

So ergibt sich, wenn man die einzelnen Erzählstränge in ihrem kausalgesetzlichen Gesamtverlauf betrachtet, d.h. so, wie sie möglicherweise bei der Endkompilation der Texte auch mit ein wenig „Nachhilfe“ zurechtgestutzt worden sein mögen, wohl zwangsläufig der Eindruck einer konfuzianisch geprägten Gesamtmoral. Yuri Pines interessiert sich hingegen primär für jene Erzählkerne und Dokumente, die ihrerseits zur Basis späterer Urteile wurden, die gleichsam Schicht um Schicht in eine sich allmählich herausbildende Ideologie eingewickelt wurden. – Bekanntlich war es bei jenen beiden Männern, die einen Elefanten beschreiben sollten, auch so, daß der eine sehr genau einen Rüssel, der andere ein Ohr beschrieb und das hauptsächlichste Problem darin bestand, daß keiner von beiden das gesamte Tier überblicken konnten. – Im Falle von David Schaberg und Yuri Pines handelt es sich natürlich um zwei hochkarätige Wissenschaftler, die beide durchaus – zumindest in groben Umrissen – ein Bild von dem „gesamten Elefanten“ haben dürften; es ist daher zu hoffen, daß auch die Laienwelt über dessen genaueres Aussehen in den nächsten Jahren noch mehr erfahren darf.

Dorothee Schaab-Hanke

Joachim Gentz: *Das Gongyang zhuan: Auslegung und Kanonisierung der Frühlings- und Herbstannalen* (Chunqiu). Opera sinologica 12. Wiesbaden: Harrassowitz, 2001. xxi + 634 S.

Wer meinen sollte, er könne angesichts des gewaltigen Umfangs und der nicht eben leichten Materie auf die Lektüre dieses Buches verzichten, dem entgeht viel! Joachim Gentz erschließt mit seiner Analyse zum *Gongyang zhuan* und dessen Verhältnis zu den „Frühlings- und Herbstannalen“, *Chunqiu*, sowie der hanzeitlichen Exegesetradition ein wichtiges Stück altchinesischer Geistes- und Ideologieggeschichte, das auf den ersten Blick als „dröge“ erscheinen mag, sich bei genauerem Besehen jedoch als richtig spannend erweist.

Die Grobgliederung des Buches richtet sich an insgesamt vier exegetischen Phasen aus, die Gentz in seiner Untersuchung berücksichtigt. Teil I befaßt sich mit Aussagen über Schriften des Genres *Chunqiu*¹ und speziell über das *Chunqiu* von Lu in Werken der Vor-Qin-Zeit (S. 23–66). Der darauf folgende und bei weitem umfangreichste Teil, der mit „zweite exegetische Phase“ überschrieben ist, konzentriert sich auf die Analyse des *Gongyang zhuan* selbst als den „vermutlich frühesten systematischen“ Ansatz einer Exegese des *Chunqiu* (S. 67–403). Der dritte Teil befaßt sich mit der *Gongyang*-Exegese des *Chunqiu fanlu*, insbesondere mit den drei *Chunqiu*-Theorien, die sich aus dem Vergleich der Kapitel 1–9, 12 und 17, die Gentz näher untersucht hat, bereits voneinander unterscheiden lassen (S. 405–539). Im vierten und letzten Teil berücksichtigt Gentz unter der Überschrift „Weitere exegetische Entwicklungen: Ausschau“ einige weitere *chunqiu*-theoretische Ansätze in der Han-Zeit, wobei er sowohl Werke der Dynastiegeschichtsschreibung, darunter *Shiji* und *Hanshu*, in den Blick nimmt, als auch zwei Kommentare zum *Gongyang zhuan*: den des He Xiu (129–182)² und den des Xu Yan³ (Tang-Zeit), der wiederum den Kommentar des He Xiu weiter ausführt (S. 541–560). Abgerundet wird das Buch, neben den zusammenfassenden Schlußfolgerungen (S. 561–570), durch einen Anhang, in dem sämtliche rituellen Vorschriften des *Gongyang zhuan*, nach Themenschwerpunkten geordnet, übersetzt und analysiert werden (S. 571–595), ferner einen bibliographischen Apparat (S.

¹ Die von J. Gentz vorgenommene formale Unterscheidung zwischen „*Chunqiu* von Lu“ und „*Chunqiu*-Annalen“ durch Kursiv- bzw. Nichtkursivschreibung übernehme ich nicht, und zwar zum einen, weil bei manchen der frühen Aussagen zu annalistischen Aufzeichnungen in oder außerhalb von Lu eben diese Unterscheidung schwerfallen dürfte, und zum andern, weil durch eine solche Unterscheidung m.E. zugleich eine graduelle Differenzierung zwischen den früheren Schriften und jener speziellen, die – laut der späteren *Chunqiu*-Exegese – Konfuzius „gemacht“ haben soll, vorgenommen wird. Im folgenden wird die nichtkursive Schreibung daher nur für die „Chunqiu-Zeit“ verwendet.

² He Xiu 何休: *Chunqiu Gongyang jiegou* 春秋公羊解詁.

³ Xu Yan 徐彥: *Chunqiu Gongyang zhuan zhushu* 春秋公羊傳注疏.

597–623) sowie einen Stichwortindex (S. 625–633). Hilfreich ist ferner eine Liste, in der die in Übersetzung wiedergegebenen *Gongyang zhuàn*-Textstellen in der chronologischen Abfolge des *Chunqiu* mit Verweis auf die betreffenden Seiten zusammengestellt sind, ganz am Ende des Werks.⁴

Im ersten Teil seiner Analyse trägt Gentz zahlreiche frühe Quellen zusammen, aus denen sich Rückschlüsse sowohl auf Aussehen als auch Bedeutung früher *Chunqiu*-Werke allgemein und des *Chunqiu* von Lu im besonderen ziehen lassen, das seinerseits zum Bezugstext des *Gongyang zhuàn* wurde. Dabei belegt Gentz aus dem *Mengzi* die Aussage, daß die Bezeichnung *chunqiu* als Genrebezeichnung für annalistische Aufzeichnungen speziell im Staat Lu verwendet worden sei, gegenüber der Bezeichnung *taonü* für die Annalen von Chu und *sheng* für die Annalen von Jin.⁵ Andererseits verweist Gentz aber auch auf eine Stelle im *Guoyu*, in der davon berichtet wird, daß der Kronprinz von Jin vom Großwürdenträger des Chu-Herrschers Zhuang (Reg.: 613–591) unter anderem „im *Chunqiu*“ – wo es laut *Mengzi* doch eigentlich „*sheng*“ heißen müßte – unterrichtet worden sei, anhand dessen man ihm die Unterscheidung von „gut“ und „böse“ aufgezeigt habe.⁶ Noch früher zu datieren sind wohl jene Passus im *Mozi*, die von *Chunqiu*-Schriften der Staaten Zhou, Yan, Song und Qi berichten, in denen besondere historische Vorkommnisse festgehalten wurden, welche die Lehnsfürsten überliefert und zum verbindlichen Gesetz erklärt hätten.⁷

Gleich zu Beginn des zweiten Teils, in dem sich Gentz mit der speziellen exegetischen Vorgehensweise des *Gongyang zhuàn* befaßt, stellt er drei Prämissen heraus, die er als „Vorannahmen“ nicht nur des *Gongyang zhuàn* selbst, sondern als die einer Tradition der *Chunqiu*-Exegese bezeichnet, die „mindestens bis ins vierte⁸ Jahrhundert vor Christus“ zurückreiche. Diese betreffen: a) die Autorschaft des Konfuzius, b) die kohärente Gesamtbedeutung des Textes und c) die „dunkle Sprache“ des *Chunqiu*.

Die erste dieser Prämissen, nämlich die, daß Konfuzius das *Chunqiu* gemacht habe, stehe, so Gentz, zu der Zeit, in der das *Gongyang zhuàn* entstand, bei niemandem in Zweifel. Dabei definiert Gentz, daß „Autorschaft“ in den Augen des *Gongyang zhuàn* bedeute, daß „Konfuzius verantwortlich für die schriftliche Form des Textes“ ist. Die zweite Prämisse, wonach der Text des *Chunqiu* inhaltlich kohärent sei und eine „homogene Gesamtbedeutung weisheitlichen Sinns“ habe, werde, so Gentz, zur Zeit der Niederschrift des *Gongyang zhuàn* ebenfalls von niemandem bezweifelt. Die dritte Prämisse, nämlich die Annahme einer im *Chunqiu* verwendeten „dunklen Sprache“, wird, so Gentz, „aus der Diskrepanz der inhaltlichen Sinnanforderung an den Text und dem vorliegenden Chronik-Text selbstevident“. Wer das *Chunqiu* kennt, versteht, was Gentz mit dieser Diskrepanz zwischen dem *Chunqiu*-Text als solchem und dem, was das *Gongyang zhuàn* aus diesem entnimmt, meint: Die an sich lakonischen Eintragungen des *Chunqiu* lassen sich in dem obigen Sinne eines kohärenten weisheitlichen Textes nur dann lesen, wenn man von einer Sekundär- oder Metaebene des Textes ausgeht, eben dem, was Gentz als „dunkle Sprache“ bezeichnet.⁹

⁴ Eine Gesamtübersetzung des *Gongyang zhuàn* steht noch aus. Zwar hat Göran Malmqvist bereits in den 70er Jahren die Anmerkungen des *Gongyang*- und des *Guiliang*-Kommentars zu den ersten drei Herzögen von Lu sowie einige weitere Einzeltextstellen übersetzt, diese jedoch primär mit einer linguistischen Analyse verbunden. Seine „Studies on the Gongyang and Guiliang Commentaries“ (I und II) sind publiziert in *BMFEA* 43 (1971), S. 67–222, und (1975), S. 19–69.

⁵ *Mengzi*, „Li Lou“, xia; übers. bei Gentz, S. 37.

⁶ *Guoyu*, „Jinyu“, übers. bei Gentz, S. 29.

⁷ *Mozi*, „Ming gui“, xia; übers. bei Gentz, S. 26–27.

⁸ Auf Bitte von J. G., dem diese Rezension in einer früherer Version vorliegt, habe ich hier die von ihm auf S. 72 seines Buches irrtümlich gemachte Angabe „fünftes Jahrhundert“ korrigiert. Ebenso bat mich J. G., in diesem Zusammenhang auf einen weiteren Umrechnungsfehler hinzuweisen, der ihm auf S. 35 unterlaufen sei, wo er über die Texte aus dem Guodian-Fund schreibt, daß aus diesem Fund hervorgehe, daß die Reihe der „sechs Klassiker“ bereits um 400 v. Chr. etabliert gewesen sei - anstatt „300 v. Chr.“, wie die Zeitangabe korrekt lauten müsse.

⁹ Gentz, S. 72.

