wenn auch die Lehre des K'ung-tzu keineswegs die gleiche metaphysische Tiefe zeigt, wie die seines Kontrahenten Lao-tzu, so findet sich doch auch bei ihm ein Begriff, den beide aus dem uralten chinesischen Denken übernommen und weitergebildet haben: der Begriff des TAO (道德經), der bei Lao-tzu die erste bzw. letzte Einheit der Welt und der Schöpfer aller Dinge ist.

Auch bei K'ung-tzu steht das Tao im Zentrum seiner Ontologie, und es leiten sich von ihm alle anderen Begriffe ab, wie die der Tugend (Te 德 oder Te-Hsing) und der einzelnen Tugenden. Allerdings hat das Tao eine andere Bedeutung als bei Lao-tzu insofern, als es nicht die letzte metaphysische Einheit und auch nicht der Schöpfer der Welt ist. Der Schöpfer ist bei K'ung-tzu der Himmel, von dem das Tao, zuerst als das „Tao des Himmels (T'ien Tao 天道)“, dann als das „Tao der Erde (Ti-Tao 地道)“ und zuletzt, aber für K'ung-tzu am wesentlichsten, als „Tao des Menschen (Ren-Tao) und damit auch als das Tao des ganzen Reiches.

Die ursprüngliche Bedeutung des Begriffs Tao ist Weg oder Bahn, und zwar ein festgelegter, begehbarer Weg, dann speziell der Weg des Herrschers auf seiner Rundreise durch sein Reich, auf dem er alle notwendigen Handlungen unternahm, um die Welt und, das Reich (T'ien-Hsia 天下) zu ordnen. Daher hat der Begriff Tao auch seine Bedeutung als Ordnungssymbol erhalten und die Ordnung der menschlichen Gemeinschaft war ja immer das zentrale Anliegen des chinesischen Denkens. Nach und nach ist dann Tao bis Lao-tzu und K'ung-tzu und auch später noch immer mehr zu einem metaphysisch-ontologischen Zentralbegriff geworden.

Bei K'ung-tzu ist am wichtigsten das Tao des Menschen, das Ren-Tao (人道), er hat Tao also mehr real und auf den Menschen bezogen gesehen, da er sich ja auch in erster Linie mit dem Menschen beschäftigt. Das Tao bei K'ung-tzu ist sozusagen das höchste, paradigmatische Modell für den Menschen.²⁶

K'ung-tzu sagt an einer Stelle des Lun-Yü, daß sich seine Lehre um Eines drehe, das in allem wirksam sei (LY 4,15). Dieses Eine ist das Tao und es wird von dem Schüler Tseng Ho so erklärt, daß es sich dabei um die Tugenden der Treue (zu sich selbst) und Gegenseitigkeit handele, was aber eine etwas einseitige Erklärung ist, die aus der zusammenhangslosen Überlieferung des Lun-Yü gerechtfertigt werden kann.

An anderen Stellen spricht K'ung-tzu davon, daß das Tao der Gründer der Chou-Dynastie noch nicht ganz verloren wäre (LY 19,22), daß es Länder gibt, die das Tao haben und andere, die es nicht haben (LY 19,19) und daß das Reich nach Meinung einiger Menschen schon lange ohne das Tao ist (LY 3,24).

Daran zeigt sich einerseits, daß es sowohl im einzelnen Individuum ein Tao gibt, das ist das von K'ung-tzu so sehr betonte Tao des Menschen (Ren-Tao 人道) und andererseits ein Tao eines ganzen Staates oder des Reiches (T'ien-Hsia chih Tao).

Vom Tao ansich oder vom Tao des Himmels (T'ien-Tao 天道) und vom Tao der Erde (Ti-Tao 地道) spricht K'ung-tzu, besonders in den Lun-Yü, eigentlich sehr wenig.

Weiter sagt K'ung-tzu auch, daß er nicht nötig wäre, wenn die Menschen unter dem Himmel (T'ien-Hsia 天下) das Tao hätten (LY 18,6).

Da sich im Lun-Yü verhältnismäßig wenig Stellen zum Tao finden, ist es notwendig, diesen Begriff aus dem Chung-Yung (中庸) näher zu bestimmen, einer Schrift des

ganz frühen Konfuzianismus, die von dem Enkel K'ung-tzu's, Tzu Szu (子思) verfaßt wurde. Die Zweifel, die in Bezug auf die Autorschaft des Tzu Szu und die Entstehung der Schrift von einigen Gelehrten geäußert wurden, sind nicht stichhaltig. Das Chung-Yung (中庸), "Anwendung der Mitte" (Weber-Schäfer) oder "Maß und Mitte" (Wilhelm), kann als von Tzu Szu geschrieben gelten.

Was das Tao, der Weg, ist, wird folgendermaßen bestimmt: "Was der Himmel dem Menschen aufträgt, das nennt man sein Wesen. Dem Wesen (hsing 性) folgen, das nennt man den Weg (Tao 道)(CY 1,1).²⁷

Der Weg, das Tao des Menschen, ist also so etwas wie ein individuelles Entwicklungsgesetz des Menschen, diejenige Bahn der Entwicklung, die das ursprüngliche, vom Himmel gegebene Wesen (hsing 性) des Menschen zur höchsten Entfaltung und Verwirklichung bringt. In diesem Sinne wird das Tao des Menschen (Ren-Tao 人道) auch von chinesischen Kommentaren zum Chung Yung erklärt.²⁸

Da das Tao des Menschen die höchste Entfaltung des menschlichen Wesens ist, ist dieses Tao auch nirgendwo anders zu finden als im Menschen selbst, und es heißt daher:

"Der Weg ist nicht fern vom Menschen.
Was Menschen für den Weg halten
und was fern für den Menschen ist,
das darf man nicht für den Weg halten" (CY 13,1).

Wenn man das Tao woanders sucht als im Wesen des Menschen selbst, so wird man es also schwerlich finden.

Natürlich ist dieses Ren-Tao, das Tao des Menschen, der Weg des Menschen nicht für jeden so ohne weiteres auffindbar und begehbar, es bedarf dazu erheblicher Qualitäten und Anstrengungen. Eigentlich ist ein vollkommenes Erreichen des Tao nur dem Sheng-Ren oder Weisen (聖人) und dem Chün-Tzu (君子) oder Edlen möglich, und K'ung-tzu spricht daher meistens vom "Weg des Edlen (Chün-Tzu chih Tao 君子之道)".²⁹

Daher heißt es auch an anderer Stelle im obigen Sinne:

"Der Weg des Edlen hat seine Wurzel (pen本)
in der eigenen Person" (CY 29,3).

Wie wichtig diese höchste Entfaltung des menschlichen Wesens ist, drückt K'ung-tzu so aus:

"Wahrlich, groß ist der Weg des Weisen (Sheng-Ren chih Tao 聖人之道).
Dahinströmend wie der Ozean erzeugt und ernährt er die zehntausend Dinge (Wan Wu 萬物).....
Daher heißt es: Wenn die Tugend (Te德) nicht erreicht wird,

wenn der Weg (Tao 道) nicht erreicht wird,
wird nichts vollbracht" (CY 27,1).

Für den edlen Menschen, den Chün-Tzu, ist es das Ziel, das Tao des Menschen zu erreichen, also sein eigenes Wesen zur höchsten Entfaltung zu bringen:

"Der Edle ehrt den Weg (Tao) und wandelt auf ihm" (CY 11,2).

Dennoch ist es nicht einfach, dieses Ziel zu verwirklichen, denn das Tao des Menschen stellt hohe Anforderungen und ist sehr umfassend und oft nicht leicht zu finden:

"Der Weg des Edlen ist umfassend und verborgen.
Die Torheit gewöhnlicher Männer und Frauen reicht hin,
um ihn zu erkennen. Doch geht man bis zu seinem Äußersten,
so gibt es selbst für den Weisen noch Dinge,
um die er nicht weiß" (CY 12,1).

Obwohl also das Tao des Menschen, die Entfaltung des eigenen Wesens, ansich sehr einfach ist, weil sie ja im Menschen selbst vorhanden ist, sozusagen potentiell angelegt ist, wird es doch nur wenigen Menschen, nämlich den Chün-Tzu und Sheng-Ren, gelingen, dieses Ziel zu erreichen, die anderen Menschen versagen meist dabei. Der Grund dafür ist nach K'ung-tzu, daß die einen, die Gelehrten, ihn durch ihr reines Vielwissen über ihn hinausgehen und die anderen, die Dummen, ihn durch Mangel an Wissen, beide aber durch Mangel an Mitte, Harmonie (Chung-Ho 中和), Tugend (Te) und durch falsches Verhalten nicht erreichen:

"K'ung-tzu sprach: Daß der Weg nicht begangen wird,
ich weiß darum. Es ist, weil die Gelehrten über ihn hinausgehen
und die Törichten ihn nicht erreichen (CY 4,1).

1.6.2 Die Erreichung des Tao und die Rolle der Pädagogik

Der Weg des Himmels bestimmt den Weg des Menschen. Der Weg des Himmels aber ist es, Wahrheit zu sein:

"Wahrheit ist der Weg des Himmels" (CY 20,18) und
"Wahrheit heißt, die Mitte ohne Mühe zu treffen,
Erfolg ohne Planen, von selbst dem Weg der Mitte folgen.
Das ist der Weise. Wahrheit gewinnen,
das ist das Gute wählen und daran festhalten" (CY 20,16).

Das Problem, wie der Weg erreicht werden kann, beginnt K'ung damit zu erklären und zu lösen, indem er den Weg des Himmels definiert und ebenso, was diesem Weg, der die Wahrheit der Welt ist, entsprechende Verhaltensweisen der Menschen

zuordnet, nämlich das Treffen der Mitte und das Handeln ohne große Absichten und Pläne, und das Festhalten des Guten. Das Tao des Menschen ist es, diese Wahrheit zu finden:

„Wahrheit gewinnen ist der Weg des Menschen" (CY 20,18).

Diese Wahrheit des Tao des Himmels ist für den Menschen die Grundlage aller Dinge, die Grundlage seines Seins:

"Wahrheit ist Ende und Anfang der Dinge, ohne Wahrheit gibt es keine Dinge. Aus diesem Grunde schätzt der Edle das Gewinnen der Wahrheit hoch" (CY 25).

Im menschlichen Wesen, wie es sich in der Person des Weisen, des Sheng-Ren (聖人) vollkommen verwirklicht, manifestiert, vollzieht sich der Weg, das Tao des Menschen von der objektiven Wahrheit des Kosmos zur rationalen Klarheit der Erkenntnis:

"Von der Wahrheit zur Klarheit, das nennt man Wesen" (CY 21,1).

Der in umgekehrter Richtung verlaufende Prozeß von der Klarheit des Wissens zur Wahrheit der Handlung, also der Verwirklichung der Wahrheit, ist die Erziehung, die Pädagogik, oder das Lehren, also die didaktische Aufgabe des Weisen.

"Von der Klarheit zur Wahrheit (der Handlung), das nennt man das Lehren (die Pädagogik, Erziehung)" (CY 21,1).

K'ung-tzu erkennt also hier die außerordentlich wichtige Aufgabe der Pädagogik (eigentlich der Pädagogie) bei der Erreichung des Ren Tao, bei der höchsten Entfaltung und Verwirklichung des menschlichen Wesens und sagt das auch:

"Dem Wesen folgen, das nennt man den Weg (Tao); den Weg ausbilden (Hsiu Tao 修道), das nennt man die Pädagogie (Erziehung, Lehren) (Chiao 教)" (CY 1,1).

Das Ziel und die wichtige Aufgabe der Pädagogie ist also bei K'ung-tzu das Erreichen des Weges, des Tao des Menschen und damit die höchste Entfaltung des menschlichen Wesens. K'ung-tzu charakterisiert dabei das Verhalten des (vollkommenen) Menschen, des Weisen und des Chün-Tzu so:

"Daher achtet der Edle die Tugend (Te 德) und das Wesen (Hsing 性) und schreitet voran auf dem Weg (Tao) durch Fragen und Lernen" (CY 27,6); und:
"Der Weise lernt gründlich, fragt kritisch, denkt tief nach, unterscheidet klar und führt gewissenhaft aus" (CY 20,19).

Wesentlich aber ist dabei das Verhalten des Edlen, des Menschen, die Selbstführung und Selbstvollendung, was somit auch zur didaktischen Aufgabe der Pädagogik wird. Aus der Wahrheit, eigentlich aus dem Finden der Wahrheit, ergeben sich dann auch die Tugend im allgemeinen und die einzelnen Tugend, die das Wesen des Menschen sind und ausbilden. Das Finden der Wahrheit beschränkt sich aber nicht nur auf die Selbstvollendung und Selbstführung, sondern auch auf die Vollendung der Dinge, und zwar in unserer Erkenntnis, mit der wir zum Wissen und damit eben zur Vollendung und Wahrheit der Dinge gelangen. Die Pädagogie hat daher zwei hauptsächliche Ziele: das Erreichen des Tao, des Weges, durch Selbstführung und Selbst-Vollendung auf der einen Seite und das Gewinnen von Erkenntnis und Wissen, also dem Finden der Wahrheit der Dinge:

"Wahrheit ist nicht nur Selbstvollendung, sondern auch das, wodurch die Dinge vollendet werden.
Selbstvollendung ist Menschlichkeit (Ren 仁).
Vollendung der Dinge ist Erkenntnis.
Das ist Wesenstugend und der Weg zur
Vereinigung des Äußeren und des Inneren" (CY 25,3).

Aus der Selbstvollendung des Menschen, aus der Vollendung des eigentlichen Wesens, die der Mensch an sich selbst vornimmt, ergibt sich auch die Haupttugend des K'ung-tzu, bei der es sich um eine Wesenstugend handelt, also eine Tugend, die erst noch durch die einzelnen Verhaltenstugenden verwirklicht werden, aktualisiert werden muß: die Menschlichkeit (Ren 仁).

Der Zusammenhang aller Tugenden K'ung-tzu's ist also letztlich im Tao des Menschen gegeben, aus dem die Tugend im allgemeinen, das Te (德), dann die Wesenstugend Menschlichkeit (Ren 仁) und die einzelnen Tugenden Pflichtgefühl (I 義), Sitte (Li 禮), Gewissenhaftigkeit (Hsin 信), Pietät (Hsiao 孝), Gegenseitigkeit (Shu 熟), Treue (Chung 忠), Brüderliche Liebe (Ti 弟) und schließlich Erkenntnis oder Wissen oder Weisheit (Chih 智) im Einzelnen ihre Berechtigung erhalten.

Von diesen Tugenden werden oft auch zusammengefaßt: Menschlichkeit und Pflichtgefühl (Ren und I 仁義), Sitten und Musik (Li und Yüe 禮樂), Pietät und brüderliche Liebe (Hsiao und Ti 孝弟) und Treue und Gegenseitigkeit (Chung Shu 忠熟). Das Abhängigkeitsverhältnis sieht so aus: An erster Stelle steht das Tao, daraus ergibt sich die Tugend im allgemeinen Te (德), daraus als nächstes die Wesenstugend Menschlichkeit (Ren仁) und daraus schließlich alle anderen Verhaltenstugenden.

1.5.3 Das Tao des Reiches und des Herrschers

Was K'ung-tzu unter dem Tao versteht, ist nicht wie bei Lao-tzu der geheime Sinn der Welt, das Urprinzip der Welt oder das automatisch sich durchsetzende Gesetz, sondern das Tao ist der Weg des Menschen, der Weg, auf dem die Natur, das Wesen des Menschen sich zu bewegen hat. K'ung-tzu beschäftigt sich mit dem Problem, was der Mensch sein muß, um Mensch zu sein. Während bei Lao-tzu das Tao zur Natur führt und das Wesen des Menschen in ihr auflöst, führt der Weg (Tao) des Menschen, den K'ung-tzu betont, zur Kultur, zur Pflege und Vervollkommnung der menschlichen Natur und damit auch zur Vervollkommnung der Gesellschaft, die ja der Anlaß von K'ungs Denken war.³¹

Auch in der Gesellschaft, im Staat, findet sich ein Tao, ein Weg, den diese zu gehen hat. Dieser Weg, dieses Tao, ist eine Macht, die sich im Reich auswirkt und deren Wirken im Schicksal des Reiches zum Ausdruck kommt.

Das Tao des Reiches ist dabei besonders im Herrscher konzentriert, von denen aus es auf das ganze Reich wirkt. Notwendigerweise muß dann, wenn den Herrschern das Tao abhanden gekommen ist -und das ist regelmäßig beim Niedergang der Dynastien, also auch in K'ungs Zeit, der Fall-, das Reich in Unordnung geraten. Unter den Idealkaisern des Altertums, die das Tao noch besaßen, war alles in bester Ordnung. Diese Herrscher regierten, und darin berührt sich K'ung-tzu mit Lao-tzu, aufgrund ihres- Tao allein durch ihr Vorbild, ihr Paradigma, durch das Wu Wei, das Nicht-Handeln. Der Herrscher, der das Tao besitzt, wird von K'ung-tzu mit dem Polarstern verglichen, dem sich alle anderen zuneigen.³²

Die wichtigste Aufgabe für K'ung-tzu war also im Falle eines in Unordnung geratenen Reiches, dieses Tao der Herrscher, aus dem das Tao des Reiches im wesentlichen besteht, wiederherzustellen, und zwar über eine geeignete Persönlichkeit, die sich bei ihm im Chün-Tzu findet.

Die Aufgabe der Pädagogie ist es dann also, auch bei der Wiederherstellung des Tao im Herrscher und im Reich, ausgehend von einzelnen, geeigneten Persönlichkeiten, mitzuwirken, und somit zur Rettung des Reiches und der Gesellschaft beizutragen, und es fällt ihr bei K'ung-tzu sogar die Hauptaufgabe und die Hauptarbeit zu.

2. Ethik

2.1 Die menschliche Natur

Das Problem der Menschennatur, die Frage, ob die Natur der Menschen, ihre natürlichen Anlagen, ihr Charakter oder Wesen (Hsing 性) gut oder böse sei, ist für die chinesische Ethik immer von großer Bedeutung gewesen und viel diskutiert worden. Von der Lösung dieser Frage hängt es ab, ob die Menschen für ihr sittliches Handeln verantwortlich gemacht werden können oder nicht.

Stärker betont wird diese Frage allerdings erst einige Zeit nach K'ung-tzu, so zum Beispiel bei Meng-Tzu (孟子), der die menschliche Natur für gut hält, von Kao-Tzu

(告子), der sie als moralisch indifferent, also weder gut noch böse ansieht und von Hsün-Tzu (荀子), der den Menschen von Natur aus für böse und schlecht hält.³³ K'ung-tzu selbst äußert sich dazu sehr zurückhaltend und gibt eigentlich kein Urteil darüber ab, weder ob der Mensch gut, indifferent oder böse sei.

2.1.1 Unterschiede zwischen den Menschen und Lebensaltern

K'ung's zentrale Aussage über die Natur der Menschen ist die, daß er sagt, die Menschen kämen sich von Natur aus in ihrem Wesen nahe, nur durch die Umstände des Lebens würden sich ihre Wesen und Charaktere voneinander entfernen und unterscheiden:

"Die Wesen der Menschen sind (von Natur aus) nahe,
durch Übung entfernen sie sich voneinander" (LX 17,2).

Während sie also bei der Geburt einander wesensmäßig ähnlich sind, entwickeln sich ihre Wesen und Charaktere durch die Umstände und Erfahrungen des Lebens unterschiedlich. K'ung-tzu erkennt also die Unterschiede der Charaktere an, er hält sie aber für anerzogen und durch die verschiedenen Lebensumstände bedingt.

K'ung-tzu sieht auch die Unterschiede der Lebensalter, die dann auch unterschiedliche Verhaltensweisen und Behandlungsweisen seitens der Mitmenschen, vor allem aber des Menschen selbst, verlangen (LY 16,7).

So beklagt sich K'ung-tzu etwa, daß es wenige Menschen von wirklicher Charakterstärke gäbe (LY 5,10), oder daß mit bestimmten Menschentypen, so zB mit Frauen und untergeordneten, charakterlich niedrigstehenden Knechten, nicht auszukommen sei (LY 17,25), oder daß es Menschen gäbe, denen jedes Verlangen nach Beschäftigung und Bildung fehle, und die sich mit Essen und Trinken begnügen (LY 17,22).³⁴

2.1.2 Die drei Menschentypen bzw. Menschenklassen

Während K'ung-tzu sich über die moralische Wertigkeit der Menschen kaum äußert und sie in dieser Beziehung nicht beurteilt, weder als gut, böse noch als indifferent, unterteilt er die Menschen wohl nach Ihren Fähigkeiten und ihrer Intelligenz, die ihnen mitgegeben wurden.

Er unterscheidet dabei drei Menschentypen, nämlich die Weisen (Sheng-Ren) oder Chün-Tzu, die Mittelmäßigen und die ganz Dummen (Unfähigen, Unbegabten). Eigentlich sind es vier Typen, von denen sich aber die beiden Mittleren zur Klasse der Mittelmäßigen zusammenfassen lassen. K'ung-tzu sagt:

"Bei der Geburt schon Wissen zu haben, das ist die höchste Stufe.
Durch Lernen Wissen zu erwerben, das ist die nächste Stufe.
Schwierigkeiten zu haben und doch zu lernen, das ist die
übernächste Stufe. Schwierigkeiten zu haben und nicht lernen:

das ist die unterste Stufe des gemeinen Volks (Hsiao-Ren 小人)"
(LY 16,9).

Die höchste Art des Wissens um die Wahrheit und somit auch die höchste Veranlagungsstufe ist die intuitive Veranlagung bei besonders intelligenten Menschen, die dann ohne weiteres die Wahrheit erkennen. Die nächste Stufe ist diejenige, die durch denkende, intensive Verarbeitung des überlieferten Kulturerwerbs die Wahrheit erkennt. Noch eine Stufe tiefer stehen die, die sich zwar in ihrer Veranlagung und Geistesstruktur behindert finden, aber das durch Fleiß und Tätigkeit beim Lernen überwinden, und die somit zu einer bedingten Erkenntnis der Wahrheit kommen. Hoffnungslos ist nur die Menschenklasse, die Dummheit und Faulheit vereinigt.

Für die Pädagogik ergibt sich bei dieser Auffassung von der Menschennatur die Konsequenz, daß es in erster Linie die beiden mittleren Klassen bzw. Typen, oder einfach gesagt, die Schicht der Mittelmäßigen ist, die sich am leichtesten und wirksamsten beeinflussen und wesensmäßig bilden läßt. Diese Menschen sind der Ansatzpunkt der Pädagogie. K'ung-tzu sagt dazu:

"Nur die höchststehenden Weisen und
die Dümmeren sind unveränderlich" (LY 17,3).

Das heißt jedoch nicht, daß die Weisen und die Dummen der Wirkungsmöglichkeit der Pädagogie ganz entzogen sind. Sicher ist der Erfolg bei ihnen geringer, aber nach K'ung's Ansicht müssen alle erzogen werden, auch diese Menschen (LY 15,38). So werden die Weisen noch mehr vervollkommen und die Dummen daran gehindert, sich weiter zum Schlechten zu bewegen.^{34a} Das breite Wirkungsfeld der Pädagogie aber ist die mittlere Stufe der Menschen. Ähnlich sagt K'ung-tzu an anderer Stelle:

"Wer über dem Durchschnitt steht,
dem kann man die höchsten Dinge sagen.
Wer unter dem Durchschnitt steht,
dem kann man nicht die höchsten Dinge sagen" (LY 6,19).

K'ung-tzu hält sich selbst für einen Menschen, der zum zweiten Typus gehört, zu denjenigen, die das Wissen durch Lernen erworben haben:

"Ich bin nicht geboren mit der Kenntnis (der Wahrheit),
ich liebe das Altertum (Hao Ku) und bin ernst
im Streben (nach der Erkenntnis)" (LY 7,19).

K'ung-tzu ist also so bescheiden, für sich nicht die höchste Stufe in Anspruch zu nehmen und er hält sich nicht für einen Weisen von Geburt an.³⁵

2.2 Das Wesen der Tugend (Te-hsing 德性)

Die Tugend (Te-hsing oder Te 德性) ist ein Begriff, der sich bei K'ung-tzu genauso wie bei Lao-tzu findet. Er hat bei K'ung-tzu eine ähnliche, wenn auch nicht gleiche Bedeutung. Im Deutschen wird er meistens mit dem Begriff Tugend wiedergegeben, der jedoch nicht die volle, schwer zu bestimmende Bedeutung ans drückt, aber es ist damit das Wesentliche getroffen.

In China wurde seit alters her das Wort Tao selten gebraucht, ohne es mit dem Wort Te (德) in Verbindung zu setzen. Das Te bezeichnet eine sich in den Einzelheiten, so auch im Menschen, manifestierende Wirkkraft, die umso mehr vorhanden ist, je höher sich zB der Mensch in seinem Wesen entwickelt hat, dh je mehr Tao er besitzt. Der Ausdruck Tao-Te (道德) wurde stets benutzt, um die Vorstellung der Tugend (virtues), jedoch nicht in der rein moralischen Wortbedeutung, zu vermitteln. Tao-Te bedeutete „Prestige“, „fürstlicher Einfluß“, „wirksame Autorität“. In der alten Zeit wurde mit dem Te die Vollkommenheit der Könige und Herrscher bezeichnet, und dann eine sich äußernde Kraft oder Tugend, die sich in den Einzeltugenden zeigt und erscheint und in den Erscheinungen und Werken verwirklicht.³⁶

Die chinesischen Kommentare erklären das Te als: „das, was die Wesen erhalten, um zu leben“.³⁷ Es schließt das ganze Wesen der Persönlichkeit und die Macht, die von einer Person ausgeht, mit ein. Das Te beinhaltet ferner den inneren Wert eines Menschen, seine Geisteskraft, seinen moralischen Wert und die Summe seiner guten Eigenschaften.

Da das Te sich aus dem Tao ergibt, hat der Mensch auch umso mehr Te, also Persönlichkeitswirkung und inneren Wert, Tugend, je mehr Tao er hat, also je mehr sich sein ursprüngliches Wesen entfaltet und verwirklicht hat.

Beide, Tao und Te, also Wesensentfaltung und Persönlichkeitswirkung, spielen dann eine wichtige Rolle im Charakter und in den Handlungen der Menschen, besonders aber im Edlen (Chün-Tzu) oder Weisen (Sheng-Ren) und im Herrscher, der durch sein Tao und Te die Gemeinschaft der Menschen zu ordnen und zu regeln hat.

Tao und Te erscheinen und manifestieren sich in den einzelnen Tugenden, und zwar zuerst in der Wesens-tugend der Menschlichkeit (Ren) und in den einzelnen Verhaltenstugenden. Die Symbole für die Art des Verhaltens des tugendhaften Menschen sind das Bewußtsein und Handeln nach der Mitte (Chung 中) und der Harmonie (Ho 和).

In der konkreten Situation der Menschenwelt, die K'ung-tzu erfahren mußte, war Tugend allerdings selten; nur wenige Menschen kennen sie (LY 15,3)»und es gibt niemand, meinte er, der die Tugend so liebt wie die Schönheit (LY 9,17 und 15,12). Er sagt sogar, daß er noch niemand gesehen habe, der die Tugend liebt (hao Ren) und den Mangel an Tugend, eigentlich Menschlichkeit, haßte (LY 7,6).

Der Edle allerdings würde lieber sterben, als seine Tugend, also seine Wirkkraft und seinen inneren Wert, zu verlieren (LY 15,8). Obwohl also so wenig von der Tugend gehalten wird, ist sie nach K'ung-tzu's Ansicht nicht schwer zu erlangen, denn sie ist, ebenso wie das Ren-Tao, selbstverständlich ganz nahe, sozusagen im Menschen

angelegt und muß nur geweckt, hervorgeholt werden (LY 7,29). Tugend erfordert das Aufgeben von Fehlern (LY 1,8), äußere Liebenswürdigkeit und schöne Worte sind meist keine wirkliche Tugend (LY 17,17).³⁸ Die Aufgabe der Pädagogie ist es, das Te, also die Wirkkraft im Menschen auszubilden.

2.3 Menschlichkeit (Ren 仁) und Pflichtgefühl (I 義)

2.3.1 Menschlichkeit

Die Haupttugend, auf die K'ung-tzu den größten Wert legt und die er relativ häufig erklärt, ist die Menschlichkeit (Ren). Das Tao des Menschen und das Te (Ren-Tao und Te) erscheinen und wirken in der Menschlichkeit zuallererst und am deutlichsten. Menschlichkeit (Ren) ist Menschenliebe. Das chinesische Wort Ren besteht aus dem Zeichen Mensch (人) und dem Zeichen Zwei (二) und so wird es auch definiert, nämlich als das Verhältnis von Mensch zu Mensch. Es ist eine soziale Empfindung und soziale Erkenntnis. Für den Menschen ist es eine Wesenstugend, also eine Tugend, die sich in der Art seines Wesens zeigt und erst im Handeln und Verhalten in die einzelnen Tugenden umschlägt. Menschlichkeit beinhaltet im wesentlichen, die Menschen zu lieben (Ai Ren 愛人) und es ist der Maßstab für alles Handeln.³⁹

Nach Wilhelm ist Menschlichkeit "das sozial Bedingte, das mit der weiteren Entwicklung (der Menschen) sich erweitert zum Ideal der gerecht-liebevollen Behandlung der Nebenmenschen im Sinn der möglichsten Förderung der Menschheit im eigenen und fremden Ich".⁴⁰

Die Wesenstugend der Menschlichkeit beinhaltet auch, daß der Einzelne sich über die Kenntnis seiner eigenen Gefühle und Regungen mittels der Sympathie in die Gefühle anderer Menschen hineinversetzen kann. K'ung-tzu sagt dazu:

"Menschlichkeit besteht darin, daß ich ebensowohl das Bestehen anderer wie mein eigenes wünsche, daß ich ebenso das Vorwärtskommen anderer wie mein eigenes wünsche. Die Kunst der Menschlichkeit liegt darin, daß wir das, was uns zunächst (am nächsten) ist (nämlich unsere eigenen Gefühle), zum Verständnis anderer gebrauchen" (LY 6,28).

