

Die Kapitel über Straf- und über Prozeßrecht wurden teilweise erweitert (Straf- und Strafprozeßrecht) oder geändert (Zivilprozeßrecht). Wichtigste Gesetzes-Änderungen und -Neuregelungen sind im Strafrecht das Gesetz Nr. 1490 vom 3. 10. 1971 zur Änderung des TStGB, im Prozeßrecht das Rechtsanwalts-Gesetz Nr. 1136 vom 19. 3. 1969, das Notariats-Gesetz Nr. 1512 vom 18. 1. 1972 und das Gesetz Nr. 1730 über den Kassationshof vom 16. 5. 1973.

Im Anhang findet sich eine gegenüber der Erstaufgabe leider nur unwesentlich erweiterte Auswahlbibliographie englischsprachiger Aufsatz- und Buchtitel zum türkischen Recht, ein türkisch-englisches Glossar der wichtigsten im Text erscheinenden juristischen Termini und ein Sachregister.

Insgesamt wird das Buch dem eingangs erwähnten Wunsch seiner Herausgeber, mit den Grundzügen des türkischen Rechts vertraut zu machen, gerecht. Über den Rahmen dieser Einführung hinausgehende Detailfragen wird man allerdings auch mit Hilfe der o. g. Auswahlbibliographie kaum lösen können.

Otmar Oehring

GENG WU

### **Die Staatslehre des Han Fei**

Ein Beitrag zur chinesischen Idee der Staatsräson, Forschungen aus Staat und Recht, Band 44 Springer-Verlag, Wien, New York 1978, VII, 108 S. 48,- DM

Han Fei, gest. 233 v. u. Z., ist der Hauptvertreter der „Legalisten“, einer Philosophenschule, deren Ideen zur Herausbildung des chinesischen Kaiserreiches mit seiner zentralisierten Bürokratie bedeutend beigetragen haben. Offizielle Staatsdoktrin war zwar seit dem Jahrhundert vor der Zeitwende der Konfuzianismus, der die Herrschaft von Kaiser und Beamten als moralisch vorbildliches Walten einer Elite legitimiert sah, die sich durch allseitige persönliche Vervollkommnung auszeichnen sollte. In der Praxis jedoch war kein Staatswesen durch bloßen Anstand und den Appell an verantwortungsbewußtes Verhalten zu kontrollieren. Die legalistische Schule forderte demgegenüber, prononciert antikonfuzianisch, die Handhabung von Strafgesetz und Herrschaftstechniken – z. B. den Einsatz von Beamten – und das Ausspielen der eigenen Machtstellung als Instrumente in Händen des Herrschers im Hinblick auf Stabilität und Erweiterung autokratischer Herrschaft. Tatsächlich gelang unter legalistischem Einfluß die Errichtung des ersten chinesischen Großreichs (Ch'in-Dynastie, 221–207), deren Institutionen auch im sich fortan konfuzianisch legitimierenden Kaiserreich über zwei Jahrtausende hinweg beibehalten und fortentwickelt wurden, während die legalistische Ideologie, die die kaiserliche Despotie unverblümt beim Namen nannte, geschmäht wurde. Durch die in der Volksrepublik China in den Jahren 1973–1975 inszenierte Anti-Konfuzius-Kampagne wurde jüngst auch eine außerchinesische Öffentlichkeit auf diesen Gegensatz zwischen Konfuzianismus und Legalismus aufmerksam. Informationen über den Legalismus sind für den interessierten Nicht-Sinologen jedoch nicht leicht zu erhalten. Zwar ist eine vollständige englische Übersetzung der Schriften Han Feis schon vor Jahrzehnten erstellt worden (Liao, W. K.: *The Complete Works of Han Fei Tzu*. 2 Vols., London 1939 und 1959), doch blieben die meisten deutschsprachigen Darstellungen zu Han Fei bzw. allgemein zum Legalismus in sinologischer Fachliteratur verborgen. Größere Verbreitung dürfte wohl nur Arthur Waleys „Lebensweisheit im Alten China“ erhalten haben, das 1974 als Taschenbuch neu aufgelegt wurde. Waleys Darstellung – die Legalisten heißen bei ihm „Realisten“ – ist jedoch nicht mehr ganz auf der Höhe der Zeit. So ist es a prima vista nur zu begrüßen, wenn ein nicht auf Sinologika spezialisierter wissenschaftlicher Verlag es unternimmt,

diese Lücke zu füllen, Das Geleitwort mit einer Lobeshymne auf den Verfasser und die Einleitung wecken zusätzliche Erwartungen, denn Wu Geng beabsichtigt mit seinem Buch nicht nur eine Darstellung von Han Feis Staatslehre. Die Hauptaufgabe besteht für ihn vielmehr darin, „Han Feis Staatslehre in den chinesischen geistesgeschichtlichen Zusammenhang zu rücken, aus dem heraus sie erst vollständig verstanden werden kann“. Zum zweiten soll Han Fei abendländischen Denkern „wie Macchiavelli, Hobbes u. a.“ gegenübergestellt werden (S. 1).

