

Schutz der Natur – Schutz der Kultur: Zur Bedeutung des chinesischen Technikverständnisses im Kontext der internationalen Umweltdiskussion

Heinrich Geiger

Technik ist immer ein wesentlicher Bestandteil des menschlichen Lebens gewesen. Neu ist, dass die Technosysteme die geohistorische Zeit erfassen. Dies hat im Herbst 2016 die Weltgemeinschaft der Geologen auf dem 35. Internationalen Geologischen Kongress in Kapstadt dazu veranlasst, eine These aus dem Jahr 2000 zu bestätigen. Sie besagt, dass die Menschheit zu einem geologischen Faktor geworden ist und wir Menschen demgemäß in einer neuen Epoche leben. Die Folgen dieses Prozesses, der zu der Epochenwende vom Holozän zum Anthropozän führte, bringt der Geologe Martin Head folgendermaßen auf den Punkt: „Wir haben zur Erde gesprochen, und nun antwortet sie uns.“¹ Die „Antwort“ der Erde besteht unter anderem im Klimawandel, sie artikuliert sich in überfluteten Küstenstreifen, Dürren, Kriegen und Migration. Bemerkenswert ist, dass diese Gewalt vom Menschen unter dem Banner des wissenschaftlichen und technologischen Fortschritts ausgeübt wurde und nach wie vor wird, obgleich sie enormen Stress für alle Kollektive der Erde erzeugt. Im heutigen China wird der „Wissenschaftliche Sozialismus“ propagiert, dessen Grundgesetze das politische Programm der Kommunistischen Partei Chinas (KPCh) mit einem utopischen Ge-

halt versehen. Angesichts dieses Sachverhalts möchte ich gleich zu Beginn meiner Abhandlung fordern: Wir müssen uns dieser verstörenden Extension und Macht der Technosysteme bewusst stellen und die kulturellen Selbstverständlichkeiten, die allzu lange deren Legitimation dienten, einer Überprüfung unterziehen.

In der Epoche des Anthropozäns kommen die Natur- und auch die Geisteswissenschaften nicht mehr umhin, sich selbst neu zu definieren. Denn es ist festzustellen, dass wir kulturell nicht darauf vorbereitet sind, uns als der Souverän in einem neuen Zeitalter einzurichten. Wie kann dies aber gelingen? Von grundlegender Bedeutung in diesem Zusammenhang ist die Frage, ob die Gegenüberstellung von Mensch und Natur auf der einen und die Gegenüberstellung von Natur- und Kulturwissenschaften auf der anderen Seite weiterhin Bestand haben können. Müssen wir uns geistig nicht von den Voraussetzungen des Denkens verabschieden, das eine Trennlinie zwischen Natur und Kultur zieht? Und, weiter gefragt: Wie können wir Gegenüberstellungen in einer Welt aufrechterhalten, in der es mittlerweile kein Fleckchen Erde mehr gibt, das nicht die ökologischen Fußabdrücke des Menschen aufweist? Mensch und Natur können nicht mehr voneinander getrennt werden, da sie – und mit dieser Feststellung sind wir der traditionellen chinesischen Philosophie bereits ganz nahe gekommen – Teile eines dynamischen Prozesses sind und nicht etwa verschiedener Prozesse, die nichts miteinander zu tun haben.

Da sie „von-selbst-so“ wachsen, werden Tiere und Pflanzen gewöhnlich als *physis* oder *natura* bezeichnet. Dagegen wird alles Menschgemachte, alle Kultur, als Artefakt oder Konstruktion angesehen. Dies gilt auch nach wie vor für alle Tiere und Pflanzen, die „kultiviert“ werden, obgleich heute, wie zu beobachten ist, der Übergang zwischen Naturalia und Artificialia immer fließender wird. Es ist nicht mehr zu leugnen, dass wir in einer auf systemischer Vernetzung beruhenden Welt leben und uns somit mit Überlegungen beschäftigen müssen, die die prozessualen Vorgänge betreffen, die sich *zwischen* Natur und Mensch ereignen und alte Trennlinien aufbrechen. Im Vordergrund steht deswegen die Frage nach dem richtigen Leben, das in Übereinstimmung und nicht in Konfrontation mit einer dem Menschen als äußerlich angesehenen Natur erfolgt. Ja, sicherlich ist es möglich, genetisch modifizierte Organismen in industriell hergestellten Lebensmitteln abzulehnen und auch ganz allgemein der industriellen Produktion von Lebensmitteln den Kampf anzusagen, da sie das feine Gefüge zwischen Natur und Mensch einer schweren Belastungsprobe aussetzt und letztendlich gefährdet. Eine andere Gruppe von Menschen wird aber möglicherweise behaupten, dass genetisch modifizierte Organismen in industriell hergestell-

Dr. Heinrich Geiger ist Leiter des Asien-Referats beim Katholischen Akademischen Ausländer-Dienst KAAD in Bonn und Autor der beiden Werke: *Den Duft hören. Natur, Naturbegriff und Umweltverhalten in China*, Berlin: Matthes & Seitz 2019; sowie *Chinesische Mauern. Neue Vorzeichen und alte Wege im chinesischen Denken der Gegenwart*, Freiburg: Karl Alber 2019. Der folgende Text ist seine deutsche, überarbeitete Fassung seines Beitrags beim 10th European Catholic China Colloquium „*Laudato Si'* and Technoscience – Implications with Focus on the Church in China“, Siegburg, 30. August bis 1. September 2019. Die englische Fassung wird demnächst in *Religion & Christianity in Today's China* erscheinen. Zu dem Kolloquium siehe auch den Konferenzbericht in *China heute* 2019, Nr. 3, S. 143-152, sowie die Beiträge von P. Bernardo Cervellera PIME in ebd., S. 170-174; P. Jeroom Heyndrickx CICM in ebd., S. 175-185; und die Beiträge von P. Dr. Li Jingxi und P. Prof. Dr. Batairwa Kubuya Paulin SX in den Themen dieser Nummer.

