

Wahrheit und historische Kritik in der frühen chinesischen historiographischen Tradition – sechs Thesen

Joachim Gentz (Göttingen)

Die Frage nach den „Dimensionen historischer Kritik in China“ führt in ein komplexes und recht spekulatives Feld, auf dem sich leicht europäische moderne Begriffe versammeln, welche die traditionellen chinesischen historiographischen Ansätze nicht zu treffen vermögen. Der folgende Aufsatz versucht skizzenartig in sechs Thesen, Arten und Funktionen von historischer Kritik für den Beginn der chinesischen historiographischen Tradition zu zeichnen.

1. Bevor die Frage nach der Richtigkeit an historische Aufzeichnungen gestellt wird, dienen Aufzeichnungen historischen Inhalts in den frühesten chinesischen Quellen zunächst einmal selbst zum Beleg je kontextueller Wahrheiten.

Als erster Kontext (wenigstens was unsere Quellen anbetrifft) ist dabei das Knochenorakel zu nennen. Aufzeichnungen von Ereignissen dienen darin der Verifizierung der divinatorischen Prognose. In den Bronzeinschriften dienen sie einige Jahrhunderte später dann der Begründung des rituellen Anspruchs, der mit der Stiftung von Bronzen verbunden ist. Und auch die frühesten Texte, die ausschließlich Aufzeichnungen historischer Ereignisse enthalten, die jahreszeitlichen Staatsannalen oder *Chunqiu* der verschiedenen Feudalstaaten der Westlichen Zhou-Zeit, deren ursprüngliche Funktion uns heute nicht mehr genau bekannt ist,¹ dienen nicht einfach nur der Überlieferung historischer Daten. Eine solche Geisteshaltung hat in der Sphäre der Schriftlichkeit der Chunqiu-Zeit offenbar nirgendwo einen Platz und auch keinen Sinn. Die Wahrheitsfrage richtet sich in diesen frühesten Geschichtswerken nicht auf die historischen Ereignisse, sondern ausschließlich auf deren Beurteilung. Die historischen Ereignisse der Staatsannalen dienen gemäß den frühesten Quellen, die dazu Stellung nehmen, dem *Mozzi* 墨子 und dem *Guoyu* 國語, den Prinzen und Ministern als präzedenzhafte Lehrfälle.² Die *Chunqiu* 春秋 zeichnen sich nach diesen Quellen unter verschiedenen Arten von Lehrmaterial des Curriculums als besonders hervorragend dadurch aus, daß durch sie so Grundlegendes wie das Tun von Gutem und das Unterlassen von Üblem erlernt werden kann. Aus der Form der uns überlieferten Annalen sowie aus den frühesten Kommentaren dazu geht hervor, daß nur bestimmte Ereignisse und diese in einer fest vorgeschriebenen historiographischen Form aufgezeichnet wurden. Genaues Datum des Ereignisses, Ort sowie Titel und Name der involvierten historischen Figuren werden, wo möglich, angegeben. Doch auch diese strenge historiographische Form dient nicht vorrangig der historischen Wahrheit, sondern der mit dieser Form assoziierten rituellen Korrektheit. Daß viele der Ereignisse auf den Tag genau datiert sind, hat weniger mit historischer Akuratesse als vielmehr mit rituellen Zyklen und hemerologischen Bräuchen zu tun – etwas, das wir in genau dieser Weise bereits auf den Orakelknochen und auch auf den Bronzen vorfinden,

¹ Zu der Kontroverse um die ursprüngliche Funktion chinesischer Geschichtsschreibung vgl. Joachim Gentz: *Das Gongyang zhuan. Auslegung und Kanonisierung der Frühlings- und Herbstannalen* (Chunqiu), Wiesbaden: Harrassowitz, 2001 (ursprüngl. Phil. Diss. Universität Heidelberg 1998), S. 7–11.

² Vgl. *Mozzi* 墨子, Kap. 31 „Ming gui xia 明鬼下“, *Guoyu* 國語 (Ausg. 2 Bde., Shanghai: Shanghai guji chubanshe, [1978] 1982), „Chuyu shang 楚語上“ sowie „Jinyu qi 晉語 7“, 17/528 sowie 13/445. Zu einer Übersetzung und Analyse vgl. Gentz, *Das Gongyang zhuan*, S. 25–31.

wo wir als Teil der Inschrift ebenfalls in der Regel eine Zeit- und Ortsangabe haben. Sowohl die Orakel- als auch die Bronzeinschriften sind aber beides Textgenres, die mit Historiographie nichts zu tun haben.³

Aus dem oben Gesagten wird deutlich, daß die Fakten der *Chunqiu* nicht als Fakten, die Einträge in den *Chunqiu* nicht als Aufzeichnungen zur Erinnerung an die Ereignisse als solche gelten, sondern als Elemente eines historiographischen Systems verstanden und gelehrt werden, in welchem sie *zeitübergreifende* Regeln höherer Ordnung widerspiegeln. Wenn eine Wahrheitsfrage gestellt wurde, dann die nach diesen *Regeln* und nach der dafür bürgenden *Instanz*.

