

Wozu kanonische Schriften?

Bildung und die Aufgaben des chinesischen Beamten

Von Hans van Ess

Seit frühen Zeiten hat sich in China ein Kanon von Werken herausgebildet, deren Inhalte allgemeinverbindlichen Charakter hatten und deren Kenntnis innerhalb der Elite weit verbreitet war. Schon die formativen Texte des 4. und 3. Jahrhunderts v. Chr. sprechen zuerst von vier Textgattungen (Liedern und Urkunden, Riten und Musik), denen allerdings wahrscheinlich noch keine festgefügt Textcorpora zugrundelagen. Wenn im Laufe des 3. Jahrhunderts v. Chr. immer häufiger von fünf (zusätzlich zu den genannten Genres die »Annalen«, ein chronistischer Text) und schließlich gar von sechs (der letzte Zusatz betrifft die Divinisation) Gruppen gesprochen wird, dann ist offenbar nicht mehr nur von Gattungen die Rede, sondern von Büchern mit dazugehöriger Kommentarliteratur.

Als der protestantische Missionar James Legge (1815–1897) die kanonischen Schriften im 19. Jahrhundert in bis heute autoritativer Form ins Englische übertrug, da gab er seiner Fassung den Titel *The Chinese Classics*. Dies ist etwas irreführend, denn die kanonischen Schriften sind für die chinesische Tradition ebensowenig ein Äquivalent zu als »klassisch« empfundenen Werken der verschiedenen philosophischen Schulen des 3. und 2. Jahrhunderts vor unserer Zeitrechnung gewesen, wie in Europa die Bibel nicht auf einer Stufe mit Shakespeare, Corneille und Racine oder Goethe und Schiller stand. Wie im Falle der Bibel lag auch bei den kanonischen Schriften Chinas der eigentliche Wert nicht etwa in ihrer Vorbildfunktion für einen bestimmten sprachlichen und künstlerischen Stil, der als unerreichbar, aber doch anstrebenswert galt, sondern vielmehr darin, daß sie Worte und Gedanken der Weisen – manche übersetzen das chinesische Wort *shengren* auch als »Heilige« – des Altertums enthielten und damit Quelle unverrückbarer Wahrheit waren. Mit dem Mengzi gab es einen Text des klassischen Schrifttums, der im zweiten nachchristlichen Jahr-

tausends zu kanonischem Status aufstieg. Ferner wurden zwei Texte der daoistischen Schule, nämlich das oft unter dem Namen seines Verfassers Laozi bekannte *Daode jing* und das Buch *Zhuangzi*, die für die daoistische Tradition ohnehin kanonisch waren, temporär für die ganze chinesische Beamenschaft vom Klassiker in den Rang einer kanonischen Schrift erhoben. Jedoch ist ansonsten das im ersten Abschnitt angegebene enge Corpus über einen Zeitraum von mehr als zweitausend Jahren weitgehend unveränderbar geblieben. Eine Unterscheidung zwischen kanonischen Schriften und Klassikern ist aufgrund der unterschiedlichen Funktionen beider Genres sinnvoll, auch wenn für Missionare wie Legge die Verwendung des Wortes *scriptura* im chinesischen Kontext unmöglich, weil für die Bibel vorbehalten war.¹

Das chinesische Wort für eine »kanonische Schrift« (*jing*) heißt eigentlich Leitfaden. Sowohl der »Leitfaden der Wandlungen« (*Yijing*) als auch diejenigen der »Urkunden« (*Shujing*) und der »Lieder« (*Shijing*) bezogen ihre Autorität aus der Tatsache, daß man ihre Abfassung teilweise den mythischen Kulturheroen der frühesten chinesischen Geschichte zuschrieb. Das Abfassungsdatum dürfte wohl bei einem kleinen Kern dieser Texte tatsächlich bis an den Beginn des ersten Jahrtausends vor der westlichen Zeitrechnung zurückreichen. Damit handelt es sich um die ältesten Texte der chinesischen Schrifttradition. Inhaltlich dienten einzelne Texte der Divinisation, andere bestehen aus Reden, Ansprachen, Gesetzeswerken oder Eidbundsprüchen der Herrscher der frühen Dynastien, dazu Ahnentempelgesängen, aber auch aus als Volkslieder verstandenen Gedichten zum Teil sehr direkten, zum Teil aber auch arkanen Inhalten. Nicht ganz so alt, aber gleichermaßen allgemeinverbindlichen Inhaltes waren verschiedene Kompendien mit Ritentexten, in denen die wichtigsten Abschnittszeremo-

