

# Konfuzius für soziale Harmonie in der Gegenwart? Überlegungen zu interkultureller Kompetenz aus dem alten China

Jonas Polfuß

*A Confucian Guide to Harmony in Today's World?  
Thoughts about Intercultural Communication from Ancient China*

Harmony (*he* 和) has been presented in recent times as a key concept of the Confucian tradition, which is supposed to affect contemporary behavioral patterns of Chinese people in China and abroad. In current Chinese advice literature and textbooks, both a concept of harmony and a conflict management style with Chinese characteristics are introduced and explained with reference to early Chinese texts. This article analyses various excerpts from these books and examines how values, such as a Chinese concept of harmony, are portrayed and compared interculturally with their non-Chinese, especially Western, equivalents. In conclusion, the Confucius of the *Lunyu* 論語 is consulted in order to reveal the original Confucian perspective on dealing with cultural diversity.

## *Konfuzianische Werte und Ratgeberliteratur*

Mit dem wirtschaftlichen Aufschwung konfuzianisch geprägter Regionen in Asien kam es vermehrt zu politischen und intellektuellen Bemühungen, Elemente der chinesischen Philosophie und vermeintlich historisch gewachsenen chinesisches Sozialverhalten aufzuwerten. In einigen asiatischen Ländern wurde und wird in diesem Kontext der Konfuzianismus als eine Ideologie genutzt, um innenpolitische Ziele durchzusetzen und erzieherisch auf die Bevölkerung einzuwirken.<sup>1</sup> In akademischen und populärwissenschaftlichen Publikationen vornehmlich asiatischer Autoren entstanden darüber hinaus verschiedene Ansätze, bei denen konfuzianische Werte als Alternative zu den verbreiteten westlichen Pendanten aufgeführt werden.

---

1 Obwohl erst spät durch chinesische Einwanderer importiert, wurden im Singapur der 1980er Jahre konfuzianische Elemente als Staatsideologie eingesetzt; siehe Eun-Jeung Lee: „Anti-Europa“. *Die Geschichte der Rezeption des Konfuzianismus und der konfuzianischen Gesellschaft seit der frühen Aufklärung (Politica et Ars 6*, Münster: Lit Verlag, 2003), S. 607–610.

Im betriebswirtschaftlichen Zusammenhang wurden bestimmte Verhaltensweisen, wie etwa der Zusammenhalt der Belegschaft und eine aufopferungsvolle Mitarbeit, als für den Unternehmenserfolg besonders förderliche Merkmale des Konfuzianismus beschrieben. Diese Eigenschaften wurden auch unter dem Oberbegriff „konfuzianische Wirtschaftsethik“ zusammengefasst.<sup>2</sup>

Das stetige Wirtschaftswachstum der Volksrepublik China nahmen insbesondere chinesische Autoren unterschiedlicher Disziplinen zum Anlass, eine Überlegenheit der chinesischen Kultur im Vergleich zur westlichen in Betracht zu ziehen.<sup>3</sup> Ein chinesisches Harmoniestreben wird heutzutage vielerorts zu einem genuinen Kernkonzept des Konfuzianismus erklärt, das nicht nur als Schlüsselbegriff der Regierung in der VR China geführt wird, sondern ebenso interpersonelle und wirtschaftsethische Funktionen übernehmen soll. Argumentativ begründet wird die chinesische Präferenz des Harmoniestrebens in der lange währenden konfuzianischen Tradition, obwohl zumindest die frühen konfuzianischen Schriften der Harmonie, *he* 和, keine solche zentrale Position zuordnen.<sup>4</sup>

Ratgeberliteratur für den Austausch zwischen Deutschland und China wurde in den letzten Jahren von Michael Poerner eingehender betrachtet.<sup>5</sup> In chinesischen Ratgebern und Lehrbüchern zu chinesischem und internationalem Geschäftsverhalten werden chinesische und nicht-chinesische Handlungsweisen explizit oder implizit gegeneinander abgewogen. Auf der einen Seite wird

---

2 Dieser Begriff muss natürlich an Max Weber erinnern, der gerade die Unfähigkeit Chinas beschrieben hat, sich wirtschaftlich wie der Westen entwickelt zu haben. Es wird jedoch oft vergessen, dass Weber ausdrücklich darauf hinwies, dass „der Chinese“ nicht etwa von Natur aus dazu ungeeignet sei. Unter den richtigen Umständen könne er sich sehr wohl und sogar noch leichter als „der Japaner“ kapitalistische Züge aneignen. Siehe Max Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Tübingen: J. C. B. Mohr / Paul Siebeck, 81986), Bd. 1, S. 435.

3 Der äußere und innere Konflikt chinesischer Intellektueller mit ausländischen Einflüssen ist freilich nicht erst seit dem späten 20. Jahrhundert ein Thema. Siehe bspw. Weigui Fang: *Selbstreflexion in der Zeit des Erwachens und des Widerstands: Moderne chinesische Literatur 1919–1949* (*Lun Wen* 7, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006), S. 73–82.

4 Siehe hierzu Christian Soffels Ausführungen im Artikel „Harmonie als Grundlage des Konfuzianismus? Eine kritische Spurensuche im *Lunyu* und in anderen frühen Texten“ des vorliegenden Sammelbands, S. 47–58.

5 Eine Untersuchung der deutschen Ratgeber für China liegt vor in Michael Poerner: *Business-Knigge China. Die Darstellung Chinas in interkultureller Ratgeberliteratur* (Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2009).

beklagt, dass China hinsichtlich internationaler Etikette im weltweiten Vergleich zurückliege und daher Nachholbedarf im Anpassungsprozess bestehe, womit die Wichtigkeit der ausländischen Gewohnheiten anerkannt wird. Auf der anderen Seite wird aber auch speziell in der Managementlehre versucht, den ausländischen, meist europäisch-amerikanischen Modellen eine chinesische Alternative gegenüberzustellen. Diese wird als mindestens gleichwertig, wenn nicht gar als überlegen dargestellt.<sup>6</sup>

### *Yu Dan 于丹 und konfuzianisches Harmoniestreben*

Im Folgenden wird erstens untersucht, wie in chinesischen Ratgeberbüchern und akademischer Literatur ein Streben nach Harmonie im menschlichen Miteinander als Kulturgut Chinas dargestellt wird. Zweitens wird aufgezeigt, wie darauf aufbauend das chinesische Harmonieverhalten mit vermeintlich westlichem Konfliktverhalten kontrastiert wird. Vorab sei zur Einführung eine Passage aus einer jüngeren chinesischen Interpretation des *Lunyu* 論語, den *Gesprächen* des Konfuzius 孔子 (551–479 v. Chr.), vorgestellt, die Qualitäten eines chinesischen Harmoniestrebens postuliert, ohne dabei den qualifizierenden Vergleich über Landesgrenzen hinweg zu suchen:

In einer Gemeinschaft gehen oft genug die Meinungen auseinander, ganz gleich bei welchem Thema. Doch wird der Edle aufmerksam zuhören, wenn die anderen ihren Standpunkt äußern. Er respektiert die Meinung und Argumente jedes Menschen, unabhängig davon, ob er zustimmt oder nicht. Die Harmonie der Gemeinschaft wird gewahrt, ohne dass bei allem Übereinstimmung herrscht. Beim „Aufbau einer harmonischen Gesellschaft“, wie ihn sich etwa die chinesische Regierung zum Ziel gesetzt hat, geht es genau darum: die Stimme jedes Einzelnen harmonisch in den Klang der Gemeinschaft zu integrieren.<sup>7</sup>

许多人在一起，大家的观点肯定会不完全一样，当各自说出自己的观点时，一个真君子是会认真倾听的，他能够理解和尊重每一个人观点的合理性，同时又能够坚持自己的观点。这样就既保证了整体的和谐，又保

6 Siehe Michael Poerner: *Chinesisch in der Fremde. Interkulturelles Rezeptwissen, kollektive Identitätswürfe und die internationale Expansion chinesischer Unternehmen* (Münster u. a.: Waxmann, 2011), insb. S. 111–114 und 202–206.

7 Diese Übersetzung stammt aus Yu Dan 于丹 (übers. von Johannes Fiederling): *Konfuzius im Herzen. Alte Weisheiten für die moderne Welt*. (München: Droemer Verlag, 2009), S. 117.

留了不同的声音。我们今天说要构建和谐社会，就是要把每一个人的不同的声音和谐地融入到大的集体的声音中。<sup>8</sup>

Es ist leicht zu erkennen, dass die Übersetzung des chinesischen Texts für die deutsche Leserschaft angepasst wurde.<sup>9</sup> So ist im Original das Subjekt, das die „harmonische Gesellschaft“ aufbauen möchte, nicht die chinesische Regierung, sondern „wir“ (*women* 我们).<sup>10</sup> Doch nicht nur die deutsche Übersetzung entfernt sich von der modernchinesischen Auslegung des *Lunyu*. Letztere lässt sich zudem als ein Ausschöpfen interpretatorischer Freiheit beschreiben, schaut man sich ihren tatsächlichen Bezugspunkt in den *Gesprächen* an. Dort heißt es lediglich: „Der Edle ist friedfertig, aber macht sich nicht gemein. Der Unedle macht sich gemein, aber ist nicht friedfertig“ 君子和而不同，小人同而不和.<sup>11</sup> Immerhin findet sich in dem Ursprungspassus der Terminus *he* 和, der im modernen Chinesisch als *hexie* 和谐 gedeutet werden kann. Dies gilt nicht für die anschließende Passage, die sich weitergehend mit dem Begriff *hexie* befasst, ohne dass im Originaltext des *Lunyu* Vergleichbares zu finden ist:

[...] Harmonie wurde in China schon immer großgeschrieben, doch was ist eigentlich echte Harmonie? Harmonie ist der Vielklang verschiedener Stimmen,

- 
- 8 Yu Dan: *Yu Dan „Lunyu“ xinde* 于丹《论语》心得 (Peking: Zhonghua shuju, 2006), S. 60.
- 9 Für die deutsche Übersetzung habe es vom Übersetzungsfonds des Amtes für Presse und Publikationswesens der VR China eine „großzügige Förderung“ gegeben; siehe Yu Dan: *Konfuzius*, S. 4.
- 10 Yu Dan: „*Lunyu*“, S. 60. Das Buch hat für einige Kontroversen sowohl in China als auch im Westen gesorgt, siehe für eine Meinung Hans Stumpfheldt: „Konfuzius für Unbedarfte“, in: *China-Notizen* NF 437 (15. Juli 2009). Zur Person Konfuzius siehe einführend Reinhard Emmerich „Konfuzius“, in: Peter Antes (Hrsg.): *Große Religionsstifter. Zarathustra, Mose, Jesus, Mani, Muhammad, Nānak, Buddha, Konfuzius, Lao Zi* (München: Verlag C. H. Beck), S. 160–185; zu den frühen konfuzianischen Schriften siehe überblickshaft Martin Kern: „Die Anfänge der chinesischen Literatur“, in: Reinhard Emmerich (Hrsg.): *Chinesische Literaturgeschichte* (Stuttgart / Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2004), S. 1–87, insb. S. 29–51.
- 11 *Lunyu* 13.23, Übersetzung wie auch erstgenannte Zählung hier und im Folgenden aus Konfuzius: *Die Lehren des Konfuzius. Die vier konfuzianischen Bücher. Chinesisch und Deutsch. Übersetzt und erläutert von Richard Wilhelm. Mit einem Vorwort von Prof. Dr. Hans van Ess* (Frankfurt a. M.: Zweitausendeins, 2008), Kap. 1, „Lun Yü. Gespräche“, ebd., S. 409. Original hier und später aus Ruan Yuan 阮元 (Hrsg.): *Shisanjing zhushu* 十三經注疏 (8 Bde.; Taipei: Yiwen yinshuguan, [1960] 2001), Bd. 8, *Lunyu* 論語 u. a.; ebd., S. 119 [13:9b].

verschiedener Meinungen und Standpunkte, die zugelassen und ins Ganze integriert werden. Das ist der Weg des Edlen.<sup>12</sup>

[...] 中国一直以和谐为美，而真正的和谐是什么？就是在坚持不同声音、不同观点的前提下，对于他人的一种宽容，一种融入。其实这就是君子之道。<sup>13</sup>

In diesen Zeilen wird der Weg des konfuzianischen Edlen (*junzi* 君子) definiert, jedoch darauf verzichtet, diese Deutung anhand von Belegstellen zu bestätigen. Zur Verteidigung Yu Dans ist zu erwähnen, dass sie keine streng wissenschaftliche Auslegung des *Lunyu* erreichen, sondern ihre persönliche Lesart des Korpus vorstellen wollte.<sup>14</sup> Leider fehlt ein gesonderter Hinweis darauf in dieser recht ungewöhnlichen *junzi*-Erklärung.

