



THE UNIVERSITY *of* EDINBURGH

Edinburgh Research Explorer

Review: Otto Franke. Studien zur Geschichte des konfuzianischen Dogmas und der chinesischen Staatsreligion: das Problem des Tsch'un-Ts'iu und Tung Tschung-schu's Tsch'un-T'siu fan lu (Hamburg, 1920),

Citation for published version:

Gentz, J 2003, 'Review: Otto Franke. Studien zur Geschichte des konfuzianischen Dogmas und der chinesischen Staatsreligion: das Problem des Tsch'un-Ts'iu und Tung Tschung-schu's Tsch'un-T'siu fan lu (Hamburg, 1920)', *Database of Research on Chinese Philosophy in Foreign Languages: German*.

Link:

[Link to publication record in Edinburgh Research Explorer](#)

Document Version:

Peer reviewed version

Published In:

Database of Research on Chinese Philosophy in Foreign Languages: German

General rights

Copyright for the publications made accessible via the Edinburgh Research Explorer is retained by the author(s) and / or other copyright owners and it is a condition of accessing these publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

Take down policy

The University of Edinburgh has made every reasonable effort to ensure that Edinburgh Research Explorer content complies with UK legislation. If you believe that the public display of this file breaches copyright please contact openaccess@ed.ac.uk providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.



Buchbesprechung

Franke, Otto (傅郎克 bzw. 弗兰克 oder 福兰克 oder 奥托·弗兰克): *Studien zur Geschichte des konfuzianischen Dogmas und der chinesischen Staatsreligion: das Problem des Tsch'un-Ts'iu und Tung Tschung-schu's Tsch'un-T'siu fan lu*, Hamburg 1920.

Joachim Gentz (耿幽靜) (Göttingen), 2003

Stichworte: Geschichte der *Chunqiu*-Forschung, *Chunqiu*, *Chunqiu fanlu*, Philosophiegeschichte

Einführung in den biographischen und werkgeschichtlichen Kontext von Franke

Die thematisch vielfältige Publikationstätigkeit Otto Frankes¹ spiegelt seinen eigenen gewundenen Weg zur Sinologie. Franke hatte die Fächer Jura, Geschichte, Altphilologie, Sanskrit und Sprachvergleiche sowie Orientalistik mit China-Schwerpunkt studiert, als er unerwarteterweise 1888 bis 1901 im Dolmetscher- und Konsulatsdienst der kaiserlichen Gesandtschaft in Beijing tätig wurde und dann, nach weiterem Chinaaufenthalt 1909 auf den ersten Lehrstuhl für Sinologie nach Hamburg berufen wurde. Damit lag es an ihm, ein akademisches Fach zu gestalten, das bis dato noch kein eigenes Profil aufwies. Dennoch war das Fach nicht ganz kontextlos. Es wurde zuvorderst mit dem Anliegen eingerichtet, qualifiziertes Personal für den Kolonialdienst auszubilden, also im Interesse des auswärtigen Dienstes des deutschen Reiches. Obwohl Franke selbst aus diesem Berufsfeld kam, gestaltete er das Fach doch ganz als akademische Disziplin nach dem Vorbild der anderen orientalistischen Philologien, achtete dabei jedoch stets darauf, den Gegenwartsbezug des Faches nicht aus den Augen zu verlieren und wirkte maßgeblich an der Umgestaltung des Kolonialinstitutes in eine universitäre Institution mit. Er war 1909 als Ordinarius an dieses Kolonialinstitut berufen worden, das sich „an die Hamburgischen Wissenschaftlichen Anstalten und das

¹ Vgl. dazu die von Fritz Jäger zusammengestellte „Bibliographie der Schriften von Professor Dr. O. Franke“ in der *Otto Franke Festschrift, Asia Major* 9 (1933): 3–20.

Vorlesungswesen anschließen“ sollte, dessen Zweck aber, wie er selbst in seinen Erinnerungen schreibt, der folgende sein sollte: „die gemeinsame Vorbildung von Beamten und anderen Personen, die in die deutschen Schutzgebiete zu gehen beabsichtigten und ,die Schaffung einer Zentralstelle, in der sich alle wissenschaftlichen und wirtschaftlichen kolonialen Bestrebungen konzentrieren können‘.² Franke dagegen definierte das Gebiet seines Lehrauftrags gleich zu Beginn als „Sprache und Kultur Chinas“, „um anzudeuten, dass das Fundament philologisch sein solle, dass ich aber auf diesem Fundament höher in die Bereiche der chinesischen Gesamtkultur hinaufbauen wolle.“³ Auch nach seinem Wechsel 1923 auf die de Groot Nachfolge nach Berlin setzte er seine verschiedenen wissenschaftstheoretischen Forderungen (Differenzierung des Faches nach verschiedenen Wissensgebieten, Hinwendung zur chinesischen Gegenwart, Verbindung von klassischer und moderner Sinologie, Quellenkritik in der Historiographie und Systematisierung des Wissens über China) weiter fort und prägte damit einen eigenen akademischen Stil, der die Sinologie als Universitätsfach fest etablierte. So bewegt sich Franke sowohl biographisch als auch in seiner wissenschaftlichen Tätigkeit ständig zwischen aktuellen und klassischen Themen hin und her. Seine Publikationsliste sowie seine *Erinnerungen* zeugen davon, dass ihn die von den Nöten der Zeit gegebenen Themen, „die kulturgeschichtlichen Fragen, die der Krieg aufwarf“, stärker beschäftigt haben als die der klassischen Orientalistik. Sowohl die aktuelle Landeskunde in ihren juristischen, wirtschaftlichen und geographischen Gestaltungen als auch die Themen der zeitgenössischen Politik haben ihn insgesamt mehr interessiert als rein historische oder philologische Themen. Und den Publikationen über historische Themen, über altchinesischen Staatssozialismus, Beamtentum, Staatsgedanken – oder eben auch das konfuzianische System und der damit verbundenen *Geschichte des chinesischen Reiches* merkt man deutlich die Frage nach dem Gegenwartsbezug an. „Die Einheitlichkeit der Geschichte und kulturellen Entwicklung, wie sie China in lückenloser Folge bis heute bietet, ist einzig in ihrer Art; und ebenso, wie nur der das neue China wirklich zu