1 Jörg Häntzschel, „Menschengewalt. In Berlin trafen sich Wissenschaftler, um nachzuweisen, dass das Zeitalter des ‚Anthropozän‘ angebrochen ist“, in: *Süddeutsche Zeitung*, 1./2. Juni 2019.

ten Lebensmitteln gut sind, weil sie die Ernährung einer stetig wachsenden menschlichen Population ermöglichen. Was ist ethisch richtig und was ist ethisch falsch? Wo beginnt die Kultur und wo endet die Natur? Und, müssen wir nicht unser Verständnis von „Leben“ einer grundsätzlichen Überprüfung unterziehen? Sind nicht die Umweltkrise so groß und der Klimawandel so bedrohlich, weil wir das falsche Leben im richtigen führen?

*

These: Weder ist der Mensch Herrscher über die Natur noch kann er losgelöst von ihr leben. Könnte uns im Angesicht dieser Behauptung die traditionelle chinesische Philosophie einen Ausweg anbieten? Sagt sie uns nicht, dass Mensch und Natur miteinander aufs Engste verbunden sind? Und bedeutet sie uns darüber hinaus nicht, dass Mensch und Natur ein harmonisches Verhältnis zueinander aufbauen können? Ist die wechselseitige Integration von Mensch und Natur, innerer und äußerer Natur, und damit eine neue Lebensform in dieser Welt möglich? – so lautet die Frage, die wir an die traditionelle chinesische Philosophie richten.

Es sei daran erinnert, dass das Buch *Laozi* 老子 den Leser in der Grundannahme bestärkt, dass er eine ehrfurchtsvolle Haltung gegenüber dem Himmel, dem *dao* 道, der Natur oder, ganz allgemein gesagt, gegenüber dem, was von-selbst-so (*ziran* 自然) erfolgt, einnehmen solle. Er solle die Gesetze der Natur beachten, wie ganz generell Menschen, die in Übereinstimmung mit dem *dao* leben, nicht die Gesetze der Natur verletzen, sondern ihnen folgen sollen. Nur auf diese Weise könne die Einheit zwischen Mensch und Natur erlangt werden. Im Buch *Laozi* wie ganz allgemein in den daoistischen Schriften geht mit dem Einheitsgedanken eine Utopie in Bezug auf die Technik einher. Denn all diejenigen, die die Einheit zwischen Mensch und Natur erlangt haben, sind befähigt, sich mit ihren technischen Fähigkeiten auf eine förderliche und nicht auf eine destruktive Weise in einen Gesamtzusammenhang einzubringen, der die kleine Welt des Menschen übersteigt: Er ist kosmischer Natur. Diese Utopie zeichnet die chinesische Kultur- und Geistesgeschichte spätestens seit dem dritten und vierten Jahrhundert unserer Zeitrechnung aus. Sie ist seitdem allenthalben in den Künsten anzutreffen; sei es in der Malerei, der Kalligraphie, in der Kunst des Siegel-schneidens usw. oder auch in den verschiedenen Disziplinen des chinesischen Kunsthandwerks. Um es zu betonen: Der Technik kommt in China traditionell eine wichtige Rolle zu, weil der „Techniker“ nicht mittels von Werkzeugen Gewalt ausübt, sondern sich mit ihnen dem Lauf der Wesenheiten anpasst. Bezeichnenderweise findet die Technik zu ihrer höchsten Ausprägung im Prozess des Lebens selbst, denn alle Künste sind Lebenskünste so wie auch die Technik im Idealfall immer eine Technik des Lebens ist. Der Gedanke ist einfach: Weil keine Dichotomie zwischen Natur und menschlicher Kulturleistung, zwischen sozialen und biologischen Angelegenheiten besteht, gibt es auch

keinen Antagonismus zwischen den Bereichen der Technik und der Welt. „The problem is how human growth can unfold with the rhythm of nature.“²

*

Vor vier Jahren, im Mai 2015, verkündete die Regierung der Volksrepublik China einen Plan, der den Titel „Made in China 2025“ trägt. Wirtschaftspolitisch soll eine andere Richtung eingeschlagen werden. Folgt man dem Plan, dann soll die Produktion billiger und minderwertiger Artikel der Vergangenheit angehören; die Zukunft gehört der Produktion höherwertiger Güter, auch soll an der Erbringung anspruchsvoller Dienstleistungen gearbeitet werden. Ebenso ist es das Ziel, das Lebensniveau der Bevölkerung anzuheben und der Umweltverschmutzung Einhalt zu gebieten. Ganz offensichtlich ist mit diesem Plan eine Abkehr von der früheren Praxis verbunden, zur Beförderung des wirtschaftlichen Aufschwungs „Kollateralschäden“, wie zum Beispiel die Verseuchung von Böden und Flüssen, hinzunehmen. Ebenso soll nicht mehr toleriert werden, dass die Länder des „Nordens“ ihren Müll in Form von Papierabfällen, Plastikmüll und Altmetallen nach China verschiffen. Seit den 1990er Jahren finden sie dort als Rohmaterial ihre Wiederverwendung. Allein im Jahr 2016 importierte China Feststoffabfall im Wert von circa 18 Millionen Dollar.

Nun hat sich die Situation verändert, wie der Plan „Made in China 2025“ zeigt. China will nicht mehr die Müllhalde der Welt sein. 2013 begann die chinesische Regierung gegen den Müllimport vorzugehen. Mittels ihrer Aufsichts- und Kontrollbefugnis über die Häfen zwang sie die ausländischen Firmen dazu, das Müllrecycling zu optimieren und in neue Technologien zur Müllsortierung zu investieren.³ „Made in China 2025“ sagt „Nein“ zur Unterordnung umweltpolitischer Belange unter wirtschaftliche Interessen. Ganz offensichtlich ist die Umweltverschmutzung zu einem wesentlichen Bestandteil einer breiteren Debatte über die Kosten des Wachstums in China geworden. Wäre die Kampagne gegen Umweltverschmutzung erfolgreich, dann wäre der Himmel wieder blau und das Wasser wieder sauber im ganzen Land, so die Hoffnung. Nicht zu vergessen ist in diesem Zusammenhang, dass die chinesische Regierung die Lehren des Wissenschaftlichen Sozialismus befolgt und deswegen an der Entwicklung von Spitzentechnologien wie der Künstlichen Intelligenz (KI) arbeitet. In China befinden sich einige der weltweit größten Technologieunternehmen.

