

Die Erfahrungen der frühen Christen mit der Inkulturation des Glaubens als Inspiration für die Christen im heutigen China

Jing Baolu

I. Historischer und kultureller Hintergrund der frühen Kirche

1. Religiöses, politisches und gesellschaftliches Leben

Die christliche Religion entstand im hellenisierten jüdischen Raum unter der Kolonialherrschaft des Römischen Reiches. Die frühe christliche Kirche entwickelte sich in einer polytheistischen kulturellen Umgebung, wobei das Judentum einen wichtigen religiösen und kulturellen Hintergrund bildete. Die stärkste und am weitesten verbreitete Kultur im Römischen Reich in jener Zeit war, neben der römischen Kultur, die philosophische Kultur Griechenlands.

In religiöser Hinsicht waren die Griechen und Römer jener Zeit sowohl in ihrem Glauben als auch in ihrer religiösen Verehrung Polytheisten. Die römischen Kaiser bekleideten sogar gleichzeitig das Amt des *pontifex maximus*. Die ersten Jünger Christi sahen sich also mit einer Kultur konfrontiert, die sich leidenschaftlich für die Verehrung der Götter einsetzte.¹

Außerdem verlangten die Götter der griechisch-römischen Welt im Gegensatz zu JHWH nie von ihren Anhängern, dass sie selbst als der einzige Gott verehrt würden. Obwohl jede griechisch-römische Stadt ihren eigenen Schutzgott oder ihre eigene Hauptgottheit hatte und es auch

spezielle Wallfahrtsrituale zu dieser Gottheit gab, wurden die verschiedenen Götter nebeneinander verehrt.

Die Römer waren bezüglich Religion sehr tolerant, sie erlaubten überall den Bau von Tempeln und alle Arten von religiösen Zeremonien und Festen, die öffentlich abgehalten werden durften. Im gesamten Römischen Reich waren die verschiedenen religiösen Überzeugungen in das tägliche Leben der Menschen eingebettet, und selbst das politische Leben war untrennbar mit der Religion verbunden: „Je mehr er [der Bürger] an den Staatsangelegenheiten teilnimmt, je höher er in der Magistratur hinaufsteigt, desto mehr verbündet er sich mit den lokalen Heiligtümern und mit der Nationalreligion.“²

So führte die Einigung des Römischen Reiches vor dem Aufkommen der christlichen Religion zu einer starken Integration von Völkern, Kulturen und Religionen im Mittelmeerraum unter der Verwaltung des Reiches. Sowohl traditionelle als auch neu aufkommende und fremde Religionen wurden von der Bevölkerung und sogar von der herrschenden Klasse unterstützt und verehrt. Es heißt, dass der römische Kaiser Alexander Severus das Bild des Erlösers Jesu neben den Bildern des Apollonius von Tyana, des Abraham, des Orpheus und anderer Götter aufgestellt hatte.³ In der Tat hatten diese neu aufkommenden Religionen nie den „Ehrgeiz“, die traditionellen Religionen zu ersetzen. Die Menschen wollten viele Götter verehren, weil sie glaubten, dass sie umso mehr Schutz und Segen erhalten würden, je mehr Götter sie verehrten. Vor allem in Zeiten von Kriegen, Seuchen und anderen natürlichen oder von Menschen verursachten Katastrophen beteten die Menschen mit umso größerer Hingabe zu vielen Göttern.

Im Römischen Reich konnte ein Mensch so viele Götter aus dem Mittelmeerraum verehren, wie er wollte, aber nur, wenn er zuerst die Götter seiner Stadt verehrte. Die Folgen des Verrats an der eigenen traditionellen Religion und den eigenen Göttern waren tragisch. Eine solche Person wurde aus ihrer Familie, ihrer Stadt und ihrer sozialen Schicht ausgeschlossen und verlor damit die Grundlagen des täglichen Lebens. Sie konnte sogar zum Tode verurteilt werden. Dies war in der gesamten Antike der Fall. Sokrates wurde unter dem Vorwand zum Tode verurteilt, er glaube nicht an die Götter seiner Stadt und wolle sie durch neue ersetzen.

Die alte römische Formel igni et aqua interdicere ruft auf tragische Weise manche Konsequenzen eines solchen Ausschlusses in die Erinnerung. Der Unglückliche, der seine Götter verwirft oder der wegen eines schweren Verbrechens aus dem Staatswesen ausgeschlossen wird, verliert all seine Rechte auf Wasser und Feuer, das heißt auf die unentbehrlichsten Lebens-Elemente. Wo immer er sich

Dr. Jing Baolu 靖保路 ist Publikationsleiter des Li Madou Study Centre in Macerata, Italien, und Dozent für Metaphysik und Erkenntnistheorie am Holy Spirit Seminary College of Theology and Philosophy der katholischen Diözese Hongkong. Der aus Nordchina stammende Priester präsentierte den vorliegenden Beitrag mit dem Originaltitel „Chuqi jidutu de xinyang bendihua jingyan dui jinri Zhongguo jidutu de qifa“ 初期基督教的信仰本地化經驗對今日中國基督徒的啟發 auf der Konferenz „Inculturation of the Christian Faith and Today's Chinese Society“. Diese vom Li Madou Study Centre und dem China-Zentrum veranstaltete Konferenz fand vom 19. bis 23. Oktober 2022 in Macerata statt (siehe den Konferenzbericht in den Informationen). Der Text wurde von Katharina Feith (Kap. I-III) mit leichten Kürzungen aus dem Englischen und von Katharina Wenzel-Teuber (Kap. IV) aus dem Chinesischen übersetzt. Barbara Hoster hatte für die Konferenz eine englische Übersetzung erstellt. Da der Beitrag einige für ein chinesisches Publikum selbstverständliche Punkte nicht näher ausführt, wurden von K. Wenzel-Teuber in den Fußnoten von Kap. IV Erläuterungen ergänzt; diese sind gekennzeichnet.

1 Siehe Motomura Ryōji 本村凌二, chin. Übers. Liao Yijing 廖怡静, *Dizhonghai shijie yu Luoma diguo: yibu chongman renlei lishi jingyan de shijie diguo qian nian shi* 地中海世界与罗马帝国: 一部充满人类历史经验的世界帝国千年史 (Die mediterrane Welt und das Römische Reich: ein Jahrtausend Menschheitserfahrungsgeschichte), Xinbei: Baqi wenhua 2018, S. 92.

2 A.J. Festugière – Pierre Fabre, *Le Monde gréco-romain au temps de Notre Seigneur*, Paris 1935, II, S. 43-44. Zitiert nach Gustave Bardy, *Menschen werden Christen. Das Drama der Bekehrung in den ersten Jahrhunderten*, Herder: Freiburg 1988, S. 18.

3 Gustave Bardy, *Menschen werden Christen*, op. cit., S. 23.

*jetzt aufhalten mag, er hat keine Heimat mehr, keine Familie, keine Religion. Er ist zur Einsamkeit verurteilt, zu einem Leben, das unerträglicher ist als der Tod. Außerdem ist es völlig nutzlos, die Religion zu wechseln und eine andere anzunehmen.*⁴

2. Philosophie und Kultur

Mit dem Aufstieg Alexanders des Großen begann der Niedergang der griechischen Zivilisation, die sich durch ein unabhängiges und freies Leben in den Stadtstaaten auszeichnete, und die Epoche des Hellenismus brach an. In dem kosmopolitischen Großreich zerfiel die Idee des kleinen, oligarchischen Stadtstaates, die die Grundlage der traditionellen griechischen Zivilisation gewesen war. Dies führte unweigerlich zum Niedergang der mächtigen griechischen philosophischen Tradition, namentlich Platons und Aristoteles', und zum Niedergang der Metaphysik und der systematischen spekulativen Philosophie. Die einflussreichsten Philosophen der neuen Periode waren die Stoiker und die Epikuräer, die zu Beginn des dritten Jahrhunderts v. Chr. aufkamen, sowie die Neuplatoniker, die im dritten Jahrhundert n. Chr. auf den Plan traten. Die ersten beiden Schulen waren ausschließlich ethisch und praktisch orientiert. Obwohl sie in ihren Denksystemen eine sogenannte metaphysische und diskursive Struktur aufwiesen, war diese nur eine Ergänzung ihrer Ethik. Die letztgenannte Schule betonte die religiöse Dimension, die Nicht-Selbstgenügsamkeit der menschlichen Natur und die Hingabe an die Götter sowie die Vollendung der menschlichen Natur in der endgültigen Vereinigung mit den Göttern. Alle diese Denkschulen trugen dazu bei, eine relativ solide Grundlage für die spirituellen Bedürfnisse des Menschen zu schaffen.

Die Mischung aus ethnischen und traditionellen Religionen und Gottesverehrung, die es im Römischen Reich gab, befriedigte weitgehend die spirituellen Bedürfnisse des einfachen Volkes, aber die Intellektuellen jener Zeit konnten diese populären Mythen kaum als Leitfaden für ihren Glauben und ihr Leben nehmen. Sie wandten sich entweder den mystischen Religionen des Ostens oder dem philosophischen Denken zu. Man kann sagen, dass Philosophien wie der Neuplatonismus in gewisser Weise den religiösen Bedürfnissen und eschatologischen Erwartungen der Intellektuellen wie auch dem Bedürfnis der Menschen nach Lebensorientierung in Zeiten des Umbruchs entsprachen.

