

East meets West:
Anmerkungen zum chinesischen Diskurs um Menschenwürde und Menschenrechte
Gerhold K. Becker

11. Ladanyi-Vorlesung
Paulus Akademie Zürich, 9. Juli 2026

I. Kontroverse Chinabilder

Zu Beginn seiner ersten Vorlesung über die Philosophie der Offenbarung ruft Friedrich Schelling emphatisch aus: „Nicht unter den Platanen des Ilyssos allein, auch unter Palmen, auch am Ganges und Nil haben philosophische Geister gewandelt.“¹ Philosophie hat also nicht nur den einen Ursprung – im alten Griechenland –, sondern sie ist sozusagen gleich mehrfach erfunden worden und in ganz entfernten Erdteilen.

Zum Ilyssos – wir erinnern uns – gingen einst Sokrates und Phaidros, um an seinem Ufer ungestört im Schatten einer hohen Platane sich dem philosophischen Gespräch zu widmen. Doch die antiken Philosophen suchen auch weit über die Peripherie Griechenlands hinaus nach Erkenntnis und Weisheit.²

Vorform oder genuine Philosophie?

Schelling stellt also zu Recht seine Philosophie in einen weiten Horizont, selbst wenn er dann doch außerhalb der von den Griechen begründeten philosophischen Tradition „kein vernehmliches, entscheidendes Wort“ erkennen kann. Von China freilich ist in all diesen Texten nicht die Rede. Viel eher wird es aus einer imperialistischen Perspektive wahrgenommen, wonach es – wie Hegel lapidar feststellt – „das notwendige Schicksal der asiatischen Reiche [ist], den Europäern unterworfen zu sein, und China wird auch einmal diesem Schicksale sich fügen müssen.“³

Im Nachhinein kann es allerdings nur erstaunen wie historisch sensible Philosophen wie Schelling und Hegel eine genuine Sicht auf die chinesische Philosophie sich verstellten, insofern sie wie selbstverständlich davon ausgingen, dass die Entwicklung des Geistes ausschließlich von Griechenland ihren Anfang genommen und so den Gang der Philosophie ein für alle Mal in seiner Form und Richtung bestimmt hat. Das chinesische Denken konnte daher nur eine geschichtliche Vorform genuiner Philosophie darstellen.

China als Vorbild

Die Wahrnehmung Chinas im 19. Jahrhundert stellt allerdings einen Rückschritt dar hinter die von Hochachtung und Bewunderung getragene Begegnung mit China, die unlösbar mit der Mission der Jesuiten im 16. und 17. Jh. verbunden und mit Leibniz und Christian Wolff in einen höchst fruchtbaren und von hohen Erwartungen begleiteten philosophischen Diskurs getreten war. Auch wenn ich im Ladanyi-Verein Eulen nach Athen trage, kann ich mir nicht versagen, Leibniz aus seinem Vorwort zu seiner *Novissima Sinica* von 1697 zu zitieren, wo er bemerkt, „dass die höchste Kultur und die höchste technische Zivilisation der Menschheit heute gleichsam gesammelt sind an zwei äußersten Enden unseres Kontinents, in Europa und China (...) das gleichsam wie ein Europa des Ostens das entgegengesetzte Ende der Erde

¹ Friedrich W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, Bd. I (1858), Darmstadt 1974, 8.

² Phaidros, 229a; 230d.

³ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Frankfurt, 1970, Bd. 12, 179.

ziert.“⁴ Und in seinen *Zwei Briefe[n] über das binäre Zahlensystem und die chinesische Philosophie* schreibt er: „Es wäre daher von uns, da wir im Vergleich mit den Chinesen neu hinzugekommen und der Barbarei kaum entwachsen sind, sehr unklug und anmaßend, wollten wir eine so alte Lehre verurteilen, nur weil sie nicht auf den ersten Blick mit den scholastischen Begriffen, die uns vertraut sind, übereinzustimmen scheint.“⁵

Das Missverständnis führender westlicher Philosophen, in China genuine Philosophie zu erkennen, wird heutzutage von chinesischer Seite nicht mehr allein auf die Schwierigkeit zurückgeführt, über die kulturellen und sprachlichen Hürden hinweg in einen fruchtbaren Diskurs zu treten. Vielmehr wird darin häufig der Versuch einer Verabsolutierung westlichen Denkens gesehen, der nicht zufällig mit dem Zeitalter des Kolonialismus zusammenfällt und im Bereich der Philosophie ähnliche hegemoniale Ansprüche zu erheben scheint, wie die Überlegenheit westlicher Technologie sie im Bereich der Politik durchgesetzt hat. Dieser Vorwurf, der nicht nur von regimetreuen Philosophen erhoben wird, ist gleichzeitig Ausdruck eines China, das aus Kolonialismus, Bürgerkriegen und kommunistischer Revolution mit gestärktem Selbstbewusstsein hervorgegangen ist, aber gerade deshalb äußerst sensibel auf jeden Anschein ideologischer Intervention des Westens reagiert.

II. Streitpunkt Menschenrechte

Es dürfte mit dieser geschichtlichen Belastung des Verhältnisses Chinas zum Westen zu tun haben, wenn es in einem Bereich der machtpolitischen Rivalität besonders sensibel reagiert, und zwar nach außen wie nach innen. Es ist der Bereich von Menschenwürde und Menschenrechten. Für das kommunistische China repräsentieren die Menschenrechte und die auf ihrer Grundlage vorgebrachte Kritik die Rivalität zweier inkompatibler Gesellschaftssysteme.

Das betrifft sowohl die Begründung der Menschenrechte in der christlichen Tradition der Gottebenbildlichkeit als auch ihre Ausgestaltung als Individualrechte. Bekanntlich sind sie einerseits im griechisch-römischen Naturrechtsdenken verwurzelt und leiten sich andererseits aus dem christlichen Menschenbild ab. In beiden Denktraditionen begründet das eine *metaphysische* Sonderstellung des Menschen gegenüber allen anderen Wesen, löst ihn aus dem Naturzusammenhang heraus und verleiht ihm damit unverlierbare Würde.

In der Neuzeit obliegt es nun einer dezidiert säkularen Ethik, den theologischen Begründungszusammenhang mit einem neuen zu substituieren, der prinzipiell für alle Menschen zustimmungsfähig ist. In Kants Konzept der Menschenwürde ist diese Aufgabe in einer Weise gelungen, die für die Ethik der Menschenrechte richtungweisend war. Als Vernunftwesen unter dem Anruf der Freiheit ist der Mensch aus dem von Notwendigkeit bestimmten Naturzusammenhang herausgetreten. Damit erweist er sich als ein zu moralischer Selbstbestimmung befähigtes Wesen. Und diese „Autonomie [als *Selbst-Bestimmung*] ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur.“⁶ Die Würde bezeichnet also nicht einen sozialen oder ökonomischen Wertgehalt, für den es Äquivalente gibt, sondern den moralischen Status, der über allen Preis erhaben ist. Als moralisches Wesen weiß sich der Mensch in Freiheit aufgerufen, auch allen anderen Menschen mit Achtung zu begegnen und „die Würde der Menschheit an jedem anderen Menschen praktisch anzuerkennen.“⁷

Aus offizieller chinesischer Perspektive ist mit dieser Genealogie das System der Menschenrechte trotz des hohen intellektuellen Einsatzes dennoch ungeeignet, der

⁴ Gottfried Leibniz, *Novissima Sinica. Das Neueste von China*, hg. H.G. Nesselrath, Köln 1979; s. Eun-Jeung Lee, *Anti-Europa*, Münster 2003, 72.

⁵ *Zwei Briefe über das binäre Zahlensystem und die chinesische Philosophie*, Stuttgart, 1968, 43.

⁶ Immanuel Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, IV, 436.

⁷ Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, Tugendlehre, VI, §38, 462.

traditionellen Tugendethik des Konfuzianismus gerecht zu werden. Im Unterschied zur Entwicklung säkularer Ethik im Westen ist diese nicht auf die pure Subjektivität gegründet, deren interner Zielpunkt ein atomistisches Gesellschaftssystem ist, das in der autonomen Freiheit des Einzelnen zentriert ist und individuellen Freiheitsrechten Priorität zuspricht. Aus chinesischer Perspektive wird die damit implizierte Loslösung des Menschen vom sozialen Verband dem relationalen Geflecht nicht gerecht, durch das das Leben eines jeden strukturiert ist.

Als mit dem Ende der Qing-Dynastie zugleich der Konfuzianismus zur Disposition zu stehen schien, der über mehr als zwei Jahrtausende hinweg der gesellschaftlichen Ordnung Stabilität verliehen hatte, lehnten führende Intellektuelle eine pauschale Übernahme westlicher Grundprinzipien ab, wie sie von der Bewegung des 4. Mai 1919 gefordert worden war. Dabei wurden nicht die wissenschaftlichen, technologischen oder ökonomischen Errungenschaften der westlichen Moderne in Frage gestellt, wohl aber ihre ideologischen Grundlagen.