nien des Lebens (Großjährigkeit, Hochzeit, Tod und Bestattung et cetera) ebenso geregelt sind wie – in idealisierter Form – die Hierarchien der chinesischen Bürokratie. Spätestens ab dem 2. Jahrhundert vor unserer Zeit sagt die chinesische Tradition dem Konfuzius (551–479) nach, diese Werke für den Unterricht seiner Schüler verwendet und redaktionelle Arbeiten daran vorgenommen zu haben. Am Ende seines Lebens soll Konfuzius auch eine Chronik seines Heimatstaates mit dem Titel *Frühlings- und Herbstannalen* in solcher Form redigiert haben, daß für Eingeweihte aus seinen subtilen redaktionellen Eingriffen ein ideales politisch-moralisches System zu erkennen war, von dem er hoffte, daß es eines Tages im Reich implementiert werden würde. Da der Meister seine Eingriffe aber leider nicht markiert hatte, entfaltete sich bereits etwa zweihundert Jahre nach seinem Tod eine bis ans Ende des 19. Jahrhunderts reichende, umfangreiche Auslegungstradition, deren exegetisches Ziel es war, dieses System zu rekonstruieren.²

Zunächst scheint die Kenntnis dieser kanonischen Schriften zwar ein Bildungsmerkmal gewesen zu sein, doch gab es durchaus auch Stimmen, die sich diesem Ideal nicht unterwerfen wollten oder die den Rekurs auf das Altertum sogar für schädlich hielten. Kurz nachdem der Erste Erhabene von Qin im Jahr 221 v. Chr. das Reich geeint hatte, soll er sogar eine allgemeine Verbrennung der kanonischen Schriften angeordnet haben, weil sich die konfuzianischen Gelehrten auf ihre Inhalte beriefen und damit die von ihm angeordneten Gesetze infrage stellten. Die Dynastie Qin fiel schon im Jahre 207 v. Chr., doch viele der von ihr eingeführten Neuerungen, vor allem die bürokratische Ordnung des Staates, überdauerten sie. Obwohl die bürokratische Tradition der konfuzianischen also ursprünglich entgegengesetzt war, griff der sechste Kaiser der Dynastie Han, der im Jahr 141 v. Chr. an die



Vom Gelehrten Fu Sheng wird berichtet, daß er unter Qin Shihungdi den Leitfaden der Urkunden (Shujing) vor der Vernichtung rettete. Wang Wei: Portrait von Fu Sheng. 1. Hälfte 8. Jahrhundert. Städtisches Museum, Osaka. Bild: The Yorck Project.

Macht gelangte Kaiser Wu (reg. 141–87 v. Chr.), während seiner Amtszeit auf sie zurück, als er Regeln für einen Zugang zu den Ämtern schuf. Dieses war notwendig geworden, weil unter seiner Herrschaft eine erhebliche Expansion des Staates nach innen und nach außen stattfand, sodaß das Personal erweitert werden mußte. Die alten Vorgehensweisen, bei denen Ämter einfach mit Angehörigen des Adels oder aber ad hoc mit Beratern besetzt wurden, die sich durch besondere Eloquenz oder Scharfsinnigkeit ausgezeichnet hatten, waren obsolet geworden, weil ad hoc-Maßnahmen immer nur in kleinem Maßstab möglich sind und weil der alte Adel seine Vormachtstellung unter den

Qin eingebüßt hatte. Hinzu kam, daß der Kaiser am Hof ihm selbst loyal ergebene Männer wissen wollte und nicht nur Vertreter von Interessengruppen.