Das Buch bleibt jedoch nicht nur hinter den angegebenen Zielen weit zurück. Was mit einigem Wenn und Aber auf der Habenseite verbucht werden kann, ist einzig die Wiedergabe der Hauptpunkte von Han Feis Staatslehre, in die derjenige Leser einen Einblick zu erhalten vermag, dem es mit Hilfe von Vorkenntnissen in chinesischer Geschichte und Geistesgeschichte gelingt, sich in der sachwidrig systematisierten, sprunghaften Darstellung und dem Schlagwortestrüpp, das sich ihm alle paar Seiten in den Weg legt, zurechtfinden. Da die legalistische Philosophie in der sinologischen Sekundärliteratur jedoch bereits vielfach behandelt wurde, liegt in einer neuerlichen Wiedergabe dieser Philosophie kein großes Verdienst. Bemerkenswert an dem Buch ist etwas anderes: der Widerspruch zwischen einer im Ansatz nicht uninteressanten Darstellungskonzeption und der Unfähigkeit des Autors, mit seinem Thema zurechtzukommen. Die Konzeption: Wu Geng versucht, Han Feis Lehre nicht gemäß deren innerer Systematik darzustellen, sondern Begriffe und Fragen neuzeitlich-westlicher Philosophie und Staatslehre als Richtschnur zu nehmen. Kapitel- und Abschnitt-Überschriften lauten daher: „Kosmologie“, „Rechtsphilosophie“, „Gesellschaftslehre“, „Menschenbild“, „Der Zweck des Staates“, „Die Rechtfertigung des Staates und des Widerstandsrechtes“, „Die Staatsräson“, „Die Wirtschafts- und Soziallehre“, „Regierungsmethoden nach Han Fei“. Dieser Vorgehensweise liegt offenbar der Wunsch zugrunde, dem europäischen Leser „den wissenschaftlichen Wert und die Zeitlosigkeit der Staatslehre von Han Fei besser verständlich zu machen“ (S. 1). Soll eine solche Vorgehensweise Erfolg haben, müsste das Lehrsystem Han Feis mit seiner inneren Logik dem Leser jedoch bereits bekannt sein oder Wus neuzeitlicher Systematik von vornherein entsprechen. Auch müsste der Autor stets sorgfältig abwägen, ob nicht Äußerungen des untersuchten Staatsdenkers trotz augenscheinlicher Analogien mit westlichen Staatslehren aufgrund unterschiedlichen historischen und kulturellen Kontextes auch unterschiedliche Funktionen zukommen, die die direkte Vergleichbarkeit relativieren. Wu Geng jedoch mißachtet beides. So ist Han Feis Lehre von den Gesetzen, die über Strafen und Belohnungen die Ordnung im Reich sicherstellen sollen, auseinandergerissen und teils im Abschnitt über „Rechtsphilosophie“, teils im Kapitel „Regierungsmethoden“ untergebracht. In ähnlicher Weise sind seine Äußerungen zur Geschichte verstreut auf den Abschnitt „Der historische Relativismus“ und das Kapitel „Der Ursprung des Staates“. Das Kapitel über „Staatsräson“ zielt dagegen ins Leere: Bei Han Fei gibt es einen entsprechenden Begriff gar nicht. So ist „die Idee der Staatsräson im System des Han Fei“ (S. 69) im wesentlichen Wu Gengs eigene Konstruktion. Unsinnig ist auch, daß von den Einflüssen anderer Philosophenschulen auf den Legalismus die Rede ist (Kap. 2), bevor dieser überhaupt erklärt wurde. Dann der exzessive Gebrauch von Schlagworten: Shang Yang, ein Vorläufer Han Feis, „führte eine Art terroristischen Militarismus“ (S. 8), Han Fei sei „politischer Absolutist“ (S. 16), Lao Tzu „ist als Anarchist berühmt geworden“ (ibid.) und erscheint als der „originellste Amoralist“ (S. 19), kann aber gleichzeitig „als der Gründer des chinesischen Liberalismus bezeichnet werden“ (S. 71), denn er „predigte die Lehre von Nicht-Regieren in dem Sinn, wie die Liberalisten John Locke und Adam Smith die Begriffe verstehen“ (S. 18). Das ist Zeitlosigkeit aus der Retorte, bar jeder Signifikanz.

