

# Harmonie als Grundlage des Konfuzianismus? Eine kritische Spurensuche im *Lunyu* und in anderen frühen Texten

Christian Soffel

*The Confucian Origins of Harmony?*

*An Examination of Textual Evidence from the Lunyu and Other Early Texts*

Contemporary authors sometimes consider the notion of “harmony” (*he* 和) to be the central concept of Confucianism, or even of traditional Chinese culture. Their argument is mainly based on the famous quote from the *Lunyu* 論語 that the superior man strives for harmony without unvariedness, in contrast to the petty man, who aims at unvariedness without harmony. This essay shall evaluate this issue from the perspective of textual criticism. By examining the occurrences of the character *he* in classical sources it is possible to determine the significance of the notion of “harmony” in the classical period. A close look at the *Lunyu*, the *Mengzi*, the *Chunqiu* and the works of Dong Zhongshu leads to the conclusion that harmony was never used deliberately as central concept in the sources from the classical time available to us. At most it served as a substrate unconsciously influencing the classical thinkers to provide philosophical ideas, which can from a modern perspective be considered as valuing harmony among human beings.

## *Einleitung: Harmonie im Konfuzianismus*

Gerade in der interkulturellen Diskussion wird der Begriff „Harmonie“ (*he* 和) manchmal als beherrschendes Leitmotiv des Konfuzianismus, ja der ganzen chinesischen Tradition verstanden. So betrachtet etwa Li Chenyang 李晨陽 Harmonie als das am höchsten geschätzte Ideal der chinesischen Kultur schlechthin.<sup>1</sup> Um die Zentralität der „Harmonie“ im Konfuzianismus konkret zu demonstrieren, führt er – wie andere Autoren auch – das folgende Zitat aus

---

1 Li Chenyang: „The Confucian Ideal of Harmony“. In: *Philosophy East and West*, 56:4 (2006/10), S. 583–603, hier: S. 583.

dem *Lunyu* 論語 an: „The *junzi* harmonizes but does not seek sameness, whereas the petty person seeks sameness but does not harmonize“.<sup>2</sup>

Zur Verdeutlichung des antiken Harmoniekonzepts beschränkt er sich allerdings nicht auf den eben aufgeführten Satz, sondern bezieht traditionelle historische Quellen ein, die textuell in direktem Zusammenhang hierzu stehen:

Zum einen ist dies eine Passage aus dem *Guoyu* 國語 (Unterkapitel *Zhengyu* 鄭語), in welcher der Hofbeamte Shi Bo 史伯 (fl. 781–770 v. Chr.) dem Bildungsminister (*situ* 司徒) am Hofe des Zhou-Königs erklärt, dass Harmonie nicht etwa „Gleichheit“ (*tong* 同) bedeute, sondern dass eine Verschiedenheit von Lauten, Farben, Geschmäckern und Gegenständen im wechselseitigen Einklang koordiniert werden müsse; anderenfalls drohe der Untergang (*bi* 弊).<sup>3</sup> Tatsächlich erfolgte nur wenig später der Niedergang der Westlichen Zhou.

Zum zweiten führt Li Chenyang ein Zitat aus dem konfuzianisch geprägten Geschichtswerk *Zuozhuan* 左傳 an, welches dem bekannten Minister Yanzi 晏子 (Yanying 晏嬰, ?–500 v. Chr.) aus dem Staat Qi 齊 in den Mund gelegt wird. Auch er betont die zentrale Bedeutung des Konzepts *he* im Gegensatz zur bloßen Gleichheit *tong*. Als Beispiel dient ihm ein Küchenmeister, der aus verschiedenen Zutaten eine Suppe „komponiert“ (*he* 和).<sup>4</sup> Hier erscheint *he*

2 君子和而不同，小人同而不和。Lunyu, hier zitiert nach *Lunyu zhuzi suoyin* 論語逐字索引 (*The ICS Ancient Chinese Texts Concordance Series*; Hong Kong: Commercial Press, 1995), 13.23, S. 31/11, hier in der von Li Chenyang angeführten Übersetzung (dort S. 586).

3 Guji zhengli yanjiusuo 古籍整理研究所 (Hrsg.): *Guoyu* 國語 (Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1988), Bd. 2, Kap. *Zhengyu* 鄭語, S. 515f.; Li Chenyang, „Confucian ideal of harmony“, S. 584.