Diese drei Prämissen, die Gentz als „Vorannahmen des *Gongyang zhuan*“ bezeichnet, sind im *Gongyang zhuan*-Text selbst allerdings an keiner Stelle explizit reflektiert. Gentz hat sie vielmehr aus der Art und Weise, wie sich das *Gongyang zhuan* mit seinem Bezugstext, dem *Chunqiu*, auseinandersetzt, erschlossen, bzw. – wie er selbst es mehrfach ausdrückt – aus diesem „induziert“. Wie Gentz dabei methodisch vorgegangen ist, sei in seinen eigenen Worten wiedergegeben. Er schreibt:

Im *Gongyang zhuan* findet sich zum ersten Mal ein Verfahren, das es ermöglicht, Veränderungen, die Konfuzius an dem Material vorgenommen haben soll, aufgrund festgelegter rationaler Kriterien genau zu beschreiben. Diesem Verfahren [...] liegt die Annahme zugrunde, daß das gesamte *Chunqiu* formal konsistent nach bestimmten festen historiographischen Aufzeichnungsregeln niedergeschrieben sei. Es handelt sich dabei sozusagen um das formale Gegenstück zu der Annahme einer inhaltlich homogenen Gesamtbedeutung, aus dem sich ergibt, daß auch die Komposition und Anordnung des Materials in allen formalen Einzelheiten konsistent und bedeutsam sei. Da die Anordnung des Materials chronologisch ist, also keine eigene andere Bedeutung hat, konzentriert sich die Analyse des *Gongyang zhuan* in erster Linie auf die Aufzeichnungsregeln der einzelnen Einträge, die eine sehr hohe Gleichmäßigkeit aufweisen. Inwieweit diese Regeln in den Augen des *Gongyang zhuan* dem ursprünglichen historischen Material entsprechen, inwieweit Konfuzius also der traditionellen historiographischen Praxis folgte und inwieweit er in dieser Hinsicht davon abwich, ist aus dem *Gongyang zhuan* nur sehr partiell zu rekonstruieren. Entscheidend für die Bestimmung der Stellen, an denen Konfuzius das ursprüngliche Material verändert haben soll, ist die exegetische Annahme des *Gongyang zhuan*, daß jede formale Inkonsistenz in der Aufzeichnung bedeutsam sein muß. Aus diesem Grunde – und hier greife ich schon auf die exegetischen Techniken vor – induziert das *Gongyang zhuan* aus der formalen Komposition des *Chunqiu* ein standardisiertes und normatives historiographisches Aufzeichnungssystem, das von Konfuzius durchgängig für alle Einträge des *Chunqiu* verwendet worden sein soll. An den Aufzeichnungen, die formal von diesem Regelsystem abweichen, werden dann die Veränderungen festgemacht, die Konfuzius willentlich und als bedeutsame Fingerzeige in die formale Regelmäßigkeit hinein gesetzt haben soll.¹⁰

Präzise und gleichsam unter Prägung eines ganz eigenen exegetischen Fachvokabulars beschreibt Gentz sodann die exegetische Vorgehensweise des *Gongyang zhuan*. Dessen „dialogische Form“ – die besondere Art, mit denen im Text Fragen gestellt und Antworten gegeben werden – wird von ihm ebenso eingehend untersucht wie das Verhältnis zwischen jenen Bemerkungen und dem Text, auf den diese ausgerichtet sind, dem *Chunqiu*. Zwei typische Frageformen des *Gongyang zhuan* bezeichnet er dabei als „positives“ und „negatives“ Frageformular, nämlich a) „Warum wurde x (hier) aufgezeichnet?“ und b) „Warum wurde (hier) nicht y aufgezeichnet?“

Sowohl diese Fragen als auch die Antworten, die im *Gongyang zhuan* sodann jeweils gegeben werden, legen nahe, daß der *Chunqiu*-Eintrag aus einer bestimmten Intention heraus so und nicht anders formuliert worden war. Bereits in der Herangehensweise seitens des Kommentars selbst, so Gentz, drückt sich bereits als Vorannahme aus, daß den Aufzeichnungen des *Chunqiu* ein ganzes „Set von festgelegten historiographischen Formeln“ zugrundegelegt sei. Auf der Basis dieses wiederum vom *Gongyang zhuan* aus dem *Chunqiu* induzierten Verschlüsselungssystems spricht Gentz von dem „Formular des *Chunqiu*“.¹¹

Die Inhalte, die die *Gongyang zhuan*-Erklärungen aus dem *Chunqiu* herleiten, betreffen zumeist Fragen der „Ritualität“ bzw. des rechten sittlichen Verhaltens. Meist handelt es sich dabei um Abweichungen, auf die die Bemerkungen des *Gongyang zhuan* hinweisen, und zwar entweder solche, die *ex positivo* zustandekommen, nämlich da, wo das *Gongyang zhuan* aus dem Vorhandensein eines Eintrags schließt, daß das verwendete Wort oder der aufgezeichnete Sachverhalt an sich deswegen so

¹⁰ Gentz, S. 93.

¹¹ Gentz, S. 119.

und nicht anders verzeichnet wurde, weil im *Chunqiu* damit auf eine Abweichung hingewiesen werden sollte, oder aber *ex negativo*, nämlich in Fällen, in denen der Kommentar darauf hinweist, daß ein Eintrag, den man seiner Ansicht nach offenbar „normalerweise“ erwartet hätte, fehlt, um auch in dieser Weise wiederum auf eine Abweichung von der Regel hinzuweisen. Diese besondere exegetische Technik, ein Regelformular gegen ein Abweichformular zu stellen, bezeichnet Gentz, unter Rückverweis auf eine Wortprägung seines Lehrers, Rudolf G. Wagner, als „Verdoppelung des Textes“.¹² Die Regelmäßigkeit, die bei der Annahme eines solchen Verdoppelungssystems zwangsläufig auch von den Abweichungen erwartet werden muß, bezeichnet Gentz als „Abweichregel“. – Allerdings scheint es sich dabei, wie er selbst herausstellt, um eine Regel zu handeln, die hauptsächlich durch ihre zahlreichen Ausnahmen bestätigt wird.¹³

In einem ausführlichen Exkurs befaßt sich Gentz sodann mit der Herkunft jener besonderen exegetischen Technik, die dem *Gongyang zhuan* zugrundeliege.¹⁴ Er kommt dabei zu dem Ergebnis, daß das für diesen Text so typische Formularsystem, bei dem der gesamte *Chunqiu*-Text auf Regeln und Abweichungen von diesen Regeln hin gleichsam „abgeklopft“ wird, seine Wurzeln im Bereich der frühen Omendeutung, insbesondere der Knochenorakel und der jahreszeitlichen Anweisungen, habe. Analog dazu, daß im Bereich der frühen Omendeutung – insbesondere jener Omina, die auf der genauen Beobachtung von Himmelsphänomenen beruhen – die für die Aufzeichnungen zuständigen Spezialisten neben dem, was als regelhaft erkannt wurde, auch die Abweichungen von diesen als regelhaft wahrgenommenen Phänomenen sehr ernst nahmen und gerade diese als signifikant registrierten, wird auch vom *Gongyang zhuan*, wie Gentz überzeugend herausstellt, neben den von ihm als regelhaft aufgefaßten Einträgen des *Chunqiu* gerade das, was als „Abweichung“ oder gar „Absenz“ verstanden wird, besonders hinterfragt. Als unmittelbare Vorgänger dieses komplexen Systems, dessen sich dieser Text bedient, bezeichnet Gentz dabei solche Deutungssysteme, in denen bereits bestimmte in der Natur erkennbare Erscheinungen in einem zyklischen System erfaßt (Gentz spricht hier von einem „phänomenalen Zyklus“) und mit einem weiteren zyklischen System korreliert werden; diese kann man als Erscheinungen der unsichtbaren Welt bezeichnen, wie etwa der 10er oder 12er Zyklus der Zahlen, oder ein Zyklus bestimmter angenommener Eigenschaften (Gentz bezeichnet dieses zweite System als Wirkzyklus). Während etlichen frühen Texten zwar bereits eine Kombination eines phänomenalen Zyklus mit einem Wirkzyklus zugrundegelegt sei, gebe es nur wenige Texte, in denen die Korrelation des phänomenalen mit dem Wirkzyklus in jener erweiterten Form vorkomme, wie dies im *Gongyang zhuan* als exegetische Methode Anwendung finde, nämlich einer Form, in der selbst Abweichungsvarianten vom Regelformular des phänomenalen Zyklus mit ent-

¹² Gentz, S. 120: „Nach der Vorlage des aus den Regeleinträgen des *Chunqiu* induzierten Formulars, das wie eine fiktive Folie an den gesamten Text des *Chunqiu* angelegt wird, wird gewissermaßen ein zweiter Text geschaffen, der als fiktiver Formulartext durchgängig nach diesen induzierten Aufzeichnungsregeln verfaßt ist. Rudolf Wagner, von dem dieser brillante Gedanke stammt, hat diese Technik die ‘Verdoppelung des Textes’ genannt. Gegen diesen fiktiven Formulartext wird der vorliegende gelesen und die Abweichungen (sowohl in der formalen Struktur der Einträge als auch in der Komposition) festgestellt. Wir wissen nun also, wo und wie gesprochen wird. Das *Gongyang zhuan* gibt den Lesern das Regelformular an die Hand, indem es auf die Abweichungen aufmerksam macht.“

¹³ Gentz (S. 130–131) schreibt: „Bis zum Schluß werden im *Gongyang zhuan* stets neue Regeln gegeben, anhand derer sich bestimmte – und in vielen Fällen auch identische – Abweichungen beurteilen lassen. Sehr selten können bereits genannte Regeln öfters herangezogen werden. Im Verlauf des *Gongyang zhuan* erhalten die Leser also niemals das Gefühl, sich allmählich das zentrale Arsenal an Regeln für die Auslegung des *Chunqiu* angeeignet zu haben, sondern die Fülle an Regeln mehrt sich mit jedem Jahr, das man liest. Dies hängt sicher mit dem methodischen Versuch zusammen, die zahlreichen Fälle des *Chunqiu* in erster Linie kasuistisch anzugehen und viel seltener abstrahierend-generalisierend noch durch Angabe von Richtlinien allgemeine Anhaltspunkte für die Einzelurteile zu formulieren, der sich vor allem am rituellen Regelwerk des *Gongyang zhuan* zeigt.“

¹⁴ Gentz, S. 157–240.

sprechenden Varianten des Wirkzyklus regelhaft zueinander in Bezug gesetzt werden.¹⁵ Diese erweiterte Form liege in jenen jahreszeitlichen Anweisungen vor, wie sie im *Lisbi chunqiu*, *Da Dai Liji* und *Yi Zhoushu* überliefert sind.¹⁶ Im *Gongyang zhuan* spiele demgegenüber allerdings die Omendeutung selbst nur noch eine geringe Rolle; es seien viel mehr vor allem deren formalen Elemente – vor allem das Schema von Norm und Abweichung – in die Textexegese übertragen worden.¹⁷

Insgesamt über hundert Seiten widmet Gentz der Frage nach dem „inhaltlichen Standort“ des *Gongyang zhuan*. Da nimmt es schon wunder, daß gleich im ersten Satz zu lesen ist, daß man in diesem Text „vergebens nach einer erklärten eigenen Position suche“.¹⁸ – In der ersten Hälfte dieses Teils sammelt er das, was an inhaltlichen Konzepten aus den Glossen erkennbar wird, und versucht, diese zu systematisieren.¹⁹ Wie er dabei herausstellt, erweisen sich etliche *topoi*, die immer wieder in der *Gongyang zhuan*-Forschung als „zentrale Themen des *Gongyang zhuan*“ benannt worden seien – das Thema „Rache“, die Theorie der Drei Zeitalter, aber auch die „Hervorhebung der Großen Einheit“ – bei genauerer Analyse als lediglich seitens der hanzeitlichen *Gongyang*-Exegese in das *Gongyang zhuan* hineingelesene Deutungen.²⁰ In ganz ähnlicher Weise ließen sich auch hinter der neueren *Gongyang zhuan*-Forschung der VR China seit Beginn der neunziger Jahre ganz bestimmte Intentionen erkennen: Einerseits knüpfte man im Zuge eines neuerlichen Aufblühens regionalistischer Tendenzen in China an die bereits in der hanzeitlichen Exegese des *Gongyang zhuan* geäußerte These an, wonach es sich um ein in der Tradition von Qi stehendes Werk handle, andererseits seien die im *Gongyang zhuan* ausgemachten Themen der Veränderung (*bianhua*) und der Evolution (*jinhua*), die bereits in der Qing-Zeit zu einer Wiederbelebung des Interesses am *Gongyang zhuan* geführt hätten, auch heutzutage wieder überaus beliebt.²¹ Ungeachtet dieser scharfen Rezeptionskritik kommt Gentz am Ende seiner Analyse zu dem Schluß, daß die vom *Gongyang zhuan* gegebenen Wertungen durchaus auf einen inhaltlichen Standort des *Gongyang zhuan* schließen lassen: Es gehe dem oder den Verfassern des Werkes demnach vor allem darum, die Legitimität der Machtergreifung seitens des Tian-Clans in Qi zu demonstrieren und rechtlich abzusichern.²²