„Made in China 2025“ hat sich hohe Ziele gesetzt. Dem Plan liegt die Vorstellung von einer Industriepolitik zugrunde, mit der neue Einfluss- und Machtbereiche geschaffen werden sollen. Meiner Meinung nach treffen sich in dieser Form von Politik Vorstellungsgehalte des vormodernen und modernen China. Sie stimmen darin überein, dass

2 Liu Jing, „Growth, Experience and Nature in Dewey’s Philosophy and Chinese Philosophy“, in: *Frontiers of Philosophy in China* 12 (March 2017) 1, S. 90-103. Zitat auf S. 96.

3 Mike Ives, „China does not want to be the world’s garbage dump anymore“, in: *The New York Times International Weekly*, 15. Dezember 2017.

in der Vergangenheit wie auch heute der Schwerpunkt auf eine flexible, situationsbezogene Interaktion zwischen dem Menschen und der natürlichen Welt gelegt wird. Prägend ist eine Lebensphilosophie, in deren Zentrum ein Ethos beziehungsweise ein ethisches System ohne Moral steht.⁴ Dieses besagt uns, dass nicht fixe moralische Normen, sondern Strategeme entscheidend sind. Sie sind in Entsprechung zu der jeweiligen Situation und durchaus mit List zu befolgen, wobei der List im Chinesischen nicht unbedingt ein negativer Beigeschmack zukommt. Der Wert von Strategemen wird an ihrer Wirksamkeit bemessen. Es muss wirken. Dieses ethische System ohne Moral ist allerdings im Kontext der modernen Umweltpolitik nicht unproblematisch. Denn es besteht ein Dilemma „zwischen einer unausgeglichenen und unzureichenden Entwicklung und dem zunehmenden Bedürfnis der Bevölkerung nach einem besseren Leben“, wie Präsident Xi Jinping 2017 feststellte.⁵ Strategeme helfen in dem Umfeld konkreter soziopolitischer Herausforderungen nicht wirklich weiter. Ökologisches Bewusstsein und ein Ethos ohne Moral, passen sie wirklich zusammen?

Erste, zweite und dritte Natur Technik – Macht

In der Epoche des Anthropozäns ist der Gedanke ganz selbstverständlich geworden, dass sich unser Wohlstand und unser Wohlergehen der technologischen Innovationskraft verdanken. Während allerdings in Deutschland mit der Technikgläubigkeit eine gewisse „Befürchtungskultur“ und Skepsis einhergehen, ist in China bei neuen technologischen Entwicklungen keinerlei Zögerlichkeit festzustellen; sie werden viel offensiver genutzt. Ein chinesischer Philosoph der Ming-Zeit (1368–1644 n.Chr.) würde sagen, dass die Entwicklung von Himmel und Erde der Unterstützung durch den Menschen bedarf. Angesichts dieses kosmischen Handlungsauftrags, dessen Durchführung die Beherrschung bestimmter Techniken voraussetzt, darf die Offenheit in China gegenüber menschlichen Eingriffen in die Natur – sei es die äußere Natur der Berge und Wasser oder die innere Natur des Menschen – bei Anwendung aller zur Verfügung stehenden Techniken nicht verwundern.

Da der Mensch als Mitschöpfer des Universums gilt, wird allerdings ein enger Anthropozentrismus als hinderlich eingestuft. Akteur ist nicht der „kleine“, sondern der „große Mensch“, in dem die Dichotomie von innen und außen bereits aufgehoben ist. Würde er einem engen Anthropozentrismus folgen, dann würde er mit seinem Handeln, so die Auffassung, nur Unglück, Streit und Disharmonie hervorrufen. Er könnte sogar Katastrophen über die

Menschheit bringen. Der erste Schritt zur Überwindung eines engen Anthropozentrismus, der somit ein hohes Gefahrenpotential in sich birgt, wäre meiner Meinung nach in der heutigen Zeit, Lehren aus der historischen Tatsache zu ziehen, dass Natur uns niemals gegenübersteht, sondern Teil unseres Selbst ist, wie auch wir Teil von ihr sind. Folgt man der traditionellen chinesischen Philosophie, dann wäre der zweite erforderliche Schritt, sich der kosmisch relevanten Stellung des Menschen zu besinnen und an einem neuen Technikverständnis zu arbeiten. Dieses müsste auf der Vorstellung eines harmonischen Lebens zwischen Mensch und Natur gründen, wobei die Natur allerdings nicht als die „erste“, unverfälschte Natur zu verstehen wäre. Eine erste, eine zweite und eine dritte Natur sind in unserem Jahrhundert kopräsent, sie sind gleichzeitig vorhanden: Die erste Natur existiert für uns in romantischen Vorstellungen; ihr nähern wir uns an, wenn wir uns auf die Reise in „unberührte“ Landschaften und Gegenden begeben, wie uns die Prospekte von Reisveranstaltern versprechen. Ebenso verhält es sich mit der „zweiten Natur“, die als industrialisierte Zivilisation bereits unverkennbar die Spuren menschlichen Einwirkens trägt. Zu Beginn des 21. Jahrhunderts begegnen wir ihr zwar noch an ausgewählten und gut gepflegten Orten der Industriekultur, in Deutschland zum Beispiel entlang von Emscher und Ruhr, aber auch sie bestimmt nicht mehr unsere Alltagswirklichkeit. Denn wir leben mittlerweile in der dritten Natur, die die Natur der Technosphäre ist.

Ebenso wie die Natur ist aber auch die Technik nicht einfach nur eine „erste Technik“, die als rein und unverfälscht durch übergeordnete Interessen anzusehen wäre. Bedingt durch den wachsenden Wettbewerb zwischen den Nationen ist sie unter anderem höchst politisch. Das Streben nach wissenschaftlich-technologischer Entwicklung unterliegt dem Willen nach Macht. Ebenso wird es vom Wunsch nach Kontrolle angetrieben: nach Kontrolle über den einzelnen Menschen, die ganze Gesellschaft, die ganze Welt, die ganze Natur, insoweit sie für die Machthabenden von strategischen Interesse ist. Das Beispiel des wissenschaftlichen Sozialismus chinesischer Prägung zeigt, dass Technik nicht nur reine Technik ist. Sie ist nicht nur auf vielfältige Weise mit politischen Interessen verbunden, sie ist selbst politisch.

