

Zur Geschichte der Sinisierung des Katholizismus in China

Zhuo Xinping

Vorbemerkung: Seit einer programmatischen Rede Xi Jinpings zur Einheitsfrontarbeit im Jahr 2015 ist „Sinisierung“ (*Zhongguo-hua* 中国化) eine grundlegende religionspolitische Forderung des chinesischen Staates an die Religionen. Zhuo Xinping 卓新平 (geb. 1955) gilt als einer der Forscher, die seitens der chinesischen Religionswissenschaft diesen Begriff geprägt und vorgeschlagen haben. Zhuo kommt aus der Christentumsforschung. Er hat die Entwicklung der chinesischen Religionswissenschaft ab den späten 1980er Jahren maßgeblich mitbestimmt und dabei eine Sicht von Religion als Bestandteil menschlicher Kultur vertreten. Zhuo kam bereits 1978 zum Masterstudium ans Institut für Weltreligionen (IWR) der Chinesischen Akademie der Sozialwissenschaften in Beijing und war danach dort tätig, unterbrochen durch einen Promotionsaufenthalt an der LMU München in den 1980er Jahren. Von 1998 bis 2018 war Zhuo Direktor des IWR. Er war außerdem viele Jahre Vorsitzender der Chinesischen Vereinigung für Religionswissenschaft sowie von 2008 bis März 2023 Mitglied im Ständigen Ausschuss des Nationalen Volkskongresses.

Der folgende Text ist ein Vortrag, den Zhuo Xinping am 20. März 2023 vor Dozenten und Studierenden des Katholischen theologisch-philosophischen Seminars von Shaanxi in Xi'an hielt (vgl. *China heute* 2023, Nr. 1, S. 21). Kern des Textes ist die Vorstellung von fünf chinesischen Katholiken, die Zhuos Ansicht nach im Lauf der chinesischen Kirchengeschichte herausragende Beiträge für die Begegnung zwischen östlicher und westlicher Kultur und für die „Sinisierung“ der christlichen Theologie geleistet haben. Es handelt sich um anerkannte Größen der chinesischen Kirchengeschichte. Xu Guangqi (1562–1633) war einer der bedeutendsten Konvertiten, ein Staatsmann und Freund des Jesuitenmissionars Matteo Ricci. Ma Xiangbo (1840–1939), ursprünglich ein Jesuit, engagierte sich im Bildungswesen und gründete mehrere Hochschulen. Der Jesuit Xu Zongze (1886–1947), ein Nachfahre Xu Guangqis, gab in der Republikzeit die Zeitschrift *Revue Catholique* heraus, für die er selbst zahlreiche Beiträge verfasste, und schrieb grundlegende Werke zur chinesischen Kirchengeschichte. Wu Jingxiong (1899–1986) war Jurist und Diplomat, u.a. 1947–1949 Botschafter der Republik China beim Heiligen Stuhl; zu seinen christlichen Schriften gehört eine Übersetzung des Neuen Testaments und der Psalmen in die klassische chinesische Schriftsprache. Der Jesuit Zhang Chunshen (1929–2015) gilt als Pionier einer chinesisch inkulturierten Theologie, die er in Taiwan entwickelte. Zhuos Sicht auf diese fünf Gestalten ist keine innerkirchliche, sondern erfolgt aus der Perspektive eines nicht-christlichen chinesischen Religionswissenschaftlers an einem staatlichen Think Tank. Sein Fokus liegt deshalb auch darauf, wie diese fünf Persönlichkeiten

ten christliche Glaubenslehren mit Konzepten der traditionellen chinesischen Kultur verglichen, erklärten und verbanden, und teilweise auch darauf, wie sie die Rolle und den Nutzen des Christentums für die Entwicklung Chinas sahen.

Wir danken Professor Zhuo für die freundliche Erlaubnis, sein Vortragsmanuskript mit dem Titel „Tianzhujiao Zhongguohua sixiang de lishi fazhan“ 天主教中国化思想的历史发展 zu übersetzen und zu publizieren, und Professor Leopold Leeb (Renmin University of China) für die Übersetzung aus dem Chinesischen. Anmerkungen des Übersetzers und der Redaktion sind als solche gekennzeichnet, Ergänzungen im Text stehen in eckigen Klammern. kwt

1. Die geistigen Ursprünge der „Sinisierung“ (*Zhongguo hua* 中国化) des Katholizismus

In den Lehrtexten und Dokumenten der *jingjiao* 景教 [„Leuchtende Lehre“, ostsyrische Kirche, auch als „Nestorianer“ bezeichnet] im China der Tang-Dynastie [618–907] mischten sich Elemente der persischen Religion mit chinesischen Elementen aus Konfuzianismus, Buddhismus und Daoismus. In der Terminologie, in der Art der Argumentation und in den moralischen Prinzipien kann man deutliche Spuren davon erkennen, dass die *jingjiao* einen Kompromiss und eine Verschmelzung mit traditionell chinesischen Ideen und chinesischer Religion eingegangen ist.

Die *jingjiao* muss in China wohl dasselbe Gefühl gehabt haben wie der Buddhismus bei seiner Verbreitung im Land, beide waren sich bewusst: „Ohne Unterstützung des Landesherrn können religiöse Zeremonien schlecht bestehen.“¹ Daher wurden die konfuzianischen Ideen von Loyalität und kindlicher Pietät übernommen und weiterverbreitet. Im Text der Stele von Xi'an werden die Tang-Kaiser gepriesen, dort heißt es:

*Der Herrscher des Landes hilft bei der Verbreitung der heiligen Lehre, die heilige Lehre aber verstärkt die Herrlichkeit des Herrschers, daher hängt die Ausbreitung der heiligen Lehre von der Unterstützung des Königs ab.*²

Die *jingjiao* hat ihre Gläubigen auch dazu angehalten, den Herrscher zu respektieren und den Eltern zu dienen, und sie haben die Ahnenverehrung und ähnliche chinesische Gebräuche toleriert. Im Text der Stele von Xi'an steht das

1 *Bu yi guo zhu, ze fashi nan li* 不依国主, 则法事难立, ein Zitat aus *Gaoseng zhuan* 高僧传 (Biographien eminenter Mönche), „Shi Dao'an zhuan“ 释道安传 (Biographie des Mönchs Dao'an). [Das *Gaoseng zhuan* wurde im 6. Jh. von dem buddhistischen Mönch Huijiao 慧皎 kompiliert. Anm. der Red.]

2 Siehe Yang Manuo 阳玛诺 (Emanuel Diaz SJ [1574–1659]), *Tang jingjiao bei song zheng quan* 唐景教碑颂正詮 (Erläuterungen zum Text der *jingjiao*-Stele aus der Tang-Zeit).

Wort „Siebenmal wird ein Lobgebet gehalten, so werden Lebende und Tote beschützt“ (*qi shi li zan, da pi cun wang* 七时礼赞, 大庇存亡), das heißt, man hat für die Lebenden und für die Verstorbenen um Schutz gebetet. Die christliche Tradition beinhaltet ebenfalls kindliche Pietät und Nächstenliebe, „aber die Kombination von kindlicher Pietät und Ahnenverehrung ist tatsächlich dem Einfluss des konfuzianischen Gedankenguts auf die *jingjiao* zu verdanken“.³

Bei ihrer Ausbreitung in China hat die *jingjiao* aber noch viel mehr auf die buddhistische Terminologie und buddhistische Denkformen vertraut; der Buddhismus war zu der Zeit sehr populär. Der nestorianische Mönch Jingjing 景净 hat auch geholfen, buddhistische Sutren zu übersetzen, und daher hat er oft buddhistische Termini benutzt, um die Lehren der *jingjiao* zu erklären. Das Wort *aluohu* 阿罗诃, das für „Gott“ benutzt wird, wurde aus dem buddhistischen *Miaofa lianhua jing* 妙法莲华经 (Lotos-Sutra) entlehnt.⁴ Außerdem gibt es in den chinesischen Texten der *jingjiao* noch viele andere theologische Begriffe, die allesamt vom Buddhismus herkommen, so *shizun* 世尊 („Welt-Herrlicher“, gebraucht für Jesus), *seng* 僧 („Mönch“, gebraucht für Priester), *dade* 大德 („Große Tugend“, für Bischof), *sanyi miaoshen* 三一妙身 („Drei-Eins Wunderbare Personen“, für die Trinität), *mishihe* 弥施诃 für Messias, *jingfeng* 净风 („reiner Wind“, für den Heiligen Geist), *sudan* 娑殚 für Satan, *si* 寺 („Pagode“, für Kirche), *foshi* 佛事 („buddhistische Zeremonie“, für die Messe) und Worte wie *cihang* 慈航 (Barmherziges Übersetzen über den Fluss, Rettung), *ci'en* 慈恩 (Gnade), *miaoyou* 妙有 (wunderbares Sein), *fazhu* 法主 (Herr des Gesetzes), *fawang* 法王 (König des Gesetzes), *gongde* 功德 (Verdienste), *da shizhu* 大施主 (Almosengeber), *pu jiudu* 普救度 (allgemeine Rettung), *jiudu wubian* 救度无边 (grenzenlose Rettung) usw.

Gleichzeitig hat die *jingjiao* auch daoistisches Denken und daoistische Termini übernommen. Einige Ausdrücke der Stele von Xi'an haben ziemlich deutlich daoistische Anklänge, so etwa *changran zhen ji, xian xian er wu yuan, yao-ran ling xu, hou hou er miao you* 常然真寂, 先先而无元, 杳然灵虚, 后后而妙有 (ewige Wahrheit und Ruhe, das Erste von allen und ohne Ursprung, wunderbar und geistig, das letzte aller Dinge und immer bestehend), *wu yuan zhen zhu* 无元真主 (der ursprungslose wahre Herr), *gu yuan feng er sheng er qi* 鼓元风而生二气 (er rührte an den ersten Wind und erzeugte so die beiden Elemente), *hunyuan zhi xing, xu er bu ying* 浑元之性, 虚而不盈 (die ursprüngliche Natur war leer und nicht voll) usw., all diese Ausdrücke sind im Stil des *Daodejing* 道德经 geschrieben. Außerdem gibt es auf der Stele den Satz *Zong zhou de sang, qing jia xi sheng. Ju Tang dao guang, jing feng dong shan* 宗周德丧, 青驾西升. 巨唐道光, 景风东扇, was metaphorisch darauf hinweist,

dass Laozi auf einem Rind reitend nach Westen zog, dass aber die *jingjiao* von dort nach Osten kam, also eine Revitalisierung der Lehren des Laozi sei. Die geographische Beschreibung auf der Stele: *Daqin guo nan tong shanhu zhi hai, bei ji zhongbao zhi shan, xi wang xianjing hualin, dong jie changfeng ruoshui* 大秦国南统珊瑚之海, 北极众宝之山, 西望仙境花林, 东接长风弱水 („Das Land von Daqin hat im Süden ein Korallenmeer, im Norden Edelsteinberge, im Westen reicht es bis zu den Blütenwäldern im Land der Unsterblichen und im Osten bis zu den ständigen Winden und schwachen Wassern“) ist den Formulierungen nachgebildet, die aus dem Mythenzyklus um die Xiwangmu 西王母 (Muttergottheit aus dem Westen) bekannt sind.⁵

Während der mongolischen Yuan-Dynastie, also im 13. Jh., wurde die katholische Lehre von Europa aus in China verbreitet. In jener Periode kam zu den oben erwähnten Elementen noch die Übersetzung der Schriften hinzu. Angeblich hat ja Giovanni da Montecorvino [1247–1328] schon christliche Texte ins Mongolische übersetzt, was sehr bemerkenswert ist. Montecorvino erreichte Dadu [das heutige Peking] im Jahr 1294, und zwar auf dem Seeweg von Indien her. Zu dem Zeitpunkt war Kublai Khan gerade verstorben, aber Montecorvino wurde von [dessen Nachfolger] Timur in Peking empfangen und es wurde ihm gestattet, in Peking zu leben und frei die Religion zu verbreiten. Danach hat er Kirchen gebaut und die Schriften ins Mongolische übertragen. Dadurch wurde die katholische Kirche erstmals in China verwurzelt. Er übersetzte Gebete und die Psalmen in die lokale Sprache, und in einem Brief von 1305 schrieb er:

Ich habe in der Hauptstadt Khambaliq [dem heutigen Peking] eine Kirche gebaut. Vor sechs Jahren war der Bau fertig, und ich habe ihn um einen Glockenturm erweitert, darin hängen drei Glocken. Seit ich hier bin, habe ich mehr als sechstausend Menschen getauft.