² Vgl. Otto Franke, *Erinnerungen aus zwei Welten: Randglossen zur eigenen Lebensgeschichte*, Berlin: de Gruyter, 1954, S. 131.

³ Ebd.

begreifen vermag, der das alte kennt, so ist auch die Kenntnis des neuen der sicherste Weg zum Verständnis des alten.“⁴

Werkgeschichtlicher Ort der *Studien zur Geschichte des konfuzianischen Dogmas*

Auch die *Studien zur Geschichte des konfuzianischen Dogmas* werden adäquater verstanden, wenn man deren Ort in der Gesamtlage des umfangreichen Werkes von Otto Franke erkennt. Sie sind in seinen *Erinnerungen* nur in einem einzigen Satz erwähnt (S. 148), scheinen aber trotz ihres hohen akademischen Gehalts und der enormen Fülle an wahrgenommener historischer chinesischer Primär- und Sekundärliteratur ebenso wenig wie die noch viel umfangreichere und neue Maßstäbe setzende *Geschichte des chinesischen Reiches* ein Lebensprojekt für Franke gewesen zu sein. Zur *Geschichte des chinesischen Reiches* schreibt Franke in seinen *Erinnerungen* immerhin: „Ich hatte erkannt, welche Bedeutung das konfuzianische System für die Entstehung des chinesischen Reiches gehabt, wie es den Universalstaat mehr und mehr durchtränkt und beherrscht hat, und wie sein Zerfall durch Erstarrung und Überalterung auch den Untergang des alten Staatsgefüges herbeiführen mußte. Diese Entwicklung wollte ich nach dem vorhandenen riesigen chinesischen Material einmal quellenmäßig darstellen.“⁵ Auch hier spüren wir also wieder deutlich das Anliegen, das historische Quellmaterial im Hinblick auf eine auf die Gegenwart hin ausgerichtete Fragestellung auszuwerten (inwieweit hängt der eben erfolgte Zusammenbruch des chinesischen Reiches [der Vertrag zu dem Werk wurde 1913 mit dem Verlag abgeschlossen] mit dem konfuzianischen System zusammen?). Die *Studien zur Geschichte des konfuzianischen Dogmas* wirken so im Gesamtzusammenhang wie eine Vorstudie zu dieser größeren Studie zur Geschichte des konfuzianischen Systems, an deren Anfang die Frage nach dem Verstehen des zeitgenössischen China steht, die als eigentliches Zentrum die Forschung Frankes durchzieht. Die *Studien* haben innerhalb dieses größeren Projekts die Aufgabe, „die geschichtliche Wahrheit über Konfuzius und seine Lehren“ (*Studien*, S. 36)

⁴ A.a.O., S. 148.

⁵ A.a.O., S. 150.

herauszufinden, haben zum Thema also den ursprünglichen Kern, das wahre Wesen der konfuzianischen Lehre.

Historischer Ort der *Studien zur Geschichte des konfuzianischen Dogmas*

Franke steht dabei weder in seinem Anliegen, hier umfangreiches Quellmaterial in einer voluminösen Studie für eine systematische Fragestellung heranzuziehen, noch in seinem Anspruch, diese Frage nach dem Wesen des Konfuzianismus bzw. des chinesischen Staates auf der Grundlage dieses umfangreichen historischen Quellmaterials erschöpfend zu beantworten, außerhalb seiner Zeit. Ganz im Gegenteil, die abendländische Geisteswissenschaft der ersten beiden Jahrzehnte des 20. Jhds. ist geprägt von umfangreichen Studien, die anhand empirischen völkerkundlichen und dabei sehr häufig religionskundlichen Quellmaterials versuchen, Antworten auf große systematische Fragen zu finden. Das beginnt, um nur einige herausragende zu nennen, mit den großen kulturanthropologischen Entwürfen Frazers, Marets, James', Wundts und Webers, setzt sich dann nach van Gennep mit Freud und Durkheim fort und äußert sich dann um die Zeit der Publikation der *Studien* in den Werken Ottos, Heilers und auch in der Sinologie im Universalismus-Buch von de Groot, dem Kollegen und Vorgänger Frankes in Berlin.