Im zweiten Teil seiner inhaltlichen Analyse des *Gongyang zhuan* widmet Gentz seine Aufmerksamkeit der Frage, welche Rückschlüsse aus dem gezogen werden könne, was im Text nicht vorhanden ist, obwohl es „regelmäßig“ eigentlich darin zu erwarten gewesen wäre.²³ Auch hier verwendet er den Begriff der „Absenz“, parallel zu jener Frage, mit der im *Gongyang zhuan* selbst mit Blick auf das *Chunqiu* die Frage nach dem, was nicht darin stehe, stellt (*heyi bu shu*). Die Prämisse, von der Gentz bei dieser Vorgehensweise ausgeht, ist der Gedanke, daß sich das *Gongyang zhuan* derselben Methode bedienen haben könnte, die es seinerseits aus dem *Chunqiu* induziert habe. Allerdings er-

¹⁵ Gentz, S. 209.

¹⁶ Gentz, S. 202–205.

¹⁷ Gentz, S. 227.

¹⁸ Gentz, S. 249, schreibt: „Wenn wir versuchen, im *Gongyang zhuan* inhaltliche Positionen festzumachen, suchen wir vergebens nach einer erklärten eigenen Position. Alles, was wir finden, sind rituelle, moralische und rechtliche Positionen, die einer unmittelbar mit König Wen verknüpften Tradition und dem diese fortsetzenden Konfuzius zugeschrieben werden. Diese sind in sich auch nicht immer vollständig konsistent. Wir müssen also genauer nach der Tradition und dem Anliegen des Konfuzius fragen, welche das *Gongyang zhuan* zu vermitteln sucht. Dazu rufen wir uns zunächst noch einmal ins Gedächtnis, was in den Augen des *Gongyang zhuan* die Anliegen des Konfuzius im *Chunqiu* gewesen sind. Diese hervorzuheben ist ja die erklärte Aufgabe des Kommentators, und es kann wohl davon ausgegangen werden, daß die Konfuzius zugeschriebenen Anliegen gleichzeitig auch die eigenen des Kommentators sind.“

¹⁹ Gentz, S. 241–291.

²⁰ Gentz, S. 243–245.

²¹ Gentz, S. 246.

²² Gentz, S. 291.

²³ Gentz, S. 291–344.

wähnt Gentz keinen Text innerhalb der Rezeptionsgeschichte des *Gongyang zhuan*, in dem bereits (vor ihm selbst) von einer solchen Prämisse ausgegangen worden wäre. Gentz selbst scheint sich bei dieser Vorgehensweise vor allem auf eine von Leo Strauss angewandte Methode zu stützen, der behauptet habe, daß ein Kommentar, wenn er über einen Text spreche, vor allem über sich selbst spreche.²⁴ Die Risiken, die mit der Anwendung einer solchen Methode verbunden ist, scheinen ihm dabei durchaus bewußt zu sein, und er räumt an einer Stelle seiner Analyse ein, daß im Grunde auch eine ganz andere Lesart die richtige sein könnte. Er schreibt:

Entweder existierten die im *Gongyang zhuan* absenten Konzepte zu seiner Entstehungszeit noch nicht, wie etwa das noch ganz ungegorene Verhältnis zur Ritualität nahelegt. Oder das *Gongyang zhuan* schreibt methodisch auf eine ganz eigene und leise Art einen Gegentext, welcher ganz ohne Polemik nur mit den Mitteln des Weglassens und Hinstellens arbeitet. In diesem Fall fänden wir als Gegenentwurf gegen das legalistische System sein Ritenystem, gegen die ritensystemgelöste Technik sein im Dienst der Ritualität stehendes technisches exegetisches Verfahren und die Technik der Ritualität, gegen Militärtheorien das Vorbild des rituell korrekten Kampfes und gar gegen die divinatorische Methode der YinYang-Schule seine exegetische Formalmethode.²⁵

Die größeren Sympathien des Verfassers, so kann man am Ende der Analyse feststellen, gelten allerdings ganz klar der zweiten Lesart. Die Ergebnisse, zu denen er auf der Basis dieser Methode kommt, sind sehr interessant und rücken das *Gongyang zhuan* in eine, wie Gentz es bezeichnet, „Position zwischen den Positionen“, bei der Gentz einerseits eine starke Nähe zu der ideologischen Haltung des *Mengzi* und andererseits großen Kontrast zu *Xunzi* erkennt. Außerdem ließen gerade die Absenzen – so Gentz – ein deutliches Spannungsverhältnis zwischen einem „traditionellen personalbezogenen“ und einem „modernen“ System erkennen.²⁶ Es ist frappierend, wie weitreichend die Ergebnisse sind, zu denen Gentz mithilfe jenes *argumentum ex silentio* gelangen konnte, doch sollte man sich vor Augen führen, daß gerade bei einem Text, bei dem anscheinend die Datierung so unsicher ist wie im Falle des *Gongyang zhuan*, wohl auch die Verlässlichkeit der Rückschlüsse, die man aus dem Nichtvorhandensein bestimmter Begriffe ziehen mag, begrenzt ist. Zudem besteht bekanntlich immer die Gefahr, daß die Auswahl der untersuchten Begriffe bereits einer bestimmten Vorannahme unterworfen sind, so daß die Ergebnisse der Analyse vermutlich entscheidend von der Qualität der zugrundegelegten Hypothese abhängen.

Wie Gentz betont, legen nicht nur die vielen rituellen Regeln, auf die durch die Erläuterungen im *Gongyang zhuan* rückgeschlossen werden kann, sondern auch die Form des Kommentars nahe, daß nicht nur das *Chunqiu* selbst, sondern auch das *Gongyang zhuan* einem rituellen Milieu entstammt.²⁷ Das Spektrum dieser rituellen Vorschriften hat Gentz, wie erwähnt, in seinem Anhang systematisch aufgelistet. Er unterscheidet dabei insgesamt elf Bereiche – von „Benennungen“ über „allgemeine politisch-rechtliche Regeln“ bis zu „Opfer“, „Militär“ und „Kulturverhalten“.²⁸ Wie Gentz erläutert, gibt es zwei weitere frühe Kommentare, die mit dem *Gongyang zhuan* nicht nur die dialogische Form gemein haben, sondern auch weitere Parallelen in der Art des Fragens sowie in der Wortwahl aufweisen, nämlich den Kommentar zum „Sangfu“-Kapitel des *Yili* und den zum „Xia xiao zheng“-Kapitel im *Da Dai Liji*, die beide Kommentare zu Ritenkapiteln seien. Hinsichtlich ihrer Datierung lasse sich al-

²⁴ Gentz, S. 382. Wie J. Gentz mir in einem Email vom 22.09.03 mitteilte, hat Leo Strauss diese Methode im Hinblick auf den jüdischen Rechtsphilosophen Maimonides (1138–1204) entwickelt.

²⁵ Gentz, S. 341.

²⁶ Gentz, S. 340–341.

²⁷ Gentz, S. 237.

²⁸ Gentz, S. 575.

lerdings leider nichts Genaueres sagen.²⁹ Die Frage, inwiefern das *Gongyang zhuàn* Aufschluß gibt über die Gruppe von Spezialisten, aus deren Milieu das Werk möglicherweise entstammt, wäre gewiß äußerst interessant. Gentz macht den Vorschlag, daß man alle drei Kommentare einem eigenen professionellen Milieu zuschlagen sollte.³⁰ Ob sich von diesen drei Kommentaren und ihrer aus dem Bereich der Omendeutung entlehnten exegetischen Form eine direkte Verbindung zu den *shi*, jenen „Historiographen des ursprünglichen Materials“ des *Chunqiu*, wie sie Gentz mehrfach bezeichnet, ziehen ließe?

Der Vergleich zwischen dem *Gongyang zhuàn* und dem *Chunqiu fanlu*, den Gentz in dem ebenfalls umfangreichen dritten Teil vornimmt, gestaltet sich schwierig, zumal es offenbar auch hier, wie G. Arbuckle bereits Anfang der 90er Jahre in seiner Dissertation dargelegt hat, nicht etwa, wie zuvor angenommen, um ein einheitliches Werk eines einzigen Autors handelt. Stattdessen müsse man hier vielmehr von einem Konvolut recht heterogenen Materials ausgehen.³¹ Allein in den ersten 17 Kapiteln des *Chunqiu fanlu*, die Gentz als „frühe“ Kapitel einordnet, die offenbar insgesamt eine pragmatisch gehaltene Auslegung des *Chunqiu* vertreten, lassen sich demnach bereits drei ganz unterschiedliche Theorien zum *Chunqiu* erkennen. Diese drei Theorien bestehen laut Gentz: 1. in der Annahme, wonach das *Chunqiu* ein Urteilslehrbuch sei (Kap. 1-9); 2. in der Annahme, wonach das *Chunqiu* ein Regierungshandbuch sei (Kap. 10–12); 3. in der Annahme, wonach das *Chunqiu* ein Buch sei, dessen Prinzipien innere menschliche Werte vermitteln, deren Aneignung zu der Wirkkraft der weisen Könige des Altertums führt (Kap. 17).³² Ihnen gemeinsam seien allerdings einige Grundannahmen, zu denen vor allem die Autorschaft des *Chunqiu* durch Konfuzius gehört; außerdem bediene sich das gesamte Werk im wesentlichen der gleichen exegetischen Prinzipien wie das *Gongyang zhuàn*, wenn auch differenzierter ausgearbeitet, wohingegen sich die Inhalte stark unterscheiden.³³ Ein zentraler inhaltlicher Standpunkt, den Gentz herausstellt, ist dabei folgender: Während etwa ein Anliegen des *Gongyang zhuàn* in der Stärkung der Herrscherposition liege, stehe im *Chunqiu fanlu* eher der fähige Minister im Mittelpunkt. Das *Chunqiu fanlu* gehe insofern über das *Gongyang zhuàn* hinaus, als es eigenen, zeitgemäßen Konzepten folge.³⁴

Im Rahmen einer Ausschau kommt Gentz im vierten und letzten Teil seines Buches schließlich auch auf zwei Werke der hanzeitlichen Geschichtsschreibung zu sprechen: *Shiji* und *Hanshu*. Bei der Betrachtung des *Shiji* äußert er einleitend, gestützt auf eine Aussage von Toyoda Jô, die – m. E. etwas vage – Vermutung, daß Sima Qian in seinen Bewertungen historischer Ereignisse der *Chunqiu*-Zeit im wesentlichen „(...) anscheinend der seinerzeit florierenden *Gongyang*-Exegese“ gefolgt sei.³⁵ Als Textbeleg gibt er sodann jenen Passus im letzten Kapitel des *Shiji*, in dem Sima Qian Worte, die er nach eigener Aussage aus dem Munde des „Meisters Dong“ – Dong Zhongshu – vernommen habe, in Übersetzung wieder. Bei der Analyse dieser Textstelle kommt er zu dem Ergebnis:

Ein wichtiger Unterschied zur *Chunqiu*-exegetischen Historiographie liegt jedoch darin, daß die Autorität historischer Exegese im *Shiji* nicht mehr an der richtigen Erkenntnis zeitübergreifender abstrakter Gesetze und deren korrekter Inbezugsetzung zu gegenwärtigen Ereignissen festgemacht wird.

