

**SOHNESPFLICHT**  
— **EINE ANALYSE DER FAMILIENBEZIEHUNGEN IM ALTEN CHINA**

Dissertation zur  
Erlangung des Grades eines  
DOKTORS DER PHILOSOPHIE (Dr. Phil.)  
im Fachbereich Pädagogik der  
Carl von Ossietzky Universität Oldenburg

vorgelegt  
von

Rong-Ji Pan

geb. am 01.11.1966  
in Miou-li/ Taiwan

Erstreferent: Prof. Dr. Jost von Maydell  
Korreferent: PD. Dr. Heinz-Dieter Loeber

Oldenburg, den 31. 10. 2000

Tag der Disputation: 21. 02. 2001

## VORWORT

Dieser Versuch hat mannigfache Förderung erfahren. Es liegt nahe, zunächst meinem Doktorvater, Herrn Prof. Jost von Maydell für seine Anregung und Betreuung zu danken, er hat diese Arbeit von Anfang an verfolgt und mit willkommener Kritik begleitet. Für Fragen methodischer Art und sozial-sprachliche Forschung, stand er mir stets zur Verfügung. Zu Dank bin ich auch Torsten Schwanke verpflichtet, der mir über zwei Jahre bereitwillig geholfen hat im sprachlichen Ausdruck. Nicht zuletzt gilt mein Dank Sabine Franzen, Regine Peters, Carolin Steppat und Klaus Zipprick für das Korrekturlesen der Arbeit. Weiterhin bin ich folgenden Personen, die bei der Literatursuche geholfen haben, zu Dank verpflichtet: Prof. Pei Yi Zhou (China), Dr. Jung-Hsing Chang (USA), Dr. Cheng-Dar Yue und Jung-Chuan Chang (Taiwan) und Yubin An (Deutschland). Herrn Kim Braun (Bibliothek Universität Oldenburg) sei zugleich gedankt für seine sorgfältige technische Unterstützung bei der Online-Veröffentlichung. Auch danke ich allen, die mich geistlich begleitet und vielfältig geistig angeregt haben.

Meinen Eltern und meinem Schwiegervater möchte ich an diesen Stelle meinen besonderen Dank aussprechen, ohne ihre finanzielle und persönliche Unterstützung wäre mein Studium in Deutschland nicht möglich gewesen. Von Herzen dankbar bin ich meiner Frau, Liang-Yi Ko, für den treuen Beistand und die innerliche Stärkung. Sie hat mir stets geholfen, die Sicht für die Arbeit nicht aus den Augen zu verlieren. Ebenso bin ich dankbar dafür, daß während der Arbeit meine beide Söhne, Gideon und Timothy, mir viel Freude bereitet haben. Durch sie gewann das Thema der Vater-Sohn-Beziehungen eine besondere Bedeutung.

Schließlich danke ich Gott, meinem Himmlischen Vater, der mir seine Gnade und Barmherzigkeit in Jesus Christus täglich erwiesen hat und erweist und für die Kraft und die Gaben seines Geistes. Sein Wort aus der Bibel hat mich die Zeit meiner Arbeit hindurch getragen: „In diesem Jahr iß, was von selber nachwächst, im nächsten Jahr, was auch dann noch wächst; im dritten Jahr sät und erntet, pflanzt Weinberge und eßt ihre Früchte. Denn die Erretteten vom Hause Juda und was übriggeblieben ist, werden von neuem nach unten Wurzel schlagen und oben Frucht tragen.“ (Altes Testament Jesaja 37, 30-31)

<b>INHALTSVERZEICHNIS .....</b>	<b>SEITE</b>
<b>1. EINLEITUNG.....</b>	<b>3</b>
1.1 Der Forschungsgegenstand.....	3
1.2 Die Fragestellungen.....	7
1.3 Die Untersuchungsmaterie und –methode.....	8
<b>2. DIE CHINESISCHE FAMILIENTRADITION: JIA .....</b>	<b>14</b>
2.1 Die etymologischen Erklärungen .....	14
2.1.1 Wohnort für Menschen .....	14
2.1.2 Zuchtort für Schweine .....	16
2.1.3 Ort für Opferdarbringung .....	17
2.2 Das konfuzianische Familienverständnis .....	18
2.2.1 Himmel und „Familie“ .....	21
2.2.2 Staat und „Familie“ .....	27
2.2.3 Volk und „Familie“ .....	29
<b>3. DIE SOHNESPFICHT: XIAO .....</b>	<b>33</b>
3.1 Die etymologischen Erklärungen .....	33
3.1.1 Die Vorfahren-Nachkommen-Beziehungen .....	34
3.1.2 Die Eltern-Kinder-Beziehungen .....	38
3.1.3 Die Vater-Sohn-Beziehungen .....	43
3.2 Die Praxis der Sohnespflicht .....	50
3.2.1 Fürsorge .....	51
3.2.2 Ehrfurcht.....	57
3.2.3 Nachfolge .....	64
<b>4. DIE FAMILIENRITEN .....</b>	<b>70</b>
4.1 Die Geburtsriten .....	70
4.1.1 Die Geburt des Sohnes .....	70
4.1.2 Das Bogenschießen .....	73
4.1.3 Die Namensgebung .....	76
4.2 Die Riten der Mützenverleihung .....	79
4.2.1 Die Bedeutung der Mützenverleihung.....	79
4.2.2 Der Ablauf der Mützenverleihung.....	82
4.2.3 Die Ehrennamensgebung.....	86
4.3 Die Heiratszeremonie .....	88
4.3.1 Die etymologischen Erklärungen der Eheschließung.....	88
4.3.2 Die konfuzianische Eheauffassung.....	89
4.3.3 Der Ablauf der Eheschließung .....	94
4.4 Die Trauerrituale.....	98
4.4.1 Die etymologischen Erklärungen der Trauerrituale .....	98
4.4.2 Der Ablauf der Bestattung.....	100
4.4.3 Die Trauerkleidung und –zeit .....	106

4.5 Der Ahnenkult .....	110
4.5.1 Die etymologischen Erklärungen des konfuzianischen Opferkults.....	110
4.5.2 Der Dienst im Ahnentempel.....	116
4.5.3 Die Opfervorschriften.....	118
<b>5. DIE PRINZIPIEN DER SOHNESPF LICHT .....</b>	<b>126</b>
5.1 Die Einheit.....	126
5.1.1 Die Wurzel.....	126
5.1.2 Die Harmonie .....	128
5.1.3 Die Pflichtorientierung .....	132
5.2 Das Lernen.....	134
5.2.1 Die Disziplin.....	134
5.2.2 Die Erziehung.....	136
5.2.3 Das Handeln .....	140
5.3 Die Erweiterung.....	143
5.3.1 Die Menschlichkeit.....	143
5.3.2 Die menschlichen Beziehungen .....	145
5.3.3 Die Reichsfamilie .....	148
<b>6. ZUSAMMENFASSUNG .....</b>	<b>151</b>
<b>ZEITTA FEL .....</b>	<b>153</b>
<b>LITERATURVERZEICHNIS.....</b>	<b>155</b>

## 1. EINLEITUNG

### 1.1 Der Forschungsgegenstand

Bevor wir uns der Erörterung des Themas zuwenden, welches mein Hauptanliegen ist, sei mir erlaubt, mit einer Geschichte darüber zu beginnen, warum sich die vorliegende Arbeit auf eine *alte* Zeitepoche der chinesischen Kultur beschränkt.

Es war einmal ein kleiner Geigenspieler, der oben auf dem schmalen Grat eines spitzen Daches stand, balancierend und tanzend zugleich, und Geige spielte. Diesem Mann, der die Morgenröte heraufrief, stellte der jüdische Milchmann Tevye aus dem Film „Fiddler on the Roof“<sup>1</sup> sinngemäß eine Frage: Wie dieser will jeder Mensch sein, denn jeder Mensch will mit aller Kraft eine schöne Melodie in seinem Leben hervorbringen und dennoch den festen Standpunkt nicht verlieren. Wie kann nun das Gleichgewicht gehalten werden? Tevye sagt zu uns, das sei das Wort: die *Tradition*! Durch die *Tradition* lernen wir, uns selbst zu kennen und zu erkennen, was Gott von uns will, und durch sie erkennen wir Gottes Plan für unsere Gegenwart.

Wir schauen auf die Wurzel unserer Kultur, wir schauen auf die lange Geschichte unserer Kultur, um die gegenwärtige Phase unserer Kultur kritisch betrachten zu können, und um sie einschätzen zu können vom Standpunkt der Werte aus, die seit alten Zeiten als tragfähig für unsere Gesellschaft galten. Denn es ist von Bedeutung, die Vergangenheit zu kennen, nicht nur um ihrer selbst willen, sondern, um die Gegenwart zu verstehen und, wenn es möglich ist, die Zukunft zu gestalten. Vor allem hat die altchinesische Lebensweisheit im Laufe der Zeit eine lange Entwicklung in der chinesischen Kultur durchgemacht. Daher wurde immer gesagt, daß die geistigen Traditionsgüter als ein unentbehrliches Fundament für das gegenwärtige Leben galten, wie auch die alten Menschen in der chinesischen Gesellschaft als kostbare Schätze bewertet wurden. In diesem Zusammenhang gibt es ein chinesisches Sprichwort: Man soll der Quelle gedenken, wenn man Wasser trinkt (yin-shui-si-yuan). Des weiteren steht in den *Gesprächen* des Konfuzius geschrieben: „Gewissenhaftigkeit gegen die Vollendeten und Nachfolge der Dahingegangenen: so wendet sich des Volkes Art zur Hochherzigkeit“<sup>2</sup>; der zugrundeliegende Gedanke ist, daß eine Kultur nur bestehen kann, wenn sie ihre Wurzel in den Lehren der Väter nicht preisgibt.

Wir wollen nicht die Behauptung unterstützen, daß der Traditionalismus die einzige richtige Betrachtungsweise sei, aber diese Arbeit versucht, die heute zunehmend problematisierte chinesische Familie auf ihre geschichtlichen Grundlagen hin zu untersuchen. Das ist der Anlaß für den Versuch in der vorliegenden Arbeit, die traditionelle chinesische Familienstruktur und –beziehung im *alten* China genau darzustellen, wobei die Vater-Sohn-Beziehungen im Mittelpunkt stehen sollen. Sie wird auf die Zeitepoche von der Shang-Zeit (ca. 1766-1123 v.Chr.) bis zur Zhou-Zeit (ca. 1122-256 v.Chr.) begrenzt sein, während der die Denktradition Konfuzius’ entstand, die dann ausstrahlte und auf die weitere chinesische Geschichte einen großen Einfluß ausübte.

---

<sup>1</sup> Jewison, Norman (Reg.)/Stein, Joseph, *Fiddler on the Roof*, (Film), (USA, 1971).

<sup>2</sup> Wilhelm, Richard (Übr. und Hrsg.), *Konfuzius-Gespräche-Lun Yü*, (München, 1996), S.39.

Nach Konfuzius haben die Heiligen des Altertums einen edlen Grund gelegt, nicht allein in den Worten, sondern auch in ihren Taten waren sie vorbildhaft. Darum sah Konfuzius seine Aufgabe nicht darin, Neues zu schaffen, sondern darin, das Alte zu überliefern.<sup>3</sup> Die Aufgabe der nachfolgenden Geschlechter war es, dem Vorbild der Vorfahren zu folgen. Im *Buch der Sitte* steht geschrieben: „Der Vater hatte das Werk geschaffen, der Sohn setzte es fort.“<sup>4</sup> Damit entwickelte sich beim Konfuzianismus eine Gehorsamsethik, die die Familie deutlich prägte, so daß der Sohn dem Vater nachfolgen, ihm ähnlich werden und sein Lebenswerk überliefern sollte. Dies waren zentrale Elemente in der Familienethik.

Die chinesische „Familie“, *jia* genannt, wobei der Familienbegriff ein anderer war als der heutige, galt als zentral für den einzelnen wie für die Gesellschaft. Im klassischen Buch *Die Große Lehre* steht geschrieben: „Wenn das Haus geregelt ist, dann erst wird der Staat geordnet.“<sup>5</sup> Die Wirkung der Familie auf die Gesellschaft entfaltete sich nur in Verbindung mit den Familienpersonen, deren Beziehungen untereinander in Ordnung sein sollten. Die ganze Familie trug die kollektive Verantwortung für das Benehmen und Wohlergehen ihrer Angehörigen. Ein chinesisches Sprichwort kam hier wörtlich zum Ausdruck: Wenn ein Mann das *Dao* (den Weg) erlangt hat, kommen auch seine Haustiere in den Himmel. Das bedeutet, wenn ein Mann ein hohes Amt bekleidete, zog er alle seine Verwandten und Bekannten mit nach oben. Und wenn man andererseits als Verbrecher das Gesetz brach, wurde die gesamte Familie dafür haftbar gemacht; in den schlimmsten Fällen wurde sogar die ganze Familiensippe streng mitbestraft.

Das bedeutendste Konzept der überlieferten chinesischen Moral hieß „Sohnespflicht“, *xiao* genannt, die das alle chinesischen Traditionen durchdringende Ideal des menschlichen Zusammenlebens in China war. Die Sohnespflicht war die Kardinaltugend der Persönlichkeitswerdung, das Fundament der Familienleitung und die ethische Grundfeste der Religion. Letztere praktische Anwendung des Konzeptes der Sohnespflicht hatte auf das gesellschaftliche Modell in China nachhaltig gewirkt.

Sicherlich war der Begriff „Sohnespflicht“ keine neue Erfindung Konfuzius'. Nach der historischen Dokumentation tauchte das Wort zum ersten Mal in dem in vorkonfuzianischer Zeit erschienenen *Buch der Urkunden* auf. Der Mythos von Kaiser Shun lieferte das Vorbild für die Sohnespflicht. Seine Wahl zum Nachfolger im Kaiserreich durch Kaiser Yao verdankte er weitgehend seiner getreuen Erfüllung der Sohnespflicht. Der Nachfolger Kaiser Shuns hieß Yu. Er hatte das System der Erbdynastien eingeführt, die Vererbung des Kaiseramtes auf den ersten Sohn, der in der Sohnespflicht unterwiesen wurde.<sup>6</sup> Im *Buch der Sohnespflicht* heißt es, daß die Sohnespflicht die Wurzel aller Tugenden und der Ursprung aller Gelehrsamkeit sei.<sup>7</sup> Der Konfuzianer F.G. Xu behauptet, die Weiterentwicklung der Sohnespflicht stünde mit dem System der Erbdynastien in einem engen Zusammenhang, denn damit konnte die Familie (der Herrscher durch

---

<sup>3</sup> Vgl. Zhu, Xi/Jiang, Bo-Qian (Erl.), *Lun-yu*, (Taipei, 1985), S.86.

<sup>4</sup> Wilhelm, Richard (Übers. und Hrsg.), *Li Gi, Das Buch der Riten, Sitten und Bräuche*, (München, 1997), S.33.

<sup>5</sup> Ebenda, S.47.

<sup>6</sup> Vgl. Qu, Wan-Li (Erl. & Übers.), *Shang-shu-jin-zhu-jin-yi*, (Taipei, 1993), S.8-9.

<sup>7</sup> Vgl. Huang, De-Shi (Übers.), *Xiao-jing-jin-zhu-jin-yi*, (Taipei, 1993), S.1.

seinen nachfolgenden Sohn) weiterhin über die Welt regieren.<sup>8</sup> Die politische Macht zu sichern, setzte eine stabile Familie voraus. Die später von Konfuzius und seinen Anhängern systematisierte Tugend „Sohnespflicht“ wurde unter der patriarchalischen Gesellschaft allmählich als der moralische Begriff für die Ordnung und das System der Familie entwickelt.

Die kindliche Verhaltensweise gegenüber den Eltern war mit dem Lehrsatz der Sohnespflicht verbunden. Nicht nur die Familie wurde durch die Sohnespflicht charakterisiert, sondern auf ihr als ein Fundament auch die ganze chinesische Zivilisation begründet. Im *Buch der Sitte* heißt es: „Die Kindesehrfurcht [Sohnespflicht] ist die große Grundrichtung in der Welt. Wenn man die Kindesehrfurcht [Sohnespflicht] senkrecht aufstellt, so erfüllt sie den Raum zwischen Himmel und Erde; wenn man sie querstellt, so geht sie durch bis zu den vier Weltmeeren; wenn man sie auf die Nachwelt anwendet, so gibt es nicht Morgen noch Abend mehr (so ist sie ewig).“<sup>9</sup> Diese in der vorkonfuzianischen Zeit entstandene Tugend Sohnespflicht prägte die chinesische Kultur entscheidend.

### **Exkurs 1:**

Wer war Konfuzius? Konfuzius ist die latinisierte Form von *Kong Fu-zi* (K'ung Fu-tze). *Kong* war sein Familienname und *Fu-zi* heißt soviel wie Meister oder Lehrer. Oft wurde er auch *Kong-zi* genannt, wobei *zi* „Sohn“ oder „Kind“ heißt, aber verwandt wurde im Sinn einer ehrenden Anrede. Legendar stammte er aus einem königlichen Geschlecht aus dem Herrscherhaus der Shang-Zeit. Konfuzius lebte von ca. 551-479 v.Chr. in einer „verfallenden“ Gesellschaft. Sein Lebensziel war, zur Wiederherstellung eines geordneten Gesellschaftssystems beizutragen. Er wollte die überlieferten Werte und Normen wieder aufrichten, um das harmonische und moralische Zusammenleben erneut herzustellen.

Er war auch politisch tätig, aber das höchste Amt, das er im Alter von fünfzig Jahren ein Jahr lang innehatte, war dem eines Aufsichtsbeamten vergleichbar. Dreizehn Jahre lang reiste er durch viele Feudalstaaten und suchte einen Herrscher, der seinen Rat brauchen konnte. Mit neunundsechzig Jahren kam er wieder in seinen Heimatstaat Lu, wo er sich privat der Unterweisung seiner Jünger widmete und sich mit Musik und Poesie beschäftigte. Gelegentlich führte Konfuzius noch Gespräche mit Herrschern und Ministern. Die durch ihn vermittelte Weisheit des Altertums wurde von seinen Jüngern überliefert. Er glaubte, daß die Menschen durch Erziehung geformt werden müßten, um rechte menschliche Beziehungen kennen und leben zu können. Konfuzius ging es nicht darum, Wissen über die Natur zu erlangen, sondern Wissen über den Menschen zu vervollkommen. Schwerpunkt war für ihn, Menschlichkeit durch Handeln zu verwirklichen. Mit dreiundsiebzig Jahren starb er. Nach seinem Tod trauerten seine Schüler um ihn mit den Zeremonien, die für den Tod

---

<sup>8</sup> Vgl. Xu, Fu-Guan, *Zhong-guo-si-xiang-shi-lun-ji*, (Taipei, 1959), S.157.

<sup>9</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1997), S.146.

des Vaters vorgeschrieben waren.<sup>10</sup> Der folgende Text zeigt uns, wie Konfuzius sich selbst darstellte:

*„Ich war fünfzehn, und mein Wille stand aufs Lernen, mit dreißig stand ich fest, mit vierzig hatte ich keine Zweifel mehr, mit fünfzig war mir das Gesetz des Himmels kund, mit sechzig war mein Ohr aufgetan, mit siebzig konnte ich meines Herzens Wünschen folgen, ohne das Maß zu übertreten.“<sup>11</sup>*

J. Ching behauptet: „Seiner eigenen Darstellung nach war Konfuzius ein religiöser Mann, der an den Himmel als persönlichen Gott glaubte und der versuchte, den Willen des Himmels zu verstehen und zu befolgen.“<sup>12</sup>

Was heißt Konfuzianismus? Der Konfuzianismus ist eigentlich eine westliche Bezeichnung für eine chinesische Tradition, deren Grundlagen schon vor Konfuzius entstanden waren. Die Chinesen selbst sprechen normalerweise von *ru-jia* oder *ru-jiao*, was soviel wie die „Schule“ oder die „Lehren der Gelehrten“ heißt. *Ru* bedeutet ursprünglich „weich, geschmeidig, biegsam“. Im allgemeinen wurden mit *ru* jene Menschen bezeichnet, die die Funktionen bei Kulthandlungen ausübten und dann besonders zeremoniegebunden, ritualbewußt und förmlich auftraten. Die Verwendung der Bezeichnung *ru* leuchtet dann für die Konfuzianer ein, die wirklich die Einhaltung der Sitte und Riten in ihrem Leben ausdrücklich betonten.<sup>13</sup> Konfuzius und die konfuzianische Schule suchten eine Antwort auf die Fragen nach dem Sinn des Lebens und der rechten menschlichen Ordnung. Ihre Antworten bestimmten das religiöse und philosophische Denken Chinas zwei Jahrtausende lang. *Jia* heißt „Familie“ und bedeutet im Zusammenhang mit geistigen Strömungen „Schule“. Die Verwendung dieses Begriffes hängt vermutlich damit zusammen, daß das Lehrer-Schüler-Verhältnis im alten China am Vater-Sohn-Verhältnis orientiert war.<sup>14</sup> *Jiao* bedeutet „Lehren“ oder „Religion“. Der Konfuzianismus ist eine geistige Tradition, die philosophische und religiöse Belange umfaßt.

In dem Werk *Konfuzianismus und Christentum* versucht J. Ching, den Begriff „Konfuzianismus“ zu erklären:

*„‘Konfuzianismus‘ ist im Grunde genommen eine Fehlbezeichnung für eine Tradition, die im Land ihrer Entstehung als Schule der Gelehrten oder Literaten bekannt ist. Das heißt, der Konfuzianismus ist eigentlich eine umfassende intellektuelle Tradition, die auf der fortdauernden Interpretation einer Sammlung von Schriften beruht, welche als Klassiker bekannt sind. Diese klassischen Schriften schließen Werke*

---

<sup>10</sup> Vgl. Wang, Meng-Ou (Erl. & Übers.), *Li-ji-jin-zhu-jin-yi*, (Taipei, 1995), S.101.

<sup>11</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1996), S.43.

<sup>12</sup> Küng, Hans/Ching, Julia, *Christentum und chinesische Religion*, (München, 1988), S.95.

<sup>13</sup> Vgl. Wang, Fong-Xie, *Zhong-guo-jiao-yu-shi*, (Taipei, 1988), S.45-46.

<sup>14</sup> Vgl. Moritz, Ralf, *Die Philosophie im alten China*, (Berlin, 1990), S.41.

*verschiedener Genres mit ein: Poesie, angeblich historische Dokumente, Orakel und ihre Deutung, Annalen eines Feudalstaates und gewisse Ritualtexte.*<sup>15</sup>

Die Mannigfaltigkeit der klassischen konfuzianischen Dokumente gab und gibt Raum für viele Methodenansätze und Deutungen. Diese Tradition der menschlichen Weisheit hat eine Entwicklung durchgemacht, in der die ursprünglich angelegten religiösen Aussagen im Laufe der Zeit mehr und mehr rein philosophisch gedeutet wurden.

Die Tatsache, daß die Lehre des klassischen Konfuzianismus als Quelle die chinesische Welt, den politischen, gesellschaftlichen, religiösen und familiären Bereich, außerordentlich beeinflußt hat, bedarf meines Erachtens keines Beweises. Folgendes ist der Ausgangspunkt dieser Arbeit: Der Konfuzianismus stellt wesentlich nicht nur eine humanistische Lebensphilosophie oder eine säkulare Weltanschauung dar, er beinhaltet auch eine starke Religiösität, was meistens übersehen wird. Die konfuzianische Kultur ist gleichzeitig weltlich und religiös. Sie unterscheidet nicht deutlich zwischen diesen beiden Bereichen. Der Grundgedanke des Konfuzianismus' ist die Einheit von Himmel und Mensch. Daraus abgeleitet wird auch die Einheit der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und die Einheit der lebenden Menschen untereinander und mit den Verstorbenen. Dies soll zum Fundament einer universell gültigen Lebensweise und irdischen Ordnung, besonders der harmonischen Familien-Ordnung werden.<sup>16</sup>

## 1.2 Die Fragestellungen

Der Konfuzianismus sah die „Familie“, *jia*, bzw. die Vater-Sohn-Beziehung als Modell zur Ordnung der Welt an. Vor diesem Hintergrund soll untersucht werden, welche Familienvorstellung im Konfuzianismus existierte. In welchem Verhältnis standen die sozialen und religiösen Aspekte der „Familie“ zueinander?

Der Konfuzianismus geht von der Ewigkeit des Lebens aus, auch in Hinsicht auf die Familie. Der zentrale Begriff ist die Einheit. Wie gestaltete sich die ewige Ewigkeit der Einheit von Himmel und Mensch, wie gestaltete sich die zeitliche Ewigkeit der Einheit von Vorfahren und Nachfahren, wie gestaltete sich die räumliche Ewigkeit der Einheit von Nahstehenden und Fernstehenden? Inwiefern drückte sich in dieser Einheit die Familienvorstellung aus? Wie drückte die Vater-Sohn-Beziehung als eine Beziehung zwischen Vaterschaft und Sohnschaft den Kern der ewigen Familienexistenz aus? Das soll untersucht werden. (Kap. I)

Welche Erkenntnis kann man über die altchinesische Familie aus der Analyse der Sprache gewinnen? Welche Wandlungen hat der chinesische Begriff *jia* für „Familie“ durchgemacht? Wie wurde der Begriff *jia* in der klassischen Literatur verwandt? Es soll weiterhin das Schriftzeichen *xiao* für Sohnespflicht im Zusammenhang mit seinem damaligen sozialen Umfeld und seinen Wandlungen

---

<sup>15</sup> Ching, Julia, *Konfuzianismus und Christentum*, (Mainz, 1989), S.11.

<sup>16</sup> Vgl. Luo, Guang, *Zhong-guo-zhi-xue-si-xiang-shi*, (Taipei, 1978), S.257ff.

untersucht werden. (Kap. II)

Welche Pflichten hatte ein Sohn gegenüber dem Vater zu erfüllen? Wie sollte der Sohn zu Lebzeiten des Vaters diesen ehren und ihm dienen? Welche Rolle spielte die körperlich-seelische Fürsorge, die Ehrfurcht dem Leben und der Wurzel gegenüber und die Nachfolge und Weitergabe des Lebens? (Kap. III)

Auch soll untersucht werden, welche Bedeutung der Konfuzianismus den Ritualen für menschliche Lebensabschnitte von der Wiege bis zur Bahre und darüber hinaus zumaß. Welche Zeremonien gab es zur Geburt eines Sohnes, zur Mützenverleihung und zur Eheschließung? Wie spiegelte sich dabei die Aufgabe des Vaters dem Sohn gegenüber wider? Wie drückte sich die Sohnespflicht in den Zeremonien zur Trauer aus? Welche Rolle spielte der Ahnenkult in diesem Zusammenhang? (Kap. IV)

Im letzten Kapitel soll untersucht werden, welche die Prinzipien der Sohnespflicht zugrunde lagen. Welche Bedeutung hatte das Prinzip der Einheit, in welchem Verhältnis sollten Wurzel und Zweige zueinander stehen, wie sollte eine harmonische Beziehung durch die Sohnespflicht gepflegt werden und welche Rolle spielte dabei die Pflichtorientierung eines Sohnes? Welche Bedeutung hatte die Disziplin für einen Sohn, was war die Aufgabe der Erziehung zur Sohnespflicht, und welches Gewicht lag auf dem Handeln des Sohnes? Wie dehnten sich das Prinzip der Sohnespflicht und andere Tugenden von der Familie im engeren Sinn auf die Familie im weiteren Sinn, die Menschheitsfamilie, aus? Wie konnte die Vater-Sohn-Beziehung außerhalb der Familie verstanden und angewandt werden und wie sollte das Ideal einer *unaufhörlichen* Familie realisiert werden? (Kap. V)

### **1.3 Die Untersuchungsmaterie und -methode**

Welchen methodischen Ansatz sollte man dieser Arbeit zugrunde legen? Zuerst seien drei Kategorien von Ansätzen geschildert, die bereits vorzufinden sind.<sup>17</sup>

Die erste Kategorie von Arbeiten über die chinesische Familie besteht aus Fall- und Lokalstudien. Sie versuchen, über die Darstellung von Einzelphänomenen hinauszugehen und streben die Erkenntnis typischer und allgemeiner Prozesse an. Dabei sind sie um strukturelle Einsicht bemüht. Die Autoren, im wesentlichen Kulturanthropologen, beschränken sich bei der Analyse der chinesischen Gesellschaft auf ihre eigene Zeit. Folgende Autoren verfolgen den kulturanthropologischen Ansatz: X.T. Fei, O. Lang, F.L.K. Xu und M.C. Yang u.a.

Die zweite Kategorie von Studien zur chinesischen Familie ist der Versuch des Entwurfs einer Sozialgeschichte neuerer Art. Die Autoren praktizieren eine interdisziplinäre Zusammenarbeit, sie sind dadurch offen für Fragestellungen und Methoden der systematischen Sozialwissenschaften (Soziologie, Ökonomie, Psychologie). In deren Modellbildungen spielen der epochale Wandel eine Rolle, aber auch schichtspezifische Unterschiede und regionale Varianten. Vertreter

---

<sup>17</sup> Vgl. Lincke, Gudula, *Zur Sozialgeschichte der chinesischen Familie im 13. Jahrhundert, Untersuchung am „Ming-Gong Shu-Pan Qing-Ming Ji“*, (Stuttgart, 1986), S.13-14.

dieser Forschungsrichtung sind z.B. M. Granet, W. Eichhorn, T.Z. Qu, P.B. Ebrey und A.P. Wolf.

Die dritte Kategorie beschäftigt sich mit Erscheinungen wie Verwandtschaftsbeziehungen (und deren Terminologie), Sippe, Ahnenverehrung, Patriarchat, Heiratsbräuchen, der Rolle der Frau in der chinesischen Gesellschaft und den Kardinaltugenden der Familie. Diese Untersuchungen haben häufig einen beschreibenden oder erzählenden Charakter. Die Autoren versuchen möglichst die Familienbilder und Verhaltensweisen darzustellen. Vertreter dieses Ansatzes sind z.B. R. Wilhelm, D.Y. Chen und G.Y. Chen.

In der vorliegenden Arbeit wird überwiegend der beschreibende Ansatz der oben genannten dritten Kategorie verfolgt. Mit dieser Arbeit soll ein Beitrag zur sozialhistorischen Familienforschung im alten China geliefert werden. Dabei geht es in dieser Untersuchung weniger um die soziale Realität des Familienlebens in jener Zeit, sondern vielmehr darum, die in jener Zeit ausgebildeten konfuzianischen Normen, die zu Leitlinien des chinesischen Familienlebens geworden sind, zu untersuchen. Die wichtigste Quelle, um das Normensystem der altchinesischen Gesellschaft zu erforschen, sind die konfuzianischen Klassiker, nämlich die „Fünf Klassiker“ und die „Vier Bücher“. Gleichwertig daneben wird der etymologische Ansatz auf das Problem der chinesischen Familie angewandt. In erster Linie wird *Das Etymologische Wörterbuch (Shuo-wen-jie-zi)* verwandt, da die Schriftzeichen selbst auch Forschungsgegenstand sind. Eine solche etymologische Analyse, auf dieses Thema bezogen, stand bisher aus. Sie ergibt Sinn, weil die Sprache soziale Realität widerspiegelt. Durch diese beiden Ansätze als Arbeitsmethoden soll in dieser Untersuchung versucht werden, einige wesentliche chinesische familiäre Beziehungen, d.h. genauer die Normen und Regeln, die diese Beziehungen strukturieren, zu erklären.

## **Exkurs 2:**

Die „Fünf Klassiker“ der Chinesen entstanden schon in vorkonfuzianischer Zeit, sie wurden von Konfuzius hoch geachtet, redigiert und überliefert. Die beiden ältesten Bücher der chinesischen Klassik sind *Das Buch der Lieder (Shi-jing)* und *Das Buch der Urkunden (Shu-jing)*. *Das Buch der Lieder* spiegelt die Lebenswirklichkeit des Volkes in der Zhou-Zeit und vorher, ihr religiöses und soziales (agraisches) Leben wider. *Das Buch der Urkunden* enthält die ältesten geschichtlichen und amtlichen Dokumente, die politische und religiöse Belange zum Ausdruck bringen. In den beiden Büchern wurde nach dem Willen und Befehl des Himmels gefragt, die ersten religiösen Gedanken sind in diesen Büchern überliefert. Im Unterschied zu diesen beiden Büchern, die konkrete Lebenswirklichkeit abbilden, sind im *Buch der Wandlungen (Yi-jing)* abstrakte Gedanken und Betrachtungen zu finden. Mit den Zeichen der Trigramme zur Wahrsagung wollten die Chinesen das Wesentliche in den Wandlungen der Natur und des menschlichen Lebens erkennen. Der ursprüngliche Gedanke dieses Buches war ein religiöser, durch den der Sinn des Lebens erkannt werden sollte. *Das Buch der Riten (Yi-li)* beinhaltet Darstellungen von z.B. der

Mützenverleihung, der Hochzeit und der Trauer. Aus diesem Buch entstand in nachkonfuzianischer Zeit *Das Buch der Sitte (Li-ji)*, welches die Riten in Theorie und Praxis ausführlich erklärte. Die überlieferten Gespräche des Konfuzius im *Buch der Sitte* sind eine wichtige Quelle, um die Gedanken Konfuzius' über die Sitte zu erfahren. Ein weiteres Buch über die Sitte ist *Die Sitte der Zhou (Zhou-li)*, das vermutlich in der Han-Zeit entstand. In diesem Buch wird die amtliche Ordnung geschildert, es gilt als eine wichtige Quelle zur Erforschung der altchinesischen politischen Geschichte und sozialen Systeme. Diese drei Bücher werden die „Drei Sitte“ (San-li) genannt. *Die Frühlings- und Herbst-Annalen (Chun-qiu)* sind das einzige Buch, das Konfuzius selbst als eine Chronik des Staates Lu verfaßt hat. In diesem Buch trägt der sehr verdichtete Ausdruck wertvolle Bedeutungen. Die Absicht des Buches war es, eine rechte Ordnung wieder herzustellen. Aus diesem Buch entstanden später drei Kommentar-Bücher, *Gong-yang-zhuan*, *Gu-liang-zhuan* und *Zuo-shi-chun-qiu* genannt, die eine wertvolle Hilfe bei der Interpretation dieser Annalen sind.

Neben diesen „Fünf Klassikern“ samt deren Kommentar-Büchern gibt es noch die „Vier-Bücher“, die so von dem Konfuzianer X. Zhu in der Song-Zeit (960-1279 n.Chr.) genannt wurden. Die Worte des Konfuzius über die Weisheit der Heiligen des Altertums wurden von seinen Jüngern gesammelt. Die primäre und glaubwürdige Quelle für die Gedanken und das Leben des Konfuzius ist in dem Buch *Gespräche (Lun-yu)* zu finden. In diesem Buch wurden viele verschiedene Themen diskutiert, ein wichtiges davon ist das Thema *Sohnespflicht*. Das zweite Buch *Meng-zi* ist nach seinem Autor Menzius (Mengzi oder Meng, Ke) benannt. Wie Konfuzius die Gedanken der Heiligen überliefern wollte, so war es das Lebensziel des Konfuzianers Menzius, die Gedanken des Konfuzius zu überliefern. Dieses Buch wurde auch in Gesprächsform geschrieben. Die Gespräche handeln von politischen und menschlichen Beziehungen, besonders von der Sohnspflicht. Die anderen Bücher heißen *Die Große Lehre (Da-xue)* und *Mitte und Maß (Zhong-yong)*, beide sind ursprünglich Texte aus dem *Buch der Sitte*, denen aber seit dem 10. Jahrhundert besondere Aufmerksamkeit zuteil wurde. Diese vier Bücher wurden ab der Yuan-Zeit (1260-1367 n.Chr.) wichtigster Prüfungstoff bei der Beamtenprüfung.

Weiterhin ist *Das Buch der Sohnspflicht (Xiao-jing)*, das diese Tugend systematisch darstellt, sehr bedeutsam. Ein anderes konfuzianisches Werk ist das Buch *Xun-zi*. Der konfuzianische Autor Xunzi kritisiert die anderen zeitgenössischen Denker, außer Konfuzius, auf den er sich beruft. Seine Kritik ist eine ergiebige Quelle zur Erforschung der geistigen Strömungen im Konfuzianismus. Außerdem sei noch das Buch *Schulgespräche (Kong-zi-jia-yu)* erwähnt. Es sind gesammelte Gespräche verschiedener Konfuzianer. Das Buch *Guo-yu* ist ein Geschichtsbuch, in dem viele Dialoge bedeutender Menschen aufgeschrieben sind. Diese Bücher dienen als Quelle für die Forschung

dieser Arbeit.

Wie die Untersuchung der Literatur gehört auch die Analyse der Sprache zum methodischen Vorgehen. Eine Prämisse ist, daß die chinesischen Schriftzeichen wie andere Kulturgüter das soziale Leben widerspiegeln. Ein Schriftzeichen stellt einen Kristall der Gedanken und eine Miniaturwelt dar. Mit Hilfe der Analyse der ursprünglichen Bedeutung ausgewählter Schriftzeichen soll die Ideenwelt und die soziale Wirklichkeit der altchinesischen Gesellschaft herausgearbeitet werden. Bekanntlich besitzt die chinesische Sprache keine Buchstaben, sondern eine Bildschrift. Jedes Wort wird durch ein besonderes Schriftzeichen wiedergegeben, so daß sich die Zahl der Schriftzeichen mit der der Wörter als Bedeutungsträger deckt. Was die chinesische Sprache betrifft, ist die Grundlage für die Etymologie, daß in vielen Fällen Form und Zusammensetzung des Schriftzeichens den Schlüssel für die Erschließung der ursprünglichen Grundbedeutung einzelner Wörter ergeben.

Die Schriftsprache hat grundsätzlich drei Elemente: Aussprache, Gestalt und Bedeutung. In der chinesischen Bildschrift ist die Gestalt sinnvoll und steht mit der Bedeutung in einem engen Zusammenhang, in vielen Fällen auch mit der Aussprache.<sup>18</sup> Die ersten archaischen Bilder-Schriftzeichen sind auf den Knochen- und Bronzeinschriften der Shang-Zeit (ca. 1766-1123 v.Chr.) zu finden. Diese teilweise erst heute entschlüsselten Schriftzeichen entwickelten sich in einem jahrhundertelangen Prozeß. In der Han-Zeit (220 v.Chr.- 220 n.Chr.) war die Bildschrift fast vollständig entwickelt, obwohl auch in späteren Zeiten kleine Reformen durchgeführt wurden. Im wesentlichen ist die Schrift, wie sie zur Han-Zeit existierte, geblieben.<sup>19</sup> Durch die kommunistische Schriftzeichenreform (1956-1964 n.Chr.) gingen viele Zusammenhänge zwischen Gestalt und Bedeutung verloren.

Aus der Han-Zeit stammt auch *Das etymologische Wörterbuch: Shuo-wen-jie-zi*. Dieses erste chinesische Wörterbuch, das als Grundlage für diese etymologische Forschung dient, entstand im 2. Jahrhundert nach Christi Geburt. Es ist nicht nur ein Wörterbuch, sondern die Gründung der schriftsprachlichen Analyse hinsichtlich der Bedeutung der Gestalt.<sup>20</sup> Der Autor S. Xu galt damals als Autorität auf dem Gebiet der konfuzianischen Klassiker. Der bekannte Kommentator Y. C. Duan in der Qing-Zeit (1644-1911 n.Chr.) bezog die kanonischen Bücher des Konfuzianismus' in seine Interpretation mit ein. In diesem Wörterbuch wurden 9353 Schriftzeichen gesammelt, die in 540 Kategorien klassifiziert wurden; die behandelte Schrift nannte man *xiao-zhuan*, die Kleine Siegelschrift (eine Reform des Statthalters des Ersten Kaisers der Qin-Zeit von 221-207 v.Chr.).<sup>21</sup>

Bei den chinesischen Schriftzeichen gibt es sechs verschiedene Gestaltungsarten, *liu-shu* genannt, die erstmals zu Beginn der Zhou-Zeit in dem Buch *Die Sitte der Zhou* benannt wurden, wenn auch noch nicht erklärt. Erst S. Xu erklärt (in dem Vorwort seines Buches) die sechs Gestaltungsarten mit konkreten Beispielen und

---

<sup>18</sup> Vgl. Lin, Yi, *Wen-zi-xue-gai-yao*, (Taipei, 1971), S.19ff.

<sup>19</sup> Vgl. Fang, Yuan-Yao, *Bian-zi-tan-yuan*, (Taipei, 1973), S.14.

<sup>20</sup> Vgl. Ling, Shao-Wen (Hrsg.), *Kang-xi-zi-dian*, (Taipei, 1998), (Anhang) S.250.

<sup>21</sup> Vgl. Lin, Yi, a.a.O., (1971), S.31ff.

gab ihnen die endgültigen Bezeichnungen. Seine Benennung und Erklärungen wurden in allen nachfolgenden Dynastien für gültig erachtet. Die sechs Gestaltungsarten oder Prinzipien sind *xiang-xing* (Abbildung der Gestalt), *zhi-shi* (Hinweis auf die Sache oder den Sachverhalt), *hui-yi* (eine Zusammensetzung verschiedener Bestandteile), *xing-sheng* (Gestalt und Aussprache), *zhuan-zhu* (Bedeutungsabwandlung), und *jia-jie* (Entlehnungen).<sup>22</sup> Die ersten vier Prinzipien waren die Hauptprinzipien. Diese Prinzipien waren ein wichtiges Mittel, die Schriftzeichen zu analysieren. Aber nicht jedes Schriftzeichen kann eindeutig einem bestimmten Prinzip zugeordnet werden.

Die Schriftzeichen existierten, bevor die Prinzipien herausgearbeitet wurden. Diese Prinzipien sind nach der induktiven Methode aus der Gesamtheit der Schriftzeichen entwickelt worden. Das heißt, daß sie aus der Analyse der Schriftzeichen gewonnen wurden und deshalb umgekehrt wieder als Grundlage für die Analyse der Schriftzeichen dienen. Die Bedeutung der Prinzipien wird durch folgendes Zitat gestützt: „In der alten Zeit kamen die Kinder mit acht Jahren in die schulische Einrichtung. Der Beamte betreute und pflegte sie und unterrichtete sie in den Prinzipien der Schriftzeichen.“<sup>23</sup> Und im *Buch der Sitte* steht geschrieben, daß Kinder mit zehn Jahren zu ihrem Lehrer gingen, um die Prinzipien der Schriftzeichen und das Rechnen zu lernen. Die sechs Prinzipien waren schon in der Zhou-Zeit Unterrichtsfach, um die Schriftzeichen kennenzulernen. Das Ziel war nicht, die Prinzipien zu beherrschen, aber die Kinder mußten sie kennen, um die Schriftzeichen kennenzulernen.<sup>24</sup>

Was ist durch die Analyse des Begriffes „Schriftzeichen“ zu erkennen? Das chinesische Schriftzeichen heißt *wen-zi*. Bevor dieser Begriff gebraucht wurde, sagte man *shu-qi*. Der Autor S. Xu erklärt, daß in der uralten Zeit der Kaiser Paoxi die Welt beherrschte. Er schaute die himmlischen Erscheinungen und die irdischen Gegenstände an, er schaute die Spuren der Vögel und Tiere und ebenso die Ereignisse der Erde an. Aus der Nähe zeichnete er die menschlichen Körperteile und aus der Ferne die natürlichen Gegenstände auf. Dann kamen die acht Diagramme zustande, um die Phänome auszudrücken. Unter der Herrschaft des Gelben Kaisers (Huangdi) bildete der Minister Cangjie die ersten Schriftzeichen, *shu-qi* genannt. S. Xu hält die *shu-qi*-Zeichen für die ersten chinesischen Schriftzeichen. Nach seiner Erklärung hieß das Wort *shu* „schreiben“ und *qi* „Bund“ oder „Vertrag“: Ein Bund wurde schriftlich geschlossen.<sup>25</sup>

Später nannte man Schriftzeichen *wen-zi*. *Wen* hieß Schriftzeichen, *zi* hieß ebenfalls Schriftzeichen, aber *wen* und *zi* unterschieden sich dennoch semantisch: Die primitive Art des Schriftzeichens wurde *wen* genannt, die komplexere Art wurde *zi* genannt. *Wen* stellt das Original der Gegenstände dar, *zi* bedeutet Vermehrung und Verbreitung. Im Buch *Gu-wei* wird erklärt, daß die Schriftzeichen *wen-zi* Symbole für Gegenstände waren. *Wen* hieß „Großvater und Vater“ (oder „Vorfahren“), *zi* hieß „Sohn und Enkel“ (oder „Nachkommen“). Wie der Vater vor dem Sohn entstand, so *wen* vor *zi*. Wie die Vorfahren Wurzel sind,

---

<sup>22</sup> Vgl. Jiang, Bo-Qian, *Wen-zi-xue-zuan-yao*, (Taipei, 1989), S.49.

<sup>23</sup> Ebenda, S.2. Wenn ein Zitat aus dem chinesischen Text angeführt wird, stammt die Übersetzung vom Verfasser (R.J. P.). Folgendes gilt.

<sup>24</sup> Vgl. Ebenda, S.2-3.

<sup>25</sup> Vgl. Lin, Yi, a.a.O., (1971), S.10-11.

so bringen sie Nachkommen natürlich hervor.<sup>26</sup> Das Wort *wen* (文) bedeutete ursprünglich „Striche“ oder „Überkreuz“, es bestand aus einem einfachen Bild (攴). Das Wort *zi* (字) ist zusammengesetzt aus „Dach“ (宀) und „Sohn“ (子).<sup>27</sup> Das Schriftzeichen beinhaltet Lebenskraft wie der Sohn und konnte sich vermehren. Das Wort „Sohn“ wies auf das Prinzip der Vermehrung hin.<sup>28</sup> Da die Vater-Sohn-Beziehung die wichtigste Beziehung in der altchinesischen Gesellschaft war, übertrug man sie auf das Wesen der Schriftzeichen.

---

<sup>26</sup> Vgl. Jiang, Bo-Qian, a.a.O., S.51.

<sup>27</sup> Vgl. Xu, Shen, *Shuo-wen-jie-zi*, (Taipei, 1980), S.429 und 750.

<sup>28</sup> Neben der Vermehrung gibt es aber auch das Verschwinden durch Auslese. Nach dem *Chinesischen Großen Wörterbuch (Zhong-hua-da-zi-dian)* gibt es 44908 Schriftzeichen, die Gesamtzahl der Schriftzeichen, von denen aber nur ca. 5000 gebräuchlich sind.

## 2. DIE CHINESISCHE FAMILIENTRADITION: JIA

### 2.1 Die etymologischen Erklärungen

Unter dem deutschen Begriff „Familie“ versteht man heute: „in der Regel das Elternpaar mit den unselbständigen Kindern als Einheit des Haushalts (*Kleinfamilie*, F. im engsten Sinne). Zur F. im weiteren Sinne gehört auch die Verwandtschaft, zumal dann, wenn sie einen gemeinsamen Haushalt führt“.<sup>29</sup> Diese Definition für „Familie“ kann sinngemäß in der modernen chinesischen Sprache mit dem Zeichen 家 (*jia*) wiedergegeben werden. Wie der deutsche Begriff „Familie“ eine lange Geschichte hat und durch vielfältige sprachliche und sozial-politische Prägungen in der europäischen Kultur geprägt worden ist, so hat es im alten China auch eine lange Begriffsgeschichte für das Wort *jia* gegeben.

Für das Zeichens *jia* gibt es viele verschiedene Bedeutungen. Das chinesische Zeichen 家 (*jia*) besteht aus zwei Bestandteilen: 宀 (*mian*) und 豕 (*shi*). Es gibt verschiedene etymologische Deutungen dieser Bestandteile. Drei Betrachtungsweisen werden hier dargestellt: a) als Wohnort für Menschen, b) als Zuchtort für Schweine, c) als Ort für Opferdarbringung.

#### 2.1.1 Wohnort für Menschen

Nach der Auslegung aus dem *etymologischen Wörterbuch* (Shuo-wen-jie-zi) bezeichnet das Wort *jia* „Wohnen“ oder „Wohnsitz“ (居 *ju*; wörtlich: der Mensch lehnt sich zurück, das bedeutet das Haus als Ruheort).<sup>30</sup> Besonders in der früh einsetzenden agrarischen Zeit diente das Haus vor allem als Ruheort. Deshalb soll im folgenden die Bedeutung der Wohnarten betrachtet werden. Zuerst ist festzustellen, daß der Autor S. Xu das Radikal 豕 aus dem Zeichen 家 (*jia*) als Aussprachehilfe (denn 豕 sei hier eine Abkürzung von 豨 *jia*) deutet. Das 宀 wird normalerweise als „Dach“ oder „Haus“ dargestellt.<sup>31</sup> Aber es hat, genauer betrachtet, einen sprachhistorischen Hintergrund. Ursprünglich stellte es eine Wohnart der alten Chinesen dar: die „Höhle“. Der Bestandteil 宀 stellt die tiefe Erdhöhle dar, der Bestandteil 冫 die Bedeckung, die überkreuz gelegt die Behausung nach oben abschloß. Im *Wörterbuch Kang-Xi (Kang-xi-zi-dian)* steht geschrieben, daß die Menschen der Vorzeit in Höhlen gewohnt haben, bevor sie Häuser bauten. Der Bestandteil 冫 bedeutet also, es wurde ein Erdhügel auf der Behausung errichtet. 冫 bedeutet folglich, daß man sich dort bergen kann. Abgeleitet von 宀 werden die Wörter 穴 (Erdhöhle), 室 (Haus), und 宮 (Haus oder Palast) etc., ebenso das Wort 家 (*jia*).<sup>32</sup>

Außer dieser klassischen Tradition gibt es noch Schulen, die den geschichtlichen Hintergrund anders interpretieren. Zhuangzi, ein Vertreter des Taoismus, erklärt, es hätte in der Vorzeit mehr wilde Tiere als Menschen gegeben, darum verbargen sich die Menschen vor ihnen in Baumnestern. Der Legalist F. Han sagt, daß es in der Vorzeit viele wilde Tiere, aber wenige Völker gab. Die Menschen konnten die

<sup>29</sup> Brockhaus Enzyklopädie (Wiesbaden, 1968), Bd.6, S.48.

<sup>30</sup> Vgl. Xu, Shen, a.a.O., S.341.

<sup>31</sup> Vgl. Kargren, Bernhard, *Grammata Serica Recensa* (Stockholm, 1957), Über die Geschichte des Schriftzeichens *chia (jia)*: „The graph has ‚roof‘ (house) and ‚Pig‘. S.28.

<sup>32</sup> Vgl. Ling, Shao-Wen (Hrsg.), *Kang-xi-zi-dian*, (Taipei, 1998), S.343.

wilden Tiere, Schlangen und Insekten nicht beseitigen. Dann kam der Heilige, der Holz sammelte und Nester baute, um die Menschen zu schützen. Das hat den Menschen wohlgefallen, darum haben sie den Heiligen zum König gemacht. Er wurde König Nestbesitzer genannt.<sup>33</sup> Mozi, der Begründer des Motismus, dagegen behauptet, die Menschen hätten in der Vorzeit noch keine Häuser gekannt, sie hätten sich Erdhöhlen gegraben. Da diese Erdhöhlen mit ihrer Feuchtigkeit aber schädlich für die Menschen waren, hätten die Heiligen den Hausbau auf ebener Erde erfunden. Das Prinzip der Bauweise war, erhöht über der Erde zu bauen, so daß die Bodenfeuchtigkeit nicht eindringen konnte. Die Seitenwände sollten vor Wind und Kälte schützen, die Hausdecke war ein Schutz vor Frost, Schnee, Regen und Tau und die Hausmauern hatten die sittliche Funktion, Männer und Frauen zu trennen.<sup>34</sup>

In der konfuzianischen Tradition gibt es auch noch diese Erklärung: „In der alten Zeit hatten die Könige noch keine Paläste und Häuser. Im Winter wohnte man in ausgegrabenen [...] Höhlen, im Sommer wohnte man in Baumnestern“.<sup>35</sup> Alle diese Aussagen zeigen zwei Wohnarten, einmal das Nest im Baum und einmal die Höhle in der Erde. Durch die ethnologische Forschung wird behauptet, daß viele Völker die Wohnart des Nestes oder der Baumhütte hatten, z.B. in Neu-Guinea, West-Indien oder Sumatra.<sup>36</sup> In Chinas Vorzeit hatten die Menschen wahrscheinlich, von der Baumhütte abgeleitet, Holzstämme an den Innenwänden der Erdhöhle angebracht. Archäologische Funde aus den Jahren 1972-78 ergaben, daß ca. 4600-4400 v.Chr. in Xi-tong-jiang-zhai (China) ein neusteinzeitliches Dorf existierte, wobei teils in die Erde gegraben, teils halb in die Erde und halb über der Erde und teils ganz auf der Erde gebaut wurde, es waren insgesamt über hundert Wohnungen in fünf Gruppen, wobei die Häuser immer zum Quadrat angelegt wurden, so daß ein Innenhof entstand. Diese architektonische Struktur hing vermutlich mit der Sippenstruktur zusammen.<sup>37</sup>

In der klassischen Literatur findet man im wesentlichen zwei Zeichen für „Haus“: 室 (shi) und 宮 (gong), in beiden kommt das Radikal 宀 (Dach) vor, das eine Bedeckung als Schutz darstellt. Nach dem *etymologischen Wörterbuch* wurde 室 (shi) in zweifacher Hinsicht betrachtet, einmal inhaltlich als „Fülle an Menschen und Gütern unter dem Dach“ (實 shi), wörtlich als „Fülle an Muscheln“, der damaligen Währung, und zum anderen als „in-die-Höhe-ragend“ (宮, wie das Schriftbild 呂 zeigt).<sup>38</sup> In dem Abschnitt „Über das Haus“ (shi-gong) im *Buch der Terminologie (Er-ya)* wurde das Zeichen 宮 (gong) als „Haus“ definiert. Im allgemeinen ist gong inhaltlich identisch mit shi. Der Gelbe Kaiser hatte gong-shi (Häuser) gebaut, um Hitze und Kälte abzuhalten. Für untere wie obere Schichten wurden das Wort „gong“ im Sinn von „Haus“ benutzt, bis zu Zeiten des Ersten Kaisers, Qin-Zeit (221-207 v.Chr.), zu dessen Zeiten „gong“ nur noch für das Haus der oberen Schicht, der Würdigen, gebraucht wurde, im Sinn von „Palast“.<sup>39</sup> Wie beide Wörter „gong“ und „shi“ häufig für die Baulichkeit zusammengesetzt

---

<sup>33</sup> Vgl. Chang, Jin-Cang, *Zhou-dai-li-su-yang-jiu*, (Taipei, 1993), S.129.

<sup>34</sup> Vgl. Li, Yu-Shu, *Mo-zi-jin-zhu-jin-yi*, (Taipei, 1992), S.28.

<sup>35</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1997), S.59.

<sup>36</sup> Vgl. Chang Jin-Cang, a.a.O., S.129.

<sup>37</sup> Vgl. Ebenda, S.131.

<sup>38</sup> Vgl. Xu, Shen, a.a.O., S.341 und 346.

<sup>39</sup> Vgl. Yang, Jia-Luo (Hrsg.), *Er-ya-zhu-shu-ji-bu-zheng-fu-jing-xue-shi*, (Taipei, 1985), S.19.

wurden, beinhaltete die Wortzusammensetzung von *shi* und *jia* den Bedeutungsschwerpunkt von einer familiären Beziehung, nämlich der ehelichen Beziehung. Der Ehemann nannte seine Frau *shi*, die Ehefrau ihren Mann *jia*.

Bevor sich das Wort *jia* (家) im allgemeinen Sprachgebrauch für häusliche Gemeinschaft durchgesetzt hat, hatte das *jia* auch die Bedeutung von Baulichkeit. Nach dem *Buch der Terminologie* ist das Wort *jia* ein Teil des Hauses *shi* (室), aber nicht das ganze Haus. Genauer wird hier gesagt, daß der Raum zwischen dem Fenster in der Wand und der Außentür *yi* (廡) genannt wird, ein Raum innerhalb des *yi*-Raums *jia*.<sup>40</sup> In einem Kommentar zu diesem Buch wird behauptet, daß die Bedeutung, die das Wort *jia*, in der Jin-Zeit (265-419 n.Chr.) hatte, sich aus der oben genannten ursprünglichen Bedeutung abgeleitet hat.<sup>41</sup> Wie die chinesischen häuslichen Begriffe oben dargestellt wurden, war die Bedeckung 宀 anfangs schon ein unentbehrlicher Bestandteil einer Behausung, deshalb wurde aus diesem Radikal die Bedeutung „Familie“ oder „Hausgemeinschaft“ abgeleitet.

### 2.1.2 Zuchtort für Schweine

Im *etymologischen Wörterbuch*, in den Kommentaren aus der Qing-Zeit (1644-1911 n.Chr.) wird von Y. C. Duan gegeben, daß zur Deutung des Zeichens 家 (*jia*) das Radikal 豕 für „Schwein“ (genauer gesagt, „Eber“) hervorgehoben werden sollte. *Jia* hätte ursprünglich „Schweinestall“ bedeutet; ähnlich verhält es sich bei dem Wort „Kuhstall“ (厩), eigentlich ein spezieller Zuchtort für die Opferdarbringung; das zu opfernde Tier sollte eingesperrt werden, daraus wurde die jetzige Bedeutung für Gefängnis.<sup>42</sup> Der chinesische Kulturphilosoph Q. C. Liang hat versucht, eine Erklärung für die Umwandlung der Bedeutung des Wortes *jia* von „Schweinestall“ zu „Familie“ zu geben. Als die Chinesen mit der Schweinezucht anfangen, lebten die Menschen und die Schweine zusammen unter einem Dach. Auch war das Schwein die einzige Tierart, die zur Züchtung im Haus gehalten werden mußte. Die anderen Tierarten, wie Kühe, Ziegen etc. wurden im Freien gehalten. Da die Fruchtbarkeit der Schweine hoch ist und die Chinesen sich auch eine hohe Fruchtbarkeit für ihre „Familie“ wünschten, ist der Ort für die Haltung der Schweine als Ort für die „Familie“ übertragen worden.<sup>43</sup> So wurde spätestens seit der Han-Zeit (220 v.Chr.-220 n.Chr.) die literarische Verwendung des Wortes *jia* für die „Wohnstätte der Menschen“ verbreitet, und man vernachlässigte die ursprüngliche Bedeutung. Der Kommentator meint, das Zeichen 家 (*jia*) sollte lexikalisch nicht nach dem Radikal 宀 (Dach), sondern nach dem Radikal 豕 (Schwein) eingeordnet werden, wie das oben erwähnte Zeichen 厩 (Kuhstall) auch nicht nach dem Radikal 宀 sondern nach 牛 (Kuh) lexikalisch eingeordnet wurde. Seiner Ansicht nach hat der Autor das Radikal „Schwein“ übersehen.<sup>44</sup> Die Kombination von „Dach“ und „Schwein“ weist darauf hin, daß die Schweinezucht früher unter dem Dach des Hauses lebten. Die Schweinezucht war ein überprüfbares Phänomen der damaligen Haushalte.<sup>45</sup>

---

<sup>40</sup> Vgl. Ebenda.

<sup>41</sup> Vgl. Ebenda.

<sup>42</sup> Vgl. Xu, Shen, a.a.O., S.341 und 52.

<sup>43</sup> Vgl. Liang, Qi-Chao, *Zhong-guo-wen-hua-shi*, (Taipei, 1980), S.112.

<sup>44</sup> Vgl. Xu, Shen, a.a.O., S.341.

<sup>45</sup> Vgl. Xu, Hao, *Shu-wen-jie-zi-zhu-zhen*, nach Jin, Qi-Long, *Cong-„Li-ji“-kan-zhong-guo-gu-*

### 2.1.3 Ort für Opferdarbringung

Um die ursprüngliche Bedeutung des Wortes *jia* zu verstehen, wird hier versucht, die Analyse der Knocheninschriften ältester Zeit zu betrachten. An einer Fundstelle bei Henan aus der Shang-Zeit (ca. 1766-1123 v.Chr.) fand man viele Knocheninschriften, die sich mit dem Opfer und dem Orakel beschäftigten.

Das Ergebnis des Orakels ließ der Kaiser oder der Hochadel auf Knochen niederschreiben und beim Opfer für Götter und Geister verwenden. Darüber hinaus wurde dem Allerhöchsten (shang-di) und den Ahnen geopfert. Es gab daher viele verschiedene Opferorte, wie es im Buch *Bu-ci-zong-shu* festgestellt wird, Opferorte für die Ahnen und Opferorte für die verstorbenen Kaiser: <sup>46</sup>

i. 宗、升、《家》、室、亞、寗、且、寗。

ii. 宗、東室、中室、南室、血室、大室、寗室、南宣、公宮、皿宮、寗。

Aus der ersten Zeichenfolge kann man erfahren, daß das Zeichen 家 (*jia*) ursprünglich einen Opferort darstellte. Aus beiden Zeichenfolgen ist erkennbar, daß ebenfalls sowohl 室 (*shi*) als auch 宮 (*gong*) die Bedeutung von Opferort hatten, während die beiden auch damals schon normalerweise als Haus bezeichnet wurden. Diese Verwendung findet man z.B. im *Buch der Sitte*: „So wird beim Opfer der dunkle Wein im Ahnentempel (*shi*) dargebracht“<sup>47</sup> und im *Buch der Lieder*: „Gehet um ihn zu verwenden/ In des Fürsten Ahnenhalle“,<sup>48</sup> hierbei heißt die Ahnenhalle „gong“. Auch in anderer Textstelle aus den Knocheninschriften taucht das Wort *jia* auf.

i. 午卜，貞：其侑報於上甲《家》，其……。

ii. 卿 (饗) 父庚，父甲《家》，父……。

iii. 酉卜，……其御……妣庚《家》。

Der Sprachhistoriker M.J. Chen kommentiert, daß das Wort *jia* auf den Knochen nicht „Familie“ oder Hausgemeinschaft bedeutete, sondern „einen Raum hinter dem Hauptsaal eines Hauses“. Daraus ergibt sich, daß *jia* damals weniger die heutige Bedeutung von „Familie“ hatte, sondern mehr mit dem Opferkult zusammenhing.<sup>49</sup>

Die oben erwähnte Deutung, *jia* sei ein Teil des Hauses, hängt damit zusammen, daß es einen Ort für den Opferkult darstellte. Durch den Ahnenkult sollte eine Gemeinschaft der Lebenden mit den Toten stattfinden. Den Ahnen wurden im Ahnensaal geopfert, der vermutlich mit jenem Teil des Hauses identisch ist, den man *jia* nannte.<sup>50</sup> Aller Wahrscheinlichkeit nach ist erst in späterer Zeit aus dem

---

*dai-ren-de-jia-zu-guan-nian* (Taipei, 1994), S.18.

<sup>46</sup> Vgl. Chen, Meng-Jia, *Bu-ci-zong-shu*, nach Jin, Qi-Long, ebenda, S.20-21.

<sup>47</sup> Wang, Meng-Ou, a.a.O., S.368.

<sup>48</sup> Strauß, Victor von (Übers.& erklärt), *Schi-king. Das kannoische Liederbuch der Chinesen*, (Heidelberg, 1880), I,2,2, S.79.

<sup>49</sup> Vgl. Jin, Qi-Long, a.a.O., S.21.

<sup>50</sup> Vgl. Ebenda.

Ahnensaal im Haus ein Ahnentempel außerhalb des Hauses geworden. Allerdings sollte bei jedem Hausbau der Ahnensaal zuerst errichtet werden, bevor die Räume für die Lebenden gebaut wurden. Dies erkennt man im *Buch der Lieder*: „Erdgruben, Höhlen wölbten sie; Wohnhäuser hatten sie noch nie.“<sup>51</sup> Hier erkennt man den oben erwähnten Höhlenbau im Schwemmland des Gelben Stromes; weiter heißt es: „Hier nehmt zum Häuserbau'n die Spaten!“<sup>52</sup> Aber bald wurden 室 richtige Häuser auf ebener Erde gebaut: „Und hieß sie Häuser bau'n zum Wohnen.“<sup>53</sup> In diesen Häusern wurde der „Ahnensaal mit Pracht errichtet.“<sup>54</sup> Hier wurde der Ahnensaal zuerst errichtet. Dazu sagt der Sprachwissenschaftler G. W. Wang, daß *shi* (室) der Anfang des Hausbaus ist und später wurden Hallen, Räume, Kammern angebaut.<sup>55</sup> Die räumliche Trennung zwischen den Lebenden und den Verstorbenen war anfangs nicht so deutlich, sie hatten eine gemeinsame Wohnstätte.

Man kann davon ausgehen, daß am Anfang die Einrichtung des Altars schon im Mittelpunkt eines Hauses stand, daher wurde das Wort *jia* später im übertragenen Sinn als „Familie“ bezeichnet. Anschließend wird hier resümiert, daß *jia* ursprünglich eine Opferstätte im Haus war.<sup>56</sup>

## 2.2 Das konfuzianische Familienverständnis

Voran ein Gedicht von S. Su aus der Song-Zeit (960-1279 n.Chr.):

*„Wenn ich in die Ferne schaue, seh ich einige Berge,  
Wenn ich hoch schaue, seh ich einen hohen Gipfel.  
Ferne, Nähe, Höhe, Tiefe sind alle unterschiedlich.  
Ich kenne das echte Gesicht des Lu-Gebirges nicht,  
Weil ich mitten zwischen den Bergen stehe.“<sup>57</sup>*

Wie es dem Dichter geht, so geht es auch uns: Wir können den Begriff „Familie“ verschieden betrachten, von verschiedenen Standpunkten. Wir können zeitlich und räumlich Nahes und Fernes betrachten. Wir brauchen auch eine gewisse Distanz von unserer gegenwärtigen Familienvorstellung, um die historischen Begriffe verstehen zu können. Beziehungen über Raum und Zeit hinweg spielen in der chinesischen Familienvorstellung eine große Rolle. Aber Familie ist ja nicht nur ein Forschungsgegenstand, sondern jeder Mensch lebt auch in einer Familie. Deshalb ist es notwendig, von der eigenen Familiensituation und kulturellen Prägung abzusehen, um die Geschichte des Begriffes zu betrachten, was nicht immer leicht fällt.

Häufig wurde gesagt: „Wenn die Familienbeziehungen harmonisch waren, dann

---

<sup>51</sup> Strauß, Victor von, a.a.O., III.1,3, S.395.

<sup>52</sup> Ebenda.

<sup>53</sup> Ebenda, S.396.

<sup>54</sup> Ebenda.

<sup>55</sup> Vgl. Wang, Guo-Wei, *Ding-ben-guan-tang-ji-lin*, (Tiapai, 1991), S.123.

<sup>56</sup> Vgl. Jin, Qi-Long, a.a.O., S.21.

<sup>57</sup> Su, Shi, *Ti-xi-lin-bi*.

wurde der Staat gut regiert.“<sup>58</sup> Die Familie war nicht nur eine Gemeinschaft „unter dem Dach“, sondern beinhaltete alle, die „zwischen den vier Meeren“ (si-hai) wohnten, das hieß das ganze Reich: „Unter dem Himmel sind alle eine Familie“ (tian-xia-yi-jia). Das stellte ein konfuzianisches Familienideal dar. Für die Chinesen war die Familie wie ein Lebenskosmos. Wer sich von der Familie trennte, war ein Wanderer und Heimatloser. „Wer den Schutz seiner Familie verlor, lebte furchtsam wie ein streunender Hund“ (sang-jia-zhi-quan), den jeder andere bedrängen konnte. Egal, wie lange ein Chinese fern seiner Familie war, er dachte immer daran, im Alter zurückzukehren, „wie die fallenden Blätter eines Baumes zur Wurzel zurückkehren“ (luo-ye-gui-gen). Hierbei war die Familie die Wurzel des Menschen. Diese wichtige Stellung der Familie wurde vom Konfuzianismus betont und die Familie als wichtiger angesehen als das Individuum. Das Interesse der Familie wurde normalerweise dem des Individuums vorgezogen.

S. M. Liang schreibt, daß das Familienleben eine zentrale Bedeutung im gesamten sozialen Leben hatte. Die Familie konnte alle Bedürfnisse befriedigen. Sie beschränkte den Umfang der Aktivitäten, bestimmte die gesellschaftliche Moral und das System der Gesetze. Es wurde immer kritisiert, daß die Chinesen nur die Familie und nicht die Gesellschaft kannten. Die Chinesen kannten nur die Familie und nicht die Gesellschaft.<sup>59</sup> Einige Beispiele lassen sich hier anführen: Ein landwirtschaftlicher Betrieb war eine Familie; ein Geschäft war nach außen ein Geschäft und nach innen eine Familie; wenn eine Familie einige Maschinen hatte, dann war schon eine Fabrik da; Privatunterricht fand in der Familie statt. Ein Mensch wurde von seiner Geburt bis zu seinem Tod nicht von seiner Familie getrennt. Die gegenseitige Abhängigkeit war unauflöslich. Ein Mann konnte wohl ohne Beruf, aber nicht ohne Familie leben. Was man zum täglichen Leben brauchte, wie Kleidung, Essen, Wohnung, das fand man alles in der Familie. Wenn man krank war, war die Familie wie ein Krankenhaus, die Familienmitglieder pflegten einander. Jeder wurde von einer Familie aufgezogen. Wenn man alt wurde, konnte man nur von der Familie versorgt werden. Wenn man gestorben war, wurde die Bestattung von der Familie organisiert. Erfolg gereichte der Familie zum Segen, aber die Familie half auch zum Erfolg. Man mußte sich bemühen, die Familienbeziehungen zu pflegen. Man sollte Wohlstand schaffen für die Familie und ihren sozialen Status erhöhen. Nicht nur die Familie schaute auf den Mann, auch die anderen Leute betrachteten ihn danach, wie er die Familie führte, sie lobten oder kritisierten ihn dementsprechend.<sup>60</sup>

Der größte Wunsch war, die Familie reich und fruchtbar zu machen. Auch wünschte man sich, daß die Familie gut geführt würde und in Ordnung wäre. Schlecht war, wenn die Familie Mißerfolg erlitt oder sich sogar auflöste. Man war so von der Familie eingefangen, man konnte nicht mehr heraus.<sup>61</sup> Familie war eine Lebensinheit, eine Grundeinheit. Das Normensystem der Gesellschaft war nach diesem Prototyp entwickelt worden.

In der chinesischen Tradition war Familie nicht nur eine Einheit zur

---

<sup>58</sup> Zhu, Xi/Jiang, Bo-Qian (Erl.), *Da-xue*, (Taipei, 1985), S.14-15.

<sup>59</sup> Vgl. Liang, Shu-Ming, *Zhong-guo-wen-hua-yao-yi*, (Taipei, 1996), S.12.

<sup>60</sup> Vgl. Ebenda, S.13.

<sup>61</sup> Vgl. Ebenda, S.13.

Fortpflanzung, nicht nur eine ökonomische, politische, oder erzieherische Einheit, sondern auch eine religiöse Einheit: Chinesen hielten die Familie in Ehren zur Überlieferung des Lebens an sich, durch sie sollte eine gesellschaftlich und gesetzlich anerkannte Nachkommenschaft ins Leben gerufen werden, damit das Leben weitergegeben würde; diese Nachkommenschaft sollte „den Weihrauch nicht ausgehen lassen“ (duan-xiang-huo), das hieß, das Angedenken an die Vorfahren wachhalten. In der zeitlichen Dimension sollten durch die Blutsverwandtschaft Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu einer kontinuierlichen Einheit, die eine unaufhörliche Familienexistenz darstellte, gebracht werden.<sup>62</sup>

Die Quelle der zeitlichen Ausdehnung über die drei Zeiten hinweg und der räumlichen Ausdehnung auf das ganze Reich war die Beziehung zwischen Himmel und Mensch, diese stellte eine zentrale Achse der chinesischen Philosophie dar.<sup>63</sup> Die familiäre Beziehung spiegelte die Beziehung zwischen Himmel und Mensch wider.

Im folgenden sollen drei Beziehungen, die das chinesische Familienverständnis ausdrücken, dargestellt werden. Zum ersten die Beziehung von Himmel und „Familie“, die religiöse Grundlage der Familie und deren Zusammenhang mit dem Satz „Unter dem Himmel sind alle eine Familie“; zum zweiten die Beziehung zwischen dem Staat und der „Familie“, d.h. der adeligen Familie des damaligen feudalistischen Systems; zum dritten die Beziehung zwischen dem Volk und der „Familie“.

---

<sup>62</sup> Vgl. Lin, An-Wu, *Ru-xue-yu-zhong-guo-chuan-tong-she-hui-zhi-zhe-xue-xing-cha*, (Taipei, 1996), S.17ff.

<sup>63</sup> Vgl. Ebenda, S.248ff.

