

Bertolt Brechts chinesische Helden

Laozi, Kongzi und Mozi

Wang Zhiqiang

1. Brechts China-Interesse und chinesische Helden

Wie sich den Schriften Bertolt Brechts¹ entnehmen lässt, beeinflusste die westliche China-Rezeption dessen Begegnung mit der chinesischen Kultur und mit chinesischen Helden. Allerdings ist das Spektrum von Brechts chinesischen Helden recht groß. Im Zentrum seines Interesses für China und seiner China-Beschäftigung stehen in erster Linie die chinesischen Philosophen Laozi, Kongzi und Mozi, mit deren Gedankengut sich Brecht in seinen Schriften und seinen Theaterstücken auseinandersetzte. Darauf deuten einige Schriftentitel von Brecht hin, wie *Legende von der Entstehung des Buches Taoteking auf dem Weg des Laotse in die Emigration* (GW 11), *Leben des Konfuzse* (GW 10), *Konfuzse* (GW 21), *Geringer Erfolg des Kung Fute*, (GW 21) das *Buch der Wendungen* (GW 18) und *Als der große chinesische Weise Konfuzius* (GW 19). Dazu kommen zwar auch andere chinesische Helden wie Mei Lanfang, der berühmte chinesische Schauspieler der Peking-Oper, dem Brecht 1935 in Moskau begegnet war,² und klassische chinesische Dichter wie Li Bai oder Su Dongpo. Doch im Unterschied zu den chinesischen Philosophen beeinflussten sie Brechts dichterisches und theatrales Schaffen nur in ästhetischer Hinsicht, ohne auf sein Gesellschaftsbild einzuwirken. Dagegen wurden Brechts Gesellschaftsbild und seine Weltanschauung maßgeblich von der Auseinandersetzung mit China und der chinesischen Philosophie geprägt. Auch für sein episches Theater fand Brecht im traditionellen chinesischen Theater eine Inspirationsquelle. Hier ist besonders die Peking-Oper zu nennen, die Brecht in den 1930er Jahren in Moskau erlebte.³

Brechts Interesse an der chinesischen Kultur beschränkte sich nicht auf die chinesische Schauspielkunst, sondern galt vor allem auch der chinesischen Philosophie.⁴ Aus verschiedensten Blickwinkeln betrachtete er die chinesische Philosophie und die von ihr getragene chinesische Kultur. Dabei waren die folgenden Aspekte zentral: die marxistische Ideologie, die zeitbedingte Gesellschaftserfah-

¹ Bertolt Brecht: Gesammelte Werke in 30 Bänden, Frankfurt am Main 1997; ders.: Tagebücher 1920–1922. Autobiographische Aufzeichnungen 1920–1954, Frankfurt am Main 1957; ders.: Arbeitsjournal, hg. von Werner Hecht, Frankfurt am Main 1973; ders.: Die Stücke von Bertolt Brecht in einem Band, Frankfurt am Main 1978.

² Vgl. Henning Rischbieter: Brecht 1, München 1978, S. 12.

³ Vgl. Wang Zhiqiang: Brecht und China am Beispiel seines Reflexes auf die Peking-Oper, in: Wei Maoping (Hg.): Beiträge über die Germanistik, Shanghai 2014, S. 98–115.

⁴ Vgl. Adrian Hsia: Bertolt Brechts Rezeption des Konfuzianismus, Taoismus und Mohismus im Spiegel seiner Werke, in: Zeitschrift für Kulturaustausch 3, 1986, S. 350–360.

rung, das sozialistisch geprägte Gesellschaftsbewusstsein, die ablehnende Haltung zur Religion sowie das zeitgenössische westliche Chinabild.

2. Brechts zeitgenössisches Chinabild

Als Bertolt Brecht im Jahr 1898 in Augsburg geboren wurde, hatte sich das Chinabild in Deutschland gewandelt. Dominierte im 18. Jahrhundert ein Enthusiasmus gegenüber allem Chinesischen in der Kunst, man denke an die Chinoiserien⁵ in der Literatur⁶ und Philosophie⁷ der Aufklärung, wurde China im 19. Jahrhundert eher zu einem Inbegriff alles Rückständigen.⁸ Hierfür war das Urteil Georg Friedrich Wilhelm Hegels⁹ ausschlaggebend, demzufolge China geschichtslos und seit Jahrtausenden unverändert geblieben wäre. Mit der Annexion des Gebietes von Qingdao durch die Wilhelminische Marine im Zuge des europäischen Kolonialismus begann zudem ein Kapitel deutscher Kolonialgeschichte in China,¹⁰ von dem auch Brecht nicht unberührt geblieben ist, wie sein Gedicht *Tsingtausoldaten* (GW¹¹ 13,85) zeigt, welches er mit 16 Jahren schrieb. Das negative Chinabild gipfelte sicherlich in der Hunnen-Rede von Kaiser Wilhelm, mit der die Strafexpedition wegen des Boxeraufstandes nach China verabschiedet wurde.

Mit diesem vorherrschenden negativen Chinabild konkurrierte aber zunehmend eine positive Haltung gegenüber China in Intellektuellenkreisen. So wurde das ferne China nach dem Ersten Weltkrieg für Intellektuelle zu einem geistigen Zufluchtsort. Vom gegenwartsbezogenen Chinabild verlagerte sich das Interesse hin zur überzeitlichen chinesischen Kulturtradition. Gefördert wurde diese positive Entwicklung von diversen deutschen Sinologen. Genannt seien insbesondere Otto Franke, der sich mit dem Konfuzianismus und der chinesischen Staatsgeschichte im Rückblick auf die konfuzianische Staatsethik befasste, aber auch Alfred Forke, der die chinesische Philosophie von der Antike bis zum Ende des 19. Jahr-

⁵ Vgl. Hugh Honour: Chinoiserie. The Vision of Cathay, London 1961.