²⁹ Gentz, S. 368.

³⁰ Gentz, S. 240.

³¹ Gary Arbuckle: *Restoring Dong Zhongshu (BCE 195-115): An Experiment in Historical and Philosophical Reconstruction*. Univ. of British Columbia 1991.

³² Siehe Gentz, S. 537. Zu diesem Ergebnis kam Gentz auch bereits in seiner Magisterarbeit. Siehe Joachim Gentz: *Vom Fall zum Sinn: Die Chunqiu-Exegese in den ersten 17 Kapiteln des Chunqiu fanlu*. Unveröffentlichte Magisterarbeit. Heidelberg 1995, bes. S. 125–126.

³³ Gentz, S. 430.

³⁴ Gentz, S. 431.

³⁵ Gentz, S. 541.

Sondern an der persönlichen Erfahrung und Einsicht des Historiographen selbst, deren Ausdruck sein Geschichtswerk als Bericht über einmalige Ereignisse ist.³⁶

Bei der Besprechung des *Hanshu* stellt er demgegenüber keine Betrachtungen über die darin zum Ausdruck kommende *chunqiu*-exegetische Haltung von dessen Autor Ban Gu an, sondern beschränkt sich darauf, auf die Bemerkungen Dong Zhongshus einzugehen, die dort im *Wuxing*-Kapitel, gelöst aus der chronologischen Ordnung des *Chunqiu* und stattdessen in die systematische Einteilung des Kapitels in die Wirkkräfte der Fünf Wandlungsphasen integriert, überliefert sind.³⁷ Die darin deutlich werdende Betonung von *Yinyang*-Spekulationen, die hier zweifelsfrei auf Dong Zhongshu zurückgeführt werden, erklärt Gentz mit einer offenbar erfolgten Gabelung exegetischer Traditionen, die sich beide auf Dong Zhongshu zurückführten, nämlich einer, in der die Urteile des Himmels als oberste Instanz und einer anderen, in der die Urteile des Konfuzius als oberste Instanz angesehen worden seien.³⁸

Abschließend kommt Gentz kurz auf Verfahrensweisen und Inhalte des hanzeitlichen *Gongyang*-Kommentars von He Xiu sowie des tangzeitlichen Subkommentars von Xu Yan zu sprechen.³⁹ Dabei zeigt er am Beispiel der Bemerkungen beider Kommentatoren zu dem im *Gongyang zhuan* letzten *Chunqiu*-Eintrag – dem unter dem 14. Jahr des Herzogs Ai von Lu – in geradezu drastischer Weise auf, wie erst He Xiu und noch verstärkt Xu Yan die Bemerkungen des *Gongyang zhuan* unter dem letzten von ihm kommentierten *Chunqiu*-Eintrag dazu nutzten, um aus ihnen eine Prophezeiung abzuleiten, mit der die Legitimität des Aufstiegs des Han-Hauses Liu nachträglich mit einer glänzenden Aureole versehen wurde.

Zusammenfassend läßt sich zur Abfolge dieser verschiedenen exegetischen Stufen sagen, daß Gentz zunächst für das *Gongyang zhuan* selbst überzeugend herausstellen konnte, daß es sich bei dieser Kompilation um ein komplexes Gebilde handelt, bei dem vermutlich um einen Kerntext herum verschiedene exegetische Schichten gebildet und sodann zusammenfassend als „*Gongyang zhuan*“ bezeichnet wurden. Dabei konnte Gentz zeigen, daß der zunächst wohl mündlichen Überlieferung des *Gongyang zhuan* bereits etliche Ansätze vorausgegangen sein müssen, bei denen Historiographen das, was Gentz als das „ursprüngliche historische Material“ bezeichnet, aufgezeichnet und - zumindest teilweise – bereits mit verschlüsselten Urteilen versehen haben müssen. Der Zeitpunkt, wann der Übergang von einer anfänglichen mündlichen Überlieferung in eine schriftlich fixierte Form erfolgt sei, lasse sich daher auch schwerlich genauer als insgesamt etwa auf den Zeitraum zwischen der Entstehung des „späten“ *Mengzi* als *terminus ante quem non* sowie die Zeit von Han-Kaiser Jing (Reg.: 157–141) als *terminus post quem non* eingrenzen.⁴⁰ Zudem konnte Gentz zeigen, wie auf das *Gongyang zhuan* zahlreiche weitere exegetische Stufen folgten, bei denen zwar die Übernahme bestimmter exegetischer Prinzipien eine gewisse Verbundenheit mit dem *Gongyang zhuan* erkennen lassen, die

³⁶ Gentz, S. 549–550. Die Meinung, daß sich das *Shiji* bei seinen Urteilen ausschließlich oder zumindest primär auf die Ansichten des *Gongyang zhuan* stütze, äußerte erst kürzlich unter anderem auch David Schaberg in seiner Untersuchung zum *Zuo zhuan*. Gleich in seiner Einführung schreibt er, Sima Qian vertrete zwar sowohl Meinungen des *Zuo zhuan* als auch des *Gongyang zhuan*, doch in „authorial statements“ vertrete er die Position des *Gongyang zhuan*. Siehe David Schaberg: *A Patterned Past: Form and Thought in Early Chinese Historiography*. Cambridge (Mass.) and London, 2001, S. 4. Diese These erscheint mir bei genauerem Blick ins *Shiji* – selbst im Fall des einzigen Beispiels, das Schaberg zur Stützung dieser These angibt – allerdings nicht haltbar zu sein.

³⁷ Es wäre m. E. sicher auch aufschlußreich, im Zusammenhang mit der Frage der *Chunqiu*-Exegese des *Shiji* die insgesamt 17 expliziten Verweise im *Wuxing*-Kapitel des *Hanshu* auf Unterschiede und Gemeinsamkeiten der *Shiji*-Interpretationen, etwa im Vergleich zu den dort ebenfalls exzerpierten Interpretationen Dong Zhongshus, hin genauer zu untersuchen.

³⁸ Gentz, S. 550–552.

³⁹ Gentz, S. 556–560.

⁴⁰ Gentz, S. 383–385.

inhaltlichen Interpretationen dabei jedoch vor allem das Denken und die Interessen der jeweiligen eigenen Zeit widerspiegeln.

Die Analyse und Darstellung jedes einzelnen dieser Texte hätte gewiß schon genügend Stoff für eine Dissertation ergeben, doch der hauptsächliche Beweggrund dafür, warum sich Gentz der ehrgeizigen Aufgabe unterzogen hat, nicht nur das *Gongyang zhuan* selbst, sondern auch gewissermaßen sein exegetisches „Biotop“ in die Analyse einzubeziehen, war wohl verbunden mit einem Anliegen, das er folgendermaßen formuliert hat:

Das *Gongyang zhuan* kann gerade an diesem bislang in der Forschung allzu vernachlässigten Abstand zu seinem Han-zeitlichen exegetischen Schatten für uns eine weitere Dimension seiner ganz eigenen Kontur gewinnen. Durch diesen Kontrast wird zudem noch deutlicher, wie stark die gesamte Rezeption des *Chunqiu* bis zum heutigen Tage von der Han-zeitlichen Exegese geprägt ist.⁴¹

Vermutlich weiß Gentz, gerade weil er sich so eingehend mit späteren Rezeptionsphasen des *Gongyang zhuan* befaßt hat, selbst am besten, wovon er spricht, wenn er jenen „exegetischen Schatten“ beklagt, aus dem man das Werk erst einmal herausholen müsse, um es überhaupt losgelöst von den Projektionen Späterer betrachten zu können. Aus der Position des vielleicht von solchen möglicherweise verfälschenden Projektionen weniger vorbelasteten Außenstehenden heraus sei allerdings eine Frage gestellt, die an eben jener von Gentz gleichsam als „selbstevident“ hingestellten Vorannahme ansetzt, wonach in den Augen des *Gongyang zhuan* Konfuzius der Autor und somit die höchste Urteilsinstanz des *Chunqiu* sei.

Bei genauerer Überprüfung des *Gongyang zhuan* drängen sich nämlich gleich aus mehreren Gründen Zweifel daran auf, daß der oder die Verfasser dieses Textes Konfuzius tatsächlich eine solche Autorenrolle zugeschrieben haben sollten. Um zu überprüfen, in welcher Rolle Konfuzius im *Gongyang zhuan* wahrgenommen wird, soll daher zunächst nochmals ein kritischer Blick auf die wenigen Textstellen, in denen Konfuzius explizit erwähnt wird, geworfen werden.

Insgesamt siebenmal wird im *Gongyang zhuan* auf Konfuzius als „Meister Kong“, *Kongzi*, Bezug genommen;⁴² einmal wird er zudem mit einem Ausspruch zitiert, in dem er sich selbst bei seinem Namen, Qiu, nennt.⁴³ An zwei Stellen wird dabei auf ihn als Autorität, die ein Urteil über ein im *Chunqiu* verzeichnetes Ereignis abgibt, Bezug genommen;⁴⁴ in einem Passus wird auf ihn gleich zweimal als deutende Autorität – nämlich einerseits Deutung des Portentums „Einhorn im Westen“ und das zweite Mal Deutung der besonderen Bedeutung des Berichtszeitraums des *Chunqiu* in Erwartung eines späteren Weisen – verwiesen.⁴⁵ An zwei weiteren Stellen wird die positive moralische Wirkung der Amtstätigkeit des Konfuzius auf die Jisun-Sippe in Lu angesprochen.⁴⁶ Aus all diesen Stellen läßt sich zwar klar entnehmen, daß Konfuzius in den Augen des *Gongyang zhuan* als urteilende Instanz eine wichtige Rolle zukommt, jedoch keineswegs, daß er von ihm als Autor des *Chunqiu* betrachtet worden wäre. Diejenige Autorität, die dagegen gleich mehrmals in einem solchen Sinne benannt wird, ist die eines „Edlen“ (*junzi*),⁴⁷ und zwar an einer Stelle als jemand, der das *Chunqiu* redigiert bzw. überarbeitet (*xin*), an einer anderen als der, der (das) *Chunqiu* gemacht (*wei*) habe.

⁴¹ Gentz, S. 20, sowie nochmals, fast wörtlich, S. 406.

⁴² *Gongyang zhuan* zu Xuan 1.4, Xiang 21.9, *Chunqiu*, Zhao 25.6 [in diesem Fall ist der Hinweis auf Meister Kong lediglich in dem von *Gongyang zhuan* überlieferten Chunqiu-Eintrag enthalten, nicht im *Gongyang zhuan*-Text selbst], Ding 10.4 (und identisch 12.5); Ai 14.1 (zweimal).

⁴³ *Gongyang zhuan* zu Zhao 12.1.