Ich habe etwa 150 Knaben bei mir aufgenommen [...], alle ohne jeden Glauben und ohne Bildung. Ich habe diese Kinder getauft und ihnen Griechisch und Latein beigebracht. Dazu habe ich den Psalter sowie dreißig Hymnen und zwei Breviertexte in die Lokalsprache übersetzt. Unter den aufgenommenen Knaben sind schon elf, die die zeremoniellen Gesänge beherrschen. Ich habe einen Chor gegründet, und jeden Sonntag tun sie abwechselnd in der Kirche ihren Dienst. Ob ich in der Kirche oder anderswo bin, die Knaben können ihren Dienst erfüllen. Der Psalter und die anderen Texte werden von den Knaben abgeschrieben und so vervielfältigt. Der Khan erfreut sich an den kirchlichen Gesängen. Die heiligen Zeremonien werden von mir zusammen mit den Knaben gefeiert.⁶

3 Zhu Qianzhi 朱谦之, *Zhongguo jingjiao* 中国景教, Beijing: Renmin chubanshe 1993, S. 144.

4 Anmerkung des Übersetzters: Das Wort *aluohu* wird meist als Transliteration des syrischen *aloha* (= Elohim, Gott) erklärt. Dass es auch im *Miaofa lianhua jing* erscheint, wird selten erwähnt.

5 Siehe Zhu Qianzhi, *Zhongguo jingjiao*, S. 150-152.

6 Zhang Xinglang 张星烺, *Zhong Xi jiaotong shiliao huibian* 中西交通史料汇编, Bd. 1, Beijing: Zhonghua shuju 1977, S. 219.

Das „kaiserliche Gehalt“, das der Yuan-Kaiser diesem Missionar gewährte, war das erste Beispiel für die Alimentation ausländischer Missionare durch die chinesische Regierung. Dies demonstriert wiederum die einzigartige chinesische Tradition bezüglich der Beziehung zwischen Staat und Religion, nämlich „Vorrang des Staates und Unterordnung der Religion“ (*zheng zhu jiao cong* 政主教从).

Ob es aus der Mongolenzeit Spuren einer Übertragung der heiligen Schriften ins Han-Chinesische gibt, ist eine weitere Frage, die sich zu erforschen lohnt. In akademischen Kreisen gibt es die noch nicht verifizierte Theorie, dass die universelle Verwendung des Han-Chinesischen in der Mongolenzeit vorangetrieben wurde, das heißt, durch „Assimilation“ (*tonghua* 同化) an das Mongolische wurde Han-Chinesisch damals zur generell benutzten „Standardsprache“ (*putonghua* 普通话). Wenn aber das Bewusstsein für „Han-Chinesen“ (*Han ren* 汉人) und „Han-Chinesisch“ (*Han yu* 汉语) so eng mit der Mongolenzeit verbunden war, sollte es bei der Übersetzung der Bibel doch wenigstens ein bisschen Einfluss gehabt haben, oder? Außerdem gab es eine Entwicklung der katholischen Bistümer, im Norden war Khambaliq, also das heutige Peking, das Zentrum, im Süden aber gab es ebenfalls einige Bistümer, und daher sprachen die Europäer von „Khitani“ („Nordchinesen“) und „Manzi“ („Südchinesen“), aber in unseren Forschungen sind wir diesen Dingen nur wenig auf den Grund gegangen. Von den Forschungen zum Christentum in der Yuan-Dynastie kommen wir natürlich auch auf den vielfältigen interkulturellen Austausch über die zwei Routen der Seidenstraße, sei es durch Innerasien oder über das Meer; auch hier sollten wir unseren Horizont noch erweitern.

Der Jesuit Michele Ruggieri [1543–1607] begann als erster auf Chinesisch zu schreiben, und schon im Jahre 1581 verfasste er in Macau sein erstes Manuskript, betitelt *Tianzhu shengjiao shilu* 天主教实录 (*Wahre Lehre der Heiligen Kirche des Himmelsherrn* (auf Latein *Vera et Brevis Divinarum Expositio*), das dann im Jahr 1584 [in Macau] gedruckt wurde. Xu Zongze 徐宗泽 beurteilte dies so:

Der erste katholische Missionar, der in China missionieren wollte, war eigentlich Franz Xaver, aber leider starb er zu früh. Später haben Ruggieri und Ricci seinen Traum verwirklicht. Im Jahr 1583 konnten diese beiden in China Fuß fassen, und sie bauten eine Kapelle in Zhaoqing in der Provinz Guangdong. Damals verstand Ruggieri schon, dass schriftliche Texte ein notwendiges Werkzeug zur Glaubensverbreitung waren, und so veröffentlichte er 1584 sein Werk Tianzhu shengjiao shilu, was auch die erste Publikation der katholischen Missionare nach ihrer Ankunft in China war.⁷

Es war der allererste katholische Katechismus in chinesischer Sprache, und er benutzte auch erstmals den chine-

sischen Ausdruck *tianzhu* 天主 (Herr des Himmels) für „Gott“. Damit wurden dann die Erschaffung des Menschen und der Engel durch Gott (*ren shen you tianzhu suo zao* 人神由天主所造), die von Gott gegebenen zehn Gebote (*tianzhu ding you shi jie ming ren zunshou* 天主定有十诫命人遵守), die Verehrung Gottes als notwendige Voraussetzung für die Rettung der Seele des Menschen (*ren yu jiu ling xu fushi tianzhu* 人欲救灵须服事天主) und andere Grundprinzipien erklärt. Aus dieser Perspektive gesehen war die Glaubensverkündigung in chinesischer Sprache durch Michele Ruggieri eine grundlegende Pionierleistung. Er war der erste, klarerweise auch noch vor Matteo Ricci.

Matteo Ricci (1552–1610) war der erste Missionar, der sich „Konfuzianer aus dem Westen“ (*xiru* 西儒) nannte, und er studierte die chinesische Tradition und Kultur mit großem Eifer. Er hat auch aktiv in beide Richtungen übersetzt. Sein Hauptaugenmerk galt der konfuzianischen Tradition, er hatte seine eigene Interpretation der *Sishu zhangju* 四书章句 (Gesammelte Kommentare zu den Abschnitten und Sätzen der Vier Bücher [des neokonfuzianischen Philosophen Zhu Xi 朱熹]). Zudem war er auch einer der ersten, der die Vier Bücher (*si shu* 四书) des Konfuzianismus in eine westliche Sprache übersetzte. Seine lateinische Version der Vier Bücher war eine Pionierleistung, der weitere Übersetzungen chinesischer Klassiker durch westliche Gelehrte folgten. Daher wird Ricci auch manchmal der Ehrentitel „Vater der Sinologie“ gegeben. Durch sein Beispiel hat Ricci bewirkt, dass auch spätere westliche Missionare sich mit der konfuzianischen und anderen chinesischen Traditionen beschäftigten, sie studierten und übersetzten, und so verbreiteten sie das Wissen über die chinesische Welt im Westen; sie waren also wichtige Botschafter im damaligen Kulturaustausch zwischen Ost und West.

Der spanische Jesuit Diego de Pantoja (1571–1618) kam ebenfalls zu jener Zeit nach China. Er war eine der wichtigsten Figuren im geistig-kulturellen Austausch zwischen dem China der Ming-Zeit [1368–1644] und Spanien. Außerdem war er immens wichtig für die Verbreitung des Glaubens, für die er einen „Pfad durch den Urwald bahnte“. Im Jahr 1601 erreichte er zusammen mit Ricci die Hauptstadt Peking, und Pantoja wurde zu einem aktiven frühen Verfechter und Praktiker der „Methode Riccis“, nämlich der „Akkommodationsmethode“, bei der sich die Jesuiten an die chinesische Kultur und Denkweise „anpassten“ (*shiying* 适应). In den Fragen des „Inhalts der Verkündigung“ und der „Methode der Verkündigung“ bildeten sich bei den Missionaren zwei Richtungen, wovon die eine „Anpassung an die örtlichen Gewohnheiten“ forderte, dazu eine gewisse Flexibilität in der Methode und Auswahl der verkündeten Glaubensinhalte. Diese Richtung wurde u.a. von Ricci und Pantoja vertreten. Die andere Richtung betonte „Treue zu den originalen Inhalten“, sie wollte den „Originalton und ursprünglichen Geschmack“ (*yuan zhi yuan wei* 原汁原味) des Glaubens vermitteln, und sie verbot jegliche Veränderung oder Anpassung der Glaubensinhalte.

7 Xu Zongze 徐宗泽 (Hrsg.), *Ming Qing jian Yesuhuishi yizhu tiyao* 明清间耶稣会士译著提要, Beijing: Zhonghua shuju 1989, S. 2.

te an die Ortskultur. Diese zweite Richtung war natürlich gegenüber der „Methode Riccis“ ziemlich skeptisch und kritisch eingestellt, ihre Vertreter lehnten diese ab und schlugen den entgegengesetzten Weg ein. Die Tatsachen der Geschichte zeigen jedoch, dass die „kulturelle Anpassung“ (*wenhua shiying* 文化适应) von Ricci und Pantoja korrekt und tragfähig war, und es konnte dadurch eine kirchliche Entwicklung in China erreicht werden, außerdem ein enormer kultureller Einfluss. Die andere Richtung hat später den sogenannten „Ritenstreit“ losgetreten, was letztlich zum Verlust der „Legalität“⁸ der katholischen Missionsarbeit in der Qing-Dynastie [1644–1911] führte, denn durch das „Verbot des Christentums“ wurden die vorigen Errungenschaften zunichte gemacht. Von der Geschichte des Kulturaustauschs zwischen China und Spanien her betrachtet ist Pantojas Eifer bei der „Akkommodation“ und „Integration“ bis heute ein wichtiger Beitrag, als Mahnung und Anregung.

In dem Prozess der heute so viel gepriesenen „Globalisierung“ war Xu Guangqi 徐光启 [1562–1633] eine der ersten chinesischen Schlüsselfiguren, denn er hatte eine offene Haltung zu neuem Wissen und der anderen Kultur und hat faktisch die Einführung von Wissenschaft, Technologie und neuem Denken gefördert und dadurch die „kulturellen Außengrenzen“ des vormodernen China „nach außen verlegt“. Als die Ming-Dynastie noch in ihrem Schlaf der „nationalen Isolation“ versunken war, wurde Xu Guangqi mit seiner offenen und freundlichen Haltung den westlichen Missionaren gegenüber und mit seiner Akzeptanz der „himmlischen Wissenschaften“ (*tianxue* 天学)⁹ und des „praktischen Wissens“ (*shixue* 实学) zum ersten Chinesen, der Chinas Tor zu öffnen versuchte und „die ganze weite Welt zu sehen begann“ (*fang yan kan shijie* 放眼世界). Er war ein Pionier in der Einführung westlichen Wissens. Er hatte wirklich einen „globalen Horizont“. Er rief seine Landsleute auf, sich selbst und die Welt neu anzuschauen, er war also ein „Prophet“ und ein „Vorläufer“. Die historische und heutige Bedeutung von Xu Guangqi liegt nicht nur darin, dass er westliche Wissenschaft und Technologie einführte und dieses „praktische Wissen“ hochschätzte, sondern noch mehr darin, dass er die Einheit und die vielfältigen inneren Wechselbeziehungen des westlichen Kultursystems sah und dass er so nicht künstlich das „praktische Wissen“ vom „himmlischen [theoretischen] Wissen“ abtrennte. Für Xu Guangqi war das „praktische Wissen“ eine Art „westliches Wissen zum Nutzen Chinas“ (*xixue Zhong yong* 西学中用) mit dem Ziel, durch die Aneignung

des „westlichen Wissens“ schließlich eine „Übertreffung“ (*chaosheng* 超胜) des westlichen Wissens zu erreichen. Daher war für ihn das Lernen von westlichen Dingen ein Mittel, um China zu helfen, es war nicht „sklavische Anbetung des Westens“ (*chong yang mei wai* 崇洋媚外) oder „totale Verwestlichung“ (*quanpan xihua* 全盘西化). Wer immer von einer anderen Kultur lernen möchte, muss eine „offene“ und „freimütige“ Sichtweise und Haltung haben. Daher hat Xu Guangqi in seinem *Bianxue zhangshu* 辨学章疏 (Memorandum zur Verteidigung der [christlichen] Lehre) erklärt, dass es „keinen Unterschied zwischen [geographischer] Nähe oder Distanz gibt, wenn es um das Wohl der Nation geht“ (*gou li yu guo, yuan jin he lun yan* 苟利于国, 远近何论焉). Wissenschaft kennt keine Landesgrenzen, und um moderne Technologien nach China zu bringen, musste man damals die geographischen Grenzen überwinden und auch die mentalen Hürden überspringen, die sich in populären Ausdrücken wie *Hua yi zhi fang* 华夷之防 (Chinesen sollen sich vor Barbaren hüten) niederschlugen. Im Bereich der Bildung erreichten Xu Guangqi und die anderen Elitefiguren der späten Ming-Dynastie eine Idee der „Globalität“. Das hat auch ein anderer christlicher Gelehrter, Wang Zheng 王徵 [1571–1644], ausgedrückt:

*Bei Bildung kommt es nicht auf grob oder fein an, sondern ob es den Menschen nützt. Bei einer Person kommt es nicht darauf an, ob sie aus China oder aus dem Westen kommt, sondern ob sie dem Himmel gehorcht.*¹⁰

Die anti-imperialistische Bewegung, die seit dem frühen 20. Jahrhundert in allen Regionen Chinas an Raum gewann, hat auch die katholische Kirche in China erschüttert. In dieser Zeit des sozialen Wandels war die Kirche mit der Frage der Stellung der chinesischen Gläubigen in der Kirche konfrontiert. Manche der ausländischen Missionare sympathisierten mit dem Nationalismus der chinesischen Katholiken (*ai guo ai jiao* 爱国爱教), sie forderten auch, dass die chinesische Kirche von Chinesen geleitet werden müsse, also unabhängig und autonom sein müsse. Der belgische Lazaristenpater Vincent Lebbe [1877–1940] dachte, es sei ein methodischer Fehler, dass es keine chinesischen Bischöfe gebe. Er gab den Slogan „China den Chinesen“ aus und gründete einen Verein, der die chinesischen Katholiken zur Glaubensverbreitung anregte. Im Jahre 1912 haben die chinesischen Priester Wang Jinren 王近仁, Cheng Jiesan 成捷三, Liu Junqing 刘俊卿 und andere einen „Verein der Gläubigen Chinas“ (Zhonghua jiaoyou lianhehui 中华教友联合会) organisiert. Dies war ein anfänglicher Versuch, die Kirchenverwaltung in chinesische Hände zu legen; bald wurde so die Katholische Aktion auch in China etabliert. In jener Zeit haben Ying Lianzhi 英敛之, Ma Xiangbo 马相伯 und andere aktiv die Sinisierung der ka-

8 Anmerkung des Übersetzers: Es gab nie eine offizielle Erlaubnis für missionarische Arbeit in den Provinzen Chinas, die Missionare waren nur geduldet. Der Einfluss des Ritenstreits ist umstritten.

9 Anmerkung des Übersetzers: Der Ausdruck *tianxue* („himmlisches Wissen“, „Studien des Himmels“) wurde von den Jesuiten erfunden und bezeichnete die verschiedenen Disziplinen (u.a. Astronomie, Geometrie), die sie nach China brachten, aber auch kosmologische, metaphysische und theologische Schriften (Studien zum „Himmelsherrn“). Der Ausdruck wird heute nicht mehr verwendet.

10 *Xue yuan bu wen jing cu, zong qi you ji yu shi; ren yi bu wen Zhong xi, zong qi bu wei yu tian* 学原不问精粗, 总期有济于世; 人亦不问中西, 总期不违于天. Xu Zongze (Hrsg.), *Ming Qing jian Yesu huishi yizhu tiyao*, S. 298.

tholischen Kirche gefordert. Diese Entwicklungen haben auch die Kurie in Rom beeinflusst, so dass man sich dort entschieden hat, die Sinisierung der chinesischen Kirche zu fördern. Im Jahr 1919 hat Papst Benedikt XV. eine Enzyklika veröffentlicht, die Maßnahmen zur „Sinisierung“ einleitete.¹¹ Ein wichtiger Punkt war, dass man begann, erneut mit dem Konfuzianismus in Dialog zu treten, und so wurden im Dezember 1939 die Verbote [der chinesischen Riten] aufgehoben, die zwei Jahrhunderte in Kraft gewesen waren. Ein zweiter Punkt war die Ausbildung und der verstärkte Einsatz von chinesischen Klerikern in verantwortungsvollen Positionen.

2. Spezielles Gedankengut in der Entwicklung der „Sinisierung“ des Katholizismus

- 2.1 Der Beginn eines „Chinabewusstseins“ bei Xu Guangqi
- 2.2 Die Intention der Universitätsgründungen (Aurora und Fudan) bei Ma Xiangbo
- 2.3 Die Publikationstätigkeit von Xu Zongze, gegründet auf der chinesischen Kultur
- 2.4 Theologisches Denken „Jenseits von Ost und West“ bei Wu Jingxiong
- 2.5 Die „Inkulturation“ der Theologie bei Zhang Chunshen

Als das Christentum sich in China verbreitete, hat es zunächst die chinesischen Intellektuellen etwas mehr beeinflusst. Dadurch kam es zu einem Vergleich zwischen östlicher und westlicher Kultur, und die „Sinisierung“ der christlichen Theologie und der Katechismuslehren wurde innerhalb der katholischen Kirche in China ausgetragen. Dieser Austausch begann schon in der Ming- und Qing-Dynastie, und in der Ära der Republik China [1911–1949] wurde dies weiterentwickelt. Unter den chinesischen Katholiken gab es viele, die wichtige Beiträge zur theoretischen Forschung und zum Kulturaustausch lieferten, darunter Xu Guangqi, Li Zhizao 李之藻, Yang Tingyun 杨廷筠, Wang Zheng, Qu Taisu 瞿太素, Luo Wenzao 罗文藻, Wu Yushan 吴渔山, Ma Xiangbo, Ying Lianzhi, Xu Zongze, Lu Zhengxiang 陆徵祥, Huang Jialü 黄嘉略 (Arcade Huang), Yu Bin 于斌, Fang Hao 方豪, Wu Jingxiong, Luo Guang 罗光 und andere. Unter ihnen war Xu Guangqi der erste, der in einem weltgeschichtlichen Sinn das Fenster Chinas zur Welt hin öffnete, während Ma Xiangbo, Xu

Zongze, Wu Jingxiong und Zhang Chunshen theoretische Grundlagen zur „Sinisierung“ lieferten und daher auch herausragende Bedeutung haben.

2.1. Der Beginn eines „Chinabewusstseins“ (*Zhongguo yishi* 中国意识) bei Xu Guangqi

Xu Guangqi 徐光启 (1562–1633) war ein Politiker, Denker und Wissenschaftler am Ende der Ming-Dynastie. Weil er den katholischen Glauben annahm, war er auch ein bekannter chinesischer Katholik, und er gilt als wichtigste der „drei Säulen“ der Kirche in jener Zeit (zusammen mit Li Zhizao und Yang Tingyun).¹² Die Lebenszeit von Xu Guangqi fiel zusammen mit der kritischen Wandlungsphase der chinesischen Gesellschaft am Ende der Ming-Dynastie, als die alte feudale chinesische Gesellschaft offensichtlich in einer Zerfallsphase war und man den frühen Kapitalismus in China schon keimen sah. Der Hof aber hielt starr an der strengen Isolationspolitik fest, man verbot den Seehandel, es gab also keinen freien Handelsaustausch und keinen Kontakt zur Außenwelt, und so verpasste man die historische Gelegenheit, ganz natürlich und leicht sich dem Kapitalismus hinzuwenden. Xu Guangqi sah die politische und wirtschaftliche Situation der Ming-Dynastie, und ein wichtiger Faktor bei seiner Hinwendung zum Katholizismus war, dass er „westliches Wissen“ nach China bringen wollte, um Chinas Rückständigkeit aufzuheben; er wollte mit „westlicher Wissenschaft“ „das Land reich“ und „die Politik effektiver“ machen. In diesem Sinn kann man sagen, dass Xu Guangqi der erste war, der eine „Öffnung nach außen“ (*dui wai kaifang* 对外开放) forderte. Seine Forderung, „westliches Wissen hereinzuholen“, kam jedoch schon zu spät, man konnte die Misere Chinas damals nicht mehr ändern. Das Ergebnis war, dass Xu Guangqi in der feudalen politischen Welt der Ming-Dynastie praktisch keinen Einfluss hatte.

Xu Guangqi unterhielt freundschaftliche Beziehungen zu den westlichen Missionaren und half ihnen, „himmlisches Wissen“ und „praktisches Wissen“ nach China zu bringen, aber gleichzeitig betonte er auch, dass dieses „westliche Wissen zum Nutzen Chinas“ sein müsse. Das zeigt, dass Xu ein klares „Chinabewusstsein“ hatte. In seinem Herzen hoffte er, dass man durch die Aneignung des „westlichen Wissens“ im Letzten eine „Übertreffung“ des westlichen Wissens erreichen könne. Daraus kann man ersehen, dass die Intention von Xu Guangqi beim Erwerb westlichen Wissens die Stärkung Chinas war. Er wollte keine „sklavische Anbetung des Westens“, und er wollte si-

11 Anmerkung der Redaktion: Im hier gemeinten Rundschreiben *Maximum illud* vom 30. November 1919 forderte Papst Benedikt XV. eine generelle Neuorientierung der weltweiten Missionspraxis, u.a. die Entflechtung der Mission von politischen Interessen und eine fundierte Ausbildung des einheimischen Klerus. Das Rundschreiben bezog sich nicht speziell auf die Situation der Kirche in China. Zu *Maximum illud* siehe auch Karl Josef Rivinius SVD, „Vor 100 Jahren: China und der Versailler Friedensvertrag von 1919“, in: *China heute* 2018, Nr. 4, S. 243–249.

12 Anmerkung der Redaktion: Zu Xu Guangqi siehe auch den Hirtenbrief des damaligen Shanghaier Bischofs Jin Luxian 金鲁贤 (1916–2013) zu Chinesisch Neujahr 2012 mit dem Titel „Xu Guangqi – ein Mann für alle Jahreszeiten“ („Xu Guangqi – yiwei shehe renhe shidai de ren“ 徐光启 – 一位适合任何时代的人), deutsche Übersetzung von Anton Weber SVD in *China heute* 2012, Nr. 1, S. 39–46.

cher keine „totale Verwestlichung“. Bei der Einführung des „praktischen Wissens“ hatte Xu Guangqi zwei Überlegungen: Erstens wollte er China stärken, und daher sagte er:

Ich denke ständig an die Schwäche unseres Landes. Wir könnten zehnmal mehr Wohlstand haben, und überall rede ich zu den Menschen von der Methode, unser Land zu stärken. Der Reichtum eines Landes beruht aber auf der eigenen Produktion [ben ye 本业], die Stärke eines Landes beruht auf gutem Militär [zheng bing 正兵].¹³

In etwas konkreteren Worten heißt das, er dachte, die Landwirtschaft und das Militär seien die Basis eines starken Landes, aber um dies wirklich zu erreichen, brauchte es Öffnung nach außen. Man musste von den Staaten, die auf diesen Gebieten weiter entwickelt waren, lernen, man musste sich anstrengen, dieses Wissen nach China zu bringen. Sein zweiter Gedankengang war, dass die Vorteile der westlichen Wissenschaften die Schwachstellen der chinesischen Wissenschaft und Technik ausgleichen konnten. So hoffte er, durch die Einführung der westlichen Wissenschaften einen Ausgleich zu schaffen oder am Ende sogar den Westen zu übertreffen. Xu Guangqi war sich bewusst, dass es einige Schwachstellen im traditionellen chinesischen System von Wissenschaft und Technik gab, man betonte zu stark das Anhäufen von Erfahrung, hatte aber kein wissenschaftliches System, „und obwohl es viele dicke Bücher gibt, ist es unmöglich, die Gründe für einzelne Dinge herauszufinden“.¹⁴ Wenn aber die „Gründe“ (*suoyiran* 所以然) nicht klar sind, ist es schwer, einen Fortschritt im wissenschaftlichen Sinn zu machen, dann wird man nur ewig auf der Ebene eines technischen Handwerkers bleiben. Aufgrund dieser Einsicht begann Xu Guangqi, zusammen mit den europäischen Missionaren westliche wissenschaftliche Werke zu übersetzen. Er erklärte viele technische und wissenschaftliche Grundsätze, und er hoffte, dass diese Übersetzungen eine Hilfe seien, um die Schwachstellen Chinas mit den Stärken des Westens zu kompensieren. Er betonte hier das „praktische Wissen“ des Westens und hoffte, dass die Chinesen möglichst bald diese notwendigen Grundsätze und Wissens Elemente lernen würden, so dass man im heftigen Wettbewerb der Nationen sich nicht eines Tages schämen müsste, „es so spät gelernt zu haben“ (*xi zhi wan ye* 习之晚也).