### 2.2.1 Himmel und „Familie“

Im folgenden sollen die religiösen Wurzeln der Familienvorstellung aufgezeigt werden. Im *Wörterbuch Kang-Xi* (Kang-xi-zi-dian) wird eine Deutung des Wortes *jia* gegeben, daß die Familie des Himmelssohnes die Himmelsfamilie (tian-jia) ist, die sich ausdrückt in dem Satz: „Unter dem Himmel sind alle eine Familie“ oder „Die ganze Welt ist dem Himmelssohn eine Familie“. <sup>64</sup> Der Himmel spielt in dieser Beziehung eine wichtige Rolle, wie die Worte „Himmelssohn“, „Himmelsfamilie“ und „unter dem Himmel“ zeigen. Der Zusammenhang zwischen der himmlischen Ordnung und der Familienethik hat die chinesische Familientradition stark geprägt. Für das Verständnis der chinesischen Familienethik soll die Betrachtung des Himmels und seiner Ordnung betont werden. Beim chinesischen Familienbegriff ist die Vater-Sohn-Beziehung entscheidend. Der Anthropologe F. L.G. Hsu stellt in seiner Familienanalyse vier Achsen dar: die Vater-Sohn-, die Mutter-Sohn-, die Bruder-Bruder-, die Ehemann-Ehefrau-Beziehung. Für den chinesischen Familientypus sei die Vater-Sohn-Beziehung grundlegend. <sup>65</sup>

In der Himmelsfamilie des Himmelssohnes hatte tatsächlich der Himmel die väterliche Rolle. Die Familie „unter dem Himmel“, d.h. auf der Erde, hatte ihren Ursprung im Himmel, somit stellte der Himmel ihren Vater dar. Im folgenden sollen die Vorstellungen vom „Himmel“ erklärt werden.

Unter dem Wort Himmel verstand man auch den natürlichen Himmel, z.B.: „Es wölkte sich der Himmel droben/ Und dichte Schneegestöber stoben.“ <sup>66</sup> „Nennst man den Himmel noch so hoch/ Zu geh'n nicht wag' ich aufgerichtet.“ <sup>67</sup> Aber wichtiger ist in diesem Zusammenhang die Vorstellung vom Himmel als Gott darzustellen.

Am Anfang der Shang-Zeit verstand man unter Himmel (tian) einen persönlichen Gott. Ebenso interpretierte man in der darauffolgenden Zeit der Zhou den Himmel als einen persönlichen Gott. Etymologisch wird tian (Himmel) wie folgt erklärt: Im *etymologischen Wörterbuch* wird tian 天 abgeleitet aus den beiden Radikalen 一 (yi), d.h. eins, und 大 (da), d.h. groß, mit der Bedeutung: „das, was eins, ungeteilt und groß ist.“ <sup>68</sup> Dies wird von G.W. Wang in seinem Buch *Guan-tang-ji-lin*, in der Abteilung der „Erklärungen zu Himmel“ (shi-tian), wie folgt interpretiert: Das archaische Schriftzeichen *tian* (天) stelle eine menschliche Gestalt 人 dar. <sup>69</sup> J. Ching erwähnt ebenfalls diese Deutung: „In der Chou-Zeit [Zhou-Zeit] war das gebräuchlichste Wort für Gott *T'ien* [tian] (Himmel). Das Zeichen dafür stellte wahrscheinlich einen Menschen mit einem großen Kopf dar. Es kommt in den Bronzeinschriften oft vor und bezeichnet einen persönlichen Gott, der an menschlichen Angelegenheiten interessiert war.“ <sup>70</sup>

---

<sup>64</sup> Vgl. Ling, Shao-Wen, a.a.O., S.350.

<sup>65</sup> Vgl. Jin, Yao-Ji, *Cong-chuan-tong-dao-xian-dai*, (Taipei, 1979), S.65.

<sup>66</sup> Strauß, Victor von, a.a.O., II.6,6, S.350.

<sup>67</sup> Ebenda, II.4.8, S.310.

<sup>68</sup> Vgl. Xu, Shen, a.a.O., S.1.

<sup>69</sup> Vgl. Wang, Guo-Wei, a.a.O., S.282.

<sup>70</sup> Küng, Hans/ Ching, Julia, a.a.O., S.42.

In der Zhou-Zeit wurde *tian*, Himmel, als Allerhöchster verstanden, vor den Zhou hieß bei den Shang der Allerhöchste *di*. Zur Zhou-Zeit wurden *di* und *tian* miteinander identifiziert. Man nannte nun den Allerhöchsten *tian* 天 oder *di* 帝 oder *shang-di* 上帝 oder *tian-di* 天帝.<sup>71</sup> Im *Buch der Lieder* steht:

*„Der HErr [di] bracht´ her die lichte Tugend:  
Die wilden Kuan, sie mußten flieh´n.  
Der Himmel [tian] setzt´ ihn die Genossin,  
Fest stand das Amt schon, ihm verlieh´n.“*<sup>72</sup>

Im *Buch der Urkunden* steht geschrieben: „I [Herzog Zhou] also do not dare to rest in the favour of God [di], not forecasting at a distance the terrors of Heaven [tian] in the present time, wenn there is no murmuring or disobedience among the people.“<sup>73</sup> Und weiter steht:

*„And it also was from the determinate favour of Heaven that there were these men of firm virtue, and acting according to their knowledge of the dread majesty of Heaven [tian], to give themselves to enlighten King Wan, and lead him forward to his high distinction and universal rule, till his fame reach the ears of God [shang-di], and he received the appointment that had been Yin´s.“*<sup>74</sup>

Der Allerhöchste beschirmt alle Völker; er befiehlt dem tugendhaften Kaiser, der Himmelssohn genannt wird, über alle Völker zu herrschen. Im *Buch der Lieder* steht geschrieben:

*„Erhaben ist der Höchste HErr,  
Des Untervolks Obwaltender.  
Erschrecklich ist der Höchste HErr,  
Deß Will´ ein viel verfälscheter.“*<sup>75</sup>

Und an anderer Stelle steht:

*„Erhaben ist der Höchste HErr,  
Und schaut herab in hehrer Macht.  
Er blickte forschend auf das Reich,  
Ob Ruh´ den Völkern sei gebracht;“*<sup>76</sup>

Auf der einen Seite wurde der Allerhöchste als Herrscher des gesamten Kosmos gesehen, auf der anderen Seite tauchte auch der Gedanken auf, daß der gesamte Kosmos eine Familie darstellt, d.h. der Himmel und das Unter-dem-Himmel stellen den Kosmos dar. Das chinesische Wort Kosmos besteht aus den Zeichen 宇

---

<sup>71</sup> Es wird auch vermutet, daß in der Shang-Zeit *di* und in der Zhou-Zeit *tian* jeweils höchste Ahnengeister waren. Nach der Gründung der Zhou-Zeit wurde *di* oder *tian* nicht als Stammesgott verstanden, sondern als Gott aller Völker. Vgl. Li, Du, *Zhong-xi-zhe-xue-si-xiang-zhong-de-tian-dao-yu-shang-di*, (Taipei, 1991), S.11f.

<sup>72</sup> Strauß, Victor von, a.a.O., III.1,7, S.402.

<sup>73</sup> Legge, James (Übers.), *The Sacred Books of China. The Texts of Confucianism. The Shu King, The Religious Portion of the Shih King, The Hsiao King*, (Delhi, 1988), *The Shu King*, S.206.

<sup>74</sup> Ebenda, S.208.

<sup>75</sup> Strauß, Victor von, a.a.O., III.3,1, S.452.

<sup>76</sup> Ebenda, III.1,7, S.402.

(yu) „Raum“ und 宙 (zhou) „Zeit“, d.h. der Herrscher über den Kosmos herrscht über Raum und Zeit.<sup>77</sup>

Der Kaiser empfing vom Himmel den Befehl, über die Menschen zu regieren; er war der Sohn des Himmels, man nannte ihn Himmelssohn (tian-zi). Alle Völker unterstanden dem Himmelssohn, aber sie gehörten zum Himmel, denn der Himmelssohn war nur der Stellvertreter des Himmels auf Erden. Alle Lebewesen stammen vom Himmel ab, aber besonders heißt es, daß der Himmel das Volk „zeugt“. Dieses Verhältnis zwischen Himmel und Volk ist identisch mit dem Verhältnis eines Vaters zu seinen leiblichen Kindern. Das chinesische Wort für „zeugen“ (生) heißt auch „gebären“ oder „Leben hervorbringen“. Im *Buch der Lieder* steht geschrieben:

*„Der Himmel schafft das viele Volk;  
Giebt´s Etwas, giebt´s Gesetz dafür;  
Und was das Volk als Ew´ges hält,  
Dieß lieben, das ist Tugendzier.“<sup>78</sup>*

Und an anderer Stelle steht:

*„Der Himmel schafft alles Volk;  
Sein Will´ ist nicht verlässige Spende.“<sup>79</sup>*

Was in der ersten Strophe „schaffen“ genannt wurde, heißt eigentlich „zeugen“ (sheng). Denn das Leben zeugen ist eine große Tugend des Himmels.<sup>80</sup> Im *Buch der Wandlungen* steht, die Menschen seien vom Himmel gezeugt worden und der Himmel sei der Vater der Menschen: Das Schöpferische ist der Himmel, daher heißt es der „Vater“.<sup>81</sup> Im Buch *Shi-min* steht: „Vater ist der, der zeugt. Das Gezeugte ist das Kind (der Sohn).“<sup>82</sup> Weiter heißt es: „Vater ist der, der mich zeugt. Mutter ist die, die mich empfängt.“<sup>83</sup>

Im *Buch der Lieder* wird von „des Himmels Obhut für´s Hienieden“ gesprochen.<sup>84</sup> Weiterhin wird im *Buch der Urkunden* vom Himmel folgendes gesagt: „Oh! Heaven had compassion on the people of the four quarters.“<sup>85</sup> „Heaven, (working) unseen, secures the tranquillity of the lower people, aiding them to be in harmony with their condition.“<sup>86</sup> Desweiteren schreibt der Konfuzianer Y.D. Kong aus der Tang-Zeit (618-906 n.Chr.):

*„The people have been produced by supreme Heaven, and both body and soul are Heaven´s gift. Men have thus the material body and the knowing mind, and*

---

<sup>77</sup> Vgl. Li, Du, a.a.O., S.5.

<sup>78</sup> Strauß, Victor von, a.a.O., III.3,6, S.449.

<sup>79</sup> Ebenda, III.3.1, S.432.

<sup>80</sup> Vgl. Fang, Dong-Mei, *Sheng-sheng-zhi-de*, (Taipei, 1989), S.291.

<sup>81</sup> Vgl. Xu, Zi-Hong, *Zhou-yi*, (Taipei, 1993), S.595.

<sup>82</sup> Nach Chen, Meng-Lei (Hrsg.), *Gu-jin-tu-shu-ji-cheng*, (Taipei, 1976), *ming-lun-hui-bian-jia-fan-di-shi-yi-juan-fu-mu-bu*, Bd.38, S.633.

<sup>83</sup> Ebenda.

<sup>84</sup> Strauß, Victor von, a.a.O., III.1.2, S.393.

<sup>85</sup> Legge, James, a.a.O., *The Shu King*, S.184.

<sup>86</sup> Ebenda, S.139.

*Heaven further assists them, helping them to harmonize their lives. The right and the wrong of their language, the correctness and errors of their conduct, their enjoyment of clothing and food, the rightness of their various movements; - all these things are to be harmonized by what they are endowed with by Heaven.*“<sup>87</sup>

Aber zur Zeit der feudalistischen Gesellschaft der Zhou-Zeit hatten die Menschen noch keinen unmittelbaren Zugang zum Himmel. Die Beziehungen zwischen dem Volk und dem Himmel wurden durch das politische System vermittelt. Nur der Himmelssohn hatte eine direkte Beziehung zum Himmel, die Fürsten wandten sich an die Götter der Natur und das Volk an die Ahnen. Die Beziehungen wurden durch entsprechende Opferkulte gepflegt. Die Menschen konnten mittelbar zum Himmel eine Beziehung aufbauen über den Himmelssohn, der einen direkten Kontakt zum Himmel hatte. Der Himmelssohn war ein Vertreter des Himmels, die Völker zu regieren, und ein Vertreter der Völker, das Opfer darzubringen.

Der Himmelssohn brachte anfangs allein im Himmelskult dem Himmel das Opfer dar, die Fürsten und Hochbeamten waren seine Untertanen und durften nicht direkt Kontakt mit dem Gott des Himmels aufnehmen. Wenn der Himmelssohn seine Tugend (de) verlor, berief der Himmel sich einen neuen Stellvertreter. Nach dem Buch *Guo-yu* opferte der Himmelssohn dem Allerhöchsten, und die Fürsten opferten den Erdgeistern. Der Himmelssohn opferte dem Allerhöchsten und die Fürsten sollten sich versammeln, Befehle zu empfangen.<sup>88</sup> Aber zur Zeit der Frühlings-Herbst-Periode (770-476 v.Chr.) begannen auch Fürsten und Hochbeamte, dem Himmel zu opfern. Im Buch *Zuo-Zhuan* steht: Der Himmel brachte dem Xu-Staat Unglück und der Himmel brachte Zhen-Staat Unglück.<sup>89</sup>

Die Fürsten glaubten, die Existenz eines Staates sei vom Willen des Himmels abhängig. Zur konfuzianischen Zeit entwickelte sich die Vorstellung, daß jeder Mensch, unabhängig von seiner sozialen Stellung, eine Beziehung zum Himmel haben konnte. Konfuzius sagt: „Wer gegen den Himmel sündigt, hat niemand, zu dem er beten kann.“<sup>90</sup> Als sein liebster Schüler Y. Yen starb, sagte der Meister, daß der Himmel ihn verlassen habe.<sup>91</sup> Und weiter: „Wer mich kennt, das ist Himmel.“<sup>92</sup> Der Meister sagt: „Der Edle hat eine (heilige) Scheu vor dreierlei: er steht in Scheu vor dem Willen Gottes [wörtlich Himmels], er steht in Scheu vor großen Männern, er steht in Scheu vor den Worten der Heiligen (der Vorzeit).“<sup>93</sup> Über die Stufe der Entwicklung sagt der Meister, daß ihm mit fünfzig das Gesetz (Wille, Befehl) des Himmels kund war.<sup>94</sup>

Nach der Periode der Streitenden Reiche (475-221 v.Chr.) hatten die Konfuzianer sich ein einheitliches Land mit souveräner Herrschaft gewünscht. Zur Zeit der Qin (221-207 v.Chr.) konzentrierte sich der Himmelskult wieder auf den Himmelssohn. Die Pflege des Himmelskultes durch den Himmelssohn wurde bis zum Anfang des 20. Jahrhundert, bis zum Ende der letzten Kaiserdynastie,

---

<sup>87</sup> Ebenda.

<sup>88</sup> Vgl. Yi, Zhong-Tian (Übers.), *Xin-yi-guo-yu-du-ben*, (Taipei, 1995), S.166.

<sup>89</sup> Vgl. Zuo, Qiu-Ming, *Chun-Qiu-zuo-zhuan*, (Taipei, 1996), S.73 und S.1139.

<sup>90</sup> Zhu, Xi/Jiang, Bo-Qian, *Lun-yu*, S.34.

<sup>91</sup> Vgl. Ebenda, S.157.

<sup>92</sup> Ebenda, S.225.

<sup>93</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1996), S.167.

<sup>94</sup> Vgl. Zhu, Xi/Jiang, Bo-Qian, *Lun-yu*, S.14.

beibehalten.

Das Amt des Himmelssohnes kommt vom Himmel und ist nicht unabänderlich. Ein Herrscher darf sich nicht darauf verlassen, daß ihm die Ausführung des göttlichen Willens, d.h. sein Kaiseramt, ein für alle Mal verliehen sei. Im *Buch der Lieder* steht geschrieben:

*„Vom Himmel war das Amt verlieh´n,  
War Wen bestimmt zum Königsrang  
In Tscheu, in seiner Stadt Umfang.“<sup>95</sup>*

Und an anderer Stelle steht:

*„Wie großgesinnt war König Wen, –  
O glänzende Hingebung lebenslang! –  
Wie ist so groß das Amt vom Himmel:  
Es giebt ja Enkel noch von Shang.  
Die Zahl der Enkel von den Shang,  
Steigt sie nicht hundert Tausend´ an? –  
Der Höchste Herr verlieh das Amt,  
Da wurden Tscheu sie unterthan.  
Sie wurden Unterthanen Tscheu´s:  
Das Amt vom Himmel kann ja enden.“<sup>96</sup>*

Auch im *Buch der Urkunden* steht geschrieben:

*„The fame of him ascended up to the high God, and God approved. Heaven accordingly gave a grand charge to King Wan [Wen], to exterminate the great (dynasty of) Yin, and grandly receive its appointment, so that the various countries belonging to it and their peoples were brought to an orderly condition.“<sup>97</sup>*

Der Himmelssohn soll dem Himmel dienen, d.h. das Opfer darbringen, um den Segen des Himmels zu erlangen. In *Buch der Lieder* steht geschrieben :

*„Und das war dieser König Wen,  
Der ehrfurchtsvoll, herzangelegen,  
So klar gedient dem höchsten HErrn,  
Daß er empfangen großen Segen.  
In seiner Tugend war kein Fehl,  
Drum nahm er alle Land´ entgegen.“<sup>98</sup>*

Dieser Dienst, dieses Opfer ist dem Himmel ein Wohlgeruch:

*„Da steigt der Wohlgeruch empor,  
Den riecht der Höchste Herr erfreut.  
Wie duftet´s an den rechten Tagen!*

---

<sup>95</sup> Strauß, Victor von, a.a.O., III.1,2, S.393.

<sup>96</sup> Ebenda, III.1,1, S.390.

<sup>97</sup> Legge, James, a.a.O., *The Shu King*, S.166.

<sup>98</sup> Strauß, Victor von, a.a.O., III.1,2, S.392.

*Heutsi begann da Opfertragen.*“<sup>99</sup>

Der Himmel behütet den Himmelssohn:

*„Der Himmel schaut´ auf Tscheu´s Gebieter,  
Und wandt´ ihm Glanz hienieden zu,  
Er hütete des Himmelssohnes:  
Und rief in´s Leben Tschung-schan-fu.“*<sup>100</sup>

Der Himmelssohn wird im *Buch der Urkunden* auch „der Erste Sohn“ oder „der Große Sohn“ genannt (yuan-zi). In der Abteilung dieses Buches steht: „Oh! God (dwelling in) the great heavens has changed his decree respecting his great son and great dynasty of Yin“<sup>101</sup> Und weiter: „Oh! although the king is young, yet he is the great son (of God).“<sup>102</sup> Im chinesischen Denken hatte das Erste, der Anfang, die Quelle immer eine große Bedeutung, was man auch hier am Titel „Erster Sohn“ erkennen kann. Im *Buch der Terminologie (Er-ya)* werden verschiedene Wörter genannt, die den Begriff „Anfang“ definieren, darunter *yuan*, auch: das Erste.<sup>103</sup> Am Titel „der Erste Sohn“ kann man erkennen, daß der Himmelssohn der erste Sohn des Himmels ist, aber nicht der einzige, sondern alle Menschen Kinder des Himmels sind. Die Stellung eines Ersten Sohnes ist kein natürliches Vorrecht, sondern freie Erwählung durch den Himmel, die auf jedes Kind des Himmels, jeden Menschen angewandt werden kann.<sup>104</sup> S. M. Liang sagt dazu: „Jeder Chinese ist ein gehorsamer Mensch, aber jeder ist auch König.“<sup>105</sup>

Bisher wurde der Himmelssohn als ein Sohn des Himmels betrachtet, nun ist aber auch zu bedenken, daß man den Himmelssohn als „Vater und Mutter des Volkes“ bezeichnete. Der Sohn des Himmels sei Vater und Mutter des Volkes, er sollte der Souveräne über alle Menschen unter dem Himmel sein.<sup>106</sup> Das deutet den patriarchalischen Zug an, der das chinesische Staatswesen in der langen Geschichte sehr stark charakterisierte.<sup>107</sup>

Der Himmelssohn hatte die Aufgabe, für das Volk zu sorgen. Das Volk war zu beschützen und zu schirmen, wie man unmüde Kinder beschützte.<sup>108</sup> Der Himmel hatte Werke, die die Menschen ausführen sollten. Der Himmel erließ Gesetze, er gab den Weg vor, auf dem die Menschen gehen sollten. Der Himmelssohn sollte stellvertretend für die Menschen die Gesetze erfüllen, er trug Verantwortung für das Volk und war vom Himmel bevollmächtigt, es zu regieren.

Der Himmel hatte die Menschen gezeugt und dann für sie einen Kaiser eingesetzt, damit er das Volk hütete, auf daß die Menschen ihre Menschlichkeit nicht verlören. Das war ein Ausdruck dafür, daß der Himmel die Menschen liebte. Der

---

<sup>99</sup> Ebenda, III.2.1, S.412. Heutsi war der Erzvater des Zhou-Volkes.

<sup>100</sup> Ebenda, III.3.6, S.449.

<sup>101</sup> Legge, James, a.a.O., *The Shu King*, S.184.

<sup>102</sup> Ebenda, S.185.

<sup>103</sup> Vgl. Yang, Jia-Luo, a.a.O., (1985), *shi-gu*, S.2.

<sup>104</sup> Vgl. Liang, Qi-Chao, *Xian-qin-zheng-zhi-si-xiang-shi*, (Taipei, 1984), S.30.

<sup>105</sup> Liang, Shu-Ming, a.a.O., S.67.

<sup>106</sup> Vgl. Qu, Wan-Li, a.a.O., (1993), S.78.

<sup>107</sup> Vgl. Grube, Wilhelm, *Religion und Kultus der Chinesen*, (Leipzig, 1910), S.38.

<sup>108</sup> Vgl. Qu, Wan-Li, a.a.O., (1993), S.100.

Himmel ließ nicht zu, daß ein Mensch über andere Menschen ohne Maß herrschte.<sup>109</sup>

### 2.2.2 Staat und „Familie“

So wie der Kaiser „Vater und Mutter des Volkes“ genannt wurde, so ward der Ausdruck „König“ für den Vater einer Familie geprägt. Für die Familie war der Vater der König. Unter dem Himmel gab es nur eine Sonne, ein Land hatte nur einen König, eine Familie hatte nur ein Oberhaupt.<sup>110</sup>

Zu alten Zeiten wurden Vater und Mutter noch nebeneinander als „König“ (jun) genannt, aber in späteren Schriften wurde die besondere Stellung des Vaters als Oberhaupt betont.<sup>111</sup> Xunzi sagt: „Der König war der Erhabene der Familie. Wenn es nur einen Erhabenen gab, dann war Ordnung da, wenn es zwei Erhabene gab, dann herrschte Chaos. Von der Vergangenheit bis heute wurde nicht gesehen, daß zwei Erhabene um die Würde kämpften und doch lange an der Macht blieben.“<sup>112</sup> Mit der Betonung des Vaters wurde mehr und mehr die patriarchale Linie entwickelt. So ging die Herrschaft vom Großvater bei dessen Tod auf den Vater über. Beim Tod des Vaters ging die Herrschaft auf den ersten Sohn über. Die Rolle der Mutter sollte Herzlichkeit sein, aber nicht Erhabenheit (qin-er-bu-zun). Wenn Vater und Mutter beide herrschten, dann wußte der Sohn nicht, wem er folgen sollte.<sup>113</sup> Im *Buch der Urkunden* steht, daß der Hahn die Aufgabe hatte, frühmorgens zu krähen, wenn aber die Hennen diese Aufgabe übernehmen würden, dann brächte das Unglück.<sup>114</sup> Nur wenn keine Männer in einer Familie waren, durfte eine Frau Oberhaupt der Familie sein. Das patriarchale System war begründet in der Beziehung des Himmels zum Himmelssohn, die eine Vater-Sohn-Beziehung darstellte.

So wie der Himmel ein Vater für den Himmelssohn war, so war der Himmelssohn wie ein Vater für die Menschen. Wie der Himmelssohn die dominierende Stellung im Staat hatte, so stand der Vater im Zentrum der familiären Ordnung. Der Vater war wie ein fürsorglicher Herrscher, der die Aufgabe hatte, den Sohn großzuziehen und zu betreuen. Der Hausvater wurde von seiner Gattin „König“ (jun) genannt, er war die königliche Autorität der Familie.<sup>115</sup> Somit „steht das Königtum in einem familiären und patriarchalischen Kontext.“<sup>116</sup>

Die Erfüllung des Lebenssinns kann nur innerhalb einer familiären Gemeinschaft verwirklicht werden. Den Segen einer solchen harmonischen Gemeinschaft stellt ein Lied im *Buch der Lieder* dar:

„Sind Weib und Kinder hold verbunden,

---

<sup>109</sup> Vgl. Zuo, Qiu-Ming, a.a.O., S.1211.

<sup>110</sup> Vgl. Yang, Chun-Qiu, *Xin-yi-kong-zi-jia-yu*, (Taipei, 1998), S.383-384.

<sup>111</sup> Vgl. Xu, Zi-Hong, a.a.O., S.297-298.

<sup>112</sup> Chen, Gu-Yuan, *Wo-guo-jia-zu-zhi-du-zhi-shi-de-guan-cha*. In: *Fa-xue-cong-kan*, Band.1, Nr.3, (Taipei, 1956), S.9.

<sup>113</sup> Vgl. Ebd., S.8.

<sup>114</sup> Vgl. Qu, Wan-Li, a.a.O., (1993), S.72.

<sup>115</sup> Vgl. Chen, Gu-Yuan, a.a.O., (1960), S.9.

<sup>116</sup> Vgl. Küng, Hans/Ching, Julia, a.a.O., S.50.

*Das ist wie Harf´ und Lautenklang;  
Und werden Brüder eins erfunden,  
Giebt´s Freud´ und Eintracht lebenslang.  
Macht´ eins die deines Hauses sind,  
So hast du Freud´ an Weib und Kind.* <sup>117</sup>

Zu diesem Lied sagt Konfuzius: „Der Eltern Segen ruht darauf“.<sup>118</sup>

Die Familie spielte auch eine wichtige Rolle in der moralischen Entwicklung der Gesellschaft, indem ihr eigener Wert der Sohnespflicht zu einem Vorbild wurde für die Loyalität der Untertanen dem Herrscher gegenüber.

Im *Buch der Wandlungen* steht geschrieben: „Die Sippe [jia] zeigt die Gesetze im Innern des Hauses wirksam, die nach außen übertragen Staat und Welt in Ordnung halten.“<sup>119</sup> *Das Buch der Urkunden* postuliert: „Kindliche Ehrfurcht [Sohnespflicht] und Freundlichkeit gegen die Brüder, das muß man halten, um Leitung zu üben.“<sup>120</sup> Im Kontext des Buches *Die Große Lehre* wird auch dieser Charakter der Familie betont, daß sie Keimzelle und Grundeinheit des Staates ist. „Um den Staat zu ordnen, muß man unter allen Umständen erst sein Haus regeln. Damit ist folgendes gemeint: Daß jemand, der seine Hausgenossen nicht erziehen kann, andere Menschen erziehen könnte, das gibt es nicht.“<sup>121</sup> Weiter heißt es in demselben Buch von der Vorbildfunktion der Familie:

*„Die Sohnesehrfurcht [Sohnespflicht] ist die Gesinnung, mit der man dem Fürsten dienen soll; die brüderliche Unterordnung ist die Gesinnung, mit der man seinen Vorgesetzten dienen soll; die väterliche Liebe ist die Gesinnung, mit der man die Menge leiten muß. Im Rat an den Herzog Kang heißt es [das Buch der Urkunden IV,9,9 ]: 'Sei zu ihnen, wie man kleine Kindlein hütet!' [...] Wenn im Haus des ersten Mannes die Menschlichkeit herrscht, so blüht im ganzen Staat die Menschlichkeit. Wenn im Haus des ersten Mannes die Verträglichkeit herrscht, so blüht im ganzen Staat die Verträglichkeit. [...] Darum beruht die Ordnung des Staates auf der Regelung des Hauses.“*<sup>122</sup>

Die Grundlage der Welt ist der Staat, des Staates ist die Familie: dieser Gedanke hat seinen Ursprung in der feudalistischen Gesellschaft der Zhou-Zeit.<sup>123</sup> Vor dieser Zeit hatte die Familie noch nicht diese herausragende Bedeutung, in der Shang-Zeit gab es eine Politik zwischen Volksstämmen als Einheiten, die vom Stammesfürsten des mächtigsten Volkes beherrscht wurden. Im Laufe der Zhou-Zeit wurde die Familie immer mehr hervorgehoben.

Der Stamm der Zhou besiegte das Königreich der Shang und wies diesem Stamm ein begrenztes Gebiet zu, in dem ein vom Himmelssohn eingesetzter Fürst

---

<sup>117</sup> Strauß, Victor von, a.a.O., II.1,4, S.260.

<sup>118</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1997), S.32.

<sup>119</sup> Wilhelm, Richard (Übtr), *I Ging. Das Buch der Wandlungen*, (Düsseldorf; Köln, 1974), S.143.

<sup>120</sup> Ders., (1996), S.47.

<sup>121</sup> Ders., (1997), S.50.

<sup>122</sup> Ebenda, S.51.

<sup>123</sup> In der Tat ist das genaue Einsetzen des Feudalismus in China nicht festzustellen. Möglicherweise setzte er schon vor der feudalistischen Zhou-Zeit ein.

regierte. Der Himmelssohn hatte dies Land und andere Ländereien den Fürsten als Lehnsgut gegeben, und diese gaben wiederum den Hochbeamten Land als Lehnsgut. Das Land wurde von oben nach unten zugeteilt.<sup>124</sup>

Die feudalistische Zhou-Gesellschaft war agrarisch wirtschaftend. Der Himmelssohn sandte aus seinem Stammland Lehnsherren aus, die er mit Ländereien aus dem Umland beschenkte, in denen noch primitiver gewirtschaftet wurde, die aber an militärisch und verkehrstechnisch wichtigen Knotenpunkten lagen. Die Lehnsherren kreisten die Länder mit Mauern ein und gründeten Städte, wo sie Soldaten stationierten, damit sie darin sicher leben konnten. So durchdrang die agrarische Wirtschaftsweise das ganze Herrschaftsgebiet der Zhou. In Konsequenz wurden auch die überlebenden Fürsten des Shang-Volkes der agrarisch-feudalistischen Zhou-Herrschaft unterworfen. Die befestigten Städte waren auch geeignet zum Schutz der Zhou vor den barbarischen Nomaden. Deswegen nennt M. Qian den Zhou-Feudalismus eine militärische, politische und ökonomische Einheit, die zur Eroberung auszog.<sup>125</sup> Durch dieses System der Herrschaft entstand deutlich ausgeprägt eine adelige Oberschicht und eine Unterschicht, das Volk. Das Wort *jia* ist ein Spezialbegriff in diesem System.

Dem Himmelssohn war die Welt *tian-xia* zu eigen. Die Lehnsfürsten besaßen den Staat *guo* und die Hochbeamten das Lehnsgut *jia* (家). Der Himmelssohn verteilte Land an seine Verwandten, die Fürsten oder Herzöge genannt wurden. Die Fürsten haben ihr Eigentum den Hochbeamten zugeteilt, das war das *jia*, und mit diesem Begriff drückten die Hochbeamten symbolisch ihren Adelsstand aus.

Man findet neben der Bedeutung „Lehnsgut“ für *jia* auch austauschbar die Bedeutung „Staat“. Im *Buch der Urkunden* sagt ein Untertan zu seinem Herrscher: „Wenn du sie (die Beamten) zu deinem Staat (*jia*) nichts Gutes beitragen läßt, dann werden sie dazu übergehen, Verbrechen zu begehen.“<sup>126</sup> Ebenfalls werden in diesem Buch *guo* und *jia* identisch verwendet: „So etwas (Übermacht der Beamten) ist schädlich deinem Staat (*jia*), ein Unglück deinem Staat (*guo*).“<sup>127</sup> Auch an folgender Stelle wird *jia* im Sinne von Staat benutzt: „Wenn fähige, tugendhafte Männer Beamte werden, dann hat der Staat (*jia*) Frieden und Wohlstand.“<sup>128</sup>

Fazit: Wir haben die Beziehung zwischen familiärer und staatlicher Ordnung betrachtet, dann die geschichtliche Entwicklung des Begriffes *jia* in der Feudalzeit untersucht und anschließend wieder einen sprachlichen Zusammenhang zwischen *jia* und Staat gefunden. Im folgenden Abschnitt wollen wir den Zusammenhang von Volk und „Familie“ untersuchen.

### 2.2.3 Volk und „Familie“

In den alten konfuzianischen Schriften wurde in politischer und religiöser

---

<sup>124</sup> Vgl. Qian, Mu, *Guo-shi-xin-lun*, (Taipei, 1984), S.1-6.

<sup>125</sup> Vgl. Ebenda, S.2.

<sup>126</sup> Qu, Wan-Li, a.a.O., (1993), S.78.

<sup>127</sup> Ebenda, S.80.

<sup>128</sup> Ebenda, S.82.

Hinsicht mehr über den Adel geschrieben als über das Volk, aber man kann Spuren finden, wie die Unterschicht in das Feudalsystem eingegliedert wurde.

Bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts gehörten mindestens 90% der Bevölkerung der agrarischen Unterschicht an. In der chinesischen Geschichte bis ins 20. Jahrhundert wurde die Familie als Einheit gesehen. Die Einheit dieses Familienhaushalts soll hier bis zur Feudalzeit der Zhou zurückverfolgt werden. Nach der Gründung der Zhou-Zeit hatte sich in China die agrarische Wirtschaftsweise stark entwickelt. Dadurch gewann der Familienhaushalt (jia) mehr und mehr Gestalt.<sup>129</sup> Im Feudalismus gehörte der Grund und Boden den Adeligen, die Unterschicht hatte kein Anrecht auf Land. Zum politischen Feudalismus wurde die agrarische Produktionsweise im „Brunnenverband“ (jing-tian-zhi) entwickelt. Das Zeichen 井 (jing) steht für Brunnen. Ein Brunnenverband war eine Dorfgemeinschaft, deren Land Staatseigentum war. Die Fürsten hatten das Land als Lehen vom Himmelssohn bekommen, außerhalb ihres Fürstensitzes gaben sie Land an die Hochbeamten, die das erschließbare Land den Bauern zur Bearbeitung zur Verfügung stellten. Auch teilten Fürsten einen Teil ihres Landes direkt an Brunnenverbände auf. Kein Bauer besaß Privateigentum. Bei dieser Produktionsweise bekam jeder Haushalt 100 Morgen (mu) zugewiesen, das sogenannte Privatland (si-tian), dem Haushalt gehörte nicht das Land, aber der Ertrag. Jeder Brunnenverband bestand aus 900 Morgen für acht Haushalte und eine öffentliche Einheit.<sup>130</sup>

Jeder Bauer bekam im Alter von zwanzig Jahren 100 Morgen zugeteilt, im Alter von sechzig Jahren mußte er sie wieder zurückgeben. Nach dem *Wörterbuch Kang-Xi* heißt ein Mann (fu), dem hundert Morgen zugeteilt wurden, *fu-jia* (Mann der Familie). Im Buch *Die Sitte der Zhou* steht in der Abteilung „Bodenverwaltung“, daß es ein Amt (xiao-si-tu) gab, dessen Aufgabe es war, die Haushalte des Brunnenverbandes zu verwalten und zu erkennen, wer würdig und wer unwürdig, wer alt und wer jung, wer gesund und wer krank war.<sup>131</sup>

Jeder Bauer mußte mit den Bauern der anderen sieben Felder gemeinsam auf dem neunten öffentlichen Felde (gong-tian) arbeiten. Die adeligen Grundbesitzer bekamen den Ertrag des öffentlichen Feldes, also ein Neuntel vom Ertrag des Brunnenverbandes. Im Buch *Meng-zi* steht, daß jede Geviertmeile einen Brunnenverband bildete. Ein solcher Brunnenverband bestand aus neunmal hundert Morgen. Die mittleren hundert Morgen waren öffentliches Land. Acht Familien (jia) hatten je hundert Morgen zum eigenen Anbau und bebauten gemeinsam das öffentliche Land. Wenn einem Acker von hundert Morgen nicht die zum Anbau nötige Zeit entzogen wurde, so brauchte eine Familie (jia) von mehreren Köpfen nicht Hunger zu leiden.<sup>132</sup>

Zum Ende der Frühlings-Herbst-Periode (770-476 v.Chr.) und zum Beginn der Periode der Streitenden Reiche (475-221 v.Chr.) wurde das System geändert, das öffentliche Land wurde als Privatland einem Haushalt zugewiesen. Jeder Haushalt

---

<sup>129</sup> Yang, Mao-Chun, *Zhong-guo-jia-ting-yu-lun-li*, (Taipei, 1981), S.36.

<sup>130</sup> Vgl. Ebenda, S.37-40.

<sup>131</sup> Lin, Yi, *Zhou-li-jin-zhu-jin-yi*, (Taipei, 1992), S.111.

<sup>132</sup> Vgl. Zhu, Xi/Jiang, Bo-Qian (Erl.), *Meng-zi*, (Taipei, 1985), S.44 und 96. An anderer Stelle steht: „ein *jia* von acht Köpfen“, S.29.

hatte jetzt ein Zehntel seines Ertrages abzugeben.<sup>133</sup> In der Tat war eine Abgabe von etwa 10% des Ertrages auch in alten Zeiten durchaus üblich. Menzius kommentiert: Das Herrscherhaus von Xia gab den Leuten 50 Morgen und nahm Steuern. Das Haus Shang gab ihnen 70 Morgen und nahm Frondienste. Das Haus Zhou gab ihnen 100 Morgen und nahm Abgaben. In Wirklichkeit nahmen sie alle den Zehnten. Die „Abgaben“ beruhten auf der Einrichtung der Ertragsgemeinschaft, die „Fronen“ auf der der Arbeitsgemeinschaft.<sup>134</sup>

In diesem System waren die Fürsten nur noch an dem Zehnten des Ertrages interessiert und fragten nicht mehr nach dem Alter der Bauern. Wenn ein Bauer seinen Arbeitsbereich über die 100 Morgen hinaus erweitern wollte, so durfte er das zusätzliche Land bearbeiten. Damit entfiel auch die Rückgabe des Landes, die Bauern konnten das Land an ihren (ersten) Sohn weitergeben. In der Periode der Streitenden Reiche entwickelte sich aus diesem System das Privateigentum der Bauern. Das Oberhaupt der bäuerlichen Familie war ihr Vertreter und konnte das Privatvermögen verwalten.<sup>135</sup> Im *Buch der Sitte* steht, daß die Söhne, solange Vater und Mutter noch lebten, kein Privateigentum haben durften. Des weiteren durften die Söhne weder Privateigentum noch Privatvermögen haben.<sup>136</sup> So lag aller Besitz in Händen des Vaters. Man kann erkennen, daß der Bauer der Zhou-Zeit schon eine patriarchalische Familie begründet hatte. Normalerweise war das Oberhaupt der Älteste in der Familie, das hieß der Vater oder der Vater des Vaters. Das Oberhaupt als Besitzer des Eigentums hatte auch die entscheidende Macht in der Familie. Vor allem aber war er der Vertreter der Familie im Ahnenkult.

Die Familie war das Vermittelnde zwischen den Menschen und dem Staat. Die Anordnungen des Staates wurden an die Familie gestellt, nicht an den Einzelnen, ebenso war nicht der Einzelne, sondern die Familie verantwortlich vor dem Staat. Als acht Familienhaushalte eines Brunnenverbandes sich um das öffentliche Feld kümmerten, war nicht der Einzelne verantwortlich, die Steuer zu bezahlen, sondern der Familienhaushalt. Auch als das Privateigentum eingeführt worden war, zahlte die Familie Steuer, nicht der Einzelne. An diesem System wurde im Verlauf der chinesischen Geschichte bis ins 20. Jahrhundert nichts Wesentliches geändert. Stellvertretend für die Familie zahlte immer das Oberhaupt die Steuer.<sup>137</sup>

Eine andere Verpflichtung der Familie war es, für zivile Dienste Menschen zur Verfügung zu stellen. Männer waren erforderlich für staatliche Jagden und polizeiähnliche Dienste. Diese Männer wurden von den Familien gestellt. Im Buch *Die Sitte der Zhou* steht geschrieben, daß von der oberen Unterschicht drei von sieben, von der unteren Unterschicht zwei von fünf Familienmitgliedern eingegliedert werden können.<sup>138</sup> Für Arbeiten wie Palast-, Mauer-, Straßen-, und Kanalbau wurden Menschen aus den Unterschichtfamilien herangezogen. Diese Verpflichtungen standen in den alten Zeiten in den sittlichen Büchern, später im Gesetzbuch. Wenn diese Pflicht nicht erfüllt wurde, mußte das Familienoberhaupt

---

<sup>133</sup> In einer Übergangszeit existierten beide Abgabe-Systeme.

<sup>134</sup> Vgl. Zhu, Xi/Jiang, Bo-Qian, *Meng-zi*, S.114. Vgl. Wilhelm, Richard, *Mong Dsi*, (München, 1994), S.92.

<sup>135</sup> Vgl. Yang, Mao-Chun, a.a.O., S.37.

<sup>136</sup> Vgl. Wang, Meng-Ou, a.a.O., S.13.

<sup>137</sup> Vgl. Zhang, Xu-Tong, *Zhong-guo-de-jia-zhi*. In: *Fa-xue-cong-kan*, Nr.18, (Taipei, 1960), S.128.

<sup>138</sup> Vgl. Lin, Yi, a.a.O., (1992), S.111.

dafür die Verantwortung tragen.<sup>139</sup>

Eine dritte wichtige Funktion der Familie war die, einander gegenseitig Hilfe zu gewähren und die Bestattung zu organisieren. Dazu schreibt Menzius:

*„Die Felder einer Markung haben einen gemeinsamen Brunnen, beim Aus- und Eingehen sind Leute einander befreundet, im Schutz und bei der Aufsicht helfen sie einander, in Krankheitsfällen pflegen und warten sie einander. So herrscht Liebe und Eintracht unter dem Volk.“<sup>140</sup>*

Im Buch *Die Sitte der Zhou* steht über das Dorfsystem geschrieben: Fünf *jia* (Familienhaushalte) sind ein *bi* (eine Einheit zum gegenseitigen Schutz), fünf *bi* sind ein *lü* (zum gegenseitigen Beistand), vier *lü* sind ein *zu* (zur Hilfe bei der Bestattung), fünf *zu* sind ein *dang* (zur gegenseitigen Rettung vor Gefahr), fünf *dang* sind ein *zhou* (zur finanziellen Unterstützung), fünf *zhou* sind ein *xiang* (zur Würdigung der tugendhaften Menschen).<sup>141</sup> Diese konfuzianischen Ideen wurden im Legalismus stark betont. Der Legalist Y. Shang, Berater des Qin-Staates zur Periode der Streitenden Reiche, praktizierte folgendes System: fünf *jia* bildeten ein *wu*, zehn *jia* bildeten ein *shi*; wenn ein *jia* ein Verbrechen begangen hat, wurden *wu* oder *shi* dafür bestraft, wenn die *jia* es nicht bekannte.<sup>142</sup> Das Wort *jia* bedeutete Haushalt, im Laufe der Zeit wurde Haushalt *jia-hu* genannt, später nur noch *hu* (wörtlich: Tür). Bis auf den heutigen Tag nennt man Haushalt *hu*.<sup>143</sup> Egal, welcher Begriff im Laufe der Zeit für Haushalt benutzt wurde, die Grundlage ist immer die ökonomische, gesellschaftliche, administrative Haushaltseinheit *jia*.

---

<sup>139</sup> Vgl. Zhang, Xu-Tong, a.a.O., S.127-128.

<sup>140</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1994), S.94.

<sup>141</sup> Vgl. Lin, Yi, a.a.O., (1992), S.99.

<sup>142</sup> Vgl. Cheng, Gu-Yuan, a.a.O., (1956), S.5-6.

<sup>143</sup> Vgl. Ebenda, S.5.

### 3. DIE SOHNESPF LICHT: XIAO

#### 3.1 Die etymologischen Erklärungen

Die Sohnespflicht, auf chinesis ch 孝 (xiao), gehört zu den bedeutendsten moralischen Konzepten des Konfuzianismus'. Diese Tugend hat nicht nur die chinesische Familienethik nachhaltig geprägt, sondern auch auf das gesellschaftliche Modell im Lauf der Geschichte einen großen Einfluß ausgeübt. Nach den konfuzianischen Lehrsätzen ist die Sohnespflicht die Wurzel aller Tugenden.<sup>144</sup> Headland betont in seinem Buch *Home life in China* diese konfuzianische Tugend: Wenn man die Tatsache, daß die Sohnespflicht Grundlage für das familiäre, gesellschaftliche, religiöse und politische Leben ist, nicht kennen würde, wäre es nicht möglich, China und die Chinesen zu verstehen.<sup>145</sup> Im *Buch der Sohnespflicht* steht geschrieben: „Filial piety is the constant (method) of Heaven, the righteousness of Earth, and the practical duty of Man. Heaven and earth invariably pursue the course (that may be thus described), and the people take it as their pattern.“<sup>146</sup>

Auch lautet ein chinesis ches Sprichwort: Hundert Wohltaten fangen mit der Sohnespflicht an (bai-shan-xiao-wei-xian). Da die Sohnespflicht unter den konfuzianischen Tugenden den vordersten Platz einnimmt, bringt die Verfehlung an Gehorsam und Ehrfurcht großes Unglück. Im *Buch der Sohnespflicht* steht geschrieben: „There are three thousand offences against which the five punishments are directed, and there is not one of them greater than being unfilial.“<sup>147</sup> Diese strenge Vorschrift zeigt, daß die pflichtgemäße Betätigung gepflegt werden soll, indem alle Mitglieder ihre bestimmte Rolle durchführen. Das gilt für alle Mitglieder der Familie. Diese Pflege der pflichtgemäßen Betätigung bewirkt dann, daß Obere und Untere einander nicht entgegenwirken.<sup>148</sup> Deshalb wird die Pflichterfüllung des Sohnes als das Fundament der Menschlichkeit betrachtet. In den *Gesprächen* heißt es: „Der Edle pflegt die Wurzel; steht die Wurzel fest, so wächst der Weg. Pietät [xiao] und Gehorsam [ti]: das sind die Wurzeln des Menschentums [ren].“<sup>149</sup>

Zur Bedeutung der Sohnespflicht gibt es verschiedene Erklärungen. Das chinesis che Schriftzeichen 孝 (xiao) besteht aus zwei Bestandteilen: 耂 (lao; Alter, die Abkürzungsform von 老) und 子 (zi; Kind oder Sohn). Das Zeichen stellt selbst schon eine Kombination der menschlichen Beziehung zwischen verschiedenen Generationen dar. Im folgenden soll versucht werden, die Bedeutungen der Sohnespflicht 孝 (xiao) etymologisch zu erklären und aufzuzeigen, wie es wörtlich und inhaltlich in den konfuzianischen Klassikern verwendet wurde. Darunter sind drei Beziehungen zu betrachten: 1) die Vorfahren-Nachkommen-Beziehungen, 2) die Eltern-Kinder-Beziehungen und 3) die Vater-Sohn-Beziehungen.

---

<sup>144</sup> Vgl. Huang, De-Shi, a.a.O., S.1.

<sup>145</sup> Nach Sang-Yuan, *Zhong-guo-zhi-xiao-dao*, (Taipei, 1980), S.1.

<sup>146</sup> Legge, James, a.a.O., *The Hsiao King*, S.473.

<sup>147</sup> Ebenda, S.481.

<sup>148</sup> Vgl. Wang, Meng-Ou, a.a.O., S.756.

<sup>149</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1996), S.37.

### 3.1.1 Die Vorfahren-Nachkommen-Beziehungen

Schon in der vorkonfuzianischen Zeit entstand der Begriff Sohnespflicht. In der paläographischen Forschung wurde gezeigt, daß das Schriftzeichen 孝 *xiao* über siebzigmal in den Bronzeinschriften zur Zeit der Zhou (ca. 1122-256 v.Chr.) erkannt wurde.<sup>150</sup> Diese Inschriften wurden vom 11. bis 8. Jahrhundert v.Chr. auf verschiedenen Bronzegefäßen bzw. Opfergefäßen gefunden. Häufig wurde sinngemäß folgende Inschrift verfaßt: Für die Kinder und die Kindeskiner sollen die Bronzegefäße immerdar gut bewahrt werden.<sup>151</sup> Die Anfertigung der Inschriften war in der damaligen Zeit von großer Bedeutung für die Sohnespflicht, weil dadurch die Beziehungen zwischen Vorfahren und Nachkommen geknüpft wurden.

Wie die Knocheninschriften in der Shang-Zeit (ca. 1766-1123 v. Chr.) bei den religiösen Angelegenheiten eine wichtige Rolle spielten, dienten die Bronzeinschriften in der Zhou-Zeit auch dem religiösen Zweck. Dabei hatte die Sohnespflicht ursprünglich viel mit den kultischen Bedeutungen zu tun. Die Familienmitglieder des königlichen Hauses sollten Bericht erstatten von den Geschichten, die unter den Vorfahren geschahen. Besonders waren die Familienmitglieder gefordert, Namen und Werke der Vorfahren bekanntzumachen. Diese Überlieferung für die kommenden Generationen drückte primär die Pflichterfüllung des Sohnes aus. Im *Buch der Sitte* steht geschrieben: „The tripods (at the sacrifices) had inscriptions on them. The maker of an inscription named himself, and took occasion to praise and set forth the excellent qualities of his ancestors, and clearly exhibit them to future generations.“<sup>152</sup>

Entscheidend war, daß die Lebenden genau erkannten, welche Lobschrift den Vorfahren gebühren sollte. Die Inschriften sollten authentisch und treu niedergeschrieben werden, für wen und wie es angemessen war.

*“In this way the superior men of antiquity panegyrised the excellent qualities of their ancestors, and clearly exhibited them to future generations, thereby having the opportunity to introduce their own personality and magnify their states. If descendants who maintain their ancestral temples and the altars to the spirits of the land and grain, praised their ancestors for good qualities which they did not possess, that was falsehood; if they did not take knowledge of the good qualities which they did possess, that showed their want of intelligence; if they knew them and did not transmit them (by their inscriptions), that showed a want of virtue: – These are three things of which a superior man should have been ashamed.“<sup>153</sup>*

Bei der Anfertigung der Bronzeinschriften sind zwei Bedeutungen für die Vorfahren-Nachkommen-Beziehungen zu unterscheiden: einerseits sollten die Lebenden die Taten ihrer Vorfahren sorgfältig erkennen und fortsetzen,

---

<sup>150</sup> Vgl. Li, Huan-Ming, *Xiao-de-yuan-liu-yu-xin-de-xiao-dao-guan*. In: *Kong-meng-yue-kan*, Bd.30, Nr.2, (Taipei, 1991), S.37.

<sup>151</sup> Vgl. Zeng, Zhao-Xu, *Gu-rou-xiang-qin, Zhi-ye-xiang-chuan, Xiao-dao-guan-nian-de-fa-zhan*. In: Huang, Jun-Jie (Hrsg.), *Tian-dao-yu-ren-dao*, (Taipei, 1996), S.216.

<sup>152</sup> Legge, James (Übers.): *The Sacred Books of China. The Texts of Confucianism*. Part IV. *The Li Ki*, XI-XLVI, (Delhi, 1992), S.251.

<sup>153</sup> Ebenda, S.252.

andererseits sollten sie dadurch eine vorbildliche Tat für die künftigen Generationen hinterlassen. Die Ausübung dieser Pflicht bestand bei den Familienmitgliedern im Nachfolgen und Überliefern. Das belegt auch *Das Buch der Sitte*:

*„The inscriber discourses about and panegyrises the virtues and goodness of his ancestors, their merits and zeal, their services and toils, the congratulations and rewards (given to them), their fame recognised by all under heaven; and in the discussion of these things on his spiritual vessels, he makes himself famous; and thus he sacrifices to his ancestors. In the celebration of his ancestors he exalts his filial piety. That he himself appears after them is natural (wörtlich folgsam). And in the clear showing (of all this) to future generations, he is giving instruction.“<sup>154</sup>*

Im Buch *Mitte und Maß* findet man folgendes: „Der Ehrfürchtige ist geschickt, die Absichten seiner Vorfahren fortzusetzen; er ist geschickt, die Taten seiner Vorfahren bekanntzumachen.“<sup>155</sup> Die Lebenden hatten in erster Linie ihre Pflicht zu erfüllen, um das spirituelle Gute, nämlich Tugenden, Werke und Worte, weiter zu überliefern. Weiter heißt es:

*„By the one panegyric of an inscription benefit accrues to the ancestors, to their descendant and to others after them. Hence when a superior man looks at an inscription, while he admires those whom it praises, he also admires him who made it. That maker had intelligence to see (the excellences of his ancestors), virtue to associate himself with them, and wisdom to take advantage (of his position); - he may be pronounced a man of ability and virtue.“<sup>156</sup>*

Davon leitet sich ab, daß sich die Sohnespflicht ursprünglich auf eine kultische Handlung bezieht, die die Vorfahren-Nachkommen-Beziehungen durch die Anfertigung der Bronzeinschriften betrifft.

In der altchinesischen Gesellschaft besaßen die Vorfahren eine hohe Stellung, weil sie die Wurzel des menschlichen Stammes waren. Nach der konfuzianischen Lehre sind der Himmel und die Erde der Anfang des Lebens.<sup>157</sup> „Unter allem, was der Himmel erzeugt und die Erde nährt, ist der Mensch das größte.“<sup>158</sup> Da die Ahnen aber die Wurzel des menschlichen Stammes waren, wurden sie im alten China sehr hochgeachtet, wie es im *Buch der Sitte* belegt wird:

*„Die Sitte hat drei Wurzeln: Himmel und Erde sind die Wurzeln unsrer Natur, die Ahnen sind die Wurzel unsres Stammes, der Herr und Meister ist die Wurzel der Ordnung. Ohne Himmel und Erde gibt es kein Leben, ohne die Ahnen gibt es keine Abstammung, ohne Herrn und Meister gibt es keine Ordnung. Wenn diese drei Dinge irgendwie fehlen, so ist Sicherheit unter den Menschen unmöglich. Darum ist es Sitte, oben dem Himmel und unten der Erde zu dienen, die Ahnen zu ehren und den Meistern zu spenden. Das sind die drei Wurzel der Sitte.“<sup>159</sup>*

---

<sup>154</sup> Ebenda, S.251.

<sup>155</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1997), S.33.

<sup>156</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, XI-XLVI, S.251-252.

<sup>157</sup> Vgl. Xunzi, *Xun-zi*, (Taipei, 1984), S.228.

<sup>158</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1997), S147.

<sup>159</sup> Ebenda, S.203.

Wie der Himmelskult dem Himmelssohn, so diente der Ahnenkult den damaligen königlichen Familienmitgliedern als Andenken an die Wurzel. Tatsächlich fiel der Ursprung, die Wurzel, oder der Anfang in den konfuzianischen Klassikern immer ins Gewicht. Diese Betonung wurde durch Konfuzius noch verstärkt. Darum sagt der Meister zu seinen Jüngern, daß er die Werke der Vergangenheit überliefere und kein neues von sich selbst aus schaffe.<sup>160</sup> Für Konfuzius waren die vergangenen heiligen Könige der Idealtyp für das Menschentum und das von ihnen gegründete Ordnungssystem das Fundament für die gesamte Gesellschaft. Die Pflege der Vergangenheit war ein unentbehrlicher Grundsatz für die Regierung. Dazu sagt der Jünger Zenzi: „Gewissenhaftigkeit gegen die Vollendeten und Nachfolge der Dahingegangenen: so wendet sich des Volkes Art zur Hochherzigkeit.“<sup>161</sup>

Im Konfuzianismus nahmen die Vorbildfiguren der Sohnespflicht einen wichtigen Platz ein. Es vollendeten z.B. zur Zhou-Zeit der König Wu und sein Bruder Herzog Zhou die Sohnespflicht gegenüber den Vorfahren. Der König Wu hatte das Werk fortgesetzt, das seine königlichen Vorfahren begonnen hatten. Er hat die Bestimmung (des Himmels) am Ende seines Lebens empfangen. Einst zog er die Waffenrüstung an, und die Welt war ihm untertan. Sein Bruder, der Herzog Zhou, vollendete, was die Tugend der Könige Wen (Vater des Königs Wu) und Wu begonnen hatten. Er nannte mit dem Namen des Königs den König Dai (Großvater des Königs Wen) und den König Ji (Vater des Königs Wen) und opferte darüber hinaus all den früheren Herzögen nach den Sitten des Himmelssohnes. Der Meister sagt dazu, daß sich der König Wu und der Herzog von Zhou wirklich auf die Sohnespflicht verstanden, weil sie die Absichten seiner Vorfahren fortgesetzt und deren Taten berühmt gemacht haben.<sup>162</sup> Im Frühling und Herbst wurden die Ahnentempel instand gesetzt, die Opfergeräte aufgestellt, die Gewänder und Obergewänder ihrer Ahnen ausgebreitet und die zeitgemäßen Speisen dargebracht.<sup>163</sup> Alle Zubereitungen bezweckten, daß die Nachkommen ihre Vorfahren nicht vergessen sollten. Im *Buch der Lieder* steht geschrieben:

*„Ganz willig, ganz zur rechten Zeit  
Erfüllt´ er alles nach Gebühren.  
Ihr Söhn´ und Enkel allzumal,  
Ermangelt nichts, es fortzuführen!“<sup>164</sup>*

Außerdem finden wir das Schriftzeichen 孝 (xiao) im *Buch der Lieder*, das eine reichhaltige Quelle für sprachliche Forschung ist. In dem Buch taucht das Schriftzeichen 孝 (xiao) sechzehnmal auf. An verschiedenen Stellen hängt der Begriff Sohnespflicht mit dem Opferkult sehr eng zusammen, wie folgende zeigen: „Am günstig´n Tag, gereinigt, bringst du/ Die Speisenopfer kindlich dar.“<sup>165</sup> und „Er führt sie zum verklärten Vater/ Zu frommem Dienst, zu frommen

---

<sup>160</sup> Vgl. Zhu, Xi/Jiang, Bo-Qian, *Lun-yu*, S.86.

<sup>161</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1996), S.39.

<sup>162</sup> Vgl. Ders., (1997), S.33.

<sup>163</sup> Vgl. Ebenda.

<sup>164</sup> Strauß, Victor von, a.a.O., II.6,5, S.349.

<sup>165</sup> Ebenda, II.1,6, S.263.

Opferweih'n.“<sup>166</sup> Die hier erwähnten Phrasen „Die Speisenopfer kindlich“ oder „zu frommen Dienst, zu frommen Opferweihen“ heißen original auf chinesischesch 是以孝享 (shi-yi-xiao-xiang) und 以孝以享 (yi-xiao-yi-xiang), dabei wird das Schriftzeichen 孝 (xiao) mit 享 (xiang) als Synonym für „Opferdarbringung“ gedeutet. Die beiden Schriftzeichen sind austauschbar verwendet, z.B. wird im *Buch der Terminologie* der Begriff 享 (xiang) mit dem Wort 孝 (xiao) erklärt.<sup>167</sup> In diesem Sinn wurden die beiden als „Opferdarbringung“ oder „Opfern“ bezeichnet. An anderer Stelle: im Satz „süß roch des frommen Opfers Weise“ soll 孝 (xiao) mit 祀 (si) auch als „Opfern“ verstanden werden.

Häufig wird das Wort *xiao* mit dem Wort *sun* (Kindeskind) im *Buch der Lieder* zusammengesetzt. *Xiao-sun* (孝孫) bedeutet wörtlich ein frommer Enkel, heißt aber im kultischen Sinn der Enkel, *der beim Opfern dient*. In der Tat bezieht sich *sun* nicht nur auf den „Enkel“, sondern auch im allgemeinen auf alle (männlichen) Nachkommen. Weitere Beispiele finden sich in demselben Buch: 孝孫有慶 (xiao-sun-you-qing), 徂賚孝孫 (cu-lai-xiao-sun) und 孝孫徂位 (xiao-sun-cu-wei). Da die Nachkommen für den Dienst beim Opferkult ausgesondert waren, wurden sie mit *xiao* gekennzeichnet.<sup>168</sup> Die Opferdarbringung diente dazu, die Vorfahren zu ehren. Die Beziehungen zwischen Vorfahren und Nachkommen wurden durch Opfer gepflegt. Die Nachkommen sollten den verstorbenen Vorfahren so dienen, wie sie den Lebenden dienten; sie sollten den Hingegangenen (Begrabenen) dienen, wie sie den Abwesenden dienten. Nach der Vorstellung Konfuzius' war das die höchste Art der Sohnespflicht.<sup>169</sup>

Schließlich sollen die chinesischen Bezeichnungen für Vorfahren und Nachkommen im einzelnen erklärt werden. Im *Buch der Terminologie* werden verschiedene Wörter hinsichtlich der Bedeutung des Ursprungs zu einer Gruppe zusammengefaßt. Darunter befindet sich das Schriftzeichen 祖 (zu) für die Ahnen, genauer gesagt für den Ahnherrn. Auf die Ahnen ist der Anfang der Ahnentempel zurückzuführen.<sup>170</sup> Darum bestand die sittliche Funktion, das Zurückkehren zum Ursprung zu fordern. „Die Wirkungen der heiligen Sitten auf Erden sind, daß man sich fromm zu seinem Ursprung bekennt. Das Bekenntnis zum Ursprung bewirkt eine Stärkung der Wurzelkräfte des Einzelnen.“<sup>171</sup> In den Knochen- und Bronzeinschriften wurde das Schriftzeichen 祖 (zu) für Großvater und im allgemeinen für die männlichen Vorfahren gebraucht. Im Gegensatz dazu stand das Schriftzeichen 妣 (pi) für weibliche Vorfahren. Davon leitet sich die Bezeichnung für Vorfahren meistens mit *zu-xian* oder *xian-zu* ab.

Die chinesische Bezeichnung für die Nachkommen ist *zi-sun* oder *zi-zi-sun-sun*, das heißt wörtlich „Kinder und Kindeskinde“. Das Schriftzeichen für 孫 (sun) besteht aus zwei Teilen, von denen der eine 子 (zi) „Sohn“ oder „Kind“ bedeutet, der andere 系 (xi) „fortsetzen“. Darum bedeutet *sun* „Fortsetzer“ oder „Nachfolger“. Das andere Synonym für *zi-sun* heißt *hou-si*, es bedeutet „kommende“ (ho) „Nachfolger“ (si). Was die Vorfahren angefangen haben, sollen

---

<sup>166</sup> Ebenda, IV.2,8, S.484.

<sup>167</sup> Vgl. Yang, Jia-Luo, a.a.O., (1985), *shi-gu*, S.9.

<sup>168</sup> Vgl. Qu, Wan-Li (Erl.), *Shi-jing-quan-shi*, (Taipei, 1988), S.609.

<sup>169</sup> Vgl. Wilhelm, Richard, a.a.O., (1997), S.34.

<sup>170</sup> Vgl. Yang, Jia-Luo, a.a.O., (1985), *shi-gu*, S.2.

<sup>171</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1997), S.277.

die Nachkommen fortsetzen. Dabei geht es nicht nur um das leibliche Dasein, sondern auch um das spirituelle Leben. Nach dem Konfuzianismus stellt das Leben die Beständigkeit und die Unsterblichkeit dar. Was angefangen war, sollte ununterbrochen fortgesetzt werden. Dazu erklärt *Das Buch der Terminologie: zi-zi-sun-sun* hat die Bedeutung „Unendlichkeit“.<sup>172</sup> Das drückt beim Konfuzianismus die ewige Perspektive des Lebens aus. Dabei dienen die existierenden Familienmitglieder als wichtiges Kettenglied zwischen der Vergangenheit und der Zukunft. Deshalb sagt Menzius: „Drei Dinge gehen gegen die Sohnespflicht: Keine Nachkommen zu haben, ist das schlimmste davon.“<sup>173</sup>

### 3.1.2 Die Eltern-Kinder-Beziehungen

Wie oben erwähnt, besteht das chinesische Schriftzeichen 孝 (xiao) aus zwei Teilen. Der obere Teil 耂 ist eine Abkürzungsform von dem Schriftzeichen 老 (lao), das heißt wörtlich „der Alte“ oder „die Alten“. Der untere Teil 子 (zi) heißt dann „Kind“ oder „Sohn“. Die Zusammenhänge der beiden Bestandteile sollen in bezug auf die Eltern-Kinder-Beziehungen erörtert werden.

Der Archtyp des Zeichens 耂 vom 老 zeigt, daß sich die menschlichen Haare verändert haben und „weiß“ geworden sind. Der Bestandteil von 老 ist 匕 hua, eine umgekehrte Form von Mensch (人), darum heißt es „Veränderung“ oder „Wandel“. In der Definition sind die Alten, die siebzigjährigen, gemeint, deren Haare ihre Farbe von schwarz auf weiß ändern.<sup>174</sup> Nach der Erklärung aus dem *etymologischen Wörterbuch* wird 老 lao als „Vater und Mutter“ gedeutet. Die ursprüngliche Bedeutung für Sohnespflicht meinte, daß das Kind (oder der Sohn) dem Vater und der Mutter gut dienen, die Kinder den Eltern gegenüber pietätvoll und gehorsam sein sollen. Diese schriftliche Zusammensetzung stellt die vertikale Beziehung zwischen den Eltern und den Kindern dar.

Außerdem werden im Konfuzianismus folgende Textstellen herausgestellt. „Die Sohnespflicht bedeutet, die Eltern gut zu behandeln.“<sup>175</sup> Das Buch *Yi-zho-shu* erklärt die Sohnespflicht mit der Liebe und Güte den Eltern gegenüber. Xunzi sagt: „Wer den Eltern dienen kann, der erfüllt die Sohnespflicht.“<sup>176</sup> „Die Kinder, die den Eltern Gutes tun und sie lieben, werden mit Sohnespflicht gekennzeichnet, und wer gegen die Pflicht handelt, der sündigt.“<sup>177</sup> Für die Erklärung der Sohnespflicht kann hier die Aussprache des Wortes *xiao* herangezogen werden, es kann mit „liebhaben“ (好 hao) erklärt werden und heißt dann die Eltern liebhaben. Die alte Aussprache der Sohnespflicht *xiao* klingt wie das Wort *hao*, d.h. „gut“.<sup>178</sup> Den Beziehungen in der Familie liegt die Sohnespflicht zugrunde, sie weist sowohl auf die Beziehung zwischen den Kindern und den Eltern, als auch zwischen den Nachkommen und den Vorfahren hin.

---

<sup>172</sup> Vgl. Yang, Jia-Luo, a.a.O., (1985), *shi-xun*, S.15.

<sup>173</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1994), S.122.

<sup>174</sup> Vgl. Xu, Shen, a.a.O., S.402.

<sup>175</sup> Yang, Jia-Luo, a.a.O., (1985), *shi-xun*, S.17.

<sup>176</sup> Xunzi, a.a.O., S.230.

<sup>177</sup> Liu, Bao-Nan, *Lun-yu-zheng-yi*, (Taipei, 1992), S.3-4.

<sup>178</sup> Vgl. Kang, Xue-Wei, *Xian-qin-xiao-dao-yan-jiu*, (Taipei, 1992), S.8-9.

Im alten China hielt man die Sohnespflicht den Eltern gegenüber für selbstverständlich, denn alle Kinder sind von den Eltern gezeugt und von ihnen aufgezogen worden. Diese wechselseitigen Beziehungen zwischen Eltern und Kindern kommen nach Menzius aus der menschlichen Natur. Er sagt:

*„Was die Menschen können, ohne es gelernt zu haben, das ist ihr eigentliches Können. Was die Menschen wissen, ohne sich darüber zu besinnen, das ist ihr eigentliches Wissen. Jedes Kind, das man auf den Arm nimmt, weiß seine Eltern zu lieben, und wenn es ein wenig größer ist, so weiß es seinen älteren Bruder zu achten. Anhänglichkeit an die Nächsten ist die Liebe, Achtung vor den Älteren ist die Pflicht.“*<sup>179</sup>

Und an anderer Stelle steht:

*„In der Kindheit hängt der Mensch an seinen Eltern. Erwacht in ihm die Frauenliebe, so hängt er an seiner jungen Schönen. Hat er Weib und Kind, so hängt er an Weib und Kind. Kommt er ins Amt, so hängt er an seinem Fürsten, und verliert er das Vertrauen des Fürsten, so brennt es ihn in seinem Innern. Höchste Kindlichkeit hängt lebenslang an den Eltern. Mit fünfzig Jahren noch ganz an seinen Eltern zu hängen – das ist es, was ich an Shun, dem Großen, geschaut habe.“*<sup>180</sup>

Die Anhänglichkeit an die Eltern wurde im Konfuzianismus als Sohnespflicht gekennzeichnet, das unterscheidet sich im Vergleich dazu von der Versstelle in der Bibel: „Darum wird ein Mann seinen Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhängen, und sie werden sein ein Fleisch.“<sup>181</sup>

Neben der Erklärung der Sohnespflicht soll hier der chinesische Name für Eltern untersucht werden. Dafür wurde in den klassischen Werken 親 *qin* oder 父母 *fu-mu* genannt. Nach dem *Buch der Terminologie* heißt *qin* „nähern“, „Vertraulichkeit“ oder „die Nächste“. Die Eltern sind die, die tiefste Herzlichkeit (gegenüber den Kindern) haben, darum wurden sie als *qin* benannt.<sup>182</sup> Das chinesische Schriftzeichen 親 *qin* hat nach dem *Wörterbuch Kang-Xi* die folgenden Bedeutungen: Liebe oder lieben (*ai*), Nähe oder annähen (*jin*), persönlich oder selbst (*gong*) und Angehörigkeit (*shu*).<sup>183</sup>

Das Wort *qin* drückt schon eine besonders enge Beziehung zwischen Eltern und Kindern aus. Das unterscheidet sich von anderen Beziehungen. Menzius sagt: „Der Edle ist freundlich zu Tieren, aber er liebt sie nicht. Er liebt die Menschen, aber er ist nicht anhänglich an sie. An die Nächsten ist er anhänglich und liebt die Menschen. Er liebt die Menschen und ist freundlich zu den Tieren.“<sup>184</sup> Dabei sind mit den Nächsten die Eltern gemeint. Die Pflege der Beziehungen zu den Eltern stellt die Grundlage für alle menschlichen Beziehungen dar. „Die Dinge haben

---

<sup>179</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1994), S.187.

<sup>180</sup> Ebenda, S.137.

<sup>181</sup> Die Bibel, 1. Mose 2,24; Epheser 5,31. Nach der Übersetzung Martin Luthers. Bibeltext in der revidierten Fassung von 1984, (Stuttgart, 1985).

<sup>182</sup> Vgl. Xu, Shen, a.a.O., S.414.

<sup>183</sup> Vgl. Ling, Shao-Wen, a.a.O., S.1745.

<sup>184</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1994), S.196.

Wurzel und Verzweigungen; die Arbeiten haben Ende und Anfang. Wenn man erkennt, was früher kommt und was später, so nähert man sich dem rechten Weg.“<sup>185</sup>

Der Dienst an den Eltern beschränkte sich nicht auf ihre Lebenszeit, sondern erstreckte sich auch auf die Zeit nach ihrem Tod. Dadurch verlängerte sich der Dienst und drückte so das ehrfürchtige Herz aus.

*„It is by sacrifice that the nourishment of parents is followed up and filial duty to them perpetuated. The filial heart is a storehouse (of all filial duties). Compliance with everything that can mark his course, and be no violation of the relation (between parent and child): - the keeping of this is why we call it a storehouse. Therefore in three ways is a filial son's service of his parents shown: - while they are alive, by nourishing them; when they are dead, by all the rites of mourning; and when the mourning is over by sacrificing to them.“<sup>186</sup>*

Die ethischen Normen für die Familie drangen durch den Konfuzianismus nach und nach in die unteren Schichten ein, damit jeder seinen Raum in der gesamten Sozialordnung finden und die menschlichen Beziehungen innerhalb des Familienumfeldes verwirklichen konnte. Das gilt vom Himmelssohn bis zum gewöhnlichen Mann. „Der Weg ist nahe, und sie suchen ihn in der Ferne. Das Werk ist leicht, und sie suchen es in Schwierigkeiten. Wenn alle Menschen ihre Nächsten lieben und ihre Älteren ehren, so ist die Welt in Frieden.“<sup>187</sup> Die Nächsten lieben war für den Herrscher die Grundlage der Regierung: „Menschlichkeit bedeutet Menschentum. Die Liebe zu den Nächsten ist das Größte daran.“<sup>188</sup> Alle Menschen konnten wie der König Yao und Sun sein, entscheidend war daran, ob sie danach handelten. Menzius stellte fest, daß die Art von König Yao und Shun nichts weiter als Sohnespflicht und Brüderlichkeit war.<sup>189</sup> Im *Buch der Sohnespflicht* steht weiter: „Die Sohnespflicht fängt mit dem Dienst an den Eltern an, setzt sich mit dem Dienst an dem Herrscher fort und vollendet sich mit der Persönlichkeit.“<sup>190</sup> Menzius erfragt:

*„Welcher Dienst ist der größte? Der Dienst an den Eltern ist der größte. Welche Verantwortung ist die größte? Die Verantwortung für die eigene Person ist die größte. Daß einer, der sich selbst nicht verliert, den Eltern zu dienen vermag, das habe ich schon gehört. Daß einer, der sich selbst verloren hat, den Eltern zu dienen vermag, das habe ich noch nie gehört. Was heißt nicht alles Dienst? Der Dienst an den Eltern ist die Wurzel jedes Dienstes. Was heißt nicht alles Verantwortung? Die Verantwortung für sich selbst ist die Wurzel jeder Verantwortung.“<sup>191</sup>*

Bei der Regierung sollte auch die Beziehung zu den Eltern unabänderlich im Mittelpunkt stehen: „The first was the regulating what was due to his kindred.

---

<sup>185</sup> Ders., (1997), S.46.

<sup>186</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, XI-XLVI, S.237.

<sup>187</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1994), S.118.

<sup>188</sup> Ders., (1997), S.34.