Die Wahrheitsinstanz, die für das Recht der Urteile bürgt, liegt in den *Chunqiu* der verschiedenen Staaten zunächst, wie aus dem *Mozzi* hervorgeht,⁴ in der Sphäre der Geister, deren Urteile zu spezifischen Fällen in den Annalen verschiedener Staaten verzeichnet werden. Im *Mengzi* 孟子 ist es die Angelegenheit des Zentralkönigs der Zhou 周, bis Konfuzius sie (nach seiner eigenen Aussage) mit der Kompilation des *Chunqiu* 春秋 von Lu 魯 „an sich maß“. Die *Mengzi*-Aussagen zum später kanonischen *Chunqiu* sind und bleiben exegetisches Programm für die gesamte Tradition der *Chunqiu*-Auslegung. Konfuzius nimmt mit seinen Urteilen hier als Richter-Instanz also die Stelle ein, welche in den im *Mozzi* zitierten Fällen anderer *Chunqiu* noch die Geister innehatten, deren Rechtsentscheidungen dort als Präzedenzen angeführt werden, und die sonst auch von den Königen als höchster Richterautorität über richtig und falsch übernommen wurde.

2. Im 4. Jahrhundert v. Chr. entsteht die Frage nach der Wahrheit der Texte und nach der historischen Wahrheit der Berichterstattung vermutlich zusammen mit der Übergabe der für historisches Urteil gültigen Wahrheitsinstanz an den Weisen und mit den ersten *Chunqiu*-exegetischen Traditionen.

Die Frage nach der Richtigkeit bzw. Wahrheit des historischen Berichts stellt sich erst dann, wenn die Berichterstattung selbst in den Mittelpunkt des Interesses rückt. Dies ist erst dann der Fall, wenn widersprüchliche Versionen identischer Ereignisse streitbar werden.

Im 4. Jahrhundert v. Chr. – vielleicht mit Menzius, möglicherweise aber schon früher, ohne daß wir davon jedoch Überlieferungen hätten – finden sich erste Töne, die nach der Wahrheit der Textauslegung und dem richtigen Verständnis und richtigen Lesen fragen. Die Frage nach der Wahrheit der Texte und so auch nach der historischen Wahrheit der Berichterstattung entsteht vermutlich ebenfalls in diesem Zeitraum.

All dies hat natürlich Folgen für die Historiographie. Konfuzius seufzt im *Lunyu* 論語 darüber, daß es früher noch Historiographen gegeben habe, die, wenn sie etwas nicht gewußt hätten, Lücken im Text gelassen hätten (*Lunyu* XV.25). Ein grundlegender Zug am *Lunyu*-Konfuzius ist, daß er nur über das spricht, worüber er etwas aussagen kann. Das hat bei ihm allerdings weniger etwas mit Rationalität und Wahrheitsliebe zu tun als vielmehr etwas mit einer streng rituell konnotierten Auffassung von Befugnis- und Aufgabenbereichen.

Das *Gongyang zhuan* 公羊傳 als eines der ersten Werke, die über Kriterien richtiger historischer Darstellung reflektieren, steht genau in dieser Linie. Wir finden hier zum ersten Mal als Bestandteil der historiographischen Methode ganz explizit zugegeben, entweder, daß man darüber nichts gehört habe (*wu wen* 無聞) und deshalb nichts dazu sagen könne, oder daß es zwei Optionen gäbe, die dann auch beide gleichberechtigt genannt werden. Die Tatsache, daß beide Äußerungen vermehrt mit identischen Formeln angeführt werden, deuten auf eine historiographische Routine. Außerdem

³ Vgl. David N. Keightley: „Theology and the Writing of History: Truth and the Ancestors in the Wu Ding Divination Records“, in: *Journal of East Asian Archaeology* 1 (1999), S. 207–227, hier S. 227.

⁴ Vgl. *Mozzi*, Kap. 31 „Ming gui xia“. Zu einer Übersetzung und Analyse vgl. Gentz, *Das Gongyang zhuan*, S. 25–28.

werden die Katastrophen und Abnormitäten im *Chunqiu* nicht gedeutet. Diese Stille im Hinblick auf Übernatürliches und Außergewöhnliches erinnert ebenfalls stark an den *Lunyu*-Konfuzius. Schließlich gibt es im *Gongyang zhuan* eine ganze Reihe von regelrecht grammatischen Erklärungen, welche die Leseweise eindeutig machen und so ebenfalls einer wahren Version des historischen Texts zuarbeiten.⁵