4 *Zuozhuan*, hier zitiert nach *Chunqiu Zuozhuan zhuzi suoyin* 春秋左傳逐字索引 (*The ICS Ancient Chinese Texts Concordance Series*; 2 Bde., Hong Kong: Commercial Press, 1995), Bd. 1, B10.20.8, S. 375/20–30 (Jahr 20 Herzog Zhao 昭公二十年); Li Chenyang, „Confucian Ideal of Harmony“, S. 585. Siehe auch die Diskussion in Brook Ziporyn: *Ironies of Oneness and Difference: Coherence in Early Chinese Thought; Prolegomena to the Study of Li* 理 (*SUNY series in Chinese Philosophy and Culture*; Albany: State University of New York Press, 2013), S. 64–67.

also in einem kulinarischen Zusammenhang mit vergleichbarer gesellschaftlicher Relevanz der Kernbotschaft.<sup>5</sup>

Li Chenyang will anhand dieser Beispiele einerseits aufzeigen, dass dem konfuzianischen Harmoniekonzept zufolge divergierende Meinungen respektiert werden müssen,<sup>6</sup> leitet aber zusätzlich daraus ab, dass es sich bei der „Harmonie“ um eine Idee handelt, die für die Konfuzianer zentral ist. Ein zusätzliches Argument für ihn ist die bei Menzius zu findende Aussage, dass günstige Schicksalsmomente oder eine geographisch vorteilhafte Lage nicht so wichtig seien, wie Harmonie unter den Menschen.<sup>7</sup>

Heiner Roetz hat den Stellenwert der Harmonie in der heutigen philosophischen und politischen Diskussion in China kritisch beleuchtet. In seinem wegweisenden Buch zur Philosophie der klassischen Periode zeigt er auf, dass sich die Begriffe „Harmonie“ und „Mitte“ aus hermeneutischer Sicht nur schwerlich als Primärtugenden eignen, weil sie ohne ein übergreifendes moralisches Referenzsystem nicht als ethische Richtschnur zu funktionieren vermögen.<sup>8</sup>

Genau wie auch Li Chenyang stellt er in einem späteren Aufsatz fest, dass wahre Harmonie nach traditioneller konfuzianischer Vorstellung notwendigerweise einen „Spielraum für Differenz und Kritik“ voraussetzt, und stützt sich dabei auf die eben angeführten Zitate aus *Guoyu* und *Zuozhuan*.<sup>9</sup>

In diesem kurzen Beitrag möchte ich nun – ganz unabhängig davon, wie der Begriff *he* 和 zu interpretieren ist – der Frage nachgehen, ob dieser Ausdruck als Grundkonzept des frühen Konfuzianismus aus texthistorischer

5 Die Alternativschreibung des Zeichens *he* 和 bzw. 喙 mit dem Radikal „Bambusflöte“ 龠 als *he* 龠 ist die einzige Form, die wir in den Orakelknocheninschriften finden (Xu Zhongshu 徐中舒: *Jiaguwen zidian* 甲骨文字典, Chengdu: Sichuan cishu chubanshe 1988, S. 199). Deshalb liegt es nahe, dass die ursprüngliche semantische Begrifflichkeit von *he* nicht aus der Kochkunst (wie das Radikal „Mund“ 口 vielleicht vermuten lassen könnte), sondern aus der Musik stammt.

6 Li Chenyang, „Confucian Ideal of Harmony“, S. 586f.

7 天時不如地利，地利不如人和。Mengzi, hier zitiert nach *Mengzi zhuzi suoyin* 孟子逐字索引 (*The ICS Ancient Chinese Texts Concordance Series*; Hong Kong: Commercial Press, 1995), 4.1, S. 19/3.

8 Heiner Roetz: *Die chinesische Ethik der Achsenzeit – Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992), S. 175–180.

9 Heiner Roetz: „China und die ‚Harmonische Gesellschaft‘: Die Welt als Garten“, *DCG Mitteilungsblatt* 53, 1/2009, S. 10–17, hier: S. 17.

Perspektive überhaupt tragfähig ist. Konkret möchte ich analysieren, ob sich die These der Harmonie als einer kulturellen Leitthematik anhand zentraler Originalquellen ableiten lässt.

### *Der Begriff he im Lunyu*

Bemüht man eine Konkordanz, so fällt sogleich auf, dass das Zeichen *he* im *Lunyu* nur relativ selten erscheint (nur achtmal in fünf unterschiedlichen Passagen),<sup>10</sup> ganz im Gegensatz etwa zum mehr als hundertfachen Vorkommnis des Zeichens *ren* 仁 („Mitmenschlichkeit“).<sup>11</sup> Möchte man also *he* als zentrale Tugend im *Lunyu* verstehen, so ist auf argumentativer Ebene eine besondere Nachdrücklichkeit gefordert.

