

Schweigen oder reden? Zu *bu yu* und *bu jiang*

Heiner Roetz

Die Deutsche Vereinigung für Chinastudien (DVCS) versucht die Themen ihrer Jahrestagungen so zu wählen, dass in dem weiten und heterogenen Fachgebiet der Sinologie möglichst viele Interessen abgedeckt werden können. Nicht nur literaturwissenschaftlich, historisch, linguistisch, philosophisch, kunstgeschichtlich und anderweitig orientierte Sinologinnen und Sinologen, sondern auch die mehr klassisch und die modern ausgerichteten sollen sich angesprochen fühlen. Auch mit dem Thema der im Herbst 2015 an der Ruhr-Universität Bochum durchgeführten Jahrestagung – „*Bu yu* 不語, *bu jiang* 不講 – Worüber man nicht spricht“ – ließ sich ein Bogen spannen, der von der Antike bis in die unmittelbare Gegenwart reicht, wie schon die Wahl der unverkürzten traditionellen und der verkürzten modernen Schriftzeichen auf der Ankündigung der Tagung zeigen sollte. Zugleich hat das Thema eine Besonderheit, insofern es die Sinologie doppelt anspricht: Es ist zum einen ein Gegenstand der chinabezogenen Forschung. Zum andern aber betrifft es auch die Selbsterforschung der Sinologie – es nötigt sie zur Überlegung, worüber sie selbst eigentlich sprechen und wozu sie Stellung nehmen will und wie sie sich gegebenenfalls zu entsprechenden Erwartungen ihrer Texte, aber auch des heutigen China, verhalten soll.

Die Ausdrücke *bu yu* und *bu jiang*, die zunächst einmal beide mit „nicht über etwas sprechen“ übersetzbar sind – *bu jiang* auch mit „nicht diskutieren“ –, markieren zwei paradigmatische Fälle der zur Diskussion stehenden Problematik, die einen Rahmen abstecken, aber nicht in jedem der Beiträge dieses Bandes angesprochen werden können. Deshalb sollen sie hier kurz vorgestellt werden.

Bu yu ist ein Kürzel für die viel zitierte *Lunyu*-Stelle (論語) *Zi bu yu guai li luan shen* 子不語怪力亂神,¹ deren Sinn wie der fast aller Passagen der *Gesammelten Worte* des Konfuzius (551–479 v. Chr.) umstritten ist. Klar zu

1 *Lunyu* 7.21, zitiert nach [*Lunyu yinde*] 論語引得: *A Concordance to the Analects of Confucius*. (Harvard-Yenching Sinological Index Series, Suppl. 16, Rpt. Taipei: Cheng-wen Publishing, 1966).

sein scheint, und hierin sind sich fast alle Interpreten einig, dass hier von Konfuzius gesagt wird, er meide bestimmte Themen, möglicherweise weil er sie als unnütz, heikel, tabuisiert oder gar schädlich betrachtet, und ferner, dass die Stelle Konfuzius' Verhältnis zur Religion betrifft. Strittig ist dabei, ob es sich bei den gemiedenen Themen um zwei (*guaili* und *luanshen*) oder um vier (*guai*, *li*, *luan* und *shen*) handelt. Die frühen chinesischen Kommentare präferieren die erste Möglichkeit, während die zweite sich seit der Song-Zeit als Mehrheitsmeinung durchgesetzt hat.² Die ältere Auffassung hat aber immer wieder bedeutende Vertreter gefunden wie z. B. den Schriftsteller und Historiker Guo Moruo 郭沫若 (1892–1978).³

Die meisten von mir verglichenen westlichen Wiedergaben haben sich der Mehrheitsmeinung angeschlossen. So übersetzen etwa James Legge (1815–1897) und Ralf Moritz:

The subjects on which the Master did not talk, were—extraordinary things, feats of strength, disorder, and spiritual beings.⁴

Wovon der Meister nicht sprechen mochte, das waren Zauberei, Kraftstücke, Aufruhr und Geister.⁵