Exemplarisch ist die Haltung Zhang Zhidongs (1837–1909), eines hohen Beamten und Gouverneurs von Wuhan, der im Rückgriff auf ein altes Prinzip [*Yijing*] die Parole ausgab: „chinesische Lehren für die Substanz (*ti*), westliche Lehren für die Funktion bzw. das Nützliche [*yong*]“. Mit diesem *Tiyong*-Grundsatz als Prinzip der Modernisierung, das als „Modell selektiver Übernahme“ bezeichnet worden ist,⁸ trennte er, was ursprünglich als Einheit von Substanz und Funktion verstanden worden war, und unterschied die Kontinuität der Lehren und klassischen Prinzipien von dem Nützlichen, dem er im Bau von Kanonen, Telegrafen und Militärakademien nacheiferte.

Der systemische Gegensatz kommt am deutlichsten in der Menschenrechtsproblematik zum Ausdruck, allerdings zunächst unter einer eher oberflächlichen Perspektive, insofern allein deren Herkunft aus dem Westen als Indiz gesellschaftlicher Inkompatibilität gewertet wird. Damit wird ein prinzipielles Misstrauen gegenüber westlichen Werten mit universalem Anspruch begründet, der sich im Blick auf die historische Erfahrung, die China in der Begegnung mit dem Westen gemacht hat, des Verdachts hegemonialer Absicht nicht recht erwehren kann. Ein Kernpunkt chinesischer Kritik betrifft die mit dem Menschenrechtsdenken verbundene Abwertung staatlicher Souveränitätsrechte, die zur Intervention durch westliche Staaten zu berechtigen scheint.

In politischer Zuspitzung sieht etwa der Philosophieprofessor an der Chinesischen Akademie der Sozialwissenschaften in Peking, Zhao Tingyang, der kürzlich mit einer alternativen chinesischen Großtheorie, dem *Tianxia*, hervorgetreten ist, in der Priorisierung der Menschenrechte vor Souveränitäts- und generell Kollektivrechten das Ergebnis einer spezifisch westlich dominierten „Deutungsmacht über das Konzept der universellen Menschenrechte.“ Seiner Ansicht nach wird damit „im Namen der Menschenrechte die Einmischung in die Angelegenheiten anderer Staaten“ legitimiert, die auch die „Entfesselung von Kriegen“ nicht ausschließt, wie etwa die seinerzeit mit humanitären, menschenrechtlichen Gründen gerechtfertigte Intervention der Nato im Kosovokrieg (März-Juni 1999) zu bestätigen scheint. In solcher „Hegemonie über die Menschenrechte“ glaubt Zhao eine „Erfindung des US-Imperialismus“ zu erkennen, der mit seiner erdrückenden ökonomischen und militärischen Stärke vorgeblich die Durchsetzung der Menschenrechte gegen andere Staaten zu erzwingen sucht, tatsächlich aber eigene politische und wirtschaftliche Ziele verfolgt.⁹

Über die spezifische Zuspitzung auf die USA hinaus beschreibt Zhao die generelle Tendenz zur Instrumentalisierung der Menschenrechte im Dienst imperialistischer Politik,

⁸ Daniel Leese, Shi Ming (übersetzt und kommentiert), *Chinesisches Denken der Gegenwart: Schlüsseltexte zu Politik und Gesellschaft*, München, 2023, 170.

⁹ Zhao Tingyang, *Alles unter dem Himmel. Vergangenheit und Zukunft der Weltordnung*. Frankfurt, 2020, 208.

deren Anfänge im Kolonialismus liegen und der aus seiner technisch-wissenschaftlichen Überlegenheit einen Unterwerfungs- und zugleich Erziehungsauftrag für unterlegene Nationen ableitete. Was als Teilhabe an der westlichen Zivilisation und Export kultureller Werte deklariert wird, kann sich also bald als Vorwand für wirtschaftliche Ausbeutung herausstellen – wie auch China erfahren musste.

Demgegenüber zielt Zhaos antikes Konzept des *Tianxia* „auf eine Weltordnung, worin die Welt als Ganzes zum Subjekt der Politik wird“ und eine „Ordnung der Koexistenz“ ermöglicht, die die gesamte Welt als eine einzige „politische Entität betrachtet“.¹⁰ Als solche hat sie kein ‚Außen‘ wie die auf Nationalstaaten basierende internationale Politik und eliminiert sozusagen mit einem Federstrich den politischen Antagonismus des Fremden und Nichtzugehörigen. Denn, wie Zhao aus einem antiken chinesischen Text zitiert: „Für den Herrscher gibt es kein Außen. Zu sagen, er verlasse (das Reich) würde behaupten, es gäbe etwas außerhalb.“ (Ebd., 242)

Menschenrechte und Asiatische Werte

Der Vorwurf einer von westlichen Werten dominierten Menschenrechtstheorie hatte unter dem Stichwort ‚asiatische Werte‘ schon in den 1980er Jahren erstmals die breitere Öffentlichkeit erreicht. Die Volksrepublik hatte in dem Bestreben, sich gegen einschlägige Kritik ihrer Menschenrechtspraxis zu immunisieren, die Rangordnung und damit zugleich die Theorie der Menschenrechte in der *Universal Declaration* von 1948 als einseitig westlich in Frage gestellt. Im Verbund mit anderen asiatischen Staaten, deren unerwarteter wirtschaftlicher Erfolg aus ihrer Verwurzelung im konfuzianischen Erbe erklärbar schien und insofern die theoretischen Vorbehalte durch die Praxis bestärkte, fühlten sich diese Staaten von einem dezidiert westlichen Menschenrechtsmodell dominiert, das weder ihrer geschichtlichen Identität noch ihrer politischen Orientierung entsprach.¹¹

In der sog. Bangkok-Erklärung vom 2. April 1993¹² bestätigte das kommunistische China zusammen mit anderen asiatischen Staaten zwar den dynamischen Prozess zur Entwicklung internationaler Normen, verwahrte sich jedoch im Namen der Menschenrechte zugleich gegen jede Einmischung von außen in nationale Souveränität und territoriale Integrität sowie gegen jeglichen politischen Druck zu ihrer Durchsetzung.¹³ Gegen die liberale Rechtstradition des Westens machten diese Staaten Kollektiv- und Wohlfahrtsrechte geltend mit dem Ziel, den Menschenrechten eine konfuzianisch inspirierte Rangordnung zu verleihen. Statt einer Vorordnung individueller Freiheitsrechte im Sinne der westlichen liberalen Tradition wurde die Doktrin von der „Unteilbarkeit ökonomischer, sozialer, kultureller, ziviler und politischer Rechte“ und der „Notwendigkeit gleicher Betonung von allen Kategorien der Menschenrechte“ ausdrücklich festgehalten.¹⁴ Besondere Beachtung wurde dabei dem Recht auf wirtschaftliche Entwicklung eingeräumt und die Eliminierung der Armut als Voraussetzung der vollen Verwirklichung der Menschenrechte anerkannt.¹⁵

¹⁰ Zhao Tingyang, aaO, 14.

¹¹ Jürgen Habermas, Der interkulturelle Diskurs über Menschenrechte, in: Hauke Brunkhorst, Wolfgang R. Köhler, Matthias Lutz-Bachman, hg., *Recht auf Menschenrechte*, Frankfurt, 1999, 216-227, 220.

¹² In Vorbereitung auf die für Juni desselben Jahres in Wien geplante Welt-Konferenz für Menschenrechte der Vereinten Nationen.

¹³ “Emphasize the principles of respect for national sovereignty and territorial integrity as well as non-interference in the internal affairs of states, and the non-use of human rights as an instrument of political pressure.” (zit. in: Michael C. Davis, hg., *Human Rights and Chinese Values*, Hong Kong, 1995, 206).

¹⁴ „Reaffirm the interdependence and indivisibility of economic, social, cultural, civil and political right, and the need to give equal emphasis to all categories of human rights.” (ebd. 207).

¹⁵ Der Botschafter Chinas auf die Wiener Konferenz Liu Huaqiu fasste die Position seines Landes folgendermaßen zusammen und sah sich zugleich als Anwalt der Entwicklungsländer: “For the vast number of developing countries to respect and protect human rights is first and foremost to ensure the full realization of the

Auch wenn die Verbreitung der Menschenrechte von China ausdrücklich begrüßt wurde, durfte sie nur durch Kooperation und Konsens erreicht werden und nicht durch Konfrontation oder die Durchsetzung inkompatibler westlicher Werte (*not through confrontation and the imposition of incompatible values*). Auf dieser Interpretation hat China seither bestanden und sie im *Nationalen Menschenrechtsaktionsplan für die Jahre 2016-2020* erneut bestätigt.