All diese Religionen und philosophischen Schulen konnten jedoch die letzten Bedürfnisse der Menschen in der griechisch-römischen Welt nach spirituellem Leben nicht befriedigen. Das heißt, sie konnten nicht die Frage nach der letzten Grundlage von Werten und Ethik und die Frage nach dem letzten Sinn des Lebens beantworten. Eine endgültige Antwort auf diese Fragen konnte in Jesus Christus und dem Evangelium gefunden werden. In diesem Sinne

entstanden gerade aus den sozialen und kulturellen Problemen der griechisch-römischen Welt deren Erwartungen an den christlichen Glauben.

II. Auftrag und Herausforderungen der frühen Kirche

Der Auftrag der Christen und der christlichen Gemeinschaft war von dem Moment an, als Christus seine Jünger feierlich aufforderte: „Geht hinaus in die ganze Welt und verkündet das Evangelium allen Geschöpfen!“ (Mk 16,15), klar und eindeutig. Mit diesem starken Sendungsbewusstsein begannen die ersten Christen ihre Reise mit dem Evangelium in die ganze Welt. Wie schwierig war doch der Auftrag, die Welt zu „revolutionieren und zu verändern“, für die kleine Gemeinschaft der frühen Kirche! Er bedeutete eine ständige Hingabe und Opferbereitschaft!

Zu diesem Auftrag gehörte auch die Vorstellung der religiösen „Bekehrung“, eine fremde Vorstellung für die Griechen und Römer, die gegenüber verschiedenen religiösen Glaubensvorstellungen tolerant waren, solange – wie oben erwähnt – die Menschen den Göttern ihrer eigenen Stadt und ihres Volkes treu blieben. Die von der christlichen Gemeinschaft geforderte „Bekehrung“ war nicht nur eine Bekehrung des Verhaltens, der Einstellung oder der Riten, sondern eine innere geistige Bekehrung. Sie verlangte einen radikalen Bruch mit der Religion und den Göttern der Vergangenheit und den Beginn eines neuen Lebens. Es war eine „harte“ Bedingung für die Bekehrung, die die griechisch-römische Religion ihren eigenen Anhängern nie auferlegt hatte. Dies war letztlich der Hauptgrund für die Ablehnung und Verfolgung der frühen Christen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die griechisch-römische Welt letztlich weder zu einer philosophischen Schule noch zu einer traditionellen oder fremden Religion konvertierte – weder zur östlichen Mystik, die eine große Zahl von Sklaven und Bürgern angezogen hatte, noch zur jüdischen Religion, obwohl die Juden überall das biblische Gesetz verkündeten: „Ihr zieht über Land und Meer, um einen einzigen Menschen für euren Glauben zu gewinnen“ (Mt 23,15). Im Gegenteil: Eine große Zahl von Juden und Heiden bekehrte sich zum christlichen Glauben. Und „am Anfang des 2. Jahrhunderts erklärte ein so integrierter Funktionär wie der jüngere Plinius [d.h. Gaius Plinius Caecilius Secundus, 61-113], dass in seiner Provinz Bithynien der ‚neue Aberglaube‘ nicht nur die Städte, sondern bereits die Dörfer und das flache Land ergriffen habe“.⁵

Wie konnte diese neu entstandene christliche Religion, die mit einer so starken religiösen und philosophischen Tradition konfrontiert war, diese große religiöse Revolution in der ganzen Welt herbeiführen? Wie genau hat sie die

⁴ Ebd., S. 25.

⁵ Gustave Bardy, *Menschen werden Christen*, op. cit., S. 126 (nach Plinius Minor, *Epistulae* X, 96).

Menschen zum christlichen Glauben bekehrt? Es scheint nicht einfach zu sein, die vollständige Antwort darauf zu finden. Abgesehen von Gottes ewigem Heilsplan sollten wir dieses überraschende Phänomen von einem rationalen Standpunkt aus analysieren und versuchen, so weit wie möglich die Gründe für die „Geburt“ des christlichen Glaubens, d.h. seine Inkulturation, in diesem komplexen politischen, gesellschaftlichen, historischen und kulturellen Kontext zu verstehen.

III. Die Problematik der griechisch-römischen Welt und die Antwort der frühen Kirche

1. Die Fesseln der „Sklaverei“

In der griechisch-römischen Gesellschaft jener Zeit war die Sklaverei noch weit verbreitet. Eine große Anzahl von Sklaven diente einer kleinen Anzahl von freien und privilegierten Menschen. Auch die freien Menschen konnten in die elende Sklaverei geraten, z.B. im Falle von Krieg, Schulden, Verbrechen usw. Die Sklaven waren unmenschlicher Behandlung ausgesetzt, sie konnten auf dem freien Markt verkauft oder sogar getötet werden. Ihre Lage war aussichtslos, sie hatten kaum eine Möglichkeit zu entkommen.⁶

Auch die griechisch-römischen Philosophen befassten sich mit der Sklaverei. Die Rationalisierung der Sklaverei in Aristoteles' *Politik* beeinflusste auch spätere Philosophen. „Die Mehrzahl der Philosophen kümmern sich nur um die Freien, die Vollbürger, die Reichen. [...] In dieser Hinsicht unterliegen sie den tyrannischen Forderungen der Üblichkeit und der Gesetze, die es ihnen zwar erlauben, sich selbst als Weltbürger und Brüder ihrer Sklaven zu betrachten, sie aber zugleich verpflichten, die Fremden als Barbaren und ihre Sklaven als Untermenschen, manchmal sogar als Lasttiere zu behandeln.“⁷ Obgleich das ethische Denken der stoischen Philosophie die Ebene erreicht hatte, „andere so zu lieben wie sich selbst“, Sklaven als Brüder, die Welt als Familie und alle Menschen als gleich zu behandeln, war dies bestenfalls ein unerreichbares Ideal, und ihr Denken war noch nicht in der Lage, eine ausreichende ethische Grundlage und innere Motivation zu liefern, um dies in die Praxis umzusetzen. Die christliche Religion führte in dieser Hinsicht einen radikalen Wandel herbei.⁸

2. Die Fäden des Schicksals – Das Problem des Fatalismus

Neben dem Joch der Sklaverei waren die Menschen jener Zeit noch einem anderen Joch unterworfen, das universeller, schwerer zu tragen und zu lösen war, nämlich dem „Schicksal“. Die griechisch-römische Welt der damaligen Zeit war eine fatalistische Welt. Man glaubte weithin, dass die Macht des „Schicksals“ nicht nur mit allen Dingen und Ereignissen in der Welt zu tun hatte, sondern auch mit ausnahmslos allen Menschen – nicht nur die gewöhnlichen Menschen konnten dem Schicksal nicht entrinnen, sondern auch die Heroen und selbst die unsterblichen Götter nicht. Die Entstehung der griechischen Tragödie und das philosophische Denken der tragischen Epoche stehen in direktem Zusammenhang mit der griechischen Vorstellung vom „Schicksal“. In der griechischen Tragödie sind nicht das große Unglück und die miserable Lage, in der sich die Helden befinden, beängstigend, sondern das „Schicksal“ selbst, das nie offen erscheint, überall zu finden ist und nicht besiegt werden kann. Diese Angst vor dem Unwissen und Unkontrollierbarem des gegenwärtigen Lebens und der zukünftigen Bestimmung macht das tragische Bewusstsein aus, das in der antiken griechischen Kultur tief verwurzelt ist.

Zu Beginn der christlichen Ära war das Thema „Schicksal“ nach wie vor eine Frage, mit der sich alle Religionen und philosophischen Schulen auseinandersetzen mussten. Die mystischen Glaubensvorstellungen des Ostens erklärten, dass es in der Gesamtbewegung des Universums, d.h. der Natur, eine enge Verbindung aller Wesen mit dem Ganzen gebe. „Das menschliche Lebensschicksal steht am Himmel geschrieben; es genügt, den Lauf der Sterne zu kennen und vor allem ihre Position zur Stunde der Geburt (die „Nativität“), um zu wissen, was sein wird bis in die Details, das ganze Leben.“⁹ Aber dieses Wissen konnte weder die Bahnen der Planeten noch den Verlauf des menschlichen Schicksals ändern, und man konnte sich durch eine gewisse Kenntnis der Astrologie nur ein wenig sicher fühlen.

Auch die griechisch-römische Philosophie war gegenüber den Fesseln des „Schicksals“ machtlos. Platons Gott war ein Gott der absoluten Güte, aber nicht fähig, den Menschen zu retten. Aristoteles glaubte an einen Gott der reinen Wirklichkeit, der der Welt gegenüber gleichgültig war. Daher waren die Götter von Platon und Aristoteles nicht Gegenstand menschlicher Verehrung. Die recht einflussreiche stoische Schule vertrat die Auffassung, dass die Götter der Welt immanent seien, und verlangte daher, dass sich der Mensch seinem Schicksal unterwirft. Alles in allem vermochten die Götter all dieser Philosophen nicht die Rolle des Erlösers zu übernehmen, ihre Anhänger blieben vielmehr in den Fesseln des Fatalismus gefangen. Zu Beginn der christlichen Ära trat diese psychologische Hilflo-

6 Gustave Bardy, *Menschen werden Christen*, op. cit., S. 144.

7 Ebd., S. 95-96.

8 Siehe Kol 3,11 und Gal 3,28. Trotz scheinbar gegenteiliger Darstellungen in der Bibel, vgl. Kol 3,18-25, Eph 5,22-26, Röm 13,1-4 usw., haben die Liebe, die Christus von den Christen verlangt, und die Lehre, dass wir einen Vater haben, das Fundament der Sklaverei völlig zerschlagen.