Es gibt allerdings Ausnahmen. So übersetzt Richard Wilhelm (1873–1930):

Der Meister sprach niemals über Zauberkräfte und widernatürliche Dämonen.⁶

Für Wilhelm drückt sich hierin Konfuzius' private Lebensmaxime des „schweigenden Vorübergehens“ aus, und er zitiert zum Vergleich Goethes *Faust*:

Dem Tüchtigen ist diese Welt nicht stumm. Was braucht er in die Ewigkeit zu schweifen! Was er erkennt läßt sich ergreifen. Er wandle so den Erdentag ent-

2 Siehe die ausführliche Darstellung in Qiu Yanggui 裘錫圭: „Shuo Lunyu Shuer de ‚luan shen‘“ 說《論語·述而》的「亂神」, in: He Zhihua 何志華 und Feng Shengli 馮勝利 (Hrsg.): *Chengji yu tuoxin: Hanyu yuyanwenzixue yanjiu* 承繼與拓新: 漢語語言文字學研究 (Xianggang: Shangwu Yinshuguan, 2014), Bd. 1, S. 67–75. Siehe auch Cheng Shude 程樹德: *Lunyu jishi* 論語集釋 ([Beijing: Guoli Huabei Bianyiguan, 1943] Rpt. Taipei: Yinwen Yinshuguan, 1990), S. 416f.

3 Siehe Qiu, „Shuo Lunyu Shuer de ‚luan shen‘“, S. 68.

4 James Legge: *The Chinese Classics*, Bd. 1: *Confucian Analects, The Great Learning, and The Doctrine of the Mean* (Oxford: Clarendon Press, 1893), S. 201 (*Lunyu* 7.20 in Legges Zählung).

5 Ralf Moritz: *Konfuzius* (Frankfurt am Main: Röderberg, 1983), S. 71.

6 Richard Wilhelm (Übers.): *Die Lehren des Konfuzius. Die vier konfuzianischen Bücher* (Frankfurt a. M.: Zweitausendundeins, 2008), S. 235 (*Lunyu* 7.20 in Wilhelms Zählung).

lang; *Wenn Geister spuken geh’ er seinen Gang.* Im Weiterschreiten find’ er Qual und Glück, Er! unbefriedigt jeden Augenblick.⁷

Auch Wolfgang Kubin liest *guaili* und *luanshen* als zwei Nominalphrasen:

Der Meister sprach nicht [viel] von magischen Mächten und bösen Geistern.⁸

Kubin kritisiert die Auffassung, dass es sich bei *guai*, *li*, *luan* und *shen* um vier selbständige Nomen handelt, als unplausibel und merkt zur Übersetzung von Moritz an: „[W]as soll das heißen bzw. was ist da die Logik?“ Er setzt die Stelle an die Spitze seiner Auswahl von *Lunyu*-Passagen und liest sie als Beleg für die religiöse Stimmung des Werks, die er meint gegen die „Mehrheit der Agnostiker“⁹ in Erinnerung rufen zu müssen. Tatsächlich liegt er damit allerdings im Trend, denn auf Widerstand stößt im *religious turn* der Konfuzianismus-Studien der letzten Zeit eher, wer Konfuzius als säkularen Ethiker verstehen will. Indes ist die säkulare Sicht so alt wie der Konfuzianismus selbst. Der „Ritenstreit“, den die katholische Kirche um die akkommodierende jesuitische Missionspraxis austrug, begann nicht erst im 17. Jahrhundert, sondern bereits in der chinesischen Antike, und er wird bis heute fortgesetzt.¹⁰

Im Kern der Debatte steht die Frage, ob das Schweigen über die Geister bzw. Götter (*shen*) und die an anderer Stelle von Konfuzius zum Ausdruck gebrachte Distanzwahrung (*yuan* 遠)¹¹ als eine Abkehr von religiösen

7 Johann Wolfgang von Goethe: *Faust. Eine Tragödie*, in: Emil Staiger u. a. (Hrsg.): *Goethe, Werke* (6 Bde., Frankfurt am Main: Insel, 1965), Bd. 3., S. 323 (Zweiter Teil, V. Akt).