III. Der chinesische Beitrag zu den Menschenrechten

Im Übrigen ist der Vorwurf, dass die Menschenrechtscharta ohne Beteiligung asiatischer Teilnehmer zustande gekommen sei, faktisch falsch. Denn tatsächlich waren an ihrer Ausarbeitung der Libanese Charles Malik und der Chinese Chang Peng-chun [Zhang Peng-chun] beteiligt, die beide mit hoher philosophischer und interkultureller Kompetenz sich aktiv mit Ressourcen ihrer eigenen Tradition um eine ausgewogene Formulierung bemühten.¹⁶ Das gilt besonders für den aus Taiwan stammenden Chang Peng-chun, der als der überragende Intellektuelle in der entscheidenden Dritten Kommission bezeichnet worden ist.¹⁷ Eleanor Roosevelt schreibt in ihren Erinnerungen: “Dr. Chang war ein Pluralist und vertrat auf charmante Weise die These, dass es mehr als eine Art von ultimativer Realität gibt. Die *Erklärung*, so sagte er, sollte mehr als nur westliche Ideen widerspiegeln (...), und ich erinnere mich, dass Dr. Chang einmal vorschlug, das Sekretariat könnte durchaus einige Monate damit verbringen, die Grundlagen des Konfuzianismus zu studieren!”¹⁸

Chang war nicht nur von der Kompatibilität der Menschenrechte mit der konfuzianischen Tradition überzeugt, sondern schlug auch vor, den zentralen Begriff der Menschenwürde explizit auf die chinesische Tradition auszuweiten und ihn deshalb durch den konfuzianischen Begriff *Ren* zu ergänzen. Auf diese Weise würde die universale Geltung der Menschenrechte auch durch das konfuzianische Denken für alle sichtbar bestätigt. In enger Anlehnung an das chinesische Schriftzeichen warb Chang deshalb dafür, den zentralen konfuzianischen Begriff *Ren* 仁 als *Zwei-Menschen-Gesinnung* (*two-men-mindedness*) in die offizielle Erklärung aufzunehmen. Auch wenn das letztlich nicht geschah, macht es doch deutlich, dass bei aller Unterschiedlichkeit kultureller Traditionen Gemeinsamkeiten nicht ausgeschlossen werden dürfen. Insofern lässt sich die *Allgemeine Erklärung* mit Hans Joas durchaus als „Resultat eines geglückten Prozesses der ‚Wertegeneralisierung‘“ bezeichnen, in der sich die Verständigung zwischen einer Vielfalt von beteiligten Denk- und Kulturtraditionen vollzieht.¹⁹

Konfuzianische Ressourcen für eine Ethik der Menschenwürde

Die zumindest indirekte Bedeutung einer Ethik der Menschenwürde für das Denken Chinas beschränkt sich allerdings nicht auf die Mitarbeit an der *Allgemeinen Erklärung*, sondern reicht weiter zurück. Als sich China gegen die von England erzwungene Einfuhr von indischem Opium auflehnte und der Kaiser den Drogenhandel unter harten Strafen verbot,

rights to subsistence and development.” (Liu Huaqiu, Statement in: James T. H. Tang, hg. *Human Rights and International Relations in the Asia-Pacific Region*. London, 1995, 214).

¹⁶ Frédéric Krumbein, P. C. Chang—The Chinese Father of Human Rights. *Journal of Human Rights*, 14 (2015): 332–352.

¹⁷ Vgl. Sumner B. Twiss, Confucian Contributions to the Universal Declaration of Human Rights: A historical and philosophical perspective. *International Confucian Research* (1999) vol. 6.

¹⁸ Eleanor Roosevelt, *The Autobiography of Eleanor Roosevelt*. New York, 1992, 317 zitiert in: Lydia H. Liu, Schatten des Universalismus: Die unerzählte Geschichte der Menschenrechte um 1948, in: Chunchun Hu, Odila Triebel, Thomas Zimmer, hg., *Im Spannungsverhältnis zwischen Selbst- und Fremdverstehen. Globale Herausforderungen und deutsch-chinesische Kulturbeziehungen*, Open Access, 226-263, 256f.

¹⁹ Hans Joas, Sind die Menschenrechte westlich? In: Michael Kühnlein und Jean-Pierre Wils, hg. *Der Westen und die Menschenrechte*, Baden-Baden, 2019, 13-21, 18.

wandte sich der mit der Durchsetzung des Verbots betraute kaiserliche Beamte Lin Zexu (1785-1850) in einem bemerkenswerten Brief an Königin Victoria von England. Darin heißt es: „Wo, bitte, ist Euer Gewissen? Ich habe gehört, dass in Eurem Land der Opiumkonsum streng verboten ist: Ihr wisst also genau, wie schädlich es für die Menschen ist. Wenn Ihr solchen Schaden in Eurem Land nicht zulässt, solltet Ihr ihn doch wohl nicht auf andere Länder übertragen, schon gar nicht auf China! [Denn] sicher wollt Ihr nicht ,anderen zufügen, was Ihr selbst Euch nicht wünscht‘.“²⁰

Mit dem letzten Satz rief er das zentrale Prinzip der Moral in Erinnerung, in dem die Menschenrechte ihr Fundament finden sollten. Denn in der Moral der Reziprozität lässt sich die Tiefenstruktur jeglicher Ethik erkennen, die in der moralischen Intuition begründet ist, dem Anderen als einem anderen Selbst mit dem gleichen Respekt zu begegnen, den man auch von ihm erwartet. Dieser Grundsatz der kantischen Ethik des Respekts hat bekanntlich einen berühmten Vorläufer in Konfuzius, der, nach einer Maxime gefragt „nach welcher sich ein Leben lang handeln lässt“, antwortete: „Das ist ,gegenseitige Rücksichtnahme (*shu*). Was man selbst nicht wünscht, das tue man anderen nicht an.“ (*Lunyu*, 15, 24, Übers. Heiner Roetz) Damit ist prinzipiell die universalistische Perspektive eröffnet, die in ihrer apodiktischen Formelhaftigkeit keine weitere Begründung zu erfordern scheint. Ihre Bedeutung für die konfuzianische Ethik wird noch dadurch hervorgehoben, dass sie nahezu wörtlich an zwei weiteren Stellen des *Lunyu* wiederholt wird.²¹ Als sein Schüler Zi-gong die Regel zitiert, antwortet Konfuzius: „So zu handeln vermagst du noch nicht“ (5,12). Offenbar hat das Prinzip der Mitmenschlichkeit, das in dieser Formel zum Ausdruck kommt, seine eigene Evidenz und bedarf keiner weiteren Begründung, auch wenn es hohe Ansprüche an den einzelnen stellt, wie Konfuzius Zi-gong wissen ließ. Wenn man in seiner Ethik mehr sieht als die „bloße Ideologie der [zeitgenössischen] Aristokratie“,²² kann man ihr eine Universalisierungsperspektive kaum absprechen.

Allerdings wird immer noch kontrovers diskutiert, ob Konfuzius über einen abstrakten Begriff des Menschen verfügte, den die in der Goldenen Regel anvisierte universale Ethik der Reziprozität voraussetzt.²³ Doch unabhängig davon, ob und wie sich diese Frage philologisch klären lässt, bietet die konfuzianische Intuition gegenseitigen Respekts Ressourcen für eine interkulturelle Theorie der Menschenrechte, die sie nur zu ihrem eigenen Schaden ignorieren kann.

Solange im Konfuzianismus jedoch die Reichweite dieses Prinzips begrenzt war durch das soziale Gefüge in seiner ständischen Ordnung, konnte es offensichtlich sein revolutionäres Potential nicht voll entfalten und zum Grundprinzip einer Moral der Egalität werden, die alle Menschen umfasst. Doch schon in Mencius' Systematisierung des Konfuzianismus häufen sich die Anzeichen einer Universalisierung der Ethik, auch wenn sie der traditionellen Gesellschaftsordnung weiterhin verhaftet bleibt. Deren moralische Grundlage wird allerdings schon in Frage gestellt durch Mo Di (479-381), den Begründer des Mohismus und ersten bedeutenden Kritikers des Konfuzianismus. Im Ausgang von einer utilitaristischen Grundkonzeption geht er nicht mehr von der Geltungskraft traditioneller moralischer Systeme aus, sondern fragt ausdrücklich nach den Gründen für ihre Geltung.

²⁰ Zit. nach Kai Vogelsang, *Geschichte Chinas*, Stuttgart 2013, 450.

²¹ *Lunyu* 12, 2: „Ran Qiu wollte wissen, was sittliches Verhalten [*Ren*: Mitmenschlichkeit] sei. Konfuzius antwortete: Was du selbst nicht wünschst, das tue auch anderen nicht an.“ 5, 12: „Zi-gong sprach: ‚Was man mir nicht antun soll, das will auch ich anderen Menschen nicht antun.‘ Konfuzius aber sagte: ‚So zu handeln vermagst du noch nicht.‘“ (Übers. Ralf Moritz)

²² Heiner Roetz, *Konfuzius*, München 1998, 74.