Die wichtigste – und in der heutigen Diskussion mit Abstand am häufigsten zitierte – Passage ist die bereits in der Einleitung besprochene Aussage, dass die Edlen harmonisch, aber nicht unterschiedslos seien (*Lunyu* 13.23). Dieser Satz gehört zur Gruppe der recht zahlreichen Zitate, in denen Eigenschaften der „Edlen“ und der „Gemeinen“ in knapper Form gegenübergestellt werden.<sup>12</sup> Ihr sprichwörtlicher Duktus sorgt für einen hohen Kompaktheitsgrad, welcher bei Unkenntnis des zugehörigen Kontextes das Verständnis erschwert. Hinzu kommt, dass mehrere dieser Stellen aufgrund von Sonderbedeutungen der einzelnen Zeichen (z. B. *bi* 比, *qi* 戚 oder *tai* 泰) oder unüblichen Variationen (*xing* 刑 als Variante von *xing* 形) ohne erläuternden Kommentar unklar sind. Allein schon aus diesen syntaktischen und lexikalischen Gründen können sie nur begrenzt als Grundlage für die konfuzianische Philosophie dienen.

Aus dem begrifflichen Umfeld gegriffen kann man *Lunyu* 13.23 gewiss so auslegen, dass Konfuzius die Harmonie (als moralische Qualität eines „Edlen“) besonders hochschätzt und zusätzlich darauf hinweist, dass beim Streben nach Harmonie die Bewahrung von Unterschieden gewährleistet sein muss.

10 *Lunyu zhuzi suoyin*, S. 88.

11 Ebd., S. 120f.

12 Andere Beispiele sind: *Junzi zhou er bu bi, xiaoren bi er bu zhou* 君子周而不比，小人比而不周 (*Lunyu* 2.14, S. 3/27), *Junzi huai de, xiaoren huai tu; junzi huai xing, xiaoren huai hui* 君子懷德，小人懷土；君子懷刑，小人懷惠 (*Lunyu* 4.11, S. 7/29), *Junzi tan dangdang, xiaoren chang qiqi* 君子坦蕩蕩，小人長戚戚 (*Lunyu* 7.37, S. 18/3), *Junzi tai er bu jiao, xiaoren jiao er bu tai* 君子泰而不驕，小人驕而不泰 (*Lunyu* 13.26, S. 36/21), *Junzi shang da, xiaoren xia da* 君子上達，小人下達 (*Lunyu* 14.23, S. 39/15).

Die Gewichtung der Harmonie relativiert sich allerdings, wenn man das Zitat im Kontext der – dem Konfuzianismus nahestehenden – historischen Überlieferung analysiert. Führt man sich die oben erwähnten Passagen aus *Guoyu* und *Zuozhuan* zu Gemüte, so wird sofort klar, dass mit den „Unterschieden“ nicht etwa unterschiedliche Gesellschaftsschichten, sondern vielmehr anderslautende Ansichten gemeint sind. Viel wichtiger noch ist aber die Feststellung, dass für Konfuzius und den Autor des *Zuozhuan* das Prinzip der Harmonie *he* zwar wichtig ist, dieses jedoch an dieser Stelle nicht den Zentralpunkt der Argumentationsführung darstellt. Deutlich wird das besonders am Beispiel aus dem *Zuozhuan*. „Harmonie“ ist hier ein Begriff, der gerade Yanzis Gesprächspartner, dem Fürsten Jing von Qi 齊景公 (reg. 547–490 v. Chr.), besonders am Herzen liegt. Der Dialog gestaltet sich wie folgt:

Fürst [Jing] sprach: „Wohl nur [Liangqiu] Ju 梁丘據 steht in Harmonie zu mir!“ Yanzi entgegnete: „Ju ist nur gleichartig (*tong* 同), wie könnte man [Euer Verhältnis] harmonisch nennen?“ Fürst [Jing] fragte: „Besteht denn ein Unterschied zwischen Harmonie und Gleichheit?“ Yanzis Antwort: „Sie unterscheiden sich wohl. Harmonie ist wie eine Suppe. Der Koch vereint (*he* 和) [die verschiedenen Zutaten] und kombiniert sie mit den Gewürzen. ... Der Edle nimmt sie zu sich und gleicht so sein Gemüt aus. Das Verhältnis zwischen Fürst und Untertan ist auch so: Wenn der Fürst etwas befürwortet, was mit Fehlern behaftet ist, so legt der Staatsdiener diese Fehler dar, um die Durchführung zu vervollkommen; wenn der Fürst etwas für schlecht befindet, was potentiell Durchführbares enthält, so legt der Staatsdiener die Möglichkeiten dar, um die Schwächen zu beseitigen. ... Bei [Liangqiu] Ju verhält es sich nun anders. Wenn der Fürst etwas befürwortet, so befürwortet es [Liangqiu] Ju ebenso; wenn der Fürst etwas ablehnt, so lehnt [Liangqiu] Ju es ebenfalls ab. Das ist so, als würde man Wasser mit Wasser würzen, wer würde das noch essen? Oder so, als würden Zither und Harfe die gleiche Melodie spielen, wer würde das noch hören? Daran zeigt sich, dass die Gleichartigkeit nicht praktikabel ist.“<sup>13</sup>