Es gibt zum Thema der historiographischen Verlässlichkeit des *Chunqiu* eine Stelle, an der das *Gongyang zhuan* einen regelrechten Fehler im *Chunqiu* zu entdecken meint.⁶ Um diesen richtigzustellen, kommentiert es ihn mit einer Glosse. Danach äußert sich Konfuzius selbst dazu im *Gongyang zhuan* wie folgt:

子曰：「我乃知之矣。」在側者曰：「子苟知之，何以不革？」曰：「如爾所不知何？春秋之信史也，其序則齊桓、晉文，其會則主會者為之也，其詞則丘有罪焉爾。」

Der Meister sagte: 'Ich habe das in der Tat gewußt.' Ein Beistehender fragte darauf: 'Wenn Ihr das gewußt habt, warum habt Ihr das dann nicht geändert?' Konfuzius sagte: 'Wenn ich einfach nur das täte, was wäre dann mit all dem, was ich nicht weiß? Die Vertrauenswürdigkeit der Geschichtsschreiber (*xinshi* 信史) des *Chunqiu* liegt darin, daß die Aufzählungsreihenfolgen (*xu* 序) genau diejenigen von Herzog Huan von Qi [reg. 685–643 v. Chr.] und Herzog Wen von Jin [reg. 636–628 v. Chr.] sind und daß die [Aufzählungsreihenfolgen] bei den Treffen jeweils genau diejenigen der Gastgeber sind, so daß ich (allein) in der Ausdrucksweise eine Schuldigkeit habe.'⁷

Wir haben hier einen für unser Thema ganz wichtigen Begriff, nämlich den der „vertrauenswürdigen Geschichtsschreiber (*xinshi*)“. Worin liegt denn danach die Vertrauenswürdigkeit des historischen Berichts?⁸ Anscheinend darin, daß die Aufzählungsreihenfolgen genau diejenigen von Huan von Qi und Wen von Jin sind und die [Aufzählungsreihenfolgen] bei den Treffen jeweils genau diejenigen der Gastgeber sind - und nicht in der Ausdrucksweise. So steht es an dieser Stelle. Aus dem *Zuo zhuan* wissen wir, daß es für die Reihenfolgen bei Eidbünden tatsächlich fest definierte historiographische

⁵ Vgl. dazu mein Vortragsmanuskript „Constructing Confucius: Analogies between the *Lunyu* and the *Gongyang zhuan*“, Vortrag auf der International Convention of Asia Scholars (ICAS) 1, Noordwijkerhout, 28.6.98. Siehe auch Gentz, *Das Gongyang zhuan*, S. 148–154.

⁶ 12. Jahr des (zehnten) Herzogs Zhao, 1. Eintritt (Zhao 12.1): *Chunqiu*. "十有二年，春，齊高偃師師納北燕—伯于陽。" Im zwölften Jahr, im Frühling führte Gao Yan aus Qi ein Bataillon und setzte [den neun Jahre zuvor (vgl. *Zuo zhuan*, Zhao 3.7) nach Qi geflohenen] Bo [Kuan] aus Nord-Yan in Yang an die Macht. "Gongyang zhuan. "伯于陽者何？公子陽生也。" Wer ist Bo Yuyang? Es ist Gongzi Yangsheng. Das Konfuzius-Zitat im Kommentar basiert vermutlich auf einem Lesefehler. Die Ortsbestimmung „yang 陽“ wird nämlich als Namensbestandteil eines hier angeblich nur unvollständig genannten Namens (Bo Yuyang 伯于陽) gelesen, der vollständig Gongzi Yangsheng 公子陽生 lauten soll. Das „bo 伯“ wird als Verschreiber für „gong 公“ und das „yu 于“ als Verschreiber für „zi 子“ gelesen. Ein *sheng* 生“ wird hinzugefügt, weil damit ein bekannter Name (Yangsheng aus Qi 齊陽生, vgl. *Zuo zhuan* 左傳, Ai 6.7), der auch in den Kontext paßt, geschaffen wird. In der m.E. richtigen Lesung von *Zuo zhuan* und *Guliang zhuan* wird „yang 陽“ dagegen als Stadtname des Staates Yan verstanden. „Bo 伯“ ist Bo Kuan 伯款, der im 3. Jahr der Regierung Zhao (*Zuo zhuan*, Zhao 3.7) von Yan nach Qi überlief. Ich vermute, daß dem *Gongyang*-Kommentar an dieser Stelle selbst ein Lesefehler unterläuft. Wenn dies der Fall ist und der Lesefehler nicht auf „Konfuzius“ zurückgeht, dann hieße dies, daß es diesen Konfuzius-Ausspruch, wenigstens als auf diese Stelle bezogenen, nie gegeben hätte.

⁷ Der letzte Satz ist eine Paraphrase von *Mengzi* IVB.21, wo allerdings nur der letzte Teilsatz als Konfuziuszitat angeführt wird.