Auch mit Wu Gengs Geschichtskenntnissen ist kein Staat zu machen: Eine Adoptivmonarchie, als „Staatsform des antiken China“ (S. 60) vorgestellt, ist so wenig historisch wie die Erschaffung der Welt in sechs Tagen; die „Aufgaben des Staates“ im 2. Jtsd. v. u. Z., deren wichtigste „Geisterkult und Verteidigung“ gewesen sein sollen, waren nicht „sehr gering“ (S. 68), sondern besonders durch Führung des Kalenders von großer Bedeutung für den Ackerbau und damit für das Staatsganze; das Tao-te-ching („Tao-te-king“) ist nicht das einzige Werk des Lao Tzu (S. 25), sondern überhaupt nicht das Werk dieser historisch nicht einmal gesicherten Person; es trifft weder zu, daß Han Feis „rechtspositivistische Betrachtung . . . eine revolutionäre“ war (S. 29), denn sie wurde ein Jahrhundert zuvor schon von Shang Yang angestellt, noch stimmt es, daß „in seinem Zeitalter die von den Konfuzianern gepredigte Lehre ‚Regieren mit Riten (Li)‘ vorherrschte“ (S. 29 f.): Der Konfuzianismus war damals nur eine Schule unter vielen. Angeblich verfechten die Konfuzianer „die Einrichtung des Kollektiveigentums“, wofür das sogenannte Neunfeldersystem als Indiz genannt wird (S. 72). Und auch Shang Yang habe eine Ackerbaupolitik verwirklicht, „die von kollektivistischen Gedanken geleitet war“ (S. 74). Shang Yang jedoch ist gerade mit seiner Abschaffung des Neunfeldersystems in die Annalen eingegangen. Zu zahllosen historischen Unrichtigkeiten gesellt sich noch eine mangelnde Kenntnis einschlägiger Sekundärliteratur. Die deutschen und englischen Werke, auf die Wu Geng sich stützt, stammen fast ausnahmslos aus der Zeit vor dem 2. Weltkrieg. Es stimmt beispielsweise nicht, daß sich die „westlichen Sinologen . . . bisher noch kaum mit der Frage beschäftigt (haben), wieso Han Fei und seine Schule eine direkte und enge Verbindung mit dem Taoismus hatte“ (S. 19). So haben sich Creel („On the origin of Wu-wei“ und „The Fa-chia: ‚Legalists‘ or ‚Administrators‘?“) und Vandermeersch („La formation du légisme“) ausführlich mit diesen Fragen befaßt. Wu Gengs überholter Forschungsstand macht sich denn auch wiederholt bemerkbar, z. B. wenn „wu-wei“ („Nicht-Handeln“) fälschlich als ein von Lao Tzu geschaffener Begriff ausgegeben wird (S. 78), vor allem aber, wenn es um das Aufzeigen geistesgeschichtlicher Zusammenhänge geht: Der Autor, da ungenügend informiert, hält sie für „schwer zu bestimmen“ (S. 23) und äußert sich unverbindlich, wo klare Aussagen möglich wären.

Schon aufgrund der genannten Mängel – unzureichende Sach- und Literaturkenntnis, unkritisches Schwelgen in historischen Analogien – ist klar, daß der Autor seine selbstgesteckten Ziele nicht erreichen konnte. Zu einem wahren Ärgernis wird Wu Gengs Buch jedoch aus noch anderen Gründen: Es ist sein leichtfertiger Umgang mit Quellenzitaten, die er, sicher in guter Absicht, allenthalben als Belege und Illustrationen anführt. Die Rede sei hier nicht von den offensichtlichen Fehldeutungen wie der zum Zitat auf S. 73 oben, das schildert, wie im goldenen Altertum jeder sein Auskommen hatte: Wu dient es als Beleg dafür, daß der Konfuzianismus „eine soziale Gesetzgebung im modernen Sinn für die Wohlfahrt der Bevölkerung“ forderte. Gravierender schon sind die Fälle, wo die Fehldeutung eines Zitats nur durch Kenntnis des Kontextes, dem sie entnommen wurden, erhellt wird – z. B. die Zitate auf S. 87 f., die keinesfalls beweisen, daß Han Fei bereits Praxisferne als Nachteil der Zentralisation erkannte. Ärgerlich, weil für Nicht-Sinologen nicht durchschaubar, ist auch, daß Wu die Zitate nicht übersetzt, sondern nach Gutdünken, fehlerhaft und oft noch unverständlich paraphrasiert. So gibt er auf S. 37 „Strafe“ (hsing) mit „Beschuldigter“ wieder; im Zusammenhang: „Es gibt keine Ausnahme für einen Beschuldigten, obwohl er ein Großbeamter ist; es gibt keine Ausnahme für einen Belohnungsträger, obwohl er ein niedriger Mensch ist.“ Das gleiche in der englischen Han-Fei-Tzu-Übersetzung: „Punishment for fault never skips ministers, reward for good never misses commoners“ (Liao, Bd. 1, S. 45). Oder auf S. 43: „Wenn ein Staat Tag und Nacht errechnet, . . . führt dies zum Unheil.“ Gemeint ist: „Wenn ein Herrscher sich nach (von Wahrsagern bestimmten) günstigen Daten