Dies ist die Ratio, die hinter der ersten Einführung eines Prüfungswesens im 2. Jahrhundert v. Chr. steht. Daß die Wahl des Kaisers Wu dabei auf die konfuzianische Tradition und ihre Patronatstexte fiel und nicht auf andere Gruppierungen, dürfte seinen Grund wohl vor allem darin haben, daß nach Angaben einer zeitgenössischen Quelle die Konfuzianer besonderen Wert auf hierarchische Strukturen legten.³ Obwohl das genaue Datum nicht bekannt ist, scheint doch klar zu sein, daß Kaiser Wu verhältnis-

mäßig früh während seiner Regierungszeit eine Kaiserliche Hochschule errichten ließ, an der er Doktores anstellte, die über ein festes Gehalt verfügten und eine festgelegte Anzahl von Schülern in jeweils einer kanonischen Tradition, beziehungsweise einer Auslegungstradition zu den kanonischen Schriften, unterrichtete. Am Ende dieser Ausbildung stand eine Prüfung, nach der, je nach Bestehen, über die Höhe der Position entschieden wurde, an der ein Kandidat in die Administration aufgenommen werden sollte. Dieser Weg war zwar nicht einzige Zugang zur Beamtenlaufbahn, er wurde jedoch im Laufe der Zeit der Dynastie Han immer wichtiger.

Da die Kenntnis kanonischer Schriften also vornehmlich als Auswahlkriterium diente, stellt sich die Frage, wie sehr dieses Verfahren dazu diente, die Sachverhalte, die in den kanonischen Schriften geschildert waren, auch in die politische und gesellschaftliche Praxis zu übertragen. Bei der Lektüre historischer Texte kann der Leser leicht den Eindruck gewinnen, daß die Schriften eher dazu dienten, einen Zitatenschatz bereitzustellen und rhetorische Strukturen zu schaffen, als inhaltlich genutzt zu werden. Begründungen politischen Handelns hatten in China seit dem 1. Jahrhundert vor unserer Zeit fast regelhaft anhand von Zitaten aus dem kanonischen Schrifttum geführt zu werden. Doch heißt das natürlich nicht, daß die Zitate das Denken vorgaben. Das Gegenteil war der Fall. So werden Passus aus dem Buch der Wandlungen zum Beispiel viel häufiger in einem politischen Kontext und aus dem Zusammenhang gerissen zitiert als in Reden oder Texten, in denen es um die Divinisation geht, dem ursprünglichen Entstehungshintergrund des Buches also.

Fast will es scheinen, als seien die Grundlagen für eine konfuzianische Ideologie, welche die beamteten Gelehrten weitergaben, an anderer Stelle niedergelegt als in den kanonischen Schriften selbst: Ab dem 1. Jahrhundert vor unserer Zeit mehrten sich die Hinweise darauf, daß dem Studium der akademischen Ausbildung in jungen Jahren der Kandidaten die Lektüre der *Gespräche des Konfuzius* (Lunyu) und des *Leitfadens der Kindespietät* (Xiaojing) vorgeschaltet waren. Erstere enthalten Aufzeichnungen kurzer Sprüche, die Konfuzius, häufig in Unterrichtssituationen, oft aber auch in ganz anderen Lebenslagen, getätigt haben soll. Manches davon ist philosophischer Natur, manches auch ganz augenblicksgebunden. Der Leitfaden der Kindespietät hingegen, ein Text, dessen Verfasser unbekannt ist, der aber häufig auf das 3. oder 2. Jahrhundert vor unserer Zeit datiert wird, lehrt den Respekt vor den Älteren. Erst unter späteren Dynastien wurden diese beiden Werke dem Kanon der Leitfäden hinzugefügt. Diese beiden Schultexte enthalten in viel stärkerem Maße eine prägende Ideologie, als dies die kanonischen Schriften tun.

Dennoch sollte wohl auch der Einfluß der Inhalte der frühen kanonischen Schriften auf das Denken der chinesischen Elite nicht unterschätzt werden. Spätestens im 3. Jahrhundert vor unserer Zeit hatte zum Beispiel eine einflußreiche Tradition begonnen, den dreihundert Stücken des *Buches der Lieder* einen politisch-moralischen Sinn unter-