Wird es angesichts der machtpolitischen Inanspruchnahme von Technik möglich sein, den immer noch vorherrschenden engen Anthropozentrismus zu überwinden? Hoffentlich ja! Dazu müssen wir uns aber den Debatten stellen, die durch die Erkenntnis notwendig geworden sind, dass es sich weder bei der Natur noch bei der Technik um reine, unverfälschte oder auch ursprüngliche Phänomene handelt. Die naive Idee der Physik im zurückliegenden Fortschrittsjahrhundert, ihre Annahmen seien allgültige Wahrheiten, ja absolute und unwandelbare Gesetze der Weltwirklichkeit, versagt heute vor der Erkenntnis der Quantenphysik, dass die Richtigkeit der Ergebnisse nicht

4 Günter Wohlfart, *Die Kunst des Lebens und andere Künste. Scurrile Skizzen zu einem euro-daoistischen Ethos ohne Moral*, Berlin: Parerga 2005.

5 Keith Bradsher, „Harder Line on Pollution. Could China Slow Down China“, in: *Süddeutsche Zeitung*, 10. November 2017.

absolut, sondern nur in den Grenzen gültig ist, die ihnen das Experiment auferlegt. Experimente werden in China unter ganz anderen Voraussetzungen als in Europa durchgeführt – siehe die Gentechnik.

Anmerkungen zum Konzept von Natur im traditionellen China⁶

Der sowohl in der chinesischen Philosophie wie auch in der chinesischen Umgangssprache gebräuchliche Terminus für Natur ist *ziran* 自然. Ganz allgemein wird er mit dem Daoismus verbunden. In den Büchern *Laozi* und *Zhuangzi* 庄子 steht der Begriff des *ziran* für einen bestimmten erstrebenswerten Zustand jenseits der Zivilisation und aller sozialen Normen. Die Anhänger des Daoismus distanzieren sich selbst von den Anhängern des Konfuzianismus; sie träumen von einer vorgeschichtlichen Zeit. Dank der natürlichen Lebensbedingungen zu jener Zeit hätten die Menschen, so die Annahme, übernatürliche Fähigkeiten besessen. Durch den Neo-Konfuzianismus trat die Beziehung zwischen Daoismus und Konfuzianismus am Ende des ersten Jahrtausends unserer Zeitrechnung in ein neues Stadium ein. Gleichzeitig begann das *Buch der Wandlungen* (*Yijing* 易经) eine neue und weitreichende Rolle zu spielen.

Zhou Dunyi 周敦頤 (1017–1073) wird ganz allgemein als der Pionier des Neo-Konfuzianismus bezeichnet. Aus dem alten Konfuzianismus hervorgegangen und durch geistige Inhalte des Daoismus und des Buddhismus befruchtet, hatte der Neo-Konfuzianismus seine Blütezeit vom 12. bis zum 16. Jahrhundert. Zhou prägte den späteren Neo-Konfuzianismus mit seinen Werken *An Explanation of the Diagram of the Great Universe* (*Taiji tu shuo* 太极图说) und *Penetrating the Book of Changes* (*Tong shu* 通书) in den Bereichen von Metaphysik und Ethik. Sein *Taiji tu shuo* unterscheidet sich von den Diagrammen, Schaubildern der Daoisten. Es ist näher am *Buch der Wandlungen* als an den daoistischen Büchern *Laozi* und *Zhuangzi*. Zhou Dunyi baute seine ganze Philosophie auf dem *Buch der Wandlungen* auf; er verwendete diesen Klassiker für seine eigene „rationale Philosophie“.⁷ Ausgehend vom *Buch der Wandlungen* wurden die zwei Formeln der Aufrichtigkeit (*cheng* 诚) und der Rechtschaffenheit (*yi* 义) zu den Grundlagen der moralischen Kultivierung im Neo-Konfuzianismus. Erstere, die Aufrichtigkeit, dient dazu, das innere Leben des Menschen in Ordnung zu bringen, letztere, die Rechtschaffenheit, dessen äußeres Leben auszurichten.

An den Schriften Zhou Dunyis können wir ersehen, dass spätestens seit der Gründung des Neo-Konfuzianismus, das bedeutet seit Beginn des zweiten Jahrtausends unse-

rer Zeitrechnung, das *Buch der Wandlungen* erneut sehr grundlegend für das Verständnis der Harmonie zwischen Himmel (*tian* 天), Erde (*di* 地) und Mensch (*ren* 人) wurde. Dies auf eine ganz besondere Weise: Zhou Dunyi führte den daoistischen Gedanken des Nicht-Seins in das konfuzianische Gedankengebäude ein, beraubte aber dadurch den Daoismus seiner fantastischen und mystischen Gehalte. Die Folge war, dass danach Natur als ein funktionierendes Ganzes verstanden wurde, sei es als Landschaft mit tausenden Spuren des Lebensatems *qi* 气 oder als Stadtraum mit tausenden Straßen. Jetzt, im 21. Jahrhundert, sind nicht wenige davon überzeugt, dass man, wenn man nur dem *Buch der Wandlungen* folgt, die Gesetze der Natur auch im Aktienmarkt entdecken kann. Meiner Meinung nach ist dies ein spätes Ergebnis des Neo-Konfuzianismus, der das *Buch der Wandlungen* für seine „rationale Philosophie“ nutzte.

Kultur und Natur⁸

In der chinesischen Geistesgeschichte wird die Natur nicht der Kultur oder der Welt des Menschen gegenübergestellt. Dies lässt sich an dem *Buch der Wandlungen*, das Natur in systemtheoretischer Manier als vernetztes, hochkomplexes Lebenssystem versteht, beispielhaft aufzeigen. Ganz allgemein ließe sich über das *Buch der Wandlungen* sagen, dass es auf einem alten kosmologischen System beruht, das der Neo-Konfuzianismus einem Prozess der Neuinterpretation unterzog. In seiner Frühzeit fand es als ein offizielles Wahrsagebuch seine Verwendung. Es war aus der Orakelpraxis der Shang-Dynastie (ca. 1600 – ca. 1100 v.Chr.) hervorgegangen. Später erfüllte es in der Geomantik (*fengshui* 風水) seine Dienste: Unter Zuhilfenahme seines Kompasses stellt der *Fengshui*-Meister Bezüge zu *yin* und *yang*, den Fünf Wandlungsphasen und den Acht Trigrammen dieses Klassikers her.