8 Wolfgang Kubin: *Konfuzius. Gespräche* (Freiburg: Herder, 2011), S. 26.

9 Ebd., S. 7; siehe auch S. 25.

10 Schon die Mohisten polemisierten gegen die Leugnung der Existenz der Geister durch die Konfuzianer (siehe *Mozi* 墨子 48; Sun Yirang 孫詒讓 (Hrsg.): *Mozi jiangou* 墨子間詁 [*Zhuzi jicheng* 諸子集成 4, Xianggang: Zhonghua Shuju, 1978], S. 276), einer der Gründe, weshalb ich Kubin nicht folgen kann, wenn er in seiner Interpretation versichert, dass „die Vorstellung von Magie Teil der chinesischen Weltanschauung ist“ (S. 26). Zu meiner eigenen Sicht siehe Heiner Roetz: „The Influence of Foreign Knowledge on Eighteenth Century European Secularism“, in: Marion Eggert, Lucian Hölscher (Hrsg.): *Religion and Secularity. Transformations and Transfers of Religious Discourses in Europe and Asia* (Leiden: Brill, 2013), S. 9–34; und „Die Internalisierung des Himmelsmandats. Zum Verhältnis von Konfuzianismus und Religion“, in: Walter Schweidler (Hrsg.): *Transcending Boundaries. Practical Philosophy from Intercultural Perspectives* (Sankt Augustin: Academia, 2015), S. 145–158.

11 „Korbflechter Chi fragte, was Klugheit sei. Der Meister sagte: ‚Widme dich der Gerechtigkeit im Volk. Ehre die Geister und Götter, aber wahre zu ihnen Distanz. Das kann man

Überzeugungen zu verstehen ist, auf dem Weg hin zur später bei Xunzi 荀子 (ca. 310–ca. 230 v. Chr.) explizit werdenden Überführung des Kultes in Kultur,¹² oder ob es gerade als Zeichen einer tiefen Ehrfurcht und respektvollen Scheu vor dem Heiligen zu gelten hat. In diesem Kontext wäre wohl allerdings eine Lesart plausibler, die *shen* nicht mit *luan* als negativem Attribut verbindet.

Nun hat Xu Zhengui 徐振貴 in einem Beitrag von 2006 noch auf eine völlig andere Möglichkeit hingewiesen, *Lunyu* 7.21 zu verstehen.¹³ Scheinbar lose aneinandergereihte Stellen im *Lunyu*, so Xu, bilden immer wieder thematische Blöcke, die am besten als Fließtext zu lesen seien. Als einen solchen Block sieht er auch die üblicherweise getrennt behandelten Passagen *Lunyu* 7.19 bis 7.22:

Lunyu 7.19 — Der Präfekt von She befragte Zilu über Konfuzius. Zilu antwortete nicht. Der Meister sagte: „Warum hast Du nicht gesagt, er ist einer, der in seinem Eifer das Essen vergisst und in seiner Freude die Trauer und nicht merkt, wie das Alter naht?“

葉公問孔子於子路，子路不對。子曰：女奚不曰，其為人也，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾。

Lunyu 7.20 — Der Meister sagte: „Ich bin keiner, der schon mit Wissen geboren wäre, sondern einer, der das Alte liebt und mit Eifer versucht, ihm nachzustreben.“

子曰：我非生而知之者，好古，敏以求之者也。

Lunyu 7.21 — ?

子不語怪力亂神。

Klugheit nennen““ (樊遲問知。子曰：務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣; *Lunyu* 6.20). Vgl. Kubin, *Konfuzius*, S. 28f., mit einer Zurückweisung der säkularistischen „Missdeutung“ der Stelle durch „späte Konfuzianer, Marxisten und dem Religiösen abholde Sino-logen“.