9 Gustave Bardy, *Menschen werden Christen*, op. cit., S. 146.

sigkeit verstärkt auf und wurde so zu einem Problem, dem sich die frühen Christen stellen und das sie bei ihrer Evangelisierung überwinden mussten.¹⁰

3. Die Sklaverei des „Todes“ und die Verheißung „ewigen Lebens“

Unter den Verheißungen, die diese religiösen und philosophischen „Erlöser“ gaben, ist die Verheißung eines ewigen Lebens die wichtigste. Denn ohne diese Verheißung versinkt die „Frage nach dem Sinn des Lebens“ in unlösbare Dunkelheit, und das Leben wird zu einer einzigen Tragödie. Angesichts der vielen grausamen Tatsachen und tragischen Erfahrungen in dieser Welt ist die Tatsache des Todes die universellste, die unmittelbarste und die erschreckendste. Heideggers Aussage über das „Sein zum Tode“ des Menschen ist eine empirische Tatsache für alle Menschen zu allen Zeiten. Angesichts dieser unausweichlichen Tatsache und der Angst vor dem Nichts ist der Mensch machtlos; jedes leere Versprechen (von Glück, Freude, Macht, Reichtum, Unsterblichkeit usw.), selbst die Verheißung ewigen Lebens, verblasst angesichts der schockierenden Erfahrung des Todes – des absoluten „Nichts“. Denn für diese Verheißung braucht es ein verlässliches Zeugnis, und das eben ist das Zeugnis der „Auferstehung“, das Jesus Christus den Menschen gegeben hat; und je mehr Zeugen, desto besser (das ist es, was es für jeden Christen bedeutet, ein „Zeuge“ zu sein).

Die griechisch-römische Welt der ersten Jahrhunderte fand weder in der Philosophie noch in der Religion ihren „Erlöser“, um sich von den Fesseln des Todes als menschliches Schicksal zu befreien. Erst Jesus Christus war der „wahre Erlöser“, der das gesamte Menschengeschlecht aus der Sklaverei des Todes befreien konnte und ihm die absolute und sichere Garantie des ewigen Lebens brachte. Weder Griechen noch Römer, weder Juden noch Heiden hatten einen so starken Halt und Retter wie die Christen.

¹⁰ Siehe die folgenden Texte: Origenes, *In Ieremiam homilia*, XX, 4: „Wenn einer von euch den Phantastereien der Astrologen folgt, dann ist er im Land der Chaldäer. Wenn jemand seinen Geburtstag berechnet und an die unterschiedlichen Konstellationen von Stunden und Gelegenheiten glaubt, dabei die Auffassung übernimmt, dass die so oder so stehenden Sternbilder die Menschen ausschweifend machen, ehebrecherisch oder keusch, oder überhaupt irgendetwas dergleichen mit Sicherheit bewirken, der ist auch im Land der Chaldäer ... Manche glauben sogar, dass durch den Lauf der Gestirne Christen würden ... Diesen droht Gott auf geistliche Weise, die sich mit den Genealogien und mit dem Schicksal beschäftigen und behaupten, dass alles, was mit der Moral zusammenhängt, entweder vom Lauf der Gestirne oder der Notwendigkeit des Schicksals abhängig sei.“ Zitiert nach Gustave Bardy, *Menschen werden Christen*, op. cit., S. 146, Fußnote 48. Ambrosiaster, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, 79: „Was sollen wir von solchen Christen sagen, die sich nur dem Namen nach bekehrt haben, aber in ihrem alten Irrtum festhalten und so weit gehen zu behaupten, der Herr sei dem Schicksal unterworfen gewesen, mit dem Argument: Er selbst sagt ja: Meine Stunde ist noch nicht gekommen.“ Zitiert nach Gustave Bardy, *Menschen werden Christen*, op. cit., S. 146-147, Fußnote 49.

4. Gott und Göttlichkeit

Die griechisch-römische Welt war eine Welt polytheistischer Verehrung. Ihre Religionen hatten keine religiösen Texte oder sogenannte heiligen Schriften, keine kontinuierliche religiöse Tradition und keine Priesterfamilie, die sich dem Dienst an ihrer Religion oder der Aufrechterhaltung ihrer religiösen Tradition widmete. Die griechische Religion zeichnete sich durch ein gemischtes Pantheon aus, das weitgehend durch sein Territorium begrenzt war und dem es an absoluter Transzendenz mangelte. Die lokalen Gottheiten waren anfällig für äußere Faktoren, sie konnten aufsteigen oder fallen oder sich mit anderen Gottheiten vermischen und allmählich ihre Bedeutung und Einzigartigkeit verlieren oder langsam durch andere neue oder fremde Gottheiten ersetzt werden. Daher war ihre Vitalität oft zeitabhängig, familiär oder ethnisch und regional geprägt.

Außerdem war die von den griechisch-römischen Religionen geforderte Reinheit oder Heiligkeit nur äußerlich und hatte keine innere geistige Dimension. Es reichte aus, die äußeren Anforderungen des Gesetzes zu erfüllen: „Um sich dem Heiligen zu nähern, muss man sich in einen Zustand physischer Reinheit bringen.“¹¹ In jedem Fall besaß die Verehrung der Götter in der griechisch-römischen religiösen Kultur eine gewisse Würde, und die Menschen mussten weiterhin bestimmte Mindestrituale sowie Sprach- und Verhaltensregeln einhalten.

Bei den orientalischen Religionen, die eine große Zahl von Anhängern anzogen, war die Situation verwirrender. Ihre Anhänger frönten vulgären religiösen Ritualen oder wilden Aufführungen, ungeordneten Tänzen und Geschrei.¹² Wenn diese religiösen Überzeugungen oder Rituale auch dem Geist einen Moment des Rausches und des Vergessens des letzten Sinns des menschlichen Lebens bescherten konnten, so brauchte die menschliche Natur doch eine dauerhafte, absolut transzendente und universelle Religion und Gottheit. Dies war etwas, was die griechisch-römische Religion nicht bieten konnte. Sie musste auf das Erscheinen Christi und der christlichen Religion warten.

Neben den vier oben genannten Punkten waren auch die Fragen nach der menschlichen Natur, der Seele, dem Bösen und der Freiheit Fragen, die nur die christliche Religion wahrhaftig und vollständig beantworten und lösen konnte. Aus Platzmangel werden wir hier jedoch nicht auf diese Fragen eingehen.

¹¹ A. J. Festugière, *Le monde gréco-romain II*, op. cit., S. 84-86. Zitiert nach Gustave Bardy, *Menschen werden Christen*, op. cit., S. 43.

¹² Gustave Bardy, *Menschen werden Christen*, op. cit., S. 47-48.

IV. Was kann das Christentum dem chinesischen Volk geben?

In den ersten Jahrhunderten nach Christi Geburt war die griechisch-römische Welt durch eine Vielzahl von einheimischen und fremden Religionen sowie durch eine starke griechische Philosophie und Zivilisation geprägt. Darüber hinaus hatte das Judentum in den ersten 150 Jahren des Christentums einen viel größeren Einfluss auf diese Welt als die christliche Religion. Das Judentum hatte genügend kulturelle und religiöse Wurzeln entwickelt, um einen tiefen interkulturellen und interreligiösen Dialog und Austausch zu ermöglichen, und erlangte infolgedessen mehr gesellschaftliche Gunst und Anerkennung, insbesondere in den oberen Schichten.

Die Christen jener Zeit waren nur eine „kleine Herde“, die sich gerade erst auf den Weg machte. Daher wird die christliche Religion in den historischen Quellen jener Zeit nur sehr wenig erwähnt. Doch überraschenderweise bekehrte sich letztlich die gesamte griechisch-römische Welt nicht zu einer der anderen Religionen und Philosophien; im Gegenteil, fast alle traten zum christlichen Glauben über. Denn das Christentum antwortete auf die menschlichen und spirituellen Bedürfnisse, auf die die anderen Religionen und Philosophien nicht vollständig zu antworten vermochten. Auf diese Weise brachte der christliche Glaube seine Wahrheitskraft und seine Vitalität zum Ausdruck. Gleichzeitig war dies die Frucht der Evangelisierungsbestrebungen der frühen Christen im Prozess der Inkulturation ihres Glaubens. Was sagt uns dies über die Evangelisierung in China heute? Welchen Einfluss kann der christliche Glaube auf den Einzelnen, die Gesellschaft und die Kultur im heutigen China haben?