²³ So hat Harro von Senger einen Allgemeinbegriff ‚Mensch‘ für das klassische chinesische Denken bestritten: „There was no concept of an autonomous, abstract, self-determined, non-gender-specific human being in Confucian philosophy. (Harro von Senger, *Chinese Culture and Human Rights*, in: Wolfgang Schmale, hg., *Human Rights and Cultural Diversity: Europe, Arabic-Islamic World, Africa, China*. Goldbach: Keip, 1993, 281-333, 295. Elektronischer Sonderdruck: Freiburg i. Br., 2008).

Damit begründet er eine reflexive Moral, die ihren Unterschied von sozialen Verhaltensweisen nicht einebnen, sondern objektive und normative Kriterien für die Praxis bereitstellt. Zentrales Prinzip ist dabei sein Konzept der allumfassenden Liebe (*jian ai*), die die traditionelle Gesellschaftsordnung transzendiert und tatsächlich alle Menschen einschließt, um in jedem einzelnen ein anderes Selbst zu erkennen:

„Wenn man alle Menschen in der Welt dazu bringen könnte, sich in allumfassender Liebe zusammenzutun und andere ebenso zu lieben wie sich selbst, würden sie dann noch eine pietätlose Einstellung zeigen? ... Wenn man seinen Sohn, seinen jüngeren Bruder oder seine Untertanen wie sich selbst betrachtete, würde man dann noch unfreundlich gegen sie sein?“²⁴

In der Ethik des Respekts artikuliert sich also eine bestimmte Vision der Humanität, die auf einer Vielzahl moralischer Intuitionen aufbaut und einen Prozess moralischer Diskurse initiiert hat, die auf die Ethik der Menschenwürde transparent werden.

Auch wenn im Konfuzianismus die Achtung und Würde der Person nicht wie bei Kant auf dem Begriff der Autonomie begründet ist, ist der Mensch doch als ein mit anderen in wechselseitiger Beziehung stehendes Gemeinschaftswesen erkennbar, dessen moralische Sensibilität tief in seiner Natur verankert ist. Während die Kantische Autonomie keine Grundlage in der Natur findet und sich eigenständig von ihr abhebt, bildet die Natur im Konfuzianismus den Nährboden, aus dem sich eine Moral des Respekts entwickeln kann. Der negative Naturbegriff in Kants Moralsystem lässt moralisches Handeln als unerklärliches Ereignis erscheinen, das die Welt der Erscheinung in Erstaunen setzt und zugleich transzendiert, aber umso stärker den Menschen in die Pflicht nimmt. In diesem apodiktischen Anspruch der Moral bleibt noch der theologische Ursprung säkularer Moral erkennbar, der sie einst auszeichnete.

Im Unterschied dazu bleibt die konfuzianische Moral der Natur treu, die ihr Kontinuität verleiht. In Menzius' System des Konfuzianismus ist dies am eindrucksvollsten im bekannten Beispiel des Kindes auf dem Brunnenrand erläutert, das über das spontane Gefühl der Empathie Humanität und Menschenwürde als Grundlage wahren Menschseins sichtbar werden lässt.

„Angenommen, jemand sieht plötzlich, wie ein kleines Kind dabei ist, in einen Brunnen hineinzufallen. Jeder wird in seinem Herzen Schrecken und Mitleid empfinden. Und dies nicht etwa, weil er die Bekanntschaft der Eltern sucht, nicht weil er sich einen Namen zu machen wünscht unter den Nachbarn und Freunden, und auch nicht, weil er das Weinen des Kindes als lästig empfände. So gesehen hat einer, der kein mitleidiges Herz hat, den Namen Mensch nicht verdient. Wer weder Scham noch Abscheu in seinem Herzen empfindet, ist kein Mensch.“ (*Mencius II A6*)

Obwohl die Geschichte universal verständlich ist, zeigt sie doch konfuzianische Besonderheiten, insofern sie den Menschen als relationales Wesen einführt. Der Mensch ist kein isoliertes, atomistisches Selbst, sondern steht in vielerlei Beziehungen, die üblicherweise den konzentrischen Charakter konfuzianischer Ethik begründen. Doch in der Geschichte, wie Menzius sie erzählt, wird davon gerade Abstand genommen. Die erwartete Reaktion von Schrecken und Mitleid wird ausschließlich in der menschlichen Natur verortet, insofern das Kind gleichsam aller Insignien relationaler Besonderheiten und entwicklungsgeschichtlicher Potentiale entkleidet wird, um nur noch als es selbst in seiner puren Hilflosigkeit zu erscheinen. Es werden weder seine familiäre Beziehung, noch seine gesellschaftliche Stellung erkennbar, die seine Rettung als nützlich oder gar notwendig erweisen könnten, und es wird auch nicht erwogen, welchen Dienst es einst für die Gesellschaft zu leisten vermag, um seine Rettung zu motivieren.

²⁴ Mozi 17, zit. in Wolfgang Bauer, *Geschichte der chinesischen Philosophie*, München 2009, 66.

Unter der Annahme, dass dennoch jeder spontan zu seiner Rettung herbeieilt, muss solches Handeln in der Eigenart der menschlichen Natur begründet sein, die sich darin offenbar von der aller anderen Lebewesen unterscheidet. Doch auch ohne den Gedanken genetischer Veranlagung, der für Menzius natürlich nicht zu Verfügung stand, sieht er in der Rettung keinen Instinkt am Werk, wie er den Vogel unwiderstehlich zum jährlichen Bau seines Nestes veranlasst. Denn seine Handlung wird gerade auf die spezifisch menschliche Reaktionsweise des Mitgefühls zurückgeführt, die ihm gegenüber den biologischen Reaktionen anderer Lebewesen eine Sonderstellung zuspricht. Zwar ist das Potential für derartige Gefühle als evolutionärer Selbstschutzmechanismus naheliegend, doch sind sie gleichsam ‚leer‘, solange sie nicht aktiviert werden. Offenbar geschieht das im Lauf der menschlichen Entwicklung in der Erziehung und dem Umgang mit moralisch sensiblen Anderen, mit denen sie eingeübt und selbständig weiterentwickelt werden. Menzius schreibt dem Menschen vier moralische Anlagen oder Keime (*duan*) zu, die er von Natur aus hat „wie er vier Gliedmaßen“ hat (II A6). Bei achtsamer Führung entwickeln sie sich zu den vier konfuzianischen Grundwerten der Mitmenschlichkeit (*ren*), der Angemessenheit (*yi*), den ritualgenormten Umgangsformen (*li*) und der Einsicht in das rechte Tun (*zhi*). Es ist dieses moralische Potential, das ihm vom Himmel verliehen ist, in dem sein spezifisch moralischer Status begründet ist. Der übersteigt soziale Standesunterschiede, ohne ihn aus allen Beziehungen auszuschließen und darin gerade sein Menschsein zu verfehlen, das sich nur in Beziehungen realisieren kann.²⁵ In der Mitleidsfähigkeit wird somit die grundlegende Relationalität erkennbar, die seiner Natur moralische Würde verleiht und den Beginn der Humanität markiert. Denn – wie Menzius betont – „Wer ohne mitfühlendes Herz ist, ist kein Mensch“ (IIA6).

Zwar streben die Menschen nach sozialem Sonderstatus, Anerkennung und vornehmer Stellung, doch vergessen sie dabei, dass die wahre Nobilität und Würde in ihrem Innern liegt und in ihrem moralischen Potential begründet ist.²⁶ (VI A17) Diese Würde ist kostbar, sie ist sogar kostbarer als das Leben: „Das Leben ist mein Begehrt, doch da ist etwas, was das Leben übersteigt. Daher werde ich nichts Unrühmliches tun, um es zu bewahren. Ich verabscheue den Tod, doch da ist etwas, was den Tod übersteigt. Daher gehe ich Unglück nicht aus dem Weg.“²⁷ „Nicht jeder setzt alles um des Lebens willen ein, nicht jeder geht dem Unglück aus dem Weg, auch wenn er es könnte. Der Grund dafür ist, dass sein Begehrt über das Leben hinausgeht und dass sein Abscheu nicht vor dem Tod Halt macht. Nicht allein bei den Weisen findet sich eine solche geistige Haltung, alle Menschen besitzen sie.“ (VI A10, übs. Kubin)

Ich denke, in diesem Gedanken lässt sich durchaus eine bedeutsame Nähe zum Begriff der Menschenwürde erkennen.²⁸ Wenn also alle egoistischen Gründe bei der spontanen Rettung des Kindes ausscheiden, muss sie in einer Tiefe des Menschseins motiviert sein, in der sich Retter und Kind existentiell als hilflose, geängstigte, verwundbare Wesen begegnen und sich prinzipiell in die Lage des jeweils Anderen versetzen können.