Besonderer Status des *Chunqiu*

Dass Franke sich vor diesem Hintergrund ausgerechnet eine Untersuchung des *Chunqiu* vornimmt, darf nicht erstaunen, wenn man bedenkt, dass das *Chunqiu* in der konfuzianischen Tradition als das einzige von Konfuzius selbst verfasste Werk unter den konfuzianischen Schriften gilt, eine Ansicht, welcher der anderen Schriften gegenüber sonst überaus kritische⁶ Franke auch folgt (S. 115). Dem *Chunqiu* kommt also ein besonderer Authentizitätsgrad zu, und ihm gebührt dadurch auch ein ganz besonderer Platz innerhalb des Kanons. Dass es noch Untersuchungsbedarf am *Chunqiu* gibt, liegt daran, dass nach Frankes Ansicht mit dem *Chunqiu* ein ungelöstes Problem vorliege, das

⁶ Vgl. z.B. dessen Einschätzung des *Yijing*, des „Zhongyong“ oder des „Daxue“ in seiner *Geschichte des chinesischen Reiches*, Bd. 3, Berlin/Leipzig: de Gruyter, 1937 (repr. 2001), S. 163f., S. 308.

darin bestehe, dass die in so hohen Tönen besungene Bedeutung des *Chunqiu* in der Tradition weder in der westlichen noch in der chinesischen Forschung wirklich noch eindeutig verstanden würde. Bedenkt man, dass Konfuzius im *Mengzi* mit der Aussage zitiert wird: „Wer mich versteht, wird mich nach dem Tsch'un-ts'iu verstehen 知我者其惟春秋乎“ (*Mengzi* 3B9, Übersetzung von Franke, S. 3), so ist unmittelbar einsichtig, dass „die geschichtliche Wahrheit über Konfuzius und seine Lehren“ nur über ein rechtes Verstehen des *Chunqiu* erfahren werden kann. Da über das Wesen und das rechte Verstehen des *Chunqiu* keine Einigkeit herrscht, sondern laut Franke das Missverhältnis von traditionellem Anspruch und späterer Einschätzung des Werkes ein fundamentales Problem darstellen, bedarf es zweier Schritte, um den im *Chunqiu* enthaltenen ältesten und wahren Kern konfuzianischer Lehre freizulegen. Zuerst muss methodisch gezeigt werden, wie das *Chunqiu* recht zu lesen und zu verstehen ist, es muss also eine Lösung des Problems des *Chunqiu* geboten werden, und dann muss von dort ausgehend die Lehre des *Chunqiu* inhaltlich dargelegt werden. Jedem dieser Schritte entspricht ein Teil des Buches, wobei der erste Teil mit seinen 86 Seiten gegenüber den 219 Seiten des zweiten Teils der deutlich kürzere von beiden ist.

Geschichte der *Chunqiu*-Forschung

Franke stellt „das Problem“ gleich zu Beginn seines Buches sehr prägnant dar, um sodann die historischen „Lösungsversuche“ sowohl der westlichen Sinologie als auch der „chinesischen Kritik“ in zwei darauf folgenden Kapiteln historisch vorzustellen. Diese Kapitel zeugen von einer außergewöhnlichen methodischen Reflexion, denn sie dienen Franke nicht bloß der polemischen Ausgrenzung der anderen und einer Erhöhung seines eigenen Lösungsansatzes, sondern sie dokumentieren einerseits eine gründliche Auseinandersetzung mit historischen Positionen, etwas, was die meisten heutigen Studien wegen der Mühe und des Aufwandes, die das bedeutet, leider missen lassen.⁷ Andererseits erweisen sie sich als eine reiche Fundgrube im Hinblick auf die Geschichte

⁷ Auffällig ist dies z.B. bei Robert H. Gassmanns (高思慢) Auseinandersetzung mit dem *Chunqiu*. Vgl. ders., *Cheng Ming, Richtigstellung der Bezeichnungen: Zu den Quellen eines Philosophems im antiken China. Ein Beitrag zur Konfuzius-Forschung*. Bern: Peter Lang, (Schweizer Asiatische Studien, Monographien Bd. 7), 1988.