Menschlichkeit (Ren 仁) ist zudem die Grundlage aller Sitte und Sittlichkeit, ohne die Menschlichkeit wären die Sitten und Gebräuche (Li 禮) leere Formen und daher wertlos. K'ung-tzu sagt:

"Ein Mensch ohne Menschlichkeit, was hilft dem die Form (und die Musik)". (LY 3,3).

Durch Menschlichkeit kann alles Böse und Schlechte vermieden werden:

"Wenn der Wille auf die Menschlichkeit gerichtet ist,
gibt es kein Böses" (LY 4,4).

Menschlichkeit gibt aber auch die Kraft und Ausdauer, alles, Böses und Schweres, zu ertragen:

"Ohne Menschlichkeit kann man weder dauernde
Schwierigkeiten noch dauernden Wohlstand ertragen"(LY4,2).

Für den Edlen, den Chün-Tzu, ist die Menschlichkeit daher unentbehrlich und er strebt immer danach und handelt auch nicht kurze Zeit ohne sie. Die Menschlichkeit ist aber auch genau wie die Tugend an sich (Te), die Wirkkraft der Persönlichkeit und der innere Wert, schwer zu erlangen und genau so wenig beliebt, wie das Te. Die meisten Menschen, meint K'ung-tzu, ziehen (in seiner Zeit) Äußerlichkeiten vor. Von seinen Schülerin spricht er keinem die volle Menschlichkeit zu, sich selbst auch nicht, er sei nur immer bestrebt, sie zu bekommen.⁴¹

2.3.2 Pflichtgefühl (I 義)

Die uneigennützig Hilfsbereitschaft (I 義), auch als Pflicht, Rechtlichkeit, Gerechtigkeit, deren Aspekte alle im I (義) enthalten sind, ist ein Begriff der Ethik K'ung-tzu's, der oft mit der Menschlichkeit (Ren仁) zusammen genannt wird als Ren-I (仁義), also Menschlichkeit und Uneigennützigkeit. Von Pflicht kann hier höchstens im Sinne einer allgemein menschlichen Pflicht gegenüber jedem Mitmenschen gesprochen werden.

Es handelt sich bei I (義) um Mitgefühl mit den anderen Menschen, um das rechte Maß an Menschlichkeit (Ren仁) und ein dementsprechendes Verhalten. Es ist gekennzeichnet durch ein Handeln gegenüber anderen Menschen, bei dem man nur an das Wohl des Anderen und nicht an seinen eigenen Vorteil denkt, allein aus der Menschlichkeit und aus Mitgefühl heraus. Merkmale des I sind daher auch Barmherzigkeit, Mitgefühl, Gemeinsinn und Opfer- und Hilfsbereitschaft. K'ung-tzu sagt dazu:

"Mitte und Gewissenhaftigkeit (Vertrauenswürdigkeit,
Zuverlässigkeit (Hsin 信) zum ersten Prinzip machen
und der Uneigennützigkeit folgen; dadurch erhöht man
seine Tugend (Wirkkraft, Te 德)" (LY 12,10); und weiter:

"Der Edle setzt die Uneigennützigkeit (I義) an erste Stelle,
wenn ein Edler Mut besitzt ohne Uneigennützigkeit,
so wird er aufrührerisch; wenn ein geringer Mensch

(Hsiao-Ren 小人) Mut besitzt ohne Uneigennützigkeit, so wird er ein Räuber" (LY17,23); und: "Der Edle ist bewandert in der Uneigennützigkeit, der Gemeine im Gewinn (Li 利)" (LY 4,16).

2.4 Sittlichkeit (Li 禮) und Musik (Yü 樂)

Die Tugend, die bei K'ung-tzu am häufigsten besprochen wird und auf deren Ausführung er den meisten Wert legte, ist die Tugend der Sittlichkeit, die oft mit der Musik zusammen genannt wird.

2.4.1 Die Sittlichkeit

Die Tugend der Sittlichkeit, auch als Sitte, Riten, Brauch, Moral übersetzt, ist eine Verhaltenstugend, die sich in konkreten Handlungen und Formen der Handlung äußert. Es ist die konkrete Form der Sitte, in denen sich Menschlichkeiten (Ren), Tugend (Te) und letztlich das Tao (Ren Tao) äußern und verwirklichen.

Sitte ist, im allgemeinsten Sinn verstanden, die Kultur, das Künstliche, die menschliche Tätigkeit gegenüber der Natur. Lao-tzu ist gegen Kultur und für die Natur, deshalb lehnt er auch die Sitte ab. K'ung-tzu's Ansicht ist genau entgegengesetzt, für ihn ist die Sitte die Vollendung der Natur.⁴³

Die Sitte, Li, umfaßt das äußere Zeremoniell und Verhalten sowohl in dem Auftreten des Individuums wie auch im Verhalten der sozialen Gruppen zueinander, ferner in der Ausführung der öffentlichen Handlungen vom Kaiser herab bis zum Untertan bei wichtigen Anlässen (Opfern, Hochzeiten, Beerdigungen. Die Sitte regelt Großes wie Kleinstes, Kleidung, Körperhaltung, Gebrauchsgegenstände, Worte, Gesichtsausdruck, kurz alle Verhaltensweisen und Angelegenheiten.

Dabei genügt aber nicht die äußere Form, sondern K'ung-tzu kommt es vor allem auf die innere Gesinnung oder Haltung an. Die äußeren Formen müssen mit einem Sinn für das richtige Verhältnis, mit Ehrfurcht und Achtung verbunden sein und das auch ausdrücken. Leere Formen lehnt K'ung-tzu ab.

Von der richtigen Form der Handlungen und des Verhaltens, also der Sitte, hängt wesentlich das Gelingen oder Mißlingen von Handlungen ab, und somit das Schicksal der Menschen. Vor allem gilt das für die Vornahme der Handlungen durch den Herrscher, und die Sitte ist daher die Grundlage des öffentlichen Wohls.⁴⁴

In China, gab es dreihundert Hauptregeln der Sitte und dreitausend Nebenregeln.⁴⁵ Die einzelnen Regeln und Zeremonien waren nicht gleichmäßig, sondern nach den Verwandtschafts-, Klassen- und Rangunterschieden verschieden. Jede Gruppe hatte Anspruch auf besondere Ehren und Verhaltensweisen, die einen mehr und die anderen weniger. Eine allgemeine Gleichheit lehnte K'ung-tzu ab.⁴⁶

Die Sitte ist für K'ung-tzu der Ausdruck höchster Menschlichkeit und Tugend:

"Sich selbst überwinden und. zur Sittlichkeit (Sitte) zurückkehren, das ist höchste Menschlichkeit (Ren)" (LY 12,1).

Die Aufgabe der Sitte in Bezug auf das Individuum ist die Festigung der gesamten Persönlichkeit wodurch der Charakter fest wird⁴⁷, und der Mensch sich angemessen in seiner Umwelt, seiner sozialen Sphäre bewegt. Dadurch kommt es dann natürlich auch zu einer Regelung und Ordnung der Gemeinschaft, der Gesellschaft und des Staates, wofür die Sitte von besonderer Bedeutung ist. Das ist auch der Anlaß für K'ung gewesen, die Sitte so ausführlich zu behandeln und ihr so großes Gewicht beizumessen, denn er stand ja vor der konkreten Aufgabe eines Entwurfs einer Neuordnung der Gesellschaft, wofür die Sitte, die er in auswählender, selektiver Weise aus dem Altertum in die Gegenwart übernahm, hervorragende Dienste leistete.

Die Sitte bedeutet aber auch die ständige Erziehung aller, sie wirkt selbst erziehend und bildend, den Charakter und die ganze Persönlichkeit bildend, und damit das Tao des Menschen realisierend.

Aus ihrer erzieherischen Funktion leitet sich auch K'ung's bevorzugtes Interesse an ihr als Lehrstoff und. Lernstoff her. Lernen bedeutet daher bei K'ung-tzu in erster Linie das Lernen und auch Lehren der Sitte und. des sittlichen Verhaltens. Ihr fällt also eine ähnliche regulative, und ordnende Funktion im menschlichen Zusammenleben zu, wie dem Wissen allgemein, und sie muß zu den anderen Tugenden hinzukommen, bevor jene sich voll entfalten können.⁴⁸

2.4.2 Die Musik

K'ung-tzu verknüpft die Musik (Yü) mit der Sitte, den Riten; beide haben nach K'ung's Meinung einen veredelnden, bildenden Einfluß auf Gemüt und Charakter und dienen daher dem Erreichen von Tugend (Te).

K'ung-tzu liebte die Musik sehr und war auch selbst musikalisch. Besonders hatte es ihm die alte Musik von Shao (紹), die Musik des Kaisers Shun (舜)(2256-2208) angetan, die er das erste Mal in Ch'i (齊) kennenlernte, und worüber er drei Monate das Essen vergaß (LY 7,13).

Zur alten Musik, deren Überlieferung (wie auch das Buch der Musik, Yü-Chi (樂記), verlorengegangen ist, gehörte auch Gesang der Oden oder Lieder (Shih 詩) und Tanz. Wie sich K'ung-tzu die Einwirkung von Liedern (Shih 詩) Musik und Sitte auf den Menschen vorstellte, sagt er folgendermaßen:

"Durch die Lieder (Shih 詩) wird der Geist angeregt, durch die Regeln der Sitte wird der Charakter gefestigt, und durch die Musik zur Vollendung geführt" (LY 8,8).⁴⁹

2.5 Einzelne Tugenden

2.5.1 Pietät und brüderliche Liebe (Hsiao Ti 孝弟)

In der Familie spielt vor allem die Tugend der Pietät, auch kindliche Ehrfurcht genannt (Hsiao 孝) eine wichtige, sogar die allerwichtigste Rolle. Pietät ist die Liebe und Verehrung der Eltern durch die Kinder und die Unterordnung unter deren Autorität. Es ist das feste Band, welches die soziale Einheit der Familie, die der Grundstock, die Basisgruppe der Gesellschaft ist, zusammenhält. Die kindliche Liebe ist für die chinesische Sittenlehre charakteristisch und stärker als in Europa ausgebildet, es ist für K'ung eine unbedingte Pflicht der Kinder.

Die Pietät zeigt sich konkret als Gehorsam und Unterordnung unter die Autorität und den Willen der Eltern, durch ein ehrfürchtiges und achtungsvolles Benehmen ihnen gegenüber, die materielle Sorge und Hilfe für die Eltern im Leben und nach dem Tode (als Ahnenverehrung und in der Einhaltung der Trauerriten und -zeiten).

Von den Pflichten der Eltern gegenüber den Kindern spricht K'ung-tzu kaum, wohl weil er der Ansicht gewesen war, daß diese ihre Kinder ohnehin lieben und sie auch dementsprechend gut behandeln, was aber nicht immer mit den Realitäten übereinstimmt, besonders, was die Behandlung der Mädchen und daher auch Frauen anbetrifft. Einen geringen Schutz gegen Willkür der Eltern bietet allein die Sitte, die von den Eltern verlangt, die Kinder gütig zu behandeln.

Als zweite dieser Tugenden nennt K'ung-tzu die brüderliche Liebe (Ti), die nicht als Liebe zwischen den Geschwistern verstanden werden darf, die für ihn eine Selbstverständlichkeit und schon in der Pietät mit enthalten ist, sondern bei der es sich um die Ausbreitung der brüderlichen Liebe auf alle Menschen und ein dementsprechendes, ehrendes und respektvolles Verhalten allen Mitmenschen gegenüber handelt. Die brüderliche Liebe, las st sich mit der Einstellung kennzeichnen, daß alle Menschen als Brüder gedacht werden. Die Erklärung von Forke ist daher nicht richtig.⁵⁰ K'ung-tzu sagt dazu:

"Ein Jüngling soll nach innen Kindesliebend (Hsiao 孝),
nach außen brüderliebend (Ti 弟) sein, pünktlich und wahr,
seine Liebe überfließen lassend auf alle und verbunden
mit dem Sittlichen (hier: Ren, Menschlichkeit)" (LY 1,6).

2.5.2 Treue (Chung 忠) und Gegenseitigkeit (Shu 熟)

Aus der Tatsache, daß der Mensch in einer Gemeinschaft lebt, die funktionieren soll, leiten sich die Tugend der Treue und die der Gegenseitigkeit ab, wobei bei der Treue mehr der Aspekt des gesellschaftlichen Funktionierens und bei der Gegenseitigkeit mehr die Person des Mitmenschen und ihr Wohl im Vordergrund stehen. Der Begriff der Treue (Chung 忠) wird auch mit Rechtschaffenheit, Staatstreue, Pflichtbewußtsein übersetzt und ist ein wenig ähnlich dem I (義), der Uneigennützigkeit.

Treue bedeutet, daß man sich an die Pflichten, die einem durch die gesellschaftlichen Beziehungen auferlegt sind, hält und sich durch Vorteile nicht davon abbringen läßt, daß man einer Person treu ist. Charakteristisch ist, dass die Treue sich zum einen aus den gesellschaftlichen Beziehungen ergibt und daß sie auch nur bei Menschen zur Geltung kommt, mit denen man irgendwie in einem solchen Verhältnis steht, die man kennt, aber nicht bei Fremden, wie es bei I (義) und Shu (熟) der Fall ist.

Die Gegenseitigkeit (Shu 熟), die auch als Gleichheit (unter den Menschen) übersetzt wird, ist etwas eindeutiger zu bestimmen und läuft auf das Prinzip der Nächstenliebe hinaus.

Gegenseitigkeit bezeichnet das ehrliche und die Interessen, Umstände und Gefühle des Mitmenschen berücksichtigende Verhalten, ein Verhalten also, das die Wirkung auf den Mitmenschen prüft und alle schädlichen Handlungen vermeidet. Die Grundlage für die Gegenseitigkeit ist die Sympathie, mittels der wir uns in andere Menschen hineinversetzen und wie sie fühlen können. K'ung-tzu sagt dazu auf die Frage eines Schülers, ob es ein Wort gäbe, nach dem man sich im Leben als einem Grundprinzip richten könnte:

"Ist das nicht Gegenseitigkeit? Was du dir selbst nicht wünschst, das füge auch keinem anderen zu" (LY 15,23).⁵¹

2.5.3 Gewissenhaftigkeit (Hsin 信)

Eine weitere Verhaltenstugend bei K'ung-tzu ist die Gewissenhaftigkeit (Hsin 信), die auch mit Wahrhaftigkeit, Aufrichtigkeit, Vertrauenswürdigkeit und Gesinnungstreue übersetzt wird.

Es handelt sich hierbei um die Treue zu gegebenen Versprechen, die gewissenhafte und ehrliche Ausführung von Handlungen und Werken und Aufgaben, kurz gesagt um die Zuverlässigkeit in jeder Beziehung.⁵²

2.5.4 Weitere Tugenden und Anforderungen

Der Weise oder Edelmann soll gütig, mäßig, höflich und bescheiden sein und ernsthaft im Wesen. Dazu kommt dann noch, den Zeitumständen entsprechend, der Mut und die Tapferkeit. Verschiedentlich wird von den sogenannten "drei Tugenden" (San-Te 三德) gesprochen: Menschlichkeit (仁), Weisheit (Chih 智) und Mut (勇氣). Für einen Gelehrten gehört es sich, ein einfaches Leben zu führen und nicht nach Wohlstand zu trachten.⁵³

2.6 Lernen, Selbstbildung (Hsiu-Shen 修身) und Wissen als Tugend

K'ung-tzu betont einzelne Tugenden, wie zB die Menschlichkeit und die Sitte, und er spricht von anderen weniger häufig. Daraus darf man aber nicht den Schluß ziehen, daß eine der genannten Haupttugenden alle anderen dominieren können und vor

allem nicht, daß einzelne Tugenden für sich allein bestehen können. Alle Tugenden sind in einem Zusammenhang auf das Ziel hin zu sehen: auf die Erlangung des Tao, die höchste Entfaltung und Verwirklichung des menschlichen Wesens.

K'ung-tzu hat das klar erkannt und rechnet daher das Lernen und auch Selbstbildung (Hsiu shen 修神) und Wissen (Chih 知) zu den Tugenden, die den Weg zu anderen Tugenden eröffnen und als notwendige Ergänzung dazu dienen, wodurch erst es dem Menschen gelingt, das Tao zu erhalten, der Wahrheit und ihrer Erkenntnis sich zu nähern und das eigene Wesen auszubilden und zu entfalten. Er sagt dazu:

"Menschlichkeit lieben, ohne das Lernen zu lieben,
diese Verdunklung führt zur Torheit. Weisheit (Chih 知识) lieben,
ohne das Lernen zu lieben, das führt zur Ziellosigkeit.
Gewissenhaftigkeit lieben, ohne das Lernen zu lieben,
das führt zur Beschädigung. Geradheit zu lieben,
ohne das Lernen zu lieben, das führt zur Grobheit;
den Mut lieben, ohne das Lernen zu lieben,
das führt zur Unordnung; Festigkeit lieben,
ohne das Lernen zu lieben, das führt zur Sonderlichkeit " (LY 17,8).⁵⁴

2.7 Die vollkommene Persönlichkeit (Chün-Tzu 君子)

Das sittliche Ideal K'ung-tzu's bildet die Person des Edlen oder Vornehmen (Chün-Tzu), einer vollkommenen Persönlichkeit, die bei K'ung-tzu die Zentralfigur ist. Der Edle ist mit allen genannten Tugenden ausgestattet, und er wird gekennzeichnet als die rechte Verbindung von Charaktergehalt und feinen Formen (Bildung, Wen 文).

Im Edlen vereinigen sich der Adel der Geburt mit dem Adel des Geistes oder Wesens, das Benehmen des Gentleman mit der Art des Weisen. Jedoch ist der Edle eigentlich noch kein Weiser, denn der Weise besitzt seine Qualitäten von Geburt an, während sie der Edle erst durch Erziehung und Bildung, im wesentlichen, was für K'ung-tzu charakteristisch ist, durch Selbstbildung (Hsiu-Shen 修神) erwirbt.

Für das Verhalten des Edlen werden nicht allgemeine Prinzipien aufgestellt, sondern er wird unter den verschiedensten Umständen charakterisiert. Diese Beschreibungen, die von den Schülern auswendig gelernt wurden, haben sehr zur Bildung der Charaktere und Verhaltensweisen in China beigetragen, weil jeder als ein Edelmann gelten wollte.

Meist wird der Edle dem normalen Menschen gegenübergestellt. Es ergeben sich, abgesehen vom Besitz der Tugenden, eine Reihe von Verhaltensweisen und Charakterzügen. K'ung-tzu sagt:

"Der Edle hält Pflichtgefühl für das Wesentliche,
zeigt beim Handeln Schicklichkeit (Li 禮),
er ist bescheiden in seinen Äußerungen und

treu und gewissenhaft beim Ausführen" (LY 15,17).

"Es sind neun Dinge auf die der Edle achtet:
beim Sehen ist er bedacht auf Klarheit,
beim Hören auf Verständlichkeit, beim Gesichtsausdruck
auf Freundlichkeit, bei seiner Haltung auf Würde,
bei seinen Worten auf Zuverlässigkeit (Hsin 信),
in Berufsangelegenheiten auf gute Formen (Li 禮),
bei zweifelhaftem auf Erkundigung, bei ärgerlichen Anlässen
denkt er an die Folgen, bei Aussicht auf Gewinn achtet
er auf Pflicht (I 義)" (LY 16,10).

"Zum Weg (Tao) des Edlen gehören drei Dinge
(Tugenden, Te), die ich noch nicht kann:
Menschlichkeit macht ihn frei von Leid, Weisheit macht
ihn frei von Zweifeln, Mut macht ihn frei von Furcht" (LY 14,30).

Weitere Kennzeichen sind: Pflichtgefühl anstatt Profit, ruhig und gelassen, verträglich, würdevoll und fest in der Not zu sein. Der Edle pflegt seine Persönlichkeit und wirkt durch sein Vorbild auf das Volk ein. Nur beim Edlen stehen Charakter und Bildung in vollkommener Harmonie.⁵⁵

3. Die Organisation von Staat und Gesellschaft

3.1 Notwendigkeit der Ordnung

Die Notwendigkeit der Ordnung der menschlichen Gesellschaft ergibt sich aus der Natur des Menschen, wie K'ung-tzu sie sieht. Der Mensch ist für K'ung-tzu von Natur aus den anderen Menschen ähnlich, und erst durch die Erfahrungen des Lebens ergeben sich die Unterschiede. Der Mensch ist aber auch nicht nur Individuum, sondern immer schon Gemeinschaftswesen, das in der Gemeinschaft lebt und handelt.

Unterschiede im Wesen aber können zu Differenzen und Spannungen führen, und weil der Mensch diese potentiellen Spannungen nicht vermeiden kann, wenn er nicht, wie es Lao-tzu und die Taoisten tun, sich als Einzelwesen in die Einsamkeit zurückzieht, weil er also in der Gemeinschaft leben muß, deshalb muß er mit den Spannungen, die von potentiellen zu aktuellen werden, sich auch in der Gemeinschaft auseinandersetzen. Das aber ist nur möglich aufgrund einer umfassenden Ordnung, die Mittel und Wege enthält, um die Spannungen konfliktfrei zu lösen. Das aber war gerade zu K'ung's Zeit nicht mehr gegeben, die vorherrschende gesellschaftliche und staatliche Ordnung war nicht mehr in der Lage, diese Spannungen und gegenläufigen Interessen konfliktfrei zu lösen. Für K'ung-tzu

bestand also das Problem der Ordnung als Aufgabe, eine Neuordnung herbeizuführen.

Die philosophische Begründung für die Konzeption zur Neuordnung der Gesellschaft lieferte ihm das I-Ching, das Buch der Wandlungen, von dem alle alten chinesischen Philosophen und Denker, so auch K'ung-tzu, der es intensiv studiert und Kommentare dazu verfaßt hatte, beeinflußt worden waren.

3.2 K'ung-tzu's Methode zur (Neu-)Ordnung der Gesellschaft

Das Grundprinzip der Methode K'ung-tzu's und der Ausgangspunkt für die Neuordnung der Gesellschaft ist die Ausbildung der Persönlichkeit, bei der der Pädagogie die Hauptaufgabe und der maßgebliche Anteil zufällt.

K'ung-tzu ist der Ansicht, daß die Persönlichkeit nach innen hin durch die Ordnung des Bewußtseins und die Wahrnehmung der Gedanken, das heißt durch eine absolute Ehrlichkeit sich selbst gegenüber, ausgebildet wird, wodurch man dann in der Lage ist, die Wirklichkeit der Welt und des Menschen zu erreichen und zu erfassen.

Auf die Erfassung der Wirklichkeit kommt es sehr stark an, denn nur dann ist man - wobei es sich selbstverständlich, wie bei K'ung-tzu immer, um den Edlen handelt— in der Lage, durch Paradigma, Persönlichkeitswirkung und durch richtige Verordnungen und Lenkungsweisen die Welt zu ordnen. Da sich Mensch und Welt nach vom Himmel gegebenen Gesetzmäßigkeiten bewegen, ist die Erfassung dieser Gesetzmäßigkeiten in der Wirklichkeit also besonders wichtig, denn nur dann gelingt es, das Leben des Menschen und die Entwicklung der Gesellschaft diesen Gesetzmäßigkeiten anzupassen, und nur wenn die ewigen Gesetze der Welt, des Himmels und der Erde mit dem Leben der Menschen konform gehen, übereinstimmen, gibt es Ordnung und Glück für die Menschen.⁵⁶

Dafür aber ist es notwendig, daß, wie gesagt, die Persönlichkeit über die Ordnung des Bewußtseins und die Wahrnehmung der Gedanken, also die absolute Ehrlichkeit und Kritik sich selbst gegenüber, ausgebildet wird. Diese Ausbildung der vollkommenen Persönlichkeit (Hsiu-Shen 修神) ist zwar im wesentlichen auf die führende und lenkende Person des Chün-Tzu bezogen, sie ist aber als Ziel nicht auf diesen beschränkt, sondern gilt für alle Menschen, die dazu irgendwie in der Lage sind. Aus jedem kann, und das hat die Geschichte gezeigt, ein Chün-Tzu werden, und es gelang ja K'ung-tzu auch allein durch das Vorbild des Chün-Tzu und dessen Verhalten und Tugenden die Neuordnung der Gesellschaft.

Das zentrale Prinzip also ist die:

- 1) Ausbildung der vollkommenen Persönlichkeit. Die Ausbildung der Persönlichkeit geschieht über:
- 2) die Ordnung des Bewußtseins,
- 3) die Wahrnehmung der Gedanken (absolute Ehrlichkeit auch sich selbst gegenüber)

4) Erfassung der Wirklichkeit und dementsprechendem Handeln. Dadurch kommt es dann:

5) zur Ordnung und Reorganisation der Menschheit und Gesellschaft (also Übereinstimmung mit den Gesetzen des Weltgeschehens: (T'ien Tao und Ren Tao).

3.3 Die Philosophie des I-Ching (易經) als Grundlage der Organisationskonzeption

3.3.1 Der Gedanke des Wandels und der Keime

Der erste Gedanke, den K'ung-tzu für die philosophische Begründung seiner Gedanken aus dem Buch der Wandlungen erhielt, ist der Gedanke der Wandlung selbst. Aus dem Urprinzip, das im I Ching das Tao ist, hat sich die Welt der Erscheinungen gebildet, die sich in Polaritäten zeigen, und zwar über die Grundpolaritäten K'un und Ch'ien, vor denen noch die Urpole, Yin und Yang liegen. Diese Polaritäten bilden dann durch ihr Zusammenwirken die Welt, die sich in ewigem Wandel und in Bewegung befindet. Die Grundpolaritäten sind das Schöpferische Ch'ien und, das Empfangende K'un, aus deren Wandel die Welt und ihre Bewegung entsteht. Diese Wandelzustände sind im I Ching durch die acht Grundzeichen (Pa-Kua 八卦) und die 64 Zeichen der Wandelzustände dargestellt.

Alle Wandlungen verlaufen immer wieder und immer gesetzmäßig. Dieses Gesetz zu erkennen ist sehr wichtig. Alle Wandlungen verlaufen aber auch ganz langsam und allmählich, so daß man ihnen folgen kann. Für alles was wird, gibt es einmal einen Anfang, einen Keim, der sich dann zur vollen Mannigfaltigkeit entwickelt. Im Keimzustand aber sind die Dinge einfacher und auch leichter zu beeinflussen.

Daher ist es für K'ung-tzu, dem das Handeln in der Welt das Wichtigste ist, notwendig, daß von den Menschen die Keime der Dinge erkannt werden, weil der Mensch dann an den Keimen in das Weltgeschehen eingreifen und es ordnen und beeinflussen kann.

K'ung-tzu kommt dadurch in der Gesellschafts- und Staatslehre dazu, nicht Strafen und Gesetze einzuführen, die von den Menschen umgangen werden, und die immer erst nach der Handlung, also im bereits entwickelten Zustand wirken, sondern als Grundlage der Ordnung die Sitte zu setzen, die eben dadurch bei den Keimen des Geschehens ansetzt, weil sie vor der Handlung ordnet und bildet und reguliert, und die daher das Unerwünschte garnicht erst entstehen läßt.⁵⁷ Die gleiche Aufgabe hat die Pädagogie!

3.3.2 Die Bilder

Der zweite Gedanke, den K'ung-tzu dem I-Ching entnahm ist der der Bilder (Hsiang), die mit den platonischen Ideen eine Verwandtschaft haben. Jedes Zeichen des I-Ching entspricht einem solchen Bild, ist sozusagen ein Sinnbild des ewigen Weltgesetzes. Die Folge der Bilder gibt den Lauf und die Richtung des Geschehens an. Das I-Ching ist also sozusagen ein Abbild der Wirklichkeit, dargestellt in

einzelnen Bildern. Die Bilder sind Sinnzusammenhänge, die aus der Transzendenz in die Erscheinung treten, und sie sind Sinnbilder des Weltgesetzes, Urtypen des Weltgesetzes.

Diese Bilder sind dann das Vorbild für das Handeln und Verhalten des Weisen und des Chün-Tzu. Es ist für den Chün-Tzu und den Sheng-Ren notwendig, die Bilder klar zu erfassen, damit sie ihr Handeln so bestimmen können, daß auch wirklich das vom Bild Dargestellte, und nicht etwas anderes zur Erscheinung kommt.