Yanzi relativiert die Idee der Harmonie in entscheidendem Umfang: Das Hauptgewicht seiner Aussage liegt auf den „Unterschieden“ (*bu tong*), da bloße „Harmonie“ (*he*) in der von Fürst Jing gepflegten Form zu eintönig sei. Die Unterschiedlichkeit stellt die eigentliche Grundlage dar, die dann zur

13 公曰：「唯據與我和夫！」晏子對曰：「據亦同也，焉得為和？」公曰：「和與同異乎？」對曰：「異，和如羹焉，...宰夫和之，齊之以味，...君子食之，以平其心。君臣亦然，君所謂可，而有否焉，臣獻其否，以成其可；君所謂否，而有可焉，臣獻其可，以去其否。...今據不然：君所謂可，據亦曰可，君所謂否，據亦曰否，若以水濟水，誰能食之，若琴瑟之專壹，誰能聽之。同之不可也如是。」(*Zuozhuan*, B10.20.8, S. 375/20–30).

Harmonie führt. Pointiert ausgedrückt handelt es sich um Unterschiedlichkeit *trotz* der Harmonie, und nicht etwa Unterschiedlichkeit *zusätzlich* zur Harmonie.

In Anbetracht der Tatsache, dass bei *Lunyu* 13.23 kein genauer Kontext vorliegt, ist davon auszugehen, dass die Grundideen im *Lunyu* und im *Zuozhuan* übereinstimmen, und mithin das Zeichen *he* 和 nicht die alleinige Kernaussage trägt. Vielmehr wird den Unterschiedlichkeiten (*bu tong* 不同) eine noch größere Bedeutung beigemessen.

Ein weiteres – in unserem Kontext recht häufig bemühtes – Zitat sieht die Harmonie im Zusammenhang mit dem Ritual bzw. mit den Riten (*li* 禮): „Was die Anwendung des Rituals betrifft, so ist Harmonie hochzuschätzen.“<sup>14</sup> Auch hier ist es fraglich, ob die Harmonie wirklich als ein den Riten übergeordnetes Leitprinzip zu verstehen ist. Weiter hinten heißt es nämlich: „Nicht praktikabel ist es jedoch, [nur] Harmonie zu kennen und harmonisch [zu handeln], ohne [das Verhalten] gemäß dem Ritual zu reglementieren. Dies ist nicht durchführbar.“<sup>15</sup> Harmonie ist also der ordnenden Kraft des Rituals unterstellt und hat deshalb für sich genommen keine tragende Funktion.

Gerade diese Passage machte späteren Gelehrten immer wieder Schwierigkeiten, und es ist bezeichnend, dass die wichtigsten Kommentare hier *he* gar nicht als zwischenmenschliche Harmonie ansehen. Der Song-zeitliche Kommentator Xing Bing 邢昺 (932–1010) notiert in seinem *Lunyu zhengyi* 論語正義 explizit: „*he* bedeutet hier Musik“.<sup>16</sup> Diese Interpretation beeinflusste auch die Cheng-Brüder (Cheng Hao 程顥, 1032–1085; Cheng Yi 程頤, 1033–1107) und Fan Zuyu 范祖禹 (1041–1098), welche *he* ebenso als Synonym für die Musik verstanden. Zhu Xi erwähnte die Interpretationen der Chengs und Fan Zuyus in seinem für spätere Generationen richtungsangehenden Kommentar *Lunyu jizhu* 論語集注, stellte selbst jedoch eine andere Interpretation vor: In Abweichung vom Begriffsfeld der Harmonie sah er *he* als „ruhige Gelassenheit“ (*congrong bu po* 從容不迫),<sup>17</sup> also nur als eine Gemütsverfassung

14 禮之用，和為貴。(Lunyu 1.12, S. 2/6)

15 有所不行，知和而和，不以禮節之，亦不可行也。(Lunyu 1.12, S. 2/6–7)

16 和，謂樂也。Ruan Yuan 阮元 (Hrsg.): *Lunyu zhushu* 論語注疏, in: *Shisan jing zhushu: fu jiaokanji* 十三經注疏：附校勘記 (2 Bde.; Beijing: Zhonghua shuju, 1980), Bd. 2, S. 2458 [1:2b]. Anmerkung: Xing Bings *Lunyu zhengyi* wurde in das *Shisan jing zhushu* als Subkommentar (*shu* 疏) zum *Lunyu* integriert.