Das *Buch der Wandlungen* hat eine äußerst heterogene Geschichte, die in der Beschäftigung mit ihm nicht vergessen werden sollte. Zur Zeit der klassischen Philosophen um circa 500 v.Chr., nachdem der Zhou-Staat geschwächt worden war und China in die Zeit der Frühlings- und Herbstannalen (770–481 v.Chr.) eintrat, begann es Spuren verschiedener Schulen zu zeigen, die sein Gedankengut ihrem eigenen Denken anverwandelten. Der konfuzianische Einfluss spielte dabei eine große Rolle, aber auch der Daoismus und die Yin-Yang-Schule. Wie es Burton Watson in seinem Buch *Early Chinese Literature* darlegt,

it thus provided an opportunity for scholars with a more metaphysical and transcendental bent of mind to indulge their tastes without going outside the realm of the Five Classics, and the endless volumes of commentary on the hidden meaning of the Changes are the result. Had there

⁶ Ich beziehe mich auf das Buch Heinrich Geiger, *Den Duft hören. Natur, Naturbegriff und Umweltverhalten in China*, Berlin: Matthes & Seitz 2019.

⁷ Wing-Tsit Chan (übers./komp.), *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1969 (4. Druck 1973), S. 460.

⁸ Nachfolgende Ausführungen basieren auf meinem Buch *Den Duft hören. Natur, Naturbegriff und Umweltverhalten in China*.

*been no such text in the Confucian canon, it is likely that such men would have abandoned Confucianism entirely in favour of the Daoists, who from the beginning interested themselves in mystical and cosmological speculation. It was probably to preclude just such an eventuality that the early Confucian scholars took over The Book of Changes and made it part of their literature.*⁹

Seit dem 10. Jahrhundert unserer Zeitrechnung wurde in der Neo-Konfuzianischen Schule „der Vater aller Klassiker und die Quelle hunderter Gedankenschulen“ in einer mehr moralischen und, wie ich oben schon hervorgehoben habe, funktionalen Weise verstanden.

Im *Buch der Wandlungen* existiert keine Trennlinie zwischen Kultur und Natur – sie lassen sich nicht voneinander trennen. Mit seinem Studium erschließt sich der Leser ein „Kompendium chinesischer Lebensweisheit“, wie es Eugen Diederichs 1924 formulierte, als die von Richard Wilhelm besorgte Übersetzung ins Deutsche erschien. Die im *Buch der Wandlungen* verwendeten Bilder wirken in einem Zusammenhang, der ein lebensweltlicher ist und die Trennung einzelner Sphären nicht zulässt. Die acht sich aus drei geteilten (*yin*) oder ungeteilten (*yang*) Strichen aufbauenden Trigramme werden als Grundbilder gesehen, die für die Naturphänomene Himmel (drei *yang*-Striche), Erde (drei *yin*-Striche) sowie Donner, Berg, Wasser, Feuer, See und Wind stehen, deren Grundbilder unterschiedliche Variationen von *yang*- und *yin*-Strichen aufweisen. Das *Buch der Wandlungen* lehrt uns, dass der Mensch in der Begegnung mit der Natur die Grundlagen seiner eigenen Existenz reflektiert. Er findet, wo auch immer er hinschaut, nur Beziehungen, die er berücksichtigen muss. Die Tri- und Hexagramme des *Buchs der Wandlungen* stellen unter Beweis, dass es keine Beziehungen gibt, die nicht einfach nur Bündel weiterer Beziehungsgefüge wären. Für ein umfassendes Verständnis des Konzepts von Natur, wie wir es im *Buch der Wandlungen* finden, müssen wir dies im Bewusstsein behalten. Da es mit Tri- und Hexagrammen arbeitet und die Kombinatorik der Zeichen wiederum mit verschiedenen Wirklichkeitsbereichen verknüpft, müssen wir uns in Anlehnung an Charles Sanders Peirce den Leser des *Buchs der Wandlungen* als jemanden vorstellen „who knows no more recondite reality than that which is represented in a true representation“.¹⁰ Aber das ist, dank der tiefen Bedeutung der Tri- und Hexagramme im *Buch der Wandlungen*, die Wirklichkeit des ganzen Universums, die den Himmel (*tian*), die Erde (*di*) und den Menschen (*ren*) gleichermaßen umfasst.

Das Faktische befriedigt niemals den Geist: Obgleich auf der Suche nach Antworten auf die ganz großen Fra-

gen menschlicher Existenz, die sich um das Verständnis des Universums und unseres Platzes darin drehen, zahllose physikalische Modelle entwickelt worden sind und die Mathematik nicht minder fleißig im Erstellen von Formeln gewesen ist, lehrt uns die Rezeptionsgeschichte des *Buchs der Wandlungen*, dass die geistigen Experimente kein Ende nehmen. Die großen Fragen lauten: Was ist der Ursprung des Kosmos? Wie können wir seine Entwicklung verstehen? Und was ist der Platz des Menschen? – Alles im Kern philosophische Fragen, denen man sich im Westen lange im Raum der Metaphysik und der Theologie annäherte, nicht aber im Rahmen der empirischen Wissenschaften. Die Hermeneutik des *Buchs der Wandlungen* beruht dagegen seit alters auf der festen Überzeugung, dass sie der irdischen Beobachtung zugänglich sind. Der Klassiker chinesischer Weisheitsliteratur geht von der Idee einer „zweiten Natur“ (John McDowell, *Mind and World*) aus, die den Menschen umgibt und ihm, wenn er nur mit offenen Augen schaut und mit wachem Geist reflektiert, zugänglich ist. Grundlegend hierfür ist die Annahme einer menschlichen Natur, die den Menschen als rationales Wesen zum Dialog befähigt und empfänglich für Bildung macht. Die Texttradition des *Buchs der Wandlungen*, dieses Klassikers chinesischer Literatur, der an der Wende vom ersten zum zweiten Jahrtausend unserer Zeitrechnung vom Neo-Konfuzianismus in seine Dienste genommen wurde, lebt von der Einsicht, dass sich der Mensch in einem Kosmos von Beziehungen bewegt, denen er sich immer wieder beobachtend und reflektierend annähert, da er nach einer Antwort auf die im chinesischen Denken zentrale Frage sucht: Wie handle ich richtig?