⁶ Vgl. Horst von Tscharner: China in der deutschen Dichtung bis zur Klassik, München 1939; Ursula Aurich: China im Spiegel der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts, Berlin 1935.

⁷ Vgl. Adrian Hsia (Hg.): Deutsche Denker über China, Frankfurt am Main 1985.

⁸ Vgl. Ernst Rose: Blicke nach Osten. Studien zum Spätwerk Goethes und zum Chinabild in der deutschen Literatur des 19. Jahrhunderts, Bern 1981; Ursula Ballin: Vorurteile und Illusion. Europäische Chinabilder und Fremdbilder in China, in: Hans-Martin Hinz / Christoph Lind (Hg.): Tsingtau. Ein Kapitel deutscher Kolonialgeschichte in China 1897–1914 (Ausstellungskatalog, Berlin), München 1998, S. 188–190.

⁹ Vgl. Rudolf Franz Merkel: Herder und Hegel über China, in: Sinica 17.1, 1942, S. 5–26; Song Du-Zui: Die Bedeutung der Asiatischen Welt bei Hegel, Marx und Max Weber, Diss., Frankfurt am Main 1972.

¹⁰ Vgl. Hinz / Lind (Hg.): Tsingtau (Anm. 8); Helmut Stoecker: Deutschland und China im 19. Jahrhundert, Berlin 1958.

¹¹ GW wird im folgenden Beitrag als Abkürzung verwendet. Sie bezieht sich als Quellenangabe auf die für diese Arbeit angeführten Textstellen in der Gesammelte-Werke-Ausgabe von Bertolt Brecht (Anm. 1).

hunderts erforschte, und nicht zuletzt Richard Wilhelm, der die klassischen Werke der chinesischen Philosophie übersetzte. So entdeckten die deutschen Intellektuellen die Lehre des Tao und die Lyrik der Tang-Dynastie,¹² was zu einer neuen China-Begeisterung in der Moderne führte. Diesen veränderten Bedingungen der China-Rezeption in Deutschland unterlag letztlich auch Brechts Begegnung mit China, mit der chinesischen Literatur und mit der chinesischen Philosophie.

3. Chinesische Philosophen und ihre Rezeption durch Bertolt Brecht

Betrachtet man Brechts Auseinandersetzung mit der chinesischen Philosophie genauer, wird deutlich, dass sein besonderes Interesse den Philosophen Laozi, Konfuzius und Mozi galt. Zudem befasste er sich mit den chinesischen philosophischen Schulen des Taoismus, Konfuzianismus und Mohismus, die sowohl in seinen Theaterstücken als auch in seinen Prosaarbeiten ihren Niederschlag fanden.

3.1. Zum taoistischen Gedankengut:

Wasser – Yin Yang – das stille Wasser – Egoismus

Brechts Rezeption des Taoismus¹³ ist insofern zeitbedingt, als sie in die Zeit fiel, in der der Nationalsozialismus seinen Aufstieg erlebte. Unter diesen gesellschaftlichen Umständen sollte die taoistische Konzeption von ‚Wuwei‘, einem aktiven Nichthandeln, Brecht und seinen Mitmenschen helfen, die ‚schwierigen Zeiten‘ zu überstehen. Song Yun-Yeop erklärt den Gedanken wie folgt: „mit dem passiven, nachgiebigen und biegsamen Verhalten der Menschen aktiviert Brecht das Bild des Wassers gegen die Gewaltherrschaft.“¹⁴ Brechts Studien über den Taoismus erfassten vor allem das Gedankengut von Laozi, Zhuangzi und Yang Chun.

Die erste Begegnung mit dem Taoismus machte Brecht bei der Lektüre von Alfred Döblins Roman *Die Drei Sprünge des Wang-lun* am 15. September 1920. Kurz darauf erfolgte die folgenreiche Lektüre des *Tao te-ching*, die er dem Besuch seines Freundes Frank Warschauer in Baden-Baden verdankte, wie seinem Tagebuch zu entnehmen ist: „aber er [Warschauer] zeigt mir [Brecht] Laotse, und der stimmt mit mir so sehr überein, daß er immerfort staunt.“¹⁵ Danach begann Brecht, sich intensiver mit dem Taoismus zu beschäftigen. Besondere Beachtung schenkte er dem dialektischen Wasser-Konzept, welches mit dem Wuwei-Nichthandeln in Zusammenhang steht, sowie die Dialektik von Yin und Yang. Auch Zhuangzis quie-

¹² Vgl. Adrian Hsia: Hermann Hesse und China, Frankfurt am Main 1981, S. 93–149; Ingrid Schuster: China und Japan in der deutschen Literatur 1890–1925, Bern 1977; Alfred Forke: MéTi. Des Soziaethikers und seiner Schüler philosophische Werke, Berlin 1922; Alfred Forke: Geschichte der chinesischen Philosophie, Hamburg 1927.

¹³ Vgl. Heinrich Detering: Bertolt Brecht und Laotse, Göttingen 2008.

¹⁴ Song Yun-Yeop: Brecht und die chinesische Philosophie, Bonn 1978, S. 287.

