

Zeitschrift: Bildungsforschung und Bildungspraxis : schweizerische Zeitschrift für Erziehungswissenschaft = Éducation et recherche : revue suisse des sciences de l'éducation = Educazione e ricerca : rivista svizzera di scienze dell'educazione

Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Bildungsforschung

Band: 7 (1985)

Heft: 1

Artikel: Konfuzianische Ethik als europäischer Bildungsgedanke

Autor: Schuster, Ingrid

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-786203>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 06.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Konfuzianische Ethik als europäischer Bildungsgedanke

Ingrid Schuster

*Als man vom 17. Jahrhundert an in Europa durch die Schriften und Übersetzungen der Jesuiten den Konfuzianismus kennenlernte, stellte sich heraus, dass in China Staatsordnung wie privater Sittenkodex auf dem Prinzip der kindlichen Liebe und Ehrfurcht -Hsiao- basierten. Gegenstand der vorliegenden Untersuchung ist die Art und Weise, wie diese kindliche Pietät - besonders als individuelle Verhaltensnorm - in Europa beurteilt wurde und in die deutschsprachige didaktische Literatur einging: ins Schuldrama, ins Lehrgedicht und in Goethes Roman **Wilhelm Meisters Wanderjahre**.*

Als Philippe Couplet 1687 *Confucius Sinarum Philosophus* publizierte, wirkte dieses Buch auf seine Leser wie eine Offenbarung. Nicht, weil es Neues über die Religion und Gottesverehrung der Chinesen bot, sondern weil es die ethischen und staatspolitischen Grundlagen des chinesischen Reiches erklärte. Damit lieferte es nicht nur Information über China, sondern einen Beitrag zur Diskussion genau der Themen, welche die Denker jener Zeit am meisten beschäftigten. (1) Wichtige weitere Quellen für die konfuzianische Ethik wurden Louis Le Comte's *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine* (1696) und François Noel's *Sinensis imperii libri classici sex* (1711). Virgile Pinot hat die Schlüsse, welche die Philosophen des achtzehnten Jahrhunderts aus diesen Werken zogen, folgendermassen zusammengefasst:

C'est l'exposé tout simple d'une morale très ancienne, bien antérieure au christianisme, mais dont les principes essentiels ne sont guère différents de la morale chrétienne. Il y a donc une morale naturelle, partant une morale indépendante de la religion qu'un peuple professe puisque les principes de la morale sont les mêmes partout et à toutes les époques; et si les Chinois peuvent être convaincus d'athéisme, comme le veulent les adversaires des Jésuites, non seulement une morale pure peut exister, sans la révélation chrétienne, mais encore la morale est indépendante de toute religion. (2)

Ethik war also nicht an Religion gebunden, insbesondere nicht an die christliche; es gab eine «*natürliche*» Ethik, unabhängig von der christlichen Offenbarung.

Die konfuzianische Sittenlehre bot sich somit wie keine andere zur Unterstützung aufklärerischer Theorien an.

Man stellte fest, dass in China der individuelle Sittenkodex und die Staatsethik auf ein und demselben Prinzip - der kindlichen Ehrfurcht und Liebe (*Hsiao*) - beruhten. François Noël hatte das *Hsiao-ching*, den «Klassiker der Kindesliebe», übersetzt; (3) nach dem *Hsiao-ching* wird der Himmel durch kindliche Ehrfurcht und Liebe dazu veranlasst, «Tugendkraft» (*Te*) zu verleihen und «mit dieser zugleich die Fähigkeit, andere zu belehren und zu bessern. In erster Linie muss deshalb der Himmelssohn, d.h. der Kaiser, diese Eigenschaft seinem Vater, d.h. dem Himmel, gegenüber an den Tag legen, um eben von diesem mit den Herrscherfähigkeiten ausgestattet zu werden. Aber auch vom Himmelssohn abwärts bis zu den niedrigsten Untertanen muss *Hsiao* alles durchwalten, denn hinsichtlich des Verhaltens der Menschen geht nichts über Kindesliebe.» (4) Die Kindesliebe, d.h. die Liebe der Kinder zu den Eltern, ist somit Ausdruck des richtigen menschlichen Verhaltens überhaupt.

Während sich die Philosophen überwiegend mit dem staatspolitischen Aspekt der konfuzianischen Ethik beschäftigten - man denke in Deutschland an Leibniz und seinen Schüler Wolff -, hoben die Jesuiten, entsprechend ihrer Politik der Anpassung, die Vereinbarkeit der konfuzianischen Lehre mit der christlichen Religion hervor. Diese Haltung gab den Gegnern der Jesuiten erneut Anlass, anzugreifen. Der Ritenstreit, der nun heftiger denn je aufflammte, war wohl auch der Grund, weshalb du Halde's vierbändiges Werk *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise* (1735) den religiös-ethischen Teil seiner Abhandlung im Titel nicht erwähnte. Die *Description* war dazu bestimmt, weitere Kreise mit Chinas Kultur bekanntzumachen, und stellte eine Summe der damaligen Erkenntnisse über China dar. 1736 bereits erlebte es eine Neuauflage und wurde ins Englische übersetzt; eine deutsche Fassung folgte in den Jahren 1747 bis 1749.