1. Die metaphysische und heilige Dimension der chinesischen Kultur

Zweifellos fehlt es im Denken des chinesischen Altertums keineswegs an metaphysischen Elementen oder an der Dimension des Heiligen. Der kulturelle Geist der späten Periode der Shang-Zeit [ca. 14. Jh. bis 1045 v. Chr.] und der Zhou-Zeit [ca. 1045–256 v. Chr.] war insgesamt religiös. Sein Kern war der Glaube an einen transzendenten obersten Herrscher [*di* 帝] – Himmel [*tian* 天],¹³ und verschiedene Opfertätigkeiten sowie das dazugehörige System ließen Religion und Politik zu einer Einheit verschmelzen. Wissenschaftler haben dies als die „Urreligion Chinas“ bezeichnet.¹⁴ He Guanghu zufolge blieb dieses religiöse Emp-

finden für das Transzendente, das im frühen Altertum entstand und sich im Bewusstsein des Volkes verwurzelte, im Religionsverständnis der Bevölkerung im Unterbewusstsein bestehen und hat sich in der Form des Volksglaubens und verschiedener mit diesem verschmolzener religiöser Elemente bis heute erhalten.¹⁵

Außerdem fand die Vorstellung vom Himmel-Herrscher, die sich in der späten Shang- und Zhou-Periode bildete, über die rationale Philosophie der Vor-Qin-Zeit [d.h. vor 221 v. Chr.] auch Eingang in die Entwicklung der Elitekultur oder sogenannten Mainstream-Kultur Chinas. In der späteren, vom Konfuzianismus [*ruxue* 儒學] geprägten geistigen Kultur Chinas erfuhr die transzendente Religiosität eine humanistische Rationalisierung. Immer öfter erschien „Himmel“ im Sinn von „Natur“ [*ziran* 自然] in den klassischen Schriften Chinas, und das Bewusstsein für den absoluten, transzendenten Herrscher-Himmel verblasste. Zwar ist im Denken von Konfuzius die transzendente Bedeutung von Himmel oder dem Mandat des Himmels noch deutlich sichtbar, und auch in Mengzis Vorstellung, dass das Mandat des Himmels herabsteigt und zur Wesensnatur des Menschen wird, ist die menschliche Wesensnatur noch ein Ort, an dem der Weg des Himmels [*tian dao* 天道] und der Weg des Menschen [*ren dao* 人道] sich begegnen und gegenseitig durchdringen. Doch die Betonung des Wegs des Menschen und seine gesellschaftliche Ethisierung führten schließlich zu einer Verschiebung von einem religiösen zu einem sozialem Bewusstsein. Auch wenn die Transzendenz und Objektivität von *li* 理 [dem universalen Prinzip] im Neokonfuzianismus [*lixue* 理學] der Song [960–1279]- und Ming-Zeit [1368–1644] offensichtlich ist, und auch wenn der Himmel der metaphysische Ursprung von *li* blieb,¹⁶ wurden doch seine Eigenschaften der Personalität und Heiligkeit allmählich verwischt und abgeschwächt. Es entstand schließlich eine „Herz-Ontologie“, bei der „der eigene Herz-Geist [*xin* 心]¹⁷ sich selbst genügt“ und „nichts von außen erwartet“. Dieser Zustand besteht bis heute fort.

seine Entwicklung), Zhengzhou: Zhongzhou guji chubanshe 2009, S. 41–50.

15 Siehe He Guanghu 何光滄, „Zhongguo wenhua de gen yu hua – tan ruxue de ‚fanben‘ yu ‚kaixin‘“ 中國文化的根與花—談儒學的『返本』與『開新』 (Wurzel und Blüte der chinesischen Kultur. Zu den konfuzianischen Begriffen „fanben“ [zu den Wurzeln zurückkehren] und „kaixin“ [Neues erschließen]), in: *Yuandao* 原道 Nr. 2 (1995). [Zu He Guanghu, geb. 1950, siehe auch die 8. und letzte Folge von „Ein Interview mit He Guanghu. Der Religionsphilosoph über sein Leben, die sino-christliche Theologie und ihre Zukunft“ in den Themen dieser Ausgabe. Anm. der Übersetzerin.]

16 Siehe Yu Yingshi 余英時, *Zhongguo jinshi zongjiao lunli shangren jingshen* 中國近世宗教倫理與商人精神 (The Religious Ethic and Mercantile Spirit in Early Modern China), Taipei: Lianjing chubanshe 1992, S. 55–56.

17 Der chinesische Begriff *xin* 心, wörtlich „Herz“, wird im Kontext der chinesischen Philosophie im Englischen meist mit „mind“ übersetzt, im Deutschen wird der Begriff manchmal mit „Bewusstsein“ wiedergegeben, hier und im Folgenden mit „Herz-Geist“ oder „Herz“. Anm. der Übersetzerin.

13 Texte aus der Shang-Zeit sprechen häufig von *di* 帝 oder *shangdi* 上帝 (etwa: „oberster Herrscher“, „Herrscher in der Höhe“), während in der Zhou-Zeit der Himmel (*tian* 天) die höchste kultisch verehrte Gottheit war. Siehe u.a. Roman Malek, *Das Tao des Himmels. Die religiöse Tradition Chinas*, Freiburg: Herder 1996, S. 112–115. Anm. der Übersetzerin.

14 Siehe Fang Dongmei 方東美, *Zhongguo zhexue zhi jingshen ji qi fazhan* 中國哲學之精神及其發展 (Der Geist der chinesischen Philosophie und

Im traditionellen Denken des heutigen China konnten die metaphysisch-transzendente Ebene und die Dimension der Heiligkeit noch nicht systematisch aufgebaut werden. Während die frühen Vertreter des Neukonfuzianismus¹⁸ die religiöse Ebene des Konfuzianismus grundsätzlich negierten, befürworteten die Neukonfuzianer der zweiten Generation zwar erneut die transzendente religiöse Dimension des Konfuzianismus, jedoch mit einer deutlich nationalistischen Tendenz.¹⁹ Dabei erkennen sie lediglich an, dass es in der konfuzianischen Philosophie einige religiöse Elemente gibt, [meinen aber, dass] die sogenannte konfuzianische Religion [rujiao 儒教] keine echte Religion sei:

In meiner idealen chinesischen Kultur der Zukunft sollte es auch wieder eine Religion geben. Die Gründung einer Religion ist erst möglich, wenn es eine religiöse Persönlichkeit gibt, sie kann nicht von der Philosophie gegründet werden. Für das Hervorbringen einer religiösen Persönlichkeit braucht es jedoch zuerst die Atmosphäre eines religiösen Geistes in der Gesellschaft. Wenn eine religiöse Persönlichkeit auftritt, konzentriert sie diese Atmosphäre um sich und die Religion blüht auf. [...] Damit der von mir oben erwähnte religiöse Geist zu einer wirklichen Religion wird [...] bedarf es des neuen Heiligen in der Religion.²⁰

Wir negieren also keineswegs die in der konfuzianisch-daoistischen Kultur Chinas reichlich vorhandenen transzendent-metaphysischen und religiös-spirituellen Elemente, doch haben diese unsystematisierten Elemente nicht genug Weite und Kraft, um die Menschen anzuleiten und zu durchdringen. Zwar haben die neukonfuzianischen Gelehrten den chinesischen Glauben an den obersten Herrscher-Himmel durch die Dimension einer inneren Transzendenz ergänzt, doch braucht ein religiöser Glaube im Grunde auch eine äußere Transzendenz. Das Christentum behandelt die innere und äußere Transzendenz des Glaubens an Gott und seine Offenbarung systematisch und kann deshalb eine reichere, den Menschen tiefer berührende und stärker beeinflussende Interpretation des Gedankens der Einheit von Himmel und Mensch [tian ren he yi

天人合一] hervorbringen. Genau darin liegen die kreative Chance und das Transformationspotential, die das Christentum der chinesischen Kultur bringen kann.²¹

2. Der „Mensch“ [ren 人] und die Lehre von der Wesensnatur des Menschen in der chinesischen Kultur

Die unzureichend entwickelte Dimension des Metaphysischen und Heiligen in der chinesischen Kultur hat nicht nur einen direkten Einfluss auf die Beschaffenheit der traditionellen Kultur und Philosophie Chinas sowie auf die religiöse Spiritualität und das Werteempfinden der Chinesen ausgeübt, sondern auch die traditionelle chinesische Lehre von der Wesensnatur des Menschen und das anthropologische Denken tief beeinflusst. Bei den frühen Philosophen des alten China waren die Begriffe „Wesensnatur“ [xing 性], „Wesensnatur des Menschen“ [ren zhi xing 人之性] sowie „Herz-Geist“ [xin 心] und „Herz-Wesensnatur“ [xin xing 心性] untrennbar mit dem „Himmel-Herrscher“ oder dem „Weg des Himmels“ verbunden. Das heißt, der Mensch und die Wesensnatur des Menschen hatten ihren Ursprung, einen Ort, von dem sie kamen: „... die Wesensnatur kommt vom Himmel, das Mandat des Himmels wird Wesensnatur genannt“.²² Doch mit dem Auftreten der sogenannten „Säkularisierung“ in der chinesischen Kultur und der zunehmenden Abstraktion und Naturalisierung der Vorstellung vom „Himmel-Herrscher“ verlor das Konzept der menschlichen Wesensnatur allmählich die enge Verbindung zu seinem eigenen Ursprung – dem „Weg des Himmels“ – und entwickelte sich mehr auf der Ebene der gesellschaftlichen und ethischen Beziehungen zwischen den Menschen und der mystischen Einheit von Mensch und „Natur“ [ziran 自然].²³ Wenn die transzendente Dimension der Heiligkeit verloren ist, haben Mensch und Menschennatur jedoch keine Bleibe mehr, denn der Mensch als endliche Realität

21 Siehe Lai Pinchao (Lai Pan Chiu) 賴品超, *Chuancheng yu zhuanhua, jidujiao shenxue yu zhu wenhua chuantong* 傳承與轉化, 基督教神學與諸文化傳統 (Erbe und Wandel. Die christliche Theologie und die Kulturtraditionen), Xianggang: Jidujiao wenyi chubanshe 2006, S. 157.