Der Ansatzpunkt ist dann aber notwendigerweise die Person des Herrschers, der führenden Persönlichkeit, also des Chün-Tzu bei K'ung-tzu. Seine Handlungen müssen auch wie Bilder, nämlich Vorbilder, sein, nach denen sich alle anderen richten können, dann wird alles gemäß dem Weltgesetz verlaufen. Daher ist es auch notwendig, daß der Herrscher und Chün-Tzu zuerst seine Person in Ordnung bringt und mit den Bildern in Übereinstimmung bringt, um danach durch sein Paradigma, Vorbild auf alle zu wirken.

Selbstbildung und Selbstdarstellung des Herrschers ist daher die Grundlage, und das primäre Mittel, mit dem die Ordnung erreicht wird, und es ist von hier aus verständlich, warum K'ung-tzu so großen Wert auf Bildung, Ausbildung, Selbstausbildung legt.

Dieses Prinzip gilt aber nicht nur für Staat und Herrscher, sondern auch besonders in der Erziehung der Kinder, die nur richtig beeinflußt werden können, wenn Eltern und Erzieher selbst einen klaren Charakter und ein gutes Vorbild aufweisen. Alle Ermahnungen sind nutzlos, wenn die Eltern und Erzieher nicht mit gutem Beispiel und als Vorbild vorangehen.

Auch die Sitte erhält vom Gedanken des Bildes aus ihren Sinn, denn auch sie ist so etwas wie ein Bild, das eine reale Form bekommen hat, und diese reale Form ist eben die Art und Weise des Handelns und Verhaltens, während, die innere Haltung sozusagen das Urbild dazu ist. Urbild, und Abbild aber müssen übereinstimmen, daher auch innere Haltung und äußeres Verhalten (Sitte Li 禮).⁵⁸

3.3.3 Die Urteile

Im I Ching finden sich weiterhin die Urteile (Ts'e). Sie stammen vom König Wen von Chou und vom Herzog von Chou, K'ung-tzu hat dazu Kommentare geschrieben.

Da die Bilder nur die Situation als solche darstellen, aber nicht die weitere Entwicklung charakterisieren, sind die Urteile nötig, die die Bilder in den Gesamtzusammenhang des Weltgeschehens stellen, und die zeigen, wohin die Situationen führen, und es lassen sich daraus positive und negative Vorzeichen bestimmen. Auf diese Weise werden die Handlungen, die sich nach den Bildern richten wollen, positiv oder negativ beeinflußt.

Die Voraussetzung dafür aber, daß die Urteile richtig sind, ist die Übereinstimmung von Bild und wirklicher Situation. Die Übereinstimmung von Bildern und Wirklichkeit beruht aber darauf, daß die Bezeichnungen oder Namen der Wirklichkeit richtig sind. Daher kommt es K'ung-tzu besonders auf die richtige

Verwendung der Begriffe an, und da diese zu K'ungs Zeit in Unordnung geraten waren und die Anwendung nicht mehr richtig war, ergab sich für ihn die Notwendigkeit der Richtigstellung der Namen, wodurch ihm dann neben der Ausbildung der vollkommenen Persönlichkeit ein weiteres Mittel der Neuordnung gegeben war.⁵⁹

3.4 Die Richtigstellung der Namen

K'ung-tzu hatte auf die Frage eines Schülers, was er zuerst tun würde, wenn er Regierungsgewalt hätte, geantwortet: "Sicher die Richtigstellung der Namen" und als er erstaunt gefragt wurde warum, antwortete er:

"Wenn die Begriffe (Namen, Ming 明) nicht richtig sind,
so stimmen die Reden nicht, stimmen die Reden nicht,
so kommen die Werke (Handlungen) nicht zustande;
kommen die Handlungen nicht zustande, so gedeihen
Kunst und Moral nicht, gedeihen Moral und Kunst nicht,
so treffen die Strafen nicht; treffen die Strafen nicht,
so weiß das Volk nicht, wie es sich richtig verhalten soll.
Darum sorgt der Edle dafür, daß die Begriffe richtig angewandt
und dadurch richtige Handlungen zustande kommen" (LY 13,3).

Wichtigste Aufgabe des Edlen und des Fürsten ist es daher, die Anwendung der Begriffe zu korrigieren, wo das notwendig ist, was dazu führt, daß Wirklichkeit und Urbild wieder übereinstimmen, und wodurch die Welt wieder in Ordnung kommt. Die Begriffe stimmen nicht mehr, und das war zu K'ung's Zeit der Fall, wenn der Fürst nicht mehr die Aufgaben des Fürsten wahrnehmen kann und der Kaiser nicht mehr sein Mandat des Himmels erfüllen kann, oder wenn ein Vater sich nicht als Vater und ein Sohn sich nicht als Sohn verhält.

Eine Korrektur der Anwendung der Begriffe (Namen) kann dadurch geschehen, daß die Namen von bestimmten Zusammenhängen, die als Name sozusagen die höhere, von den Weisen (Sheng-Ren) geschaut und so bezeichnete Wirklichkeit, nur auf weltliche Zusammenhänge im Diesseits der Menschenwelt angewandt werden, wenn diese Wirklichkeit mit dem Urbild übereinstimmt, und nicht, wenn sie nicht übereinstimmt. Dadurch kommt es dann dazu, daß nach und nach eine wirkliche, aber einem Namen nicht mehr entsprechende Situation verschwindet, und die dem Namen entsprechende Situation wieder eintritt. Das ist die Richtigstellung der Namen, die konkret eigentlich eine Richtigstellung der Wirklichkeit durch die richtige Anwendung der Namen ist.

Diese Methode der Richtigstellung der Namen als Mittel zur Ordnung hat K'ung-tzu vor allem in den "Frühlings- und Herbst-Annalen" (Ch'un-Ch'iu 春秋) und dem Tso-Chuan (左傳) angewendet.

Die Richtigstellung der Namen kann, und das hat sich K'ung auch in der Praxis bestätigt, nur durch eine starke Persönlichkeit und durch Autorität durchgeführt werden, worauf er auch großen Wert legt, was sich in der Betonung von Sitte und Pietät zeigt, wodurch ein System von Autoritätsverhältnissen geschaffen wurde. Die Ehrfurcht aber, die beiden zugrunde liegt, läßt sich nur in der Jugend verhältnismäßig leicht anerkennen, und überhaupt setzte er ja sehr großen Nachdruck auf die Erziehung zu allen Tugenden und Fertigkeiten in der Jugendzeit, getreu seinem Gedanken, daß die Keime am leichtesten zu beeinflussen sind.

Die Sitte (Li) schließlich ist das Mittel, durch das die Richtigstellung der Namen in der Praxis durchgeführt wird und wodurch die Ordnung wiederhergestellt wird, das dritte Ordnungsmittel neben der Ausbildung der Persönlichkeit und der Richtigstellung der Namen.⁶⁰

3.5 Lernen und Erziehung als Mittel der Ordnung

Lernen und Erziehung sind insofern ein sehr wichtiges Mittel der Ordnung, als sie darauf ausgerichtet sind, die Tugend, die einzelnen Tugenden und letztlich das Tao im Menschen zu erzeugen. Das aber bedeutet eine Ausbildung des Wesens (Hsiu - Hsing 修性), die Ausbildung der Persönlichkeit zur möglichen Vollkommenheit, und zwar in erster Linie in der Person des Chün-Tzu. Da dieser aber derjenige ist, der die Gesellschaft neu ordnet, hat auch die Erziehung und das Lernen einen direkten Anteil an der Ordnung und ist ein Mittel der Ordnung.

Speziell in Bezug auf die Sitte oder Riten, die einen Hauptteil des Lehrstoffes bei K'ung-tzu darstellen, und die bei der Richtigstellung der Namen und der Ordnung der Gesellschaft mitwirken, sind Lernen und Erziehung ebenfalls als Mittel der Ordnung anzusehen.

Lernen und Erziehung vermitteln ferner Wissen von der Wirklichkeit, das Wissen von der Wirklichkeit aber gibt die Möglichkeit, diese Wirklichkeit an der höheren Wirklichkeit auf ihre Entsprechung Adäquatheit und Richtigkeit hin zu untersuchen und so schließlich Wirklichkeit und Bilder in Übereinstimmung zu bringen, die Handlungen zu korrigieren und richtig auszuführen. So wirkt auch auf diesem Wege die Erziehung und das Lernen als Mittel der Ordnung.

3.6 Das soziale Beziehungssystem: Die drei Lebenskreise und die fünf Beziehungen

3.6.1 Die Drei Lebenskreise: Familie, Freundeskreis und Staatswesen

Das Gemeinschaftsleben des Menschen ist in drei sogenannte Lebenskreise eingeteilt, die ineinander übergehen: der innere Kreis der Familie, der weitere Kreis der Freundschaft und das Staatswesen.

Der wichtigste dieser drei Kreise ist die Familie (Chia 家), der innere Kreis. Hier befindet sich die Grundlage des Staates und von hier aus beginnen der Aufbau der Gesellschaft und des Staates und die Erziehung und Bildung des Menschen.

Der nächste Kreis ist der Freundeskreis (You 友). K'ung-tzu sagt dazu: "Der Edle gewinnt durch seine Studien Freunde und fördert seine Menschlichkeit (Ren) im Verkehr mit ihnen" (LY 12,24)

Der weiteste Kreis schließlich ist der Staat. Dort vollendet sich der Aufbau des gemeinsamen Lebens und dort bewährt und wirkt die Erziehung, die im Freundeskreis und der Familie stattgefunden hat, sich aus.⁶¹

3.6.2 Die fünf Beziehungen

In diesen drei Lebenskreisen stehen die Menschen in den sogenannten fünf Beziehungen zueinander. Diese sind:

- 1) Vater - Sohn
- 2) älterer Bruder - jüngerer Bruder (Geschwister)
- 3) Mann - Frau
- 4) Freund - Freund
- 5) Fürst - Diener (Beamter).

Die fünf Beziehungen verteilen sich auf die drei Lebenskreise und überschneiden sich auch genau wie diese, bzw. kommen in einer Person zusammen. Jeder Beziehung entsprechen nun bestimmte Tugenden, Pflichten und Rechte, also bestimmte Verhaltensweisen.

Die wichtigsten Pflichten bzw. Tugenden in der Familie, zwischen Vater und Sohn, Bruder und Bruder und Mann und Frau sind die Pietät (Hsiao 孝), Gehorsam und Ehrerbietung.

Die wichtigste Pflicht unter Freunden ist die Aufrichtigkeit gegeneinander, Offenheit, Erziehung des Freundes, besonders zur Sittlichkeit und zu den Tugenden. Daher wählt man sich auch nur solche Freunde, die einem gleich sind, die zu einem passen, was Charakter und Neigungen anbetrifft, man soll nur seinesgleichen zu Freunden machen. Auch im Freundeskreis also hat die Erziehung und Bildung eine wichtige Funktion, nicht nur in der Familie, wo sie aber zuallererst einsetzt.

Die wichtigsten Pflichten zwischen Fürst und Diener (Beamter), was sich aber auch auf das Verhältnis Herr und Diener in einer Familie bezieht, sind Aufrichtigkeit, Treue (Chung 忠) und Vertrauenswürdigkeit (Hsin 信) des Beamten bzw. Dieners gegenüber dem Fürsten.⁶²

3.7 Regierung und Staat

Regieren heißt bei K'ung-tzu: die rechte Richtung geben (cheng 正). Einem Volk wird die rechte Richtung gegeben, indem den einzelnen sozialen Gruppen, den Faktoren des Staates, also Individuum, Familie etc. die rechte Richtung gegeben wird. Das geschieht durch den Herrscher. Der Herrscher gilt als Beauftragter des Himmels, der die Befehle des Himmels durchzuführen hat und damit den Lauf der Welt und des

Staates, ja der gesamten Erde (T'ien-hsia) den ewigen Gesetzen des Himmels anzupassen hat. Tut er das nicht, so kann er seinen Thron verlieren. (Vgl. LY 12,17) Die einzelnen sozialen Gruppen haben den rechten Weg, wenn jeder Mensch in den Gruppen an dem ihm zugehörigen Ort steht und die ihm zugewiesenen Aufgaben und Pflichten erfüllt.⁶³

3.7.1 Sittlichkeit als Grundlage des Staates und als Mittel der Regierung

K'ung-tzu ist der Ansicht, daß Gesetze als Mittel der Regierung und als Grundlage des Staatswesens nur in sehr beschränktem Umfange wirken können, weil sie zu Gegenmaßnahmen bzw. zum Umgehen und übergehen verleiten, besonders aber, wie es sich für K'ung aus dem I-Ching ergeben hatte, weil erst nach begangenen Taten eingegriffen wird, oft also, wenn es zu spät war.

Für K'ung-tzu war daher das einzig richtige Mittel der Regierung das der Tugend (Te) des Herrschers an erster und des Volkes an zweiter Stelle, und. der Sitten (Li), die die Tugend in der Praxis verwirklichen. K'ung-tzu sagt dazu:

"Wenn man das Volk mit Gesetzen lenken und mit Strafe regieren will, dann wird es die Strafen zu vermeiden (Gesetze umgehen) versuchen, aber keine Scham empfinden. Lenkt man es aber mit Tugend (Te) und regiert es mit Sitten (Li), dann wird es Scham empfinden und gute Grundsätze haben" (LY 2,3) und:

Wer die Regierung mit Tugend führt, der gleicht dem Nordstern (T'ai-Chi 太極). Er bleibt stets auf seinem Platz und alle Sterne wenden sich ihm zu" (LY 2,1).⁶⁴

3.7.2 Der Fürst als Vorbild und das Nicht-Handeln

Um den Sitten die Kraft und Wirkung zu verleihen, die sie benötigen, um als Mittel der Regierung dienen zu können, bedarf es einer Autorität. Autorität bedeutet hier aber, wie immer bei K'ung-tzu, das Wirken durch Vorbild, und nicht durch Macht und Gewalt. Autorität der Höherstehenden, die dadurch selbstverständlich von den anderen unterschieden sind und eine höhere Schicht bilden, bedeutet aber nicht nur mehr Rechte, sondern in erster Linie mehr Pflichten, Aufgaben und Verantwortung. Die charakterlichen Qualitäten und Fähigkeiten, die zur Bewältigung der höheren Anforderungen notwendig sind, wird, dem Herrschenden durch die Erziehung mitgegeben, und durch das Wissen, das er dabei erhält, wird er in die Lage versetzt, Wirklichkeit der Menschen und ewige Gesetze des Himmels in Übereinstimmung zu bringen, und so das Tao des Menschen im Reich (T'ien-hsia) zu verwirklichen.

Derjenige, der die höchste Autorität besitzen soll ist der Fürst, der bei K'ung-tzu mit dem Ideal des vollkommenen Menschen übereinstimmt und dessen Qualitäten und Fähigkeiten besitzt. Der Fürst ist wie der Nordstern, dem alle sich zuwenden, er ist wie der Wind, der über das Gras weht und das Gras dazu bringt, sich zu beugen (das Gras ist das Volk) (LY 12,19).

Alle Tugenden verkörpern sich bei K'ung-tzu im Fürsten, im Chün-Tzu, der deshalb in erster Linie durch sein Vorbild, sein Paradigma regiert und damit alles regelt, die Sitten einführt und das gesamte gesellschaftliche Leben ordnet. Vorbedingung dazu ist aber die Selbstbildung des Fürsten, die Selbstausbildung seines Charakters und aller Tugenden, denn erst dann wird seine Persönlichkeit die notwendige Wirksamkeit und Ausstrahlungskraft bekommen.

K'ung-tzu kommt dadurch zum Nicht-Handeln (Wu-Wei 無爲), einem Begriff, der bei Lao-tzu eine noch viel größere Rolle spielt und eben das Wirken durch Vorbild, und Ausstrahlungskraft der Persönlichkeit bedeutet. Als Beispiel werden die alten Herrscher Yao (堯) und Shun (舜) angeführt, die auch durch Wu Wei regiert hätten. Das Zentrum aller Ordnungsbestrebungen bei K'ung-tzu ist also der Herrscher. Jedoch ist es auch allen anderen Menschen möglich, zwar nicht Herrscher zu werden, aber sich dem Herrscher in Bezug auf Wesen und Charakter und Fähigkeiten zu nähern, und K'ung-tzu's Ansicht war eben, daß jeder, vor allem aber die Beamten, diesem Ideal zustreben sollte.⁶⁵

3.7.3 Regierung und Untertanen (Vertrauen, Wohlfahrt und milde Strafen)

Den Untertanen, dem Volk, wird im Staatsdenken K'ung-tzu's mehr Freiheit, Beweglichkeit und Gerechtigkeit eingeräumt, als zuvor in der Realität vorhanden waren. Das Volk war also keineswegs, trotz der vorhandenen, notwendigen Autorität, vom Herrscher abhängig und dessen Willkür ausgeliefert, sondern umgekehrt war der Herrscher in gewisser Hinsicht sogar vom Volk abhängig und auf dieses angewiesen.

Bei der Durchführung seiner Regierungsgeschäfte soll der Herrscher durch fähige Beamte unterstützt werden, die wie der Fürst selbst, den gleichen hohen Anforderungen ausgesetzt sind und die nach den gleichen Prinzipien zu handeln haben wie der Herrscher selbst, Beamte also, die sich ebenfalls in jeder Hinsicht am Ideal des Chün-Tzu orientieren. Daher spielt die Ausbildung der Beamten, später anhand der konfuzianischen Schriften, ebenfalls eine große Rolle, auch von ihnen wird die Selbstausbildung des Charakters an erster Stelle verlangt. Die Kennzeichen eines guten Beamten sind.: Entschlossenheit, Intelligenz und Geschicklichkeit. Die wichtigste Tugend der Beamten dem Herrscher gegenüber ist die Treue (Chung 忠).

Das Wichtigste im gesamten Verhältnis von Herrscher und Untertanen aber ist das Vertrauen, und zwar das gegenseitige Vertrauen (LY 12,7). Fürst und Beamte haben dem Volk gegenüber Menschlichkeit (Ren 仁) und Liebe (Ai 愛) zu beweisen. Weitere Aufgaben der Regierung sind die Sorge für die Wohlfahrt des Volkes, die Beschränkung der Steuern und vor allem auch die Bildung des Volkes. K'ung-tzu sagt dazu, als er gefragt wurde, was man einem zahlreichen Volk noch hinzufügen könnte:

"Es wohlhabend machen", und als der Schüler fragte, was man noch hinzufügen könnte: "Es bilden" (LY 13,9).

3.8 K'ung-tzu's letzte Ziele und Ideale

Das Objekt für die Regierung ist in der idealsten Form die ganze Welt, das T'ien-hsia, und umfaßt alle Menschen. K'ung-tzu ist also gegen den Nationalismus, daher auch gegen jeden Egoismus, die gerade in seiner Zeit so verhängnisvolle Folgen hatten.

Die Regierungsform ist trotz Autorität und einzelner Herrscherpersönlichkeit eine Art von Republik, in der die Fähigsten die entsprechenden Herrschaftsfunktionen übertragen bekommen, nicht aber von sozialen Klassen und bevorzugten Adelsschichten regiert wird. Aufstiegsmöglichkeiten bieten sich für jeden gemäß seinen Fähigkeiten und seinem Charakter und Fleiß und Ausdauer.

Die soziale Einheit ist die Familie, und zwar eine größere Familie, in der die kräftigsten und arbeitsfähigsten Menschen die Versorgung übernehmen und die weniger kräftigen und Alten miterhalten.

Daraus ergibt sich ein Wirtschaftssystem, das zu einem größeren Anteil von Allgemeineigentum neigt.⁶⁷

V. Das Erziehungswesen vor K'ung-tzu

1. Die Anfänge des Erziehungswesens: Yao, Shun, Hsia und Shang-Yin

Es läßt sich bis in die Zeit der ältesten Überlieferungen zurückverfolgen, daß Bildung von jeher das erste Ziel des chinesischen Volkes war. Bewußt aufgebaute Schulorganisationen gab es schon in der Zeit von Yao (堯) und Shun (舜) und wird bereits für das Jahr 2.357 v.Chr. erwähnt. In diese Epoche sowie in der der beiden Dynastien (alle beide sind geschichtlich) Hsia (夏)(2000 - 1523 v.Chr.) und Shang-Yin (商)(1523 - 1027 v.Chr.) fällt die Anfangszeit des öffentlichen Examenswesens, der ersten staatlichen Erzieher, also regelrechter Lehrer, wie auch die Gründung von Schulen verschiedenster Art.

Von Anbeginn war das chinesische Erziehungswesen auf Examen ausgerichtet, von deren Ergebnis die Anstellungsmöglichkeiten der Prüflinge abhingen. Man wollte dadurch die Fähigsten für den Staatsdienst als Beamter herausuchen. Bildung galt daher als Voraussetzung für jeden, der einen selbständigen Posten und eine gewisse Macht und Ansehen erringen wollte.

Die frühesten Aufzeichnungen über Pädagogik finden sich im Shang-Shu oder Shu-Ching, dem Buch der Urkunden. Man liest dort, daß Kaiser Shun einen Szu -T'u oder Erziehungsminister ernannte, damit das Volk über die gesellschaftlichen Pflichten belehrt würde. Shun setzte auch Minister für religiöse Zeremonien (Li) und Musik (Yü) ein. Das zeigt wie früh in China bewußt wurde, daß die Bildung des Volkes Aufgabe der Regierung ist und diese dafür die Verantwortung trägt.

Schon vor dem 22. Jahrhundert wurden in der Nähe der kaiserlichen Residenz die beiden Schulen Shang-Hsiang (上庠) und Hsia-Hsiang (下庠) errichtet. Auch erscheinen damals besondere Ausbildungsstätten für Bogenschützen. Der Kaiser besuchte diese Institutionen regelmäßig. Bei solchen Gelegenheiten zeigten die

Schüler ihr Können in Aufführungen, die sich im Laufe der Zeit zu einem System von Tänzen, Bogenschießen und musikalischen Vorführungen entwickelten. Wie im alten Griechenland war auch in China die geistige Schularbeit nur ein Teil der Bildung, der durch körperliche Disziplinen, wie zB Tänze und Bogenschießen ergänzt wurde.⁶⁸

2. Die Pädagogik der Chou-Dynastie bis K'ung-tzu

2.1 Ziele und Aufgaben der Pädagogik

Während der Periode der Chou-Dynastie (周朝), die von 1122 - 255 v.Chr. regierte, kam es zu einer stärkeren Ausweitung der Bildungsinhalte und einer Vergrößerung des Schulwesens und der Zahl der Institutionen, besonders der Schulen.

Das oberste Ziel, das natürlich nicht immer explizit zum Ausdruck kam, war die Erkenntnis des Tao (LC 2) (Li-chi), oder zumindest eine Annäherung daran, damit zusammenhängend die Erkenntnis der Wahrheit und ihre Aneignung (LC 3).

Wesentlich war dabei, was als praktisches Ziel an erster Stelle stand, die Ausbildung des Charakters, was sich dann auch in den Prüfungsthemen ausdrückte (LC 4).

Es wurde ein vielseitiges Studium angestrebt und die Allgemeinbildung, die möglichst umfassend sein sollte, war wesentlich bedeutender als eine Spezialausbildung (LC 20). Einzelne Ziele waren: Ehrfurcht und Bescheidenheit, Tüchtigkeit und Zuverlässigkeit und Sicherheit im erhaltenen Wissen (LC 8)

Die Träger und Organisatoren des gesamten Bildungswesens waren die Herrscher, also der Staat. Diese hatten, wenn sie Erfolg in der Regierung und Verwaltung des Landes haben wollten, der Bildung des Volkes besondere Bedeutung beizumessen und sich darum zu bemühen (LC 2).

Die wesentlichste praktische Aufgabe des Bildungswesen der Chou war, wie auch schon vorher, die Ausbildung eines qualifizierten und fähigen Beamtennachwuchses, der mit allen Aufgaben der öffentlichen Verwaltung fertig wurde.

2.2 Die pädagogische Praxis der Chou-Zeit

2.2.1 Die Grundzüge der Erziehung

Der Rahmen der Erziehung war eine Schule, in der von einem Lehrer unterrichtet wurde. Der Lehrer selbst war meistens ein Adliger, da er adlige Schüler unterrichtete, soweit es sich um die Adelsschulen handelte.

Es zeigt sich hierbei ein großes Vertrauen auf die Möglichkeiten der Menschenformung, wie es ja auch K'ung-tzu deutlich macht. Die Erziehung beschränkte sich nicht nur auf die Vermittlung von Kenntnissen und Fertigkeiten, sondern sie war vor allem auf die Ausbildung des Charakters gerichtet und des Verhaltens. Charakter- und Verhaltensbildung waren also das Wesentliche und sollten eine Vorbereitung für das ganze Leben sein.

Der Wille zur Selbsterziehung wurde dabei vorausgesetzt und der Schüler ständig dahin geleitet, sich selbst zu erziehen (Hsiu shen 修神).

Großer Wert wurde auch auf die praktische Anwendung des Gelernten gelegt, was sich dann auch bei K'ung-tzu wiederfindet, sodaß man behaupten kann, daß Wissen und praktisches Können gleichberechtigt waren.

Für die Praxis des Unterrichts waren regelrechte Programme geschaffen worden, Lehrpläne, nach denen man vorging und in denen die einzelnen Fächer bzw. Lehrgegenstände aufeinander abgestimmt waren.⁶⁹

2.2.2 Lehrinstitutionen

Das Erziehungswesen der Chou-Dynastie wurde am stärksten von den staatlichen Schulen getragen. In der Chou-Zeit gab es sowohl für den Adel als auch für die Bevölkerung Schulen. Die Schulen des Adels wurden mit Kuo-Hsüe (國學), also staatliche Schule oder Landesschule bezeichnet, die Grundschulen für die Bevölkerung hießen Hsiang-Hsüe (鄉學) oder Dorfschule bzw. Gemeindeschule.

Die Zahl der Gemeindeschulen war sehr groß, sie umfaßte etwa 12.500 Schulen und das stimmt auch mit den Angaben des Hsüe-Chi, den Aufzeichnungen über das Lernen im Li-Chi überein, wo gesagt wird, daß es zur Zeit der Chou in jedem Dorf eine Dorfschule gab. Allerdings wird im Li-Chi nicht zwischen Adelsschulen und Bevölkerungsschulen unterschiedene (LC 7,4).

Die Adelsschulen oder Kuo-Hsüe (國學) setzten sich aus der Hsiao Hsüe (小學) oder Elementarschule und der Ta-Hsüe (大學) oder Hochschule zusammen. Die letzte Stufe der Adelsschulen war schließlich die T'ai-Hsüe (太學), das heißt die höchste Schule, sozusagen die Oberstufe. Die Hochschule hatte fünf Stufen und die letzte davon war die T'ai-Hsüe.

Das Li Chi nennt noch eine Bezirksschule und eine Familienschule, die es in jeder Familie geben soll, womit allerdings die Adelfamilien gemeint sind. Diese Hausschulen sind übrigens in der heutigen Zeit noch in China zu finden, wenn auch nur als Ergänzung und Abrundung der Ausbildung der öffentlichen Schulen und nur in reichen Familien (LC 4). Diese Hausschulen können aber nicht als Privatschulen bezeichnet werden, sondern es handelt sich dabei um die Ausbildung der jungen Familienmitglieder, während die Privatschulen sich aus Schülern verschiedener Familien zusammensetzten.

Der Erziehung des Herrschers wurde besondere Aufmerksamkeit gewidmet, da er die umfassendste Bildung besitzen mußte, um seine Aufgaben bewältigen zu können. Das ganze System der Adelschulen war im Palast noch einmal für den Herrscher bzw. den Thronfolger vorhanden. Auch er durchlief zuerst die Hsiao Hsüe, die Elementarschule, die auf verschiedene Orte des Palastes verteilt war, an denen auch verschiedene Fächer bzw. Gegenstände gelehrt wurden. In der Ostschule lernte er Anhänglichkeit und Menschenliebe, in der Südschule lernte er Verehrung des Alters und Wahrhaftigkeit, in der Westschule Tüchtigkeit und Tugend, in der Nordschule die Behandlung der ihm unterstehenden Adligen. Nach der Elementar-

schule besuchte er ebenfalls die Hochschule und die T'ai-Hsüe, um die große Vollendung zu erhalten.⁷⁰

2.2.3 Lehrprogramm und Lehrgegenstände

Die hauptsächlichen Lehrgegenstände waren die Sechs Künste (Liu-I 六藝), also Lesen, Schreiben, Rechnen (Mathematik), Tanzen, Bogenschießen und Wagenlenken. Die Auswahl und Art der Lehrgegenstände war von den konkreten Bedürfnissen der damaligen Zeit bestimmt.

Weiterhin umfaßte das Lehrprogramm aber auch die gesamte Verhaltensbildung einschließlich des Lernens der Sitten und des Umgangs mit den Aufgaben, die beim Lernen zu bewältigen waren (LC 7,4).⁷¹

2.2.4 Methodik des Lehrens und Lernens

Die Zeit der Ausbildung erstreckte sich nach dem Li-Chi etwa vom 10.-30. Lebensjahr und durchlief dabei die verschiedenen Stufen.