17 Zhu Xi 朱熹: *Lunyu jizhu* 論語集注, in: Zhu Jieren 朱傑人, Yan Zuozhi 嚴佐之, Liu Yongxiang 劉永翔 (Hrsg.): *Zhuzi quanshu* 朱子全書 (27 Bde.; Shanghai: Shanghai guji chubanshe; Hefei: Anhui jiaoyu chubanshe), Bd. 6, S. 72.

und nicht etwa als ein essentielles konfuzianisches Grundprinzip sozialen Kooperierens.

Auch eine weitere *Lunyu*-Passage belegt *he* im Zusammenhang mit einer musikalischen Thematik. Wir lesen, dass Konfuzius, wenn er im Duett sang und die Darbietung des Partners für schön befand, stets darum bat, das Lied zu wiederholen, und dann mit in den Gesang einstimmte.<sup>18</sup> Der Tradition gemäß wird 和 *hè* hier im fallenden Ton gelesen und dadurch in der Bedeutung eines musikalischen Kontrapunkts auf den performativen Kontext eingeengt. Zwar kann man hier durchaus von „Harmonie“ sprechen; es geht Konfuzius aber nicht um die Harmonie als allgemeinen Wert, sondern vor allem um seine Wertschätzung der rituellen Musik.

Daneben finden wir im *Lunyu* noch zwei weitere Stellen, in denen das Zeichen *he* auftritt. Diese rücken in der Diskussion über die Harmonie als Grundlage der chinesischen Kultur gewöhnlich nur kaum ins Blickfeld, weil sie nicht in einem moralthischen oder das menschliche Zusammenleben unmittelbar betreffenden Zusammenhang stehen, sondern die Kunst der Staatsführung thematisieren.

In einem Gespräch mit seinem Schülern Ranqiu 冉求 und Zhongyou 仲由 (auch bekannt unter seinem Beinamen Zilu 子路) weist Konfuzius seine Zöglinge darauf hin, dass „bei Gleichverteilung [der Güter] keine Armut herrsche, Harmonie Bevölkerungsknappheit vermeide und Friedfertigkeit vor Umsturz schütze“.<sup>19</sup> Materielle Gerechtigkeit, Harmonie und Friedfertigkeit erscheinen hier als Grundelemente einer effektiven Regierungsstrategie – eine Ähnlichkeit zu Mengzis Theorie einer menschlichen Regierung (*renzheng* 仁政)<sup>20</sup> ist hierbei ganz offensichtlich.

Unmittelbar vor dieser Aussagekette stellt Konfuzius jedoch fest, dass ein Herrscher sich nicht um Bevölkerungsknappheit, sondern um eine mangelnde Gleichverteilung der Güter sorgen solle, ebenso wenig um die Armut, sondern vielmehr um den Unfrieden.<sup>21</sup> Daraus, dass die „Bevölkerungsknappheit“ (*gua* 寡) einmal mit der „Harmonie“ (s. o.) und einmal mit der „Gleichverteilung der Güter“ (*jun* 均) in Verbindung steht, lässt sich erkennen, dass die Relevanz von Harmonie, Frieden bzw. Gütergleichverteilung nicht streng ausdifferenziert wird. Dieses etwas unscharfe Begriffskonglomerat ist zweifellos sehr

18 子與人歌而善，必使反之，而後和之。(Lunyu 7.32, S. 17/21).

19 均無貧，和無寡，安無傾。(Lunyu 16.1, S. 45/20).

20 Mengzi 1.5, S. 2/28.

21 聞有國有家者，不患寡而患不均，不患貧而患不安。(Lunyu 16.1, S. 45/19–20).

positiv besetzt, wird andererseits aber nicht als individualethischer Grundwert präsentiert, sondern dient im Zusammenspiel untereinander letztendlich auch als Mittel zum Zweck, eine möglichst hohe Einwanderungsquote zu erzielen und damit dem Herrscher eine solide Machtbasis zu sichern.

Einen utilitaristischen Unterton können wir auch in *Lunyu* 19.25 ausmachen. Dort weist Zigong 子貢 in einer kurzen Lobrede darauf hin, dass Konfuzius einen Staat nach einer Maxime lenken würde, gemäß der „das Volk handele, wenn (bzw. weil) er es dazu anleite, das Volk herbeiströme, weil er sich um [die Menschen] kümmere, und es in Harmonie verweile, wenn er es in Bewegung setze (*dong* 動).“<sup>22</sup> Anders als in der vorangegangenen Passage ist *he* hier keine Vorbedingung für soziale Interaktion, sondern eine kollektive Qualität, die im Volk auch dann zu Tage tritt, wenn unangenehme Aufgaben vollbracht werden müssen.<sup>23</sup> Eine harmonische Gesellschaft wäre demnach ein Beiprodukt eines funktionierenden Regierungssystems, nicht aber eine Vorbedingung oder ein Grundtenor für ethisch korrektes Handeln.