⁸ Zum Begriff „Verlässlichkeit 信“ gewinnen wir im Hinblick auf die Haltung von Konfuzius der Weisheitstradition, also auch älterem Textmaterial gegenüber aus *Lunyu* VII.1 einen wichtigen Oberton, wo es heißt: „Indem ich [die alten Lehren/Schriften] überliefere und nicht selbst schreibe, in meiner [dadurch zum Ausdruck gebrachten] Verlässlichkeit und Liebe zum Altertum gleicht meine Wenigkeit unserem Lao und Peng. 子曰：述而不作，信而好古，竊比於我老彭。“ Ein weiteres Zitat in VII.27 wiederholt diese Haltung: „Es gibt wohl Leute, die schreiben ohne zu wissen. Ich bin nicht ein solcher. 子曰：蓋有不知而作之者，我無是也。“

Regeln gab, da diese Folgen auch die Befugnisse innerhalb des jeweiligen Eidbundgeschehens widerspiegeln. Diese Reihenfolgen waren Gegenstand rechtlicher Auseinandersetzungen und wurden entweder durch Präzedenzen entschieden wie im Fall der Auseinandersetzung im Jahre 506 v. Chr. zwischen den Staaten Cai 蔡 und Wei 衛 darüber, wer bei dem Eidbund den vorderen Rang einnehmen sollte. Dort wird auf ein Präzedenz aus dem Jahre 632 v. Chr.⁹ und den entsprechenden Eidbund-Text in den Zhou-Archiven als Beleg dafür hingewiesen.¹⁰ Oder die Reihenfolgen waren durch allgemeine Grundsätze festgelegt wie jenem aus dem Jahr 712 v. Chr.: „Wenn Angehörige des Zhou-Hauses an einem Eidbund teilnehmen, dann werden die Clannamen anderer Familien am Ende genannt 周之宗盟 · 異性為後.“¹¹ Was an dem Eidbund entscheidend ist, so daß im Notfall auch auf die historischen Archive zurückgegriffen wird, ist vor allem ein ritueller oder ein Rechtsbestand, nämlich die Reihenfolge der Eidbundteilnehmer, die auch deren Hierarchie untereinander regelt. Das hat Konfuzius also als Wesentliches beibehalten. Es kann nach seiner Aussage aber nicht seine Aufgabe sein, „Sachfehler“ im *Chunqiu* zu korrigieren. Damit begäbe er sich in einen Befugnisbereich, dem er insgesamt nicht durchgängig gerecht werden könnte, wodurch er die Verlässlichkeit des historischen Wertes des *Chunqiu* gefährden könnte. Deshalb hält er sich davon ganz fern und hält sich in dieser Hinsicht strikt an das vorgegebene historische Material, auch wenn er an einzelnen Punkten um dessen Fehler weiß. Seine einzige mögliche „Schuld“ liegt demnach in den Ausdrücken, die er verändert, um seinen eigenen moralisch-rechtlichen Sinn dadurch zum Ausdruck zu bringen, wie bereits in *Mengzi* IVB.21 bemerkt wird.

3. Das *Gongyang zhuan* ist das erste Werk, das einen Widerspruch des Anspruches an korrekte Historiographie und des Anspruches an korrektes historiographisches Urteil explizit problematisiert.

Es gibt zweierlei Anliegen, die nach dem *Gongyang zhuan* der Redaktionsarbeit des Konfuzius zugrundeliegen und sich gegenseitig in ihre Grenzen weisen. Er will auf der einen Seite seine eigenen Urteile zu den historischen Fällen vermitteln und andererseits dabei gleichzeitig auch den Charakter der historischen Verlässlichkeit der Aufzeichnungen wahren. Aus dieser Spannung entsteht die spezifische Art der Kompilation des historischen Materials, die sich so auf einzelne Formulierungen beschränkt, daß der historische Stoff nicht verändert wird, sondern nur die Färbung seines moralischen Urteils erhält. Das bedeutet, daß ihm nichts hinzugefügt wird und auch Fehler nicht verbessert, sondern nur bereits bestehende moralische Urteile gegebenenfalls relativiert und offensichtlich Phantastisches weggelassen werden. Für das Umschreiben des historischen Materials bedeutet dies, daß einerseits versucht wird, den Bericht grammatisch zu glätten, um Zweideutigkeiten auszuräumen, und andererseits die Formulierungen so verändert werden, daß sie Wertungen erhalten, ohne daß dadurch eine andere Geschichte erzählt wird. Dies geschieht dadurch, daß die Botschaft im wesentlichen über formale Abweichungen von der historiographischen Norm kundgetan wird.

4. Die Frage nach der Zuverlässigkeit und Widerspruchsfreiheit der Quellen steht niemals im Dienste der größeren Frage nach der Wahrheit des historischen Geschehens, sondern immer im Dienste der größeren Frage nach dem richtigen historischen Urteil des Geschehens, für das es feste Maßstäbe gibt.