Die Begriffe *ziran*, *tian* und *xing*¹¹

Studien zum Begriff *ziran* 自然 ermöglichen uns nur einen eingeschränkten Zugang zum chinesischen Naturverständnis in seiner geschichtlichen Entwicklung. Um es in seiner ganzen Vielfalt und Tiefe erschließen zu können, ist es unerlässlich, sich auch mit den Begriffen von *tian* 天 und *xing* 性 auseinanderzusetzen. Angemerkt sei, dass ich mich im Rahmen dieser Abhandlung nicht mit dem Begriff des *qi* 气 befassen werde, der bereits zur Westlichen Zhou-Dynastie (ca. 1100–771 v.Chr.) in der Bedeutung von Natur gebraucht wurde.

Ziran 自然

Seit dem 4. Jahrhundert v.Chr. begegnen wir dem Begriff des *ziran* unter anderem in den Schriften des Mohismus. Im Buch *Daodejing* (englisch: *True Classic of the Way and the Power*) wird der Begriff des *ziran* als ein Ausdruck für

9 Burton Watson, *Early Chinese Literature*, New York – London: Columbia University Press 1962, S. 153.

10 Martin Krampen et al. (Hrsg.), *Die Welt als Zeichen. Klassiker der modernen Semiotik*, Berlin: Severin und Siedler 1981, S. 38.

11 Basierend auf Heinrich Geiger, *Den Duft hören. Natur, Naturbegriff und Umweltverhalten in China*.

etwas verwendet, das nicht benannt werden kann und das Höchste in sich selbst verwirklicht. Auch Wang Bi (226–249 n.Chr.) definiert *ziran* auf eine sehr allgemeine Weise: nach ihm sollte *ziran* als etwas verstanden werden, das leer oder nicht existent ist und durch Handlung oder Bewegung in die Welt des Seins eintritt. Der Übergang von der Potentialität zur Aktualität ist sehr wichtig. Zum einen bezieht der Begriff des *ziran* in der alten chinesischen Philosophie seine Bedeutung aus einer allgemeinen Vorstellung innerhalb eines ontologischen Modells. Zum anderen verweist er auf eine bedeutungsvolle Weise auf die menschliche Fähigkeit, mit dem Wirken des Seinsprinzips *dao*, dem Weg, zu verschmelzen und eine Einheit zu bilden mit den „Zehntausend Dingen“ (*wan wu* 万物), sprich der Welt.

Das Schriftzeichen für *ziran* besteht aus zwei Teilen: „zi“ 自, was als „selbst“ gelesen werden kann, und „ran“ 然. Dieser zweite Teil besteht wiederum aus drei Teilen: oben rechts das Radikal „Hund“, oben links das Radikal „Fleisch“ und, unter ihnen, das Radikal „Feuer“. „Ran“ wurde in der etymologischen Bedeutung „Brennen“ bis in die Zeit der Han-Dynastie (206 v.Chr. – 220 n.Chr.) verwendet. Wie auch immer es sei, wir stoßen auf viele Schwierigkeiten und grundlegende philosophische Probleme bei der Übersetzung des Begriffs *ziran*. Grundsätzlich gilt, dass wir ihn nicht vorschnell mit Vorstellungsgehalten in eins bringen sollten, die uns aus dem Westen vertraut sind.

Im Begriff *ziran* scheint „Natur“ als eine Wesensform auf, die dynamisch ist und sich selbst reguliert. Sie zeigt sich, und das ist ihr wichtigstes Kennzeichen, als eine rationale Anordnung, die über ihr eigenes System verfügt – siehe das *Buch der Wandlungen*. Ohne die Betonung auf das Postulat der Liebe zur Natur beziehungsweise Schöpfung wie im christlich-abendländischen Kulturraum zu legen, erschließt sich in der chinesischen Kultur der Wert von ihr aus der Perspektive eines Menschen, der zur Reflexion befähigt ist und sich mit grundlegenden Fragen seines Seins befasst. Das ist ein wichtiger Unterschied, der gerade dann berücksichtigt werden sollte, wenn wir über ökologische Fragen sprechen. Weltklima-, Weltumweltpolitik: Während wir es gewohnt sind, den Ruf nach einer dringend benötigten Politikwende mit starken Gefühlen zu unterlegen, also hochemotional zu argumentieren, weil wir den Gegenstand unserer Liebe mit Füßen getreten sehen, scheint es viel näher am chinesischen Denken zu sein, gerade in dieser Frage mit existentieller Bedeutung einen Schritt zurückzutreten, von sich selbst, dem „kleinen Ich“ zu abstrahieren, zu beobachten und dann, bezogen auf das Beziehungsgefüge zwischen Mensch und Natur, einen Reflexionsprozess einzuleiten, der sich an dem richtigen Zeitpunkt für das Handeln des Menschen orientiert. Leider ist es systemimmanent, dass diese Orientierung auch für den Moment (dessen Dauer nicht genau definiert ist) die Möglichkeit des Nicht-Handelns zulässt, wie es in China über einen langen Zeitraum hinweg geschah.

Tian 天

Dem Begriff des „Himmels“, im Chinesischen *tian*, begegnen wir bereits im *Shujing* 书经. Rein äußerlich gesehen geht das *Buch der Dokumente* – so wird das *Shujing* im Deutschen genannt – auf die Zeitspanne zwischen dem 20. und dem 7. Jahrhundert v.Chr. zurück. In Wirklichkeit aber dürfte es sich bei ihm um eine Sammlung von Texten vom 10. bis zum 6. Jahrhundert v.Chr. handeln. Zusammen mit dem *Shijing* 诗经, dem *Buch der Lieder*, gehört es zu den ältesten Texttraditionen Chinas.

Wolfgang Bauer hat bei verschiedenen Gelegenheiten dargelegt, wie während der Zhou-Dynastie (ca. 1100–256 v.Chr.) der Himmel (*tian*) langsam seine transzendente Stellung verlor.¹² Folgt man dem deutschen Sinologen, dann wandelte sich im Laufe dieses Prozesses die Bedeutung von *tian* von einem Oberbegriff für die Gemeinschaft aller Ahnengeister einer Dynastie zum Begriff von „Natur“. Am Ende dieses Prozesses trug *tian* nicht mehr für die Menschen Sorge, wie er es zuvor getan hatte, hörte ihren Anliegen nicht mehr zu und sprach nicht mehr zu ihnen. Vielmehr zeigte er sich in einer Fülle von Naturphänomenen, aus denen die Menschen ihre eigenen Schlussfolgerungen für konkrete politische Entscheidungen zu ziehen hatten. Dies schuf einen ganz spezifischen geistes- und kulturgeschichtlichen Hintergrund für die Verwendung des *Buchs der Wandlungen* als einem offiziellen Wahrsagebuch und einem Handbuch für die Geomantik.