Es wird in den kurzen aufgeführten Exzerpten bereits deutlich, dass Yu Dan sich einer moralischen Verantwortung für die chinesische Gesellschaft bewusst zeigen wollte und des Weiteren der chinesischen Regierung Mitspracherechte bei der Interpretation gewährte. Dies muss hier nicht bewertet werden, festzuhalten ist vielmehr die Tatsache, dass die Autorin das *Lunyu* einsetzte, um moralische Regeln für das heutige soziale Miteinander (in China) zu formulieren. Ihren Ausführungen lässt sich überdies entnehmen, dass die konfuzianische Lehre als eine große kulturelle Errungenschaft zu würdigen sei.

In den nun anschließenden Auszügen aus chinesischsprachigen Publikationen wird dies ebenso postuliert, darüber hinaus jedoch angedeutet oder expliziert, inwiefern eine konfuzianische Tradition des Harmoniestrebens heutzutage mit den korrespondierenden westlichen Verhaltensnormen in den kulturellen Wettkampf treten könnte.

---

12 Yu Dan: *Konfuzius*, S. 119. Die bei Yu Dan angeführte Aussage entstammt *Lunyu* 7.36: „Der Edle ist ruhig und gelassen, der Gemeine ist immer in Sorgen und Aufregung“ (君子坦蕩蕩，小人長戚戚), siehe Konfuzius: *Lehren*, S. 251; *Lunyu*, S. 65 [7:12a]. Auch an dieser Stelle ist die deutsche Übersetzung von Yu Dans Interpretation recht frei gestaltet.

13 Yu Dan: „*Lunyu*“, S. 62.

14 Yu Dan: „*Lunyu*“, S. 158f., und Yu Dan: *Konfuzius*, S. 10f. Yu Dans Nachwort im Original wurde in der deutschen Übersetzung kurzerhand zum Vorwort umfunktioniert.

## Chinesisches Harmoniestreben im Kampf der Kulturen?

Die folgende Passage stammt aus dem Buch *Guoji shangwu tanpan* 国际商务谈判 (*Internationale Geschäftsverhandlungen*) von Liu Hong 刘宏 und Bai Hua 白桦. Darin wird China überblickshaft als Reich der Höflichkeit und Etikette vorgestellt.

Die Geschichte des chinesischen Volkes geht sehr weit zurück, der Einfluss der konfuzianischen Kultur ist bis ins Tiefste verwurzelt. Im Umgang mit anderen legen Chinesen Wert auf Etikette, halten menschliche Gefühle für wichtig, achten auf Beziehungen (*guanxi*), weshalb China gewöhnlich den Ehrennamen „Land des Benehmens“ (*liyi zhi bang*) trägt.

中华民族历史悠久，儒家文化的影响根深蒂固。中国人待人注重礼节，重人情，讲关系，故中国素有「礼仪之邦」的美称。<sup>15</sup>

Die Autoren beziehen sich erklärend auf die lange währende Geschichte und Kultur Chinas. Hervorgehoben wird der Konfuzianismus als Einflussfaktor, Details fehlen hingegen bei seiner Beschreibung. Mit dem Ehrentitel „Land des Benehmens“ gehen die Autoren auf die Außenwirkung Chinas ein, ohne zu verraten, wer das Reich der Mitte als ein solches Kulturreich bezeichnet habe. Ein chinesisches Konfliktverhalten lässt sich in der Passage nur erschließen, wo auf die Wertschätzung von Höflichkeit und Gefühlen im menschlichen Miteinander der Chinesen hingewiesen wird. Im nächsten Abschnitt wird es dann genauer besprochen:

Das konfuzianische Denken hat auf die chinesische Kultur einen weitreichenden Einfluss ausgeübt, wie etwa Konfuzius' [Prinzipien] „langsam im Wort und rasch im Tun“ (*ne yu yan er min yu xing*) und „Harmonie ist das Wertvollste“ (*he wei gui*); deshalb bevorzugen die Chinesen, viel zuzuhören und wenig zu sprechen, sehr wohlüberlegt zu handeln (*san si er xing*), wobei das Ziel ist, Konflikte im Austausch zu vermeiden, das harmonische Miteinander zu schützen und Rücksicht auf das Gesicht (*mianzi*) der einzelnen Beteiligten zu nehmen.

儒家思想对中国文化有着深远的影响，如孔子的「讷于言而敏于行」，「和为贵」，因此中国人提倡多听少说，三思而行，目的是在交流中避免冲突，维护和睦照顾各自的面子。<sup>16</sup>

15 Liu Hong 刘宏, Bai Hua 白桦: *Guoji shangwu tanpan* 国际商务谈判 (Dalian: Dongbei University of Finance and Economics Press, 2011), S. 239.

16 Ebd.

In diesem Passus wird ein chinesisches Konfliktverhalten präsentiert. Auch werden die konfuzianischen Ursprünge dieses Verhaltens thematisiert. Als Belege werden tatsächlich Zitate aus den Klassikern angeführt: *Ne yu yan er min yu xing* 讷于言而敏于行 stammt aus dem *Lunyu*. Der komplette Text im Original lautet: „Der Edle liebt es, langsam im Wort und rasch im Tun zu sein.“ 君子欲訥於言，而敏於行。<sup>17</sup>

Bei *he wei gui* 和为贵, das sich in *Lunyu* 1.12 findet, fehlt der gesamte, inhaltlich durchaus relevante Kontext, der sich derartig liest:

Meister You sprach: Bei der Ausübung der Formen ist die (innere) Harmonie die Hauptsache. Der alten Könige Pfad ist dadurch so schön, daß sie im Kleinen und Großen sich danach richteten. Dennoch gibt es Punkte, wo es nicht geht. Die Harmonie kennen, ohne daß die Harmonie durch die Form geregelt wird: das geht nicht.<sup>18</sup>

有子曰：「禮之用，和為貴。先王之道斯為美，小大由之。有所不行，知和而和，不以禮節之，亦不可行也。」<sup>19</sup>

Es geht bei der im *Lunyu* genannten Harmonie also ausdrücklich um die Riten, auch spricht nicht Konfuzius, sondern ein Meister You 有. Lässt sich die Zitationsweise gewiss bemängeln, zeigt die Interpretation von Liu und Bai zugegebenermaßen einige Kreativität. Aus den beiden knappen Phrasen werden chinesische Sozialtugenden wie die Fähigkeit zuzuhören, wohlüberlegtes Handeln, Konfliktvermeidung und harmonisches Miteinander sowie die Vermeidung des Gesichtsverlusts abgeleitet. Interessant ist, dass die Autoren hierfür, gewollt oder ungewollt, jedenfalls nicht markiert, ein weiteres *Lunyu*-Zitat einbrachten: Das Sprichwort gewordene *san si er xing* 三思而行 steht um ein Zeichen erweitert in *Lunyu* 5.19 (*san si er hou xing* 三思而後行), wo Meister Kong gewitzt einen Übereifrigen bremst, der nicht zu viel Zeit mit Nachdenken verbringen sollte, was geradezu als Gegenargument zur modernen Deutung dienen könnte.<sup>20</sup>

17 *Lunyu* 4.24, siehe Konfuzius: *Lehren*, S. 161; *Lunyu*, S. 38 [4:5b]. Das lexikalisierte Sprichwort zu dieser Passage lautet *ne yan min xing* 讷言敏行, siehe *Xinhua chengyu cidian* 新华成语词典 (Peking: Shangwu yinshuguan, 2006), S. 502.