Als Zwischenergebnis können wir festhalten, dass ein Schlagwort „Harmonie“ (*he*) als dominierendes Grundkonzept eines Normensystems – insbesondere einer die zwischenmenschlichen Beziehungen betreffenden Individualethik – anhand des *Lunyu* nicht explizit nachweisbar ist.

### *Harmonie im Konfuzianismus von Mengzi bis Dong Zhongshu*

Trotz seiner zentralen Stellung ist das *Lunyu* als Fundament für philosophische Begrifflichkeiten generell nur unter besonderen Schwierigkeiten nutzbar, weil die Terminologie von den Autoren dieses Textes oft nicht klar herausgearbeitet wird. Aber auch bei späteren Texten, deren Diskurstechnik ein fortschrittlicheres Niveau aufweist, ist die Verwendung des Begriffs *he* recht ambivalent.

Die Autoren des Buches *Mengzi* bedienen sich des Zeichens nur zwei Mal. Bereits erwähnt wurde das Zitat: „Eine geographisch günstige Lage ist nicht so wichtig, wie Harmonie unter den Menschen“.<sup>24</sup> Der Kontext dieses

22 道之斯行，綏之斯來，動之斯和。(*Lunyu* 19.25, S. 56/22–23).

23 Huang Kan 皇侃 (c. 488–545) interpretiert *dong* 動 hier gar als Aufforderung zu Frondiensten (*lao yi zhi* 勞役之). Siehe He Yan 何晏, Huang Kan 皇侃: *Lunyu jijie yishu* 論語集解義疏 (*Siku quanshu* 四庫全書, digitale Version; Hong Kong: Dizhi wenhua, 1999; im folgenden *SKQS*), 10:15a.

24 地利不如人和。(*Mengzi* 4.1, S. 19/3).



Spruches ist aber ein militärischer: es geht nicht etwa um das harmonische Zusammenleben in einem Staat, sondern vielmehr um die Verteidigungsfähigkeit gegen Angriffe von außen, wie an den unmittelbar nachfolgenden Ausführungen über die Länge von Befestigungsmauern und die Tiefe von Wassergräben sofort deutlich wird.

Auch die zweite Belegstelle bei *Mengzi* ist kaum vielversprechender:

Boyi 伯夷 war ein Heiliger von großer Reinheit; Yi Yin 伊尹 war ein Heiliger, der Verantwortung übernahm; Liuxia Hui 柳下惠 war ein Heiliger, der sich für Harmonie einsetzte; Konfuzius war ein Heiliger, der [alles] zur rechten Zeit tat.<sup>25</sup>

Die Aussage, dass der für seine emotionale Zurückhaltung gerühmte Liuxia Hui der „Harmonische“ unter den Heiligen gewesen sei, ist nur als eingeschränkte Huldigung der Harmonie zu sehen. Liuxia Hui habe nämlich – so der naheliegende Kommentar Zhu Xis – krampfhaft an der Harmonie festgehalten.<sup>26</sup> Mengzi zufolge tat Konfuzius das eigentlich Richtige, nämlich sein Verhalten den Zeitumständen (*shi* 時) anzupassen. Wir sehen also wieder, dass eine andere Charaktereigenschaft (hier das den Umständen gemäße Handeln) die Harmonie an Bedeutung übertrifft.

Abgesehen vom Buch *Mengzi* ist eine Untersuchung von Aufzählungen „konfuzianischer Tugenden (*de* 德)“ sehr aufschlussreich. Hierbei sind mehrere Versionen überliefert; am bekanntesten sind die sogenannten „Fünf Konstanten“ (*wu chang* 五常), namentlich Mitmenschlichkeit, Gerechtigkeit, Ritual, Weisheit und Vertrauen (*ren yi li zhi xin* 仁義禮智信). Die ersten vier entsprechen den sogenannten „Vier Anfängen“ (*si duan* 四端) von Menzius,<sup>27</sup> wobei spätestens Dong Zhongshu 董仲舒 (179–104 v. Chr.) dieselben um das „Vertrauen“ erweiterte und als „Fünf Konstanten“ bezeichnete.<sup>28</sup>

Eine zweite Version – „Fünf Tugenden“ (*wu de* 五德) genannt – besteht aus der Gruppe „Warmherzigkeit, Gutmütigkeit, Achtung, Genügsamkeit und Zurückhaltung“ (*wen liang gong jian rang* 溫良恭儉讓) und geht auf *Lunyu*

25 伯夷、聖之清者也，伊尹、聖之任者也，柳下惠、聖之和者也，孔子、聖之時之也。(*Mengzi* 10.1, S. 51/10–11).