¹⁵ Brecht: Tagebücher (Anm. 1), S. 66.

tistische Haltung und seine Ideen vom Gleichgewichtszustand, der Anpassung ohne Selbstaufgabe und dem stillen Wasser wurden von Brecht rezipiert, ebenso Yang Chuns Theorie zum Egoismus, der zufolge das Leben eines Menschen vergänglich und flüchtig sei¹⁶ und der Einzelne eben darum das Recht auf freie und ungehinderte Entfaltung habe, sowie das Recht auf ein glückliches Leben für sich beanspruchen sollte, welches einem jeden mit der Geburt gegeben sei.

Taoistisches Gedankengut von Laozi, Zhuangzi und Yang Chun finden sich in unterschiedlicher Form in den Werken Brechts wieder. Als Beispiel sei das Gedicht *Legende von der Entstehung des Buchs Taoteking auf dem Weg des Laotse in die Emigration* (GW 12) angeführt, in dem das Wasser-Konzept von Laozi aufgenommen wird: „Daß das weiche Wasser in Bewegung / mit der Zeit den mächtigen Stein besiegt. / Du verstehst, das Harte unterliegt“ (GW 12). Im Stück *Im Dickicht der Städte* (Stücke von B.B., 61–89¹⁷) wird Laozis Wasser-Konzept erneut von Brecht aufgegriffen, wie folgender Dialog zeigt:

JOHN: Ich sehe nur Schwäche, nichts sonst. Seit ich dich gesehen habe [...].

GARGA: Ich habe gelesen, daß die schwachen Wasser es mit dem ganzen Gebirge aufnehmen. (Stücke von B.B., 81)

So stehen „die schwachen Wasser“ dem „Gebirge“ gegenüber, das äußerlich stark und mächtig erscheint. Laut Brecht kommt es, worauf er in seinem Stück *Im Dickicht der Städte* durch seine Figur Garga hinweist, einzig und allein darauf an, lebendig zu sein: „Und das Geistige, das sehen Sie, das ist nichts. Es ist nicht wichtig, der Stärkere zu sein, sondern der Lebendige“ (Stücke von B.B., 87–88). Demnach sollte das Gefühl von kräftemäßiger Überlegenheit bedingt durch den Vergleich mit dem Gegenüber sein, denn ohne einen solchen Bezug zum anderen sollte eine solche Relation von Schwachem und Starkem nicht existieren. Im Gedicht *Morgendliche Rede an den Baum Griehn* (GW 8,187) hebt Brecht die Nachgiebigkeit als eine besondere Eigenschaft des Baumes hervor, die seine Rettung bedeuten könnte.

Aber Sie wissen jetzt, was Sie wert sind.

Sie haben den bitteren Kampf Ihres Lebens gekämpft.

Es interessieren sich Geier für Sie.

Und ich weiß jetzt: einzig durch Ihre unerbittliche

Nachgiebigkeit stehen Sie heute morgen noch gerade. (GW 8,187)

Die hier angesprochene Nachgiebigkeit des Baumes, die vielleicht mit einer Art ‚Milde‘ verglichen werden kann, soll ihn vor den Naturgewalten schützen. Auf die Welt der Menschen übertragen, meint sie nicht nur die Akzeptanz dessen, was vom Starken ausgeht, sondern auch den Rückzug des Menschen aus den vom Stärkeren beherrschten Verhältnissen. So soll ein Zustand erreicht werden,

¹⁶ Vgl. Richard Wilhelm: LiÄDsi. Das wahre Buch vom quellenden Ursprung, Jena 1936, S. 77.

¹⁷ *Stücke von B.B.* ist die Abkürzung des folgenden Titels: Brecht: Stücke (Anm. 1).

in dem zugegebene Schwäche Sicherheit bedeutet, und sich dadurch langfristig das Verhältnis von Schwachem und Starkem umkehrt.

Eine solche Dialektik von Weichheit und Stärke findet sich auch als zentrales Motiv in Brechts Keuner-Geschichte *Maßnahmen gegen die Gewalt* (K-Ges.¹⁸, 9–10). Hier entgegnet Herr Keuner seinen Schülern, als sie ihn nach seinem Rückgrat fragen: „ich habe kein Rückengrat zum Zerschlagen. Gerade ich muß länger leben als die Gewalt“ (K-Ges., 9). Dies veranschaulicht Herr Keuner mithilfe einer Parabel, in der ein gewisser Herr Egge denselben Fall erzählt. Brecht will hier wohl andeuten, dass es in einer Situation, in der Gewalt herrscht, lebensrettend sein kann, sich nachgiebig zu verhalten.

Auch in dem Stück *Leben des Galilei* (Stücke von B.B., 491–539) greift Brecht den Gedanken der Nachgiebigkeit erneut auf, und zwar in Gestalt von Galilei, der sich angesichts der zahlreichen Schwierigkeiten wirtschaftlicher, religiöser oder politischer Natur entscheidet, sich der Notwendigkeit der gegenwärtigen Situation anzupassen, um seine wissenschaftliche Arbeit mit dem Nachweis über die Richtigkeit des kopernikanischen Systems fortführen zu können. Ein solches Verhalten bezeichnet er als ‚neue Ethik‘: „Besser befleckt als leer. Klingt realistisch. Klingt nach mir. Neue Wissenschaft, neue Ethik“ (Stücke von B.B., 536).