Xu Guangqi erkannte auch, dass die westliche Wissenschaft eine starke Tradition in der Grundlagenforschung und logischen Schlussfolgerung hat, und er hoffte, dass China auch in diesem Bereich Fortschritte erzielen würde. Die Einführung der westlichen Wissenschaft hat aber keine „Verwestlichung“ bedeutet, im Gegenteil: Xu Guangqi hatte ein klares Ziel der westlichen Wissenschaft gegenüber. Als er die Kompilierung des *Chongzhen lishu* 崇禎历书 (Ka-

alendarische Abhandlungen der Regierungszeit Chongzhen) leitete, hat er klargestellt, dass man, wenn man „übertreffen will, zuerst gut lernen muss“ (*yu qiu chaosheng, bixu hui tong* 欲求超胜, 必须会通). Er betonte, dass die Aufnahme von „westlichem Wissen“ und „praktischem Wissen“ zum Nutzen Chinas sei, und das Ziel sei eigentlich das „Übertreffen“. Daraus kann man sehen, dass Xu Guangqis Offenheit nach außen und seine Aufnahme westlichen Wissens eigentlich von einem starken „Chinabewusstsein“ getragen waren; obwohl er forderte, dass die chinesische Wissenschaft an die „internationale Wissenschaft Anschluss finden“ müsse, so war doch sein Ziel, dass die chinesische Wissenschaft aus ihrer historischen ziellosen Kreisbewegung ausbrechen und endlich selbständig und initiativ werden könnte.

In der Frage des ethischen Denkens folgte Xu Guangqi dem „himmlischen Wissen“. Er meinte, dieser Glaube könne das Denken der Chinesen auf eine höhere Ebene bringen, aber auch auf diesem Gebiet hat Xu Guangqi den Glauben an „himmlisches Wissen“ mit chinesischer Kultur und dem Fortschritt der chinesischen Gesellschaft verbunden. Er erklärte den katholischen Glauben an das „Reich Gottes“ (*tianguo* 天国) mit der „Welt der großen Einheit“ (*datong shijie* „大同“ 世界), was die Chinesen leicht akzeptieren können. Mit dieser „Welt der großen Einheit“ hat er das ideale Reich erläutert, in dem „alle Völker friedlich und die Nationen reich“ (*wan min he, guo jia fu* 万民和, 国家富) sind. Man muss zugeben, dass Xu Guangqis Verständnis des „himmlischen Wissens“ etwas zu idealisiert und zu einfach war, aber dass er in seinem Glauben das „Chinabewusstsein“ bewahrt hat, ist wichtig, denn so hat er zu einem gewissen Grad westliches und chinesisches kulturelles Denken kombiniert und verglichen. Er trug dazu bei, dass der katholische Glaube von den Chinesen besser akzeptiert werden konnte, und gleichzeitig gab es auch eine Tendenz zur „Sinisierung“.

2.2 Die Intention der Universitätsgründungen (Aurora und Fudan) bei Ma Xiangbo

Ma Xiangbo 马相伯 (1840–1939) wurde Jesuit und lernte klassische Sprachen, Philosophie und Theologie. Später kam er in Konflikt mit den Oberen der Jesuiten in Shanghai, und er verließ den Jesuitenorden. Als er 1900 zu den Jesuiten in Shanghai zurückkehrte, vermachte er 3.000 Mu (etwa 200 Hektar) Felder und seinen gesamten Besitz den Jesuiten mit der Intention, Schulen zu errichten. Im Jahr 1903 folgte er der Forderung von Cai Yuanpei 蔡元培,¹⁵ der von ihm Latein lernte, und half bei der offiziellen Er-

13 Wang Chongmin 王重民 (Hrsg.), *Xu Guangqi ji* 徐光启集, 2. Bd., Shanghai: Guji chubanshe 1984, S. 454.

14 Xu Guangqi, *Jihe yuanben yin* 几何原本引 (Vorwort zum *Jihe yuanben*).

15 Anmerkung des Übersetzers: Cai Yuanpei (1862–1940) war ein radikaler Reformler, später sehr einflussreich im Unterrichtsministerium. Er bat Ma Xiangbo im Jahr 1902, Latein zu unterrichten. Die Gruppe dieser Lateinstudenten in Shanghai, darunter auch Liang Qichao 梁启超, ein politischer Reformler, war so dynamisch, dass sich der Plan ergab, ein Kolleg zu gründen.

richtung des Aurora-Kollegs [später Aurora-Universität]. Der chinesische Name des Kollegs war Zhendan 震旦. Dies klang wie ein Name für „China“ in Indien, also in Sanskrit. Dieses Wort *zhendan* hat aber auch chinesische Bedeutung, denn im Hexagramm des *Yijing* ist *zhen* das Symbol für Osten und *dan* ist die aufsteigende Morgensonne, der Name bedeutet also „in China geht die Sonne auf“. Der westliche Name „L'Aurore“ bedeutet ebenfalls „Morgensonne“. Im Jahr 1905 kam es aber wieder zu Konflikten mit der Schulleitung und mit den Jesuiten, und daher zog Ma mit einigen Studenten einfach weg. Sie gründeten ein weiteres Kolleg, das Fudan-Kolleg, wo Ma Xiangbo Schulleiter wurde. *Fudan* 复旦 bedeutet „Wiederherstellung der Zhendan“ oder auch „Wiederbelebung Chinas“. Außerdem organisierte Ma Xiangbo noch eine Akademie, die er Hanxia kaowen yuan 函夏考文苑 nannte, wobei das Wort *hanxia* auch ein alter Name für China war. Die Intention dieser Akademie war ebenfalls die Bewahrung und Entfaltung der traditionellen chinesischen Kultur, Denkweise und Moral. Diese Intention wurde später auch bei der Gründung der „Chinesischen Akademie der Wissenschaften“ (Zhongyang yanjiu yuan 中央研究院, Academia Sinica) sichtbar realisiert.

Obwohl Ma Xiangbo ein Katholik war, so betonte er doch in aller Deutlichkeit, dass man „in China Chinesisch sprechen“ sollte (*zai Hua yan Hua* 在华言华), und er wollte in Theorie und Praxis „China aufwecken“. Daher entfaltete er seine eigene theologische Denkweise.

Aus den wenigen Werken, die erhalten sind, kann man sagen, der späte Ma Xiangbo hat sich auf die zwei Kernthemen „Heiligkeit-Profanität“ und „China-Ausland“ konzentriert. Sein Leben stand immer in der Spannung zwischen Patriotismus und ‚vom Westen lernen‘, zwischen dem Nutzen Chinas und dem Gehorsam der Kirche gegenüber. Er war ein Mandarin der Qing-Dynastie, aber er bewahrte den katholischen Glauben. Er war ein traditioneller Gelehrter und Beamter des Jiangnan-Gebietes, aber er war auch ein Philosoph im griechischen Stil, und er war ein Priester in französischer Fassung. Sollte er zuerst das schwache chinesische Volk retten oder vorrangig einzelne Seelen vom Schlaf aufwecken? Diese vielen Konflikte umringten ihn in seiner Zeit und seiner Situation.¹⁶

Er verstand, dass die Einführung westlichen Wissens und der westlichen Kultur in vielerlei Hinsicht eine „kulturelle Pionierleistung“ war, aber für ihn war es dennoch nötig, „China aufzuwecken“. Und dieses „Aufwecken“ im religiösen Sinn brauchte das „Sprechen über die Lehren der Kirche, und zwar auf Chinesisch“.¹⁷ Er wollte den Weg der „Sinisierung“ gehen. Daher forderte er, dass sich die Missionare in China an die örtlichen Gegebenheiten anpassen

sollten, sie sollten „viele chinesische Bücher lesen, sollten chinesische Gebräuche verstehen“. Dieses „chinesische Bücher lesen“ bedeutete aber, dass man konfuzianische Kulturquellen benutzen sollte, denn „wenn man durch konfuzianische Ausdrücke die kirchlichen Dinge darstellt, wird man von den Chinesen gerne aufgenommen“ (*yi rujia yan, lun shengjiao shi, wei Huaren suo huanying* 以儒家言, 论圣教事, 为华人所欢迎). Er sah den Konfuzianismus als offiziellen Vertreter der chinesischen Kultur an und hoffte, dass Konfuzianismus und Christentum weiterhin in Dialog sein würden. Wenn die Missionare in China wirklich die konfuzianische Denkweise gut verstehen würden, wenn sie dieses Denken und diese Ausdrücke gebrauchten würden, um Entsprechungen zu christlichen Glaubenslehren herzustellen, dann könnte man auch „auf Chinesisch den übernatürlichen Glauben ausdrücken“. In diesem Satz können wir sehen, was Ma Xiangbo mit „chinesischer Sprache“ (*Zhongguo hua* 中国话), „chinesischem Nationalgefühl“ (*Zhongguo qing* 中国情) und „chinesischer Tradition“ (*Zhongguo chuantong* 中国传统) propagierte, er drückte damit sein „chinesisches Herz“ (*Zhongguo xin* 中国心) aus und arbeitete für die „Sinisierung“ der katholischen Kirche.

Andererseits hat Ma auch verlangt, dass die chinesischen Intellektuellen eine selbstkritische Haltung einnehmen, so dass die chinesische Kultur ihren religiösen Geist (*zongjiao jingshen* 宗教精神) manifestieren und den Reformgeist (*gexin jingshen* 革新精神) entfalten könne. Wenn Ma Xiangbo den Konfuzianismus als Medium zwischen China und dem Westen sieht, dann gibt er doch zugleich zu, dass der Konfuzianismus seine Grenzen und Schwachstellen hat, und daher muss das Christentum den „Konfuzianismus ergänzen“ (*bu ru* 补儒). Ma war gegen die Ansicht einiger moderner Intellektueller, dass die chinesische Kultur „religionslos“ (*fei zongjiao, wu zongjiao* 非宗教, 无宗教) sei, er meinte, das würde China bei der Selbsterkenntnis behindern. Hier bemängelte er, dass der Konfuzianismus nicht die Dimension der Transzendenz (*chaoyue* 超越) habe und dass daher seine religiöse Natur verwischt und unklar sei. Ma Xiangbo war der Meinung, das konfuzianische Prinzip „Was du nicht willst, das füge auch anderen nicht zu“ (*yi suo bu yu, wu shi yu ren* 己所不欲, 勿施于人) und der „Weg von Maß und Mitte“ (*zhongyong zhi dao* 中庸之道) bräuchte noch eine Ergänzung durch die Religion, denn „das Naturrecht braucht noch die Korrektur durch ein höheres Prinzip“. Daher sollte die chinesische Kultur dem Christentum gegenüber offen und tolerant sein, so hoffte er.