<sup>189</sup> Vgl. Zhu, Xi/Jiang, Bo-Qian, *Meng-zi*, S.287.

<sup>190</sup> Huang, De-Shi, a.a.O., S.1.

<sup>191</sup> Zhu, Xi/Jiang, Bo-Qian, *Meng-zi*, S.179. Vgl. Wilhelm, Richard, a.a.O., (1994), S.120.

[...] But no changes could be enjoined upon them in what concerned affection for kin [...].“<sup>192</sup>

Der Herrscher sollte darauf achten, ob Leute für die eigenen Eltern zuständig sein konnten. Dazu sagt Menzius dem König (Hui von Liang):

*„Wenn Ihr, o König, ein mildes Regiment führt über Eure Leute, Strafen und Bußen spart, Steuern und Abgaben ermäßigt, so daß die Felder tief gepflügt und ordentlich gejätet werden können, daß die Jugend Zeit hat zur Pflege der Tugenden der Ehrfurcht, Brüderlichkeit, Gewissenhaftigkeit und Treue, daß sie zu Hause ihren Eltern und Brüdern und im öffentlichen Leben ihren Fürsten und Oberen dienen – dann könnt Ihr ihnen Knüppel in die Hand geben, um damit die starken Panzer und scharfen Waffen der Herren von Tsin und Tschu zu zerschlagen.“<sup>193</sup>*

Umgekehrt hatte diejenige Regierung keinen langen Bestand, in der die Pflichterfüllung für die Familie nicht beachtet wurde.

*„Jene Fürsten rauben ihren Leuten die Zeit, daß sie nicht pflügen und jäten können, um Nahrung zu schaffen für ihre Eltern. Die Eltern leiden Frost und Hunger, Brüder, Weib und Kind sind fern voneinander zerstreut. Jene Fürsten treiben ihre Leute in Fallen und ertränken sie. Wenn Ihr, o König, dann hingehet und sie bekämpft, wer wird Euch da feindlich entgegentreten?“<sup>194</sup>*

Darum sollte ein guter Fürst für eine geordnete Volkswirtschaft sorgen, damit die Leute einerseits genug haben, um ihren Eltern zu dienen, und andererseits genug, um Weib und Kind zu ernähren. Solche Pflichterfüllung war das Fundament für den Herrscher, der als Eltern der Menschen bezeichnet wurde.

Anhand der terminologischen Darstellung wird der „Vater“ und die „Mutter“ im einzelnen betrachtet. Das Schriftzeichen für die Verwandtschaftsbezeichnung „Vater“ ist 父 *fu*. Mit diesem Zeichen setzen sich auch andere synonyme Schriftzeichen, z.B. 爸 *ba* 爹 *die* 爺 *ye* (*ye* wird gebräuchlich für Großvater verwendet) usw. zusammen. *Das etymologische Wörterbuch* gibt folgende Erklärung: das Oberhaupt führt und lehrt. 父 ist der Archetyp von 父, es zeigt einen Stab in der Hand.<sup>195</sup> Das erinnert uns an den berühmten Psalm Davids: „Und ob ich schon wanderte im finstern Tal, fürchte ich kein Unglück; denn du bist bei mir, dein Stecken und Stab trösten mich.“<sup>196</sup> Als Zuchtmittel repräsentiert dieser Stab eine pädagogische Reproduktion: Stock und Rute, die beiden, dienen dazu, die Zucht zu erhalten.<sup>197</sup> Das findet man parallel auch in der Bibel: „Denn wo ist ein Sohn, den der Vater nicht züchtigt?“<sup>198</sup> und „Wer seine Rute schont, der haßt seinen Sohn; wer ihn aber liebhat, der züchtigt ihn beizeiten.“<sup>199</sup>

---

<sup>192</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, XI-XLVI, S.61-62.

<sup>193</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1994), S.46.

<sup>194</sup> Ebenda.

<sup>195</sup> Vgl. Xu, Shen, a.a.O., S.116.

<sup>196</sup> Die Bibel, Psalm 23,4.

<sup>197</sup> Vgl. Wang, Meng-Ou, a.a.O., S.169 und 595.

<sup>198</sup> Die Bibel, Hebräer 12,7.

<sup>199</sup> Ebenda, Sprüche 13,24.

Außerdem erklärt *Shi-ming* noch dazu, daß der Vater das „Richtmaß“ 矩 *ju* sei.<sup>200</sup> Konfuzius beschreibt mit dem Wort *ju* die Entwicklungsstufen seines Lebens, er sagt: „Ich war fünfzehn, und mein Wille stand aufs Lernen, mit dreißig stand ich fest, mit vierzig hatte ich keine Zweifel mehr, mit fünfzig war mir das Gesetz des Himmels kund, mit sechzig war mein Ohr aufgetan, mit siebzig konnte ich meines Herzens Wünschen folgen, ohne das Maß [*ju*; wörtlich Richtmaß] zu übertreten.“<sup>201</sup> Warum das Richtmaß? „Zirkel und Richtmaß geben vollkommene Kreise und Quadrate.“<sup>202</sup> Selbst scharfe Augen und Geschicklichkeit können ohne Zirkel und Richtmaß (*ju*) keine Kreise und Quadrate fertigbringen.<sup>203</sup> Menzius hat ein Beispiel angeführt: „Ein rechter Maurer lehrt seine Schüler Zirkel und Richtmaß [*ju*] zu gebrauchen. Der Lernende muß auch Zirkel und Richtmaß [*ju*] gebrauchen.“<sup>204</sup>

Für die konfuzianische Erziehungsweise spielt gerade das Vorbild eine wichtige Rolle. Man soll mit gutem Beispiel vorangehen, damit man andere Leute erziehen kann. In diesem Sinn setzt das Vor-Bild für das Nach-folgen oder Nach-ahmen voraus. Auch lautet ein chinesisches Sprichwort: Ist der obere Balken schief, können auch die unteren nicht gerade sein (*shang-liang-bu-zheng-xia-liang-wai*). Das Richtmaß kann die Quadrate nur bemessen, wenn es selbst aufrecht und quadratisch ist. Durch die Analyse des Wortes *ju* wird es noch deutlicher: Das Schriftzeichen 矩 *ju* ist mit dem Radikal 矢 *shi*, d.h. Pfeil, abgebildet und die Geradheit ist die Voraussetzung für die Anfertigung eines Pfeils.<sup>205</sup>

Für die Verwandtschaftsbezeichnung „Mutter“ ist 母 *mu* zu erkennen. Der Archetyp von 母 sieht so 𠂇 aus und bedeutet, daß eine Frau ein Kind umarmt oder stillt, die zwei Punkte deuten auf die Brüste einer Frau 女 (𠂇) hin.<sup>206</sup> Im Gegensatz zum Vater, der „erzeugt“ (*shi-sheng*) oder „anfängt“ (*fu*), beinhaltet das chinesische Wort „Mutter“ diejenige, die „empfängt“ (*han-sheng*) oder „deckt“ (*mao*).<sup>207</sup> S. Xu erklärt das Zeichen 母 (*mu*) mit dem Schriftzeichen 牧 (*mu*), das heißt „Vieh hüten“. Etymologisch gesehen, besteht das Schriftzeichen 牧 aus 牛 (Kuh) und 攴 (eine Rute in der Hand).<sup>208</sup> Diese Bedeutung „hüten“ wird dann für die mütterliche Rolle übernommen. Darum bedeutet 母 (Mutter) Kinder aufziehen und ernähren. Im *Buch der Lieder* steht: „O Vater, und du zeugtest,/ O Mutter, und du säugtest mich“<sup>209</sup> Auch bringt der Dichter die Dankbarkeit zu den Eltern zum Ausdruck:

*„Hoch wuchs sie auf, die Stabwurz da, -  
Nicht Stabwurz, Rainfarn sollt' es sein.  
Ach, ach, mein Vater, meine Mutter!  
Ihr zogt mich auf mit Müh' und Pein.  
Hoch wuchs sie auf, die Stabwurz da, -*

<sup>200</sup> Vgl. Chen, Meng-Lei, a.a.O., Bd.38, S.633.

<sup>201</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1996), S.43.

<sup>202</sup> Ders., (1994), S.113.

<sup>203</sup> Vgl. Ebenda, S.112.

<sup>204</sup> Ebenda, S.170.

<sup>205</sup> Vgl. Ling, Shao-Wen, a.a.O., S.1229.

<sup>206</sup> Vgl. Xu, Shen, a.a.O., S.620.

<sup>207</sup> Vgl. Chen, Meng-Lei, a.a.O., Bd.38, S.633.

<sup>208</sup> Vgl. Ebenda, S.127.

<sup>209</sup> Strauß, Victor von, a.a.O., II.5,8, S.334.

*Nicht Stabwurz, 's ist nur Zittergrün.  
Ach, ach, mein Vater, meine Mutter!  
Ihr zogt mich auf mit Noth und Müh'n.*<sup>210</sup>

Die beiden Wörter *fu-mu* (父母) für Vater und Mutter tauchen häufig in der konfuzianischen Literatur auf, die Beziehungen zwischen Eltern und Kindern darstellen. Nun beziehen sie sich dabei nicht nur auf die leiblichen Eltern, sondern auch auf andere Bezugspersonen, die wie die Eltern sind. Im *Buch der Urkunden* repräsentieren Himmel und Erde Vater und Mutter: „Allein sind der Himmel und die Erde der Vater und die Mutter aller Lebewesen.“ „O weiter weiter hoher Himmel/ Voll Vaterhuld und Mutterhuld!“<sup>211</sup> In Bezug auf den Herrscher steht im *Buch der Lieder* geschrieben: „Ich freue mich der würd'gen Herrn,/ Die unsres Volks als Vater und Mutter pflegen.“<sup>212</sup> Als *fu-mu* (Vater und Mutter) der Menschen sollte der Landesvater die Versorgung der Menschen ausüben:

*„In der Hofküche ist fettes Fleisch und in den Ställen fette Pferde; in den Gesichtern der Leute wohnt die Not, auf dem Anger draußen wohnt der Tod: das heißt, die Tiere anleiten, Menschen zu fressen. Die Tiere fressen einander, und die Menschen verabscheuen sie darum. Wenn nun ein Landsvater also die Regierung führt, daß er nicht vermeidet, die Tiere anzuleiten, Menschen zu fressen: Worin besteht da seine Landsvaterschaft?“*<sup>213</sup>

Außerdem kommen hier noch für die Verwandtschaftsbezeichnung andere literarische Beschreibungen zum Ausdruck, z.B. 二人 (*er-ren*) „die Beiden“: „Der Tag bricht an, ich schlafe nicht/ Mir schweben stets die Beiden vor.“<sup>214</sup> Oder 所生 (*suo-sheng*) für „die Erzeugenden“: „Vom Aufsteh'n bis zum Schlafengehen/ Seid denen, die euch erzeugten, nicht zur Schmach!“<sup>215</sup>

### 3.1.3 Die Vater-Sohn-Beziehungen

Die Erklärung der Sohnespflicht, die die Beziehungen zwischen „Eltern und Kindern“ darstellt, wurde zuerst im *etymologischen Wörterbuch* (*shuo-wen-jie-zi*) gegeben. Dieses ist im 1. Jahrhundert n.Chr., d.h. ungefähr fünfhundert Jahre nach der konfuzianischen Zeit entstanden. Häufig wurde diese Erklärung als Leitpfad betrachtet, wenn man die chinesischen Familienbeziehungen untersuchte. Aber im Hinblick auf die patriarchalische Gesellschaft erfahren wir, daß in den literarischen Quellen die Vater-Sohn-Beziehungen besonders hervorgehoben wurden und daß darauf die Familienbeziehungen basierten. Diese Vorstellung hat auf die chinesische Gesellschaft nicht nur im Altertum, sondern auch in den darauffolgenden Zeitepochen einen großen Einfluß ausgeübt.

Zur konfuzianischen Zeit war der Aufbau einer neuen Ordnung für den gesellschaftlichen Umbruch notwendig. „Der Verfall der alten Ordnung, ihrer

---

<sup>210</sup> Ebenda.

<sup>211</sup> Ebenda, II.5,4, S.326.

<sup>212</sup> Ebenda, II.2,6, S.276.

<sup>213</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1994), S.45.

<sup>214</sup> Strauß, Victor von, a.a.O., S.321.

<sup>215</sup> Ebenda, S.322.

sozialen Hierarchie wie der Hierarchie ihrer Werte, wurde von Konfuzius als Verfall von Ordnung überhaupt reflektiert. Um die Gesellschaft wieder zum rechten *dao* zu führen, sie also auf den rechten Weg zu bringen, sollten die alten Formen patriarchalischer Abhängigkeiten wieder hergestellt werden.<sup>216</sup> Um die damalige soziale Konfusion aufzuheben, forderte Konfuzius die Familienordnungen als Fundament. Dabei wurde die „Richtigstellung der Namen“ (zheng-ming) als Ordnung der Verhältnisse bezeichnet. Insbesondere sollte sich daraus die Beziehung zwischen „Vater und Sohn“ etablieren. Der Vater sollte Vater, der Sohn sollte Sohn sein.<sup>217</sup> Auch daraus folgt, daß die Vater-Sohn-Beziehung in der altchinesischen patriarchalischen Gesellschaft eine herausragende Rolle spielte. Interessanterweise spiegelt auch das Schriftzeichen 孝 (xiao) zusammen mit den Normen, die der Konfuzianismus betont, die damalige soziale Wirklichkeit und die familiäre Beziehung wider. Das Schriftzeichen 孝 (xiao) bedarf einer weiteren Analyse, da es in der altsprachlichen Quelle unmittelbar die Beziehung zwischen Vater und Sohn darstellte.

Der untere Bestandteil 子 (zi) heißt in älterer Sprache „Kind“, bzw. „Sohn“ als unmittelbarer Nachkomme in erster Generation, es bezieht sich nicht auf die Altersstufe, sondern auf die Kindschaft. Es gab viele verschiedene Bedeutungen des Wortes *zi*. Meistens wurde das Wort *zi* im Kontext der konfuzianischen Klassiker als „Sohn“ (gegenüber dem Vater) gedeutet, in späterer Zeit stand „er-zi“ dafür und für „Kind“ „hai-zi“. Das Schriftzeichen 子 (zi) stellt das erste menschliche Konzept dar<sup>218</sup> und steht für „Fruchtbarkeit des Lebens“. Ursprünglich bedeutet es, daß sich die positive (yang) Luft im 11. Monat bewegt, wodurch alle Lebewesen hervorgebracht werden. Davon leitet sich das Wort *zi* ab, das „Wachsen oder Vermehrung“ bedeutet.<sup>219</sup> Immerhin äußerten sich die Konfuzianer positiv zur Existenz des Lebens, das vom Schöpfer überall im Kosmos entsteht. „Groß wahrlich ist die Ursprungskraft des Schöpferischen, alle Wesen verdanken ihm ihren Anfang.“<sup>220</sup> Da der Mensch das würdigste aller Geschöpfe unter dem Himmel und auf der Erde ist, bedeutet *zi* im übertragenen Sinn „der Mensch“. Angehängt an einen Familiennamen, kann es etwa „Meister“ bedeuten, z.B. Kong-*zi* (Konfuzius) heißt Meister Kong und Mong-*zi* (Menzius) Meister Mong usw.. Zugleich wird das Wort *zi* noch als Ehrenbezeichnung für Männer gebraucht, z.B. der konfuzianische Edle oder gentleman wird „jun-*zi*“ genannt. Unter den spezifischen Bezeichnungen, z.B. tian-*zi* Himmelssohn, yuan-*zi* Erster Sohn, shi-*zi* der Erbe usw., bezeichnet *zi* deutlich einen männlichen Nachkommen. Die verschiedenen Kontexte in den Klassikern belegen, daß *zi* unter der menschlichen Beziehung, fu-*zi*-Beziehung als „Sohn“, nicht aber als „Kind“ allgemein verstanden werden sollte.

Das Schriftzeichen für *Sohnespflicht* wurde sowohl im modernen Wörterbuch, als auch im *Wörterbuch Kang-Xi* aus der Qing-Zeit (1644-1911 n.Chr.), nach dem Radikal 子 *Sohn* lexikalisch eingeordnet. Ursprünglich wurde das Schriftzeichen

---

<sup>216</sup> Moritz, Ralf, a.a.O., S.49.

<sup>217</sup> Zhu, Xi/Jiang, Bo-Qian, *Lun-yu*, S.181.

<sup>218</sup> Vgl. Nelson, Ethel R./Kang, C.H., *Erinnerung an die Genesis. Die Chinesen und die biblische Urgeschichte*, (Neuhausen-Stuttgart, 1998), S.88.

<sup>219</sup> Vgl. Xu, Shen, a.a.O., S.749.

<sup>220</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1974), S.26.

孝 im *etymologischen Wörterbuch* nach dem Radikal 耂 (alt) lexikalisch sortiert. Hier ergeben sich zwei Fragen: Erstens, welche ursprüngliche Bedeutung hatte das Schriftzeichen 孝 im Zusammenhang mit dem Radikal 耂? Zweitens, welche Beziehung wurde zwischen Vater und Sohn anhand des Schriftzeichens 孝 dargestellt?

Der obere Bestandteil 耂 war eine abgekürzte Form des Zeichens 老. S. Xu erklärte, daß sich das Zeichen 老 (lao) nach dem Prinzip der „Bedeutungsabwandlungen“ (Zhuan-zhu, eine Art der graphischen Repräsentation eines Wortes) durch das Zeichen 考 (kao) erklärte. Beide wurden in den konfuzianischen Klassikern synonym verwendet und heißen „der Alte“ oder „alt“. Das Wort *kao* hatte aber in den Klassikern zusätzlich die Bedeutung für „Vater“ oder für „verstorbenen Vater“. An manchen Stellen war die Bedeutung des Zeichens 考 (kao) identisch mit dem 孝 (xiao).

Das Schriftzeichen 考 *kao* wurde zuerst als „alt“ gedeutet. Im *Buch der Urkunden* steht über die fünf Glückseligkeiten: die erste ist langes Leben, die zweite Reichtum, die dritte die Gesundheit und der Friede, die vierte Liebe zu den Tugenden und die fünfte die Vollendung des Befehls (Himmels) im Alter (kao).<sup>221</sup>

*Das Buch der Lieder* bietet ein weiteres Beispiel: „Die Tugend makellos besessen/ Die leben lang´ [kao] und nie vergessen!“<sup>222</sup> „Sein Gurtgestein giebt hellen Klang./ Er lebe lang [kao] und ohn´ Vergang.“<sup>223</sup> „Daß der Urenkel lange [kao] leb´/ Ihn Himmelssegn mög´ umringen.“<sup>224</sup> „Es hauchen Düfte würz´ger Arten/ Erquickung für die Hochbejahrten [kao].“<sup>225</sup>

Im *Buch der Urkunden* läßt sich ermitteln, daß *kao* Vater bedeutete: „Now (your success in the management of) the people will depend on your reverently following your father [kao] Wan.“<sup>226</sup> „When your reverent father, the king Wan, laid the foundations of our kingdom in the western region.“<sup>227</sup> „Let the young also hearken wisly to the constant instructions of their fathers [kao].“<sup>228</sup> „As the son who does not reverently discharge his duty to his father (fu), but greatly wounds his father´s [kao] heart, and the father [fu] who can (no longer) love his son, but hates him.“<sup>229</sup> „(Ye people of) the land of Mei, if you can employ your limbs, largely cultivating your millets, and hastening about in the service of your fathers [kao] and elders.“<sup>230</sup>

An anderen Stellen steht *kao* für „der verstorbene Vater“, z.B.: „Do not be distressed with sorrow. We shall surely complete the plans of your Tranquillizing father [kao].“<sup>231</sup> „But when a deceased father [kao], (wishing) to build a house, had

---

<sup>221</sup> Vgl. Qu, Wan-Li, a.a.O., (1993), S.83.

<sup>222</sup> Strauß, Victor von, a.a.O., II.2,9, S.278.

<sup>223</sup> Ebenda, I.11,5, S.213.

<sup>224</sup> Ebenda, II.6,6, S.351.

<sup>225</sup> Ebenda, IV.3,6, S.492.

<sup>226</sup> Legge, James, a.a.O., *The Shu King*, S.166.

<sup>227</sup> Ebenda, S.174.

<sup>228</sup> Ebenda.

<sup>229</sup> Ebenda, S.169.

<sup>230</sup> Ebenda, S.175.

<sup>231</sup> Ebenda, S.159.

laid out the plan, if his son be unwilling to raise up the hall, how much less will he be willing to complete the roof!“<sup>232</sup> Als der Kaiser verstarb, trauerten die Leute um ihn drei Jahre, wie sie um ihren eigenen verstorbenen Vater (kao) und eigene Mutter (pi) trauerten.<sup>233</sup> Im *Buch der Sitte* wird die Verwandtschaftsbezeichnung genau definiert: „While (they are) alive, the names of father [fu], mother [mu], and wife [qi] are used; when they are dead, those of ‘the completed one [kao]’, ‘the corresponding one [pi]’, and ‘the honoured one’ [bin].“<sup>234</sup> Auch im *Buch der Lieder* zeigt sich kao für „den verstorbenen Vater“: „Verklärter Vater [kao], o verleihe/ Mir deinem treuen Sohne Heil!“<sup>235</sup> „Er führt sie zum verklärten Vater [kao]/ zum frommen Dienst, zu Opferweih’n“<sup>236</sup> „O mein verklärter Vater [kao] du,/ Du übtest Sohnespflicht immerzu.“<sup>237</sup> Schließlich gibt es noch die Stellen, die das Schriftzeichen 考 (kao) für 孝 (xiao) als Sohnespflicht erklärten. „Erfüllt die Sohnespflicht (kao) gegenüber Herzog Zhao wird, möge der Himmelssohn endlos leben!“<sup>238</sup> „Ich bin liebvoll und pietätvoll [kao].“<sup>239</sup> Resümierend bleibt festzuhalten, daß das Schriftzeichen 孝 (xiao) ursprünglich die Beziehungen zwischen *Vater und Sohn* darstellte.

Konfuzius selbst betont immer wieder, wie wichtig die Qualität menschlicher Beziehungen ist. Die Beziehung zwischen Vater und Sohn bezieht sich nicht nur auf die blutsverwandtschaftliche Verbindung, sie stellt eine kulturell geprägte soziale Beziehung dar. Im alten China nahm die Vater-Sohn-Beziehung den vordersten Platz in allen anderen menschlichen Beziehungen ein. Durch die Lehre vom Konfuzianismus wurde diese Beziehung noch stärker betont. Der Konfuzianismus schließt die fünf menschlichen Beziehungen (wu-lun) mit ein: Die Beziehungen zwischen König und Untertan, Vater und Sohn, Ehemann und Ehefrau, älterem und jüngerem Bruder, und Freund und Freund. Im *Buch der Sitte* heißt es: „Fünf Wege [wu-dao] gibt es auf Erden, die immer gangbar sind [...]. Sie heißen Fürsten und Diener, Vater und Sohn, Gatte und Gattin, älterer und jüngerer Bruder und der Verkehr der Freunde: Diese fünf sind die immer gangbaren Wege auf Erden.“<sup>240</sup> Weiter heißt es: „Die Pflichten von Fürst und Diener, Oberen und Unteren, Vater und Sohn, älterem und jüngerem Bruder bleiben ohne Sitte unbestimmt.“<sup>241</sup>

Die fünf menschlichen Beziehungen waren schon in der früheren Zeit bekannt, wie es im *Buch der Urkunden* belegt wird: Es sind Zuneigung (qin) zwischen Vater und Sohn, Gerechtigkeit zwischen Fürst und Untertan, Trennung der Pflichtenkreise von Mann und Frau, Rangunterschiede zwischen Alt und Jung und Treue zwischen Freunden. Sie nannte man „fünf Erziehungen“ (wu-jiao), „fünf Prinzipien“ (wu-chang) oder „fünf Normen“ (wu-dian). Es sind die Grundpfeiler der chinesischen Moral aus ältester Zeit.<sup>242</sup> Alle Beziehungen bestanden in

---

<sup>232</sup> Ebenda, S.160.

<sup>233</sup> Ebenda, S.41.

<sup>234</sup> Ders., *The Li Ki*, I-X, S.118.

<sup>235</sup> Strauß, Victor von, a.a.O., IV.2,7, S.483.

<sup>236</sup> Ebenda, IV.2,8, S.484.

<sup>237</sup> Ebenda, IV.3,1, S.487.

<sup>238</sup> Qu, Wan-Li, a.a.O., (1988), S.541.

<sup>239</sup> Ders., (1993), S.85.

<sup>240</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1997), S.35.

<sup>241</sup> Ebenda, S.311.

<sup>242</sup> Vgl. Forke, Alfred, *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*, (Hamburg, 1964), S.52.;

Wechselseitigkeit. Die Bezeichnung für die Beziehung zwischen Vater und Sohn war zunächst *qin* Zuneigung.

Ein anderer Beleg findet sich im Buch *Die Große Lehre*: „Als Fürst hatte er Menschlichkeit als Ziel; als Untertan hatte er Sorgfalt als Ziel; als Sohn hatte er Sohnespflicht (*xiao*) als Ziel; als Vater hatte er väterliche Fürsorge (*ci*) als Ziel, im Verkehr mit den Leuten seines Reiches hatte er Zuverlässigkeit als Ziel.“<sup>243</sup> Weiter heißt es:

„Was verlangt das Rechtsgefühl der Menschen? Daß der Vater gütig [*ci*] sei und der Sohn ehrfürchtig [*xiao*], der ältere Bruder nachsichtig und der jüngere sich unterordne, der Gatte pflichttreu und die Gattin gehorsam, das Alter freundlich und die Jugend fügsam, der Fürst milde und der Diener treu: diese zehn Dinge sind die Menschenpflichten.“<sup>244</sup>

*Ci*, Fürsorge oder Güte, war das Ziel für den Vater, und für den Sohn war es die Sohnespflicht *xiao*. Außerdem finden sich noch andere Zusammenfassungen im *Buch der Sitte*: „Der Sohn wird die Liebe und die Pflicht beim Dienst am Vaters im Sinne haben.“<sup>245</sup> „Wenn Vater und Sohn einander aufrichtig zugetan sind, Brüder in Eintracht leben und Gatten in Harmonie sind: das ist das Gedeihen des Hauses.“<sup>246</sup> „Man gebraucht die Sitte und das Recht als Grundlage, um das Verhältnis von Fürst und Diener zu ordnen, die Liebe [Zuneigung] zwischen Vater und Sohn, die Eintracht zwischen älterem und jüngerem Bruder, die Harmonie zwischen Gatte und Gattin.“<sup>247</sup> Weiter heißt es: „So kommt das Verhältnis von Fürst und Diener zurecht, Vater und Sohn werden sich in Aufrichtigkeit zugetan, die Brüder wohnen einträchtig beieinander, hoch und nieder kommen in Berührung, Gatte und Gattin haben ihren Platz. Das heißt den Segen des Himmels ererben.“<sup>248</sup>

Mit verschiedenen Bezeichnungen wurde die Vater-Sohn-Beziehung in den konfuzianischen Klassikern zum Ausdruck gebracht. Die sprachlichen Untersuchungen weisen darauf hin, daß das Schriftzeichen 孝 (*xiao*) für Sohnespflicht ursprünglich die Zusammensetzung aus Vater (𠤎) und Sohn (子) darstellen sollte.

Die Beziehung des Vaters zum Sohn kann vierfach ausgedrückt werden, sie soll bestehen aus Erbarmen (*ci*), Zuneigung (*qin*), Liebe (*ai*), Gerechtigkeit (*yi*) und Strenge (*yan*). Die Beziehung des Sohnes zum Vater besteht dagegen in der Sohnespflicht (*xiao*). Im *etymologischen Wörterbuch* wird das Schriftzeichen 孝 *xiao* mit dem Ausdruck *zi-cheng-lao* (Sohn-*cheng*-Vater) belegt. Nun sollen die verschiedenen Bedeutungen des Wortes *cheng* erklärt werden, das zwischen Vater und Sohn als Beziehungswort steht. Auf diese Weise wird das Wort *xiao*, bzw. die Beziehung des Sohnes zum Vater präzisiert.

---

Qu, Wan-Li, a.a.O., (1993), S.9.

<sup>243</sup> Vgl. Zhu, Xi/Jiang, Bo-Qian, *Da-xue*, S.8.

<sup>244</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1997), S.63.

<sup>245</sup> Zhu, Xi/Jiang, Bo-Qian, *Meng-zi*, S.291.

<sup>246</sup> Wang, Meng-Ou, a.a.O., S.385.

<sup>247</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1997), S.57.

<sup>248</sup> Ebenda, S.59.

a) Wenn im *Buch der Lieder* das Wort *cheng* gebraucht wird, dann wird dieses in einer Erklärung mit 奉 (fong) erklärt, was „bringen“ oder „darbringen“ oder „tragen“ heißt. Es wird oft als Synonym im Zusammenhang mit *cheng* als *fong-cheng* gebraucht.

„Der Hirsch der lockt mit frohem Laut,  
Er ißt des Waldes würzig Kraut.  
Gar edle Gäste hab´ ich hier.  
Die Harfe schallt, die Pfeife klingt,  
Die Pfeife klingt, ihr´ Zünglein schwingt;  
Der Gabenkorb Geschenke bringt [cheng].  
Denn Männer sind es, die mich lieben,  
Mir zeigen, welcher Weg gelingt.“<sup>249</sup>

Und an anderer Stelle steht:

„Der Enkel aus [Wu-Ding]´s Geschlecht,  
Der tapfre König, ist nicht ausgeschlagen.  
Mit Drachenbannern auf zehn Wagen  
Sind die da Opferhirsen tragen [cheng].“<sup>250</sup>

Auch in den *Gesprächen* und im Buch *Mitte und Maß* wird *cheng* im Sinn von *fong* (darbringen) gebraucht: „Trittst du zur Tür hinaus, so sei wie beim Empfang eines geehrten Gastes. Gebrauchst du das Volk, so sei wie beim Darbringen [cheng] eines großen Opfers“.<sup>251</sup> „Sie bewirken, daß die Menschen auf Erden fasten und sich reinigen und Feiergewänder anlegen, um ihnen Opfer darzubringen [cheng]“.<sup>252</sup>

Fazit ist: Der Sohn soll etwas zum Vater tragen oder bringen, ihm etwas darbringen.

b) Das Wort *cheng* wurde im Sinn von 受 (shou; empfangen, annehmen) gebraucht. Wir finden das Wort im *Buch der Wandlungen* so benutzt: „Wer nicht beständig seinen Geist macht, der wird Beschämung empfangen (cheng).“<sup>253</sup> Ebenso steht im Buch *Meng-zi*: „König Hui von Liang sprach: Ich will gelassen Eure Belehrung annehmen [cheng].“<sup>254</sup> *Cheng-shou* wird oft gebraucht, um empfangen oder annehmen auszudrücken. Hier kann man feststellen, daß *geben* und *nehmen* mit dem gleichen Wort ausgedrückt wird. Der Vater hat das Leben empfangen, darum sollte er es an den Sohn weitergeben. Im ähnlichen Sinn heißt es in der Bibel: „Umsonst habt ihr´s empfangen, umsonst gebt es auch.“<sup>255</sup> Der Sohn hat das Leben vom Vater empfangen, er kann es weitergeben an seinen Sohn.

---

<sup>249</sup> Strauß, Victor von, a.a.O., II.1.1, S.253.

<sup>250</sup> Ebenda, IV.5,3, S.513.

<sup>251</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1996), S.122.

<sup>252</sup> Ders., (1997), S.32.

<sup>253</sup> Xu, Zi-Hong, a.a.O., S.263.

<sup>254</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1994), S.45.

<sup>255</sup> Die Bibel, Matthäus 10,8.

c) *Cheng* kam auch im Sinn von 尊 (zun; ehren) zur Anwendung, so im *Buch der Lieder*:

„Preist man ihn nicht? Ehrt [*cheng*] man ihn nicht?  
Nie wird man dessen müde bei den Menschen!“<sup>256</sup>

Das bedeutet für uns, daß der Sohn den Vater ehren sollte.

d) Auch im Sinn von 順 (shun; gehorsam) wurde *cheng* verwandt. Im *Buch der Lieder* steht geschrieben:

„Wer gütig sich den Freunden zeigt,  
Zum Volk sich als zu Kindern neigt,  
Dem werden Enkel stets sich reih'n  
Und nie die Völker ungehorsam [*bu cheng*] sein.“<sup>257</sup>

*Cheng-shun* als Wortverbindung benutzte man im Sinn von „gehorsam“, „gehorsam sein“. Hier sieht man, daß der Sohn dem Vater gehorchen sollte.

e) *Cheng* wurde im Sinn von 繼 (ji) gebraucht. *Ji* heißt „fortsetzen“, „fortführen“ oder „durchführen“. Daß *cheng* im Sinn von „fortführen“ verwandt wurde, zeigen folgende Zitate. Im *Buch der Lieder* steht:

„Und wie des Mondes wachsend Licht,  
Der Sonne steigend Angesicht,  
Und wie des Südbergs Alter, nicht zu messen,  
Der nie vergeht, noch niederbricht,  
Und wie das Grün der Fichten und Zypressen, -  
So fehl' es dir an Nachgeschlechtern [*cheng*] nicht.“<sup>258</sup>

Und an anderer Stelle heißt es:

„O wehe, ach!  
es ging nicht fort [*cheng*] wie sein Beginn versprach.“<sup>259</sup>

Des weiteren taucht das Wort *cheng* im *Buch der Urkunden* auf: „Die Gegenwart hat die Vergangenheit nicht fortgesetzt (*cheng*).“<sup>260</sup>

Im Buch *Meng-zi* steht: „Auch ich begehre, der Menschen Herzen recht zu machen, ruchloses Reden zum Schweigen zu bringen, verkehrte Werke zu bannen, frechen Worten ein Ziel zu setzen, um so das Werk jener drei Heiligen fortzuführen [*cheng*].“<sup>261</sup> Aus der Etymologie kann man schließen, daß das Leben der Generationen durchgängig wie ein Seidenfaden sein soll.<sup>262</sup>

---

<sup>256</sup> Strauß, Victor von, a.a.O., IV.1,1, S.467.

<sup>257</sup> Ebenda, III.3,2, S.436.

<sup>258</sup> Ebenda, II.1.6, S.264.

<sup>259</sup> Ebenda, I.11,10, S.219.

<sup>260</sup> Qu, Wan-Li, a.a.O., (1993), S.52.

<sup>261</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1994), S.109.

<sup>262</sup> Vgl. Xu, Shen, a.a.O., S.652.

*Cheng* im Sinn von „durchführen“ wird im Buch *Meng-zi* gebraucht: „Erhaben und leuchtend waren König Wens Pläne, erhaben und kräftig war König Wus Durchführung [cheng], zur Hilfe und Lehre für uns Spätergeborenen, alles recht und ohne Tadel.“<sup>263</sup> Auch *cheng-ji* ist eine oft gebrauchte Wortverbindung mit der Bedeutung fortsetzen, erben.

### 3.2 Die Praxis der Sohnespflicht

Die Grundlage der konfuzianischen Ethik ist Menschlichkeit (ren); die konfuzianische Ethik praktizieren heißt, Sohnespflicht auszuüben. Ohne Ausübung der Sohnespflicht wird die Menschlichkeit nicht realisiert. In den *Gesprächen* steht geschrieben, daß die Sohnespflicht (xiao) und Brüderlichkeit (ti) die Grundlage der Menschlichkeit (ren) seien.<sup>264</sup> Im *Buch der Sohnespflicht* wird es auf den Punkt gebracht: „Of all (creatures with their different) natures produced by Heaven and Earth, man is the noblest. Of all the actions of man there is none greater than filial piety.“<sup>265</sup>

Die Sohnespflicht ist das höchste Ziel des Sohnes, das Dao (wörtlich: Weg oder Wort) das höchste Prinzip des Konfuzianismus'. Es gibt das Dao des Himmels, das Dao der Erde und das Dao des Menschen.<sup>266</sup> Im Buch *Mitte und Maß* steht geschrieben: „Die Wahrheit haben ist des Himmels Weg, die Wahrheit suchen ist der Weg des Menschen.“<sup>267</sup> In alter Zeit war das Dao des Menschen und das Dao des Himmels noch untrennbar. Das Dao des Sohnes (zi-dao) ist die Sohnespflicht. Deshalb wird die Sohnespflicht häufig auf chinesisch *xiao-dao* genannt. Ein Sohn hat die Sohnespflicht als Ziel. Die Zeugung des Sohnes durch den Vater ist nicht des Vaters höchstes Ziel, vielmehr soll der Sohn das Dao erreichen.<sup>268</sup> Aber Dao hat nicht nur die Bedeutung vom höchsten Ziel, sondern auch von dem Weg. *Das etymologische Wörterbuch* erklärt das Dao (道) als „Wandel des Menschen“ oder als „Handeln des Menschen“<sup>269</sup>. Beim Dao des Sohnes geht es um das Praktizieren der Sohnespflicht. Nach dem *Buch der Sohnespflicht* war die Sohnespflicht ein allgemeingültiges Gesetz für alle Schichten, obwohl unterschiedliche Ansprüche bestanden.

Der Ursprung der Sohnespflicht ist der Himmel. Dabei wird Himmel (tian) synonym verwandt mit *shang-di* (dem Allerhöchsten). Y. W. Hsieh, behauptet, die Sohnespflicht sei ein Befehl des Himmels, ein Befehl des Allerhöchsten. Wenn der Allerhöchste die Sohnespflicht gebiete, wer wage es, nicht zu folgen?<sup>270</sup> Im *Buch der Sohnespflicht* steht, daß das Dao zwischen Vater und Sohn die Natur des Himmels sei. „The relation and duties between father and son, (thus belonging to) the Heaven-conferred nature.“<sup>271</sup> Die menschliche Beziehung (ren-lun) ist eng mit

---

<sup>263</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1994), S.108.

<sup>264</sup> Vgl. Zhu, Xi/Jiang, Bo-Qian, *Lun-yu*, S.2.

<sup>265</sup> Legge, James, a.a.O., *The Hsiao King*, S.476.

<sup>266</sup> Vgl. Xu, Shen, a.a.O., S.9.

<sup>267</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1997), S.37.

<sup>268</sup> Vgl. Liu, Bao-Nan, a.a.O., S.100.

<sup>269</sup> Vgl. Xu, Shen, a.a.O., S.76.

<sup>270</sup> Hsieh, Yu-Wei, *Xiao-zhi-xing-zhi-ji-xu-yao*. In: Zhong-hua-wen-hua-fu-xing-yun-dong-tui-xing-wei-yuan-hui, *Lun-li-dao-de-de-li-lun-yu-shi-jian*, (Taipei, 1981), S.236.

<sup>271</sup> Legge, James, a.a.O., *The Hsiao King*, S.479.

der himmlischen Beziehung (tian-lun) verwandt. Wenn eine harmonische Familienbeziehung existiert, dann herrscht Freude, die himmlische Beziehung genießen zu dürfen (tian-lun-zhi-le). Wenn jemand aber die menschliche Beziehung stört, so ist gleichzeitig die himmlische Beziehung in Disharmonie.

Im alten China wurde der Vater wie der Himmel geachtet. Der Himmel schenkte allen Kreaturen das Leben, der Vater zeugte den leiblichen Sohn. Der Vater hat nicht nur dem Sohn den Leib gegeben, sondern auch das kulturelle und soziale Leben. A.W. Lin sagt, daß im chinesischen patriarchalen System die Vater-Sohn-Beziehung nicht eine Beziehung von „Aufziehen und Abhängigkeit“ sei, sondern eine Beziehung von „Wurzel und Wachsen“. Die Beziehung von „Aufziehen und Abhängigkeit“ sei mit dem Erwachsenwerden des Sohnes zu Ende, aber die Beziehung von „Wurzel und Wachsen“ sei eine über den Tod hinaus dauernde Beziehung.<sup>272</sup>

Für die Konfuzianer beinhaltet die Sohnespflicht nicht nur theoretische Vorstellungen, sondern auch konkrete Praxis. Im folgenden sollen die drei praktischen Ebenen der Sohnespflicht dargestellt werden: die Fürsorge, die Ehrfurcht und die Nachfolge.

### 3.2.1 Fürsorge

Der ehrfürchtige Sohn zeigt seine Sohnespflicht bei dem alltäglichen Dienst am Vater. „Nach außen Fürsten und Vorgesetzten dienen, nach innen Vater und älterem Bruder dienen.“<sup>273</sup> Der ehrfürchtige Sohn sollte zu Lebzeiten seines Vaters die Pflicht tun, ihn zu stützen. Laut Menzius:

*„Fünf Dinge gibt es, die man gemeinhin als pietätlos bezeichnet: die erste Pietätlosigkeit ist, seine Glieder nicht zu regen und darüber die Pflege der Eltern zu vernachlässigen; die zweite Pietätlosigkeit ist, zu spielen und zu trinken und darüber die Pflege der Eltern zu vernachlässigen; die dritte Pietätlosigkeit ist, selbstüchtig das eigene Weib und die eigenen Kinder zu bereichern und darüber die Pflege der Eltern zu vernachlässigen; die vierte Pietätlosigkeit ist, den Lüsten der Sinne zu folgen und dadurch Schande auf die Eltern zu bringen; die fünfte Pietätlosigkeit ist, sich in Waghalsigkeit und Streitereien einzulassen und dadurch die Eltern in Gefahr zu bringen.“<sup>274</sup>*

Menzius zeigt, daß die Sohnespflicht nur durch praktisches Handeln zum Ausdruck kommt. Ohne Handeln ist die Sohnespflicht nicht lebendig. Das Mindestmaß der Sohnespflicht ist nach dem *Buch der Sohnespflicht* die Ernährung der Eltern: „They follow the course of heaven (in the revolving seasons); they distinguish the advantages afforded by (different) soils; they are careful of their conduct and economical in their expenditure; - in order to nourish their parents: - this is the filial piety of the common people.“<sup>275</sup>

---

<sup>272</sup> Vgl. Lin, An-Wu, a.a.O., S.29.

<sup>273</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1996), S.61.

<sup>274</sup> Ders., (1994), S.132.

<sup>275</sup> Legge, James, a.a.O., *The Hsiao King*, S.472.

Das Verhältnis des Sohnes zum Vater war wie das eines Dieners zum Herrn. Das Wort „dienen“ heißt auf chinesisches *shi* (事), es wird im *etymologischen Wörterbuch* erklärt durch das Wort *zhi* (職), das heißt „Dienststelle“. Weiter wird *shi* (事) mit dem Wort *shi* (士) erklärt, das heißt „Beamte“ oder „Gelehrter“. Als ein Gelehrter wurde der angesehen, der das Altertum und die Gegenwart kannte und unterscheiden konnte zwischen Richtigem und Falschem. Das Wort *shi* (Gelehrter) wird mit den Radikalen „eins“ (一) und „zehn“ (十) dargestellt. „Eins“ stellt die Einfachheit dar, fortschreitend wird es komplizierter bis zur „Zehn“, der Vollendung. Diese vollendete, komplizierte Stufe Zehn zu erreichen, war das Ziel eines Gelehrten, aber er mußte den komplizierten Inhalt mit der größten Einfachheit ausdrücken können, d.h. von der „Zehn“ wieder zur „Eins“ kehren auf höherer Ebene. Mit dieser Kenntnis konnte er dann dienen. Deshalb sagt Konfuzius: „Man muß die Zehn zur Eins schieben und sie miteinander vereinigen, dann ist das *shi* (士).“<sup>276</sup>

Davon kann man ableiten, daß, ein Sohn, der begonnen hat zu dienen, auch seinen Dienst vollenden sollte, d.h. es ging nicht nur um die Lebzeiten des Vaters, sondern auch nach dessen Tod hatte der Sohn eine Sohnespflicht. Beim Gelehrten ging es aber nicht nur um bloßes Verstehen, erst sein Handeln bewies seine rechte Kenntnis. Der Gelehrte sollte umfassend forschen (bo-xue), kritisch fragen (shen-wen), sorgfältig nachdenken (shen-si), klar untersuchen (ming-bian) und entschlossen handeln (du-xing). Erst sein Handeln war die Vollendung der Erkenntnis.<sup>277</sup> So sollte auch der Sohn seine Sohnespflicht nicht nur kennen, sondern auch praktizieren.

Das Wort *zhi* (職) bedeutet Dienststelle oder Amtstelle, genauer betrachtet heißt es: Wer gut hören kann, für den ist die Dienststelle; darum wird das Wort durch ein Ohr (耳) dargestellt.<sup>278</sup> Es läßt sich schlußfolgern, daß das Hören oder Horchen Voraussetzung für das Gehorchen ist. Das Ohr dient zum Erkennen der Stimme und zum Erfassen dessen, was gemeint ist. Zuerst muß man hören, damit die Rede ein offenes Herz erreichen kann, auf daß man gehorchen kann. Das Wort Gehorchen heißt im chinesischen *ting-cong* (聽從), das Wort besteht aus Hören (ting) und Folgen (cong).

Im Buch *Die Große Lehre* wird über das *shi* (Dienen) folgendes gesagt: „Die Sohnesehrfurcht ist die Gesinnung, mit der man dem Fürsten dienen soll; die brüderliche Unterordnung ist die Gesinnung, mit der man seinen Vorgesetzten dienen soll.“<sup>279</sup> Menzius fordert: „Zu Hause ihren Eltern und Brüdern und im öffentlichen Leben ihren Fürsten und Oberen dienen.“<sup>280</sup> Weiter bemerkt er zu seinen Jüngern über die Dienste: „Was heißt nicht alles Dienst? Der Dienst an den Eltern ist die Wurzel jedes Dienstes.“<sup>281</sup>

Dieser Dienst sollte mit ganzer Kraft ausgeführt werden. In den *Gesprächen* steht:

---

<sup>276</sup> Vgl. Xu, Shen, a.a.O., S.20.

<sup>277</sup> Vgl. Zhu, Xi/Jiang, Bo-Qian (Erl.), *Zhong-yong*, (Taipei, 1985), S.31.

<sup>278</sup> Vgl. Xu, Shen, a.a.O., S.598.

<sup>279</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1997), S.51.

<sup>280</sup> Ders., (1994), S.46.

<sup>281</sup> Zhu, Xi/Jiang, Bo-Qian, *Meng-zi*, S.179. Vgl. Wilhelm, Richard, a.a.O., (1994), S.121.

„Wer Vater und Mutter diene, sollte dabei seine ganze Kraft aufbieten.“<sup>282</sup> Das Wort „aufbieten“ (jie) heißt wörtlich: „hochheben“ (fu-ju). Wenn jemand etwas Schweres hochhebt, muß er seine ganze Kraft aufbieten.<sup>283</sup> Mit dem gleichen Ausdruck sagt der Kaiser Shun: „Ich habe mir alle Mühe (jie-li) gegeben, das Feld zu bestellen und meine Pflicht als Sohn zu erfüllen.“<sup>284</sup>

Der Sohn sollte an seiner Arbeitsstelle gut und mit aller Kraft arbeiten, dienen, um den Vater gut ernähren zu können. Der bäuerliche Sohn wurde aufgefordert, auf dem gepachteten Feld mit ganzer Kraft zu arbeiten, um dem Vater mit einer guten Ernte zu dienen. Auch Zenzi behauptet, daß das Sich-Mühe-Geben zur Sohnespflicht des gewöhnlichen Mannes gehöre. „Des gewöhnlichen Mannes Ehrfurcht zeigt sich darin, daß er sich alle Mühe gibt, schlechtes Essen zu genießen (um das gute für seinen Vater aufzusparen).“<sup>285</sup> Nicht nur der Bauer, auch der Geschäftsmann mußte seine Arbeit gut machen und sich befleißigen, um seine Eltern zu ernähren und zu erfreuen. Dieses praxisbezogene Prinzip war aus dem *Buch der Urkunden* bekannt.

*„(Ye people of) the land of Mei, if you can employ your limbs, largely cultivating your millets, and hastening about in the service of your fathers and elders; and if, with your carts and oxen, you traffic diligently to a distance, that you may thereby filially minister to your parents, then, when your parents are happy, you may set forth your spirits clear and strong, and use them.“*<sup>286</sup>

Die Zuneigung zu den Eltern haben die Kinder von Kindesbeinen an, aber wenn der Sohn älter wird, hat er die Fähigkeit und die Aufgabe, die Eltern zu ernähren, wie es aus dem *Buch der Sohnespflicht* hervorgeht. „Now the feeling of affection grows up at the parents' knees and as (the duty of) nourishing those parents is exercised, the affection daily merges in awe.“<sup>287</sup>

Der Sohn sollte die Eltern mit guter Speise ernähren. „Essen und Trinken und allerlei seltene Gerichte wird einem eine Freude sein den Eltern darzubringen, um seiner Gesinnung einen äußeren Ausdruck zu geben.“<sup>288</sup> Der älteren Generation mußte Respekt gezollt werden. Darum sollten die Eltern, wenn es Köstlichkeiten gab, zuerst davon bekommen. Konfuzius sagt: „Wenn Essen und Trinken da ist, den Älteren den Vortritt lassen.“<sup>289</sup> Auch Zenzi fordert: „Bei Trank und Speise geht der Ältere voran. Bei Anstrengungen läßt man nicht dem Älteren den Vorrang, und geringe Dienste überläßt man nicht dem Älteren.“<sup>290</sup>

Es gibt nach dem *Buch der Sohnespflicht* fünf Arten, wie der Sohn den Eltern dienen sollte: Erstens sollte er im Alltag Ehrfurcht zeigen, zweitens durch die Ernährung Freude spenden, drittens im Krankheitsfall der Eltern mitleiden, viertens in der Trauerzeit nach dem Tod der Eltern trauern und fünftens sollte er

---

<sup>282</sup> Liu, Bao-Nan, a.a.O., S.11.

<sup>283</sup> Vgl. Ebenda.

<sup>284</sup> Zhu, Xi/Jiang, Bo-Qian, *Meng-zi*, S.213.

<sup>285</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1997), S.143.

<sup>286</sup> Legge, James, a.a.O., *The Shu King*, S.175.

<sup>287</sup> Ders., *The Hsiao King*, S.478.

<sup>288</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1997), S.144.

<sup>289</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1996), S.44.

<sup>290</sup> Ders., (1997), S.150.

das Ahnenopfer mit Ernst darbringen.<sup>291</sup>

Zenzi schreibt von fünf Arten, den Eltern mit Nahrung zu dienen. Erstens sollte der Sohn den Körper der Eltern ernähren, das beinhaltete Hausbau, Bettenbau und Speisenreinigung; zweitens die Augen ernähren, das umfaßte das Pflanzen verschiedener Bäume, die Umgebung verschiedenartig schmücken; drittens die Ohren ernähren, das meinte, Rhythmen abstimmen, Töne harmonisieren, Stimmen klingen lassen; viertens den Mund ernähren, das bedeutete, die Getreidesorten reifen lassen, Fleisch braten, kochen; fünftens das Herz ernähren, das versinnbildlichte gute Mimik, gutes Reden, ehrfürchtigen Umgang. Wer die fünf Arten sorgfältig ausübte, der hat seine Eltern gut ernährt.<sup>292</sup>

Der ehrfürchtige Sohn sollte den Eltern in allen Bereichen des Alltags dienen und ihnen Bequemlichkeit schaffen. „For all sons it is the rule: - in winter, to warm (the bed for their parents), and to cool it in summer, in the evening, to adjust everything (for their repose), and to inquire (about their health) in the morning.“<sup>293</sup>

Sehr konkret beschreibt *Das Buch der Sitte* die Pflicht, den Dienst des Sohnes im adligen Haus:

*„Ein Sohn soll seinen Eltern also dienen: Beim ersten Hahnenruf steht er auf, wäscht sich, spült den Mund, kämmt sich; dann windet er das Haar in einen Knoten, umwickelt es mit einem Seidenband, befestigt es mit einem Haarpfeil und bindet es fest; dann bürstet er die übrigen Haare hinter die Schläfen, setzt den Hut auf, bindet ihn unter dem Kinn und läßt die Enden des Bandes herbeihängen. Er zieht ein dunkles Gewand an, legt Knieschützer an und den großen Gürtel, in den er seine Notiztafel steckt.“<sup>294</sup>*

Wenn der Sohn in ein Amt eingetreten ist, haben Vater und Sohn zuhause getrennte Räume. Morgens geht der Sohn in das Zimmer des Vaters und richtet einen Morgengruß an ihn. Darüber steht im *Buch der Sitte*:

*„Wenn der Tag zu grauen beginnt, macht der Sohn bei seinem Vater den Morgenbesuch und zeigt ihm seine Liebe, indem er ihm irgendeinen Leckerbissen bringt. Bei Sonnenaufgang zieht er sich zurück, und jeder geht an seine Arbeit. Nach Sonnenuntergang macht er ihm den Abendbesuch und zeigt ihm seine Liebe, indem er ihm einige Leckerbissen bringt.“<sup>295</sup>*

Zur damaligen Zeit arbeiteten aus Dienstpflcht viele nicht zu Hause und konnten daher ihren Eltern nicht dienen. Sie schrieben Gedichte und drückten so ihr Herz aus, ihren Kummer darüber, den Eltern nicht dienen zu können. Ein solches Gedicht steht im *Buch der Lieder*:

*„Wildgänse laut die Flügel regen*

---

<sup>291</sup> Vgl. Huang, De-Shi, a.a.O., S.25.

<sup>292</sup> Vgl. Lu, Bu-Wei, *Lu-shi-chun-qi*, nach Kang, Xue-Wei, a.a.O. S.22.

<sup>293</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, I-X, S.67-68.

<sup>294</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1997), S.318.

<sup>295</sup> Ebenda, S.320.

*Und setzen sich in Eichgehegen.  
Im Königsdienste gilt´s, sich regen.  
Nicht anbau´n konnten wir den Hirsensegen;  
Wer wird denn unsre Ältern pflegen?  
Endloser blauer Himmel du!  
Wann sind wir wieder dort zugegen?*

*Der wilden Gänse Flügel schallt,  
Sie setzen sich im Dornenwald.  
Im Königsdienst gilt´s sich regen.  
Fern sind wir, da es Hirse säen galt;  
Wie wird den Ältern Unterhalt?  
Endloser blauer Himmel du!  
Kommt denn noch nicht das Ende bald?*

*Der wilden Gänse lärm´gen Heeren  
Muß Rast der Maulbeerhain gewähren.  
Im Königsdienste gilt´s, sich regen.  
Der Bau von Reis und Mais muß´t uns entbehren,  
Wie werden sich die Eltern nähren?  
Endloser blauer Himmel du!  
Wann wird die Ordnung wiederkehren?“<sup>296</sup>*

Wie die Wildgänse von Eichen zu Dorneneschen und weiter zu Maulbeerbäumen flogen, so fand auch der Dienende in der Ferne vor lauter Arbeit keine Ruhe. Das Gedicht artikulierte die Sehnsucht des in der Ferne Dienenden, Zuhause bei der Ernte zu helfen und den Eltern beizustehen.

Durch die Fürsorge des Sohnes bei Krankheit der Eltern drückt sich seine Sohnespflicht aus. In den *Gesprächen* heißt es: „Man soll sich Sorge machen, wenn die Eltern krank sind.“<sup>297</sup> „Wer kümmert sich um den kranken Vater? Das ist der Sohn. Wer heilt die Krankheit des Vaters? Das ist der Arzt.“<sup>298</sup> Im *Buch der Sohnespflicht* steht: „The service which a filial son does to his parents is as follow: - In his general conduct to them, he manifests the utmost reverence; in his nourishing of them, his endeavour is to give them the utmost pleasure; when they are ill, he feels the greatest anxiety [...]“<sup>299</sup>

Bei Krankheit der Eltern sollte der Sohn sein ganzes Benehmen ändern: einerseits Mitleid äußern, andererseits seine Lebensgewohnheiten umstellen. War die Krankheit vorüber, durfte er wieder nach seiner alten Gewohnheit leben. Im *Buch der Sitte* wird dieser Sachverhalt veranschaulicht:

*„When his father or mother is ill, (a young man) who has been capped should not use his comb, nor walk with his elbows stuck out, nor speak on idle topics, nor take his lute or cithern in hand. He should not eat of (different) meats till his taste is changed, nor drink till his looks are changed. He should not laugh so as to*

---

<sup>296</sup> Strauß, Victor von, a.a.O., I.10,8, S.203.

<sup>297</sup> Zhu, Xi/Jiang, Bo-Qian, *Lun-yu*, S.6.

<sup>298</sup> *Huai-nan-zi, Shuo-lin*. Nach Zhu, Xi/Jiang, Bo-Qian, *Lun-yu*, S.17.

<sup>299</sup> Legge, James, a.a.O., *The Hsiao King*, S.480.

*show his teeth, nor be angry till he breaks forth in reviling. Wenn the illness is gone, he may resume his former habits.* <sup>300</sup>

Beim Einnehmen von Medikamenten sollte der Sohn vorher testen, ob die Medizin richtig zubereitet ist. Genauso sollte sich der Diener bei Krankheit seines Herrn verhalten. Der Sohn sollte einen erfahrenen Arzt suchen, dessen Familienpraxis schon seit drei Generationen bestand.<sup>301</sup> Als die Mutter von Kaiser Wen krank war, wich er nicht von ihrem Krankenlager. Er probierte die gekochten Heilmittel, ob sie gut zubereitet waren. Drei Jahre pflegte er sie, und es heißt, er schloß in dieser Zeit nie die Augenlider.<sup>302</sup>

Der Sohn sollte einfühlsam auf das Fortschreiten des Lebensalters des Vaters reagieren. In den *Gesprächen* steht: „Die Jahre der Eltern darf man nie vergessen: erstens, um sich darüber zu freuen, zweitens, um sich darüber zu sorgen.“<sup>303</sup> Über Freude sagt Menzius: „Der Edle kennt drei Freuden, und die Herrschaft über die Welt ist nicht darunter. Wenn Vater und Mutter beide noch leben und er bei seinen Brüdern im Frieden wohnt; das ist die erste Freude.“<sup>304</sup>

Zum Sich-Sorgen kann gesagt werden, daß der ehrfürchtige Sohn sich Gedanken darüber machen sollte, daß die Eltern alt geworden waren und ihm nicht mehr viel Zeit blieb, ihnen zu dienen. Der ehrfürchtige Sohn sollte die Zeit auskaufen und zu Lebzeiten treu den Eltern dienen, seine Sohnespflicht erfüllen, weil er nicht wußte, wie lange sie noch lebten. Im *Buch der Sitte* steht geschrieben:

*„Des Menschen Leben bewegt sich innerhalb eines Jahrhunderts. Und davon geht noch ab die Zeit der Krankheiten, die Zeiten des Alters und der Kindheit. Darum gedenkt der Edle daran, daß die Gelegenheiten nicht wiederkehren, und handelt zuvor. Wenn die Eltern verschieden sind, dann mag er wohl wünschen, sohnesehrfürchtig zu sein; aber gegen wen soll er seine Kindesehrfurcht [xiao] üben? [...] So gibt es für die Kindesehrfurcht [xiao] ein 'zu spät'.*“<sup>305</sup>

Dies 'zu spät' war für den Sohn die traurigste Begebenheit. Das chinesische Sprichwort lautet: Dem Baum wäre Ruhe lieber, aber der Wind hört nicht auf zu wehen. Der Sohn wollte die Eltern ernähren, sie sind aber nicht mehr am Leben.<sup>306</sup>

---

<sup>300</sup> Ders., *The Li Ki*, I-X, S.83.

<sup>301</sup> Vgl. Wang, Meng-Ou, a.a.O., S.69.

<sup>302</sup> Vgl. Plank, Ingrid/Hong-Chen, Cäcilie, *Die 24 chinesischen Geschichten kindlicher Pietät*, (Bochum, 1997), S.10-11.

<sup>303</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1996), S.62.

<sup>304</sup> Ders., (1994), S.188. Die anderen Freuden sind: Wenn er zu Gott emporblicken kann mit gutem Gewissen und den Menschen ins Auge sehen, ohne erröten zu müssen: das ist die zweite Freude. Wenn er die bestbegabten Jünglinge auf Erden zum Unterricht und zur Belehrung anvertraut bekommt: das ist die dritte Freude. Der Edle kennt drei Freuden, und die Herrschaft über die Welt ist nicht darunter.

<sup>305</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1997), S.158.

<sup>306</sup> Vgl. Li, Huan-Ming, a.a.O., S.46.

### 3.2.2 Ehrfurcht

Die konfuzianische Sohnespflicht umfaßt verschiedene Bereiche. Die Sohnespflicht fängt mit der Pflege der Eltern an, diese Pflege ist aber nicht das Ende der Sohnespflicht. Die Eltern zu ernähren, ist das Mindestmaß; aber Konfuzius betonte besonders die Ehrfurcht als unentbehrliche Komponente der Sohnespflicht.

In den *Gesprächen* steht: „Heutzutage kindesliebend [xiao] sein, das heißt (seine Eltern) ernähren können. Aber Ernährung können alle Wesen bis auf Hunde und Pferde herunter haben. Ohne Ehrerbietung: was ist da für ein Unterschied?“<sup>307</sup> Die gewöhnlichen Männer, wie oben erwähnt, erfüllten ihre Sohnespflicht, indem sie die Eltern ernährten. Das ist aber nicht ausreichend für die Gelehrten (oder die kleinen Beamten), insbesondere diese mußten den Eltern auch Ehrerbietung erweisen. Im *Buch der Sitte* steht geschrieben, daß die gewöhnlichen Menschen ihre Eltern ernähren konnten; aber daß, wenn die Edlen auch die Eltern nur ernährten, ohne ihnen Ehrerbietung zu erweisen, zwischen Gewöhnlichen und Edlen ja kein Unterschied mehr bestünde.<sup>308</sup>

In demselben Buch findet sich: „Des Edlen Kindesehrfurcht [xiao] ist gewissenhaft und liebevoll, verbunden mit Ehrerbietung. [...] Er tut, was in seinen Kräften steht, und befolgt die gute Sitte. Er ist ernst und ehrerbietig und fühlt sich wohl dabei.“<sup>309</sup> Weiter wird betont, daß der Edle seinen Eltern mit Ehrfurcht dienen sollte, solange sie lebten.<sup>310</sup> Sich-Mühe-Geben war die Art der gewöhnlichen Leute. Aber die Sohnespflicht des Edlen gegenüber dem Vater sollte mit Ehrerbietung ausgedrückt werden.

*„As they (inferior Officers) serve their fathers, so they serve their mothers, and they love them equally. As they serve their fathers, so they serve their rulers, and they reverence them equally. Hence love is what is chiefly rendered to the mother, and reverence is what is chiefly rendered to the ruler, while both of these things are given to the father.“*<sup>311</sup>

Im *Buch der Sohnespflicht* wird weiter beschrieben, wie die Ehrfurcht sich in der alltäglichen Sohnespflicht ausdrücken sollte. „The service which a filial son does to his parents is as follows: - In his general conduct to them, he manifests the utmost reverence.“<sup>312</sup> „The superior man [...] calls forth all his reverence, gives free vent to his feelings, and exhausts his strength in discharging the above service; - as a tribute of gratitude to his parents he dares not but do his utmost.“<sup>313</sup> Die vorigen Zitate belegen die Bedeutung der Ehrfurcht für die Sohnespflicht. Die Ernährung kann die Eltern materiell befriedigen, aber die Ehrfurcht seelisch.

Der Gesichtsausdruck sei schwierig, sagt Konfuzius und meint damit, daß das

---

<sup>307</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1996), S.43-44.

<sup>308</sup> Vgl. Wang, Meng-Ou, a.a.O., S.832.

<sup>309</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1997), S.144.

<sup>310</sup> Vgl. Wang, Meng-Ou, a.a.O., S.747.

<sup>311</sup> Legge, James, a.a.O., *The Hsiao King*, S.470.

<sup>312</sup> Ebenda, S.480.

<sup>313</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, XI-XLVI, S.222.

Schwierige an der Sohnespflicht die Empfindung, die Ehrfurcht sei, die den Eltern erst die wahre Freude bringe.<sup>314</sup> Zenzi sagt:

*„A filial son, in nourishing his aged, (seeks to) make their hearts glad, and not to go against their wishes; to promote their comfort in their bed-chambers and the whole house; and with leal heart to supply them with their food and drink: - such is the filial son to the end of life. By 'the end of life', I mean not the end of parents' lives, but the end of his own life. Thus what his parents loved he will love, and what they revered he will reverence.“<sup>315</sup>*

Ein Sohn zu sein ist unabhängig vom Lebensalter, es ist abhängig von der Stellung der Sohnschaft. Aus dem Buch *Die 24 chinesischen Geschichten kindlicher Pietät* kann man erfahren, daß Laolaizi mit siebzig Jahren seinen Eltern noch Freude machte mit Kinderkleidung und Kinderspiel.<sup>316</sup> Der ehrfürchtige Sohn sollte sein ganzes Leben lang seine Sohnespflicht erfüllen. Dazu sagt Menzius: „Die höchste Sohnespflicht hängt lebenslang an den Eltern.“<sup>317</sup>

Menzius erzählt die Geschichte vom Unterschied zwischen nur materiellem und ehrfürchtigem Dienst. Zenzi diente seinem Vater Xi. Zenzi sorgte immer dafür, daß Wein und Fleisch für den Vater vorhanden waren. Wenn der Vater zuende gegessen hatte, fragte er: Ist noch etwas übrig? und fragte damit, ob noch etwas für andere übrig sei. Dieser sagte in jedem Fall Ja, um den Vater nicht zu beunruhigen. Zenzi hatte einen Sohn, Yuan, der ihm nicht recht diente. Auch Yuan sorgte für Fleisch und Wein. Als aber nach dem Essen Zenzi fragte, ob noch etwas übrig sei, sagte der Sohn: Nein, aber wenn du noch etwas willst, kann ich dir wieder etwas bringen. Damit machte der Sohn dem Vater die Sorge, ob andere auch genug zu essen bekämen. Außerdem hatte er nicht verstanden, warum der Vater ihn gefragt hatte, nämlich aus Fürsorge.<sup>318</sup> Zenzi diente seinem Vater mit Ehrfurcht, denn er achtete darauf, daß sich sein Vater keine Sorge zu machen brauchte. Yuan diente rein materiell, denn er kümmerte sich nur darum, daß der Vater genug zu essen bekäme, aber nicht darum, daß der Vater sich keine Sorge zu machen brauchte. Menzius unterscheidet zwischen „Mund und Leib ernähren“ (yang-kou-ti) und „Herz ernähren“ (yang-zhi). Daher meint er, wer das Herz der Eltern ernähre wie Zenzi, sei ein ehrfürchtiger Sohn.<sup>319</sup> Dies Beispiel hat in der konfuzianischen Lehre von der Sohnespflicht große Bedeutung gewonnen.

Die Frage, ob der Sohn den Vater ermahnen (jian) sollte, ist oft in den konfuzianischen Klassikern zur Sohnespflicht diskutiert worden. Zuerst wollen wir die Argumente wiedergeben, die diese Frage bejahen.

Als ehrfürchtiger Sohn sollte er seinen Vater moralisch unterstützen. Im Buch *Da-dai-li-ji* steht geschrieben: Die Sohnespflicht des Edlen zeigt sich darin, daß er seinen Vater zum Rechten mahnt.<sup>320</sup> Wenn der Sohn den Vater ermahnt, dann kann

---

<sup>314</sup> Vgl. Zhu, Xi/Jiang, Bo-Qian, *Lun-yu*, S.17-18.

<sup>315</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, I-X, S.468.

<sup>316</sup> Vgl. Plank, Ingrid/Hong-Chen, Cäcilie, a.a.O., S.86-88.

<sup>317</sup> Zhu, Xi/Jiang, Bo-Qian, *Meng-zi*, S.215.

<sup>318</sup> Vgl. Ebenda, S.179.

<sup>319</sup> Vgl. Ebenda, S.180.

<sup>320</sup> Vgl. Yang, Jia-Luo (Hrsg.), *Da-dai-li-ji-jie-gu*, (Taipei,1974), *Zen-zi-ben-xiao*, S.8.

dem Vater Gutes zufallen. Weiterhin heißt es im selben Buch: Der Sohn sollte den Vater auf zarte Weise mahnen, ohne müde zu werden, er sollte ihm gehorchen, ohne nachlässig zu werden.<sup>321</sup> Ohne dem Vater zu widerstreben, sollte der Sohn die Ermahnung aufgrund seiner Pflichterfüllung ausüben.<sup>322</sup> Außerdem steht im *Buch der Sitte* geschrieben:

*„According to the rules of propriety for a minister, he should not remonstrate with his ruler openly. If he have thrice remonstrated and is still not listened to, he should leave (his service). In the service of his parents by a son, if he have thrice remonstrated and is still not listened to, he should follow (his remonstrance) with loud crying and tears.“<sup>323</sup>*

Alle diese Zitate zeigen einen Konflikt für den Sohn: Er sieht den Fehler des Vaters, muß diesen dulden, um den Vater nicht zu beunruhigen, gleichzeitig aber den Vater ermahnen. Im *Buch der Sohnespflicht* steht, daß Konfuzius gefragt wird, ob ein Sohn, der Zuneigung, Friede, und Ehrfurcht ausübt, schon genügend seiner Sohnespflicht nachgekommen sei. Der Meister sagt: „Der Sohn ist zu loben, der seinen Vater auch ermahnen wird.“<sup>324</sup>

*„The father who had a son that would remonstrate with him would not sink into the gulf of unrighteous deeds. Therefore when a case of unrighteous conduct is concerned, a son must by no means keep from remonstrating with his father. [...] Hence, since remonstrance is required in the case of unrighteous conduct, how can (simple) obedience to the orders of a father be accounted filial piety?“<sup>325</sup>*

Wenn der Vater einen solchen Sohn hätte, würde er nicht leicht in Ungerechtigkeiten verfallen. Deshalb: wenn der Sohn den Vater Ungerechtes tun sieht, sollte er nicht schweigen, sondern versuchen, es zu verhindern. Einfach dem Vater gehorchen, ohne ihn zu ermahnen, ist nicht der Sinn der Sohnespflicht. Der Sohn sollte den Vater nicht unterstützen in seiner Ungerechtigkeit, sondern den Vater ermahnen. Macht der Vater einen Fehler, oder begeht er eine Ungerechtigkeit, hat der Sohn Verantwortung zu tragen. Zur genauen Art und Weise, wie der Sohn zu ermahnen hat, sagt *Das Buch der Sitte*:

*„Man liebe und achte der Eltern Wandel. Wenn sie auf rechtem Wege wandeln, so folge man ihnen nach; wenn sie nicht auf rechtem Wege wandeln, so mahne man sie. Wenn sie auf unsre Mahnungen nicht hören, so nehme man die Verantwortung für ihren Wandel auf sich selbst. Ihnen zu folgen, ohne sie zu mahnen, ist nicht ehrfurchtsvoll. Sie zu mahnen und ihnen nicht zu folgen, ist auch nicht ehrfurchtsvoll. Ein ehrfurchtsvoller Sohn zeigt durch seine Mahnungen den Weg zum Guten, aber er wagt nicht zu streiten und zu disputieren. Streiten und Disputieren sind die Ursache von Unordnung.“<sup>326</sup>*

Zum Ermahnen (jian) hegt Menzius eine andere Meinung. Er betrachtet die

---

<sup>321</sup> Vgl. Ebenda, *Zen-zi-li-xiao*, S.8.

<sup>322</sup> Ebenda, *Zen-zi-da-xiao*, S.11.

<sup>323</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, I-X, S.114.

<sup>324</sup> Huang, De-Shi, a.a.O., S.31.

<sup>325</sup> Legge, James, a.a.O., *The Hsiao King*, S.484.

<sup>326</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1997), S.148.

Beziehung zwischen Vater und Sohn und stellt fest, daß sie gepflegt und nicht durch strenges Ermahnen (ze-shan) von Seite des Sohnes gestört werden sollte. „Denn zwischen Vater und Sohn darf es nicht zu tadelndem Richten kommen. Durch solch tadelndes Richten kommen sie auseinander. Wenn Vater und Sohn auseinanderkommen: das ist das größte Unglück.“<sup>327</sup> Nach Menzius' Meinung gehört das strenge Ermahnen in Worten nicht zu den Pflichten des Sohnes, da dadurch die gegenseitige Zuneigung gestört werde. „Tadeln und richten ist zwischen Freunden am Platz. Wenn Vater und Sohn einander tadeln und richten, so beeinträchtigt es aufs Schlimmste ihre Zuneigung.“<sup>328</sup> X. Zhu schreibt: „Wenn ein Vater einen ermahnenen Sohn hat, was heißt das? Ermahnen heißt nicht tadelndes Richten. Bei Ungerechtigkeit des Vaters darf der Sohn leicht ermahnen, nicht streng ermahnen.“<sup>329</sup>

Weiterhin wird betont, daß der Sohn immer eine gute Haltung gegenüber den Eltern bewahren sollte. Auch wenn der Vater die leichte Ermahnung des Sohnes nicht befolge, sollte der Sohn seine Sohnespflicht nicht vernachlässigen. In dem gegebenen Fall sollte der Sohn doppelt bestrebt sein, Ehrfurcht seinem Vater gegenüber auszudrücken. Im *Buch der Sitte* steht:

*„If a parent have a fault, (the son) should with bated breath, and bland aspect, and gentle voice, admonish him. If the admonition do not take effect, he will be the more reverential and the more filial; and when the father seems pleased, he will repeat the admonition. If he should be displeased with this, rather than allow him to commit an offence against any one in the neighbourhood or countryside, (the son) should strongly remonstrate. If the parent be angry and (more) displeased, and beat him till the blood flows, he should not presume to be angry and resentful, but be (still) more reverential and more filial.“*<sup>330</sup>

Menzius erzählt eine Geschichte: Ein Mann namens Kuang-Zhang kränkte seinen Vater durch Ermahnen. Darum verstieß ihn der Vater. Da überkam Kuang-Zhang die Reue, er machte sich Selbstvorwürfe und entließ seine Frau mit seinen Kindern, denn er wollte sich ihre liebende Fürsorge versagen. Menzius sagt, daß er noch Ehrfurcht vor dem Vater habe.<sup>331</sup>

Der Sohn sollte nicht nur die Eltern pflegen, sondern auch achtsam mit seinem eigenen Körper umgehen, denn sein Körper kommt von den Eltern; darauf zu achten, daß der eigene Körper keinen Schaden nähme, gehörte auch zur Sohnespflicht. Im *Buch der Sohnespflicht* heißt es: „Our bodies - to every hair and bit of skin - are received by us from our parents, and we must not presume to injure or wound them: - this is the beginning of filial piety.“<sup>332</sup> Der Sohn verdankt sein Leben seinen Eltern. Sie sind die Quelle seines Lebens. Der Sohn soll ein guter Verwalter seines eigenen Lebens sein, das ihm von den Eltern geschenkt wurde; das drückt seine Sohnespflicht aus.<sup>333</sup> Daher mißt die chinesische Ethik

---

<sup>327</sup> Ders., (1994), S.120.

