

# 主題

## Themen

### Spiritualität der Einheit mit *Taiji*: Ein Interkulturationsmodell

Antoine Ren SJ<sup>1</sup>

**Zusammenfassung:** Gong Yan 龚岩 ist aufgrund seiner „Spiritualität der Einheit mit *Taiji*“ (*taiji heyi lingxiu* 太極合一靈修) in den Kreisen der chinesischsprachigen Kirche und der Psychologie wohlbekannt. Zahlreiche Schwestern, Seminaristen, Priester und Laien haben an seinen Fortbildungskursen teilgenommen. Sie ist eine spirituelle Praxis, bei der moderne Psychologie mit dem traditionellen chinesischen Konzept der *Taiji*-Philosophie kombiniert wird. Die Vorstellung des *Taiji* liefert auch eine neue Interpretation für die Trinitätslehre, die Christologie und die theologische Anthropologie. Der vorliegende Beitrag vertritt die Auffassung, dass Gong Yans Spiritualität der Einheit mit *Taiji* ein Modell der „Interkulturation“ darstellt. Deswegen wird dieser Beitrag darlegen, wie Gong Yan seine Spiritualität systematisiert, indem er die chinesische *Taiji*-Philosophie, die moderne Psychologie, die Theologie und die Gebetsmethoden durchdringt und verbindet, um auf diese Weise den einzigartigen Beitrag seiner Innovation von Theorie und Praxis für die Interkulturation zu analysieren.

#### Vorwort

Inkulturation ist seit jeher nicht abstrakt, auch ist sie nicht nur eine theologische Theorie und akademische Diskus-

1 Antoine Ren SJ (Ren Andao 任安道) hat an der UC Louvain (Université catholique de Louvain, Belgien) in Theologie promoviert und arbeitet derzeit am Centre for Catholic Studies an der Chinese University of Hong Kong. Seine Forschungsgebiete umfassen die Fundamentaltheologie, systematische und praktische Theologie. Er ist Autor der chinesischsprachigen Publikationen *The New Evangelization: Idea and Practice*, *The Integrating Force of the Church's Renewal* (2017), *When Gospel and Culture Meet: The Essence and Process of Interculturation* (2018) und *The Word Is Near You: A Commentary on the Sunday Readings. Year A / Year B / Year C* (2019 / 2020 / 2021) sowie Herausgeber weiterer chinesischer Publikationen.

Diesen Beitrag mit dem chinesischen Originaltitel „Taiji heyi lingxiu – yi ge wenhua huhua de dianfan“ 太極合一靈修—一個文化互化的典範 hat Antoine Ren auf der Konferenz „Inculturation of the Christian Faith and Today's Chinese Society“ präsentiert. Diese vom Li Madou Study Centre und dem China-Zentrum veranstaltete Konferenz fand vom 19. bis 23. Oktober 2022 in Macerata statt (siehe den Konferenzbericht in *China heute* 2022, Nr. 4, S. 212-214). Der folgende Text wurde von Eveline Warode aus dem Chinesischen unter Rückgriff auf eine französische und eine englische Zusammenfassung übersetzt. Die Bibelzitate wurden, sofern nicht anders angegeben, der Einheitsübersetzung der Bibel entnommen. – Wo deutsche Ausgaben bzw. Übersetzungen der vom Autor zitierten Werke verfügbar waren, wurde aus diesen Ausgaben zitiert. Alle anderen Zitate wurden von der Übersetzerin ins Deutsche übertragen. Die Übersetzung erfolgt mit freundlicher Genehmigung des Autors und des Li Madou Study Centre.

sion, sondern äußert sich in konkreter Form auf den verschiedenen realen Ebenen des Glaubens. Der Verfasser hat in vielen diesbezüglichen Publikationen hervorgehoben, dass „Inkulturation“ (*bendihua* 本地化) als „Interkulturation“ (*wenhua huhua* 文化互化) – Kulturalisierung des Evangeliums und Evangelisierung der Kultur – verstanden werden sollte, oder man verwendet am besten gleich „Interkulturation“, um das Wort „Inkulturation“, das sehr leicht einseitig verstanden wird, zu ersetzen.<sup>2</sup> Eins der einseitigen oder abweichenden Verständnisse ist der Inkulturalismus; der Inkulturalismus verfällt wiederum leicht in Konservatismus und Protektionismus.<sup>3</sup> Und der Glaube – als gegenseitige Einwirkung von „christlicher Kultur“ und Kultur – entwickelt und verändert sich mit der Entwicklung der Kultur fortlaufend vorwärts, daher muss er frei sein, um der modernen Gesellschaft zu entsprechen. Die Freigabe erscheint beim heutigen Globalisierungsprozess besonders wichtig zu sein, weil die Globalisierung mit dem beschleunigten Austausch und Aufeinanderprallen verschiedener Kulturen zugleich auch deren wechselseitige Beeinflussung und gegenseitige Veränderung antreibt. Gibt es keine offene Haltung, dann ist es schwierig, Xenophobie und das Aufkommen von Konflikten zu vermeiden. Wenn man sagt, jedwede erfolgreiche Interkulturation in der Kirchengeschichte habe, obwohl sie lokale Besonderheit besitzt, dennoch auch ihren allgemeinen Wert, weshalb sie einen Beitrag für die universale Kirche leistet (wie beispielsweise die in der griechisch-römischen Kultur entwickelte westliche Kirche), dann sollte es sich umso mehr auch so mit der Interkulturation inmitten der gegenwärtigen Globalisierung verhalten.<sup>4</sup> Besitzt der gegenwärtige chinesische Sprachraum konkrete Beispiele dieser Interkulturation? Der Verfasser meint, die von Gong Yan betriebene „Spiritualität der Einheit mit *Taiji*“ zähle hierzu.

Gong Yan (geb. 1974) ist bereits im gesamten chinesischen Sprachraum (Festlandchina, Taiwan, Hongkong) als „großer Meister“ der Spiritualität bekannt. Er war früher ein jesuitischer Novize. Zu Beginn seiner Studienzeit

2 Siehe die kürzliche Veröffentlichung des Verfassers zu diesem Diskussthemat: „Cong bendihua dao wenhua huhua: Huayu gongjiao shenxue de guoqu yu weilai“ 從本地化到文化互化: 華語公教神學的過去與未來 (From Inculturation to Interculturation: The Past and Future of Chinese Catholic Theology), in: *Gongjiao shenxue pinglun* 公教神學評論 (*Catholic Theological Review*) 2022, Nr. 2, S. 18-44.

3 Beispielsweise besitzt die amerikanische „analytische Theologie“ diese Tendenz. Siehe hierzu den Aufsatz des Verfassers „Xin Mei Ying shenxue paixi ‚fenxi shenxue‘ – yi ge bendihua shenxue de fanli“ 新美英神學派系 „分析神學“ —一個本地化神學的反例, in: *Tianzhujiao sixiang yu wenhua* 天主教思想與文化 (*Journal of Catholic Thought and Culture*) 2019, Nr. 8, S. 27-54.

4 Zu einer detaillierten Erläuterung dieses Standpunktes siehe Ren Andao, „Cong bendihua dao wenhua huhua“, S. 35-43.

machte er besondere Gebetserfahrungen. Später entwickelte er diese Erfahrungen nach und nach zum systematischen „Beten in Einheit mit *Taiji*“ (*taiji heyi qidao* 太極合一祈禱). Innerhalb von zehn Jahren (2012–2022) haben er und sein Team bereits mehr als 7.000 Personen fortgebildet, darunter waren 2.100 Schwestern (annähernd die Hälfte der Schwestern Festlandchinas), 273 Priester (ca. ein Zehntel der Kleriker Festlandchinas), 277 Seminaristen (nahezu die Hälfte der Seminaristen Festlandchinas), 3.096 katholische Laien sowie 1.300 psychologische Berater (die meisten von ihnen sind Nicht-Religionsanhänger).<sup>5</sup> „Beten in Einheit mit *Taiji*“ ist eine spirituelle Methode, die traditionelle chinesische *Taiji*-Philosophie, heutige Psychologie und die Spiritualität der Christen systematisch miteinander verbindet. Sein durchgängiges Kernverständnis sind die drei Formen der *Yin-Yang*-Interaktion des *Taiji*, und zwar Gleichgewicht, Veränderung und Vereinigung. Gong Yan nennt sie die „Prinzipien des *Taiji*“ (*taiji yuanli* 太極原理). Und mit diesem Konzept entwirft er die Gebetsmethode der Spiritualität der Einheit mit *Taiji*, den „psychologischen Kompass“ (*xinling luopan* 心靈羅盤) und den Ausbildungsrahmen. Teile des Konzepts und der Praxis dieser Spiritualität stehen im Gegensatz zur christlichen Glaubensstradition; insbesondere in Bezug auf die westliche christliche Glaubensstradition besitzen sie Innovativität. Beispielsweise wird bei Gong Yans Methode, die chinesische *Taiji*-Philosophie auf die theologische Anthropologie anzuwenden, die „dunkle *Yin*-Seite“ (*yin'anmian* 陰暗面) des Menschen aus einem positiven Blickwinkel betrachtet, während sie von der traditionellen Theologie nur als „Sünde“ charakterisiert und von der Soziologie und Psychologie gewöhnlich als „Problem“ betrachtet wird. Für Gong Yan ist die „dunkle *Yin*-Seite“ des Menschen lediglich ein natürliches Phänomen der Menschlichkeit, und darüber hinaus ist sie eine der „Triebkräfte“, die der Sehnsucht nach Gott entspringen; sie kann sich durch Beten „automatisch wandeln“ (*zidong zhuanhua* 自動轉化) und den Menschen zu Gott führen.

Warum gibt es so viele chinesische Schwestern, Seminaristen und Priester, die von dieser Spiritualität angezogen werden? Wie hat Gong Yan chinesische *Taiji*-Philosophie, heutige Psychologie und christliche Spiritualität integriert? Sind sein Konzept und seine Praxis inspirierend für die christliche Glaubensstradition und die universale Theologie? Welche Einschränkungen gibt es? Dieser Beitrag wird, ausgehend vom Studium von Materialien wie dem Ausbildungshandbuch von Gong Yan und seinem Team, Gong Yans Artikeln und Präsentationsunterlagen sowie den geteilten Erfahrungen einiger Ausbildungsteilnehmer und den Leitungsberichten einiger Ausbilder Antworten auf diese Fragen geben. Beachtenswert ist, dass es bis heute,

abgesehen davon, dass Gong Yan und sein Team ein paar von Ausbildungsteilnehmern geteilte Beiträge und von einem Teil der Ausbilder stammende kurze Artikel im öffentlichen WeChat-Konto „Beten in Einheit“ veröffentlicht haben, keinerlei offiziell publizierte Aufsätze und Bücher gibt. Dieser Beitrag stützt sich ganz auf nicht veröffentlichte Materialien aus erster Hand, die Gong Yan bereitgestellt hat, daher können keine Referenzen angegeben werden.<sup>6</sup>

Gong Yan hat im Wesentlichen von dem ausgehend, was er als seine „größte Entdeckung“ betrachtet, und zwar die Erfahrung der „automatischen Navigation“ (*zidong daohang* 自動導航) und der „automatischen Wandlung“ der Seele (*xinling* 心靈), begonnen, die „Spiritualität der Einheit mit *Taiji*“ zu systematisieren. Das besagte System umfasst vier Ebenen: Philosophie und Psychologie im Bereich der Geisteswissenschaften sowie Theologie und Spiritualitätslehre im Bereich des Glaubens. Diese vier Ebenen sind nicht voneinander getrennt und eigenständig, sondern ineinander verwoben und miteinander verbunden; präzise gesagt, Gong Yan entwickelt mit der chinesischen *Taiji*-Philosophie als Grundlage seine Psychotherapie, sein theologisches Denken und seine spirituelle Praxis. Daher wird dieser Beitrag zuerst die chinesische *Taiji*-Philosophie erläutern; anschließend analysiert er, wie Gong Yan sie bei seiner Psychologie, Theologie und Spiritualitätslehre nutzt; schließlich endet der Beitrag mit resümierenden kritischen Bemerkungen.

## 1. *Taiji*-Philosophie: Die theoretische Basis der Spiritualität der Einheit mit *Taiji*

Das *Taiji*-Diagramm wird auch als „*xiantian*-Diagramm“ (*xiantian tu* 先天圖, Diagramm vor dem Himmel) und „*tian-di-ziran*-Diagramm“ (*tian-di ziran tu* 天地自然圖, Diagramm der Natur von Himmel und Erde) bezeichnet;<sup>7</sup> es ähnelt dem ältesten Schriftzeichen für einen Gott in Orakelknochenschrift (𠄎).<sup>8</sup> Der Ursprung dieses Schriftzeichens offenbart die Beziehung zwischen dem *Taiji*-Diagramm und Gott; auch die Kosmogonie in der späteren *Taiji*-Philosophie und die *Taiji*-Trinität im christlichen Glauben bauen auf dieser Basis auf. Das *Taiji*-Diagramm besteht aus der Grafik einer schwarzen und einer weißen Form, die zwei ineinander verschlungenen Fischen ähneln, weswegen es auch „*Yin* 陰-*Yang* 陽-Fisch“ genannt wird. Das Auge des weißen Fisches ist schwarz, das Auge des schwarzen Fisches ist weiß, daher gibt es inmitten des *Yangs Yin*, inmitten des *Yins Yang*. *Yin* und *Yang* befinden sich immer in einem dynamischen Zustand der wechsel-

6 An dieser Stelle bedankt sich der Verfasser bei Gong Yan für das Zusammen- und Bereitstellen all seiner soweit verfügbaren Materialien.

7 Siehe Shu Jingnan 東景南, *Zhonghua taiji tu yu taiji wenhua* 中華太極圖與太極文化, Suzhou: Suzhou daxue chubanshe 1994, S. 12-26.

8 Siehe Wang Xiaodun 王小盾, *Yuanshi xinyang he Zhongguo gu shen* 原始信仰和中國古神, Shanghai: Shanghai guji chubanshe 1989, S. 70.