Der Ritenstreit spaltete Geistliche und Philosophen in zwei Lager: einerseits die Bewunderer, andererseits die Gegner Chinas und der Jesuiten. Mit der Aufhebung des Jesuitenordens im Jahre 1773 begann auch das Ansehen Chinas zu schwinden. Während Voltaire, wie bekannt, der berühmteste Bewunderer Chinas war, zählten Malebranche, Fénelon, Montesquieu, d'Argens und auch Rousseau zu Chinas Kritikern. In weiteren Kreisen freilich setzte sich die Ablehnung Chinas im achtzehnten Jahrhundert noch nicht durch; noch war das Interesse an diesem exotischen Land zu stark, die Neugierde zu gross. (5)

In der Schweiz befasste sich Albrecht von Haller in den Staatsromänen *Usong* (1771) und *Alfred* (1773), in Deutschland Christoph Martin Wieland in *Der goldene Spiegel oder Die Könige von Scheschian* (1772) mit den «aufgeklärten» konfuzianischen Erziehungsprinzipien. Im Mittelpunkt steht die Heranbildung von Prinzen zu mustergültigen Herrschern, wobei die konfuzianische Sittenlehre

herangezogen, aber auch der politischen Wirklichkeit Chinas, wie man sie damals kannte, Rechnung getragen wurde. Natürlich waren die chinesischen Bilder als Spiegel für europäische Verhältnisse gedacht.

In den zahlreichen populär-wissenschaftlichen Büchern über China, die in jenen Jahren erschienen, finden wir ebenfalls stets den Hinweis auf das Prinzip der kindlichen Liebe und des kindlichen Gehorsams. In einer Sammlung *Anecdotes chinoises, japonaises, siamoises, tonquinoises etc.* (1774) heisst es zum Beispiel in der Einleitung zum chinesischen Teil:

La science des mœurs est la première étude des Chinois: ils en réduisent les principes et les effets aux devoirs mutuels des pères et des enfants, du prince et des sujets, des amis et des citoyens entr'eux; tous les autres devoirs trouvent leur source dans ces trois principaux, soit pour la conduite particulière de la vie, soit pour celle des affaires politiques. Tout porte sur la soumission des enfants envers leur père et leur mère; rien n'en dispense. (6)

Die fünf konfuzianischen Grundbeziehungen - zwischen Eltern und Kindern, Fürst und Untertan, älteren und jüngeren Geschwistern, Mann und Frau sowie zwischen Freunden - werden hier also fast vollständig aufgeführt; sie alle hängen vom kindlichen Gehorsam ab. (7)

1779 erschien das *Hsiao-ching* in einer neuen, präziseren und leichter zugänglichen Fassung: der vierte Band der *Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les mœurs, les usages etc. des Chinois*, der fast ausschliesslich der kindlichen Pietät in China gewidmet war, brachte das «*Livre Canonique sur la Piété Filiale*» in französischer Übersetzung und dazu in den Anmerkungen umfangreiche Kommentare chinesischer Gelehrter. In der Einleitung zu dem Band wird nachdrücklich auf die grosse Bewunderung hingewiesen, welche die chinesische Kindesliebe in Europa hervorrief: «*On a tant célébré la Piété Filiale des Chinois dans ces derniers temps, on en a débité tant de choses qu'il est juste de satisfaire la curiosité publique sur cet objet.*» (8) Und über das *Hsiao-ching* selbst meinte der Übersetzer, es verdanke seinen Ruhm vielleicht mehr dem abendländischen Interesse an der kindlichen Pietät, als der Wertschätzung chinesischer Gelehrter: «*Peut-être le Hiao-king doit-il plus sa gloire à l'intérêt qu'on prend ici à tout ce qui concerne la Piété Filiale, qu'à la manière dont ce grand sujet y est traité et ce sera encore une plus grande louange pour Confucius qu'on sait avoir été le conservateur et l'apôtre de la doctrine de la Piété Filiale.*» (9)

In einer von einer Lesegesellschaft herausgegebenen *Beschreibung von China* (1789) wurde erklärt: «*Die kindliche Liebe ist eine der wirksamsten Springfedern der ganzen Verfassung. Sie ist nicht, wie anderswo, eine Regel des Wohlstandes, eine Pflicht der Natur allein, sondern ein streng zu beobachtender Religionspunkt.*» (10)

Auch Grosier's *Description générale de la Chine*, die 1785 auf französisch und 1789 auf deutsch erschien, widmete der kindlichen Liebe ein eigenes Kapitel. Man kann davon ausgehen, dass gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts jedem, der sich mit China beschäftigt hatte, das Prinzip der Kindesliebe als Grundlage der konfuzianischen Ethik ein Begriff war.

In Deutschland stellte sich Herder auf die Seite derer, die in China keineswegs einen Musterstaat sahen, obwohl er die Kenntnisse, welche die Jesuiten vermittelt hatten, später anerkannte. In der *Theorie* fand er sogar die konfuzianische Sittenlehre bewundernswert: «*Das ganze Staatsgebäude in allen Verhältnissen und Pflichten der Stände gegen einander ist auf die Ehrerbiethung gebauet, die der Sohn dem Vater, und alle Unterthanen dem Vater des Landes schuldig sind, der sie durch jede ihrer Obrigkeiten wie Kinder schützt und regieret; könnte es einen schönern Grundsatz der Menschenregierung geben?*» (11) Aber China sei in seiner Entwicklung erstarrt: «*Selbst ihre Moral- und Gesetzbücher gehen immer im Kreise umher, und sagen auf hundert Weisen, genau und sorgfältig, mit regelmässiger Heucheley, von kindlichen Pflichten immer dasselbe.*» (12) Deshalb könne und dürfe die chinesische Sittenlehre nicht in Europa zum Vorbild werden: «*Das Werk der Gesetzgebung und Moral, das als einen Kinderversuch der menschliche Verstand in Sina gebauet hat, findet sich in solcher Festigkeit nirgends sonst auf der Erde; es bleibe an seinem Ort, ohne dass je in Europa ein abgeschlossenes Sina voll kindlicher Pietät gegen seine Despoten werde.*» (13) Die Gefahr, dass in Europa ein Land seine Despoten mit kindlicher Ehrfurcht behandeln würde, war damals jedoch nicht imminent — dafür sorgte die französische Revolution.