18 Leicht angepasst aus Konfuzius: *Lehren*, S. 87. Siehe für den Vergleich mit anderen *Lunyu*-Passagen den Kommentar in Edward Slingerland (Übers.): *Confucius: Analects. With Selections from Traditional Commentaries* (Indianapolis / Cambridge: Hackett Publishing, 2003), S. 5.

19 *Lunyu*, S. 8 [1:7b].

20 Konfuzius: *Lehren*, S. 183; *Lunyu*, S. 45 [5:9b].

Diese kurzen Auszüge geben einen Eindruck von der Argumentations- und Zitationsweise in Ratgeberbüchern. In Bezug auf die Darstellung einer chinesischen Harmoniekultur lässt sich festhalten, dass die kulturprägenden Elemente aus dem Altertum und der Tradition mit einem stark vereinfachten Konfuzianismus gleichgesetzt werden. Dieser wird wiederum auf Höflichkeit sowie bedachtes und harmonieorientiertes Handeln reduziert. Als Originalquelle verwenden die Autoren das *Lunyu*, liefern indes keine vollständigen Zitate, nennen keinen Werktitel und geben keine Verweise auf die genauen Textstellen.

Das chinesische Verhalten mit konfuzianischen Ursprüngen wird in den Beschreibungen sehr honorabel dargestellt. Das Ausländische als Negativum wird nicht direkt daneben gestellt. Liest man sich jedoch den Abschnitt durch, der beispielsweise auf das deutsche Verhalten eingeht, erkennt man fraglos eine Wertung zwischen westlicher und östlicher Soziabilität:

Deutsche sind eigensinnig, überheblich, sie lassen Flexibilität und Kompromissbereitschaft vermissen, häufig versuchen sie, kurz vor Vertragsabschluss noch mit allen Mitteln dem Gegenüber ein Zugeständnis abzugewinnen.

德国人性格倔强、自负，缺乏灵活性和妥协，并且他们往往在签订合同的最关键时刻还想尽办法逼迫对方作最后的让步。<sup>21</sup>

Dieser Auszug stellt die Deutschen allgemein und deutsche Verhandlungsführer im Besonderen in keinem guten Licht dar. Das Harmoniestreben, das der chinesischen Kultur zugeordnet wird, scheint ihnen gänzlich fremd, schlimmer noch, seien Deutsche eher dem Konflikt zugeneigt. Vergleicht man diese Passage mit den obigen zur Kultur Chinas, lässt sich in Bezug auf den Umgang mit Konflikten leicht eine Bewertung zugunsten der chinesischen Verhaltensformen herauslesen.

Die nächste Passage ist Zhang Yichuns 张一纯 Buch *Zuzhi xingwei xue* 组织行为学 (*Organisationsverhaltenslehre*) entnommen. Es werden darin Ansätze eines chinesischen Konfliktmanagements besprochen:

Das Konfliktmanagement-Prinzip des Bewahrens der Mitte (*chizhong*) und des Schätzens von Harmonie (*guihe*)

Dieses Prinzip entstammt dem konfuzianischen Denken der chinesischen Kulturtradition. Das sogenannte „Bewahren der Mitte“ (*chizhong*) im

---

21 Liu / Bai: *Guoji shangwu tanpan*, S. 253.

konfuzianischen Denken bedeutet, dass der „Weg der Goldenen Mitte“ (*zhongyong zhi dao*) aufrechterhalten wird, in keiner Angelegenheit soll man ins Äußerste gehen, man hält sich von zwei Extremen fern und wählt die Mitte, um einen Zustand der Harmonie zu erreichen. Mit diesem „Schätzen von Harmonie“ (*guihe*), wonach Harmonie das Wertvollste, die Grundlage und das Schönste ist, und (die Aussage beinhaltet, dass) man harmonisch, aber nicht opportunistisch sein soll, dadurch lässt sich Heterogenität und Diversität vereinen, es ist Strategie und Fundament, um Widersprüche aufzulösen. Konfuzius hat mit dem „Bewahren der Mitte“ die Harmonisierung der Umwelt geregelt und daraus eine Methode zur Erreichung und Bewahrung von Harmonie gemacht.

持中、贵和的处理冲突原则

这一原则源于中国传统文化的儒家思想。在儒家思想中，所谓「持中」就是坚持「中庸之道」，凡事不能走极端，去其两端择其中以达和谐之境界。所谓「贵和」即和为贵、和为本、和为美、和而不同之意，以和统一异性、多样性，以和作为解决矛盾的上策和根本。孔子用「持中」来规定和谐界限，并作为达到与保持和谐的手段。<sup>22</sup>

Der Begriff Konfliktmanagement, um den diese Passage kreist, entstammt unverkennbar dem betriebswirtschaftlichen Kontext. Um zu einer konfuzianischen Strategie der Konfliktvermeidung und Harmonieherstellung zu gelangen, werden erneut die chinesischen Geschichtsbücher aufgeschlagen. Wieder wird die gesamte chinesische Tradition mit dem Konfuzianismus gleichgesetzt, der auf wenige Kernbegriffe reduziert wird.