5 Gong Yan und sein Team erfassen regelmäßig Anzahl, Status und Herkunft der Teilnehmenden. Die in diesem Beitrag aufgeführten Daten sind das Ergebnis der statistischen Auswertung vom Juni 2022.

seitigen Interaktion und gegenseitigen Transformation. Anne Cheng Ailan 程艾藍 erläutert das Wort *Taiji* von der Etymologie her so:

*Im Ausdruck tàiji bezeichnet jí den Firstbalken eines Gebäudes und übertragen einen höchsten Brennpunkt, über den man nicht hinausgehen kann. Tàiji, „der höchste Firstbalken“, erweckt die Vorstellung des Grenzpunkts, unterhalb dessen sich die unendliche Vielfalt der Wirklichkeit entfaltet.<sup>9</sup>*

In konfuzianischen und daoistischen klassischen Schriften etwa aus der gleichen Zeit (5. Jh. v.Chr.) können wir Definitionen und Erläuterungen in Bezug auf das *Taiji* finden:

*Das Dào gebiert das Eine, das Eine gebiert die Zwei, die Zwei gebiert die Drei, die Drei gebiert die Myriaden Wesen, die Myriaden Wesen tragen das Yin auf dem Rücken und das Yang in den Armen, indem sie ihren Hauch vermischen (chōngqì 冲氣) bewirken sie Harmonie. [Daodejing 道德經, Kapitel 42]<sup>10</sup>*

*Ein Yin, ein Yang, das ist das Dào. [Yizhuan 易傳 · Xici shang 系辭上, A5].<sup>11</sup>*

*So erzeugt im Buch der Wandlungen der „Höchste Firstbalken“ (tàijí 太極) die zwei Modelle (yí 儀). Die zwei Modelle erzeugen die vier Figuren (xiàng 象), welche die acht Trigramme (guà 卦) erzeugen. Diese bestimmen gutes und schlechtes Omen. Die Bestimmung von gutem und schlechtem Omen bringt große Werke hervor. [Yizhuan 易傳 · Xici shang 系辭上, A11].<sup>12</sup>*

9 Anne Cheng, *Grundriss Geschichte des chinesischen Denkens*, aus dem Französischen übersetzt von Ulrich Forderer, Hamburg: Felix Meiner Verlag 2022, S. 242, Fn. 19.

10 Zitat aus Anne Cheng, *Grundriss Geschichte des chinesischen Denkens*, aus dem Französischen übersetzt von Ulrich Forderer, S. 182. Dieser Satz von Lao zi wird von einigen chinesischen und asiatischen Theologen häufig als wesentliche Grundlage für eine Interpretation der Trinität durch die chinesische Philosophie verwendet: siehe Joseph Tak Kwong Chan 陈德光, „Mo guan dao zhi mei – ,taiji shengsan lun' yu ,shengsan guqin lun' de duihua“ 默观道之美 – „太极圣三论“ 与 „圣三古琴论“ 的对话 (Contemplating the Beauty of the Dao: A Dialogue between a Tai-Chi Theory of the Trinity and a Trinitarian Theory of Zither Music), in: *Furen zongjiao yanjiu 辅仁宗教研究 (Fu Jen Religious Studies)* 2013, Nr. 27, S. 44-48; Zhang Wenyuan 张文远, „Zhong-xi he lun tianzhu shengsan zhi aoji“ 中西合论天主圣三之奥迹, in: *Xueshu gongzuo yu bimo: fuchuan zhi hao gongyi – di shiyi jie Zhongguo tianzhujiao liúou qingnian xueren yantaohui shouce 学术工作与笔墨: 福传之好工具—第十一届中国天主教旅欧青年学人研讨会手册*, S. 89-100: [www.limadou.org/zh/2012-10-12-15-11-45/2015-08-25-17-32-35/78-2015-08-26-08-14-02.html](http://www.limadou.org/zh/2012-10-12-15-11-45/2015-08-25-17-32-35/78-2015-08-26-08-14-02.html) (Zugriff am 21. Juli 2022). Der bekannte koreanischstämmige amerikanische Theologe Lee Jung Young 李正勇 hat sich ebenfalls in einer Monographie gründlich mit der „*Taiji*-Trinität“ auseinandergesetzt (vgl. Lee Jung Young, *The Trinity in Asian Perspective*, Nashville: Abingdon Press 1996).

11 Zitat aus Anne Cheng, *Grundriss Geschichte des chinesischen Denkens*, aus dem Französischen übersetzt von Ulrich Forderer, S. 241.

12 Zitat aus Anne Cheng, *Grundriss Geschichte des chinesischen Denkens*, aus dem Französischen übersetzt von Ulrich Forderer, S. 242.

*Die Musik hat ihren Ursprung im großen Einen. Aus dem großen Einen kommen die beiden Modelle. Aus den beiden Modellen kommen Yin und Yang. Yin und Yang verändern und wandeln sich, das eine oben, das andere unten. [...] Die vier Jahreszeiten folgen aufeinander. [...] Die zehntausend Wesen finden so ihren Ursprung: Sie nehmen im großen Einen Gestalt an und wandeln sich im Yin und Yang.*

[*Lü shi chunqiu* 吕氏春秋 5,2 (*Da yue* 大樂)].<sup>13</sup>

Diese Schriften zeigen, dass das *Taiji* ein Konzept ist, das die chinesische Kosmologie erläutert. In einem gewissen Sinn ist das *Taiji* die Manifestation des *daos* 道; die vom *dao* erzeugte „Zwei“ bedeutet „zwei Modelle“, es sind *Yin* und *Yang*; der Wechsel zwischen diesen beiden Facetten des *Taiji* und ihre gegenseitige Transformation sind der Ursprung des Kosmos. Aus diesem Grund übersetzt der bekannte Sinologe Richard Wilhelm (1873–1930) *Taiji* mit „großer Anfang“. Étienne Perrot (1922–1996), der die von Richard Wilhelm übersetzte deutsche Ausgabe des *Yijing* 易经 wiederum in die französische Sprache übersetzte, erläutert in seinem Vorwort zur französischen Ausgabe das *Taiji* wie folgt:

*Um fruchtbar zu sein, muss das Taiji (der große Anfang) sich selbst opfern, indem es sich in zwei Teile teilt, denn „aus etwas Perfektem kann nichts entstehen“ [à partir de ce qui est parfait, rien ne devient]. Das, was die Welt uns offenbart, ist nichts als das Spiel zweier polarer Mächte, des Männlichen und des Weiblichen, des Plus und des Minus, ihre Vermählungen und die 10.000 Dinge, die ihre Früchte sind.<sup>14</sup>*

Das *Taiji* ist auch das Prinzip oder *li* 理 des Kosmos sowie der 10.000 Dinge, vor allem ist es das Existenzprinzip des Menschen. Noch genauer gesagt steht das *Taiji* auf der metaphysischen Ebene mit dem konstanten, unveränderlichen *dao* in Beziehung; *Yin* und *Yang* dienen dann als Bewegung der wechselseitigen Interaktion und gegenseitigen Transformation, sie sind Manifestationen des *daos* auf physischer Ebene;<sup>15</sup> das *dao* ist das „Eine“ im „Vielen“, das vom Wandel von *Yin* und *Yang* erzeugt wird.<sup>16</sup> Daher repräsentieren *Yin* und *Yang*

*das Anziehung hervorbringende Prinzip der Unterscheidung [le principe de la différence] ebenso [...] wie das des Werdens und der Vielheit, die sie durch ihre Verbindung hervorbringen; durch ihre enge Wechselbeziehung, die*

13 Zitat aus Anne Cheng, *Grundriss Geschichte des chinesischen Denkens*, aus dem Französischen übersetzt von Ulrich Forderer, S. 242.

14 Étienne Perrot, „Préface“, in: *Yi King. Le livre des transformations*, version allemande de Richard Wilhelm, préfacée et traduite en français par Étienne Perrot, Paris: Librairie des Médecis 1968, S. XII.

15 Siehe Zhu Xi 朱熹, „*Taijitu shuo zhu*“ 《太極圖說》注, in: *Zhou Dunyi ji* 周敦頤集, Beijing: Zhonghua shuju 1990, S. 3.

16 Vgl. Étienne Perrot, „Introduction“, in: *Yi King, le livre des transformations*, S. 11.



sie miteinander eint, zeugen sie auch von der grundlegenden Einheit der Welt.<sup>17</sup>

Yin und Yang sind keine oppositionellen Kräfte, es gibt keinen Dualismus im chinesischen philosophischen Denken. Sie sind zwei vom qi 氣 zusammengeführte Kräfte; die beiden sind eine Einheit, aber ohne Vermischung, nicht gleich, doch nicht voneinander getrennt, ewig halten sie einander im Gleichgewicht. Anne Cheng erläutert die Dualität (nicht Dualismus) von Yin und Yang wie folgt:

*Der binäre Rhythmus Yin-Yáng ist der Grundrhythmus, der das Prinzip des Lebens beseelt: Wenn das Qi sich bewegt, sich öffnet, sich ausweitet, ist es Yang, wenn es zur Ruhe zurückkehrt und in sich zurückzieht ist es Yin. Wenn ein Wesen ins Leben tritt, bewegt sich sein Qi in einer Yang-Phase nach außen, dann stabilisiert und sammelt [es] sich in einer Yin-Phase, um dauerhaft Gestalt anzunehmen. Anders gesagt: Yin und Yang [...] sind zwei Phasen des Qi, welches als im ständigen Kreislauf befindlich, als sich ausdehnend und zusammenziehend aufgefasst wird. [...]*

*Das Paar Yin und Yang ist so Prototyp aller Dualität geworden und kann als Paradigma für alle Paare dienen (Himmel-Erde, oberhalb-unterhalb, vorne-hinten, männlich-weiblich usw.). Obwohl Yin und Yang gegensätzlicher Natur sind, gehören sie zusammen und ergänzen sich. Das eine kann nicht ohne das andere wirken, Abschwächung des einen bedeutet Gedeihen des anderen. Die Dualität von Yin und Yang ist in dieser Hinsicht das Merkmal par excellence des chinesischen Denkens, das es vorzieht, Gegensätze als sich gegenseitig ergänzend und nicht als sich ausschließend anzusehen. Auch wenn das Yang sich in überlegener Stellung befindet, schließt es das Yin nicht aus, im Unterschied zu anderen Denkweisen, wo das Gute das Böse, die Wahrheit den Irrtum oder das Absolute das Relative ausschließt.<sup>18</sup>*

Die Taiji-Philosophie erreichte während der Song-Dynastie, im 12.–13. Jh., ihre Reifephase. Damals bildeten sich mehrere unterschiedliche Denkschulen der Taiji-Philosophie (wie z.B. die Lixue 理學 [Lehre vom Prinzip] und Xinxue 心學 [Lehre vom Herzen]). In diesem Beitrag sollen nicht diese unterschiedlichen Denkrichtungen sowie ihre Kontroversen eingehend vorgestellt werden, sondern es sollen lediglich drei Gedanken bezüglich des Taiji aufgezeigt werden, die den verschiedenen Schulen gemeinsam sind. Denn diese sind die theoretische Basis, auf der Gong Yan seine Psychologie, Theologie und Spiritualität entwickelt.

17 Isabelle Robinet, *Geschichte des Taoismus*, aus dem Französischen übersetzt von Stephan Stein, Diederichs Gelbe Reihe, Bd. 118, München: Eugen Diederichs Verlag 1995, S. 23.

18 Anne Cheng, *Grundriss Geschichte des chinesischen Denkens*, aus dem Französischen übersetzt von Ulrich Forderer, S. 225.

1. Obwohl das Taiji-Diagramm und Chinas ältestes Schriftzeichen für einen Gott sich ähneln, haben die chinesischen Philosophen, insbesondere die Philosophen des Mittelalters, lediglich vom Blickwinkel der Metaphysik und der dialektischen Ontologie her über das Taiji nachgedacht. Allerdings hinderte dies keineswegs chinesische christliche Theologen daran, das heilige Wort – Logos – als dao oder Taiji aufzufassen. Aus diesem Grund wird der 1. Satz des Johannesevangeliums „Im Anfang war das Wort“ in der chinesischen Ausgabe der Jerusalemer Bibel mit „Im Anfang war das dao“ übersetzt – dao hat von seiner Etymologie her als Nomen die Bedeutung daolu 道路 (Weg) und als Verb die Bedeutung yanshuo 言說 (sprechen). Da passt es gut, wenn Jesus von sich selbst als „Weg“ spricht (Joh 14,6), wie auch wenn das Himmelreich in Jesu Christi verkündigt wird.

2. Das Taiji wird als Ursprung und Prinzip des Kosmos verstanden. Diese Idee wurde vor allem vom als chinesischer „Thomas von Aquin“ bezeichneten Philosophen des Mittelalters, Zhu Xi 朱熹 (1130–1200), entwickelt. Er verwendete „Prinzip“ (li 理), um das Taiji zu definieren:

*Bei beiden Begriffen – Höchster First und Prinzip – handelt es sich um eine Einheit, die der Vielfalt zugrunde liegt, wobei jedoch die Bezeichnung „Höchster First“ beinhaltet, dass alle aus der Teilung einer Ureinheit entstandenen Dinge ein und denselben Ursprung haben, wohingegen der Begriff „Prinzip“ ausdrückt, dass alle Dinge von ein und derselben Rationalität durchströmt sind, dank welcher es möglich ist, von Bekanntem zu Unbekanntem vorzustoßen.<sup>19</sup>*

*Der Höchste First ist schlichtweg das Prinzip des Himmels, der Erde und der Myriaden Wesen. [...] Der Höchste First ist einfach ein anderes Wort für „Prinzip“.<sup>20</sup>*

Ein anderer bekannter Philosoph der Qing-Dynastie, Wang Fuzhi 王夫之 (1619–1692), setzte dann im 17. Jh. das dao und das Taiji gleich:

*Das Dao ist das Prinzip, das alles – Himmel und Erde, Menschen und Dinge – durchquert und das man Höchsten First nennt.<sup>21</sup>*

3. Dass Wang Fuzhi das Taiji verwendet, um das dao zu definieren, zeigt, dass das Prinzip des Taiji sich nicht nur auf

19 Anne Cheng, *Grundriss Geschichte des chinesischen Denkens*, aus dem Französischen übersetzt von Ulrich Forderer, S. 436–437.

20 Zhu Xi 朱熹, *Zhuxi yulei 朱子語類*, hrsg. von Li Jingde 黎靖德, Bd. 1, Beijing: Zhonghua shuju 1986, S. 1–2; hier zitiert aus Anne Cheng, *Grundriss Geschichte des chinesischen Denkens*, aus dem Französischen übersetzt von Ulrich Forderer, S. 437.