26 Zhu Xi: *Mengzi jizhu* 孟子集注, in: *Zhuzi quanshu* 朱子全書, Bd. 6, S. 383.

27 *Mengzi* 3.6, S. 18/8–9.

28 仁誼禮知信五常之道; siehe die Biographie von Dong Zhongshu im *Han shu* 漢書: Ban Gu 班固, Yan Shigu 顏師古 (Hrsg.): *Han shu* 漢書, in: *Ershisi shi* 二十四史 (20 Bde.; Beijing: Zhonghua shuju 2008), Bd. 2, *juan* 56, S. 2505.

1.10 zurück.<sup>29</sup> Eine frühe Erwähnung als *wu de* findet sich bei Zheng Xuan 鄭玄 (127–200).<sup>30</sup>

Im *Zhouli* 周禮 findet sich eine weitere Zusammenstellung von „Sechs Tugenden“ (*liu de* 六德).<sup>31</sup> Sie besteht aus Weisheit, Mitmenschlichkeit, Erhabenheit, Gerechtigkeit, Offenherzigkeit (bzw. Ehrlichkeit) und Harmonie (*zhi ren sheng yi zhong he* 知仁聖義忠和). Es sind dieser Überlieferung nach die Tugenden, in denen die Kulturminister (*situ* 司徒) in alten Zeiten das Volk unterwiesen.

Hier fällt sofort ins Auge, dass Harmonie als Haupttugend nur in der dritten dieser Listen auftaucht. Ausgerechnet diese Version hat jedoch in der konfuzianischen Tradition den geringsten Stellenwert. Zheng Xuan expandiert in seinem Kommentar hierzu ferner den Begriff *he* als „nicht hart und nicht weich“ (*bu gang bu rou* 不剛不柔).<sup>32</sup> In der Terminologie des *Yijing* bedeutet dies mithin eine Synthese von *yin* und *yang*,<sup>33</sup> verlangt vom Einzelnen also Kompromissfähigkeit und nicht etwa die Anpassung an soziale Gegebenheiten.

Zielt man darauf ab, der Harmonie eine zentrale Stellung in der konfuzianischen Tradition zuzuweisen, ist es verlockend, den Begriff „Einheit von Himmel und Mensch“ (*tian ren heyi* 天人合一), welcher vor allem mit Dong Zhongshu in Verbindung gebracht wird, als Beispiel anzuführen. So mag es naheliegen, Dong Zhongshus Worte *tianren zhi ji, he er wei yi* 天人之際, 合而為一<sup>34</sup> wie Deborah Sommer als „the junctures of Heaven and human beings are *harmonious* as one“ zu übersetzen.<sup>35</sup>

Hier ist aber der begriffliche Unterschied zwischen *he* 合 („Zusammenfügung“, „Einheit“) und *he* 和 („Harmonie“) genau ausdifferenzieren. Nicht

29 *Lunyu* 1.10, S. 2/1.

30 Zitiert in He Yan, Huang Kan: *Lunyu jijie yishu*, 1:12a.

31 Ruan Yuan (Hrsg.): *Zhouli zhushu* 周禮注疏, in: *Shisan jing zhushu*, Bd. 1, S. 707 [10:69b].

32 Ebd., [10:69c].

33 James Legge (Übers.): *I Ching – Book of Changes*. Reprint. (New York etc.: Random House, 1996), S. 16.

34 Dong Zhongshu 董仲舒: *Chunqiu fanlu* 春秋繁露. Hier zitiert nach *Chunqiu fanlu zhuzi suoyin* 春秋繁露逐字索引 (*The ICS Ancient Chinese Texts Concordance Series*; Hong Kong: Commercial Press, 1995), Kap. 35 (*Shen cha ming hao* 深察名號), S. 45/3.

35 Deborah Sommer: Artikel zu „Tian ren heyi“, in: Yao Xinzong: *RoutledgeCurzon Encyclopedia of Confucianism* (2 Bde.; London, New York: RoutledgeCurzon, 2003), Bd. 2, S. 614f., hier: S. 614. Kursivsetzung durch den Verfasser.

zuletzt besaßen diese Zeichen – trotz der Homophonie im modernen Hochchinesischen – im Altertum eine ganz unterschiedliche Aussprache (nach der Rekonstruktion von Baxter: \*gop bzw. \*gojs),<sup>36</sup> die auch in den heutigen Dialekten Südchinas noch deutlich zu spüren ist.