Der Unterricht in den Ta-Hsüe (大學), den Hochschulen, war nach Lehrplänen geregelt (LC 7,6), sodaß zu verschiedenen Tageszeiten verschiedene Lehrgegenstände an der Reihe waren. Diese Lehrpläne richteten sich nach bestimmten Unterrichtsnormen, die als bestimmte Anforderungen für die verschiedenen Altersstufen festgelegt waren, man paßte sich also dem Alter und der Aufnahmefähigkeit der Schüler an (LC 7,4; 7,6)

Der Grundgedanke, der der Lehrmethode zugrundeliegt, basiert wieder auf den Anschauungen des I-Ching, daß sich alles, von den Keimen ausgehend, im Wandel befindet, und daß man die Keime leichter beeinflussen kann als bereits fortgeschrittene Entwicklungsstufen. Es heißt daher, daß man die Schüler rechtzeitig, also so früh wie möglich beeinflussen müsse, um Fehler zu verhindern, bevor sie sich zeigen (LC 7,6).

Der Unterricht hat eine bestimmte Ordnung und beginnt mit einem Opfer an den Himmel. Die Arbeit hat pünktlich zu beginnen, weist also einen festgelegten Stundenplan und Regelmäßigkeit auf.

Die meistangewandte Lehrmethode war eine Form des Dozierens, bei der die Schüler zuzuhören hatten und nicht unterbrechen durften, um den Ablauf nicht zu stören (LC 7,5). Das bedeutet jedoch nicht, daß sie nicht fragen durften, sondern es war ihnen nur nicht erlaubt, während des Vortrages zu fragen. Nachher wurde gefragt und auf gutes und richtiges Fragen sogar großer Wert gelegt, wovon sogar ein guter Teil des Lernerfolges abhing (LC 7,16).

Für den Lehrer entstand so die Aufgabe, den Schüler zu führen und er hatte ein hinführendes, zum Ziele führendes Lehren zu praktizieren (LC 7,14). Die Voraussetzung dafür aber ist die Kenntnis der Fehler und Vorzüge eines Schülers (LC 7,12) und die Berücksichtigung der Individualität der Schüler. Es finden sich also bereits erste Ansätze einer Psychologie des Lernens und Lehrens (LC 7,12; 7,17).

Die wichtigste Vorbedingung für erfolgreiches Lernen war die Ehrfurcht der Schüler vor ihrem Lehrer (LC 7,15). Um die Sicherheit des Gelernten zu gewährleisten, wurde besonderer Wert darauf gelegt, daß das Gelernte solange eingeübt wird, bis es beherrscht wurde und ganz sicher war (LC 7,7).

In der Ta-Hsüe (大學) oder Hochschule fanden alle zwei Jahre Prüfungen statt. Nachdem vier Prüfungen erfolgreich abgelegt waren, hatten die Schüler die Kleine Vollendung erreicht, nach noch einer weiteren Prüfung die große Vollendung (LC 7,4).⁷²

2.2.5 Niedergang der pädagogischen Bemühungen

Im 8. Jahrhundert v.Chr. begann der langandauernde Zerfall der Chou-Dynastie. Die Bildung wurde sehr vernachlässigt und die ständigen Kämpfe zwischen den Prinzen und Fürsten ließen die Volksbildungsbemühungen in Vergessenheit geraten. Der Tiefpunkt war kurz vor der Geburt K'ung-tzu's erreicht.

Darauf bezieht sich eine Kritik, die das Li Chi (Hsüe Chi, 9) an den pädagogischen Zuständen übt. Dabei wird vor allem bemängelt, daß die Lehrer zuviel dozieren und reden und sich nicht um die Sicherheit des Gelernten, sicherlich auch nicht um die Individualität des Schülers kümmerten. Das aber war der Grund, daß das Interesse am Lernen und die Erfolge des Lehrens stark zurückgingen.⁷³

VI. Die theoretische Pädagogik K'ung-tzu's

K'ung-tzu kann als der älteste namentlich bekannte Lehrer und Pädagoge, nicht nur Ostasiens, sondern der gesamten Welt bezeichnet werden. Wenn es auch schon vor ihm in China ein ausgebildetes Erziehungswesen gab, so ist er doch der erste, der bewußt Lehrer und Erzieher, aber auch theoretisch begründender Pädagoge war.

K'ung-tzu war ein erziehender Lehrer im eigentlichen Sinne, nicht ein Schulgründer, nämlich kein Gründer einer Schule, die der Erhaltung und Weitergabe seiner eigenen Lehre und Gedanken dienen sollte, sondern ein Erzieher, der vermittelte, Menschen formte und bildete.

Er hat selbst praktisch keine eigene Lehre, wie etwa Buddha, Sokrates oder andere Philosophen und Religionsgründer, sondern er fühlte sich als Vermittler einer bereits ausgebildeten geistigen und kulturellen Tradition.

Bei K'ung-tzu ist das Lehren nicht nur die notwendige Form der Mitteilung von eigenen Gedanken, sondern eine bewußt geübte Tätigkeit, die das Ziel der allseitigen Menschenbildung, dem eigentlichen Anliegen der Pädagogie, hat. Das Denken über Lehren und Lernen, über Lehrer und Schüler und alle damit zusammenhängenden Fragen erreichte bei ihm zum ersten Mal ein hohes Niveau. K'ung-tzu lehrt nicht um des Lehrinhalts willen, sondern um der Bildung der Menschen willen.

Eines der größten Verdienste K'ung-tzu's ist, daß er das erste Mal die überlieferten Stoffe und Bildungsinhalte in einem durchdachten System zusammengefaßt und geordnet hat und damit ein einheitliches Ziel verfolgt. Außerdem hat er den

Unterschied von materialer Bildung (Wissen) und formaler Bildung (Charakter) als Erster klar erkannt und betont. In seinem System gibt es daher nicht nur materiale Wissensziele, sondern auch besonders formale Ziele der Charakter- und Wesensbildung, was bei ihm eigentlich die Hauptsache ist.

K'ung-tzu lehrt aber nicht nur aus sittlichen und religiösen Gründen, sondern auch aus geschichtlichen, politischen und gesellschaftlichen Gründen, und zwar aus der Erkenntnis der Verantwortung der Pädagogik für die Ordnung der Gesellschaft und des menschlichen Zusammenlebens, was ja in seiner Zeit das Hauptproblem war.

1. Die Erziehungsbereiche

1.1 Erziehung der Allgemeinheit und nicht Standeserziehung

Die bewußte Reflexion über Lehren und Lernen und die bewußte Durchführung eines pädagogischen Systems war eines der Hauptverdienste K'ungs, durch die er seine ungeheure Wirkung erreichte. Der langanhaltende Einfluß K'ung's, nämlich bis zur Revolution von 1911, praktisch jedoch noch bis in die heutige Zeit in China (und auch Japan und Korea), kann aber nicht genügend dadurch verständlich werden.

Der zweite große Verdienst, durch den sich seine lange Wirkung erklärt und was in seiner Zeit eine revolutionierende Neuerung darstellte, war, daß er sich nicht nur der Erziehung der höheren Gesellschaftsschichten, also des Adels, wie es bis zu ihm in China der Fall war, widmete, sondern, daß er die überlieferten Bildungsinhalte und Bildungsmaterialien, nämlich Ethik und die sechs Künste (Liu-I 六藝) der Allgemeinheit zugänglich machte.

Er war weder Lehrer an einer der Adelsschulen noch suchte er sich seine Schüler nach ihrer Herkunft aus, sondern er nahm jeden ohne Ansehen seiner Herkunft in seinen Unterricht auf. So wurde also durch ihn aus einer Standeserziehung, wie sie bisher in China vorherrschend war, abgesehen von einer primitiven Ausbildung der Bevölkerung, eine Bildung und Erziehung der Allgemeinheit, der Masse des Volkes.

K'ung-tzu sagt dazu: "Beim Lehren gibt es keine Standesunterschiede" (LY 15,38) und meint damit, daß er nicht auf Herkunft, sondern an allererster Stelle auf den Willen und das Interesse daran, sich zu bilden und bilden zu lassen Wert legt, und daß ihm das als Kriterium für die Aufnahme in seinen Unterricht dient.

Es spricht daraus eine für die damalige feudale und von Standesgrenzen geformte Zeit unerhörte demokratische und aufgeschlossene Einstellung, wie sie ja auch für seinen ganzen Charakter, trotz aller Betonung von Autorität und Unterordnung, typisch ist.

K'ung-tzu hat damit auch das chinesische Bildungswesen und die Möglichkeiten des gesellschaftlichen und geistigen Aufstiegs für immer geformt, weit früher als in allen anderen Ländern der Welt wurde dadurch jedem Interessierten die Möglichkeit zur Bildung gegeben.

K'ung-tzu sah es auch niemals als seine Aufgabe an, nur einzelne Menschen zu bilden und zu erziehen, sondern das Hauptziel war immer -und das wird aus der geschichtlich-politischen Situation, in der er stand und die er verbessern wollte,

verständlich- die Bildung und Erziehung des ganzen Volkes. Nicht zuletzt dadurch hat die chinesische Kultur bereits sehr früh ein hohes Niveau erhalten, und nicht zuletzt dadurch auch stand der Mensch und sein Leben in China immer im Mittelpunkt des Denkens.⁷⁴

1.2 Erziehung des Individuums

1.2.1 Erziehung in der Familie

Die Erziehung und Bildung des Menschen geht aus vom Individuum und beginnt in der Familie, die Familie ist daher der erste Bereich der Erziehung. K'ung-tzu hat jedoch kaum etwas über die Familienerziehung, bei der es sich ja in erster Linie um die Erziehung der kleineren Kinder handelt, gesagt. Sein Interesse war in erster Linie auf die ältere Jugend gerichtet.

Ein Grund dafür ist, daß, wie es auch bis zur Republik noch in China üblich ist, die Kinder manchmal schon recht früh zur Erziehung in die Obhut von Lehrern, aber auch befreundeter Familien, gegeben wurden, um bei der Erziehung eine mögliche Neutralität des Erziehenden zu wahren und notwendige Maßnahmen nicht durch Gefühle und Bindungen zu hindern.

Das Einzige, was sich bei K'ung-tzu über die Familienerziehung ersehen läßt, ist die Erziehung zur Pietät innerhalb der Familie, die von K'ung-tzu sehr betont wird; ferner, daß zwischen Eltern und Kindern im Rahmen der Pietät und der väterlichen Autorität immer ein gewisser Abstand gehalten wird, ja daß die Kinder bewußt zu diesem Abstand, zu Pietät und Ehrerbietung den Eltern gegenüber erzogen wurden. Das geht aus einer Stelle hervor, an der ein Schüler K'ungs dessen Sohn Po-yü fragt, was er von seinem Vater noch Besonderes gelernt habe. Als Po-yü antwortete, daß er ermahnt wurde die Lieder und Riten zu lernen, sagt der Schüler daraufhin: "Ich habe nach Einem gefragt und habe Dreierlei bekommen. Ich habe etwas über die Lieder gehört, ich habe etwas über die Riten gehört, außerdem habe ich gehört, daß der Edle (Chün-Tzu) seinen Sohn in ehrerbietiger Entfernung hält" (LY 16,13).

1.2.2 Erziehung in der Schule

Ein großer Teil dessen, was K'ung-tzu im Lun-Yü (LY) über Erziehung und Bildung sagt, bezieht sich auf die Erziehung im Rahmen einer Schule. Jedoch handelt es sich hierbei nicht um eine Schule, wie sie vorher für den Adel vorhanden war, eine Art öffentliche, im Zugang allerdings beschränkte Schule, sondern um eine Privatschule. Die Institution der Privatschule ist eine weitere Neuerung und ein großes Verdienst K'ungs, wodurch es im Laufe der Entwicklung der chinesischen Gesellschaft dann möglich wurde, Bildung und Erziehung in sehr umfassender Masse auch ohne einen staatlichen Zwang zu erreichen.

Zur Zeit der Chou (周朝) gab es insgesamt nur 25 Privatschulen, also sehr wenige. Erst nach K'ung-tzu kam es zu einem sehr starken Anwachsen der Zahl der Privatschulen, die eigentlich immer die dominierende Form der Schule geblieben ist.⁷⁵

K'ung-tzu war also der Erste, der die Institution der Privatschule zur vollen Anerkennung brachte und ihr eine große Bedeutung verlieh; die Privatschule war in Verbindung mit dem staatlichen Examenswesen in der Lage, ihre Aufgaben als Bildungsinstitution eineinhalb Jahrtausende zu Erfüllen,

Der Rahmen der konkreten schulischen Wirklichkeit bei K'ung-tzu ist nicht leicht zu ersehen, aber es geht aus dem Zusammenhang hervor, daß es sich bei dieser Schule nicht nur um eine Erziehungs- und Bildungsgemeinschaft, sondern auch um eine Lebensgemeinschaft handelte, in der Schüler und Lehrer meist gemeinsam zusammen wohnten und lebten.

Die Schüler traten zu ihrem Lehrer, K'ung-tzu, in ein festes Lehrverhältnis, aus dem sich auch Aufgaben praktischer Art ergaben. Das Alter der Schüler war sehr unterschiedlich, manche waren sehr jung, andere nicht viel jünger als K'ung-tzu selbst, sodaß das Alter eigentlich keine große Rolle spielte, sondern in erster Linie wohl die geistige Reife, wie es sich auch aus einigen grundsätzlichen Bemerkungen K'ungs ergibt.

1.2.3 Erziehung im Freundeskreis

Die Erziehung und Bildung beschränkt sich bei K'ung-tzu nicht nur auf die Familie und die Schule, sondern wird im Freundeskreis weiter vertieft. Freundschaft heißt nach K'ung-tzu also nicht nur das nichtverpflichtende Beisammensein von einander wohlgesonnenen Menschen, sondern in erster Linie auch Verantwortung und Pflicht. Die pädagogischen Bemühungen müssen nach K'ung-tzu also auf alle Formen menschlichen Zusammenseins ausgedehnt werden, und man sieht hieran deutlich, wie K'ung-tzu die Aufgaben der Erziehung und Bildung auf alle drei Lebenskreise und die menschlichen Beziehungen in diesen Lebenskreisen verteilt: auf die Familie, auf die Schule, die stellvertretend für Gesellschaft und Staat aufgefaßt werden kann, da sie ein Verhältnis einander nicht verwandter und nicht befreundeter Menschen ist, und auf den Freundeskreis (siehe IV.3.6).

Freundschaft entsteht durch Übereinstimmung von Interessen, Veranlagungen und bedeutet dann in pädagogischer Hinsicht eine Vertiefung der gemeinsamen Interessen, besonders aber eine gegenseitige Förderung auf ethischem Gebiet und eine gegenseitige Bildung des Wesens und. Charakters:

"Der Edle begegnet seinen Freunden durch die Kunst (Wen) und fördert durch seine Freunde seine Menschlichkeit (Ren)" (LY 12,24).

Freunde sollen sich also gegenseitig ermahnen und zum Guten, zur Sittlichkeit und Menschlichkeit (Ren) führen:

"Man soll sich gewissenhaft ermahnen und geschickt (zum Guten) führen" (LY 12,23).

1.3 Erziehung der Gesellschaft

Die Erziehung der Gesellschaft aus Anlaß der gesellschaftlichen Mißstände seiner Zeit, war K'ungs großes Anliegen. Dieses Ziel verwirklichte er, indem er das Individuum erzog und bildete, wodurch dann über Familie, Freundeskreis auch die ganze Gesellschaft erzogen wird. Erziehung zur Menschlichkeit aber war die Vorbedingung, die zerrütete Gesellschaft zu ordnen und ihr Frieden und Harmonie zu geben. Die Gesellschaft wird also erzogen, indem man vom Nahen ausgehend, nämlich dem Individuum und der Familie, auch die Persönlichkeit und das Wesen der Gesellschaft, wenngleich auch immer sie nur in und mit den Individuum existieren, erzieht.

In der "Großen Wissenschaft" (Ta-Hsüe大學) (THs), einer didaktischen Schrift der frühen Konfuzianer, die K'ung-tzu's Gedanken in zusammengefaßter und geordneter Form enthält, wird das ausgedrückt:

"Vom Himmelssohn (T'ien-Tzu) bis zur gewöhnlichen Mann, für alle gilt dasselbe: die Bildung der Persönlichkeit ist die Wurzel" (THs B 1) und:

"Wenn die Persönlichkeit gebildet ist, dann erst wird das Haus geregelt; wenn das Haus (Familie, Chia) geregelt ist, dann erst wird der Staat in Ordnung; wenn der Staat geordnet ist, dann erst kommt die Welt in Frieden" (THs A); und außerdem:

"Damit, daß, um den Staat zu ordnen, man unter allen Umständen erst sein Haus (Familie) regeln muß, ist folgendes gemeint: Daß jemand, der seine Hausgenossen nicht erziehen kann (weil er selbst als Individuum nicht gebildet ist), andere Menschen erziehen könne, das gibt es nicht. Darum geht der Edle nicht hinaus über den Kreis seines Hauses, und vollendet doch im ganzen Staat die Erziehung" (THs 5).⁷⁶

2. Die Aufgaben und Ziele der Pädagogik K'ung-tzu's

2.1 Die Bildung des menschlichen Wesens

Das höchste Ziel aller Bemühungen K'ungs und somit das höchste Ziel seiner Pädagogik ist die Bildung, Entwicklung und volle Entfaltung des menschlichen Wesens, das "der Mensch vom Himmel aufgetragen (erhalten) hat" (CY 1,1).

Das Ziel aller Pädagogie ist also die Vollendung des Menschen, und zwar zuallererst des menschlichen Individuums, des Einzelwesens.

Das drückt die Frage eines Schülers aus:

"Darf ich fragen, wie man sein Wesen erhöhen,
seine geheimen Fehler (unbewußten Unvollkommenheiten)
verbessern und Unklarheiten unterscheiden kann?" (LY12,21),

und ebenso die Aussage seines Lieblingsschülers, Yen Hui:

"Der Meister erweitert unser Wesen durch (Kenntnis) der Kultur,
er beschränkt (formt) es durch die Sitte (Li)" (LY9,10).

Höchstes Ziel ist also nicht die gesellschaftliche Anpassung, sondern das Wesen des Einzelnen.

2.2 Die Vermittlung des Tao (Ren-Tao) und der Tugenden

Das zweite große Ziel von K'ung-tzu's Pädagogik leitet sich aus dem ersten, der Bildung und Entwicklung des Menschlichen Wesens her, es ist die Vermittlung des Tao, und zwar des Tao des Menschen (Ren-Tao).

Wenn es sich bei der Aufgabe um die Wesensentfaltung handelt, so muß natürlich dazu auch der entsprechende Weg vermittelt werden, auf dem das Wesen zur höchsten Vollendung kommt. Dieser Weg ist das Tao, sozusagen das individuelle Entwicklungsgesetz des Menschen (in seiner Form als Ren-Tao), diejenige Bahn der Entwicklung, die das ursprüngliche, vom Himmel gegebene Wesen (Hsing) zur höchsten Entfaltung und Verwirklichung bringt.

Der Weg, das Tao des Menschen ist von vornherein im Menschen vorgezeichnet und angelegt, aber er kann erst durch bewußte Ausbildung, nämlich Ausbildung des Menschen und seines Wesens durch die Pädagogie, wirksam werden. Daher ist die Ausbildung dieses Tao des Menschen das Zentrum der Pädagogik und Pädagogie K'ung-tzu's, und er drückt das auch aus:

"Ich habe Eines (nämlich Tao) um alles zu durchdringen" (LY 15,2),

und an anderer Stelle:

„Nicht wahr, Shen, meine ganze Lehre ist in Einem befaßt" (LY 4,15).

Dieses Ziel aber kann K'ung-tzu seinen Schülern nicht ohne ihr Zutun und ihre eigene Zielsetzung geben:

"Sich das Ziel setzen im Tao, sich klammern an die guten Naturanlagen (Tugend/Te), sich stützen auf die Menschlichkeit, sich vertraut machen mit der Kunst (Wissen und Können, Literatur; Wen)" (LY 7,6).

Das Tao ist also das oberste Ziel, und zwar für jeden, der die Absicht hat zu lernen und sich zu bilden, und es ist unbedingt notwendig, da sich sonst keine harmonische und vollkommene Bildung des Wesens ergibt, sondern der Mensch an seinem Wesen vorbeigebildet würde. Das Tao nicht nur als Ziel sondern wirklich zu besitzen, ist das Höchste:

"Es gibt keinen größeren Geist als den, der sich mit dem Tao (Weltgesetz und Weg des Menschen) im Einklang befindet" (LC 8,4).

Aus dem Tao leitet sich die Tugend (Te) ab, aus Tao und Te die Menschlichkeit (Ren), und die einzelnen Tugenden sind nötig, um all diese zur Wirkung zu bringen. Daher handelt es sich in K'ung-tzu's Pädagogik auch darum, die einzelnen Tugenden zu vermitteln, ohne die die primären Ziele Tao (der Weg des Menschen), Te (Tugend oder die Wirkkraft der Persönlichkeit) und Ren (Menschlichkeit oder die höchste Wesenstugend) nicht verwirklicht werden können.

2.3 Das Ideal der vollkommenen Persönlichkeit (Chün-Tzu, Sheng-Ren)

Das pädagogische Ideal K'ung-tzu's, auf das hin seine ganze Pädagogik ausgerichtet ist, ist der Sheng-Ren und vor allem der Chün-Tzu, der Edle. Ein anderer, häufig gebrauchter Begriff dafür ist der Gebildete (Shih 士).

Der Unterschied zwischen diesen drei Bezeichnungen eines Ideals ist der, daß der Sheng-Ren oder Weise sein vollkommenes Wesen und Wissen von Geburt an besitzt, während der Chün-Tzu und der Gebildete (Shih 士) ihr Wissen und ihre Wesensart durch die Erziehung gewonnen haben. Das höchste Ideal, was jedoch praktisch unerreichbar ist, ist also der Sheng-Ren. Die nächste Stufe des Edlen (Chün-Tzu) oder Gebildeten (Shih 士) ist jedoch ohne weiteres erreichbar.

K'ung-tzu's Ansichten über das vollkommene menschliche Wesen und dessen Verhalten sind im Ideal des Chün-Tzu verkörpert, personifiziert. Dieses Erziehungsideal nun beschreibt K'ung-tzu in allen möglich Situationen und Verhaltensweisen, um seinen Schülern seine Auffassung vollkommener Menschlichkeit zu vermitteln. Mit Vorliebe verwendet er dazu die Überlieferung, die von den weisen alten Herrschern, die alle Sheng-Ren, Weise, waren, um an ihrem Beispiel seine Lehre zu entwickeln.

Wenn er auch zugeben muß, daß die Zeit der Weisen schon lange vorbei ist, und daß er in seiner Zeit nicht einmal mehr einen wirklichen Edlen, einen Chün-Tzu, gesehen hat, so wird er doch nicht müde, seinen Schülern immer wieder dieses Erziehungsideal vor Augen zu halten. Er ist sich im Klaren darüber, daß es nicht leicht ist, dieses Ideal zu verwirklichen, aber er weiß auch, daß das Ergebnis um so

besser und die Erfolge der Erziehung und Bildung umso größer sein werden, je höher das Ideal angesetzt wird. Er verlangt von seinen Schülern, daß sie sich immer auf dieses Ideal hin ausrichten und bringt dadurch Erziehung und Bildung in China auf ein sehr hohes menschliches Niveau,

Durch das Spannungsverhältnis von angestrebtem Ideal und realisiertem menschlichen Wesen wird dabei der Prozeß der Erziehung immer am Leben gehalten und erlahmt niemals, da das Ziel des Chün-Tzu, je näher man ihm kommt, sich doch immer wieder entfernt und immer wieder von Neuem angestrebt werden muß. Für die Erziehung und Bildung hat das die praktische Konsequenz, daß trotz aller Erfolge das Streben und der Fortschritt nie aufhören und dadurch immer wieder angetrieben werden, denn je weiter man kommt, umso mehr kommt an noch nicht Erreichtem hinzu, das noch gelernt und errungen werden muß, sodaß die Vollendung nie erreicht wird und der Prozeß immer in Bewegung gehalten wird.

K'ung-tzu hat damit die Unvollendbarkeit der Erziehung klar erkannt, und außerdem dadurch auch das Prinzip der Leistung in die Pädagogik eingeführt, sodaß der Mensch nicht mehr nach seiner Herkunft, sondern nach seinen Anstrengungen und Leistungen gemessen wird.⁷⁷

2.4 Die Erziehung zum Gemeinschaftsleben und die Neuordnung der Gesellschaft

K'ung's Ziel ist aber nicht nur die Vollendung des menschlichen Einzelwesens, sondern auch die Erziehung des Menschen zum Leben in der Gemeinschaft, Gesellschaft. K'ung-tzu hatte ja, im Gegensatz zu den Taoisten, es abgelehnt, sich aus der Welt zurückzuziehen, sondern sich bewußt für ein Leben in der Gemeinschaft entschieden, weil ihm das als die einzig adäquate, angemessene Form menschlichen Lebens erscheint. Das menschliche Leben in der Gemeinschaft aber entspricht nur dann dem höchsten Ideal des Tao, wenn es eine gesicherte Ordnung aufweist, denn die Gemeinschaft ist ein Wesen, das wie ein Organismus funktioniert. Dieser Organismus aber ist nur gesund, wenn alle Einzelfunktionen richtig aufeinander abgestimmt sind, erst dann wird das Tao (der Menschen) und die Menschlichkeit auch in der Gemeinschaft vorhanden sein. Das Ziel K'ung-tzu's ist also auch, das Wesen der menschlichen Gemeinschaft, das vom Himmel gegeben wurde, auszubilden und zu verwirklichen.

Das geschieht dadurch, daß die spezifischen Funktionsweisen der menschlichen Gemeinschaft, nämlich die Tugenden und insbesondere die Sitten (Li), die die konkrete äußere Form und Norm dieser Funktionsweisen darstellten, von der Pädagogie vermittelt werden. Dazu bedarf es aber auch eines möglichst umfassenden Wissens vom Wesen des Menschen in der Gemeinschaft, also eines Wissens von der Kultur.

Die Erziehung zum Gemeinschaftsleben beginnt beim Individuum, das zum Chün-Tzu ausgebildet werden soll, um dann durch paradigmatische Wirkung auch die Erziehung zur Gemeinschaft und der Gemeinschaft vollenden soll. Damit wird auch die Neuordnung der Gesellschaft, die ja das große praktische Problem K'ung-tzu's

war, ebenfalls zur Aufgabe und zum Ziel der Pädagogik. K'ung-tzu drückt das auch deutlich aus:

"(Der Edle) bildet sich selbst, um den hundert Namen
Frieden zu geben. Sich selbst bilden,
um den Hundert Namen Frieden zu geben;
selbst Yao und Shun machte das noch Schwierigkeiten" (LS 14,45).

Die Hundert Namen sind alle Namen der Familien des (damaligen) chinesischen Volkes, damit ist also das ganze Volk gemeint.

2.5 Charakterbildung als Hauptsache und Bevorzugung der Allgemeinbildung

Die Erziehung und Bildung ist in K'ung-tzu's Pädagogik im wesentlichen humanistisch ausgerichtet, sie ist Menschenbildung. Daher steht bei ihm die Charakterbildung an erster Stelle, vor der Vermittlung von Wissen. Fast alle Sprüche des Lun-Yü lassen dieses Ziel erkennen. Die Bildung und Erziehung des Charakters ist K'ung-tzu deshalb am Wichtigsten, weil von einem ausgebildeten und richtig geformten Charakter schließlich auch die Anwendung des erworbenen Wissens abhängt, das Wissen ist also sekundär, die Charakterbildung primär. Das Wesen des Menschen und das Tao, die Menschlichkeit (Ren), zeigen sich zuerst einmal im Charakter des Menschen, Tao ist nur vorhanden, wenn zuerst der Charakter gebildet wird.

Wie sehr K'ung-tzu die Charakterbildung betont, geht aus folgender Stelle hervor, wo K'ung-tzu das Wissen, die sechs Künste (Liu-I 六藝) auf den letzten Rang verweist:

"Ein Jüngling soll nach innen kindesliebend, nach außen
bruderliebend sein, pünktlich und wahr, seine Liebe
überfließen lassend auf alle und eng verbunden mit der
Menschlichkeit (Ren). Wenn er so wandelt und noch Kraft
übrig hat, so mag er sie anwenden zur Erlernung der Künste
(I 藝)" (LY 1,6).

An den hier genannten Charaktereigenschaften zeigt sich ganz deutlich, daß es K'ung-tzu in erster Linie um die Charakterbildung geht. Erst danach sollen auch die Künste, also Wissen und Fertigkeiten, gelernt werden. Auch an anderer Stelle wird das ausgedrückt:

"Ein Edler, der eine umfassende Kenntnis der Literatur
besitzt und sich nach den Regeln der Moral (Li) richtet,
mag es wohl vermeiden, Fehlritte (Falsches) zu begehen" (LY 6,25).

Hierbei handelt es sich bei der Kenntnis der Literatur aber nicht nur um ein Wissen als Besitz, sondern immer um ein Wissen in Hinsicht auf die Charakterschulung und die Anwendung bei der moralischen Handlung.