²⁵ Der aus allen sozialen Hierarchien [vgl. *wulun*: Die fünf menschlichen Beziehungen: Fürst/Untertan, Vater/Kind, Ehemann/Ehefrau, älterer Bruder/jüngerer Bruder, Freund/Freund] entlassene Mensch ist ‚inhuman‘ geworden: Wolfgang Bauer, „Mensch, Natur Fremdheit. Die Idee der Toleranz im Alten und Neuen China.“ in: Ingrid Krüßmann, Wolfgang Kubin, Hans-Georg Möller, hg., *Der Abbruch des Turmbaus. Studien zum Geist in China und im Abendland. FS Rolf Trauzettel*, Nettetal, 1995, 39-58:

²⁶ Menzius: „Die Menschen haben in sich was wirklich ehrenwert ist.“ (VI A17)

²⁷ Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* 1110a25ff.

²⁸ Vgl. Heiner Roetz, Rights and Duties East/West, in: Karl-Heinz Pohl, Anselm W. Müller, hg., *Chinese Ethics in a Global Context*. Leiden 2002, 301-317. Irene Bloom, Mencius and Human Rights. In: Wm. Theodore DeBary and Tu Weiming, hg., *Confucianism and Human Rights*, New York, 1997, 94-116, 105: „both Confucius and Mencius display a deep concern for what, through modern eyes, can be recognized as ‘human dignity’.“ Julia Tao, Dignity in Long-Term Care for Older Persons: A Confucian Perspective. *Journal of Medicine and Philosophy*, 32 (2007) 465-481.

Menzius drückt diesen Zusammenhang in seiner Einleitung zum Text so aus: „Alle Menschen verfügen über ein Herz (*xin*), das die Leiden der Mitmenschen nicht ertragen kann.“ Das Herz ist selbstverständlich weit mehr als das biologische Organ oder der Sitz der Gefühle, obwohl in seinem Schriftzeichen für Wolfgang Bauer „noch eindeutig und ganz real das ‚Herz im Leibe‘ erkennbar ist.“²⁹ Viel eher lässt es sich als leibliche Vermittlungsinstanz von Wahrnehmen und Denken verstehen³⁰ und als Quelle moralischer Emotionen. Es repräsentiert das Denkorgan der Vernunft, ohne seinen Bezug zur affektiven Verleiblichung einzubüßen.³¹ Deshalb wird es zunehmend mit *Herz-Geist* (heart-mind) wiedergegeben, wodurch die scharfe Trennung von kognitiven und emotionalen Fähigkeiten, wie sie für den westlichen Leib-Seele-Dualismus charakteristisch ist, vermieden wird.³²

Menschenwürde und Menschenrechte

Mit diesem Gedanken tritt die Beziehung zwischen Menschenwürde und Menschenrechten in den Vordergrund. Denn das ausschlaggebende Motiv zur Fundierung der Menschenrechte war und ist die Leiderfahrung, die an das Herz des Menschen appelliert, das sie nicht ertragen kann. Es scheint deshalb kein Zufall, dass Menschenwürde und Menschenrechte besonders nach den großen humanitären Katastrophen des 20. Jahrhunderts ins Zentrum des Denkens rücken und besonders dringlich werden. Beide kommen in den Fokus von Ethik und Recht im Widerstand gegen Willkür, Unterdrückung und Erniedrigung. Denn in ihnen artikuliert sich für Emanuel Levinas der Schrei aller Entrechteten, Gequälten und Ermordeten. Die Berufung auf sie „zehrt von der Empörung der Beleidigten über die Verletzung ihrer menschlichen Würde.“ Durch sie hindurch scheint das geschundene Menschenantlitz auf, in dessen Ausgeliefertsein Levinas den Urimpuls der Ethik wahrnahm, der da heißt: *Du sollst nicht töten!*³³

Im Beispiel der Rettung eines bedrohten Kindes illustriert Menzius die moralische Haltung der Humanität als Potential eines jeden Menschen. Obwohl der Begriff der Menschenwürde in konfuzianischen Texten und auch in der konfuzianischen Tradition nicht präsent ist, sehen immer mehr chinesische Intellektuelle in ihm einen adäquaten Ausdruck klassischer konfuzianischer Tendenzen. Der Verfassungsrechtler an der Pekinger Universität Zhang Qianfan etwa findet präskriptive Korrelate im Bedeutungsumfeld von Heiligkeit, Ehre, Nobilität, Majestät und analoger deskriptiver Elemente, die auf Integrität, Würde und Persönlichkeit hinweisen.³⁴ Daraus ergibt sich ein Gesamtkonzept, das normative, deskriptive und emotionale Aspekte einschließt und damit geeignet ist, den westlichen Begriff zu konkretisieren und zugleich zu erweitern.³⁵

Ein im chinesischen Kontext für Zhang besonders wichtiger Aspekt des Konzepts der Menschenwürde liegt in seiner Ausstrahlung auf die politische Praxis. Denn die

²⁹ Wolfgang Bauer, aaO, 273.

³⁰ Menzius nennt das Herz „das Organ (*guan*) des Denkens“.

³¹ Vgl. Heiner Roetz, *Confucian Ethics of the Axial Age*, New York, 1993, 201.

³² Roger T. Ames/Henry Rosemont, *The Analects of Confucius*, New York, 1998, 56.

³³ Emanuel Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg, 1987, 284: „Das Antlitz ist ausgeliefert, bedroht, als ob es uns einladen würde zu einem Akt der Gewalt. Doch gleichzeitig ist es das Antlitz, das uns verbietet zu töten. Das erste Wort des Gesichts ist: Du sollst nicht töten! Es ist ein Befehl.“

³⁴ Zhang Qianfan, The Idea of Human Dignity in Classical Chinese Philosophy: A Reconstruction of Confucianism. *Journal of Chinese Philosophy* 27:3 (2000) 299–330. Vgl. Liu Qing, Das Wiederaufleben des Konfuzianismus und die moderne Politik, in: Daniel Leese, Shi Ming, *Chinesisches Denken der Gegenwart: Schlüsseltexte zu Politik und Gesellschaft*. München, 2023, 221–244.

³⁵ Auf der deskriptiven Ebene beinhaltet Menschenwürde demnach faktische Annahmen über den Menschen, die ihm das Potential zu einem moralischen Wesen zusprechen. Es schließt die Anerkennung einzigartiger menschlicher Möglichkeiten ein, sein Leben auf das Ideal eines vollkommenen Menschen zu orientieren, das überragenden Wert verleiht. Mit der Menschenwürde ist der Anspruch auf Anerkennung verbunden, die jedoch allein durch ein moralisches Leben ihre Berechtigung behält. Auch wenn sie moralisch beeinträchtigt werden sollte, bleibt ihr Wert dem Menschen gerade in seinem Verlust schmerzhaft bewusst.

Menschenwürde kann keine freischwebende Intuition bleiben, sondern verlangt nach institutioneller Absicherung und Konkretisierung, die ihren Niederschlag in der Verfassungsstruktur finden muss. Zhang schreibt dazu mit erstaunlicher Direktheit: „Wir brauchen eine Verfassung, die die Macht des Staates und sozialer Organisationen begrenzen kann mit Grundrechten für jeden als Schutz vor staatlichen Übergriffen.“³⁶

Die Menschenwürde fungiert also zunächst als eine Art „Seismograph“³⁷, der Verletzungen des Menschseins registriert, um sie an den moralischen Standards der Menschenrechte zu überprüfen. Auf seiner grundlegendsten Ebene steht die Menschenwürde somit für eine bestimmte Form moralischer Sensibilität, die das moralische Gefüge gewissenhafter Menschen durchdringt und intuitiv moralische Abneigung gegen die Verwerflichkeit bestimmter Handlungen signalisiert.

IV. Die verfassungsmäßige Garantie der Menschenrechte im kommunistischen System

Verfassungsrang der Menschenrechte und Menschenrechtspraxis

Die Vorbehalte des kommunistischen China gegenüber der Universalität der Menschenrechte haben sich in einem weitläufigen Narrativ westlicher Bevormundung niedergeschlagen, das immer noch auf die demütigenden Erfahrungen bezogen ist, die China mit dem Imperialismus des Westens gemacht hat. Daran hat auch die Erhebung der Menschenrechte zu Verfassungsrang nichts geändert. Artikel 33/3 der Verfassung von 2004 lautet unzweideutig: „Der Staat respektiert und gewährleistet die Menschenrechte.“ Zusätze haben die Menschenrechte weiter ausdifferenziert und ihnen deutliche Konturen verliehen. Damit scheint die überragende Bedeutung der Menschenrechte für die Rechtsprechung anerkannt und die Verfassung als oberste Rechtsnorm die Menschenrechte zu garantieren.