Der Terminus *chizhong* 持中 wird mit der Phrase *zhongyong zhi dao* 中庸之道 erklärt. *Guihe* 贵和 wird hinzugezogen, um das Genannte weiter zu erläutern. Es fällt hierbei zum einen auf, dass sich *chizhong*, das als erstes Teilprinzip des Konfliktmanagements gehandelt wird, so nicht in den klassischen konfuzianischen Schriften finden lässt.<sup>23</sup> Demgegenüber ist *zhongyong* in *zhongyong zhi dao*, das als Erklärung folgt, ein viel verwendeter Begriff in den konfuzianischen Klassikern. Der Autor bedient sich damit eines

22 Zhang Yichun 张一纯: *Zuzhi xingwei xue* 组织行为学 (Beijing: Qinghua daxue chubanshe, 2006), S. 139.

23 Möglicherweise bezieht es sich auf das Zitat *yun zhi jue zhong* 允執厥中 („aufrecht an der Mitte festhalten“) aus dem *Shangshu* 尚書, wäre dann aber sowohl stark verkürzt als auch mit nur einem Zeichen, *zhong* 中, im Original enthalten; siehe *Shisanjing zhushu*, Bd. 1, *Shangshu* 尚書, S. 55 [4:8b], vgl. die Übersetzung „that you may sincerely hold fast the Mean“ in James Legge: *The Shoo King. The Chinese Classics III* (Hong Kong: Hong Kong University Press: [1960] 1982), „The Counsels of the Great Yu“, S. 61f.

komplexen konfuzianischen Schlüsselbegriffs, seine Erklärungen dazu sind hingegen sehr schlicht: Man solle den Mittelweg fernab von Extremen gehen.

Der folgende Passus zur Bedeutung von *guihe* beschränkt sich ebenfalls auf Allgemeinheiten. *Guihe* selbst sucht man als Term in den Texten von *Lunyu* bis *Liji* 禮記 vergebens. Das gilt freilich auch für den Begriff *hexie*, der eigentlich das zentrale Thema des Absatzes ist. Als eine von vier zusätzlichen Erklärungen taucht wieder das verkürzte *Lunyu*-Zitat *he wei gui* 和为贵 auf, diesmal neben zwei anderen Weisheiten, die sich nicht als feste Phrasen in den konfuzianischen Klassikern lokalisieren lassen: *he wei ben* 和为本 und *he wei mei* 和为美. Allerdings ist *Yi he wei mei* 以和为美 der Titel eines Buchs, das zu dem politischen Sammelband *Hexie wenhua duben* 和谐文化读本 (*Textsammlung zur Harmoniekultur*) gehört.<sup>24</sup> Vom Autor nicht als Zitat markiert, aber ebenfalls aus dem *Lunyu* entnommen ist die oben bereits erwähnte Phrase *he er bu tong* 和而不同. Somit erklärt Zhang Yichun in diesem Passus eine als klassisch präsentierte, doch tatsächlich gar nicht klassische Begrifflichkeit mit zwei *Lunyu*-Verweisen, die nicht markiert werden, und zwei dem *Lunyu* und den konfuzianischen Klassikern unbekanntes Phrasen.

Diese Publikation zum Organisationsverhalten zeigt nochmals das Bestreben, mit traditionellen konfuzianischen Werten chinesische Soziabilität der heutigen Zeit zu ergründen. In der angeführten Passage liegt ebenfalls ein Fokus auf dem Umgang mit Konflikten. Der Konfuzianismus als chinapragende Kulturkraft wird erneut äußerst verkürzt wiedergegeben, die Belegstellen sind noch ungeordneter. Die vermeintlich urkonfuzianischen Begriffe *chizhong* und *guihe* sind den konfuzianischen Texten in dieser Form fremd, wohingegen die Erklärungen dafür tatsächlich teils klassisch sind, aber nicht eindeutig als Zitate kenntlich gemacht werden. *He* für Harmonie wird vornehmlich für das gegenwärtige Harmoniestreben in China instrumentalisiert. Konfuzius wird zwar namentlich angeführt, kommt jedoch wieder mit keinem einzigen vollständigen Satz zu Wort.

Obwohl in diesem Abschnitt nicht offenkundig eine Superiorität der chinesischen Kultur propagiert wird, werden unterschwellig die Qualitäten der traditionell chinesischen Eigenschaften hervorgehoben.

---

24 Wang Lei 王磊: *Yi he wei mei* 以和为美 (Chengdu: Sichuan wenyi chubanshe, 2008). Die anderen vier Bände in der Reihe sind: *Yi he wei gui* 以和为贵 (!), *He qi sheng cai* 和气生财, *He er bu tong* 和而不同, und *Tian ren he yi* 天人合一.

Ein weiteres Zitat stammt aus dem Buch *Guanlixue jiaocheng* 管理学教程 (Vorlesung zur Managementlehre) von Wang Junliu 王俊柳 und Deng Erlin 邓二林.

#### Konfuzianisches Denken

Das konfuzianische Denken ist die Hauptströmung der chinesischen Kulturtradition; seine Besonderheit liegt darin, dass ein Schwerpunkt auf die Erforschung der menschlichen Geisteskultur gelegt wird. Die von den Konfuzianern hochgehaltenen „drei Prinzipien“ (*sangang*) und die „fünf Tugenden / Beziehungen“ (*wuchang*) sind die Verhaltensnormen, nach denen das gegenseitige Verhältnis von Individuum und Staat, Gesellschaft und Familie und Mitmenschen geregelt wird. [...] So wird beispielsweise in der konfuzianischen Kultur der chinesischen Tradition die Beziehungsharmonie innerhalb der Gruppe und die gegenseitige Unterstützung zwischen Gruppen betont sowie zur gemeinsamen Entwicklung ermutigt; demgegenüber betont die westliche Kultur den Kampf des Einzelnen und ermutigt zum Konkurrieren.

#### 儒家思想

中国儒家思想是传统文化的主流。儒家思想的特点是着重于对人类精神文明的研究。儒家提出「三纲」「五常」作为处理个人和国家、社会、家庭及其他人之间相互关系的行为准则。[...] 比如，中国传统的儒家文化强调群体内部关系和谐以及群体之间的相互协助，鼓励共同发展；而西方文化却强调个人奋斗，鼓励竞争。<sup>25</sup>

Der erste Passus dieser Publikation unterscheidet sich kaum von den vorherigen. Immerhin werden die *sangang* 三纲 und *wuchang* 五常 genannt, die tatsächlich als wichtige Elemente der konfuzianischen Lehre gezählt werden, wenngleich die Begriffe selbst nachklassisch sind.<sup>26</sup> Der letzte Teil der