Aus dem gleichen Abschnitt geht aber auch hervor, daß K'ung-tzu als Ziel aller Pädagogie eine umfassende, allgemeine Bildung betont ("umfangreiches bzw. umfassende Kenntnis..."), und das tritt an mehreren Stellen hervor. So zum Beispiel im Munde des Schülers Tzu Hsia:

"Ausgebreitete (allgemeine und umfassende) Kenntnisse erwerben und fest aufs Ziel (Tao und die Vervollkommnung des Wesens) gerichtet sein, ernstlich fragen und vom Nahen aus denken: darin liegt Menschlichkeit" (LY 19,6)

Daß aber die vielen einzelnen Kenntnisse, also das Spezialwissen, das man sich sicher beim Lernen erwirbt, und das auch K'ung-tzu in großem Umfang besaß, nicht so wichtig ist, sondern vielmehr ein umfassendes Allgemeinwissen und dessen Anwendung in moralischen Handlungen, also das Verhalten eines wohlgebildeten Charakters, betont K'ung-tzu, wenn er sagt:

"Ich hatte eine harte Jugend durchzumachen, deshalb erwarb ich mir mancherlei Talente (Können, Fertigkeiten). Aber das sind Nebensachen. Kommt es denn darauf an, daß der Edle in vielen Dingen Bescheid weiß? Nein, es kommt garnicht auf das Vielerlei an." (LY 9,6, auch LY 9,2).

K'ung-tzu geht es also in erster Linie um ein allgemeines Wissen, das sich mit einem moralisch hochstehenden Charakter verbindet und den Menschen und die Menschlichkeit allseitig ausbildet und formt, nicht jedoch um spezielle Kenntnisse, Fähigkeiten und Talente, die immer zur Einseitigkeit führen und nicht das höchste Ziel, das Tao und die vollkommene Ausbildung des Menschlichen Wesens vermitteln können.

2.6 Verhaltensbildung

Da der Mensch in der Gesellschaft und nicht allein lebt und daher auch in ihr aktiv werden, also handeln muß, kann sich das Ziel der Charakterbildung und der umfassenden Allgemeinbildung aber nicht nur darauf beschränken, bestimmte Charakterformen und ein bestimmtes Wissen zu erzeugen, ohne daß dieser Charakter und das Wissen zur Anwendung, zur Verwirklichung in konkretem Handeln kommen. Moral soll nicht nur vorhanden sein, sondern sich auch in dementsprechendem Verhalten äußern.

Immer wieder spricht K'ung-tzu von Verhalten, Verhaltensmaßstäben und -regeln, woraus sich entnehmen läßt, daß es ihm keineswegs nur um eine Ausbildung des Wesens ansich, sondern ebenfalls um die Ausbildung der Verhaltensweisen ging,

und daß die Bildung des Wesens und. die Vermittlung des Tao erst vollständig sind, wenn sich dies Wesen auch in konkreten Handlungen verwirklicht und nicht nur als Möglichkeit existiert.

2.7 Theoretisches Wissen und praktisches Können: Die Betonung der Praxis

In engem Zusammenhang mit der Verhaltensbildung, ja nahezu identisch damit, steht ein anderes Ziel K'ung-tzu's, nämlich die Erziehung seiner Schüler zum Umsetzen des erworbenen Wissens in ein praktisch anwendbares Können, die Anwendung des Wissens in der Praxis des gesellschaftlichen Lebens, um dadurch die Ziele des Tao und. der Neuordnung der Gesellschaft zu verwirklichen. K'ung-tzu's pädagogische Bemühungen wären als reines Wissen in den Köpfen seiner Schüler und ohne eine praktische Ausführung sinnlos und vergeblich gewesen, deshalb betont er die Umsetzung des Wissens in das Handeln:

"Was die literarische Ausbildung anbetrifft, so kann ich es durch Anstrengung wohl anderen Menschen gleich tun, aber die Stufe eines Edlen, der in seiner Person seine Überzeugungen in Handeln umsetzt, habe ich noch nicht erreicht" (LY 7,32),

sagt K'ung-tzu, womit er aber gleichzeitig auch zugibt, daß das Umsetzen ins Handeln nicht leicht ist, sondern sehr große Anstrengungen seitens des Lernenden verlangt.

Von diesem Gesichtspunkt der praktischen Anwendung alles Gelernten her ist auch seine Betonung der Selbsttätigkeit und der Selbständigkeit als methodische Prinzipien seiner Pädagogik und als Anforderungen an seine Schüler zu verstehen.

3. Die Möglichkeiten und Voraussetzungen des pädagogischen Erfolges

3.1 Begabung und Intelligenz: Die vier Begabungsstufen der Menschen

K'ung-tzu mußte sich fragen, welche Möglichkeiten die Pädagogie in Bezug auf die Bildung und Entwicklung des menschlichen Wesens hat und wovon diese Möglichkeiten abhängen bzw. beeinflußt werden.

Aus seiner Ansicht über die Natur, das Wesen des Menschen ergeben sich für ihn weite Möglichkeiten pädagogischer Lenkung und Beeinflussung. Seiner Ansicht nach sind die Wesen der Menschen bei der Geburt einander sehr ähnlich, denn er sagt:

"Von Natur aus stehen die Menschen einander nahe, durch Übung entfernen sie sich voneinander" (LY 17,2).

Diese Ähnlichkeit im Wesen bezieht sich auf das vom Himmel gegebene, allgemeine menschliche Wesen, das natürlich allen Menschen zu eigen ist. Das Grundlegende im

menschlichen Wesen, nämlich Mensch zu sein mit allen, dementsprechenden Eigenschaften ist also bei Allen vorhanden, aber es gibt dennoch Unterschiede, und zwar in der Begabung und Intelligenz:

"Bei der Geburt schon Wissen zu haben, das ist die höchste Stufe; durch Lernen Wissen zu erwerben, das ist die nächste Stufe. Schwierigkeiten zu haben und doch zu lernen, das ist die übernächste Stufe. Schwierigkeiten zu haben und nicht lernen, das ist die unterste Stufe des gemeinen Volks (der gewöhnlichen Leute)" (LY 16,9).

K'ung-tzu sieht also durchaus die Unterschiede der Menschen in Bezug auf Begabung und Intelligenz und unterscheidet dabei drei Stufen, nämlich die Weisen von Geburt an, was von den weisen Herrschern des Altertums gesagt wird, den normal Intelligenten, also den durchschnittlichen Menschen, die ihr Wissen und Wesen auf dem Wege des Lernens erwerben und vollenden, und den Dummen, von denen einige zwar lernen, der größte Teil aber durch gleichzeitig vorhandene Bequemlichkeit dumm und unwissend bleibt.

Es zeigt sich hieran, daß der Bereich der Wirkungsmöglichkeit der Pädagogie nach K'ung-tzu bei den durchschnittlich begabten und intelligenten Menschen liegt, weil diese auf der einen Seite die Pädagogie brauchen, um die Vollendung zu erreichen und auf der anderen Seite auch den Einflüssen der Pädagogie und ihrem Wirken zugänglich sind. Auch sind die Ergebnisse bei dieser Gruppe am größten in Bezug auf die Ausgangssituation, in der noch keine Beeinflussung stattgefunden hat.

Bei den anderen Gruppen sind die Möglichkeiten wesentlich geringer, vor allem bei den beiden extremen Gruppen der Weisen, und der Dummen, die dazu noch faul und unwillig sind. K'ung-tzu sagt dazu:

"Nur die höchststehenden Weisen und die Allerdümmsten sind unveränderlich (LY 7,3).

Das "unveränderlich" kann wohl nicht absolut genommen werden, sondern nur als eine starke Beschränkung der pädagogischen Möglichkeiten. Die Einen, die Weisen, sind kaum zu beeinflussen, weil sie bereits die Vollendung haben, die anderen, weil ihnen der notwendige Wille zur Entwicklung fehlt.

Dennoch sind auch diese beiden Gruppen nicht ganz den Einflüssen der Pädagogie entzogen, vielmehr ist es auch Aufgabe und Möglichkeit der Pädagogie, diese beiden Gruppen weiter zu formen, die Weisen, um sie auf ihrer hohen Stufe zu halten, die Dummen und Unwilligen, um sie wenigstens von einer Weiterentwicklung zum Schlechten abzuhalten.⁷⁸

3.2 Wille und Fleiß: Das Lernen lieben (Hao-Hsüe 好學)

Die Einflußmöglichkeiten der Pädagogie hängen nach K'ung-tzu's Ansicht von zwei Hauptvoraussetzungen ab, nämlich dem Willen, überhaupt lernen und sich bilden zu wollen und dem Fleiß, der Anstrengung bei der Tätigkeit des Lernens. Ohne diese beiden Voraussetzungen ist kein Lernen und keine Pädagogie möglich. Wenn aber jemand, nur den Willen hat, sich zu bilden und die nötige Energie und den Fleiß dabei aufbringt, so wird es der Pädagogie sicher gelingen, trotz aller eventuellen Beschränkungen sein Wesen zu bilden und ihn zum Guten zu erziehen. Der Wille zum Lernen ist für K'ung-tzu also das erste Kriterium für die Auswahl und Annahme seiner Schüler, nicht aber irgendwelche materiellen Begleitumstände wie die Entlohnung etc.:

„Von denen, die ein Päckchen Dörrfleisch mitbrachten, habe ich noch nie jemand von meiner Belehrung ausgeschlossen. (LY 7,7).

Dieser Wille zum Lernen muß fest und unabänderlich sein und darf sich nicht durch Schwierigkeiten schrecken lassen, denn der Weg des Lernens ist schwierig und weit und nur unter Mühen und Entsagungen zu begehen, und er dauert bis an das Lebensende:

"Ein Lernender kann nicht sein ohne großes Herz und starken Willen; denn seine Last ist schwer und sein Weg ist weit. Die Menschlichkeit ist seine Last: ist sie nicht schwer? Im Tode erst ist er am Ziel: Ist das nicht weit?" (LY 8,7).

K'ung-tzu ist auch bereit, sein Wissen allen bis auf den letzten Rest mitzuteilen (soweit der Lernende es verarbeiten kann) und nichts zurückzuhalten:

"Wenn ein ganz gewöhnlicher Mensch mich fragt, ganz wie leer, so lege ich (mein Wissen) von einem Ende zum anderen dar und erschöpfe es" (LY 9,7).

Wer alle die Mühen bereitwillig auf sich nimmt, um zu lernen und sich zu bilden, wird von K'ung-tzu mit einem besonderen Terminus, der einer Auszeichnung entspricht, bezeichnet: er ist "ein das Lernen Liebender" (Hao-Hsüe che), dem bestimmte Verhaltensweisen und Qualitäten zu eigen sind:

"Ein Edler, der beim Essen nicht nach Sättigung fragt, beim Wohnen nicht nach Bequemlichkeit fragt, eifrig im Tun und vorsichtig im Reden, sich denen, die Grundsätze haben, naht, um sich zu bessern: der kann ein das Lernen Liebender genannt werden" (LY 1,14).

Diese Auszeichnung erhalten aber nur wenige, geistig und moralisch hochstehende Schüler, aber auch andere als Schüler, denen die gleichen Eigenschaften zukommen; unter anderem K'ung's Lieblingsschüler, Yen Hui (顏回) und ein Minister (LY 6,2 und 5,14).

4.. Merkmale des Lernens und die Anforderungen an das Verhalten der Schüler

4.1 Merkmale des Lernens

4.1.1 Lernen als Selbstzweck

Bei K'ung-tzu heißt „lernen“ nicht: etwas lernen oder etwas können, es findet sich bei ihm die materiale Auffassung des Lernens in diesem Sinn erst an untergeordneter Stelle. Das Hauptmerkmal des Lernens bei K'ung-tzu - und das ist ebenfalls eine Neuerung in der Pädagogie des damaligen China - ist, daß es um seiner selbst willen geschieht, also ein Lernen als Selbstzweck, nicht jedoch um irgendwelcher materiellen Vorteile oder Ziele wegen. Er löst das Lernen soweit wie möglich von seinem Inhalt und setzt es absolut. Man lernt nicht um etwas zu können, sondern um etwas zu werden und zu sein. Damit setzt er das Lernen ganz in das Zentrum des Menschen und es bezeichnet die wesentliche geistige Energie des Menschen, eine von Willen und Einsicht geführte dauernde Umwandlung. Es wird dadurch zu einer allgemeinen menschlichen Aufgabe. K'ung-tzu verdeutlicht diese Haltung zum Lernen wieder an den Vorbildern des Altertums:

"Die Lernenden des Altertums taten es um ihrer selbst willen,
die Lernenden von heute um der Menschen willen
(um die Menschen zu beeindrucken)" (LY 14,25).

K'ung-tzu ist damit, daß man um des Eindrucks auf andere Menschen willen lernt oder um Profit zu erhalten, durchaus nicht einverstanden, aber er muß zugeben, daß es nicht leicht ist, auf alles zu verzichten und nur um des Lernens willen und der eigenen Menschlichkeit willen zu lernen:

"Drei Jahre lernen, ohne nach Brot zu gehen, das ist
nicht leicht zu erreichen" (LY 8,12).

Die meisten lernen um des Profits und der Karriere willen. Das ist zum Beispiel bei einem Jungen der Fall, dessen Absicht, Karriere zu machen, K'ung-tzu kritisiert:

"Er strebt nicht danach, Fortschritte zu machen,
er will es schnell zu etwas bringen" (LY 14,47).

Das Lernen bei K'ung-tzu, das Lernen als Selbstzweck, steht im Gegensatz zum Erfolgs- und berufsbestimmten Lernen, und es dient auch nicht der unmittelbaren

Vorbereitung auf den Staatsdienst, wozu es sich erst wesentlich später im Laufe der Entwicklung des konfuzianischen Staates entwickelt hat, wo die Klassiker der Prüfungsstoff und die Ideen K'ung-tzu's die staatstragenden Gedanken waren

4.1.2 Lernen als Selbstbildung und Selbsterziehung

Das charakteristische Merkmal des Lernens bei K'ung-tzu, das auch zum methodischen Prinzip seiner Pädagogik wird, ist die Form der Selbsterziehung (Hsiu-Shen 修神) oder Selbstbildung (Hsiu-Hsing 修性).

"Wer nicht strebend sich bemüht, dem helfe ich nicht voran,
wer nicht nach dem Ausdruck ringt, dem eröffne ich nicht;
wenn ich eine Ecke zeige, und er kann es nicht auf die drei anderen
übertragen, so wiederhole ich nicht" (LY 7,8).

Selbstbildung ist also das Hauptmerkmal der Pädagogik K'ung-tzu's, und das stellt an die Schüler hohe Anforderungen und verlangt große Energie. Diese Selbstbildung wird exemplarisch von dem Lieblingsschüler Yen Hui ausgesagt, der äußerlich kaum Aktivität gezeigt hat, aber doch äußerst aktiv war und sich selbst mit den von K'ung-tzu gegebenen Hinweisen und Anregungen auseinandersetzte:

"Ich redete mit Hui den ganzen Tag. Der erwiderte nichts wie ein Tor. Er zog sich zurück und ich beobachtete ihn beim Alleinsein; da war er imstande, (meine Lehren) zu entwickeln (LY 2,9).

Der Lehrer ist also nicht dazu da, den Schüler nur voranzuschleppen., sondern nur, um ihm Rat und Hilfe zu geben, wo es notwendig ist. Ansonsten aber hängt aller Erfolg und Fortschritt von der eigenen Aktivität des Schülers ab, der Interesse haben muß, sich mit den Stoffen auseinandersetzen und sie auf ähnliche Gebiete anwenden muß, und zwar soweit wie möglich ohne die Hilfe des Lehrers.

Durch diese Form des Lernens wird dann auch auf allen anderen Gebieten menschlicher Tätigkeit ein hohes Maß eigener Aktivität verursacht, übertragen. Dieses Merkmal des konfuzianischen Lernens, die Selbstbildung, beruht auf einem natürlichen Trieb des Menschen, zu lernen und sich zu entwickeln, den K'ung-tzu bewußt anwendet und ausnutzt.⁷⁹

4.1.3 Lernen als spezifische Haltung; einer zielgerichteten Lebensführung: Wachstum und Steigerung der Persönlichkeit

Das ursprüngliche konfuzianische Lernen ist nicht eine zeitweilige Anstrengung für einen begrenzten Zweck oder für einen speziellen geistigen Besitz, auch nicht für den

Besitz von Qualifikationen für ein bestimmtes materielles Ziel, sondern es ist eine den ganzen Menschen erfassende Bewegung. Dadurch ist die Art des Lernens, die Anstrengung und Intensität wichtiger als das, was gelernt wird, das erst an zweiter Stelle steht.

Lernen wird bei K'ung-tzu so durch die Verbindung von menschlichem Lerntrieb, einem hohen Ziele und durch die Tugend der Menschlichkeit zu einer ganz bestimmten, prägenden Lebenshaltung, die dem Leben eine spezifische Form gibt. Lernen ist so das Ideal einer bestimmten Existenzform. Es ist nicht nur intellektuelle Erfassung von etwas. Lernen bedeutet dann in sich hineinbilden, zur Gewohnheit und Haltung machen. Die zielgerichtete Haltung des konfuzianischen Lernens drückt K'ung-tzu so aus:

„Sich das Ziel setzen im Tao, sich klammern an das Te (die guten Naturanlagen), sich stützen auf die Menschlichkeit (Ren), sich vertraut machen mit der Kunst (der literarischen und moralischen Bildung (Wen 文)" (LY 1,6).

Dadurch wird dem Lernen die Mühsal genommen und es wird leicht ertragen:

"Lernen und fortwährend üben, ist das nicht auch befriedigend?" (LY 1,1).

Es wird aber nicht nur leichter, sondern für den, der mit Enthusiasmus und festem Willen dabei ist, zu einer Befriedigung und einem Gefühl des Glücks, das das ganze Leben erfüllt.

4.1.4 Lernen als Mittel sittlichen Wachstums

Der Hauptinhalt des Lernens bei K'ung-tzu ist das Lernen der Sitten (Li). Die Sitten sind der Ausdruck höchster Tugend und Menschlichkeit. Da es K'ung-tzu's erklärtes Ziel ist, das Wesen des Menschen, das Tao des Menschen und somit Tugend und Menschlichkeit zu bilden, so muß er notwendigerweise ein großes Gewicht auf das Lernen der Sitten legen, ja sie zu dem Hauptinhalt seiner Pädagogie machen.

Entwicklung und Ausbildung des menschlichen Wesens und des Tao kann also umso mehr stattfinden, je mehr die Sitten, die konkrete Ausdrucksform der Menschlichkeit und des Tao, gelernt werden. Jedes Lernen bedeutet bei K'ung-tzu daher auch eine Vergrößerung der sittlichen Kenntnisse und Verhaltensweisen und führt zu sittlichem Wachstum des Menschen. Ohne das Lernen aber können die Tugenden sich nur unvollkommen ausbilden, und wenn die Tugenden unvollkommen sind, so ist das Ziel der Bildung des menschlichen Wesens und des Tao im Menschen nicht erreicht. K'ung-tzu betonte daher seinen Schülern gegenüber die Mangelhaftigkeit aller Tugenden ohne Lernen:

"Menschlichkeit lieben, ohne das Lernen zu lieben,
das führt zur Torheit, Weisheit (Chih 智) lieben,
ohne das Lernen zu lieben, das führt zur Ziellosigkeit;
Wahrhaftigkeit (Hsin 信)(Gewissenhaftigkeit) lieben,
ohne das Lernen zu lieben, dieses führt zur Beschädigung,
die Geradheit (Chih 直) lieben, ohne das Lernen zu lieben,
das führt zur Grobheit; den Mut (Yung 勇) lieben,
ohne das Lernen zu lieben, das führt zur Unordnung;
die Festigkeit (Kang 剛) lieben, ohne das Lernen zu lieben,
das führt zur Sonderlichkeit" (LY 17,8).

Lernen wird hier also auch als ethischer und formender Vorgang aufgefaßt. Umgekehrt zeigt sich aber auch, daß die Sitte, also der Inhalt des Lernens selbst, erzieherisch auf den Menschen wirkt und diesen formt. Es liegt hier also eine Interdependenz von Sitten und Lernen, von Lerninhalt und Lernvorgang vor, Lerninhalt und Lernvorgang werden zu einer Einheit, in der sich beide Teile wechselseitig beeinflussen und einander bedingen und fördern.

4.1.5 Lernen als Mittel der Welt- und Wahrheitserkenntnis

Die Hauptaufgabe der Pädagogik K'ung's war die Ausbildung des menschlichen Wesens und des menschlichen Tao, des Weges der harmonischen Entwicklung des Wesens;

"Dem Wesen folgen, das nennt man den Weg (Tao),
den Weg ausbilden (Hsiu-Tao 修道), das nennt man
die Pädagogie (Lehren und Erziehung)" (CY 1,1).

Der Weg des Himmels, das oberste Weltgesetz also, nach dem die ganze Welt sich richtet und bewegt, ist die Wahrheit, die Wahrheit des Seins, der Welt:

"Wahrheit ist der Weg des Himmels" (CY 20,18).

Im Weg des Himmels, dem obersten Prinzip, ist also alle Wahrheit unserer Welt enthalten. Der Weg des Himmels ist also das ewige und Unveränderliche der Bewegung unserer Welt, und der Weg des Menschen (Ren Tao), also der Entwicklungsweg des menschlichen Wesens, ist das Bedingte, zeitweilige, das vom Weg des Himmels abhängt. Der Weg des Menschen ist aber immer mit dem Weg des Himmels verbunden, das menschliche Tao ist nichts anderes, als das immerwährende Streben und Erlangen der Wahrheit des Tao des Himmels:

"Wahrheit gewinnen ist der Weg des Menschen"(CY 20,18).

Da aber der Weg des Menschen durch die Erziehung und das Lehren vermittelt wird, so ist Lehren und Erziehen auch das Mittel, um die letzten Wahrheiten der Welt, den Weg des Himmels, zu gewinnen und, den Weg des Menschen ständig zu dem Weg des Himmels hinzuführen, also zurück zu seinem Ursprung.

Die Pädagogie erfüllt diese Aufgabe mittels Vermittlung eines klaren und wahrhaftigen Wissens von der Welt und der Vermittlung der moralischen Wahrheiten und der Fähigkeiten, diese in die Handlung umzusetzen:

"Von der Klarheit (des Wissens) zur Wahrheit (der Erkenntnis und der Handlung), das nennt man die Pädagogie (Lehren und Erziehung)" (CY 21,1).

Das Lehren vermittelt dem Lernenden das Wissen und die Klarheit und Wahrheit der Erkenntnis, die Wahrheit ist aber erst vollkommen, wenn die Wahrheit des Wissens durch eine richtige Erziehung auch in die Wahrheit der Handlung umgesetzt wird, denn die Welt und die Wahrheit des Himmels sind nicht nur Sein, sondern auch Bewegung, also Handlung im Bereiche des Menschen. Das ist die letzte metaphysische Begründung für K'ung-tzu's Forderung nach Verwirklichung des Gelernten und seine starke Betonung praktischen, ethischen Handelns (Vgl. 1.6.1 - 1.6.2), die zwar im Lun-Yü und von K'ung-tzu selbst nicht explizit klar gemacht wird, die er aber sicher an seine Schüler weitergegeben hat, und die dann im Chung-Yung (中庸) auftauchen. Im Lun-Yü heißt es aber demgemäß im Munde von Tzu-Hsia:

"Die hundert Handwerker bleiben in ihren Werkstätten um ihre Arbeiten zu vollenden. Der Edle lernt, um sein Tao (also seinen Weg, die Gewinnung der Wahrheit des T'ien-Tao 天道) zu erreichend (LY 19,7).

4.1.6 Die Unbegrenztheit der Erkenntnisse und des Lernens

Eine Vorahnung der ständigen unaufhörlichen Ausweitung von Wissen und Erkenntnis, einer Unvollendbarkeit von Erkenntnis und Lernen, findet sich in einem Ausspruch von Yen Hui, der sich dessen bewußt wurde, daß trotz aller pädagogischen Mittel und Möglichkeiten doch immer irgendwo eine Grenze für den Menschen ist, andererseits aber auch eine Grenze, die immer weiter hinausgeschoben werden kann, die aber dennoch immer Grenze bleibt, sodaß die Einwirkung der Pädagogie auf den Menschen niemals ein Ende finden darf:

"Ich sehe empor", sagt Yen Yüan, "und es wird immer höher. Ich bohre mich hinein und es wird immer undurchdringlicher. Ich schaue es (das Ziel) vor mir, und plötzlich ist es wieder hinter mir. Der Meister lockt freundlich, Schritt für Schritt, die Menschen. Er erweitert unser Wesen durch (Kenntnis der) Kultur (Wen), er beschränkt es durch die Sitte (Li). Wollte ich

aufhören, ich könnte es nicht mehr. Wenn ich aber alle meine Kräfte (Fähigkeiten, Begabungen, Ts'ai 才) erschöpft habe und glaube es schon erreicht, so steht es wieder klar und fern. Und wenn ich noch so sehr ihm folgen möchte, es ist kein Weg (keine Möglichkeit, kein Mittel) dahin (LY 9,10).

Daraus spricht die Erkenntnis, daß wir mit jedem Schritt, den wir beim Lernen hinter uns gebracht haben, zwar eigentlich dem Ziel näher gekommen sind, daß sich aber gleichzeitig dadurch auch neue Unbekannte für uns auftun, die wieder das noch zu Lernende und zu Erforschende vermehren, sodaß das Lernen praktisch unvollendbar ist, weil es mit jedem Erfolg zwar die Grenzen einengt, sofort aber auch wieder die Grenzen erweitert und das Ziel entfernt.

4.2 Die Anforderungen an das Verhalten der Schüler

4.2.1 Wille zum Lernen und Verlangen nach Bildung

Um mit Lehren und Lernen Erfolg zu haben und die angestrebten Ziele erreichen zu können, bedarf es bestimmter Verhaltensweisen der Schüler, die von K'ung-tzu an alle seine Schüler als Mindestanforderungen gestellt werden. Ein guter Schüler ist nur derjenige, der alle diese Anforderungen erfüllt, und auch nur ein solcher Schüler kann das Lob erhalten, daß er das Lernen liebt (Hao-Hsüe 好學).

Die allererste Anforderung an das Verhalten der Schüler ist sozusagen die Voraussetzung des pädagogischen Erfolges, wie bereits dargelegt, der Wille zum Lernen oder das Verlangen, sich bilden zu wollen. Es ist eine unumstößliche Mindestanforderung, ohne die Pädagogie überhaupt nicht stattfinden kann und bereits in den Ansätzen erstickt würde. Nur wenn der Wille zum Lernen vorhanden ist, nimmt K'ung-tzu Schüler an:

"Von denen, die ein Päckchen Dörrfleisch mitbrachten, habe ich noch niemanden von meiner Belehrung ausgeschlossen" LY 7,7).

Wenn aber beim Schüler der Wille da ist, so ist K'ung-tzu auch bereit, ihm zu helfen und ihm seine Kenntnisse zu vermitteln:

"Wenn ein ganz gewöhnlicher Mensch mich fragt, ganz wie leer, so lege ich ihm (mein Wissen) von einem Ende bis zum anderen dar" (LY 9,7).

Die Betonung des Willens ist bei K'ung-tzu ganz zentral.⁸⁰

4.2.2 Beständigkeit, Ausdauer und Unermüdlichkeit

Zwei weitere Haupterfordernisse und. Anforderungen an das Verhalten der Schüler kommen an einer ganzen Anzahl von Stellen zum Ausdruck: Beständigkeit und Ausdauer oder Unermüdlichkeit. Wer als Schüler nicht beständig ist und nicht beständig auf sein Ziel ausgerichtet ist, der kann es auch nur schwer erreichen, denn Unbeständigkeit führt zu Ablenkung vom Ziel des Lernens.

Beständigkeit aber kann auch nur wirksam werden, wenn der Lernende sich unermüdlich bemüht und lange Ausdauer zeigt, trotz aller Schwierigkeiten und Hindernisse, denn Lernen ist keineswegs nur eitel Freude, sondern es verlangt sehr viel Arbeit und Bemühungen, Auseinandersetzungen mit dem Stoff und sich selbst. Das bedeutet aber auch, daß man nicht kurz vor dem Ziel aufgeben darf, weil dann alle Mühen umsonst waren und das Ziel doch nicht erreicht ist, und das ist in K'ungs Augen doppelt negativ zu bewerten; er verabscheut den Stillstand.

"Nehmt zum Vergleich einen Hügel, der fertig ist bis auf einen Korb Erde; bleibt es dabei, so bedeutet das für mich einen Stillstand. Nehmt zum Vergleich den ebenen Grund, es mag erst ein Korb Erde dort liegen, geht es weiter, so bedeutet es für mich einen Fortschritt" (LY 9,18).

Die Beständigkeit bei K'ung-tzu bedeutet also in erster Linie einen beständigen Fortschritt beim Lernen und die Vollendung bis ans Ziel.