Es ist allerdings zu beachten – worauf Harro von Senger in verschiedenen Untersuchungen hingewiesen hat –, dass die offizielle chinesische Position vielschichtig ist und der menschenrechtliche Diskurs mindestens sieben „Argumentationsebenen“ umfasst.³⁸ Vier davon betreffen die marxistische Grundposition, das Völkerrecht, die Hierarchisierung der Rechte und das Problem des Kulturrelativismus, während die anderen vor allem gegen Unterstellungen des Westens gerichtet sind, der sich nach von Sengers Einschätzung vielfach noch immer in der Rolle des „Weltmenschenrechtsschulmeisters“ sieht.³⁹

Für kritische Beobachter steht der verfassungsrechtliche Auftrag zum Schutz der Menschenrechte allerdings in krassem Widerspruch zur gängigen Menschenrechtspraxis. Denn diese wirkt geradezu zynisch, insofern sie nicht einmal Eingaben an das Verfassungsgericht zulässt und Menschenrechtsanwälte, die sich auf die Verfassung berufen, verfolgt und mit hohen Haftstrafen belegt.

Für regierungsnahe chinesische Interpreten liegt dennoch kein Widerspruch vor, viel eher handelt es sich bei der einschlägigen Kritik um die Verkenning der Rolle der Verfassung im kommunistischen System. Danach ist die Einrichtung einer Verfassung keineswegs zwangsläufig, vielmehr liegt ein wichtiges Motiv für ihre Abfassung in dem Erwartungsdruck, den Standards des Westens genügen zu müssen, um ein respektables Mitglied der internationalen Gemeinschaft zu werden.

³⁶ Zhang Qianfan, aaO, 312.

³⁷ Jürgen Habermas, Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 58 (2010) 343-357 347.

³⁸ Harro von Senger, Versuch einer Darstellung der offiziellen Position der VR China zur Menschenrechtsfrage, in: Gunter Schubert, hg.: *Menschenrechte in Ostasien: Zum Streit um die Universalität einer Idee II*. Tübingen, 1999, 123-165.

³⁹ Harro von Senger, Der Menschenrechtsgedanke im Lichte chinesischer Werte, in: Walter Schweidler, hg.: *Menschenrechte und Gemeinsinn, westlicher und östlicher Weg?* Sankt Augustin, 1998, 267-293, 293.

Chinas Interpretation der Menschenrechte war von Anfang an von einer Doppelstrategie bestimmt. Einerseits betonte China seine Unterstützung der Menschenrechte und ihre allgemeine Förderung; so etwa 2008, als es sich ausdrücklich zum Geist und den Grundsätzen der *Allgemeinen Erklärung* bekannte. Andererseits erhob es gegen sie den Vorwurf einseitiger westlicher Ausrichtung, die sie ungeeignet machten, als alleiniges Modell ihrer Anwendung im globalen Maßstab zu fungieren. Dabei übernahm China nicht selten auch die Rolle des Anwalts von Entwicklungsländern, denen in länderspezifischen Resolutionen Menschenrechtsverletzungen attestiert werden sollten. Für China stellten solche Bewertungen Eingriffe in staatliche Souveränitätsrechte dar, wodurch die Menschenrechte für politische Zwecke manipulierbar werden.

Aus westlicher Perspektive kommt jedoch unvermindert scharfe Kritik, die sich nach wie vor am Widerspruch zwischen der Erhebung der Menschenrechte zu Verfassungsrang bei deren gleichzeitiger großflächiger Missachtung entzündet. Doch mit solcher Auffassung gerät die spezifische Stellung der Verfassung in der kommunistischen Gesellschaftsordnung Chinas unter eine westlich-demokratische Perspektive, der sie nicht genügen will.

Nach dem führenden Politikwissenschaftler Jiang Shigong stehen sich in der gegenwärtigen Diskussion über die Verfassung und ihre Verbindlichkeit für die Menschenrechte drei Interpretationsrichtungen gegenüber.⁴⁰ Eine davon nennt er die Schule der konstitutionellen Revolution, deren Intention die unkritische Übernahme westlicher Interpretationsstandards ist, die der Verfassung universale Normativität zuspricht. Damit bringen ihre Anhänger jedoch westliche Verfassungsstandards ins Spiel, durch die sie die chinesische Verfassung einer radikalen, aber von fremden Normen bestimmten Revision unterziehen.

Demgegenüber verlangt ein anderer Interpretationsansatz die Übereinstimmung von politischer Praxis mit dem Verfassungstext, um dadurch die Kluft zwischen Verfassung und politischer Realität durch gerichtliche Überprüfung nach dem Vorbild der US-Gerichte zu überbrücken.

Auch für die von Jiang genannte dritte Schule steht der Verfassungstext im Mittelpunkt. Doch fehlt ihren Anhängern angeblich der politische „Geist“, um die politische Realität Chinas angemessen zu würdigen. Dadurch macht sie sich „westliche Ideen zur Auslegung chinesischer Verfassungskonzepte“ zu eigen und verkürzt dabei in ihren Kommentaren den Verfassungstext auf den Schutz der Bürgerrechte.

Allen diesen Interpretationsrichtungen gemeinsam ist nach Jiang ihre Verkennung der Tatsache, dass die schriftliche Verfassung eingebettet ist in eine viel umfänglichere ungeschriebene Verfassung, die den konstitutiven Interpretationsrahmen für die kodifizierte Verfassung vorgibt. Weil die gängigen Interpretationen die politischen und gesellschaftlichen Bedingungen Chinas nur unangemessen berücksichtigen, können sie weder gewahrt werden, wie sehr sie einem rein formalistischen Ansatz verpflichtet sind, noch können sie sich ihm entziehen. Deshalb übernehmen sie nur allzu selbstverständlich gängige westliche Interpretationsansätze. Jiang verdeutlicht seinen eigenen Bezug auf eine ungeschriebene Hintergrundverfassung mit dem Verweis auf die Verfassungsgeschichte der USA, aber noch mehr auf die von England, die kein formelles Verfassungsdokument hervorgebracht hat und wie China sich auf die ungeschriebene Verfassung individueller Gerichtsentscheide und das allgemeine Ethos beruft.⁴¹

⁴⁰ Jiang Shigong, *Written and Unwritten Constitutions: A New Approach to the Study of Constitutional Government in China*. *Modern China*, 36 (2010) 12-46, 15.

⁴¹ “England, probably the most constitutional of modern European nations, has also remained the only one whose constitution has never been embodied in a formal document” (Charles McIlwain, *Constitutionalism: Ancient and Modern*. Ithaca, NY, 1947, 15).

Die politische Normativität der ungeschriebenen Verfassung

Dem gegenüber repräsentiert die ungeschriebene Verfassung Chinas die Wertordnung der politischen und gesellschaftlichen Wirklichkeit, die von der kommunistischen Partei und ihren Institutionen bestimmt wird und im Sozialismus chinesischer Prägung verankert ist. Die verbindlichen Standards sind deshalb in der Politik der Partei vorgegeben, an denen sich die Interpretation der schriftlichen Verfassung auszurichten hat. Die institutionelle Führung der kommunistischen Partei ist das „primäre Grundgesetz“, dem die höchste Gewalt im Staat zukommt. Die schriftliche Verfassung untersteht der ungeschriebenen, deren Funktion es ist, die Politik der Partei getreu abzubilden und durchzusetzen. Jiang ist überzeugt, dass „solange dieses Grundgesetz unverändert gilt“, „China als eine unabhängige politische Gemeinschaft existieren“ wird, – „wie auch immer der Text der Verfassung verändert wird.“

Ihre Kraft bezieht die ungeschriebene Verfassung aus vier Quellen, deren wichtigste die von der Führerschaft der Kommunistischen Partei vorgegebene politische Orientierung ist. Sie ist das Grundgesetz, auf dem alle verfassungsmäßigen Institutionen beruhen.⁴² Insofern sind verfassungsmäßig garantierte Rechte eher Privilegien, die vom Staat gewährt werden können als Rechte, auf die man einen Anspruch erheben kann.⁴³ Die Partei selbst erhält ihre Legitimation durch ihre historische Rolle in Revolution und Staatsgründung sowie durch die unter ihrer Führung errungenen außerordentlichen Erfolge in der Entwicklung des sozialistischen Gesellschaftssystems. Entsprechend stellt die Parteiverfassung in ihrer Präambel lapidar fest: „Die chinesische kommunistische Partei führt das chinesische Volk in der Durchsetzung der sozialistischen Demokratie.“⁴⁴

Auf diese Weise werden mögliche Konflikte zwischen der realen Menschenrechtspraxis und der Menschenrechtstheorie schon im Ansatz beseitigt, und es gibt keine Rechtsansprüche auf Revision staatlicher Akte. Die Unterdrückung verfassungsmäßig garantierter Menschenrechte repräsentiert eine Gesellschaftsordnung, die sich als Alternative zur Werteordnung versteht, die sich aus der europäischen Aufklärung herleitet. Für sie ist die vordringlichste Funktion der Verfassung nicht, die individuellen Rechte der Bürger zu garantieren, sondern die Souveränität des Staates zu schützen und seine Sicherheit zu gewährleisten.⁴⁵ Dazu muss sie – wie der einflussreiche Jurist der Pekinger Universität Chen Duanhong in seinem Festvortrag anlässlich des *Tages der Verfassung* im Dezember 2020 in Hong Kong ausführte – die „souveräne Autorität in eine objektive Rechtsordnung übersetzen und die Verfassungstreue der Bürger entsprechend kultivieren, – am besten, indem sie „zum heiligen Text einer Zivilreligion wird“, deren Ritual der Verfassungseid als „Sakrament der Macht“ ist.⁴⁶

Für die Bürger bietet sie also kein Refugium vor Willkür und Gewalt, vielmehr legitimiert sie die Beschneidung des öffentlichen Raums, ohne den Einfluss alternativer, westlicher Gesellschafts- und Lebensformen wirksam eindämmen zu können. Denn schon längst ist „der Westen“ nicht mehr nur die negative Folie, gegen die sich das chinesische Lebensgefühl und seine Wertorientierung abhebt. Vielmehr ist – wie der

⁴² “Thus, the fundamental law of China is the leadership of the CCP with multiparty cooperation, and it is that fundamental law which is the foundation of all of China’s constitutional institutions.”