Was die Kombination dieser beiden Elemente betrifft, so meinte Ma Xiangbo, man sollte etwas Neues versuchen im Bereich der modernen Erziehung und der Reformen.

Er dachte, die moderne Erziehung in China müsste einige Elemente von Europa oder Amerika integrieren: Man sollte von englischen und französischen Schulen lernen, Fremdsprachen und Kulturtraditionen zu schätzen, und

16 Li Tiangang 李天纲, „Ma Xiangbo de shengya he sixiang“ 马相伯的生涯和思想, in: *Daofeng: Hanyu shenxue xuekan* 道风: 汉语神学学刊, Nr. 4, 1996, S. 129-168, hier S. 130.

17 *Ibid.*, S. 167.

von amerikanischen Schulen sollte man lernen, die Naturwissenschaften zu pflegen.¹⁸

Deswegen meinte Ma Xiangbo, man solle in China ein mehr inklusives modernes System der höheren Erziehung aufbauen, man solle einige Institutionen für höhere Bildung gründen. Sein charakteristischer Zugang war die Kombination von Ost und West, damit „westliche Schulen passend für die chinesische Situation“ geschaffen werden könnten. Daher hat Ma Xiangbo zuerst die beiden Hochschulen in Shanghai gegründet, und später hat er zusammen mit Ying Lianzhi [1866–1926] in Peking die Gründung der Fu-Jen-Universität (Furen daxue 辅仁大学) vorbereitet. Die Fu-Jen-Universität war (ist)¹⁹ eine katholische Universität (ihr Gründungsname war Katholische Universität Peking, Beijing gongjiao daxue 北京公教大学), und viele der Lehrer waren Missionare. Diese Universität hat den Dialog und Kulturaustausch zwischen Ost und West betont. Später [1935] hat man dort die international bekannte sinologische Zeitschrift *Monumenta Serica* gegründet, die auch diese Haltung des Austausches betonte. Diese westlich geprägten Universitäten haben doch auch eine Atmosphäre erzeugt, wo man chinesische Kultur erforschen konnte, so dass die Studenten auch die klassischen konfuzianischen Bücher und die Werke der frühen Jesuitenmissionare lesen konnten. Man wollte also Chinesisches und Westliches kombinieren (*Zhong xi hebi* 中西合璧). Ma Xiangbo hat die Standards für diese neuartigen Hochschulen gesetzt, er hat sich eingesetzt für eine praktische Erziehung, die sowohl im Westen als auch in China zuhause ist; die Studenten sollten Allround-Talente sein, sie sollten moderne Wissenschaften verstehen, aber auch mit der traditionellen chinesischen Kultur und Bildung vertraut sein. Ma benannte die folgenden drei Regeln als Norm für höhere Bildung:

- 1) Vertrautheit mit der traditionellen chinesischen Kultur und gute Sprachbildung werden beim Übersetzen helfen.
- 2) Vertrautheit mit den chinesischen Klassikern und Interesse an historischen und sozialen Fragen werden helfen zu unterscheiden, welche westlichen Bücher es wert sind, übersetzt zu werden.
- 3) Durch gute Lesegewohnheiten kann man einerseits bei den herausfordernden Unterrichtsveranstaltungen bestehen, andererseits kann man Selbststudium betreiben.²⁰

Insgesamt kann man sagen, dass Ma Xiangbo bei Gründungen kirchlicher Universitäten wohl westliches Wissen

bevorzugte, aber er zeigte auch viel Nationalismus und „Gefühl für China“. Er forderte, dass die Studenten in der chinesischen Kulturtradition verwurzelt seien, und er hoffte, dass diese neuen Schulen „eine Studienatmosphäre schaffen, wo China und der Westen sich austauschen können, und so die Grundlage für ein modernes chinesisches Selbstbewusstsein bieten“.²¹ Daher gilt, dass die kirchlichen höheren Schulen, die Ma Xiangbo geholfen hat zu gründen, auch ein sehr bedeutsamer Versuch der „Sinisierung“ des Christentums in China waren.

2.3 Die Publikationstätigkeit von Xu Zongze, gegründet auf der chinesischen Kultur

Xu Zongze 徐宗泽 (1886–1947) war lange Jahre Leiter der Xujiahui-Bibliothek der katholischen Kirche in Shanghai.²² Weil er oft auf historische Dokumente zur chinesischen Kirchengeschichte stieß, hatte er schon früh die Idee, diese Quellen zu ordnen, und gab unter anderem das Buch *Ming Qing jian Yesuhishi yizhu tiyao* 明清间耶稣会士译著提要 (Exzerpte aus den Übersetzungen und Werken der Jesuiten der Ming- und Qing-Dynastie) heraus. Dadurch hatte er natürlich ein sehr tiefes Verständnis vom Christentum und dem Kulturaustausch zwischen China und dem Westen, und er fühlte zutiefst, dass die katholische Kirche in China den Weg der „Inkulturation“ (*bentuhua* 本土化) wählen müsse. Er meinte, die chinesische Kultur und die westliche Kultur sollten in gegenseitiger Durchdringung und nicht im Konflikt miteinander leben.

In den Augen von Xu Zongze sollte der Dialog von religiösen Kulturen zuerst das Gemeinsame betonen und bei einem Konsens beginnen. Daher hätten die westlichen Missionare in China auch zuerst das Gemeinsame gesucht, sie hätten nach Ähnlichkeiten gesucht. Xu Zongze schreibt:

Als die ersten westlichen Gelehrten nach China kamen, suchten sie zunächst in den alten Büchern Chinas nach Begriffen, die einen Herrscher über die ganze Schöpfung bezeichnen konnten. Nachdem sie alle Klassiker gelesen hatten, wussten sie um die Ausdrücke tian 天 [Himmel] und shangdi 上帝 [Gott], die mit dem Schöpfergott übereinstimmen. Daher haben sie mit diesen Worten und mit dem Wort tianzhu 天主 das lateinische deus ersetzt. Ricci schrieb das Buch Tianzhu shi yi 天主实义 [Wahre Bedeutung des Himmels Herrn], was eigentlich Tianxue shi yi 天学实义 [Wahre Bedeutung der himmlischen Studie] heißen sollte, denn es hatte diese Bedeutung.²³

18 Wei Yangpo 魏扬波 (Jean-Paul Wiest), *Ma Xiangbo: Zhongguo jiaoyu gaige de xianqu* 马相伯: 中国教育改革的先驱, Hongkong: Xianggang Zhongwen daxue Chongji xueyuan 2002, S. 29.

19 Anmerkung des Übersetzers: Die katholische Fu-Jen-Universität wurde vom Ausland finanziert. Wie alle anderen christlichen Universitäten in China wurde die Fu Jen nach 1949 aufgelöst, sie konnte aber 1962 in Taiwan neugegründet werden und besteht bis heute.

20 Siehe Wei Yangpo, *Ma Xiangbo: Zhongguo jiaoyu gaige de xianqu*, S. 33.

21 Fang Hao 方豪 (Hrsg.), *Ma Xiangbo xiansheng wenji xupian* 马相伯先生文集续篇, Beijing: Shangzhi bianyiguan 1948, S. 70-75.

22 Anmerkung der Redaktion: In deutscher Sprache ist über ihn folgende Studie erschienen: Tang Yaoguang, *Theologisches Denken bei Xu Zongze (1886–1947). Ein Versuch der Kontextualisierung der katholischen Theologie in China in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, Sankt Ottilien: EOS Verlag 2018.

23 Xu Zongze (Hrsg.), *Ming Qing jian Yesuhishi yizhu tiyao*, S. 9.

Die katholischen Missionare haben bei diesen Vergleichen und synoptischem Lesen entdeckt, dass der Konfuzianismus, der die Hauptströmung der chinesischen Geisteskultur darstellte, viele Ähnlichkeiten mit dem Christentum hat, und besonders die zentralen Begriffe wie *shen* 神 (Gottheit) und Verehrung des *tian* 天 (Himmels) waren dem christlichen Glauben sehr ähnlich. Die westlichen Missionare wurden daher *xiru* 西儒 (westliche Konfuzianer) genannt. So konnten sie natürlich auch eine „indigenisierte“ (*ben se* 本色) Theologie entwickeln, die sich an die chinesische Kultur anpassen konnte. Xu Zongze meinte jedoch auch, dass sich der Konfuzianismus im Laufe der Zeit gewandelt und viele religiöse Inhalte verloren habe. Daher mussten die Missionare den „Konfuzianismus ergänzen“ bzw. den „Konfuzianismus übertreffen“ (*chao ru* 超儒), obwohl sie ihn akzeptierten, tolerierten und absorbierten. Erst auf diese Weise konnte man die Chinesen zum „rechten Weg“ (*zheng dao* 正道) des christlichen Glaubens zurückführen. Xu Zongze schreibt:

Als die Missionare nach China kamen, war ihre Absicht, den Glauben zu verbreiten und Seelen zu retten; Bücher waren nur ein Instrument der kirchlichen Verkündigung, man wollte am Anfang einfach uns Chinesen von Gott wissen lassen.

Eigentlich „haben die wahren Konfuzianer der Antike alle an den Himmel geglaubt und ihn verehrt; und der Himmel war der Schöpfer aller Dinge“. Aber in der späteren Zeit gab es Veränderungen, und so „wurde der Glaube der Altvorderen an den wahren Schöpfergott, den Himmel oder *shangdi*, verloren oder verwischt, sodass viele eine skeptische Haltung einnahmen“. Daher haben die Missionare nach ihrer Ankunft in China auch dieses Problem erfasst und meinten, sie müssten die alte Tradition wieder aufleben lassen (*zheng ben qing yuan* 正本清源). „Daher haben die westlichen Gelehrten viele Bücher geschrieben, die das falsche Denken berichtigen wollten“, und sie kritisierten jene, die das orthodoxe Glaubenssystem verlassen hatten. Sie wollten den richtigen Glauben begründen und verhindern, dass die Menschen auf krummen Wegen gehen. Eigentlich war der Konfuzianismus in den Augen der westlichen Missionare auch ein richtiger Glaube (*zheng xin* 正信), er war nur nicht vollkommen genug, er hatte Schwachstellen, und daher meinten sie,

*der Konfuzianismus ist zwar nicht im Widerspruch zum Katholizismus, aber er ist auch nicht die übernatürliche wahre Religion, und daher hat er einige Schwachstellen. Die katholische Kirche kann die Schwachstellen der konfuzianischen Religion ergänzen und vervollkommen.*²⁴

Die katholische Kirche muss in China jedoch die Landes-sitten berücksichtigen und eine gute Methode der Missionierung finden, und in der Theologie ist dies eine Art von

24 Xu Zongze (Hrsg.), *Ming Qing jian Yesuhuishi yizhu tiyao*, S. 9.

„vergleichender Theologie“. Wenn man wirklich den wahren Glaubensweg erklären will, dann ist der einzige Weg – in Xu Zongzes Augen –, „das religiöse Gedankengut in den chinesischen alten Schriften zu nehmen und es Punkt für Punkt mit den katholischen Lehren zu vergleichen“.²⁵

Aus dem Gesagten wird klar, dass Xu Zongze eine „akademische Missionierung“ (*xueshu chuanjiao* 学术传教) und „Mission durch Pinsel und Tusche [d.h. durch Publikationen]“ (*bimo chuanjiao* 笔墨传教) forderte,²⁶ und er sah dies als die bestmögliche Art, das Christentum in China zu verbreiten. Dieser Stil konnte von den chinesischen Gelehrten am besten akzeptiert werden, und man konnte erwarten, dass es der chinesischen Kultur eine grundlegende und effektive Verbesserung verschaffen würde. Xu Zongze identifizierte sich mit der akademischen Missionsmethode der Jesuiten in der Ming- und Qing-Dynastie, er pries die westlichen Missionare dafür, dass sie „Bücher schrieben, um ihre Theorien darzulegen und den Glauben zu erklären; diese Werke waren alle gut durchdacht, elegant geschrieben und schön im Ausdruck, sodass die Gelehrten davon tief berührt wurden“. Xu zitierte auch das hohe Lob, das Liang Qichao dem *Jihe yuanben* 几何原本 [der Übersetzung der ersten sechs Bücher der Euklid'schen Geometrie durch Ricci und Xu Guangqi] gezollt hatte: „Jedes Wort ist elegant wie ein Juwel, es ist ein unsterbliches Werk.“²⁷ Die akademische Arbeit hat wohl den Geruch von Verstaubtheit, hat aber auch Eleganz und Abgehobenheit. Xu Zongze genoss die Ausdrucksform der „Mission durch Pinsel und Tusche“, er meinte, der religiöse Glaube sollte durch Wissensaustausch vermittelt werden, dies war für ihn der richtige Weg. Er betonte, dass der Austausch, den die Missionare durch ihre akademische Arbeit begonnen hatten, nicht nur zu einer Art Wissen führte, sondern auch, und das war noch wichtiger, dass hier ein wissenschaftlicher Geist und eine Methode geprägt wurden. „Wer ein Werk ausführen will, muss zuerst die Instrumente schärfen.“ Dieses Sprichwort führte Xu Zongze zu folgendem Gedanken:

*Wissen ist ein gutes Instrument, um den Glauben zu verbreiten, es rührt zwar weniger an das Gefühl, aber es kann ein Vorläufer des Glaubens sein und Menschen bekehren; wer immer die chinesischen Nichtchristen bekehren will, sollte dies ernsthaft bedenken.*²⁸

Die goldene Zeit der „akademischen Missionierung“ und „Mission durch Pinsel und Tusche“ war die Periode der Jesuitenmission in der Ming- und Qing-Dynastie, aber danach kam es zu einer langen Flaute. Man beachtete nicht

25 Xu Zongze (Hrsg.), *Ming Qing jian Yesuhuishi yizhu tiyao*, S. 9.

26 Siehe auch Zhang Xiping 张西平 – Zhuo Xinping 卓新平 [Hrsg.], *Bense zhi tan. 20 shiji Zhongguo jidujiao wenhua xueshu lunji* 本色之探——20世纪中国基督教文化学术论集, Beijing: Zhongguo guangbo dianshi chubanshe 1999, S. 406.

27 Zitiert nach Xu Zongze (Hrsg.), *Ming Qing jian Yesuhuishi yizhu tiyao*, S. 3.

28 *Ibid.*, S. 14.

mehr die Bedeutung und Funktion dieser akademischen Mission. Weil diese Missionsmethode langjähriges Studium, Sammlung von Wissen und Erfahrung, Geduld und Ausdauer braucht, gab es immer nur wenige „Praktiker“, die zudem oft von Politik, Wirtschaft oder Kulturkreisen absorbiert wurden. Xu Zongze war darüber ziemlich bekümmert, er meinte, durch Publikationen und Wissen den Glauben zu verbreiten sei ein äußerst konkretes und tief-sinniges Projekt, und diese Arbeit sei auch sehr bedeutsam und besonders passend für die chinesische Kultur.

2.4 Theologisches Denken „Jenseits von Ost und West“ bei Wu Jingxiong

Wu Jingxiong 吴经熊 (1899–1986) war ein katholischer Gelehrter, der die chinesischen und westlichen Traditionen sehr gut kannte. Er hatte ein tiefes, systematisches Verständnis der chinesischen traditionellen Kultur, und persönlich hatte er die Erfahrung der „Rückkehr des verlorenen Sohnes“. Er war ganz zu Hause in der harmonischen Religionsmischung von Konfuzianismus, Buddhismus, und Daoismus, und er integrierte diese Traditionen in seine eigene Glaubenserfahrung. Er schrieb in seinem Buch *Jenseits von Ost und West: Die Religionen Chinas*

*bilden meinen moralischen und religiösen Ursprung und haben daher wesentlichen Anteil an meiner geistlichen Entwicklung. Sie sind ein wichtiges Stück der natürlichen Mitgift, mit der Gott mich ausgestattet hat, um mich für die Hochzeit mit Christus bereit zu machen. Oft habe ich die Vorstellung von mir selbst als eines Magus aus China, der dem göttlichen Kinde in den Armen der Allerseligsten Jungfrau das Gold des Konfuzianismus, den Myrrhen des Taoismus und den Weihrauch des Buddhismus darbringt. Durch eine einzige Berührung Seiner Hand wird alles Falsch darin geläutert und alles, was darin echt ist, in übernatürlichen Wert verwandelt.*²⁹

Er hat in einer Art von Pietät die Gemeinsamkeiten in Konfuzianismus, Daoismus, Buddhismus erspürt, und er meinte, der religiöse Geist der Chinesen und ihr Glaubensleben würden auch diese Harmonie ausdrücken.

*In sozialer Beziehung handelte der Chinese nach den Regeln des Konfuzianismus, die in der Taoistischen Philosophie ihren Ausgleich fanden, im Innenleben aber folgte er dem Buddhismus.*³⁰

29 Wu Jingxiong 吴经熊, *Chaoyue dong-xifang* 超越东西方, übers. Zhou Weichi 周伟驰, Beijing: Shehui kexue wenxian chubanshe 2002, S. 168. Hier und im Folgenden zitiert nach der deutschen Übersetzung von Annemarie von Puttkamer: John C. H. Wu, *Jenseits von Ost und West*, Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag [1952], S. 128. [Das englische Original mit dem Titel *Beyond East and West* erschien 1951 in New York im Verlag Sheed and Ward.]

30 John C. H. Wu, *Jenseits von Ost und West*, S. 149 (*Chaoyue dong-xifang*, S. 193).

So gesehen führen diese Religionen dazu, dass im chinesischen Denken oft eine Einheit der Gegensätze auftritt, wie etwa die Einheit von Himmel und Mensch, der Dialog von Gott und heiligen Menschen, die Verbindung von Diesseits und Jenseits, die Vermischung von Aktion und Passivität, die Spannung zwischen Engagement und Rückzug aus der Welt. Diejenigen, die den Kern dieser Religion erfassen, können dann auch nach Belieben zwischen Erfolg und Misserfolg, Engagement und Kontemplation, Realität und Romantik wählen und sich in beiden Bereichen bewegen. Wu Jingxiong bedachte auch seine eigene Lebenserfahrung und meinte, die passive Haltung habe er von seiner Mutter, die Aktivität aber von seinem Vater:

*Der negative Zug hilft mir, mich vom Vergänglichen loszulösen, während der positive mir hilft, mich an das Eine zu halten, was bleibt. [...] Der Geist meiner Mutter hilft mir, den Taoismus zu verstehen, der Geist meines Vaters hilft mir, den Konfuzianismus zu würdigen. Der Taoist in mir blickt auf die Wechselfälle des Glücks wie auf die Folge von Tag und Nacht, Frühling und Herbst, im natürlichen Ablauf der Dinge. Der Konfuzianer in mir treibt mich, die Liebe zu üben, die allein dauert. So bin ich auf das Schlimmste gefaßt, aber ich erhoffe mir das Beste.*³¹

In dieser Weise manifestierten sich die verschiedenen Geishaltungen der chinesischen Religionen in seinem Leben, und zwar auf eine sehr reichhaltige Weise.

Wu Jingxiong meinte, die Elemente der drei chinesischen Religionen Konfuzianismus, Daoismus, Buddhismus seien untrennbar miteinander verbunden, und nur so sei der vielseitige Geist der Chinesen zu verstehen. Der Daoismus sei „die Spiel-Stimmung des Chinesen, der Konfuzianismus ist seine Arbeitsstimmung. Daraus erklärt sich, warum jeder Chinese ein Konfuzianer ist, wenn er Erfolg hat, und ein Taoist bei Misserfolg.“³² Er ist gleichzeitig praktisch und abgehoben.

Wu Jingxiong legte besonderes Augenmerk auf die „Kindespflicht“ (*xiao* 孝) und die dazugehörigen Moralwerte. Für ihn war „Kindespflicht die Quelle aller anderen Tugenden, das Pfand der Vollkommenheit“ und auch ein Ausdruck „fast völlig humanistischen Denkens“.³³ Noch

31 John C. H. Wu, *Jenseits von Ost und West*, S. 23 (*Chaoyue dong-xifang*, ebenfalls S. 23).

32 *Ibid.*, S. 186. Wu zitiert hier allerdings eine Aussage des Schriftstellers Lin Yutang, der er selbst nicht ganz zustimmt. Anm. der Red.]

33 *Ibid.*, S. 132 (*Chaoyue dong-xifang*, S. 173). [Wus Aussage bezieht sich auf den Konfuziusschüler Zengzi. Im englischen Original lautet die ganze Passage: „I cannot help thinking that Confucius was a theist. (...) It was only in the hands of his disciple Tseng Tzu that Confucianism became almost purely humanistic, laying exclusive emphasis on the moral duties (...), especially the duty of filial piety. (...) In his (i.e., Tseng Tzu's) hands, filial piety became the fountain of all other virtues, the bond of perfection.“ Siehe John C. H. Wu, *Beyond East and West*, New York: Sheed and Ward 1951, S. 153. Statt Annemarie von Puttkamers deutscher Übersetzung „wurde der Konfuzianismus fast ganz vermenschlicht“ wurde an dieser Stelle eine wörtlichere deutsche Wiedergabe des chinesischen Textes aus *Chaoyue dong-xifang* gewählt. Anm. der Red.]

wichtiger, diese „Kindespflicht“ konnte den Chinesen helfen, wirklich den christlichen Glauben anzunehmen, wenn nämlich „eine tugendhafte Person den Himmel verehrt, so wie man Menschen verehrt“ (*shi tian ru shi ren* 事天如事人). So hatte also die „Kindespflicht“ auch eine logische Verbindung zur Beziehung zwischen dem Himmel und den Menschen.

Die Idee der Kindespflicht ist im chinesischen Geist so tief verwurzelt, daß ein Chinese, der Christ wird, sie natürlicherweise auf seine Beziehung zu Gott anwendet. Ihm bedeutet die Nachfolge Christi den Nachvollzug Seiner höchsten Sohnespflicht gegen Seinen Vater, der auch unser Vater ist.³⁴

Offensichtlich benutzt Wu Jingxiong hier die Idee der „großen Familie“ (*da jiating* 大家庭), die sich aus der traditionell chinesischen „Einheit von Himmel und Mensch“ (*tian ren yi ti* 天人一体) ergibt, um den christlichen Glauben zu verstehen.

Gleichzeitig meinte Wu Jingxiong, das daoistische Denken sei sehr tief, unergründlich und unsagbar, so wie auch der erste Satz des *Daodejing* 道德经, „Das Dao, das man sagen kann, ist nicht das ewige Dao“, einen dialektischen Sinn zu haben scheint. Dieses „Dao“ ist der Urgrund und das Mysterium des chinesischen Glaubens.

Sobald wir jedoch vom Konfuzianismus zum Taoismus übergehen, stürzen wir in das Meer des Geheimnisvollen. ‚Tao‘ bedeutet so viel wie ‚Letzte Wirklichkeit‘, die sich nicht mit Worten ausdrücken läßt. Tao ist die undefinierte, undefinierbare Quelle aller Dinge und Tugenden. Es ist das Einfache, das Eine. Wenn wir das Eine erfassen, erfassen wir alles.³⁵

Wu Jingxiong hatte viele poetische Assoziationen und Erklärungen zum Dao: „Daß das Tao zugleich transzendent und immanent ist, bildet für den Taoisten sein Hauptgeheimnis, das Geheimnis aller Geheimnisse.“³⁶ Genauso wie die „Kindespflicht“ der Konfuzianer die Menschen zum christlichen Glauben hinführen kann, so ist in den Augen von Wu Jingxiong auch die daoistische Suche nach dem Geheimnis bzw. Mysterium ein „Werkzeug, das Wegweiser zu Gott sein kann“. Die Suche der Menschen nach dem unendlichen Dao des Himmels (*Tian dao* 天道) kann eine romantische Stimmung oder eine Sehnsucht nach Transzendenz wachrufen. Das daoistische Denken ist auch voller Gegensätze, die in dialektischer Bewegung eine Einheit finden:

Der Sinn der Zeit ist es, die Ewigkeit zu beschwören; der Sinn des Reisens ist die Heimat, der Sinn des Erkennens die Unwissenheit, der Sinn von Wissenschaft und Kunst

das Geheime, der Sinn der Langlebigkeit die Vergänglichkeit, der Sinn aller menschlichen Größe die Demut, der Sinn der Verwicklung und Feinheit die Einfachheit, der Sinn der vielen das Eine, der Sinn des Krieges der Frieden, der Sinn des Kosmos das Jenseitige. Nicht das Reisen schafft Übles, aber sich in diesen Reisen zu verlieren, so dass man sein Ziel vergißt, das ist wirkliche Tragik.³⁷

Der Mensch ist ein Wanderer im Lauf der Geschichte, er ist ohne Heimat, sein Denken ist nicht beständig, aber die Hoffnung auf die Zukunft ermutigt ihn weiterzugehen. Der Mensch möchte für alles seine Erklärung haben, aber am Ende kann er nichts erklären, und in dieser Spannung lebt er von Generation zu Generation.