21 Wang Fuzhi 王夫之, *Zhangzi Zhengmengzhu · Taihe pian 張子正蒙注 · 太和篇* (Kommentar zum „Rechten Auflichten“ des Meisters Zhang · Kapitel „Höchste Harmonie“), in: *Chuanshan yishu quanji 船山遺書全集*, Bd. 17, Taipei: Zhongguo Chuanshan xuehui / ziyou chubanshe 1972, S. 9277; hier zitiert aus Anne Cheng, *Grundriss Geschichte des chinesischen Denkens*, aus dem Französischen übersetzt von Ulrich Forderer, S. 503.

den Kosmos erstreckt, sondern auch auf alle Dinge auf der Erde, eingeschlossen die Menschheit. Daher besteht eine Übereinstimmung zwischen dem *dao* und dem Prinzip (*li*) von Himmel (Kosmos), Erde (Welt) und Menschheit: beispielsweise spiegeln die moralischen Grundsätze der Menschheit das Prinzip der Natur wider. Zhou Dunyi 周敦頤 (1017–1073) diskutiert in seinem berühmten *Taiji tu shuo* 太極圖說 (*Erläuterung des Diagramms des Höchsten Firsts*), dass der Kosmos nach dem *Taiji* entstanden sei, und erklärt die Beziehung von Mensch, Kosmos und *Taiji*: Das *Taiji* ist das Prinzip des Kosmos, auch ist es das Prinzip des Menschen; der Mensch ist ein kleiner Kosmos.<sup>22</sup>

*Nur der Mensch erhält das Beste und er ist am intelligentesten. Wenn sein Leib Gestalt angenommen hat, entwickelt sein Geist Bewusstsein. Die Fünf Elemente seiner Wesensnatur reagieren und agieren: So trennen sich [...] Gutes und Schlechtes, die Myriaden Tätigkeiten der Menschen treten auf.*

*Der Heilige ordnet sie durch Mittigkeit, Rechtschaffenheit, Menschlichkeit und Gerechtigkeit [...] und nimmt die Ruhe als Grundlage [...]. Dadurch macht er das Höchste aus dem Menschen. Er „hat mit Himmel-und-Erde an derselben spirituellen Kraft teil, mit Sonne und Mond am selben Licht, mit den vier Jahreszeiten an derselben Ordnung, mit Geistern und Gottheiten am selben guten und schlechten Los“ [Zitat aus „Wenyan“ 文言 (Kommentar über die Worte des Texts) im Zhouyi 周易 zum Hexagramm qian 乾]. Der edle Mensch pflegt dies und hat ein gutes Los, der gemeine Mensch handelt zuwider und erleidet schlechtes Los.*

22 Die Daoisten betrachten den Menschen als „kleinen Kosmos“, siehe Wang Zhenfu 王振復, *Zhouyi jing du* 周易精讀, Shanghai: Fudan daxue chubanshe 2008, S. 37. Geht man nochmals konkret auf den menschlichen Körper ein, so wird er in der chinesischen Medizin ebenfalls als „kleiner Kosmos“ gesehen, der mit dem großen Kosmos von Himmel und Erde korrespondiert. Der Theoretiker der *Taiji*-Medizin Tian Helu 田合祿 sagt: „Himmel und Erde sind ein großer Kosmos; der menschliche Körper ist ein kleiner Kosmos; für den menschlichen Körper gibt es auch eine gleichartige Theorie der Entstehung aus dem *Taiji*. Die Lehre vom Kreislauf des *qi* (*yunqixue* 運氣學) des *Neijings* 內經 (Innerer Klassiker [des Gelben Fürsten]) verdeutlicht: „Am oberen Ende des Jueyin regiert das Qi des Windes, an der Spitze des Shaoyin das Qi der Hitze, an der Spitze des Taiyin herrscht das Qi der Feuchtigkeit, am oberen Ende des Shaoyang das Ministerfeuer, an der Spitze des Yangming das Qi der Trockenheit, und an der Spitze des Taiyang herrscht das Qi der Kälte.“ Die sechs Meridiane sind die Oberen, die sechs *qi* sind die Wurzeln. Bei „am oberen Ende des Shaoyang [regiert] das Ministerfeuer“ sind das Obere und die Wurzel beide *yang*, [sie] sind reines *yang*, [sie] sollten zum Trigramm *qian* [Männlichkeit] passen; und bei „an der Spitze des Taiyin herrscht das Qi der Feuchtigkeit“ sind das Obere und die Wurzel beide *yin*, [sie] sind reines *yin*, [sie] sollten zum Trigramm *kun* [Weiblichkeit] passen. Weil *qian* und *kun* sich zum *Taiji* vereinigen, daher bilden Shaoyang und Taiyin das *Taiji* des menschlichen Körpers“ (Tian Helu 田合祿, *Shanghan zhen yuan – Zhongyi · Taiji · San bu · Liu jing tixi* 傷寒真原—中醫·太極·三部·六經體系, Taiyuan: Shanxi kexue jishu chubanshe 2010, S. 27; die deutsche Übersetzung der dort angeführten Zitate aus dem *Neijing* wurde entnommen aus: Muhammad Wolfgang G.A. Schmidt [Hrsg./Übers.], *Der Klassiker des Gelben Kaisers zur Inneren Medizin (Suwen & Lingshu) und Der Klassiker der schwierigen Fragen (Nanjing). Grundtexte zur Traditionellen Chinesischen Medizin*, Berlin: viademica.verlag berlin 2014, S. 337).

*Daher heißt es: „Als Dào des Himmels sind Yin und Yang errichtet, als Dào der Erde das Nachgiebige und das Feste, als Dào des Menschen Menschlichkeit und Gerechtigkeit.“<sup>23</sup>*

Die kanadische Sinologin Julia Ching (Qin Jiayi 秦家懿, 1934–2001) erläutert die obige Passage von Zhou Dunyi wie folgt:

*Offensichtlich bespricht Zhou Dunyi in seinem Taiji-Diagramm wie auch in seiner Erläuterung des Diagramms den Menschen vom Himmel her. Er beschreibt den Menschen als Himmel, er ist die Krone des Kosmos, ein kleiner Kosmos im Kosmos. Er erklärt die großartige besondere Natur der Menschheit, die sich im heiligen Menschen manifestiert, mit der Verwirklichung eines grandiosen Plans, der über die Menschheit hinausgeht. Der heilige Mensch ist die äußerste Grenze des Menschen, das Ultimative des Menschen sowie das Leitbild des Menschen, mit seinen „Fünf Tugenden“ werden die Angelegenheiten unter den Menschen in Einklang gebracht, zudem nimmt er teil am Lauf des Kosmos, wirkt mit an der Rückkehr des Kosmos zum Taiji.<sup>24</sup>*

Wenn man einen Schritt weiter geht, so ist das Prinzip (*li*) des *Taiji* als Harmonie und Balance bei der gegenseitigen Komplementierung und Transformation zwischen *Yin* und *Yang* auch auf Körper und Psyche des Menschen anwendbar. Im Grundlagenwerk der chinesischen Medizin, *Huangdi neijing* 黃帝內經 (Innerer Klassiker des Gelben Fürsten), heißt es so:

*Das Prinzip von Yin und Yang ist das Grundprinzip des gesamten Universums. Es ist das Prinzip all dessen, das erschaffen worden ist. Es beinhaltet die Umwandlung bis zur Elternschaft, es ist die Grundlage von Leben und Tod; und es ist auch in den Tempeln der Götter vorhanden. Um Krankheiten zu behandeln und zu heilen, muss man nach ihren Ursprüngen suchen. (Aus: *Yinyang yingxiang dalun* 陰陽應象大論 [Große Abhandlung über das wechselseitige Zusammenwirken von Yin und Yang]).<sup>25</sup>*

Aus diesem Grund hat sich in der heutigen Zeit zudem die „*Taiji*-Medizin“ entwickelt.<sup>26</sup> Ebenso wie in der Theo-

23 Zitat aus Anne Cheng, *Grundriss Geschichte des chinesischen Denkens*, aus dem Französischen übersetzt von Ulrich Forderer, S. 387.

24 Qin Jiayi 秦家懿, „*Taiji lun*: Zhuxi de michuan xueshuo“ 太極論: 朱熹的祕傳學說, in: Cai Jun 彩鈞 (Hrsg.), *Zhu zi xue de kaizhan – xueshu pian* 朱子學的開展—學術篇, Taipei: Hanxue yanjiu zhongxin 2002, S. 200–201.

25 Zitat aus Muhammad Wolfgang G.A. Schmidt [Hrsg./Übers.], *Der Klassiker des Gelben Kaisers zur Inneren Medizin (Suwen & Lingshu) und Der Klassiker der schwierigen Fragen (Nanjing)*, S. 67.

26 Siehe Tian Helu 田合祿 – Zhou Jinxiang 周晉香 – Tian Wei 田蔚, *Zhongyi taiji yixue* 中醫太極醫學, Taiyuan: Shanxi kexue jishu chubanshe 2006; Tian Helu, *Shanghan zhen yuan – Zhongyi · Taiji · San bu · Liu jing tixi*; Luo Guangying 羅廣英, *Taiji qishi lu: lun Zhongyi lilun „tian-ren heyi“ de gouzaoxing he nengliang ji he xue* 太極啟示錄: 論中醫理論 „天人合一“ 的構造性和能量幾何學, Beijing: Zhongguo Zhongyi-yao chubanshe 2018.

rie der chinesischen Medizin besteht auch hier die Ursache für Krankheiten in einer Unausgewogenheit von *Yin* und *Yang* im Körper, und Gesundheit manifestiert sich dementsprechend in einem Gleichgewicht von *Yin* und *Yang*. Auch der psychische und spirituelle Zustand hängt von der Unausgewogenheit oder dem Gleichgewicht des inneren *Yin* und *Yang* ab. Die Innovation von Gong Yan besteht gerade darin, dass er einerseits konkret mithilfe des von ihm entworfenen „psychologischen Kompasses“ (eine detaillierte Beschreibung folgt im nächsten Abschnitt) den Zustand von *Yin* und *Yang* der menschlichen Psyche aufzeigt; andererseits verweist er darauf, dass der Mensch (dies wird im letzten Abschnitt vorgestellt) eine psychische Balance von *Yin* und *Yang* erreichen kann, indem er einen Differenzierungsprozess und das Beten in acht Schritten durchläuft. Beispielsweise sind seiner Meinung nach Moralität und Werte die Seite des *Yang*s, und Bedürfnisse und negative Gefühle sind die Seite des *Yin*s. Er weist darauf hin, dass in der Leitkultur der chinesischen Kirche die Predigten der Priester und die Ausbildung der Seminaristen und Schwestern in den Seminaren und Konventen oftmals nur Moralität und Werte betonen und negative Gefühle zurückweisen; die Werte hinter den menschlichen Bedürfnissen werden negiert. Diese unterdrückten Gefühle und Bedürfnisse sowie eine dualistische Mentalität, die *Yin* und *Yang* des inneren Lebens gegeneinander ausspielt, schaffen eine psychische und spirituelle Unausgewogenheit. Vielleicht ist gerade dies der Grund, warum so viele Schwestern, Seminaristen und Priester Interesse an der Spiritualität der Einheit mit *Taiji* haben und gewöhnlich besonders positive Rückmeldungen gegeben haben.<sup>27</sup>

## 2. *Taiji*-Psychologie: Ein Versuch der Integration von Traditionellem und Modernem, Chinesischem und Westlichem

Gong Yan schließt bei psychischen und spirituellen Problemen auf eine Unausgewogenheit von *Yin* und *Yang*; die Verwirklichung und Integration des Menschen liegt in der Balance und Einheit von *Yin* und *Yang*. Charakteristika für eine psychische und spirituelle Unausgewogenheit von *Yin* und *Yang* sind eine Opposition, ein Widerspruch, eine Teilung und eine Fragmentierung zwischen ihnen sowie ihr Stase- oder Starrezustand. Beispielsweise sind

positive Gefühle *Yang*, und negative Gefühle sind *Yin*; positive Gedanken sind *Yang*, und negative Gedanken sind *Yin*. Psychische und spirituelle Probleme kommen oft von der negativen Betrachtung der Seite des *Yin*s, seiner Vernachlässigung oder Ablehnung als „Problem“ oder „Sünde“.

Ähnlich wie die *Iceberg*-Theorie<sup>28</sup> der Psychotherapeutin Virginia Satir (1916–1988) weist Gong Yan in seiner Theorie des „*Taiji*-Eisbergs“ darauf hin, dass, wenn bei einem Menschen die Balance von *Yin* und *Yang* verloren gegangen ist, er/sie sich der Dinge im Unterbewusstsein nicht bewusst ist, oder er/sie ist sich des *Yin*s im *Yang* oder des *Yang*s im *Yin* nicht bewusst. Das *Yang* im *Yin* bezeichnet den spirituellen Instinkt und das Bewusste, das *Yin* im *Yang* steht für verinnerlichte Werte und das Unbewusste. Die Theorie des „*Taiji*-Eisbergs“ hat auch christologische Inhalte, wir werden in Abschnitt 3 darauf zu sprechen kommen.

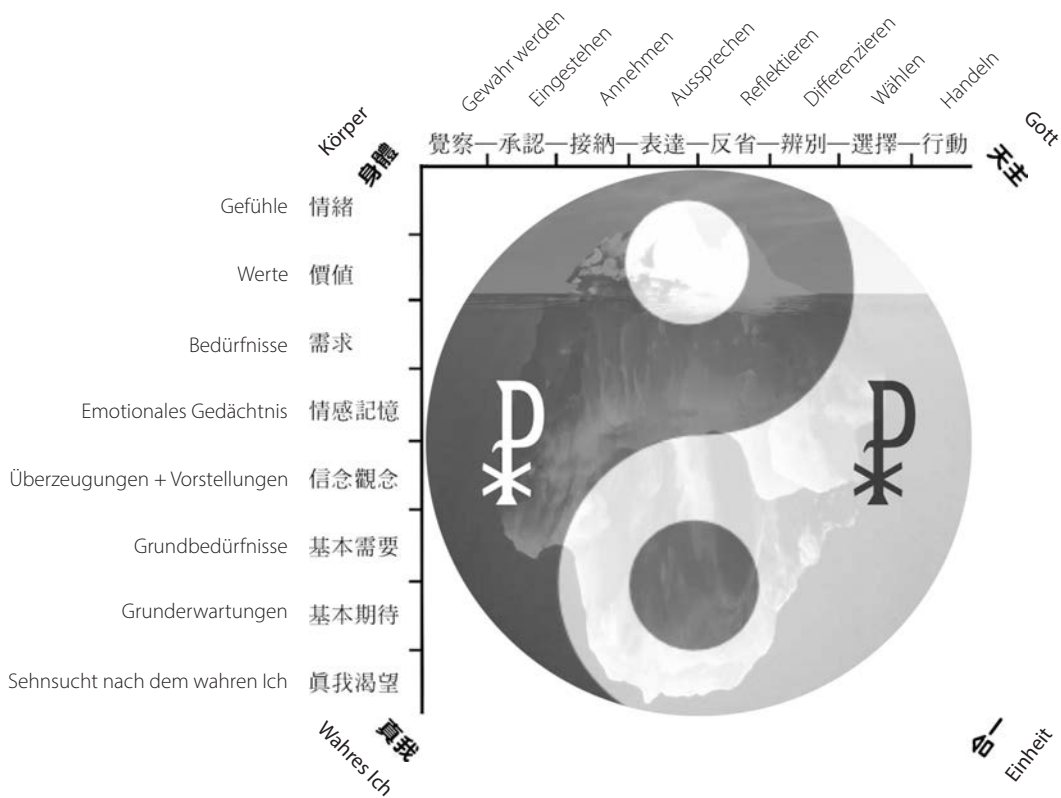
Auf der psychischen Ebene ist Gong Yan der Auffassung, dass ein gesunder psychischer und spiritueller Zustand ein Zustand der Ausgewogenheit von *Yin* und *Yang* ist, in dem *Yin* und *Yang* eine gegenseitige automatische Wandlung durchlaufen, sie unaufhörlich eine Distanz auf tun und sich erneut miteinander vereinen. Gong Yan nennt diesen Ablauf der automatischen Wandlung von *Yin* im *Yang* „Öffnung und Schließung“ (*kai yu he* 開與合): Öffnung bezeichnet den Zustand der „positiven Spannung“ von *Yin* und *Yang* wie bei einem gedehnten Gummiband; Schließung ist ihr Zusammenkommen wie bei einem wieder zusammengezogenen Gummiband. Um diese Balance finden zu können, muss man sich zuerst den psychischen und spirituellen Zustand von *Yin* und *Yang* bewusst machen. Gong Yan fasst den psychischen Zustand von *Yin* und *Yang* in acht Aspekten zusammen. Das System der Spiritualität der Einheit mit *Taiji* besteht im Wesentlichen darin, das Beten in acht Schritten zu durchlaufen, einen Prozess, bei dem man sich selbst in den psychischen acht Aspekten verortet, wandelt und mit Gott vereinigt. Diese acht psychischen Aspekte und die acht Schritte des Betens bilden zusammen das, was Gong Yan als „psychologische Koordinaten“ bezeichnet: die acht Schritte des Betens sind die horizontalen Koordinaten, die acht psychischen Aspekte sind die vertikalen Koordinaten.