⁴⁴ Vgl. *Gongyang zhuan* zu Xuan 1.4 und Zhao 25.6.

⁴⁵ *Gongyang zhuan* zu Ai 14.1.

⁴⁶ *Gongyang zhuan* zu Ding 10.4 (und 12.5).

⁴⁷ Insgesamt kommt das Wort *junzi* im *Gongyang zhuan* 31mal vor.

In seiner Analyse setzt Gentz immer da, wo vom „Edlen“ die Rede ist, das Wort – wenn auch korrekt durch eine zusätzliche Klammer gekennzeichnet – mit „Konfuzius“ gleich, so daß es leicht den Anschein erwecken mag, als stehe das, was Gentz ja als eine der „Grundannahmen“ des *Gongyang zhuan* bezeichnet hat, tatsächlich außer Frage.⁴⁸ Gentz schreibt sogar ausdrücklich, daß er eine solche Identifizierung des „Edlen“ mit Konfuzius nur an solchen Stellen vorgenommen habe, an denen sich das Wort „eindeutig auf Konfuzius“ beziehe.⁴⁹ Doch nach welchen Kriterien kann und darf hier entschieden werden, was eindeutig sei? „Parallelen“ in anderen Werken, etwa dem *Mengzi*, mögen zwar wichtig und aufschlußreich sein,⁵⁰ aber sie taugen sicher nicht als Beweis für Gleichsetzbarkeit. Der kleine, aber feine Unterschied zwischen „Kongzi“ und „junzi“ könnte im Gegenteil gerade bedeutsam sein!

Mit der Frage, in welchem Verhältnis im *Gongyang zhuan* Konfuzius einerseits und der „Edle“ andererseits zueinander stehen, hat sich bereits Mitte der 90er Jahre Pu Weizhong in einem längeren Artikel befaßt.⁵¹ Er greift dabei mehrere der Textstellen auf, die offenbar auch in der chinesischen *Gongyang zhuan*-Forschung bereits des öfteren als „Beweise“ dafür angeführt wurden, daß mit dem „Edlen“ nur Konfuzius gemeint sein könne, und weist seinerseits darauf hin, auf wie „tönernen Füßen“ die an sie geknüpfte Beweisführung stehe. Unter anderem weist er bei seiner Argumentation darauf hin, daß „Kongzi“ und „junzi“ allein schon aus dem Grund schwerlich miteinander identisch sein könnten, weil an einer Stelle im Text des *Gongyang zhuan* der Ausspruch des junzi möglicherweise Teil eines Kongzi-Ausspruchs sei.⁵² Als starkes inhaltliches Argument gegen eine Gleichsetzbarkeit

⁴⁸ Zwei für die Interpretation zentrale Textstellen seien hier angeführt: *Gongyang zhuan* zu Huan 17.8: 不脩春秋曰·雨星不及地尺而復·君子脩之曰·星霑如雨·何以書·記異也· Gentz, S. 94, übersetzt: „Im unredigierten Chunqiu heißt es: ‘Wie Regen fallende Sterne fielen hinunter bis auf eine Elle über der Erdoberfläche und kehrten dann wieder um.’ Der Edle (Konfuzius) redigierte es und hieß es: ‘Sterne fallen wie Regen.’“ *Gongyang zhuan* zu Ai 14.1: 君子曷為為春秋·撥亂世·反諸正·莫近諸春秋·則未知其為是與·其諸君子樂道堯舜之道與·末不亦樂乎·堯舜之知君子也·制春秋之義·以俟後聖·以君子之為·亦有樂乎此也· Gentz, S. 89–90, übersetzt: „Warum hat der Edle (Konfuzius) das *Chunqiu* gemacht? [Was die gängige traditionelle Erklärung dazu seit Mengzi anbetrifft, die, wie wir ja wissen, behauptet:] ‘Um die in Unordnung geratenen Zeitalter aufzulösen und zum Rechten zurückzubringen, gibt es nichts, das geeigneter wäre als das *Chunqiu*,‘ so können wir nicht mehr wissen, ob es tatsächlich dafür gemacht wurde, oder ob es nicht einfach deshalb [gemacht wurde], weil er Freude daran hatte, den Weg von Yao und Shun mitzuteilen? Und war es letztendlich nicht vielleicht auch die Freude daran, daß so jemand wie Yao und Shun den Edlen (später einmal) erkennen würde? Den Richtigkeitssinn des *Chunqiu* zu verfassen, um auf spätere Weise damit zu warten – auch daran erfreute sich der Edle (Konfuzius) mit seinem Werk.“

⁴⁹ Gentz, S. 105. Auf S. 112–113 schreibt Gentz zudem, daß die Worte „junzi“, „Chunqiu“ und „Kongzi“ (im Gebrauch des *Gongyang zhuan*) als „drei verschiedene Aspekte von Konfuzius“ festgestellt werden konnten. Der junzi „bezeichnet Konfuzius als diejenige Instanz im *Chunqiu*, die moralische Urteile fällt und diese in den Einträgen zum Ausdruck bringt“; das Wort „Chunqiu“ verweise auf das „Aufzeichnungsregelwerk des Konfuzius, das sich durch das gesamte Werk zieht und bestimmte rituell-moralisch-rechtliche Prinzipien widerspiegelt“; „Kongzi“ schließlich sei „Konfuzius live“, außerhalb des *Chunqiu*-Kontextes, die historische und lebendige Realfigur in ihrem anderen Handeln.“

⁵⁰ Gentz verweist dabei insbesondere auf die Stelle in *Mengzi*, an der es heißt, daß Konfuzius angesichts der allgemeinen Unordnung in der Welt Furcht empfunden und daher das *Chunqiu* gemacht habe. *Mengzi, Teng Wengong, xia* (ICS: 6/34/26–27): 世衰道微，邪說暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子懼，作春秋。D.C. Lau (*Mencius*, vol. 1, Hongkong 1979, S. 129) übersetzt: „When the world declined and the Way fell into obscurity, heresies and violence again arose. There were instances of regicides and patricides. Confucius was apprehensive and composed the *Spring and Autumn Annals*.“ Die Stelle ist auch bei Gentz, S. 37, übersetzt.

⁵¹ Pu Weizhong 浦衛忠: „Kongzi, *Chunqiu* ji *Chunqiu* sanzhuo 孔子，《春秋》及《春秋》三傳“，in: *Chunqiu Sanzhuo zonghe yanjiu* 春秋三傳綜合研究. Taipei: Wenjin, 1995, S. 240–256.

⁵² Gemeint ist der bereits oben erwähnte Passus in *Gongyang zhuan* zu Ai 14.1, der teilweise übersetzt ist bei Gentz, S. 89–90. Vgl. Pu Weizhong, S. 245. Dieses Argument ist insofern von Bedeutung, als es deutlich macht, wie wenig dieser wegen seiner Ähnlichkeit zu dem bekannten *Mengzi*-Zitat (bei dem sodann „Kongzi“ anstelle von „junzi“ als der, der das *Chunqiu* gemacht habe, benannt wird, vgl. Gentz, S. 36f.) gerne angeführte Passus taugt, um damit zu beweisen,

des „Edlen“ mit Konfuzius weist Pu Weizhong auf eine Textstelle im *Gongyang zhuan* hin, wo der „Meister“ mit einer Aussage darüber zitiert wird, warum er selbst in Fällen, in denen er sich dessen bewußt sei, daß der Eintrag im *Chunqiu* einen Fehler aufweise,⁵³ nichts an dem, was dort verzeichnet steht, ändern würde. Auf die Frage eines Beistehenden, warum er dies nicht tun würde, habe er sinngemäß erwidert, daß er, wenn er in diesem einen Fall eingriffe, nicht wüßte, was er in den vielen Fällen tun solle, in denen er sich in der Frage, wie der Eintrag korrekt lauten müsse, nicht sicher sei.⁵⁴ Da diese Bemerkung eine deutliche Diskrepanz zu jener anderen Textstelle aufweise, in der ein „Edler“ erwähnt wird, der ein „nicht-überarbeitetes *Chunqiu*“ (*buxiu Chunqiu*) überarbeitet habe – eine Stelle, die wohl schon des öfteren als Aussage des Konfuzius gedeutet wurde – dürfe, so Pu Weizhong, der „Edle“ keinesfalls mit Konfuzius gleichgesetzt werden.⁵⁵

Wenn es nun aber so wäre, daß Konfuzius nicht nur zufällig, sondern absichtlich an keiner Stelle des *Gongyang zhuan* explizit als Autor des *Chunqiu* erwähnt wird, könnte dies dann möglicherweise von Relevanz für das Verständnis des *Gongyang zhuan* sein? Nach Ansicht von Gentz scheint dies nicht der Fall zu sein; denn er argumentiert so:

Es muß davon ausgegangen werden, daß in den Augen des *Gongyang zhuan* die *Chunqiu*-Regeln sämtlich von Konfuzius stammen und in einigen Fällen vielleicht aber nicht unbedingt immer auf ältere Aufzeichnungsregeln, höchstens auf ältere Urteilsrichtlinien zurückgehen. Darüber, ob diese Urteilsrichtlinien zu den Regeln jeweils älter als Konfuzius sind oder von ihm stammen, erhalten wir vom *Gongyang zhuan* nur in einem Fall Aufklärung⁵⁶ – und das eher zufällig. Dies zu unterscheiden und mitzuteilen ist also ganz offensichtlich kein Anliegen des *Gongyang zhuan*. Auch wenn wir vermutlich nach eigenen Recherchen anhand anderer Quellen die meisten Aufzeichnungsregeln auf ältere Traditionen zurückführen könnten, hätte diese Arbeit im hiesigen Zusammenhang deshalb keinen Sinn, weil sie einer Frage nachginge, die vom *Gongyang zhuan* nicht gestellt wird und insofern nichts über dessen Wahrnehmung klärte.⁵⁷

daß Konfuzius vom *Gongyang zhuan* mit dem „junzi“ identifiziert worden sei. Wegen der Unsicherheit, in welchem Verhältnis der „junzi“ hier zu „Kongzi“ einerseits und „zi“ („der Meister“) andererseits steht, hilft dieses Beispiel allerdings, wie J. G. mir gegenüber zu bedenken gegeben hat, gewiß auch noch nicht viel weiter im Sinne eines Versuchs, das Gegenteil zu beweisen.

⁵³ Wie Pu Weizhong (S. 242) erläutert, müsse Konfuzius zu dem Zeitpunkt, als sich dieses Ereignis zutrug – 530 v. Chr. –, ein klares Verständnis von den zeitgeschichtlichen Ereignissen gehabt haben, daher habe er die Korrektheit der im *Chunqiu* enthaltenen Angabe beurteilen können. Er verweist dabei auf die Geburt des Konfuzius, die laut des im *Gongyang zhuan* und *Guliang zhuan* überlieferten *Chunqiu*-Textes (nicht jedoch laut *Zuo zhuan*) unter dem 21. Jahr des Herzogs Xiang von Lu (552 v. Chr.) explizit erwähnt wird.

⁵⁴ Vgl. *Gongyang zhuan* zu Zhao 12.1 sowie die Übersetzung von Gentz, S. 95–96, auf der die obige inhaltliche Zusammenfassung basiert, die jedoch m. E. nochmals einer kritischen Überprüfung unterzogen werden sollte.

⁵⁵ Pu Weizhong, S. 241–242.