zuschreiben. Ganz gleich ob es sich um Liebes-, Tanz- oder Jagdlieder handelte, die chinesische Kommentartadition erkannte unter der Oberflächenstruktur des Textes immer eine kritische Stimme, die manchmal lobte, zumeist aber Tadel für das Verhalten für Herrscher und Untertanen aussprach. So wurde das *Buch der Lieder* zu dem Patronats-text der Tradition des kritischen konfuzianischen Beraters schlechthin. Wer Ermahnungen aussprechen wollte – und dies war eine der vornehmsten Pflichten des Beamten –, der tat dies tunlichst mit Verweis auf die *Lieder* und nicht auf seine eigene Meinung. In ganz ähnlicher Form wurden die *Frühlings- und Herbstannalen* eingesetzt. Im Verlaufe der Herrschaft der Han-Dynastie und auch in den folgenden Jahrhunderten wuchs zudem die Bedeutung der Experten, die zu Fragen des Staatskultes und der Selbstdarstellung der Dynastie auf der Basis der kanonischen Schriften Stellung nahmen, immer stärker an. Auch wenn man sich davor hüten sollte, die Ausbildung in kanonischen Schriften als eine gezielte inhaltliche Vorbereitung auf spätere Beamtentätigkeiten zu verstehen, war dies doch eine Domäne von nicht zu unterschätzender Bedeutung.⁴ Ähnliches gilt auch für die zahlreichen Beamten, die in den kaiserlichen Zensoratsämtern dafür angestellt waren, Edikte zu formulieren, Texte aufzusetzen und eingereichte Throneingaben auf ihre Qualität zu prüfen. Dies alles waren Sektoren, in denen Kompetenz in den kanonischen Schriften direkte Voraussetzung für die erfolgreiche Ausübung einer Tätigkeit waren.

Zu einer erheblichen Formalisierung des Apparates, der mit den Beamtenprüfungen einherging, kam es unter der Dynastie Tang (618–907).⁵ Seit dieser Zeit hatten sich die alle drei Jahre stattfindenden Palastprüfungen zu einem System ausgewachsen, das einen für fast die gesamte Elite verbindlichen Eintrittsstandard in die Bürokratie darstellte. Obligatorischer Bestandteil war bis an das Ende der chinesischen Kaiserzeit zum Beispiel ein Prüfungsaufsatz, der mindestens eine oder zwei vorgegebene Passagen aus den kanonischen Schriften zu berücksichtigen hatte und zu diesem Thema extemporiert werden mußte.⁶ Der damit einhergehende Formalismus zog alsbald Kritik auf sich, die dagegen Einspruch erhob, daß die inhaltlichen Aspekte der kanonischen Schriften immer weniger berücksichtigt würden. Unter der nachfolgenden Dynastie Song (960–1280) kam es aus diesem Grunde zur Neuschöpfung eines zweiten Kanons: Zusammen mit den Gesprächen des Konfuzius und dem Mengzi Text bildeten zwei Ka-

pitel aus den kanonischen Aufzeichnungen über die Riten die sogenannten Vier Bücher. Ab dem 13. Jahrhundert wurde diese Textgruppe zum Basiswissen einer jeden Ausbildung. Das Konzept wurde im 15. und 16. Jahrhundert erfolgreich in die Nachbarländer Japan, Korea und Vietnam exportiert. Alle vier Texte zeichnet gemeinsam aus, daß ihnen ein Appell an die moralische Grundhaltung des Menschen und die Pflicht zur Kultivierung und Pflege der moralischen und geistigen Kapazitäten der eigenen Persönlichkeit zu entnehmen ist. Damit unterschied sich dieser Kanon von den anderen kanonischen Schriften, aus denen, wenn eine Übertragung aus dem Altertum in die Gegenwart überhaupt möglich war, eher technische oder administrative Inhalte abzuleiten waren.