Wir haben im *Gongyang zhuan* demnach eine Anzahl von Hinweisen darauf, daß historiographische Regeln, die Spekulationen und unhaltbare Erwägungen seitens des Geschichtsschreibers vermeiden

⁹ Vgl. *Zuo zhuan*, Xi 28.5.

¹⁰ Vgl. *Zuo zhuan*, Ding 4.2.

¹¹ Vgl. *Zuo zhuan*, Yin 11.1.

sollten, gab, daß also ein solides und reflektiertes historiographisches Handwerkszeug existierte, das auch routinemäßig befolgt wurde.

Im *Zuo zhuàn* 左傳 gelten identische historiographische Prinzipien für die frühere Historiographie, die im *Gongyang zhuàn* für Konfuzius geltend gemacht werden. An einem Beispiel von zwei Versionen (aus Jin 晉 und Lu) eines historischen Narrativs im *Zuo zhuàn* läßt sich sogar zeigen, daß diese Aufzeichnungen *tatsächlich* nur in unwesentlichen Punkten voneinander abweichen, im wesentlichen Gehalt jedoch miteinander übereinstimmen.¹²

Sieht man sich nun aber an, welche Rolle die historischen Berichte, für die das gilt, im Kommentar spielen, so wird deutlich, daß sie ausschließlich der Erklärung des historischen Urteils zu dem entsprechenden Ereignis dienen. Wir finden also zwar innerhalb der historiographischen Darstellungen Regeln am Werk, die der faktisch richtigen, „wahren“ Berichterstattung dienen, aber doch immer nur zum Zweck, ein richtiges Urteil zu ermöglichen, um das es letztendlich eigentlich geht.

Ich möchte im folgenden einige *Gongyang*-Maßstäbe für das richtige Urteil zunächst anhand eines weiteren Sets von exegetischen Regeln etwas genauer aufzeigen, die sich alle unter dem Thema der „rituellen Realität“ subsumieren lassen, und dann dem noch einige weitere hinzufügen.

Nach Ansicht des *Gongyang zhuàn* folgt Konfuzius einer älteren historiographischen Tradition, nach welcher in einem *Chunqiu* Ereignisse gemäß dem, was ich „rituelle Realität“ nennen möchte, aufgezeichnet wurden. Im Hinblick auf eine Tat bedeutet das, daß der Beweggrund der Tat und nicht die Tat selbst verzeichnet werden kann. Im Hinblick auf eine Person bedeutet es deren Rang. Personen unterhalb bestimmter Ränge oder Personen, die sich durch Fehlverhalten wie Mord moralisch und rituell disqualifiziert haben, werden im *Chunqiu* nicht erwähnt. Im Hinblick auf einen Sachverhalt ist es dessen Übereinstimmung mit dem rituellen Verhaltenskodex. Eine unrituelle Beerdigung ist keine Beerdigung und wird nicht verzeichnet. Im Hinblick auf den Staat Lu gibt es eine eigene rituelle Realität, die nur aus Gutem besteht. Schlechtes wird tabuisiert. Tabu,¹³ Scham¹⁴ und Mitleid¹⁵ auf seiten des Historiographen, also eine korrekte moralisch-rituelle Haltung, sowie taktische Vorsichtserwägungen¹⁶ werden auch grundsätzlich als Gründe dafür angegeben, daß etwas nicht oder abweichend von der üblichen Praxis aufgezeichnet wurde. Schließlich gibt es noch die Regel, daß etwas in der Praxis zwar aufgrund der Umstände, nach den schriftlichen Aufzeichnungen hingegen nicht erlaubt sei (*shi yu er wen bu yu* 實與而文不與).¹⁷ Auch das schlägt sich in der Aufzeichnungsweise und dem historischen Urteil nieder.

Ein Vergleich mit Passagen aus dem *Zuo zhuàn*, in denen wir etwas über die Tätigkeit der *Chunqiu*-Historiographen erfahren, zeigt, daß gemäß den Aussagen des *Zuo zhuàn*

1. rituelle, nicht politische Signifikanz eines Ereignisses zu dessen Aufzeichnung oder Nicht-Aufzeichnung führten,¹⁸
2. Taburegeln (*hui* 諱) die Annalisten davon abhielten, Ermordungen oder erniedrigende Ereignisse ihres Herzogs aufzuzeichnen,¹⁹ und

¹² Vgl. *Zuo zhuàn*, Zhao 32.5 und Ding 1.2, angeführt und analysiert bei Yuri Pines: „Intellectual Change in the Chunqiu Period: the Reliability of the Speeches in the *Zuo zhuàn* as Sources of Chunqiu Intellectual History,“ in: *Early China* 22 (1997), S. 77–132, hier S. 93-95.