22 Li Xianghai 李翔海 – Deng Kewu 鄧克武 (Hrsg.), *Cheng Zhongying wenji* 成中英文集 (Cheng Zongying, Werke), Bd. 3, Wuhan: Hubei renmin chubanshe 2006, S. 10. Siehe auch Jing Baolu 靖保路, „Tianzhujiao de lunli daode jichu yu Zhongguo de lunli daode jianshe“ 天主教的倫理道德基礎與中國的倫理道德建設 (Die ethisch-moralische Grundlage des Katholizismus und der ethisch-moralische Aufbau Chinas), in: *Shenxue niankan* 神學年刊 35 (2014), S. 41-78.

[„Das Mandat des Himmels wird Wesensnatur genannt“ 天命之謂性: Der hier als Zitat im Zitat wiedergegebene Satz, der im vorliegenden Beitrag noch mehrmals vorkommt, stammt aus dem *Liji* 禮記 (Buch der Riten), Kapitel „Zhongyong“ 中庸 (Maß und Mitte), 1. Vgl. auch folgende deutsche Übersetzungen: „Was der Himmel (dem Menschen) bestimmt hat, ist sein Wesen“ (*Li Gi. Das Buch der Sitte des älteren und jüngeren Dai*. Aus dem Chinesischen verdeutsch und erläutert von Richard Wilhelm, Jena: Eugen Diederichs Verlag 1930, S. 3); „Die Bestimmung des Himmels heißt man nichts anderes als die Natur des Menschen“ (*Das große Lernen. Maß und Mitte. Der Klassiker der Pietät*. Aus dem Chinesischen übersetzt und kommentiert von Wolfgang Kubin, Freiburg – Basel – Wien: Herder 2014, S. 77). Anm. der Übersetzerin.]

23 Siehe Jing Baolu, „Tianzhujiao de lunli daode jichu yu Zhongguo de lunli daode jianshe“, *op. cit.*, S. 68-70.

18 Als „Neukonfuzianer“ [xin rujia 新儒家] werden kulturkonservative Intellektuelle bezeichnet, die seit dem 20. Jahrhundert in der chinesischen Tradition, besonders im Konfuzianismus, nach Lösungen für die nationale Krise Chinas suchten und diesen für die heutige Zeit interpretierten. Eine Reihe der von Jing im Folgenden zitierten Autoren werden den Neukonfuzianern zugerechnet, wie Zhang Junmai (張君勱, auch Carsun Chang, 1886–1969), Liang Shuming 梁漱溟 (1893–1988 – Liang war persönlich allerdings stark dem Buddhismus zugewandt), Xu Fuguan (Hsu Fu-kuan 徐復觀, 1903–1982), Tang Junyi (Tang Chun-I 唐君毅, 1909–1978), Mou Zongsan (Mou Tsung-san 牟宗三, 1909–1995) und Cheng Zhongying (Chung-Ying Cheng 成中英, geb. 1935). Anm. der Übersetzerin.

19 Siehe das von Mou Zongsan 牟宗三, Xu Fuguan 徐復觀, Zhang Junmai 張君勱 und Tang Junyi 唐君毅 gemeinsam verfasste Manifest *Zhongguo wenhua yu shijie* 中國文化與世界, in: Tang Junyi, *Tang Junyi quanji* 唐君毅全集 (Gesammelte Werke von Tang Junyi), Bd. 9, Beijing: Jiuzhou chubanshe 2016, S. 379-435. [Das Manifest wurde ursprünglich 1958 veröffentlicht. Anm. der Übersetzerin.]

20 Tang Junyi, *Tang Junyi quanji, op. cit.*, Bd. 9, S. 354, 360.

mit seiner endlichen Erfahrung kann weder seinem Leben selbst einen Sinn geben noch selber eine Antwort darauf geben, woher er kommt und wohin er geht. Deshalb wird mit dem Verlust der heiligen und religiösen Dimension des Menschen das Verständnis von „Mensch“ und „Menschennatur“ bruchstückhaft und unvollständig.

So ist die traditionellen Kultur Chinas zwar reich an Diskursen über die Begriffe „Mensch“ [*ren* 人], „Volk“ [*min* 民], „Wesensnatur“, „Herz-Geist“ und „Herz-Wesensnatur“, aber die Vorstellung von „Person“ [*renge* 人格] im ontologischen Sinn und das Konzept des „Individuums“ [*geren* 個人] als des Subjekts, das tatsächlich Träger der Verantwortung für jegliches ethische Handeln und des Lebenssinns ist, konnten sich nicht entwickeln.²⁴ In einem kulturellen System ohne die Vorstellung von Subjektivität und Individualität können Ideen wie Demokratie, Freiheit, Menschenrechte oder Würde des Menschen im wahren Sinn nicht als Werte entstehen und es kann sich kein echtes demokratisches System bilden.²⁵

Bei der Suche nach den Ursachen, warum sich die Konzepte von „Person“ und „Individuum“ im ontologischen und existentiellen Sinn und das entsprechende Gedankensystem nicht entwickeln konnten, können wir außerdem am Aufbau der Gesellschaft und Kultur des alten China ansetzen. Die traditionelle chinesische Gesellschaft war eine von „Ahnenregel“ [*zongfa* 宗法, engl. *lineage system*] und Clan-System durchzogene Gemeinschaft, und auf dieser Grundlage formte sich die traditionelle Kultur Chinas: die Denk- und Lebensweise hatte immer einen starken Clan- und Familiencharakter.²⁶ In der von der Geschlossenheit des Ahnenregel- und Clansystems geprägten Gesellschaft und Kultur gab es keinen Raum für die Entwicklung des „Individuums“ und von Werten wie den Rechten, der Freiheit und Würde des Einzelnen.²⁷ „Das China des Altertums

war ein Kontinuum von Familie, Staat und Welt [*tianxia* 天下]. Der Sinn des Handelns und Lebens des Individuums konnte nur in diesem Rahmen verstanden werden und seinen Wert und seine Legitimität gewinnen.“²⁸ Daher wurde von den Menschen in der traditionellen Gesellschaft Chinas vor allem die [Erfüllung der] eigenen Aufgaben und Pflichten eingefordert und nur selten wurden die Rechte, die Würde und die Freiheit des Einzelnen beachtet, besonders in der sozialen Struktur des ländlichen China.

Nur mit einem korrekten und umfassenden Verständnis von Ideen wie Mensch, Person, Menschennatur, Individuum und Subjekt kann also eine systematische „Lehre von der Wesensnatur des Menschen“ und „Anthropologie“ entstehen, die eine gesunde Entwicklung des Einzelnen und der Gesellschaft zu stützen vermag. Vor dem Hintergrund der traditionellen chinesischen Kultur bleibt deshalb die Bestimmung der Stellung des Einzelnen und seines Werts ein Bereich, der noch erschlossen und erweitert werden muss. Was die politische, wirtschaftliche und menschliche Situation im heutigen China betrifft, so braucht China eine „Aufklärungsbewegung“ im Bereich der „Anthropologie“, um die gesunde Entwicklung der chinesischen Geisteswissenschaften und ein System persönlicher und individueller Werte aufzubauen. Zwar ist nach Heidegger das „Dasein“ ein „In-der-Welt-Sein“, ein „Sein zum Tode“, doch darüber hinaus muss der Mensch sich auch des eigenen „In-die-Welt-geworfen-Seins“ bewusst werden. Das Bewusstsein des Menschen von dieser „Geworfenheit“ ist ähnlich der in der menschlichen Natur verwurzelten „Religiosität“, dem „religiösen Sinn“ (*senso religioso*), den der italienische Theologe Luigi Giussani hervorhebt,²⁹ dieser führt den Menschen schließlich zum unendlichen transzendenten Gott. Dieses Bewusstsein macht den Menschen zum Mensch, ohne es verliert das menschliche Leben seinen Sinn.

In dieser Hinsicht kann das Christentum der chinesischen Kultur viele kulturelle Ressourcen und spirituelle Inspirationen bieten. Die „Menschen“ im Christentum sind immer „Menschen mit Gott“: aus Liebe geschaffene einzigartige Individuen, die im ursprünglichen Wortsinn „Brüder und Schwestern“ sind, weil sie den gleichen Schöpfer und Vater haben, und schließlich in Christus die „Einheit von Himmel und Mensch“ erreichen. In der christlichen Anthropologie gibt es sowohl die Dimension der Beziehung zwischen Himmel und Mensch als auch der Menschen un-

24 Natürlich hat es auf einer ethischen, erzieherischen und psychologischen Ebene die Idee von „Person“ bereits im alten China gegeben, besonders in den Theorien und Methoden bezüglich der Selbstkultivierung, siehe z.B. die Begriffe *junzi* 君子 (der Edle), *shengren* 聖人 (der Heilige), *zhiren* 至人 (der vollkommene Mensch) usw.

25 Siehe Li Xiantang 李憲堂, *Xian Qin rujia de zhuanzhizhuyi jingshen – duihua xin rujia* 先秦儒家的專制主義精神—對話新儒家 (Der Geist des Autoritarismus im Konfuzianismus der Vor-Qin-Zeit – ein Dialog mit dem Neukonfuzianismus), Beijing: Zhongguo renmin daxue chubanshe 2003, S. 35.