<sup>328</sup> Ebenda, S.132.

<sup>329</sup> Zhu, Xi/Jiang, Bo-Qian, *Meng-zi*, S.178.

<sup>330</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, I-X, S.456-457.

<sup>331</sup> Vgl. Zhu, Xi/Jiang, Bo-Qian, *Meng-zi*, S.208.

<sup>332</sup> Legge, James, a.a.O., *The Hsiao King*, S.466.

<sup>333</sup> Vgl. Li, Huan-Ming, a.a.O., S.42.

der Sohnespflicht den Eltern gegenüber soviel Gewicht bei, es ist eigentlich eine Ehrfurcht gegenüber der Quelle des Lebens.

*Das Buch der Sitte* gibt ein Bild von der Herkunft des Sohnes von den Eltern, sie bilden eine Einheit wie Wurzel und Zweige eines Baumes. „Die eigene Person ist ein Zweig der Eltern; ist sie nicht der Ehrfurcht würdig? Wer seine Person nicht mit Ehrfurcht zu behandeln vermag, der schädigt seine Eltern. Die Eltern schädigen heißt die eigene Wurzel schädigen. Wenn die Wurzel geschädigt wird, so müssen die Zweige mit ihr zugrunde gehen.“<sup>334</sup> Der Sohn hat den Leib von den Eltern vollkommen bekommen, er sollte seinen Leib auch vollkommen wiederbringen. Im *Buch der Sitte* steht dazu: „Unter allem, was der Himmel erzeugt und die Erde nährt, ist der Mensch das größte. Was die Eltern vollkommen erzeugt haben, auch wieder vollkommen zurückzugeben, das kann man als kindesehrfürchtig bezeichnen. Seinen Körper nicht zu Schaden bringen, das nennt man, ihn vollkommen erhalten.“<sup>335</sup> Ein vollkommener „Körper“ heißt auf chinesisches *shen-ti*, das heißt genau betrachtet: „Rumpf“ (shen) und „Glieder“ (ti), also das vollständige Vorhandensein aller Körperteile.<sup>336</sup> Im *Buch der Sohnespflicht* ist die Pflege des eigenen Körpers der Anfang der Sohnespflicht.<sup>337</sup>

W. M. Du behauptet: Der Körper ist nach chinesischer Tradition heilig, er ist nicht nur eine biologische Existenz, sondern beinhaltet zahlreiche Werte. Er ist eine Grundlage, die menschliche Reinheit zu entwickeln. Der frühe Konfuzianismus war nicht asketisch, er akzeptierte die Grundbedürfnisse. Deswegen war die Pflege des Körpers so bedeutsam. In der chinesischen Philosophie war Körper und Seele, Materie und Geist, Profanes und Heiliges, Himmel und Mensch, Mensch und Gesellschaft einheitlich. Es war kein dualistisches Prinzip.<sup>338</sup>

Der Körper sollte gepflegt und bewahrt werden bis zum Tode. Als Zenzi krank war, rief er seine Schüler zu sich und sprach:

*„Deckt meine Füße auf, deckt meine Hände auf (und sehet, daß sie unverletzt sind). Im [Buch der Lieder] heißt es: Wandelt mit Furcht und Zittern, als stündet ihr vor einem tiefen Abgrund, als trätet ihr auf dünnes Eis. Nun und immerdar ist es mir gelungen, meinen Leib unversehrt zu halten, o meine Kinder.“*<sup>339</sup>

Daß der ehrfürchtige Sohn den von den Eltern hinterlassenen Leib hochachtet, bedeutet, daß er im Alltag bei jedem Schritt auf sich achten sollte. Er hat auch alle gefährlichen Situationen zu meiden. „Ein ehrfürchtiger Sohn besteigt nicht hohe Felsen und betritt keine gefährlichen Stellen, auch steilen Abgründen naht er sich nicht.“<sup>340</sup> Im *Buch der Sitte* steht geschrieben: „He should not ascend a height, nor approach the verge of a depth. [...] A filial son will not do things in the dark, nor attempt hazardous undertakings, fearing lest he disgrace his parents.“<sup>341</sup>

---

<sup>334</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1997), S.231.

<sup>335</sup> Ebenda, S.147.

<sup>336</sup> Vgl. Huang, De-Shi, a.a.O., S.3.

<sup>337</sup> Vgl. Ebenda, S1.

<sup>338</sup> Vgl. Du, Wei-Ming, *Xian-dai-jing-shen-yu-ru-jia-chuan-tong*, (Taipei, 1996), S.64-65.

<sup>339</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1996), S.92.

<sup>340</sup> Ders., (1997), S.141.

<sup>341</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, I-X, S.69.

Der Sohn sollte bei jeder Situation seiner Sohnespflicht gedenken und auf seinen Körper achten, daß heißt auch, kein Risiko einzugehen: „Der Edle, wenn er den Fuß hebt, wagt er nicht, der Eltern zu vergessen. So wird er auf der großen Straße gehen und den Weg nicht durch Seitenpfade verkürzen. Er wird zu Schiff fahren, aber nicht schwimmen; denn er wagt es nicht, den von seinen verewigten Eltern hinterlassenen Körper Gefahren auszusetzen.“<sup>342</sup> „Er unternimmt keine gefährlichen Handlungen, um das Glück zu erjagen.“<sup>343</sup> Weiterhin heißt es: „Geht er auf Reisen, so sorgt er dafür, daß seine Eltern nicht durch Ungewißheit Kummer haben. Auf gefährlichen Wegen und in engen Gassen sucht er nicht andere zu überholen, um sein Leben zu schonen, weil er nicht wagt, seine Eltern zu vergessen.“<sup>344</sup> Resümierend ist festzuhalten, daß der Sohn auf seinen Leib und sein Leben achtete und so seine Sohnespflicht erfüllte, den Eltern ein bewahrtes Leben zu widmen. Der Sohn sollte darauf achten, daß er nicht durch sein eigenes Unglück die Eltern ins Unglück stürzte.

Der ehrfürchtige Sohn, der auf sich selbst acht gibt, sollte auch im Umgang mit anderen Menschen achtsam sein. Zuerst traf das auf die Brüder zu; diesen seine Brüderlichkeit zu zeigen, war Ausübung der Sohnespflicht. In den *Gesprächen* steht geschrieben, daß man Sohnespflicht gegenüber dem Vater und Freundlichkeit gegen die Brüder haben sollte, um Leitung zu üben.<sup>345</sup> Wenn der Sohn den Eltern gegenüber ehrfürchtig war, sollte er auch dem älteren Bruder gegenüber ehrfürchtig sein (gong) und die jüngeren Brüder lieben (you). Den Eltern dienen, heißt *xiao*; den Brüdern dienen und sie lieben heißt *ti*. Aber *xiao* und *ti* wird in der konfuzianischen Literatur oft zusammen gebraucht (*xiao-ti*); *ti* ist, im weiteren Sinn, eine Art von Sohnespflicht. Man sollte den Bruder ehren und lieben, weil er (wie man selbst) vom Vater und von der Mutter abstammte.

Konfuzius lobt den Schüler Minziqian, der bekannt ist für seine Sohnespflicht: „Gehorsam wahrhaftig ist Min Dsi Kien [Minziqian]! Damit sagen die Leute nichts anderes als seine eigenen Eltern und Brüder.“<sup>346</sup> Es gibt eine Geschichte, die im Buch *Shuo-yuan* überliefert wird und von Minziqian handelt. Als seine Mutter starb, heiratete der Vater noch einmal und bekam mit seiner neuen Frau noch zwei Söhne. Eines Tages fuhr der Vater mit Minziqian im Pferdewagen aus, und Minziqian hielt die Zügel. Da ihm aber die Zügel entglitten, faßte der Vater seinen Sohn an und bemerkte, daß er dünn bekleidet war. Das warf er seiner gut bekleideten Frau vor: Warum hätte er sie geheiratet? Er habe sie geheiratet, damit sie seinen Sohn pflege. Sie solle nun gehen! Da sagte aber Minziqian: Der Vater solle bedenken, daß, wenn die Stiefmutter bleibe, einem Sohn kalt sei, aber wenn sie ginge, drei Söhnen. Da sagte der Vater zu Minziqian, er habe wirklich Sohnespflicht gezeigt.<sup>347</sup> Die Leute bezeugten auch seine Sohnespflicht, weil er bat, daß die Stiefmutter bleiben solle, so daß es die Söhne warm hätten. Minziqian verdiente sich den Ruf eines ehrfürchtigen Sohnes auf zwei Ebenen: einmal im Verhältnis zu den Eltern und einmal im Verhältnis zu den Brüdern.<sup>348</sup>

---

<sup>342</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1997), S.147-148.

<sup>343</sup> Ebenda, S.142.

<sup>344</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1997), S.142.

<sup>345</sup> Vgl. Zhu, Xi/Jiang, Bo-Qian, *Lun-yu*, S.24.

<sup>346</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1996), S.113.

<sup>347</sup> Nach Zhu, Xi/Jiang, Bo-Qian, *Lun-yu*, S.155.

<sup>348</sup> Vgl. Lin, An-Hong, *Ru-jia-xiao-dao-si-xiang-yang-jiu*, (Taipei, 1992), S.132-133.

Dies erinnert an die Geschichte von Shun, dem großen Kaiser, der wegen seiner Sohnespflicht den Thron empfangen hat. Das *Buch der Urkunden* erzählt seine Familiengeschichte:

„*He is the son of a blind man. His father was obstinately unprincipled; his (step-) mother was insincere; his (half-) brother Hsiang [Xiang] was arrogant. He has been able, (however), by his filial piety to live in harmony with them, and to lead them gradually to self-government, so that they (no longer) proceed to great wickedness.*“<sup>349</sup>

Trotz der schwierigen Familiensituation diente Shun ihnen, ohne müde zu werden. Menzius lobt ihn, weil er seine Sohnespflicht gut erfüllte und auf der einen Seite den Eltern und auf der anderen Seite den Brüdern gedient hatte. Deshalb sagt Menzius, die Art von Shun sei nichts weiter als Sohnespflicht (xiao) und Brüderlichkeit (ti).<sup>350</sup>

Der ehrfürchtige Sohn sollte auch die Freunde seines Vaters gut behandeln. Im *Buch der Sitte* steht geschrieben: „When he sees an intimate friend of his father, not to presume to go forward to him without being told to do so; nor to retire without being told; nor to address him without being questioned: - this is the conduct of a filial son.“<sup>351</sup> Er sollte den Freunde seines Vaters dienen: „He should serve one twice as old as himself as he serves his father, one ten years older than himself as an elder brother; with one five years older he should walk shoulder to shoulder, but (a little) behind him. When five are sitting together, the eldest must have a different mat (by himself).“<sup>352</sup> Wenn er des Vaters Freunden diene und eigene Freunde gewönne, würde es für ihn eine Hilfe, seinen Vater zu verehren.<sup>353</sup>

Im alltäglichen Leben sollte er sich auch gut benehmen. Der Sohn sollte nicht unbeherrscht lachen und auch keine Geheimnisse ausplaudern. Wenn er auf jemand zukam, sollte er nicht auf ihn deuten. Er sollte sich von Vorwürfen freihalten.<sup>354</sup> „A son should not occupy the south-west corner<sup>355</sup> of the apartment, nor sit in the middle of the mat (which he occupies alone), nor walk in the middle of the road, nor stand in the middle of the doorway. He should not take the part of regulating the (quantity of) rice and other viands at an entertainment.“<sup>356</sup>

Weiter heißt es: „Der ehrfürchtige Sohn bringt böse Worte zum Absterben, umgehende Gerüchte hält er auf. Gute Reden verbreitet er. Darum: wenn böse Worte nicht aus dem Mund hervorgehen, so werden zornige Worte einen nicht treffen. So weilt ein ehrfürchtiger Sohn in Frieden und Ruhe im Einklang mit dem Schicksal.“<sup>357</sup> Wenn Vater und Mutter noch lebten, sollte der ehrfürchtige Sohn seinem Freund nicht versprechen, sein Leben zu geben. Er sollte auch kein

---

<sup>349</sup> Legge, James, a.a.O., *The Shu King*, S.36.

<sup>350</sup> Vgl. Zhu, Xi/Jiang, Bo-Qian, *Meng-zi*, S.287.

<sup>351</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, I-X, S.69.

<sup>352</sup> Ebenda.

<sup>353</sup> Vgl. Wilhelm, Richard, a.a.O., (1997), S.142.

<sup>354</sup> Ebenda, S.141.

<sup>355</sup> Es ist als Platz für das Familienoberhaupt gedacht.

<sup>356</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, I-X, S.69.

<sup>357</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1997), S.142.

privates Eigentum in Besitz nehmen.<sup>358</sup> Außerdem mußte er sich gut bekleiden, wie es nach den Riten angemessen war, damit er dem Vater keine Schande machte. „A son, while his parents are alive, will not wear a cap or (other) article of dress, with a white border. An orphan son, taking his father's place, will not wear a cap or (other article of) dress with a variegated border.“<sup>359</sup>

### 3.2.3 Nachfolge

Der ehrfürchtige Meister Zeng sagt: „Die Kindesehrfurcht [Sohnespflcht] hat drei Stufen: Die große Kindesehrfurcht [Sohnespflcht] bringt die Eltern zu Ehren; die nächste läßt wenigstens keine Schande auf sie kommen; die unterste ist, sie pflegen können.“<sup>360</sup> Der Körper wurde im Konfuzianismus als Werkzeug gesehen, mit dem der Sohn den Eltern Ehre bringen sollte. Die Körper der Eltern hatten Grundbedürfnisse, die zu befriedigen die Pflicht des Sohnes war. Aber diese materielle Fürsorge war nicht das Höchste, sondern der Dienst über die irdische Zeit der Eltern hinaus. Der Körper des Sohnes war sein Erbe von den Eltern, mit ihm zu handeln, war eine große Ehrerbietung. Der Sohn sollte an verschiedenen Stellen sein Leben zur Ehre seiner Eltern einsetzen. „Wenn man an einem Platz weilt ohne Ernst, so ist das nicht ehrfürchtig. Wenn man seinem Fürsten dient ohne Gewissenhaftigkeit, so ist das nicht ehrfürchtig. Wenn man ein Amt bekleidet ohne Sorgfalt, so ist das nicht ehrfürchtig. Wenn man seinen Freunden nicht treu ist, so ist das nicht ehrfürchtig. Wenn man in den Schlachtreihen nicht tapfer kämpft, so ist das nicht ehrfürchtig. Damit in diesen fünf Lagen keine üblen Folgen unsre Person treffen, muß man da nicht sorgfältig sein?“<sup>361</sup> Wenn der Sohn sich so verhielt, und die Menschen den Vater glücklich priesen, weil er solch einen Sohn hatte, dann erfüllte der Sohn seine Sohnespflcht.<sup>362</sup>

Zenzi beschreibt einige Stufen, verschiedene Schwierigkeitsgrade, wie der Sohn die Eltern zu Ehre bringen kann.

*„Die Pflege der Eltern ist wohl möglich, aber die Ehrerbietung ist schwierig. Die Ehrerbietung mag wohl möglich sein, aber die selbstverständliche Sicherheit mag wohl möglich sein, aber die Dauer ist schwierig. Die Dauer mag wohl möglich sein, aber die Durchführung bis zum Ende ist schwierig.“*<sup>363</sup>

Die Ehre für die Eltern ist auch im *Buch der Lieder* beschrieben: „Vom Aufsteh'n bis zum Schlafgehen/ Seid denen, die euch zeugten, nicht zur Schmach!“<sup>364</sup>

Der Sohn hatte von seinen Eltern nicht nur das Leben des Körpers und das Blut, sondern auch die Seele. Es bestand für einen chinesischen Sohn eine Einheit mit den Eltern über die irdische Zeit hinaus. Wenn ihn Schande traf, wirkte sie sich auch auf die Eltern aus; wenn er zu Ehren kam, dann auch die Eltern. Dieses

---

<sup>358</sup> Vgl. Wang, Meng-Ou, a.a.O., S.13.

<sup>359</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, I-X, S.69.

<sup>360</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1997), S.145.

<sup>361</sup> Ebenda.

<sup>362</sup> Vgl. Wilhelm, Richard, a.a.O., (1997), S.146.

<sup>363</sup> Ebenda, S.146.

<sup>364</sup> Strauß, Victor von, a.a.O., II.5,2, S.322.

ethische Bewußtsein beeinflusste seine ganze Lebensführung. Er sollte zu keiner Zeit vergessen, daß er ein Vertreter seiner Eltern war. Er sollte zu jeder Zeit den Eltern gedenken. Wenn einer zornige Worte sprach, so hatte er sich selbst und seine Eltern vergessen und diesen Schande gemacht. In den *Gesprächen* steht geschrieben: „Um des Zorns eines Morgens willen seine eigene Person vergessen und seine Angehörigen [qi, wörtlich Eltern] in Verwicklungen bringen, ist das nicht Unklarheit?“<sup>365</sup> Außerdem brachte der Sohn selbstvergessen den Eltern Schande, wenn er streitbare Handlungen beging. Xunzi beschreibt, daß, wenn ein Sohn in Schlägereien gerät, er sich selbst und seine Eltern vergäße.<sup>366</sup>

Vom Sohn wurde erwartet, daß er eine prächtige Karriere machte, um die Eltern und weitere Vorfahren zu verherrlichen. Das drückt im *Buch der Sohnespflicht* die höchste Sohnespflicht aus: „When we have established our character by the practice of the (filial) course, so as to make our name famous in future ages, and thereby glorify our parents: - this is the end of filial piety.“<sup>367</sup>

Der Sohn diene seinen Eltern mit Ehrfurcht Zuhause, aber er sollte auch dem Herrscher mit derselben Ehrfurcht dienen, das war eine Erweiterung der Sohnespflicht von innen nach außen, damit der gute Name der Eltern bewahrt würde. Weiter steht es geschrieben: „The filial piety with which the superior man serves his parents may be transferred as loyalty to the ruler; [...] Therefore, when his conduct is thus successful in his inner (private) circle, his name will be established (and transmitted) to future generations.“<sup>368</sup>

Den guten Ruf zu verdienen für die Eltern, war schon Aufgabe der Kinder, so wurde es in einem Kinderschulbuch, das in der Song-Zeit entstand, gelehrt. Folgende jeweils drei Wörter mußten die Kinder auswendig lernen:

„Jugend – Anfang – Lernen  
Reife – Anfang – Handeln  
Oben – Herrscher – Dienen  
Unten – Volk – Erbarmen  
Guten – Ruf – Verdienen  
Vater – Mutter – Verherrlichen  
Vorfahren – Ehre – Zollen  
Nachkommen – Gutes – Tun“<sup>369</sup>

Wie der gute Ruf bewahrt werden kann, in dem der Sohn die Schuld auf sich lud, beschreiben die *Gespräche*:

„Der Fürst von Sche redete mit Meister Kung [Kong] und sprach: ‘Bei uns zulande gibt es ehrliche Menschen. Wenn jemandes Vater ein Schaf entwendet hat, so legt der Sohn Zeugnis ab (gegen ihn).’ Meister Kung [Kong] sprach: ‘Bei uns zulande sind die Ehrlichen verschieden davon. Der Vater deckt den Sohn und der Sohn deckt den Vater. Darin liegt auch Ehrlichkeit.’“<sup>370</sup>

---

<sup>365</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1996), S.128.

<sup>366</sup> Vgl. Xunzi, a.a.O., S.85.

<sup>367</sup> Legge, James, a.a.O., *The Hsiao King*, S.466.

<sup>368</sup> Ebenda, S.483.

<sup>369</sup> Sun, Fang-Fei (Hrsg.), *San-zi-jing-du-ben*, (Taipei, 1998), S.67-68.

<sup>370</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1996), S.153.

Der Konfuzianer X. Zhu meint, das Einander-Decken von Vater und Sohn sei die höchste Qualität der menschlichen Beziehungen und ein himmlisches Prinzip. Ohne Geradsinnigkeit zu verlangen, sei Geradsinnigkeit schon gegeben. Die Zuneigung zwischen Vater und Sohn komme aus der Natur; diese Natur könne man die Natur des Himmels (tian-xing) nennen. Wenn der Sohn den Vater nicht decke, handele er nicht nach dem himmlischen Prinzip (tian-li).<sup>371</sup>

Im Buch *Bai-hu-tong* steht geschrieben, daß der Herrscher den Untertan nicht decken sollte, nur der Vater den Sohn. Warum? Vater und Sohn waren eine Einheit.<sup>372</sup> Ehre für den einen war Ehre für den anderen. Die Beziehung zwischen Vater und Sohn hatte eine andere Bedeutung als die Beziehung zwischen Herrscher und Untertan, denn erstere war von geistiger Einheit geprägt. B.N. Liu erklärt, daß die Beziehung von Vater und Sohn eine Einheit sei und untrennbar wie Brennholz und Feuer.<sup>373</sup> Die Beziehung zwischen Vater und Sohn war die engste Beziehung und Voraussetzung für eine Ausdehnung der Liebe. Das Einander-Decken von Vater und Sohn war ein Ausdruck der Liebe (ai). Der Sohn sollte parteiisch für den Vater eintreten. Tat er es nicht, wurde er kein ehrfürchtiger Sohn genannt.<sup>374</sup>

Ein ehrfürchtiger Sohn sollte gut und sorgfältig fortsetzen, was die Vorfahren angefangen hatten. Im Buch *Mitte und Maß* steht geschrieben: „Der Ehrfürchtige ist geschickt, die Absichten seiner Vorfahren fortzusetzen; er ist geschickt, die Taten seiner Vorfahren bekanntzumachen.“<sup>375</sup> Die Nachkommen sollten sich die Vorfahren zum Vorbild nehmen. Das drückte die Sohnespflicht gegenüber den Vorfahren aus, wie es im *Buch der Urkunden* heißt: „Uncle I-ho, you render still more glorious your illustrious ancestor. You were the first to imitate the example of Wan [Wen] and Wu, collecting (the scattered powers), and continuing (the all but broken line of) your sovereign. Your filial piety goes back to your accomplished ancestor, (and is equal to his.)“<sup>376</sup>

Nachfolgen heißt „Nachahmen“ (效xiao), Nachahmen heißt „Ähnlichwerden“ (肖xiao). Ein „ehrfürchtiger“ (孝xiao) Sohn sollte dem Vater ähnlich sein, einen nicht ehrfürchtigen Sohn nannte man „unähnlich“ (bu-xiao). Unähnlicher Sohn (bu-xiao-zi) oder ehrfurchtsloser Sohn (bu-xiao-zi) genannt zu werden, war das Schlimmste, was ihm widerfahren konnte.

Zenzi sagt, daß der Fürst Meng Zhuangzi ein ehrfürchtiger Sohn gewesen war, weil er, als er den Thron von seinem tugendhaften Vater übernahm, dessen Politik fortsetzte und die Untertanen übernahm. Das zeigte, daß der Fürst seines Vaters das Vermächtnis bewahrte. Konfuzius sagt, der Sohn solle seinem Vater auch nach dessen leiblichem Tod nachfolgen. „Ist der Vater am Leben, so schaue auf seinen Willen. Ist der Vater nicht mehr, so schaue auf seinen Wandel. Drei Jahre lang nicht ändern des Vaters Weg: das kann kindesliebend [xiao] heißen.“<sup>377</sup>

---

<sup>371</sup> Vgl. Liu, Bao-Nan, a.a.O., S.292.

<sup>372</sup> Nach Liu, Bao-Nan, a.a.O., S.84.

<sup>373</sup> Vgl. Ebenda, S.84.

<sup>374</sup> Vgl. Ebenda, S.292.

<sup>375</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1997), S.33.

<sup>376</sup> Legge, James, a.a.O., *The Shu King*, S.267.

<sup>377</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1996), S11.

Nicht, weil ein Weg des Vaters nicht geändert werden sollte, galt diese Regelung, sondern weil der Weg des Vaters der richtige Weg, das Dao, war. In der Literatur wurde oft das „Nichtändern“ betont, gleichgültig, ob der Weg richtig oder falsch war. Aber eigentlich galt es, „das Dao bewahren“, das Dao des Vaters, „den guten Weg“.<sup>378</sup>

Die Nachfolge im konfuzianischen Sinn war keine blinde Nachfolge. Der Konfuzianer Xunzi sagt, daß es drei Situationen gäbe, in denen man dem Befehl der Eltern nicht Folge leisten sollte. Zum ersten sollte der Sohn den Eltern nicht nachfolgen, wenn seine Nachfolge sie in Gefahr bringen würde, zweitens, wenn seine Nachfolge ihnen Schande bringen würde; drittens wäre der, der blind nachfolgte, wie ein handelndes Tier. Die erste Befehlsverweigerung geschah aus Herzlichkeit, die zweite aus Gerechtigkeit, die dritte aus Ehrerbietung.<sup>379</sup>

Die Geschichte von Zenzi zeigt, wie wichtig es war, den eigenen Vater nicht in Ungerechtigkeit fallen zu lassen. Sein Vater hatte ihn im Garten bewußtlos geschlagen. Als er wieder zu sich kam, sagte Konfuzius zu ihm, er hätte gegen die Sohnespflicht verstoßen, wenn er zu Tode geprügelt worden wäre. Das heißt, bei der Strafe sollte man abwägen, ob man sich mit einem kleinen Stock schlagen ließ oder einem großen Stock entflohe.<sup>380</sup>

Wenn ein Sohn dem Vater nachfolgen sollte und tat es nicht, war er nicht der rechte Sohn; wenn er nicht nachfolgen sollte, tat es aber, war er nicht der rechte Sohn. Der Sohn mußte unterscheiden lernen, wann er nachfolgen sollte und wann nicht. Er sollte dem Dao nachfolgen und nicht dem Herrscher, der Gerechtigkeit nachfolgen und nicht dem Vater.<sup>381</sup>

Dazu erzählt das Buch *Gu-liang-zhuan* eine Geschichte: Fürst Hui hatte zwei Söhne, den ersten geborenen Sohn Fürst Yin und den jüngeren Sohn Fürst Huan. Als Fürst Hui beabsichtigte, seinen Thron zu vererben, wollte er diesen aber dem jüngeren Sohn geben, denn er hatte ein ungerechtes Herz. Schließlich überwand er sich und gab den Thron doch Fürst Yin. Nun wollte Fürst Yin aus Zuneigung zu seinem Vater den Thron seinem jüngeren Bruder geben, aber er wurde deswegen kritisiert, weil er so gegen die himmlische Ordnung, d.h. das Vorrecht des Erstgeborenen, verstoßen hätte, das ungerechte Herz seines Vaters offenbarte, und schließlich dem Befehl des Vaters nicht nachgekommen wäre.<sup>382</sup>

Für die alten Chinesen, egal ob hochstehend oder niedrig, war es eine feste Vorstellung, Nachkommen zu haben. Schon bei der Eheschließung hieß der Segenswunsch: Möget ihr so bald wie möglich einen Sohn bekommen! (zao-sheng-gui-zi) Viele Söhne, viele Enkel zu haben, war ein chinesischer Begriff von Glückseligkeit. Wer viele Nachkommen gezeugt hatte, galt als ehrfürchtiger Sohn. Zu diesem Punkt hat Menzius deutlich gesagt, daß drei Dinge gegen die Pflicht der Sohnespflicht gehen. Keine Nachkommen zu haben sei das schlimmste

---

<sup>378</sup> Vgl. Liu, Bao-Nan, a.a.O., S.15-16.

<sup>379</sup> Vgl. Xunzi, a.a.O., S.853.

<sup>380</sup> Vgl. Lu, Yuan-Jun, *Shuo-yuan-jin-zhu-jin-yi*, (Taipei, 1995), S.81-82.

<sup>381</sup> Vgl. Xunzi, a.a.O., S.853-854.

<sup>382</sup> Vgl. Gu, Bao-Tian (Erl. & Übers.), *Xin-yi-gu-liang-zhuan*, (Taipei, 1998), S.2.

davon.<sup>383</sup> Genauer hat Q. Zhao erklärt, welche drei Verstöße es gegen die Sohnespflicht gibt:

*„Durch parteiische Schmeicheleien die Eltern vom rechten Weg abbringen und sie dadurch gefährden: ist die erste Pietätlosigkeit; wenn die Familien arm, die Eltern alt sind, nicht um Lohn ein Amt zu übernehmen: ist die zweite Pietätlosigkeit; nicht zu heiraten und durch Kinderlosigkeit die Ahnenopfer zum Stillstand zu bringen: ist die dritte Pietätlosigkeit.“<sup>384</sup>*

Von diesen drei Vergehen ist das dritte das größte. Menzius erzählte ein Beispiel, um darzustellen, wie wichtig es war, für Nachkommen zu sorgen. Wenn ein Sohn heiraten wollte, mußte er nach der konfuzianischen Sitte den Eltern Bescheid sagen. (sich. 4.3) Als der ehrfürchtige Kaiser Shun aber die Tochter seines Vorgängers Yao heiraten wollte, fragte seinen Vater nicht, denn der war ein Dummkopf und hätte ihm die Heirat nicht erlaubt. Dann hätte Shun aber nicht für Nachkommen sorgen können, wofür sein Vater kritisiert worden wäre. Darum heiratete Shun, ohne seinen Vater zu fragen, sorgte so für Nachkommenschaft und erfüllte damit seine Sohnespflicht.<sup>385</sup>

Wie oben erklärt wurde, daß der Sohn dem Dao nachfolgen sollte und nicht direkt dem Vater, so gilt auch hier, daß die Nachkommenschaft zu sichern wichtiger war, als den Vater um Erlaubnis für die Ehe zu fragen. Dem Vater Bescheid zu sagen, entsprach der Sitte; dem Vater nicht Bescheid zu sagen, war ein Abwägen. Das Abwägen war ein Weg, das Wesentliche zu tun, es wich nicht vom richtigen Weg ab.<sup>386</sup> Es gab im Konfuzianismus Regeln, aber diese Regeln waren nicht immer unveränderbar, sondern abhängig von der Situation, in der abgewogen werden mußte, welches der richtige Weg war.

Die Bedeutung der Nachkommenschaft erklärt sich aus einer Achtung den Eltern gegenüber. Y.W. Hsieh erklärt zur Achtung des Lebens, daß jeder, der an sein Leben denkt, bestimmt an die Herkunft seines Lebens und an das Leben seiner Eltern denkt. Bevor eines Menschen Leben existiert, existiert schon das Leben seiner Eltern. Ohne das Leben seiner Eltern, würde des Menschen Leben nicht existieren. Wer sein Leben achtet, soll das Leben seiner Eltern ebenso achten. Das heißt, man solle den Eltern Ehrfurcht und Liebe zeigen. Das ist der Grund, warum die chinesische Ethik die Sohnespflicht an den ersten Platz stellt.<sup>387</sup> Das beinhaltet auch die Bejahung und Achtung des Lebens und seiner Quelle. Weil das Leben von den Eltern gegeben werde, soll man es bejahen und achten, und es nicht verneinen und vernachlässigen. Alle Körperteile, auch Haare und Haupt, kommen von den Eltern, man darf ihnen nicht schaden, das ist ein Ausdruck der Bejahung des Lebens und gleich die Sohnespflicht selbst.<sup>388</sup>

Hsieh erklärt weiter, der ehrfürchtige Sohn solle zuerst die Quelle seines Lebens ehren, zweitens sein eigenes Leben pflegen und drittens Leben weitergeben; das

---

<sup>383</sup> Vgl. Wilhelm, Richard, a.a.O., (1994), S.122.

<sup>384</sup> Ebenda, S.224.

<sup>385</sup> Vgl. Zhu, Xi/Jiang, Bo-Qian, *Meng-zi*, S.183-184.

<sup>386</sup> Vgl. Ebenda, S.184.

<sup>387</sup> Vgl. Hsieh, Yu-Wei, *Zhong-guo-wen-hua-jing-shen*, (Taipei, 1959), S.26.

<sup>388</sup> Vgl. Ebenda.

sei eine völlige Bejahung des Lebens. Ohne Nachkommenschaft sein hieße Unterbrechung des Lebens. Ob das eigene Leben, das der Eltern und das der Vorfahren fort dauern, hänge davon ab, ob Nachkommenschaft existiere. Gäbe es sie, lebe in ihr der Eltern Leben fort und auch das der Vorfahren. Ohne Nachkommenschaft stürbe das eigene Leben und das der Eltern und Vorfahren. Das gälte als großes Unglück. Hier sähe man die Gewichtung der Nachkommenschaft im Konfuzianismus, sie hänge mit der Unsterblichkeit des Lebens zusammen. Das Leben, leiblich und geistig, solle von den Nachkommen fortgesetzt werden, von einer Generation zur anderen.<sup>389</sup> Seit einigen tausend Jahren wurde die Nachkommenschaft in der traditionellen chinesischen Familie stark betont. Die Nachkommenschaft sollte der Ahnen immer gedenken. Als ein Gedenken an die Quelle des Lebens galt der Ahnenkult als Manifestation der Sohnespflicht, die von der Nachkommenschaft erfüllt werden sollte.

---

<sup>389</sup> Vgl. Ebenda.

## 4. DIE FAMILIENRITEN

### 4.1 Die Geburtsriten

#### 4.1.1 Die Geburt des Sohnes

Im alten China wurden Rituale an besonderen Wendepunkten des Lebens sehr geschätzt, weil diese nach den konfuzianschen Lehren der höchste Ausdruck des menschlichen Daos waren.<sup>390</sup> Es ging dem Konfuzianismus dabei nicht nur um äußere Abläufe, sondern auch um die dahinterstehende Bedeutung. Xunzi sagt:

*„Die Rituale bedeuten, daß man ernst und sorgfältig mit dem Leben und dem Tod umgehen sollte. Das Leben ist der Anfang des Menschen und der Tod das Ende. Wenn der Anfang und das Ende beide gut behandelt würden, dann sei das menschliche Dao vollbracht. Deshalb ist der Edle ehrfürchtig vor dem Anfang und geht rücksichtsvoll mit dem Ende um. Wird das Ende wie der Anfang gleich behandelt, dann wird das Dao des Edlen da und kommen die Rituale zum Ausdruck.“<sup>391</sup>*

Die Geburtsriten spielten darum eine so große Rolle, weil sie den Anfang des Lebens begleiteten und der Anfang im Konfuzianismus eine große Bedeutung hatte. Der Anfang des Lebens war nicht nach der Geburt, sondern fand schon im Bauch der Mutter statt. Nach dem *Buch der Terminologie (Er-ja)* wird das chinesische Wort *tai* (胎) für Embryo in die Wortgruppe „Anfang“ eingeordnet. Somit galt *tai* als der Anfang der menschlichen Gestalt.<sup>392</sup> Deshalb wurde mit der Erziehung schon begonnen, während das Kind noch im Mutterleib war. Im *Buch der Sitte* steht geschrieben: „Die Art der überlieferten Erziehung im Mutterleib ist in kostbaren Urkunden aufgezeichnet und wird aufbewahrt in goldenem Schrein, der im Ahnentempel aufgestellt ist, um künftigen Geschlechtern zur Mahnung zu dienen.“<sup>393</sup>

Im alten China glaubte man schon, daß äußere Eindrücke einen Einfluß auf das Kind hatten. So mußte zum Beispiel die Speise der Königin genau der Vorschrift der Sitte entsprechen. „Wenn sie nach einer Speise beehrte, deren Geschmack nicht zu den erlaubten gehörte, so stützte sich der Großtruchseß auf das Scheffelmaß und sprach: Ich wage nicht, damit dem königlichen Thronfolger aufzuwarten.“<sup>394</sup> Auch die Musik, die die Mutter hörte, mußte der Sitte entsprechen. „Wenn nun in den drei letzten Monaten die Königin eine Melodie zu hören beehrte, die nicht der durch die Sitte vorgeschriebenen Musik entsprach, so verhüllte der Großmeister die Laute (auf der gespielt werden sollte) und befahl, die Melodie nicht zu spielen.“<sup>395</sup> Die Mutter sollte vor allem Störenden geschützt werden, äußere Ruhe war auch für ihr Kind wichtig. „Wenn die Königin ihre Leibesfrucht sieben Monate lang hatte, so zog sie sich in ein Ruhegemach zurück.“<sup>396</sup> Im weiteren wurde detailliert vorgeschrieben, wie die schwangere Mutter sich verhalten sollte. Bei der Schwangerschaft sollte die Mutter sich so

---

<sup>390</sup> Vgl. Xunzi, a.a.O., S.556.

<sup>391</sup> Ebenda, S.559.

<sup>392</sup> Vgl. Yang, Jia-Luo, a.a.O., (1985), *shi-gu*, S.2.

<sup>393</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1997), S.259.

<sup>394</sup> Ebenda.

<sup>395</sup> Ebenda.

<sup>396</sup> Ebenda.

benehmen, wie sich die Königin von König Wu benahm, als sie den König Cheng in ihrem Leib trug. „Da lehnte sie sich beim Stehen nicht an, beim Sitzen saß sie nicht unregelmäßig. Wenn sie allein war, so war sie nicht hochmütig; auch wenn sie zornig war, schalt sie nicht.“<sup>397</sup> Lu kommentiert dies folgenderweise: „Die Schwangere sollte keine schreckliche Farbe anschauen, keiner unanständigen Stimme lauschen, keine bösen Worte schwätzen. Die Frau, die sich so verhielt, erzog ihr Kind schon im Mutterleib gut.“<sup>398</sup> Weiter schreibt er:

*„Während der Schwangeschaft sollte die Mutter nicht auf dem Bettrand sitzen, sich nicht an die Wand anlehnen, die Beine nicht übereinanderschlagen, schlechten Geschmack vermeiden, unförmig geschnittene Speise nicht zu sich nehmen, nicht auf schiefer Sitzgelegenheit sitzen. Die Augen sollten keine häßliche Farbe sehen, die Ohren keine unanständige Stimme hören. Sie sollte Gedichte vorlesen und Erbauliches reden. Wenn sie sich so verhielt, wurde das Kind mit gutem Aussehen, rechtschaffenem Herz und viel Begabung geboren. Bei der Schwangerschaft sollte man auf die weiteren Empfindungen der Mutter achthaben, denn wenn dem Kind gute Empfindungen mitgeteilt wurden, dann kam das Kind mit gut gebildeter Seele zur Welt.“*<sup>399</sup>

Wenn die Mutter in das Ruhegemach gebracht wurde, bedeutete das eine zeitweilige Trennung der Frau von ihrem Mann.

*„Wenn eine Frau im Begriff war, ein Kind zu bekommen, und der letzte Monat herangekommen war, so zog sie in eines der Seitengebäude. Der Gatte schickte täglich zweimal, um nach ihrem Befinden zu fragen. Wenn er selber kam, um zu fragen, so wagte die Frau nicht, ihn selbst zu sehen, sondern ließ durch ihre Gesellschaftlerin, die zu diesem Zweck sorgfältig Toilette machte, ihm Bescheid geben.“*<sup>400</sup>

„Among the common people who had no side chambers, when the month of confinement was come, the husband left his bed-chamber, and occupied a common apartment.“<sup>401</sup> Damit entstand zwangsläufig eine Distanz zwischen dem Vater und dem Kind, die erst überwunden wurde, wenn der Vater das geborene Kind annahm. M. Granet kommentiert diese Situation:

*„Schon von allem Anfang an besteht zwischen dem Kind und dem Vater eine so große Distanz, daß etwa die Schwangerschaft die Ehegatten einander keineswegs näher bringt, sondern sie entfremdet. Drei Monate vor der Niederkunft, sobald das Embryo voll ausgebildet ist (ch'eng), trennen sich Mann und Frau und leben bis zum Zeitpunkt, an dem das Kind seinem Vater vorgestellt werden kann (im dritten Monat nach der Geburt), getrennt voneinander.“*<sup>402</sup>

---

<sup>397</sup> Ebenda. S.261.

<sup>398</sup> Yang, Jia-Luo, a.a.O., (1974), *Bao-fu*, S.10.

<sup>399</sup> Ebenda.

<sup>400</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1997), S.327. Eine Frau, die mit fünfzig Jahren kein Kind hatte und nach der Scheidung nicht wieder heiratete, durfte dann weibliche Tugenden weitergeben.

<sup>401</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, I-X, S.476.

<sup>402</sup> Granet, Marcel, *Die chinesische Zivilisation, Familie-Gesellschaft-Herrschaft. Von den Anfängen bis zur Kaiserzeit*, (Frankfurt am Mainz, 1988), S.182.

Bei der Geburt wurden die Jungen und Mädchen ungleich behandelt. Das Kind mußte die ersten drei Tage seines Lebens auf dem Boden ohne Nahrung als eine Prüfung verbringen. „Für die Mädchen, die niemals vollkommen aus der mütterlichen Abhängigkeit entlassen wurden, scheint die Aussetzung auf dem Boden als Prüfung zu genügen, während die Knaben noch auf dem Bett des Vaters niedergelegt werden müssen: der erste Ritus der Annäherung, die erste Ermächtigung zur Nachfolge.“<sup>403</sup> Im *Buch der Lieder* steht geschrieben:

*„So werden Söhn´ ihm denn geboren,  
Für die zum Schlafen Betten standen,  
Die man bekleidet mit Gewanden,  
Die Scepterlein zum Spielen fanden,  
In deren Schreien Kraft vorhanden; -  
Mit prächt´gen Scharlachknieschurzbanden  
Fürst oder König einst den Landen.*

*So werden Töchter ihm geboren,  
Die an der Erd´ in Schlaf sich weinen,  
Die man bekleidet mit dem Leinen,  
Die spielen mit den Ziegelsteinen;  
Nur umgeh´n mit den Speisen und den Weinen, -  
Und Kummer machen sie den Eltern keinen.“<sup>404</sup>*

In einem kaiserlichen Haus war die Geburt eines Jungen ein besonderes Ereignis, weil er sich zum Thronfolger eignete. Im *Buch der Sitte* steht geschrieben: „Wenn der Thronfolger geboren wurde und zu schreien begann, so blies der Großmeister die Flöte und sprach: ‚Sein Laut stimmt mit dieser Tonart überein.‘ Und der Großtruchseß sprach: ‚Sein Geschmack wird dementsprechend diese Speise schätzen.“<sup>405</sup> Weiter steht geschrieben:

*„Als König Tschong [Cheng] geboren war, da nährten ihn gütige Frauen, da kleideten ihn ehrfürchtige Dienerinnen, das waren ihm würdige Wärterinnen zur Seite. Als der König Tschong [Cheng] zum Bewußtsein kam, da wählte man den Großen Herzog als seinen Meister und den Herzog von Dschou [Zhou] als seinen Lehrer. Vor sich hatte er jemand, der für ihn nachdachte, und hinter sich hatte er jemand, der für ihn sorgte.“<sup>406</sup>*

Dabei ging es nicht nur um die körperliche Pflege, sondern auch um die seelische Fürsorge.

*„Vor alters, als der junge König Tschong [Cheng] von Dschou [Zhou] noch in den Windeln war, da war der Herzog Schau [Zhao] sein Großschützer, der Herzog von Dschou [Zhou] sein Großlehrer und der Große Herzog sein Großmeister. Der Schützer hatte für sein körperliches Wohl zu sorgen, der Lehrer hatte für seine Tugend und Gerechtigkeit zu sorgen, der Meister hatte für seine Erziehung und*

---

<sup>403</sup> Ebenda, S.183.

<sup>404</sup> Strauß, Victor von, a.a.O., II.4,5, S.302-303.

<sup>405</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1997), S.259.

<sup>406</sup> Ebenda, S.261.

*Folgsamkeit zu sorgen.*<sup>407</sup>

Außerdem mußte bei dieser Feier das Opfer als Dank vorbereitet werden. Das Opfer wurde auf dem Berg dargebracht.<sup>408</sup> Die Lehensfürsten wurden am Königshof gesammelt, sie halfen beim Opfer. Weiter steht im *Buch der Sitte* dazu:

*„Wenn einem Landesfürsten ein Thronfolger geboren war, so schlachtete er ein großes Dreiopfer, um zu seinem Empfang ein Festmahl zu veranstalten. Der Hausmeister richtete die Geräte. Am dritten Tag befragte man das Schildkrötenorakel, um den Paten (tragenden Beamten) zu bestimmen. Wen das Orakel als glückverheißend bezeichnete, der fastete streng und begab sich in Hofgewändern nach der Tür der Frauengemächer. Vor der Tür wurde ihm das Kind übergeben.“*<sup>409</sup>

Wenn der Herrscher einen Thronfolger bekam, brachte er ein Opfer dar, wie auch die anderen Schichten bei der Geburt des ersten Sohnes, allerdings abgestuft nach ihrem sozialen Rang.

*„In all cases of receiving a son, a day was chosen; and if it were the eldest son of the king, the three animals were killed (for the occasion). For the son of a common man, a sucking-pig was killed, for the son of an officer, a single pig; for the son of a Great officer, the two smaller animals; and for the son of the ruler of a state, all the three.“*<sup>410</sup>

Schließlich wurde auch beim nicht erstgeborenen Sohn ein Opfer dargebracht, aber ein geringeres. „If it were not the eldest son, the provision was diminished in every case one degree.“<sup>411</sup> Die Opfer bei der Geburt des Sohnes wurden je nach sozialer Stellung abgestuft, um zu zeigen, daß es für das soziale Leben verschiedene Ordnungen gab.

#### **4.1.2 Das Bogenschießen**

Bei den Geburtsriten war das Bogenschießen ein sehr wichtiger Bestandteil. Im *Buch der Sitte* heißt es: „Wenn das Kind geboren war und es war ein Knabe, so hängte man einen Bogen links von der Tür auf; wenn es ein Mädchen war, so hängte man ein Gürteltuch rechts von der Tür auf. Am dritten Tag bekam das Kind Nahrung. Bei einem Knaben schoß man, bei einem Mädchen nicht.“<sup>412</sup> Dieses Zitat zeigt die Vorschriften für ein Beamtenhaus. Aber bei der Geburt des Thronfolgers, des Sohnes des Himmelssohnes, wurden fünf Bogen aufgehängt. Sie wurden an vier Türen in den vier Himmelsrichtungen und in der Mitte des Raumes befestigt. Die Opfer des kaiserlichen Vaters bei Geburt des Thronfolgers waren genau vorgeschrieben. „Im Osten wurde eine Platane aufgestellt und ein Hahn geopfert, im Süden eine Weide aufgestellt und ein Hund geopfert, im

---

<sup>407</sup> Ebenda, S.251.

<sup>408</sup> Vgl. Yang, Jia-Luo, a.a.O., (1974), *Bao-fu*, S.10-11.

<sup>409</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1997), S.328.

<sup>410</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, I-X, S.472.

<sup>411</sup> Ebenda.

<sup>412</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1997), S.327.

Westen eine Jujube aufgestellt und ein Schaf geopfert, im Norden wurde ein Dattelbaum aufgestellt und ein Schwein geopfert und in der Mitte wurde ein Maulbeerbaum aufgestellt und ein Rind geopfert.<sup>413</sup> Dies war eine besondere Feierlichkeit zur Geburt des Sohnes des Himmelssohnes.

Bei der Geburt eines Knaben fand an seinem dritten Tag ein Bogenschießen statt. M. Granet schreibt: „Das Schießen wird nur für Knaben abgehalten: Pfeile sind ein Emblem der Männlichkeit.“<sup>414</sup> Diese Männlichkeit bedeutete, daß der Sohn später jagen und kampffähig sein sollte. Die Zeremonie des Bogenschießens wurde unter einem kriegerischen Aspekt betrachtet.<sup>415</sup>

Während bei der Geburt eines Jungen das Bogenschießen stattfand, wurde bei der Geburt eines Mädchens ein Tuch aufgehängt. Symbolisierte das Bogenschießen Aktivität, Kühnheit und Kraft, versinnbildlichte das Tuch Sanftheit, Folgsamkeit und den Fleiß einer Weberin. Das Bogenschießen bedeutete, daß der Mann draußen aktiv war, während das Tuch die Beschäftigung der Frau im Innern des Hauses darstellte. Die Erwartungen des Vaters an die Kinder waren verschieden, je nachdem welches Geschlecht ein Kind hatte. Ihre sozialen Aufgaben und die Arbeitsteilung begannen somit schon bei den Geburtsriten. In der Tat wünschte sich der Vater in der Regel einen Sohn, darum brachte der Kaiser vor der Geburt seines Kindes dem vom Himmel beauftragten „Gott der Kuppelei“ (kao mou) ein Opfer samt Pfeil und Bogen dar.<sup>416</sup> „In this month the swallow makes its appearance. On the day of its arrival, the son of Heaven sacrifices to the first match-maker with a bull, a ram, and boar. [...] Bow-cases have been brought, and a bow and arrows are given to each before (the altar) the first match-maker.“<sup>417</sup>

Im *Buch der Sitte* steht in der Abteilung über das Bogenschießen, daß bei der Geburt eines Sohnes sechs Pfeile abgeschossen wurden, die für die vier Himmelsrichtungen und Himmel und Erde stehen. Damit sollte zum Ausdruck gebracht werden, daß der Junge in jede Richtung gehen konnte. „Hence, when a son is born, a bow of mulberry wood, and six arrows of the wild raspberry plant (are place on the left of the door), for the purpose of shooting at Heaven, earth, and the four cardinal points.“<sup>418</sup>

Eine weitere Bedeutung des Bogenschießens beschreibt M. Granet: „Dadurch soll die durch die Geburt bewirkte Verschmutzung in der Ferne verstreut werden, denn dieser Ritus erscheint im Zusammenhang mit dem Reinigungsbad, dem man das Kind unterzieht.“<sup>419</sup>

Das Bogenschießen an sich war von großer Bedeutung im Konfuzianismus. In der Bewertung der Fürsten spielte es eine große Rolle, inwieweit sie das Bogenschießen beherrschten. Wenn sie dem Himmelssohn Geschenke brachten, prüfte er, ob sie gut Bogen schießen konnten, denn in dem Fall stiegen sie in der

---

<sup>413</sup> Chang, Jin-Cang, a.a.O., S.67.

<sup>414</sup> Granet, Marcel, a.a.O., S.184.

<sup>415</sup> Vgl. Ebenda.

<sup>416</sup> Vgl. Chang, Jin-Cang, a.a.O., S.64.

<sup>417</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, I-X, S.259.

<sup>418</sup> Ders., *The Li Ki*, XI-XLVI, S.452.

<sup>419</sup> Granet, Marcel, a.a.O., S.184.

Beamtenhierarchie auf und bekamen mehr Land zugeteilt. Das Bogenschießen offenbarte den moralischen Zustand ihres Herzens.

*„Anciently, the son of Heaven chose the feudal lords, the dignitaries who were Great officers, and the officers, from their skill in archery. Archery is specially the business of males, and there were added to it the embellishments of ceremonies and music, and the frequent performance of which may serve to establish virtue and good conduct, there is nothing equal to archery: and therefore the ancient kings paid much attention to it.“<sup>420</sup>*

Es war auch ein Maßstab, an dem der Himmelssohn abmessen konnte, wen er zum Himmelskult berufen konnte.

*„When the son of Heaven was about to sacrifice, the rule was that he should celebrate the archery at the pool, which name suggested the idea of selecting the officers (by their shooting). After the archery at the pool came that in the archery hall. Those who hit the mark were permitted to take part in the sacrifice; and those who failed were not permitted to do so.“<sup>421</sup>*

Die Beteiligung an dem Opfer war ein entscheidender Faktor für die Beamten, ob sie ihren Ruf und Status weiter behielten.

*„The Ruler of those who did not receive the permission (for the sacrifice) was reprimanded, and had part of his territory taken from him. The ruler of those who were permitted was congratulated, and received an addition to his territory. The advancement appeared in the rank; the disapprobation, in the (loss of) territory.“<sup>422</sup>*

Beim Bogenschießen hörten die Fürsten Musik und schossen im Rhythmus der Musik die Pfeile ab. So lernten sie mit dem Rhythmus ein Maßhalten, eine Mäßigkeit, die förderlich war der Beziehung zwischen den Fürsten und dem Himmelssohn. Rhythmus und Mäßigkeit werden hierbei mit demselben chinesischen Wort ausgedrückt (jie). Daher kommt der Spruch, daß es der größte Wunsch eines Himmelssohnes war, mit der Leier im Arm das Reich zu regieren. Für die Fürsten war es ein Anspruch, das Bogenschießen nach der Musik fleißig zu üben.

*„It was on this account that the son of Heaven instituted the custom, and the feudal lords diligently attended to it. This was the way in which the son of Heaven cherished the princes, and had no need of weapons of war (in dealing with them); it furnished (also) to the princes an instrument with which they trained themselves to rectitude.“<sup>423</sup>*

Nur Männer übten das Bogenschießen aus. Die Pfeile wurden in alle Richtungen geschossen. Das sollte zum Ausdruck bringen, daß der Mann seine Aufgabe in allen Himmelsrichtungen fand, um sein Lebensziel zu erfüllen. Im *Buch der Sitte*

---

<sup>420</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, XI-XLVI, S.448.

<sup>421</sup> Ebenda, S.451-452.

<sup>422</sup> Ebenda, S.452.

<sup>423</sup> Ebenda, S.449.

steht geschrieben: „Heaven, earth, and four points denote the spheres wherein the business of a man lies. The young man must first give his mind to what is to be his business, and then he may venture to receive emolument, that is, the provision for his food.“<sup>424</sup>

Das Zentrum der Scheibe ist das Ziel beim Bogenschießen. Durch Üben des Bogenschießens sollte man auch lernen, das Ziel seines Lebens zu treffen. *Das Buch der Sitte* lehrte, daß das Loslassen des Pfeiles ein Ausdruck des inneren Willens symbolisierte.<sup>425</sup> So brachte auch ein Gedicht (shi) den inneren Willen (zhi) zum Ausdruck.<sup>426</sup> Einen festen Willen zu halten, war dem Konfuzianismus sehr wichtig. Auch Konfuzius sagt über seinen persönlichen Lebenslauf: „Ich war fünfzehn, und mein Wille stand aufs Lernen.“<sup>427</sup>

Der Bogen symbolisierte die Widerstände, die dem Ausdruck des inneren Willens entgegenstanden. Aber ohne diese Widerstände bekam der Pfeil auch keine Kraft. Man mußte lernen, das Herz zu regulieren, eine gute Haltung einzunehmen und geradlinig zu sein. „Hence, with the mind even-balanced and the body correctly poised, (the archer) holds his bow and arrow skilfully and firmly. When he so holds them, he will hit the mark.“<sup>428</sup> Bogenschießen war im Konfuzianismus eine Übung für die moralische Bildung.

Im *Buch der Sitte* heißt es, daß jeder ein Ziel hatte, wie jeder Schütze eine Scheibe hatte: „Hence it is said, ‘The father (shoots) at the father-mark; the son, at the son-mark; the ruler, at the ruler-mark, the subject, at the subject-mark.’ Thus the archer shoots at the mark of his (ideal) self.“<sup>429</sup> Das Ziel des Vaters war, wie oben erwähnt, das Erbarmen, das Ziel des Sohnes war Sohnespflicht. Das Ziel des Vaters war nicht nur, den Sohn zu ernähren, sondern auch, dafür zu sorgen, daß der Sohn das Dao erreichte. Der Konfuzianismus behauptete: Die Kunst (nämlich Sittlichkeit, Musik, Bogenschießen, Reiten, Schreiben, Mathematik) war leicht zu erlernen, aber es war schwer, das Dao zu erreichen. Wichtiger als die Kunst war aber das Dao. Das Bogenschießen spielte bei den Geburtsriten eine große Rolle.

#### 4.1.3 Die Namensgebung

Neben dem Bogenschießen war bei den Geburtsriten auch die Namensgebung eine wichtige Zeremonie. Der Name wurde dem Kind vom Vater gegeben.<sup>430</sup> Der Name hatte in der Regel eine symbolische Bedeutung, die die Erwartung des Vaters an das Kind ausdrückte. Dieser Name wurde normalerweise im Privatbereich benutzt, er wurde als ein wertvolles Erbe vom Vater angesehen, und er sollte nicht einfach in der Öffentlichkeit verwandt werden. Der Name, also der Rufname (ming) war unterschieden vom Ehrennamen (zi), der bei dem Ritual der Mützenverleihung gegeben und in der Öffentlichkeit gebraucht wurde.

---

<sup>424</sup> Ebenda, S.452.

<sup>425</sup> Vgl. Wang, Meng-Ou, a.a.O., S.991.

<sup>426</sup> Vgl. Xu, Shen, a.a.O., S.91.

<sup>427</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1997), S.42.

<sup>428</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, XI-XLVI, S.450-451.

<sup>429</sup> Ebenda, S.451.

<sup>430</sup> Im *Buch der Sitte* weist darauf hin, daß der Name des Kindes auch vom Großvater gegeben wurde. Vgl. Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, I-X, S.476.

Vor der Namensgebung wurden dem Kind die Haare geschnitten, und es wurde schön angezogen. „Am Ende des dritten Monats wählte man einen Tag zum Haarschneiden. Die Knaben bekamen das Haar in Form von Hörnchen geschnitten, die Mädchen in Büscheln, oder aber man ließ bei den Knaben links, bei den Mädchen rechts einen Haarbüschel stehen.“<sup>431</sup> An diesem Tage trat die Mutter mit dem Sohn vor den Vater. Vater und Mutter mußten sich gut bekleiden für diesen feierlichen Tag. „Beide waren in Festgewändern wie bei der Neumondfeier. Der Gatte kam zum Tor herein, stieg die Oststufen hinauf und stellte sich mit dem Gesicht nach Westen. Die Gattin kam mit dem Kinde auf dem Arm aus den hinteren Gemächern hervor und stellte sich unter den Dachbalken mit Gesicht nach Osten.“<sup>432</sup> Es fand dann ein zeremonieller Wortwechsel statt.

*„Darauf sprach die Gesellschaftsdame: ‘Die Mutter N. erlaubt sich an diesem Tage das Kind zu zeigen.’ Der Vater sprach darauf: ‘Seid achtsam auf seine Erziehung.’ Darauf nahm der Vater die rechte Hand seines Söhnchens, redete lächelnd mit ihm und gab einen Namen. Die Frau erwiderte darauf: ‘Wir werden Eurer Worte gedenken und danach tun.’ Darauf kehrte sie in ihre Gemächer zurück, und der Name des Kindes wurde bekanntgemacht.“<sup>433</sup>*

Dieses Gespräch machte deutlich, daß der Sohn die Worte des Vaters und den Namen im Herzen bewahren sollte, um später eine Richtschnur für Lebensführung und Leistung zu haben. Diese Zeremonievorschrift galt für die Beamten *shi*.

Wenn es sich nicht um den erstgeborenen Sohn handelte, fand ein zeremonieller Wortwechsel nicht statt. „A (second) son or any other son by the wife proper was presented in the outer chamber, when (the ruler) laid his hand on its head, and with gentle voice named it. The other observances were as before, but without any words.“<sup>434</sup> Die oben beschriebene Zeremonie galt für den erstgeborenen Sohn der Hauptfrau. Anderes galt für den Sohn der Nebenfrau. Für die Beamten und die gewöhnliche Leute war die Zeremonie gleich. Im *Buch der Sitte* steht geschrieben:

*„When the son was born, at the end of three months, she washed her mouth and feet, adjusted herself early in the morning and appeared in the inner chamber (belonging to the wife proper). There she was received with the ceremonies of her first entrance into the harem. When the husband had eaten, a special portion of what was left was given to her herself; and forthwith she entered on her duties of attendance“<sup>435</sup>*

Das Wort „Name“ heißt auf chinesisches *ming*. Dessen Schriftzeichen 名 (*ming*) besteht aus zwei Bestandteilen: „Abenddämmerung“ 夕 (*xi*) und „Mund“ 口 (*kou*). Im *etymologischen Wörterbuch* wurde das Zeichen für „Abenddämmerung“ mit dem Wort *ming* (冥), d.h. „Dunkelheit“, erklärt. Weil man in der Dunkelheit die Person nicht erkennen konnte, brauchte die Person einen Mund, um sich vorzustellen, um so identifiziert werden zu können. Diese Funktion der

---

<sup>431</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1997), S.328.

<sup>432</sup> Ebenda.

<sup>433</sup> Ebenda, S.328-329.

<sup>434</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, I-X, S.474-475.

<sup>435</sup> Ebenda, S.475.

„Selbstvorstellung“ (自命) sollte der Name übernehmen.<sup>436</sup>

Bei der Namensgebung gab es bestimmte Tabus. „Nach oben hin entnimmt man den Namen nicht einer Bezeichnung des Himmels, nach unten hin nicht einer Bezeichnung der Chthonischen, in der Mitte nicht einer Bezeichnung berühmter Berge und bekannter Flußläufe; man verletzt auch nicht die ländlichen Gewohnheiten.“<sup>437</sup> Zu den ländlichen Gewohnheiten gehörte das Vermeiden von Namen von Krankheiten, Tieren, Werkzeugen und Münzen.<sup>438</sup> Weitere Tabus, welche *Das Buch der Sitte* aufführt, waren: „Als Namen nahm man keine auf Sonne und Mond bezüglichen, keine auf einen Staat, keine auf geheime Krankheiten bezüglichen. Großwürdenträger und Staatsmänner wagten es nicht, ihre Söhne mit demselben Namen zu benennen, den der Kronprinz trug.“<sup>439</sup>

Dem altchinesischen Vater war es wichtig, dem Sohn einen guten Namen zu geben, weil der Name Ausdruck einer guten Identität sein sollte. Der Beamte R. Shen in der damaligen Frühlings-Herbst-Periode (770-476 v.Chr.) hatte fünf Methoden, wie man dem Kind einen Namen gibt, klassifiziert. Die fünf Methoden hießen sinngemäß: Wahrhaftigkeit (xin), Sinn (yi), Erscheinung (xiang), Naturübertragung (jia), Ähnlichkeit mit dem Vater (lei). Die Methode der Wahrhaftigkeit bedeutete, daß man die Situation der Geburt, die Gestalt des Kindes und ähnliches wahrhaftig widerspiegelte im Namen. Die Methode des Sinnes beinhaltete: Erwartungen und Wünsche des Vaters wurden mit dem Namen ausgedrückt, dabei ging es bevorzugt um erwünschte Tugenden. Die Methode der Erscheinung meinte, bestimmte Körperteile seien nach ähnlichen Gegenständen aus der Natur benannt, die Methode der Naturübertragung meinte, daß Vorgänge in der Natur zur Zeit der Geburt die Namensgebung bestimmten. Als letzte bedeutete die Methode der Ähnlichkeit mit dem Vater, daß äußere oder innere Züge des Vaters, die man beim Kind wiederfand, den Namen bestimmten.<sup>440</sup>

Der Name spiegelte oft die gesellschaftlichen Strömungen wider. Welche religiöse oder philosophische Schule vertreten war, bestimmte unmittelbar auch die Namensgebung. Zum Beispiel gab es, wenn der Konfuzianismus vorherrschend war, viele Namen aus dem Stoff der kanonischen und klassischen Bücher, oder wenn die Musik und die Poesie stark beachtet wurden, dann waren die Namen von Sanftheit, Menschlichkeit und Schönheit bestimmt.<sup>441</sup> Besonders seit der Zeit des Han-Kaisers Wu, der den Konfuzianismus zur Staatsreligion erhob, gab es viele Namen, die konfuzianische Werte und Tugenden zum Ausdruck brachten, wie z.B. *dao* (Weg), *xiao* (Sohnesplicht), *sheng* (heilig), *xian* (tugendhaft), *hui* (barmherzig), und *jing* (ehrfürchtig).<sup>442</sup>

Da der Konfuzianismus das Altertum wertschätzte, auf dem es fußte und das für vorbildlich gehalten wurde, gab es viele Namen aus dem Altertum für die später geborenen Söhne. Die vorbildlichen Tugenden der Helden aus dem Altertum

---

<sup>436</sup> Vgl. Xu, Shen, a.a.O., S.57.

<sup>437</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1997), S.259.

<sup>438</sup> Vgl. Yang, Jia-Luo, a.a.O., (1974), *Bao-fu*, S.8-9.

<sup>439</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1997), S.329.

<sup>440</sup> Vgl. Jin, Liang-Nian, *Xing-ming-yu-she-hui-sheng-huo*, (Taipei, 1990), S.137-138; Vgl. Zuo, Qiu-Ming, a.a.O., S.123.

<sup>441</sup> Vgl. Ebenda, S.143.

<sup>442</sup> Vgl. Ebenda, S.139.

sollten von den Söhnen nachgemacht wurden. Im Konfuzianismus wurden die Errungenschaften der Vorfahren geschätzt, die ein Fundament für die weiteren gesellschaftlichen Entwicklungen waren. In der chinesischen Geschichte gab es viele Namen wie „den Vorfahren nachfolgen“ (ji-zu, ji-zong), „die Vorfahren verehren“ (yao-zong, yao-xian) und ähnliches. Überlieferungen von Vorfahren für Nachfahren waren ein Ausdruck der Sohnespflicht im Konzept der generationsübergreifenden Familie. Die Verantwortung des Vaters bei der Namensgebung war ein wichtiges Element in der Vater-Sohn-Beziehung.

## 4.2 Die Riten der Mützenverleihung

### 4.2.1 Die Bedeutung der Mützenverleihung

Die Mützenverleihung ist im alten China eine Männerweihe gewesen. Im *Buch der Riten* gibt es 17 Abteilungen, die erste Abteilung behandelt die Mützenverleihung bei den Beamten (shi). Daran kann man sehen, wie wichtig im Altertum die Mützenverleihung war. Im Altertum gab es den Himmelssohn, die Feudalherren, die Hochbeamten und die niedrigen Beamten, aber obwohl sie alle einen unterschiedlichen Status hatten, sollten sie alle die Mützenverleihung ausüben. Die Überlieferung über die Mützenverleihung beim Himmelssohn und bei den Feudalherren ist teilweise in den Büchern zur Sitte erhalten, zum großen Teil aber verloren gegangen.<sup>443</sup> Im folgenden wird allgemein die Mützenverleihung bei den Beamten dargestellt.

Die Überlieferung bei den Beamten zeigt, daß eine Feier für zwanzigjährige Männer stattfand. Im *Buch der Sitte* steht geschrieben: „When one is ten years old, we call him a boy; he goes (out) to school. When he is twenty, we call him a youth; he is capped.“<sup>444</sup> In anderer Abteilung ist zu lesen: „At twenty, he was capped, and first learned the (different classes of) ceremonies [...], and attended sedulously to filial and fraternal duties.“<sup>445</sup> Solch eine Feier mußte sorgfältig durchgeführt werden. Danach wurde der Sohn nicht mehr als Junge oder Knabe betrachtet, sondern als ein Erwachsener, ein mündiger Mann. „Mündiger Mann“ heißt auf chinesisch wörtlich „gewordener Mensch“ oder „vollendeter Mensch“ (cheng-ren). Nach konfuzianischer Auffassung wurde ein Knabe nicht auf natürliche Weise ein mündiger Mann, sondern durch den Prozeß der sozialen Anerkennung, die sich im Ritual der Mützenverleihung ausdrückte.<sup>446</sup>

Zweifellos wurde die Mündigkeit des Mannes nicht von einem Tag auf den anderen erreicht, sondern durch einen langen erzieherischen Prozeß, der im frühen Alter begann. Im *Buch der Sitte* steht über die Familienerziehung geschrieben:

*„Die Amme eines Kindes kehrt nach drei Jahren in ihre Heimat zurück [...]. Wenn ein Kind selbst essen kann, so unterweist man es, die rechte Hand beim Essen zu gebrauchen. Wenn es sprechen kann, so lehrt man die Knaben ein rasches, bestimmtes Jawohl und die Mädchen ein gehorsames und zartes Gewiß sagen. Der Knabe bekommt einen Ledergürtel, das Mädchen einen aus Seide. Mit sechs*

---

<sup>443</sup> Vgl. Zhou, He, *Gu-li-jin-tan*, (Taipei, 1992), S.9.

<sup>444</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, I-X, S.65.

<sup>445</sup> Ebenda, S.478.

<sup>446</sup> Vgl. Zhou, He, a.a.O., S10.

*Jahren lehrt man sie die Zahlen und die Namen der Weltgegenden. Vom siebenten Jahr an sitzen Knaben und Mädchen nicht mehr auf derselben Matte und teilen nicht mehr das Essen. Mit acht Jahren lehrt man die Kinder beim Aus- und Eingehen, Niedersitzen, Essen, den Älteren den Vortritt zu lassen; man beginnt, sie in der Höflichkeit zu unterrichten. Mit neun Jahren lehrt man sie die Tage zählen.*<sup>447</sup>

Zur Kindererziehung wird im *Buch der Sitte* gesagt:

*„Mit zehn Jahren verlassen die Knaben das (Frauen-) Haus und werden außerhalb von einem Lehrer unterrichtet. [...] Sie lernen die Anfangsgründe der Sitte. [...] Mit dreizehn Jahren lernen sie Musik, Liedersingen [...]; als reifere Knaben (von fünfzehn bis neunzehn Jahren) lernen sie den Siang-Tanz, Bogenschießen, Wagenfahren. Mit zwanzig Jahren findet die Männerweihe statt.*<sup>448</sup>

Vor der Mützenverleihung wurden die jüngeren Männer von den älteren Menschen über richtiges Benehmen belehrt. Aber die Eltern sollten nicht nur lehren, sondern auch selbst ein Vorbild sein. Die Mützenverleihung konnte als ein Abschluß der Familienerziehung bezeichnet werden.<sup>449</sup>

Die Zhou-Zeit war bereits eine sehr kultivierte Zeit, man hatte sich schon verabschiedet von den primitiven Lebensformen. Es gab eine detaillierte sittliche Ordnung für die ganze Gesellschaft. Deshalb unterschieden sich die Formen der Männerweihe in der Zhou-Zeit von den Formen der Männerweihe der primitiven Zeiten und von denen primitiver Völker. Bei den primitiven Gesellschaften ging es bei der Männerweihe mehr um körperliches Training, der Körper sollte gestählt werden, bei den Chinesen der Zhou-Zeit handelte es sich dagegen mehr um einen geistig-moralischen Prozeß und um soziale Anerkennung. Hieran kann man erkennen, daß eine Entwicklung von primitiv-körperlichen Formen der Männerweihe zu kultiviert-symbolischen Formen stattgefunden hatte.<sup>450</sup>

Es ging bei der Mützenverleihung vor allem um eine Veränderung des gesamten Kleidungsstiles und einen neuen Namen (zi), was den Beginn einer neuen Epoche im Leben des jungen Mannes symbolisierte. Die neue Epoche war die Epoche der Menschwerdung (im konfuzianischen Sinn).

Ein Kind war im konfuzianschen Sinn noch nicht vollends Mensch geworden, das wurde man erst durch die Sitte, deren Anfang die Mützenverleihung war. Im *Buch der Sitte* steht geschrieben: „Generally speaking, that which makes man man is the meaning of his ceremonial usages.“<sup>451</sup> Die Sittlichkeit definierte die angemessene Beziehung zwischen König und Untertan, Vater und Sohn, älterem und jüngeren Bruder. Wenn die angemessenen Beziehungen aufgebaut waren, war der Sinn der Sittlichkeit erfüllt.

---

<sup>447</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1997), S.329.

<sup>448</sup> Ebenda.

<sup>449</sup> Vgl. Zhou, He, a.a.O., S.10.

<sup>450</sup> Vgl. Lin, Su-Ying, *Cong-gu-dai-de-sheng-ming-li-yi-tou-shi-qi-sheng-ming-guan-yi-li-ji-wei-zhu-de-xian-dai-quan-shi*, Guo-yan-suo, Nr.38, (Taipei, 1994), S.14.

<sup>451</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, XI-XLVI, S.425.