⁴³ Julia Ching, *Human Rights: A Valid Chinese Concept?* Religious Consultation on Population, Reproductive Health and Ethics at the NGO Forum of the United Nation’s World Summit on Social Development, March, 1995.

⁴⁴ Preamble of the Constitution of the CCP, 2007.

⁴⁵ Xu Shuang, *Human Rights in the Constitutional Law of China in Transition*, in: Zhang Wei, hg., *Human Rights and Good Governance*, Leiden 2016, 151: There are many orders and regulations “that instead of protecting people’s civil rights, restrict people’s liberty. (...) Given this situation, I would suggest that the Standing Committee of the NPC exercises the authority of constitutional review to clean up existing laws, regulations and orders that violate Constitutional principles on human rights and revise related laws to ensure that these laws soundly cover citizen’s fundamental rights.” (166)

⁴⁶ Chen Duanhong, *Nationale Sicherheit und die Verfassung*, in: Leese/Ming, 133, 138, 141.

Politikwissenschaftler an der East China Normal University in Shanghai, Liu Qing, beobachtet hat – „der Westen“ mit seinen Prinzipien von „Egalitarismus, Individualismus und Pluralismus“ als konstitutiven Bestandteilen der Gesellschaftsordnung schon im heutigen China inhärent und übt eine starke Anziehungskraft aus, der das offizielle Narrativ der Partei wenig entgegenzusetzen hat.⁴⁷

V. Die Menschenrechtspolitik unter Xi Jinping

Vermutlich waren es Erfahrungen solcher Art, die Xi Jinping gleich bei seinem Amtsantritt 2012 zu seinem Kurswechsel veranlassten. Ursprünglich hatte man die Hoffnung auf die Weiterführung wirtschaftlicher Reformen gesetzt und zugleich ein entspannteres Verhältnis zum ideologischen Westen erwartet, das sich in den 1990er Jahren angebahnt hatte. Hu Jintao, sein Vorgänger im Amt, hatte die Regierungsdevise von der *harmonischen Gesellschaft* ausgegeben als Gegengewicht zu einem um sich greifenden Orientierungsverlust, dem er mit eingängigen Parolen und im Rückgriff auf die konfuzianische Tradition zu begegnen suchte.

In ähnlicher Manier wie seinerzeit Kaiser Kangxi in seinen ‚heiligen Unterweisungen‘ von 1670 fasste Hu Jintao seine Vorstellung einer harmonischen Gesellschaft in eine Tafel von acht Geboten, denen acht Verbote gegenüberstanden, die alle die Einheit der Nation beschwören und ein patriotisches Gefühl erzeugen sollten. Die ersten beiden Anweisungen dieser „ehrenden“ und „schändlichen Handlungen“ lauteten entsprechend: „Liebe Dein Vaterland, schade ihm nicht. Diene dem Volk, schade ihm nicht.“ Die übrigen Grundsätze sind: „Folge der Wissenschaft und lehne Ignoranz ab. Sei fleißig, nicht faul. Helft einander, nutzt andere nicht aus. Sei ehrlich und vertrauenswürdig, profitiere nicht auf Kosten anderer. Befolge die Gesetze und sei nicht gesetzlos. Führe einen einfachen Lebensstil, lebe nicht im Luxus.“⁴⁸

Doch schon die Tatsache, dass eine solche Kampagne nötig schien, zeigt nur zu deutlich, dass die marxistische Parteidoktrin Rückhalt in der Bevölkerung und selbst in der Regierung verlor und durch Großkampagnen gefestigt werden musste. Während der Glaube an das sozialistische System anscheinend rapide abnahm, wurde der westliche Lebensstil und seine Ideologie immer attraktiver und drohte das System des Sozialismus chinesischer Prägung zum Einsturz zu bringen. Es wird berichtet, dass Xi Jinping in einer Rede von der realen Gefahr einer Implosion des Kommunismus in China gesprochen habe, weil selbst in höchsten Kreisen von Partei und Militär niemand mehr an ihn glaube und nur noch nackte Interessenpolitik betrieben werde.⁴⁹

Für Xi Jinping ist der Zusammenbruch der Sowjetunion das abschreckende Beispiel, das die Folgen des Verlusts „der Ideale und Überzeugungen des Kommunismus“ drastisch vor Augen führt. Auf seiner Inspektionstour 2013 in Guangdong stellte Xi offenbar „eine Frage, die (wie Jiang Shigong erwähnt) die gesamte Partei zum Nachdenken anregte:“ „Warum gab es unter den 20 000 Mitgliedern [der kommunistischen Partei der Sowjetunion] keinen echten Mann“, der sich dem Verfall entgegenstellte?“⁵⁰ Wie Xi Jinping in den vergangenen 14 Jahren gezeigt hat, sieht er sich selbst offensichtlich in dieser Rolle. Für seine historische Mission hat

⁴⁷ Liu Qing, Das Wiederaufleben des Konfuzianismus und die moderne Politik, in: Leese/Ming, 221-244.

⁴⁸ Hu Jintao veröffentlichte die Liste am 4. März 2006 in der Form von Gesetzestafeln, die jedesmal ‚Ehre‘ und ‚Schande‘ bzw. ehrenvolles und schändliches Handeln einander gegenüberstellen; diese Nuance fehlt in der in Petra Kolonko, *Maos Enkel. Innenansichten aus dem neuen China*. München, 2009, 146, abgedruckten Übersetzung. Die übrigen Grundsätze lauten: „Folge der Wissenschaft und lehne Ignoranz ab. Sei fleißig, nicht faul. Helft einander, nutzt andere nicht aus. Sei ehrlich und vertrauenswürdig, profitiere nicht auf Kosten anderer. Befolge die Gesetze und sei nicht gesetzlos. Führe einen einfachen Lebensstil, lebe nicht im Luxus.“

⁴⁹ So Daniel Leese im Interview mit Dr. Thomas Hertfelder von der Theodor-Heuss-Stiftung, 14. September 2023.

⁵⁰ Jiang Shigong, Philosophie und Geschichte: Eine Interpretation der ‚Ära Xi Jinping‘ auf Basis des Berichts auf dem 19. Parteitag der kommunistischen Partei Chinas, in: Leese/Ming, 272-328, 318.

er sich innerparteilich zwei große Ziele vorgenommen: die entschlossene *Abwehr* westlicher Ideen, die den Sozialismus durch ein liberales und demokratisches Wertekonzept in Frage stellen, und als positive Alternative dazu das Leitbild des *chinesischen Traums*.

Das Schlagwort vom Chinesischen Traum prägte Xi bei der Besichtigung der Ausstellung „Weg zur Wiederbelebung“ im Nationalmuseum am 29. November 2012, als er die Verjüngung und Wiederbelebung der chinesischen Nation als den größten Traum Chinas seit der Neuzeit bezeichnete.⁵¹ Im Unterschied zum *American Dream*, der nach chinesischer Lesart schon an den inneren gesellschaftlichen Widersprüchen gescheitert ist⁵², geht es bei dem *Chinesischen Traum* nicht um das Streben nach individueller Selbstverwirklichung, vielmehr beschreibt er den kollektiven Aufstieg der gesamten Nation als die Voraussetzung für gesamtgesellschaftlichen Wohlstand und individuelles Glück. Xi scheint überzeugt, dass dieser Traum erfüllt werden kann, denn er strebt zunächst nur nach Verwirklichung bescheidenen Wohlstands, vertieften Reformen, einer Staatsführung im Einklang mit den Gesetzen und strenger Führung der Partei. Bis zum 100. Jahrestag der Gründung der Volksrepublik in 2049 allerdings werden die mit ihm verbundenen Ziele viel anspruchsvoller und sollen China zu einem wohlhabenden, starken, demokratischen und kulturell fortschrittlichen sozialistischen Land gemacht haben.