⁵⁶ Wie mir J. G. in seinem Email vom 22.09.03 ebenfalls mitgeteilt hat, meint er mit jenem „einen Fall“ den bekannten *Chunqiu*-Eintrag zu Xuan 6.1, in dem laut Kommentar des *Gongyang zhuan* der Schreiber von Jin dem Staatsminister von Jin, Zhao Dun, erklärt, warum er verzeichnet habe, daß er, Zhao Dun, den Herzog von Jin ermordet habe. Wie Gentz, S. 101, erläutert, wird an dieser Stelle deutlich, daß Konfuzius in den Augen des *Gongyang zhuan* neben bestimmten Aufzeichnungsregeln auch bestimmte Aufzeichnungsprinzipien von den Historiographen des früheren Materials übernommen habe. – Eine weitere „Ausnahme“ dieser Art ergänzt Gentz auf S. 102. Dort erwähnt er den *Gongyang zhuan*-Kommentar zu *Chunqiu*, Yin 11.4, aus dem, laut Gentz, hervorgehe, daß „die moralische Richtlinie, nach welcher der Historiograph von Jin urteilte, für Konfuzius bei seiner Kompilation des *Chunqiu* eine Grundlage seines Urteils gebildet haben soll“.

⁵⁷ Gentz, S. 111. Auch an dieser Stelle geht J. Gentz, ähnlich wie schon in dem bereits in Anm. 18 zitierten Passus, einfach, ohne dies zu hinterfragen, von der Prämisse aus, daß die Urteile des *Gongyang zhuan* mit der Meinung des Konfuzius gleichzusetzen seien. Aufgrund dieses Vorgehens verschwimmen m.E. leider die Grenzen zwischen Konfuzius und den möglicherweise schon früher in den annalistischen Aufzeichnungen des *Chunqiu* verschlüsselten Urteilen.

Doch woher kann man so sicher wissen, daß die Unterscheidung der von Konfuzius gegebenen Urteile und der früheren Urteilsrichtlinien im *Gongyang zhuan* keine Rolle spielt? Nachdem, wie oben argumentiert wurde, durchaus nicht von vornherein davon ausgegangen werden muß, daß jener „junzi“ und Konfuzius miteinander identisch sind, wäre es nunmehr vielleicht doch angebracht, einmal die entgegengesetzte Überlegung anzustellen, ob es nicht vielleicht doch von Relevanz sein könnte, ob eine solche Zuschreibung im *Gongyang zhuan* gegeben wird oder nicht. Im Falle, daß an keiner Stelle dieses Textes eine Aussage über Konfuzius als Verfasser des *Chunqiu* gemacht wird, könnte es sich nämlich – um die von Gentz selbst gewählte Terminologie aufzugreifen – um eine „Abwesenheit“ handeln, der möglicherweise Bedeutung zukommt und die Rückschlüsse in der Frage ermöglicht, wer denn nun in den Augen des *Gongyang zhuan* für die im *Chunqiu* niedergelegten Urteilsrichtlinien verantwortlich ist.

Im folgenden sei, unter Rückgriff auf einige aufschlußreiche Beobachtungen, die Gentz zum Teil an ganz unterschiedlichen Stellen seines Buches gemacht hat, bewußt auf der Basis einer Hypothese vorgegangen, und zwar derjenigen, daß das *Gongyang zhuan* sowohl für sich selbst genommen als auch speziell im Hinblick auf sein Verhältnis zum *Chunqiu* als seinem Bezugstext als eine Schrift verstanden werden muß, die nicht den Staat Lu – wie dies ja in dem von ihm zugrundegelegten *Chunqiu* der Fall ist –, sondern den Staat Qi in den Mittelpunkt der Betrachtung rückt und im Hinblick auf diesen Staat eine ganz bestimmte Intention verfolgt, die sich unter anderem auch in einem gewissen Konkurrenzverhältnis zu Lu ausdrückt. Die Annahme einer solchen Konkurrenzsituation würde sich bestätigen, falls im *Gongyang zhuan* Aussagen gemacht werden, die sich entweder im Sinne einer Distanzierung von bestimmten Aufzeichnungen im *Chunqiu* verstehen lassen würden (indem etwa eine besondere Bevorzugung des Staates Lu zum Ausdruck käme), oder die sich umgekehrt im Sinne einer besonderen Berücksichtigung des Staates Qi deuten ließen. Für beide Aspekte hat Gentz im Zusammenhang mit seinen Überlegungen zum lokalen Standort des *Gongyang zhuan* bereits einige wichtige Anhaltspunkte zusammengetragen.

Zunächst zu den Indizien, die eine besondere Affinität des *Gongyang zhuan* zu Qi erkennen lassen: Jener oben bereits erwähnte Hinweis auf eine versuchte Herleitung eines Machtanspruchs der Tian-Familie in Qi aus dem *Chunqiu* stützt sich auf den letzten *Chunqiu*-Eintrag überhaupt, in dem unter dem 14. Jahr des Herzogs Ai von Lu, das Erscheinen eines Einhorns im Westen verzeichnet wird. Konfuzius, der über die Bedeutung dieses Omens befragt wird – was allerdings nur in der *Gongyang zhuan*-Darstellung vorkommt, nicht aber in den Erläuterungen des *Zuo*zhuan und *Guliang* zhuan – deutet das Erscheinen des Einhorns als Omen für den Aufstieg eines wahren Königs. Wie Gentz schreibt, sei nun das einzig bemerkenswerte politische Ereignis des Jahre 481 unter den Chunqiu-Staaten die Machtergreifung des Tian-Clans in Qi gewesen.⁵⁸ Der Gedanke, diese Bemerkung im *Gongyang zhuan* sei speziell geschrieben worden, um jener Tian-Familie von Qi, die als „Newcomer“ kaum mit einer genealogischen Legitimation hätte aufwarten können, auf diese magisch-ominöse Weise mit der Person des Konfuzius eine legitimatorische Stütze zu verleihen, ist bestechend. Bedenkt man zudem, daß der Staat Lu beginnend mit dem Jahr 475 – also kurz nach dem laut *Zuo*zhuan-Eintrag überlieferten Sterbedatum des Konfuzius⁵⁹ – nurmehr als Teil von Chu und nicht mehr als souveräner Staat existierte, während es die Herrscher von Qi vom Herzogs- erst bis zum Königstitel und schließlich im Jahr 288 bis zum „Ostkaiser“ (*Dongdi*) brachten,⁶⁰ ehe sie kurz darauf wieder auf die Ebene von Königen herabsanken, bis Qi schließlich im Jahr 221 zusammen

⁵⁸ Gentz, S.289. In den hanzeitlichen Kommentaren ist eine solche Interpretation zwar nicht zu finden, aber falls es eine solche explizite Ausdeutung überhaupt gegeben haben sollte, würde es einleuchten, daß diese spätestens für die Zurechtstufung des *Gongyang zhuan* im Sinne der Han-Dynastie aus den Schriften getilgt wurde.

⁵⁹ *Zuo*zhuan zu Ai 16.4: 夏·四月·己丑·孔丘卒·

⁶⁰ Vgl. hierzu die Angaben in der Tabelle der Sechs (Lehns-)Staaten in *Shiji* 15/739.

mit den letzten noch existenten Lehnsstaaten von Qin ausgelöscht wurde, erscheint der Gedanke, daß Qi in jener Zeitspanne seines nochmaligen Aufstiegs eine solche nachträgliche Absicherung gut brauchen konnte, umso plausibler. Eine zusätzliche zynische Note erhält jene Aneignung des „Seherwissens“ des Konfuzius, wenn man sie in dem Sinne deutet, daß der Meister – in den Augen jener Interpreten – in weiser Voraussicht sowohl seines eigenen bevorstehenden Endes als auch des damit fast zeitgleichen Endes von Lu als souveränem Staat jenes in Lu bewahrte Wissen über die Riten, mit deren Wahrung bis *dato* die Schreiber von Lu betraut worden waren, nun bewußt in die Hände der verantwortlichen Experten in Qi habe übergeben wollen.

Im Zusammenhang mit jener „rituellen Sonderrolle von Lu“, auf deren Bedeutung Gentz ebenfalls bereits hingewiesen hat, scheint die übergeordnete Autorität allerdings eine andere zu sein. Hier wird im *Gongyang zhuan* Bezug auf einen *Chunqiu*-Eintrag genommen, der das *Jiao*-Opfer betrifft – jenes heilige Opfer, das an die Gottheit des Himmels gerichtet wird und dessen Vollzug gewöhnlich nur dem Himmelssohn zusteht. Gentz verweist auf mehrere Stellen im (*Xiao Dai*) *Liji*, in denen jener Sonderstatus damit begründet wird, daß sich Lu durch das besondere Verdienst des Herzogs von Zhou als dem Ahn von Lu dieses Privileg erworben habe. Dieses besondere Recht von Lu werde auch in Aussagen des *Shijing* sowie im *Shangshu dazhuan* bestätigt.⁶¹ Im *Chunqiu* wird nun verzeichnet, daß man in Lu im Jahre 628 v. Chr. viermal ein Orakel an den Himmel gerichtet habe, um den korrekten Zeitpunkt für dieses Opfer zu erfahren, statt – wie alle *Chunqiu*-Kommentare zu dieser Stelle übereinstimmend anmerken – dreimal, wie es rituell korrekt gewesen wäre. Anschließend wird im *Chunqiu* vermerkt, daß daraufhin das Opfertier entfernt, das *Jiao*-Opfer nicht vollzogen und stattdessen ein *Wang*-Opfer vollzogen worden sei.⁶² Sowohl im *Zuo**zhuan* als auch im *Guliang zhuan* wird nun lediglich das viermalige Orakeln sowie die – trotz des nicht erfolgten *Jiao*-Opfers – anschließende Verrichtung des *Wang*-Opfers als Verstoß gegen die Riten kritisiert.⁶³ Einzig im *Gongyang zhuan* wird im Anschluß an die Auslegung der Bedeutung des viermaligen Orakelbefragens im *Chunqiu* eine weitere Interpretation angefügt, wonach es nach den Bestimmungen der weisen Könige ausschließlich dem Himmelssohn vorbehalten gewesen sei, Opfer, die sich an den Himmel richten, zu vollziehen, während Lehnsfürsten nur den Göttern der Berge und Flüsse opfern dürften.⁶⁴ Im *Gongyang zhuan* wird somit etwas, das gleichsam die unhinterfragte Basis der Aufzeichnung des *Chunqiu* selbst darstellt als auch von keinem der anderen beiden *chunqiu*-exegetischen Texte in Frage gestellt wird, ganz neu ins Blickfeld gerückt. Vor dem Hintergrund jener oben formulierten Hypothese, daß das *Gongyang zhuan* insgesamt möglicherweise ideologisch Qi nahesteht, erhält diese offenbar weit über eine bloße Auslegung des *Chunqiu*-Eintrags hinausgehende Interpretation des *Gongyang zhuan* eine ganz neue Transparenz: Sie läßt sich dann nämlich als Teil einer vermutlich allenthalben in den Text eingegangenen ideologischen Position verstehen, bei der wohl ganz bewußt je-

⁶¹ Gentz, S. 287.

⁶² *Chunqiu*, Xi 31.3: „Im Sommer, im vierten Monat, befragte man viermal das Orakel, doch das Orakel war nicht erfolgreich; daraufhin entfernte man das Opfertier und vollzog desungeachtet die Drei *Wang*-Opfer.“ 夏·四月·四卜郊不從·乃免牲·猶三望· Vgl. Legge V, S. 219.