26 Siehe Feng Erkang 馮爾康, *Zhongguo zongzu shi* 中國宗族史 (Geschichte des chinesischen Clans), Shanghai: Shanghai renmin chubanshe 2008; Inoue Toru 井上徹, chin. Übers. Qian Hang 錢杭, *Zhongguo de zongzu he guojia lizhi: cong zongfazhuyi jiaodu suo zuode fenxi* 中國的宗族和國家禮製: 從宗法主義角度所作的分析 (Clan und Staatsritualsystem in China: Analyse aus der Perspektive des Ahnenregelprinzips), Shanghai: Shanghai shudian chubanshe 2008; Chen Xiyong 陳錫勇, *Zongfa tianming yu chunqiu sixiang chutan* 宗法天命與春秋思想初探, Beijing: Wenjin chubanshe 1992.

27 Siehe Rolf Trauzettel, „Personen- und Individuumsbegriff in China und im Westen: Zwischen Immanenz und Transzendenz“, in: Zbigniew Wesolowski / Wei Siqi 魏思齊 (Hrsg.), *Symposiums-Beiträge: Drittes Internationales Sinologisches Symposium der Katholischen Fu Jen Universität: „Personen- und Individuumsbegriff in China und im Westen – Der Beitrag der Bonner Sinologischen Schule um Professor Rolf Trauzettel“* / „Weige he geren gainian zai Zhongguo yu Xifang: Rolf Trauzettel jiaoshou zhouwei

de Boen Hanxue xuepai“ lunwenji 《位格和個人概念在中國與西方: Rolf Trauzettel 教授周围的波恩汉学学派》論文集, Xinzhuang, Taipei: Furen daxue chubanshe 2006, S. 58-105, hier S. 98.

28 Siehe Xu Jilin 許紀霖, *Jia guo tianxia: Xiandai Zhongguo de geren, guojia yu shijie rentong* 家國天下: 現代中國的個人、國家與世界認同 (Familie, Staat, Welt: Individuelle, nationale und globale Identität im modernen China), Shanghai: Shanghai renmin chubanshe 2017, „Daolun“ 導論 (Einführung), S. 1.

29 Siehe Luigi Giussani, *Der religiöse Sinn. Grundkurs christlicher Erfahrung*, Sankt Ottilien: EOS Verlag 2011, Kap. 4 und 5. (Titel der Originalausgabe: *Il senso religioso*).

tereinander, und sowohl die Dimension des Einzelnen als auch die der Gesellschaft. In seiner zweitausendjährigen Geschichte hat das Christentum eine Fülle an Gedanken und praktischen Erfahrungen bezüglich der Dimension des Einzelnen und der Gesellschaft gesammelt. Wir glauben, dass eine Öffnung der chinesischen Intellektuellen und der chinesischen Kultur für den christlichen Glauben und die christliche Kultur eine ganz neue, kreative Dynamik für die Gestaltung einer neuen chinesischen Kultur schaffen wird.

3. Die ethische Krise und Wertekrise in der gegenwärtigen chinesischen Kultur

Liang Shuming meint: „China ist eine Gesellschaft, deren Grundlage die Ethik der zwischenmenschlichen Beziehungen ist“³⁰ denn in der chinesischen Gesellschaft stehe nicht der Einzelne im Vordergrund, und auch keineswegs die Gesellschaft, sondern die Beziehungen zwischen den Menschen. Der „Beziehungscharakter“ der traditionellen chinesischen Ethik zeige sich in vielerlei Hinsicht schon im Lebensalltag der Menschen (zwischen Vater und Sohn, Ehemann und Ehefrau, jüngerem und älterem Bruder, zwischen Freunden, ja sogar in jeder Begegnung mit einem Fremden).³¹ Hier wollen wir nicht auf die einzelnen Regeln der traditionellen chinesischen Ethik eingehen, sondern uns auf die Analyse der letzten Grundlage des chinesischen ethischen Denkens, seines Einflusses in der Geschichte und seiner Kontextualisierung in der gegenwärtigen Gesellschaft Chinas konzentrieren.

In der traditionellen Kultur Chinas wurde der Kosmos als ein großer Organismus angesehen, der sich endlos weiterentwickelt und „fortwährend gebiert und hervorbringt“. Das menschliche Leben ist ein Ausdruck dieses großen kosmischen Lebens. Die Wesensnatur des Menschen muss naturgemäß der Bahn des kosmischen Lebens folgen und sich mit seinem Strom bewegen. Auch die Bedeutung der Moral entsteht daraus. Liang Shuming hat es so ausgedrückt: „Moral nennt man das Streben des menschlichen Lebens nach oben“;³² das heißt, das Leben des Menschen soll sich unaufhörlich nach oben entwickeln und mit dem großen Leben des Kosmos vereinen, dies ist das himmlische Mandat des Menschen. „Das Mandat des Himmels wird Wesensnatur genannt“, das ist die Wesensnatur des Menschen. Cheng

Zhongying sagt in einer Erörterung der chinesischen Ethik: „Die Ethik hat ihren Ursprung im Inneren der menschlichen Wesensnatur. ... Das heißt, ethisches Handeln und die ethische Ordnung gehen aus der ‚Wesensnatur‘ hervor. ... Die Wesensnatur kommt vom Himmel. ... Das Mandat des Himmels wird Wesensnatur genannt.“³³ Und Mou Zongsan meint, dass die Grundlage des chinesischen Moralverständnisses in der Selbstwahrnehmung des Menschen, in seinem „intuitiven moralischen Wissen“ [*liangzhi* 良知] liegt und sich in den vier Prinzipien des Herz-Geistes (Mitgefühl, Empfinden von richtig und falsch, Scham und Abscheu, Bescheidenheit und Nachsicht) äußert.³⁴ Mit einem Wort, die Grundlage der traditionellen chinesischen Ethik ist die Wesensnatur des Menschen. Daher spricht man auch von einer „autonomen“ [*zilixing* 自律性] Ethik.

Diese Eigenschaft der „Autonomie“ bedeutet aber keineswegs, dass in der ursprünglichen oder populären Kultur Chinas die Wesensnatur des Menschen keine Beziehung zum „Himmel-Herrscher“ gehabt hätte. Vielmehr gibt es in den klassischen Büchern des chinesischen Altertums viele Beschreibungen der Interaktion von göttlicher Gegenwart und menschlichem Gewissen.³⁵ Außerdem hat in der Alltagsethik der Bevölkerung das „Gewissen“ unterschwellig nach wie vor eine belehrende oder abschreckende Funktion. Bei genauerem Hinsehen kann man feststellen, dass zwischen dem Gewissen und Gott noch immer eine nicht klar definierte innere Beziehung besteht: Wer gegen sein Gewissen verstößt, verstößt gegen das „Prinzip des Himmels“ [*tian li* 天理], das ist der Sinn des häufig gebrauchten Ausdrucks „das Prinzip des Himmels und das eigene Gewissen“. Man kann also sagen, dass das Gewissen und ein Bewusstsein für Gott im Leben der Menschen immer ei-

33 Li Xianghai – Deng Kewu (Hrsg.), *Cheng Zhongying wenji*, Bd. 3, *op. cit.*, S. 10.

34 Siehe Mou Zongsan 牟宗三, *Daode de lixiangzhuyi* 道德的理想主義 (Der Idealismus der Moral), Changchun: Jilin chubanshe 2010, S. 29-40. [Die von Mou Zongsan genannten Begriffe gehen auf den Philosophen Mengzi 孟子 (ca. 372–289 v. Chr.) zurück. Der Begriff *liangzhi* 良知 findet sich in *Mengzi* 孟子 7A.15, die „vier Prinzipien“ (*si duan* 四端) des Herz-Geistes in *Mengzi* 2A.6. Anm. der Übersetzerin.]

35 Siehe z.B. folgende Stellen aus dem *Shijing* 詩經 (Buch der Lieder): „Great is God, / Beholding this lower world in majesty. / He surveyed the four quarters [of the kingdom] / Seeking for some one to give settlement to the people“ usw. (*Shijing*, „Da ya“ 大雅, „Wen wang zhi ji“ 文王之什, „Huang yi“ 皇矣); „How vast is God, / The ruler of men below! / How arrayed in terrors is God, / With many things irregular in His ordinations! / Heaven gave birth to the multitudes of the people, / But the nature it confers is not to be depended on. / All are [good] at first, / But few prove themselves to be so at the last“ (*Shijing*, „Da ya“ 大雅, „Dang zhi ji“ 蕩之什, „Dang“ 蕩); sowie aus dem *Shangshu* 尚書 (Buch der Dokumente): „But now, Shou, the king of Shang, does not reverence Heaven above, and inflicts calamities on the people below“ (*Shangshu*, „Zhou shu“ 周書, „Tai shi shang“ 泰誓上); „[B]ut for the many crimes of the sovereign of Xia, Heaven has given the charge to destroy him“ (*Shangshu*, „Tang shi“ 湯誓). [Englische Übersetzungen von James Legge hier zitiert nach <https://ctext.org/book-of-poetry/greater-odes-of-the-kingdom>, <https://ctext.org/shang-shu/great-declaration-i> und <https://ctext.org/shang-shu/speech-of-tang>.] Siehe auch Luo Guang (Lokuang) 羅光, „Zhongguo dui di – tian de xinyang“ 中國對帝—天的信仰 (Der chinesische Glaube an den Herrscher-Himmel), in: *Shenxue lunji* 神學論集, Nr. 33, S. 77-103.