12 Siehe hierzu Roetz, „Die Internalisierung des Himmelsmandats“, S. 152.

13 Xu Zhengui 徐振貴: „Zi bu yu guai li luan shen‘ xin jie““ 子不语怪力乱神‘新解, in: *Guangming Ribao* 光明日报, 27.02.2006, hier zitiert nach *Zhongguo Kongzi wang* 中国孔子网, <http://www.doc88.com/p-849684316454.html> (Zugriff am 18. März 2018); siehe auch Xu Zhengui: „Zai tan ‚Zi bu yu guai li luan shen‘“ 再谈 ‘子不语怪力乱神’, in: *Jining Daxue Xuebao* 济宁大学学报 31.1 (2010), S. 5–8.

Lunyu 7.22 — Der Meister sagte: „War ich mit mehreren anderen unterwegs, dann war noch immer mein Lehrer unter ihnen. Ich wähle das Gute an ihnen und folge dem, und ich greife die Schwächen heraus, um sie [bei mir selbst] zu korrigieren.“

子曰：三人行，必有我師焉。擇其善者而從之，其不善者而改之。

Xu Zhengui verbindet diese Sätze zu einem einzigen Erzählstrang:

Der Präfekt von She fragte Zilu, was für ein Mensch Konfuzius sei. Zilu antwortete nicht. Der Meister sagte: „Warum hast Du nicht gesagt, er ist ein Mensch, der in seinem Eifer das Essen vergisst und in seiner Freude die Trauer, und nicht merkt, wie das Alter naht?“ Und er fügte hinzu: „Tatsächlich bin ich keiner, der schon mit Wissen geboren wäre. Ich liebe das Alte und versuche ihm eifrig nachzustreben.“ Dann *verstummt er* (不語), als bekäme er Angst, die Anstrengung könne seine Konzentration stören. Nach einer Weile sagte er dann: „War ich mit mehreren anderen unterwegs, dann war noch immer mein Lehrer unter ihnen. Ich wähle das Gute an ihnen und folge dem, und greife die Schwächen heraus, um sie (bei mir selbst) zu korrigieren.“

叶公向子路问孔子的为人，子路没有回答出来。孔子知道后说：“你为什么不说：他的为人，是用功学习时便忘记吃饭，以至于快乐得忘记了忧愁，不知道衰老即将到来。”夫子又说：“其实，我并不是生来就有知识的人，而是爱好古代文化，勤奋敏捷去求取知识的人。”说到这里，夫子停止不说了，好像是生怕分心用力影响了凝神思考。过了一会儿，夫子才说：“如果一行人中只有三个人，那么，其中必定有一个人可以做我的老师。我选择他的长处加以学习，我看到他的缺点也是我也有的，就加以改正。”

Dies mag zu bemüht und konstruiert wirken, um zu überzeugen. Sollte aber Xu Zhenguis Vermutung richtig sein, dann verlöre *bu yu* die programmatische Aussagekraft, die ihm alle anderen Deutungen zuschreiben. Die Wirkungsgeschichte der Stelle würde auf einem – wie immer produktiven – Missverständnis beruhen. So hätte etwa kein geringerer als der qingzeitliche Autor Yuan Mei 袁枚 (1716–1797) seiner Sammlung von Wundergeschichten mit *Zi bu yu* 子不語 („Wovon der Meister nicht sprach“), einen falschen und in Wirklichkeit nichtssagenden (!) Titel gegeben– und ebenso die DVCS ihrer Jahrestagung.