Die Entstehung der Vier Bücher geht auf eine zumeist als Neokonfuzianismus bezeichnete Bewegung zurück, die ihre Anfänge im 11. Jahrhundert hatte und die viele Anhänger unter gescheiterten Prüfungskandidaten hatte. Sie war anfänglich ein Auffangbecken für eine ständig zunehmende Zahl von Männern, die einen Sinn im Lernen jenseits des zuvor selbstverständlichen Ziels der Beamtenkarriere suchten. Dennoch erreichte sie schon bald auch die Distriktsmagistraten und Verwaltungsbeamten. Unter der Mongolenherrschaft im 13. und 14. Jahrhundert sowie unter der folgenden Ming-Dynastie im 15. und 16. Jahrhundert wurde das Studium der kanonischen Schriften in der Interpretation neokonfuzianischer Gelehrter zum orthodoxen Prüfungsstoff erklärt. Romane der späten chinesischen Kaiserzeit, zum Beispiel der *Traum der Roten Kammer*, zeigen deutlich, wie stark hohe Beamte darauf achteten, daß ihre Söhne sich ein entsprechendes Wissen aneigneten, weil dies zum unverzichtbaren Kodex der chinesischen Elite gehörte. Wer dazugehören wollte, der mußte eine Ausbildung durchlaufen haben, deren maßgebliche Lernziele das Abfassen sogenannter achtfüßiger Essays war, zu deren Erstellung den Schülern einzelne Passus aus den Vier Büchern oder auch den anderen kanonischen Schriften vorgegeben wurden. Obwohl dies sicherlich keine direkte Auswirkung auf die Verwaltungspraxis hatte, ist doch keinesfalls zu unterschätzen, daß auf diese Weise einerseits sichergestellt war, daß alle chinesischen Beamten ein ähnlich geformtes Menschenideal anzustreben gelernt hatten und daß andererseits ihre rhetorischen Fähigkeiten in einheitlicher Weise geschult worden waren.

Im Gefolge der Einführung der Vier



Palastprüfung in Kaifeng. Song-Dynastie.

Bücher wurde auch die Auslegung der alten kanonischen Schriften reformiert. Kommentare, die von führenden Neokonfuzianern verfaßt waren und die einen viel stärker moralisierenden Ton anschlugen als ihre Vorgänger, wurden in den Rang orthodoxen Prüfungsstoffes erhoben. Auch diese Maßnahme dürfte dazu geführt haben, daß das Denken der Beamenschaft in gewisser Weise uniformiert wurde. Zwar gab es zu allen Zeiten Widerstand gegen die staatlich angemaßte Deutungshoheit, doch dürfte das Maß an Gemeinsamkeiten dasjenige der Differenzen dennoch grundsätzlich überstiegen haben. Die herrschende neokonfuzianische Auslegung der kanonischen Schriften wurde zum Beispiel gegen Ende der Ming-Dynastie immer stärker durch Philosophen herausgefordert, die alternative Auffassungen vertraten. Und als mandchurische Eroberer 1644 die Qing-Dynastie errichteten, das orthodoxe Prüfungswesen der Ming aber übernahmen, da regte sich Protest in bestimmten Kreisen der südchinesischen Elite, die ihren Dissens auch dadurch kundtaten, daß sie neue Richtungen in der Auslegung der kanonischen Schriften einschlugen. Die Reaktion der Mandchuren jedoch war nicht Ausschluß oder Ostrazierung der Dissidenten, sondern die Vereinnahmung ihrer Formen von Gelehrsamkeit.⁷

Stellen in den alten Kommentaren, die von den staatlichen Autoritäten als nicht angemessen angesehen wurden, weil sie offensichtlich kulturchauvinistische Tendenzen zeigten und Ausländer beleidigten, wurden zum Beispiel von eigens dafür zusammengestellten Kommissionen umgeschrieben

und dann in neuen Textversionen herausgegeben, damit man auch den Personen eine intellektuelle Heimat bieten konnte, die ursprünglich abweichende Meinungen vertraten, aber zur Kooperation bereit waren.⁸ Bei allen Auseinandersetzungen über Texte wurde eines niemals angetastet: Die Autorität der kanonischen Schriften als Ganzes. Streit konnte also darüber geführt werden, wie man diese Texte zu verstehen oder zu nutzen hatte, nicht aber darüber, daß sie überhaupt die Grundlage der Beamtenauswahl darstellten. Auch hier muß einschränkend hinzugefügt werden, daß die verhältnismäßig kleine mandchurische Oberschicht die Prüfungen nicht mitzumachen hatte und deshalb von den Segnungen der konfuzianischen Ideologie weniger verspürte. Doch tastete sie sie auch nicht an – zu sinnvoll schien dieses Instrument für die Ausbildung der chinesischen Beamenschaft zu sein.