Xing 性

Das chinesische Naturverständnis artikuliert sich nicht nur in den Begriffen *ziran* and *tian*. Es ist auch aufs Engste mit dem Begriff *xing*, den ich mit „menschliche Natur“ ins Deutsche übersetzen möchte, verbunden. In der klassischen chinesischen Philosophie ist die Gleichsetzung von *xing* mit dem, was angeboren ist (*sheng* 生), aus etymologischen Gründen sehr verbreitet. Siehe die beiden chinesischen Schriftzeichen. In der Bedeutung vom „himmlischer Natur“ findet sich der Begriff *xing* in einer Textpassage des *Buchs der Dokumente* (*Shujing*). Dort wird sie als Grund für eine verlorene Schlacht und die Ablösung der Shang- (ca.1600 – ca.1100 v.Chr.) durch die Zhou-Dynastie (ca.1100–256 v.Chr.) angeführt. Das Argument lautet, dass der letzte König der Shang-Dynastie seine „himmlische Natur“ (*xing*) missachtete.

Im *Shujing* wird der Wille des Himmels als der entscheidende Grund für den Sieg beziehungsweise für den Untergang einer Dynastie angeführt, auch wenn der Himmel ihn nicht selbst exekutierte, sondern ganz bestimmte

12 Wolfgang Bauer, „Gläubigkeit und Rationalität. Über das Verlassen von Göttern und Geistern in der zweiten Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrtausends“, in: Kulturstiftung Ruhr, Essen (Hrsg.), *Das alte China: Menschen und Götter im Reich der Mitte. 5000 v.Chr. – 220 nach Chr.*, München: Hirmer Verlag 1995, S. 147-155.

historische Personen. Diejenigen, die schließlich den Sieg davontrugen, stellten dadurch ihre Befähigung unter Beweis, das in die Praxis umzusetzen, was ihnen ihre menschliche Natur (*xing*) aufträgt. Diese Geschichte aus dem *Shu-jing* besagt uns, dass die menschliche Natur (*xing*) nicht im modernen Sinne des Wortes „frei“ ist. Sie bleibt für immer an einen Vertrag, der mit dem Himmel geschlossen wurde, gebunden. „Der Wille des Himmels“ (*tian ming* 天命) ist dem Menschen nicht eine fromme Pflicht, sondern qua Geburt in die Wiege gelegt. Wer ihm nicht folgt, handelt widernatürlich.

Bemerkungen zum Schluss

Im Laufe der letzten Jahrhunderte v.Chr. wandelte sich der Begriff *tian* von „Himmel“ zu „Natur“ in der Bedeutung von natürlichen Phänomenen. Und auch der Begriff *xing* veränderte sich inhaltlich. Von den Schriften des Mengzi 孟子 (372–289 B.C.) und des Xunzi 荀子 (298–238 B.C.) wissen wir, dass während des 4. und 3. Jahrhunderts v.Chr. die menschliche Natur nicht mehr innerhalb eines Ordnungssystems, das auf den Himmel zurückgeht, definiert wurde. Vielmehr wurde sie im Lichte ihrer selbst gesehen. Menzius verstand sie als gut und Xunzi als schlecht. Ersterer, Menzius, sprach über die menschlichen Tugenden und letzterer, Xunzi, über die sinnlichen und instinkthaften Grundzüge der menschlichen Natur, die, aktiviert und geformt durch Musik und Ritual, für die Zwecke eines harmonischen Staatwesens genutzt werden können. Ausgehend von diesen Bedeutungsverschiebungen werden wir uns der Tatsache bewusst, dass das chinesische Naturverständnis über eine lange und vielschichtige Geschichte verfügt, in deren Verlauf konfuzianische und daoistische Vorstellungsgehalte einander immer wieder sehr nahe kamen, insbesondere zur Zeit der Westlichen Han-Dynastie (206 v.Chr. – 9 n.Chr.). Als sie später einander nochmals befruchteten, nämlich zur Zeit der Song-Dynastie (960–1279 n.Chr.), spielten auch buddhistische Inhalte eine wichtige Rolle.

*

Wir leben nun im Zeitalter des Anthropozäns. Nach einem Bruch mit der eigenen Geschichte im Laufe des 20. Jh. spielen im heutigen China Daoismus, Konfuzianismus und Buddhismus wieder eine gewisse Rolle. Im eigenen kulturellen Erbe wird nach Lösungsansätzen für die Umweltfrage gesucht. Gleichzeitig folgt man der Einsicht, trotz großer kultureller und politischer Differenzen auf der internationalen Ebene an einem Diskurs partizipieren zu müssen, der kräftig genug ist, den jeweils anderen ins Gespräch miteinzubeziehen. So nahm 2016 die Regierung der VR China an der UN-Klimakonferenz in Paris konstruktiv teil. Sie steht zu ihrer umweltpolitischen Verantwortung und will die Emissionen gemessen an der Wirtschaftsleistung gegenüber dem Jahr 2005 um 60–65% reduzieren. Wir sind Zeugen eines Wandels, der China vom Buhmann zum Musterschüler machte, wie die FAZ am 1. Juni 2017 meinte feststellen zu können.