*„The meaning of the ceremonial usages [...] serves to render correct the relation between ruler and subject, to give expression to the affection between father and son, and to establish harmony between seniors and juniors. Wenn the relation between ruler and subject is made correct, affection secured between father and son, and harmony shown between seniors and juniors, then the meaning of the those usages is established.“<sup>452</sup>*

Ein Mensch zu werden hieß, die Sittlichkeit in der Gesellschaft auszuüben. Durch die Sittlichkeit wurde ein junger Mensch der mündige Sohn seines Vaters und konnte Verantwortung im alltäglichen Leben übernehmen. Im *Buch der Sitte* steht geschrieben: „Treating him (now) as a grown-up man, they would require from him all the observances of a full-grown man. Doing so, they would require from him the performance of all the duties of a son, a younger brother, a subject, and a junior.“<sup>453</sup> Durch die Sittlichkeit nahm der Sohn seine soziale Stellung ein und erfüllte seine sozialen Pflichten. „Thus when the discharge of filial and fraternal duties, of loyal service, and of deferential submission was established, he could indeed be regarded as a (full-grown) man. When he could be regarded as such, he could be employed to govern other men.“<sup>454</sup>

Der Anfang der Sittlichkeit war gute Mimik und Gestik und gutes Reden. Für eine derartige gute Erscheinung war nach dem *Buch der Sitte* eine gute Garderobe die Voraussetzung, und die Mütze stellte die Vollendung dar.

*„The first indications of that meaning appear in the correct arrangement of the bodily carriage, the harmonious adjustment of the countenance, and in the natural ordering of the speech. Wenn the bodily carriage is well arranged, the countenance harmoniously adjusted, and speech naturally ordered, the meaning of the ceremonial usages becomes complete. [...] Hence after the capping has taken place, provision is made for every other article of dress. With the complete provision of the dress, the bodily carriage becomes (fully) correct, the harmonious expression of the countenance is made perfect, and the speech is all conformed to its purposes.“<sup>455</sup>*

Da die Mützenverleihung der Anfang der Sittlichkeit war, wurde dieselbe von den alten Königen sehr betont. „It was on this account that the sage kings attached such an importance to the ceremony, and therefore it was said, that in capping we have the introduction to all the ceremony usages, and that it is the most important of the festive services. Therefore the ancients considered the capping as so important.“<sup>456</sup>

Mütze heißt auf chinesischesch *guan*. In alten Zeiten trugen die Männer wie die Frauen die Haare lang. Die Konfuzianer hielten die Haare für ein Erbe der Eltern, daher sollte das Haar gut bewahrt werden. „Our bodies – to every hair and bit of skin – are received by us from our parents, and we must not presume to injure or

---

<sup>452</sup> Ebenda.

<sup>453</sup> Ebenda, S.427.

<sup>454</sup> Ebenda.

<sup>455</sup> Ebenda, S.425.

<sup>456</sup> Ebenda, S.427.

wound them: - this is the beginning of filial piety“<sup>457</sup> Nur den Sündern wurden zur Strafe die Haare abgeschnitten.<sup>458</sup> Da lange Haare zu tragen aber unpraktisch war, band man sie mit einem Seidenband hoch. Dieselbe Funktion übernahm auch die Mütze. Deswegen erklärt *Das etymologische Wörterbuch* das Wort *guan* (Mütze) mit dem Wort *juan*, (Seiden-Ärmelband).<sup>459</sup> Die Bindefunktion des Seidenbandes ist symbolisch für Bindung und Verbindlichkeit.

Das Wort *guan* (冠) besteht aus drei Teilen, wie *Das etymologische Wörterbuch* erklärt, nämlich Bedeckung (冫), Haupt (元) und Maßstab (寸).<sup>460</sup> Die Bedeckung ist wie eine Kleidung für das Haupt, die nach dem Maßstab der sozialen Stellung gegeben wurde, das heißt, der Adlige trug eine andere Mütze als der Beamte. Die sozialen Unterschiede wurden im Konfuzianismus auch durch die Kleiderordnung geregelt.

Außer einen unterschiedlichen sozialen Rang drückte die Mütze auch ein neues Lebensalter des jungen Mannes aus. In der Kindheit und Jugend trug man bunte Kleidung (*cai-yi*), der Erwachsene aber trug dunkle Kleidung (*shen-yi*).<sup>461</sup> Auch die Kinder trugen schon eine Art einfacher Mütze (*mao*). *Das etymologische Wörterbuch* erklärt das Wort *mao* als eine Kopfbedeckung (*tou-yi*) für kleine Jungen und Barbaren. Die kleinen Jungen waren noch nicht eingeweiht und die Barbaren hatten an der kultivierten Weihe nicht teilgenommen, darum trugen beide die *mao*-Mütze und nicht die *guan*-Mütze. Die *guan*-Mütze wurde nicht nur aus praktischen Gründen getragen, sondern auch als Ausdruck der Würdigung von Kultur und Sittlichkeit im konfuzianischen Sinn. Das Wort *guan* besteht, wie oben beschrieben, unter anderem aus den Bestandteilen Bedeckung und Maßstab. Das Wort *mao* (冫) dagegen besteht aus den zwei Bestandteilen Bedeckung (冫) und Dekoration (二).

Zuerst zogen in alten Zeiten die Menschen die Körperkleidung an und zum Schluß die Mütze. Deswegen steht im *Buch der Sitte*: „The cap is the most honourable article of dress.“<sup>462</sup> Es ging bei der Mützenverleihung um den Wechsel der gesamten Kleidung, die neue Mütze war aber die Vollendung.<sup>463</sup>

#### 4.2.2 Der Ablauf der Mützenverleihung

Da die Mützenverleihung eine wichtige Familienfeierlichkeit war, veranstaltete der Vater das Fest sehr sorgfältig. Der Vater war aber nicht die Person, die die Mütze verlieh, das tat ein ehrenhafter, tugendhafter Gast. Die Mütze wurde nicht vom Vater verliehen, weil zum einen der junge Mann aus dem familiären Kreis in die Öffentlichkeit trat und diese Zeremonie auch von der Öffentlichkeit begleitet werden mußte, zum anderen der Gast (ein alter, tugendhafter Mann) in der chinesischen Gesellschaft eine hohe Stellung innehatte. Von ihm gesegnet zu

---

<sup>457</sup> Legge, James, a.a.O., *The Hsiao King*, S.466.

<sup>458</sup> Vgl. Chen, Mao-Tong, *Zhong-guo-li-dai-yi-guan-fu-shi-zhi*, (Hubei, 1993), S.35.

<sup>459</sup> Vgl. Xu, Shen, a.a.O., S.356.

<sup>460</sup> Vgl. Ebenda.

<sup>461</sup> Vgl. Chen, Mao-Tong, a.a.O., S.25.

<sup>462</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, XI-XLVI, S.379.

<sup>463</sup> Vgl. Zhou, He, a.a.O., S.18.

werden, war ein großer Segen.<sup>464</sup> Dasselbe Prinzip findet man in primitiven Gesellschaften, wo die Männerweihe vom Häuptling oder einem älteren Mann geleitet wurde.<sup>465</sup>

Das Orakel mußte vor der Tür des Ahnentempels nach dem Termin für die Mützenverleihung befragt werden. Da die Vorfahren immer noch zur Familie gezählt wurden, mußten sie in die Vorbereitung zur Mützenverleihung einbezogen werden, damit sich der Nachkomme durch den Segen der Vorfahren zu einem guten Menschen entwickelte.

Der Vater mußte persönlich die Gäste einladen (jie-bin). Im *Buch der Riten* steht, daß der Hausherr die Gäste benachrichtigt und die Gäste Kommen oder Nichtkommen ansagen sollen.<sup>466</sup> Wenn im Altertum eine glückliche Angelegenheit vor sich ging, dann teilte man die Freude mit tugendhaften Menschen, bei Unglück wurde Mitleid gezeigt. Die Mützenverleihung war für einen Sohn eine glückliche Begebenheit, darum wurden Gäste zur Mitfreude eingeladen.<sup>467</sup>

Drei Tage vor der Mützenverleihung mußte durch das Orakel aus dem Kreis der Gäste ein Ehrengast herausgefunden werden (shi-bin). Im *Buch der Sitte* steht geschrieben: „Anciently, when about to proceed to the ceremony of capping, they divined for the day by the stalks, and also for the guests (who should be present). In this way did they manifest the value which they attached to capping. Attaching such a value to it, they made the ceremony very important.“<sup>468</sup>

Einen Tag vorher mußte der Vater zum Ehrengast der Mützenverleihung gehen, um sicher zu gehen, daß der Ehrengast auf jeden Fall kam (su-bin).<sup>469</sup> Durch die mühevollen Vorbereitungen des Vaters erkannte der Sohn seine großartige Fürsorge. Der Sohn wurde mit einer außergewöhnlichen Zeremonie als mündiger Sohn begrüßt. Die Zeremonie sollte dem Sohn bewußt machen, daß er erstens ein Haupt der Familie werden würde, zweitens ein Vertreter der Familie in der Öffentlichkeit und drittens ein Garant für die Fortdauer der überzeitlichen Familie.

Die Mützenverleihung fand im Ahnentempel statt. Es wurde Wein geopfert und Musik aufgeführt.<sup>470</sup> Die Feier im Ahnentempel war ein Ausdruck der Verehrung der Vorfahren. Im *Buch der Sitte* wird diese Bedeutung zum Ausdruck gebracht: „Considering it (capping) so important, they performed it in the ancestral temple. They did so, to do honour to so important a service. Feeling that it was to be honoured do, they did not dare to take the responsibility of its performance on themselves. Not daring themselves to take the responsibility of it, they therefore humbled themselves, and gave honour in doing so to their forefathers.“<sup>471</sup>

Das Buch *Schulgespräche* beschreibt auch die Situation der Mützenverleihung im

---

<sup>464</sup> Vgl. Chang, Jin-Cang, a.a.O., S.80-81.

<sup>465</sup> Vgl. Ebenda, S.80.

<sup>466</sup> Vgl. Zhen, Xuan (Erl.), *Yi-li-zhen-zhu*, (Taipei, 1995), S.5.

<sup>467</sup> Vgl. Ebenda, S.5.

<sup>468</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, XI-XLVI, S.426.

<sup>469</sup> Vgl. Zhen, Xuan, a.a.O., S.5.

<sup>470</sup> Vgl. Yang, Chun-Qiu, a.a.O., S.453.

<sup>471</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, XI-XLVI, S.427.

Ahnentempel:

„Die Handlung der Hutübergabe findet unter allen Umständen im Ahnentempel statt. Man bringt dabei eine Trankspende für die Ahnen dar, die von der Musik der Glocken und Klingsteine begleitet wird. Durch die Einfachheit der religiösen Handlung erniedrigt man sich und gibt die Ehre den verstorbenen Ahnen, indem man zeigt, daß man nicht wagt, anspruchsvoll zu sein.“<sup>472</sup>

Es wurde an der Osttreppe (zuo) gefeiert, die der Standort des Vaters war, um zu zeigen, daß der Sohn jetzt an die Stelle des Vaters treten wird. „The capping took place at the top of the eastern steps, (appropriate to the use of the Master); - to show that the son would (in due time) take his place.“<sup>473</sup> Nach dem Buch *Schulgespräche* folgte der Sohn dem Vater. „Er empfängt den Hut auf der östlichen Stufe, um damit anzudeuten, daß er ein bedeutender Nachfolger seiner Vorfahren werden möge. Er trinkt den Wein auf dem Platz des Gastes, dann erfolgt die Mündigkeitserklärung.“<sup>474</sup> Die Osttreppe wurde ebenfalls beim Himmelssohn, den Feudalherren und den Hochbeamten als ein Standort eines Herrn angesehen.

Bei der Mützenverleihung wurde dreimal die Kleidung gewechselt und die Mütze verliehen. Die Kleidung und die Mütze wurden später auch in der Öffentlichkeit getragen. Der Ehrengast war nur für die Mützenverleihung verantwortlich. Vorher mußte er noch ein Segnungswort weitergeben. Das dreimalige Verleihen der Mütze hatte verschiedene Bedeutungen. Es sollte eine dreimal gesteigerte Weihe sein, d.h. eine vornehmer als die andere. „Three caps were used in the ceremony, each successive one more honourable, and giving the more importance to his coming of age.“<sup>475</sup> Durch die Mützenverleihung sollte ein vollkommener Abschied von der Kindheit vorgenommen werden. Es war erwünscht, daß der äußere Prozeß von einem inneren Mündigwerden begleitet wurde. Dieses Prinzip findet man auch im Neuen Testament: „Als ich ein Kind war, da redete ich wie ein Kind und dachte wie ein Kind und war klug wie ein Kind; als ich aber ein Mann wurde, tat ich ab, was kindlich war.“<sup>476</sup>

Bei der ersten Verleihung der Mütze wurde zuvor ein erstes Grußwort gesprochen, etwa in der Art: „In diesem glücklichen Monat, an diesem glücklichen Tag wurde dir zum ersten Mal eine Kopfbedeckung verliehen. Tu deinen kindischen Willen ab und lerne Gehorsam und vollendete Tugend. Langes Leben, Glück und großen Segen dir!“<sup>477</sup>

Dann wurde eine schwarze Stoffmütze (zi-bu-guan) verliehen. Im *Buch der Sitte* steht: „At the ceremony of capping, the first cap put on was one black linen. The use of this extended from the feudal lords downwards. It might, after having been thus employed, be put away or disused.“<sup>478</sup> Diese schwarze Stoffmütze, zum

---

<sup>472</sup> Wilhelm, Richard (Übers.), *Kungfutse-Schulgespräche-Gia Yü*, (Düsseldorf; Köln 1981), S.131.

<sup>473</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, XI-XLVI, S.426.

<sup>474</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1981), S.130.

<sup>475</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, XI-XLVI, S.426.

<sup>476</sup> Die Bibel, 1. Korinther 13,11.

<sup>477</sup> Zhen, Xuan, a.a.O., S.11.

<sup>478</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, XI-XLVI, S.9.

Gedenken an die Vorfahren des Zhou-Volkes getragen, wurde später durch eine andere Mütze (xuan-guan) ersetzt. Die Mütze *xuan guan* war eine amtliche Kopfbedeckung. Wo die Adligen dieselbe Zeremonie feierten, wurde dem Sohn mit der Mütze auch der Adelstatus verliehen.<sup>479</sup>

Beim zweiten Durchgang wurde ein zweites Segenswort gesprochen, etwa in dieser Art: „Glücklicher Monat, glückliche Zeit! Achte genau auf deine Kleidung, sei ehrfurchtsvoll und vervollkomme deine Tugend. Zehntausend Jahre währe dein Leben! Empfange die unendliche Segnung immer und ewig!“<sup>480</sup>

Dabei wurde eine Ledermütze (pi-bian) verliehen. Im Buch *Bai-hu-tong* wird erklärt, daß der Stoff der Ledermütze in uralten Zeiten Hirschleder war, das Muster der Hirschhaut war noch zu sehen. Wer jagte und kämpfte, trug diese Mütze.<sup>481</sup> In der Zhou-Zeit wurden in die Mütze der Sittlichkeit uralte Gewohnheiten übernommen. Diese Ledermütze symbolisierte Kampf und Jagd. Kampf (武) bedeutete aber nicht, gegen Menschen zu kämpfen, sondern wörtlich „Streit zu schlichten“ (止戈爲武).<sup>482</sup> Jagd bedeutete auch zu lehren, zu welcher Jahreszeit man auf Jagd gehen durfte.

Beim dritten Durchgang wurde folgenderweise gesegnet: „Das ganze Jahr über sei gütig, das ganze Glück sei dir monatslang! Wir geben dir alles zur Kleidung. Die Brüder sind alle anwesend! Vollende deine Tugend. Unendliche Lebenszeit dir! Empfange den Segen vom Himmel!“<sup>483</sup>

Die dritte Mütze (jue-bian) war eine Status-Mütze, sie wurde beim Opfern getragen, wenn die Beamten dem Himmelssohn oder den Feudalherren beim Opferdarbringen beistanden. Auch beim Ahnenkult wurde diese Mütze getragen. Das sollte den Nachkommen an die Vorfahren als die Quelle seines Lebens erinnern, um weiteres Leben zu überliefern. Die symbolische Funktion der Mütze brachte zum Ausdruck, daß der Mann an den zwei wichtigsten sozialen Aufgaben teilhaben durfte: dem Kampf im Militärdienst und dem Opfer.<sup>484</sup> Die Mützenverleihung war gültig für Adlige und Beamte. Der Sohn des Himmelssohnes bekam seine Mütze genauso wie der Sohn eines Beamten.<sup>485</sup>

Bei der Mützenverleihung sollten nur Männer anwesend sein, aber danach sollte der Sohn seine Mutter und seine Brüder aufsuchen. Die Mutter und die Brüder sollten ihn mit der Sittlichkeit begrüßen, die einem Erwachsenen gebührte. Im *Buch der Sitte* steht geschrieben: „He presented himself before his mother, and his mother bowed to him, he did the same before his brothers and cousins, and they bowed to him: - he was a man grown, and so they exchanged courtesies with him.“<sup>486</sup> Durch die Mützenverleihung wurde eine Gelegenheit geschaffen, die älteren Leute außerhalb der Familie zu besuchen, auch um seine Erfahrung zu bereichern und das menschliche Beziehungsgeflecht kennenzulernen. „In the

---

<sup>479</sup> Vgl. Lin, Su-Ying, a.a.O., S.16.

<sup>480</sup> Zhen, Xuan, a.a.O., S.11.

<sup>481</sup> Vgl. Nach Lin, Su-Ying, a.a.O., S.16.

<sup>482</sup> Vgl. Xu, Shen, a.a.O., S.638.

<sup>483</sup> Zhen, Xuan, a.a.O., S.11.

<sup>484</sup> Vgl. Zuo, Qiu-Ming, a.a.O., S.960.

<sup>485</sup> Vgl. Zhen, Xuan, a.a.O., S.12.

<sup>486</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, XI-XLVI, S.426.

dark-coloured cap, and the dark-coloured aquare-cut robes, he put down his gift of introduction before the ruler, and then proceeded with the proper gifts to present himself to the high ministers and Great officers, and to the old gentlemen of the country: - appearing before them as a man grown.<sup>487</sup>

Die Worte der älteren, tugendhaften Leute gehörten zur Ermahnung und Ermutigung, und der Sohn sollte sie sich einprägen. Die beispielhaften Ratschläge, die der Offizier W. Zao in der Frühlings-Herbst-Periode nach seiner Mützenverleihung bekam, waren solche wie: Arbeite praktisch! Sei nicht stolz! Fange mit Gutem an! Halte die Vergangenheit in Ehren und ähnliches. Sie trugen dazu bei, daß er später ein erfolgreicher Beamter wurde.<sup>488</sup> Allgemein gesagt: Die Begegnung mit den alten Leuten war ein sehr wichtiges Element der Mützenverleihung, um dazu beizutragen, daß der Sohn auf den Weg der Erwachsenen trat.

#### 4.2.3 Die Ehrennamensgebung

Nach der Mützenverleihung und Segnung gab der Ehrengast dem jungen Mann noch Ehrennamen. Im *Buch der Riten* wird der Segen zitiert, der bei der Ehrennamensgebung gesprochen wurde, etwa in der Art: „Die Zeremonie ist vorbereitet. An diesem glücklichen Monat und Tag gebe ich dir deinen Ehrennamen bekannt. Er ist so gut und schön, er paßt gut zu dir. Werde ein tugendhafter Gelehrter. Ehre deinen Namen und schütze ihn immer und ewig.“<sup>489</sup> Im *Buch der Sitte* heißt es: „A son at twenty is capped, and receives his appellation.“<sup>490</sup> Der Ehrenname war in China sehr wichtig, und auch wenn später die Zeremonie der Verleihung des Namens nicht mehr geführt wurde, trug man doch in die moderne Zeit hinein einen Ehrennamen.

So wie die verliehene Mütze begleitete auch der Ehrenname den Mann in der neuen Lebenspoche. Der neue Name war wie ein Dao, ein Weg, den der Mann nun gehen sollte. Im *Buch der Sitte* steht: „When the capping was over, he received the name of his maturity. So was it shown that he was now a full-grown man.“<sup>491</sup> In dieser neuen Lebenspoche trug der Mann mit dem Ehrennamen auch soziale Verantwortung. Da die ganze Gesellschaft durch die sittliche Ordnung geregelt wurde, war dieser Ehrenname ein Ausdruck der Sittlichkeit. Durch den Ehrennamen wurde dem Mann bewußt, daß er jetzt ein Erwachsener geworden war. Er sollte die anderen Erwachsenen als Erwachsene ehren und mit ihrem Ehrennamen nennen.

Eine weitere Funktion des Ehrennamens war es, den Personennamen zu achten. Im *Buch der Sitte* steht dazu: „The giving the name of maturity in connexion with the ceremony was to show the reverence due to that name.“<sup>492</sup> Der Personenne hatte eine größere Bedeutung als der Ehrenname, weil der Personenne vom

---

<sup>487</sup> Ebenda.

<sup>488</sup> Vgl. Yi, Zhong-Tian, a.a.O., S.539-543.

<sup>489</sup> Zhen, Xuan, a.a.O., S.11.

<sup>490</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, I-X, S.79.

<sup>491</sup> Ders., *The Li Ki*, XI-XLVI, S.427.

<sup>492</sup> Ders., *The Li Ki*, I-X, S.438.

Vater als Erbe gegeben wurde. Der Ehrenname hatte nun die Funktion, diesen Namen zu schützen. In der Regel sollte man sich in der Öffentlichkeit mit seinem Personennamen selbst vorstellen (wie das Wort selbst erklärt), besonders den älteren und würdigen Menschen. Vor dem König sollte der Untertan und vor dem Vater sollte der Sohn sich mit seinem Personennamen vorstellen.<sup>493</sup> Dieses beinhaltete schon die Haltung der Ehrfurcht. In den *Schulgesprächen* wird das deutlich: „Nach der Übergabe des Huts wird er mit seinem Ehrennamen genannt, als Zeichen der Ehrfurcht vor seinem Rufnamen (Personennamen).“<sup>494</sup> Jemanden anzureden mit seinem Personennamen, galt als nicht schicklich oder als unhöflich, wenn es sich nicht um den engen Freundeskreis handelte. J. Legge erklärt, daß nur die Eltern, Lehrer und nahe Freunde das Recht hatten, den Rufnamen (Personennamen) auszusprechen.<sup>495</sup> Diese Erscheinung sah man auch an den Bronzeinschriften der Zhou-Zeit: Die Würdigen nannten die Unwürdigen mit dem Personennamen, so wie die Hochstehenden die Niedrigstehenden. Vor der Qin-Zeit sagte man, daß der Herrscher Respekt vor den älteren Menschen haben sollte und diese nicht mit ihrem Personennamen anzureden habe.<sup>496</sup>

Der Ehrenname leitete sich normalerweise vom Personennamen ab.<sup>497</sup> Dieses Ableiten kommt auch in einer etymologischen Analyse zum Ausdruck. Das Wort für „Ehrenname“ lautet *zi* (字). Ursprünglich heißt es „vermehren“, „gebären“ oder „ableiten“.<sup>498</sup> Der „Personenname“ heißt *ming*, der „Name“ allgemein *ming-zi*. Daran kann man erkennen, daß der Ehrenname vom Personennamen „abgeleitet“ wurde.<sup>499</sup> So konnte man durch den Ehrennamen schließlich auch den Personennamen erkennen.

Auch wenn man den Personennamen kannte, sollte man den Menschen mit seinem Ehrennamen anreden. Durch die Ritualordnung wurde die Bedeutung des Ehrennamens betont. Ein Bestandteil des Ehrennamens eines mündigen Sohnes war das Wort *fu* (Vater), das bedeutete, daß der Sohn auf dem Weg zur Vaterschaft war. Im Gegensatz trug die mündige Frau im Namen die Worte *mu* (Mutter) oder *nü* (Frau). Das Ritual der Mündigkeit zur Weiblichkeit war die Verleihung der Haarnadel der Hochzeitsmündigkeit. So machte der Ehrenname deutlich, welches Geschlecht sein Träger hatte und daß er oder sie auf dem Weg zur Vaterschaft bzw. Mutterschaft war.<sup>500</sup> Die Aufgabe des Mannes war es, Verantwortung zu übernehmen, und die der Frau, Kinder zu gebären. Diese Rollenverteilung gab und gibt es auch in den primitiven Gesellschaften zur Erwachsenenweihe.<sup>501</sup> Die Erwachsenenweihe fand bei den Männern, wie oben gesagt, mit zwanzig Jahren statt, bei Frauen allerdings schon mit fünfzehn Jahren.<sup>502</sup> In diesem Alter steckten die Mädchen sich ihre Haare auf. Vor der Weihe wurde das Mädchen bereits einem Mann versprochen. Bei der Frauenweihe sollten nur Frauen anwesend sein. Vor der Hochzeit trug die Frau den Personennamen, war sie aber verheiratet,

---

<sup>493</sup> Vgl. Wong, Meng-Ou, a.a.O., S.27.

<sup>494</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1981), S.130.

<sup>495</sup> Vgl. Ebenda, S.219.

<sup>496</sup> Vgl. Jin, Liang-Nian, a.a.O., S.102-103.

<sup>497</sup> Vgl. Ebenda, S.99.

<sup>498</sup> Vgl. Xu, Shen, a.a.O., S.750.

<sup>499</sup> Vgl. Jin, Liang-Nian, a.a.O., S.98.

<sup>500</sup> Vgl. Wang, Guo-Wei, a.a.O., S.165.

<sup>501</sup> Vgl. Lin, Su-Ying, a.a.O., S.19-20.

<sup>502</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1997), S.329.

gehörte sie zur Familie des Mannes, und sie gebrauchte nur ihren Ehrennamen.<sup>503</sup>

Die Mützenverleihung war der Beginn des Erwachsenenlebens, da der mündige Sohn Verantwortung für die Familie übernahm. Die symbolische Bedeutung der Mütze, die Segnungsworte und der Ehrenname gaben ihm Wegweisung für das weitere Leben. Die Sorgfalt des Vaters bei der Organisation der Weihefeiern zeigten die Erwartungen und die Fürsorge des Vaters. Vom Zeitpunkt der Weihe an begann des Sohnes Sohnespflicht, indem er sich bewußt wurde, daß er ein bedeutender Nachfolger seiner Vorfahren werden sollte.

### 4.3 Die Heiratszeremonie

#### 4.3.1 Die etymologischen Erklärungen der Eheschließung

Die konfuzianische Heiratszeremonie wurde durch einen bestimmten Ablauf bestimmt, ohne den die Ehe nicht anerkannt wurde. Auch vor der Zhou-Zeit gab es eheliche Verbindungen, aber der Konfuzianismus hat die Eheschließung dann sittlich geregelt. Das traditionelle Ehesystem war ein Produkt der patriarchalischen Gesellschaft im alten China und wurde durch die patriarchalische Struktur stabilisiert. In der Zhou-Zeit wurde die Ehe zur Sicherung der patriarchalischen Gesellschaft benutzt.<sup>504</sup> Vor der Qin-Zeit (221-207 v.Chr.) wurde die Eheschließung allein durch die Sitte geregelt, ab der Qin-Zeit war auch das Gesetz mitbestimmend. Das Gesetz legte fest, was verboten war; die Sitte bestimmte, daß Gutes getan und Unsittliches vermieden werden sollte. Durch die sittlichen und gesetzlichen Vorschriften wurde ein Rahmen für die Eheschließung gegeben.<sup>505</sup>

In der chinesischen Sprache gab es verschiedene Begriffe für Eheschließung. Anhand der chinesischen Schriftzeichen kann man die sittliche Bedeutung der Heiratszeremonie analysieren.

Eheschließung heißt auf chinesisch *hun-yin*. Dieses Wort kann man dreifach analysieren. Erstens geht es bei *hun-yin* um „die Zeremonie des Heiratens (qu) und Einheiratens (jia)“. Der Han-Konfuzianer X. Zhen erklärt, der Weg (dao) der Eheschließung (*hun-yin*) sei eine Sittlichkeit des Heiratens und Einheiratens.<sup>506</sup> Der Tang-Konfuzianer Y.D. Kong beschreibt, daß der Mann die Frau zur Zeit der Abenddämmerung abholt und die Frau wegen des Mannes mitkommt. Wenn der Mann die Frau zur Ehefrau nimmt, heißt es Heiraten (qu); wenn die Frau des Mannes Ehefrau wird, Einheiraten (jia), wenn sie gemeinsam die Hochzeit begehen, heißt es Eheschließung *hun-yin*.<sup>507</sup> Heiraten und Einheiraten gab es schon vor der Zhou-Zeit, zu der Zeit war die Sittlichkeit der Eheschließung hinzugekommen, die sich hauptsächlich durch eine bestimmte Form des Hochzeitsgeschenkes (ping) ausdrückte.<sup>508</sup> Den genauen Ablauf der

---

<sup>503</sup> Vgl. Jin, Liang-Nian, a.a.O., S.13.

<sup>504</sup> Vgl. Liu, Zeng-Gui, *Qin-se-he-min. Li-dai-de-hun-li*. In: Liu, Dai (Hrsg.), *Jing-tian-yu-qin-ren*, (Taipei, 1993), S.425.

<sup>505</sup> Vgl. Chen, Gu-Yuan, *Zhong-guo-hun-yin-shi*, (Taipei, 1992), S.3.

<sup>506</sup> Vgl. Ebenda, S.4.

<sup>507</sup> Vgl. Ebenda.

<sup>508</sup> Vgl. Ebenda, S.3.

Eheschließung wird im nächsten Abschnitt dargestellt.

Das Wort „Hochzeitszeremonie“ besteht aus zwei Worten: *hun* (Abenddämmerung) und *li* (Ritual), weil der Mann die Frau in der „Abenddämmerung“ (昏*hun*) heimholte. *Hun* drückte diese „Formalität“ aus. Später wurde das Wort *hun* (婚) für Hochzeit aus den Worten „Frau“ (女) und „Abenddämmerung“ (昏) gebildet. Die Abenddämmerung war die Zeit, in der die Frau geheiratet wurde, weil in früheren Zeiten, als es noch die Raubheiratsformen gab, die Abenddämmerung eine günstige Zeit zum heimlichen Rauben war. Bei der Raubheiratsform feierten die beiden Familien nicht. Durch die konfuzianische Sittlichkeit wurde die Hochzeit öffentlich gefeiert.

Das Wort „heiraten“ (娶) heißt einfach, eine „Frau“ (女) „abholen“ (取). Das Wort „einheiraten“ (嫁) heißt wörtlich, daß eine „Frau“ (女) eine „Familie“ (家) findet, das bedeutet, daß sie zum Heim (des Mannes) zurückkehrt (歸).<sup>509</sup> Die Abenddämmerung war traditionell eine gute Zeit, die Frau zu holen. Die Zeit der Abenddämmerung als Zeit der Hochzeit wurde durch den Konfuzianismus zu einer sittlichen Festlegung und Formalität, die verbindlich wurde für die spätere Geschichte.

Zweitens heißt *hun-yin* „Ehemann und Ehefrau“. Kong erklärt, daß der Mann die Frau in der Abenddämmerung (*hun*) abholt, deswegen stehe das Wort *hun* für „Ehemann“. *Yin* heißt der „Grund“, und weil die Frau der Grund ist, daß der Bräutigam kommt, heißt die Ehefrau *yin*. Zum anfänglichen *yin* „Grund“ (因) kam später für die Bedeutung *yin* (姻) Ehefrau das Zeichen für „Frau“ (女) hinzu. Wörtlich ist *hun-yin* eine „Einheit von Ehemann und Ehefrau“, und es bedeutet als Heirat auch eine tatsächliche Einheit von Mann und Frau im konfuzianischen Sinn.<sup>510</sup>

Drittens bezieht sich *hun-yin* auf die „Verwandtschaft“. Das terminologische Buch *Er-ya* erklärt, *hun* sei der Vater der Frau, *yin* sei der Vater des Mannes. *Hun-yin* drückte eine „Vereinigung zweier Familien“ aus.<sup>511</sup> Die Eltern des Mannes und die Eltern der Frau redeten sich gegenseitig mit *hun* und *yin* an. Dieses Buch erklärt weiter, alle Verwandtschaft der Frau sei *hun*, alle Verwandtschaft des Mannes *yin*. In späterer Zeit wurde diese Unterscheidung nicht mehr deutlich gemacht, man nannte die Verwandtschaft der Frau wie die des Mannes *yin*.<sup>512</sup> Früher konnte man noch erkennen, daß die Vereinigung zweier Familien mit aller Verwandtschaft ein wichtiger Zweck der Eheschließung war.<sup>513</sup>

#### 4.3.2 Die konfuzianische Eheauffassung

Die Chinesen sagten, die Hochzeit sei ein Werk des Himmels (*tian-zuo-zhi-he*). Aus dem Zusammenwirken von Himmel und Erde waren alle Lebewesen

---

<sup>509</sup> Vgl. Xu, Shen, a.a.O., S.619.

<sup>510</sup> Vgl. Chen, Gu-Yuan, a.a.O., (1992), S.4.

<sup>511</sup> Vgl. Yang, Jia-Luo, a.a.O., (1985), *shi-qin*, S.19.

<sup>512</sup> Vgl. Ebenda.

<sup>513</sup> Vgl. Chen, Gu-yuan, a.a.O., (1992), S.4.

entstanden, das war ein Grundmuster für die Vereinigung von Mann und Frau.<sup>514</sup> Oft wurde die Hochzeit auch „Himmel und Erde anbeten“ (bai-tian-di) genannt.<sup>515</sup> Die Hochzeit war nicht nur eine persönliche Angelegenheit, sondern auch eine große Begebenheit unter dem Himmel. Zwei Ereignisse im Leben eines Sohnes in der traditionellen chinesischen Familie waren von entscheidender Bedeutung: zum einen die Beamtenprüfung bestehen, zum anderen heiraten.<sup>516</sup>

Im alten China war jeder erwachsene Sohn, gleich welcher sozialen Schicht er angehörte, moralisch verpflichtet, eine Frau zu heiraten, da Ehelosigkeit als ein Verstoß gegen die Weltordnung angesehen wurde.<sup>517</sup> Für den Konfuzianismus war die Eheschließung von so großer Bedeutung, weil sie einen mehrfachen Zweck hatte. Im *Buch der Sitte* heißt es: „Durch die Heiratsriten erfolgt die freundschaftliche Vereinigung zweier Personen verschiedenen Familiennamens zu dem Zwecke, nach oben im Ahnentempel zu dienen, und nach unten, um den Stamm durch Nachkommen in der geraden Linie fortzusetzen.“<sup>518</sup> Es ging hier bei der Eheschließung nicht nur um die gegenwärtige Familie, sondern auch um Vergangenheit und Zukunft der Familie. Ein weiterer Grund der Eheschließung war die wirtschaftliche Absicherung der existierenden Familie. Außerdem diente die Eheschließung der Vermeidung von Unzucht.

Die Verknüpfung zweier Familiennamen bewirkte eine räumliche Ausdehnung der Familie. Zwei Familien, die untereinander verknüpft wurden, trugen immer verschiedene Namen. Im *Buch der Sitte* steht geschrieben: „The parties are of different surnames; thus those who are distant brought together, and the separation (to be maintained between those who are of the same surname) is emphasised.“<sup>519</sup> Gleichnamige zu heiraten, war sittlich tabu. Man glaubte, wenn Gleichnamige heiraten, waren sie unfruchtbar.<sup>520</sup>

Vor der Zhou-Zeit hatten nur Feudalherren einen Familiennamen (xing). Wenn dem Feudalherren Land verliehen wurde, so erhielt er gleichzeitig auch einen Familienname. Der Familienname war ein Symbol politischer Macht, die der König seiner Verwandtschaft verlieh. Unter feudalen Familien mit gleichen Namen durfte nicht geheiratet werden. Ehen wurden geschlossen, um die politische Situation zu sichern.<sup>521</sup>

In der Zhou-Zeit war der Familienname für die Feudalherren noch ein Symbol für fortdauerndes Leben. Wenn ihr Name von nachfolgenden Geschlechtern getragen wurde, brachte es eine Art Unsterblichkeit zum Ausdruck. Daß die Chinesen an der Überlieferung des Familienamens festhielten, hatte eine religiöse Funktion, sagt F. G. Xu, nämlich die Sehnsucht nach Ewigkeit auszudrücken.<sup>522</sup>

---

<sup>514</sup> Vgl. Xu, Zi-Hong, a.a.O., S.571.

<sup>515</sup> Vgl. Liu, Zeng-Gui, a.a.O., S.449.

<sup>516</sup> Vgl. Ebenda, S.421.

<sup>517</sup> Vgl. Böttger, Walter, *Kultur im alten China*, (Leipzig, 1977), S.153.

<sup>518</sup> Nach Jensen, Hans-Werner, *Christliche und nichtchristliche Eheauffassung dargestellt am Konfuzianismus. Eine missionswissenschaftliche Untersuchung*, (Gütersloh, 1939), S.83.

<sup>519</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, I-X, S.439.

<sup>520</sup> Vgl. Zuo, Qiu-Ming, a.a.O., S.432.

<sup>521</sup> Vgl. Xu, Fu-Guan, *Liang-han-si-xiang-shi, Zhou-qin-han-zheng-zhi-she-hui-jie-gou-zhi-yan-jiu*, (Taipei, 1993), S.307.

<sup>522</sup> Vgl. Ebenda, S.320.

Aus der ursprünglichen Bedeutung des Familiennamens als Symbol der politischen Macht entwickelte sich ein historisches Bewußtsein. Eine würdige Tradition seines Familiennamens gab Selbstbewußtsein und Ansporn zu tugendhaftem Leben. Außerdem bestand die Verantwortung, den Namen den Nachkommen zu überliefern. Diese traditionellen Gedanken haben in der langen Geschichte die chinesische Kultur charakterisiert. Auch die gemeinen Leute besaßen seit der Han-Zeit einen Familiennamen. Die Richtlinie, daß nur zwei Familien mit unterschiedlichen Namen verknüpft werden konnten, galt auch für das einfache Volk.<sup>523</sup> Die Bedeutung des Wortes *hun-yin* (Eheschließung) als Vereinigung zweier Familien, wie oben erwähnt, kommt hier klar zum Ausdruck. Für die alten Chinesen waren die Partner sehr wichtig, denn sie standen am Anfang der Eheschließung. Der Vater mußte für seine Kinder die Partner besorgen. Eine Tochter zu verheiraten, war nicht nur eine Angelegenheit der Eltern, sondern auch der Vorfahren. Deswegen sollte die große Feier seiner Nachfahren dem Vorfahren auch bekannt gemacht werden. Im *Buch der Sitte* steht: „All descended from of the five rulers to whom the temple-shrines were dedicated, even those who were now classed among the common people, were required to announce the events of capping and marriage, so long as the temple-shrine of the (Grand ancestor) had not been removed.“<sup>524</sup> Hochzeitsvorbereitungen für die Tochter wurden vom Vater bestimmt, ebenso für den Sohn.

Für den Vater war es eine Sohnespflicht gegenüber dem Vorfahren, dem Sohn eine Frau bzw. eine Schwiegertochter für die Familie zu suchen. Bei der Eheschließung war es wichtiger, eine Schwiegertochter für die Familiensippe zu erhalten, als eine Ehefrau für dem Ehemann. Noch in der modernen chinesischen Gesellschaft sagt man für Heiraten: eine Schwiegertochter heiraten.<sup>525</sup> Es ging darum, eine Schwiegertochter für die Schwiegereltern und die Vorfahren zu bekommen. Aus den klassischen Schriften kann man erkennen, daß Braut und Bräutigam ihre Hochzeitsnacht im Hauptgemach des Ahnentempels männlicherseits verbringen sollten, um auszudrücken, daß sie von dieser Zeit an gemeinsam den Ahnen dienen. Die Vorfahren des Mannes galten nun auch als Vorfahren der Ehefrau.<sup>526</sup>

Die Aufgabe der Ehe war die Sicherung der Nachkommenschaft. Im *Buch der Sitte* heißt es: „By the united action of heaven and earth all things spring up. Thus the ceremony of marriage is the beginning of a (line that shall last for a) myriad ages.“<sup>527</sup> Im *Buch der Wandlungen* heißt es, daß durch die Vereinigung von Mann und Frau alle Generationen kommen.<sup>528</sup> Der Mann hatte die Aufgabe, die Nachkommenschaft zu sichern. Die Frau war seine Gehilfin bei der Erfüllung dieser Pflicht. Sie hatte mit dem Einheiraten eine Familie gefunden, deren Nachkommenschaft gesichert werden mußte.

Es war sehr wichtig für eine Frau, einen Sohn zu gebären. Das kann man auch mittels der Analyse der chinesischen Schriftzeichen erkennen. Wurde ein

---

<sup>523</sup> Vgl. Ebenda, S.320-321.

<sup>524</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, I-X, S.355.

<sup>525</sup> Eine taiwanesisches Redewendung.

<sup>526</sup> Vgl. Chen, Gu-Yuan, a.a.O., (1992), S.8.

<sup>527</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, I-X, S.439.

<sup>528</sup> Vgl. Xu, Zi-Hong, a.a.O., S.571.

Mädchen geboren, nannte man es „unglücklich“ oder „ungut“ (bu-jia); wurde ein Sohn geboren, nannte man es „glücklich“ oder „gut“ (jia);<sup>529</sup> Aber die un gute Stellung der Tochter änderte sich in dem Moment, wo sie durch Heirat einen Sohn bekam. Das chinesische Wort *hao* für „gut“ (好) besteht aus „Frau“ (女) und „Sohn“ (子).<sup>530</sup> Auch das archaische Schriftzeichen für „gut“ (母子) besteht aus Mutter (母) und Sohn (子).<sup>531</sup>

Diese Bedeutsamkeit der Frau als Mutter galt nicht nur in der chinesischen Gesellschaft. Auch in der alten hebräischen Gesellschaft wurde gesagt, daß eine Frau erst durch die Geburt eines Kindes „gebaut“ wurde. J. Eisenberg schreibt:

*„Die Bedeutung des Mutterwerdens drückt sich in der eigenartigen Terminologie aus, die in diesem Zusammenhang von den Matriarchen benutzt wird: Sie sprechen von ‘gebaut werden’. Im Hebräischen ist das Wort ‘Sohn’ – ben – vom Verb ‘bnh’ (bauen) abgeleitet. Ein Kind bekommen bedeutet also ‘gebaut werden’. Die Frau gleicht dem Rohbau eines Gebäudes, das erst durch die Mutterschaft seine endgültige Gestalt annimmt.“*<sup>532</sup>

Menzius sagt: Es gäbe drei Verstöße gegen die Sohnespflicht, und keinen Sohn zu haben, sei der größte. Wenn eine Ehefrau keinen Sohn zur Welt brachte, stand sie in Gefahr, geschieden zu werden. Es gab sieben Gründe zur Ehescheidung, keinen Sohn zu gebären, war einer davon.<sup>533</sup>

Der wirtschaftliche Zweck der Ehe bestand in der frühen Zeit darin, die Familie geistig und leiblich zu versorgen. Die Aufgabe der Frau des Edlen bestand darin, bei politischen Gesprächen zuzuhören, mit dem Mann den Ahnen zu dienen, Seide zu spinnen und agrarische Arbeiten zu beaufsichtigen. Vom Himmelssohn bis zum Feudalherren und von der Zhou-Zeit bis zur Qing-Zeit war dies die Aufgabe der Frauen. *Das Buch der Sitte* beschreibt, daß ein Mann sich mühen sollte, aber auch eine Gehilfin von außen brauchte. „When a son had done everything (for his sacrifices) that he could do himself, he proceeded to seek assistance from abroad; and this came through the rites of marriage.“<sup>534</sup> Deswegen wurde die Frau bis in die moderne Zeit eine „tugendhafte häusliche Gehilfin“ (xian-nei-zhu) genannt.

Die Aufgaben der Frau, z.B. kochen, nähen, weben, wurden in den alten Büchern beschrieben. Im *Buch der Wandlungen* steht: „Sie soll nicht ihrer Laune folgen. Sie soll im Innern für Speise sorgen.“<sup>535</sup> Im *Buch der Lieder* heißt es: „Ihrer

<sup>529</sup> Vgl. Xu, Jin-Xiong, *Zhong-guo-gu-dai-she-hui. Wen-zi-yu-ren-lei-xue-de-tou-shi*, (Taipei, 1995), S.406.

<sup>530</sup> Vgl. Xu, Shen, a.a.O., S.624.

<sup>531</sup> Vgl. Ling, Shao-Wen, a.a.O., S.339.

<sup>532</sup> Eisenberg, Josy, *Jerusalems Töchter. Frauen zur Zeit der Bibel*, (Berlin, 1996), S.23.

<sup>533</sup> Sieben Scheidungsgründe sind: 1) Sich Vater und Mutter (d.h. den Schwiegereltern) nicht fügen - das ist Empörung gegen die [de] „Tugend“. 2) Kinderlosigkeit - dadurch wird die Generationenfolge unterbrochen. 3) Unzucht - sie bringt Verwirrung in die Sippe. 4) Eifersucht - sie bringt Verwirrung in die Familie. 5) Üble Krankheit - damit ist der Frau unmöglich, die Ahnenopfer darzubringen. 6) Geschwätzigkeit - dies entfernt die Verwandten einander. 7) Diebstahl - er verstößt gegen „rechte Weise, Pflicht“. Übersetzung nach Fricker, Ute, *Schein und Wirklichkeit. Zur altchinesischen Frauenideologie aus männlicher und weiblicher Sicht im geschichtlichen Wandel*, (Hamburg, 1988), S.15.

<sup>534</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, XI-XLVI, S.238.

<sup>535</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1980), S.145.

Bräute zarte Hände/ Mögen Männerkleid nähen.“<sup>536</sup>

Den Schwiegereltern zu dienen, war zweifellos eine wichtige Aufgabe der Frau. Eine folgsame Frau war gehorsam gegenüber den Schwiegereltern.

*„When she was thus deferential, she was obedient to her parents-in-law, and harmonious with all the occupants of the women’s apartments; she was the fitting partner of her husband, and could carry on all the work in silke and linen, making cloth and silken fabrics, and maintaining a watchful care over the various stores and depositories (of the household).“<sup>537</sup>*

In den Unterschichten war die Arbeitskraft der zukünftigen Schwiegertochter nötig, um für einen ruhigen und sicheren Lebensabend vorzusorgen. Menzius stellt fest: Eine Frau zu heiraten bedeutete nicht, sie zu ernähren, sondern durch sie andere zu ernähren.<sup>538</sup> Manchmal war es der Bedarf an einer Arbeitskraft, der eine Familie veranlaßte, eine Schwiegertochter ins Haus zu nehmen, während ihrem künftigen Ehemann gerade die Milchzähne ausgefallen waren. Folgendes Sprichwort untermauert diesen Brauch: Um am Brunnen und am Mörser zu arbeiten, kann man eine Frau heiraten, ohne sie vorher auszuwählen.<sup>539</sup> Diese Aussage drückte die primär wirtschaftliche Funktion der Eheschließung aus.

Die Geschlechterrolle zu erkennen und die menschlichen Beziehungen zu bestimmen, dazu diente die Eheschließung.<sup>540</sup> Das *Buch der Wandlungen* beschreibt die Genese von Natur und Menschen. Es stellt die Beziehung zwischen Ehemann und Ehefrau dar, die die Grundlage für die Vater-Sohn-Beziehung war.

*„Nachdem es Himmel und Erde gibt, gibt es die einzelnen Dinge. Nachdem die Einzeldinge ins Dasein getreten sind, gibt es die beiden Geschlechter. Nachdem es das männliche und das weibliche Geschlecht gibt, gibt es die Beziehung zwischen Gatte und Gattin. Nachdem die Beziehung zwischen Gatte und Gattin vorhanden ist, gibt es die Beziehung zwischen Vater und Sohn.“<sup>541</sup>*

Im Buch *Bai-hu-tong* steht die Legende geschrieben, daß es in den uralten Zeiten keine deutliche Trennung zwischen Mann und Frau zu erkennen gab; der Heilige Taihao richtete Heiraten und Einheiraten ein; die Ehe mußte von einer Kupplerin durch das Hochzeitsgeschenk (pin) vermittelt werden, die Grundlage der menschlichen Beziehungen sollte beachtet werden, damit die Menschen Unzucht umgingen.<sup>542</sup>

Unzucht zu vermeiden wird auch im *Buch der Sitte* als der Zweck der Ehe betont. Konfuzius sagt: „The ceremonial usages serve as dykes to the people against bad excesses (to which they are prone). They display the separation which should be maintained (between the sexes), that there may be no occasion for suspicion, and

---

<sup>536</sup> Strauß, Victor von, a.a.O., I.9,1, S.187.

<sup>537</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, XI-XLVI, S.431.

<sup>538</sup> Vgl. Zhu, Xi/Jiang, Bo-Qian, *Meng-Zi*, S.247.

<sup>539</sup> Vgl. Chen, Gu-Yuan, a.a.O., (1992), S.10.

<sup>540</sup> Vgl. Ebenda, S.11.

<sup>541</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1980), S.484.

<sup>542</sup> Vgl. Chen, Gu-Yuan, a.a.O., (1992), S.10.

the relations of the people be well defined.“<sup>543</sup> Die anerkannte Hochzeitszeremonie gewährte, daß der Vollzug der Ehe nicht unzüchtig vonstatten ging. Die Vereinigung von Mann und Frau galt als der Anfang aller menschlichen Beziehungen, deswegen mußte die Eheschließung sittlich und ordentlich vor sich gehen. Der Anfang des *Buches der Lieder* handelte von der Eheschließung, das zeigt die hohe Wertung, die der Ehe im alten China zuteil wurde.

#### 4.3.3 Der Ablauf der Eheschließung

Die traditionelle Ehe wurde in der Öffentlichkeit geschlossen, damit sie in der Gesellschaft anerkannt wurde. Die Ehe wurde auf den Befehl der Eltern und das Wirken der Kupplerin hin geschlossen. Da die Hochzeitsfeierlichkeiten für die betreffenden Personen, die Familie, von großer Bedeutung waren, wurden sie vom Familienoberhaupt, nämlich dem Vater, organisiert. Prinzipiell wurde die Ehe auf den Befehl der Eltern hin geschlossen, aber nach G.Y. Chen hatte in der sittlichen Zeremonie nur der Vater zu befehlen.<sup>544</sup> Wegen der großen Wertschätzung der Ehe war das Familienoberhaupt für die Eheschließung verantwortlich. Fast alle Abläufe der Hochzeitszeremonie wurden im Namen des Vaters durchgeführt.

Die Rolle der Kupplerin war ein unentbehrliches Element bei der Eheschließung. Wie der Himmel es ohne Wolken nicht regnen lassen konnte, so wenig kam eine Heirat ohne Kupplerin zustande. Im *Buch der Sitte* wird das Wort Kupplerin (mei) so erklärt, daß sie die beiden Hälften zur Einigung bringe.<sup>545</sup> Ohne die Beteiligung der Kupplerin war eine eingegangene Ehe unmoralisch und ungültig und mußte möglichst wieder aufgelöst werden. In alten Zeiten war das Amt der Kupplerin ein Beamtenamt, später gab es auch privat arbeitende Kupplerinnen. Im *Buch der Lieder* wird mitgeteilt, daß - wollte ein Mann eine Frau heiraten - er seinen Eltern Bescheid sagen und eine Kupplerin besorgen mußte:

„Den Hanf zu sä´n, wie fängt man´s an?  
Man pflügt sein Feld hinab, hinan.  
Ein Weib´ zu frei´n, wie fängt man´s an?  
Man geht darum die Eltern an  
[...]  
Das Holz zu bau´n, wie fängt man´s an?  
Nicht ohne Beil kann man es zeigen.  
Ein Weib´ zu frei´n, wie fängt man´s an?  
Ohn´ Werberin wird´s nicht dein eigen.“<sup>546</sup>

Die beiden wichtigen Rollen des Vaters und der Kupplerin waren unverzichtbar bei einer Eheschließung. Bei der Hochzeitszeremonie gab es viele genau festgelegte Schritte. Man sagte dazu „sechs Rituale“: *na-cai* (Das Begrüßungsgeschenk verschicken), *wen-ming* (Nach dem Namen der Weiblichen fragen), *na-ji* (Den Bericht über die günstige Wahrsagung absenden), *na-zheng* (Das Hochzeitsgeschenk verschicken), *qing-qi* (Nach der Hochzeitszeremonie

<sup>543</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, XI-XLVI, S.297.

<sup>544</sup> Vgl. Chen, Gu-yuan, a.a.O., (1992), S.142.

<sup>545</sup> Vgl. Ebenda, S.50.

<sup>546</sup> Strauß, Victor von, a.a.O., I,8,6, S.180-181.

fragen), *qin-ying* (Die Braut im Hochzeitszug persönlich begleiten).<sup>547</sup> Die sechs Rituale entstanden in der Zhou-Zeit und wurden in der Han-Zeit vollendet. Außerdem gehörten zur Hochzeitszeremonie die Begegnung in der Hochzeitsnacht (Ehefrauwerdung) und das Aufsuchen der Schwiegereltern der Frau (Schwiegertochterwerdung).

„Sechs Rituale“ war ein allgemeiner Begriff für die Hochzeitszeremonie. Dabei wurden nicht immer sechs Rituale durchgeführt (einige Rituale wurden zusammengefaßt) und manchmal auch weitere Rituale eingeführt. Im folgenden wird dieser Ablauf in drei Phasen gegliedert dargestellt: vor, bei und nach der Hochzeit.

Bei *na-cai* bat das Oberhaupt der Familie des Mannes die Kupplerin, zur Familie der Frau zu gehen. Die Kupplerin überreichte Wildgänse als Besuchsgeschenk, weil die Wildgänse ein Symbol dafür waren, daß die Frau dem Mann folgt.<sup>548</sup> Eine weitere Bedeutung der Wildgänse war: ein Versprechen halten und Keuschheit bewahren.<sup>549</sup> Bei allen sechs Ritualen wurden in der Regel Wildgänse besorgt. *Na-cai* war der erste Schritt auf dem Weg, sich eine Frau zu suchen.

Bei *wen-ming* wurden die Namen der Frau und ihrer Eltern und deren Geburtsdaten erfragt. Diese Informationen wurden zur männlichen Familie gebracht und dann dem Wahrsager vorgelegt. Die Kupplerin mußte zuerst die weibliche Familie befragen, um die „acht Zeichen“ (*ba-zi*), das ist das Geburtsdatum nach dem chinesischen traditionellen Kalender, für die männliche Familie zu erfahren, ob die beiden zueinander passen. Normalerweise wurden die „acht Zeichen“ der Jungfrau und des Mannes durch die Wahrsagung zusammen festgestellt.<sup>550</sup> Denn die Chinesen waren davon überzeugt, daß ihr Schicksal, insbesondere hier der Eheschluß, vom Himmel vorherbestimmt war. Sie glaubten daran, daß der Himmel ihr Leben erzeugt und sie in eine bestimmte menschliche Ordnung gestellt hatte. Die irdische Lebensordnung sollte möglichst mit der himmlischen Ordnung übereinstimmen, da man dem Befehl des Himmels nicht zuwider handeln sollte. Die „acht Zeichen“ spiegelten sich in der himmlischen Ordnung wider. Der Glaube an die Schicksalhaftigkeit des Füreinanderbestimmtseins mochte den jungen Leuten, die einander zugetan waren, zur Erfüllung ihrer Liebe und Sehnsucht verhelfen.<sup>551</sup> Diese Gedanken hatten die alten Chinesen tief im Herzen geprägt. Wenn der Wahrsager Glück verhieß, wurde die Kupplerin wieder tätig und ging zur weiblichen Familie, um das Eheversprechen schriftlich festzulegen. Es wurden dabei Wildgänse geschenkt, um zu betonen, daß die weibliche Familie ihr Versprechen halten sollte. Dieses Ritual *na-ji* war eine sogenannte Verlobung.<sup>552</sup>

Der nächste Schritt *na-zheng* war das Überreichen des Hochzeitsgeschenks. Mit dem Hochzeitsgeschenk konnte die Eheschließung eingeleitet werden. Das Hochzeitsgeschenk sollte ernsthaft sein, um zu betonen, daß die Frau treu sein

---

<sup>547</sup> Vgl. Wang, Meng-Ou, a.a.O., S.964.

<sup>548</sup> Vgl. Chen, Gu-Yuan, a.a.O., (1992), S.153.

<sup>549</sup> Vgl. Liu, Zeng-Gui, a.a.O., S.441.

<sup>550</sup> Vgl. Zhou, He, a.a.O., S.53-55.

<sup>551</sup> Vgl. Tang, Jun-Yi, *Zhong-guo-wen-hua-zhi-jing-shen-jia-zhi*, (Taipei, 1992), S.254-256.

<sup>552</sup> Vgl. Chen, Gu-Yuan, a.a.O., (1992), S.154.

sollte. Im *Buch der Sitte* steht geschrieben: „There must be sincerity in the marriage presents; and all communications (to the woman) must be good. She should be admonished to be upright and sincere. Faithfulness is (specially) the virtue of a wife. Once mated with her husband, all her life she will not change (her feeling of duty to him), and hence, when the husband dies she will not marry (again).“<sup>553</sup> Das Wort *Zheng* heißt Vollendung (*cheng*), weil die Vorbereitungen vollendet worden waren. Das Hochzeitsgeschenk war früher Hirschhaut, später waren es Münzen. Deswegen heißt *na-zheng* auch *na-bi*, denn *bi* heißt Münze. Dieses Ritual sollte die wirtschaftliche Potenz des Mannes offenbaren.<sup>554</sup> Dieser Prozeß war notwendig, damit die Frau Ehefrau werden konnte.

Erst nach dem Hochzeitsgeschenk durfte der Mann die Frau abholen. X.S. Tao erklärt, das Hochzeitsgeschenk sei ein Beweis für einen Vertrag zwischen Familien. Es sei mehr ein Vertragsverhältnis als ein Geschäfts- oder Kaufverhältnis. Durch das Hochzeitsgeschenk würde die Vereinbarung gültig. Dieses *na-zheng*-Ritual beweise, daß die Eheschließung verbindlich vereinbart wurde.<sup>555</sup> Wenn ein Mann eine Frau ohne das Hochzeitsgeschenk heiratete, war das ein unsittlicher Vorgang. Danach konnte der Hochzeitstermin festgelegt werden. Die männliche Familie sollte mit der weiblichen Familie den Termin vereinbaren, d.h. *qing-qi*.

Bei der Hochzeit wurde der Bräutigam von seinem Vater beauftragt, die Braut persönlich abzuholen, *qin-ying*. Die Beziehung zwischen Braut und Bräutigam gestaltete sich wie folgend beschrieben:

*„The gentleman went in person to meet the bride, the man taking the initiative and not the woman, - according to the idea that regulates the relation between the strong and the weak (in all nature). It is according to this same idea that heaven takes precedence of earth, and the ruler of the subject. [...] The bridegroom himself stands by (the carriage of the bride), and hands to her the strap (to assist her in mounting), - showing his affection. Having that affection, he seeks to bring her near to him. [...] It was by such reverence and affection for their wives that the ancient kings obtained the kingdom. In passing out from the great gate (of her father's house), he precedes, and she follows, and with this the right relation between husband and wife commences. The woman follows (and obeys) the man: - in her youth, she follows her father and elder brother; when married, she follows her husband; when her husband is dead, she follows her son. 'Man' denotes supporter. A man by his wisdom should (be able to) lead others.“<sup>556</sup>*

Beim Abholen der Braut in der Abenddämmerung sollte sich der Bräutigam kleiden wie bei der Opferdarbringung, so auch die Braut. Der Anzug der Opferdarbringung war ein besonders ernsthafter Anzug.<sup>557</sup> Wenn die Braut zum Bräutigam kam, ohne abgeholt worden zu sein, war sie dem Spott anderer ausgesetzt.<sup>558</sup>

---

<sup>553</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, I-X, S.439.

<sup>554</sup> Vgl. Lin, Su-Ying, a.a.O., S.27.

<sup>555</sup> Vgl. Chen, Gu-Yuan, a.a.O., (1992), S.92.

<sup>556</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, I-X, S.440-445.

<sup>557</sup> Vgl. Wang, Meng-Ou, a.a.O., S.433.

<sup>558</sup> Vgl. Chen, Gu-Yuan, a.a.O., (1992), S.156.

Am Hochzeitsabend aßen Mann und Frau zusammen das gleiche Gericht (gong-lao). Sie tranken mit den Armen überkreuz das gleiche Getränk (he-jin).<sup>559</sup> Die Hochzeitsbecher bestanden aus je einer Kürbishälfte. Das sollte ihre Einheit symbolisieren. Nun war die Frau eine Ehefrau geworden, als eine Hälfte des Mannes diente sie jetzt ihm.<sup>560</sup> Das chinesische Wort für Ehefrau heißt *qi* (妻), d.h. Gleichstellung (齊).<sup>561</sup> Sie mußte, wie der Mann, ihre Pflicht (xiao) erfüllen. Andererseits hatte sie auch das Recht, in der männlichen Familie das Opfer darzubringen. Ehre für die männliche Familie fiel auf sie zurück; wenn diese Familie gestraft werden mußte, wurde sie mitbestraft.<sup>562</sup>

Die Schwiegertochterwerdung fand am Tag nach der Hochzeit statt. Um als Schwiegertochter anerkannt zu werden, besuchte die Ehefrau am Tag nach der Hochzeitsnacht die Schwiegereltern (guan-kui). Im *Buch der Sitte* wird darüber berichtet:

*„Rising early (the morning after marriage), the young wife washed her head and bathed her person, and waited to be presented (to her husband’s parents), which was done by the directrix, as soon as it was bright day. She appeared before them, bearing a basket with dates, chestnuts, and slices of dried spiced meat. The directrix set before her a cup of sweet liquor, and she offered in sacrifice some of the dried meat and also of the liquor; thus performing the ceremony which declared her their son’s wife. The father and mother-in-law then entered their apartment, where she set before them a single dressed pig; - thus showing the obedient duty of (their son’s) wife.“<sup>563</sup>*

Nach der Anerkennung als Schwiegertochter wurde die Frau in die Familie eingegliedert. Sie avancierte nun zur Hauptverantwortlichen für den Familienhaushalt (zhu-dai). Genauer wird das im *Buch der Sitte* beschrieben: „The parents united in entertaining the young wife, and when the ceremonies of their severally pledging her in a single cup, and her pledging them in return, had been performed, they descended by the steps on the west, and she would take the mother’s place in the Family.“<sup>564</sup>

Wenn die Schwiegereltern aber nicht mehr lebten, mußte sie nach drei Monaten zum Ahnentempel kommen und dort anerkannt werden (dian-cai). „After three months she presents herself in the ancestral temple, and is styled ‘The new wife that has come.’ A day is chosen for her to sacrifice at the shrine of her father-in-law; expressing the idea of her being (now) the established wife.“<sup>565</sup>

Ohne diese Anerkennung war die Frau noch kein endgültiges Mitglied ihrer neuen Familie, obwohl sie die Hochzeitsnacht schon mit ihrem Ehemann verbracht hatte. Wenn die Ehefrau vor der Anerkennung im Ahnentempel starb, wurde sie nicht in

---

<sup>559</sup> Vgl. Wang, Meng-Ou, a.a.O., S.965.

<sup>560</sup> Vgl. Liu, Zeng-Gui, a.a.O., S.446.

<sup>561</sup> Vgl. Xu, Shen, a.a.O., S.620.

<sup>562</sup> Vgl. Chen, Gu-Yuan, a.a.O., (1992), S.178-179.

<sup>563</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, XI-XLVI, S.430-431.

<sup>564</sup> Ebenda, *The Li Ki*, XI-XLVI, S.431.

<sup>565</sup> Ders., *The Li Ki*, I-X, S.323.

der Grabstätte der Familie des Mannes begraben, sondern in der ihrer ursprünglichen Familie.<sup>566</sup>

Ein anderer Ausdruck für Ehefrau heißt *fu* (婦), was gleichzeitig auch Schwiegertochter heißt. *Fu* heißt „Gehorsam“ oder „Folgsamkeit“ (服), das bedeutet, daß die Frau Schwiegereltern gegenüber genauso gehorsam sein sollte wie ihrem Mann. Weil die Folgsamkeit so eine wichtige Tugend war, wurde die Tochter in ihrer Elternfamilie schon vor der Hochzeit in den wichtigen Tugenden unterwiesen. Den Eltern ihres Mannes war genauso Folge zu leisten wie ihren eigenen Eltern, genauso auch den Vorfahren des Mannes, denen sie Opfer darbrachte.<sup>567</sup>

Für den Mann handelte es sich bei der Eheschließung nicht um eine neue Familiengründung, sondern um eine Familienvergrößerung. Sie diente zur Erfüllung der Sohnespflicht: den Vorfahren zu opfern, den Eltern zu dienen und die Nachkommenschaft zu sichern. Das war für den Vater wie den Sohn Erfüllung der Sohnespflicht.

#### 4.4 Die Trauerrituale

##### 4.4.1 Die etymologischen Erklärungen der Trauerrituale

Auch das Ende des Lebens wird im Konfuzianismus rituell geregelt. Menzius sagt, daß den Eltern dienen und sie pflegen noch nicht das Größte sei, sondern sie bis zum Tod zu begleiten, sei es.<sup>568</sup> Zur Sohnespflicht gehörte der Dienst sowohl an Lebenden als auch an Verstorbenen. Für den Sohn wird die Bestattung und Trauer *fu-xiao* (服孝) genannt, das heißt Dienen (*fu*) und Sohnespflicht (*xiao*). Die Trauerkleidung heißt *xiao-fu* (孝服), das heißt Sohnespflicht (*xiao*) und Kleidung (*fu*). Der Begriff der Sohnespflicht kommt bei dem Dienst an den Toten zum Ausdruck.

Das chinesische Wort für Tod (*si*) bedeutet „Ende des Lebens“. Aus der Analyse des Schriftzeichens für „Tod“ (死) kann man erkennen, daß es „Trennung“ (歹) von „Menschen“ (人) darstellt. Der Bestandteil „Trennung“ bedeutet „Trennung von Fleisch und Knochen“.<sup>569</sup> Was den Dienst an den Toten wie an Lebenden betrifft, gibt der Konfuzianer Xunzi folgende Erklärung: Der Lebende sollte den Verstorbenen schön machen, damit der schön sei wie zu Lebzeiten. Der Lebende übte alle Rituale aus, die er auch zu Lebzeiten des Verstorbenen ausübte. Zum Beispiel wurde der Verstorbene gebadet, gekämmt und ernährt (d.h. ihm wurde Reis in den Mund gelegt). Die Funktion der sittlichen Rituale bestand darin, dem noch lebenden Vater Freude zu bringen und bei seinem Tode die Trauer zu bezeugen. Die Trauerrituale drückten die innere Trauer aus. Mit den Ritualen dem lebenden Vater zu dienen, war der Anfang der Sittlichkeit, aber der Dienst an dem Verstorbenen war ihre Vollendung. Beide, Anfang und Ende, sollte der Sohn erfüllen, das war seine Sohnespflicht.<sup>570</sup>

---

<sup>566</sup> Vgl. Wang, Meng-Ou, a.a.O., S.319.

<sup>567</sup> Vgl. Liu, Zeng-Gui, a.a.O., S.450.

<sup>568</sup> Vgl. Wilhelm, Richard, a.a.O., (1994), S.126.

<sup>569</sup> Vgl. Xu, Shen, a.a.O., S.163, 166.

<sup>570</sup> Vgl. Xunzi, a.a.O., S.567-568.

Die alten Chinesen sollten ihre Leichen gut behandeln. Ein System von symbolischen Ritualen entstand, damit die Toten gut in der Ruhe der ewigen Welt ankamen. Das Ritualsystem hat eine lange Geschichte, es entstand während oder vor der Shang-Zeit und wurde während der Zhou-Zeit durch den Konfuzianismus weiterentwickelt und systematisiert. Die Bestattungs- und Trauerrituale wurden in der Zhou-Zeit unter dem patriarchalen System genau geregelt. Aus diesem patriarchalen System heraus wollte der Konfuzianismus diese Rituale als moralisches Modell entwickeln. Es wurde die politische und ethische Ordnung betont. Den Dienst an dem Vater und die Ehrfurcht vor ihm übertrug man auf den König.<sup>571</sup> Eine menschliche Ordnung aus nahen und entfernten Verwandten wurde definiert und entsprechend der menschlichen Ordnung das Trauerritual praktiziert.

Die Konfuzianer meinten, daß die Rituale von Zuneigung, Andenken und Ehrfurcht abstammten. Die Zuneigung zu den Eltern hörte mit dem Tod nicht auf.

*„All living creatures between heaven and earth, being endowed with blood and breath, having a certain amount of knowledge. Possessing that amount of knowledge, there is not one of them but knows to love its species. [...] Among all creatures that have blood and breath, there is no none which has intelligence equal to man; and hence the feeling of man on the death of his kindred remains unexhausted even till death“<sup>572</sup>*

Sie hegten die Überzeugung, daß es ein menschlicher Normalzustand war, wenn man trauerte und weinte beim Verscheiden der Eltern. Deshalb hielten sie die Rituale für eine Funktion, die inneren Emotionen auszudrücken. Die Rituale waren Weg und Rahmen. Weg waren sie, indem sie dem Menschen halfen, seinen seelischen Schmerz in einem formalen Prozeß auszudrücken. Rahmen waren sie, weil sie eine Grenze setzten, damit Menschen nicht zu heftig und zu lang und nicht zu wenig und zu kurz trauerten. Die Trauer war ein wesentliches Element in den Ritualen. Deshalb steht in den *Gesprächen* geschrieben: „Bei den Totenbräuchen gehe man nicht weiter als bis zu wirklicher Herzenstrauer.“<sup>573</sup> Weiterhin heißt es: „Bei Totenfeiern ist ehrliche Trauer wichtiger als ein überschwengliches Zeremoniell.“<sup>574</sup> Man sollte aber auch nicht zu sehr leiden, um dem Körper, dem eigenen Leben nicht zu schaden. Diese Enthaltbarkeit war ein Ausdruck der Sohnespflicht. Der Ursprung der Rituale war, daß der Tugendhafte die Grenze nicht überschreite und der Unehrfürchtige das Mindestmaß erfülle.<sup>575</sup> Ein Sohn sollte drei Jahre trauern nach dem Tod der Eltern. Diese dreijährige Trauerzeit war der gesellschaftliche Rahmen im konfuzianischen Trauerritual. Das galt vom Himmelssohn bis zum allgemeinen Volk.

Im konfuzianischen Trauerritual gab es vier Prinzipien: Gunst (en), Gerechtigkeit (yi), Enthaltbarkeit (jie) und Abwägen (quan). Gunst hieß: Je nachdem, wie eng die Verwandtschaft war, wurde die Trauerkleidung und -zeit bestimmt. Zum

---

<sup>571</sup> Vgl. Wang, Ming-Ke, *Shen-zhong-zhui-yuan. Li-dai-de-sang-li*. In: Liu, Dai (Hrsg.), *Jing-tian-yu-qin-ren*, (Taipei, 1993), S.315-316.

<sup>572</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, XI-XLVI, S.393.

<sup>573</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1996), S.186.

<sup>574</sup> Schwarz, Ernst (Übtr. und Hrsg.), *Konfuzius-Gespräche des Meisters Kung (Lun Yü)*, (München, 1985), S.44.

<sup>575</sup> Vgl. Wang, Ming-Ke, a.a.O., S.322.

Beispiel war der Vater der engste Verwandte, um ihn mußte der Sohn drei Jahre mit schwerster Trauerkleidung trauern. Gerechtigkeit hieß: Je nachdem, wie das soziale Verhältnis war, wurde die Trauerkleidung und –zeit bestimmt. Im Dienst mußte er Trauer üben. Deshalb trauerte der Untertan auch drei Jahre mit schwerster Trauerkleidung um den König. Enthaltensamkeit hieß: Die Lebensführung des Lebenden wurde vom Ritual bestimmt. So sollte der Trauernde nach drei Tagen wieder essen, sich nach drei Monaten wieder waschen und nach drei Jahren wieder mit der Trauer aufhören, um seinem eigenen Leben nicht zu schaden. Außerdem sollte die rituelle Grenze nicht überschritten werden. Abwägen hieß: Das Handeln sollte von der Situation abhängig sein. Während der Trauerzeit sollte man sich zum Beispiel des Wein- und Fleischgenusses enthalten, aber wenn einer eine Krankheit hatte, durfte er Wein oder Fleisch zu sich nehmen.<sup>576</sup> Konfuzius sagt: „If he be ill, he should drink liquor and eat flesh. A superior man will not emaciate himself so as to be ill. If one die from such emaciation, a superior man will say of him that he has failed in the duty of a son.“<sup>577</sup>

Die Trauerrituale waren im wesentlichen darum geschaffen, daß der Trauernde in einem Prozeß begreifen lernen sollte, daß die Vertrauten wirklich gestorben waren. Daher wurde eine Reihe von Kontakten zwischen dem Trauernden und der Leiche geschaffen, damit der Sohn die Trauer verwinden lerne.<sup>578</sup> Die Trauerzeit kam dem Wunsch des Sohnes entgegen, der die Zeit des Dienstes für Vater und Mutter verlängern wollte. Der Sohn sollte dem Toten dienen wie zu der Zeit, als sie noch lebten. Die Trauerrituale waren ein Ausdruck der Menschlichkeit und Sohnespflicht. Im folgenden sollen die Abläufe der Bestattungs- und Trauerrituale detailliert dargestellt werden. Hinter den äußeren Abläufen werden die Bedeutungen derselben analysiert.

#### 4.4.2 Der Ablauf der Bestattung

Nach der Vorstellung von Konfuzius haben Leben und Tod ihre vom Schicksal bestimmte Zeit. In den *Gesprächen* steht geschrieben: „Leben und Tod sind vorherbestimmt; Reichtum und Ehren mißt der Himmel zu.“<sup>579</sup> Ähnlich formuliert das der Prediger Salomo: „Ein jegliches hat seine Zeit, und alles Vorhaben unter dem Himmel hat seine Stunde: geboren werden hat seine Zeit, sterben hat seine Zeit.“<sup>580</sup> Konfuzius wiederum sagt, daß er abends gut sterben könne, wenn er morgens das Dao gehört habe.<sup>581</sup> Seinen Tod sah Konfuzius vorher. Im *Buch der Sitte* steht geschrieben:

*„Confucius rose early (one day), and with his hands behind him, and trailing his staff, moved slowly about near the door, singing – ‘The great mountain must crumble;/ The strong beam must break; The wise man must wither away like a plant.’ [...] ‘I apprehend I am about to die.’ With this he took to his bed, was ill*

---

<sup>576</sup> Vgl. Ebenda, S.323.