Verglichen mit dem staatspolitischen und dem religiös-spekulativen Aspekt der konfuzianischen Ethik hatte die Kindesliebe als private Maxime eine geringere Wirkung auf das europäische Geistesleben. Als individuelle Verhaltensweise entsprachen Kindesliebe und kindliche Ehrfurcht ja genau den Forderungen des vierten Gebots des Moses, und es haftete ihnen nichts Exotisches an. Einzelne Erzieher jedoch ergriffen die Gelegenheit, auch in diesem Punkt China zur Unterstützung ihrer Argumentation und als Vorbild heranzuziehen. Besonders gut eigneten sich hierzu die Geschichten von Kindern, die ihren Eltern in beispielhafter Weise zu Diensten gewesen waren, und die bei du Halde, aber auch in den *Mémoires* berichtet wurden. (14) Diese Geschichten, deren Zahl sehr gross ist, haben in China eine lange Tradition. In immer neuen Kombinationen zu «*Vierundzwanzig Vorbildern kindlicher Pietät*» zusammengefasst, berichten sie von dem heldenhaften Verhalten nicht nur von Kindern, sondern auch von berühmten Männern und Frauen des Altertums gegenüber ihren Eltern. In Japan waren diese Vorbilder mit dem Konfuzianismus übernommen worden und bildeten dort ebenfalls einen festen Bestandteil der Kindererziehung. Zusätzlich zu den chinesischen stellte man in Japan auch einheimische Vorbilder zusammen.

Dass die Jesuiten selbst in ihren Schulen keinen Gebrauch von den verschiedenen «*Vierundzwanzig Vorbildern*» Chinas gemacht zu haben scheinen, über-

rascht auf den ersten Blick. Der Grund ist wahrscheinlich im Ritenstreit zu suchen: solange die Gegner der Jesuiten die Chinesen für gottlos oder abergläubisch erklärten, empfahl es sich nicht, den Kindern chinesische Verhaltensweisen als vorbildlich hinzustellen. In den wenigen «chinesischen» Schuldramen, die sich vor 1800 im deutschsprachigen Raum feststellen liessen, beschränkte man sich auf historische oder pseudo-historische Stoffe, die meist der neueren Vergangenheit entnommen waren. (15) «Japanische» Schuldramen, die kindliche Pietät priesen, gab es häufiger. In japanischem oder einem europäischen Gewand konnte man ein chinesisches Motiv gefahrlos präsentieren.

1747 wurde in Zug von dem dortigen Gymnasium ein exotisches Spiel aufgeführt, das auf ein Jesuitendrama zurückgeht: *Die im Feuer verguldte Armut, / Das ist: / Dreyer Japanesischen / Brüder / Gegen Ihrer / Erärmten Mutter / Sinnreiche Liebs-Erfindung / Hertzhafft bewerkstelliget / Bringt grossen Nutzen*. In diesem Drama findet sich im zweiten Akt eine eingeschobene Szene, die mit der Haupthandlung durch ihr Thema — Opfer-freudige Kindesliebe — verbunden ist. Ein Sohn namens Lyparis bittet einen neapolitanischen Satrapen, den Vater, der wegen Strassenräuberei eingekerkert ist, freizulassen, und ihn an seiner Stelle einzusperren, damit nicht nur der kindlichen Liebe, sondern auch der Gerechtigkeit Genüge getan werde:

Damit gescheh die gerechtikeit
die Lieb auch konne sigen,
bin ich für den Vatter bereith
in strick und band zu ligen
kniefällig ich den herren bitt
den Vatter zu entlassen
Mein bitt er mir abschlage nit
er kann mich für ihn fassen. (16)

Der Fürst erfüllt den Wunsch des Sohnes und lässt den Vater frei; er verweist ihn aber des Landes. Der Sohn geht anstatt des Vaters ins Gefängnis. Die Szene wirkt seltsam verkürzt, ohne Zeithintergrund und ohne versöhnlichen Schluss - Umstände, die eine Adaption der chinesischen Geschichte von Hi-fen vermuten lassen.

Die chinesische Geschichte geht milder mit dem Vater und seinem pietätvollen Sohn um: Hi-fen's Vater ist kein wirklicher Verbrecher, sondern aufgrund einer Verleumdung eingesperrt worden. Allerdings soll er hingerichtet werden, und Hi-fen rettet ihn in letzter Minute, indem er sich bereit erklärt, für ihn zu sterben. Der Kaiser ist von Hi-fen's kindlicher Opferbereitschaft so gerührt, dass er ihm die Ketten sofort wieder abnehmen lässt, den Vater rehabilitiert und den Sohn seiner Gunst versichert. (17) Der protestantische Erzieher Gottlieb Konrad Pfeffel besang in seinen *Poetischen Versuchen* ebenfalls den pietätvollen Hi-fen, der bei ihm Kiefuen heisst:

Ein Mandarin ward wegen Räubereyen,
 Die Fürsten nur sich selbst verzeihen,
 Zum Schwert verdammt. Kiefuen, sein Sohn,
 Warf sich vor des Beherrschers Thron
 Und bat um seines Vaters Leben:
*«Ich weiss, er ist des Todes werth;
 Doch, musst du dem Gesetz ein Opfer geben,
 Hier ist es! weyhe mich dem Schwert
 Und lass ihn los.»* Mit scheinbar strenger Miene
 Sprach der Monarch: dein Wunsch ist dir gewährt;
 Man führ ihn auf die Todesbühne.
 Der Jüngling küsst entzückt des Kaisers Hand
 Und springet auf. Halt rief der Fürst voll Freude,
 Den Vater schenk ich dir und dich dem Vaterland;
 Er küsset ihn und hängt sein eignes Halsgeschmeide
 Dem Helden um. Beschämt ergreift er den Talar
 Des Kaisers. Herr erlass mir diese goldne Bürde,
 Sprach er, die täglich mich daran erinnern würde,
 Dass einst mein Vater schuldig war. (18)

Wie in der Fassung des Zuger Spiels ist der Vater also schuldig, doch begnadigt der Kaiser hier den pietätvollen Sohn. Das Motiv der goldenen Kette ist Pfeffels eigene Zutat, ebenso die gefühlvollen Gesten und Reden am Schluss. Dass es sich hier um vorbildliches Verhalten eines *chinesischen* Sohnes handelt, wird lediglich durch den Namen Kiefuen und die Bezeichnung des Vaters als Mandarin angedeutet.