In sein Stück *Der gute Mensch von Sezuan* (Stücke von B.B., 592–641) implementiert Brecht Zhuangzis Gleichnis vom *Leiden der Brauchbarkeit*. Angeführt werden Bäume und deren Brauchbarkeit für den Menschen zu diversen Zwecken:

WANG: In Sung ist ein Platz namens Dornhain. Dort gedeihen Katalpen, Zypressen und Maulbeeräume. Die Bäume nun, die ein oder zwei Spannen im Umfang haben, die werden abgehauen von den Leuten, die Stäbe für ihre Hundekäfige wollen. Die drei, vier Fuß im Umfang haben, werden abgehauen von den vornehmen und reichen Familien, die Bretter suchen für ihre Särge. Die mit sieben, acht Fuß Umfang werden abgehauen von denen, die nach Balken suchen für ihre Luxusvillen. So erreichen sie alle nicht ihrer Jahre Zahl, sondern gehen auf halbem Wege zugrunde durch Säge und Axt. Das ist das Leiden der Brauchbarkeit. (Stücke von B.B., 624)

Den Sinn dieses Gleichnisses erweitert Brecht durch die Frage des zweiten Gottes, warum das Gleichnis den Wasserverkäufer Wang so tief bewege. Es ist die Figur der Shen Te, in ihrer Liebe gescheitert, die Wang das Gleichnis der Brauchbarkeit in Frage stellen lässt. Er muss einsehen, dass die auf Nächstenliebe beruhende Güte von Shen Te ihren Untergang bedeutet, denn in einer Welt, in der die Nächstenliebe eines Einzelnen von dessen Mitmenschen ausgenutzt wird, wird Tugendhaftigkeit letztendlich dem Egoismus anderer unterliegen.

In diesem Zusammenhang steht auch Brechts Auseinandersetzung mit Yang Chuns Gedanken zum Egoismus im *Buch der Wendungen* (GW 18), wie Brechts Schrift *Über den Egoismus* (GW 18,72–73) zu entnehmen ist. Dort heißt es, die Un-

¹⁸ K-Ges. ist die Abkürzung des folgenden Titels: Bertolt Brecht: Geschichten vom Herrn Keuner, Frankfurt am Main '1979.

ordnung und Zerrissenheit der Gesellschaft rührten vom Egoismus her. In Anbetracht dessen solle der Staat einen Zustand schaffen, dessen Bedingungen sowohl dem Einzelnen als auch dem Gemeinwesen einen Nutzen bringen, sodass jeglicher Egoismus obsolet würde.

3.2. Zur konfuzianischen Tugendforderung: Sittlichkeit – das schickliche Benehmen

Brechts Interesse an der ostasiatischen Kultur deutete sich bereits früh an, wurde aber spätestens ab 1930 zu einem zentralen Motiv seines literarischen Schaffens. Besonders der chinesische Philosoph Konfuzius begegnet immer wieder.¹⁹ „Zu den zahlreichen Belegstellen gehören Erwähnungen des chinesischen Philosophen Konfutse, auf den Brecht, wenn auch nur am Rande, wiederholt zurückkommt.“²⁰ In seinem Arbeitsjournal wandte sich Brecht dem Leben Konfuzius' zu, „ich lese über das leben des KUNGFUTSE. was das für ein lustiges stück wäre! der zwanzigjährige ist pacht- und steuereintreiber des fürsten. aus seiner einzigen größerenstellung. die der goethes in weimar gleicht, wird er verdrängt durch kurtisanen und pferde, die der fürst bekommt.“²¹ Im Text *Konfutse* (GW 18) geht es um Brechts Notiz über Konfuzius und dessen Tugendvorstellung, die aus Sicht von Brecht für die normalen Menschen schwer erfüllbar sei:

Dieser Konfutse war ein Musterknabe. Indem man sein Beispiel an die Wand zeichnet, kann man ganze Geschlechter, ja ganze Zeitalter verdammnen. Sein Idealbild ist ganz an ein Temperament bestimmter und seltener Art gebunden, und während beinahe alle Taten von Menschen, die groß zu finden die Menschheit sich gestatten kann, von Leuten dieses Temperamentes kaum geleistet werden können, sind eine Unmenge von Verbrechen denkbar, die ein Mann begehen könnte, ohne auf die Anerkennung mancher Tugend zu verzichten, die den Konfutse ausgezeichnet hat. (GW 18,75)

Hier sei darauf hingewiesen, dass Brechts Kritik an Konfuzius auch das von ihm plädierte schickliche Benehmen einschließt, das nach Brecht aus dem alten China stammte, deshalb nicht dem Zeitalter von Konfuzius zeitgemäß sei, denn „das schickliche benehmen, das ihm vorschwebt, könnte am ehesten das des patriarchalischen gemeindewesens alt-chinas sein. hierher der mythos von paradiesischen zeiten. und darum das scheitern kungs, der das alte benehmen auf der neuen basis reproduzieren möchte“.²²

Brecht versuchte 1940, das Leben des Konfuzius in Form eines Lehrstücks für das Kindertheater darzustellen. Das entstandene Werk blieb aber fragmentarisch. Überliefert ist die ‚Ingwertopf-Szene‘ aus dem *Leben des Konfutse* (GW 10,878–894).

¹⁹ Vgl. Textgrundlage zu Brechts Schrift *Leben des Konfutse*, in: Bertolt Brecht: Gesammelte Werke (Anm. 1), Bd. 10, S. 1237.

²⁰ Ebd.

²¹ Brecht: Arbeitsjournal (Anm. 1), S. 197.

²² Ebd., S. 227.