25 Wang Junliu 王俊柳 / Deng Erlin 邓二林: *Guanlixue jiaocheng* 管理学教程 (Beijing: Qinghua daxue chubanshe, 2003), S. 22, 56.

26 Die Kombination dieser beiden Begriffspaare wird als die Leistung Dong Zhongshus 董仲舒 (179–104 v. Chr.) anerkannt. Die „drei Prinzipien“ sind die rechten Verhältnisse zwischen Herrscher und Untertan, Vater und Sohn sowie Ehemann und Ehefrau, siehe Sun Yu 蘇輿 (Hrsg.): *Chunqiu fanlu yizheng* 春秋繁露義證 (Beijing: Zhonghua shuju, 1996), Kap. 10.35, S. 303f. Die „fünf Tugenden / Beziehungen“ setzen sich zusammen aus *ren* 仁 (Mitmenschlichkeit), *yi* 義 [誼] (Rechtlichkeit), *li* 禮 (Sittlichkeit), *zhi* 智 [知] (Weisheit) und *xin* 信 (Verlässlichkeit); siehe die Biografie Dongs in Ban Gu 班固 (Hrsg.): *Hanshu* 漢書 (12 Bde.; Beijing: Zhonghua shuju, [1962] 31975), Bd. 8, 56:2505, und weiterführende Hinweise in Werner Lümann: *Konfuzius. Aufgeklärter Philosoph oder reaktionärer Moralapostel?* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2003), S. 50, Fußnote 141.

Passage ist besonders aussagekräftig und stellt – *unkonfuzianisch* disharmonisch – Gegensätze von chinesischer und westlicher Kultur als Konflikt gegenüber. Dieser Auszug geht erstmals eindeutig auf den Kontrast ein. Zwar erfolgt keine explizite Wertung, aber aus chinesischer Sicht erscheint der Westen als unverträglich mit den eigenen Werten. Die chinesische Tradition wird als fried- und harmonieliebend, der Westen demgegenüber als konfliktsuchend und kampfeslustig begriffen.

Obgleich die drei zuletzt aufgeführten Publikationen allesamt vordergründig im Bereich der Deskription verbleiben, ist eine Abgrenzung vom Nicht-Chinesischen mehr oder weniger deutlich spürbar. Geschrieben sind die Bücher wohl vornehmlich für chinesische Leser, eine Übersetzung in westliche Sprachen ist nicht bekannt. Ein letztes Beispiel sei daher vorgestellt, das die chinesische Harmoniekultur vorzugsweise einer nicht-chinesischen Leserschaft näher bringt.

Es handelt sich um das Lehrbuch *Advanced Business Chinese Vol. 2* von Linda M. Li und George X. Zhang. Dieses ist auch in chinesischer Sprache verfasst, richtet sich aber zweifellos an solche Studierende, deren Muttersprache nicht das Chinesische ist. Zum chinesischen Ideal des Harmoniestrebens äußert sich das Werk folgendermaßen:

Der Konfuzianismus verfügt über zwei essentielle Wesenszüge, einer besteht darin, „die Menschen als Grundlage zu nehmen“ (*yi ren wei ben*), der andere darin, „Harmonie als das Wertvollste anzusehen“ (*yi he wei gui*). „Harmonie“ bedeutet gemeinschaftliche Kooperation im Zwischenmenschlichen. Zwischen Menschen wie auch zwischen Unternehmen kommt es oft zu Widersprüchen und Konflikten, der Konfuzianismus hält es so, dass in jeder Situation „Harmonie als das Wertvollste anzusehen ist“, erst die „Harmonie“ ist die Norm, um Widersprüche aufzulösen und Entwicklung voranzutreiben.

儒家还有两个基本精神，一是「以人为本」，二是「以和为贵」。「和」就是人与人的团结合作。人与人之间，企业与企业之间经常会出现矛盾和冲突，儒家认为凡事应该「以和为贵」，「和」才是解决矛盾、持续发展的准则。<sup>27</sup>

Hier wird abermals der konfuzianische Weg als eine gute Lösungsmöglichkeit für Konflikte angeführt. Die Qualität dieses Zugangs gegenüber anderen Modellen wird nicht direkt ausgeführt, schwingt aber zwischen den Zeilen mit.

<sup>27</sup> Linda M. Li, George X. Zhang: *Advanced Business Chinese Vol. 2* (London: Cypress Books, 2007), S. 7.

Es findet sich die aus dem *Lunyu* bekannte Harmonieerklärung, die durch ein *yi* ergänzt wurde zu *yi he wei gui* 以和为贵. Die vier Zeichen könnten auch auf das *Liji* zurückgehen, wo es heißt: „An der Sitte schätzt er [i.e., der Konfuzianer (*ru* 儒)] die Harmonie am höchsten“ 禮之以和為貴.<sup>28</sup> Das Zitat wäre dann aber sprachlich entstellt aus dem Kontext gerissen.

Daneben findet sich noch *yi ren wei ben* 以人为本 als Zitat zur Belegung der konfuzianischen Philosophie. Inhaltlich lässt sich durchaus argumentieren, dass der Blick auf das Wohl der Menschen und des Volkes einen zentralen Bestandteil der konfuzianischen Philosophie ausmacht, gerade im Werk des Menzius 孟子 (c.379–c.304 v. Chr.) ist dies ein dominierendes Thema. Die Phrase *yi ren wei ben* stammt jedoch aus dem in der Regel der legistischen Tradition zugeordneten, eher heterodoxen Werk *Guanzi*:

Now, a lord protector or king begins by taking people as basic. If its base is in good order, the state will be secure; if it is in disorder, the state will be endangered. Therefore, if the sovereign is clear-sighted, subordinate officials will be respectful. If the government is evenhanded, people will be at ease.<sup>29</sup>

夫霸王之所始也，以人為本，本理則國固，本亂則國危；故上明則下敬，政平則人安霸言。<sup>30</sup>

Wichtiger als der Ursprung ist an der Aussage *yi ren wei ben* vermutlich, dass es sich zudem um einen gegenwärtigen Slogan in der chinesischen Regierungspolitik handelt. Als solcher wurde er schon im Jahr 2002 als neue

28 Richard Wilhelm: *Li Gi. Das Buch der Riten, Sitten und Bräuche*, Kap. III.10.11, S. 197; *Shisanjing zhushu*, Bd. 5, *Liji* 禮記, S. 1022 [62:18a]. Die Phrase wird also wie im *Lunyu* im Kontext der Ritualausführung verwendet. In der Sinologie wurden sinnvolle Argumente dafür aufgeführt, dass „Ruismus“ bzw. „ruistisch“ angemessener als die Übersetzung „Konfuzianer“ bzw. „konfuzianisch“ sei. Der Begriff *ru* wurde für die „Gelehrten“ in der Zeit des Meisters Kong genutzt, während die „Konfuzianer“ ihren Namen erst rückwirkend von den Jesuiten im späteren China erhielten. Im vorliegenden Artikel wird der Einfachheit halber durchgehend die letzte Variante verwendet.