Mithilfe des von Gong Yan entworfenen Diagramms des „psychologischen Kompasses“ kann man leicht und anschaulich die Position des Selbsts in den „psychologischen Koordinaten“ verorten, da dieser „Kompass“ mit präzisiertem Vokabular möglichst viele der verschiedenen physischen,

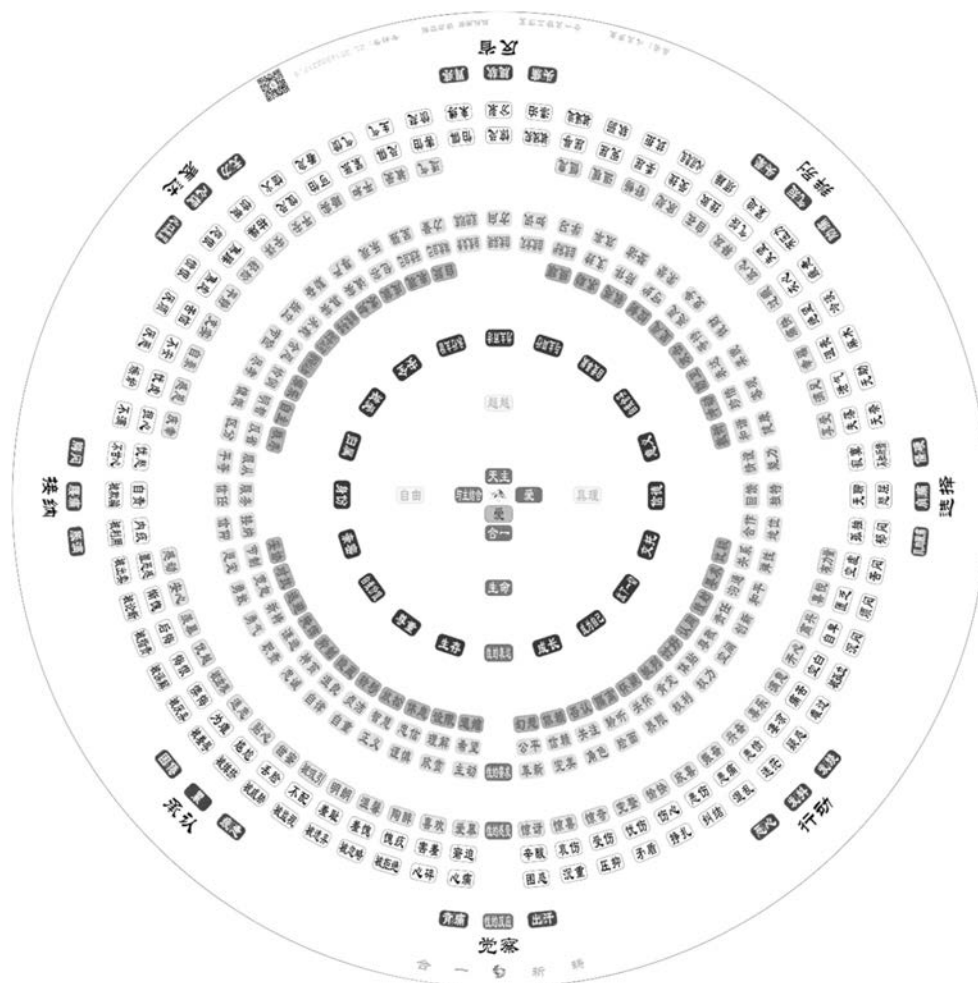
<sup>27</sup> Unter den zehn Zeugnissen oder Erfahrungsberichten von Teilnehmern an der Ausbildung in der Spiritualität der Einheit mit *Taiji*, die der Verfasser nach dem Zufallsprinzip ausgewählt hatte (siehe die Erfahrungsberichte im öffentlichen WeChat-Konto „Beten in Einheit“ [Heyi qidao 合一祈祷]), hatten alle Teilnehmer ihre Anerkennung für diese Spiritualität zum Ausdruck gebracht, die ihnen geholfen hat, ein psychisches und spirituelles Gleichgewicht zu finden, als sie sich in einem Zustand des Ungleichgewichts befanden hatten. Erwähnenswert ist, dass die Mehrheit von ihnen die Schilderung ihrer Erfahrungen damit begann, dass die Seite des *Yin* unterdrückt oder vernachlässigt worden war.

<sup>28</sup> Diese Theorie besagt, dass das Verhalten der Menschen der Spitze eines Eisbergs gleicht, es wird unbewusst angetrieben durch den Teil des Eisbergs, der sich unter der Meeresoberfläche befindet, wie z.B. durch Gefühle (*feelings*), Gedanken (*thoughts*), Erwartungen (*expectations*), Sehnsüchte (*yearnings*) etc. Siehe Anne Lindyberg, „Virginia Satir and Her Iceberg Model“, unter [www.youtube.com/watch?v=yvTtPvfqj8s](http://www.youtube.com/watch?v=yvTtPvfqj8s) (Zugriff am 20.06.2022).





Taiji-Diagramm mit acht horizontalen und acht vertikalen Koordinaten. Graphik: erstellt von Antoine Ren nach der Idee von Gong Yan.



psychischen und spirituellen Zustände beschreibt. Der „psychologische Kompass“ besteht aus sechs Kreisen; die Worte, aus denen diese Kreise gebildet werden, besitzen jeweils eine unterschiedliche Farbe mit Symbolcharakter: der erste [äußere] Kreis besteht aus Wörtern, die körperliche Empfindungen ausdrücken (erdballblau); der zweite Kreis wird aus Bezeichnungen für negative und positive Gefühle gebildet (grau und pastellrosa); der dritte Kreis enthält Repräsentationen von Werten und Überzeugungen (himmelblau); der vierte Kreis umfasst Ausdrücke für die verschiedenen Bedürfnisse (grasgrün); der fünfte Kreis zeigt Grundbedürfnisse und Grunderwartungen (sakrafviolett); der in der Mitte befindliche sechste Kreis konstituiert sich aus der Sehnsucht nach dem wahren Ich (goldgelb und rot).

Psychologischer Kompass. Graphik: © Gong Yan.

Sobald die Teilnehmenden ihr Selbst auf dem „psychologischen Kompass“ lokalisiert haben, können sie durch die acht Schritte des Betens das Selbst wandeln und integrieren, um sich mit Gott zu verbinden, bis sie die von Gong Yan so bezeichnete „Einheit mit *Taiji*“ erreichen. Die Möglichkeit, eine Unausgewogenheit von *Yin* und *Yang* in die „Einheit mit *Taiji*“ zu wandeln, beruht auf der von Gong Yan so benannten „automatischen Navigation“ und „automatischen Wandlung“ der Seele. Gong Yan ist der Auffassung, die „automatische Navigation“ und „automatische Wandlung“ der Seele seien seine größte Entdeckung. Wir werden diese beiden Begriffe im nächsten Kapitel noch ausführlich besprechen.

Dem in den sechs Kreisen des Kompasses gruppierten Vokabular entsprechen acht psychische Aspekte:<sup>29</sup> Gefühle, Werte, Bedürfnisse, emotionales Gedächtnis, Überzeugungen und Vorstellungen, Grundbedürfnisse, Grunderwartungen sowie Sehnsucht nach dem wahren Ich. 1. Gefühle gibt es positive und negative; die positiven sind *Yang*, die negativen sind *Yin*. Nach der Ansicht von Gong Yan sind die Gefühle Kennzeichen für die acht psychischen Aspekte, auch spiegeln sie sich oft in körperlichen Zuständen wider, beispielsweise klopft das Herz bei Aufregung, bei Erschrecken rötet sich das Gesicht. 2. Werte sind Gegenstand oder Ideal innerer Überzeugung, Hochschätzung, Sehnsucht und inneren Strebens; sie sind wichtige Faktoren der Persönlichkeitsformung. 3. Gong Yan folgt Luigi M. Rulla, der Bedürfnisse als „dem Leben inhärente Triebe, Handlungsneigungen und Potentiale, die man zu realisieren wünscht“, definiert;<sup>30</sup> sie entstammen der Erfahrung, geliebt zu werden oder der Liebe zu ermangeln, und zeigen sich auf den drei Ebenen des Körpers, der Psyche und der Spiritualität. 4. Das emotionale Gedächtnis besteht aus Erinnerungen, die vom Mutterleib an bis etwa zum dritten Lebensjahr aus den Interaktionen mit der Mutter und der Außenwelt entstehen; sie beinhalten erhaltene und geäußerte Liebe sowie eine Methode der Vermeidung von Verletzungen, und sie sind der Ursprung unbewusster Gefühle. 5. Überzeugungen und Vorstellungen sind Ansichten und Denkweisen über eine Angelegenheit, die von Faktoren wie dem emotionalen Gedächtnis, der familiären Erziehung, dem gesellschaftlichen Einfluss und besonders von Erfahrungen des Geliebt-Werdens und des Nicht-Geliebt-Werdens geformt werden. 6. Grundbedürfnisse sind die von dem Psychologen Abraham Harold Maslow (1908–1970) angeführten Bedürfnisstufen; dies sind die Bedürfnisse nach Existenzgrundlage, Sicherheit, Zugehörigkeit und Liebe, Wertschätzung sowie nach

Selbstverwirklichung. 7. Grunderwartungen sind Erwartungen, die auf einer tieferen Ebene an das menschliche Leben gestellt werden und essentiell sind, wie die Realisierung des Selbstwertgefühls und das Finden des Sinns des Lebens. 8. Die Sehnsucht nach dem wahren Ich zeigt sich in dem Streben nach Wahrheit, Freiheit, Transzendenz und Einheit mit Gott.

Wenn wir diese acht psychischen Aspekte nach Zugehörigkeit aufteilen, dann gehören Gefühle, Bedürfnisse, emotionales Gedächtnis und Grundbedürfnisse zur Seite des *Yins*; die anderen Aspekte gehören zur Seite des *Yangs*. Gefühle, Werte, Bedürfnisse, Überzeugungen und Vorstellungen sind im Bewusstsein, die anderen vier Aspekte liegen im Unterbewusstsein. Bemerkenswert ist, dass anders als Psychologen wie Virginia Satir und Abraham Harold Maslow, die von Unbewusstem und Bedürfnisstufen sprechen, Gong Yan die Ausgewogenheit und Nicht-Ausgewogenheit des *Yins* und *Yangs* der menschlichen Psyche betont. Beispielsweise ist Gong Yan bezüglich negativer Gefühle der Ansicht, dass sie „gut“ sind, da sie auch eine Antriebskraft des Lebens sind, sie können den Menschen zu Gott führen. Die Änderung dieser Haltung ist bereits selbst der Beginn einer Wandlung zur Ausgewogenheit von *Yin* und *Yang*. Mit anderen Worten: Negative Gefühle (*Yin*) müssen von einer positiven Sicht (*Yang*) gewandelt werden, so kann der Mensch die eigene Richtung festlegen und sich mit Gott (*Yang*) vereinigen. Bemerkenswert ist, dass eventuell auch zwischen den acht psychischen Aspekten ein Ungleichgewicht entstehen kann, insbesondere zwischen Bedürfnissen und Werten.

Gong Yan verwendet die Unterteilung der vier psychischen Zustände der Unausgewogenheit von *Yin* und *Yang*, die in der Theorie der chinesischen Medizin für körperliche Krankheiten benutzt wird; hier wird von den acht psychischen Aspekten nur die Unausgewogenheit von Bedürfnissen (*Yin*) und Werten (*Yang*) als Beispiel angeführt:

1. *Yin* ist schwach und *Yang* ist zu stark. Hinsichtlich des körperlichen Aspekts in der Theorie der chinesischen Medizin „bezeichnet [dies] einen Mangel an Essenz und Blut oder an Körperflüssigkeit, das wahre *Yin* reicht nicht aus, das *Yang-qi* ist außer Kontrolle und fließt über, es zeigt sich ein Zustand der Hyperaktivität“.<sup>31</sup> In Bezug auf den psychischen Aspekt zeigt sich: Menschen in diesem Zustand betonen nur die Werte (oft sind diese sinnentleert und passen nicht zu realen Wertvorstellungen), lassen ihre eigenen Gefühle beiseite und kümmern sich auch nicht um ihre individuellen Bedürfnisse.

2. *Yin* ist zu stark und *Yang* ist schwach. Die chinesische Medizin definiert diesen körperlichen Zustand als „das *Yin* ist kalt, und das Innere ist gefüllt, das *Yang-qi*

29 Detaillierte Erläuterungen von Gong Yan zu diesen acht Aspekten sind vor allem in dem von ihm verfassten Schulungshandbuch *Xinling Taiji xueyuan jiangyi - quanren zhenghe (yi qi)* 心靈太極學員講義—全人整合 (一期) aufgeführt (dieses Handbuch ist ein unveröffentlichtes Manuskript).

30 Vgl. Luigi M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana. Basi interdisciplinari*, Bologna: EDB 1997, S. 124-125.

31 Lexikoneintrag „Yin xu yang kang“ 陰虛陽亢, zitiert aus „A + Yisheng baike“ A+醫學百科, [www.a-hospital.com/w/陰虛陽亢](http://www.a-hospital.com/w/陰虛陽亢) (Zugriff am 03.09.2022).



ist geschädigt und geschwächt“.<sup>32</sup> Genau umgekehrt wie im Fall von *Yin* ist schwach und *Yang* ist zu stark, leiden solche Menschen in Hinblick auf ihre Psyche unter negativen Erfahrungen und Gefühlen, sie leben im Schatten, ohne Wertorientierung, auch fällt es ihnen schwer, Werte auszuwählen.

3. *Yin* und *Yang* sind beide schwach. Menschen in diesem Zustand zeigen im körperlichen Bereich sowohl Angst vor Hitze als auch vor Kälte; auf psychischer Ebene zeigt sich, dass sie sich weder mit negativen Erfahrungen auseinandersetzen, sie annehmen und aus dem Schatten heraustreten können, noch haben sie die Kraft, Werte auszuwählen, und haben das Gefühl, dass nichts einen Sinn mache.