Hierfür zog Brecht als Vorlage das dritte Kapitel des Buches *Konfuzius* von Carl Crow heran.²³ So illustriert Brecht einerseits den erzieherischen Ansatz des Konfuzius, andererseits bringt er die konfuzianische Sittenforderung in Zusammenhang mit materiellen Bedingungen, wie die Kinderszene *Der Ingwertopf* (GW 10, 888–894) verdeutlicht:

Es sind zwei Dinge nötig, damit würdige Zurückhaltung beim Ausessen eines Ingwertopfes bewahrt werden kann: erstens feines Anstandsgefühl, zweitens ein voller Topf. Der Ingwer hier hat nicht ausgereicht. Es müßte mehr im Topf sein. (GW 10,892)

Diese Betonung der Korrelation zwischen Sittlichkeit und materiellen Gegebenheiten kommt schließlich auch in der bekannten Formel „erst kommt das Fresen, dann kommt die Moral“ aus der *Dreigroschenoper* zum Ausdruck (Stücke von B.B., 191). Demnach stellt Brecht die Sittenlehre des Konfuzius einerseits von einem ökonomischen Standpunkt aus in Frage, andererseits erscheint ihm die enge Verbindung der Sittenlehre mit der sozialen Ordnung nicht angemessen, da sich die gesellschaftlichen Verhältnisse ständig veränderten.

3.3. Zum mohistischen Gedankengut:

Die einigende Liebe – Tugendökonomie – Nützlichkeit

Der Mohismus, der von Mozi im 4. Jahrhundert v. Chr. in China begründet wurde, bildete in der Zeit, in der das chinesische Reich sich im Kriegszustand befand, eine der tragenden chinesischen philosophischen Schulen. Der Mohismus richtete sich gegen den Konfuzianismus, insbesondere gegen dessen Familienkonzept, welches nach Mozi schuld an der Gesellschaftsunordnung war: Das Konzept von Blutsverwandtschaft grenzte die Nichtdazugehörigen aus und schüre auf diese Weise soziale Interessenkonflikte.

In Anbetracht dieser Tatsache setzte sich Mozi zum Ziel, mit seiner Lehre die des Konfuzius zu erneuern. So demonstrierte Mozi am Verhältnis von Staat, Familien und Individuen die negativen Erscheinungen in der Gesellschaft, die auf den unbekümmerten und vorteilsüchtigen Eigennutz zurückzuführen seien. Gegen derartige egoistische Tendenzen in der Gesellschaft richtete sich Mozs philosophisches Konzept. Auf die Frage, wie man solchen egoistischen Tendenzen Abhilfe schaffen sollte, gab Mozi folgende Antwort, „Der Meister Metse sagte: Durch die Mittel der allumfassenden gegenseitigen Lieben und durch den Austausch gegenseitiger Vorteile können sie Abhilfe schaffen.“²⁴ Indem er die auf Blutsverwandtschaft gegründete konfuzianische Liebe durch eine ‚einigende Liebe‘ zu ersetzen und sie auf die Gesellschaft zu übertragen versuchte, wollte Mozi allen Gesell-

²³ Carl Crow: Master Kung. The Story of Confucius, New York/London 1938, dt.: Konfuzius. Staatsmann, Heiliger, Wanderer, übers. von Richart Hoffmann, Berlin u. a. 1939, zitiert aus der Textgrundlage zu Bertolt Brechts *Leben des Konfutse*, in: Brecht: Gesammelte Werke (Anm. 1), Bd. 10, S. 1237.

²⁴ Forke: MéTi (Anm. 12.), Kap. 15, S. 245.

schaftsmitgliedern ein harmonisches Zusammenleben ermöglichen und auf diesem Wege eine intakte Gesellschaftsordnung etablieren. Einen weiteren grundlegenden Aspekt der mohistischen Lehre stellt die ‚Tugendökonomie‘ dar, wonach das moralische Verhalten Einzelner von den materiellen Verhältnissen abhängig sei. Diese Bedingtheit bestimme die zwischenmenschlichen Beziehungen im privaten wie auch im öffentlichen Raum, ihr Zerfall sei durch einen Mangel an materiellen Gütern zu erklären. Es besteht ein Wechselverhältnis zwischen Moral und den ökonomischen Gegebenheiten. In Anbetracht dessen geht Mozi allerdings von der Priorität der ökonomischen Verhältnisse vor der Moral sowohl in der Familie als auch in der Gesellschaft aus, wie er es am Verhalten der Menschen in der Hungernot verdeutlicht: „In einem guten Erntejahr ist das (Volk) tugendhaft und gut, und wenn die Ernte schlecht, ist es hartherzig und böse, wie kommt es, daß das Volk stets so handelt.“²⁵ Andererseits birgt sich in der Tugend Gefahr für deren Träger, denn „von hervorragenden Männern gehen die meisten durch ihre besondere Vorzüglichkeit zugrunde, daher sagt man, daß allzu große Fülle sich schlecht halten läßt“.²⁶

Des Weiteren fungiere die ‚Nützlichkeit‘ als Anhaltspunkt, um zu messen, ob eine Sache tauglich sei. Dies illustriert Mozi an einem Ding, dessen Nutzen und eigentlicher Sinn darin bestand, zu existieren, denn „alles, was nur schön, aber nicht irgendwie eine Verbesserung darstellt, wird beiseite gelassen.“²⁷ Ein derartiges Nützlichkeitsprinzip stellte nach Mozi im Staatsleben doch eine Fehlanzeige dar, es herrschte stattdessen das Blutverwandtschaftsprinzip, bei dem die Nützlichkeit und die Tüchtigkeit einer Person für den Staat und das allgemeine Wohl nicht zählen könnte, sondern nur die Blutzugehörigkeit und die soziale Zugehörigkeit im eigentlichen Sinne. „[D]er Grund liegt darin, daß die Könige, Fürsten und großen Herren bei der Regelung der Staats- und Familienangelegenheiten nicht die Tüchtigen bevorzugen und die Fähigen mit der Verwaltung betrauen“,²⁸ was zur Folge hätte, „dass das ganze Volk lässig wird, sich gehen lässt und vom Guten abgebracht wird“.²⁹ Angesichts dessen plädiert Mozi dafür, die Tüchtigen im Staatsleben zu befördern: „Fähige beförderte man, Unfähige setzte man ab. Personen mit gemeinnützigem Sinn und Rechtschaffenheit wurden emporgehoben, Selbstsüchtige und Übelgesinnte dagegen entfernt.“³⁰ Und die Tüchtigkeit eines Menschen sollte, wie Mozi forderte, der einigenden Liebe, also dem Wohl des Gemeinwesens dienen, der staatliche Nutzen bzw. der Nutzen des Gemeinwesens sollte dem Nutzen des Individuums übergeordnet sein.