29 W. Allyn Rickett (Übers.): *Guanzi: Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China. A Study and Translation. Volume 1. Revised Edition* (Boston: Cheng & Tsui, 2001), S. 362f.

30 Li Xiangfeng 黎翔鳳 (Hrsg.): *Guanzi jiaozhu* 管子校注 (3 Bde.; Peking: Zhonghua shuju, 2004), Bd. 1, Kap. 9.23, S. 472.

Forderung in den Beschlüssen des 16. Parteitags der Kommunistischen Partei Chinas aufgeführt.<sup>31</sup>

Wie oben schon mehrfach gesehen, werden in diesem Passus alte Texte auf Kosten des geistesgeschichtlichen Kontexts für die offenbar auch politisch motivierte Argumentation in der Gegenwart neu interpretiert. Eingangs wird unmissverständlich vom Konfuzianismus gesprochen, aber nur eines der zwei Zitate geht, wenn auch in inakzeptabler Form zitiert, auf den konfuzianischen Klassikerkorpus zurück. Im folgenden Abschnitt werden die Untersuchungsergebnisse zusammengefasst, bevor noch einmal der frühe Konfuzianismus in Form einiger *Lunyu*-Zitate ausführlicher zu Wort kommen soll.

### *Harmonie, Konflikt und Konfuzius interkulturell*

Es wurden hier Auszüge aus fünf chinesischen Publikationen über Soziabilität in China vorgestellt, die sich bemühen, ein chinesisches Harmonieverhalten mithilfe von Verweisen auf die klassische Literatur zu erklären und gutzuheißen. Zahlreiche vergleichbare Artikel und Bücher bieten ähnliche Argumentations- und Zitationsmuster, mit denen chinesische Verhaltensweisen im sozialen Miteinander be- oder vorgeschrieben werden. Die Untersuchungsergebnisse des vorliegenden Artikels lassen sich in die nachfolgenden fünf Aspekte unterteilen:

#### **1. Darstellung von Harmoniestreben und Konfliktscheu**

In der betrachteten Literatur wird die chinesische Mentalität im Allgemeinen und in Abgrenzung von nicht-chinesischen Haltungen im Speziellen als friedliebend und harmonieorientiert dargestellt. Dies gelte auf der Makro- wie auf der Mikroebene von Staat und Gesellschaft.

#### **2. Bezüge zum Altertum zur Erklärung heutigen Konfliktverhaltens**

Die beschriebene Harmoniekultur in China wird in den vorliegenden Passagen damit begründet, dass sich die chinesische Zivilisation spätestens seit

---

31 Leng Rong 冷溶 (Hrsg): *Zhongguo tese shehui zhuyi lilun nianjian* 中国特色社会主义理论年鉴 2003–2004 (Peking: Zhongguo fazhi chubanshe, 2006), S. 158. Eine Suchanfrage auf der offiziellen Onlinepräsenz der chinesischen Regierung (<http://www.gov.cn.com>, Zugriff am 6. März 2013) zeigt, dass der Begriff bis heute durchgehend Verwendung in der politischen Rhetorik findet.

Konfuzius derartig gestaltet habe und dies auch in der Zukunft der Fall sein werde. Die Legimitation durch den Verweis auf die lange Tradition wird in einem stark verkürzten Konfuzianismus des Harmoniestrebens verankert.

### **3. Verweise auf Autoren oder Texte des Altertums**

Der Konfuzianismus wird mit wenigen Begriffen und unvollständigen Passagen aus dem *Lunyu* und dem *Liji* dargestellt, die Phrase (*yi*) *he wei gui* (以)和为贵 sieht man am häufigsten. Die Titel der zitierten Werke und die genauen Zitatstellen werden von den chinesischen Autoren genauso wenig genannt wie zeitgenössische oder spätere Kommentare zu den ansonsten teilweise nur wenig aussagekräftigen Passagen. Es fällt auf, dass konfuzianische Termini wie *li* 禮 und *junzi* 君子 bei der Zitation mehrfach ausgelassen wurden. Die Handlungsanweisungen zu den klassischen Auszügen sind spärlich und orientieren sich offensichtlich stärker an den gegenwärtigen Regierungsdevisen in der VR China als an der ursprünglichen Denkschule.

### **4. Kulturvergleichende Wertungen auf Basis der Tradition**

Zwar wird in keinem Vergleich ausdrücklich in ein Gutes und ein Schlechtes der Kulturen unterteilt. Die Autoren lassen jedoch in verschiedenem Maß eine Bevorzugung der vermeintlich altbewährten chinesischen Haltung durchblicken.

### **5. Chinesisches Harmoniestreben als weltweites Vorbild**

Die Überzeugung von der Überlegenheit eines chinesischen Harmoniestrebens lässt sich zwischen den Zeilen erkennen, bleibt aber in allen Auszügen implizit. Lediglich ein Beispiel stellt den direkten Vergleich zwischen Ost und West an. Somit bleiben die meisten chinesischen Ratgeber den eigenen Ratschlägen treu und gehen als chinesische Harmoniebefürworter nicht auf Konfrontationskurs mit der vermuteten Konfliktkultur im Westen.

Aus wissenschaftlicher Sicht lässt sich an den aufgeführten Bemühungen chinesischer Autoren, konfuzianische Elemente des Altertums für die heutige Zeit umzuformulieren und aufzuwerten, kritisieren, dass die Originalquellen kaum oder nur unzureichend konsultiert werden. In kulturgeschichtlicher Hinsicht kann man es begrüßen, dass das konfuzianische Erbe nicht in Vergessenheit gerät, doch muss neben Überlegungen in Bezug auf Text- und Traditionstreue

die Frage erlaubt sein, wer gegenwärtig aus welcher Motivation heraus und mit welchem Ziel den Konfuzianismus wiederbeleben möchte, der in seiner langen Wirkungsgeschichte gefeiert, verflucht und nicht zuletzt vor wenigen Jahren für physisch tot erklärt wurde.<sup>32</sup>

Um nun auf die im Titel dieses Aufsatzes angedeutete Möglichkeit einer interkulturellen Deutungsweise des ursprünglichen Konfuzianismus zurückzukommen, sei noch einmal ein genauer Blick in das *Lunyu* geworfen. Es wurde erwähnt, dass das Streben nach Harmonie – zumindest auf terminologischer Ebene – kein zentrales Thema in den *Gesprächen* des Konfuzius darstellt. Demgegenüber werden Mitmenschlichkeit (*ren* 仁) und Reziprozität (*shu* 恕) betont, die im interkulturellen Kontext sehr bedeutsam sind. Ein Papyrus dazu in *Lunyu* 15.23 lautet bezeichnenderweise:

Zi Gong fragte und sprach: „Gibt es ein Wort, nach dem man das ganze Leben hindurch handeln kann?“ Der Meister sprach: „Die Nächstenliebe. Was du selbst nicht wünschst, tu nicht an anderen.“<sup>33</sup>

子貢問曰：「有一言而可以終身行之者乎？」子曰：「其恕乎！己所不欲，勿施於人。」<sup>34</sup>

Der Begriff *shu*, der – typisch für die Wilhelm'sche Auslegung – in einen christlichen Begriff übersetzt wurde, kann lexikalisch gesichert besser als „Billigkeit“ oder „Gegenseitigkeit“ verstanden werden.<sup>35</sup> Die Werte *ren*, *shu* sowie die sogenannte Goldene Regel fehlen in kaum einer Auflistung, die versucht, kulturübergreifend und kulturverbindend universelle Werte für das menschliche Zusammenleben im Zeitalter der Globalität festzustellen.<sup>36</sup> Demnach ließen sich die frühen konfuzianischen Grundlagen auch problemlos für das interkulturelle Miteinander in der Gegenwart empfehlen.

32 Siehe hierzu u. a. Lee: „*Anti-Europa*“, S. 546–561, und Hans van Ess: „Ist China konfuzianisch?“, in: *China Analysis* 23 (2003), S. 1–14, [http://www.chinapolitik.de/resources/no\\_23.pdf](http://www.chinapolitik.de/resources/no_23.pdf) (Zugriff am 6. März 2013).

33 Konfuzius: *Lehren*, S. 485. Siehe hierzu Ulrich Unger: „Goldene Regel und Konfuzianismus“, in: *Minima sinica* 15.2 (2003), S. 19–41.

34 *Lunyu*, S. 140 [15:7a–b]

35 Ulrich Unger: *Glossar des Klassischen Chinesisch* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1989), S. 104.

36 Siehe zur Diskussion der Möglichkeit dieser Universalität z. B. Jean C. Kapumba Akenda: *Kulturelle Identität und interkulturelle Kommunikation: Zur Problematik des ethischen Universalismus im Zeitalter der Globalisierung (Denktraditionen im Dialog* 21, Frankfurt a. M.: IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 2004).

Meister Kong äußerte sich indes in einigen Passagen des *Lunyu* ganz konkret zum Umgang mit den unkultivierten Ausländern in seiner Zeit. Zwei besonders inhaltsreiche Aussagen seien hier vollständig zitiert, die erste ist *Lunyu* 13.19:

Fan Chi fragte nach (dem Wesen) der Sittlichkeit. Der Meister sprach: „Wenn du (allein) weilst, sei ernst, wenn du Geschäfte besorgst, sei ehrfürchtig, wenn du mit andern verkehrst, sei gewissenhaft. Selbst wenn du zu den Barbaren des Ostens oder Nordens kommst, darfst du dieses (Betragen) nicht verlassen.“<sup>37</sup>

樊遲問仁。子曰：「居處恭，執事敬，與人忠。雖之夷狄，不可棄也。」<sup>38</sup>

Interkulturell lässt sich an dieser Aussage positiv hervorheben, dass Konfuzius selbst unter den mutmaßlich Unkultivierten die guten Manieren der Menschlichkeit beibehalten möchte. Kritisch ließe sich hingegen einwenden, dass von keinerlei kultureller Anpassung an die Gepflogenheiten in der Fremde die Rede ist. Stattdessen nimmt der Meister das Eigene als das einzig richtige Verhalten an, das sogar unter den „Barbaren“ Gültigkeit besitze. Einen weiteren Auszug mit interkultureller Relevanz stellt *Lunyu* 9.13 dar:

Der Meister äußerte den Wunsch, unter den Barbarenstämmen des Ostens zu wohnen. Jemand sprach: „Sie sind doch so roh; wie wäre so etwas möglich!“ Der Meister sprach: „Wo ein Gebildeter weilt, kann keine Rohheit aufkommen.“<sup>39</sup>

子欲居九夷。或曰：「陋，如之何！」子曰：「君子居之，何陋之有？」<sup>40</sup>

Woher des Meisters daoistisch anmutendes Bedürfnis, zu den „Rohen“ in die Ferne zu ziehen, rührt, lässt sich nicht mit Sicherheit feststellen. Es scheint für Konfuzius jedoch ohnehin keine Frage zu sein, dass ein Edler schon mit seiner bloßen Präsenz (*ju* 居) der dortigen Unsittlichkeit entgegenwirken könne. Auch dieser Passus kann in Hinblick auf frühkonfuzianische Interkulturalität zweifach gedeutet werden. Einerseits kann sich der Meister, anders als sein Zuhörer, wenigstens vorstellen, die Unkultivierten zu besuchen, die er offenbar nicht für gänzlich unrettbar hält. Denn sobald der Edle sich ihnen nähert, halte die Sittlichkeit Einzug. Andererseits lässt sich nicht leugnen, dass dieser Herangehensweise ein konfuzianischer Kultur Chauvinismus innewohnt.

37 Konfuzius: *Lehren*, S. 403.

38 *Lunyu*, S. 118 [13:7b].

39 Konfuzius: *Lehren*, S. 287.

40 *Lunyu*, S. 79 [9:6b].

Demnach ist erst der Edle in der Lage, der Rohheit der östlichen Stämme ein Ende zu bereiten. Nach Toleranz für das Fremde wird dabei nicht gefragt.

Abschließend lässt sich resümieren, dass der ursprüngliche Konfuzianismus – einmal mehr – offen für verschiedene Interpretationen bleibt. Die Aussagen des Meisters können als Argument für und gegen eine frühe Interkulturalität im konfuzianischen Denken gedeutet werden. Konfuzius bleibt somit auch aus interkultureller Hinsicht für die heutige Zeit interessant. Ob er jedoch auf ein Harmoniestreben in der chinesischen Selbstwahrnehmung reduzierbar ist, darüber darf weiterhin gestritten werden.<sup>41</sup>

---

41 Herzlicher Dank gebührt meinem geschätzten Professor Reinhard Emmerich für wertvolle Vorschläge und Verbesserungen in früheren Versionen dieses Artikels. Auch Kerstin Storm und den Herausgebern dieses DVCS-Bandes danke ich vielmals für ihre kritische Lektüre. Die noch vorhandenen Schwächen sind wie immer nur meiner Person anzukreiden.