30 Zhongguo wenhua shuyuan xueshu weiyuanhui 中國文化書院學術委員會 (Hrsg.), *Liang Shuming quanji* 梁漱溟全集 (Gesammelte Werke von Liang Shuming), Bd. 3, Jinan: Shandong renmin chubanshe 2005, S. 79. [Das hier von Liang Shuming benutzte Wort *lunli* 倫理 ist der moderne Begriff für „Ethik“, der sich wiederum aus den Komponenten *lun* 倫 (zwischenmenschliche Beziehungen) und *li* 理 (Prinzip) zusammensetzt. *Lun* ist eine grundlegende Kategorie der traditionellen chinesischen Ethik. Diese unterscheidet fünf Arten menschlicher Beziehungen (*wu lun* 五倫), vier von ihnen werden von Liang Shuming im Folgenden (in der Klammer) aufgeführt. Anm. der Übersetzerin.]

31 Ebd., S. 81-82.

32 Liang Shuming 梁漱溟, *Renxin yu rensheng* 人心與人生 (Der Herz-Geist und das Leben des Menschen), Shanghai: Shanghai renmin chubanshe 2005, S. 186.

nen gewissen Raum eingenommen und zu einem gewissen Grad Einfluss ausgeübt haben.

Jedoch begann ab der Frühlings- und Herbstperiode [475–221 v. Chr.] der Hauptstrom der traditionellen chinesischen Kultur, „die Geister und Götter zu respektieren, aber sich von ihnen fernzuhalten“,³⁶ worauf das Konzept des „Himmel-Herrschers“ allmählich abstrakt und naturalisiert, also „entpersonifiziert“ wurde. Das Ergebnis war, dass die Beziehung zwischen Gott und dem intuitiven moralischen Wissen des Menschen nicht weiter gestärkt wurde und keinen konkreten Einfluss gewinnen konnte; die „Einheit von Himmel und Mensch“ war im moralischen Bereich nicht mit den Alltagserfahrungen der normalen Menschen verbunden. Infolgedessen wurde der autonome Charakter der Ethik immer stärker. Auf der anderen Seite wurde durch die Clan-Struktur des Gesellschafts- und Kultursystems die Vorstellung von einem „Individuum“ im System von Familie und Staat erstickt,³⁷ und das intuitive moralische Wissen des Einzelnen verlor so den Boden für eine systematische Bildung und Entwicklung. Wie aber können in einer autonomen Kultur ohne „Autonomie“ des Einzelnen ethische Regeln umgesetzt werden? Eine solche Kultur kann den ethischen und moralischen Charakter menschlicher Handlungen lediglich nach dem Maßstab der Familie (des sogenannten nicht-individuellen „Ich“) beurteilen.

Das heißt nicht, dass die Chinesen den Sinn für Gewissen und Gott verloren hätten, sondern nur, dass beides sich in einem Naturzustand befindet und nicht systematisch entwickelt und herangebildet werden konnte. Den ethischen und moralischen Normen fehlt daher eine feste Grundlage. Ihr verpflichtender Charakter und ihre Bindungskraft für das innere und äußere Handeln des Menschen sind reduziert, so dass sie das konkrete Verhalten der Menschen in bestimmten Lebenssituationen nicht entscheidend beeinflussen und lenken können. Seit den 1980er Jahren hat im Zuge von Reform und Öffnung die chinesische Gesellschaft im wissenschaftlichen und wirtschaftlichen Bereich rasante Fortschritte gemacht, doch hat sich das ethische Leben der Gesellschaft nicht nur nicht gemäß der marxistischen Theorie „einhergehend mit der ökonomischen Entwicklung entwickelt“, sondern ist im Gegenteil noch chaotischer geworden. Angesichts einer materialistischen Gesellschaft sehen sich die Menschen auf der Ebene der Gesellschaftsethik mit einem Zusammenbruch des Wertesystems konfrontiert, mit einer Situation, in der es auf der ganzen Linie „kein Recht gibt, auf das man sich verlassen kann“!

Die katholische Kirche verfügt über umfangreiche Theorien und praktische Erfahrungen, was die Grundlagen einer Individual- und Gesellschaftsethik sowie Erörterungen der Absolutheit und Transzendenz Gottes und Überle-

gungen zum internen Gewissen betrifft. Im theologischen Verständnis des Gewissens in der katholischen Ethiklehre sind Gott und Mensch eng miteinander verbunden, und das Gewissen ist der Raum, in dem Gott und Mensch sich begegnen. Der Mensch kann im intuitiven Wissen des Ich Gottes Stimme hören und Gottes Gebote klar erkennen; nachdem das Gewissen über Gut oder Böse einer menschlichen Handlung geurteilt hat, bewertet es auch noch die Folgen des Verhaltens. Daher ist im katholischen Moralverständnis der Bereich des Gewissens etwas sehr Heiliges, und dieser heilige Bereich impliziert auch die Freiheit des Gewissens und die Würde des Menschen. Dies alles ist heilig und unverletzlich aufgrund der Anwesenheit Gottes. Außerdem verfügt die katholische Kirche über systematische Überlegungen zur Sensibilisierung und Bildung des Gewissens, zur Reinigung des Gewissens und zur Gewissenskorrektur. Wenn die Kultur Chinas den Geist des katholischen ethischen Denkens mit einer offenen Haltung aufnehmen könnte, wäre dies sicherlich von großem Nutzen für den Aufbau einer chinesischen Ethik angesichts der Situation der Moderne, es könnte eine Transformation der ethisch-moralischen Kultur im China der Gegenwart fördern.³⁸

4. Die Gestaltung einer neuen Kultur Chinas

Seit der späten Qing- [19. und frühes 20. Jh.] und frühen Republikzeit [ab 1912] hat sich unter chinesischen Intellektuellen ein immer stärkeres Bewusstsein von einer Krise der traditionellen chinesischen Kultur verbreitet. Nach der Verwüstung der traditionellen Kultur und ihrer Werte in der Kulturrevolution [1966–1976] trat diese Krise deutlich im konkreten Leben der Gesellschaft zutage, sie breitete sich in Körper, Herz und Seele der Menschen aus und wurde zu einer Krise der nationalen Gesellschaft, die sich in verschiedenen „Soziopathien“ zeigte. In seinem Aufsatz „Die Krise der traditionellen chinesischen Kultur“ benutzt Zhang Xianglong den Satz „Im Gelben Fluss fließt das Lebensblut der chinesischen Nation, im Strom der heutigen Zeit wird die geistige Vitalität unserer Nation fortgespült“,³⁹ um die schwere Krise zu beschreiben, in der sich Chinas traditionelle Kultur und der menschliche Geist seiner Gesellschaft befinden. Dies ist keineswegs nur Alarmismus.

In den oben skizzierten geistigen Krisen von Kultur und Gesellschaft ist die grundlegendste eine „Krise des Menschen“: die Verarmung der menschlichen Wesensnatur und die spirituelle Leere. Sie sind die Ursache für alle Krisen

36 Zitat aus *Lunyu* 論語 (Gespräche des Konfuzius) 6.22. Anm. der Übersetzerin.

37 Siehe Xu Jilin, *Jia guo tianxia: Xiandai Zhongguo de geren, guojia yu shijie rentong*, *op. cit.*, „Daolun“, S. 3.

38 Siehe Jing Baolu, „Tianzhujiao de lunli daode jichu yu Zhongguo de lunli daode jianshe“, *op. cit.*, S. 41–78.

39 Siehe Zhang Xianglong, 张祥龙, „Quanqiuhua de wenhua benxing yu Zhongguo chuantong wenhua de binwei qiusheng“ 全球化的文化本性与中国传统文化 的濒危求生 (Die kulturelle Natur der Globalisierung und das gefährdete Überleben der traditionellen chinesischen Kultur), in: *Nankai xuebao (Zhaxue shehui kexue ban)* 南开学报 (哲学社会科学版) 2002, Nr. 5, S. 3.

und Krankheiten der Gesellschaft. Wenn der traditionelle, schon ursprünglich der metaphysischen Festigkeit und Verbindlichkeit ermangelnde spirituelle Glaube verfallen, das Wertesystem der traditionellen Ethik verwüstet ist und sich noch keine neue spirituelle Wertetradition gebildet hat, worauf sollen die Menschen dann ihr Dasein aufbauen? Angesichts dieser Fragen haben chinesische Intellektuelle und denkende Zeitgenossen zur „Gestaltung einer neuen Kultur“ oder zur „Transformation der traditionellen Kultur in eine moderne Kultur“ aufgerufen, um der chinesischen Gesellschaft neues geistiges Blut zuzuführen und eine neue chinesische Kultur zu formen, die dynamischer und der Zeit angepasst ist.

Was hat nun dieser Aufruf zur Gestaltung einer neuen Kultur mit dem Evangelisierungsauftrag der Kirche zu tun? Der Katholizismus ist keine abstrakte Religion, noch weniger sollte er eine Religion sein, die leere, abstrakte Reden führt und das reale Leben der Menschen nicht beachtet. Also muss die chinesische Kirche auf die schwerwiegenden Probleme der Gesellschaft und insbesondere auf die Krise im spirituellen Leben der Menschen ihre eigene Antwort geben. Dieser Antwortprozess ist de facto der Prozess der Inkulturation des christlichen Glaubens in China, ein Prozess, in dem Christen den geistigen Reichtum des christlichen Glaubens sowie die transzendente, immanente und spirituelle Vitalität und Führung, die er für den Aufbau des Lebens sowohl des Einzelnen als auch der Gesellschaft bieten kann, durch ihre eigene Glaubens- und Lebenserfahrung in den verschiedenen Bereichen der chinesischen Gesellschaft aufzeigen. Es ist, mit einem Wort, ein Prozess der Evangelisierung durch Christen.