4. *Yin* und *Yang* sind beide zu stark. In der chinesischen Medizin umfasst, *Yin* und *Yang* sind beide zu stark, die beiden Situationen, dass *Yin* im Übermaß vorhanden ist und *Yang* nach außen drängt sowie dass *Yang* im Übermaß vorhanden ist und *Yin* nach außen drängt; das heißt, dass von *Yin* und *Yang* eine Seite extrem stark im Inneren ist und die andere Seite nach außen gedrängt wird, was dazu führt, dass die beiden getrennt sind. Krankheitssymptome sind „wahre Kälte und falsche Hitze“ (*zhen han jia re* 真寒假熱) oder „wahre Hitze und falsche Kälte“ (*zhen re jia han* 真熱假寒).<sup>33</sup> Im Bereich der Psyche werden solche Menschen kontrolliert durch ihre Bedürfnisse, aber gleichzeitig verkünden sie noch Werte und beharren auf ihnen, daher ist das Leben nicht in Einklang. Eine solche Unkoordiniertheit findet ihren Ausdruck im spirituellen Bereich, und zwar als Pharisäertum, das heißt, dass bei einer solchen Person der „Enthusiasmus“ oder die Frömmigkeit bei Aktivitäten wie Beten und der Teilnahme an Zeremonien mit der Rolle, die der Glaube in ihrem Leben tatsächlich spielt, in Diskrepanz stehen.

Wenn man sagt, dass das oben aufgezeigte Konzept eines psychischen Ungleichgewichts von *Yin* und *Yang* eine Erweiterung der *Taiji*-Philosophie sowie der aus ihr hervorgegangenen chinesischen Medizin darstellt, dann sind die acht psychischen Aspekte zu einem gewissen Grad eine Absorption von und Synthese mit der heutigen westlichen Psychologie.

### 3. *Taiji*-Theologie: Die trinitären, christologischen und anthropologischen Grundlagen der Spiritualität der Einheit mit *Taiji*

Wie balanciert man *Yin* und *Yang* aus? Dies ist die Schlüsselfrage der ganzen Spiritualität der Einheit mit *Taiji*. Gong Yan beschränkt sich bei dem Entwurf einer Lösung auf

diese Frage keineswegs auf die Psychologie, seine „Psychotherapie“ ist im Wesentlichen spirituell, sie entwickelt sich aus den acht Schritten des Betens. Aber er ist nicht nur ein Praktiker, sondern ausgehend von der *Taiji*-Philosophie stellt er diese psychologische und spirituelle Praxis auch auf eine theologische Basis. Dieses theologische Fundament umfasst hauptsächlich die Dreifaltigkeitslehre, die Christologie und die theologische Anthropologie. Nach der Auffassung von Gong Yan ist ein elementarer Grund für eine psychische und spirituelle Unausgewogenheit von *Yin* und *Yang* ein Ungleichgewicht in der Beziehung zwischen Mensch und Gott. Die Trinität und die Menschwerdung Gottes sind die Archetypen des Gleichgewichts von menschlichem und kosmischem *Yin* und *Yang*. Sprechen wir daher, bevor die primär gebetsorientierte Methode seiner *Taiji*-Spiritualität vorgestellt wird, einmal über die theologischen Grundlagen seiner Spiritualität.

Erwähnenswert ist, dass Gong Yan selbst überhaupt kein Wissenschaftler ist und auch keine systematische theologische Ausbildung besitzt. Doch Theologie ist kein Monopol der Wissenschaftler. Wenn Theologie das Wissen um die tiefgründigen Spuren Gottes ist, dann werden Menschen mit tiefen spirituellen Erfahrungen auch eine Verbindung zur Theologie erlangen und sogar das theologische Wissen transzendieren können, wie die beiden Kirchenlehrerinnen, die keine theologische Ausbildung erhalten hatten, Katharina von Siena (1347–1380) und Thérèse von Lisieux (1873–1897).

Gong Yan stimmt in seinem Trinitätsverständnis mit der Auffassung von der *Taiji*-Trinität des österreichischen jesuitischen Theologen Luis Gutheinz überein, daher verwendet Gong Yan in seinen Vorträgen häufig die Publikation von Gutheinz. Gutheinz war Professor an der Faculty of Theology of St. Robert Bellarmine an der Katholischen Furen-Universität in Taiwan; er hat ebenso wie der koreanische Theologe Lee Jung Young 李正勇 eine *Taiji*-Trinität entwickelt. Seine Hauptgedanken lassen sich anhand eines Zitats aus seinem Buch zusammenfassen:

*Das Ganze des Taiji ist der eine Gott ohne Anfang und Ende, der ewig „Ist“. „Yang“ symbolisiert den Vater, d.i. derjenige, der dem Sohn Liebe schenkt; er repräsentiert die maskuline Liebe (Yang), aber die Maskulinität (Yang) beinhaltet auch die Finität (Yin), d.i. bei der Gabe der Liebe gibt es auch einen empfangenden Aspekt. „Yin“ symbolisiert den Sohn, d.i. derjenige, der die Liebe empfängt; er repräsentiert die feminine Liebe (Yin), doch die Finität beinhaltet auch die Maskulinität, d.i. beim Empfangen der Liebe gibt es [auch einen] gebenden [Aspekt]. Weil lieben und geliebt werden, geben und empfangen ursprünglich die beiden Aspekte desselben Mysteriums sind, desselben interaktiven Lebens; ohne Yang gibt es kein Yin, ohne Yin gibt es kein Yang. Yin und Yang gebären einander; die Beziehung von Vater und Sohn ist auch ein gegenseitiges Hervorbringen. „He“ 合 (Vereinigung) sym-*

32 Lexikoneintrag „Yin sheng yang xu“ 陰盛陽虛, zitiert aus *ibid.*, [www.a-hospital.com/w/陰盛陽虛](http://www.a-hospital.com/w/陰盛陽虛) (Zugriff am 03.09.2022).

33 Lexikoneintrag „Yin yang ge ju“ 陰陽格拒, zitiert aus *ibid.*, [www.a-hospital.com/w/陰陽格拒](http://www.a-hospital.com/w/陰陽格拒) (Zugriff am 03.09.2022).

bolisiert den Heiligen Geist, d.i. die treibende Kraft für die gegenseitige Vereinigung von Yin und Yang, das Gesicht der Einheit des Mysteriums der Liebe. Im Verlauf der Interaktion von Yin und Yang werden die 10.000 Dinge aus der Wandlung geboren, „die Myriaden Wesen tragen das Yin auf dem Rücken und das Yang in den Armen, indem sie ihren Hauch vermischen (chōngqì 沖氣), bewirken sie Harmonie“ (Daodejing, Kapitel 24),<sup>34</sup> dies zeigt, dass Yin und Yang der Ursprung allen Lebens sind, sie sind die beiden Prinzipien des Lebens der 10.000 Dinge. Daher können wir sagen, in all den 10.000 Dingen ist eine Spur der Dreifaltigkeit Gottes verblieben, der den ganzen Kosmos bewohnt.<sup>35</sup>

Der Mensch ist nach dem Bilde Gottes geschaffen, er ist nicht nur aufgerufen, sein inneres Yin und Yang auszubalancieren, sondern als eine Existenz des Yins ist er auch aufgerufen, sich mit Gott – der Existenz des Yangs – zu verbinden. Doch hat die „Erbsünde“ diese Art von Balance zwischen Mensch und Gott zerstört. Da der Mensch nicht allein aus eigener Kraft zu Gott zurückkehren kann, ist das „Wort“ getrieben von der Liebe, Fleisch geworden, was bewirkt, dass der Mensch, der sich im „Yin-Schatten“ der Hoffnungslosigkeit befindet, das „Licht“ (Yang) – „Ich bin das Licht der Welt“ (Joh 8,12) – sehen kann. Die Fleischwerdung des Wortes ist eine Art Bewegung des „Distanzierens“ (mit den Worten von Gong Yan des „Öffnens“ [kai 開]) und des Zugehens auf eine Einheit (mit den Worten von Gong Yan des „Schließens“ [he 合]): in einem gewissen Sinn „distanziert sich“ Gott der Sohn von Gott dem Vater (dies ist nicht eine Entfremdung in der Beziehung, sondern das „Verlassen“ einer bestimmten Form), um sich mit dem Menschen zu verbinden. Bemerkenswert ist, dass Gong Yan betont, dass beim Antrieb durch die Liebe und beim Taiji-Modell das „Öffnen“ dem „Schließen“ dient, Öffnen und Schließen sind eine Bewegung des Taiji. Wir können auch die Bewegung der Hände beim Akkordeonspiel – auseinander und aufeinander zu – als Metapher nehmen: ebenso wie das Akkordeon, das die Töne des Musikstücks aufgrund des durch Aufziehen und Zusammendrücken produzierten Luftstroms und des Spielens weißer und schwarzer Tasten erzeugt, ist das „Öffnen und Schließen“ zwischen Yin und Yang eine Art Interaktion, die unablässig das noch intensivere Vereinigen fördert. Auch das „Öffnen und Schließen“ zwischen Gott dem Vater und Gott dem Sohn ist dergestalt.

Tatsächlich befindet sich die „Distanz“, die Vater und Sohn beim Mysterium der Fleischwerdung des Wortes aufziehen, innerhalb der Trinität – es ist allerdings die Offenbarmachung ihrer Beziehung innerhalb der Trinität in der

Welt und in der Geschichte. Vater und Sohn sind bei der unaufhörlichen Bewegung des „Öffnens und Schließens“ des Heiligen Geistes zwei Personen, die sich ewig gegenseitig anziehen und einander lieben. Wir können noch einen Schritt weiter gehen und sagen, das Mysterium der Fleischwerdung des Wortes sei ein typischer Ausdruck der Beziehung des „Öffnens und Schließens“ von Gott dem Vater und Gott dem Sohn, denn als Jesus am Kreuz rief „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“, kam es zur am weitesten entfernten „Distanz“ zwischen ihm und dem Vater. Die französische Mystikerin Simone Weil (1909–1943) bezeichnet dies als „Abstand zwischen Gott und Gott“:

*Und er selbst ist, weil kein anderer es tun konnte, bis in die äußerste Entfernung, den unendlichen Abstand von sich selber hinausgegangen. Dieser unendliche Abstand zwischen Gott und Gott – äußerste Zerreißen, Schmerz, dem kein anderer gleichkommt, Wunder der Liebe –, dieser Abstand ist die Kreuzigung. Nichts kann von Gott entfernter sein als das, was zu einem Fluch gemacht worden ist.<sup>36</sup>*

Aber diese grenzenlose „Distanz“ ist die engste Einheit von Vater und Sohn bei extrem großer Entäußerung (kenosis). Liebe ist die Wesensnatur Gottes, „Gott ist die Liebe“ (1 Joh 4,16). Thomas von Aquin (ca. 1225–1274) definiert Liebe als mit demjenigen, der geliebt wird, vereint sein, aber „außerhalb des Selbsts“ (amans sic fit extra se).<sup>37</sup> Gottes größte Entäußerung – die Distanzierung vom Selbst – ist seine größte Liebe, daher ist sie auch der innigste Punkt der Verbindung zwischen Vater und Sohn.<sup>38</sup>

Bezüglich der Beziehung von Mensch und Gott weist Gong Yan darauf hin, dass die katholische spirituelle Tradition häufig betone, der Mensch könne nur durch moralische Werte, das Einhalten von Disziplin, Dienste der Liebe und andere „positive“ Arbeit Gott – dem Heiligsten – im Yang-Aspekt begegnen und sich mit ihm verbinden. Dennoch vermählt sich Jesus nicht nur mit der Yang-Seite des Menschen, sondern nimmt auch seine Yin-Seite an, insbeson-

36 Simone Weil, „Die Gottesliebe und das Unglück“, in: diess., *Das Unglück und die Gottesliebe*, deutsche Übersetzung von Friedhelm Kemp, München: Kösel-Verlag 1953, S. 110–134, hier S. 118.

37 Sheng Tuomasi · Akuina 聖多瑪斯·阿奎納 (St. Thomas Aquinas), *Shenxue da quan 神學大全 (Summa Theologiae)*, Bd. 1, übersetzt ins Chinesische von Gao Xudong 高旭東 und Chen Jiahua 陳家華, 20. Frage, Abschnitt 2, Antwort 1, Tainan: Biyue xueshe 碧岳學社 2008, S. 324.

38 Der Theologe Hans Urs von Balthasar (1905–1988) diskutiert tiefgründig die Beziehung zwischen der innertrinitarischen Entäußerung und der Fleischwerdung des Wortes sowie „Abstand“ zwischen und „Einheit“ von Gott dem Vater und Gott dem Sohn, siehe den Aufsatz des Verfassers „Dang e yu tongku yu shang tianzhu de xuji zhi ai – dai zhexue yu shenxue sixiang mailuo zhong de shenzheng lun“ 當惡與痛苦遇上天主的虛己之愛—代哲學與神學思想脈絡中的神正論 [Wenn das Böse und das Leid auf Gottes selbstlose Liebe treffen – Göttliche Gerechtigkeit im Denken der zeitgenössischen Philosophie und Theologie], in: Ren Andao (Hrsg.), *Dang tong yu shang ai – renshi he miandai tongku de xingyang zhi dao 當痛遇上愛—認識和面對痛苦的信仰之道* [Wenn das Leid auf Gottes Liebe trifft – Der Weg des Glaubens zum Verständnis und zur Begegnung des Leidens], Taipei: Manna Culture Press 2021, S. 149–156.

34 Die deutsche Übersetzung des Daodejing-Zitats wurde entnommen aus: Anne Cheng, *Grundriss Geschichte des chinesischen Denkens*, aus dem Französischen übersetzt von Ulrich Forderer, S. 182.

35 Gu Hansong 谷寒松 [Luis Gutheinz], *Tianzhu lun · shangdi guan 天主論·上帝觀*, Taipei: Guangqi wenhua congshu 2002, S. 345.

dere die Schwachpunkte und Begrenztheit des Menschen, ganz wie Paulus sagt: „[...] wo jedoch die Sünde mächtig wurde, da ist die Gnade übergroß geworden“ (Römer 5,20). Daher kann sich der Mensch auch im Aspekt des *Yins* mit Jesu verbinden. Gong Yan zeigt in seiner „*Taiji*-Eisberg“-Theorie auf, dass das Problem des spirituellen Ungleichgewichts einerseits in einer Trennung des Menschlichen (Natürlichen) und des Transzendenten (Übernatürlichen) liegt, ohne den Willen, sich miteinander zu verbinden; andererseits besteht es darin, dass sich der Mensch nicht der auf der *Yin*-Seite existierenden Gnade Jesu bewusst ist. Wenn man sagt, die Vervollkommnung und Integration des Menschen liege in der vollständigen Verbindung mit Jesus – gleichgültig ob auf der *Yin*-Seite oder der *Yang*-Seite –, dann bedarf es eines Bewusstseins der Nähe der Gnade Jesu auf der *Yin*-Seite.