der *Chunqiu*-Studien, deren wichtige Stadien Franke hier aufgearbeitet hat. Die Detailfülle des Quellmaterials, die sich auch in analogen Kapiteln zur Rezeptionsgeschichte der drei kanonischen *Chunqiu*-Kommentare sowie zum *Chunqiu fanlu* 春秋繁露 findet, deren Analysen überall von wörtlich übersetzten Passagen der entsprechenden Autoren begleitet sind, zu denen darüber hinaus auch immer die entsprechenden chinesischen Schriftzeichen mit in den Text gesetzt sind, zeigt, wie ernsthaft Franke es hier tatsächlich auch um eine genaue Dokumentation der Rezeptionsgeschichte geht. Nicht ganz zufälligerweise ist auch Franke einer der ersten Wissenschaftler (und nach ihm sein Sohn Wolfgang Franke), die aus ähnlicher Perspektive systematisch begonnen haben, über die Geschichte des eigenen Faches zu reflektieren. Wie viel dieser reichen Passagen sich Franke aufgrund der guten, von ihm selbst zusammengestellten Bibliothek in jenen Jahren des Krieges selbst erarbeitete, in denen „die Vorlesungen und Übungen nicht allzu viel Mühe machten“, sodass ihm trotz häufigen Hungers⁸ „während des Krieges noch genügend Zeit für ruhiges Studium“ blieb,⁹ und wie viel insbesondere aus diesen akribisch recherchierten und bestens mit dem chinesischen traditionellen Schriftgut vertrauten Kapiteln des Buches auf die Arbeit seines „ausgezeichneten chinesischen Assistent[en], Schang Yen-liu“ zurückzuführen ist, der „die höchste Staatsprüfung (*tsin-schi* 進士) in Peking bestanden [hatte] und [...] die kenntnisreichste und zuverlässigste chinesische Hilfskraft [war], die mir jemals zur Verfügung gestanden hat,¹⁰ können wir nicht mehr wissen. Auch James Legge 理雅各 hatte, wie wir wissen, in Wang Tao 王韜 einen äußerst gelehrten *jinshi* (進士) als Assistent zur Seite, der nicht nur in der väterlichen *Chunqiu*-Gelehrtentradition ausgebildet war, und hat mit dessen Hilfe seine Übersetzungen mit ausgezeichneten Recherchen und einem überwältigenden Zugriff auf die gelehrte chinesische Vorarbeit zu den klassischen Texten unterlegen können, die heutzutage trotz verfügbarer Indices und elektronischer Textdatenbanken mit raffinierten Suchmaschinen unerreicht bleibt. Auch wenn die japanische Forschung entsprechend unerwähnt bleibt, stellen diese Kapitel eine Arbeit dar, die bis heute nicht übertroffen ist. Im Kapitel zu den

⁸ Vgl. dazu die Aufzeichnung von Frankes Tochter zitiert bei Wolfgang Franke, *Im Banne Chinas: Autobiographie eines Sinologen*, Dortmund: projekt verlag (edition cathay 11), 1995, S. 10.

⁹ Vgl. *Erinnerungen*, S. 146 u.

¹⁰ Vgl. a.a.O., S. 146–147.

Positionen der europäischen Sinologie setzt sich Franke besonders ausführlich mit der Ansicht Legges auseinander, dem er vorwirft, seine eigene missionarische Fragestellung so stark als Forderung an das *Chunqiu* herangetragen zu haben, dass ihm selbst die indigen chinesische Perspektive und deren Plausibilität gänzlich aus den Augen geraten sei. Hier zeigt sich im Abstand zu Legge besonders deutlich die Innenperspektive als leitendes methodisches Motiv Frankes, sein steter Versuch, China aus seiner eigenen Geschichte her zu verstehen und plausibel zu machen. Auch wenn eine Reihe von Äußerungen etwa über „die geringe Befähigung des chinesischen Geistes für logische Herleitungen“ (S. 175, Anm. 1), die „Abneigung des chinesischen Geistes für folgerichtig durchgeführte Gedankensysteme und die Vorliebe für den Kompromiß“ (S. 250) oder die Ansicht, dass „die metaphysischen Anläufe Tung Tschung-schu’s (董仲舒), ebenso wie die aller anderen chinesischen Philosophen, in den dürftigsten Anfängen stecken“ blieben (S. 194) sowie seine Analyse von Dong Zhongshus Lehre nach den Kategorien westlicher Wissenschaft („Metaphysik“, „Ethik“, „Staatslehre“, „Religiöses“) oder die Übersetzung des chinesischen Begriffes „yi“ (Absicht, Bedeutung 意) mit „das Ding an sich“ (S. 189) deutlich machen, wie historisch weit Franke hermeneutisch natürlich noch von einem heutigen kulturwissenschaftlichen Ansatz entfernt ist, mutet doch sein Plädoyer gegen Legge, dass „wir [...] eben die Lehren des *T.t.* (春秋), wenn wir sie begreifen wollen, nicht mit den Augen des christlichen Abendländers zu betrachten [haben], sondern mit denen des Chinesen, und zwar, wie die Mißverständnisse im späten China zeigen, des Chinesen des Altertums“,¹¹ recht modern an. Franke steht hier in der Tradition akademischer philologischer Methode im Sinne August Boeckhs, der diese Perspektive bereits in seiner *Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften* anmahnt.¹² In der Beurteilung Legges habe ich dennoch den grundlegenden Eindruck, dass Franke ihm nicht gerecht wird, weil er ihm unterstellt, er habe die chinesische Perspektive nicht verstanden. Liest man Legges Vorwort zu seiner *Chunqiu*-Übersetzung (S. 5–6, 38ff.),¹³ gewinnt man dagegen den Eindruck, er habe sehr wohl verstanden, wie

¹¹ Vgl. *Studien*, S. 54.

¹² Vgl. Ernst Bratuschek (hrsg.), August Boeckh, *Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, Leipzig, 1877, S. 83.

¹³ Vgl. James Legge, *The Ch'un Ts'ew with the Tso Chuen*, in: *The Chinese Classics* vol. 5, (urspr. Vorwort 1872) repr. Taibei: SMC Publishing Inc., 1991.

das *Chunqiu* traditionell gelesen wurde, habe es aber im Hinblick auf die konfuzianische Lehre anders beurteilt als Franke, nämlich nicht als die Enthüllung des ursprünglichen Kerns, sondern als eine spätere historische Abweichung davon.