¹³ *Zuo zhuàn*, Xi 17.2 und Zhao 20.2.

¹⁴ *Zuo zhuàn*, Zhuang 27.3 *Zuo* und Zhao 13.5.

¹⁵ *Zuo zhuàn*, Zhuang 4.5, 30.4 etc.

¹⁶ *Zuo zhuàn*, Ding 1.1.

¹⁷ *Zuo zhuàn*, Xi 1.2, 2.1, 14.1, Wen 14.8, Xuan 11.5, (15.2), (Xiang 12.2).

¹⁸ Vgl. *Zuo zhuàn*, Yin 11.4, angeführt bei Pines, „Intellectual Change“, S. 84.

3. die historischen Aufzeichnungen früh schon als Instrumente zum Lob und Tadel historischer Persönlichkeiten verwendet wurden.²⁰

Der Konfuzius des *Gongyang zhuàn* nimmt im *Chunqiu* trotz der Achtung vor der historischen Wahrheit auch eine „unrealistische“ und „moralisch-rituelle“ Darstellung in dem Bereich in Kauf, in welchem dem Eintrag ein moralisches Urteil und somit ein moralisches Aufzeichnungsprinzip zugrundeliegt. Er erkennt sie nur dort nicht an, wo sie ihm phantastisch und abwegig erscheint. In diesen Fällen läßt er den phantastischen Teil weg und formuliert den „sachlichen“ Teil so um, daß er in seinen Augen verständlich ist.

Obwohl also die Fragen nach Zuverlässigkeit und Widerspruchsfreiheit der Quellen zum ersten Mal gestellt werden, geht es ihnen dennoch nicht um historische Wahrheit selbst, sondern um die damit verbundene rechte Wirksamkeit. Eine falsche Darstellung ist sozusagen nicht oder nur auf die falsche Weise wirkkräftig – und zwar wirkkräftig im Hinblick auf die Ordnung in der Welt. Denn die richtige Darstellung der Ereignisse dient wiederum nur der richtigen Beurteilung derselben. Der Historiograph hat mit seinem auf richtiger Darstellung gründenden historischen Urteil ein Stück Verantwortung mit an der Regulation der Welt – und zwar in genau der gleichen Weise wie der Omen-spezialist mit seinen genauen Beobachtungen und der Kalender-spezialist mit seinen richtigen Kalenderberechnungen. Wir haben es hier mit professionellem Handwerk zu tun, dessen vorrangige Aufgabe das permanente Aufrechterhalten der Ordnung der Welt ist. Eine Verfehlung des Historiographen ist schwerwiegend nicht aus moralischen Gründen, sondern weil eine falsche Regulierung sich, egal ob dämonologisch oder korrelativ gedacht, in einer ganz anderen Sphäre in irgendeiner Form wieder zeigen wird. Und da gilt es, möglichst früh Einhalt zu gebieten, damit die falsche Wirkkraft nicht zu stark wird und zu Katastrophen wie Krankheit, schlechten Ernten und Überschwemmungen führt.

5. Dieser historiographischen Praxis liegt keine monotheistische Gottesvorstellung zugrunde, sondern – auch in der Historiographie – das Konzept eines Wirkzusammenhangs, in dem die mit dem menschlichen Handeln direkt verbundene Ausgewogenheit verschiedener Kräfte entweder innerhalb eines dämonologischen oder eines korrelativen Systems unmittelbare Konsequenzen zeigt

Diese Kräfte sind seit der Existenz der numerologischen *Yijing* 易經-Vorläufer, seit der Wu Ding 武丁-Periode der Shang-Zeit (ca. 1200–1181 v. Chr.),²¹ die überhaupt erst eine regelhafte Divination ermöglichen, nicht mehr notwendig persönlich oder anthropomorph konzipiert. Wenn also vielleicht auch laut Rolf Trauzettel kein göttliches Auge und Gedächtnis, das alles sieht und vermerkt, einen Begriff historischer Wahrheit prägte,²² so prägte doch mindestens die Vorstellung eines verborgenen Zusammenhangs unsichtbarer, auf menschliches Handeln nach bestimmten Re-

¹⁹ Vgl. *Zuo zhuàn*, Xi 17.4, Wen 2.3, Cheng 10.6, Zhao 16. *fū*1, angeführt bei Pines, „Intellectual Change“, S. 85. Zu den Stellen, an denen sich Tabuformulierungen im *Zuo zhuàn* finden vgl. Emmrich, Thomas: *Tabu und Meidung im antiken China*. Bad Honnef: Bock und Herchen, 1992, S. 34.

²⁰ Vgl. *Zuo zhuàn*, Wen 15.2, Xiang 20. *fū*1, angeführt bei Pines, „Intellectual Change“, S. 85, Anm. 32.