Auch daher sind nach Auffassung von Gong Yan alle beliebigen Zustände von *Yin* und *Yang* bei den acht psychischen Aspekten „Antriebskräfte“, die auf Gott hin lenken können, weil sie alle eine aktive und positive Bedeutung besitzen. Dies ist an sich eine von Gott geschaffene Gnade. Gong Yan hat während seines Noviziats bei den Jesuiten besondere mit dieser geschaffenen Gnade verbundene spirituelle Erfahrungen gemacht, und zwar die von ihm sobenannten größten Entdeckungen: die „automatische Navigation“ und die „automatische Wandlung“ der Seele. In einem Aufsatz sagt er:

*In meiner Ausbildungszeit (Noviziat) als Ergebnis der von ignatianischen Exerzitien empfohlenen Gewissensforschung erreichte ich einen engen Austausch mit Jesus. Beim Beten wurde mir langsam klar, dass die bei den geistlichen Übungen erwähnten sogenannten Begehrlichkeiten mit Stimmungen, Werten, Bedürfnissen, voreingenommenen Überzeugungen usw. in der Psychologie in Beziehung stehen. Daher hielt ich die Zuordnungsbeziehung zwischen der Gewissensforschung und diesen vier psychischen Aspekten als eigene Gebetsmethode schriftlich fest. Ich entdeckte, dass ich im Verlauf solcher Gebete mehrmals automatisch verwandelt und von Jesus begleitet wurde, da ich einen mit der bedingungslosen Liebe Gottes einhergehenden tiefgründigen Frieden empfang. Im Gefolge dieser Gebetserfahrungen erkannte ich, dass individuelle Werte, Bedürfnisse und Überzeugungen, die hinter in der Vergangenheit ignorierten Stimmungen und Empfindungen lagen, ja sogar emotionale Erinnerungen aus der Kindheit mal starke, mal schwache Triebkräfte in sich bargen. Nach sorgfältigem Prüfen dieser Antriebskräfte entdeckte ich noch, dass sie alle zu einer Sehnsucht nach Gott führen, wie eine Art Navigationsfunktion. Und als ich Gott gegenüber diese Sehnsucht äußerte, empfing ich im Herzen Friede und Freude, was meine Beziehung zum Herrn vertiefte.<sup>39</sup>*

39 Dies sind Präsentationsunterlagen, die von taiwanischen Schwestern der Daughters of Jesus für Gong Yan zusammengestellt wurden, ein unver-

Aus dieser Schilderung spiritueller Erfahrungen kann man ersehen, dass die von Gong Yan so bezeichnete „automatische Navigation“ eine Art Antriebskraft ist, die den Menschen in den acht psychischen Aspekten zur Sehnsucht nach der Verbindung mit Gott führt; und der Zielpunkt der „automatischen Wandlung“ ist die Verbindung mit Gott; die diesbezügliche Erfahrung der Verbindung findet sich in der Aussage „da ich einen mit der bedingungslosen Liebe Gottes einhergehenden tiefgründigen Frieden empfang“. Genauer gesagt verweist die „automatische Wandlung“ auf den Wandel von *Yin* und *Yang* in den acht psychischen Aspekten und das automatische Voranbringen durch die acht Schritte des Betens (wir werden im folgenden Kapitel die acht Schritte des Betens detailliert besprechen). Diese Wandlung beim spirituellen Erlebnis von Gong Yan ist ein von Gottes „Anstoß“ vorgebrachtes natürliches Fließen des inneren Antriebs und kann bewirken, dass der Mensch in seinem gegenwärtigen psychischen Zustand eine Balance von *Yin* und *Yang* und eine Einheit mit Gott erreicht. Gong Yan meint, Grund für die „automatische Navigation“ und die „automatische Wandlung“ sei die „Spontaneität“, weil sie eine der menschlichen Natur innewohnende Fähigkeit sei; natürlich ist sie auch eine von Gott geschaffene Gnade.

In einem gewissen Sinn kann man sagen, wenn die „automatische Navigation“ der Seele ein Ausdruck der Transzendenz des Menschen ist, dann zeigt die „automatische Wandlung“ der Seele die Immanenz<sup>40</sup> Gottes: erste ist eine Bewegung des *Yins* – der Mensch geht sich selbst transzendierend auf Gott zu; letztere ist eine Bewegung des *Yangs* – Gott begegnet dem Menschen im menschlichen Bewusstsein. Der Philosoph Emmanuel Falque interpretiert in einem Interview mit der Journalistin Élodie Maurot den Menschen als „ein Wesen der Transzendenz“ (*être de transcendance*) wie folgt:

*Das Pneuma [πνεῦμα, bedeutet Hauch, Geist], das ist der Hauch, der den Menschen in Richtung Gott wendet. Die Besonderheit des Menschen ist nicht, dass er kein Tier*

öffentlicher Artikel, der als einziger unter seinem ganzen Material recht seriös und vollständig seine Spiritualität erläutert. Sein Titel lautet „Beten in Einheit mit *Taiji*“ (*Taiji heyi qidao 太極合一祈禱*).

40 Dieser Ausdruck ist in Formulierungen der chinesischsprachigen Theologie nicht oft zu finden. Der Grund hierfür liegt in seiner Definition im Nachschlagewerk *Jidu zongjiao – waiyu Hanyu. Shenxue ciyu huibian* 基督宗教—外語漢語. 神學詞語彙編: „Immanenz [ist] das Innewohnende, das im Inneren Existierende; dieses Wort entspringt dem Lateinischen ‚in‘ (innen) und ‚manere‘ (bleiben, verharren); es verweist auf einen Zustand, bei dem ein existierendes Ding in ein anderes existierendes Ding eindringt und sich darin aufhält [...] In den Traditionen der Philosophie, Religion und Theologie verweist es, allgemein gesprochen, darauf, dass Gott oder das Absolute auf vielerlei Weise unterschiedlichen Ebenen der realen Welt innewohnen, wie der Materie, des organischen Lebens, des Geistes etc. Mit der Transzendenz erfolgt eine gegenseitige Ergänzung und Vervollständigung“ (*Furen shenxue zhuzuo bian shihui 輔仁神學著作編譯會 [Fu Jen Theological Publications Association], Jidu zongjiao – waiyu Hanyu. Shenxue ciyu huibian 基督宗教—外語漢語. 神學詞語彙編 [A Foreign Languages – Chinese Christian Theological Lexicon of Terms and Persons], überarbeitete Neuauflage, Taipei: Kuangchi Cultural Group 2009, S. 545.*)



ist, sondern sie besteht darin, dass es so eingerichtet ist, dass ihm [das Pneuma] eingehaucht wurde, damit er zu einem Gott zugewandten Lebewesen werde. Der Mensch ist ein Wesen der Transzendenz, d.h., er ist ein Wesen der Offenheit. Im philosophischen Sinne ist diese Transzendenz eine horizontale Öffnung zur Welt. Im christlichen Sinne ist dies auch eine vertikale Öffnung, eine Öffnung zu Gott.<sup>41</sup>

Hierzu haben einige Beobachter und Praktizierende der Spiritualität der Einheit mit *Taiji* die transzendentaltheologische Anthropologie von Karl Rahner (1904–1984) herangezogen, um diese Idee der „automatischen Navigation“ und der „automatischen Wandlung“ zu erklären, die eine Verbindung zwischen der Transzendenz des Menschen und der Immanenz Gottes herstellt.<sup>42</sup>

*Indem er [der Mensch] seine Endlichkeit radikal erfährt, greift er über diese Endlichkeit hinaus, erfährt er sich als Wesen der Transzendenz, als Geist.*<sup>43</sup>

Die Erläuterungen des deutschen Dominikaners Paul H. Welte (1930–2017) – der in Taiwan missionierte und lehrte – zur Anthropologie Rahners vor dem chinesischen Kontext zeigen, dass Rahners transzendentaltheologische Anthropologie tatsächlich der Idee der „automatischen Navigation“ von Gong Yan entspricht:

[...] bevor der Mensch wirklich Gott sprechen hört, bevor er wirklich die Selbsthingabe Gottes empfängt, wird der Mensch, selbst wenn er Gottes Geschenk willkürlich abweist, weiterhin auf eine Begegnung mit Gott zusteuern. Da das menschliche Herz sich nach der Gnade der Selbstoffenbarung und Selbsthingabe Gottes sehnt, prägt diese Sehnsucht die gesamte Struktur des Menschen und bildet somit die Grundlage für alle Handlungen des Menschen.<sup>44</sup>

Diese Struktur des Seins, die sich, selbst wenn sie dem Verhalten nach scheinbar eine „Abweisung“ Gottes ist, doch tatsächlich im Seinsgrund noch nach Gott sehnt, ist die

menschliche Transzendenz. Dem gleicht bei der Spiritualität der Einheit mit *Taiji*, dass die Fähigkeit zur „automatischen Navigation“, bei der die Seele sich auf Gott ausrichtet, eine von Gott verliehene existentielle Gnade ist, und zwar eine in der menschlichen Natur verwurzelte Transzendenz. Diese transzendente Natur zeigt sich vor allem in der Tatsache, dass die *Yin*-Seite des menschlichen Lebens (die oberflächlich gesehen auch eine „Abweisung“ Gottes sein kann) im Grunde auch eine Triebkraft zu Gott hin ist: letzten Endes spiegelt das gelegentliche menschliche Verhalten einer scheinbaren „Abweisung“ Gottes in Wahrheit genau umgekehrt die Sehnsucht des Menschen nach Gott, nur hält er vielleicht fälschlicherweise denjenigen, den er selbst als „Gott“ betrachtet, für den wahren Gott, so wie diejenigen, die Götzen anbeten, obwohl sie dem Verhalten nach oberflächlich gesehen weit von Gott entfernt sind, tatsächlich auf der Suche nach Gott sind, nur kognitiv halten sie den Götzen für Gott.

Die Übereinstimmung der Anthropologie von Gong Yan mit der von Karl Rahner wird auch durch den Jesuiten und Theologen Aloysius Zhang Chunshen 張春申 (1929–2015) bestätigt, der die konfuzianische Anthropologie mit der von Rahner vergleicht. Nach der Auffassung von Aloysius Zhang stimmt die konfuzianische Anthropologie, die die Natur des Menschen als vom Himmel vorherbestimmt (*tianming* 天命) identifiziert – „Was der Himmel dem Menschen bestimmt (*tiānmìng* 天命) heißt seine Wesensnatur (*xìng*). Seiner Wesensnatur folgen heißt *Dào*“ (*Zhongyong*)<sup>45</sup> –, mit der Anthropologie Rahners überein, nach deren Auffassung die innere Struktur des Menschen und seine Transzendenz geschaffen wurden, um die Selbstmitteilung Gottes zu empfangen.<sup>46</sup>

Freilich haben wir gesagt, dass Gong Yan selbst kein Theologe ist, auch hegte er nicht die Absicht, sein eigenes Konzept zu theologisieren, sein Konzept entstammt seiner eigenen spirituellen Erfahrung. Auch wenn dem so ist, zeigt die obige theologische Erläuterung, dass Gong Yans spirituelle Erfahrung ihre theologische Basis besitzt.

Alle Spiritualität dient dem Menschen dazu, eine Einheit mit Gott zu erlangen, allein die Methoden zum Verständnis und für die Praxis sind verschieden. Auch bei der Spiritualität der Einheit mit *Taiji* verhält es sich so. Ihre Besonderheit besteht darin, dass das Konzept des *Taiji* verwendet wird, um den spirituellen Prozess des Ausbalancierens von *Yin* und *Yang*, der Wandlung und Einheit zum Ausdruck

41 Emmanuel Falque, „L'homme est un être de transcendance“, Interview geführt von Élodie Maurot, veröffentlicht in *La Croix*, 22.02.2018, [www.la-croix.com/Journal/Lhomme-etre-transcendance-2018-02-22-1100915603](http://www.la-croix.com/Journal/Lhomme-etre-transcendance-2018-02-22-1100915603) (Zugriff am 23.07.2022).

42 Siehe Tian Jianming 田建明, „Qian tan heyi lingxiu de shenxue jichu yu lingxiu fangfa“ 淺談合一靈修的神學基礎與靈修方法, öffentliches WeChat-Konto „Beten in Einheit“, 04.08.2021, <https://mp.weixin.qq.com/s/mCq4R4xYflmumQuUleqH7w> (Zugriff am 20.06.2022); Xu Defen 余德芬, „Dui taiji heyi lingxiu yuanli de lingwu ji qi yingyong“ 對太極合一靈修原理的領悟及其應用, öffentliches WeChat-Konto „Beten in Einheit“, 08.11.2020, [https://mp.weixin.qq.com/s/hx7VcW\\_2Umzx5HimdrIZWA](https://mp.weixin.qq.com/s/hx7VcW_2Umzx5HimdrIZWA) (Zugriff am 20.06.2022).

43 K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg – Basel – Wien: Herder 1984, S. 42-43.

44 Wen Baolu 温保禄 (Paul H. Welte), „Lanei de shenxue renxue. Shengyan de qingtingzhe“ 拉內的神學人學. 聖言的傾聽者, in: Peter Hu Guozhen 胡国楨 (Hrsg.), *Lanei de jidulun ji shenxue renguan* 拉內的基督論及神學人觀. *Rahner's Christology and Theological Anthropology*, Fujen Series Theologica, Nr. 66 (Taipei: Kuangchi Cultural Group 2004), S. 98-127, hier S. 114.

45 Die deutsche Übersetzung dieses ersten Satzes des chinesischen Klassikers *Zhongyong* (*Die unveränderliche Mitte*) wurde entnommen aus: Anne Cheng, *Grundriss Geschichte des chinesischen Denkens*, aus dem Französischen übersetzt von Ulrich Forderer, S. 159. Diese Theorie von der menschlichen Natur ist kohärent mit der Idee, dass es derselbe Weg, dasselbe *dao* sei, das den Himmel, die Erde und die Menschheit durchzieht.

46 Siehe Zhang Chunshen 張春申, „Lanei renxue dui yiti fanchou de Zhongguo renxue zhi qishi“ 拉內人學對一體範疇的中國人學之啟示, in: Peter Hu Guozhen (Hrsg.), *Lanei de jidulun ji shenxue renguan*, S. 152-162, hier S. 157.

zu bringen. Und dieser Prozess kann in der Dreifaltigkeit Gottes und Menschwerdung des Wortes seinen Archetyp finden, zudem kann er in der theologischen Anthropologie verstanden werden. Bevor wir uns der Frage zuwenden, wie der Mensch sich konkret mit Christus verbindet, d.h., wie er entsprechend der Methode der Spiritualität der Einheit mit *Taiji* eine Balance von *Yin* und *Yang* in der Beziehung zu Christus findet, sollten wir zuerst die oben dargestellten und von Gong Yan hervorgehobenen zwei Punkte beachten.

1. Was Gong Yan anbelangt, können die „automatische Navigation“ und die „automatische Wandlung“ der Seele, die dazu verhelfen, eine Verbindung mit Christus zu erlangen, in jedem körperlichen, psychischen und spirituellen Zustand stattfinden, und zwar jederzeit im Alltagsleben. Jedes Mal ist es eine kontinuierliche Kreisbewegung des „Öffnens“ und „Schließens“; anders gesagt, jedes „Schließen“ ist ein neuer Moment des „Öffnens“ in Richtung einer noch tiefergehenden Verbindung. Daher ist die Spiritualität der Einheit mit *Taiji* keine Spiritualitätspraxis, die irgendein zukünftiges statisches ultimatives Ziel erreichen möchte, sie betont einen gegenwärtigen und dynamischen Prozess.