Frankes Ansatz

Die eigene „Lösung“, die Franke im Anschluss an die historischen Lösungsversuche in West und Ost anbietet, ist für das Ausmaß des beschriebenen Problems recht schnell gefunden und kurz beschrieben. Dabei sitzt Franke methodisch allerdings einem Zirkelschluss auf. Um nämlich, wie er zu Beginn des Kapitels schreibt, „eine Lösung des Problems zu finden, die uns befriedigen könnte, wollen wir unsererseits versuchen, durch eine unbefangene Würdigung der geschichtlichen Tatsachen, soweit sie nach zuverlässigen Quellen festzustellen sind, das Rätsel zu entschleiern, über das sich die abendländische Sinologie so seltsame Gedanken gemacht hat“ (S. 36). Franke greift dann auf zwei Stellen aus dem *Shiji* (史記) zurück, welche „die einzigen greifbaren Angaben über die Entstehung des *T.t.* [enthalten], die sich in der chinesischen Literatur finden“ (S. 40), um festzustellen, „was uns über die Entstehung des *T.t.* und über die Geschichte der *San tschuan* (三傳), der so genannten ‚drei Kommentare‘, bekannt“ sei (S. 37). Nun ist es erstaunlich, dass Franke, der von Sima Qian, dem Autoren des *Shiji* selbst schreibt, er habe in Dong Zhongshu „die unbestrittene und unbestreitbare Autorität für die Lehren des *T.t.*“ gesehen (S. 117), das *Shiji* als „zuverlässige“ Quelle verwendet, um in „unbefangener Würdigung der geschichtlichen Tatsachen“ die historische Wahrheit des *Chunqiu* herauszufinden, und dann nicht merkt, dass es auf der Grundlage dieser Quelle kein Zufall ist, dass er auf eine „Lösung“ kommt, die in der *Chunqiu*-Interpretation Dong Zhongshus „das getreueste Abbild des ursprünglichen Konfuzianismus, das für uns überhaupt erreichbar ist“ (S. 112), sehen muss. Franke verwendet hier also eine historische Quelle, die eine bestimmte Ansicht zum *Chunqiu* vertritt, um herauszufinden, welches die rechte Ansicht zum *Chunqiu* sei, und kommt dann genau zu der Lösung, die der Ansicht dieser Quelle entspricht ohne den Zirkel in seiner Untersuchung zu bemerken. So stellt er also als die tatsächliche historische Lösung des *Chunqiu*-Problems die exegetische Lesart der *Gongyang* 公羊-Tradition vor, der auch Sima Qian anhing. Sie

besteht, kurz gesagt, darin, dass das *Chunqiu* in zwei Teile einzuteilen sei: „den kurzen, die Lehre tragenden Formeln, die von Konfuzius aufgezeichnet sind, und der mündlich von ihm überlieferten Erklärung, der eigentlichen Lehre, für die jene Formeln zugleich Beispiele darstellen“ (S. 48–49), das *Chunqiu* besteht also aus einem schriftlichen öffentlichen und einem mündlichen geheimen Teil. Dieser geheime Teil ist nach Frankes Ansicht als mündlicher Kommentar zum *Chunqiu* überliefert und später dann in den beiden Kommentaren *Gongyang zhuan* 公羊傳 und *Guliang zhuan* 穀梁傳 (die in Liu Xins 劉歆 Bücherkatalog im *Hanshu* 漢書藝文志 zusätzlich erwähnten beiden nicht überlieferten *Chunqiu*-Kommentare Zou 鄒 und Jia 夾 gehörten nach Franke ursprünglich mit zur authentischen Überlieferung der mündlichen Geheimlehre, S. 79) schriftlich niedergeschrieben worden, wobei Franke dazu neigt („vielleicht“), die Fassung des *Gongyang zhuan* für die ältere und vollständigere der beiden zu halten (S. 83–84). Das *Zuo zhuan* hält er dagegen für ein Werk, das ursprünglich als eigenes unabhängiges Geschichtswerk und nicht als Kommentar zum *Chunqiu* verfasst worden sei. Es hat seiner Ansicht nach somit als Geschichtswerk große Bedeutung, nicht jedoch als Kommentar zum *Chunqiu*, als welcher es von Liu Xiang 劉向, hier folgt er der Meinung Liu Fenglus 劉逢祿 und Kang Youweis 康有為, umgeschrieben worden sei, der die ursprüngliche und wahre mündliche Erläuterung zum *Chunqiu*, wie sie in den Kommentaren *Gongyang* und *Guliang* enthalten sei, verdrängt habe, was eben zu jenen späteren Missverständnissen des *Chunqiu* geführt habe, die sich bei den späteren chinesischen Gelehrten finden ließen und die auch die Ansicht westlicher Forscher geprägt habe (S. 77). Mit dieser Analyse der „drei Kommentare“ (*San tschuan*)“ im fünften und letzten Kapitel des ersten Teils, der wiederum eine gründliche historische Abhandlung jedes der drei Kommentare vorausgeht, befindet sich Franke auf der Höhe des Forschungsstandes seiner Zeit.