⁶³ Im *Zuo**zhuan* wird das viermalige Orakel einholen und das anschließende Entfernen des Opfertieres sowie die Tatsache, daß desungeachtet das *Wang*-Opfer vollzogen wurde, als Verstoß gegen die Riten interpretiert. 夏·四月·四卜郊·不從·乃免牲·非禮也·猶三望·亦非禮也· Nach der Auslegung des *Guliang zhuan* ist der Eintrag so zu verstehen, daß einerseits der Zeitpunkt schon falsch gewählt war und darüber hinaus das viermalige Einholen des Orakels gegen die Riten verstoßen habe. 夏·四月·不時也·四卜·非禮也·

⁶⁴ *Gongyang zhuan* zu Xi 31.3: „Warum verstößt es gegen die Riten, das Orakel betreffend das *Jiao*(-Opfer) einzuholen? Weil das *Jiao*(-Opfer) von Lu gegen die Riten verstößt. Warum verstößt das *Jiao*(-Opfer) von Lu gegen die Riten? - Der Himmelssohn opfert dem Himmel, alle Lehnsfürsten opfern der Erde.“ 卜郊·何以非禮·魯郊·非禮也· | 郊何以非禮·天子祭天·諸侯祭土· Vgl. Legge V, S. 219.

ner besondere rituelle Status, der Lu als privilegiert gegenüber allen übrigen Lehnsstaaten – und damit natürlich auch gegenüber Qi heraus hob, kritisiert bzw. in Abrede gestellt werden sollte.

Die übergeordnete Instanz, die vom *Gongyang zhuan* hier bemüht wird und die es über jene Regeln, denen das *Chunqiu* folgt, zu stellen scheint, wird hier zwar nicht genannt, doch darf man wohl annehmen, daß es dieselbe ist, die im *Gongyang zhuan* an anderer Stelle als „Normen (und Maße) des Königs Wen“, *Wenwang zhi fadu*, bezeichnet wird.⁶⁵ Wie Gentz bereits herausgestellt hat, ist es dieses Gesetzessystem, das – gleichgültig ob es in dieser Form jemals existierte oder nicht – vom *Gongyang zhuan* als wichtige Instanz herangezogen wird.⁶⁶ Konfuzius hier ebenfalls als übergeordnete Instanz anzunehmen, macht allerdings wenig Sinn, weil im *Gongyang zhuan* ja gerade Kritik gegenüber bestimmten Aufzeichnungen im *Chunqiu* von Lu geäußert wird. Jegliche Kritik am *Chunqiu* von seiten des *Gongyang zhuan* vertrüge sich allerdings schwerlich mit jener von Gentz immer wieder betonten Sichtweise, wonach in den Augen des *Gongyang zhuan* das *Chunqiu* als „kohärenter Weisheitstext“ angesehen worden und in dem Abweichungen von den Regeleinträgen als „Fingerzeige des Konfuzius“ aufgefaßt worden wären. Gerade weil dem Konfuzius, wie oben erörtert wurde, vom *Gongyang zhuan* offenbar nicht nur die Rolle eines Weisheitslehrers, sondern sogar die eines Propheten zuge dacht war, schließt es sich gleichsam aus, daß Konfuzius vom *Gongyang zhuan* andererseits als Autor und damit als letzte verantwortliche Instanz jener Schrift betrachtet worden sein kann, die offenbar nur unter Vornahme bestimmter Neuinterpretationen und Korrekturen gegenüber den früheren Aufzeichnungen als rechtliche Grundlage für den Staat Qi genutzt werden konnte, eben das *Chunqiu* von Lu.

Eine aus der Vorstellung, daß in den Augen des *Gongyang zhuan* Konfuzius als Autor des *Chunqiu* fungierte, losgelöste Betrachtung dieses Textes hätte daher, so meine ich, durchaus weitreichende Implikationen für das Verständnis sowohl des *Gongyang zhuan* selbst als auch für das Verständnis von dessen Auffassung vom *Chunqiu*. Es würden nämlich nunmehr erst die Konturen des *Gongyang zhuan* als eines eigenständigen, kritisch und sogar in gewisser Konkurrenz dem *Chunqiu* gegenüberstehenden Textes wirklich deutlich hervortreten. Erst vor dem Hintergrund dieses gedanklichen Spielraums werden dann, so meine ich, auch weitere Besonderheiten dieses Textes signifikant, die Gentz bereits als Indikatoren für eine starke Nähe des *Gongyang zhuan* zu Qi genannt hat: der bereits von He Xiu erörterte Dialekt von Qi, der dem Text möglicherweise zugrundeliege, der Kalender, der sich offenbar ebenfalls als derjenige von Qi ausmachen läßt;⁶⁷ ferner gilt *Gongyang Gao*, dem die Überlieferung des *Gongyang zhuan* zugeschrieben wird, der Überlieferung nach als ein Mann aus Qi. Bemerkenswert ist ferner – gerade im Hinblick auf das Rechtssystem, um dessen Grundlage es hier ja wohl primär geht – die Erwähnung der Befehle (*ling*) des Herzogs Huan von Qi im *Gongyang zhuan*, die dieser anläßlich der von ihm einberufenen Versammlung der Lehnsfürsten in Yanggu ausgab und die, wie Gentz herausgestellt hat, starke Parallelen, aber auch Unterschiede zu einem *Mengzi*-Passus erkennen lassen.⁶⁸

Stellte man nun, um zu der oben formulierten Hypothese zurückzukehren, Überlegungen auf der Basis einer inhaltlichen Plausibilität an, so würde die Entstehung eines solchen Textes, in dem

⁶⁵ *Gongyang zhuan* zu Wen 9.1.

⁶⁶ Siehe Gentz, S. 579, sowie Anm. 42, wo er ebenfalls schreibt, daß sich aus anderen Texten allerdings nicht entnehmen lasse, daß König Wen ein rituell-rechtliches System etabliert habe, und es sich daher dabei vermutlich um eine „eigene Geschichte *Gongyangs*“ handle.

⁶⁷ Wie J. G. ebenfalls in seinem Email vom 22.09. ergänzt, stützt er sich hierbei auf eine Aussage von Hirase Takao, der allerdings, wie er schreibt, auch das *Chunqiu* selbst für eine Schöpfung aus Qi halte, das „sozusagen gleichzeitig mit seiner Auslegung konzipiert“ worden sei. Wie Gentz weiter schreibt, sei nach Ansicht von Hirase das *Chunqiu* und der exegetische Kern des *Gongyang zhuan* gleichzeitig von den gleichen Leuten in Qi entstanden. Auf welche Beobachtungen Hirase seine Ergebnisse dabei stützt, ist mir allerdings momentan leider nicht nachvollziehbar.

⁶⁸ Gentz, S. 335. Wie J. Gentz hinzufügt, fand die Versammlung lt. *Mengzi* und *Guliang zhuan* dagegen in Kuicui 葵丘 statt.

ein ursprünglich auf Lu bezogenes Regelwerk ganz bewußt an die Bedürfnisse des Staates Qi angepaßt wurde, allerdings gut in die Zeit von König Xuan von Qi (Reg.: 320–301) passen, in die auch eine andere Schrift datiert wird, die, wie Gentz herausgestellt hat, bemerkenswerte Parallelen zu Regeln, die im *Gongyang zhuan* formuliert werden, enthält, nämlich das *Wangdu ji*, deren Titel Gentz mit „Aufzeichnungen von [rituell-administrativen] Maßeinteilungen [für eine Herrschaft] eines [wahren] Königs“ übersetzt. Diese nur fragmentarisch überlieferte Schrift entstand, wie Gentz unter Verweis auf eine in der Schrift *Biehu* des Liu Xiang überlieferte Aussage schreibt, im Kreis um den Gelehrten Chunyu Kun, also im Umkreis der Jixia-Akademie, und läßt sich damit vermutlich auf die Zeit des Königs Xuan von Qi (Reg.: 320–301) datieren.⁶⁹ Da Gentz, wie er an anderer Stelle schreibt, es für durchaus möglich hält, daß das *Gongyang zhuan* aus Qi stammt und er in diesem Fall ebenfalls eine Festschreibung des Werks unter der Regierung von König Xuan von Qi für am wahrscheinlichsten hält,⁷⁰ könnte man überlegen, ob es in diesem Fall plausibler wäre anzunehmen, daß das *Gongyang zhuan* das *Wangdu ji* genutzt hat oder aber, daß sich das *Wangdu ji* seinerseits bereits auf das *Gongyang zhuan* stützt.⁷¹ Gewiß konnte Qi – soviel steht fest – beim Aufbau einer Königsherrschaft gut eine rechtliche und zugleich legitimatorische Basis gebrauchen, wie sie sich durch das *Chunqiu*, vermittelt und zugleich gefiltert vom *Gongyang zhuan*, gleichsam anbot.

Wenn aber nun von seiten des *Gongyang zhuan* Konfuzius gar nicht als der Autor des *Chunqiu* angesehen wurde und somit auch die darin gegebenen Urteile von ihm gar nicht als von Konfuzius in den Text hineingesetzte „Fingerzeige“ aufgefaßt wurden, dann muß wohl auch jenes von Gentz beklagte Phänomen, daß das *Gongyang zhuan* bei dem, was Gentz als „Abweichregel“ bezeichnet hat, den eigenen Anspruch nicht eingelöst habe, da – wie er schreibt – ja bis zum Ende immer wieder neue Regeln gegeben werden,⁷² möglicherweise neu bedacht werden. Es wäre nämlich dann zu überlegen, ob sich jene Fülle an Regeln vielleicht damit erklären ließe, daß im *Gongyang zhuan*, wie am Beispiel des Sonderstatus von Lu exemplarisch gezeigt, einerseits der Versuch unternommen wird, die im *Chunqiu* von früheren Schreibern niedergelegten Aufzeichnungsregeln zu entschlüsseln, andererseits aber auch, diejenigen Regeln, die für die neuen Bedürfnisse ungeeignet sind, abzulehnen und an deren Stelle andere, neue Regeln zu setzen. Es wäre also zu überlegen, ob man dem *Gongyang zhuan* möglicherweise besser gerecht würde, wenn man, statt ihm vorzuwerfen, daß es dem eigenen Anspruch, einen in sich kohärenten Weisheitstext systematisch und widerspruchsfrei auszulegen, nicht genügt habe, ihm zugestehen würde, daß von seiten des oder der Verfasser des *Gongyang zhuan* dieser Anspruch möglicherweise gar nicht erst erhoben wurde.

Sofern sich jedoch die obigen Überlegungen als richtig erweisen sollten, so kann für jene offenbar verfälschende Blickweise auf das *Gongyang zhuan* wohl ebenfalls nur jene exegetische „Brille“ verantwortlich sein, durch die hindurch man in der Han-Zeit sowohl auf das *Chunqiu* als auch auf das *Gongyang zhuan* blickte. Überprüft man den Kommentar des He Xiu auf diejenigen Stellen hin, an denen im *Gongyang zhuan* die Rede vom „Edlen“ ist, findet man tatsächlich an einer Stelle die Bemerkung, wonach der *junzi* mit Konfuzius gleichzusetzen sei.⁷³ Auch im *Chunqiu fanlu* werden an

⁶⁹ Gentz, S. 375, Anm. 136.

⁷⁰ Gentz, S. 402.

⁷¹ Nach Ansicht von Gentz (S. 385) griff vermutlich das *Gongyang zhuan* auf Ritenwerke wie das *Wangdu ji* zurück. Mir erschiene es plausibler, daß sich das *Wangdu ji* umgekehrt auf das *Gongyang zhuan* gestützt haben könnte.

⁷² Vgl. hierzu die in. Anm. 13 im Wortlaut wiedergegebene Aussage von J. Gentz.