Die weitere Anforderung, nämlich Ausdauer und Unermüdlichkeit zu haben, kommt noch deutlicher zum Ausdruck, und auch K'ung-tzu selbst nimmt diese Eigenschaften bzw. Verhaltensweisen für sich in Anspruch, wohingegen er bescheidenerweise auf Weisheit und Menschlichkeit (Ren) keinen Anspruch erheben will:

"Was Weisheit (Sheng) und Menschlichkeit anbetrifft: wie könnte ich es wagen, darauf Anspruch zu erheben; nur daß ich ohne Überdruß danach strebe und Andere lehre, ohne müde zu werden, das mag wohl vielleicht gesagt werden" (LY 7,33).

Diese Anforderungen erfüllt der Lieblingsschüler Yen Hui:

"Wenn man mit ihm sprach, niemals zu erlahmen, das war Hui's Art" (LY 9,19) und: "Ich habe ihn immer fortschreiten sehen, ich habe ihn nie stillstehen sehen" (LY 9,20).

Um die Ausdauer und Unermüdlichkeit immer im Schüler lebendig zu halten, gibt ihm K'ung-tzu einen Rat, wie sich der Spannungszustand zwischen Ziel und Erreichtem erhalten läßt und die Unermüdlichkeit der Bemühungen hervorruft:

"Lerne, als hättest du es nicht erreicht, und dennoch fürchtend, es zu verlieren"(LY 8,17).

Wer aber keine Beständigkeit und keine Ausdauer hat, dem können alle Mittel nicht helfen, auch nicht Lehren und Erziehen:

"Die Leute im Süden haben ein Sprichwort: Ein Mensch, der nicht beständig ist, der ist nicht geeignet, um Zauber oder Heilkunst zu betreiben. Das ist ein wahres Wort" (LY 13,22).

4.2.3 Bescheidenheit, Zurückhaltung und Ehrfurcht (Respekt) vor dem Lehrer

Ein weiteres wichtiges Erfordernis für die Schüler ist Bescheidenheit in allen Angelegenheiten, besonders aber beim Lernen, dem Lehrer und den Mitschülern gegenüber. Bescheidenheit ist notwendig, um sich ständig seiner Mängel und Fehler bewußt zu sein, und nur wenn man die Mängel weiß, kann man sie abstellen und Fortschritte machen. Bescheidenheit ist also die Vorbedingung des Fortschritts .

Bescheidenheit bedeutet auch ein bestimmtes Verhalten anderen Menschen, besonders erfahreneren gegenüber, seien sie nun Lehrer, Schüler oder Außenstehende. Die aus der Bescheidenheit sich ergebende selbstkritische Haltung befähigt den Schüler, überall und von jedem Wissen und Erkenntnisse anzunehmen. Wenn jemand nicht bescheiden, sondern vielmehr von seiner eigenen Großartigkeit überzeugt ist, so wird er die Hilfe anderer nicht akzeptieren.

Bescheidenheit anderen Menschen gegenüber bewirkt erst, daß diese sich bereit finden, dem Schüler oder Lernenden zu helfen. Diese Bescheidenheit nun wird wiederum von dem Schüler Yen Hui in vorbildlicher Weise vertreten:

"Begabt sein und doch noch von Unbegabten lernen; viel lernen und doch noch von solchen lernen, die wenig haben; haben als hätte man nicht, voll sein als wäre man leer, beleidigt werden und nicht streiten: einst hatte ich einen Freund (nämlich Yen Hui), der in allen Dingen so handelte", sagt der Schüler Tseng-tzu (LY 3,6).

Auch K'ung-tzu selbst zeigte diese Bescheidenheit:

"In einem Dorf von zehn Familien gibt es sicher Leute, die an Treue und Gewissenhaftigkeit mir gleich sind, aber sie sind mir nicht in der Liebe zum Lernen gleich" (LY 5,2?).

K'ung-tzu ist so bescheiden, für sich trotz seiner eigentlichen Bedeutung nicht mehr Tugendhaftigkeit in Anspruch zu nehmen, als für andere Menschen, aber er weiß

sich eines Vorzugs sicher, nämlich seiner Liebe zum Lernen, wodurch die Tugenden noch mehr vervollkommnet werden (Die Übersetzung von Wilhelm ist hier nicht ganz korrekt)

K'ung erzieht seine Schüler bewußt zur Bescheidenheit, so etwa Tzu Kung, den er mit Yen Hui vergleicht, und der die Belehrung auch versteht und zugibt, daß er sich nicht mit jenem vergleichen kann, worauf K'ung-tzu ihm das bestätigt, sich gleichzeitig aber auch unter Yen Hui, als Lehrer also unter seinen Schüler stellt (LY 5,8).

Im Verkehr mit anderen muß sich ebenfalls Bescheidenheit zeigen, wenn man von jenen Belehrung erhalten will, eine Art Zurückhaltung in seinem Auftreten, die auch von K'ung-tzu selbst vorgeführt wird (LY 1,10).

Ein weiteres Erfordernis für die Lernenden, das in gewisser Weise aus einem bescheidenen Verhalten entspringt, ist die Ehrfurcht vor dem Lehrer, sozusagen die Pietät (Hsiao) in der Schule, im Lernprozeß. Der Lehrer hat dem Schüler gegenüber die gleiche Stellung in der Schule wie die Eltern zu Hause. Pietät in der Familie ist erforderlich, um das Leben in der Familie harmonisch zu gestalten, ebenso ist Ehrfurcht vor dem Lehrer (und eigentlich vor allen älteren und erfahreneren Menschen) erforderlich, um zum einen Belehrung annehmen zu können und zum anderen, um das Zusammenwirken beim Lehren harmonisch zu gestalten und Störungen für den gesamten Rahmen des Lehrens und für die Entwicklung und Bildung des Einzelnen zu vermeiden. Ehrfurcht ist also einerseits ähnlich wie Bescheidenheit für den Lernprozeß des Schülers seihst förderlich, ja Vorbedingung, andererseits notwendig zur harmonischen Ordnung des Lehrer-Schüler-Verhältnisses.

4.2.4 Selbsttätigkeit und Aktivität

In Bezug auf die praktische Durchführung des Lernens und Lehrens ist die Selbsttätigkeit des Schülers und seine eigene Aktivität, aus seinem Willen zum Lernen heraus, das wichtigste Anfordernis:

"Wer nicht strebend sich bemüht, dem helfe ich nicht voran, wer nicht nach Ausdruck ringt, dem eröffne ich nicht. Wenn ich eine Ecke zeigte, und er kann es nicht auf die anderen drei übertragen, so wiederhole ich nicht" (LY 7,7).

Nach K'ung-tzu ist es also nicht die Aufgabe des Lehrers, diese zu ihrem Ziel zu schleppen, sondern die Schüler müssen selbst in der Lage sein, sich dem Ziel durch Lernen immer mehr anzunähern. Die Aufgabe des Lehrers ist es also nur, dem Schüler dabei die angemessene und notwendige Hilfestellung zu geben und ihm seinen Weg zu weisen und darauf zu führen.

Darauf bezieht sich auch ein Abschnitt des Hsüe-Chi, einem Teil des Li-Chi:

"Die Erziehung des Edlen ist Aufklärung. Er leitet die Schüler,

aber schleppt sie nicht voran. Er stärkt sie aber zwingt sie nicht. Er öffnet ihnen, aber sagt ihnen nicht alles. Durch Leiten, ohne zu schleppen, entsteht Harmonie; durch Stärken ohne zu zwingen, entsteht Leichtigkeit; durch eröffnen, ohne alles zu sagen, entsteht Nachdenken. Harmonie und Leichtigkeit im Nachdenken, das macht geschickt zum Verständnis" (LC 7,11).

Es handelt sich hierbei, wie auch bei einigen anderen Stellen des Li-Chi, aber auch des Lun-Yü, um einige erste Ansätze von Verhaltenspsychologie bzw. Lernpsychologie, durch die geschickt die Mittel auf das Ziel und den Erfolg abgestimmt werden, indem etwa der natürliche Lerntrieb des Menschen, der ja auch dem grundlegenden Prinzip der Selbsttätigkeit zugrunde liegt, in die richtigen Bahnen gelenkt und etwa das Interesse der Schüler wachgehalten wird, um den Prozeß des Lernens in ständiger Anspannung zu halten.

4.2.5 Selbständigkeit und Mündigkeit

Die Anforderung an die Schüler, selbsttätig zu sein, aus eigener Aktivität und Willen zu lernen und Fortschritte zu machen, Gelerntes sinngemäß anzuwenden und zu verknüpfen, setzt natürlich voraus, daß der Schüler Selbständigkeit, Mündigkeit und eine geistige Reife besitzt, die ihn zum Erfüllen dieser Anforderungen befähigt.

Die hohen Anforderungen an Willen, Kraft und Durchhaltevermögen, die K'ung-tzu stellt, sind nur von Schülern zu bewältigen, deren geistige Entwicklung bereits ein höheres Reifestadium erreicht hat, und die nicht mehr für jede Tätigkeit der Anregung bedürfen.

4.2.6 Aufgeschlossenheit und Gründlichkeit

In der Bemerkung K'ung-tzu's, daß er denjenigen, die nicht imstande sind, von einer Ecke auf die drei anderen zu schließen (LY 7,7), ist ein Hinweis auf eine weitere Anforderung enthalten, nämlich die Aufgeschlossenheit anderen als den gelehrten und erfahrenen Inhalten gegenüber. K'ung-tzu gibt sich nicht damit zufrieden, daß ein Schüler zwar das von ihm gelehrt beherrscht, sich aber nicht um nicht gelehrt bemüht und sich nicht an anderen Inhalten und bei anderen Menschen weitere Bildung holt. Er möchte seine Schüler also nicht auf seine Lehren begrenzen, sondern verlangt ganz im Gegenteil, daß sie sich der Welt gegenüber aufgeschlossen verhalten und ihre Bildung vervollkommen, wo immer es nur möglich ist.

Er verlangt also ein allumfassendes, keinen Inhalt von vornherein ausschließendes Interesse, und dazu gehört auch, daß man von allen Menschen etwas annimmt, sofern diese etwas geben, vermitteln können, auch von Untergeordneten, Schülern (als Lehrer), Fremden und geistig Unterlegenen.

"Was das Lernen anbetrifft, so sei nicht beschränkt", sagt K'ung-tzu dazu, die Einseitigkeit auch seiner Schüler in Bezug auf seine Lehre lehnt er ab, ein Kennzeichen dafür, daß es sich bei K'ung-tzu nicht um die Vermittlung nur seiner

eigenen Lehre und bei seiner Person nicht um einen Begründer einer spezifischen geistigen Richtung handelt, sondern um einen Lehrer, der um des Lehrens und der Bildung der Menschen willen lehrt, und zwar alle Inhalte, die dazu dienen können (LY 1,8).

So wie er auf der einen Seite das Blickfeld der Schüler ausweitet, vertieft er es auf der anderen Seite und verlangt Gründlichkeit und sorgfältige Mitarbeit von ihnen, da ohne Gründlichkeit das Gelernte nicht die genügende Festigkeit für das ganze Leben hätte. Als methodisches Kriterium für das Vorgehen im Lernprozeß bedeutet das, daß der Schüler erst dann neue Inhalte zu lernen bekommt und selbst lernen will, wenn sich das bisher Gelernte genügend gefestigt hat. Das wird am Beispiel von Tzu Lu () vorgeführt:

"Wenn Tzu Lu eine Lehre vernommen hatte, die er noch nicht auszuführen vermochte, so fürchtete er sich nur davor, noch andere Lehren zu vernehmen"(LY 5,13).

Daran zeigt sich, daß die Gründlichkeit nicht nur bis zu einem Verstehen und festhalten einer Lehre im Geiste geht, sondern bis zum Ziel der praktischen Anwendung. Ein Beispiel für die Aufgeschlossenheit eines Lernenden ist der Minister K'ung Wen Tzu, der die Auszeichnung erhält, „er liebt das Lernen“ (Hao-Hsüe 好學), weil seine Aufgeschlossenheit so weit reicht, daß er sich nicht scheut, von Untergebenen Belehrung anzunehmen.

K'ung-tzu selbst sagt von sich, daß er überall und von jedem Lernen kann:

"Wenn ich mit anderen gehe, so habe ich sicher einen Lehrer. Ich suche ihr Gutes heraus und folge ihm, ihr Nichtgutes und verbessere es" (LY 7,21).

4.2.7 Genügsamkeit

Ein Lernender muß, was in der Natur der Sache liegt, selbstgenügsam sein, sonst wird er schwerlich die dürftigen materiellen Umstände, wie sie bei den Schülern K'ung's wesentlich häufiger zu finden waren, als bei den Schülern der Adelsschulen der Chou, ertragen können, und wenn einer nach materiellen Genüssen sieht, so wird er kaum das Lernen durchhalten:

„Ein Edler, der beim Lernen nicht nach Sättigung fragt, beim Wohnen nicht nach Bequemlichkeit fragt, eifrig im Tun und vorsichtig im Reden, sich denen die Grundsätze haben, naht, um sich zu bessern: der kann ein das Lernen Liebender genannt werden" (LY 1,14).

Man darf sich in seinem Streben nach Wahrheit nicht von schlechten Umständen und dem Spott anderer Menschen abbringen lassen:

"Der Gebildete richtet sein Streben auf die Wahrheit; wenn einer sich aber schlechter Kleider und schlechter Nahrung schämt, der ist noch nicht reif, um mitzureden" (LY 4,9).

4.2.8 Bewußtsein der eigenen Grenzen

Wenn das Lernen wirklich erfolgreich sein soll und man wirkliches Wissen und nicht nur unsicheres oder scheinbares Wissen haben will, dann muß man sich der eigenen Grenzen, der Grenzen des eigenen Wissens bewußt sein, um das Wissen als Wissen festzuhalten und das noch nicht gewußte und noch nicht genügend erforschte weiter erforschen, bis es zu wirklichem Wissen wird:

"Was man weiß, als Wissen gelten lassen, was man nicht weiß, als Nichtwissen gelten lassen: das ist Wissen" (LY 2,17)

4.2.9 Selbstkritische Haltung und ständige Selbstprüfung

Aus dem Bewußtsein der eigenen Grenzen ergibt sich die Notwendigkeit, sich selbst beim Lernen in jeder Hinsicht kritisch zu prüfen, eine selbstkritische Haltung einzunehmen, um seine Schwächen und Fehler überhaupt erkennen zu können. Der Schüler Tseng-tzu sagte: "Ich prüfe täglich dreifach mein Selbst" (LY 1,4). Dabei darf es aber nicht bleiben, sondern man muß die Fehler, die man erkannt hat durch Selbstprüfung auch abstellen und darf sie nicht wiederholen, was von Yen Hui vorbildlich praktiziert wurde:

"Yen Hui übertrug nie seinen Arger, er machte keinen Fehler zum zweiten Mal" (LY 6,2). K'ung-tzu selbst sagt: „Hast du Fehler, so scheue dich nicht, sie zu verbessern“ (LY 9,24).

4.2.10 Notwendigkeit des eigenen Denkens

Im Zusammenhang mit der Forderung nach Selbsttätigkeit und Eigenaktivität der Schüler, nach Aufgeschlossenheit, muß K'ung-tzu auch die Notwendigkeit des eigenen Denkens beim Schüler betonen, der nicht nur starr am Gelernten festhalten, sondern es ständig anwenden und erweitern soll:

„Lernen und nicht denken ist nichtig (nichts wert, nutzlos)“
(LY 2,15).

Lernen ohne Denken führt zu Einseitigkeit und Unbeweglichkeit, zu Erstarrung und Formalismus, wodurch Entwicklung und Fortschritt gehemmt werden. Mit solchen Schülern kann K'ung-tzu nichts anfangen:

"Wer nicht spricht: Wie kann ich das machen? Mit dem kann ich nichts machen" (LY 15,15).

4.2.11 Unerziehbare Charaktere

Bei der Erziehung hat man es selten mit vollkommenen Menschenmaterial zu tun, fast jeder hat Fehler, die aber auch wieder durch Tugenden bzw Vorteile ausgeglichen werden. Wenn aber bei Menschen, die alle für die Erziehung schwierigen und problematischen Fehler besitzen, noch Faulheit und Unaufmerksamkeit und Ungläubigkeit dem Lehrer gegenüber dazukommt, dann ist es hoffnungslos, solche Menschen erziehen zu wollen:

"Zugreifend und doch nicht geradeaus; unwissend und doch nicht aufmerksam; einfältig und doch nicht gläubig: mit solchen Menschen weiß ich nichts anzufangen",

sagt K'ung-tzu (LY 8,16). Hier versagen sämtliche Möglichkeiten der Pädagogik.

5. Didaktik und Methodik

5.1 Anforderungen an den Lehrer

5.1.1 Ausdauer, Unermüdlichkeit und Geduld

Trotz aller Betonung der Selbsttätigkeit des Schülers, der die Hauptarbeit selbst zu leisten hat, kommt es K'ung-tzu doch auch auf die Qualität des Lehrens an, die in erster Linie von Befähigung und Persönlichkeit, didaktischen und methodischen Fähigkeiten des Lehrers abhängt. Daher stellt K'ung-tzu auch an den Lehrer eine Anzahl von Anforderungen, die er, um sein Lehren erfolgreich zu machen, zu erfüllen hat.

So muß der Lehrer selbstverständlich, genau wie der Schüler, Ausdauer, Unermüdlichkeit und Geduld beim Lehren besitzen:

"Was Genialität (Weisheit, Chih 智) und Menschlichkeit anbelangt: wie könnte ich wagen darauf Anspruch zu erheben; nur daß ich ohne Überdruß danach strebe, andere lehre, ohne müde zu werden, das mag wohl vielleicht gesagt werden" (LY 7,33).

5.1.2 Vorbildlichkeit in Charakter und Verhalten

Wenn K'ung-tzu Anforderungen stellt, wie Ehrfurcht vor dem Lehrer, Respekt und Gehorsam und Selbstkritik, wenn er von ihnen erwartet, nur das Gute und den Tugenden und Sitten entsprechende zu lernen und zu behalten, so muß er notwendigerweise von einem Edlen, der als Lehrer wirkt, nicht nur Vorbildlichkeit den Menschen gegenüber fordern, die er nicht lehrt, sondern insbesondere seinen Schülern gegenüber. Das Wirken durch Vorbild/Paradigma ist ein charakteristisches Kennzeichen des konfuzianischen Edlen, des Chün-Tzu und Sheng-Ren, und zwar in jeder Beziehung, sowohl bei der Regierung, beim Umgang mit Freunden, fremden Menschen gegenüber, als Eltern ihren Kindern gegenüber, aber natürlich auch insbesondere den Schülern gegenüber, die er zu lenken und zu leiten hat.

Wenn ein Lehrer nicht selbst seinen Schülern als Vorbild im Ausführen des zu Lernenden vorangeht, so wird er kaum einen Erfolg erringen, sondern, wenn er dazu noch ein schlechtes Vorbild geben sollte, gerade das Gegenteil erreichen, denn es ist kein Unterschied in Bezug auf die Annahme durch den Schüler, ob der Lehrende das Gute und Vorbildliche praktiziert oder das Schlechte; sie nehmen beides an.

Das Führen und Leiten der Schüler durch gutes Vorbild ist eigentlich das zentrale methodische Kriterium und die wichtigste Anforderung an den Lehrer, da nach K'ungs Ansicht das Wirken durch Vorbild eine starke Kraft ist, stärker als Gesetze und Zwang.

K'ung-tzu drückt das klar aus: "Erst handeln und dann sich mit seinen Worten danach richten", sagt er und meint damit, daß ein Lehrer seine Prinzipien und Lehrinhalte erst selbst praktizieren und vorbildlich verwirklichen muß, bevor er sie seinen Schülern lehrt (LY 2,1)

"Wer Kraft seines Wesens (Tugend, Te) herrscht,
der gleicht dem Nordstern. Der verweilt an seinem Ort
und alle Sterne umkreisen ihn" (LY 2,1),

heißt es über die Wirkung durch Vorbild. Derjenige, der durch seine Tugend, sein vorbildliches Wesen regiert und leitet, also auch der Lehrer, wird bei den Lernenden Anerkennung und Befolgen seiner Lehren finden, und die Schüler werden sich nach ihm und seinem Vorbild richten (LC 14,4).

5.1.3 Autorität

Dadurch wird der Lehrer auch zu der notwendigen Autorität, eigentlich nur ein anderer Begriff für das Wirken durch Vorbild, um anerkannt zu werden, was zur Leitung der Schüler beim Lernen und Führen auf dem richtigen Wege zum richtigen Ziel, der Wesensentwicklung des Schülers, notwendig ist.

Aus seiner Auffassung vom Verhältnis zur Vergangenheit und insbesondere der weisen Könige des Altertums und ihrer Autorität, der eigentlichen Basis der ethischen Vorstellungen in der damaligen Zeit, folgt, daß er auch für seine Person, also die Person des Lehrers Respekt und Gehorsam, mithin Autorität verlangen muß.

Die Autorität des Lehrers entspringt auch aus der von ihm gelehrten patriarchalischen Ordnung von Staat und Gesellschaft.

5.1.4 Umfangreiches Wissen

K'ung-tzu selbst hatte, wie sich an verschiedenen Stellen zeigte, durchaus ein umfangreiches Wissen und nicht nur einen vorbildlichen Charakter aufzuweisen. Wenn er auch einerseits sagt, daß es nicht auf Vielwissen ankäme, sondern auf die Vereinheitlichung des vielen Wissens in einem sittlichen Charakter und in Menschen liebendem Verhalten (zB LY 1,6) (wo er die Künste an letzte Stelle stellt), so betont er doch andererseits, daß der Edle auch ein umfangreiches Wissen zu besitzen habe, und das bezieht sich auch sinngemäß auf den Lehrer (den Edlen als Lehrer, denn es ist schließlich immer der Chün-Tzu, dessen belehrende Funktion hier besprochen wird (zB in LY 6,25).

Das Wissen, auf das sich K'ung-tzu bezieht, ist natürlich nicht ausführliches Spezialwissen, sondern Allgemeinwissen und insbesondere die Kenntnis der alten Literatur, aus der die ethischen Anschauungen zu gewinnen sind. Wenn es die Aufgabe des Lehrers ist, dieses Wissen zu vermitteln, um den Schüler zum Hauptziel der sittlichen und menschenfreundlichen Charakterformung zu bringen, dann ist es eigentlich selbstverständlich, daß als Anforderung an den Lehrer auch ein umfangreiches Wissen zu stellen ist.

5.1.5 Einfühlungsvermögen in das Wesen der Schüler und Aufgeschlossenheit gegenüber Neuem

Pädagogie, Lehren, ist das Ausbilden des Wesens (Hsiu-Hsing 修性) des Schülers. Das Wesen der Menschen ist aber, wie sich zeigte, nicht gleichartig, sondern sehr unterschiedlich in Bezug auf Begabung, Intelligenz, Neigungen etc.. Wenn also der Lehrer das Wesen seiner Schüler so bilden will, daß es ihrem ursprünglichen Tao, ihrem ureigenen Entwicklungsgesetz entspricht, so muß er das Wesen des Schülers erkennen, analysieren können, also Einfühlungsvermögen haben, um zu wissen, welche Fehler des Wesens er zu beseitigen und welche positiven Anlagen er zu verstärken hat.

"Man muß die Gemütsrichtung eines Schülers kennen, dann erst kann man ihn von seinem Fehler erlösen. Der Lehrende muß das Gute fördern und von den Fehlern retten", heißt es dazu im Li-Chi/Hsüe-Chi (LC 7,12).

Daraus ergeben sich dann natürlich auch methodische Konsequenzen für das Lehren, nämlich die Berücksichtigung der Individualität des Schülers und der Notwendigkeit lernpsychologischer Einsichten.

Ein weiteres Erfordernis für den Lehrer ist die Aufgeschlossenheit gegenüber dem Neuen und Unerfahrenen bzw. Ungewohnten:

"Das Alte üben und das Neue kennen, dann kann
man als Lehrer gelten,"

sagt K'ung-tzu in (LY 2,11). Das bedeutet, daß der Lehrer sich nicht an den alten, überlieferten Anschauungen und Inhalten und Methoden festklammern darf, weil dann Erstarrung und Hemmung der Entwicklung sowohl des Einzelnen als auch der Gesellschaft die Folge ist. Vielmehr muß er die überlieferten Traditionen zwar weiter praktizieren und vermitteln, solange sie gut und sinnvoll und der Zeit angemessen sind, aber nur in der Verbindung mit neuen Entwicklungen und unter Heraussuchen der ewigen Wahrheiten und ihrer Anpassung an die Verhältnisse der Gegenwart. In dieser Hinsicht ist K'ung-tzu also keineswegs altmodisch und verknöchert, wie er von manchen gesehen wird, keineswegs nur ein Überlieferer der alten Traditionen, sondern ein Bewahrer des Alten in neuen Formen und Anwendungen, also ein durchaus revolutionärer Denker und Lehrer für seine damalige Zeit, wie es Kuo Mo-jo (郭沫若) einmal sagte. K'ung-tzu's Lehre ist also keineswegs so orthodox, wie sie immer gesehen wird.

5.1.6 Der Lehrer als Lernender: Wechselwirkung von Lehren und Lernen

K'ung-tzu spricht immer wieder auch von sich selbst als einem Lernenden, der von allen etwas lernen kann:

"Wenn ich mit Anderen gehe, so habe ich sicher einen Lehrer"
(LY 7,21).

An verschiedenen Stellen werden auch seine eigenen Studien erwähnt, die Studien der alten klassischen Schriften, von denen er zB das I Ching, das Buch der Wandlungen, so häufig studierte, daß der Einband des Buches zerriß und mehrmals erneuert werden mußte.

Wenn er aber sich, den Lehrer, als Lernenden bezeichnet, so muß er notwendigerweise von sich auch die gleichen Anstrengungen beim Lernen verlangen und an sich die gleichen Anforderungen stellen, wie an seine Schüler. Seiner Ansicht nach kann auch der Lehrer niemals mit dem Lernen aufhören, er darf nicht auf dem einmal errungenen Wissen beharren, sondern muß es ständig ausweiten, sein Wesen immer weiter vervollkommen.

Der Lehrer ist bei K'ung-tzu ein Mensch, der durch seine eigenen Studien und Forschungen, bei denen er den gleichen Bedingungen wie ein Schüler unterliegt, sich vervollkommet und Wissen in sich aufnimmt, der aber dieses Wissen nicht nur für sich behalten kann, sondern es wieder aus sich heraus anderen Menschen, seinen Schülern, vermitteln muß. Diese Umsetzung von Lernen in Lehren in der Person des Lehrers ist eine Notwendigkeit, der kein guter Lehrer entgehen kann; Lernen und Lehren stehen so im Lehrer in Wechselwirkung. Durch das eigene Lernen des

Lehrers wird sein Lehren gefördert und in der Wirkkraft verbessert, durch das Lehren andererseits lernt er immer dazu, indem er das Gelernte verfestigt und das noch nicht Gelernte erfährt und sich aneignet, nachdem es im Prozeß des Lehrens zum Problem geworden ist. K'ung-tzu drückt das so aus:

"Schweigen und so erkennen, forschen und nicht überdrüssig werden; die Menschen belehren und nicht ermüden: was kann ich dazu tun?" (LX 7,2)

5.2 Die Lehrgegenstände (Lehrinhalte)

5.2.1 Ethik

Der Hauptinhalt bzw. Hauptgegenstand, den K'ung-tzu vermittelt, ist die Ethik. Innerhalb des Gebietes der Ethik als Lehrgegenstand werden die Tugend, das Wesen der Tugend oder die Wirkkraft des Menschen (Te), ferner die einzelnen Tugenden, wie Menschlichkeit als Wesenstugend, Sitten und Pietät, brüderliche Liebe, Treue, Gegenseitigkeit und Gewissenhaftigkeit exemplarisch dargestellt, am Verhalten verschiedener Personen erklärt und besprochen:

"Was der Meister mit besonderer Sorgfalt besprach, das waren die Lieder, die Geschichte, das Halten der Riten (Sitte, Li)" (LY 7,17).

Einen besonders breiten Raum nehmen dabei als Lehrgegenstand die Sitten, Riten oder Gebräuche ein (Li), da sie das Wesen des Menschen entfalten:

"Die Sitte ist ein Werkzeug zur Bildung, deshalb ist sie so vollständig wie möglich. Durch ihre Vollständigkeit bringt sie die Geisteskräfte zur Entfaltung" (LC 13,1).

Eine Vielzahl der Stellen des Lun-Yü handeln von der Sitte, aber auch die anderen Tugenden werden ausführlich besprochen. Daß die Sitte unter den Lehrgegenständen den ersten Platz einnimmt rührt aus ihrer Funktion, die Menschen zu formen, und zwar innerlich, indem sie eine spezifische Haltung vermittelt und äußerlich, indem sie der Haltung einen angemessenen Ausdruck gibt. Durch die Sitte kommen die Tugenden zum Ausdruck, sie ist "der" Ausdruck höchster Menschlichkeit und Tugend (Ren und Te).

Die Sitte wirkt aber selbst auch bildend und erziehend, sie formt das Wesen des Menschen und ist die Grundlage der Gesellschaft und des Staates. Daher kommt K'ungs bevorzugtes Interesse an ihr als Lehrgegenstand.