Die in diesem Traum eröffnete Perspektive ist zugleich Appell an das chinesische Selbstwertgefühl. Denn Xi integriert seine Mission in einen großen historischen Zusammenhang, der die Geschichtsdoktrin und das Selbstverständnis der Partei reflektiert. Im Bericht auf dem 19. Parteitag führte Xi dazu aus: „der Eintritt des Sozialismus chinesischer Prägung in das neue Zeitalter bedeutet, dass die chinesische Nation, die in der Neuzeit viel Not durchlitten hat, einen gewaltigen Sprung verwirklicht hat, indem sie aufgestanden und reich geworden (in Reformzeit 1978-2012) ist, und mächtig wird.“ Das Dogma von *aufgestanden* [unter Mao], *reich* geworden [durch Deng Xiaopings Reformen] und *mächtig* [unter Führung Xis] ist seither zu einem der am meisten verwendeten Slogans geworden.⁵³

Was die Abwehr westlicher Ideen von Menschenrechten und Demokratie betrifft, nannte das vertrauliche Strategiepapier, das kurz nach Xis Amtsantritt als „Dokument Nr. 9“⁵⁴ bekannt geworden ist, unter den aktuellen Problemen, die unbedingt von der Partei adressiert werden müssen, an erster Stelle die missbräuchliche Verwendung der Verfassung.⁵⁵ Denn diese würde als Hebel gegen die Parteidoktrin verwendet, um unter dem Einfluss westlicher Ideen von Gewaltentrennung und Demokratie zur Kritik am Führungsanspruch der Partei aufzurufen.

Als zweitwichtigstes Problem nannte das Dokument das zentrale Charakteristikum der Menschenrechte, ihre universale Geltung und die damit angeblich verbundene normative Hegemonie des Westens bzw. der USA für die gesamte Menschheit. Dies stehe in klarem Widerspruch zu den theoretischen Grundlagen, auf denen der Führungsanspruch der Partei beruhe, und dieser wesentliche Unterschied zwischen dem westlichen Wertesystem und dem sozialistischen dürfe keinesfalls verwischt werden.

Ich schließe meine Überlegungen mit einem verstörenden Gedanken, über den nachzudenken immer nötiger scheint: Wenn ich mich nicht täusche, hat Xi Jinping damit begonnen, das kommunistische Wertsystem zu einer politischen Festung von hoher ideologischer

⁵¹ Cary Huan, Just what is Xi Jinping's 'Chinese Dream' and 'Chinese Renaissance'? *South China Morning Post*, Hong Kong, 6. Feb. 2013.

⁵² So Wang Huning schon 1991 in seinem berühmten Buch: *America against America*.

⁵³ Jiang Shigong, Philosophie und Geschichte in: Leese/Shi Ming, 276.

⁵⁴ *Kommuniqué zur aktuellen Situation im Bereich der Ideologie*. Es wurde 2013 von der Journalistin Gao Yu veröffentlicht, die daraufhin zu 7 Jahren Haft verurteilt wurde.

⁵⁵ How Much Is a Hardline Party Directive Shaping China's Current Political Climate? Document 9: A ChinaFile Translation, November 8, 2013; <https://www.chinafile.com/document-9-chinafile-translation>

Geschlossenheit auszubauen, deren Konstruktionsprinzip der genaue Gegenentwurf zum westlichen ist. Im Zentrum steht das Kollektiv, dem der einzelne zu dienen hat und dessen höchster Wert dementsprechend die nationale Souveränität ist. Sie schließt das genuine Selbstbestimmungsrecht des Volkes ein, das von der Regierung bzw., was dasselbe ist, von der Partei wahrgenommen wird und die Autorität hat, das Wertsystem als geltende Norm zu bestimmen. Individuelle Menschenrechte unterliegen den Kollektivrechten des Staates, und die in der europäischen Aufklärung gewonnenen Freiheitsrechte sind nur von subsidiärer Bedeutung, insofern sie die staatliche Ordnung nicht gefährden und Maßnahmen zu ihrem Schutz nicht behindern.

Entsprechend fasste Xi Jinping in seiner Rede vor den Vereinten Nationen in Genf 2017 die Funktion der Menschenrechte im chinesischen System des Sozialismus folgendermaßen zusammen:

„Souveräne Gleichheit ist die wichtigste Norm zwischenstaatlicher Beziehungen und das Kardinalprinzip, das von den Vereinten Nationen und allen anderen internationalen Organisationen befolgt wird. Das Wesen souveräner Gleichheit liegt darin, dass die Souveränität und Würde aller Länder, ob groß oder klein, stark oder schwach, reich oder arm respektiert werden muss, ihre inneren Angelegenheiten keine Einmischung dulden und sie das Recht haben, ihr soziales System und den Weg ihrer Entwicklung eigenständig zu wählen.“

Unter Xi Jinping hat China mit großer Entschlossenheit das Programm eines Sozialismus chinesischer Prägung durchzusetzen begonnen und das System der Menschenrechte dieser Aufgabe rigoros unterworfen. Was das für Freiheitsrechte allgemein und etwa die Meinungsfreiheit konkret bedeutet, zeigt das Schicksal von Dissidenten, von denen der Friedensnobelpreisträger Liu Xiaobo der prominenteste war, der für seine Mitarbeit an der *Charta 08* zu 11 Jahren Gefängnis verurteilt wurde und 2017 im Gefängnis verstorben ist. *Charta 08* hatte ein Reformprogramm zur Beendigung der Parteidiktatur entworfen, das unter chinesischen Intellektuellen auf große Resonanz gestoßen war. Ähnlich rigoroser Verfolgung sehen sich Kritiker der von Peking einseitig über Hong Kong verfügbaren Sicherheitsgesetze ausgesetzt, durch die das ursprünglich versprochene verfassungsmäßige Prinzip des „ein Land, zwei Systeme“ faktisch beendet wurde.

Wie es scheint, findet die von Xi Jinping propagierte chinesische Alternative zum liberalen System der Menschenrechte zunehmend Anhänger unter Ländern, die ähnlich wie China der Menschenrechtspolitik des Westens misstrauen und dahinter hegemoniale Ansprüche vermuten.⁵⁶

Gleichzeitig scheinen wir in eine Phase der Weltpolitik eingetreten zu sein, in der die liberale und auf dem Prinzip der Menschenwürde beruhende Gesellschaftsordnung des Westens *von innen* her in Frage gestellt wird und das System der Menschenrechte zu erodieren begonnen hat. Bezeichnenderweise gewinnen autoritäre Herrschaftsformen an Attraktivität gerade in Ländern, die (wie Frankreich und die USA) zu den Kernländern von Freiheit und Menschenrechten gehören. In ihnen vollzieht sich – wie Jürgen Habermas im letzten Aufsatz vor seinem Tod befürchtet – der „nicht einmal besonders schleichende (...) Übergang von einem ‚System‘ zum anderen“, in dem die älteste Demokratie auf Erden sich zugunsten „einer technokratisch verwalteten libertär-kapitalistischen Herrschaftsform“ selbst „abwickelt“.⁵⁷

In der langen Geschichte der Menschheit sind die Menschenrechte eine späte Entdeckung. Könnte es also sein, dass sie eine nur vorübergehende Erscheinung sind,

⁵⁶ Das Konzept der Menschenrechte wird nicht selten immer noch als eine Waffe westlicher Länder zur Unterdrückung Chinas angesehen. (Qu Xiangfei, Can the Human Rights Clause of the Chinese Constitution be Interpreted from the International Human Rights Law Perspective”, in: Zhang Wei, hg., aaO, 168-179,171).

⁵⁷ Jürgen Habermas, Von hier an müssen wir alleine weitergehen. *Süddeutsche Zeitung*, 20. Nov. 2025.

gleichsam eine kantische „chimärische Idee ohne Wahrheit“,⁵⁸ die insofern auch wieder verschwinden kann? Denn wie Holocaust und Gulag neben vielen anderen humanen Katastrophen gezeigt haben, gibt es keine geschichtliche Teleologie auf die je größere Freiheit oder gar das Glück. Die geschichtliche Entwicklung kann nicht nur stagnieren, sie könnte auch wieder rückwärts verlaufen und ein anderes als das von Fukuyama prognostizierte ‚Ende der Geschichte‘ einleiten. Kants hoffnungsvoller Glaube, dass „ein solches Phänomen“ wie das Freiheitsgeschehen, das in der Französischen Revolution angebahnt schien, in der „Menschengeschichte“ „sich nicht mehr“ vergisst, erscheint heute obsolet, und es besteht kein Grund (mehr), in der Geschichte der Freiheit einen Selbstläufer zu sehen.⁵⁹

⁵⁸ Immanuel Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, IV 445.

⁵⁹ Immanuel Kant, *Streit der Fakultäten*, VI 88.