2. Und dies ist auch der Grund dafür, dass die Spiritualität der Einheit mit *Taiji* sich von den linear entwickelnden „sieben Wohnungen“ der Teresa von Ávila (1515–1582) unterscheidet, sie ist eine zirkulär fortschreitende Spiritualität. Gong Yan ist der Auffassung, dass die Beziehung von Mensch und Gott unmöglich statisch sein kann, das heißt mit anderen Worten, gäbe es einen „perfekten“ Zustand der Heiligkeit von Himmel und Mensch, der ewig stabil wäre, würde dies zu einer Welt des Stillstandes führen. Die Spiritualität der Einheit mit *Taiji* hebt hervor, dass die Beziehung von Mensch und Gott dynamisch ist, sie kann sich in einer zirkulären Bewegung des „Öffnens“ und „Schließens“ ewig kontinuierlich weiter vertiefen. Die Bedeutung des „Öffnens“ oder Distanzierens ist, dass Gott immer derjenige vor uns ist, der uns anzieht, selbst im Himmelsreich ist dem so. Und Anziehen bedeutet, dass Gott immer zu uns eine gewisse „Distanz“ wahrt, aber dies ist keine Distanz des Abwendens oder der Ferne, sondern eine Art Triebkraft, die bewirkt, dass wir uns danach sehnen, mit ihm noch enger und noch tiefer verbunden zu sein: je größer der Raum des „Öffnens“ oder das Gefühl der Distanz ist, desto stärker ist der Grad der Innigkeit des „Schließens“; und so führt diese Verbindung wieder spiralförmig zu einer anderen, noch größeren „Distanz“, woraufhin sich ein weiteres Mal eine noch engere Verbindung andeutet; dies ist ein nicht endender Kreislauf. Mit anderen Worten, die Anziehungskraft Gottes schafft eine positive Spannung, positiv deshalb, weil sie die Voraussetzung für die Möglichkeit der Liebe ist, denn gäbe es kein Gefühl der Distanz, dann gäbe es keine Anziehungskraft, und infolgedessen bestünde nicht die Möglichkeit der Liebe, und noch weniger die Möglichkeit einer Verbindung. Wenn

die Liebe sich unbeschränkt vertiefen kann, dann ist die Verbindung zwischen uns und Gott kein dauernder Zustand der Erstarrung und des Stillstandes, sondern befindet sich, wie der Kirchenvater Gregor von Nyssa gesagt hat, in einem „beständigen Fortschritt“.<sup>47</sup>

#### 4. *Taiji*-Spiritualität: eine Gebetsmethode in Richtung Einheit von Himmel und Mensch

Bei der Spiritualität der Einheit mit *Taiji* ist das Beten in acht Schritten eine wichtige Methode des „beständigen Fortschritts“ sowie des unbegrenzt tiefen Hineingehens in die Verbindung mit Gott. Dieses Beten in acht Schritten ist auch ein „Code“, der die „automatische Navigation“ und die „automatische Wandlung“ aktiviert, denn obwohl diese beiden eine geschaffene Gnade Gottes sind, kommen sie womöglich dennoch aufgrund von Faktoren wie Einschränkungen durch falsche Vorstellungen und Erfahrungen sowie problematische Gesellschaftsstrukturen schwer in Gang. Wir haben eingangs bereits erwähnt, dass Beten in acht Schritten den acht psychischen Aspekten entspricht, der Betende kann anhand des „psychologischen Kompasses“ bei einem beliebigen selbst bestimmten psychischen Aspekt das Beten in acht Schritten durchführen. Dieses Beten in acht Schritten ist also eine auf den aktuellen Zustand gerichtete Methode, die dem Betenden hilft, die „automatische Navigation“ zu starten, die „automatische Wandlung“ zu vollziehen, die Balance von *Yin* und *Yang* zustande zu bringen und die Vereinigung mit Gott zu erlangen. Diese acht Schritte sind im Einzelnen:

1. **Gewahr werden:** Im Angesicht Gottes fokussiert man sich mit dem Herzen auf den Augenblick, man wird des Körpers, der Gedanken, der Worte, der Handlungen gewahr, inklusive der Triebkraft hinter der Traumwelt.

2. **Eingestehen:** Nach dem Bewusstmachen der inneren Tendenzen muss man sich die Wahrheit über sich selbst eingestehen, insbesondere die Seite des „*Yins*“ wie negative Erfahrungen, Denkweisen, Gefühle und Absichten. Das Eingestehen der Wahrheit ist der Anfang für das Annehmen des Ichs.

3. **Annehmen:** Das Annehmen ist der Beginn der Wandlung, aber das Annehmen ist keineswegs eine leichte Sache. Die Seite des *Yangs* ist natürlich bereits umarmt, das Annehmen richtet sich im Grunde genommen nur auf die Seite des *Yins*. Gong Yan schlägt angesichts der Tatsache, dass es nicht leicht ist, sich selbst anzunehmen, vor, man solle beim Beten zu Gott direkt die Realität zum Ausdruck bringen, dass es schwerfällt, die Realität anzunehmen.

<sup>47</sup> Siehe die Doktorarbeit von Zhang Liang, „Le progrès perpétuel (ἐπέκτασις) selon saint Grégoire de Nyse. Étude sur la terminologie, les fondements, les moyens et les effets“, Dissertation verteidigt unter der Leitung von M.-A. Vannier und J.-M. Auwers, Université de Lorraine (École Doctorale Humanités Nouvelles – Fernand Braudel) und Université catholique de Louvain (Faculté de théologie), 2022.

4. Aussprechen: Gott frei heraus all die eigenen Empfindungen, Wünsche etc. gestehen, sei es die Misere des Nicht-Annehmens der Realität oder seien es irgendwelche Gefühle der Freude, der Wut, der Trauer oder des Glücks. Beim Aussprechen werden die Betenden oft auf natürliche Weise gewahr, dass sie die Realität nicht annehmen, sowie der Beweggründe, die hinter bestimmten Empfindungen, Wünschen etc. stehen; daraufhin kann die „automatische Wandlung“ geschehen.

5. Reflektieren: Das Muster der menschlichen Natur reflektieren, das die vorangegangenen vier Schritte des Betens in den psychischen acht Aspekten gezeigt haben: ist es ein gesundes Muster (man befindet sich in einem Zustand der Gnade, bei dem man mit dem „*dao*“ in Einklang ist) oder ist es ein ungesundes Muster (man befindet sich in einem Zustand der „Sünde“, bei dem man nicht mit dem „*dao*“ übereinstimmt)?

6. Differenzieren: Gong Yan listet fünf Differenzierungsbereiche auf. Der erste ist, weiter die tieferschichtigen Ursprünge der psychischen Triebkräfte zu erkennen, wie z.B. wenn ich meine, ein bestimmter Satz eines bestimmten Menschen sei eine heimliche Geringschätzung mir gegenüber, ist das, weil ich Anerkennung suche? Der zweite ist, die Fernorientierungen dieser psychischen Triebkräfte zu unterscheiden, d.h., bewirken sie eine Führung durch oder eine Ferne von Gott? Der dritte ist, dass man die subjektive oder objektive Situation der psychischen Triebkräfte unterscheiden muss, um konkret die Bedingungen abstecken zu können, die diese psychischen Triebkräfte fördern. Der vierte ist, eine Differenzierung der geistigen Kategorien, d.h., kommen diese psychischen Triebkräfte von einem guten Geist oder einem schlechten Geist? Der fünfte ist das Erkennen der Anweisungen Gottes: was will er, das ich tue?<sup>48</sup>

7. Wählen: Nachdem man die Richtung der inneren Triebkräfte und die Anweisungen Gottes erkannt hat,

muss man den von Gott angeordneten Weg wählen. Wählen impliziert eine freie Entscheidung, eine solche Freiheit ist ein Ausdruck innerer Verbundenheit; ohne Freiheit keine Bereitwilligkeit, dann gibt es auch keinen Antrieb, die Entscheidung umzusetzen.

8. Handeln: Nachdem die Entscheidung gefallen ist, muss sie in die Tat umgesetzt werden. Nur ein Mensch, der Gottes Anweisungen umsetzt, ist ein Mensch, „der sein Haus auf Fels baute“ und nicht „auf Sand“ (siehe Matthäus 7,24-27).

Insgesamt bestehen die ersten vier Schritte im Empfangen von Liebe, ihr Ziel ist es, den Menschen auf Gott „auszurichten“; die letzten vier Schritte bestehen im Wählen der Liebe, sie helfen dem Menschen, unterstützt durch die Verbindung mit Gott, das eigene Ich zu wandeln. Wir können auch die folgenden vier Fragen verwenden, um sie zusammenzufassen: die ersten drei Schritte fragen: „Wo befinde ich mich?“; der vierte und fünfte Schritt fragt: „Was suche ich?“; der sechste und siebte Schritt fragt: „Wer bin ich?“; der letzte Schritt fragt: „Was tue ich?“ Sie alle helfen dem Menschen zweifellos, in Gott die Schlüsselfragen zum eigenen Ich zu erkennen, zu begreifen, anzunehmen, zu wandeln und zu integrieren. Bemerkenswert ist, dass die oben beschriebenen acht Schritte des Betens nicht nur eine Selbst-Introspektion des Menschen sind, sondern auch eine Interaktion mit Gott. Mitunter sind der Ausgangspunkt nicht die Aspekte der menschlichen Natur wie die Empfindungen des Ich etc., es kann auch das Gewahrwerden, Eingestehen, Annehmen etc. der Art und Weise sein, wie Gott mit dem Ich umgeht. Ganz gleich, ob man vom Menschen selbst ausgeht oder von Gott, das Beten in Einheit mit *Taiji* ist eine Interaktion von *Yin* (Mensch) und *Yang* (Gott), schlussendlich dient es dem Erreichen einer Einheit der beiden.

Daher sollten die Betenden bei der Durchführung des Betens in acht Schritten zugleich auf die beiden Bewegungsrichtungen von eigenem Ich und Gott achten: Auf der einen Seite muss man die inneren Triebkräfte natürlich fließen lassen, gleichgültig ob sie negativ oder positiv sind, sie alle müssen sich lebenswahr entfalten, weil sie so erst das wahre Ich zum Vorschein bringen und die Möglichkeit besteht, dass ein Wandel geschieht – das gewandelte ist gewiss das wahre Ich, wenn das wahre Ich nicht zutage tritt, dann kann es keinen Wandel des Ichs geben. Auf der anderen Seite muss man Gottes „Anstoß“ zulassen, man muss sich willkürlich mit dem Wind des Heiligen Geistes umherwehen lassen – wohin sein Wind weht, dorthin lässt man sein Inneres fließen. Gong Yan betont, dass die ersten vier Schritte „gewahr werden, eingestehen, annehmen, aussprechen“ sehr wichtig sind; manchmal benötigt man eine wiederholte Fokussierung, die erst den natürlichen Fluss der inneren Triebkräfte in Gang setzt und hinreichenden Raum für Gottes „Anstoß“ freimacht.

Wenn diese Schritte des Betens reibungslos automatisch wandeln, dann befinden sich die Betenden in einem „ge-

48 Bei den oben beschriebenen Schritten des Betens können wir deutliche Spuren der ignatianischen Spiritualität, insbesondere in Hinblick auf die ignatianische Gewissensprüfung und Unterscheidung der Geister, entdecken. Nur thematisiert Gong Yan beim Differenzierungsprozess keineswegs „Indifferenz“, obwohl im Verlauf der praktischen Übungen des Betens in Einheit mit *Taiji* die Betenden auch Gleichmut erreichen können, und nur wenn man Gleichmut besitzt, dann erst besteht die Möglichkeit, die Anweisungen Gottes zu wählen. „Indifferenz“ ist ein wichtiges ignatianisches Konzept, es ist gleichbedeutend mit einer unvoreingenommenen Haltung vor der Wahl zwischen zwei Dingen, „so dass wir unsererseits die Gesundheit nicht mehr als die Krankheit wollen, den Reichtum nicht mehr als die Armut, die Ehre nicht mehr als die Schmach, ein langes Leben nicht mehr als ein kurzes“ (Ignatius von Loyola, *Geistliche Übungen*, Nr. 23; hier Zitat entnommen aus: Ignatius von Loyola, *Geistliche Übungen*, nach dem spanischen Urtext übertragen und mit Anmerkungen versehen von Alfred Feder SJ, Georg Joseph Manz Verlag Regensburg 1922 [191 Seiten; zweite, verbesserte und erweiterte Auflage; Imprimatur Ratisbonae, die 26. Augusti 1922 Dr. Scheglmann Vic. Gen.], digitalisiert und bearbeitet durch Benutzer: Oswald, [https://kathpedia.de/index.php?title=Ignatius\\_von\\_Loyola:\\_Geistliche\\_Übungen](https://kathpedia.de/index.php?title=Ignatius_von_Loyola:_Geistliche_Übungen), Zugriff am 26.03.2024). Erst wenn der Mensch Gleichmut erreicht hat, hat er die Möglichkeit, das zu wählen, von dem Gott wünscht, dass er es wählt, und nicht das, zu dessen Wahl er selbst tendiert. Daher ist Indifferenz die Basis für eine korrekte Wahl.



sunden emotionalen Muster“ (sie können Liebe empfangen und Liebe wählen), die acht Schritte kann man dann zu vier Schritten vereinfachen: gewahr werden, aussprechen, reflektieren, handeln. Andernfalls besteht vielleicht die Situation des „Blockierens“, d.i. das Auftreten eines „unge-sunden emotionalen Musters“, das eventuell aufgrund von einem Abwehrmechanismus (beispielsweise die Tatsachen nicht eingestehen und nicht annehmen) bewirkt, dass die Triebkräfte der Seele nicht ungehindert fließen und Gottes „Anstoß“ oder die „Navigation“ des Heiligen Geistes ausgesperrt sind. Unter solchen Umständen ist es notwendig, den Rhythmus des Betens durch die übrigen vier Schritte – eingestehen, annehmen, differenzieren, wählen – zu entschleunigen.

Freilich kann jeder Mensch aufgrund von inneren und äußeren Faktoren wie den persönlichen Erfahrungen, der derzeitigen Situation, dem Grad der Offenheit, der Anzahl der Exerzitionen etc. bei der Durchführung der acht Schritte des Betens andere Eindrücke haben und Fortschritte machen. Gleichgültig, um welche Methode des Betens es sich handelt, sie alle sind spirituelle Exerzitionen, und umso vertrauter man mit ihnen ist, desto leichter tragen sie Früchte.

### Fazit: Innovationen und Grenzen der Spiritualität der Einheit mit *Taiji*

Gong Yan verwebt das Konzept des *Taiji* nicht nur mit der Philosophie, Theologie, Psychologie und Spiritualität zu einem kohärenten System, sondern entwickelt noch ein komplettes Set an Didaktik und an Prüfungs- und Zertifizierungsvorschriften für die Ausbildung von Anfängern (drei Seminare), Leitenden, Dozenten/Lehrkräften sowie Supervisoren. Es ist ein vierstufiges Durchlaufmodell mit acht Niveaus; zwischen Anfängern, Leitenden, Dozenten/Lehrkräften und Supervisoren gibt es jeweils noch eine Zwischenstufe, nämlich Anfänger mit Training, Assistenz-Leitende, Assistenz-Dozenten/-Lehrkräfte und Assistenz-Supervisoren; letztere drei Gruppen werden jeweils von Leitenden, Dozenten/Lehrkräften und Supervisoren angeleitet. Die Verantwortung für die Durchführung des kompletten Ausbildungssystems zur Spiritualität der Einheit mit *Taiji* obliegt der Supervisorengruppe. Ein Generalsupervisor wird von der Supervisorengruppe für jede Ausbildungsperiode als temporärer „Generaldirektor“ gewählt.