²¹ Vgl. Zhang Zhenglang 張政烺, „Shishi Zhouchu qingtongqi mingwen zhong de Yi gua 試釋周初青銅器銘文中的易卦“, in: *Kaogu xuebao* 考古學報 4 (1980), S. 403–415, übers. v. Louisa Huber und Robin Yates: „An Interpretation of the Divinatory Inscriptions on Early Chou Bronzes“, in: *Early China* 6 (1980–81), S. 80–96. Vgl. auch Zhang Yachu 張亞初 und Liu Yu 劉雨: „Cong Shang Zhou bagua shuzi fuhao tan shifa de jige wenti 從商周八卦數字符號談筮法的幾個問題“, in: *Kaogu* 考古 2 (1981), S. 155–163, übers. v. Edward Shaughnessy, in: *Early China* 7 (1981–82), S. 46–54.

²² Rolf Trauzettel: „Die chinesische Geschichtsschreibung“, in: *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft: Ostasiatische Literaturen*, hrsg. v. Günther Debon, Wiesbaden: Aula, 1984, S. 77–90, hier: S. 79.

geln antwortender Wirkkräfte einen Begriff für rechtes Handeln – ein Handeln, das sich am besten an den richtigen Urteilen zu historischen Präzedenzfällen zu orientieren habe.

Dafür war es wichtig, historische Methode zu pflegen und Kritik zu äußern. Nicht um einer abstrakten philosophischen Wahrheit willen, die konzeptionell nirgends Platz im vorbuddhistischen China, wenn nicht sogar bis zur Ankunft der ersten christlichen Missionare hatte, sondern, weil die historische Diagnose als Grundlage der Gegenwartsdiagnose von der richtigen Darstellung der Ergebnisse abhängt. Deshalb und dafür gab es historische Kritik.²³

6. Die spätere *Chunqiu*-Tradition der frühen Han-Zeit konzentrierte sich als Teil des staatlichen Kanon-Unternehmens nur noch auf die Systematisierung der Urteilsrichtlinien. Die Frage nach korrekter Historiographie spielte in ihr keine Rolle mehr und hat sich vermutlich in den Nachbarbereich der von den Großhistoriographen betriebenen Geschichtsschreibung verlagert.

Der früheste Text, der die *Chunqiu*-Exegese in der frühen Han-Zeit als Exegese aufnimmt und in der *Gongyang*-Tradition fortschreibt, ist das Dong Zhongshu 董仲舒 (ca. 195–115 v. Chr.) zugeschriebene *Chunqiu fanlu* 春秋繁露. Die ersten siebzehn Kapitel, die mitsamt einem Nachwort einen in sich geschlossenen *Chunqiu*-exegetischen Teil abgeben, enthalten keinerlei historische Kritik mehr. Dies war offenbar nicht mehr die Aufgabe der *Chunqiu*-Exegeten. Wir sehen bereits in der Verwendung der *Chunqiu*-Zitate im *Hanfeizi* 韓非子 sowie im *Xinyu* 新語 des Lu Jia 陸賈 (?–178 v. Chr.), der deutlich die *Guliang*-Tradition aufnimmt, daß von der Exegese der Einzelstellen abgerückt wurde und stattdessen die *Chunqiu*-Zitate exegetisch viel abstrakter als eigene thematische Aussagen in größere diskursive Bögen eingeordnet wurden, die mit dem je historischen Kontext der betreffenden *Chunqiu*-Stellen in keinem primär relevanten Zusammenhang mehr verstanden wurden.²⁴ Stattdessen werden die exegetischen Fragen nun sehr deutlich nach den dem *Chunqiu* zugrundeliegenden Urteilsrichtlinien gestellt, was im 12. Kapitel des *Chunqiu fanlu* schließlich in einen Regelkatalog von zehn Richtlinien mündet und auch im Nachwort (17. Kap.) anhand verschiedener Interpretationen der wirklichen ursprünglichen Absicht des *Chunqiu* ausführlich reflektiert wird.²⁵ Der Fokus des *Chunqiu*-exegetischen Materials des *Chunqiu fanlu* liegt ganz bei der weiteren Analyse,