⁷³ Siehe den Kommentar He Xiu zu *Gongyang zhuan*, Huan 5.1, wo im *Chunqiu* zwei verschiedene Zyklostage des Jahres 706 v. Chr. als Sterbedaten des Markgrafen Bao von Chen angegeben werden. Vgl. Legge, S. 45. Das scheinbare Paradox dieses Eintrags wird im *Gongyang zhuan* damit aufgelöst, daß sich die erstere Angabe auf den Tag beziehe, an dem der Markgraf verschwand, und nur das letztere auf seinen tatsächlichen Tod, daß der „Edle“ jedoch, da er im Zweifel gewesen sei, beide Tage als Todesdaten vermerkt habe. [曷為以二日卒之·(心戌)也·甲戌之日亡·己丑之日死·而得·君子疑焉·故以二日卒之也·] He Xiu

einer Stelle ausgehend davon, daß Konfuzius – hier mit „Zhongni“ bezeichnet – das *Chunqiu* gemacht habe, ausgiebige Überlegungen angestellt.⁷⁴ Mag dabei noch zweifelhaft sein, ob es sich hierbei um eine Aussage Dong Zhongshus handelt – spätestens seit der bereits erwähnten Dissertation von G. Arbuckle wird ja gemeinhin bezweifelt, ob das *Chunqiu fanlu* überhaupt als Ganzes der Hand von Dong Zhongshu entstamme –, seien zusätzlich zwei Stellen in Throneingaben Dong Zhongshus angeführt, deren Wortlaut in dessen Biographie im *Hanshu* wiedergegeben ist und in denen Konfuzius ebenfalls als Autor des *Chunqiu* erwähnt wird.⁷⁵ Dies legt wiederum den Schluß nahe, daß speziell für Dong Zhongshu, der ja unter dem Han-Kaiser Wu einen offiziellen Lehrstuhl für die Exegese des *Chunqiu* innehatte,⁷⁶ die Zuschreibung des *Chunqiu* zu Konfuzius von großer Bedeutung war. Man muß also wohl davon ausgehen, daß Dong Zhongshu, auch wenn er offiziell damit beauftragt worden war, das *Chunqiu* gemäß der Tradition des *Gongyang zhuan* auszulegen, dies auch wiederum auf seine ganz eigene Weise – und vielleicht ganz im Sinne bestimmter zeitgenössischer Interessen tat. Worin aber würde, sofern diese Überlegung zuträfe, wohl für die damalige Zeit der besondere Vorteil in einer Auslegung bestanden haben, die die Rolle des Konfuzius als Autor des *Chunqiu* und damit als im *Chunqiu* gleichsam omnipräsenten Weisheitslehrer in so besonderer Weise betont hätte?

Eine plausible Antwort wird indirekt von Sarah Queen in ihrer Analyse zum *Chunqiu fanlu* gegeben, die über die mit der *Gongyang*-Exegese, wie sie im *Chunqiu fanlu* betrieben wird, verbundene Implikation für das zu jener Zeit neubegründete Rechtssystem in einem Abschnitt, der betitelt ist mit „Confucius as paradigmatic judge“, schreibt:

Unwilling to simply perpetuate the laws of the Ch'in dynasty, *Kung-yang* exegetes articulated an alternative normative code for society. To this end, they read the *Spring and Autumn*, in conjunction with the *Kang-yang* Commentary, as a compendium of moral principles derived from Confucius.(...)⁷⁷

Das *Chunqiu* – und insbesondere das *Chunqiu* in der Auslegung des *Gongyang zhuan* – diente auch in der Han-Zeit als Grundlage eines Rechtssystems, und zwar eines Systems, das einen Gegenentwurf

merkt an dieser Stelle an: „Mit dem Edlen ist Meister Kong gemeint.“ 君子，謂孔子也。 Siehe *Shisanjing zhushu*, S. 2215c. Gerade an dieser Stelle läßt sich jedoch, wie ich meine, geradezu exemplarisch zeigen, wie „anachronistisch“ und damit widersinnig eine solche Gleichsetzung des „junzi“ mit Konfuzius ist. Wie man dem von R. Gassmanns rekonstruierten Kalender der Chunqiu-Zeit entnehmen kann, handelt es sich bei den beiden genannten Zykluszahlen um die Daten zweier aufeinanderfolgender Tage. Siehe Robert H. Gassmann: *Antikinesisches Kalenderwesen*. Bern, Lang: 2003, S. 93, Anm. 77, sowie S. 161 („Der rekonstruierte Kalender“). Jener *junzi*, der im Zweifel war, ob der Herzog an dem einen oder aber dem darauffolgenden Tag gestorben war, muß also mit den damaligen Kalendern Daten so vertraut gewesen sein, wie man es eben von einem zeitgenössischen Spezialisten, aber kaum von einem viel später lebenden Beurteiler erwarten kann; außerdem dürfte die Frage, ob der Herzog an dem einen oder anderen Tag gestorben war, vor allem für die damals unmittelbar relevante Frage des Totenkults von Bedeutung gewesen sein. Konfuzius kann und wird wohl, aufgrund einer genauen Beschäftigung mit den Aufzeichnungsprinzipien früherer Autoritäten, in vielen Fällen ein solches Urteil übernommen haben, aber eine solche Aneignung dürfte eben auch dem oder den Verfassern des *Gongyang zhuan* als solche bewußt gewesen sein, ohne daß es m. E. einen ersichtlichen Grund gäbe, warum hier das Vorhandensein jener früheren Autoritäten hätte vertuscht oder verschwiegen werden sollen.

⁷⁴ *Chunqiu fanlu*, Abschn. *Yuxu* 余序 (ICS: 6.4/24/15).

⁷⁵ Die Aussage, wonach „Meister Kong“ das *Chunqiu* gemacht habe, ist jedoch außerdem in zwei Throneingaben Dong Zhongshus belegt, die im Wortlaut in dessen Biographie im *Hanshu* wiedergegeben sind. Siehe *Hanshu* (Zhonghua shuju-Ausgabe) 56/2509 und 2515.

⁷⁶ Laut *Hanshu* 6/159 ließ Han-Kaiser Wu 135 v. Chr. Lehrstühle für die Exegese der klassischen Schriften, allen voran das *Chunqiu*, einrichten. Dong Zhongshu als Vertreter der *Chunqiu*-Exegese, wie sie im Staat Zhao gelehrt wurde, neben Herrn Huwu 胡毋生, der diejenige von Qi und Lu vertrat, wird auch in *Shiji* 121/3118 erwähnt.

⁷⁷ Sarah Queen: *From Chronicle to Canon: The Hermeneutics of the Spring and Autumn, according to Tung Chung-shu*. Cambridge: Cambridge University, 1996, S. 161.

zu dem von der Qin-Dynastie zugrundegelegten Rechtssystem bilden sollte. Das auf den Riten (*li*) basierende Rechtsgefühl und mit ihm die von den Zhou überkommenen Werte sollten also die Gesetze (*fa*) der Qin-Dynastie, die offenbar bis zur Zeit von Han-Kaiser Wu noch immer weiter Verwendung gefunden hatten, nunmehr ersetzen. Vor diesem Hintergrund läßt sich auch erahnen, warum gerade die besondere Lesart des *Gongyang zhuan* in der Han-Zeit besonders attraktiv gewesen sein dürfte: Korrekturen seitens des *Gongyang zhuan* wie die oben erwähnte, die den Sonderstatus von Lu innerhalb der Staatengemeinschaft in Abrede stellten, waren gewiß auch ganz im Sinne der Han-Administration. Ein System, das ein besonderes Privileg von Lu betonte, wäre als rechtliche Grundlage des Han-Reiches vermutlich mindestens ebenso fehl am Platze gewesen wie in einer auf einen anderen Lehnsstaat – zumal einen expandierenden wie das vormalige Qi – zugeschnittenen Schrift.

Bemerkenswert ist, daß den Exegeten in der Han-Zeit Konfuzius selbst hinsichtlich seiner Verwurzelung in Lu offenbar keine großen Probleme bereitet zu haben scheint. Vermutlich lag die Lösung – falls es denn überhaupt ein Problem gab – eben darin, ihn zum „Heiligen“ zu erhöhen, so daß seine lokalen Wurzeln keine wirkliche Rolle mehr spielten. Hier wird die „Quadratur des Kreises“ gleichsam vollendet, indem Konfuzius gleichzeitig als Weisheitslehrer und als Autor und somit letzte Urteilsinstanz des *Chunqiu* auftritt. Indem man dem Konfuzius zuschrieb, das *Chunqiu* verfaßt zu haben, konnte man gleichsam alles, was vor Konfuzius war, ins „Gedächtnisloch“ fallen lassen. Zugleich wurde in der Han-Zeit die Rolle des prophezeienden Konfuzius weiter ausgesponnen: Auch die mit dem oben erwähnten letzten Passus im *Gongyang zhuan*, in dem Konfuzius das Erscheinen des Einhorn im Westen ankündigt, verbundene Deutung, die – wie Gentz so plausibel vermutet – ursprünglich mit dem Aufstieg der Tian-Sippe in Qi in Verbindung gebracht wurde, scheint im Laufe der Han-Zeit aus dem orthodoxen Gedächtnis verschwunden zu sein. Sowohl im Kommentar des He Xiu als auch, noch detaillierter ausgeschmückt, in dem des Xu Yan, findet man an derselben Stelle stattdessen eine Deutung, wonach Konfuzius mit diesen Worten den Aufschwung der Liu, des Herrschergeschlechts der Han, angekündigt haben soll.⁷⁸ – Dicker aufgetragen und stärker zweckorientiert als hier kann „Exegese“ wohl kaum sein!

Es ist das Verdienst von Joachim Gentz, das *Gongyang zhuan* ein großes Stück aus jenem Schatten der hanzeitlichen Exegese herausgeholt und auf diese Weise entscheidend zu einem besseren Verständnis dieses Textes beigetragen zu haben. Daß solche Schatten lang sind und die Aufgabe, sich aus eigenem Befangen- und Verhaftetsein im Alten zu lösen, immer wieder neu angegangen werden muß, ist dabei eine altbekannte, wenn auch unbequeme Wahrheit. Es ist zu hoffen, daß J. Gentz auf dem Weg, den er bereits sehr vielversprechend eingeschlagen hat, künftig noch einige weitere Schritte tun wird. Insbesondere wäre es zu begrüßen, wenn er in naher Zukunft eine eigene Untersuchung jener weiteren „Exegesestufe“ widmen könnte, die deswegen, weil sein Thema ja primär die Auffassung des *Gongyang zhuan* vom *Chunqiu* war, zwangsläufig in den Hintergrund treten mußte: die Deutung des *Chunqiu* selbst. Die Frage, in welcher Weise die frühen Schreiber in ihren annalistischen Aufzeichnungen rituell-korrektes Verhalten ebenso wie die Verstöße dagegen verschlüsselt und auf diese Weise der Nachwelt wichtige Dokumente zu einem tieferen Verständnis der zeitgenössischen Rechtsauffassung bewahrt haben, ist ein Thema, das in diesem Buch, das zweifellos Maßstäbe in der *Chunqiu*-Exegese-Forschung setzt, zwar immer wieder aufscheint, zu dem es aber gewiß noch mehr zu sagen geben wird.

Dorothee Schaab-Hanke

⁷⁸ Gentz, S. 557–58, gibt die diese Stelle betreffenden Erläuterungen von He Xiu und Xu Yan im Wortlaut wieder.