Manche Experten sehen im Beginn der mandchurischen Herrschaftszeit gleichzeitig den Anbruch einer Phase umfassender Ritualisierung der Umgangsformen in der chinesischen Gesellschaft. Dies soll eine Reaktion auf den fremdländischen Einfluß gewesen und mit ihr müßte die Bedeutung der kanonischen Rituschriften in der Praxis gewachsen sein.⁹ Indes ist der Umbruch tatsächlich nicht leicht nachzuweisen. Doch selbst wenn er eingetreten sein sollte, muß doch das Argument, daß der Kanon einer praktischen Umsetzung alter Normen diene, gegenüber demjenigen zurücktreten, daß er der allgemeinen rhetorischen Schulung diene und zu einer Vereinheitlichung der politischen Sprache der Eliten führte.

Wenn eine Funktion des Kanons für die Praxis des Verwaltungsbeamten besonders hervorzuheben ist, dann ist es diejenige, daß er neben seinen sonstigen administrativen Aufgaben auch darauf zu achten hatte, daß er in seinem Einflußbereich begabte Männer zu höheren Aufgaben empfahl. Der klassische Weg dafür waren die turnusmäßig auf Distriktsebene stattfindenden Prüfungen, die er zu organisieren hatte und deren Jahrgangsbester er dann an die Zentrale vermittelte. Vor den Prüfungen hatten die Kandidaten dem Konfuzius in dessen Tempel, von denen es in jeder Provinzhauptstadt einen gab, Verehrung zu bezeugen. Insofern gehörte die Überwachung der institutionalisierten Schulgelehrsamkeit zu den zentralen Obliegenheiten der höheren Provinz- und Präfekturbeamten. Neokonfuzianer setzten sich, besonders wenn sie in höhere Ämter aufstiegen, massiv für die Institution der öffentlichen Akademie ein. Indes lag die Hauptlast der schulischen Bildung immer bei Privatschulen und -akademien, deren Leiter zwar manchmal staatliche Sinekuren erhielten, die aber zumeist von Schulgeldern lebten.¹⁰

Die Hauptaufgaben der chinesischen Beamten auf Distriktsebene lagen in der Rechtsprechung und in Maßnahmen für Katastrophenfälle wie Hungersnöten oder Überschwemmungen. Rechtsprechung jedoch hatte eher mit der Kenntnis von Präzedenzfällen und kaiserlichen Codices zu tun als mit kanonischen Schriften. Wichtig war allerdings, daß schon wer die unterste Prüfungsstufe erfolgreich absolviert hatte, im Prozeßfall nicht mehr der sonst üblichen Prügelstrafe unterzogen wurde. Auf dem Gebiet der Hilfsmaßnahmen erwiesen sich erstaunlicherweise gerade die in Bezug auf den Kanon puristischen Neokonfuzianer als besonders experimentierfreudig, innovativ und gar nicht den Buchstaben konfuzianischer Texte verhaftet.¹¹ Auf lokaler Ebene kümmerten sie sich um den Aufbau von Gemeindekornspeichern oder sorgten für Systeme der Verantwortlichkeit einzelner Bevölkerungsgruppen für einander. In höheren Ämtern in Ministerien in der Hauptstadt hatten sie häufig fiskalische Maßnahmen zu erörtern. Besonders umstritten waren, besonders in Reformzeiten, Fragen der Eigentümerschaft an Grund und Boden. Auf diesem Gebiet gab es durchaus kanonische Vorgaben, hatten doch die *Riten der*