²⁵ Ebd., Kap. 1, S. 17.

²⁶ Ebd., Kap. 1, S. 16.

²⁷ Ebd., Kap. 20, S. 290.

²⁸ Ebd., Kap. 8, S. 189.

²⁹ Ebd., Kap. 10, S. 212.

³⁰ Ebd., Kap. 8, S. 192.

Das oben skizzierte Gedankengut von Mozi beeinflusste Brechts Haltung zur Gesellschaft stark und schlug sich in seinem theatralischen Schaffen nieder. So versucht Brecht im *Buch der Wendungen* (GW 18), von seinem Standpunkt aus einen Blick auf die mohistische Lehre zu werfen. Hier sei daran erinnert, dass gerade erst die mohistische Kritik an Konfuzius Brecht die konfuzianischen Konzepte von Familie, Liebe und Tugend verständlich machte. So sei die Familie nach Konfuzius „die kleinste Einheit“ (GW 18,79): „Kung verwies auf die Familie. Meti sagte: Das mag in alter Zeit gegolten haben. Die Familien verteidigten ihr Besitztum gegeneinander“ (GW 18,79). Und „Kung sagte: Die Familie ist nicht zufällig. Die anderen Verbände sind zufällig. Meti sagte: Das mag für alte Zeiten gegolten haben“ (GW 18,79). Hier zeigt sich die Auffassung Mozis, dass das konfuzianische Verständnis von Familie insofern nicht zeitgemäß sei, als ein solches Verhältnis lediglich Vorteile für einen bestimmten Personenkreis mit sich bringe:

Die Menschen arbeiten nur für bestimmte andere, nicht für alle anderen. Ich sehe überall Menschen für bestimmte andere arbeiten, aber ich bin nicht froh darüber. Ich wollte, sie arbeiteten für sich selber. Die kleinsten Einheiten brauchen, was die einzelnen verdienen, nicht in einen Topf zu legen. Kung sagt, die Kinder sollen ihre Eltern lieben. Aber Liebe kann man nicht befehlen und warum sollten gerade die Eltern geliebt werden. Die Mitglieder der kleinsten Einheiten brauchen sich nicht zu lieben, sie müssen nur das gemeinsame Ziel lieben. Die Familien bleiben, aber die kleinsten Einheiten sind voll Bewegung; sie dienen der Verbindung, die Familien dienen der Trennung. (GW 18,80)

Brecht betont die Berücksichtigung aller Menschen, da sie zielführender sei, als die Bevorteilung eines begrenzten Kreises von Personen, wie sich in der *Volksvertretung in der bürgerlichen Welt* (GW 18,79) lesen lässt:

Solange die Produktion nur Profit für wenige bringen soll, nützen dem Volk Vertretungen nach dem Beruf gar nichts, diese würden nur eben jenes System, das durch Drosselung der Produktion Profit erzeugt, befestigen helfen. Sind jedoch die Klassen abgeschafft, dann können die Produzierenden Vertretungen als Produzierende wählen und die Produktion so ordnen, daß sie, statt Profite für die wenigen, Vorteile für alle bringt. (GW 18,109)

Brecht hebt hier hervor, dass der Sinn der produktiven menschlichen Tätigkeit nicht allein in der Aufopferung des Individuums für andere bestehen kann, sondern in einer Übereinstimmung der Interessen des Einzelnen mit denen aller Mitglieder der Gesellschaft.

Die Tugendökonomie Mozis wird auch in Brechts *Buch der Wendungen* thematisiert. Das gesetzwidrige Verhalten von Menschen sei laut Brecht auf die Gesellschaftsverhältnisse zurückzuführen, welche die Menschen zur Unsittlichkeit verleiteten: „den Arbeitern wird von den Aussaugern unaufhörlich zur Sittlichkeit gepredigt, von den Predigern zur Sittlichkeit, werden sie von den Verhältnissen zur Unsittlichkeit angehalten“ (GW 18,152). In Anbetracht einer solchen Diskrepanz zwischen den moralischen Ansprüchen und der gesellschaftlichen Realität sei das sittliche Verhalten des Einzelnen unmöglich. Brecht bezeichnet die wirtschaftlichen Verhältnisse als „Quellen aller Sittlichkeit und Unsittlichkeit“ (GW 18, 152).