Glücklicher könnte man wohl sein, wenn eine solche Unklarheit für den zweiten Ausdruck gelten könnte, der der Tagung der DVCS als Anker diene – für *bu jiang* 不讲, das uns aus der Antike in die Gegenwart führt und aus der Ungewissheit der Deutung alter Texte in die Unzweifelhaftigkeit politischer Bevormundung in der Volksrepublik China. „Sieben Dinge, über die nicht

geredet werden darf“ – *Qige buyao jiang* 七个不要讲 bzw. kurz *Qi bu jiang* 七不讲, sieben Tabus also, die dem Diskurs auferlegt sind, sind im sogenannten *Dokument No. 9 (Jiu hao wenjian* 九号文件) von April 2013 mit dem Titel *Guanyu dangqian yishixingtai lingyu qingkuang de tongbao* 关于当前意识形态领域情况的通报 („Bericht zur aktuellen Lage auf dem Gebiet der Ideologie“) aufgelistet.¹⁴ Es handelt sich um

1. Die Propagierung der westlichen konstitutionellen Demokratie, mit dem Versuch, die gegenwärtige Führung und das politische System des Sozialismus chinesischer Prägung zu negieren.
 宣扬西方宪政民主。企图否定当代领导，否定中国特色社会主义政治制度。
2. Die Propagierung „universaler Werte“, mit dem Versuch, die theoretischen Grundlagen der Parteiherrschaft zu erschüttern.
 宣扬“普世价值”，企图动摇党执政的思想理论基础。
3. Die Propagierung der Zivilgesellschaft, mit dem Versuch, die sozialen Grundlagen der Parteiherrschaft zu zersetzen.
 宣扬公民社会，企图瓦解党执政的社会基础。
4. Die Propagierung des Neoliberalismus, mit dem Versuch, das grundlegende ökonomische System unseres Landes zu verändern.
 宣扬新自由主义，企图改变我国基本经济制度。
5. Die Propagierung des westlichen Journalismus, mit der Kampfansage an das Prinzip parteigeführter Medien und das System der Presseaufsicht in unserem Land.
 宣扬西方新闻观，挑战我国党管媒体原则和新闻出版管理制度。

14 Englische Übersetzung in „Document 9: A ChinaFile Translation. How Much Is a Hardline Party Directive Shaping China’s Current Political Climate?“, 8. November 2013, *ChinaFile*, <http://www.chinafile.com/document-9-chinafile-translation> (Zugriff am 1. Februar 2018); chinesischer Text auf *Jinshu Wang* 禁书网 (*bannedbook.org*), <https://www.bannedbook.org/resources/file/3742> (Zugriff am 1. Februar 2018).

6. Die Propagierung des historischen Nihilismus, mit dem Versuch, die Geschichte der Kommunistischen Partei Chinas und des neuen China zu negieren.
宣扬历史虚无主义，企图否定中国共产党历史和新中国历史。
7. Die Infragestellung der Reform und der Öffnung, die Infragestellung der sozialistischen Natur des Sozialismus chinesischer Prägung.
质疑改革开，质疑中国特色社会主义的社会主义性质。

Diese sieben „falschen Trends“, so heißt es, infiltrierten China aus dem Ausland über eine Reihe von Kanälen wie Publikationen, Seminare, Konferenzen und Internet, und wenn ihnen nicht Einhalt geboten werde, dann würden sie den „gedanklichen Konsens“ des Landes zerstören. Das *Dokument No. 9* wurde nicht offiziell verbreitet; allerdings gelangte es, wohl nicht unbeabsichtigt, an die Öffentlichkeit. Die Journalistin Gao Yu 高瑜, eine ehemalige Mitarbeiterin der Deutschen Welle, wurde beschuldigt, es an ausländische Medien weitergegeben zu haben, und hierfür im April 2015 wegen des „Verrats von Staatsgeheimnissen“ zu sieben Jahren Haft verurteilt. *Dokument No. 9* wirkte allerdings gerade durch die offene Geheimnistuerei, die es umgab, wie eine stumme Drohung. Es war Vorbote der nun amtlichen Initiative „Vorschläge zur weiteren Stärkung und Verbesserung der ideologischen Propaganda unter den neuen Bedingungen an den Hochschulen“ (*Guanyu jinyibu jiaqiang he gaijin xin xingshi xia gaoxiao xuanchuan sixiang gongzuo de yijian* 关于进一步加强和改进新形势下高校宣传思想工作的意见) von April 2015, mit der die Partei versucht, die ideologische Kontrolle der Gesellschaft erneut zu verschärfen und das Bildungssystem mit Nachdruck daran zu erinnern, dass es die „Grundwerte“ des „Sozialismus chinesischer Prägung“ zu vermitteln hat.¹⁵ Hierzu werden nicht nur, wie schon immer,