richtet . . .“ Mitunter stellen Wu Paraphrasen den ursprünglichen Sinn geradezu auf den Kopf, z. B.: „Wenn nun jemand literarische Studien betreibt und die Kunst des Ackerbaus beherrscht und dazu noch Reichtümer besitzen kann . . . wem würde das nicht gefallen?“ (S. 11). Tatsächlich heißt es: „Now, if those who cultivate refinement and learning and practice persuasion and eloquence get the fruits of wealth without the toil of tillage . . . then who will not do the same?“ (Liao, Bd. 2, S. 290). Wunderbarerweise aber ist gut die Hälfte der von Wu angeführten Zitate lesbar und richtig übersetzt: Er hat sie – in der Fußnote diskret durch ein „vgl.“ angedeutet – bei anderen abgeschrieben. Das Fehlen eines solchen Hinweises ist jedoch keine Gewähr dafür, daß wir es mit einer Wu’schen Paraphrase zu tun haben. Das Zitat zu Anm. 18 auf S. 75 beispielsweise stammt aus E. J. Krokors Dissertation „Der Gedanke der Macht im Shang-kün-shu“, S. 51; das Zitat auf S. 47 (zu Anm. 77) ist, ebenfalls ohne Herkunftsangabe, demselben Werk entnommen (S. 50). Dabei kann das Opfer dieses Plagiats noch für Wus Verschwiegenheit dankbar sein: Das erstgenannte Zitat hat bei Wu einen Hauptsatz eingebüßt. Nun hängen drei Nebensätze in der Luft. Auch Arthur Waley wird mit Plagiaten beehrt: S. 20: „Der Taoismus lag eben in der Luft . . .“ etc. ist übernommen aus Waley, op. cit., S. 162. Peinlich für Wu dürfte auch noch eine andere Stelle sein: Das Zitat auf S. 23, angeblich eine Stelle aus dem Buch Mo tzu (Brechts „Me Ti“), ist in Wahrheit – „vgl. Waley, S. 157–158“ – die von Waley in eigenen Worten gegebene Zusammenfassung einer Mo-tzu-Passage. Offenbar also hat sich Wu Geng nicht einmal die Mühe gemacht, die von anderen übernommenen Zitate im Original zu überprüfen. Gut, daß der Autor schon Professor ist. Einen Sinologie-Magister hätte er mit seinem Opus nicht erwerben können.

Hans-Wilm Schütte

FRIEDRICH WEHNER

### **Grundlagen einer mexikanischen Verfassungsgeschichte**

Hamburger Gesellschaft für Völkerrecht und Auswärtige Politik, Hamburg 1978 (Nr. 9 der Beihefte zu „Verfassung und Recht in Übersee“), 234 S., DM 45,-

Staat und Verfassung eines überseeischen Landes nicht von vornherein der eurozentristischen Definitionsprärogative zu unterwerfen, vermeidet, die genuin eigene Geschichte und Entwicklung vorhandener Rechtsinstitutionen als etwas Irreguläres, Transitorisches, eben schlechthin Unterentwickeltes zu behandeln, und eröffnet eine oft ungeahnte Dimension des Verstehens für den heutigen Verfassungszustand eines Entwicklungslandes.

Der besondere Vorzug der hier zu besprechenden Arbeit von W. liegt darin, daß sie die vor-kortesianische Zeit mit der Aztekenherrschaft in Zentralmexiko nicht als bloßes Vorfeld der späteren, „eigentlichen“, d. h. spanisch-kolonialen Verfassungsgeschichte versteht, geschweige sie ganz ausspart, sondern sie zum Beginn der mexikanischen Verfassungsgeschichte nimmt, da die kulturelle Kontinuität beider Epochen nicht unterbrochen war, vielmehr unentbehrliche Grundlage einer immer wieder beschworenen *mexicanidad* abzugeben vermag. Jahrhunderte indianischer Staatlichkeit und anschließend dreihundert Jahre spanisch-katholische Herrschaft lassen eine Mentalität erwachsen, die die im protestantisch-angloamerikanischen Umfeld entstandenen Institutionen, wie sie sich letztlich in der US-Verfassung präsentieren, als Fremdkörper erscheinen lassen müssen (dazu W., S. 136 f.). Der Versuch einer blinden Rezeption von Formen und Mechanismen, wie der der Gewaltenteilung, des Föderalismus oder des Parlamentarismus, ohne Anpassung an die ganz andersartige Welt des Mexikanertums mußte vor diesem gewaltigen Hintergrund eigener Kulturgeschichte scheitern.