Neben *«Kiefuen»* gestaltete Pfeffel noch drei andere chinesische Geschichten zu lehrhaften Gedichten um: *«Holien»* (Ho-lun; 1778), *«Mutter und Tochter»* (Han Po-yü; 1799) und *«Die Brüder»* (Chang Hiao und Chang Li; 1804). (19) Auch ein japanisches Beispiel kindlicher Pietät wusste Pfeffel aufzuspüren: in der Geschichte von *«Usge und Zacchi»* (1779) werden Kindesliebe und Rücksicht auf die Mutter melodramatisch besungen.

Der *«Cubo»*, d.h. der japanische Militärherrscher, hat in der Einsamkeit der Natur ein schönes Mädchen gefunden, es zu sich aufs Pferd gehoben, in seine *«Hofburg»* gebracht und dort zu seiner Gemahlin gemacht.

Der Tag erwacht. Die holde Dirne
 Umwallt ein Fürstenkleid
 Und Usge schmückt ihr Arm und Stirne,
 Mit blitzendem Geschmeid.

Doch ungetäuscht von Pracht und Fülle
 Bleibt sie noch Schäferin,

Und oft schwingt sich in ernster Stille
Ihr Geist zur Mutter hin. (20)

Die Mutter ist arm, und so schickt ihr Zacchi ein Kleinod von ihrem Brautgeschmeide. Ein Dankesbrieflein der Mutter erreicht sie in melancholischer Stimmung; die Illusionen der ersten Ehetage sind bereits verflogen. Als in diesem Augenblick Usge ins Zimmer tritt, will er den Brief lesen. Sie jedoch verschluckt den Brief lieber, als ihn wissen zu lassen, dass sie ihre arme Mutter mit einem Geschenk unterstützt hat. Sie erstickt an dem Papier. Usge lässt ihr von einem Arzt die Kehle öffnen und den Brief herausziehen. Er liest :

(...) «*Von Krankheit abgezehret,
Dankt deine Mutter dir
Für dein Geschenk. Tien, der mich höret,
Belohne dich dafür;*» (21)

Usge sieht nun ein, dass seine Eifersucht unbegründet war; voller Reue lässt er Zacchi prächtig bestatten und ihre Mutter gesundpflegen. Er will in Zukunft ihr Sohn sein.

Pfeffels Quelle — *Wahrhaftige Beschreibungen zweyer mächtigen Königreiche/ Japan und Siam* von François Caron und Jod. Schouten — berichtet die Geschichte nicht empfindsam, sondern mit barocker Drastik:

Es liess ein reicher Herr in seinen Ländern etliche schöne junge Dirnen/ sein Frauehaus zu vermehren/ zusammenbringen; Unter andern wurde einer armen Soldaten-Wittib Tochter gefunden/ die dess Herrn Augen sonderlich wolgefiel/ welche er auch vor seiner Kebsweiber eine annahme. Ihre Mutter/ die in grosser Armut lebt/ schrieb heimlich einen Brief an ihre Tochter/ in welchem sie die Armut/ wesswegen sie nicht länger zu leben wüsste/ weitläufftig zu erkennen gab. Da nun die Tochter ihrer Mutter Brief las/ kam der Herr zu ihr hinein; derhalben sie den Brief verbarg/ welches dem Herrn sehr übel gefiel/ und begehrte zu wissen/ was es für ein Brief/ von wem er were/ und woher er komme? Die Tochter so sehr schamhaftig/ durffte ihrer Mutter Armut dem Herrn nicht offenbaren; derohalben/ als der Herr sie überwältigte/ und sie sich seiner nicht länger erwehren kunte/ steckte sie den Brief (welcher auf ein weich und dünn Papier geschrieben war) in ihren Mund/ druckte denselben so tieff in ihren Hals/ dass sie darüber erstickte/ und todt befunden ward. Der Herr liess ihr/ aus Eifer und Zorn/ die Kehle aufschneiden; und als er sahe/ dass der Brief ohne Missethat/ und von der Armut ihrer Mutter/ wurde er sehr betrübt/ und zu weinen bewogen: Darauf nahm er der Verstorbenen Tochter Mutter in seine Behausung/ welche auch noch auf den heutigen Tag reichlich versorget/ und in hohen Ehren gehalten wird. (22)

Anschliessend weist auch Caron auf die kindliche Pietät der Japaner hin: «*Sie erweisen ihren Eltern grosse Ehre/ und glauben vestiglich/ dass diejenigen/ die es nicht thun/ von den Göttern nicht ungestraft bleiben.*» (23)

Pfeffel wählte bewusst exotische Beispiele, um seinen Lesern und Schülern recht unterhaltsam einzuprägen, was unter rechter Kindesliebe zu verstehen sei; von einer wirklichen Aufnahme konfuzianischen Gedankengutes lässt sich in seinem Fall nicht sprechen. Da sein Ton zwischen modischer Empfindsamkeit und satirischer Schärfe schwankt, wirken seine Lehrgedichte heute wie Parodien.