15 Generalbüro des Zentralkomitees der Kommunistischen Partei Chinas (Zhonggong Zhongyang Bangongting 中共中央办公厅), Generalbüro des Staatsrats der Volksrepublik China (Guowuyuan Bangongting 国务院办公厅): „Guanyu jinyibu jiaqiang he gaijin xin xingshi xia gaoxiao xuanchuan sixiang gongzuo de yijian“. Siehe hierzu den Artikel „Jiaqiang he gaijin xin xingshi xia gaoxiao xuanchuan sixiang gongzuo“ 加强和改进新形势下高校宣传思想工作, *Renmin Wang* 人民网 (*people.cn*), <http://politics.people.com.cn/n/2015/0120/c1001-26412836.html> (Zugriff am 2. Februar 2018). Englische Übersetzung „Opinions concerning Further Strengthening and Improving Propaganda and Ideology Work in Higher Education Under New Circumstances“, 19. Januar 2015, *China Copyright and Media. The law and policy of media in China*, <https://chinacopyrightandmedia.wordpress.com/2015/01/19/opinions-concerning-further-strengthening-and-improving-pro>

der harte Kern der Ideologie, der Marxismus-Leninismus, die Mao-Zedong-Ideen usw. bemüht, sondern als Gegengewicht zum Westen auch der „chinesische Geist“ (*Zhongguo jingshen* 中国精神) und die „traditionellen chinesischen Tugenden“ (*Zhonghua chuantong meide* 中华传统美德).

Gibt es nun eine Verbindung zwischen *bu yu* und *bu jiang*? Grundsätzlich nein, denn im ersten Fall verbietet nach den gängigen Deutungen der Stelle ein antiker Philosoph sich selbst, über bestimmte Dinge zu sprechen, und im zweiten verbietet ein Staat, der seine alten totalitären Neigungen gerade neu entdeckt, seinen Bürgern, besser gesagt Untertanen, den Mund. Will man eine Verbindung ziehen, dann vielleicht die: Die Gespenster, denen Konfuzius ausweicht, stellen sich seinen Nachkommen heute wieder drohend in den Weg.

Warum ist nun dies für die Sinologie mehr als nur ein Forschungsgegenstand von vielen? Eben deshalb, weil es sie nicht gleichgültig lassen kann, wenn ihre wichtigsten Kooperationspartner, die chinesischen Geistes- und Sozialwissenschaften, einen Maulkorb umgehängt bekommen. Es kann sie umso weniger gleichgültig lassen, als die Volksrepublik auch die westliche Sinologie immer mehr als Teil ihres Hoheitsgebiets zu betrachten scheint, in das sie nach Belieben meint hineinregieren zu dürfen. Dies haben nicht nur der Vorfall auf der Tagung der European Association for Chinese Studies vom 22. Juli 2014 in Braga gezeigt,¹⁶ sondern auch die zunehmenden und skandalöserweise keineswegs erfolglosen Versuche, Druck auf internationale Verlage auszuüben, sich der chinesischen Zensur zu unterwerfen. Diese Erfahrungen waren übrigens der Hintergrund, vor dem bei der DVCS-Mitgliederversammlung 2014 in Münster beschlossen wurde, das Schweigen zum Gegenstand einer öffentlichen Tagung und damit des Sprechens zu machen.

paganda-and-ideology-work-in-higher-education-under-new-circumstances/ (Zugriff am 2. April 2018).

16 Siehe die Erklärung der EACS unter <http://chinesestudies.eu/?p=584> vom 30. Juli 2014 (Zugriff am 4. Februar 2018).