5.2.2 Staatskunst

Eine ganze Anzahl von Stellen spricht davon, wie ein vorbildlicher Herrscher und Beamter zu sein hat, seine notwendigen Eigenschaften werden genannt, sein notwendiges Verhalten erläutert und an Beispielen vorgeführt. Es werden viele mögliche Situationen besprochen, um daran das richtige Verhalten bei der Lenkung der Gesellschaft und des Staates zu verdeutlichen.

Aber auch alle anderen Aussagen über das Verhalten des Chün-Tzu in Bezug auf Charakter, Behandlung und Verhalten gegenüber den Mitmenschen, werden gemacht. Es ist nicht K'ung-tzu's Ziel, allein die Herrscher auszubilden, sondern wie gesagt alle Menschen zum Guten, zum Tao und zur Tugend zu führen, die Persönlichkeit zu bilden. Aber sein Ideal, der Chün-Tzu, soll selbstverständlich auch in der Lage sein, den Staat zu ordnen und die gesellschaftlichen Beziehungen und Aktivitäten zu regeln. Das bedeutet, daß er in der Lage sein muß, einen Staat zu regieren. K'ung's Erfahrung der Welt in seiner Zeit war ja die Unordnung und der Zusammenbruch des Reiches, weil das Tao und die Tugend und Menschlichkeit verlorengegangen waren. Wenn er aber das Tao im Reich und in den Menschen wieder herstellen wollte, so mußte er seine Schüler auch die Kunst lehren, einen Staat zu regieren und die mangelhaften Verhältnisse wieder zu ordnen. Staatskunst, Lenkung und Ordnung des Staates und der Gesellschaft zur erneuten Verwirklichung des Tao, das bei den alten Herrschern noch vorhanden war, ist daher K'ung-tzu's zweiter Lehrgegenstand geworden (LY 7,17).

5.2.3 Klassische Literatur (Klassiker)

Ein weiterer Lehrinhalt seiner Pädagogie ist die klassische Literatur, die er aber nicht um ihrer literarischen Form lehrte, also nicht um seinen Schülern Wissen in Literatur und über das Wesen der Literatur beizubringen, sondern immer bezogen auf die Ethik, die Staatskunst und das richtige Handeln der Menschen; die klassische Literatur war also in der Pädagogik K'ung-tzu's nicht selbst Ziel und Zweck, sondern nur Mittel. Sie wird somit zu seinem bevorzugten Lehrmaterial, ist aber gleichzeitig auch Lehrinhalt, Lehrgegenstand, aber einer, der für die übergeordneten Ziele und Inhalte, für die Lehrgegenstände der Ethik und der Staatskunst als Mittel dient.

Das bevorzugte Interesse ruhte dabei auf den Liedern (Shih詩) des Altertums, an dem er, zusammen mit den vorhandenen Aufzeichnungen über die Sitten, die Ethik des Altertums in ihren ewigen Werten in die Gegenwart seiner Zeit vermitteln wollte.

Mittels der Frühlings- und Herbstannalen (Ch'un-Ch'iu春秋) wollte K'ung-tzu die Geschichte und die Staatskunst lehren. Lehrinhalt bzw. Lehrgegenstand und Lehrmaterial gehen also bei der klassischen Literatur ineinander über. Es zeigt sich aber hier, daß bei K'ung-tzu ein Lehrinhalt niemals unabhängig von den anderen gelehrt wird und nicht Selbstzweck ist, wie ansich das Lernen in seiner Pädagogik, sondern daß alle Inhalte immer auf ein höheres Ziel hin bezogen sind und somit selbst wieder Material werden, bis sich alles im höchsten Ziel des Tao und den Zielen der Tugend, Menschlichkeit und der Ordnung der Gesellschaft vereinigen.

5.2.4 Die sechs Künste (Liu-I 六藝)

Der letzte Lehrinhalt schließlich sind die sechs Künste (Liu-I 六藝), also Lesen, Schreiben, Rechnen, Bogenschießen, Wagenlenken und Musik und die Riten.

Es ist anzunehmen, daß K'ung-tzu auch diese sechs Künste gelernt hatte und genau kannte und daher auch lehren konnte, er hat auch verschiedentlich darüber gesprochen, sodaß sie seinen Schülern durch ihn in gewisser Weise vermittelt wurden. Besonders für das Lesen ergibt sich das notwendigerweise, denn um die klassische Literatur lesen zu können, auf der ja seine Anschauungen basierten, mußten die Schüler lesen können. Nun ist aber das Lesen im Chinesischen keineswegs sehr einfach, vielmehr erheblich schwerer als im Westen, was auf der Struktur und dem Aufbau der alten und auch der neueren chinesischen Sprache beruht, und es war daher nicht möglich, den Schülern wie im Westen in der Kindheit bereits das Lesen vollständig zu vermitteln, sondern es ist ein Prozeß, der das ganze Leben umfaßt. Es ist daher sicher, daß auch K'ungs Schüler, auch die älteren, bei ihm Lesen gelernt habe, und zwar fast automatisch durch das Studium der klassischen Literatur. Außerdem stellt K'ung-tzu auch im Lun-Yü die sechs Künste als Lehrinhalt hin:

"Ein Jüngling soll nach innen Kindesliebe, nach außen bruderliebe sein, pünktlich und wahr, seine Liebe überfließen lassend auf alle und eng verbunden mit der Menschlichkeit. Wenn er so wandelt und übrige Kraft hat, so mag er sie anwenden zur Erlernung der Künste (I 藝)" (LY 1,6).

5.3 Das Lehrmaterial: Die sechs klassischen Bücher

Das Lehrmaterial der konfuzianischen Pädagogik sind die sogenannten Sechs Klassiker (Liu Ching 六經), die bereits zu K'ung-tzu's Zeiten zur alten Literatur zählten, und die er zum Teil bei seinem Besuch in Lo-Yang (洛陽市), der Hauptstadt der Chou kennengelernt hatte. Er hatte sie dann seiner Lehrtätigkeit als Material zugrundegelegt und weiter bearbeitet. Diese sechs Klassiker sind:

5.3.1 Das Chou-Li (周禮), die Aufzeichnungen der Sitte der Chou
(genannt in LY 16, 13)

5.3.2 Das Buch der Lieder (Shih-Ching 詩經) (genannt in LY 16,3)

5.3.3 Das Buch der Urkunden (Shu-Ching bzw. Shang-Shu 書經)

5.3.4 Das Buch der Wandlungen (I-Ching 易經) (genannt in LY 7,16)

5.3.5 Das Buch der Musik (Yüe-Ching 樂經)

5.3.6 Die Frühlings- und Herbstannalen (Ch'un-Ch'iu 春秋), die Chronik seines

Heimatstaates Lu (魯).

Besonderen Wert legte er dabei auf das Studium des Buchs der Lieder und der Aufzeichnungen der Sitte, die er zB seinem Sohn eindringlich empfahl (LY 16,13). Das Buch der Lieder und die Aufzeichnungen der Sitte dienten dazu, die Sitten und Gebräuche, die Ethik zu lehren. Das Buch der Wandlungen enthält in erster Linie naturphilosophisches und metaphysisches Wissen, er wird es aber weniger benutzt haben, vor allem, weil er selbst noch im Alter darin studiert hatte, und es auch im Lun-Yü wenig genannt wird. Die Anschauungen des I-Ching sind jedoch die Grundlage seiner Philosophie und diese die Grundlage seiner Pädagogik geworden. Das Buch der Musik diente zur Ausbildung des Gefühls, denn K'ung-tzu schreibt ja der Musik eine starke Wirkung auf das Gemüt zu. Die Frühlings- und Herbstannalen schließlich sollten das geschichtliche Wissen und die Staatskunst vermitteln.

5.4 K'ung-tzu's Lehrmethode

5.4.1 Organisierter Unterricht

Der ganze Zusammenhang des Lun-Yü und des Li-Chi, und die ganze Art K'ung-tzu's spricht dafür, daß er seinen Unterricht nicht unregelmäßig und ohne jede Organisation und Planung vorgenommen hat, sondern vielmehr vorbereitet, geplant und organisiert hat. Es gibt zwar keinen direkten Beweis aus dem Text, aber es ist sicher anzunehmen, daß er systematisch und organisatorisch vorgegangen ist, wo er doch in jeder Hinsicht, wie etwa in Bezug auf das Gesellschaftsleben und den Staat, so viel Wert auf Ordnung gelegt hatte. Ein unorganisierter Unterricht würde nicht zu seiner Lehre passen.

5.4.2 Ansetzen der pädagogischen Bemühungen bei den Keimen

Entsprechend seiner philosophischen Anschauung, die dem Buch der Wandlungen und dessen Lehre von den Keimen folgt, die beeinflußt werden müssen, wenn man etwas verändern will, geht K'ung-tzu auch in seiner pädagogischen Methodik von der Auffassung aus, daß die pädagogischen Bemühungen bei den Keimen anzusetzen zu haben, also im Jugendalter bzw. in einem Alter, wo noch etwas verändert werden kann, bei einem Zustand also, bei dem sich die Charaktermerkmale und alles das, was beeinflußt werden soll, noch nicht verhärtet haben und starr geworden sind. Im Lun-Yü heißt es dazu:

"Der Edle pflegt die Wurzel, steht die Wurzel fest,
so wächst der Weg" (LY 1,2).

Die Pflege der Wurzel, das Ansetzen bei den Keimen, der Ansatz der pädagogischen Bemühungen dort, wo noch nichts entwickelt ist und wo noch verändert werden kann, ist das erste methodische Prinzip K'ung-tzu's.

5.4.3 Gleichmäßige Entwicklung von Lernen und Denken

Das zweite methodische Kriterium der Pädagogik K'ung-tzu's ist die gleichmäßige Entwicklung von Denken und Lernen:

"Lernen und nicht denken ist nichtig. Denken und nicht lernen ist ermüdend" (LY 2,15).

Reines Denken ohne jeden materialen Halt, ohne Inhalt, ist nach K'ung-tzu nutzlos und ermüdet nur und führt nicht zum Ziel. Andererseits ist aber auch ein reines Lernen, ohne daß das Gelernte verarbeitet und angewandt wird, nicht erfolgversprechend. Die einzig mögliche Methode ist daher, Lernen und Denken gleichmäßig zu entwickeln, sodaß sich beide fördern und einander dem Ziel näher bringen. An anderer Stelle wird das so ausgedrückt:

"Ernstlich fragen (lernen) und vom Nahen aus denken (bei sich selbst denken): darin liegt Menschlichkeit (Ren)" (LY 19,6).

K'ung-tzu selbst hatte die Erfahrung gemacht, daß das reine Denken nichts nützt und keine Ergebnisse bringt:

"Ich habe oft den ganzen Tag nicht gegessen und die ganze Nacht nicht geschlafen, um nachzudenken. Es nützte nichts, besser ist es, zu lernen"

5.4.4 Hinführendes Lehren und Anregung zu Selbsttätigkeit

Die Methode K'ung-tzu's, seinen Schülern seine Inhalte anzubieten, verständlich zu machen und sie zum Ziel zu bringen ist ein Vorgehen in einzelnen Schritten oder Stufen, vom Leichten zum Schweren, vom Einfachen zum Komplizierten und Umfangreichen, ein zum Ziel hinführendes Lehren, das solange bei einer Sache bleibt, bis dadurch die Grundlage für die nächste Stufe gelegt ist:

«Der Meister lockt freundlich Schritt für Schritt die Menschen. Er erweitert unser Wesen (durch Kenntnis) der Kultur, er beschränkt es durch die Sitten" (LY 9,10).

Die Schüler werden geführt zur Erkenntnis und zum Ziel, aber sie werden nicht mit Gewalt dorthin gezogen. Es werden ihnen Stoffe, Inhalte geboten, durch die sie die Grundlagen erhalten und wodurch ihnen die größten Schwierigkeiten genommen werden, dann aber müssen sie selbst damit fertig werden und zum Verständnis

kommen. Inhalte und eine gewisse Erklärung der Inhalte führen dazu, daß der Schüler von sich aus die Lösung erarbeiten kann, wobei ihnen der Lehrer, wenn nötig, hilft und sie über Schwierigkeiten hinwegführt:

"Die Erziehung des Edlen ist Aufklärung. Er stärkt sie, aber er zwingt sie nicht. Er öffnet ihnen (das Verständnis), ab er sagt ihnen nicht alles. Durch Leiten ohne zu schleppen, entsteht Harmonie; durch Stärken ohne zu zwingen entsteht Leichtigkeit; durch Eröffnen ohne ihnen alles zu sagen, entsteht Nachdenken. Harmonie und Leichtigkeit im Nachdenken, das macht geschickt zum Verständnis" (LC 7,11)

Die Einsicht, daß Harmonie und Leichtigkeit im Denken das Verständnis erleichtern, ist eine sehr frühe, weitere lernpsychologische Erkenntnis und bedeutet soviel wie ein ausgewogenes Verhältnis von Anforderung an den Schüler und dessen geistiger (und auch körperlicher) Kraft. Überforderung verhindert nach K'ung-tzu's Ansicht also das Verständnis des zu Lernenden. Hier spielt der uralte chinesische Gedanke von der Harmonie eine wichtige praktische Rolle in der Pädagogik.

Durch diese Methode des hinführenden Lehrens, die zwar einerseits Erleichterungen für den Schüler bietet, wird andererseits auch die Eigenaktivität, die Selbsttätigkeit des Schülers angeregt, da ihm nicht alles gesagt wird und er sich mit dem zu Lernenden auseinandersetzen muß. Außer einer Vertiefung der Aneignung des Verständnisses, ergibt sich dadurch auch ein großer Freiheitsspielraum für den Schüler; er ist nicht in jeder Hinsicht vom Lehrer abhängig und an dessen Worte und Lehre gebunden, sondern kann sich innerhalb der vom Lehrer gesteckten Grenzen frei bewegen.

Die einzelnen Stufen des Aneignungs- und Verständnisvorgangs dieses hinführenden Lehr- und Lernprozesses lassen sich für den Schüler, also den Prozeß des Lernens, wie folgt charakterisieren:

- 1) die Übernahme des traditionellen Stoffes in möglichster Umfassendheit (so viel wie möglich)
- 2) die aktive Anwendung des Gelernten durch Üben,
- 3) das verstehende, sich geistig aneignende Durchringen (Durchkämpfen) zu den Prinzipien, die dem Gelernten zugrunde liegen,
- 4) die Anwendung des Gelernten und Verstandenen durch praktisches Handeln und Beeinflussung der Menschen mit dem Gelernten.⁷⁴

Bei allem zeigt sich immer wieder das methodische Prinzip der Selbsttätigkeit der Schüler, auf die K'ung-tzu großen Wert legt, und wodurch er gegen Auswendiglernen, wenn es auch geübt wurde, und gegen Passivität ist.

5.4.5 Berücksichtigung der Individualität der Schüler und der Umweltfaktoren

Zwei weitere methodische Gesichtspunkte der konfuzianischen Pädagogik sind ebenfalls bereits sehr frühe lernpsychologische Erkenntnisse: die Berücksichtigung der Individualität der Schüler und der Umweltfaktoren.

K'ung-tzu hat nämlich deutlich gesehen, daß man nicht jedem Schüler das Gleiche an Stoff unter den gleichen Bedingungen vorsetzen kann, weil es eben große Unterschiede unter den Menschen gibt in Bezug auf Charaktereigenarten, Neigungen und Interessen, Lebensumständen etc., denen sich der Lehrer anpassen muß, wenn er seine Ziele bei allen einigermaßen erfolgreich erreichen will. So verstehen manche bestimmte Dinge nicht einmal;

"Wer über dem Durchschnitt steht, dem kann man die höchsten Dinge sagen, wer unter dem Durchschnitt steht, dem kann man nicht die höchsten Dinge sagen" (LY 6,19).

Es ist also notwendig, die Stoffe und die Methode ihrer Darbietung der Individualität des Schülers anzupassen, jedoch nicht nur um Unverständnis zu vermeiden, sondern, bei jedem nur denkbaren Lehrvorgang, um das Verständnis und das Ergebnis so groß wie möglich zu machen:

"Ch'iu ist zögernd und deshalb muß man ihn antreiben; You hat einen Überschuß an Tatendrang, und deshalb muß man ihn zügeln" (LY 11,21),

sagt K'ung-tzu am Beispiel zweier Schüler, denen er dieselbe Belehrung auf verschiedene Art und Weise gegeben hatte. Im Li Chi heißt es dazu:

"Wer nur das, was er selbst gelernt hat, wiedergibt, ist nicht geschickt, Menschenlehrer zu sein. Vielmehr muß er auf die Reden der Schüler hören." (LC 7,17) und:

"Man muß die Gemütsrichtung eines Schülers kennen, erst dann kann man ihn von seinen Fehlern erlösen" (LC 7,12).

Auch die Umweltfaktoren werden durch die Pädagogik K'ung-tzu's beachtet:

"Die Kinder von Yü Yüe (im Süden) und Yung Mong (im Norden) haben bei Ihrer Geburt dieselben Laute. Aber wenn sie erwachsen sind, haben sie verschiedene Gewohnheiten. Das kommt von der Belehrung durch die Umgebung" (LC 8,5).

5.4.6 Systematischer Aufbau und sinnvolle Auswahl des Lehrangebots

Weitere methodische Erfordernisse, die sich aus der Individualität der Schüler, aus dem Lehrziel und aus der allgemeinen Notwendigkeit der Ordnung menschlichen Denkens ergeben und davon abhängen, sind ein systematischer Aufbau und eine sinnvolle Auswahl des Lehrangebots.

In Bezug auf das Verhältnis von Lehrinhalt und zeitliche Angemessenheit des Inhalts hat K'ung-tzu das selbst durch die Bearbeitung der alten klassischen Schriften vollzogen. Im Li Chi, Hsü Chi wird das ebenfalls als methodisches Prinzip genannt :

"Wenn man vieles durcheinander darbietet ohne Reihenfolge,
so fällt alles durcheinander, und es wird nichts gebildet (LC 7,10).

Systematik, Ordnung des Stoffes und seine Begrenzung und Auswahl sind daher unentbehrlich, will man den Schülern nicht überfordern und verwirren.

5.4.7 Fragen und Üben

Besonderer Wert wurde bei K'ung-tzu auch auf das Fragen und das Üben der Lehrinhalte gelegt, da erst das Fragen, wodurch die Erfahrungen des Lehrers dem Schüler geöffnet werden, die Lücken und Mängel im Wissen und Können des Schülers schließen kann:

"Ernstlich fragen und vom Nahen aus denken:
darin liegt Menschlichkeit" (LY 19,6).

Die Notwendigkeit, zu fragen ergibt sich aus der Anforderung an den Schüler, selbst zu denken und Selbsttätigkeit zu zeigen, wobei aber ja das Denken allein nicht weiterhilft und so zum Fragen führen muß.

Besonders aber das Üben des Gelernten ist erforderlich, um dadurch die nötige Festigkeit der Aneignung zu erreichen, denn was man nicht übt, das verlernt man leicht wieder:

"Beim Zurückziehen zur Ruhe ist Verweilen beim Gelernten
(Üben des Gelernten) erforderlich. Darum verhält sich der Edle
beim Lernen so, daß er das Gelernte in sich aufbewahrt, es übt,
es zur ruhigen Aneignung und leichten Ausführung bringt" (LC 7,7).

5.4.8 Weitere methodische Merkmale

5.4.8.1 Diskussionen und Dozieren des Lehrers

Aus einer Vielzahl von Stellen geht hervor, daß in K'ung-tzu's Unterricht häufig Gespräche und Diskussionen der Schüler mit dem Lehrer und untereinander geführt wurden, um sich die von K'ung-tzu gegebenen Inhalte anzueignen, sie zu lernen. Es gibt aber auch Stellen, die darauf hinweisen, daß der Lehrer doziert, Vorträge

gehalten hat, die er mit den Schülern entweder nachher diskutierte oder auch nicht, und sie dann selbständig das vorgetragene weiterbearbeiten ließ.

5.4.8.2 Delegation von Lehraufgaben an erfahrene Schüler

Weiterhin finden sich auch Hinweise darauf, daß Lehraufgaben und Lehrtätigkeiten an ältere, erfahrene und gute Schüler weitergegeben, delegiert wurden, die dann die von K'ung-tzu vorgetragene Stoffe den Schülern, die sie noch nicht verstanden hatten, weiter erläuterten, wodurch dann die älteren Schüler von selbst in eine lehrende Funktion hineinwuchsen, die sie später zur Gründung eigener Schulen veranlaßt haben kann.

5.4.8.3 Gruppenlernen und Wettbewerb als Erziehungsfaktor

Eine weitere lernpsychologische und methodische Einsicht findet sich im Li Chi, Hsüe Chi, wo auf die Vorteilhaftigkeit des Gruppenlernens, des gemeinsamen Lernens und die Rolle des Wettbewerbs untereinander, der stimulierend und antreibend wirkt, hingewiesen wird:

"Man läßt die Schüler aufeinander schauen und bessert sie dadurch: das ist gegenseitiges Abschleifen" und "Lernt man einsam und ohne Freunde, so wird man ein Sonderling mit wenig Erfahrung" (LC 7,10).

3.4.8.4 Zuchtmittel

Ein letztes methodisches Prinzip, das aber kaum Bedeutung hatte, ist die Anwendung gewisser Zuchtmittel, denen gegenüber K'ung-tzu auf Grund seiner ganzen Einstellung natürlich skeptisch sein muß und lieber auf gute Belehrung vertraute.

Dennoch wird er es sicher in Ausnahmefällen durchaus angewandt haben, wie etwa das Mittel des Tadels oder der Rüge:

"Fauls Holz kann man nicht schnitzen (formen)",

sagt er zu Ts'ai Yü, einem faulen Schüler,

"Eine Wand aus schlechtem Lehm läßt sich nicht streichen. Dieser Yü da, was soll man ihm überhaupt noch Vorwürfe machen "(LY 5,9).

Daraus spricht ein sehr deutlicher Tadel am Verhalten des Schülers, der am Tage im Schlafzimmer war, und K'ung-tzu wollte den Schüler durch den Tadel auf den rechten Weg des Lernens zurückbringen.

6. Volksbildung als Aufgabe des Herrschers und des Staates

In den alten Zeiten hatte es in China zwar ein verhältnismäßig ausgebautes Bildungs- und Erziehungswesen gegeben, das aber ja zur Zeit der Chou immer mehr heruntergekommen war und nicht mehr den Anforderungen der Zeit K'ung-tzu's entsprach. Es war ihm bewußt, daß die Zeit nicht stehen bleibt und neue Erkenntnisse der neuen, gewandelten Welt- und Lebensverhältnisse notwendig waren. Ein Grund für die schlechten Zeiten war schließlich auch eine mangelhafte Bildung nicht nur des Adels sondern auch des Volkes.

So mußte K'ung-tzu zu der Ansicht kommen, daß es die Aufgabe der Herrschenden und des Staates, besonders aber des von ihm angestrebten Ideals, des Chün-Tzu war:

"Der Meister sprach: Wie zahlreich ist das Volk. Ran You sprach: Wenn es so zahlreich ist, was könnte man noch hinzufügen? K'ung-tzu sprach: Es wohlhabend machen. Ran You sprach: Wenn es wohlhabend ist, was könnte man noch hinzufügen? K'ung-tzu :Es bilden" (LY 13,9).

Das Volk wohlhabend zu machen, um sein Leben zu sichern ist das erste Erfordernis, aber danach kommt sofort die Bildung. Die Zeit, die man braucht, um ein Volk zu erziehen, bis es Wissen hat und Ordnung und Disziplin, dauert sieben Jahre lang:

"Wenn ein tüchtiger Mann ein Volk sieben Jahre lang erzieht, so mag er es auch benutzen, um die Waffen zu führen (Disziplin und Ordnung aus dem gelehrten Wissen erhalten)" (LY 13,29).

"Ein Volk ohne Erziehung in den Krieg führen, heißt, es dem Untergang weihen" (LY 13,30).

Chün-Tzu (君子)

Der Begriff des Chün-Tzu (君子) bei K'ung-tzu ist zusammengesetzt aus den zwei Zeichen Chün und Tzu. Chün (君) bedeutete ursprünglich Fürst oder Herrscher, Tzu (子) bedeutete einerseits Sohn und andererseits eine ehrende Bezeichnung, die an einen Namen oder Begriff angehängt wurde. Wenn man die Zeichen Chün-Tzu wörtlich übersetzt, kann man "Sohn des Fürsten" sagen. Die abgewandelte Bedeutung war -auch bereits bei K'ung-tzu- anders und hieß "Der Edle" bzw. der "vollkommene, edle Mensch". Die realen Fürsten und Adligen wurden Chu-Hou (诸侯) genannt.

Der Chün-Tzu ist bei K'ung-tzu die Bezeichnung für den menschlichen und pädagogischen Idealtyp. In K'ung-tzu's Lehre ist er kein Realtyp, sondern ein Idealtyp, der als Vorbild und höchstes Ziel dienen soll.

Der Chün-Tzu kann, im Gegensatz zum Sheng-Ren (聖人), durch Erziehung und Bildung, besonders durch Selbstbildung erreicht werden. Er besitzt sämtliche Tugenden und guten Verhaltensweisen und Eigenschaften und umfangreiches Wissen in besonders hoher Form, aber er ist noch nicht in vollem Einklang mit dem Tao, wie der Sheng-Ren. Das Ideal des Chün-Tzu ist das Höchstmögliche, was Menschen durch Erziehung und Bildung erreichen können. Dieses Ideal ist aber nicht standesgebunden, sondern für jeden Menschen erreichbar, der Kraft und Willen dazu hat.

Das wichtigste Kennzeichen des Chün-Tzu ist die Harmonie von Charakterform und Bildungs- (Wissens-)gehalt. Der Chün-Tzu ist auch dazu fähig, alle ihm gegebenen Aufgaben richtig zu lösen. Es ist jedoch sehr schwer, dieses Ideal zu erreichen, aber dadurch wird der Chün-Tzu zu einem didaktisch-methodischen Ideal, das die pädagogischen Bemühungen ständig in Anspannung und Bewegung hält.

Der Gegensatz des Chün-Tzu ist der "Gemeine" (normale Mensch, Hsiao-Ren 小人).

Shih (士)

Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes Shih ist Ritter einerseits und fürstlicher Beamter andererseits. Bereits zu K'ung-tzu's Zeit wurde daraus der "Gebildete" oder "Gelehrte". Der Shih (士) oder Gebildete, Gelehrte ist bei K'ung-tzu sowohl Realtyp als auch Idealtyp. Er steht eine Stufe unter dem Chün-Tzu, da die Tugenden bei ihm nicht so vollkommen ausgebildet sind, wie beim Chün-Tzu und Wissen (Bildung) und Charakterform nicht harmonisch sind, sondern das Wissen überwiegt. Der Gebildete hat das höchste erreichbare Ziel noch nicht erreicht, sondern ist immer noch auf dem Weg dorthin.