Die Umweltdiskussion konzentriert sich derzeit im Wesentlichen auf die Erziehung für eine nachhaltige Entwicklung. Papst Franziskus geht in seiner Enzyklika *Laudato si'* aber noch einen Schritt weiter und spricht von einer Erziehung zur „integralen Ökologie“, die nicht mehr zwischen umweltpolitischer, wirtschaftlicher, sozialer, kultureller und spiritueller Gesichtspunkten trennt, sondern sie in der *Sorge für das gemeinsame Haus*, so der Untertitel der Enzyklika, miteinander vereint.¹³ Wenn die Staaten dieser Welt dem Papst auf dem von ihm gewiesenen Weg folgen wollen, dann wird meiner Meinung nach zweierlei notwendig sein: Erstens die Bereitschaft nicht nur autoritärer Regime, die Hyperkomplexität der Umweltfrage anzuerkennen und sie als eine zivilgesellschaftliche Querschnittsaufgabe zu verstehen. Denn die Umweltfrage wird sich nicht einfach ohne die Beteiligung der Bürger eines Staates von oben lösen lassen. Zweitens die Miteinbeziehung außereuropäischer Kulturen und Traditionen in die Sorge für das gemeinsame Haus. Zu fordern ist, dass ihr geistig-kulturelles Erbe als wichtige Ressource anerkannt wird. Zusammengefasst geht es sowohl auf der inner- wie auf der überstaatlichen Ebene darum, Macht- und Unrechtsverhältnisse aufzuheben. Demgemäß wendet sich Papst Franziskus mit seiner Enzyklika *Laudato si'* an alle Menschen auf diesem Planeten. Diese aber müssen sich frei zu ihrer Verantwortung bekennen und ungehindert seinem Auftrag nachkommen können, was in der VR China nicht der Fall ist. Sie dürfen nicht nur passiv Leidtragende der lebensweltlichen Folgen einer umwelt- und menschenverachtenden Praxis sein.

Der respektvolle Weg, auf dem es gelingt, europäische und nicht-europäische Traditionen miteinander ins Gespräch zu bringen, ist noch nicht gefunden. Praxis ist weiterhin, dass man in internationalen Gesprächsrunden außereuropäischen Kulturen nur dann Gehör schenkt, wenn sie „westlichen“ Denkmustern folgen. Vergessen wir nicht, dass das Wissen, das wir zur Lösung der Umweltproblematik einsetzen wollen, eben den „westlichen“ Wissenschaftstraditionen entstammt, die ursächlich verantwortlich für die ökologische Problemlage der Gegenwart sind. Außereuropäische Traditionen müssen einen Beitrag dazu leisten können, eine Kultur der Sorge zu schaffen und auf diese Weise ein globales Bewusstsein für unser gemeinsames Haus zu wecken. Würde sich China unverstellt seiner eigenen Traditionen besinnen, könnte die Einladung von Papst Franziskus auch hier auf fruchtbaren Boden fallen und chinesische Wissenschaftler zu ihrer Aktualisierung anregen. In der chinesischen Kultur hat Natur sehr viel mit Praxis zu tun. Das bedeutet: Du kannst nur dann die Natur schützen, wenn du deine eigene Kultur schützt. Der Gedanke der Einheit von Natur und Kultur würde es verdienen, gerade in Bezug auf die Umweltproblematik weiter vertieft zu werden.

13 Papst Franziskus, *Enzyklika Laudato Si'. Über die Sorge für das gemeinsame Haus*, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH 2015.

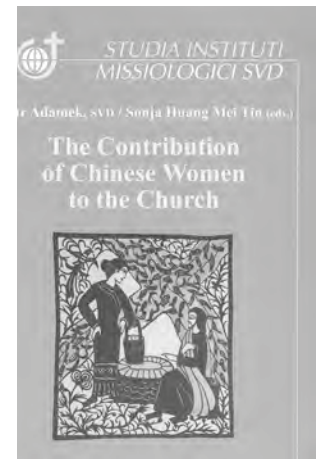
Studia Instituti Missiologici SVD # 115

Piotr Adamek SVD / Sonja Huang Mei Tin (Editors)

The Contribution of Chinese Women to the Church

Proceedings of the Conference “I Have Called You by Name,”
September 25–26, 2014, Sankt Augustin (Germany)

Franz Schmitt Verlag, Siegburg 2019
278 S. • ISBN 978-3-87710-553-5



The history of Christianity in China provides very limited material about women playing a significant role in the Church. However, both in the past as in the present Chinese female Christians had and have an important or even crucial impact on the life of the Church, even if their role was commonly undervalued in reports and neglected in the research. Thus, many women in the Church in China have often remained nameless.

While in the West the vital role of women in the Church has been slowly recognized, in China, however, this is not yet the case. Due to the specificity of its history and society, the significance of Christian women has been overlooked and underappreciated. The names of Chinese women who are significant in the history of the Church are hardly known to the majority of the Chinese believers.

Many questions regarding the research on the impact of Catholic, Protestant, and Orthodox women on the Church in China still remain unanswered. A systematic study of the historical sources and extensive field research are both desiderata in this area. Through the publication of research presented at the international workshop “I Have Called You by Name. Contribution of Chinese Women to the Church” in September 25–26, 2014 in Sankt Augustin (Germany), we hope to carry the urgency of such research more clearly into the academic world.

Contents

Introduction; Ana Cristina Villa Betancourt: Women in the Church: The Perspective of *Mulieris Dignitatem*; Gail King: Candida Xu (1607–1680), Chinese Christian Woman of Faith; Claudia von Collani: Christian Heroines in China: Expectations, Images, and Examples; Sonja Huang Mei Tin 黃漢婷: Chinese Women at Court and in the Church; Li Ji 李紀: “Little Flowers”: Chinese Christian Women in Northeast China; Kang Zhijie 康志杰: They Are Brilliant Lilies: Special Characteristics of the Work of Chinese Catholic Virgins; R.G. Tiedemann: Chinese Female Propagators of the Faith in Modern China: The Tortuous Transition from the “Institute of Virgins” to Diocesan Religious Congregations; Fredrik Fällman: “Two Small Copper Coins” and Much More: Chinese Protestant Women and Their Contributions to the Church – Cases from Past and Present; Tang Yaoguang 唐耀光: The Challenges and Response of the Catholic Church in China during the Late 19th and First Half of the 20th Century; Xu Zongze’s Views on Women; Kwong Lai Kuen 鄺麗娟: Progressing toward a Spirituality of Chinese Women in the Holy Spirit – A Spirituality of the Holy Spirit: An Exploration of Female Spirituality in the Holy Spirit; Piotr Adamek SVD: “Unworthy to Be Quoted among the Believers – Worthy to Be Quoted among the Martyrs”: Women in the Orthodox Church in China; Katrin Fiedler: Invisible and Invincible: Changing Female Roles in the Chinese Protestant Church and Their Perceptions; Notes on Contributors.

Zu bestellen bei:

Franz Schmitt Verlag, Postfach 18 31, 53708 Siegburg, Germany
Fax: +49-[0]2241-53891; E-Mail: mis@verlagfranzschmitt.de