Wu Jingxiong war auch interessiert am Buddhismus in China, und er wies auf die besondere Bedeutung der buddhistischen Termini „Leere“ (*kong* 空) und „Zen“ (*chan* 禅) hin. Er meinte, *kong* sei nicht die absolute „Nicht-Existenz“, sondern ein indirekter Hinweis auf eine Art von „letzter Wirklichkeit“, es sei das „Überschreiten“ (*guodu* 过渡) zum „Absoluten“ (*juedui* 绝对). In diesem *kong* erkannte Wu Jingxiong die „Selbstentleerung“ (*kenosis*, *xu ji* 虚己) und „Transzendenz“ (*chaoyue* 超越) des christlichen Glaubens. Er fühlte auch, dass er „vom Buddhismus ein leidenschaftliches Verlangen nach dem ‚anderen Ufer‘ ererbt“ hat, und dieses „Jenseits“ ist nichts anderes als „ein anderer Name und eine schwache Vorahnung des Königtums Gottes in uns“.³⁸ In dieser Weise war alles „leer“ und doch nicht leer, war alles nichts und doch nicht nichts, woraus er eine Art „transzendenter Dialektik“ ableitete. Wu Jingxiong hatte auch seine eigene Erklärung zur Erleuchtung und zum Buddha-Werden. Am „Buddha“ (*fo* 佛) beeindruckte ihn

seine große Persönlichkeit, seine hochherzige Liebe zu aller Schöpfung, sein heroischer Verzicht auf die Welt, sein unbeirrtes Suchen nach der Wahrheit. Er hat die Wahrheit nicht gefunden, denn sie muß von oben offenbart werden. Aber man muß ihn nach seinem Streben beurteilen, nicht nach seinem Vollenden. Dieses Streben hat mich in eine Art geistliche Wachsamkeit versetzt und mich von fern darauf vorbereitet, zu Gott zurückzukehren wie der verlorene Sohn. Buddha war einer der Lehrmeister, um mich zu Christus zu führen.³⁹

Außerdem war Wu Jingxiong vom „Zen“ sehr fasziniert. Er war begeistert vom Zen-Gedanken, „die Ewigkeit im Augenblick zu erleben“. Er fühlte, dass im Zen-Buddhismus etwas Faszinierendes lag. Und „die Funktion von Zen“ ist wohl, „im Menschen den Sinn für das Geheimnisvolle zu wecken“.⁴⁰ „Zen“ lässt die Menschen näher an das Geheim-

34 John C. H. Wu, *Jenseits von Ost und West*, S. 134-135 (*Chaoyue dong-xifang*, S. 175).

35 *Ibid.*, S. 135-136 (*Chaoyue dong-xifang*, S. 177).

36 *Ibid.*, S. 137 (*Chaoyue dong-xifang*, S. 179).

37 John C. H. Wu, *Jenseits von Ost und West*, S. 148 (*Chaoyue dong-xifang*, S. 192).

38 *Ibid.*, S. 162 (*Chaoyue dong-xifang*, S. 207).

39 *Ibid.*, S. 175 (*Chaoyue dong-xifang*, S. 226).

40 *Ibid.*, S. 156-157 (*Chaoyue dong-xifang*, S. 199).

nis treten, es lässt uns das Geheimnis erleben. Dieses Gefühl war für Wu Jingxiong wunderbar.

Wu Jingxiong meinte, die Seele der chinesischen Kultur sei ihre innere organische Harmonie.

Vielleicht die bezeichnendste Eigenschaft der chinesischen Seele ist eine gewisse Scherzfreudigkeit, die spontan einer inneren Harmonie entströmt. Auf seiner Höhe ist der Chinese in Übereinstimmung mit dem Universum. Der Rhythmus seines Lebens ist in Einklang mit dem Rhythmus des Kosmos oder vielmehr, die beiden gehen ineinander über. Sei er Konfuzianer, Buddhist oder Taoist, das Gefühl der Einheit mit dem Universum [tian ren he yi 天人合一] bildet unausgesprochen den Grund seiner Seele. Dieses Gefühl ist eine unmittelbare Intuition, jenseits von Worten und Bildern.⁴¹

Von diesen drei Religionen ist der „Konfuzianismus ethisch, der Taoismus philosophisch, der Buddhismus jedoch geistlich. [...] Solcherart war die Physiognomie der chinesischen Seele, bevor der westliche Einfluß Wurzel faßte.“⁴² In der Integration von vielen verschiedenen Kulturelementen hätten die Chinesen ein Herz, das alles zusammenfasse. Daher beschreibt Wu Jingxiong die Charakteristika der chinesischen Kultur und der seelischen Verfasstheit der Chinesen in bunten und bewegten Bildern. Weil die Chinesen eine derartig reiche Kulturtradition haben, sind sie natürlich auch stolz auf ihre Kultur und haben ein nationales Selbstbewusstsein. Wu Jingxiong, der auch ein umfassendes Verständnis der christlichen Kultur hatte, meinte, wenn das Christentum die Chinesen beeinflussen wolle, müsse es eine tolerante und liebende Haltung einnehmen, es müsse den Kulturstolz der Chinesen respektieren.

In der Brust jedes Chinesen steckt ein heimlicher Stolz, der nur im Feuer der Liebe geschmolzen, aber nicht durch eine chirurgische Operation herausgerissen werden kann. [...] Man muß bedenken, daß er einem alten Volke angehört, das reich ist an Erfahrung und Weltklugheit. Man kann ihn nur demütig machen, wenn man seine Großmut anspricht, und man kann seine Großmut nur ansprechen, wenn man selber großmütig ist.⁴³

Als treuer Katholik sah Wu Jingxiong aber auch die Mängel des Westens und der christlichen Tradition. Er meinte, der Westen solle vom Osten lernen, er könne von der Weisheit Chinas unerwartete Einsichten erlangen. Zum Beispiel,

im ganzen ist der Osten mit seiner natürlichen Kontemplation weiter gekommen, als der Westen mit seiner übernatürlichen Kontemplation. [...] der durchschnittliche Buddhist weiß etwas von den drei Stufen von Enthaltensamkeit [jie 戒], Konzentration [ding 定] und Weisheit

[hui 慧], während der Durchschnittschrist keine Ahnung von den drei Wegen hat, dem läuternden, dem erleuchtenden und dem einigenden [bei spiritueller Meditation]. [...] der Osten ist vorzeitig in das kontemplative Stadium eingetreten, während der Westen sich zu lange im Stadium verstandesmäßigen Denkens versäumt hat. [...] Es ist höchst erfreulich zu sehen, daß die Bedeutung des mystischen Elementes in der Religion im Westen immer klarer erkannt wird.⁴⁴

Wu Jingxions Erkenntnis der mystischen Elemente in den chinesischen Religionen und in den östlichen Religionen überhaupt war das Fundament für sein Denken, in dem er Ost und West transzendiert hat.

In seinem Erleben von verschiedenen Aspekten der östlichen und westlichen Kulturen hat Wu Jingxiong befunden, dass die Kultur des Ostens eine Art von weiblicher Weichheit (*yin rou* 阴柔), die westliche Kultur aber eine Art von männlicher Härte (*yang gang* 阳刚) ausdrückt. Er sagt:

Ich meine, es liegt innerhalb der erlaubten Grenzen zu behaupten, daß im großen und ganzen der Osten mehr vom Weiblichen, der Westen mehr vom Männlichen hat. Die Hoffnung der Zukunft liegt in der Paarung beider, und die Zeit der Paarung ist eben jetzt!⁴⁵

Das daoistische Wort „hohe Tugend ist wie Wasser“ (*shang shan ruo shui* 上善若水) deutet auf die Zurückhaltung des weiblichen Elements hin, aber auch auf seine Wirksamkeit durch Langsamkeit und darauf, dass das Weiche die Härte besiegt (*yi rou ke gang* 以柔克刚). Daher hat die Kultur der männlichen Härte wohl auch Stärken, aber sie zwingt die Menschen und ist aggressiv, und das ist ihr Mangel. Sie ist nicht perfekt oder tadellos. Deswegen liegt der gesunde Fortschritt der Menschheit in einer Kombination von Yin und Yang, wo beide Elemente ihren Platz finden. Hier bringt Wu Jingxiong auch seine Kritik an der menschlichen Zivilisation an; er meint, alle Zivilisationen haben ihre Mängel, und daher können die verschiedenen Zivilisationen nur bestimmte Bedürfnisse der Menschen stillen, aber ihre Funktionen sind relative.

Alle Zivilisation ist eine Krankheit. Und es gibt verschiedene Arten von Zivilisation, wie es verschiedene Arten von Krankheit gibt. Die chinesische Zivilisation ist Beri-beri, die westliche ist Wechselfieber; jene ist Schwindsucht, diese Typhus. Die chinesische Zivilisation ist ein Museum, die westliche ein Zirkus, die indische ein Friedhof. Ins Museum geht man aus Neugier, in den Zirkus aus Sensationslust, auf den Friedhof um zu meditieren.⁴⁶

41 John C. H. Wu, *Jenseits von Ost und West*, S. 314-315 (*Chaoyue dong-xifang*, S. 407).

42 *Ibid.*, S. 169 (*Chaoyue dong-xifang*, S. 217).

43 *Ibid.*, S. 312 (*Chaoyue dong-xifang*, S. 404-405).

44 John C. H. Wu, *Jenseits von Ost und West*, S. 310-311 (*Chaoyue dong-xifang*, S. 402-403).

45 *Ibid.*, S. 189 (*Chaoyue dong-xifang*, S. 250).

46 *Ibid.*, S. 190 (*Chaoyue dong-xifang*, S. 251).

Daraus kann man ersehen, dass sich die Zivilisationen nicht gegenseitig ausschließen sollten, sondern ergänzen können.