<sup>577</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, XI-XLVI, S.160.

<sup>578</sup> Vgl. Lin, Su-ying, a.a.O., S.51.

<sup>579</sup> Schwarz, Ernst, a.a.O., S.87.

<sup>580</sup> Die Bibel, Prediger 3,1-2a.

<sup>581</sup> Vgl. Zhu, Xi/Jiang, Bo-Qian, *Lun-yu*, S.46.

*for seven days, and died.*“<sup>582</sup>

Die Heiligen hatten eine positive Einstellung zum Tod. Wenn sie das Dao erreicht hatten, war für sie der Sinn des Lebens erreicht und der Tod nicht länger angstbesetzt.

Die Chinesen der alten Zeit wollten mit Richtigkeit (zheng) sterben, d.h. am richtigen Ort, zur richtigen Zeit und auf richtige Art. Das obige Zitat verdeutlicht, wie Konfuzius sich der richtigen Zeit bewußt war. Im folgenden geht es um den richtigen Ort. Vom Himmelssohn bis zum Beamten, alle hatten verschiedene Zimmer in ihren Häusern, unter anderem das *yan*-Zimmer für das Alltagsleben und das *zheng*-Zimmer fürs Fasten und für Krankheitszeiten. Das Sterben sollte auch im *zheng*-Zimmer vor sich gehen. Deshalb sagen die Chinesen noch heute: Wenn das Ende des Lebens kommt, sollte man im richtigen Zimmer sein (shuo-zhong-zheng-qin). Das zeigt, wie das Ende des Lebens berücksichtigt wurde.<sup>583</sup>

Man wollte zur richtigen Zeit und am richtigen Ort sterben, darüber hinaus aber auch auf die richtige Art, das heißt, entsprechend des sozialen Status. Zum Beispiel gab es für die verschiedenen sozialen Schichten verschiedene Schlafmatten. Meister Zeng wollte auf einer Schlafmatte sterben, die seinem Rang entsprach.<sup>584</sup>

Die Sterbenden sollten in aller Ordnung sterben; wenn sie gestorben waren, wollten ihre engsten Verwandten sie wiederbeleben, um ihr Leben zu verlängern. Wenn der Sterbende scheinbar nicht mehr atmete, legte der Lebende ihm Baumwolle zwischen Nasenlöcher und Mund, um zu sehen, ob er noch atme (shu-kuang). Wenn er nicht mehr atmete, trat der Lebende auf das Dach des Hauses und rief: „Komm zurück!“ (fu-li). Konkret trat der Lebende, – wie es im *Buch der Sitte* beschrieben wird – auf das Dach und wandte sich gen Norden, winkte mit einem Kleidungsstück des Toten und rief mit langem Stimmton die Seele des Toten zurück.<sup>585</sup>

Dieses Ritual der Wiederbelebung hatte zwei Aspekte: Zum einem wies es auf den Wunsch nach Unsterblichkeit der Seele hin, zum anderen drückte es das Herz des Sohnes aus und war ein Ausdruck der Sohnespflicht. Das Ritual wurde nur von den engsten Verwandten, gegenüber dem Vater zum Beispiel vom Sohn, praktiziert. Im *Buch der Sitte* heißt es dazu:

*„When his parent is dead, the filial son is sad and sorrowful, and his mind is full of trouble. He crawls about and bewails his loss, as if the dead might come back to life; - how can he hurriedly take (the corpse) and proceed to dress it? Therefore, when it is said that the dressing does not begin till after three days, the meaning is, that (the son) is waiting that time to see if (his father) will come to life.“*<sup>586</sup>

---

<sup>582</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, I-X, S.138-139.

<sup>583</sup> Vgl. Lin, Su-ying, a.a.O., S.54.

<sup>584</sup> Vgl. Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, I-X, S.128.

<sup>585</sup> Vgl. Zhen, Xuan, a.a.O., S.160-161.

<sup>586</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, XI-XLVI, S.377-378.

Während der Shang-Zeit wurde die Wiederbelebung mehr aus spiritueller Sicht unter dem Aspekt der Unsterblichkeit der Seele betrachtet. Während der Zhou-Zeit wurde eher die menschlich-sittliche Dimension der Sohnespflicht gesehen.

Beim Ereignis des Todes mußte der Tote zuerst gereinigt werden. Jedes Detail des Reinigungsrituals mußte sehr sorgfältig vorbereitet werden. Zum Beispiel mußte ein neuer Kochtopf, Badewasser und ein neuer Herd verwendet werden.<sup>587</sup> Man meinte, der Gebrauch von altem Gerät beim Trauerfall sei eine Lästerung der Ahnen.<sup>588</sup> Dies sollte zeigen, daß man den Toten gut dienen wollte wie zu jener Zeit, als sie noch lebten.

Nach konfuzianischer Vorstellung war der Mensch rein geboren und sollte auch rein zurückkehren. Die Reinheit sollte durch ein Bad wiederhergestellt werden. Diese Vorstellung galt für jeden Menschen, egal welchen Status er hatte. Um die Menschen nach ihrem sozialen Status zu unterscheiden, gebrauchte man unterschiedliche Getreidesorten, die unterschiedlich schwer zu bekommen waren. Man badete die Toten mit dem Wasser, mit dem man das Getreide gewaschen hatte.<sup>589</sup>

Nach dem Baden legte man rohen Reis in den Mund der Toten (*fan-han*). Der Reis wurde von den Toten, als sie noch lebten, immer gegessen. Daher war dieses Ritual ein Ausdruck des Dienstes an den Toten wie an den Lebenden. Für den Sohn war dies die letzte Mahlzeit, die er den Eltern brachte. Die Eltern zu ernähren, gehörte zur Sohnespflicht. Im rohen Reis sah man noch die ursprüngliche Naturkraft lebendig. Den Eltern wurde der Mund gefüllt, damit sie später nicht Mangel leiden mußten.<sup>590</sup>

Reis war ein Oberbegriff für verschiedene Getreidesorten. Y.D. Kong erklärt, dem Himmelssohn sollte *shu*-Hirse, dem Feudalherrn *liang*-Hirse, dem Hochbeamten *ji*-Hirse, dem kleinen Beamten Reis (*dao*) in den Mund gelegt werden.<sup>591</sup> Bei dieser letzten Mahlzeit sollte auch der soziale Status ausgedrückt werden.

Außer dem qualitativen Unterschied der Getreidesorten beachtete man auch den quantitativen Unterschied: die Höherstehenden sollten mehr bekommen. Im *Buch der Sitte* heißt es: „The Mouth of the son of Heaven was stuffed after death with nine shells; that of a feudal lord, with seven; that of a Great officer, with three.“<sup>592</sup> In der späteren Zeit wurden auch Muscheln statt Reis verwendet. Muscheln waren eine Währung in alter Zeit. Damit brachte der Sohn den Wunsch zum Ausdruck, daß die Eltern später die wertvollen Muscheln verwenden könnten. So wie man Muscheln verwandte, verwandte man auch Perlen und Edelsteine, deren Oberbegriff Jade war.<sup>593</sup>

So wie der Sohn den Eltern zu Lebzeiten diente und sich um ihre Bekleidung

---

<sup>587</sup> Vgl. Zhen, Xuan, a.a.O., S.162.

<sup>588</sup> Vgl. Lin, Su-Ying, a.a.O.,S.61.

<sup>589</sup> Vgl. Wang, Meng-Ou, a.a.O., S.717.

<sup>590</sup> Vgl. Wang, Meng-Ou, a.a.O., S.160.

<sup>591</sup> Vgl. Lin, Su-Ying, a.a.O., S.62.

<sup>592</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, XI-XLVI, S.164.

<sup>593</sup> Vgl. Lin, Su-Ying, a.a.O., S.63.

kümmerte, sollte er auch nun die Toten bekleiden. Nur trugen die Lebenden Hüte, die sie im Tode nicht mehr trugen, auch wurde der Gürtel nicht mehr zusammengeknotet. Nach dem Ankleiden mußte der Tote bedeckt werden. Diese Bedeckung war ein Schutz für die Lebenden, daß sie das Antlitz des Todes nicht zu sehen brauchten. Xunzi sagt, daß, wenn das Gesicht nicht bedeckt würde, käme Abneigung auf, die der Trauer im Weg stünde.<sup>594</sup> Die Leiche baden und bekleiden, um sie zu schützen, hieß *xiao-lian*. Die Leiche mußte nach drei Tagen in den Sarg gelegt werden, *da-lian*, genannt. *Das etymologische Wörterbuch* erklärt, daß das Wort *lian* „bewahren“ heißt.<sup>595</sup> Das bedeutete, daß nach dem Tod der Eltern der Sohn ihre Leiche zu bewahren hatte.

Nach dem Bewahren durch das Ankleiden sollte die Leiche im Sarg am nächsten Tag vom Innenraum zur Halle gebracht werden. Die Zeit von da an bis zur Bestattung, in der der Sarg in der Halle blieb, hieß *bin*. *Bin* (殯) besteht aus den Zeichen „Trennung“ (歹) und „Gast“ (賓). *Das etymologische Wörterbuch* erklärt das Wort *bin* folgendermaßen: Man bewahrte die Leiche im Sarg bei der Westtreppe des Hauses als einen Gast. Das Wort *bin* ist gleichlautend mit dem Wort *bin* (賓), d.h. Gast.<sup>596</sup> Aus der Literatur kann man schließen, daß es in der Zhou-Zeit eine Reform gab und man die Leiche von dem Zeitpunkt an als Gast behandelte. Im *Buch der Sitte* steht:

*„Under the sovereigns of Hsia, the body was dressed and coffined at the top of the steps on the east, so that it was where the deceased used to go up (as master of the house). The people of Yin performed the same ceremony between the two pillars, so that the steps for the host were on one side of the corpse, and those for the guest on the other. The people of Kau perform it at the top of the western steps, treating the deceased as if he were a guest.“*<sup>597</sup>

Die Osttreppe galt als die Treppe des Hausherrn, daran kann man sehen, daß in der Xia-Zeit der Tote weiterhin als Hausherr angesehen wurde. In der Shang-Zeit bewahrte man die Leiche zwischen den Treppen auf, das heißt, daß er nicht mehr als Hausherr betrachtet, aber auch noch nicht als Gast angesehen wurde. Die Stellung des Toten war nicht mehr und noch nicht genau definiert. Zur Zhou-Zeit wurde der Tote eindeutig wie ein Gast behandelt. Man ehrte den Toten als Gast, nahm aber Abstand von dem Totengeist des Verstorbenen. Dieser *Bin*-Zeitraum war eine Übergangszeit zur Verarbeitung des Todes. Wie zu Lebzeiten der Eltern kam auch nun zu den Toten der Sohn regelmäßig, um den Morgen- und den Abendgruß zu entbieten (*zhao-xi-dian*). Es wurde dabei festgelegt, daß der Sohn nur während des Morgen- oder des Abendgrusses weinen, schreien und heulen durfte. Dadurch sollte gewährleistet werden, daß der Sohn nicht maßlos trauerte.

Die *Bin*-Zeit war je nach sozialem Status unterschiedlich. Das *Buch der Sitte* formuliert: „The son of Heaven was encoffined on the seventh day (after his death), and interred in the seventh month. The prince of a state was encoffined on the fifth day, and interred in the fifth month. A Great officer, (other) officers, and the common people were encoffined on the third day, and interred in the third

---

<sup>594</sup> Vgl. Xunzi, a.a.O., S.562.

<sup>595</sup> Vgl. Xu, Shen, a.a.O., S.125.

<sup>596</sup> Vgl. Ebenda, S.165.

<sup>597</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, I-X, S.139.

month.“<sup>598</sup> Diese angegebene Zeit war eine maximale Zeit. In dieser Zeit konnten die Mitglieder der Familie die Angelegenheit der Bestattung organisieren.

Die Leiche wurde mit Konservierungsstoffen und Eis frisch gehalten. Im Buch *Die Sitte der Zhou* kannte man ein Amt, das *ling-ren* hieß, das verantwortlich war für Produktion und Aufbewahrung und Zur-Verfügung-Stellung des Eises zur Leichenkonservierung.<sup>599</sup> Das Eis wurde nur bei Oberschichten verwandt, das gemeine Volk hatte kein Recht darauf. Ein adeliger Familienhaushalt (*jia*) hielt für die Leichenkonservierung Eis zur Verfügung (*fa-bing-zhi-jia*).<sup>600</sup>

In der Zhou-Zeit begruben die Chinesen ihre Toten in der Erde. Die Erdbestattung wurde zur traditionellen Bestattungsart und sie blieb bis in die moderne Zeit. In der Urzeit vor den Zhou legten die Menschen ihre Toten einfach in die Wildnis, aber dann änderten die Heiligen diesen Brauch und führten den Sarg ein.<sup>601</sup> Dazu beschreibt Menzius:

*„Im grauen Altertum kam es wohl vor, daß die Nächsten starben, so hob man sie auf und warf sie in den Straßengraben. Wenn die Hinterbliebenen dann am andern Tag an der Stelle vorbeikamen, hatten Füchse und Wildkatzen sie aufgefressen, Fliegen, Maden und Maulwurfsgrielen sie benagt. Da trat ihnen der Schweiß auf die Stirn, sie schlugen die Augen nieder und wagten nicht hinzusehen. Daß sie sich schämten, war nicht um der andern willen; ihre eigene innerste Gesinnung zeigte sich in Gesicht und Augen. Sie kehrten heim und holten Körbe und Spaten und deckten sie zu. Wenn sie wirklich recht handelten, als sie die Leichen ihrer Anverwandten also beerdigten, so ist die Art, wie ein kindlicher Sohn und liebevoller Mensch seine Nächsten beerdigt, dem Sinn der Natur entsprechend.“<sup>602</sup>*

Anhand der etymologischen Analyse kann man dies auch erkennen, denn Bestattung *zang* (葬) heißt verbergen *cang* (藏). *Zang* bedeutet, wenn man es analysiert, daß der bekleidete Tote auf einer Matte unter Sträuchen bestattet wurde.<sup>603</sup> Das ist ein Ausdruck des Wunsches des Sohnes, die Leichname der Eltern zu schützen. *Das etymologische Wörterbuch* erklärt das Wort Kondolenzbesuch (弔) mit Schießbogen (弓) und Mensch (人).<sup>604</sup> Die Menschen in der Vorzeit legten ihre Toten in dicken Kleidern in die Wildnis, bedeckten sie mit Holz und verjagten dann die wilden Tiere mit Pfeil und Bogen. Der Kommentator zum *etymologischen Wörterbuch*, Y. C. Duan, schreibt, daß dieses Verjagen der wilden Tiere eine Handlung des ehrfürchtigen Sohnes war, weil er die Leichname seiner Eltern nicht aufgefressen sehen wollte. Er kommentiert weiterhin, daß die Leute, die zum Kondolenzbesuch kamen, dem ehrfürchtigen Sohn dabei halfen.<sup>605</sup> Die Funktion des Wachens beim Leichnam war der Ursprung der späteren Tradition, eine Strohütte (*lu-mu*) beim Grab zu errichten.

---

<sup>598</sup> Ebenda, S.222-223.

<sup>599</sup> Vgl. Lin, Yi, a.a.O., (1992), S.53.

<sup>600</sup> Vgl. Zhu, Xi/Jiang, Bo-Qian, *Da-xue*, S.23.

<sup>601</sup> Vgl. Zhou, He, a.a.O., S.161.

<sup>602</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1994), S.99-100.

<sup>603</sup> Vgl. Xu, Shen, a.a.O., S.48.

<sup>604</sup> Vgl. Ebenda, S.387.

<sup>605</sup> Vgl. Ebenda.

Am Tag vor der Bestattung sollte der ehrfürchtige Sohn in die Halle kommen und dem verstorbenen Vater verkünden, daß er morgen zum Grab gebracht würde. Wie es der Sohn zu Lebzeiten ankündigte, wenn er verreisen wollte, so kündigte er dem Toten nun an, er wolle am folgenden Tag mit ihm zum Grab gehen. Am Morgen des Tages der Bestattung kam der Sohn zum Ahnentempel, wo er ein Opfer darbrachte.<sup>606</sup> Anschließend brachte er von der Halle des Hauses den Leichnam auf den Vorhof, um dort mit einer Opferdarbringung feierlich von ihm Abschied zu nehmen. Dieses Abschiednehmen von dem Toten hieß *zu*, was bei lebenden Menschen auch Abschiednehmen bedeutete, etwa von Reisenden. Anschließend zog der Sohn mit dem Leichnam zum Friedhof.

Die Erdbestattung war eine traditionelle Bestattungsart. Eine Redewendung lautete: Nur wenn man in der Erde liegt, hat man Frieden (*ru-tu-wei-an*).<sup>607</sup> Vor der Zhou-Zeit gab es noch keine Grabhügel. In der Zhou-Zeit entstanden die Grabhügel, um zu kennzeichnen, wo der Sarg lag. Außerdem wurden vor dem Hügel Grabsteine aufgestellt. Grabstätte heißt *fen-mu*, dabei bezeichnet *fen* den Grabhügel und *mu* den Grabstein. Ursprünglich war die Bedeutung der Bestattung das Verbergen des Leichnams, aber später zeigte die sorgfältige Behandlung der Grabstätte die Erfüllung der Sohnespflicht.

In der alten Zeit hatte das Volk kein Privateigentum an Grund und Boden, aber in der Periode der Streitenden Reiche (475-221 v.Chr.) wurde das Land privatisiert. Deshalb wurden in der Zeit vor der Periode der Streitenden Reiche die Erdbegräbnisse vom Staat durch einen bestimmten Beamten (*zhong-ren*) organisiert. Im Buch *Die Sitte der Zhou* wird von *Zhong-ren*-Beamten beschrieben, daß er das staatliche Land für Grabstätten verwaltete und es verpflante.<sup>608</sup>

Die Toten aus den oberen Schichten ruhten in den staatlichen Grabstätten, die zu Erbbegräbnisstätten wurden. Die Toten aus den Unterschichten fanden ihre letzte Ruhe ebenfalls in staatlichen Grabstätten, aber ohne Erbbegräbnis. Nur Verunglückte wurden nicht in den allgemeinen Grabstätten beerdigt, sondern als Sünder isoliert.<sup>609</sup> Daß Sünder isoliert begraben wurden, sollte eine Warnung an die Lebenden sein, nicht in Sünde zu sterben. Dem eigenen Körper zu schaden, war eine große Schande. Die Menschen wurden damals gemeinsam begraben, weil die Vorstellung existierte, daß ihre Seelen auch gemeinsam in einem Jenseits lebten. Der Grabschmuck war abhängig vom sozialen Status des Toten. Das hatte auch eine pädagogische Funktion, denn die Lebenden, die das sahen, strebten nach höherer Stellung. Wenn man die Grabbeigaben studiert, kann man feststellen, daß Schmuck, Musikinstrumente, Ritualgegenstände, Waffen, Eßgerät usw. beigegeben wurden; Dinge, die die Lebenden benutzten.<sup>610</sup> In der Zhou-Zeit wurden Opfergefäße als würdige Grabbeigaben in die Erde gelegt. Konfuzius sagt: „Sind die Eltern am Leben, ihnen dienen, wie es sich ziemt, nach ihrem Tod

---

<sup>606</sup> Vgl. Lin, Su-Ying, a.a.O., S.73.

<sup>607</sup> Vgl. Ebenda, S.78.

<sup>608</sup> Vgl. Lin, Yi, a.a.O., (1992), S.227.

<sup>609</sup> Vgl. Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, I-X, S.131. "There are three deaths on which no condolence should be offered: - from cowardice; from being crushed (through heedlessness); and from drowning."

<sup>610</sup> Vgl. Lin, Su-Ying, a.a.O., S.83-84.

sie beerdigen, wie es sich ziemt, und ihnen opfern, wie es sich ziemt.“<sup>611</sup> Der ehrfürchtige Sohn begleitete den Vater bis zum Ende und diente ihm darüber hinaus.

#### 4.4.3 Die Trauerkleidung und –zeit

Die weiten familiären Beziehungen wurden durch das System der Trauerkleidung ausgedrückt. Durch die Trauerkleidung konnte man erkennen, wer noch zur Familie gehörte und wie eng die Verwandtschaft war. Durch die gemeinsame Trauer wurde Familiensolidarität gestiftet. Das war die Grundlage für den gesellschaftlichen Zusammenhalt. Die Pflicht zur Trauer hatte eine zeitliche und eine räumliche Dimension. Zeitlich umfasste sie die vier vorangehenden und vier nachfolgenden Generationen; räumlich dehnte sie sich bis zum neunten Verwandtschaftsgrad aus. Die Trauerkleidung war vom Verwandtschaftsgrad abhängig. Im *Buch der Sitte* steht geschrieben:

*„In counting kindred (and the mourning to be worn of them), the three closest degrees become expanded into five, and those five again into nine. The mourning diminished as the degrees ascended or descended, and the collateral branches also were correspondingly less mourned for; and the mourning for kindred thus came to an end.“*<sup>612</sup>

Vater und Großvater waren die nächsten Verwandten. Des Großvaters nächste Verwandten waren Urgroßvater und Ururgroßvater. Das waren fünf Generationen in die zurückreichende Zeit. Ebenso in die voranschreitende Zeit bildeten sich die Gruppe Ego, Sohn, Enkel; und Enkel, Urenkel und Urenkel. Insgesamt waren es neun Generationen. Je entfernter die Verwandtschaft, desto leichter die Trauerkleidung. Auf der einen Seite wurden so Menschen in die Familie einbezogen, auf der anderen Seite wurde auch die Ausdehnung der Familie so begrenzt. Diese Begrenzung war notwendig, damit man nicht zu häufig trauern mußte.<sup>613</sup> Wie die äußerste Grenze der Familie durch die Trauerkleidung festgelegt wurde, beschreibt folgendes Zitat:

*„For parties four generations removed (from the same common ancestor) the mourning was reduced so that worn for three months, and this was the limit of warning the hempen cloth. If the generations were five, the shoulders were bared and the cincture assumed; and in this way the mourning within the circle of the same was gradually reduced. After the sixth generation the bond of kindship was held to be at an end.“*<sup>614</sup>

Es war ein Ausdruck der Sohnespflicht, wenn durch das Anlegen der Trauerkleidung an die Vorfahren zurückgedacht wurde. Nach dem *Buch der Sitte* gab es sechs Prinzipien zur Trauerkleidung. Erstens: Zuneigung den Vertrauten erweisen (qin-qin), d.h., die Trauerkleidung war vom Verwandtschaftsgrad abhängig. Je mehr Fürsorge erwiesen wurde, desto schwerer die Trauerkleidung.

---

<sup>611</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1996), S.43.

<sup>612</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, XI-XLVI, S.42.

<sup>613</sup> Vgl. Zhou, He, a.a.O., S.130ff.

<sup>614</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, XI-XLVI, S.63.

Deswegen sollte der Sohn um den Vater drei Jahre mit der schwersten Trauerkleidung trauern. Das *Buch der Sitte* formuliert: „Where the affection has been great, the mourning worn is deep. On this account the sackcloth with jagged edges is worn for the father for three years: - the regulation is determined by affection.“<sup>615</sup> Zweitens: Die Würdigen würdigen (zun-zun), d.h. die Trauer wurde je nach sozialem Status praktiziert. Um den König sollte der Untertan wie ein Sohn um den Vater Trauer tragen, also drei Jahre mit schwerster Trauerkleidung. Im *Buch der Sitte* steht:

*„The service due to a father is employed in serving a ruler, and the reverence is the same for both: - this is the greatest instance of (the conviction of the duty of) righteousness, in all the esteem shown to nobility and the honour done to the honourable. Hence the sackcloth with jagged edges is worn (also) for the ruler for three years:- the regulation is determined by righteousness.“*<sup>616</sup>

Drittens: Dem Namen nach (min), d.h. die Frau, die durch Eheschließung den Namen ihres Mannes angenommen hatte, mußte auch um die Verwandtschaft ihres Mannes trauern. Viertens: Durch Verheiratung (chu-ru), d.h. die Tochter wurde Schwiegertochter einer anderen Familie, sie mußte andere Kleidung tragen als die noch zuhause verbliebene Tochter. Fünftens: Nach der Altersstufe (zhang-you), d.h. es wurde bestimmt, wie die Älteren um die Unmündigen zu trauern hatten. Sechstens: Nach der mittelbaren Beziehung (cong-fu), d.h. der Sohn sollte auch um die Verwandtschaft der Mutter trauern oder der Ehemann um die Verwandtschaft der Ehefrau.<sup>617</sup>

Es gab im wesentlichen fünf verschiedene Klassifikationen von Trauerkleidung, nämlich: *zhan-cui* (Sacktuch mit gezackten Kanten), *zi-cui* (Sacktuch mit abgeschlossenen Kanten), *da-gong* (Trauerkleidung von neun Monaten), *xiao-gong* (Trauerkleidung von fünf Monaten) und *si-ma* (Trauerkleidung von drei Monaten). Durch die besondere, vom Alltagskleid verschiedene Trauerkleidung, sollte das Besondere der Trauerphase ausgedrückt werden. Die Konfuzianer betonten im Alltag immer sehr die Wohlanständigkeit und sittliche Ordnung der Kleidung, aber in der Trauerzeit durfte sich der Trauernde nachlässig kleiden. Deshalb heißt es im *Buch der Sitte*:

*„While the body was on the couch it was called the corpse; when it was put into the coffin, it was called kiu. At the moving of the corpse, and lifting up of the coffin, (the son) wailed and leped, times without number. Such was the bitterness of his heart, and the pain of his thoughts, so did his grief and sorrow fill his mind and agitate his spirit, that he bared his arms and leaped, seeking by the movement of his limbs to obtain some comfort to his heart and relief to his spirit.“*<sup>618</sup>

Das Ritual der Trauerkleidung war weniger ein Ausdruck der menschlichen Emotionen als ein zwingendes Gesetz. Die Trauerkleidung wurde nach Schlichtheit und Farbe abgestuft getragen, d.h. bei der schwersten Kleidung *zhang-cui* wurde grobes Leinen in dunkelgrauer Farbe getragen; je entfernter der

---

<sup>615</sup> Vgl. Wang, Meng-Ou, S.64 und 466.

<sup>616</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, XI-XLVI, S.466.

<sup>617</sup> Vgl. Wang, Meng-Ou, a.a.O., S.561.

<sup>618</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, XI-XLVI, S.376.

Verwandschaftsgrad, desto feiner und heller wurde der Stoff. Die äußere Kleidung entsprach auch dem inneren Gefühl, da man um die engsten Verwandten am meisten trauerte. Das *Buch der Sitte* beschreibt die *zhang-cui*-Kleidung: „What is the reason that the headband worn with the frayed sackcloth, for a father, must be made of the fibres of the female plant? Those fibres have an unpleasant appearance, and serve to show outwardly the internal distress“<sup>619</sup> Daß nach dem Konfuzianismus die Menschenliebe im engsten Familienkreis begann, zeigte auch die Trauerkleidung, die im Fall des Todes eines nahen Verwandten mehr Trauer bezeugte als beim Tod eines entfernteren Verwandten.

Der Sohn sollte für den Vater die *zhang-cui*-Kleidung tragen, ebenso der Vater für den ersten Sohn und der Enkel für den Großvater.<sup>620</sup> Dies dauerte drei Jahre. Für die Mutter sollte der Sohn den zweiten Grad, die *zi-cui*-Kleidung tragen, und zwar, wenn der Vater nicht mehr lebte, ebenso drei Jahre; wenn der Vater noch lebte, nur ein Jahr, um zu zeigen, daß es nur ein Familienoberhaupt gab. Die Ehefrau trauerte um den Ehemann wie der Sohn um den Vater, der Ehemann um die Ehefrau trauerte in *zi-cui*-Kleidung ein Jahr. Die *da-gong*-Kleidung wurde sieben bis neun Monate lang getragen, die *xiao-gong*-Kleidung fünf Monate und die *si-ma*-Kleidung drei Monate.<sup>621</sup>

Nach dem *Buch der Sitte* war die einjährige Trauerzeit das Grundprinzip, da es dem Naturgesetz entsprach: Nach einem Jahr hatte sich der Jahreslauf geschlossen, und etwas Neues begann. Im selben Buch steht geschrieben: „The interaction of heaven and earth has run its round; and the four seasons have gone through their changes. All things between heaven and earth begin their processes anew. The rules of mourning are intended to resemble this.“<sup>622</sup> Da die Vater-Sohn-Beziehung durch die väterliche Fürsorge die engste Beziehung war, sollte die einjährige Trauerzeit um ein weiteres Jahr verlängert werden, bis sie im ersten oder dritten Monat des dritten Jahres endete. Das war der konfuzianische Begriff der dreijährigen Trauerzeit (*san-nian-zhi-sang*), der sich nach Konfuzius davon ableitete, daß das Kind drei Jahre lang auf dem Arm getragen worden war.<sup>623</sup>

Trauerkleidung und Trauerzeit in ihren verschiedenen Abstufungen reichten allein nicht aus, um alle Verwandschaftsgrade zu bezeichnen, darum wurden beide kombiniert mit anderen Elementen wie z.B. Schmuck. Zusätzlich wurde ein Bambusstab benutzt, um den matten Körper des trauernden Sohnes zu stützen. Das *Buch der Sitte* kommentiert: „When a filial son mourns for a parent, he wails and weeps without regard to the number of time; his endurances are hard for three years; his body becomes ill and his limbs emaciated; and so he uses a staff to support his infirmity.“<sup>624</sup>

Einen ungeschälten Bambusstab (*zhang*) gebrauchte man für die Trauer um den Vater, einen geschälten (*tong*) für die Trauer um die Mutter. Der ungeschälte Bambusstab entsprach dem groben Leinen der *zhan-cui*-Kleidung. Der Sohn sollte

---

<sup>619</sup> Ebenda, S.385.

<sup>620</sup> Vgl. Wang, Meng-Ou, a.a.O., S.536.

<sup>621</sup> Vgl. Ebenda, S.541.

<sup>622</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, XI-XLVI, S393.

<sup>623</sup> Vgl. Zhu, Xi/Jiang, Bo-Qian, *Lun-yu*, S.273.

<sup>624</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, XI-XLVI, S.379.

beim Tod der Mutter keinen Stab benutzen, wenn der Vater noch lebte, um die Schwäche dem Vater nicht zu zeigen. „While his father is alive he does not dare to use a staff, because his honoured father is still living. [...] Such is the mind of the filial son, the real expression of human feeling, the proper method of propriety and righteousness.“<sup>625</sup>

Das Leben während der Trauer wurde genau festgelegt. *Das Buch der Sitte* beschreibt die unterschiedlichen Erscheinungen je nach der Trauerkleidung:

„*The appearance of (the mourners), wearing the sackcloth for a father with its jagged edges, corresponds to those fibres. That of one wearing the sackcloth for a mother with its even edges, corresponds to the fibres of the male plant. That of one wearing the mourning of nine months looks as if (the ebullitions of sorrow) had ceased. For one wearing the mourning of five months or of three, his (ordinary) appearance is suitable.*“<sup>626</sup>

Die Abteilung *tang-gong* im *Buch der Sitte* schildert, wie sich der Gefühlsausdruck vom Tode an änderte, über die Bestattung bis zum Verlauf der Trauerzeit:

„*When (a father) has just died, (the son) should appear quite overcome, and as if he were at his wit's end; when the corpse has been put into the coffin, he should cast quick and sorrowful glances around, as if he were seeking for something and could not find it; when the interment has taken place, he should look alarmed and restless, as if he were looking for some one who does not arrive; at the end of the first year's mourning, he should look sad and disappointed; and at the end of the second year's, he should have a vague and unreliant look.*“<sup>627</sup>

Weinen war ein zentrales Element der Trauerzeit. Verschiedene Arten des Weinens beschreibt *Das Buch der Sitte*:

„*The wailing of one wearing the sackcloth for his father seems to go forth in one unbroken strain; that of one wearing the sackcloth for a mother is now and then broken; in the mourning of nine months, after the first burst there are three quavers in it, and then it seems to die away; in the mourning of five and three months, an ordinary wailing is sufficient.*“<sup>628</sup>

Das Weinen wurde durch die Zeit begrenzt.<sup>629</sup> Kommunikation sollte während der Trauerzeit auch eingeschränkt werden.<sup>630</sup> Beim Essen sollte man sich maßvoll zurückhalten.<sup>631</sup>

Während der Trauer um die Eltern vor der Bestattung sollte der ehrfürchtige Sohn in einer eingerichteten Strohhütte wohnen. Statt auf Matte und Kissen, sollte er

---

<sup>625</sup> Ebenda.

<sup>626</sup> Ebenda, S.385.

<sup>627</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, I-X, S.129.

<sup>628</sup> Ders., *The Li Ki*, XI-XLVI, S.385-386.

<sup>629</sup> Vgl. Wang, Meng-Ou, a.a.O., S.161.

<sup>630</sup> Vgl. Ebenda, S.916-917.

<sup>631</sup> Vgl. Ebenda, S.688.

auf Stroh und Erde schlafen.<sup>632</sup> Nach dem Ende der Trauerzeit kehrte allmählich das normale Leben zurück. Außerdem sollte man keine Musik machen und hören. Nicht nur bei der Trauerzeit um die Eltern, sondern auch bei anderen Trauerfällen sollte Musik bis zum Ablauf der Trauerzeit vermieden werden.<sup>633</sup> Der Dienst auch an den Verstorbenen war ein wesentlicher Bestandteil der Sohnespflicht. Diese drückte sich in vielen rituellen Vorschriften zur Trauerzeit und Trauerkleidung aus. Dabei lag das Gewicht auf der Vater-Sohn-Beziehung.

## 4.5 Der Ahnenkult

### 4.5.1 Die etymologischen Erklärungen des konfuzianischen Opferkults

Woher der Mensch kam und wohin er im Tode ging, war den Menschen in der Urzeit eine Frage. Es entstand früh die Vorstellung, daß die Menschen nach ihrem Tod als Geister fortexistierten. Mit dieser Vorstellung drückte sich zugleich Ehrfurcht und Furcht vor den Geistern aus. Die Vorfahren hatten zu Lebzeiten eine Schutz- und Erziehungsfunktion für ihre Nachkommen; so glaubten die Nachkommen, daß die gestorbenen Vorfahren diese Funktion auch weiterhin ausübten.<sup>634</sup> Die Nachkommen dachten, daß die gestorbenen Vorfahren mächtig seien, Segen oder Fluch zu spenden; und sie wollten die Ahnengeister mit Opfern gnädig stimmen.

Aus der literarischen Überlieferung kann man ersehen, daß die alten Chinesen eng mit kultischen Handlungen verbunden waren. Von der kleinsten alltäglichen Verrichtung bis zur bedeutenden Staatsaktion wurde alles vom Opferkult bestimmt. Es sollte z.B. vor dem Essen geopfert werden, vor dem Antritt einer Reise, beim Einzug in eine Wohnung, beim Einrichten des Herdes, beim Anbau von agrarischen Produkten und bei dem Gebet um Regen sollte geopfert werden. Auch z.B. in Kriegsführung, bei Geburt eines königlichen Kindes, Jagden des Hofes, Erkundungsfahrten des Königs wurden Opfer dargebracht.<sup>635</sup> Vor allem wurde vom Himmelssohn dem Himmel geopfert. Auch sollte den Ahnen regelmäßig geopfert werden. Das Ahnenopfer drückte das Bewußtsein der Blutsverwandtschaft aus.

Aus der Shang-Zeit sind viele Knocheninschriften überliefert, die vom Ahnenkult neben dem Himmelskult Zeugnis geben. In der Shang-Zeit glaubten die Menschen, daß der Gott des Himmels den König beauftragt hatte, das Reich zu regieren. Das Volk aber hatte damals keinen direkten Zugang zu dem Gott des Himmels, es brachte seine Anliegen dem König vor, der durch die Mittlerschaft der Ahnen des Königshauses sie wiederum dem Gott des Himmels darbrachte. So hatte der Ahnenkult im Zusammenhang mit dem Himmelskult in jener Zeit eine große Bedeutung gewonnen. Man schrieb den Ahnengeistern auch einen bedeutenden Einfluß auf das irdische Leben zu. Auch zu Beginn der Zhou-Zeit

---

<sup>632</sup> Vgl. Ebenda, S.919.

<sup>633</sup> Vgl. Legge, James, a.a.O., *The Shu King*, S.41.: „After twenty-eight years the Ti deceased, when the people mourned for him as for a parent for three years. Within the four seas all the eight kinds of instruments of musik were stopped and hushed.“

<sup>634</sup> Vgl. Hong, De-Xian, *Zu-dou-qing-xiang. Li-dai-de-ji-si*. In: Liu, Dai (Hrsg.), *Jing-tian-yu-qin-ren*, (Taipei, 1993), S.366-367.

<sup>635</sup> Vgl. Zhou, Chang-Lin, *Zhong-guo-gu-li-yan-jiu*, (Taipei, 1992), S.187-188.

hatten die Ahnen noch eine hohe Stellung, aufgrund dessen, daß sie direkt mit dem Allerhöchsten kommunizieren konnten.<sup>636</sup>

Die religiöse Vorstellung im alten China war, daß der Körper in die Erde gehe, aber die Seele weiter existiere. Dabei entwickelte sich die Vorstellung, daß der Mensch zwei Seelen habe: „die geistige Seele“ (hun), die bei der Geburt mit dem ersten Atemzug eingehaucht wurde, und „die fühlende Seele“ (po), die im Augenblick der Empfängnis geschaffen wurde.<sup>637</sup> Das chinesische Wort *hun* (魂) bezog sich auf jede bewußte Tätigkeit und das Wort *po* (魄) auf die körperliche Form. Das gemeinsame Element beider Zeichen bildete ursprünglich einen Maskenträger (𧀇) ab. Die fühlende Seele gehe, meinte man, nach dem Tod des Menschen zur Erde ein und würde zum Erdgeist *gui* (鬼). Dieser Begriff Erdgeist ist etymologisch vom gleichlautenden Wort „zurückkehren“ (歸) abgeleitet.<sup>638</sup>

Die Worte *hun* und *po* wurden schon in früher Zeit mit Ritualen der Ahnenverehrung in Verbindung gebracht. In dieser Vorstellung gliederten die alten Chinesen die Welt in drei Ebenen: Oben befand sich der Himmel, unten das Reich der Toten und dazwischen die Erde als Aufenthaltsort der Lebenden. Man glaubte, daß beim Tode die geistige Seele *hun* zum Himmel aufstiege, während die fühlende Seele *po* in das Erdreich hinuntergehe.<sup>639</sup> Die Ahnen des Königs stellte man sich bei den Göttern lebend vor, zu denen sie eine besondere Beziehung hatten und die sie schützen und segnen oder bestrafen und verfluchen konnten. Obwohl die königlichen Ahnen tot waren, meinte man, daß sie weiterhin Opfer zu ihrer Ernährung und zu ihrem Unterhalt erwarteten.

Im Sinne der Herrschaft über die Gesellschaft wurden in die Welt der Ahnengeister die Ränge und sozialen Schichtungen hineinprojiziert, die auch entsprechend der Gesellschaft vorhanden waren. Die verstorbenen Herrscher hatten dadurch auch in der Welt der Ahnengeister die größte Macht. Dieser Vorstellung zufolge bewahrte der Herrscher seine Macht über den Tod hinaus. Die Ahnen der Untertanen sollten im Jenseits den Ahnen des Königs dienen, wie sie ihm zu Lebzeiten gedient hatten.<sup>640</sup> Diese Vorstellung wurde ein mächtiges Instrument zur Konservierung bestehender gesellschaftlicher Verhältnisse.

Das System der Opferrituale war dem politischen System untergeordnet: Wer opferte, hatte Macht. Es wurde gesagt, daß die zwei größten Angelegenheiten des Staates das Militär und der Opferkult waren.<sup>641</sup> Der Opferkult hatte in Ober- und Unterschichten die soziale Stabilität gewährt. Gleich welche Stellung ein Mensch hatte, konnte er Ehrfurcht bezeugen; das war das, was Konfuzius Gerechtigkeit nannte.<sup>642</sup> Wie der Opferkult die soziale Ordnung widerspiegelte, beschreibt *Das Buch der Sitte*:

*„Das Angeropfer (für den Himmel) ist auf den Himmelssohn beschränkt, das*

---

<sup>636</sup> Vgl. Ebenda, S.188-189.

<sup>637</sup> Vgl. Qian, Mu, *Ling-hun-yu-xin*, (Taipei,1994), S.127ff.

<sup>638</sup> Vgl. Xu, Shen, a.a.O., S.439.

<sup>639</sup> Vgl. Ebenda.

<sup>640</sup> Vgl. Qu, Wan-Li, a.a.O., (1993), S.60-61.

<sup>641</sup> Vgl. Zuo, Qiu-Ming, a.a.O., S.960.

<sup>642</sup> Wang, Meng-Ou, a.a.O., S.855.

*Opfer für die Gottheit der Landeserde beschränkt sich auf die Fürsten, das Opfer am Weg erstreckt sich auf den niedrigen und hohen Adel. Der Grund dieser Abstufung ist, auf diese Weise hoch und niedrig zu unterscheiden. Die Hohen dienen hohen Gottheiten, die Niedrigen dienen niedrigen Gottheiten.*<sup>643</sup>

Der Ahnenkult spielte eine große Rolle bei der Ethik der Familiensolidarität, der Erdkult der Fürsten hatte mehr eine gesellschaftlich-ökonomisch ordnende Funktion. Der Himmelskult des Himmelssohnes war in erste Linie ethisch-politisch.

Das chinesische Wort für Opferkult heißt *ji* oder *ji-si*. Das Schriftzeichen 祭 (*ji*) besteht aus drei Bestandteilen: Fleisch (肉), Hand (手) und Gottheit (示). Das heißt, daß die Hand das Fleisch Gott darbringt. Ein Kommentar zum Buch der Sohnespflicht erklärt das Wort *ji* (祭) mit *ji* (際). *Ji* (際) wird folgendermaßen denotiert: wenn zwei Wände in der Ecke zusammenstoßen, des weiteren wenn zwei Dinge sich verbinden, darum heißt *ji* hier Begegnung des Menschen mit Gott.<sup>644</sup> Der Mensch begegnete Gott durch die Opferdarbringung. In dem Zeichen 示 (*shi*) bedeuten dem *etymologischen Wörterbuch* zufolge die drei senkrechten Striche Sonne und Mond und Sterne, darstellend die geschaffene Natur. Die zwei waagerechten Striche sind archaische Zeichen für „oben“. Das heißt, die Gottheit ist über der sichtbaren Schöpfung. Gott offenbart die Naturerscheinungen, um Glück und Unglück anzuzeigen. Deshalb kann das chinesische Wort *shi* sowohl „Gott“ als auch „Offenbarung“ bedeuten. Durch die Beobachtung der Naturerscheinungen sollten die Menschen den Wandel der Jahreszeiten erkennen. Gott gab die sichtbare Natur, damit man durch sie ihn erkennen kann.<sup>645</sup> Dasselbe Prinzip kann man auch in dem Römerbrief des Neuen Testaments erkennen:

*„Denn was man von Gott erkennen kann, ist unter ihnen offenbar; denn Gott hat es ihnen offenbart. Denn Gottes unsichtbares Wesen, das ist seine ewige Kraft und Gottheit, wird seit der Schöpfung der Welt ersehen aus seinen Werken, wenn man sie wahrnimmt, so daß sie keine Entschuldigung haben.“*<sup>646</sup>

Im *etymologischen Wörterbuch* wird *ji* auch mit *si* (祀) erklärt, und *si* heißt „unendliche Opferdarbringung“<sup>647</sup>, denn die Opfer, dem Himmel oder den Ahnen dargebracht, sollten immer weiter überliefert werden. Das Buch *Guo-yu* erklärt, warum die Opferdarbringung unendlich sein sollte:

*„Der Sinn der Opferdarbringung sei, die Sohnespflicht zu demonstrieren, die Menschen fruchtbar zu machen, die Sicherheit des Staates zu gewährleisten und das Volk zu befriedigen. Die Herrscher sollten das Volk über Frömmigkeit belehren, das Volk sollte treu den Herrschern dienen. Die Menschen aller Schichten sollten mit Ehrfurcht den Opferkult begehen. Sicherheit und Gefährdung des Volkes sei vom Opferkult abhängig; wie könnte man ihn da abschaffen?“*<sup>648</sup>

---

<sup>643</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1997), S.203.

<sup>644</sup> Vgl. Xu, Shen, a.a.O., S.743.

<sup>645</sup> Vgl. Ebenda, S.2.

<sup>646</sup> Die Bibel, Römer 1,19-20.

<sup>647</sup> Vgl. Xu, Shen, a.a.O., S.3.

<sup>648</sup> Yi, Zhong-Tian, a.a.O., S.771-772.

Im Gegensatz zur Huldigung der Geister betont Konfuzius im Opferkult das Gedenken an die Wurzel des Lebens und Herstellung einer Verbindung der Gegenwart mit der Vergangenheit. Das Gedenken an die Wurzel des Lebens war auch ein Gedenken an den Geber des Lebens. Das Leben wurde als Einheit gesehen, das durch Vorfahren an Nachfahren weiter gegeben wurde. Einheit war ein grundlegender Gedanke in der altchinesischen Weltanschauung.

Das chinesische Wort „Einheit“ (合) besteht ursprünglich aus drei Strichen (△) und Mund (口), denn Einheit ist vorhanden, wenn Drei mit einem Mund reden.<sup>649</sup> Die drei Seinswesen Himmel, Erde und Menschen bildeten danach eine Einheit. Das Schriftzeichen 三 für „drei“ wird im *etymologischen Wörterbuch* so erklärt, daß die drei Striche Himmel, Erde und Menschen symbolisieren.<sup>650</sup> Ein senkrechter Strich durch die drei Ebenen gezogen, ergibt das Schriftzeichen 王 „König“, der Himmel und Erde und Menschen integrieren kann.<sup>651</sup> Diese Einheit von Himmel, Erde und Mensch war eine beziehungsreiche Einheit. Der Erdkult sollte die Beziehung der Menschen zur Natur, der Ahnenkult die zwischenmenschlichen Beziehungen und der Himmelskult die Beziehung von Himmel und Menschen ausdrücken. Oder anders gesagt, der Erdkult drückte eine räumlich einheitliche Dimension aus, der Ahnenkult eine zeitlich einheitliche und der Himmelskult eine überzeitlich und überräumlich einheitliche Dimension. Immerhin spielte die Einheit eine zentrale Rolle im konfuzianischen Denken.

Der Ahnenkult war, wie oben gesagt, ein Gedenken an die Wurzel, dadurch sollte die Einheit von lebenden und gestorbenen Familienmitgliedern hergestellt werden. Durch den Ahnenkult entstand ein Bewußtsein der Verantwortung, Leben durch Nachkommen zu überliefern. Dadurch sollte eine Einheit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft hergestellt werden. Wenn man Wasser aus einem Fluß trinkt, solle man der Quelle gedenken und wünschen, daß der Fluß unendlich weiterströmt (chuan-liu-bu-xi). Ein Kommentar zu den *Gesprächen* beinhaltet, daß die Beziehung zwischen Vater und Sohn wie die Beziehung zwischen Holz und Feuer sei, beide sind untrennbar.<sup>652</sup> Das Feuer des Lebens sollte von Holz zu Holz weitergegeben werden. Nachkommenschaft zu haben bedeutete, das Feuer zu überliefern, keine Nachkommen zu haben dagegen, das Feuer erlöschen zu lassen, und das war ein großer Verstoß gegen die Sohnespflicht.

Der Konfuzianismus lehrte, mit Dankbarkeit an die Quelle des Lebens zu denken. Die Wurzel des eigenen Lebens nicht zu vergessen, gehörte zur Sohnespflicht. Durch das Andenken an die Vergangenheit und die Überlieferung des Lebens entstand ein Bewußtsein von der Verantwortung, das Leben an Nachkommen weiterzugeben. So sollte eine kontinuierliche Familienexistenz entstehen.

Als die Wurzel des menschlichen Geschlechts wurde der Stammvater desselben gesehen, aber als die Wurzel des Stammvaters und aller anderen Lebewesen galt der Himmel. Im *Buch der Sitte* steht geschrieben: „All things originate from Heaven; man originates from his (great) ancestor.“<sup>653</sup> Himmel (tian) wird vom

---

<sup>649</sup> Vgl. Xu, Shen, a.a.O., S.226.

<sup>650</sup> Vgl. Ebenda, S.9.

<sup>651</sup> Vgl. Ebenda.

<sup>652</sup> Vgl. Liu, Bao-Nan, a.a.O., S.84.

<sup>653</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, I-X, S.430.

*etymologischen Wörterbuch* als „ein und groß“ bezeichnet, das heißt es gibt keinen größeren als den „Allerhöchsten“. <sup>654</sup> Als Quelle des Lebens galt nicht der natürliche Himmel, sondern der Gott des Himmels. Der Allerhöchste wurde in der Shang-Zeit *shang-di* genannt, in der Zhou-Zeit *tian*, aber beide Vokabeln bringen dieselbe Gottesvorstellung zum Ausdruck.

Zwischen dem Himmel und dem Menschen stand des Menschen Vater, durch den der Himmel alle Lebewesen erschuf und der Vater den Sohn zeugte. Der Vater wurde von seinem Sohn als Stellvertreter des Himmels angesehen und manchmal selbst als „Himmel“ betrachtet. <sup>655</sup> Der Mensch hatte sein Leben vom Himmel bekommen, daraus erwuchs eine Verpflichtung: er sollte das Leben gut verwalten und an die nächste Generation weitergeben. Der Vater eines Sohnes war ja selbst der Sohn des Großvaters, von dem er sein Leben empfangen hatte, darum sollte er das Leben auch an seinen Sohn weitergeben und für diesen bis zur Mützenverleihung und weiter zur Heirat des Sohnes sorgen, damit dieser befähigt werde, das Leben an die vierte Generation weiterzugeben, von der aus das Leben wiederum weitergegeben wurde. Und so entstand die kontinuierliche Familienexistenz. Ohne Nachkommen gäbe es kein Andenken an die Ahnen. Deshalb sagt Menzius, daß die größte Verfehlung gegen die Sohnespflicht die sei, ohne Nachkommen zu bleiben. <sup>656</sup>

Die konfuzianische Sohnespflicht erforderte rücksichtsvollen Umgang mit dem Ende des Lebens und würdigendes Gedenken an die Vorfahren und Urahnen. Zum ersten Aspekt gehörten die Trauerrituale, zum zweiten der Ahnenkult. Ein Kommentar im *Buch der Sitte* sagt, daß, wenn Trauerritual und Opferkult abgeschafft würden, Sohn und Untertan undankbar werden würden. Sie wüßten dann nicht, was Leben und was Tod hieße. <sup>657</sup> Im engeren Sinn war das Trauerritual ein Teil des Ahnenkults, denn das Trauern um die gestorbenen Eltern war ein Gedenken an die Vorfahren. Das Trauerritual drückte die Trennung von Lebenden und Verstorbenen aus, im Ahnenkult wurde die Einheit zwischen ihnen hergestellt. Daher heißt Trauer „Hinscheiden“ (*wang*), aber Opferkult „Begegnung“ (*ji*). Das Trauerritual war eine unglückliche Feierlichkeit, aber der Opferkult eine glückliche. <sup>658</sup>

Bei dem Trauerritual wurde ebenso geopfert und auch nach dem Ende der dreijährigen Trauerzeit den verstorbenen Eltern regelmäßig Opfer dargebracht. In dem Trauerritual sollte der Sohn den verstorbenen Eltern dienen wie zu deren Lebzeiten. Auch das Opfer im Ahnenkult war ein weiterer Dienst des Sohnes. Im *Buch der Sitte* steht:

*„It is by sacrifice that the nourishment of parents is followed up and filial duty to them perpetuated. [...] Therefore in three ways is a filial son's service of his parents shown: - while they are alive, by nourishing them, when they are dead, by all the rites of mourning; and when the mourning is over by sacrificing to them. In his nourishing them we see his natural obedience; in his funeral rites we see his*

---

<sup>654</sup> Vgl. Xu, Shen, a.a.O., S.1.

<sup>655</sup> Vgl. Ebenda.

<sup>656</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1994), S.122.

<sup>657</sup> Vgl. Wang, Meng-Ou, a.a.O., S.364.

<sup>658</sup> Vgl. Ebenda. S.773.

*sorrow; in his sacrifices we see his reverence and observance of the (proper) seasons. In these three ways we see the practice of a filial son.*“<sup>659</sup>

Der ehrfürchtige Sohn gedachte der Wurzel und diene ihr weiterhin. Da der Himmel die Wurzel alles Lebens war, diene der Himmelssohn seinem Vater des Himmels; das war der Himmelskult. Die Nachkommen sollten der Wurzel des Lebens in Gestalt der Vorfahren gedenken; das war der Ahnenkult.

Die Beziehung zwischen der Wurzel des Lebens und den Folgenden wurde durch das Opfer gepflegt. Dadurch begründete sich eine kontinuierliche Familienexistenz. Verantwortlich für das Opfer war als Vertreter der Familie der erstgeborene Sohn. Auch der Himmelssohn gedachte der Ahnen, aber wichtiger war noch, daß er als Einziger auch der wahren Wurzel des Lebens, dem Himmel opferte. Die Beziehung zwischen Vorfahren und Nachkommen lag auf der menschlichen Ebene, aber der Himmelskult war eine Beziehung zwischen dem Himmel und den Menschen und verwirklichte die vom Konfuzianismus geforderte Einheit von Himmel und Mensch (tian-ren-he-yi). Der Himmel berief den Himmelssohn und gab ihm die Macht, das Reich zu regieren; die eigentliche und entscheidende Macht lag aber in den Händen des Himmels. In der damaligen politischen Ethik hielt der Himmelssohn den Himmel tatsächlich für seinen Vater.<sup>660</sup>

Einerseits regierte der Himmelssohn das Reich und ordnete so die menschlichen Beziehungen der Reichsfamilie, andererseits war er auch privilegiert, dem Himmel zu dienen. Die Einheit von Politik und Religion im Himmelskult hat in der chinesischen Geschichte eine bedeutende Rolle gespielt; bis zum letzten Kaiserreich, der Qing-Zeit, durfte das Volk dem Himmel nicht opfern. Aber gegen Ende der Qing-Zeit wurden die Vorschriften lockerer, und das Volk konnte auch den Himmelskult praktizieren. Das Vorrecht des Himmelssohnes war damit abgeschafft. Neben den Ahnen konnten die Menschen auch der wahren Wurzel des Lebens, dem Himmel, dienen.<sup>661</sup> In der Zhou-Zeit diene der Opferkult der Stabilisierung der Familie; der Ahnenkult sollte die private Familie und der Himmelskult die Reichsfamilie stabilisieren. Die alten Chinesen stellten sich die Welt als eine Familie vor und versuchten, sie durch die Vater-Sohn-Beziehung zu strukturieren.

Der Opferkult hatte auch eine pädagogische Funktion: *Das Buch der Sitte* sagt, daß der Opferkult die Grundlage der Erziehung sei:

*„Sacrifice is the greatest of all things. [...] Hence, when there was an intelligent ruler above, all his ministers submitted to and followed him. When he reverently sacrificed in his ancestral temple, and at the altars to the (spirits of the) land and grain, his sons and grandsons were filially obedient. He did all his duty in his own walk, and was correct in his righteousness; and thence grew up the lessons (of all duty).[...] Therefore the superior in the inculcation of his lessons, ought to proceed from the foundation (of all duty). This will show him pursuing the greatest method of what is natural and right in the highest degree; and is not this what is*

---

<sup>659</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, XI-XLVI, S.237.

<sup>660</sup> Vgl. Zhang, He-Quan, *Zhou-dai-ji-si-yan-jiu*, (Taipei, 1993), S.61-77.

<sup>661</sup> Vgl. Hong, De-Xian, a.a.O., S.401-402.

*seen in sacrifice? Hence we have the saying that 'The first and greatest teaching is to be found in sacrifice'.*<sup>662</sup>

Außerdem erzog der Opferkult zum Gedenken an den Ursprung:

*„Die Heiligen [...] bauten Tempel und Heiligtümer; sie richteten Ahnenopfer ein, wobei sie die Näherstehenden und Fernerstehenden, die zeitliche Ferne und zeitliche Nähe von Angehörigen unterschieden. Dadurch wurden die Menschen erzogen, sich zum Altertum zurückzuwenden und den Zusammenhang mit ihrem Ursprung zu wahren und nicht zu vergessen, woher sie entstanden waren. Indem alle sich diesen Lehren unterwarfen, gehorchten sie rasch und willig.“*<sup>663</sup>

#### 4.5.2 Der Dienst im Ahnentempel

Das Andenken an die Ahnen und das Opfer fand im Ahnentempel (zong-miao) statt, der wesentlich nur für die Oberschicht gedacht war. Der Ahnentempel sollte bevorzugt vor allen säkularen Gebäuden gebaut werden. Im *Buch der Sitte* steht geschrieben: „When a superior man, (high in rank), is about to engage in building, the ancestral temple should have his first attention, the stables and arsenal the next, and the residences the last.“<sup>664</sup>

Im *etymologischen Wörterbuch* wird erklärt, daß das Wort *miao* (廟) für Tempel steht. Das Wort *miao* wird mit dem Wort *mao* (貌) beschrieben, und das heißt „Gestalt des Ahnen“<sup>665</sup> und bedeutete die Vorstellung, daß der Ahne noch gegenwärtig war. Der Ahnentempel in früherer Zeit wurde in der Literatur *ming-tang* genannt, er war ein besonderer Ort für den König, an dem dieser opferte. Dieser *ming-tang* hatte auch eine besondere politisch-pädagogische Funktion: Der Himmelssohn lehrte die Feudalherren, wie sie der Wurzel gedenken und so ihre Sohnespflicht erfüllen sollten.<sup>666</sup>

Das Volk durfte keinen Ahnentempel bauen, aber stattdessen einen Altar im Haus einrichten. Anfangs gab es bei den Unterschichten nur Ahnentafeln, die das Gedenken an die Ahnen erleichtern sollten und die Gegenwart des Ahnengeistes symbolisierten. Später erweiterte sich die Gedenkstätte zu einer Ahnenhalle im Haus. Die Ahnentafel war anfangs aus Holz oder Stein gemacht. Seit der Han-Zeit war sie überwiegend aus Holz, weil das Holz „Anfang und Ende hat“, wie die Menschen auch.<sup>667</sup> Auf das Holz wurden Informationen über den Ahnen geschrieben, damit er bei den Nachkommen nicht in Vergessenheit geriet. Die Herstellung der Ahnentafel wurde auch durch ein Ritual, *fu-ji* genannt, geregelt. Gleich nach der Beerdigung sollte der ehrfürchtige Sohn die Ahnentafel erstellen, womit er den gestorbenen Vater in die Ahnenreihe eingliederte. Nach der Beerdigung und vor der Erstellung der Ahnentafel sollte der Sohn dem Vater auf menschliche Weise dienen, aber nach Erstellung der Ahnentafel diente er dem

---

<sup>662</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, XI-XLVI, S.244-245.

<sup>663</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1997), S.278-279.

<sup>664</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, I-X, S.103-104.

<sup>665</sup> Vgl. Xu, Shen, a.a.O., S.450.

<sup>666</sup> Vgl. Wang, Meng-Ou, a.a.O., S.768.

<sup>667</sup> Vgl. Hong, De-Xian, a.a.O., S.376.

Geist des Vaters. Wenn man Menschen diene, sollte man Zuneigung zeigen, diene man aber einem Geist, sollte man Ehrfurcht bekunden. Der Sohn sollte dem Toten dienen wie dem Lebenden und beides, Zuneigung und Ehrfurcht, waren ein Ausdruck der Sohnespflicht.<sup>668</sup> Die Ahnentafel galt als ein unentbehrliches Element im Ahnenkult.

Wegen des Wachstums der Familie entwickelte das Volk die Sitte der Ahnentafeln weiter zur Ahnenhalle (*ci-tang*). Es gab dabei die Entwicklung vom privaten zum öffentlichen Raum, in dem die Ahnentafeln der Familie aufgestellt wurden. Die Ahnenhalle befand sich in der Regel in der Nähe des Friedhofs. In der Ahnenhalle kamen alle Familienmitglieder zusammen, um den Ahnen zu opfern. In der Tang-Zeit wurde *ci-tang* auch *jia-miao* (Familientempel) genannt. Die Ahnenhalle hatte auch eine familienethische Funktion, denn sie gewährleistete die Familiensolidarität und ordnete die Generationen. Daneben erfüllte sich auch eine ökonomische Funktion, denn neben der Ahnenhalle gab es ein „Opferfeld“ (*ji-tian*), von dessen Ertrag den Ahnen geopfert und die anderen Familienmitglieder unterstützt wurden. Aus der ursprünglich religiösen Funktion entwickelten sich auch gesellschaftliche, ethische und rechtliche Funktionen der Ahnenhalle.

In der Shang-Zeit wurde den Ahnengeistern derart gedacht, daß man meinte, mit Opfertagen ihre Bedürfnisse stillen zu müssen. Mit der Zhou-Zeit änderte sich das Verhalten. Dem Shang-Volk diene das Opfer als Gebet um Segen, die Zhou-Zeit betonte mehr die Regelung der menschlichen Beziehungen durch Ehrfurcht vor den Ahnen. Die Häufigkeit des Opfers sollte durch die soziale Realität beschränkt werden. Von da an wurde im Jahr regelmäßig viermal im Ahnentempel geopfert. Die Reduzierung des Opfers wurde vom Dao des Himmels abgeleitet, nämlich den vier Jahreszeiten. Im *Buch der Sitte* werden verschiedene Opferbegriffe für die Ahnenopfer der verschiedenen Jahreszeiten genannt: Das Frühlingsopfer hieß *yao*, das Sommeropfer *ti*, das Herbstopfer *chang*, das Winteropfer *zheng*.<sup>669</sup> Die Jahreszeiten entsprachen auch den verschiedenen inneren Zuständen der Menschen, z.B. erhofften sich die Menschen im Frühling ein Aufleben der geistigen Beziehung zu den Ahnen, während sie im Herbst mehr traurig an die Vergangenheit und den Tod der Ahnen dachten.

Um die geistige Beziehung zwischen den Lebenden und Verstorbenen zu pflegen, wurde das Opfer vollzogen. Dabei erinnern wir uns daran, daß das Schriftzeichen *ji* (Opferkult) wörtlich Begegnung (*ji*) heißt; außerdem heißt *ji* „unendliches Opfer“ (*si*); so sollte das Opfer über alle Jahreszeiten und Generationen hinweg unendlich gesichert werden. Die Sehnsucht nach der Wurzel des Lebens auf der menschlichen Ebene bestimmte den Ahnenkult, der in der chinesischen Gesellschaft eine hervorragende Bedeutung auch für die soziale Stabilität hatte. Die Wurzel des Lebens war aber im höheren Sinne der Himmel, und der Himmelskult wurde durch den Himmelssohn vollzogen, der sein politisches und religiöses Mandat vom Himmel hatte.

Die Bestattung des Vaters wurde vom erstgeborenen Sohn organisiert. Genauso war es beim Ahnenkult. Der Unterschied war, daß es bei der Bestattung um den gestorbenen Vater ging, beim Ahnenkult aber um viele Vorfahren. Die Aufnahme

---

<sup>668</sup> Vgl. Hong, De-Xian, a.a.O., S.376.

<sup>669</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, I-X, S.225.

der Verwandten, die zum Ahnenopfer kamen, mußte auch vom erstgeborenen Sohn organisiert werden. Er hatte eine besondere Stellung bei der kultischen Handlung. Es gab einen Hauptverantwortlichen und viele Beteiligte. Um die Familienordnung zu wahren, gab es nur ein Oberhaupt. Durch die Opferhandlung kam die besondere Würde des ersten Sohnes deutlich zum Ausdruck. Im *Buch der Sitte* wird dargestellt, daß der Opferkult streng auf den erstgeborenen, erbenden Sohn beschränkt war. „The son of an inferior member of the harem cannot offer the sacrifice (to his grandfather or father); if (for some reason) he have to do so, he must report it to the honoured son, (the head of the family).“<sup>670</sup>

Der erstgeborene Sohn hatte das Recht zu opfern, auch wenn seine Brüder politisch höherstehend waren. Wenn der erste Sohn nicht opfern konnte, opferten die anderen Söhne, die aber nicht mehr als des ersten Sohnes Stellvertreter waren.<sup>671</sup> Der erste Sohn war nach dem Tod des Vaters das Familienoberhaupt im chinesischen patriarchalischen System. Er wurde als ein Nachfolger der Familienvorfahren angesehen. Um die Ahnen zu verehren, sollte auch der erste Sohn geehrt werden.<sup>672</sup> Die kultische Handlung des Opfers verstärkte die Stellung des erstgeborenen Sohnes. Die Familiensolidarität wurde durch das Opfer stabilisiert.

#### 4.5.3 Die Opfervorschriften

Durch die damaligen Opfervorschriften wurden die Opfergaben (Tiere und Getreide) genau geregelt. Die Art des Opfers und der soziale Status bestimmten Qualität und Quantität der Opfergabe. Des weiteren kommen die Zeremonialgewänder zur Darstellung. Ein wichtiges Element beim Opfer war auch das Fasten.

Die Opfertiere wurden ausgesondert von den anderen Tieren, insbesondere für die Oberschicht. Aus dem *Buch der Sitte* kann man folgendes erfahren: „The son of Heaven used an ox of one colour, pure and unmixed; a feudal prince, a fatted ox; a Great officer, an ox selected for the occasion; an (ordinary) officer, a sheep or a pig.“<sup>673</sup> Die Opfertiere wurden nach strengen Kriterien ausgewählt. Dies sollte Sorgfalt und Ernsthaftigkeit beim Opfer ausdrücken. Davon leitete sich ab, daß es wichtig war, zu wissen, woher die Tiere kamen und wie sie durch besondere Hüter zu richtigen Opfertieren herangezogen wurden.

Am Anfang der Zhou-Zeit benutzte das Kaiserhaus sehr viel Opfertiere, z.B. für den Himmel über 500 Rinder bei einem Opfer, über 2000 Schafe und Schweine für andere Geister.<sup>674</sup> Das ganze Volk sollte zur Opferdarbringung beitragen. Im *Buch der Sitte* steht:

*„All the people under the sky, within the nine provinces, must, without exception, do their utmost to contribute to the sacrifice: - to Gott dwelling in the great*

---

<sup>670</sup> Ebenda, S.116.

<sup>671</sup> Vgl. Wang, Meng-Ou, a.a.O., S.333-334.

<sup>672</sup> Vgl. Ebenda, S.538.

<sup>673</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, I-X, S.116.

<sup>674</sup> Vgl. *Yi-zhou-shu*, Nach Zhang, He-quan, a.a.O., S.193-194.

heaven; at the altars of the (spirits of the) land and grain; in the ancestral temple and the apartment at the back of it; and of the hills, forests, and famous streams.“<sup>675</sup>

Die Fürsten bekamen nach dem Buch *Guo-yu* ihre Opfertiere hauptsächlich von den Bauern. In demselben Buch steht geschrieben, daß, wenn die Fürsten die Bauern zur Anbauzeit nicht zu anderen Diensten verpflichteten, die Bauern reich und falls wenn die Fürsten den Bauern nicht alles Vieh nähmen, Schafe und Rinder fruchtbar sein würden.<sup>676</sup> Insgesamt hatten die Bauern die Pflicht, die Opfertiere zu liefern.

Man kann vermuten, daß es damals neben der Land- auch eine Viehwirtschaft gab. Dies kann man aus dem *Buch der Lieder* ersehen: „Es geht der Tag dem Abend zu,/ Und Schaf und Rind kehrt heim zu ruhn./ [...] / Es geht der Tag dem Abend zu,/ Und Schaaf und Rind kommt unter Dach.“<sup>677</sup> Der Reichtum der Bauern wurde am Eigentum von Tieren abgemessen. Im *Buch der Sitte* steht geschrieben: „When one asks about the wealth of the ruler of a state, the reply should be giving by telling the extent of his territory, and the productions of its hills and lakes. [...]; and to one about a common man, by telling the number of the animals that he keeps.“<sup>678</sup>

Nicht alle abgelieferten Tiere konnten sofort als Opfertiere verwandt werden. Um die Ehrfurcht vor dem Opferdienst zu zeigen, sollte man die Tiere genau prüfen. Zwei Schritte wurden festgelegt: Zuerst eine allgemeine Sammlung, dann eine spezielle Auslese. Die Sammlung sollte von einem Beamten für Opfertiere beaufsichtigt werden.<sup>679</sup> Der Beamte für die Opfertiere wurde mit dem Wort *mu* (Hirte) in den Bronzeinschriften identifiziert. Im Buch *Guo-yu* wurde der Beamte für die Opfertiere ebenfalls *mu* oder *mu-ren* (Hirte) genannt. Im Buch *Die Sitte der Zhou* steht geschrieben, daß dieser Beamte sechs Tiere verwaltete und züchtete, um sie für die Opferdarbringung vorzubereiten. Dieser sollte auch die Farbe der Opfertiere bestimmen.<sup>680</sup>

*Das etymologische Wörterbuch* erklärt das Wort *mu* mit „dem, der die Rinder hütete“. *Mu* (牧) besteht aus „Rind“ (牛) und „Stecken in der Hand“ (手).<sup>681</sup> Im allgemeinen war das Wort ein Begriff für „hüten“ oder „weiden“ und wurde übertragen auf den Herrscher, der für die Menschen sorgte, das heißt, sie hütete. So wie der Hirte die Rinder hütete (*mu-niu*), so hütete der Herrscher auch die Menschen (*mu-min*).<sup>682</sup> Das Wort *mu* bezeichnet hier einen Beamten, der Hüter für die Opfertiere war.

Nach dem ersten Schritt der Sammlung sollten im zweiten Schritt die Tiere ausgelesen werden. Das wurde durch verschiedene Beamte getan, wie ein Kommentator zum Buch *Die Sitte der Zhou* beschrieb. Im Reich wurden sechs

<sup>675</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, I-X, S.309.

<sup>676</sup> Vgl. Yin, Zhong-Tian, a.a.O., S.288.

<sup>677</sup> Strauß, Victor von, a.a.O., I.6.2. S.144.

<sup>678</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, I-X, S.115-116.

<sup>679</sup> Vgl. Ders., *The Li Ki*, XI-XLVI, S.222.

<sup>680</sup> Vgl. Lin, Yi, a.a.O., (1992), S.127.

<sup>681</sup> Vgl. Xu, Shen, a.a.O., S.127.

<sup>682</sup> Vgl. Ebenda, S.123 und 127.

Tierarten geweidet, nämlich Rinder, Schafe, Schweine, Hunde, Hühner und Pferde. Diese Tiere wurden vom *mu-ren* für die Opferdarbringung geweidet. Wenn die Opferdarbringung stattfinden sollte, hatte der *mu-ren* die Tiere zum königlichen Hof zu bringen. Die Rinder wurden zum Rinderbeamten (*niu-ren* oder *chong-ren*) gebracht, die Schafe zum Schafbeamten (*yang-ren*), die Schweine zum Schweinebeamten (*shi-ren*) usw.<sup>683</sup> Diese Auslese entsprach der religiösen Vorstellung in der Zhou-Zeit: zu opfernde Tiere sollten einerseits von der ehemaligen Herde getrennt werden, sie waren für das Opfer ausgesondert, um die Ehrfurcht vor der Opferdarbringung zu zeigen; andererseits sollten die Tiere fett, vollkommen und rein sein und mußten darum besonders fett geweidet werden. Die Fülle an Fett und die Reinheit und Vollkommenheit sollten die Frömmigkeit der Opfernden ausdrücken, um den Segen zu gewinnen.<sup>684</sup>

Die zu opfernden Tiere hießen *xi-sheng* (犧牲). Beide Worte haben den Bestandteil Rind (牛). Rind galt als das kostbarste Tier, es war groß von Gestalt und wurde oft zum Opfer verwandt, deshalb steht das Wort Rind vermutlich stellvertretend für alle Opfertiere. Im *etymologischen Wörterbuch* wird das Wort *xi* (犧) so erklärt: das zu opfernde Tier im Ahnentempel. Genauer betrachtet, bedeutet *xi* „Reinheit“ (純) bzw. „mit einfarbigem Fell“ (純毛). Unter *xi* verstand man auch „Seltenheit“ (*xi*), weil die Opfertiere einfarbig sein sollten und einfarbige Tiere selten waren. Das Wort *sheng* (牲) wurde mit „Vollkommenheit“ (der Rinder) erklärt. Die verschiedenen Tierarten hießen normalerweise *chu* (畜). Waren sie aber für das Opfer ausgelesen worden, hießen sie *sheng*.<sup>685</sup> In der Literatur findet man für Opfertiere auch den Begriff *quan* (桴), was „reines, einfarbiges Tier“ bedeutet und als „Vollkommenheit ohne Fehler“ interpretiert wurde.<sup>686</sup> Die wörtliche Erklärung mit Reinheit und Vollkommenheit zeigte die besondere Erlesenheit der Opfertiere, die ein würdiges Opfer sein sollten für den Himmel oder Ahnen, der das Opfer empfing.