Unerträglich sentimental dagegen mutet heute das Gedicht «*Das Schwalbenpaar*» (1811) an, in dem Friedrich Stolberg vor den Folgen kindlicher Undankbarkeit in Form einer Fabel warnte. Ein Schwälbchen muss erfahren, dass sich sein eigenes undankbares Verhalten bei seinen eigenen Kindern wiederholt:

Ach Schwälbchen, du hast vergessen, wie du
Die Mutter dereinst verliessest, auch sie
Hat ängstlich geklagt, als die Jungen entflohn! (24)

Elizabeth Selden hat als die Quelle dieses Gedichts eine allegorische Erzählung von Szu-ma Kuang nachgewiesen, die 1779 in Band IV der *Mémoires* in französischer Übersetzung erschienen war. (25)

China als Heimat des Konfuzius war in jener Zeit zu einer Art Markenzeichen für vorbildliches moralisches Verhalten und Weisheit geworden. (26) Auch Schiller betitelte zwei seiner Lehrgedichte «*Sprüche des Konfuzius*». Das erste kreist um die Zeit in ihrer dreifachen Erscheinungsform: «*Dreifach ist der Schritt der Zeit (...).*» Der Leser wird über das Wesen von Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit belehrt und erhält gute Ratschläge, wie er sich der Zeit gegenüber verhalten solle. Analog ist das zweite Gedicht angelegt; sein Thema ist der Raum: «*Dreifach ist des Raumes Mass (...).*» Die Dreidimensionalität des Raumes (Länge, Breite, Tiefe) wird zum Gleichnis für menschliches Streben: «*Nur Beharrung führt zum Ziel,/ Nur die Fülle führt zur Klarheit,/ Und im Abgrund wohnt die Wahrheit.*» (27) Wie bereits E.H. von Tschärner betont hat, sind diese Sprüche keiner konfuzianischen Quelle entlehnt. (28) Andererseits enthalten sie jedoch «*internationale*» Wahrheiten, sind nicht an Zeit oder Raum gebunden und widersprechen der Lehre des Konfuzius nicht.

Das Fragment «*Der Chinesische Sittenlehrer*», das Karl Siegmund Freiherr von Seckendorff 1781 im *Journal von Tiefurt* erscheinen liess, stellt einen Versuch dar, konfuzianische Lehren für die Menschenbildung im engeren Sinne nutzbar zu machen. Seckendorff geht hierbei von der damals schon sprichwörtlich gewordenen Höflichkeit der Chinesen aus:

Höflich jemanden grüssen; mit Anstand eine Verbeugung machen; zur rechten Zeit ein freundliches Wort sagen; ohne Rangsucht den ersten Platz abtreten -Alles dies, meine Kinder! sind freylich blos nur Pflichten der Höflichkeit; allein sie werden äusserst wichtig im gesellschaftlichen Leben; denn diese Bezeugungen sind eben so viel Kennzeichen der Hochachtung oder Geringschätzung, die wir gegen die Personen, mit welchen wir umzugehen pflegen, hegen. (29)

Seckendorff wendet sich an die Kinder, aber im Gegensatz zu Pfeffel sucht er nicht ihr Verhalten gegenüber den Eltern zu bilden und zu bessern, sondern ihre Eingliederung in die Gesellschaft zu erleichtern. Im einzelnen lassen sich in den zwei Lektionen des «*Chinesischen Sittenlehrers*» zwar keine «*typisch*» chinesischen Züge nachweisen, aber die Ermahnungen zu Höflichkeit, Treue und Billigkeit, zu Vernunft, Genügsamkeit und Menschenliebe können recht gut als Umschreibungen der fünf konfuzianischen Kardinaltugenden gelten: Rechtlichkeit, Güte, Schicklichkeit, Aufrichtigkeit und Weisheit. Wie Elizabeth Selden festgestellt hat, war Seckendorffs Quelle du Haldes vierbändiges Werk, dem er gelegentlich sogar wörtlich folgte. (30)

Goethe hat im zweiten Buch der *Wanderjahre* Elemente der konfuzianischen Sittenlehre in sein Erziehungskonzept der pädagogischen Provinz aufgenommen. (31) Freilich handelt es sich in seinem Fall nicht um eine «*Übernahme*». Goethe gestaltete bewusst Erziehungsprinzipien, die sowohl im Osten wie im Westen wurzeln. Ein Hinweis auf China oder Konfuzius hätte die Gültigkeit dieser Prinzipien über räumliche und zeitliche Grenzen hinweg in Frage gestellt und der pädagogischen Provinz einen exotischen Charakter verliehen, der den Intentionen des Autors diametral zuwiderlief.

Auf ihrer Reise in die pädagogische Provinz begegnen Wilhelm und Felix an der Grenze zunächst Kindern, die bei der Ernte helfen:

(...) alle Kinder, sie mochten beschäftigt sein, wie sie wollten, liessen ihre Arbeit liegen und wendeten sich mit besondern, aber verschiedenen Gebärden gegen die Vorbeireitenden, und es war leicht zu folgern, dass es dem Vorgesetzten galt. Die jüngsten legten die Arme kreuzweis über die Brust und blickten fröhlich gen Himmel, die mittlern hielten die Arme auf den Rücken und schauten lächelnd zur Erde, die dritten standen strack und mutig; die Arme niedergesenkt, wendeten sie den Kopf nach der rechten Seite und stellten sich in eine Reihe, anstatt dass jene vereinzelt blieben, wo man sie traf. (32)