Chunqiu fanlu

Damit beschließt er den ersten Teil des Buches und leitet mit der Bemerkung zum zweiten Teil des Buches über: „Wie die mündliche Überlieferung das Werk des

Konfuzius angesehen wissen will und was sie ihm entnimmt, das wird uns der Mann lehren, der bereits wiederholt als einer der stärksten Träger dieser Überlieferung genannt worden ist, und mit dem wir uns im folgenden eingehender beschäftigen wollen, Tung Tschung-schu, der Verfasser des *Tsch'un-ts'iu fan lu* 春秋繁露“ (S. 85). Wenn, wie Franke in diesem ersten Teil versucht hat nachzuweisen, die Kommentare *Gongyang* und *Guliang* die Niederschriften der geheimen mündlichen Erklärung des *Chunqiu* darstellen, welche die ursprüngliche Lehre von Konfuzius erhellen, so leuchtet nicht ein, warum der zweite Teil einer Untersuchung des *Chunqiu fanlu* gewidmet ist und nicht einer Untersuchung dieser beiden Kommentare. Dong Zhongshu, den Franke für den Autoren des *Chunqiu fanlu* hält, gilt ihm als „der älteste für uns erreichbare Träger der Überlieferung, an den sich die systematische Erklärung der Formeln des *Tsch'un-ts'iu* knüpft“ (S. 90). „Da er [...] zeitlich dem großen Meister und den ältesten Übermittlern seiner Lehren verhältnismäßig nahe stand, so ist diese Orthodoxie für uns von besonderem Werte: sie gibt uns das getreueste Abbild des ursprünglichen Konfuzianismus, das für uns überhaupt erreichbar ist“ (S. 112). Franke versteht Dongs Lehre nicht als Kommentar zum *Gongyang zhuan*, sondern als Darstellung und Erläuterung der konfuzianischen Lehre auf der Grundlage des *Gongyang zhuan* (S. 107), er hält Dong für den „ältesten für uns erreichbaren Systematiker dieser Auslegung“ [des *Chunqiu*] (S. 134). Dabei muss Franke nicht nur bewusst sein, dass zwischen Dong Zhongshu und Konfuzius ca. vierhundert Jahre mit großen Veränderungen liegen, sondern er schreibt auch, dass Dong mit seinen philosophischen Grundbegriffen natürlich ganz in den Anschauungen seiner Zeit wurzelt (S. 113). Dass er daraus für seine Untersuchung keine methodischen Konsequenzen zieht, ist sicher die größte Schwäche in der Gesamtanlage des Buches, und diese Schwäche äußert sich im Verlauf des zweiten Buchteils permanent darin, dass Franke nicht sorgfältig zwischen der Lehre des *Gongyang zhuan* und der Lehre von Dong Zhongshu unterscheidet. Die Stärke des zweiten Teils besteht dagegen wieder in der sorgfältigen Erarbeitung sowohl der Biographie Dong Zhongshus mit einer Übersetzung von dessen Biographien in *Shiji* und *Hanshu* sowie Teilübersetzung der im *Hanshu* überlieferten Denkschriften Dongs, deren vollständige und sehr brauchbare annotierte Übersetzung Seufert zwei Jahre später in

einer bei Franke geschriebenen Dissertation vorgelegt hat,¹⁴ als auch der Text- und Rezeptionsgeschichte des *Chunqiu fanlu*, die wiederum ihresgleichen sucht. Dass Franke hierbei die zu seiner Zeit in der chinesischen Sekundärliteratur etwa bei Su Yu 蘇輿 hervorgebrachten und noch lange nicht erledigten Zweifel an der Echtheit der Texte und der durchgängigen Autorschaft Dong Zhongshus in keiner Weise teilt (S. 156), mag angesichts der eingehenden Beschäftigung mit dieser Debatte erstaunen. Es findet sein methodisches Gegenstück in Frankes Arbeit am Text, die nur an einer Zusammenfassung und systematisierenden Auswertung des zutage liegenden Inhalts interessiert ist, selbst aber keinerlei kritische Analyse des Textes vornimmt. So fällt ihm weder auf, dass das *wuxing* 五行-Konzept in den Denkschriften gar nicht und im *Chunqiu fanlu* selten mit Yin Yang 陰陽 und niemals in Verbindung mit *Chunqiu*-Exegese auftaucht noch fällt ihm auf, dass das *Chunqiu fanlu* nicht nur unterschiedliche Kosmologien, sondern ganz grundsätzlich unterschiedliche Themenblöcke enthält, die nicht zusammengehören und in einer Analyse sinnvoller Weise nicht miteinander vermischt werden sollten. Eine ganze Reihe von Grundsätzen aus dem *Gongyang zhuan* schreibt er der Lehre Dong Zhongshus zu (z.B. S. 171, S. 247ff.) ohne irgendwo einmal darauf zu reflektieren, dass zwischen dem *Gongyang zhuan* und dem *Chunqiu fanlu* erhebliche Unterschiede bestehen und ohne zwischen den unterschiedlichen Quellen entsprechend zu differenzieren. Natürlich wird das *Gongyang zhuan* in den *Chunqiu*-exegetischen Kapiteln des *Chunqiu fanlu* unablässig zitiert. Aber sie werden doch in ganz eigener Weise und auf ganz andere Anliegen hin ausgelegt als sie im *Gongyang*-Kontext gemeint sind. Die ganze Studie erweckt so den Eindruck, als ob Franke ausgehend vom Material des *Chunqiu fanlu* seine Thesen historisch zur „ursprünglichen Lehre des Konfuzius“ zurück entwickelt habe ohne jedoch das frühere Material selbst untersucht zu haben. Seine Übersetzungen, die insgesamt solide sind, haben entsprechend genau dort Mängel, wo sie eines historisch-analytischen Blicks ermangeln, zu wenig mit der historischen chinesischen Begrifflichkeit und der exegetischen Technik der *Chunqiu*-Tradition vertraut sind und zu stark europäische Konzepte in den Text hineinlesen. Die Übersetzung der schwierigen Zehn Richtlinien des 12. Kapitels aus dem *Chunqiu fanlu* (S. 184f.) zeigt, dass er deren

¹⁴ Vgl. Wilhelm Seufert, „Urkunden zur staatlichen Neuordnung unter der Han-Dynastie,“ in: *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen* (23–)25 (1922): 1–55, Diss. Hamburg 1922.