²³ Ein sehr frühes Beispiel dafür bietet die berühmte Episode aus dem „Jin teng 金騰“-Kapitel des *Shangshu* 尚書, in welcher der Herzog von Zhou durch eine Niederschrift seines Anrufes an die Götter für den kranken Herrscher, die er in einer eisernen Truhe aufbewahrt, seine Loyalität beweist, die durch eine falsche und verleumderische Darstellung in Zweifel geraten war, weshalb er verbannt wurde. Das darauf heraufziehende katastrophale Unwetter endet erst dann, als der Herzog von Zhou auf der Grundlage der Niederschrift, die in der Truhe gefunden worden war, auf der Grundlage der richtigen historischen Fakten also, wieder begnadigt wird. Das auf falschen historischen Tatsachen beruhende falsche Urteil führte in diesem Fall also bis zu schwer zerstörerischen Unwettern. Ein anderer berühmter Fall ist derjenige aus dem *Zuo zhuan* zum 25. Jahr des Herzogs Xiang (Xiang 25.2). Dort verzeichnete der Historiograph einen Herrschermord. Der beschuldigte Cui Shu ist darüber so verärgert, daß er ihn töten läßt. Zwei jüngere Brüder werden als weitere Nachfolger wieder dafür getötet, daß sie dasselbe wieder verzeichnen. Als der dritte Nachfolger-Bruder dasselbe wieder verzeichnet, gibt Cui Shu es schließlich auf. Als der Historiograph aus dem Süden davon hört, macht er sich mit seinen Tafeln (auf denen der Mord auch verzeichnet ist) auf den Weg (um zu remonstrieren), kehrt aber um, nachdem er unterwegs gehört hat, daß die Angelegenheit nun doch aufgezeichnet worden sei. Die Historiographen lassen sich nicht dafür hinrichten, daß sie die historische Wahrheit um der historischen Wahrheit willen aufzeichnen. Im *Guoyu* warnt der Historiograph seinen Herrscher vor einer bestimmten Handlung damit, daß er ihm sagt, es gäbe keinen Präzedenzfall (*gu* 故) dafür. Als der Herrscher antwortet, dann würde er eben einen schaffen, entgegenet er, er werde es bei positivem Ausgang als Präzedenz, bei negativem Ausgang aber auch dessen Unangemessenheit (*ni* 逆) aufzeichnen. (*Guoyu*, „Luyu shang 魯語上“, 4/156). Auch hier geht es beim historiographischen Bericht nicht um die Wahrheit, sondern um das positive oder negative Urteil über die Handlung.

²⁴ Vgl. dazu Gentz, „From Casualistic Exegesis to Discursive Guidelines. Early Han *Chunqiu*-Exegesis of Lu Jia (*Guliang*) and Dong Zhongshu (*Gongyang*).“ Manuskript zum Vortrag auf der ICAS 2 Konferenz, Berlin, 9.8.2001.

²⁵ Zu Übersetzungen und Analysen vgl. Gentz, *Das Gongyang zhuan*, S. 469–533.

Systematisierung und aktualisierenden Herausarbeitung der moralischen Grundlagen des *Chunqiu* für die Rechtsprechung der Han. In der frühen Han-Zeit erlangt das *Gongyang zhuan* selbst den Status eines kanonischen Werkes. Es wird in diesem Bereich von einer neuen Klasse von Text- und Exegese-Spezialisten als Regierungshandbuch ausgelegt und schließlich auch zur Vorlage des daraus entwickelten *Chunqiu jueyu* 春秋訣獄, einem Dong Zhongshu zugeschriebenen Handbuch für Prozeßurteile, von dem trotz seiner Wirksamkeit bis in die Tang-Zeit hinein²⁶ nur noch einige Fragmente überliefert sind.²⁷ Die damit verbundenen Fragen nach der historischen Wahrheit werden im Nachbarbereich der ebenfalls neuartigen Historiographie-Spezialisten gestellt und beantwortet und innerhalb eines ganz neuen Genres von Geschichtswerken, von denen das *Shi ji* das erste ist, behandelt.

²⁶ Hua Yougen 華友根: „Xi-Han *Chunqiu jueyu* jiqi lishi diwei 西漢《春秋》訣獄及其歷史地位“, in: *Zhengzhi yu falü* 政治與法律 5 (1994).

²⁷ Vgl. *Chunqiu jueyu* 春秋訣獄, in: Ma Guohan 馬國翰: *Yuhan shanfang jiyi shu* 玉函山房輯佚書, Yangzhou: Jiangsu guangling keyinshe, 1990, Bd. 3, S. 246–247, sowie am ausführlichsten bei Cheng Shude 程樹德: *Hanlü kao* 漢律考, (urspr. 1919) repr. Beijing: Zhongguo shudian 1988, Kap. 6. Als alternative Titel des *Chunqiu jueyu* sind überliefert: *Chunqiu duanyu* 春秋斷獄 (gemäß *Qi lu* 七錄); *Gongyang Dong Zhongshu zhibiyu* 公羊董仲舒治獄 (gemäß *Han shu* 漢書, „Yiwenzhi 藝文志“; ebenso in: *Taiping yulan* 太平御覽, hrsg. v. Li Fang 李昉 u.a., Beijing: Zhonghua shuju 1960, 31985, 640/8a, Bd. 3, S. 2868); *Chunqiu jueshi* 春秋決事 (gemäß *Sui shu* 隋書, „Jingji zhi 經籍志“; ebenso bei Ma Guohan, *op.cit.*); sowie *Chunqiu jueshi bibing* 春秋決事比并 (gemäß *Chongwen zongmu* 崇文總目).