Wie bei Seckendorff wird die Notwendigkeit, den Menschen zu erziehen, an dem Punkt offensichtlich, an dem er anderen begegnet; das erste Gebot ist Höflichkeit. Goethe gibt jedoch keine pädagogischen Theorien, sondern zeigt lebendige Gesten, die gleichzeitig Symbole sind. (33) Als Symbole sind sie an-

schaulich und vieldeutig, können ebenso gut konfuzianisches Gedankengut wie westliche religiöse Vorstellungen beinhalten. Die drei Grussformen weisen auf Himmel, Erde und (Mit-) Mensch; auch der Konfuzianismus kennt die Dreiheit von Himmel, Erde und Mensch. Das Grundprinzip des menschlichen Verhaltens, das in der pädagogischen Provinz gelehrt wird, ist die *Ehrfurcht*: sie *«bringt niemand mit auf die Welt, und doch ist es das, worauf alles ankommt, damit der Mensch nach allen Seiten zu ein Mensch sei.»* (34)

Ehrfurcht ist aber auch einer der Begriffe, mit denen *Hsiao* übersetzt werden kann, und *Hsiao* ist, wie wir gesehen haben, die Grundlage der konfuzianischen Sittenlehre überhaupt. Im *Hsiao-ching* heisst es: *«Des Himmels Norm befolgend, die Vorteile des Bodens wahrnehmen, auf sich selbst achten, mässig sein in den eigenen Bedürfnissen, um die Eltern zu ernähren: das ist die Kindesliebe (oder Ehrfurcht) der Menschen insgesamt.»* (35).

Den dreierlei Grussformen in der pädagogischen Provinz entspricht *«eine dreifache Ehrfurcht, die, wenn sie zusammenfliesst und ein Ganzes bildet, erst ihre höchste Kraft und Wirkung erreicht. Das erste ist Ehrfurcht vor dem, was über uns ist. Jene Gebärde (...) ist, was wir unmündigen Kindern auflegen und zugleich das Zeugnis von ihnen verlangen, dass ein Gott da droben sei, der sich in Eltern, Lehrern, Vorgesetzten abbildet und offenbart.»* (36) Hier wird zwar Gott genannt, was im Chinesischen mit Himmel bezeichnet wird, aber im Grunde stimmt auch diese Erklärung mit einem Satz des *Hsiao-ching* überein: *«Die Kindesliebe äussert sich zunächst im Dienste der Eltern, alsdann im Dienste der Fürsten und endlich in der Selbstvervollkommnung.»* (37)

Die zweite Art der *Ehrfurcht* besagt, *«dass man die Erde wohl und heiter zu betrachten habe; sie gibt Gelegenheit zur Nahrung; sie gewährt unsägliche Freuden; aber unverhältnismässige Leiden bringt sie. Wenn einer sich körperlich beschädigte, verschuldend oder unschuldig, wenn ihn andere vorsätzlich oder zufällig verletzen, wenn das irdische Willenlose ihm ein Leid zufügte, das bedenk' er wohl: denn solche Gefahr begleitet ihn sein Leben lang.»* (38) Zu diesem Punkt heisst es im *Hsiao-ching* knapp: *«Der ganze Leib, Haare und Haut, sind von den Eltern erzeugt. Denselben nicht zu schädigen noch zu verletzen wagen, das ist der Anfang der Kindesliebe.»* (39)

Die dritte Art der *Ehrfurcht* hat der Mensch seinen Mitmenschen entgegenzubringen: *«Nun steht er strack und kühn, nicht etwa selbstisch vereinzelt; nur in Verbindung mit seinesgleichen macht er Fronte gegen die Welt.»* (40) Im *Hsiao-ching* heisst es über die soziale Stellung des Menschen in der Welt: *«Wer in hoher Stellung keinen Hochmut kennt, wird selbst hochgestellt nicht (für sich und andere) verderblich werden; wer sein alltägliches Leben regelt und das Maass achtet, wird auch im Wohlstande nicht verschwenderisch sein.»* (41)

Auch die Dreiheit von Himmel, Erde und Mensch, denen die kindliche *Ehrfurcht* gilt und die zusammen den Kreis des Seins bilden, findet im *Hsiao-ching* Erwähnung. Die Überschrift des siebten Kapitels lautet *«Die kindliche Ehrfurcht in ihrer Beziehung zu den drei Prinzipien»*, und dazu wird ausgeführt: *«Die kindliche Ehrfurcht ist das stete Wirken des Himmels, die rechte Ordnung der Erde und die Verpflichtung des Menschen.»* (42)

Von der dritten Ehrfurcht an geht in der pädagogischen Provinz die stufenweise Entwicklung des Menschen in eine kreisförmige Bewegung über: *«aus diesen drei Ehrfurchten entspringt die oberste Ehrfurcht, die Ehrfurcht vor sich selbst, und jene entwickeln sich abermals aus dieser, so dass der Mensch zum Höchsten gelangt, was er zu erreichen fähig ist (...).»* (43)

Auffallend ist, dass Goethe die pädagogische Provinz so stark nach Rängen gegliedert hat. Schwebte ihm hierbei eine - ironisch gemeinte - Parallele zu dem durch Regeln aller Art geordneten Leben im alten China vor? Wir hören nicht nur von Stufen der Bildung, des Alters und Verdienstes, sondern auch von Prüfungen und einem *«Aufseher»*, von den *«Höheren»*, dem *«Aeltesten»*, dem *«Führer»* und dem *«Regelnden»*. Andererseits herrscht überall Wohlwollen und Einsicht, so dass alle diese Abgrenzungen letztlich als notwendige Voraussetzung für das Reifen der Ehrfurcht erscheinen.

Felix allerdings, der in der pädagogischen Provinz herangebildet wird, tritt dem Leser am Ende des Romans keineswegs als Erfolgsbeispiel dieser Erziehungsmethoden entgegen: *«Der Zögling Felix ist zwar kein Gegenbild zu dem Komplex der pädagogischen Provinz, dazu wiegt seine Gestalt in diesem Zusammenhang zu leicht, aber er wirft doch ein 'ironisches Licht' auf sie.»* (44) Der junge, ungestüme Felix hat die zweite Art der Ehrfurcht, die den Menschen veranlasst, sich vor der Gefahr der körperlichen Verletzung in Acht zu nehmen, noch nicht erlernt. Auch die Ehrfurcht vor seinen Mitmenschen, die Eingliederung in eine tätige Gemeinschaft, wird für ihn am Ende nur als Möglichkeit angedeutet, ist noch nicht verwirklicht. Die pädagogische Provinz hat für seine weitere Entwicklung im *«Leben»* lediglich den Grundstein gelegt.