5. Ist eine chinesische politische Theologie möglich?

In der Menschheitsgeschichte hat es keine Kultur gegeben, die nichts mit Politik zu tun hatte, und auch keine Religion und keinen Glauben, die völlig von der Politik getrennt gewesen wären. Das gilt auch für die chinesische Tradition: In der von der Ahnenregel und Clanordnung geformten traditionellen Kultur Chinas hatten die verschiedenen Formen sozialer und politischer Systeme ebenfalls Clan- oder Familiencharakter. In einer solchen Gesellschaft gab es keinen Raum für die Entfaltung des Individuums und der Freiheit des Einzelnen, es gab nur „Familie – Staat – Welt“. Religionen oder Glaubensformen, die in diesem Gesellschaftssystem auftraten, zeichneten sich ebenfalls durch einen Familie-Clan-Charakter oder Familie-Staat-Charakter aus, oder sollten dies jedenfalls. Nach 1949 wurde der Raum des Privaten innerhalb des ideologischen Rahmens noch weiter geschrumpft und verstaatlicht – gleich ob auf der materiellen oder geistigen Ebene, ob im Bereich der Gesellschaftsethik oder der Erziehung, oder im Bereich des religiösen Glaubens. In einem solchen menschlichen und gesellschaftlichen Kontext können die Religionen kaum ihre wahre Form und Spiritualität sichtbar machen, um ih-

ren in den Fesseln von Materialismus, Hedonismus, ja sogar Nihilismus lebenden Zeitgenossen zu helfen.

Was nun die künftige Entwicklung einer Religion angeht, so kann sie nur von „religiösen Menschen“ sinnvoll angeleitet⁴⁰ werden, denn nur sie verfügen über ein tiefes Verständnis des wahren Geists und Gehalts dieser Religion. Mit anderen Worten, nur „religiöse Menschen“ können die Religion zu einer echten Religion machen, die den Menschen von heute hilft, die Geistes-, Werte- und Sinnkrise zu lösen, der gegenüber die politischen und weltlichen Kräfte machtlos sind. Die Regierung als Verwaltungsorgan sollte erkennen, dass auf der spirituellen Ebene die Bildung des Menschen/der Person, auf der Ebene des Gewissens sowie der Ethik und Moral die Formung des inneren Ich, auf der geistlichen Ebene die Förderung des spirituellen Lebens der Menschen und so weiter, dass all dies zum Aufgabenbereich der Religionen gehört. Die Religionen Religionen sein zu lassen sollte also die beste Methode sein, um die Entwicklung der Religionen anzuleiten.

Relativ gesehen ist die heutige Gesellschaft Chinas bereits sehr offen, zumindest hat sie sich in einigen Bereichen bereits wirklich „reformiert und geöffnet“. Beispiele hierfür sind die Öffnung für das Modell der Marktwirtschaft, die Akzeptanz westlicher Naturwissenschaft und Technik, die Anpassung an die Globalisierung im Bereich von Wissenschaft und Forschung (in der Mathematik, Physik, Chemie usw.), ja sogar die Öffnung auf manchen Ebenen im politischen Bereich (die Übernahme der marxistischen Ideologie, die Aufnahme der Ideen von Freiheit und Demokratie usw.). Wir erwarten, dass unser Land in der Entwicklung auf allen Gebieten sein Selbstvertrauen⁴¹ stärkt und sich weiter reformiert und öffnet, besonders auf dem religiösen Gebiet. Denn nur wenn man die Religionen Religionen sein lässt, können sie ihre kulturelle Kraft entfalten und neue Möglichkeiten für die Erneuerung der traditionellen Kultur eröffnen. So könnte die von der Regierung betonte „Soft Power“ der traditionellen Kultur durch die Religionen auf der Weltbühne zur Geltung gebracht werden.

Wie schließlich kann ein normales, gesundes, für die Anhebung des spirituellen Lebens der Menschen fruchtbares, „für Staat und Volk nützliches“ Verhältnis zwischen Staat und Religionen entstehen? Angesichts der Beziehungen zwischen Staat und Religionen im heutigen China ist das anscheinend keine leicht zu lösende Aufgabe. Denn die traditionelle Kultur und historische Erfahrung Chinas bieten dafür nicht viele Ressourcen, und das heute zwischen Staat und Religionen herrschende Verhältnis lässt kaum

40 Chin. *zhidao* 指導. Die chinesische Religionspolitik betont die Kompetenz und Aufgabe der Religionsbehörden von Partei und Staat, die Religionen in allen Belangen und Bereichen ihres Handelns „anzuleiten“ (*zhidao*). Anm. der Übersetzerin.

41 Chin. *zixin* 自信. Die Kommunistische Partei Chinas propagiert, in Abgrenzung gegen Einfluss von außen, das „vierfache Selbstvertrauen“ (*si ge zixin* 四个自信), nämlich das Vertrauen in den Weg des Sozialismus chinesischer Prägung, in die eigenen Theorien, in das eigene System und in die eigene Kultur. Anm. der Übersetzerin.

Raum für freie Entfaltung. Doch das bedeutet nicht, dass Chinas Gesellschaft und Religionen keine „politische Theologie“ [*zhengzhi shenxue* 政治神學] brauchen, die in diesem konkreten menschlichen und sozialen Kontext sowohl der Regierung als auch der Religion gegenüber anleitende Bedeutung hat. Auf diesem Gebiet kann die christliche Religion einen großen Beitrag leisten. Die zweitausendjährige Geschichte der christlichen Religion im Westen ist eine Geschichte von Konflikt, Zusammenprall, Dialog und wechselseitiger Anpassung zwischen Christentum und Politik. Diese zweitausend Jahre der Beziehungen zwischen Staat und Religion mit den konkreten Lebenserfahrungen und den daraus nach und nach entstandenen Überlegungen zu einer „politischen Theologie“ sollten für Chinas Menschen, Chinas Gesellschaft und Chinas Christen zu einer Ressource werden, die sie studieren und aus der sie Anregungen gewinnen können. Chinas Christen sollten entsprechend ihrer eigenen reichen und konkreten Glaubens- und Existenzenerfahrung für das künftige christliche Leben eine nach Möglichkeit befolgbare Regeln setzende eigene „christliche politische Theologie“ erkunden.

Fazit

An der Geschichte der Konversion der griechisch-römischen Welt zum Christentum haben wir gesehen, über welchen Reichtum an menschlichen und spirituellen Ressourcen (Gnade) das Christentum verfügt und wie die ersten Christen, nachdem sie das Geschenk des Glaubens geteilt hatten, aus der jüdischen Welt hinausgingen, in die griechisch-römische Welt eintraten (und natürlich auch in die östliche persische Welt) und sich im ständigen Prozess der Evangelisierung – der Inkulturation des Glaubens – selbst vervollständigten. Ebenso müssen die chinesischen Christen heute es als ihren „Auftrag“ und ihre „Berufung“ ansehen, auf die Bedürfnisse der chinesischen Gesellschaft zu antworten. Sie müssen aus den „Kirchen“ in die Gesellschaft gehen und, indem sie mit ihrem eigenen Glaubensleben, ihren Gedanken und Erfahrungen auf die individuellen und spirituellen Bedürfnisse der Menschen antworten, ihren Evangelisierungsauftrag erfüllen. Eben dies ist der Prozess der Inkulturation des christlichen Glaubens in China.

Monumenta Serica *Journal of Oriental Studies*

Vol. LXX (2022) 2

Monumenta Serica Institute, Sankt Augustin 2022
Published by Routledge
285 pp., Illus.
Print ISSN 0254-9948 • Online ISSN 2057-1690

Table of Contents:

Articles: Jens Østergaard Petersen: Whispering in Early China: On *Ouyu* and Its Synonyms • Yuri Pines: Han Feizi and the Earliest Exegesis of *Zuozhuan* • Robbert Zandbergen: The Ludibrium of Living Well: A Re-Evaluation of the Religious Worldview of the Xiang'er Commentary to the *Laozi* • Filippo Ugolini: *Queshi*: The Making of a Lost Book • John R. Williams: An Annotated Translation of Fang Yizhi's Commentary on Zhuang-Zi's "Butterfly Dream" Story • Sebastian Eicher: Beyond Shanghai: The Inland Activities of the London Missionary Society from 1843 to 1860 according to Wang Tao's

Diaries • Viatcheslav Vetrov: The World's Countability: On the Mastery of Divided Reference and the Controversy over the Count/Mass Distinction in Chinese.

Obituaries: Konrad Herrmann unter Mitarbeit von Siegmund Nahser und Antje Richter: Yang Enlin (1929–2014): Sein Leben und Werk zwischen China und Deutschland • Hartmut Walravens: Donald Daniel Leslie (1922–2020) in Memoriam

Reviews

Publications Received

Subscription:

Taylor & Francis
www.tandfonline.com/pricing/journal/ymon20

For all publications of Monumenta Serica Institute see:
www.monumenta-serica.de