Auch Mozis Gedanken zur Nützlichkeit legt Brecht nach seinem Verständnis aus. Er fungiert als Grundlage zur Rechtsprechung in der Sache des Tals im Stück *Der kaukasische Kreidekreis* (Stücke von B.B., 793–837). So werden die Nützlichkeit und Produktivität für die Gesellschaft betont. Davon ausgehend wird über die Legitimität des Rechtsanspruchs auf das Tal entschieden:

Es ist richtig. Wir müssen ein Stück Land eher wie ein Werkzeug ansehen, mit dem man Nützliches herstellt, aber es ist auch richtig, daß wir die Liebe zu einem besonderen Stück Land anerkennen müssen. (Stücke von B.B., 796)

Einen anderen Aspekt stellt die Verwundbarkeit der Tugend dar, die Brecht an der Figur der Magd Grusche im *Kaukasischen Kreidekreis* (Stücke von B.B., 793–837) illustriert. So hat Grusche, weil sie das von der Gouverneursfrau verlassene Kind aufgenommen hat, alle daraus resultierenden persönlichen Nachteile hinnehmen müssen. Sie erfährt am eigenen Leibe den Widerspruch zwischen ihren persönlichen Interessen und ihren moralischen Überzeugungen:

GRUSCHE: Ich hab's aufgezogen nach bestem Wissen und Gewissen, ihm immer was zum Essen gefunden. Es hat meistens ein Dach überm Kopf gehabt, und ich hab allerlei Ungemach auf mich genommen seinetwegen, mir auch Ausgaben gemacht. Ich hab nicht auf meine Bequemlichkeit geschaut. Das Kind hab ich angehalten zur Freundlichkeit gegen jedermann und von Anfang an zur Arbeit, so gut es gekonnt hat, es ist noch klein. (Stücke von B.B., 833)

Grusche tut Gutes, ohne individuelle Vorteile zu bezeichnen. Sie strebt einzig und allein nach einem friedlichen Zusammenleben in der Gesellschaft. Dieses Streben, welches Grusche auch Leid bereitet, ist schließlich für das Urteil des Richters ausschlaggebend. So spricht dieser mit Hilfe der Kreidekreisprobe (ein Motiv aus der chinesischen Vorlage der Geschichte *Huilanji*) das Kind nicht der leiblichen Mutter zu, sondern der Ziehmutter, deren liebevolle Fürsorge sich für das Kind als nützlicher erweist als die Mutterschaft durch reine Blutsverwandtschaft.

In der *Dreigroschenoper* (Stücke von B.B., 165–202) wird die Tugendökonomie schließlich in einer sentenzhaften Formel zusammengefasst: „Erst kommt das Fressen, dann kommt die Moral“ (Stücke von B.B., 191). Es wird die Auffassung vertreten, dass tugendhaftes Handeln und das eigene Überleben in Anbetracht der sozio-ökonomischen Verhältnisse unvereinbar seien:

PEACHUM: Ein guter Mensch sein! Ja, wer wär's nicht gern?
 Sein Gut den Armen geben, warum nicht?
 Wenn alle gut sind, ist Sein Reich nicht fern
 Wer säße nicht sehr gern in Seinem Licht?
 Ein guter Mensch sein? Ja, wer wär's nicht gern?
 Doch leider sind auf diesem Sterne eben
 Die Mittel kärglich und die Menschen roh,
 Wer möchte nicht in Fried und Eintracht leben?
 Doch die Verhältnisse, sie sind nicht so! (Stücke von B.B., 181)

Die Umstände führen dazu, dass das gute Handeln und das gute Leben zu einem unauflösbareren Widerspruch werden. Das Gutsein in dieser Welt sei existenzwid-

rig, dies betreffe nicht nur die gesellschaftlichen, sondern auch die innerfamiliären Beziehungen, wie Peachum darlegt:

Natürlich hab ich leider recht
 Die Welt ist arm, der Mensch ist schlecht.
 Wer wollt auf Erden nicht ein Paradies?
 Doch die Verhältnisse, gestatten sie's?
 Nein, sie gestatten's eben nicht.
 Dein Bruder, der doch an dir hangt
 Wenn halt für zwei das Fleisch nicht langt
 Tritt er dir eben ins Gesicht.
 Auch treu sein, ja, wer wollt es nicht?
 Doch deine Frau, die an dir hangt
 Wenn deine Liebe ihr nicht langt
 Tritt sie dir eben ins Gesicht.
 Ja, dankbar sein, wer wollt es nicht?
 Und doch, dein Kind, das an dir hangt
 Wenn dir das Altersbrot nicht langt
 Tritt es dir eben ins Gesicht.
 Ja, menschlich sein, wer wollt es nicht! (Stücke von B.B., 181)

Die materielle Not, der die Menschen in einer kapitalistischen Gesellschaft ausgeliefert sind, bringt also selbst das Zusammenleben der Familie in Unfrieden. Vergleicht man die Textstelle Brechts zur innerfamiliären Beziehung mit den Auffassungen Mozis, zeigt sich, dass es Brecht jedoch eher um eine ästhetische Wiedergabe dessen geht, was Mozi an den fünf konfuzianischen Beziehungen kritisiert.

In seinem Stück *Der gute Mensch von Sezuan* (Stücke von B.B., 593–641) zeigt Brecht, dass die Liebe zu anderen eigenes Leiden hervorruft. Mit dieser bitteren Erkenntnis hat Shen Te zu leben: So wollen die Götter, entgegen der allgemeinen Ansicht, dass es auf dieser Erde keine guten Menschen mehr gebe, an einem Beispiel beweisen, dass die von ihnen propagierte Nächstenliebe durchaus praktikabel sei. Sie wählen die Prostituierte Shen Te. Damit Shen Te Hilfesuchenden ihre Güte erweisen kann, beschenken sie die Götter mit einem Tabakladen, dessen Gewinn Shen Te ermöglichen soll, armen Menschen zu helfen. Shen Te tut, wie die Götter von ihr verlangen: Sie vollbringt gute Taten gegenüber ihren Mitmenschen und praktiziert Nächstenliebe, doch letztendlich geht sie an ihrer Gutherzigkeit zugrunde. Diese bittere Erfahrung zwingt sie zur Flucht in eine zweite Existenz, die Gestalt des bösen Vetters Shui Ta, denn für sie ist es in dieser Welt existenzbedrohend, nach den Erwartungen der Götter gut zu sein und dennoch zu leben. Mit dieser Erkenntnis bleibt ihr letztlich nichts anderes übrig, als den Auftrag der Götter abzulehnen:

SHEN TE: Euer einstiger Befehl
 Gut zu sein und doch zu leben
 Zerriß mich wie ein Blitz in zwei Hälften. Ich
 Weiß nicht, wie es kam: gut sein zu andern
 Und zu mir konnte ich nicht zugleich.