Welche Bedeutung soll man dem konfuzianischen Element, das zweifelsohne in den Lehren der pädagogischen Provinz enthalten ist, beimessen? Goethe hat jeden Hinweis auf China unterlassen, jeden Anschein von Exotik und Chinoiserie vermieden. Die scheinbar einfachen Erziehungsprinzipien stimmen äusserlich und in ihrem Gehalt weitgehend mit den Maximen des *Hsiao-ching* überein; gerade ihre Einfachheit macht sie tiefgründig. Und hierin lag wohl die Anziehungskraft der konfuzianischen Maximen für Goethe: Ihre Formelhaftigkeit verlieh ihnen einen Symbolcharakter, der sie über *«nationale»* Weisheit hinaushob ins Reich des Allgemeingültigen, in eine pädagogische Provinz jenseits geographischer Grenzen.

Mit der Chinamode verschwand im neunzehnten Jahrhundert auch die Achtung vor Konfuzius und seiner Lehre, obwohl die europäischen Sinologen immer mehr und immer genauere Übersetzungen der «*klassischen Bücher*» Chinas vorlegten. Das «*Hsiao-ching*» geriet in Vergessenheit. Nur selten noch wurde die eine oder andere Geschichte von kindlicher Liebe und Ehrfurcht erzählt, wie in den *Chinese Stories for Boys and Girls*, die der protestantische Chinamissionar Arthur E. Moule 1880 in London veröffentlichte. In China jedoch lebte das Prinzip des *Hsiao* weiter, überlebte Aufstände und den Sturz der Mandschu-Dynastie, überlebte Bürgerkriege und die Kulturrevolution. 1984 erklärte der Direktor einer Bauunternehmung aus der Volksrepublik China der *Neuen Zürcher Zeitung* in einem Interview, es scheine ihm, «'dass hier die alten Leute wenig Trost von ihren Kindern haben.' Er sehe fast immer nur Alte, die allein oder mit anderen Alten unterwegs seien. In China lebten Eltern und Grosseltern bis zum Tod in der Familie ihrer Kinder (...).» (45)

ANMERKUNGEN

- (1) Zu dem ganzen Problemkreis s. Virgile Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*. Paris: Paul Geuthner, 1932. Hier: S. 424-426.
- (2) Ebenda, S. 418.
- (3) Unter dem Titel «*Filialis observantia*», als eines der *Sinensis imperii libri classici sex* (Prag, 1711). Goethe notierte sich Noel's Übersetzung in den «*Ephemerides*».
- (4) Werner Eichhorn, *Die Religionen Chinas*. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer, 1973, S. 159-160.
- (5) Herder bemerkte hierzu: «*In Europa selbst kennen wir manchen Staat weniger als Sina.*» S. Johann Gottfried Herder, *Sämmtliche Werke*. Teil I, 10: Zur Philosophie und Geschichte. Karlsruhe: im Büro der deutschen Classiker, 1820, S. 34.
- (6) *Anecdotes chinoises, japonaises, siamoises, tonquinoises, etc.* Paris: Vincent, 1774, S. 14-15.
- (7) Man kann sich fragen, weshalb das französische Werk die Beziehung zwischen Mann und Frau ignorierte - vielleicht weil die Ehefrau im Staatsleben keine offizielle Rolle spielte?
- (8) *Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les mœurs, les usages etc. des Chinois*, Bd. IV. Paris: Nyon l'aîné, 1779, S. 1.
- (9) Ebenda, S. 29.
- (10) *Beschreibung von China*. Strassburg und Leipzig: auf Kosten einer Lesegeellschaft, 1789, S. 45.
- (11) Herder (Anm. 5), Teil I, 5, S. 7.

- (12) Ebenda, S. 16.
- (13) Ebenda, S. 20.
- (14) Die *Mémoires* (Anm. 8) erschienen von 1776 bis 1814 in sechzehn Bänden.
- (15) 1843 wurde in Brig ein Schuldrama aufgeführt, das die kindliche Pietät zum Thema hat: «*Thioang oder Der erkenntliche Sohn*». Das Programm gibt keinen Aufschluss über den Verlauf der Handlung, ausser dass der Sohn sich aufmacht, den beim Kaiser K'ien-lung in Ungnade gefallenen Vater zu retten.
- (16) Ungedruckter Text. Die Herausgabe des gesamten Spiels wird von der Schreibenden vorbereitet.
- (17) Die Geschichte findet sich in Bd. IV der *Mémoires* (Anm. 8), S. 266-267.
- (18) Gottlieb Konrad Pfeffel, *Poetische Versuche*. 10 Bde. Tübingen: Cotta, 1789-1810. Hier Band I (1789), S. 175. Als Entstehungsjahr seines Gedichts gibt Pfeffel das Jahr 1779 an, also das Erscheinungsjahr des Bandes IV der *Mémoires*.
- (19) «*Holien*» findet sich in Bd. I (Anm. 18), «*Mutter und Tochter*» in Bd. VIII (1805), «*Die Brüder*» in Bd. IX (1809).
- (20) Ebenda, Bd. I, S. 179-184, hier S. 181.
- (21) Ebenda, S. 183. Die Tatsache, dass die Mutter den chinesischen Ausdruck für Himmel, «*Tien*», verwendet, unterstreicht Pfeffels Absicht, eine *konfuzianische* Tugend zu illustrieren.
- (22) François Caron und Jod. Schouten, *Wahrhaftige Beschreibungen zweyer mächtigen Königreiche/ Japan und Siam*. Nürnberg: Michael und Joh. Friederich Endters, 1663, S. 72-73.
- (23) Ebenda, S. 74.
- (24) Zitiert nach Elizabeth Selden, *China in German Poetry from 1773 to 1833*. Berkeley und Los Angeles: University of California Press, 1942, S. 181.
- (25) Ebenda, S. 180. Aus derselben Quelle schöpfte Julius Klaproth, der 1802 in seinem *Asiatischen Magazin* sechs Oden aus dem *Shih-ching* in deutscher Fassung publizierte.
- (26) Ursula Aurich (*China im Spiegel der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts*. Berlin: Ebering, 1935, S. 150) nennt zum Beispiel den Titel folgenden Werks: *Aphorismen oder Sentenzen des Konfuzius, enthaltend Lehren der Weisheit, Ermunterung zur Tugend und Trostgründe für Leidende* (1794). Als Werk von «*Christian Schultze*» liess sich der Titel nicht belegen.
- (27) Friedrich Schiller, *Sämtliche Gedichte I*, dtv Gesamtausgabe Bd. 1, hrsg. von Herbert G. Göpfert. München: dtv, 1962, S. 197-98.
- (28) E.H. von Tschanner, *China in der deutschen Dichtung bis zur Klassik*. München: Reinhardt, 1939, S. 84.
- (29) *Das Journal von Tiefurt*. Mit einer Einleitung von Bernhard Suphan hrsg. von Eduard von der Hellen. Weimar: Verlag der Goethe-Gesellschaft, 1892, S. 79. Goethe schätzte Seckendorff sehr.