Zhou und der Mengzi-Text eine Sozialutopie entwickelt, der sie den Namen »Brunnenfeldsystem« gegeben hatten. Dieser Name leitet sich von dem chinesischen Schriftzeichen für den Brunnen (*jing* 井) her, das aus je zwei gekreuzten Längs- und Querbalken besteht, woraus eine Unterteilung in insgesamt neun Felder entsteht. Die ursprüngliche egalitäre Idee, wie sie der Philosoph Mengzi entwickelt hat, besagt, daß acht Familien gleich große Felder bewirtschaften sollten, und das neunte Feld Besitz sein sollte, aus dem Aufgaben der Gemeinschaft bestritten wurden. Doch schon die frühe Kommentarliteratur leitete davon die Forderung ab, der Zehnte sei eine gerechte Besteuerung, ganz egal auf welche Weise und von wem, Bauern, Handwerkern oder Kaufleuten, er eingezogen werde. Die kanonische Vorgabe, die eigentlich ganz konkret gemeint war, wurde also schnell auf eine abstrakte Ebene gezogen. Als im 11. und 12. Jahrhundert die Idee der Landreform auf der Tagesordnung stand, wurden Debatten darüber geführt, ob denn das Brunnenfeldsystem auch unter den gegenüber dem Altertum vollständig gewandelten Bedingungen in die Realität umgesetzt werden könne. Dabei kamen die meisten Gelehrten zu dem Schluß, dies sei wohl nicht möglich: Die kanonischen Schriften seien in solch konkreten Fragen doch eher eine theoretische als eine praktische Handreichung. Beamte konnten Herrschern bestimmte Kapitel aus dem *Buch der Urkunden* vor Augen führen, wenn sie den Kaiser auf das Vorbild eines weisen Regenten des Altertums verweisen wollten. Gerne verwendet wurde dafür zum Beispiel das Kapitel »Keine Muße«, mit dem der Kaiser zum tätigen Handeln angespornt werden sollte. Doch alles in allem dienten die Inhalte der kanonischen Schriften eher einer ideologischen Gesamtuntermalung politischer Ideen denn als Lieferanten für konkrete Politikkonzepte.

Als am Ende des 19. Jahrhunderts durch das Vordringen europäischer Mächte in China deutlich wurde, daß das alte System der Kaiserherrschaft an seine Grenzen gestoßen war, suchte eine Gruppe konfuzianischer Beamter, den Kaiserhof zu schnellen Reformen zu bewegen. Es ist bezeichnend, daß sie dies nicht etwa durch das Vorlegen nackter Zahlen und Daten tat – obwohl diese auch eine Rolle gespielt haben dürften –, sondern daß sie sich darauf verlegte, als Schuldigen für die chinesische Misere die kanonische Gelehrsamkeit darzustellen. Man tat dies indessen zunächst nicht etwa mit dem Ziel, daß sie abgeschafft würde. Viel-

mehr verwiesen die Reformkräfte darauf, daß es innerhalb des exegetischen Systems auch andere Auslegungsformen konfuzianischer Texte gegeben habe, die nur schon sehr früh unterdrückt worden seien. Dabei war unverkennbar, daß hier versucht werden sollte, die traditionelle Form der konfuzianischen Hülle zu wahren, die sachlichen Neuerungen gegeben werden mußte. Dieser Versuch war jedoch zum Scheitern verurteilt. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts erfolgte ein Angriff auf die kanonischen Schriften, der genau das zum Ziel hatte, was jahrhundertlang ihre Stärke gewesen war: Nämlich die Tatsache, daß das konfuzianische Lernen neben der bloßen Tatsache, daß damit der Eintritt in die Bürokratie möglich wurde, eben nicht direkt auf ein Ziel gerichtet war. Westliches Lernen sollte der chinesischen Jugend nun Inhalte vermitteln, die für die Modernisierung des Landes von Nutzen waren, vornehmlich Fremdsprachen und Naturwissenschaften. Die kanonischen Schriften hatten abgedankt.

Doch dauerte es nur einige Jahrzehnte, bis an die Stelle des konfuzianischen Kanons mit den Klassikern von Marx, Engels, Lenin und dann auch Mao ein neuer theoretischer Überbau trat, der bis heute Gültigkeit hat. Das 21. Jahrhundert aber hat begonnen mit laut vernehmlichen Rufen nach einer Wiederbelebung von Teilen des konfuzianischen Kanons. Universitäre Kurse, in denen die *Gespräche des Konfuzius* unterrichtet werden, finden erstaunlich großen Anklang, und Manche fordern Zitatensfestigkeit auch wieder in den anderen kanonischen Schriften. Ganz unvermutet scheint hier Einklang mit dem Eingangspassus des Buchs *Mengzi* zu bestehen, einer kanonischen Schrift, welche die Forderung nach direkter Ummünzung politischer Ratschläge in »Nutzen« als falsch angreift. Offenbar geht es eben doch nicht ganz ohne Rückversicherung innerhalb der eigenen Kultur, auch wenn sie nicht offensichtlich nützlich ist.