Wie lange sollte die Weidezeit während der Auslese dauern? Das Buch *Guo-yu* erklärt dazu: Maximal drei Monate, aber nicht weniger als zehn Tage.<sup>687</sup> Einerseits glaubte man, daß die Opfertiere in dieser Zeit eine gute Fülle erreichen konnten, andererseits waren die drei Monate eine Jahreszeit und entsprachen damit einem himmlischen Prinzip. Für den Fall, daß in der Zeit Tiere starben, hatte man Ersatztiere gleichzeitig weiden lassen. Die Ersatztiere hielt man bereit, um alles zu vermeiden, was die Opferdarbringung hätte stören können.<sup>688</sup> Vom Himmelssohn bis zu den kleinen Beamten, die das Recht zu opfern hatten, sollten sich alle sorgfältig um die Auslese der Opfertiere kümmern.<sup>689</sup>

Während der Weidezeit sollte der verantwortliche Beamte stets das Wachstum und die Pflege der Opfertiere überprüfen. Diese Kontrolle der Opfertiere war, nach dem *Buch der Sitte*, ein Ausdruck der Sohnespflicht, denn sie war ein Ausdruck der Ehrfurcht vor den Ahnen und dem Himmel.

---

<sup>683</sup> Vgl. Zhang, He-Quan, a.a.O., S.200.

<sup>684</sup> Vgl. Ebenda, S.202.

<sup>685</sup> Vgl. Xu, Shen, a.a.O., S.52-53.

<sup>686</sup> Vgl. Ebenda, S.52.

<sup>687</sup> Vgl. Yi, Zhong-Tian, a.a.O., S.771.

<sup>688</sup> Vgl. Zhang, He-Quan, a.a.O., S.203.

<sup>689</sup> Vgl. Zhen, Xuan, S.215ff.

„Anciently, the son of Heaven and the feudal lords had their officers who attended to their animals; and at the proper seasons, after vigil and fasting, they washed their heads, bathed, and visited them in person, taking from for victims those which were spotless and perfect; - it was a great expression of their reverence.[...] In his skin cap, and the white skirt gathered up at the waist, on the first day and at the middle of the month, he inspected them. Thus did he do his utmost; - it was the height of filial piety.“<sup>690</sup>

Schließlich soll das Wort Weideplatz (*lao*) erklärt werden: Das Schriftzeichen für *lao* (牢) besteht aus „Rind“ (牛) und „Dach“ (宀), wobei das „Dach“ etymologisch auf „Gehege“ zurückgeführt werden sollte. Das archaische Schriftzeichen für *lao* (𠩺) beinhaltet ein Rind im Gehege und heißt „Kuhstall“.<sup>691</sup> Dieses Gehege war ein Weideplatz für Rinder, d.h. die zu opfernden Rinder sollten in diesem Gehege isoliert und geschützt werden. *Lao* wurde als Ort verstanden, aber es war auch ein Begriff für Opfertiere, wie man aus der klassischen Literatur erfahren kann, z.B. *tai-lao* (Rind, Schaf und Schwein) oder *shao-lao* (Schaf und Schwein oder nur Schaf). Heute versteht man unter *lao* Gefängnis, Kerker oder Zuchthaus. Die Isolierung hing vermutlich früher mit dem Opferkult zusammen, weil die Opfertiere isoliert werden sollten, um die Opferdarbringung zu würdigen.

Das Wort *lao* erinnert uns an das Wort *jia* (家), bestehend aus Dach (宀) und Schwein (豕). Die Deutung, daß Menschen mit Schweinen unter einem Dach lebten, führt zu der Vermutung, daß die Schweine als Opfertiere gedacht waren. Der Opferzweck des Schweines konnte einerseits darin bestehen, daß das Schwein an den Schweinebeamten abgeliefert wurde, andererseits aber auch darin, daß das Schwein im Haus geopfert wurde. Je nach sozialem Status wurde ein anderes Tier geopfert; so opferte der Himmelssohn im wesentlichen Rinder, die Schweine entsprachen dem Rang des kleinen Beamten (*shi*). Der Sprachwissenschaftler D.C. Wu erklärt zum Wort *jia* folgendes: Das Wort besteht aus Dach und Schwein, weil die kleinen Beamten (*shi*) mit Schwein und Schaf opferten. Da die kleinen Beamten und die Gemeinen keinen Ahnentempel hatten, opferten sie in einer Kammer (*qin*). Sie brachten die Schweine unter dem Dach zum Opfer dar.<sup>692</sup> Als Opfertiere hüteten die kleinen Beamten die Schweine zu Hause. Die Schlachtung wurde nur dann erlaubt, wenn der Opferkult stattfinden sollte. *Das Buch der Sitte* sagt: „Without sufficient cause, a prince did not kill an ox, nor a Great officer a sheep, nor another officer a dog or a pig, nor a common person eat delicate food.“<sup>693</sup>

Entsprechend ihrer wirtschaftlichen Verhältnisse gaben die Unterschichten ihre besten Tiere. Die Tiere wurden zu einem religiösen Zweck gezüchtet. Dieses religiöse Leben spielte damals in jeder Schicht eine zentrale Rolle. Entsprechend war nicht der materielle Wert eines Tieres entscheidend, sondern seine Auserwählung und Reinigung. Das chinesische Wort *xi-sheng* bedeutet Opfertiere, wird aber häufig auch im Sinn von „opfern“ oder „das Leben hingeben“

---

<sup>690</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, XI-XLVI, S.222-223.

<sup>691</sup> Vgl. Xu, Shen, a.a.O., S.52.

<sup>692</sup> Vgl. Jin, Qi-Long, a.a.O., S.19.

<sup>693</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, I-X, S.227. Das Buch *Guo-yu* sagt, daß die Gemeinen Fische opferten. Yi, Zhong-Tian, a.a.O., S.770.

verwandt.<sup>694</sup> Die unterschiedliche Bedeutung von Opfer findet man auch im Bibellexikon:

*„Opfer haben von jeher in den Gottesdiensten der Völker eine wichtige Rolle gespielt. Dabei legten die Menschen den Opfern jedoch verschiedene und oft auch sehr subjektive Bedeutungen bei, von dem primitiven Wunsch, der Gottheit durch das Darbringen von Nahrung gefällig zu sein, bis zum Ausdruck des Dankes, der eigenen Nichtigkeit und der Hingabe.“*<sup>695</sup>

Das Neue Testament bezieht einen ähnlichen Vorgang der Auserwählung und Reinigung auf Gottes Kinder:

*„In einem großen Haus aber sind nicht allein goldene und silberne Gefäße, sondern auch hölzerne und irdene, die einen zu ehrenvollem, die anderen zu nicht ehrenvollem Gebrauch. Wenn nun jemand sich reinigt von solchen Leuten, der wird ein Gefäß sein zu ehrenvollem Gebrauch, geheiligt, für den Hausherrn brauchbar und zu allem guten Werk bereitet.“*<sup>696</sup>

Zur Opfergabe gehörte in der Zhou-Zeit auch Getreide. Dieses Getreide sollte auch ausgesondert werden und wurde *zi-cheng* (黍盛) genannt. Y. Du erklärt, daß *zi-cheng* im Gefäß zu opferndes Getreide war.<sup>697</sup> Das Opfergetreide wurde auf besonderem Land, *ji* (籍) genannt, angebaut. Wie der Himmelssohn hatten auch die Fürsten dieses besondere *ji*-Land; der Himmelssohn hatte aber mehr Land und an einem anderen Ort als die Fürsten, dadurch sollte die Würde des Himmelssohnes unterstrichen werden. Die Arbeit auf dem *ji*-Land war ritualisiert. Vor dem Anbau sollte das Land gut vorbereitet und ein Opfer dargebracht werden, woran sich der Himmelssohn symbolisch beteiligte. Nach dem Anbau war eine Feierlichkeit mit Gästen vorgesehen, und der Himmelssohn besah sich prüfend das Land und überwachte die Bauern, ob sie alles richtig machten.<sup>698</sup> Dieses Ritual drückte die Sorgfältigkeit der Opfervorbereitung aus, dadurch wurde die Ehrfurcht des Opfernden gezeigt. *Das Buch der Sitte* sagt, daß die Ehrfurcht der Weg des Opfers sei.<sup>699</sup>

Die Arbeit des Himmelssohnes auf dem Feld galt als die Erfüllung der Sohnespflicht:

*„The superior man, going back to his ancient fathers, and returning to the authors of his being, does not forget those to whom he owes his life, and therefore he call forth all his strength in discharging the above service, - as a tribute of gratitude to his parents he dares not but do his utmost. Thus it was that anciently the son of Heaven had his field of a thousand acres, in which he himself held the plough, wearing the square-topped cap with red ties“*<sup>700</sup>

---

<sup>694</sup> Vgl. Xu, Zhenmin u.a. (Hrsg.), *Xin-han-de-ci-dian, Das neue chinesisch-deutsche Wörterbuch*, (Beijing, 1985), S.863.

<sup>695</sup> Rienecker, Fritz/Maier, Gerhard, *Lexikon zur Bibel*, (Wuppertal, 1998), S.1174.

<sup>696</sup> Die Bibel, 2. Timotheus 2,20-21.

<sup>697</sup> Vgl. Zuo, Qiu-Ming, a.a.O., S.117.

<sup>698</sup> Vgl. Zhang, He-Quan, a.a.O., S.206ff.

<sup>699</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, XI-XLVI, S.239.

<sup>700</sup> Ebenda, S.222.

Außer der religiösen und ethischen Funktion hatte der symbolische Getreideanbau des Himmelssohnes noch politisch eine vorbildliche Funktion. Konfuzius sagt: „The son of Heaven himself ploughs the ground for the rice with which to fill the vessels, and the black millet from which to distil the spirit to be mixed with fragrant herbs, for the services of God, and in the same way the feudal lords are diligent, in discharging their services to the son of Heavens.“<sup>701</sup>

Der Konfuzianer S. Liu erklärt, warum der Himmelssohn selbst auf dem Land arbeiten sollte: Erstens, um den Ahnen im Tempel zu dienen und seine Sohnespflicht zu erfüllen; zweitens, um dem Volk Fleiß zu lehren, denn wo Fleiß ist, ist kein Mangel; drittens, um die Nachkommen wissen zu lassen, daß die Arbeit auf dem Land keine leichte Arbeit war, sie sollten nicht faul sein.<sup>702</sup> Der Getreideanbau auf dem ausgesonderten *ji*-Land war ein Ausdruck der Ehrfurcht und damit der Sohnespflicht.

Der Anbau auf dem Land wurde von besonderen Beamten verwaltet. Für den Himmelssohn hieß der Beamte *dian-shi* und für die Fürsten *dian-ren*. Vom Himmelssohn zum kleinen Beamten sollten alle symbolisch auf dem Feld mitarbeiten, die Hauptarbeit lag aber bei den Bauern. Deshalb wird im *etymologischen Wörterbuch ji* wörtlich mit „Mithilfe“ (*jie*) erklärt. Der Konfuzianer X. Zhen erklärte das Wort *ji* damit, daß das Land mit Hilfe der Arbeitskraft des Volkes bestünde.<sup>703</sup> *Das Buch der Lieder* beschreibt den Landbau als Quelle der Opfergaben:

*„Gerodet wird und ausgestochen  
Und mit den Pflügen umgebrochen.  
Es jäten´s tausend Paare rein,  
Geh´n auf der Höh´, geh´n an dem Rain.  
Da ist der Herr, da ist der Sohn,  
Die jüngern Söhn´, all´ ihre Kinder;  
Kraftmänner dann, Beihelfer dann.  
[...]  
Dann geh´n die Schnitter, Reih´n bei Reih´n,  
Und ernten all´ die Feldfrucht ein;  
Viel´ tausend Tausend von den Auen,  
Daraus wir Wein und Süßwein brauen,  
Zu opfern Ahnherrn und Ahnfrauen,  
Und all´ den Bräuchen vorzuschauen.“<sup>704</sup>*

Nach der Ernte sollte das Opfergetreide weiter verarbeitet werden. Das Buch *Guoyu* beschreibt, daß genauso wie der Himmelssohn die Tiere selbst schlachtete, die Kaiserin das Getreide selbst wofeln sollte. Beim Dienst am Ahnentempel sollten die Fürsten ebenfalls die Tiere selbst schlachten und ihre Fürstinnen das Getreide wofeln. Wenn die Würdigen dies schon mit Ehrfurcht sorgfältig tun, wer wollte nicht mit Ehrfurcht den Geistern dienen?<sup>705</sup> Schließlich sollte das Getreide in

---

<sup>701</sup> Ebenda, S.338.

<sup>702</sup> Vgl. Zhang, He-Quan, a.a.O., S.211.

<sup>703</sup> Vgl. Xu, Shen, a.a.O., S.186.

<sup>704</sup> Strauß, Victor von, a.a.O., IV.3,5, S.491.

<sup>705</sup> Vgl. Yi, Zhong-Tian, a.a.O., S.770.

einer besonderen Scheuer, *shen-chang* genannt, gelagert werden. Alle diese Prozesse drückten die Erlesenheit des Opfergetreides und damit Ehrfurcht aus.

Bei der Opferdarbringung wurde auch die Opferkleidung als wichtiges Element angesehen. Die äußerliche religiöse Formalität sollte die innere Ehrfurcht des Opfernden ausdrücken. Das Buch *Guo-yu* sagt, daß die heiligen Könige die Opferkleidung und die Mütze aufrichtig tragen sollten. Das Äußerliche sollte identisch sein mit der innerlichen Stimmung, damit Gott nichts mißfällig wäre. Die Einheit des Äußeren mit dem Inneren heißt Reinheit.<sup>706</sup> Der Himmelssohn empfing von den Fürsten nicht nur die Opferabgabe, sondern auch die Opferkleidung. Wie sie das Getreide worfelten, so sollte die Kaiserin auch symbolisch die Seidengewänder des Opferkults anfertigen.<sup>707</sup>

Nach dem Opfer wurde die Opferkleidung verbrannt, damit, wie X. Zhen fordert, niemand die kultischen Gegenstände entweihe und Gott lästere.<sup>708</sup> Die Opferkleidung war die würdigste Kleidung, normale Kleidung sollte sie an Pracht nicht übertreffen. Im *Buch der Sitte* steht: „The various provisions (at a feast) did not go beyond the sacrificial victims killed; the private clothes were not superior to the robes of sacrifice; the house and its apartments did not surpass the ancestral temple.“<sup>709</sup> Auch wenn es kalt war, sollte man keine Opferkleider anziehen. Die Besonderheit von Opfergaben und Opferkleidung sollte das Privileg des Opfern sein, welches würdig zum Ausdruck gebracht werden sollte.

Außer durch die äußerliche Gabe und Kleidung sollte sich der Opfernde auch innerlich durch Fasten vorbereiten und sich vom Alltag aussondern. Das Fasten zeigte eine tiefe Frömmigkeit. *Das etymologische Wörterbuch* erklärt das Wort *zhai* (齋) für Fasten mit Abtun und Reinigung.<sup>710</sup> Durchs Fasten sollte Äußerliches abgetan und innerliche Reinheit erzielt und dadurch Ehrfurcht vor dem Opfer ausgedrückt werden. In der früheren literalischen Überlieferung wurde häufig Fasten *zhai* (齋) genannt, was *ebnen* (qi) bedeutet. Was im Herzen noch unrein und uneben war, sollte gereinigt und geebnet werden durch das Fasten.<sup>711</sup>

Die Fastenzeit, eine Vorbereitung auf das Opfer, dauerte zehn Tage. Davon waren sieben Tage für eine Abtrennung von allem Äußeren, drei Tage für eine innere Konzentration gedacht, wodurch Ehrfurcht gezeigt werden sollte. Die Fastenden sollten sich fernhalten von Musik und Trauer. X. Zhen kommentiert dazu, daß Musik die Aufrichtigkeit verwirre und die Gedanken zerstreue. Die Opfernden wurden aufgefordert, mit einem ungeteilten Herzen vor Gott oder den Ahnen zu stehen. *Das Buch der Sitte* beschreibt das Fasten als Höhepunkt der Klarheit, mit der man Gott oder den Ahnen begegnen solle.<sup>712</sup> Es gab ein besonderes Zimmer zum Fasten, dabei sollten die Eßgewohnheiten geändert werden, z.B. waren Fleisch und Wein Tabu. Außerdem wurde die Waschung des Opfernden vollzogen, damit der Körper gereinigt würde.<sup>713</sup>

---

<sup>706</sup> Vgl. Ebenda, S.772.

<sup>707</sup> Vgl. Wang, Meng-Ou, a.a.O., S.776.

<sup>708</sup> Vgl. Ebenda, S.45.

<sup>709</sup> Legge, James, a.a.O., *The Li Ki*, I-X, S.227.

<sup>710</sup> Vgl. Xu, Shen, a.a.O., S.3.

<sup>711</sup> Vgl. Wang, Meng-Ou, a.a.O., S.777.

<sup>712</sup> Vgl. Ebenda.

<sup>713</sup> Vgl. Zhang, He-Quan, a.a.O., S.144ff.

Zusammenfassend ist festzuhalten, daß der ehrfüchtige Sohn an einem besonderen Ort zu einer auserwählten Zeit reine Opfergaben in würdiger Kleidung und mit einem gereinigten Herzen opfern sollte. Der Sehnsucht nach Begegnung mit Gott oder den Ahnen wurde durch diese sorgfältige Vorbereitung der Gegenstände und des Herzens ausgedrückt.

## 5. DIE PRINZIPIEN DER SOHNESPF LICHT

### 5.1 Die Einheit

#### 5.1.1 Die Wurzel

Die konfuzianische Sohnespflicht wurde häufig *xiao-dao* genannt. Der konfuzianische Begriff *Dao* drückte das Wesentliche aus. Die Sohnespflicht galt nicht nur als Tugend auf menschlicher Ebene, sondern auch als ein vom Himmel gegebenes Prinzip. Im *Buch der Sohnespflicht* steht, daß die Sohnespflicht etwas Immerwährendes sei.<sup>714</sup> Die Beziehung zwischen Vater und Sohn war vom Himmel definiert. Die Prinzipien des Himmels hießen „Dao des Himmels“, die Prinzipien des Menschen „Dao des Menschen“. Das Prinzip des Vaters war übersetzbar mit „Dao des Vaters“, das des Sohnes mit „Dao des Sohnes“ und jenes war die Sohnespflicht. Das galt als höchstes Ziel des Sohnes, dem er sein Leben lang naheifern sollte. Der Sohn wurde in dem Maße anerkannt, wie er die Sohnespflicht erfüllte.

Der Himmel wurde im *Buch der Lieder* und *Buch der Urkunden* als Schöpfer dargestellt. Alle Lebewesen waren seine Geschöpfe. Das *Buch der Sitte* bezeichnet den Himmel als Quelle aller Lebewesen und die Ahnen als Quelle der Geschlechter. Der Vater war der Geber des Lebens des Sohnes. Dieses Verhältnis zwischen Erzeuger und Gezeugtem war eine eindeutige Idee des Konfuzianismus'. Der Stammvater war die Wurzel, und die Nachkommen waren die Zweige. Wer das Leben erzeugte, gab den Sinn des Lebens dem Gezeugten. Leben zu erzeugen, galt als Tugend, weil es eine große Tugend des Himmels sei.<sup>715</sup> Deswegen stand das Leben im Mittelpunkt des konfuzianischen Gedankens. Menschen sollten das Leben ehrfürchtig betrachten und weitergeben. Der Gedanke der Weitergabe des Lebens war die Grundlage der Beziehung zwischen Vater und Sohn. Der Sohn sollte seinen Vater als seine Quelle sein Leben lang und über den Tod des Vaters hinaus ehren, weil seine Sohnespflicht sein ganzes Leben lang währte.

Vor allen Lebewesen galt der Mensch als der Bevorzugte. Der Mensch war der Empfänger der Tugenden des Himmels. Im *Buch Mitte und Maß* steht, daß der Befehl des Himmels die menschliche Natur bestimme.<sup>716</sup> Das Schriftzeichen *ming* (命) für Befehl besteht aus Mund (口) und Gebot (令).<sup>717</sup> Das Wort *ming* wurde häufig mit dem Himmel zusammengebracht, um auszudrücken, daß der Himmel einen Willen für seine Geschöpfe hat. Das Wort *ming* wurde in der Literatur auch ohne das Wort Himmel genannt, aber auch dann verstand man darunter den „Befehl des Himmels“ (tian-ming). Verknüpft mit dem Wort „erzeugen“ (sheng) verstand man unter *ming* das „Leben“ (sheng-ming). Auch das menschliche Schicksal (ming-yun) wurde durch das Wort *ming* bezeichnet. Das menschliche Leben und Schicksal wurde durch den Befehl des Himmels bestimmt. Deswegen sagt Konfuzius, ein Mensch solle vor dem Befehl des Himmels Ehrfurcht haben. Der Unterschied zwischen den Edlen und den Gemeinen läge darin, daß der Edle eine Scheu vor dem Willen des Himmels habe. Im Gegenzug kannten die

---

<sup>714</sup> Vgl. Huang, De-Shi, a.a.O., S.15.

<sup>715</sup> Vgl. Xu, Zi-Hong, a.a.O., S.556.

<sup>716</sup> Vgl. Zhu, Xi/Jiang, Bo-Qian, *Zhong-yong*, S.1.

<sup>717</sup> Vgl. Xu, Shen, a.a.O., S.57.

Gemeinen den Willen des Himmels nicht und scheuten sich nicht vor ihm.<sup>718</sup>  
Ohne den Befehl des Himmels zu kennen, konnte kein Mensch ein Edler werden.  
Konfuzius selbst habe erst mit fünfzig Jahren den Befehl des Himmels erkannt.<sup>719</sup>

Der Mensch war nach dem Willen des Himmels erschaffen und hatte die Tugenden des Himmels empfangen. So wurde die Natur des Menschen häufig auch die Natur des Himmels genannt. Wenn ein Mensch eine schlechte Gewohnheit nicht lassen konnte, sagte man: Die Natur des Himmels war schwer zu ändern. Der Himmel schuf den Menschen, und die Menschen wurden beauftragt, den Himmelsbefehl zu verwirklichen. In den *Gesprächen* heißt es, daß die Menschen das Dao verherrlichen sollten und nicht das Dao die Menschen.<sup>720</sup>

Das gleiche Prinzip kann man in der Vater-Sohn-Beziehung erkennen: Der ehrfürchtige Sohn war als Ebenbild des Vaters geschaffen, er sollte den Willen und die Lebensführung des Vaters verwirklichen und fortsetzen. In dem Maße, wie die Menschen nach dem Dao des Himmels lebten, empfangen sie die Segen des Himmels. So wie sie vom Dao des Himmels abwichen, empfangen sie Strafen des Himmels. Deswegen sagt Konfuzius, daß der Edle mehr nach dem Dao als nach der Speise verlangen sollte. Er sollte betrübt sein, wenn das Dao nicht verwirklicht wurde, aber nicht über Armut betrübt sein. Der Gelehrte sollte sein Streben auf das Dao richten; wenn er sich schlechter Kleider und schlechter Nahrung schämte, war er noch nicht reif, um mitzureden. Das Leben sollte keine Sekunde lang vom Dao getrennt sein.<sup>721</sup>

Ein ehrfürchtiger Sohn sollte dem Vater ähnlich sein. Ein ungehorsamer Sohn wurde, wie oben erwähnt, als unähnlicher Sohn betrachtet. Ein unehrfürchtiger Sohn wurde auch angesehen als einer, der sich dem Dao rebellisch widersetzte. Dieser unehrfürchtige Sohn wurde von der konfuzianischen Gesellschaft als schlimmste Plage betrachtet. Nach der konfuzianischen Vorstellung bekam der Mensch vom Himmel die Tugend verliehen mit dem Auftrag, sie zu verwirklichen. Der Himmel gab mit dem Leben auch eine Lebensaufgabe. So empfing der Sohn auch von seinem Vater, der ihn zeugte, eine Aufgabe, nämlich das Leben zu überliefern. Der Vater war die Wurzel, die Aufgabe des Sohnes das Wachstum. Das Leben des Sohnes war selbst ein Zeugnis dafür, daß das Leben des Vaters und seiner Vorfahren existierte. An die Quelle zu denken und sie zu ehren, war das Wesen der Sohnespflicht.

Das Dao wurde zum einen als das Wesentliche, zum anderen als der Weg betrachtet. Der Himmel hatte nicht nur die Menschen geschaffen, sondern zeigte ihnen auch den Weg des Lebens. Die Sohnespflicht *xiao-dao* drückte aus, wie der Sohn seinen Weg gehen sollte. Der Himmel gab den Menschen Lebensprinzipien, wie im *Buch der Lieder* steht: „Der Himmel schafft das viele Volk/ Giebt's Etwas, Giebt's Gesetz dafür.“<sup>722</sup> Im *Buch der Urkunden* steht, daß der Himmel die Menschen beschützte, damit sie miteinander einmütig leben könnten. Der König Wu ließ sich von einem tugendhaften Menschen beraten, damit er erkenne, wie

---

<sup>718</sup> Vgl. Zhu, Xi/Jiang, Bo-Qian, *Lun-yu*, S.256.

<sup>719</sup> Vgl. Ebenda, S.14.

<sup>720</sup> Vgl. Ebenda, S.243.

<sup>721</sup> Vgl. Ebenda, S.46 und 244.

<sup>722</sup> Strauß, Victor von, a.a.O., III.3,6, S.449.

der Himmel die menschliche Ordnung und Ethik bestimme.<sup>723</sup> In einer anderen Abteilung wurde gesagt, daß die menschlichen Beziehungen, die vom Himmel gegeben wurden, zerstört worden seien; deswegen lebten die Menschen ohne Sohnespflicht und Freundlichkeit. Darum müssten sie bestraft werden.<sup>724</sup> Die Menschen sollten sich im Rahmen des vom Himmel Bestimmten bewegen. Wer die Gebote des Himmels befolgte, hatte Glück; wer sich widersetzte, litt Unglück. Der Himmel hatte die Macht, Menschen zu bestrafen.<sup>725</sup>

Im Konfuzianismus wurde der Himmel als Vater und der Vater als Himmel betrachtet. Die Vater-Sohn-Beziehung spiegelte die Beziehung von Himmel und Menschen wider, in der der Himmel Quelle war und Beziehung stiftete. Der Sohn sollte seinen Vater als Quelle ansehen und ihm nachfolgen. An die Quelle denken und zum Ursprung zurückkehren war der grundlegende Gedanke im Konfuzianismus. Das sollte bewirken, daß die Nachkommen immer an ihren Ursprung, die Zweige an ihrer Wurzel, dachten und sich mit ihm verbunden fühlten. Diese Verbundenheit drückte die Einheit aus.

### 5.1.2 Die Harmonie

Bei der konfuzianischen Vater-Sohn-Beziehung ging es nicht nur um einen individuell-konkreten Vater oder Sohn, sondern allgemein um die Vater- bzw. Sohnschaft. Wer Vater war, war sein ganzes Leben lang Vater; wer Sohn war, sein ganzes Leben lang Sohn. Die Beziehung zwischen ihnen wurde nicht zeitlich beschränkt. Die konkrete Vater-Sohn-Beziehung übertrug man auch auf die Beziehung zwischen Vorfahren und Nachkommen, welche ein Abbild der Beziehung zwischen dem Himmel und dem Menschen als einer ewigen Vater-Sohn-Beziehung darstellte. Ein ähnliches Prinzip findet man im Christentum, wie Derek Prince es beschreibt:

*„Jede Vaterschaft im Universum geht letztendlich auf die Vaterschaft Gottes zurück, und diese Vaterschaft hat ihren Ursprung nicht auf Erden, sondern im Himmel. Vaterschaft ist ewig und von Gott. Sie begann weder mit der Menschheitsgeschichte noch mit der menschlichen Zeitrechnung, sondern in der Ewigkeit.“<sup>726</sup>*

Auf der menschlichen Ebene sah man die Beziehung zwischen Vater und Sohn nicht als eine bipolare Beziehung zweier Gegensätze, sondern als eine einheitliche Beziehung mit großem Verbundenheitsgefühl.

Die Einheit von Himmel und Menschen war vom Himmel gegeben, die Menschen hatten die Aufgabe, in diese Einheit einzutreten. Die irdische Vater-Sohn-Beziehung war ein Abbild dieser Einheit von Himmel und Mensch. Bevor im Konfuzianismus der Ausdruck der Einheit von Himmel und Menschen als ein zentraler Begriff entstand, gab es eine religiöse Vorstufe in der chinesischen Geistesgeschichte. Im Buch *Guo-yu* wird eine Mythe aus der Urgeschichte

---

<sup>723</sup> Vgl. Qu, Wan-Li, a.a.O., (1993), S.74.

<sup>724</sup> Vgl. Ebenda, S.101.

<sup>725</sup> Vgl. Ebenda, S.49 und 73.

<sup>726</sup> Prince, Derek, *Der Weg von Ablehnung zu Annahme und Vaterschaft*, (Trostberg, 1997), S.42.

überliefert, die schildert, wie die Beziehung zwischen Himmel und Menschen abgebrochen wurde.<sup>727</sup> Man ging von einer ursprünglichen Einheit aus, dann dem Bruch der Beziehung und schließlich der Bemühung, die Einheit wieder herzustellen durch ein konfuzianisches System.

Am Anfang der Geschichte war die Beziehung zwischen Gott und den Menschen geordnet. Die Frommen und Weisen konnten die himmlischen Gesetze gut erkennen und die menschlichen Angelegenheiten regierend ordnen. Sie konnten alle Opfervorschriften genau regeln und diese Regeln den Nachkommen überliefern. Die Opferbeamten ordneten die Opfer. Durch die Opfer konnte das Volk seine Treue und Ehrfurcht ausdrücken, und Gott segnete sie mit Fruchtbarkeit: Es gab keinen Mangel. Etwas später aber wurde diese Ordnung von einem anderen Volk aus dem Süden gestört. Nun opferte jeder seinem eigenen Hausgott und setzte seine eigenen Priester ein. Ohne Gott Opfer darzubringen, empfangen die Menschen auch keinen Segen mehr von Gott. Auch Menschen wurden Opfer dargebracht. Die Opfervorschriften waren in Unordnung geraten. Die Haltung der Menschen war hochmütig. Den Bund mit Gott konnten sie nicht ehren. Auf der Erde wurde keine gute Ernte mehr hervorgebracht, Katastrophen kamen über das Land. Schließlich aber wurde ein heiliger König Zhuan-xu vom Gott des Himmels beauftragt, der zwei Männer einsetzen sollte, einen, die Angelegenheiten Gottes zu vertreten, und einen zweiten, die Angelegenheiten der Menschen in Ordnung zu bringen.<sup>728</sup>

Aus dieser Geschichte entwickelte sich das religiöse Mandat des Himmelssohnes, der den Opferkult praktizierte, als ein Mittel, um die Beziehung zwischen dem Himmel und den Menschen harmonisch zu gestalten. So opferten auch die Nachkommen den Vorfahren, um die Verbundenheit zum Ausdruck zu bringen. Die höchste Form der Sohnespflicht im Opferkult war, die Ahnen wie den Himmel anzusehen, da der Himmel das höchste Prinzip war. Der Konfuzianismus meinte, daß die Vater-Sohn-Beziehung vom Himmel harmonisiert worden sei und Vater und Sohn vom Himmel verbunden worden seien.

Der Konfuzianismus wollte die soziale Ordnung und die zwischenmenschlichen Beziehungen gestalten und eine harmonische Gesellschaft schaffen, die auf dem Himmel basierte.<sup>729</sup> Die Heiligen sollten Willen und Befehl des Himmels und das Dao erkennen. Normen und Sittlichkeit waren eine Ordnung menschlicher Gesellschaft, die himmlische Prinzipien widerspiegelten. Das war keine neue Idee Konfuzius', er wollte nur die harmonische Ordnung aus der Vergangenheit wiederherstellen. Deshalb sagt er auch, daß er überliefere, aber nichts Neues schaffe.<sup>730</sup> Das Altertum mit seiner Einheit vom Himmel und Menschen war sein Vorbild.

Die Tugendhaften und die Gottesmenschen wurden als solche benannt, weil sie dem Dao des Himmels vollkommen nachfolgten und solche als Heilige, weil sie die Tugenden des Himmels verwirklichten. Es ging dabei nicht um politische Machtstellung, sondern wenn, z.B. im *Buch der Lieder* oder im *Buch der*

---

<sup>727</sup> Vgl. Yi, Zhong-Tian, a.a.O., S.765.

<sup>728</sup> Vgl. Ebenda, S.765-769.

<sup>729</sup> Vgl. Tang, Jun-Yi, a.a.O., S.257.

<sup>730</sup> Vgl. Zhu, Xi/Jiang, Bo-Qian, *Lun-yu*, S.86.

*Urkunden*, vom Menschen die Rede war, war meistens der ethische Mensch gemeint, der sich von Tieren durch seine Tugend unterschied und deshalb wertgeschätzt wurde. Der Befehl des Himmels bestimmte die menschliche Natur, die Menschen sollten mit ganzer Kraft und ganzem Herzen diese ihre himmlische Natur verwirklichen. Wie der Himmel sich bewegte, sollte auch der Edle stets bemüht sein, ohne müde zu werden auf dem Weg (Dao) zu wandeln.<sup>731</sup> Im Buch *Mitte und Maß* wird gesagt, daß der Prozeß der Verwirklichung der menschlichen Natur stetig voranschreiten müsse, damit die Menschen dem Wandeln des Himmels nachfolgen: „Der Weg darf nicht einen Augenblick verlassen werden. Dürfte er verlassen werden, so wäre es nicht der Weg. Darum ist der Edle vorsichtig gegenüber dem, das er nicht sieht, und besorgt gegenüber dem, das er nicht hört.“<sup>732</sup>

Für den Konfuzianismus war der Kosmos ein Dasein voller Harmonie und Ordnung. Die Menschen konnten das Dao des Himmels in der Verwirklichung des Menschen-Dao, d.h. in den zwischenmenschlichen Beziehungen erkennen. G. Luo beschreibt die einheitliche Beziehung: der Kosmos als eine große Ganzheit, der Mensch ein Teil davon. Der Mikrokosmos befände sich im Makrokosmos und die Prinzipien beider seien identisch.<sup>733</sup> So gehörte die Person zur Familie, es war eine zeitliche Existenz in einer überzeitlichen Fortdauer. Der Wandel der Natur spiegelte sich wider im Wandel des Menschenlebens, im Wandel von Krankheit und Heilung, von Leben und Tod etc. Um dieses Gesetz des Wandels zu überliefern, mußte stets neues Leben erzeugt werden. Welchen Lebenssinn die Menschen hatten, hing nicht von Glück und Unglück ab, sondern von Moral und Tugend, d.h. ob sie echte Menschen geworden wären, die auf dem Weg gingen und das Dao verwirklichten. Auch bei der Sohnespflicht ging es nicht um Äußerlichkeit wie Erfolg, sondern darum, ob der Sohn auf dem *xiao-dao* zum Dao des Himmels wandelte.

Im *Buch der Sitte* wird gesagt, daß das Ziel des Königs die Menschlichkeit, das Ziel der Untertanen die Ehrfurcht, das Ziel des Sohnes Sohnespflicht, das Ziel des Vaters Erbarmen war.<sup>734</sup> Das Allgemeine war wichtiger als der einzelne, die Familie wichtiger als die Person. Wenn die Familie existierte, so auch die Person, Ehre oder Schande der Familie bedeutete auch Ehre oder Schande der Person. Nach dem Konfuzianismus war jede Person Teil einer großen Ganzheit. Wenn jeder seinen bestimmten Weg ging und seine Pflicht erfüllte, war die soziale Ordnung bewahrt. Die Rollen der einzelnen Personen waren unterschiedlich, aber sie sollten zusammen eine harmonische Einheit bilden (*he-er-bu-tong*). Der Konfuzianismus wollte eine soziale Ordnung schaffen, aus der Normen entwickelt wurden, die das Verhalten der Einzelnen definierten. Die Sehnsucht nach Harmonie und Ausgewogenheit charakterisierte die konfuzianische Vorstellung von sozialer Ordnung. Zwar erkannten die Konfuzianer auch die Unterschiede und Konflikte in Natur und Gesellschaft, aber sie betonten mehr den Aspekt der Einheit (*he*) und Harmonie (*he*).<sup>735</sup> Die Unterschiede sollten harmonisiert werden.

---

<sup>731</sup> Vgl. Zhen, Xuan, a.a.O., S.5.

<sup>732</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1997), S.27.

<sup>733</sup> Vgl. Luo, Guang, a.a.O., S.113.

<sup>734</sup> Vgl. Nach Zhang, De-Sheng, *Ru-jia-lun-li-yu-zhi-xu-qing-jie. Zhong-guo-si-xiang-de-she-hui-xue-quan-shi*, (Taipei, 1993), S.166.

<sup>735</sup> Vgl. Ebenda, S.161.

Das war ein grundlegender Gedanke, wie die chinesische Familie existieren sollte.

D. Bodde kommentiert, daß es eine Basis der chinesischen Ethik war, Konflikte beizulegen und Gegensätze zu einer Einheit zu führen. In der chinesischen Philosophie gab es viele Bipolaritäten, deren Pole einander ergänzten bzw. brauchten und keine unversöhnlichen Gegensätze waren.<sup>736</sup> Diese Ansicht findet man auch in dem Kommentar von Z.S. Dong, der schreibt, daß jede Begebenheit ihr Gegenüber zur Einheit habe; das Gute habe das Böse, der Gehorsam die Rebellion, die Freude den Zorn, der Sommer den Winter, der Tag habe die Nacht: das seien die Gegensätze, die eine Einheit bildeten. Yin sei der Gegensatz zu Yang, wie die Ehefrau zum Ehemann, der Sohn zum Vater, der Untertan zum König. Keine Begebenheit bilde da eine Ausnahme.<sup>737</sup> Das chinesische Wort für „Einheit“ *he* war, wie Zhang sagt, eine „funktionelle Integration“.<sup>738</sup> In diesem System hatte jedes Element eine unterschiedliche Funktion, sie existierten aber abhängig voneinander und harmonisch, um ein ganzheitliches Ziel zu erreichen. Die Beziehung von Teil und Ganzheit war eine Beziehung der Harmonie und nicht des Konfliktes. Solche Prinzipien findet man auch im Christentum: „Denn wie der Leib einer ist und doch viele Glieder des Leibes aber, obwohl sie viele sind, doch ein Leib sind: so auch Christus. [...] Nun aber sind es viele Glieder, aber der Leib ist einer.“<sup>739</sup>

Die Harmonie der Unterschiedlichkeit bildete die Ausgewogenheit in der konfuzianischen Ethik. Dasselbe Prinzip wandte man in der Familie auf die Vater-Sohn-Beziehung an. Eine unterschiedliche Betonung von Harmonie bzw. Unterschiede findet man in Musik bzw. Sittlichkeit. Im *Buch der Sitte* steht, daß Musik für die Harmonie da war und die Sittlichkeit für die Unterschiede. Die Musik sollte die einzelnen Töne zu einer Einheit integrieren, die Sittlichkeit die unterschiedlichen Ordnungen erkennen. Die Musik war die Harmonie von Himmel und Erde und die Sittlichkeit die Ordnung von Himmel und Erde.<sup>740</sup> Die Konfuzianer betonten nicht die Gleichheit, sondern die Harmonie.

Xunzi sagt dazu: „Wenn die Musik im Ahnentempel gespielt wurde und Vorgesetzte und Untertanen zusammen zuhörten, wurde die Ehrfurcht harmonisch ausgedrückt. Wurde die Musik Zuhause gespielt und Vater und Sohn, älterer und jüngerer Bruder hörten gemeinsam zu, so drückte sich die Zuneigung harmonisch aus. Spielte die Musik im Hof und die Älteren und Jüngeren lauschten ihr gemeinsam, so drückte sich der Gehorsam harmonisch aus.“<sup>741</sup> Das harmonische Prinzip sollte in der Vater-Sohn-Beziehung besonders betont werden. Vater und Sohn waren einerseits vom Himmel erzeugt, andererseits waren sie auf menschlicher Ebene von Vorfahren gezeugt. Familie und Leben sollten unendlich überliefert werden. Daß Leben Leben erzeugte, war ein himmlisches Prinzip, und Vater und Sohn wirkten daran mit. Sie wirkten mit an einer harmonischen Ordnung des Lebens.

---

<sup>736</sup> Vgl. Ebenda, S.162.

<sup>737</sup> Vgl. Ebenda.

<sup>738</sup> Vgl. Ebenda.

<sup>739</sup> Die Bibel, 1. Korinther 12,12 und 20.

<sup>740</sup> Vgl. Wang, Meng-Ou, a.a.O., S.614 und 618.

<sup>741</sup> Xunzi, a.a.O., S.592.

### 5.1.3 Die Pflichtorientierung

In der konfuzianischen Gesellschaft hatte jeder seine Rolle zu spielen. Die Rolle war unabhängig von der Person. Egal, wer die Person war, wenn sie eine Rolle übernahm, sollte sie ihre Aufgabe auch erfüllen. Die Person war vergänglich, aber die Rolle blieb bestehen. Der Mann, der Vater war, sollte die Vaterrolle übernehmen. Auch wenn der Mann vergänglich war, so blieb doch die Vaterrolle bestehen. Auch der Mann, der Sohn war, sollte die Normen des Sohneins beachten und auf dem rechten Weg gehen, ansonsten wurde er von der Gesellschaft gemäßregelt. Die Rollen waren beständig, und die Beziehung zwischen Vater und Sohn war eine zeitlose Beziehung.

Der chinesische Kulturphilosoph S. M. Liang sagt: „Die ethische Beziehung war eine Pflichtbeziehung. Ein Mensch sollte nicht für sich selbst leben, sondern für andere Menschen. Wichtig in der konfuzianischen Ethik war es, die anderen Menschen zu achten.“<sup>742</sup> Liang erfragt weiter: „Wer hieß guter Vater? Der seinen Sohn achtete. Wer hieß guter Sohn? Der seinem Vater achtete. Wer hieß guter älterer Bruder? Der seinen jüngeren Bruder achtete. Wer hieß guter jüngerer Bruder? Der seinen älteren Bruder achtete. Wer hieß guter Gastgeber? Der seinen Gast achtete. Wer hieß guter Gast? Der seinen Gastgeber achtete. Alle Beziehungen waren derart geregelt. Die Bedeutung der Ethik war an den zwischenmenschlichen Beziehungen zu erkennen. In den zwischenmenschlichen Beziehungen sollte man einander achten, d.h. der andere wurde bevorzugt.“<sup>743</sup> Die einzelne Person war ein unentbehrlicher Teil der Ganzheit. Der andere Mensch aber war ebenfalls ein unentbehrlicher Teil der Ganzheit und sollte deshalb geachtet werden. Die Koexistenz der Personen war kein Verhältnis von Gegensätzen, sondern eine harmonische Ordnung von Personen, die einander ergänzten und beachteten. In der Familie sollten Vater und Sohn harmonisch koexistieren und sich gemäß der Familienordnung verhalten. Ohne Vater würde der Sohn nicht existieren, ohne Sohn wäre der Vater nicht Vater. D.S. Zhang sagt:

*„In den traditionellen chinesischen Gedanken war die individuelle Unabhängigkeit nicht anerkannt. Jede Person wurde als ein abhängiges Dasein betrachtet. Das meinte nicht, daß eine Person von anderen abhängig leben mußte, sondern daß sie eine Aufgabe in der Welt hatte und ihre Verantwortung übernehmen sollte. Der Sinn des Lebens einer Person wurde durch seine Verantwortung definiert.“*<sup>744</sup>

Weiter schreibt Zhang, daß die chinesische Gesellschaft wie eine große Familie gewesen sei, die aus verschiedenen Ordnungen von Kleinfamilien bestünde, einem hierarchischen System von Familien. Der König war der Vater des Reiches, die Untertanen waren die Söhne des Königs. In dieser hierarchischen Gesellschaft gab es keinen Begriff von „Individuum“. Alle Menschen waren entweder Vater oder Sohn, entweder König oder Untertan, entweder Ehemann oder Ehefrau, entweder älterer Bruder oder jüngerer Bruder. Die (fünf) chinesischen menschlichen Beziehungen charakterisierten das chinesische Gesellschaftssystem. Es gab kein anderes System außerhalb der (fünf) menschlichen Beziehungen. Jede

---

<sup>742</sup> Liang, Shu-Ming, a.a.O., S.90.

<sup>743</sup> Ebenda.

<sup>744</sup> Ebenda, S.90.

Person war in dieses hierarchische System eingeordnet.<sup>745</sup> An seiner Stelle hatte jeder eine Verantwortung zu übernehmen und eine Pflicht zu erfüllen. Wer Vater war, hatte Vaterpflichten, wer Sohn war, die Pflichten eines Sohnes.

In der konfuzianischen Sitte wurden zwei Unterschiedlichkeiten betrachtet, einmal die Unterschiede zwischen Menschen und Tieren, zum anderen die Unterschiede zwischen menschlichen Stellungen. An dem Unterschied zwischen Menschen und Tieren wurde gesehen, daß Menschen die Sitte kannten.<sup>746</sup> Die Sitte sollte den Verwandtschaftsgrad bestimmen und Klarheit und Unklarheit definieren, Gleichheit und Ungleichheit unterscheiden und Richtig und Falsch erkennen. Aus der Unterschiedlichkeit sollte Respekt voreinander entstehen. Um den Respekt zu erreichen, sollte der andere hochgeachtet werden. Der Edle sollte den anderen hochachten, sich demütigen, ihn bevorzugen und dann sich selbst beachten.<sup>747</sup> Auch wenn prinzipiell die Beziehung von beiden Seiten gebaut werden sollte, wurde vom Konfuzianismus die Sohnespflicht stärker als die Aufgabe des Vaters betont. Wie M. Qian sagt, wurde die chinesische Gesellschaft mehr über Sohnespflicht als über väterliches Erbarmen belehrt.<sup>748</sup>

Wie Konfuzius sagt, sollte der Vater Vater sein und der Sohn Sohn.<sup>749</sup> Jeder sollte seine Stellung erkennen und Aufgaben bewahren. Jeder besaß eine bestimmte Stellung, trug eine bestimmte Pflicht. Diese harmonische Ordnung wurde der Selbstverwirklichung vorgezogen. Keiner sollte zwangsweise seine Aufgabe erfüllen, sondern vom Herzen her, mit Zufriedenheit und Frieden (ge-an-qi-wei). Der Konfuzianer X. Zhu sagt: „Wenn der König sich am Platz des Königs, der Untertan sich am Platz des Untertanen, der Vater sich am Platz des Vaters und der Sohn am Platz des Sohnes befindet, so sei die harmonische Ordnung hergestellt.“<sup>750</sup> Diese soziale Ordnung begann mit der Familie. G. Jamieson erklärt den Unterschied zwischen dem römischen *Patria Potestas* und der chinesischen Idee. Beide bewahrten das patriarchale System, aber die Römer betonten dagegen die absolute Gewalt des Vaters, die Chinesen betonten mehr den willigen Gehorsam des Sohnes.<sup>751</sup> Die Pflichterfüllung geschah nicht aus Zwang, sondern aus freiwilligem Gehorsam, weil das Ideal der harmonischen Ordnung so erstrebenswert war. Durch den willigen Gehorsam konnte der Sohn nicht nur im äußerlichen Handeln, sondern auch im Inneren seines Herzens seine Pflicht erfüllen und dadurch eine beständig harmonische Ordnung erzielen.

Für den Konfuzianismus sollte jeder auf dem Weg (Dao) gehen, jeder Sohn seine Sohnespflicht erfüllen, weil er vom Vater gezeugt worden war. In der altchinesischen Gesellschaft gab es Könige, Fürsten, Beamten, Gemeine; aber die Sohnespflicht war höchster Ausdruck des menschlichen Handelns. Die Sohnespflicht war ein allgemeines Prinzip für alle Menschen. Die verschiedenen sozialen Schichten hatten auf unterschiedliche Weise ihre Sohnespflicht zu erfüllen. Der Himmelssohn sollte das Volk über die Tugenden belehren und die

---

<sup>745</sup> Vgl. Ebenda, S.90-91.

<sup>746</sup> Vgl. Wang, Meng-Ou, a.a.O., S.6-7.

<sup>747</sup> Vgl. Ebenda, S.827.

<sup>748</sup> Vgl. Zhang, De-Sheng, a.a.O., S.89.

<sup>749</sup> Vgl. Zhu, Xi/Jiang, Bo-Qian, *Lun-yu*, S.181.

<sup>750</sup> Nach Zhang, De-Sheng, a.a.O., S.163.

<sup>751</sup> Vgl. Ebenda, S.94.

Gesetze in der Welt verwirklichen. Die Fürsten wurden angehalten, Reichtum und Würde zu bewahren und das eigene Land zu schützen, die Beamten sollte die Ahnentempel gut bewahren und ständig Opfer darbringen. Die Gemeinen sollten auf dem Weg des Himmels gehen und die Fülle der Erde gut nutzen, sich selbst gut beherrschen, Besitz bewahren und die Eltern ernähren. Jeder hatte entsprechend seines Ranges seine Sohnespflicht zu erfüllen, aber die Beziehung zwischen Vater und Sohn war ein allgemeingültiges Prinzip des Himmels. Im *Buch der Sohnespflicht* steht, daß die Sohnespflicht vom Himmelssohn bis zum Gemeinen gültig, ein unendliches, ewiges Prinzip und von jedem erreichbar war.<sup>752</sup>

## 5.2 Das Lernen

### 5.2.1 Die Disziplin

Um eine harmonische Familienordnung zu erzielen, sollte der ehrfürchtige Sohn seine Rolle als Sohn gut erfüllen. Er sollte den Vater achten, alles tun, um ihm zu gefallen und das Herz des Vaters mehr beachten als sein eigenes. Der Sohn sollte auch die Lebensführung des Vaters weiterführen. Um dies erfüllen zu können, sollte er ein selbstbeherrschtes, diszipliniertes Leben führen. In den *Gesprächen* heißt es, daß man sich selbst überwinden (ke-ji) und die Sittlichkeit wiederherstellen solle.<sup>753</sup> Unter dem „Selbst“ (ji), das beherrscht werden sollte, war nicht der Leib zu verstehen (Askese war nicht gemeint), sondern die „Ichsucht“ (si-yu), es sollten die selbstsüchtigen Begierden gezügelt werden. Die Ichsucht könnte die harmonische Ordnung zu sehr stören. Immer wieder wurde betont, daß die Konfuzianer eine harmonische Ordnung herstellen wollten. Es gab in ihren Augen eine Möglichkeit, in der säkularen Welt ein heiliges Leben zu führen. Die vergangene Heiligkeit könne durch sittliche Ordnungen wiederhergestellt werden. Die heilige und die säkulare Welt waren keine deutlichen Gegensätze. Leib und Seele waren beide vom Himmel, durch den Vater gegeben; sie bildeten aber keine Gegensätze. Was man überwinden sollte, war die Selbstsucht. Um eine harmonische soziale Ordnung herzustellen, mußte die Selbstsucht beherrscht werden.

Wenn jeder selbstsüchtig lebte, würde keine soziale Ordnung entstehen. Die konfuzianischen Normen und Sitten bestimmten die Regeln, nach denen die Selbstsucht unterworfen wurde. Xunzi schreibt über die Selbstsucht, daß Menschen von Geburt an selbstsüchtig seien. Wenn das Selbst nicht befriedet wurde, versuchte man das auf eigensüchtigem Weg zu erzielen. Auf diesem Weg konnte Maßlosigkeit und Streit entstehen. Der Streit brachte Unordnung, die Unordnung das Ende. Die heiligen Könige haßten diese Unordnung, deswegen haben sie die Sittlichkeit eingeführt, um das Selbst zu befrieden.<sup>754</sup> Jeder sollte in die soziale Ordnung eingeliedert werden, jeder sollte lieben, was die Gesellschaft liebte, und hassen, was sie haßte. Um die Ordnung zu erzielen, sollte jeder sich unterwerfen und hingeben. Das war die konfuzianische Idee der Selbstkultivierung, die zu unterscheiden war von Selbstverwirklichung. Selbstkultivierung war Anpassung an eine soziale Ordnung, Selbstverwirklichung

---

<sup>752</sup> Vgl. Huang, De-Shi, a.a.O., S.13.

<sup>753</sup> Vgl. Zhu, Xi/Jiang, Bo-Qian, *Lun-yu*, S.172.

<sup>754</sup> Vgl. Xunzi, a.a.O., S.547.

kam aus Individualität, differenziert K. Abotte.<sup>755</sup> Q.K. Yang merkt an, daß die fünf menschlichen Beziehungen jedem das Bewußtsein gaben, sich in einer sozialen Ordnung zu befinden. Die sozial-moralische Disziplin sollte von jedem Menschen verinnerlicht werden, bis er aus Gewohnheit recht handelte, bis seine Reue und Zufriedenheit von dieser Disziplin bestimmt wurden.<sup>756</sup>

W. M. Du sagt, daß die Selbstkultivierung charakteristisch für die konfuzianische Ideenwelt war. Das zentrale Thema der Konfuzianer war die Menschlichkeit, was Menschsein bedeutete und wie man ein wahrer Mensch würde. Menschen wurden als Menschen betrachtet, aber sie sollten auch lernen, menschlich zu sein.<sup>757</sup> Das konnte man auch auf die Vater-Sohn-Beziehung anwenden: Ein Sohn wurde als Sohn geboren, aber er sollte auch üben, sich wie ein Sohn zu verhalten. Er sollte durch die Selbstbeherrschung die Selbstsucht überwinden, um Sohnespflicht zu erfüllen. Die Selbstdisziplin war ein wesentliches Element der Sohnespflicht. Die Konfuzianer sahen alle Dinge als harmonisch an, aber die Selbstsucht bildete eine Ausnahme und stellte einen Konflikt dar, sie war ein Hindernis für die himmlischen Prinzipien und die soziale Ordnung. Die harmonische Ordnung sollte der Selbstsucht keinen Raum geben. X. Zhu sagt, wenn ein Mensch ein ungeteiltes Herz habe, würden himmlische Prinzipien existieren und dann würde die Selbstsucht vergehen. Wenn die Selbstsucht siege, werde das himmlische Prinzip vergehen. Es gäbe im Innern des Menschen himmlische Prinzipien und menschliche Selbstsucht. Wenn das Diesseits siege, sei das Jenseits unterworfen; wenn das Jenseits siege, sei das Diesseits unterworfen, es gäbe keinen Kompromiß oder Mittelweg.<sup>758</sup> Deshalb fordert X. Zhu, daß das Dao das Menschenherz besitzen solle, damit das himmlische Prinzip die Selbstsucht überwinden könne.<sup>759</sup>

Selbstbeherrschung war der Ausgangspunkt, aber Konfuzius strebte noch mehr an, nämlich daß es überhaupt keine Selbstsucht mehr gäbe. M. Qian sagt: Zum menschlichen Leben gehöre die Selbstbeherrschung und die Verminderung der Selbstsucht, bis man keine Selbstsucht mehr in sich habe.<sup>760</sup> Das chinesische Schriftzeichen für „Selbstlosigkeit“ kann man auch analysieren: Das Wort heißt *gong* (公) und besteht aus „Selbst“ (厶) und „Zuwiderhandeln“ (八). Das „Selbst“ entstand aus einem Bild für „Um-sich-selbst-kreisen“ oder „Auf-sich-selbst-konzentriert-sein“ (辶).<sup>761</sup> Selbstlosigkeit hieß also, der Eigendrehung zuwiderhandeln. Das *Buch der Sitte* sagt, daß man andere hochachten solle und sich selbst demütig geringschätzen.

Konfuzius sagt, daß er frei von egoistischen Motiven, Voreingenommenheit, Starrsinn und Selbstsucht sei.<sup>762</sup> Das chinesische Wort *wo* wurde synonym verwandt für *ji*, „Selbstsucht“. *Wo* (我) heißt „Ich“. Es stellt eine „Hand“ (手) und einen „Degen“ (戈) dar.<sup>763</sup> Um die Selbstsucht zu überwinden und Selbstlosigkeit zu erlangen, mußte nach chinesischer Vorstellung von außen ein „Lamm“ (羊)

---

<sup>755</sup> Vgl. Zhang, De-Sheng, a.a.O., S.167.

<sup>756</sup> Vgl. Ebenda.

<sup>757</sup> Vgl. Du, Wei-Ming, a.a.O., S.36.

<sup>758</sup> Vgl. Zhang, De-Sheng, a.a.O., S.170.

<sup>759</sup> Vgl. Ebenda.

<sup>760</sup> Vgl. Ebenda, S.169.

<sup>761</sup> Vgl. Xu, Shen, a.a.O., S.50.

<sup>762</sup> Vgl. Zhu, Xi/Jiang, Bo-Qian, *Lun-yu*, S.119.

<sup>763</sup> Vgl. Ebenda, S.638.

über das „Ich“ (我) gesetzt werden. Das Lamm war ein Symbol für Glück oder Heil. Das Wort „Gerechtigkeit“ oder „Rechtschaffenheit“ (義) wird dargestellt als „Lamm über mir“.<sup>764</sup>

### 5.2.2 Die Erziehung

Einen Sohn zu zeugen, zu ernähren und zu erziehen gehörte zur Verantwortung des Vaters. In dem Kinderlehrbuch *San-zi-jing* heißt es: „Wenn der Sohn ernährt, aber nicht erzogen wird, ist das die Schuld des Vaters.“<sup>765</sup> Für die Entwicklung des Sohnes spielte die Familienerziehung von Anfang an eine große Rolle. Eine heute noch gebräuchliche Redewendung sagt über einen Menschen, der sich gut benimmt, er habe „eine gute Familienerziehung“ genossen (jia-jiao-hao). Für den Konfuzianismus war die Entwicklung eines Sohnes die Sache der Erziehung.

Das chinesische Schriftzeichen für Sohn oder Kind (zi) 子 wurde archaisch so geschrieben: 𠄎 und stellte ein Kind dar, mit Kopf und Armen, das gewickelt ist.<sup>766</sup> Das Kind muß *ent-wickelt* werden. Vor der Geburt befand sich das Kind (子) im Bauch der Mutter (孕): 孕 (yun, Schwangerschaft). Dann wurde das Kind an der Brust der Mutter gestillt: 乳 (rǔ ru; Muttermilch, stillen).<sup>767</sup> Das archaische Schriftzeichen für Schützen (保) stellte einen Menschen dar, der ein Kind trug: 𠄎(bao).<sup>768</sup> Der Prozeß des Zeugens und des Ernährens sollte dahin führen, daß der Sohn (zi) ein „vollendeter Mann“ (zi) genannt werden konnte: 子. In der Literatur wurde das Wort *zi* als Anrede für einen edlen Mann gebraucht. Damit der Sohn ein edler Mensch wurde, bedurfte er der Erziehung.

K. Jaspers sagt: „Der Mensch soll zum Menschen werden.“<sup>769</sup> In diesem Sinne gilt: Der Sohn soll zum Sohn werden. Der Sohn war seiner Stellung nach Sohn, er hatte diese Stellung ohne Verdienst empfangen, aber er mußte sich bemühen, zu leben wie ein Sohn und seiner Stellung gerecht zu werden. In diesem Sinne sagt auch Konfuzius, daß ein Sohn ein Sohn sein solle. Entwicklung im konfuzianischen Sinn war weniger die biologische Entwicklung, sondern mehr die soziale Entwicklung. Ein Sohn sollte zu einer ethisch-reifen Persönlichkeit mit Verantwortungsbewußtsein und Dienstbereitschaft entwickelt werden, damit er seine Sohnespflicht erfüllen konnte. Der Sohn sollte seine Sohnespflicht erfüllen nicht nur gegenüber dem irdischen Vater, sondern auch gegenüber dem Himmel, den Vorfahren und den Nachkommen und hinsichtlich der nahestehenden und der fernstehenden Verwandten. Diese Sohnespflicht konnte in ihrer Weite und ihrem Gewicht weder von einem unmündigen Kind noch von einem Sohn im bloß biologischen Sinn erfüllt werden, sondern nur von einem Sohn in der moralischen Bedeutung dieses Wortes, als ein edler Mensch. Dahingehend gestaltete sich der Entwicklungsprozeß für die Konfuzianer als ein Erziehungsprozeß.

---

<sup>764</sup> Ebenda, S.639.

<sup>765</sup> Sun, Fang-Fei, a.a.O., S.5.

<sup>766</sup> Vgl. Li, Guo-Ying, *Shuo-wen-lei-shi*, (Taipei, 1975), S.100.

<sup>767</sup> Vgl. Xu, Shen, a.a.O., S.749 und 590.

<sup>768</sup> Vgl. Xu, Jin-Xiong, a.a.o., S. 415 und 425.

<sup>769</sup> Jaspers, Karl, *Die maßgebenden Menschen, Sokrates· Buddha· Konfuzius· Jesus*, (München, 1975), S.146.

Der Erzieher lehrte den Lernenden. Der Erziehungsprozeß hatte zwei Seiten, das Lehren und das Lernen. Die Wissenschaft vom Lehren und Lernen heißt Didaktik. Die beiden Begriffe Lehren (jiao) und Lernen (xue) waren wichtige Begriffe in der konfuzianischen Literatur. Im ursprünglichen Sinn von *jiao* waren Lehren und Lernen noch nicht deutlich getrennt. Das Wort *jiao* wurde im *etymologischen Wörterbuch* so erklärt: „von oben unterrichten, von unten nachahmen.“<sup>770</sup> Dabei gibt es zwei Interpretationen: Erstens besteht das Schriftzeichen 教 (jiao) aus 孝 (xiao) für „Sohnespflicht“ (Vater-Sohn-Verhältnis) und 攴 (pu) für „Rute in der Hand“, der Sohn wurde durch Züchtigung zur Sohnspflicht erzogen.<sup>771</sup> Zweitens besteht das Schriftzeichen 教 (jiao) aus den beiden Bestandteilen 𠄎 (yao) für „Nachahmung“ (das Schriftzeichen beinhaltet den Bestandteil „Sohn“) und 攴 (pu) für „Rute in der Hand“. *Yao* wurde mit *fang* (ähnlich werden) interpretiert. *Das etymologische Wörterbuch* sagt: „der Lehrende lehrt, damit man nachahmen kann; der Lernende ahmt nach, um ähnlich zu werden.“<sup>772</sup>

Das Wort „Lernen“ heißt auf chinesisches *xue* (學), die alte Form (學) läßt noch die Rute erkennen. Die alte Form des Wortes wurde mit zwei Worten erklärt: *jue-wu* (覺悟), das heißt „Erwachen“, sie waren austauschbar.<sup>773</sup> Das einzelne Wort *wu* (悟) heißt auch „Einsicht“ und besteht aus „Ich“ (吾 *wu*) und „Herz“ (心 *xin*), ursprünglich bezeichnete es „das Erwachen vom Schlaf und den Beginn des Sprechens“ (寤 *wu*).<sup>774</sup> *Jue* bedeutet auch „Erleuchtung“ oder „Erhellung“ (明 *ming*). *Jue* setzt sich zusammen aus der Abkürzungsform vom „Lernen“ (學) und „Sehen im Sinne von tieferem Erkennen“ (見 *jian*), (im Unterschied zum Wort Sehen ohne Erkennen 視 *shi*).<sup>775</sup> Das Wort *jue* spielte eine große Rolle in der pädagogischen Tätigkeit der Konfuzianer. Wer zuerst erleuchtet wurde, sollte diejenigen, die noch nicht erleuchtet waren, erleuchten (*xian-jue-jue-hou-jue*).<sup>776</sup>

Diese zentrale Aussage läßt sich in zwei Richtungen erklären. Zum einen gab es die zeitliche Dimension: Dem Früher-Erleuchteten wurde vom Später-Erleuchteten Ehrfurcht entgegengebracht. Väter und Lehrer wurden ehrfürchtig Frühgeborene (*xian-sheng*) von den Spätergeborenen (*hou-sheng*) genannt. Zum anderen gab es die ethische Dimension: Die Frühererleuchteten hatten die moralische Pflicht, die Unerleuchteten zu lehren. Der Tang-Konfuzianer Y. Han spricht über die Lehr-Erziehung und gibt drei Lehrinhalte an: zum ersten das Dao zu überliefern, zum zweiten Fachkenntnisse beizubringen, zum dritten Zweifel aufzuklären.<sup>777</sup> Er erklärt weiter, daß es Menschen gegeben habe, die das Dao zuerst hörten, und andere Menschen, die das Dao später hörten; es habe Menschen gegeben, die den einen Bereich, und andere Menschen, die einen anderen Bereich erforschten und beherrschten. Die Lehre vom Dao und Lebenserfahrung sollte überliefert und bewahrt werden.<sup>778</sup> Deshalb existierte schon früh im Konfuzianismus die Idee, daß ein Mensch das Dao nicht allein zum eigenen

---

<sup>770</sup> Vgl. Xu, Shen, a.a.O., S.128.

<sup>771</sup> Vgl. Hsieh, Yu-Wei, a.a.O., (1981), S.238.

<sup>772</sup> Vgl. Xu, Shen, a.a.O., S.128.

<sup>773</sup> Vgl. Ebenda, S.128.

<sup>774</sup> Vgl. Ebenda, S.351.

<sup>775</sup> Vgl. Ebenda, S.317 und 412-413.

<sup>776</sup> Vgl. Zhu, Xi/Jiang, Bo-Qian, *Meng-zi*, S.229.

<sup>777</sup> Vgl. Han, Yu, *Shi-shuo*. In: Xie, Bing-Ying (Hrsg.): *Gu-wen-guan-zhi*, (Taipei, 1971), S.415.

<sup>778</sup> Vgl. Ebenda.

Nutzen hören sollte, sondern daß er zugleich die Pflicht empfing, die Lehre weiterzugeben. Der Konfuzianer Zenzi dachte täglich über die Dinge nach, ob er treu sei, ob er zuverlässig sei, und ob er die Lehre übe und als Vorbild weitergäbe.<sup>779</sup> Ein ähnliches Prinzip kann man auch in der Bibel finden: „Und was du von mir gehört hast durch viele Zeugen, das befiehlt vielen Menschen an, die tüchtig sind, auch andere zu lehren.“<sup>780</sup>

Das Wort für Lernen, *xue*, war in seinem Ursprung nicht getrennt von der Bedeutung „Lehren“, wie das Wort für Lehren, *jiao* auch Lernen beinhaltete. Etymologisch gesehen besteht das Wort *xue* (學) wesentlich aus „Lehren“ (教) und „Bedeckung“ (宀): die „bedeckten“ Kinder sollten durch die Belehrung zur Einsicht kommen.<sup>781</sup> In der Abteilung Lernen im *Buch der Sitte* heißt es, daß der Lernende weiß, was fehlt. Der Lernende erkennt, was ihm an Erkenntnis fehlt, dies macht ihm bewußt, daß er lernen muß; diesen Prozeß bezeichnete man als Einsicht. Wer lehrt, weiß wo die Grenze liegt; aus dem Wissen um diese Begrenzung wird er sich Mühe geben. Deswegen wurde gesagt: Lehren und Lernen wachsen gemeinsam. Wer lehrte, war ein Lernender.<sup>782</sup> Der Lernende (*xue-zhe*) wird in der modernen Sprache als Gelehrter bezeichnet. Nach der Qin-Zeit wurden beide Begriffe, *jiao* und *xue*, getrennt; *jiao* wurde nur für Lehren verwandt: „der andere erleuchtet“, und *xue* für Lernen: „der zur Einsicht kommen soll“.<sup>783</sup>

Die pädagogische Tätigkeit wurde in der klassischen Literatur mit zwei Begriffen bezeichnet, die Wandel bedeuten, *hua* und *yu*. Das Wort *hua* (化) besteht aus „Mensch“ und „Wandlung“, in früher Zeit wurde es nur als „Wandlung“ geschrieben (匕). Das Zeichen für „Wandlung“ wurde als umgedrehtes Zeichen Mensch (人) verstanden; Erziehung bedeutete in diesem Zusammenhang die Umkehrung des Menschen.<sup>784</sup> *Yu* (育) besteht im wesentlichen aus einem umgedrehten Kind (子). S. Xu erklärt das Wort so: für das Kind sorgen, damit es gut wird.<sup>785</sup> Das Wort besteht aus einem umgedrehten Kind, weil man glaubte, ein ungutes Kind könne durch Erziehung gut werden. Das Wort *yu* wurde auch mit „unmündig“ erklärt. Der Unmündige sollte versorgt werden, um gerecht zu werden. In alten Zeiten wurde das Wort *jiao* mit dem Wort *hua* in Verbindung gebracht für Erziehung oder Pädagogik: *jiao-hua*. Erst in späteren Zeiten wurde auch *yu* mit *jiao* in Verbindung gebracht für Erziehung oder Pädagogik: *jiao-yu*. Beide Begriffe stellen die Erziehung als eine Wandlung oder Umkehrung vor. Pädagogik kommt von *paidos agogos* (griech.): Knaben führen;<sup>786</sup> Im Chinesischen kommt Erziehung von Kind lehren oder Kind umwandeln.

Ein anderes chinesisches Wort *xun* kann man als pädagogische Terminologie der „Zurechtweisung“ bezeichnen. Das Wort *xun* wird als „aufklären und lehren“

---

<sup>779</sup> Vgl. Ren, Shi-Xian, *Zhong-guo-jiao-yu-si-xiang-shi*, (Taipei, 1993), S.46ff. Vgl. Liu, Bao-Nan, a.a.O., S.6.

<sup>780</sup> Die Bibel, 2. Timotheus 2,2.

<sup>781</sup> Vgl. Xu, Shen, a.a.O., S.128.

<sup>782</sup> Vgl. Wang, Meng-Ou, a.a.O., S.594.

<sup>783</sup> Vgl. Xu, Shen, a.a.O., S.128.

<sup>784</sup> Vgl. Ebenda, S.388.

<sup>785</sup> Vgl. Ebenda, S.751.

<sup>786</sup> Vgl. Böhm, Winfried, *Wörterbuch der Pädagogik*, (Stuttgart, 1994), S.518.

gedeutet. Das Schriftzeichen *xun* (訓) besteht aus „Wort“ (言) und „Fluß“ (川). Der Fluß fließt ohne Widerstand von oben nach unten und soll daher Gehorsam symbolisieren.<sup>787</sup> Das Wort *xun* (gehorsam) wurde synonym verwandt mit dem Wort *xun* (馴), das ebenfalls „Gehorsam“ heißt und als Schriftzeichen aus „Pferd“ (馬) und „Fluß“ (川) besteht: das Pferd sollte gezähmt und zum Gehorsam gebracht werden.<sup>788</sup> Ein weiteres Synonym ist das Wort *shun* (順), das aus „Fluß“ (川) und „Kopf“ (頁) besteht: vom Kopf bis zu den Füßen sollte völliger Gehorsam bestehen.<sup>789</sup> Das Wort für „führen“ heißt *dao*. Das Wort *dao* (導) besteht aus „Dao“ (道) und „Maßstab“ (寸). Das heißt, das Dao ist der Maßstab für die Führung.<sup>790</sup> Wer leitete, brauchte einen festen Maßstab, in diesem Sinn war das Dao der Maßstab. Oft wurde in der Literatur das Wort „Dao“ (道) verwandt im Sinn von „führen“ (導). Nach dem Maßstab des Daos zu führen, ist ein wichtiger Aspekt in der konfuzianischen Pädagogik.

Der Lehrer heißt *shi* oder *jiao-shi*. Das Wort *shi* (師) wurde ursprünglich als „Heeresgruppe“ (von 2500 Menschen) und im übertragenen Sinn als „Heerführer“ oder „Führer“ gedeutet.<sup>791</sup> Der Lehrer mußte ein Vorbild sein, damit die Schüler nachfolgen konnten. Im ganzen Reich war der Himmelssohn ein Vorbild für alle Menschen, Zuhause war der Vater das Vorbild. Diese Beispielhaftigkeit wurde von Konfuzius sehr stark betont. Er sagt, daß, wenn ein Lehrer sich richtig verhalte, die Schüler nachfolgen könnten, ohne daß man ihnen befehlen müsse. Wenn der Lehrer sich nicht recht verhalte, würden die Schüler nicht nachfolgen, auch wenn man ihnen befehlen würde.<sup>792</sup> Der Konfuzianer Xunzi erklärt, wie wichtig die Qualifikation des Lehrers sei. Er sagt:

*„Wenn Menschen klug sind, aber keinen Lehrer und Lehrmaßstab haben, werden sie Räuber sein; wenn sie tapfer und ohne Lehrer und Lehrmaßstab sind, werden sie Diebe sein. Aber wenn man den Lehrer und Lehrmaßstab hat, wird man schnell erkennen und tapfer mit Würde sein. Deswegen sind Lehrer und Lehrmaßstab die große Bestimmung für die Menschen, ohne diese gibt es Unheil für die Menschen.“*<sup>793</sup>

Wer andere lehrt, soll ein Vorbild sein, d.h. *yi-shen-zuo-ze*, das ist ein zentraler Punkt in der chinesischen Pädagogik. Der Lehrer hatte die Aufgabe, die Fehler der Lernenden zu korrigieren. Im *Buch der Sitte* heißt es, daß der Lernende häufig vier Fehler mache, und der Lehrer sollte das wissen: Erstens, der Lernende will viel wissen, ohne genau zu forschen; zweitens, er beschränkt sich auf einen kleinen Bereich, ohne das Wissen zu erweitern; drittens, er interessiert sich für vielerlei und folgt vielen Ideen, ohne eine feste Orientierung zu haben; viertens, er begrenzt seine Sicht, ohne Fortschritte zu machen. Der Lehrer sollte diese Fehler erkennen, um die Lernenden korrigieren zu können. Die Funktion der Erziehung war, die Fehler zu korrigieren, um den Schüler in Bildung wachsen zu lassen.<sup>794</sup> Der Lehrer sollte alle belehren, ohne Standesunterschiede zu berücksichtigen:

---

<sup>787</sup> Vgl. Xu, Shen, a.a.O., S.91.