- (30) Selden (Anm. 24), S. 157-158.
- (31) Auf die Parallelität gewisser Stellen des *Hsiao-ching* und der Ausführungen über die *Ehrfurcht* in den *Wanderjahren* hat zuerst Richard Wilhelm hingewiesen: «*Goethe und die chinesische Kultur*» in der Unterhaltungsbeilage der *Münchener Neuesten Nachrichten* vom 3. Februar 1926, S. 39. Aurich (Anm. 26) folgte Wilhelm buchstabengetreu, aber ohne ihre Quelle zu nennen! Christine Wagner-Dittmar irrt, wenn sie schreibt, dass Goethe das Buch «*Von der Ehrfurcht*» (also das *Hsiao-ching*!) nicht kannte («*Goethe und die chinesische Literatur*» in *Studien zu Goethes Alterswerken*. Hrsg. von Erich Trunz. Frankfurt a.M.: Athenäum, 1971, S. 172, Anm. 175.). Goethe hatte sich die Übersetzung Noel's notiert (vgl. Anm. 3), und dass er den Bd. IV der *Mémoires* nicht kannte, ist nicht anzunehmen.
- (32) Johann Wolfgang von Goethe, *Werke* (Hamburger Ausgabe). Bd. VIII. Textkritisch durchgesehen und kommentiert von Erich Trunz. München: Beck, 1977, S. 149-150.
- (33) Trunz bemerkt hierzu in den Anmerkungen (ebenda, S. 605): «*Die Grussgebärden sind die symbolischen Gesten der Goetheschen weltlichen Religiosität.*»
- (34) Ebenda, S. 154.
- (35) Dieses und alle folgenden Zitate aus dem *Hsiao-ching* nach Wilhelm Grube, «*Hiao-king, das Buch der Kindesliebe.*» *Magazin für die Litteratur des In-und Auslandes*, 53 (1884) Nr. 24, S. 383-384. Meine Hervorhebung.
- (36) Goethe (Anm. 32), S. 155.
- (37) S. Anm. 35.
- (38) Goethe (Anm. 32), S. 155.
- (39) S. Anm. 35.
- (40) Goethe (Anm. 32), S. 155.
- (41) S. Anm. 35.
- (42) Die Zitate sind meine Übersetzung von «*Filial Piety in Relation to the Three Powers*» und «*Yes, filial piety is the constant (method) of Heaven, the righteousness of Earth, and the practical duty of Man.*» James Legge, *The Sacred Books of the East*. Vol. III: The Texts of Confucianism. Part I. The Shu King, The Religious Portions of the Shih King and the Hsião King. Oxford: Clarendon Press, 1899, S. 472 und 473.
- (43) Goethe (Anm. 32), S. 157.
- (44) Marianne Jabs-Kriegsmann, «*Felix und Hersilie*» in *Studien zu Goethes Alterswerken*. Hrsg. von Erich Trunz. Frankfurt a.M.: Athenäum, 1971, S. 95.
- (45) «*44 Chinesen in Zürich*». *Neue Zürcher Zeitung* vom 7./8. April 1984, S. 49.

RÉSUMÉ

Depuis le 17^e siècle, les Jesuites propagaient la doctrine du Confucianisme en Europe. Par leurs oeuvres on apprenait qu'en Chine le fonctionnement propre du gouvernement aussi bien que la morale individuelle se basaient sur le principe de la piété filiale - le *hsiao*. Je propose ici de montrer de quelle manière l'idée de la piété filiale, surtout envers les parents, était reçue en Europe, et de quelle manière elle était adaptée par la littérature Allemande -surtout la littérature didactique: le drame scolaire, la poésie didactique, le roman *Wilhelm Meisters Wanderjahre* de Goethe.

SUMMARY

When Confucianism became known in Europe through the writings and translations of the Jesuits, it was realized that in China the proper functioning of government as well as individual moral integrity depended on filial piety -*Hsiao*. This study wants to show how filial piety - especially as a moral maxim for the individual - was received and integrated into German educational literature: scholastic drama, didactic poetry and Goethe's novel *Wilhelm Meisters Wanderjahre*.