Bei Dong Zhongshu geht es augenscheinlich nicht um – wie auch immer geartete – Harmonie als solche, sondern vielmehr um eine „Einheit“ (heyi 合一) zwischen Himmel und Mensch. An anderer Stelle schreibt Dong Zhongshu zwar, dass es „keine größere Tugend gäbe, als die Harmonie“,<sup>37</sup> jedoch weist er zusätzlich auf folgendes hin:

Eine Kombination von Harmonie und Disharmonie, von Mitte und Abweichung von der Mitte – wird man dies fortlaufend zur Anwendung bringen, so wird man absoluten Erfolg haben.<sup>38</sup>

Wenn nun die Ordnung von Himmel und Erde auch darin besteht, Harmonie und Disharmonie zu kombinieren, so trifft diese Charakterisierung wohl auch für die „Einheit von Himmel und Mensch“ zu.

### *Schluss*

Die obige Textauswahl mag nicht ausreichen, das gesamte Spektrum der konfuzianischen Gelehrsamkeit des Altertums in seiner vollen Breite zu repräsentieren. An unseren Überlegungen wird jedoch klar, dass der Begriff *he* im Konfuzianismus des Altertums nicht als Grundlage des Denkens verstanden wurde. Der von Heiner Roetz aus hermeneutischer Sicht festgestellte Befund lässt sich auch aus geistesgeschichtlicher Perspektive bestätigen.

Bezeichnenderweise führen auch moderne Urheber von Sekundärliteratur, die sich mit dem *Lunyu* beschäftigen, bei der Beschreibung der Grundbegriffe in der Regel nicht die „Harmonie“ ins Feld. Ein Beispiel ist die Abhandlung von Irene Bloom in *Sources of Chinese Tradition*. Sie beschreibt das *Lunyu* anhand der folgenden Stichpunkte:

Learning; The noble person; Filial devotion; Humaneness; Wealth and poverty; Virtue or moral force; Rites and sacrifices; Laws and punishments; Government;

36 Willam H. Baxter: *A Handbook of Old Chinese Phonology (Trends in Linguistics. Studies and Monographs 64)*; Berlin, New York: Mouton de Gruyter 1992), S. 762.

37 德莫大於和。 *Chunqiu fanlu*, Kap. 77 (*Xun tian zhi dao* 循天之道), S. 76/1.

38 兼和與不和，中與不中，而時用之，盡以為功。 Ebd., S. 76/19–20. Siehe auch Li Chenyang, „Confucian Ideal of Harmony“, S. 588, 592.

Heaven, Mandate of Heaven; Friends, friendship; Reverence; Rightness, righteousness; Culture or refinement; The Way; Destiny, fate, allotted span; Words, rectification of names.<sup>39</sup>

Ähnliches gilt auch für chinesische Autoren wie Qian Mu 錢穆 (1895–1990), der in einem seiner zentralen *Lunyu*-Kommentare die Begriffe Menschlichkeit (*ren* 仁), Geradheit (*zhi* 直), Offenherzigkeit / Ehrlichkeit und Reziprozität (*zhong shu* 忠恕), Vertrauen (*zhong xin* 忠信), Ritual (*li* 禮), den Weg (*dao* 道), den Edlen (*junzi* 君子), sowie das Lernen (*xue* 學) angibt.<sup>40</sup> Diese Liste ist zwar wegen der Erwähnung von „Geradheit“ und „Vertrauen“ durchaus unkonventionell, es fehlt in ihr aber dennoch die „Harmonie“ oder ein gleichwertiger Begriff.

Es ist allgemein bekannt, dass die Begrifflichkeit des chinesischen Denkens in der frühen Epoche noch nicht so weit fortgeschritten war wie ab der mittleren Kaiserzeit. Man könnte also allenfalls vermuten, dass ein von den Gelehrten im Altertum nicht explizit versprachlichtes Grundkonzept der „Harmonie“ im Hintergrund als kulturelles Substrat gewirkt habe, welches aus Sicht von modernen Intellektuellen die Illusion eines zentralen Harmoniegedankens erzeugt. Für eine bewusste Auseinandersetzung mit „Harmonie“ als Grundwert fehlt jedoch gemäß den hier untersuchten Originalquellen eine entsprechende Textgrundlage.

---

39 Wm. Theodore de Bary, Irene Bloom (Hrsg.): *Sources of Chinese Tradition, Second Edition* (2 Bde.; New York etc.: Columbia University Press), Bd. 1, S. 44f.

40 Qian Mu 錢穆: *Lunyu yaolüe* 論語要略, in: *Qian Binsi xiansheng quanji* 錢賓四先生全集 (54 Bde.; Taipei: Lianjing. 1994–1998), Bd. 2, S. 77–120.