Andern und mir zu helfen, war mir zu schwer.
 Ach, eure Welt ist schwierig! Zu viel Not, zu viel Verzweiflung!
 Die Hand, die dem Elenden gereicht wird
 Reißt er einem gleich aus! Wer den Verlorenen hilft
 Ist selbst verloren (Stücke von B.B., 639–640)

Die zu vermittelnde Erkenntnis liegt auf der Hand: „[D]ie Welt ist von solcher Art, daß es in ihr keine Möglichkeit gibt, gut zu sein und doch zu leben, man muß sich für eins von beiden entscheiden.“³¹ Damit zeigt Brecht, dass ein tugendhaftes Verhalten, wie es von Shen Te praktiziert wird, unmöglich ist, solange Armut in der Gesellschaft herrscht. Versucht man es trotzdem, geht man früher oder später daran zugrunde. Es ist schwer, ein guter Mensch zu sein, so lautet Bertolt Brechts bittere Erkenntnis über die Gesellschaft.

Um diesen Zustand zu überwinden, appelliert Brecht, die Welt und ihre Verhältnisse so zu verändern, dass ein tugendhaftes Leben in der Gesellschaft möglich wird:

Wie in allen Stücken greift auch hier Brecht die großen Tugenden an, eingedenk seiner Lehre, daß es schlecht um ein Land, eine Gesellschaft bestellt sein muss, wo es der großen Tugenden bedarf.³²

4. Schlusswort: Das Überflüssigmachen der Tugend als Brechts Tugendkonzept

Wie der Blick auf die Forschung gezeigt hat, muss die Haltung Brechts zum Taoismus, Konfuzianismus und Mohismus differenziert betrachtet werden. Dies ist wohl zunächst auf seine Zeitgebundenheit zurückzuführen. So schenkt Brecht der chinesischen taoistischen Philosophie besondere Beachtung, vor allem dem Wasserkonzept, der Wuwei-Idee und der Yin Yang-Dialektik. Solche Aspekte sind in seinen epischen Theaterstücken anschaulich dargestellt. In Zeiten, die von Gewalt geprägt waren, scheint die taoistische Lehre für Brecht eine besondere Rolle in der Verarbeitung und Überwindung negativer Erfahrungen gespielt zu haben.

Die Haltung Brechts zu Konfuzius muss dagegen eher als ambivalent bewertet werden. Dies gilt insbesondere in Bezug auf das konfuzianische Tugendkonzept, welches von den Menschen ein sittliches Benehmen im sozialen und innerfamiliären Umfeld verlangt. Hier positioniert sich Brecht auf der Seite Mozis, der Kritik am Konfuzianismus übte: Das konfuzianische Tugendkonzept sei nicht zu verwirklichen, da es die gesellschaftliche Realität nicht berücksichtige. Brecht kommt in Anbetracht dieser Diskrepanz zwischen der konfuzianistischen Tugendforderung und der gesellschaftlichen Realität zu dem Schluss, dass die ökonomischen Voraus-

³¹ Rolf Geißler (Hg.): Zur Interpretation des modernen Dramas. Brecht, Dürrenmatt, Frisch, Frankfurt am Main u. a. ⁹1978, S. 45.

³² Ebd., S. 48.

setzungen in die Überlegung miteinbezogen werden müssten. Dies betont seine Formel: „erst kommt das Fressen, dann kommt die Moral“ in der *Dreigroschenoper*. Die mangelhaften gesellschaftlichen Verhältnisse machten es unmöglich, gut zu sein und doch zu leben. Diese zentrale Botschaft der Brechtschen Tugendökonomie zieht sich wie ein roter Faden durch Stücke wie *Der gute Mensch von Sezuan*, *Die Dreigroschenoper*, *Der kaukasische Kreidekreis*, und nicht zuletzt das Lehrstück *Der Ingwertopf*.

Im Vergleich zu Konfuzius wird Mozi, im *Buch der Wendungen* als Meti eingeführt, als positive und vorbildhafte Figur gestaltet. Mozi vertritt nämlich eine utilitaristische Haltung, die sich allein am Nutzen orientiert, befürwortet eine allgemeine Menschenliebe bei gleichzeitiger Ablehnung der Familienliebe des Konfuzianismus, verurteilt den Krieg und Fatalismus und plädiert für den Puritanismus, für das Ideal eines einfachen Lebens ohne Luxus und auch ohne Kunst. Brecht macht sich das mohistische Gedankengut zu eigen und begründet auf diesem Wege sein Tugendkonzept, welches das Ziel verfolgt, durch veränderte gesellschaftliche Verhältnisse die Tugendhaftigkeit gänzlich überflüssig zu machen. Dieser tiefgreifende Gedanke ist das Ergebnis von Brechts interkultureller Begegnung und Auseinandersetzung mit der chinesischen Philosophie.