Relevanz erkennt, sie bleibt jedoch vollkommen bezugslos und somit ganz und gar unverständlich. Spätestens hier hätte er sehen müssen, dass dies mehr mit einer Han-zeitlichen Agenda als mit der Überlieferung des *Gongyang zhuan* oder gar einer ursprünglichen konfuzianischen Lehre zu tun hat. Auch die ganz falsche Assoziation von Yin Yang- und Wuxing-Lehren mit den „Taoisten“ (S. 189), deren „Ableitung aus den Formeln des Konfuzius“ er immerhin kritisch als „unbedenklich“ bezeichnet (S. 187), veranlassen ihn nicht zu einer historisch etwas kritischeren Analyse der Lehren Dongs. Dasselbe gilt für die *Chunqiu fanlu* Abhandlungen zum Regenkultus, die er zwar Dong alleine zuschreibt, woraus er aber wiederum keine Konsequenzen für die Einschätzung des Verhältnisses von Dongs Lehre zur früheren konfuzianischen Lehre zieht. So gerät der Großteil der inhaltlichen Abhandlung zu „Tung Tschung-schu’s Tsch’un-T’siu fan lu“ zu einer historisch nicht besonders tiefgreifend reflektierten thematischen Zusammenfassung unterschiedlichster *Chunqiu fanlu* Passagen, die gemäß den Kategorien der seinerzeit gängigen abendländischen Philosophiegeschichtsschreibung (die wir 1916 auch in China bereits in Xie Wuliangs 謝無量 *Zhongguo zhexue shi* 中國哲學史 finden) in „Metaphysik“, „Ethik“, „Staatslehre“ und „Religiöses“ eingeordnet werden. Das ist historisch verdienstvoll, ist es doch der erste und frühe Versuch in der westlichen Sinologie, das Material des *Chunqiu fanlu* systematisch zu ordnen. Forkes viel späteres Kapitel zu Dong Zhongshu in seiner *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie* von 1934, in dem er Dong Zhongshu philosophisch anhand der gleichen Kategorien wie Franke einordnet, liest sich etwa dagegen nur noch wie eine schlechte Zusammenfassung von Franke. Als erste Sichtung und Übersetzung wichtiger Passagen zu bestimmten allgemeinen Themen ist dieser Teil der *Studie* insofern hilfreich, als historische Analyse ist sie mit dem Text sowie dem Kontext des *Chunqiu fanlu* dagegen zu wenig vertraut und taugt sie daher wenig. Franke bemüht sich nicht, die Komposition des Textes und dessen eigenes systematisches Zentrum herauszufinden, sondern ist umgekehrt bemüht, möglichst viele Passagen zu seinen eigenen systematischen Kategorien zu sammeln. Dies entspricht dem oben bereits beschriebenen Gesamtentwurf des Buches und dem ebenfalls oben beschriebenen akademischen Zeitgeist. Ein Bewusstsein für die Geschichtlichkeit von Verstehen, den Konstruktionscharakter von Auslegung und die Unzugänglichkeit der „Wahrheit ursprünglicher Lehren“ ist 1920