Wir wollen hier nicht tiefer auf die Details der Didaktik und Ausbildungsstruktur eingehen. Der vorliegende Text richtet sein Augenmerk vornehmlich auf Innovationen der Spiritualität der Einheit mit *Taiji* gegenüber der katholischen Tradition – nicht nur gegenüber der chinesischsprachigen Kirche, sondern auch gegenüber der westlichen Kirchentradition, denn die Tradition der chinesischsprachigen Kirche hat sich hauptsächlich unter dem Einfluss der westlichen Kirchentradition herausgebildet. Der Grund dafür, dass die Innovationen der Spiritualität der Einheit mit *Taiji*

ein solches Modell der „Interkulturation“ darstellen, liegt einerseits darin, dass sie nicht nur die traditionelle chinesische Kultur als Grundlage haben, sondern auch für die Universalkirche im Bereich der Theologie und Spiritualität eine neue Sicht liefern können, wodurch die Tradition des Kirchenlebens bereichert werden kann; andererseits sind sie nicht nur eine systematische Theorie, sondern ein Resümee realer Erfahrungen, die von zahlreichen Teilnehmenden in der Praxis erprobt wurden. Daher ist die Spiritualität der Einheit mit *Taiji* eine Interkulturation, die vor Ort „geboren“ wurde. Natürlich können wir auch einige Begrenztheiten des Systems der Spiritualität der Einheit mit *Taiji* oder Bereiche noch ausstehender weiterer Vertiefung und Entwicklung aufzeigen.

Auf der theologischen Ebene können wir auf drei Innovationen der Spiritualität der Einheit mit *Taiji* hinweisen. Erstens umgehen die Ausgewogenheit und Harmonie von *Yin* und *Yang* und die positive Spannung und Einheit zwischen den beiden die negative Sicht, die die kirchliche Tradition gewöhnlich gegenüber Schwächen im Bereich der Psyche, Spiritualität und Moralität einnimmt, und zwar werden diese häufig mit „Sünden“ und „Problemen“ in Verbindung gebracht. Die Seite des *Yins* ist auch eine der Triebkräfte, die der Sehnsucht nach Gott entspringen, selbst wenn diese Sehnsucht oft unbewusst ist. Eine solche Haltung gegenüber der *Yin*-Seite des Lebens kann bewirken, dass jemand leichter und positiver die Wandlung des Ichs annimmt. Zweitens wird die Trinität als eine Beziehung zwischen *Yang* und *Yin* (Vater und Sohn), die durch das *qi* (den Heiligen Geist) verbunden sind, verstanden; es ist eine andere Art, das Mysterium der Dreieinigkeit zu verstehen. Und schließlich besteht drittens ein Innovationsbereich von Gong Yan auch noch darin, dass er in der Christologie und Spiritualität die Existenzformen des *Taiji*-Modells der Trinität verwendet: Der Mensch muss sein eigenes *Yin* und *Yang* ins Gleichgewicht bringen, ganz wie die Harmonie von *Yang* und *Yin* in Gott dem Vater und Gott dem Sohn, und so, wie Christus Menschennatur und transzendente Natur in sich Gleichgewicht und Einheit erlangen lässt. Auch muss der Mensch die *Yin*-Seite seines eigenen Lebens positiv betrachten, weil die Gnade Christi auch in ihr ist. Das *Yin* kann als Triebkraft den Menschen zur „automatischen Wandlung“ und zur Einheit mit Christus führen.

Auf anthropologischer Ebene sind die „automatische Navigation“ und die „automatische Wandlung“ der Seele von Gong Yan neue innere Erfahrungen. Diese Erfahrungen werden von den Erlebnissen zahlreicher Teilnehmer bestätigt; auch werden sie aus den Blickwinkeln der spirituellen Praxis, Psychologie, Anthropologie und Theologie von noch mehr Menschen tiefgehend verstanden werden. Durch die Integration von Psychologie, Spiritualität und chinesischer Anthropologie (anschaulich visualisiert auf dem „psychologischen Kompass“) verweist die Spiritualität der Einheit mit *Taiji* außerdem auf die Einbindung von

Körper, Geist und Seele zu einer Ganzheit, und insbesondere auf die Effekte des gegenseitigen Einflusses von Körper und Psyche. Dieses integrative anthropologische Verständnis und seine positive Betonung der körperlichen Bedürfnisse zerschlägt die dualistische anthropologische Sicht des Gegensatzes von Seele und Fleisch der westlichen Kirche, die sich einst aufgrund des platonistischen Einflusses herausgebildet hatte.<sup>49</sup>

Auf spiritueller Ebene ist die Verbindung mit Christus nach Art des *Taiji* verglichen mit der linearen Spiritualität der Teresa von Ávila eine Innovation. Bei der stufenweise fortschreitenden Spiritualität der großen Teresa ist die „spirituelle Hochzeit“ der „siebten Wohnung“ der Endpunkt, ist das Erreichen des Ziels nach langwierigem beschwerlichem Marsch, daher beschreibt Teresa von Ávila den dortigen „ruhigen“ und „gelassenen“ Seelenfrieden:

*Was den Aufenthalt in dieser Wohnung [der siebten Wohnung] von dem Leben in den anderen unterscheidet, ist also, wie gesagt: dass [...] die Seele so gut wie immer in Ruhe lebt; [...].*

*Alles, was der Herr hier zum Wohl der Seele tut und was er ihr zeigt, geschieht in solcher Ruhe, so völlig lautlos [...]. Ebenso ist es in diesem Tempel Gottes, in dieser seiner eigenen Wohnung, wo er und die Seele sich aneinander in tiefster Stille erfreuen.<sup>50</sup>*

Freilich, diese Art ruhiger Friede impliziert nicht einen Zustand des Stillstandes und der Erstarrung; zugleich bringt Teresa von Ávila vor, dass der Mensch zu dieser Zeit auch von ganzem Herzen Gott rühmen kann, seine ganze Energie aufwendet, um etwas für Gott zu tun, sogar wünscht, für Gott zu leiden.<sup>51</sup> Allerdings vermittelt diese Beschreibung, die in einer linearen Denkweise die „spirituelle Hochzeit“ als einen Ort des ruhigen Friedens versteht, nur schwer die Dynamik der Verbindung von Mensch und Gott. Und ein Zustand des Stillstandes, der ewigen Muße nach harter Arbeit, der sich nicht weiter entwickelnden „Liebe“, ein völlig „wissenstransparenter“ Gott, zu dem es keine Distanz gibt und der infolgedessen keine Anziehungskraft mehr besitzt, dies ist auch unvorstellbar. Daher beschreibt die Spiritualität der Einheit mit *Taiji* zu einem gewissen Grad besser die Beschaffenheit der Verbindung von Mensch und Gott

(nicht nur in dieser Welt, sondern auch inklusive des ewigen Himmelsreichs); es ist eine dynamische Beziehung der unablässigen Vertiefung in einer *Taiji*-Bewegung.

Des Weiteren ist diese Verbindung keineswegs ein Gipfelpunkt, der nur von außergewöhnlichen Mystikern oder spirituellen Meistern nach endlosen spirituellen Kämpfen erreicht werden kann, sondern es ist eine Erfahrung, die jeder gewöhnliche Mensch mithilfe des „Betens in Einheit mit *Taiji*“ zu jeder Zeit, unter jedweden Umständen und in jeder Gemütsverfassung erleben kann. Natürlich ist das nicht dasselbe wie die „spirituelle Hochzeit“, von der Teresa von Ávila spricht; die von der großen Teresa so bezeichnete „spirituelle Hochzeit“ ist keine kurz- und jederzeitige Gebetserfahrung, sondern der höchste spirituelle Bereich, den der ganze Mensch erreicht und der Beständigkeit besitzt und nicht wieder verfällt. Vielleicht werden wir fragen, da die beiden Konzepte der Einheit von Himmel und Mensch nicht gleich sind, warum soll man sie in einen Atemzug nennen? Der Grund liegt darin, dass der Zustand der Ruhe, der beim linearen Denken der Endpunkt jedweden Handelns ist, sich nicht im Bereich der Überlegungen zur sich kreisförmig entwickelnden Spiritualität der Einheit mit *Taiji* befindet. Oder anders gesagt: Bei der Spiritualität der Einheit mit *Taiji* existiert keinerlei „Endpunkt“, die Einheit mit Gott ist ein unendlicher Prozess, daher ist jede gegenwärtige Einheit von Himmel und Mensch ein Endpunkt und auch ein neuer Anfangspunkt, selbst im Himmelreich wird diese Beziehung des unaufhörlichen „Öffens und Schließens“ zwischen Mensch und Gott ewig dynamisch weitergehen. Anders formuliert, das Verständnis von „Einheit“ bei der Spiritualität der Einheit mit *Taiji* ist, dass die Einheit sich ewig unablässig weiter vertieft. In diesem Sinne kann sie mit der „spirituellen Hochzeit“ in einem Atemzug genannt werden, weil die „spirituelle Hochzeit“ eine gleichartige Bedeutung zum Ausdruck bringt. Es ist lediglich so, das eine betont den Endpunkt der Wohnungen, das andere betont den gegenwärtigen Zeitpunkt; das eine verwendet den ruhigen Frieden zum Ausdruck der „spirituellen Hochzeit“, das andere verwendet die inbrünstige Interaktion zum Ausdruck der Einheit.

Ein anderer erfreulicher Aspekt der Spiritualität der Einheit mit *Taiji* ist, dass sie die traditionelle chinesische Philosophie und die moderne westliche Geisteswissenschaft (Psychologie) in die christliche Spiritualität eingebracht hat. Gong Yan entwickelte unter Rückgriff auf Theorien von Psychologen wie Abraham Harold Maslow und Virginia Satir seine eigene Psychologie; er gründete das „Zentrum für Psychologie und Kultur“ (Xinli wenhua zhongxin 心理文化中心) und das „Institut für angewandte psychologische Kompass-Technik“ (Luopan xinli jishu yingyong xueyuan 羅盤心理技術應用學院); er ist psychologischer Berater mit einem gewissen Bekanntheitsgrad. Deshalb auch konnte er unter Verwendung des gleichen Systems mit nicht-religiösen Fachtermini 1.300 Berater ausbilden, die keine Religionsanhänger sind. Nach

49 Nach den Studien von Bernardo Carlos Bazán hat in der Kirche, bevor Thomas von Aquin die Metaphysik des Aristoteles verwendete, um eine Anthropologie der Einheit von Seele und Körper zu entwickeln, der platonische Dualismus die führende Position innegehabt (vgl. Bernardo Carlos Bazán, „Pluralisme de formes ou dualisme de substances? La pensée pré-thomiste touchant la nature de l'âme“, in: *Revue Philosophique de Louvain* 67 [1969] 93, S. 30-73). Obwohl die Anthropologie von Thomas von Aquin später ihren Platz fand und zur offiziellen Anthropologie der Kirche wurde, ist bei der Bevölkerung die dualistische Ideologie weiter bestehen geblieben, wie beispielsweise die Sicht des Asketizismus, der den fleischlichen Körper als wertlos betrachtet.

50 Teresa von Ávila, *Die innere Burg*, herausgegeben und übersetzt von Fritz Vogelsang, Zürich: Diogenes Verlag 1979, S. 204.

51 Siehe *ibid.*, S. 201-202.

Ansicht des Verfassers besteht der Grund dafür, dass die Spiritualität der Einheit mit *Taiji* leicht Popularität bei den Menschen der Gegenwart gewinnt, darin, dass sie sowohl das Merkmal der Lokalisierung verkörpert als auch die Besonderheit einer die Traditionen der Universalkirche bereichernden Internationalisierung besitzt; dass sie sowohl über traditionelle Konzepte der Philosophie verfügt, aber auch mit modernen psychologischen Theorien vermischt ist; dass sie sowohl ein systematisches Denksystem als auch effiziente praktische Methoden besitzt. Daher kann man sagen, sie ist ein Musterbeispiel für „Interkulturation“.

Wir können natürlich auch auf eine „Grenze“ dieser Spiritualität hinweisen, doch diese „Begrenzung“ kann in der Praxis vollständig aus der Orientierung und dem Weg des Fortschreitens zur Einheit mit *Taiji* komplementiert werden. Der Verfasser meint, in ihrer derzeitigen Form ist die Spiritualität der Einheit mit *Taiji* weiterhin eine relativ individuelle (um nicht zu sagen individualistische) Spiritualität, da sie sich fast ausschließlich mit der vertikalen Beziehung zwischen Individuum und Gott befasst. Doch der Kern der *Taiji*-Philosophie ist die Harmonie oder Ausgewogenheit zwischen Mensch und Mensch sowie zwischen Mensch und Geschaffenem; diese Harmonie ist auch bei der christlichen Theologie und Spiritualität gleichermaßen wichtig.

Deshalb ist der Verfasser der Auffassung, wenn Gong Yan das Konzept der „Einheit“ (*union*) auf das der „Ge-

meinschaft“ (*com-munion*) ausdehnen würde, dann könnte man die Gefahr von Individualismus vermeiden, und es könnte die der Gesellschaft und der Umwelt zugewandte Orientierung der Spiritualität der Einheit mit *Taiji* hervortreten: die „Einheit mit *Taiji*“ im menschlichen Lebens ist nicht nur eine Integration des Individuums, sie ist auch durch Christus eine „Gemeinschaft“ mit den Menschen und den 10.000 Dingen in der Trinität, so wie Paulus gesagt hat: „und [Gott] hat uns das Geheimnis seines Willens kundgetan, wie er es gnädig im Voraus bestimmt hat: Er hat beschlossen, die Fülle der Zeiten heraufzuführen, in Christus alles zu vereinen, alles, was im Himmel und auf Erden ist.“ (Eph. 1,9-10). Überdies, das Wort „Gemeinschaft“, das die horizontale Spannweite der Spiritualität verkörpern kann, vermag auch genauer und vollständiger die Vereinigung von Mensch und der Heiligen Dreifaltigkeit zu beschreiben: Streng genommen ist nur Gott der Dreieine vereint zu „Eins“; die Vereinigung von Mensch und Gott ist in Wirklichkeit eine Partizipation an der Einheit von Gott dem Dreieinen, somit ist sie eine „Gemeinschaft“ mit Gott. Natürlich ist Spiritualität praktische spirituelle Übung; wie man im System der Spiritualität der Einheit mit *Taiji* das Konzept auf eine Zugewandtheit zur Gesellschaft und Umwelt ausdehnt und mit welchen Methoden man dies realisiert, kann nur in der Praxis mit der Zeit herausgefunden werden.