Anmerkungen

1. James Legge, *The Chinese Classics*, Bde. 1–5, Hongkong/London 1861–1872. Das spätere deutsche Pendant zu James Legge sind die Übersetzungen der *Gespräche des Konfuzius*, des *Mengzi Textes* und verschiedener Kapitel aus den Ritenbüchern durch Richard Wilhelm, *I Ging. Text und Materialien*, Frankfurt 1923 (mehrere Nachdrucke im Verlag Eugen Diederichs, Köln); *Kung Fudse. Gespräche (Lun Jü)*, Jena 1910 (ebenfalls mehrfach bei Diederichs nachgedruckt); *Mong Dsi (Mong Ko)*, Jena 1921.
2. Westliche Literatur, die sich mit den Annalen befaßt, verweist regelhaft darauf, daß der Text

so dürr sei, daß kaum verständlich sei, was die chinesische Tradition an ihnen gefunden habe. S. zum Beispiel Otto Franke, *Studien zur Geschichte des konfuzianischen Dogmas und der chinesischen Staatsreligion: Das Problem des Tsch'un-t's'ü und des Tung Tschung-schu's Tschun-t's'ü jan lu*, Hamburg 1920. Erklärungsversuche liefern hingegen Robert Gassmann, *Cheng Ming: Richtigstellung der Bezeichnungen*, Bern 1988, und Joachim Gentz, *Das Gongyang zhuan: Auslegung und Kanonisierung der Frühlings- und Herbstannalen (Chunqin)*, Wiesbaden 2001. Zu den fünf kanonischen Schriften allgemein s. Michael Nylan, *The Five Confucian Classics*, New Haven 2001. Ich selbst habe dem Thema der Kanonbildung zwei Kapitel in *Politik und Gelehrsamkeit in der Zeit der Han: Die Alltext/Neutext-Kontroverse*, Wiesbaden 1993, gewidmet.

3. Dies steht im 130. Kapitel der ersten chinesischen Standardgeschichte, den *Aufzeichnungen des (oder: der) Schreibers (Shiji)* 130.3290, Übersetzung bei Burton Watson, *Ssu-ma Ch'ien, Grand Historian of China*, New York 1958.
4. Siehe dazu van Ess, Politik und Gelehrsamkeit in der Zeit der Han (Anm. 2), besonders Kapitel 3.
5. David McMullen, *State and Scholars in T'ang China*, Cambridge 1988.
6. Siehe zu diesen Themen die Darstellungen von Thomas Lee, *Government Education and Examinations in Sung China*, Hongkong 1985, und Benhamin Elman, *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*, Berkeley 2000.
7. Zur chinesischen Gelehrsamkeit in der Zeit der Qing, Benjamin Elman, *From Philosophy to Philology: Intellectual and Social Aspects of Change in Late Imperial China*, Cambridge, Mass., 1984, sowie ders., *Classicism, Politics, and Kinship: The Ch'ang-chou school of New Text Confucianism in Late Imperial China*, Berkeley 1990.
8. Luther Carrington Goodrich, *The Literary Inquisition of Ch'ien-lung*, Baltimore 1935; R. Kent Guy, *The Emperor's Four Treasuries: Scholars and the State in the Late Ch'ien-lung Era*, Cambridge 1987, und Hans van Ess, »China und die Barbaren: Ein Beitrag zur Zensurpraxis im Ssu-k'ü ch'üan-shu«, *Saeculum, Jahrbuch für Universalgeschichte* 55 (2004), 237–251.
9. Chow Kai-wing, *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China: Ethics, Classics, and Lineage Discourse*, Stanford 1994.
10. Linda Walton, *Academies and Society in Southern Sung China*, University of Hawaii 1999. Meskill, John, *Academies in Ming China: A Historical Essay*, Tucson, Ariz., 1982; John W. Chaffee, *Chu Hsi and the Revival of the White Deer Grotto Academy, 1179–1181 A.D.*, *T'oung pao* 71 (1985), 40–62.
11. Mary Backus Rankin, *Managed by the People: Officials, Gentry and the Foshan Charitable Granary, 1795–1845*, *Late Imperial China* 15.2 (1994), 1–53.

Prof. Dr. Hans van Ess, Institut für Sinologie, Ludwig-Maximilians-Universität München, Kaulbachstr. 51a, D-80539 München, vaness@ostasien.fak12.uni-muenchen.de