natürlich auch nirgends zu erwarten. Stattdessen finden wir bei Franke die Überzeugung, dass die ursprüngliche konfuzianische Lehre in der *Chunqiu*-Tradition bis zu Dong Zhongshu hin noch unverzerrt überliefert worden sei. Franke verzichtet für eine weitere Überprüfung dieser großen These jedoch weitgehend auf den Vergleich von Dongs Lehren mit anderen frühen schriftlichen Zeugnissen der konfuzianischen Lehre wie sie etwa im *Lunyu* oder im *Liji* erhalten sein mögen, sondern verbleibt mit seiner Untersuchung so gut wie vollkommen innerhalb der Dong Zhongshu zugeschriebenen Texte. Im ersten inhaltlichen Kapitel zur „Metaphysik“ konzentriert sich Franke auf die Yin Yang und Wuxing Kosmologie des *Chunqiu fanlu*, die er in die Nähe der Taoisten verortet ohne dabei grundsätzlich die Stellung Dongs als des „getreueste[n] Abbild[es] des ursprünglichen Konfuzianismus, das für uns überhaupt erreichbar ist“ in Frage zu stellen. Es finden sich zunehmend lange Zitate, die selbst nicht weiter systematisch eingeordnet werden. Eine eingehende Analyse der kosmologischen Konzepte, wie wir sie etwa bei Wolfgang Eberhard etwas später finden,¹⁵ findet aber nicht statt. Auch im dritten inhaltlichen Kapitel zum „Staatswesen“ tut sich Franke schwer, die von ihm als „taoistisch-mystisch“ (und hier äußert sich dann auch ein Zweifel an der Authentizität des Textes, vgl. S. 217) eingestufte Lehre Dongs vom Nicht-Handeln (*wuwei* 無為) mit dem Konfuzianismus zusammenzubringen. Anstatt dieses Problem des „Universalismus“ aber ernst zu nehmen und im Haupttext zu diskutieren, handelt er es in einer Fußnote ab, die dann aber angesichts des offenen Erklärungsbedarfs doch über fünf Seiten ausgeführt wird. Der gesamte Komplex der „Sphären-Harmonie“ (S. 246) wird isoliert beschrieben, Franke findet keine systematische Verbindung zu den anderen Themen des „Staatswesens“, wie überhaupt ein Lehrsystem Dong Zhongshus aus Frankes inhaltlicher Abhandlung nicht recht ersichtlich wird. Stattdessen zieht er aus der „kosmische[n] Mystik seiner Lehre vom Weltstaate“ (S. 259) die Parallele zur Institution der katholischen Kirche, weil er Begriffe wie *chang* (beständig 常) mit „Gott“ (S. 170), *tian* (Himmel 天) mit „göttliches Wesen“ (S. 171) und entsprechend *sheng* (Weiser 聖) auch mit „Heiliger“ übersetzt. Von dort auf eine „Staatsreligion“ zu schließen, liegt sicherlich nahe, wir müssen es jedoch mit dem nötigen kritischen Abstand lesen. Das letzte

¹⁵ Vgl. Wolfram Eberhard, *Beiträge zur kosmologischen Spekulation Chinas in der Han-Zeit*, Berlin: Baessler-Archiv Bd. 16, 1933.

inhaltliche Kapitel über „Religiöses“ reflektiert die Opferthematik des *Chunqiu* und den nach Frankes Ansicht ganz eigenen Beitrag Dong Zhongshus zum religiösen Kult. Hier wird ein weiteres Mal deutlich, dass die *Studien* Frankes insgesamt sehr viel überzeugender ausgefallen wären, wenn er auf die große These verzichtet hätte, dass er mit der Lehre Dong Zhongshus das „getreueste Abbild des ursprünglichen Konfuzianismus“ vorliegen habe, und sich stattdessen damit beschieden hätte, einfach das *Chunqiu fanlu* einmal vorzustellen. Ganz am Ende seiner *Studien* fügt Franke eine Übersetzung des dritten Kapitels aus dem *Chunqiu fanlu*, „Zhu lin 竹林“. Die Auswahl gerade dieses Kapitels begründet er damit, dass es „ein gutes Beispiel für die Darstellungsart Tung Tschung-shu’s bildet, und weil es mehrere Fragen der konfuzianischen Staatsethik berührt, die von besonderer Wichtigkeit sind“ (S. 276). Für die Darstellung der Prinzipien des *Chunqiu* halte ich dagegen das zweite Kapitel „Yu bei 玉杯“ für sehr viel ergiebiger. Der Text ist insgesamt wieder solide übersetzt und annotiert; wo allerdings zum Textverständnis ein eingehenderes Verständnis der *Gongyang*-Exegese erforderlich ist, ist die Übersetzung falsch.¹⁶ Am Ende des Buches findet sich ein ausführlicher Index und die chinesischen Texte von Dong Zhongshus Biographien aus *Shiji* und *Hanshu* sowie des übersetzten Kapitels drei des *Chunqiu fanlu*.

Fazit

Die *Studien zum konfuzianischen Dogma* sind ein mehrschichtiges Zeugnis von Frankes Arbeiten. Wir finden reinste akademische philologische Methode, die Fortsetzung also einer Chinawissenschaft, wie sie von den jesuitischen Missionaren bereits lange begonnen worden war. Wir finden aber ebenso den steten Bezug zum modernen China und dessen Auslegung des chinesischen Altertums sowie die eigene auf die Gegenwart bezogene Frage in der Untersuchung. Das Thema signalisiert bereits einen bestimmten methodischen und inhaltlichen Ort. Es geht um konfuzianisches Dogma und Staatsreligion, mithin um das Thema, das für das europäische Interesse an China sowohl von theologischer als auch philosophischer Seite seit Jahrhunderten zentrale Bedeutung hatte. Am Ende bleibt festzustellen, dass die Studie Frankes insgesamt doch stärker die

¹⁶ Vgl. etwa S. 281 (dazu Anmerkung 3, die zeigt, dass Franke mit grundlegenden *termini technici* und Denkweise der *Gongyang*-Exegese nicht vertraut ist).

Bearbeitung des historischen Stoffes als seine systematische Frage zum Mittelpunkt hat, und dort liegt auch ihre Stärke. Die Verbindung von philologisch-philosophiegeschichtlichem und systematisch-exegetischem Arbeiten wird nicht recht ersichtlich. Es gibt keine Schlussfolgerung, die am Ende die Ergebnisse der Quellenarbeit für die systematische Fragestellung zusammenfassen oder überhaupt einmal erwähnen würde. Es entsteht so der Eindruck als wäre die Systematik im Verlauf der Untersuchung am Quellenmaterial gescheitert oder einfach darin untergegangen.