Wu Jingxiong hoffte, im christlichen Glauben könne er Ost und West transzendieren und kombinieren, und er dachte, dass die traditionellen chinesischen Religionen eigentlich im Kern diesem Glauben gegenüber offen sind. Wu Jingxiong meinte, er selber sei durch den Konfuzianismus, Buddhismus und Daoismus Chinas zum Christentum hingeleitet worden:

Ich bin ihnen dankbar, weil sie als Erzieher gedient haben, die mich zu Christus führten. Christus bildet die Einheit meines Lebens. Dieser Einheit danke ich es, daß ich mich darüber freuen kann, gelb geboren und weiß erzogen zu sein.⁴⁷

Wu Jingxiong benutzte nicht nur Yin und Yang, um das Verhältnis von Ost und West zu erklären, sondern er sah auch, dass das Christentum die beiden Richtungen vereinen und veredeln könnte. Er meinte, Christus könne das „Weibliche“ des „Ostens“ und das „Männliche“ des „Westens“ vereinen. Außerdem könne Christus die inneren geistigen Werte von Konfuzianismus, Buddhismus und Daoismus erfassen und das aktive Engagement des Konfuzianismus mit der Abgehobenheit und mystischen Freiheit des Daoismus und Buddhismus verbinden. Daher galt für ihn, dass

nur die christlichen Heiligen wirklich Engagement in der Welt [ru shi 入世] und Rückzug von der Welt [chu shi 出世] organisch vereinen. Sie leben wirklich in der Welt, lieben ihre Brüder und Schwestern, erfüllen ihre Pflichten treu und ernsthaft, das entspricht den konfuzianischen Forderungen. Aber gleichzeitig transzendieren sie die Bindungen ihres Lebens, und diese Freiheit ist das, was Daoisten und Buddhisten so ersehnen. Was aber ist das Geheimnis dieser großartigen Kombination? Es ist die Menschwerdung des Wortes Gottes, und die Einswerdung mit diesem Wort. Die Inkarnation ist das zentrale Ereignis des Universums, und die Bestimmung der Menschheit hängt an diesem einen Ereignis. Nur so können wir auf Erden leben und gleichzeitig in Gott sein. Nur die Inkarnation kann Transzendenz und Immanenz versöhnen, nur sie kann unserem Denken, Reden und Tun eine ewige Dimension verleihen. Die Inkarnation ist die Brücke zwischen Engagement und Rückzug von der Welt.⁴⁸

Obwohl Wu Jingxiong die Transzendenz von Ost und West vom Christentum erhofft, so ist doch seine Erklärung von Transzendenz eine im chinesischen Stil und eine, die mit

Elementen chinesischer Religionen verbrämt ist. Er betont, dass Christus Ost und West vereinen kann, so dass sich die beiden nicht wechselseitig ausschließen und abstoßen, und dass nur dadurch die kulturelle Aggression einer „totalen Verwestlichung“ und der kulturelle Konservatismus von „Isolation und Xenophobie“ (*fengbi pai wai 封闭排外*) aufgehoben oder transzendiert werden können. Wu Jingxiong meint, Christus ist der Weg und die Brücke zwischen Ost und West, in Christus kommen die beiden Seiten zu einer wahren Einheit und zum Dialog, und dadurch kann es zu einem Fortschritt der menschlichen Zivilisation und zu neuem Leben kommen. Er sieht die Rolle von Christus als „Vermittler“ zwischen Ost und West, und erkennt dies als den „Weg von Maß und Mitte“:

Wenn der Osten nicht in Christus den Westen findet, wird er niemals den Westen erkennen und lieben. Wenn der Westen nicht in Christus den Osten findet, wird er niemals den Osten erkennen und lieben. Wenn der Osten verwestlicht wird, wird er schlimmer sein als der Westen. Wenn der Westen sich dem Osten angleicht, wird er schlimmer als der Osten. Wenn Osten und Westen außerhalb von Christus heiraten, wird die Verbindung nicht lange dauern, denn es ist nur ein temporäres Strohfeuer, und es kann nur Monster erzeugen. Nur wenn sich die beiden im Schoß Christi vereinen, können sie sich mit christlicher Liebe lieben, und ihre Vereinigung wird den neuen Menschen hervorbringen.⁴⁹

Die kulturelle „Vereinigung“ braucht die tiefere Kommunikation zwischen den Geisteskräften der jeweiligen Kulturen. Wu Jingxiong hat durch den christlichen Glauben die Harmonie und Integration der Zivilisationen der Menschheit gesucht und vor ihrer Spaltung gewarnt. Daher entsprechen seine Gedanken zur Transzendierung von Ost und West „chinesischem Stil“, es ist eine Art chinesisches Denken.

2.5 Die „Inkulturation“ (*benweihua* 本位化) der Theologie bei Zhang Chunshen

Zhang Chunshen 张春申⁵⁰ (1929–2015) war ein katholischer Priester und Mitglied des Jesuitenordens. Er betonte den Dialog zwischen Ost und West und versuchte, eine „inkulturierte Theologie“ (*benwei shenxue* 本位神学) für China aufzubauen. In seinen Augen sollte die „Inkulturation“ (*benweihua* 本位化) der chinesischen Theologie fünf Elemente beinhalten, und zwar (1) sollten die geoffenbarten Mysterien des christlichen Glaubens in der chinesischen Kultur adäquat ausgedrückt werden; (2) sollte die Bedeu-

47 John C. H. Wu, *Jenseits von Ost und West*, S. 7 (*Chaoyue dong-xifang*, S. 4).

48 Zitiert aus Lei Libo 雷立柏 (Leopold Leeb), *Lun Jidu zhi da yu xiao: 1900-1950 nian Huaren zhishifenzi yanzhong de Jidujiao* 论基督之大与小: 1900–1950 年华人知识分子眼中的基督教, Beijing: Shehui kexue wenxian chubanshe 2000, S. 232–233.

49 Zitiert aus Lei Libo, *Lun Jidu zhi da yu xiao*, S. 233.

50 Anmerkung des Übersetzers: Der Name wird in Taiwan, wo Zhang gewirkt hat, meist „Chang Ch'un-shen“ geschrieben. [Zu Zhang siehe auch den Nachruf von Georg Evers, „Aloysius Berchmans Chang Ch'un-shen S.J. (1929–2015)“, in *China heute* 2015, Nr. 2, S. 116–121. Anm. der Red.]

tung der christlichen Offenbarung mit Hilfe des Geists der chinesischen Kultur reflektiert werden; (3) die Inkulturation der chinesischen Theologie erfordert einen modernen Ausdruck; (4) die Inkulturation der Theologie sollte helfen, die chinesische Kultur zu reinigen (*jinghua* 净化) und zu verbessern (*tisheng* 提升); (5) es sollte ein unabhängiges chinesisches theologisches System erstehen, das sich von der westlichen Theologie unterscheidet.⁵¹ Er meinte, die inkulturierte Theologie Chinas müsse mit Hilfe von chinesischen geistigen Quellen konstruiert werden.

Aufbauend auf der traditionellen chinesischen Denkweise der Religionen interpretiert Zhang Chunshen die chinesische Idee der „Einheit von Himmel und Mensch“ (*tian ren he yi* 天人合一) im Hinblick auf die Beziehung von „Mensch und Gott“ (*shen ren* 神人) im christlichen Glauben. In der christlichen Theologie unterscheiden sich Mensch und Gott im existentiellen Sinn, daher sind die beiden in einer gespaltenen Beziehung. Im chinesischen Denken gibt es diese Trennung und Spaltung nicht, daher gibt es nicht die gewaltige Kluft zwischen Himmel und Mensch, zwischen den Dingen und dem Ich, zwischen der Natur und dem Menschen. Dieses integrative chinesische Denken regte Zhang Chunshen dazu an, die katholische Gottesvorstellung neu zu interpretieren. Er hofft, dass man mit Begriffen wie „Einheit“ (*yi ti* 一体), „Integration“ (*zhenghe* 整合) oder „Nahtlosigkeit“ (*wu jian* 无间) dieses Einheitsdenken und die chinesische Einheitstendenz auf die Beziehung zwischen Gott und Mensch in der katholischen Theologie anwenden kann. Er meint, die chinesische Kategorie der Einheit und die Ganzheitslogik könnten das christliche Gottesverständnis von „Pan-en-theismus“ (alle Dinge in Gott) erhellen, und dieses „All“ meint eigentlich, dass „Gott in allen Dingen alles ist“. In dieser Weise sind Gott und Mensch „nahtlos vereint“ (*wu jian* 无间), Gott und Mensch sind eins (*shen ren he yi* 神人合一). Hier nimmt Zhang Chunshen den Übergang von der „Kategorie der personalen Beziehung“ (*weiji fanchou* 位际范畴) der westlichen Theologie zur chinesischen „Kategorie der Einheit“ (*yiti fanchou* 一体范畴) vor, was ein Paradigmenwechsel ist. Er meint: „Die Kategorie der Person hat es infolge der sich gegenüberstehenden Subjekte nicht leicht, den Herrscher der Welt als Bestandteil der (einen) göttlichen Welt darzustellen; die Kategorie der Einheit hingegen eignet sich dafür bestens.“⁵² Offensichtlich hat Zhang Chunshen hier, um den christlichen Glauben und seine Theologie zu „sini-

sieren“, gemeint, man könne gewisse grundlegende Kategorien auch verändern. Im Vergleich des chinesischen „Einheitsdenkens von Himmel und Mensch“ (*tian ren he yi* 天人合一) mit dem christlichen „Einheitsdenken von Gott und Mensch“ (*shen ren he yi* 神人合一) wechselt Zhang Chunshen die Paradigmen und erreicht einen Dialog zwischen Ost und West.

Zhang Chunshen benutzte diese adaptierte katholische Theologie auch für seine Spiritualität, und er erstellte eine Art „inkulturierte Spiritualität“ (*benweihua shenxiu* 本位化神修) mit chinesischen Zügen. Dafür engagierte er viele Quellen aus der chinesischen Philosophie, darunter besonders auffällig ist das Konzept des „qi“ 气 (Atem, Lebensenergie), mit dem er den „Heiligen Geist“ der katholischen Lehre beschreibt. Er nimmt die „Lebenskraft“ (*shengcheng* 生成) und „Vitalität“ (*huoli* 活力) des *qi*, um die spirituelle Energie des „Heiligen Geistes“ zu umschreiben. Dabei betont er, dass Gottes *qi* überall ist, und dass ein Christ durch das *qi* auch in die Stille geführt wird, um so „im Heiligen Geist“ zu meditieren. Außerdem haben die alten chinesischen philosophischen Ausdrücke wie „Kultivierung der Person“ (*xiushen* 修身), „Ordnung der Familie“ (*qi jia* 齐家), „Regierung des Landes“ (*zhi guo* 治国), „Befriedung der Welt“ (*ping tianxia* 平天下), „Heiligkeit im Inneren“ (*nei sheng* 内圣) und „König nach außen“ (*wai wang* 外王) bestimmte Bedeutungen, die man auch auf die christliche Spiritualität übertragen kann. So wird dann die „interkulturelle Spiritualität“ verglichen mit den spirituellen Praktiken und Meditationstechniken der alten chinesischen Weisen.

Die Existenz und Entwicklung des Katholizismus in China war immer in der Spannung zwischen „Verwestlichung“ und „Sinisierung“. Vor dem Ausbruch des „Ritenstreits“ war dieser Konflikt ein innerkirchlicher Konflikt, ein dogmatischer und akademischer Streitpunkt, aber danach war der Konflikt mehr und mehr mit politischen Inhalten besetzt. In den Veränderungen, die die moderne Gesellschaft gebracht hat, haben einsichtige chinesische Katholiken versucht, diese Spannung wieder auf die rein akademische und kulturelle Ebene zu ziehen, aber das war nicht recht erfolgreich. Allerdings ist dieser Versuch noch nicht beendet, und die chinesischen katholischen Akademiker werden weiterhin mit großem Engagement arbeiten, wie sie es bisher von Generation zu Generation getan haben.⁵³

51 Zhang Chunshen 张春申 (Aloysius B. Chang, S.J.), „Zhongguo jiaohui de benweihua shenxue“ 中国教会的本位化神学 (The Inculturation of Theology in the Chinese Church – A Record for Twenty Years), in: *Shenxue lunji* 神学论集 (Collectanea Theologica Universitatis Fujen), Nr. 42 (Winter 1979), S. 418-419.

52 Zhang Chunshen 张春申 (Aloysius B. Chang, S.J.), „Weiji fanchou de buchong: yiti fanchou“ 位际范畴的补充: 一体范畴 (The Category of Unity [of God] in a Chinese Theology), in: *Shenxue lunji* 神学论集 (Collectanea Theologica Universitatis Fujen), Nr. 32 (Sommer 1977), S. 313-332, hier S. 321. Hier zitiert nach A.B. Chang Ch'un-shen, *Dann sind Himmel und Mensch in Einheit. Bausteine chinesischer Theologie*, Freiburg – Basel – Wien: Herder 1984, S. 85.

53 Anmerkung des Übersetzers: Die von Zhuo Xiping getroffene Auswahl „sinisierender“ Autoren ließe sich ergänzen durch andere Figuren, die stärker an der „westlichen Seite“ der christlichen Tradition interessiert waren und die mehr kirchlich gedacht haben, z. B. Luo Wenzao (1615–1691), Li Ande 李安德 (1692–1774), Li Zibiao 李自标 (1760–1828), Li Wenyu 李问渔 (1840–1911) und Chen Zheming 陈哲民 (1909–1961).