<sup>788</sup> Vgl. Ebenda, S.471.

<sup>789</sup> Vgl. Ebenda, S.423.

<sup>790</sup> Vgl. Ebenda, S.122.

<sup>791</sup> Vgl. Ebenda, S.275 und 361.

<sup>792</sup> Vgl. Zhu, Xi/Jiang, Bo-Qian, *Lun-yu*, S.194.

<sup>793</sup> Xunzi, a.a.O., S.194.

<sup>794</sup> Vgl. Wang, Meng-Ou, a.a.O., S.601.

*you-jiao-wu-li*. Seit Konfuzius gab es Bildungsmöglichkeiten für alle Schichten. Der Lehrer sollte auch die Begabungen der Lernenden und ihre Lebenssituationen berücksichtigen: *yin-cai-shi-jiao*. In den *Gesprächen* beantwortet Konfuzius die Fragen nach der Sonnespflicht sehr unterschiedlich, je nach den Voraussetzungen der Fragenden.<sup>795</sup> Die Aufgabe der Lehrer war es, Nachfolger heranzuziehen. Im *Buch der Sitte* steht: „Wer gut singen kann, sollte auch andere seiner Stimme nachfolgen lassen; wer gut lehren kann, sollte andere seinem Herzen nachfolgen lassen.“<sup>796</sup>

### 5.2.3 Das Handeln

Im alten China hatte der Vater die Aufgabe, den Sohn zu belehren; die Aufgabe des Sohnes war das Lernen. Nur durch das Lernen konnte ein Sohn in die rechte Sonnespflicht wachsen und seine Pflicht gut erkennen und erfüllen. Der Konfuzianismus betonte die Formbarkeit des Menschen bzw. des Kindes. Diese Formbarkeit war ein Ausgangspunkt der konfuzianischen Pädagogik. Konfuzius sagt: Die Natur der Menschen sei ähnlich, aber durch Lernen unterschieden sie sich voneinander. Nur die höchste Klugheit und die tiefste Dummheit würden sich nicht ändern. Nur wenige wüßten viel von Natur aus, die meisten würden durch Lernen erkennen.<sup>797</sup> Konfuzius bemerkt, er sei selbst nicht mit der Erkenntnis geboren.<sup>798</sup> Der Konfuzianer Xunzi fordert: Das Lernen sollte nicht aufhören. Er sagt, daß das Dunkelblau aus dem Hellblau komme und blauer als dieses sei; Eis bestehe aus Wasser, aber sei kälter als dieses; Holz würde durch Verarbeitung gerade; das Messer würde durchs Schleifen geschärft; der Edle sollte umfangreich und tiefgründig lernen und erkennen und sich selbst ständig reflektieren, dann würde er erleuchtet und fehlerlos im Handeln sein.<sup>799</sup> In diesen Sinn war der Lernprozeß ein entscheidender Faktor für die Persönlichkeitsentwicklung. Über die Wichtigkeit des Lernprozesses schreibt Xunzi weiter:

*„Ein Reiter kann tausend Meilen zurücklegen, nicht weil er gute Beine hat, sondern mit Hilfe des Pferdes. Ein Schiffer kann den Fluß überqueren, nicht weil er gut schwimmen kann, sondern mit Hilfe des Schiffes. Die Edlen sind nicht von Geburt an unterschiedlich, sondern mit Hilfe der Gegenstände (des Lernens). Wenn man nicht auf das Hochgebirge steigt, weiß man nicht, wie hoch der Himmel ist. Wenn man nicht in das tiefe Tal herabsteigt, weiß man nicht, wie tief die Erde ist. Wenn man die überlieferten Worte der Heiligen nicht hört, dann weiß man nicht, wie groß das Wissen ist.“<sup>800</sup>*

Die Kinder der barbarischen Völker haben gleiche Stimmen von Natur aus; wenn sie wachsen, haben sie unterschiedliche Lebensweisen und Gewohnheiten, weil sie unterschiedlich erzogen worden sind. Dieser Gedanke der Formbarkeit der Kinder führte dazu, daß die Menschen in der alten Zeit die Kinder so früh wie möglich schon erziehen wollten.

---

<sup>795</sup> Vgl. Zhu, Xi/Jiang, Bo-Qian, *Lun-yu*, S.16-17.

<sup>796</sup> Wang, Meng-Ou, a.a.O., S.601.

<sup>797</sup> Vgl. Zhu, Xi/Jiang, Bo-Qian, *Lun-yu*, S.262-263.

<sup>798</sup> Vgl. Ebenda, S.96.

<sup>799</sup> Vgl. Xunzi, a.a.O., S.25.

<sup>800</sup> Ebenda, S.26.

Im Konfuzianismus gab es zwei Hauptrichtungen über die menschlichen Natur: die einen meinten, der Mensch sei von Natur aus gut, die anderen, er sei von Natur aus böse; beide aber stimmten darin überein, daß Erziehung notwendig sei: den einen war sie notwendig, um die guten Menschen weiter auf dem guten Weg zu halten; den anderen, um das Böse im Menschen zu begrenzen und ihn auf den guten Weg zu führen.<sup>801</sup> Konfuzius sagt, der Mensch sei von Geburt „gerade“ (zhi), die Menschen würden sich nur durch das Lernen voneinander unterscheiden.<sup>802</sup> Die Lehrenden sollten eine gute Umgebung schaffen, damit die Lernenden innerlich darauf reagieren und sich verändern könnten.

Der Bereich des Lernens umfasst das Wissen und das Handeln, aber im konfuzianischen Sinn ist das Wissen nicht um des Wissens willen da, sondern es soll einem besseren Handeln dienen. Das Lernen sollte durch Übung eingepreßt werden. In den *Gesprächen* steht: Lernen und dann ständige Übung bringt Freude.<sup>803</sup> Das Wort *xue* für Lernen heißt, wie oben erklärt, nachahmen. Übung heißt *xi* (習), wesentlich aus „Flügel“ (羽) bestehend, *Das etymologische Wörterbuch* deutet es als „wiederholte Übung des Fliegenlernens.“<sup>804</sup> *Xue-xi* wurde später im Sinn von „Lernen“ verwandt. *Xue* sei durch Nachahmung und Aneignung von Neuem, *xi* durch Übung und Praktizieren Verinnerlichung oder Aneignung einer Gewohnheit. *Xue* bedeute jeden Tag das zu lernen, was man nicht wisse, *xi* jeden Monat das zu üben und zu behalten, was man schon könne. Durch neue Erfahrung und wiederholte Übung würden die Dummen erhellt und die Schwachen gestärkt. Bei der ständigen Übung werden zwei Aspekte betont. Zum einen sollte man im Sitzen und Stehen lernen; zum anderen sollte man ständig entsprechend den Jahreszeiten lernen, d.h. in Frühling und Herbst sollte Sitte und Musik gelernt werden, in Winter und Sommer Gedichte und Urkunden. Das Lernen der Klassiker diene dazu, daß man gutes Benehmen und rechtes Handeln lerne.<sup>805</sup> Konfuzius erklärt, warum Menschen Lieder lernen sollten: „Die Lieder sind geeignet, um anzuregen; geeignet, um zu beobachten; geeignet, um zu vereinigen; geeignet, um den Groll zu wecken; in der Nähe dem Vater zu dienen, in der Ferne dem Fürsten zu dienen.“<sup>806</sup> Die Klassiker zu verstehen, hatte zum Zweck, daß der Sohn sich kultiviert, um dem Vater besser dienen zu können.

Im Konfuzianismus stand die menschliche Beziehung im Mittelpunkt. Es ging nicht allein darum, die menschlichen Beziehungen zu erkennen, sondern sie in der Wirklichkeit zu leben. Die Menschen sollten von Kindheit an gute Lebenshaltungen lernen, die Jüngeren den Älteren gehorchen, die Unwürdigen den Würdigen und die Toren den Klugen. Die Frühergeborenen hatten Vorrechte gegenüber den Spätergeborenen; z.B. sollten köstliche Speisen von den Älteren zuerst genossen oder Arbeiten von den Jüngeren zuerst verrichtet werden. Man sollte dem gehorchen, der einen gezeugt hatte und der einen lehrte. Diese Haltung des Gehorsams bereitete den Sohn auf eine Dienstbereitschaft vor, daß er später seine Pflicht dem Vater gegenüber recht erfüllen konnte. Gehorsam und Dienstfähigkeit waren selbst Ergebnisse der Lernprozesse zur

---

<sup>801</sup> Vgl. Wang, Fong-Xie, a.a.O., S.59-61.

<sup>802</sup> Vgl. Zhu, Xi/Jiang, Bo-Qian, *Lun-yu*, S.80.

<sup>803</sup> Vgl. Ebenda, S.1.

<sup>804</sup> Vgl. Xu, Shen, a.a.O., S.380.

<sup>805</sup> Vgl. Zhu, Xi/Jiang, Bo-Qian, *Lun-yu*, S.1.

<sup>806</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1996), S.173.

## Sohnespflichterfüllung.

Kinder sollten Gehorsam durch alltägliche, praktische Arbeiten lernen. Zuhause sollten Kinder in Reinheit und Fleiß unterwiesen werden. Sie sollten menschlichen Umgang gemäß der Sitte kennenlernen. Nicht nur der Körper sollte trainiert werden, sondern auch ihr Geist. Gehorsam sollte zu einer guten Gewohnheit ausgebildet werden. Erkennen und Praktizieren sollten ausgewogen sein. Im engeren Sinn war der Nutzen des Wissens für das Handeln, somit lag das wahre Wissen im Handeln. Konfuzius definiert das Lernen folgendermaßen: „Wer Vater und Mutter dient, so daß er dabei seine ganze Kraft aufbietet, wer dem Fürsten dient, so daß er seine Person drangibt, wer im Verkehr mit Freunden so redet, daß er zu seinem Worte steht: Wenn es von einem solchen heißt, er habe noch nicht gelernt, so glaube ich doch fest, daß er gelernt hat.“<sup>807</sup>

Das Lernen wurde durch das Handeln definiert. An anderer Stelle in den *Gesprächen* heißt es: „Ein Edler, der beim Essen nicht nach Sättigung fragt, beim Wohnen nicht nach Bequemlichkeit fragt, eifrig im Tun und vorsichtig im Reden, sich denen, die Grundsätze haben, naht, um sich zu bessern: der kann ein das Lernen Liebender genannt werden.“<sup>808</sup> Im Buch *Mitte und Maß* steht, daß man viel lernen sollte, aber das letztendliche Ziel sei das umsichtige Handeln.<sup>809</sup> Der spätere Konfuzianer Y.M. Wang hat die konfuzianische Lehre zusammengefaßt: die Einheit von Wissen und Handeln (zhi-xing-he-yi) war der grundlegende konfuzianische Gedanke.<sup>810</sup> In diesem Sinn war die Sohnspflicht nicht nur ein Wissen, sondern eine Tat. Die geschichtlichen Personen mit vorbildhafter Sohnspflicht hatten nicht allein ehrfürchtige Gedanken, sondern sie praktizierten ihre Sohnspflicht. Eine ehrfürchtige Haltung gegenüber dem Vater war die Grundlage für das Lernen, aber der Sohn sollte lernen, auch in kleinen Dingen gehorsam zu sein, damit er später die ganze Sohnspflicht erfüllen konnte. Im *Buch der Urkunden* steht, daß der Sohn beim Hausbau schon beim Fundament mitarbeiten und bei der Landwirtschaft bereits bei der Aussaat mithelfen sollte; so sollte die Sohnspflicht und den Gehorsam im kleinen beginnen.<sup>811</sup>

Die Sohnspflicht war die Grundlage aller Taten. Die konfuzianischen pädagogischen Gedanken waren, daß Menschen nur durch Lernen geformt würden. In *Buch der Sitte* steht: „Wenn eine Jade nicht geschliffen wird, wird aus ihr kein gutes Werkzeug werden.“<sup>812</sup> Die Kinder waren wertvolle Geschöpfe des Himmels, aber sollten durch Erziehung zu wahren Menschen werden, wie eine Jade nur durch Schleifen von der Erde gereinigt und geformt werden kann. Ein gutes Werkzeug zu werden, war ein pädagogisches Ziel der Kindererziehung (cheng-qi). Höchstes Ziel war, ein vielfältig verwendbares Werkzeug zu werden. In den *Gesprächen* steht: Der Edle sollte kein Werkzeug sein, das nur *einen* Zweck hat.<sup>813</sup> Diese Erweiterung der Sohnspflicht sollte über die Familie im engeren Sinn hinausgehen. Ein ehrfürchtiger Sohn zu werden, war ein Prozeß des

---

<sup>807</sup> Zhu, Xi/Jiang, Bo-Qian, *Lun-yu*, S.5.

<sup>808</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1996), S.41.

<sup>809</sup> Vgl. Zhu, Xi/Jiang, Bo-Qian, *Zhong-yong*, S.31.

<sup>810</sup> Vgl. Wang, Fong-Xie, a.a.O., S.219.

<sup>811</sup> Vgl. Qu, Wan-Li, a.a.O., (1993), S.94.

<sup>812</sup> Wang, Meng-Ou, a.a.O., S.594.

<sup>813</sup> Vgl. Zhu, Xi/Jiang, Bo-Qian, *Lun-yu*, S.20.

Lernens.

### 5.3 Die Erweiterung

#### 5.3.1 Die Menschlichkeit

In den *Gesprächen* steht, daß die Sohnespflicht die Wurzel der Menschlichkeit sei. Wenn die Wurzel feststehe, wachse der Weg (Dao).<sup>814</sup> Die Menschlichkeit *ren* war die zentrale Moral des Konfuzianismus, die für alle Menschen galt. Die Menschlichkeit zu vollenden (*cheng-ren*) hieß, ein vollendeter Mensch zu werden (*cheng-ren*). Um die Menschlichkeit zu verwirklichen, sollte man mit der Sohnespflicht beginnen. Die Sohnespflicht sollte zur Menschlichkeit erweitert werden. Bereits im *Buch der Sohnespflicht* wurde das Prinzip der Erweiterung zum Ausdruck gebracht: Der Dienst der Sohnespflicht sollte sich nicht allein auf den Vater beschränken, sondern der Sohn sich zu einem vollkommenen Menschen entwickeln.<sup>815</sup> Der Konfuzianismus betonte die Bedeutung der Menschlichkeit: „Ein Mensch ohne Menschlichkeit, was hilft dem die Sittlichkeit? Ein Mensch ohne Menschlichkeit, was hilft dem die Musik?“<sup>816</sup> „Pietät und Gehorsam: das sind die Wurzeln der Menschlichkeit.“<sup>817</sup> „Ein Lernender kann nicht sein ohne großes Herz und starken Willen; denn seine Last ist schwer, sein Weg ist weit. Die Menschlichkeit, die ist seine Last: ist sie nicht schwer? Im Tode erst ist er am Ziel: ist das nicht weit?“<sup>818</sup>

Diese Menschlichkeit zu erlangen, ist sogar wichtiger, als das Leben zu erhalten. „Ein willensstarker Mann von sittlichen Grundsätzen sollte nicht nach Leben auf Kosten seiner Menschlichkeit streben. Er sollte seinen Leib in den Tod geben, um die Menschlichkeit zu vollenden.“<sup>819</sup> Die Menschlichkeit beinhaltet folgendes Sittengesetz: Was man sich für sich selbst nicht wünschte, sollte man auch dem anderen nicht tun.<sup>820</sup> Dieses Prinzip findet man auch in der Bibel: „Alles nun, was ihr wollt, daß euch die Leute tun sollen, das tut ihnen auch!“<sup>821</sup>

Der Begriff *ren* hatte in der konfuzianischen Literatur verschiedene Bedeutungsebenen. Die Menschlichkeit galt als erreichbar, man sollte sich ihr nähern: Konfuzius sagt, daß es sehr schön sei, die Menschlichkeit zum Nachbarn zu haben. Er meint, daß man die Menschlichkeit schon habe, wenn man sich um sie bemühe.<sup>822</sup> Aber in einem tieferen Sinne bekennt Konfuzius auch, daß er die wahre Menschlichkeit noch nicht erreicht habe.<sup>823</sup> *Das etymologische Wörterbuch* erklärt *ren* folgendermaßen: das Schriftzeichen 仁 (*ren*) besteht aus 二 (zwei) und 人 (Mensch) und heißt „Zuneigung (zweier Vertrauter)“, es drückt also eine

---

<sup>814</sup> Vgl. Ebenda, S.2.

<sup>815</sup> Vgl. Huang, De-Shi, a.a.O., S.1ff.

<sup>816</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1996), S.50.

<sup>817</sup> Ebenda, S.37.

<sup>818</sup> Ebenda, S.93.

<sup>819</sup> Ebenda, S.115. In diesen Zitaten 816-819 setze ich das Wort „Menschlichkeit“ für *ren* ein, wo Richard Wilhelm in seiner Übersetzung „Menschenliebe“, „Menschentum“ oder „Sittlichkeit“ verwandte.

<sup>820</sup> Vgl. Zhu, Xi/Jiang, Bo-Qian, *Lun-yu*, S.241.

<sup>821</sup> Die Bibel, Matthäus 7,12.

<sup>822</sup> Vgl. Zhu, Xi/Jiang, Bo-Qian, *Lun-yu*, S.42.

<sup>823</sup> Vgl. Ebenda, S.102.

zwischenmenschliche Beziehung aus. Zwischen zwei Menschen entsteht die Sittlichkeit. Mensch zu sein heißt, nicht allein zu sein; der Mensch lebt in einem Gemeinwesen.<sup>824</sup> Das Wort *ren* drückt damit das Wesen des Menschen aus.

Die erste Erwähnung des Wortes *ren* findet man im *Buch der Lieder*, wo es im Sinn von „Männlichkeit“ verwandt wurde. Die Männlichkeit drückte eine innere Eigenschaft der Persönlichkeit des Menschen aus. Im archaischen Schriftzeichen (Siegelchrift) sollte „zwei“ eine Bekräftigung des Bestandteils „Mensch“ sein, d.h. das Wort *ren* bedeutete einfach „Mensch“. Im Unterschied zur anderen Schreibweise des Wortes *ren* (人), die ursprünglich mehr den äußeren oder konkret-physischen Menschen bezeichnete, stellte die Schreibweise 仁 mehr den inneren Gehalt des Menschseins, seine allgemein-ethische Dimension dar. In der Sprachgeschichte entwickelte sich *ren* (仁) weiter und wurde im Buch *Zuo-zhuan* im Sinne von Barmherzigkeit verwandt.<sup>825</sup> Konfuzius hatte das Wort weiter interpretiert und gedeutet. Seitdem umfaßte der Begriff *ren* viele Tugenden (vor allem die Sohnespflicht), er war der höchste Begriff der Moral. Der Begriff wurde nicht mehr nur als innere menschliche Eigenschaft verstanden, sondern auch auf die zwischenmenschliche Beziehung bezogen. Die ganze konfuzianische Lehre konnte man als die Lehre von *ren* bezeichnen. Der Konfuzianer F. G. Xu erklärt *ren* folgendermaßen: das Wort *ren* (仁) wurde anfangs einfach als „Mensch“ verstanden und erst im Laufe der Zeit mehr und mehr als „Nächstenliebe“ (qin) interpretiert. Über die Menschlichkeit *ren* wurde der Mensch definiert. Ohne Menschlichkeit sei der Mensch ein dürres Holz und abgestorben (ma-mu-bu-ren).<sup>826</sup> Die Interpretation des Schriftzeichens *ren* als zwei Menschen geht im Kern auf Vater und Sohn zurück, aber in seiner Bedeutung über diese hinaus.

Der Begriff *ren* hatte zwei Aspekte, er wurde häufig mit den beiden Begriffen *zhong* (Treu) und *shu* (Güte) erklärt. *Zhong* heißt „treu“ oder „gewissenhaft“. *Das etymologische Wörterbuch* erklärt *zhong* mit „Ehrfurcht“ und „mit ganzem Herzen“. Um menschlich zu handeln, müsse man mit Ehrfurcht beginnen. Der Han-Konfuzianer Z. S. Dong erklärt das Wort *zhong* (忠) sinngemäß als „ungeteiltes Herz“ (一心), was Treue ausdrückte; ein „geteiltes Herz“ (二心) drücke dagegen Unheil (患) aus.<sup>827</sup> *Zhong* (Treue) wurde später als eine zentrale Tugend, die zwischen Vorgesetztem und Untertan zu walten habe, angesehen. *Zhong* betont mehr die innere Selbstkultivierung des Menschen. *Shu* (恕) bedeutete „gütig“, im heutigen Chinesisch wird es im Sinn von „Vergebung“ verwandt. *Das etymologische Wörterbuch* erklärt *shu* einfach mit *ren* (Menschlichkeit). *Shu* wurde auch als Weg zur Menschlichkeit betrachtet. Konfuzius nannte *shu* eine Richtschnur für das ganze Leben. Wenn man Menschen mit Ehrfurcht behandelt, wird man von ihnen ebenfalls mit Ehrfurcht behandelt; wenn man Menschen mit Güte (*shu*) begegnet, wird man von ihnen geliebt (*ai*). *Zhong* betont die Aufgabe, sich selbst zu vollenden; *shu* betont, anderen zur Vollendung zu helfen. Das „Selbst-fest-stehen“ (*ji-li*) und „Selbst-erleuchtet-sein“ (*ji-da*), bedeutet *zhong*; dem anderen dazu verhelfen, bedeutet *shu*.<sup>828</sup> In den *Gesprächen* steht: „Was die

<sup>824</sup> Vgl. Xu, Shen, a.a.O., S.369.

<sup>825</sup> Vgl. Zuo, Qiu-Ming, a.a.O., S.367.

<sup>826</sup> Vgl. Xu, Fu-Guan, *Shi-lun-yu-de-`ren´. Kong-xue-xin-lun*. In: *Ming-zhu-ping-lun*, Bd.6, Nr.6, (Taipei, 1955), S.364.

<sup>827</sup> Vgl. Xu, Shen, a.a.O., S.518.

<sup>828</sup> Vgl. Zhu, Xi/Jiang, Bo-Qian, *Lun-yu*, S.49.

Menschlichkeit anlangt, so festigt er andere, da er selbst wünscht, gefestigt zu sein, und klärt andere auf, da er selbst wünscht, aufgeklärt zu sein.“<sup>829</sup>

Die Erweiterung der Menschlichkeit begann in der Vater-Sohn-Beziehung; die Sohnespflicht sollte schon von Menschlichkeit geprägt sein. Wer die Sohnespflicht erfüllte, konnte auch darüber hinaus ohne Widerstehen den Vorgesetzten dienen. Wer Zuhause dem Vater gut diente, konnte einen Dienst in der Öffentlichkeit ausüben und den Nachkommen einen guten Ruf hinterlassen. Die Bereitschaft, über den engsten Kreis der Menschlichkeit in der Vater-Sohn-Beziehung hinauszugehen, kennzeichnete einen ehrfürchtigen Sohn.

### 5.3.2 Die menschlichen Beziehungen

Im klassischen Konfuzianismus gab es zwei Beziehungsachsen: die Beziehung zwischen dem Himmel und den Menschen und die Beziehung zwischen den Menschen untereinander. Die Beziehung zwischen Himmel und Menschen war die Grundlage für alle zwischenmenschlichen Beziehungen, weil der Himmel die Quelle aller Werte war. Die menschliche Beziehung (*ren-lun*) wurde, wie anfangs erwähnt, auch himmlische Beziehung (*tian-lun*) genannt, die menschliche Ordnung auch himmlische Ordnung, *tian-zhi* oder *tian-xu*. Bereits im *Buch der Urkunden* wurde die menschliche Ordnung zu bewahren als eine wichtige Aufgabe der Beamten genannt.<sup>830</sup> Menzius betont die menschlichen Beziehungen folgendermaßen:

*„Es geht den Menschen also: wenn sie genügende Nahrung, warme Kleidung und behagliche Wohnung haben, aber keine Unterweisung, so werden sie wie die Tiere des Feldes. Das tat den Heiligen leid, und sie ernannten den Sia [Qi] zum Lehrmeister. Er unterwies das Volk in den Verpflichtungen der Menschen, daß zwischen Vater und Sohn die Liebe [qin, Zuneigung] ist, zwischen Fürst und Diener die Pflicht, zwischen Mann und Frau der Unterschied der Gebiete der Tätigkeit, zwischen Alt und Jung der Abstand, zwischen Freund und Freund die Treue.“*<sup>831</sup>

Die Beziehung zwischen dem Himmel und den Menschen war eine Vater-Sohn-Beziehung, und auch in den menschlichen Beziehungen war die Vater-Sohn-Beziehung das Grundlegende und Zentrale. Diese zentrale Beziehung sollte erweitert werden. Wenn der Sohn seine Sohnespflicht gegenüber dem Vater erfüllte, dann ehrte der Sohn auch die anderen Söhne des Vaters, weil sie alle vom Vater abstammten. Die Ausdehnung der Sohnespflicht auf die Vorfahren des Vaters bewirkte ein Familienzusammengehörigkeitsgefühl. Das Bewußtsein, daß letztlich der Himmel der Vater aller Menschen war, bewirkte ein Eingebundensein in die Menschheitsfamilie.

Das chinesische Wort für menschliche Beziehung heißt *ren-lun*. Nach dem *etymologischen Wörterbuch* heißt *lun* (倫) „hundert Wagen“ (bei), was im

---

<sup>829</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1996), S.80.

<sup>830</sup> Vgl. Qu, Wan-Li, a.a.O., (1993), S.16.

<sup>831</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1994), S.97.

übertragenen Sinn „gleichartige soziale Gruppe“ bedeutet.<sup>832</sup> Nach dem Buch *Shi-min* heißt *lun* „Kreise ziehen, wie ein Stein im Wasser Kreise zieht“.<sup>833</sup> Der Autor X.T. Fee erklärt zu der chinesischen Sozialstruktur und den menschlichen Beziehungen folgendes: Der Mensch sei das Zentrum, sozusagen der Stein, der Kreise zieht; seine engeren Beziehungen bilden den engsten, ersten Kreis, darüber hinaus entstünden weitere Kreise von entfernteren Beziehungen, die aber je entfernter desto lockerer würden. Jede Person habe dabei eine eigene Kreisstruktur.<sup>834</sup> Die Unterschiede in der Nähe der Beziehung spielten im Konfuzianismus eine große Rolle. Theoretisch konnten die Beziehungskreise immer weiter ausgedehnt werden, bis die gesamte Menschheit eingeschlossen war; aber praktisch legte der Konfuzianismus auch eine Grenze fest durch die fünf verschiedenen Trauergrade (*wu-fu*). Die Person sollte im engsten Kreis mit der Pflege der Beziehungen beginnen, d.h. *deng-chi-zhi-ai*.

Für Menzius war die Sohnespflicht der Inhalt der Menschlichkeit (*ren-zhi-shi*). Er sagt, daß es niemanden gegeben habe, der Menschlichkeit besaß und den eigenen Vater verlassen hat.<sup>835</sup> Die Sohnespflicht galt als Ausgangspunkt der Menschlichkeit. Wer den eigenen Vater nicht ehrt, der kann auch die Väter anderer Menschen nicht ehren. Diesen Zusammenhang und dieser Übergang von einem näheren Verhältnis zum allgemeineren Begriff findet man auch in der Bibel: „Wenn jemand spricht: ich liebe Gott, und haßt seinen Bruder, der ist ein Lügner. Denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, wie kann er Gott lieben, den er nicht sieht?“<sup>836</sup> Menzius beschrieb die Aufgabe des Herrschers damit, daß dieser in erster Linie dafür sorgen solle, daß die Menschen ihren eigenen Eltern dienen können. „Darum sorgt ein klarblickender Fürst für eine geordnete Volkswirtschaft, damit die Leute einerseits genug haben, um ihren Eltern zu dienen, und andererseits genug, um Weib und Kind zu ernähren.“<sup>837</sup>

Für den Konfuzianismus hatte jeder die Aufgabe, die Sohnespflicht zu erfüllen, das hatte zwei Aspekte: Zum einen war die Erfüllung der Sohnespflicht unabhängig vom sozialen Stand, zum anderen war auch jeder Mensch befähigt, in seinem Rahmen die Sohnespflicht zu erfüllen. Menzius unterscheidet die Unfähigkeit und die Unterlassung: „Wenn einer den Großen Berg unter den Arm nehmen soll und damit übers Nordmeer springen und er sagt, das kann ich nicht, so ist das wirkliche Unfähigkeit; wenn aber einer sich vor Älteren verneigen soll und er sagt, das kann ich nicht, so ist das Unterlassung, nicht Unfähigkeit.“<sup>838</sup> Für Menzius ist die Sohnespflicht für jeden Menschen gültig und für jeden realisierbar. Zur Realisierung der Menschlichkeit sollte jeder im eigenen Familienkreis beginnen. Im Buch *Mitte und Maß* steht geschrieben: „Der Weg des Edlen ist gleich einer weiten Reise: Man muß in der Nähe anfangen. Oder er ist gleich der Besteigung eines hohen Bergs: Man muß von unten anfangen.“<sup>839</sup> Für Menzius war die Haltung gegenüber dem eigenen Vater bzw. anderen Vätern von

---

<sup>832</sup> Vgl. Xu, Shen, a.a.O., S.376.

<sup>833</sup> Vgl. Fei, Xiaotong (Xiao-Tong), *Xiang-tu-chong-jian. Xiang-tu-zhong-guo*, (Taipei, 1947), S.26.

<sup>834</sup> Vgl. Ebenda, Fei nannte die chinesische Sozialstruktur *cha-xu-ge-ju*.

<sup>835</sup> Vgl. Zhu, Xi/Jiang, Bo-Qian, *Meng-zi*, S.4 und 184.

<sup>836</sup> Die Bibel, 1. Johannes 4,20.

<sup>837</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1994), S.51.

<sup>838</sup> Ebenda, S.49.

<sup>839</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1997), S.31.

Natur aus unterschiedlich. Jedes Lebewesen hatte einen Erzeuger, für jeden Menschen war der eigene Vater die Wurzel (yi-ben). Die dem Erzeuger vom Gezeugten entgegengebrachte Ehre war das Wesen der Sohnespflicht. Ohne die Wurzel, den eigenen Vater, zu ehren, war der Mensch, als ob er keinen Vater hätte, damit war er nicht von den Tieren zu unterscheiden.<sup>840</sup>

Es gab eine Diskussion zwischen den Lehren Menzius´ und Mozi´ über die unterschiedliche Liebe (deng-cha-zhi-ai) oder unterschiedslose Liebe (jian-ai). Mozi sah die Wurzel der Bosheit darin, daß der Sohn nur dem eigenen Vater diene, der Beamte sich nur um das eigene Haus kümmerte, der Fürst nur auf das eigene Fürstentum achtete. Er betonte die Notwendigkeit der Ausdehnung über den eigenen Kreis hinaus; den ferneren Menschen sollte man wie den näheren dienen. Zentrale Vorstellung bei Mozi war die allgemeine Menschenliebe: *jian-ai*. Er fragte, ob es, wenn alle Menschen unter dem Himmel die anderen wie sich selbst liebten, noch Ehrfurchtslosigkeit gäbe? Wenn der Beamte sich auch um das Haus des Nächsten kümmerte, gäbe es dann noch Dieberei? Wenn der Fürst auch an die anderen Fürstentümer achtete, gäbe es noch Krieg?<sup>841</sup>

Menzius sah (im Sinne des Konfuzius) in den verfallenen Zeiten die Notwendigkeit, den ehrenden Dienst des Sohnes gegenüber dem Vater zuerst in Ordnung zu bringen. Der Sohn sollte sich seiner Stellung gemäß dem Vater gegenüber gut verhalten. In zweiter Linie sollte er dann die Ehrfurcht vom eigenen Vater auf die Väter anderer Menschen ausdehnen. Menzius kritisierte an Mozi, daß die Prioritäten verkehrt gesetzt seien; zuerst müsse im engsten Kreis die Sohnespflicht praktiziert werden. Menzius sagt: „Der Weg ist nahe, und sie suchen ihn in der Ferne. Das Werk ist leicht, und sie suchen es in Schwierigkeiten. Wenn alle Menschen ihre Nächsten lieben und ihre Älteren ehren, so ist die Welt in Frieden.“<sup>842</sup> Er meinte aber auch, daß der Dienst ausgeweitet werden und Nächstenliebe an den Elendensten praktiziert werden sollte.<sup>843</sup>

*„Ein alter Mann, der keine Gattin mehr hat, heißt ein Witwer; eine alte Frau, die keinen Gatten mehr hat, heißt eine Witwe; alte Leute ohne Söhne heißen Einsame, junge Kinder ohne Vater heißen Waisen. Diese vier sind die Elendesten unter allen Menschen, denn sie haben niemand, bei dem sie Hilfe suchen können.“<sup>844</sup>*

Nach konfuzianischer Vorstellung entstand eine ideale gesellschaftliche Harmonie durch die Ausdehnung der Sohnespflicht.

*„Behandle ich meine älteren Verwandten wie es dem Alter gebührt, und lasse das auch den Alten der andern zugute kommen; behandle ich meine jüngeren Verwandten wie es der Jugend gebührt, und lasse das auch den Jungen der andern zugute kommen; so kann ich die Welt auf meiner Hand sich drehen lassen.“<sup>845</sup>*

---

<sup>840</sup> Vgl. Zhu, Xi/Jiang, Bo-Qian, *Meng-zi*, S.133-134.

<sup>841</sup> Vgl. Ebenda, S.104.

<sup>842</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1994), S.118.

<sup>843</sup> Vgl. Zhu, Xi/Jiang, Bo-Qian, *Meng-zi*, S.40.

<sup>844</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1994), S.56.

<sup>845</sup> Ebenda, S.49.

Die konfuzianische Menschlichkeit *ren* war im Ziel nicht sehr verschieden von der allgemeinen Menschenliebe des Mozi. Die unterschiedliche Liebe zum engsten Kreis war ein praktizierbarer Weg, der erweitert werden sollte zur unterschiedlosen Liebe zur gesamten Menschheit. Die Beziehung zwischen Vater und Sohn sollte sich damit weiter auswirken auf die gesamten zwischenmenschlichen Beziehungen.

### 5.3.3 Die Reichsfamilie

Der chinesische Familienbegriff *jia* galt dem Konfuzianismus als Modell zur Erklärung der Welt. *Jia* wurde in geistlicher, zeitlicher und räumlicher Hinsicht ausgedehnt. In geistlicher Hinsicht betrachtete man den Himmel als Vater und die Menschheit als Himmelsfamilie, die durch den Opferkult des Himmelssohnes und die Vollendung der Tugend verwirklicht werden sollte; in zeitlicher Hinsicht wurde der Begriff *jia* auch auf Vorfahren und Nachkommen ausgedehnt, durch Überlieferung des Lebens sollte eine ewige Familienexistenz entstehen; in räumlicher Hinsicht wurde *jia* auch auf entferntere Verwandte und Bekannte ausgedehnt, die als Reichsfamilie durch Erweiterung der zwischenmenschlichen Beziehungen entstehen sollte. Diese allgemeine Sicht der Familie versuchten die Konfuzianer durch Ordnung der Familie im engeren Sinn, durch die Vater-Sohn-Beziehung Schritt für Schritt zu realisieren. Die Sohnespflicht sollte erweitert werden zur allgemeinen Menschenliebe, die Vater-Sohn-Beziehung zu Beziehungen zwischen den Menschen, und damit sollte die Familie im engeren Sinn zu einer Reichsfamilie ausgedehnt werden.

Konfuzius wollte die harmonische gesellschaftliche Ordnung nicht durch politische Gesetze stiften, sondern durch die von der Sittlichkeit geregelten menschlichen Beziehungen: Im Konfuzianismus gab es fünf verschiedene menschliche Beziehungen: Vater-Sohn, älterer Bruder-jüngerer Bruder, Ehemann-Ehefrau, Vorgesetzter-Untertan, Freund-Freund. Davon sind drei Beziehungen familiäre Beziehungen, die Vater-Sohn-Beziehung ist die wichtigste von ihnen. Die Beziehung vom Vorgesetzten und Untertan galt als Erweiterung der Vater-Sohn-Beziehung, die zentrale Moral dabei war die Treue (*zhong*). Die Beziehung zwischen Freunden galten als Erweiterung der brüderlichen Beziehung, die zentrale Moral war dabei die Zuverlässigkeit (*xin*). Die Beziehung vom älteren Bruder und jüngeren Bruder wurde auch als Abbild der Vater-Sohn-Beziehung gesehen. Ein chinesisches Sprichwort lautet: Der älteste Bruder ist wie ein Vater zu betrachten (*zhang-xiong-ru-fu*).

Y. W. Hsieh sagt, die Sohnespflicht war nicht Endpunkt, sondern Ausgangspunkt aller Tugenden. Diese Tugend sollte von der engsten Vater-Sohn-Beziehung auf die Väter anderer Menschen erweitert werden. Dem eigenen Vater zu dienen, war das Mindestmaß der Tugenden; aber ohne diese Voraussetzung konnte man auch keine andere Tugend verwirklichen.<sup>846</sup> Er bemerkt weiter, daß die Förderung der Sohnespflicht auf die alte chinesische politische Gesellschaft einen großen Einfluß ausgeübt hatte. Die alten Kaiser, noch bis zur Han-Zeit und darüber hinaus, suchten die Welt durch Tugend zu regieren und an jede Politik den

---

<sup>846</sup> Vgl. Hsieh, Yu-Wei, a.a.O., (1959), S.23-24.

Maßstab der Sohnespflicht anzulegen. Die Treue des Untertans stammte von der Sohnespflicht des ehrfürchtigen Sohnes. Alle Herrscher sollten vom Gedanken der Sohnespflicht geleitet werden. Die Sohnespflicht galt für alle. In der Han-Zeit wurde sie zu einem Maßstab in der Auswahl der Beamten. Unabhängig vom sozialen Status hatte jeder die Möglichkeit, Beamter zu werden, wenn er die Sohnespflicht gut erfüllte.<sup>847</sup>

Im Buch *Die Große Lehre* steht, das große Dao läge daran, daß man die lichte Tugend erkennt, die Menschen erhellet (erneut) und die höchste Vollkommenheit erreicht. Die lichte Tugend war nach konfuzianischer Auffassung dem Menschen vom Himmel gegeben, aber durch Selbstsucht verdeckt worden, darum mußte sie gereinigt werden. Der Mensch sollte auch den anderen verunreinigten Menschen zur Vervollkommnung helfen. Die Tugend zu erkennen und dem Nächsten zu helfen waren zwei endlose Linien desselben Vervollkommnungsprozesses. Das Buch beschreibt eine Reihenfolge der Vervollkommnung von der Person über die Familie zur Reichsfamilie. „Wenn man erkennt, was früher kommt und was später, so nähert man sich dem rechten Weg.“<sup>848</sup>

Für Konfuzius begann die Ordnung der Welt im Haus, in der Familienordnung war die Weltordnung im kleinen abgebildet. Xunzi sagt, daß man mit einem Quadrat von wenigen Quadratcentimetern die Quadrate der ganzen Welt messen könne.<sup>849</sup> Das heißt, daß die „Familie“ *jia* als Vorbild für die gesamte menschliche Gesellschaft dienen kann. Der Konfuzianismus betrachtete alle Menschen zwischen den vier Meeren als Brüder.<sup>850</sup> Man kann zu Hause schon die Tugenden ausüben; als Sohn dem Vater dienen wie ein Untertan dem Vorgesetzten, dem älteren Bruder mit Ehrfurcht begegnen wie allen älteren Menschen, sich der jüngeren Brüder erbarmen wie dem Volk Barmherzigkeit erweisen: alle Tugenden begannen in dem Familienkreis. Wer die Familienmitglieder nicht belehrte, konnte auch sonst keine Menschen erziehen. Wer Zuhause ein Vorbild war, konnte auch vorbildlichen Einfluß auf andere ausüben. Wenn das Haus in Ordnung war, konnte auch der Staat geregelt werden.<sup>851</sup>

Um die familiäre Lebensweise zu erhalten, war die Persönlichkeitsbildung wichtig. In der Persönlichkeitsbildung (*xiu-shen*) waren Gehorsam, Ehrfurcht, Dienstbereitschaft, Aufopferung und Verantwortung wichtig, diese Tugenden gehörten zur Sohnespflicht. Alles diente dazu, harmonische Familienbeziehungen und -ordnungen (*qi-jia*) zu erhalten. *Qi-jia* heißt „Familie regeln“, aus der etymologischen Wurzel kann man das Wort *qi* (齊) „gleich hohe Ähren auf unebenem Grund“ erkennen (齊).<sup>852</sup> Die Familie zu regeln bedeutete, das Unebene eben zu machen. Den Staat zu regeln war wie eine Jade zu schleifen (*zh-guo*). Die Welt regeln (*Ping-tian-xia*) heißt wörtlich, die „Welt gleichmachen“ oder „den Frieden in der Welt stiften“.

Das konfuzianische Ideal der Reichsfamilie wird im *Buch der Sitte* beschrieben:

---

<sup>847</sup> Vgl. Ebenda, S.28-30.

<sup>848</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1997), S.46.

<sup>849</sup> Vgl. Xunzi, a.a.O., S.74.

<sup>850</sup> Vgl. Zhu, Xi/Jiang, Bo-Qian, *Lun-yu*, S.176.

<sup>851</sup> Vgl. Ders., *Da-xue*, S.4-5.

<sup>852</sup> Vgl. Xu, Shen, a.a.O., S.320.

*„Zur Zeit, als der große Weg herrschte, war die Welt gemeinsamer Besitz. Man wählte die Tüchtigsten und Fähigsten zu Führern; man sprach die Wahrheit und pflegte die Eintracht. Darum liebten die Menschen nicht nur ihre eigenen Eltern und versorgten nicht nur ihre eigenen Kinder. Die Alten konnten in Ruhe ihrem Ende entgegensehen; die kräftigen Männer hatten ihre Arbeit; die Witwer und Witwen, die Waisen und Kinderlosen und die Kranken hatte alle ihre Pflege; die Männer hatten ihre Stellung und die Frau ihr Heim.“<sup>853</sup>*

Entscheidend war, daß man sich nicht nur um die eigenen familiären Beziehungen sorgte, sondern darüber hinaus auch um die allgemein-menschlichen. Die Einheit der Menschen sollte von der familiären Sohnespflicht aus hergestellt, die Familie zu einer harmonischen Reichsfamilie erweitert werden. Durch die Ordnungen der Himmelfamilie, der ewigen Familie und der Reichsfamilie sollte nach konfuzianischen Vorstellungen das Dao des Himmels verwirklicht, die Einheit zwischen Himmel und Menschen realisiert werden.

---

<sup>853</sup> Wilhelm, Richard, a.a.O., (1997), S.56.

## 6. ZUSAMMENFASSUNG

In der vorliegenden Arbeit wurde versucht, die altchinesischen familiären Beziehungen, die durch die Regeln des Konfuzianismus´ strukturiert wurden, normativ darzustellen. Dieses deskriptive Verfahren weist darauf hin, daß die altchinesischen Denker, bzw. die Konfuzianer versucht haben, die Familienbeziehungen metaphysisch und gesellschaftlich einzuordnen; durch sie wurden gesellschaftliche Ordnungen entwickelt und fanden die Personen der Familien ihren Platz. Den konfuzianischen Vorstellungen zufolge wurde die Grundlage für die Familie in der Beziehung zwischen dem Himmel und dem Menschen gelegt. Die Lebensform der Familie sollte über Raum und Zeit hinweg ausgedehnt werden. Eine ständige Überlieferung des Lebens durch die Familie konnte nur durch das Verantwortungsbewußtsein gesichert werden. Harmonische zwischenmenschliche Beziehungen konnten nur durch Hingabe und Nächstenliebe, die mit der Sohnespflicht gegenüber den Eltern bzw. dem Vater anfangen sollten, erreicht werden. Ein allein irdisches Leben war nicht das Ziel, sondern für die Menschen im alten China galten die konfuzianischen Normen als der Weg für das Leben an sich. Diese Normen und Regeln haben die Gedanken geprägt und das menschliche Leben gesteuert. Es bleibt die Frage offen, ob die Menschen damals genau nach diesen Werten gelebt haben. Eine Antwort auf diese Frage bedarf einer weiteren empirischen Untersuchung, die das reale Sozialleben zu erfassen sucht.

Für die Modernisierung der chinesischen Gesellschaft gab es bereits viele Diskussionen über die klassischen Lehren und ihre ethischen Normen. Meinungsverschiedenheiten fordern uns heraus, zu prüfen, wie wir die Werte einerseits treu bewahren und andererseits ihre Lebendigkeit erhalten können. Das Gespräch zwischen der konfuzianischen Lehre und dem christlichen Glauben wurde im 20. Jahrhundert intensiv geführt. Für mich als Christ, aus konfuzianischer Tradition stammend, ist es eine persönliche Anregung und Aufgabe, mich mit den herkömmlichen chinesischen Traditionen auseinanderzusetzen. Man kann viele Gemeinsamkeiten zwischen den konfuzianischen und den biblischen Vorstellungen von familiären Beziehungen und ihrer Ethik feststellen. Vergleichende Kulturstudien sind eine Hilfe, die eigene Kultur besser zu verstehen und zugleich die Sichtweise zu erweitern. Die zum Teil verschütteten Schätze der klassischen Literatur und der altchinesischen Sprache bedürfen einer geistigen Neubelebung, einer kulturellen Wiedergeburt. „[...] der Geist aber macht lebendig.“<sup>854</sup>

Ohne Verbindung zur Wurzel wären das Wachstum und die Ausdehnung nicht vorstellbar. Wenn man das zukünftige menschliche Leben einschätzen und mitgestalten will, müssen fundamentale Fragen bedacht werden: Woher kommen wir, wo stehen wir, wohin gehen wir? Oder anders: Was haben unsere Vorfahren entdeckt, was behalten wir weiter als Verwalter, was geben wir bewußt weiter an die nächsten Generationen? Einerseits sollten die Traditionen sorgfältig studiert und im wesentlichen bejaht werden, aber andererseits sollten sie umgewandelt und in die Zukunft geführt werden.

---

<sup>854</sup> Die Bibel, 2. Korinther 3,6.

Erinnert sei zum Schluß an die eingangs erzählte Geschichte vom Geigenspieler und dem Milchmann aus dem Film „Fiddler on the Roof“, in der die Bedeutung der Tradition betont wurde. – Am Ende desselben Filmes müssen die Hauptfiguren ihre Heimat verlassen und in ein unbekanntes Land auswandern. Sie wußten nicht, wohin, aber sie gingen in ein ihnen von Gott verheißenes Land. – Es wird spannend sein zu beobachten und zu erleben, wie die Tradition in eine ungewisse Zukunft hinüberwandert. Können wir mehr tun, als dabei allein auf die himmlische Vorsehung zu vertrauen?

## ZEITTADEL

Die Zeit der chinesischen Dynastien	Die Zeit der Bibel und ihrer Überlieferung
<p><b>Legendäre Epoche</b> Die "Drei Erhabenen" Die "Fünf Gottkaiser"</p> <p><b>Das alte China: Frühe Königliche-Zeiten</b> <i>Xia-Zeit</i> (3. bis 2. Jahrtausend v.Chr.)</p> <p><i>Shang-Zeit</i> (ca. 1766-1123 v.Chr.) Die Religion des Altertums (Orakelknocheninschriften) König Wen</p> <p><i>Westliche Zhou-Zeit</i> (ca. 1122-770 v.Chr.) König Wu (Aufstieg des Humanismus) (Bronzeinschriften)</p> <p><i>Östliche Zhou-Zeit</i> (770-256 v.Chr.) <i>Chun-qio (Frühlings-Herbst-Periode)</i> (770-476 v.Chr.)</p> <p>ca.551-479 v.Chr. Konfuzius Laozi ca. 505-436 v.Chr. Zenzi ca. 468-376 v.Chr. Mozi (Mohismus)</p> <p><i>Zhan-guo (Periode der Streitenden Reiche)</i> (475-221 v.Chr.) ca. 390-338 v.Chr. Y. Shang (Legalismus) ca. 371-289 v.Chr. Menzius (Konfuzianismus) ca. 369-286 v. Chr. Zhuangzi (Daoismus) ca. 298-238 v.Chr. Xunzi (Konfuzianismus)</p> <p><b>Das Kaiserliche China</b> <i>Qin-Zeit</i> (221-207 v.Chr.) 213 v. Chr. Verbrennung der Bücher</p> <p><i>Han-Zeit</i> (220 v.Chr.-220 n.Chr.) 2. Jh.v.Chr. Konfuzianismus als "Staatsreligion" 1. Jh. Einführung des Buddhismus 2. Jh. Daoismus als Religion 2. Jh. <i>Das etymologische Wörterbuch (Shuo-wen-jie-zi)</i> erscheint</p>	<p><b>Die Zeit des Alten Testaments</b></p> <p><i>Die Patriarchenzeit</i> (um 1800-1600 v.Chr.) Die Erzväter Abraham, Isaak, Jakob</p> <p><i>Israel in Ägypten</i> (um 1600-1300 v.Chr.) um 1270 v.Chr. Auszug Israels aus Ägypten ca. 1230-1200 v.Chr. Landnahme</p> <p><i>Richterzeit</i> (ca. 1200-1050 v.Chr.) 10.-2. Jh. v.Chr. Entstehung der Schriften des Alten Testaments</p> <p><i>Das israelische Königtum</i> (ca. 1050-586 v.Chr.) <i>Israel (Nordreich)</i> (926/5-722 v.Chr.) <i>Juda (Südreich)</i> (926/5-586 v.Chr.)</p> <p>Ab 586 v.Chr. Babylonische Gefangenschaft des Volkes Israel</p> <p><b>Die Zeit zwischen Altem und Neuem Testament</b></p> <p>400-320 v.Chr. Goldenes Zeitalter Griechenland: Sokrates, Platon, Aristoteles</p> <p>um 300-130 v.Chr. Das hebräische Alte Testament in Ägypten wird ins Griechische übersetzt</p> <p>2.-1. Jh. v.Chr. Älteste erhaltene hebräische Handschriften des Alten Testaments</p> <p><b>Die Zeit des Neuen Testaments</b></p> <p>27-30 n.Chr. Jesu Wirken in Palästina 50-64 (67?) n.Chr. Abfassung der Briefe des Apostels Paulus 2. Hälfte 1. Jh. Niederschrift der vier Evangelien ab Ende 1. Jh. Zahlreiche Abschriften der biblischen Schriften auf Papyrus</p>

<p><i>Die Drei Reiche</i> (220-280)</p>	<p>um 125 Ältestes erhaltenes Bruchstück des Neuen Testaments</p>
<p><i>Jin-Zeit</i> (265-419)</p>	<p>um 200 Der Kanon des Neuen Testaments steht im wesentlichen fest Frühe Übersetzungen des Neuen Testaments ins Lateinische</p>
<p><i>Die Südlichen und Nördlichen Zeiten</i> (420-588)</p>	<p>Anfangs 4. Jh. Frühe Übersetzungen des Neuen Testaments ins Syrische</p>
<p><i>Sui-Zeit</i> (589-618) 6. Jh. Entstehung des staatlichen Prüfungssystems</p>	
<p><i>Tang-Zeit</i> (618-906)</p>	
<p><i>Fünf-Zeit</i> (907-960) <i>Song-Zeit</i> (960-1279) Höhepunkt des Neo-Konfuzianismus (Juden in China) 1130-1200 Zhu, Xi</p>	
<p><i>Liao-Zeit</i> (937-1125)</p>	
<p><i>Jin-Zeit</i> (1115-1234) <i>Yuan-Zeit</i> (1271-1367) (Franziskaner-Missionare in China) 1275-1292 Marco Polo in der Mongolei und in China 13. Jh. Die konfuzianischen „Vier-Bücher“ als Prüfungsstoff bei der Beamtenprüfung</p>	<p>11.-15. Jh. Zahlreiche Übersetzungen biblischer Schriften und der ganzen Bibel ins Deutsche und in andere Volkssprachen</p>
<p><i>Ming-Zeit</i> 1368-1644 1472-1529 Wang, Yang-Ming (Matteo Ricci und Jesuiten-Missionare in China)</p>	<p>1452-1455 Erster Druck der lateinischen Bibel durch Gutenberg 1516 Das erste gedruckte griechische Neue Testament, bearbeitet von Erasmus 1534 Luthers deutsche Bibel erscheint</p>
<p><i>Qing-Zeit</i> 1644-1911 1662 Erste Übersetzung eines Teils des konfuzianischen Kanons ins Lateinische 1697 Veröffentlichung von Leibniz' <i>Novissima Sinica</i></p>	
<p>19. Jh. Rückkehr der christlichen Missionare 1905 Abschaffung des staatlichen Prüfungssystems</p>	<p>Seit Ende 19. Jh. Funde biblischer Papyri in Ägypten</p>
<p><b>Das Republikanische China (1912-)</b> <i>Republik</i> (1912-1949) <i>Volkrepublik China</i> (1949-) 1956-1964 Die kommunistische Schriftzeichenreform 1966-1967 Kulturrevolution</p>	
<p><i>Republik China, Taiwan</i> (1949-)</p>	<p>1982 <i>Die Bibel in heutigem Deutsch</i> (Die Gute Nachricht des Alten und Neuen Testaments)</p>

## LITERATURVERZEICHNIS

(Hinweis: Chinesische Literatur. Die Titel wurden vom Verfasser sinngemäß ins Deutsche übertragen und in Klammern gesetzt.)

- Böhm, Winfried: *Wörterbuch der Pädagogik*. Stuttgart 1994.
- Böttger, Walter: *Kultur im alten China*. Leipzig 1977.
- Brockhaus Enzyklopädie*. Bd. 6. Wiesbaden 1968.
- Chang, Jin-Cang: *Zhou-dai-li-su-yan-jiu (Die Untersuchung der Sitte in der Zhou-Zeit)*. Taipei 1993.
- Chen, Gu-Yuan: *Wo-guo-jia-zu-zhi-du-zhi-shi-de-guan-cha (Ein Überblick über das chinesische Familiensystem)*. In: *Fa-xue-cong-kan*, Bd. 1, Nr. 3. Taipei 1956.
- Chen, Gu-Yuan: *Zhong-guo-hun-yin-shi (Die Ehe in der chinesischen Geschichte)*. Taipei 1992.
- Chen, Mao-Tong: *Zhong-guo-li-dai-yi-guan-fu-shi-zhi (Die Geschichte der Kleidung in China)*. Hubei 1993.
- Chen, Meng-Lei (Hrsg.): *Gu-jin-tu-shu-ji-cheng (Gesammelte Bücher)*. Taipei 1976.
- Ching, Julia: *Konfuzianismus und Christentum*. Mainz 1989.
- Die Bibel*: nach der Übersetzung Martin Luthers. Bibeltext in der revidierten Fassung von 1984. Herausgegeben von der Evangelischen Kirche in Deutschland. Stuttgart 1985.
- Du, Wei-Ming: *Xian-dai-jing-shen-yu-ru-jia-chuang-tong (Der moderne Geist und die konfuzianische Tradition)*. Taipei 1996.
- Eisenberg, Josy: *Jerusalems Töchter. Frauen zur Zeit der Bibel*. Berlin 1996.
- Fang, Dong-Mei: *Sheng-sheng-zhi-de (Die Tugend des Lebens)*. Taipei 1989.
- Fei, Xiaotong (Xiao-Tong): *Xiang-tu-chong-jian. Xiang-tu-zhong-guo (Der chinesische Boden)*. Taipei 1947.
- Forke, Alfred: *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*. Hamburg 1964.
- Fricker, Ute: *Schein und Wirklichkeit. Zur altchinesischen Frauenideologie aus männlicher und weiblicher Sicht im geschichtlichen Wandel*. Hamburg 1988.
- Granet, Marcel: *Die chinesische Zivilisation. Familie-Gesellschaft-Herrschaft. Von den Anfängen bis zur Kaiserzeit*. Frankfurt am Main 1988.
- Grube, Wilhelm: *Religion und Kultus der Chinesen*. Leipzig 1910.
- Gu, Bao-Tian (Erl. & Übers.): *Xin-yi-gu-liang-zuan (Der Gu-liang-Kommentar zu den Frühlings- und Herbst-Annalen)*. Taipei 1998.
- Han, Yu: *Shi-shuo (Über die Lehr-Erziehung)*. In: Xie, Bing-Ying (Hrsg.): *Gu-wen-guan-zhi (Auswahl der klassischen Literatur)*. Taipei 1971.

- Hong, De-Xian: *Zu-dou-qing-xiang. Li-dai-de-ji-si (Die Geschichte des Opferkultes)*. In: Liu, Dai (Hrsg.): *Jing- tian-yu-qin-ren (Ehrfurcht vor dem Himmel und Liebe zum Mitmenschen)*. Taipei 1993.
- Hsieh, Yu-Wei: *Zhong-guo-wen-hua-jing-shen (Der Geist der chinesischen Kultur)*. Taipei 1959.
- Hsieh, Yu-Wei: *Xiao-zhi-xing-zhi-ji-qi-xu-yao (Das Wesen und die Notwendigkeit der Sohnespflicht)*. In: *Zhong-hua-wen-hua-fu-xing-yun-dong-tui-xing-wei-yuan-hui, Lun-li-dao-de-de-li-lun-yu-shi-jian (Die Theorie und Praxis der Moral)*. Taipei 1981.
- Huang, De-Shi (Übers.): *Xiao-jing-jin-zhu-jin-yi (Das Buch der Sohnespflicht)*. Taipei 1993.
- Jaspers, Karl: *Die maßgebenden Menschen. Sokrates· Buddha· Konfuzius· Jesus*. München 1975.
- Jenson, Hans-Werner: *Christliche und nichtchristliche Eheauffassung dargestellt am Konfuzianismus. Eine missionswissenschaftliche Untersuchung*. Gütersloh 1939.
- Jewison, Norman (Reg.)/Stein, Joseph: *Fiddler on the Roof*, (Film). USA 1971.
- Jiang, Bo-Qian: *Wen-zi-xue-zuan-yao (Grundriß der Schriftenkunde)*. Taipei 1989.
- Jin, Liang-Nian: *Xing-ming-yu-she-hui-sheng-huo (Der Name und das soziale Leben)*. Taipei 1990.
- Jin, Qi-Long: *Cong-„Li-ji“-kan-zhong-guo-gu-dai-ren-de-jia-zu-guan-nian (Die altchinesische Familienvorstellung im Hinblick auf „Das Buch der Sitte“)*. Taipei 1994.
- Jin, Yao-ji: *Cong-chuan-tong-dao-xian-dai (Von der Tradition bis in die Moderne)*. Taipei 1979.
- Kang, Xue-Wei: *Xian-qin-xiao-dao-yan-jiu (Die Untersuchung der Sohnespflicht in der Vor-Chin-Zeit)*. Taipei 1992.
- Karlgren, Bernhard: *Grammata Serica Recensa*. Stockholm 1957.
- Küng, Hans/Ching, Julia: *Christentum und chinesische Religion*. München 1988.
- Legge, James (Übers.): *The Sacred Books of China. The Texts of Confucianism. The Shu King, The Religious Portion of the Shih King, The Hsiao King*. Delhi 1988.
- Legge, James (Übers.): *The Sacred Books of China. The Texts of Confucianism. Part IV. The Li Ki, I-X*. Delhi 1992.
- Legge, James (Übers.): *The Sacred Books of China. The Texts of Confucianism. Part IV. The Li Ki, XI-XLVI*. Delhi 1992.
- Li, Du: *Zhong-xi-zhe-xue-si-xiang-zhong-de-tian-dao-yu-shang-di (Das Dao des Himmels und der Allerhöchste in östlichen und westlichen Philosophien)*. Taipei 1991.

- Li, Guo-Ying: *Shuo-wen-lei-shi (Erklärungen zum etymologischen Wörterbuch)*. Taipei 1975.
- Li, Huan-Ming: *Xiao-de-yuan-liu-yu-xin-de-xiao-dao-guan (Die Geschichte und neue Auffassung von der Sohnespflicht)*. In: *Kong-mong-yue-kan*, Bd. 30, Nr.2. Taipei, 1991.
- Li, Xiao-Ding: *Han-zi-de-qi-yuan-yu-yian-bian-lun-cong (Die Entstehung und der Wandel der chinesischen Schriftzeichen)*. Taipei 1986.
- Liang, Qi-Chao: *Zhong-guo-wen-hua-shi (Die Geschichte der chinesischen Kultur)*. Taipei 1980.
- Liang, Qi-Chao: *Xian-qin-zheng-zhi-si-xiang-shi (Die Geschichte der politischen Gedanken in der Vor-Chin-Zeit)*. Taipei 1984.
- Liang, Shu-Ming: *Zhong-guo-wen-hua-yao-yi (Abriß der chinesischen Kultur)*. Taipei 1996.
- Lin, An-Hong: *Ru-jia-xiao-dao-si-xiang-yan-jiu (Untersuchung der konfuzianischen Sohnespflicht)*. Taipei 1992.
- Lin, An-Wu: *Ru-xue-yu-zhong-guo-chuan-tong-she-hui-zhi-zhe-xui-xing-si (Der Konfuzianismus und die traditionelle chinesische Gesellschaft)*. Taipei 1996.
- Lin, Su-Ying: *Cong-gu-dai-de-sheng-ming-li-yi-tou-shi-qi-sheng-ming-guan-yi-‘li-ji’-wei-zhu-de-xian-dai-quan-shi (Die Auffassungen vom Leben im Hinblick auf die alten Rituale des Lebens)*. Guo-yan-suo, Nr.38. Taipei 1994.
- Lin, Yi: *Wen-zi-xue-gai-shuo (Einführung in die Schriftenkunde)*. Taipei 1971.
- Lin, Yi: *Zhou-li-jin-zhu-jin-yi (Die Sitte der Zhou)*. Taipei 1992.
- Linck, Gudula: *Zur Sozialgeschichte der chinesischen Familie im 13. Jahrhundert, Untersuchungen am “Ming-Gong Shu-Pan Qing-Ming Ji”*. Stuttgart 1986.
- Ling, Shao-Wen (Hrsg.): *Kang-xi-zi-dian (Das Wörterbuch Kang-Xi)*. Taipei 1998.
- Liu, Bao-Nan: *Lun-yu-zheng-yi (Erklärung zu den Gesprächen)*. Taipei 1992.
- Liu, Zeng-Gui: *Qin-se-he-min. Li-dai-de-hun-li (Die Geschichte der Hochzeit)*. In: Liu, Dai (Hrsg.): *Jing-tian-yu-qin-ren (Ehrfurcht vor dem Himmel und Liebe zum Mitmenschen)*. Taipei 1993.
- Lu, Yuan-Jun: *Shuo-yuan-jin-zhu-jin-yi (Neue Interpretation und Übersetzung der Gesammelten Erzählungen)*. Taipei 1995.
- Luo, Guang: *Zhong-guo-zhi-xui-si-xiang-shi (Die Geschichte der philosophischen Gedanken)*. Taipei 1978.
- Moritz, Ralf: *Die Philosophie im alten China*. Berlin 1990.
- Nelson, Ethel R./Kang, C.H.: *Erinnerung an die Genesis. Die Chinesen und die biblische Urgeschichte*. Neuhausen-Stuttgart 1998.
- Plank, Ingrid/Hong-Chen, Cäcilie: *Die 24 chinesischen Geschichten kindlicher Pietät*. Bochum 1997.
- Prince, Derek: *Der Weg von Ablehnung zu Annahme und Vaterschaft*. Trostberg

- 1997.
- Qian-Mu: *Guo-shi-xin-lun (Neuer Blick auf die chinesische Geschichte)*. Taipei 1984.
- Qian-Mu: *Ling-hun-yu-xin (Geist und Herz)*. Taipei 1994.
- Qiu, Zhen-Jing: *Lun-yu-si-xiang-ti-xi (Analyse des Denkens in den Gesprächen)*. Taipei 1992.
- Qu, Wan-Li (Erl.): *Shi-jing-quan-shi (Erklärung zum Buch der Lieder)*. Taipei 1988.
- Qu, Wan-Li (Erl. & Übers.): *Shang-shu-jin-zhu-jin-yi (Neue Interpretation des Buches der Urkunden)*. Taipei 1993.
- Ren, Shi-Xian: *Zhong-guo-jiao-yu-si-xiang-shi (Die Geschichte der pädagogischen Gedanken in China)*. Taipei 1993.
- Rienecker, Fritz/Maier, Gerhard: *Lexikon zur Bibel*. Brockhaus Verlag Wuppertal 1998.
- Sang-Yuan: *Zhong-guo-zhi-xiao-dao (Die chinesische Sohnespflicht)*. Taipei 1980.
- Schwarz, Ernst (Übtr. & Hrsg.): *Konfuzius-Gespräche des Meisters Kung (Lun Yü)*. München 1985.
- Strauß, Victor von (Übers. & erklärt): *Schi-king. Das kanonische Liederbuch der Chinesen*. Heidelberg 1880.
- Sun, Fang-Fei (Hrsg.): *San-zi-jing-du-ben (Das Buch der drei Wörter)*. Taipei 1998.
- Tang, Jun-Yi: *Zhong-guo-wen-hua-zhi-jing-shen-jia-zhi (Die spirituellen Werte der chinesischen Kultur)*. Taipei 1992.
- Wang, Fong-Xie: *Zhong-guo-jiao-yu-shi (Die Geschichte der Pädagogik in China)*. Taipei 1988.
- Wang, Guo-Wei: *Ding-ben-guan-tang-ji-lin (Etymologische Forschung)*. Taipei 1991.
- Wang, Ming-Ke: *Shen-zhong-zhui-yuan. Li-dai-de-sang-li (Die Geschichte der Trauerrituale)*. In: Liu, Dai (Hrsg.): *Jing-tian-yu-qin-ren (Ehrfurcht vor dem Himmel und Liebe zum Mitmenschen)*. Taipei 1993.
- Wang, Meng-Ou (Erl. & Übers.): *Li-ji-jin-zhu-jin-yi (Neue Interpretation und Übersetzung des Buches der Sitte)*. Taipei 1995.
- Wilhelm, Richard (Übtr.): *I Ging. Das Buch der Wandlungen*. Düsseldorf; Köln 1974.
- Wilhelm, Richard (Übers.): *Kungfutse-Schulgespräche-Gia Yü*. Düsseldorf; Köln 1981.
- Wilhelm, Richard (Übers.): *Mong Dsi*. München 1994.
- Wilhelm, Richard (Übtr. & Hrsg.): *Kungfutse-Gespräche-Lun Yü*. München 1996.

- Wilhelm, Richard (Übtr. & Hrsg.): *Li Gi. Das Buch der Riten, Sitten und Gebräuche*. München 1997.
- Xu, Fu-Guan: *Shi-lun-yu-de-´ren´. Kong-xue-xin-lun (Neue Interpretation der „Menschlichkeit“ in den Gesprächen)*. In: *Ming-zhu-ping-lun*, Bd. 6, Nr. 6. Taipei 1955.
- Xu, Fu-Guan: *Zhong-guo-si-xiang-shi-lun-ji (Gesamtwerk zur Geschichte der chinesischen Gedanken)*. Taipei 1959.
- Xu, Fu-Guan: *Liang-han-si-xiang-shi. Zhou-qin-han-zheng-zhi-she-hui-jie-gou-zhi-yan-jiu (Die Geschichte der Gedanken in der Han-Zeit)*. Taipei 1993.
- Xu, Jin-Xiong: *Zhong-guo-gu-dai-she-hui (Die Gesellschaft im alten China). Wen-zi-yu-ren-lei-xue-de-tou-shi*. Taipei 1995.
- Xu, Shen: *Shuo-wen-jie-zi (Das etymologische Wörterbuch)*. Taipei 1980.
- Xu, Zhenmin u.a. (Hrsg.): *Xin-han-de-ci-dian. Das neue chinesisch-deutsche Wörterbuch*. Beijing 1985.
- Xu, Zi-Hong: *Zhou-yi (Das Buch der Wandlungen)*. Taipei 1993.
- Xunzi: *Xun-zi*. Taipei 1984.
- Yang, Chun-Qiu: *Xin-yi-kong-zi-jia-yu (Neue Interpretation und Übersetzung der Schulgespräche Konfuzius´)*. Taipei 1998.
- Yang, Jia-Luo (Hrsg.): *Da-dai-li-ji-jie-gu (Das Buch der Sitte nach dem Großen Dai)*. Taipei 1974.
- Yang, Jia-Luo (Hrsg.): *Er-ya-zhu-shu-ji-bu-zheng-fu-jing-xue-shi (Das Buch der Terminologie)*. Taipei 1985.
- Yang, Mao-Chun: *Zhong-guo-jia-ting-yu-lun-li (Die chinesische Familie und Ethik)*. Taipei 1981.
- Yi, Zhong-Tian: *Xin-yi-guo-yu-du-ben (Neue Interpretation und Übersetzung des Geschichtsbuch)*. Taipei 1995.
- Zeng, Zhao-Xu: *Gu-rou-xiang-qin, Zhi-ye-xiang-chuan, Xiao-dao-guan-nian-de-fa-zhan (Die Entwicklung des Begriffes Sohnespflicht)*. In: Huang, Jun-Jie (Hrsg.): *Tian-dao-yu-ren-dao (Das Dao des Himmels und das Dao des Menschen)*. Taipei 1996.
- Zhang, De-Sheng: *Ru-jia-lun-li-yu-zhi-xu-qing-jie (Die konfuzianische Ethik und die Gedanken der Ordnung). Zhong-guo-si-xiang-de-she-hui-xue-quan-shi (Eine soziologische Erklärung zu chinesischen Gedanken)*. Taipei 1993.
- Zhang, He-Quan: *Zhou-dai-ji-si-yan-jiu (Untersuchung des Opferkultes in der Zhou-Zeit)*. Taipei 1993.
- Zhang, Xu-Tong: *Zhong-guo-de-jia-zhi (Das chinesische Familiensystem)*. In: *Faxue-cong-kan*, Nr.18. Taipei 1960.
- Zhen, Xuan (Erl.): *Yi-li-zhen-zhu (Das Buch der Riten)*. Taipei 1995.
- Zhou, Chang-Lin: *Zhong-guo-gu-li-yan-jiu (Untersuchung der altchinesischen Sitten)*. Taipei 1992.
- Zhou, He: *Gu-li-jin-tan (Neue Interpretation der alten Sitten)*. Taipei 1992.

Zhu, Xi/Jiang, Bo-Qian (Erl.): *Da-xue (Die Große Lehre)*. Taipei 1985.

Zhu, Xi/Jiang, Bo-Qian (Erl.): *Lun-yu (Gespräche)*. Taipei 1985.

Zhu, Xi/Jiang, Bo-Qian (Erl.): *Meng-zi*. Taipei 1985.

Zhu, Xi/Jiang, Bo-Qian (Erl.): *Zhong-yong (Mitte und Maß)*. Taipei 1985.

Zuo, Qiu-Ming: *Chun-qiu-zuo-zhuan (Der Zuo-Kommentar zu den Frühlings- und Herbst-Annalen)*. Taipei 1996.

## **ERKLÄRUNG**

Hiermit erkläre ich, daß ich diese eingereichte Dissertationsschrift selbstständig verfaßt und keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt habe.

Rong-Ji Pan

## LEBENS LAUF

Rong-Ji Pan

- 1966 Als viertes von fünf Kindern in Miou-li/Taiwan, als Sohn von Shu-Qiang Pan (Vater) und Se-Zi Zhang (Mutter), am 1. November geboren
- 1973-79 Besuch der Grundschule in Miou-li
- 1979-82 Besuch der Mittelschule in Miou-li
- 1982-85 Besuch der Oberschule in Taipei
- 1985 Ökonomiestudium an der National Taiwan Universität in Taipei
- 1987 Vorsitzender der Studentengruppe an der Fakultät Ökonomie
- 1989 Abschluß mit Bachelor of Art (B. A.) in Economics am 10. Juli
- 1990 Einreise in Deutschland am 13. September
- 1990 Einstufungstest für die Aufnahme in den Deutschkurs an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg am 1. Oktober bestanden
- 1990 Besuch des Deutschkurses in Mittelstufe II ab 5. Oktober
- 1991 Prüfung zum Nachweis deutscher Sprachkenntnisse (PNDS) am 8. Januar bestanden
- 1991 Immatrikulation im Studiengang Pädagogik – Studienrichtung Sozialpädagogik/ Sozialarbeit an der Universität Oldenburg zum Sommersemester 91
- 1992 Fortbildungskurs: Chinesisch als Fremdsprache bei der World Chinese Language Association in Taipei, Taiwan vom 1. Juli bis 1. September
- 1993 Diplom-Vorprüfung im Studiengang Pädagogik am 26. Februar Bestanden
- 1993 Ehe mit Liang-Yi Ko am 17. Juli in Taipei geschlossen
- 1996 Diplomprüfung im Studiengang Pädagogik am 5. März bestanden
- 1996 Erster Sohn, Gideon Yen Pan, am 13. Juli geboren
- 1997 Als Doktorand im Fachbereich Pädagogik an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg ab 5. Februar
- 1997 Zweiter Sohn, Timothy Yun Pan, am 12. April geboren
- 2001 Disputation am 21. Februar