Literaturhinweise / Zitate

- 1) Vgl.: Forke, Alfred: Geschichte der alten chinesischen Philosophie, in: Abhandlungen aus dem Gebiet der Altertumskunde der Universität Hamburg, Band 25, Reihe B, Bd. 14, Hamburg 1964, Seite 99
- 2) Vgl.: Wilhelm, Richard: K'ung-tse, Leben und Werk; in: Frommans Klassiker der Philosophie, Bd. 25, Stuttgart 1925, S. 1
- 3) Vgl.: Forke, aaO, S. 99-100
- 4) Vgl.: Ebenda, S. 100
- 5) Vgl.; Wilhelm, aaO, S. 1
- 6) Vol.: Ebenda, S. 2
- 7) Vgl.: Forke, aaO, S. 100
- 8) Vgl.: Do-Dinh, Pierre: Konfuzius, rowohlts monographien, Bd. 42, Hornburg 1960, S. 29
- 9) Vgl.: Ebenda, S. 29-30
- 10) Vgl.: Forke, aaO, S. 100-101
- 11) Vgl.: Wilhelm, Richard: Kungfutse, Gespräche(LunYü),deutsch, 13.-15. Tausend, Jena 1945, S. XIII
- 12) Vgl.: Wu K'ang (吳康): Die Philosophie K'ung-tzu's, Meng-tzu's und. Hsün-tzu's, chinesisch, Taipei 1967, S. 46
- 13) Vgl.: Wilhelm, Richard: K'ungtse und der Konfuzianismus, Sammlung Göschen Nr.979, Berlin und Leipzig 1928, S. 6-7; Derselbe, Kungfutse, Gespräche, S. XIII-XIV; Do-Dinh, Pierre: aaO, S. 35-43; Forke, Alfred: aaO, S. 101-102
- 14) Vgl.: Wilhelm; Lun-Yü, S. XIV-XVII; Wilhelm: K'ungtse und der Konfuzianismus, S. 9-18; Forke, aaO, S. 102-104; Wilhelm: K'ung-tse, S. 7-30; Do-Dinh: aaO, S. 43-58
- 15) Vgl.: Wilhelm; Lun-Yü, S. XVII-XX; Wilhelm: K'ung-tse, S. 30-63; Wilhelm: Kungtse und der Konfuzianismus, S. 18-43; Forke: aaO, S. 104-110; Do-Dinh: aaO, S. 59-74
- 16) Vgl.: Wilhelm: Lun-Yü, S. 148;
Ch'ien Ta-ch'i (陳大齊): Die Lehre des Konfuzius, chinesisch, Taipei 1969, S 15
- 17) Vgl.: Wilhelm, Lun-Yü, S. XXIX – XXXII; Wilhelm, K'ungfutse und der Konfuzianismus, S.78 ff; Forke, aaO, S. 116 ff;
Vgl.: Hackmann, Heinrich: Chinesische Philosophie, in: Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, Band 5, München 1927, S. 76
Vgl.: Do-Dinh, aaO, S. 7
- 18) Vgl.: Wilhelm,Richard (Übersetzer): Li Chi, Das Buch der Sitte, Jena 1930 und Düsseldorf 1959, S. 16-22
Vgl.: Wilhelm, K'ungtse..., aaO, S. 56; Ebenda, S. 71-73; Forke, aaO, S. 118 f
- 19) Vgl.: Forke, aaO, S. 119; Wilhelm, Kungtse, aaO, S. 79 f
Vgl.: Wilhelm, Richard: Kungfutse, Schulgespräche (Kia Yü), Düsseldorf, 1961, S. 7 ff
- 20) Vgl.: Franke, Herbert und Trauzettel, Rolf: Das Chinesische Kaiserreich, Fischer Weltgeschichte Bd. 19, Frankfurt 1968, S. 37 ff

- 20) Vgl.: Eberhard, Wolfram: Geschichte Chinas, Bern 1948, S. 37-76
 Vgl.: Latourette, Kenneth Scott: The Chinese, their history and culture, New York 1962, S. 33-65
 Vgl.: Do-Dinh, aaO, S.12-18
 Vgl.: Erkes, Eduard: Geschichte Chinas, Berlin 1956, S. 31-62
 Vgl.: Loewe, Michael: Das China der Kaiser, Berlin/Wien 1966, S. 45-53
- 21) Vgl.: Hackmann, aaO, S. 76 f
 Vgl.: Jaspers, Karl: Die großen Philosophen, Band I, München 1957, S. 157 ff
- 22) Vgl.: Forke, aaO, S. 121
 Vgl.: Jaspers, aaO, S. 174 f
- 23) Vgl.: Forke, aaO, S. 124
 Vgl.: Jaspers, aaO, S. 174 f
- 24) Vgl.: Forke, aaO, S. 122 ff
- 25) Vgl.: Jaspers, aaO, S. 162 f
 Vgl.: Ch'en Ta-ch'i, aaO, S. 276
- 26) Vgl.: Wu K'ang, aaO, S. 19-24
- 27) Vgl.: Übersetzung von: Weber-Schäfer, Peter: Per Edle und der Weise, Neuübersetzung des Chung-Yung, München 1963, S. 23
- 28) Vgl.: K'ang Ho-shu : Kommentar zum Chung-Yung, chinesisch, Neudruck eines alten Kommentars, Hongkong 1949, S. 2-4
- 29) Vgl.: Wu K'ang, aaO, S. 19 ff
- 30) Vgl.: Weber-Schäfer, aaO, S. 55 f
- 31) Vgl.: Wilhelm, Kungtse, aaO, S. 99 f
- 32) Vgl.: Hackmann, aaO, S. 73 f
- 32) Vgl.: Wilhelm, K'ungtse, aaO, S. 142 f
 Vgl.: Forke, aaO, S. 201-203, 226-229, 556
- 34) Vgl.: Wilhelm, K'ungtse, aaO, S. 144 f
 Vgl.: Forke, aaO, S. 124
 Vgl.: Jaspers, aaO, S. 169
 Vgl.: Ch'en Ta-ch'i, aaO, S. 277
- 35) Vgl.: Wilhelm, K'ungtse, aaO, S. 144
 Vgl.: Forke, aaO, S. 124 f
 Vgl.: Jaspers, aaO, S. 169
- 35) Vgl.: Forke, Alfred: Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises, in: Handbuch der Philosophie, 13.-15.Lieferung, München/Berlin 1972, S. 152 f
- 36) Vgl.: Granet, Marcel: Das chinesische Denken, München 1963, S. 229
 Vgl.: Ch'en Ta-ch'i, aaO, S. 109
- 37) Vgl.: nach dem Ta Han He Ts'e Tien (大漢和辭典)(Dai Kanji Jiten), Großes Chinesisches Wörterbuch, chinesisch-japanisch, 13 Bände
 Vgl.: Wilhelm, Lun-Yü, aaO, S. 8
- 38) Vgl.: Forke, Geschichte, aaO, S. 125 f
- 39) Vgl.: Wu K'ang, aaO, S. 28
- 40) Vgl.: Wilhelm, Lun-Yü, aaO, S. 30 (Einleitung zu Buch IV)

- 40) Vgl.: Eisler, Wörterbuch der philosophischen Fachbegriffe, Band II, Berlin 1904, S. 371
- 41) Vgl.: Hackmann, aaO, S. 86 ff; Wilhelm, K'ungtsse, aaO, S. 99 f (Leben und Werk)
Vgl.: Wilhelm, K'ungtsse und der Konfuzianismus, aaO, S. 84
Vgl.: Jaspers, aaO, S. 168 f
Vgl.: Benker, E. von: Geschichte der chinesischen Philosophie, Band 1, S. 151 f
Vgl.: Forke, Geschichte, aaO, S. 128
Vgl.: Do-Dinh, aaO, S. 87 ff
- 42) Vgl.: Hackmann, aaO, S. 93 (ungenau)
Vgl.: Do-Dinh, aaO, S. 92 f
- 43) Vgl.: Wilhelm, K'ungtsse, Leben, aaO, S. 141 f
- 44) Vgl.: Hackmann, aaO, S. 82 f
- 45) Vgl.: Chung Yung, aaO
- 46) Vgl.: Forke, Geschichte, aaO, S. 131
- 47) Vgl.: Wilhelm, K'ungtsse, Leben, aaO, S. 146
- 48) Vgl.: Wilhelm, K'ungtsse, Leben, aaO, S. 137-152
Vgl.: Wilhelm, K'ungtsse und der Konfuzianismus, aaO, S. 84 f
Vgl.: Do-Dinh, aaO, S. 93
Vgl.: Zenker, Ernst Viktor: Geschichte der chinesischen Philosophie, Band I, Das klassische Zeitalter bis zur Han-Dynastie, Reichenberg 1926, S. 161-168
Vgl.: Forke, Geschichte, aaO, S. 130 f
Vgl.: Hackmann, aaO, S. 82-88, 93-95
Vgl.: Forke, Gedankenwelt, aaO, S. 157 f
Vgl.: Wu K'ang, aaO, S. 43
Vgl.: Ch'en Ta-ch'i, aaO, S. 144-152
- 49) Vgl.: Forke, Geschichte, aaO, S. 132; Vgl.: Hackmann, aaO, S. 81
- 50) Vgl.: Forke, Geschichte, aaO, S. 133; Vgl.: Wu K'ang, aaO, S. 43
- 51) Vgl.: Hackmann, aaO, S. 85; Vgl.: Wu K'ang, aaO, S. 43
- 52) Vgl.: Do-Dinh, aaO, S. 87; Vgl.: Wu K'ang, aaO, S. 47
- 53) Vgl.: Forke, Geschichte, aaO, S. 127 f
- 54) Vgl.: Ebenda, S. 150
- 55) Vgl.: Forke, Geschichte, aaO, S. 132 f; Vgl.: Hackmann, aaO, S. 101
Vgl.: Do-Dinh, aaO, S. 81-86; Vgl.: Jaspers, aaO, S. 166 f; Vgl.: Ch'en Ta-ch'i, aaO, S. 247-251; Vgl.: Wu K'ang, aaO, S. 60 ff
- 56) Vgl.: Wilhelm, K'ungtsse, Leben, aaO, S. 114
- 57) Vgl.: Wilhelm, K'ungtsse, Leben, aaO, S. 114-119; Vgl.: Wu K'ang, aaO, S. 128-147
- 58) Vgl.: Wilhelm, K'ungtsse, Leben, aaO, S. 125-128; Vgl.: Wu K'ang, aaO, S. 128-147
- 59) Vgl.: Wilhelm, K'ungtsse, Leben, aaO, S. 125 ff
- 60) Vgl.: Ebenda, S. 128-137; Vgl.: Forke, Geschichte, aaO, S. 137 f
- 61) Vgl.: Wilhelm, K'ungtsse, Leben, aaO, S. 109; Vgl.: Hackmann, aaO, S. 96-99
- 62) Vgl.: Wilhelm, K'ungtsse, Leben, aaO, S. 109; Vgl.: Hackmann, aaO, S. 96 ff
- 63) Vgl.: Hackmann, aaO, S. 99; Vgl.: Forke, Geschichte, aaO, S. 136
Vgl.: Ch'en Ta-ch'i, aaO, S. 301 ; Vgl.: Wu K'ang, aaO, S. 85

- 64) Vgl.: Wilhelm, K'ung-tse, Leben, aaO, S. 155-163 Vgl.: Forke, Geschichte, aaO, S. 137 f; Vgl.: Do-Dinh, aaO, S. 96 ff; Vgl.: Ch'en Ta-ch'i, aaO, S. 310 Vgl.: Wu K'ang, aaO, S. 85-94; Vgl.: Jaspers, aaO, S. 164
- 65) Vgl.: Forke, Geschichte, aaO, S. 136 ff; Vgl.: Wilhelm, K'ung-tse, Leben, S. 158 ff
- 66) Vgl.: Forke, Geschichte, aaO, S. 138 f; Vgl.: Hackmann, aaO, S. 99 ff
- 67) Vgl.: Wilhelm, K'ung-tse, Leben, aaO, S. 102-106
- 68) Vgl.: Wang Feng-chieh: Chung Kuo Chiao Yü Shih, Geschichte der chinesischen Pädagogik, 17. Auflage, Taipei 1969, S. 24
Vgl.: Cheng Chi-Pao: Pädagogik in China, in: Lexikon Pädagogik, Band III, Bern 1952, S. 512
Vgl.: Wilhelm, Li Chi, Buch der Sitte, Kapitel 5, K'ung-tzu San Ch'ao, aaO, S. 9
- 69) Vgl.: mündlicher Hinweis von Professor Alfred Mundhenk, Düsseldorf
- 70) Vgl.: Wang Fang-chieh, aaO, S. 24-30
- 71) Vgl.: Ebenda; Vgl.: Wilhelm, Buch der Sitte, Hsüe Chi (), aaO, S. 168
Vgl.: Cheng Chi-pao, aaO, S. 512; Vgl.: Do-Dinh, aaO, S. 27 f
- 72) Vgl.: Wilhelm, Buch der Sitte, Hsüe Chi, aaO, S. 167-174
- 73) Vgl.: Ebenda
- 74) Vgl.: Forke, Geschichte, aaO, S. 130; Vgl.: Zenker, aaO, S. 179
- 75) Vgl.: Wang Feng-chieh, aaO, S. 36 f; Vgl.: Wilhelm, K'ung-tse und der Konfuzianismus, aaO, S. 55-76
Vgl.: im Ta Hsüe, Die große Wissenschaft, eines der chinesischen konfuzianischen Klassiker, zitiert nach: Wilhelm, Buch der Sitte, aaO, S. 4
Vgl.: Biallas, Franz Xaver: Konfuzius und sein Kult, S. 42
- 77) vgl.: Ch'en Ta-ch'i, aaO, S. 247 ff; Vgl.: Wu K'ang, aaO, S. 60 ff; Vgl.: Forke, Geschichte, aaO, S. 132; Vgl.: Wilhelm, Richard: Chinesische Lebensweisheit, Tübingen 1950, S. 53; Vgl.: Zenker, aaO, S. 171; Vgl.: Wilhelm, K'ung-tse und der Konfuzianismus, aaO, S. 85 ff
- 78) Vgl.: Ch'en Ta-ch'i, aaO, S. 277-79; Vgl.: Wu K'ang, aaO, S. 46-50
Vgl.: Ch'en Ta-ch'i, aaO, S. 272; Vgl.: Hackmann, aaO, S. 95; Vgl.: Wilhelm, Chinesische Lebensweisheit, aaO, S. 57
- 80) Vgl.: Ch'en Ta-ch'i, aaO, S. 280; Vgl.: Wu K'ang, aaO, S. 46-50
- 81) Vgl.: Wilhelm, MS Das Buch der Sitte, S. 337

+++++

Literatur (1972)

- 1) Forke, Alfred: Geschichte der alten chinesischen Philosophie, in: Abhandlungen aus dem Gebiet der Altertumskunde der Universität Hamburg, Band 25, Reihe B, Bd.14, Hamburg 1964
- 2) Wilhelm, Richard: K'ung-tzu, Leben und Werk; in: Frommans Klassiker der Philosophie, Bd. 25, Stuttgart 1925
- 5) Do-Dinh, Pierre: Konfuzius, rowohlts monographien, Bd. 42, Hamburg 1960
- 4) Wilhelm, Richard: Kungfutse, Gespräche (Lun-Yü), deutsch, 13.-15.Tausend, Jena 1945
- 5) Wu K'ang (吳康): Die Philosophie K'ung-tzu's, Meng-tzu's und Hsün-tzu's (K'ung Meng Hsün Chih Hsüe), chinesisch, Taipei 1967
- 6) Wilhelm, Richard: K'ungtse und der Konfuzianismus, Sammlung Göschen 979, Berlin und Leipzig 1928
- 7) Ch'en Ta-ch'i (陳大齊): Die Lehre des Konfuzius (K'ung-tzu hsüe-shuo), c chinesisch, Taipei 1969
- 8) Hackmann, Heinrich: Chinesische Philosophie, in: Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, Band 5, München 1927
- 9) Franke, Herbert und Trauzettel, Rolf: Das chinesische Kaiserreichen: Fischer Weltgeschichte, Bd. 19, Frankfurt 1968
- 10) Eberhard, Wolfram: Geschichte Chinas, Bern 1948
- 11) Latourette, Kenneth Scott: The Chinese, their history and culture, New York 1962
- 12) Erkes, Eduard: Geschichte Chinas, Berlin 1956
- 13) Loewe, Michael: Das China der Kaiser, Berlin/Wien 1966
- 14) Jaspers, Karl: Die großen Philosophen, Bd. I, München 1957
- 13) Weber-Schäfer: Der Edle und der Weise, Neuübersetzung des Chung-Yung, München 1963
- 16) K'ang Ho Shu: Kommentar zum Chung Yung (Chung-Yung Chih-Chih), chinesisch, Hongkong, Neudruck eines alten Kommentars 1949
- 17) Forke, Alfred: Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises, in: Handbuch der Philosophie, 13.-15. Lieferung, München und Berlin 1972

Literatur neu

- Carl Crow: *Konfuzius. Staatsmann – Heiliger – Wanderer*. Leipzig 1939. (Originaltitel: *Master Kung*)
- Christiane Haupt: *Und der Meister sprach ... Die Darstellung des Konfuzius in Texten der Zhanguo- und Frühen Han-Zeit*. Dissertation. München 2006 - PDF-Datei
- Chun-chieh Huang: *Konfuzianismus: Kontinuität und Entwicklung*. transcript, Bielefeld 2009, ISBN 978-3-8376-1048-2
- *Die Lehren des Konfuzius – Die vier konfuzianischen Bücher*. Übersetzung und Erläuterung: Richard Wilhelm, Vorwort: Hans van Ess, Ausg. chinesisch/deutsch. Verlag Zweitausendeins, Frankfurt am Main 2008, ISBN 978-3-86150-873-1.
- Eun-Jeung Lee: *Anti-Europa. Die Geschichte der Rezeption des Konfuzianismus und der konfuzianischen Gesellschaft seit der frühen Aufklärung. Eine ideengeschichtliche Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Entwicklung*. Lit-Verlag, Münster 2003, ISBN 3-8258-6206-2 (zugl. Habilitationsschr. Universität Halle/Saale 2002)
- Gregor Paul: *Konfuzius*. Herder, Freiburg/B. 2001, ISBN 3-451-05069-2.
- Hans van Ess: *Der Konfuzianismus*. Beck, München 2003, ISBN 3-406-48006-3
- Hartmut Rosenau: *KONFUZIUS (Kung-fu-tse = „Meister aus dem Geschlechte Kung“)*. In: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL)*. Band 4, Bautz, Herzberg 1992, ISBN 3-88309-038-7, Sp. 375–378.
- Heiner Roetz: *Konfuzius. (Denker. 529)*. Beck, München 1995, ISBN 3-406-34641-3.
- James Legge: *The Chinese Classics*. SMC Books, Taipei 1983
 - 1/2 - *Confucian analects*, ISBN 957-638-039-1
 - 3. - *The Sho king*, ISBN 957-638-040-5
 - 4. - *The She king*, ISBN 957-638-041-3
 - 5. - *The Ch'un ts'ew*, ISBN 957-638-042-1
- *Konfuzius: Gespräche-Lun Yü*. Marix-Verlag, Wiesbaden 2005, ISBN 3-86539-008-0 (übers. von Richard Wilhelm)
- *Konfuzius: Gespräche = Lun yu*. Reclam, Stuttgart 2003 ISBN 3-15-059656-4 (übers. von Ralf Moritz)
- *Konfuzius: Schulgespräche-Gia Yü*. Diederichs, München 1997, ISBN 3-424-00696-3 (übersetzt von Richard Wilhelm)
- Lin Yutang (Hrsg.): *Konfuzius*. Fischer, Frankfurt am Main 1957.
- *Lun Yu (Original Text und Übersetzung)*, Zhong Hua-Verlag - 中华书局, 2006, ISBN 7-101-05418-8.
- Markus Hattstein: *Die Weltreligionen*. Tandem 2005, ISBN 3-8331-1406-1
- Martina Darga: *Konfuzius*. Hugendubel, Kreuzlingen 2001, ISBN 3-7205-2193-1 (Reihe Diederichs Kompakt)
- Ralf Moritz: *Konfuzius. Gespräche (Übersetzung und Herausgabe)*, 1. Auflage: Leipzig, 1982
- Volker Zotz: *Konfuzius*. Rowohlt, Reinbek 2000, ISBN 3-499-50555-X.

- Wojciech Jan Simson: Die Geschichte der Aussprüche des Konfuzius (Lùnǚ®). (= Welten Ostasiens. 10). Lang, Bern u. a. 2006, ISBN 3-03910-967-7. (zugleich: Dissertation Universität Zürich, 2002)
- Xuewu Gu: Konfuzius zur Einführung. 3. Auflage. Junius, Hamburg 2008, ISBN 978-3-88506-361-2.

Eine umfangreiche und für weitere Studien sehr nützliche Literaturliste befindet sich auf einer Webseite von Gregor Paul: <http://dcg.de/paul/biblio.html>

Glossar Chinesisch - Pinyin - Deutsch

(Wade - Giles)

愛	Ai	Liebe, lieben
伯陽	Bei (Bo) Yang	Lao-tzu
陳	Ch'en	Staat Ch'en
陳大齊	Ch'en Ta-ch'i	Philosoph, Republik
齊	Ch'i	Staat Ch'i
氣	Ch'i	unendlicher Lebensatem
七	Ch'i	Sieben
秦朝	Ch'in-Ts'ao	Ch'in-Dynastie
戰國時代	Chan Kuo Shih Tai	Kämpfenden Reiche
正	Cheng	Gerade, richtig
鄭玄	Cheng Hsüan	Cheng Hsüan 127-200 nChr
鄭康成	Cheng K'ang-ch'eng	Cheng K'ang-ch'eng
氣	Ch'i	Kraft, Atem, Geist
家	Chia	Familie
家語	Chia-Yü	Hausgespräche
教	Chiao	Lehren, Pädagogie
乾	Ch'ien	Ch'ien
治	Chih	Regeln, ordnen
知	Chih	Wissen
質	Chih	Stoff
智	Chih	Weisheit
直	Chih	Geradheit
智慧	Chih-Hui	Weisheit
知識	Chih Shih	Klugheit/Einsicht
知识	Chih-Shih	Wissen
秦始皇帝	Ch'in Shih Huang-Ti	Ch'in Shih Huang-Ti
九	Chiu	Neun
周公	Chou Kung	Herzog von Chou
周禮	Chou-Li	Buch der Riten (der Chou)
周文王	Chou Wen Wang	Chou Wen Wang (König)
周朝	Chou-Ts'ao	Chou-Dynastie
楚	Ch'u	südlicher Großstaat Ch'u
初	Ch'u	großer Beginn
诸侯	Chu Hou	Chu Hou, Fürst
朱熹	Chu Hsi	Philosoph Chu Hsi
莊周	Chuang-Chou	Chuang-Chou (Chuang-tzu)
莊子	Chuang-Tzu	Chuang-Tzu
春秋	Ch'un Ch'iu	Frühling + Herbst-Annalen
忠	Chung	Treue
忠誠	Chung-Ch'eng	Treue
中和	Chung-Ho	Mitte und Harmonie

中國	Chung-Kuo	Die Mittleren Staaten
仲尼	Chung-Ni	K'ung-tzu
中庸	Chung-Yung	Buch Maß und Mitte
君子	Chün-Tzu	Der Edle, Adliger
耳	Erh	Erh (Lao-tzu)
二	Erh	Zwei (2)
法家	Fa-Chia	Legalisten
封建國	Feng-Chien Kuo	Feudalstaat
韓非子	Han Fei-Tzu	Han Fei Tzu
韓非	Han Fei-Tzu	Han Fei Tzu, Philosoph
漢朝	Han-Ts'ao	Han-Dynastie
漢文帝	Han Wen Ti	Kaiser Han Wen Ti
函谷關	Han-Ku-Kuan	Han-Ku-Paß
漢朝	Han-Ts'ao	Han-Dynastie
好	Hao	lieben (4.Ton)
好學	Hao-Hsüe	Das Lernen lieben
和	Ho	Harmonie
河南	Honan	Honan Provinz
夏	Hsia	Hsia Dynastie
下庠	Hsia-Hsiang	Normal Schule (Shang-D.)
鄉學	Hsiang-Hsüe	Dorfschule
孝	Hsiao	Pietät
孝愛	Hsiao-Ai	Kindesehrfurcht, Liebe
小學	Hsiao-Hsüe	Volksschule
小人	Hsiao-Ren	Kleiner, gewöhnl. Mensch
小戴禮記	Hsiao Tai Li-Chi	Hsiao Tai Li Chi (jüng. Tai)
孝弟	Hsiao-Ti	Brüderliche Liebe
孝經	Hsiao-Ching	Buch der Kindes-Ehrfurcht
咸陽市	Hsien-Yang	Hsien-Yang, Stadt
信	Hsin	Zuverlässigkeit
信	Hsin	Vertrauen, Gewissenhafttk.
信任	Hsin-Ren	Vertrauen
性	Hsing	Wesen
形	Hsing	Form
修	Hsiu	ausbilden, formen
修性	Hsiu-Hsing	Das Wesen ausbilden
修神	Hsiu-Shen	Selbstbildung
修道	Hsiu-Tao	Das Tao ausbilden, formen
學記	Hsüe-Chi	Aufzeichngn. Pädagogik
荀子	Hsün-tzu	Hsün-tzu, Philosoph
淮南子	Huai Nan-Tzu	Huai Nan Tzu
惠子	Hui-Tzu	Dialektiker Hui-tzu
易	I	Wandlung
義	I	Gerechtigkeit

一	I	Eins
易經	I-Ching	Buch der Wandlungen
快樂	K'uai-Lo	glücklich
孔丘	K'ung-Ch'iu	K'ung-tzu
孔鯉	K'ung-Li	K'ung-tzu's Sohn
顏徵在	K'ung Yen Cheng-tsai	K'ung's Mutter
剛	Kang	Festigkeit, gerade, soeben
古代	Ku tai	Altertum
坤	K'un	K'un
孔安國	K'ung An-Guo	K'ung An-Kuo , Schüler
孔紘叔梁紘	K'ung Schu-Liang-Ho	K'ung-tzu's Vater
國學	Kuo-Hsüe	Adelsschule
郭沫若	Kuo Mo-ruo	Kuo Mo-ruo (1892 – 1978)
國王	Kuo-Wang	König
老子	Lao-tzu	Lao-tzu
李	Li	Familiennamen Li
禮	Li	Sitte, Gebräuche, Riten
利	Li	Gewinn, Vorteil
李斯	Li Szu	Minister Li Szu
禮記	Li-Chi	Buch der Riten/Sitten
列圉寇	Lie Yü-k'ou	Lie Yü-k'ou (Lie-tzu)
列子	Lie-Tzu	Lie-Tzu
劉安	Liu An	Liu An (Huai Nan Tzu)
六經	Liu Ching	Sechs Klassiker
六藝	Liu I	Sechs Künste
洛陽市	Lo-yang shih	Stadt Loyang
魯	Lu	Staat Lu, in Shantung
呂不韋	Lü Pu Wei	Lü Pu Wei
呂氏春秋	Lü Shih Ch'un-Ch'iu	Lü Shih Ch'un Ch'iu
亂	Luan	Wirrwarr/Unordnung
論語	Lun-Yü	Gespräche des Konfuzius
孟子	Meng-Tzu	Meng-tzu 372-289 vChr
命	Ming	Schicksal
名家	Ming-Chia	Sophisten, Namensschule
墨翟	Mo-Tzu / Mo-Ti	Mo Tzu
南華真經	Nan Hua Chen-King	Nan Hua Chen King, Buch
八卦	Pa-Kua	8 Zeichen (Pa Kua)
伯陽	Pei-Yang	Pei-Yang (Lao-tzu)
不治	Pu Chih	Nicht-Regieren
不知	Pu Chih	Unwissenheit
仁	Ren	Menschlichkeit
人	Ren	Mensch
人道	Ren-Tao	Tao des Menschen
三德	San-Te	Drei Tugenden

上庠	Shang-Hsiang	Hoch Schule (Shang-Dyn.)
上帝	Shang-Ti	Himmelskaiser
商殷朝	Shang-Yin	Shang-Yin Dynastie
紹	Shao	Staat Shao (alt)
神	Shen	Geist
聖	Sheng	Heilig, Weise
生	Sheng	erzeugen
聖人	Sheng-Ren	Heiliger Mensch
始	Shih	großer Anfang
士	Shih	Gelehrter, Klz.33, Ritter
史記	Shih-Chi	Aufzeichnungen der Geschichte Chinas
詩經	Shih-Ching	Buch der Lieder
12種方式	Shih-erh fangshih	Zwölf Weisen
熟	Shu	Gegenseitigkeit, vertraut
書經	Shu-Ching	Buch der Urkunden
舜	Shun	Kaiser Shun
素	Su	Große Einfachheit
司馬遷	Szu Ma Ch'ien	Szu Ma Ch'ien , Chronist
四評審	Szu P'ing Shen	Vier Beisitzer
四書	Szu-Shu	Vier kanonischen Bücher
天道	T'ien Tao	Tao des Himmels
天才	T'ein-Ts'ai	Begabung
天子	T'ien-Tzu	Sohn des Himmels, Kaiser
大漢和辭典	Ta Han He Ts'e-Tien	Wörterbuch Dai Kanji Jiten
大學	Ta-Hsüe	Buch Große Wissenschaft
大學	Ta Hsüe	Hochschule
大戴禮記	Ta Tai Li-Chi	Ta Tai Li Chi (Ältere Tai)
大偽	Ta-Wei	große Heuchelei
大禹	Ta Yü	Großer (Kaiser) Yü
太極	T'ai-Chi	Große Polarität (T'ai-Chi)
太易	T'ai-I	große Wandlung
聃	Tan	Tan (Lao-tzu)
道	Tao	Tao, Urgrund
道德經	Tao-Te-Ching	Tao Te Ching
德	Te	Tugend
德性	Te-Hsing	Tugend
才	Ts'ai	Begabung
左傳	Tso-Chuan	Frühlg. + Herbst-Annalen
子	Tzu	Meister, Sohn
子思	Tzu Szu	Schüler Tzu Szu
子有	Tzu You	Schüler Tzu You
外國	Wai-Kuo	Die Äußeren Staaten
萬	Wan	10.000

王弼	Wang Pi	Wang Pi
王子	Wang-Tzu	Fürsten
萬物	Wan-Wu	Alle Wesen/Dinge (Welt)
魏	Wei	Staat Wei
文	Wen	Bildung, Literatur
物	Wu	Wesen/Ding
吳康	Wu K'ang	Philosoph, Republik
無不爲	Wu Pu Wei	ohne Nichttun
無爲	Wu-Wei	Nichthandeln
無欲	Wu Yü	Keine Begierden
無極	Wu-Chi	Wu-Chi (Chaos)
陽	Yang	Yang
杨朱	Yang Chu	Yang Chu, Philosoph
堯	Yao	Kaiser Yao
顏回	Yen Hui	Schüler K'ung-tzu's
晏嬰	Yen Ying	Minister von Ch'i
陰	Yin	Yin
有	You	Besitz/Haben
友	You	Freundschaft, Freunde
禹	Yü	Kaiser Yü
寓言	Yü Yen	Gleichnis/Fabel
樂	Yüe	Musik
樂記	Yüe-Chi	Buch der Musik (Li-Chi)
樂經	Yüe-Ching	Buch der Musik
勇氣	Yung-Ch'i	Mut