

Julia Ching

Der religiöse Sinn der Chinesen

I.

Die Chinesen sind von Missionaren und Gelehrten – einheimischen und westlichen, früheren und jetzigen – verschieden charakterisiert worden: als religiös und theistisch oder aber als irreligiös, atheistisch, als Diesseitsmenschen. Im 17. und 18. Jahrhundert führte dieser Meinungsunterschied zu dem Streit, der in Missionarskreisen ausbrach und auf die europäischen philosophischen Kreise übergriff: der sogenannte «Ritenstreit» über die Frage, ob Christen «chinesische Riten» vollziehen dürften, und der «Begriffsstreit» um die Frage, wie man das Wort «Gott» auf chinesisch wiedergeben solle. Die Jesuiten stellten sich dabei auf die eine, die Dominikaner auf die andere Seite. Die Philosophen waren ebenso gespalten. Leibniz betrachtete die Chinesen als religiös und theistisch, leitete sein Urteil aber zum Teil aus seiner Lektüre eines Traktates ab, worin der Jesuit Longobardi, ein Missionar, eher für die andere Seite eintrat. Christian Wolff, ein guter Freund von Leibniz, pries die Chinesen um ihrer «natürlichen Sittlichkeit» willen, die auf streng philosophischen Anschauungen beruhe, ohne auf Religion und Gottesglaube Bezug zu nehmen¹. Ein chinesischer Gelehrter aus jüngerer Zeit² sagt von seinem Volk, es sei «unreligiös», und seine Meinung wird von verschiedenen westlichen Gelehrten bestätigt. Joseph Needham, der hervorragende Wissenschaftshistoriker, der selbst religiös ist, betonte, daß die Chinesen keinen Gottesglauben im Sinn des Westens – einen Schöpfer- und Gesetzgebungsgott – hätten, und wiederholte so das Urteil des Philosophen Filmer Northrop³. Andererseits sind wissenschaftliche Aufsätze über den Gottesglauben der Chinesen erschienen, und die Forschung über diese Frage geht weiter. Die Archäologie fördert weiterhin Zeugnisse zutage, die für einen religiösen Theismus in der Frühzeit sprechen.

Ich sehe in diesem Aufsatz davon ab, den Gottesbegriff in der westlichen Christenheit theologisch zu untersuchen, bevor ich den Fall China erörtere, sondern ich setze voraus, daß das Wort «Gott» im Osten und im Westen ein höchstes Wesen bezeichnet, das sowohl über das Menschliche und Irdische als auch über das Übermenschliche und Überirdische Herr ist.

Statt daß ich das Problem der nebeneinanderbestehenden widersprüchlichen Meinungen dadurch löse, daß ich mich auf verschiedene Verständnisse und Begriffsbestimmungen von «Religion» berufe, schlage ich vor, nach dem arteigenen «religiösen Sinn» der Chinesen zu fragen, dessen Einmaligkeit zu solch unterschiedlichen Beurteilungen geführt hat. Ich werde so vorgehen, daß ich die in Frage stehenden Gegensätzlichkeiten prüfe: chinesische «Diesseitigkeit» gegenüber der «Jenseitigkeit» anderer, chinesischer «Atheismus» gegenüber dem «Theismus», eine angeblich formalistische, äußere Sittlichkeit gegenüber einem auf Religion gründenden inneren Schuldgefühl. Ich werde mit meiner Antwort auf diese Probleme den Aufsatz beschließen, indem ich den religiösen Sinn der Chinesen aufgrund der Begriffe Transzendenz/Immanenz prüfe, wobei ich auch an ein geschichtliches und ein politisches Problem rühre.

1. Diesseitshaltung / Jenseitshaltung

Dies ist die Diskussionskategorie, die von denen, welche die Chinesen und ihre Geisteshaltung mit anderen vergleichen – wobei zu den anderen nicht nur die westlichen Christen, sondern und besonders auch die Inder, die Nachbarn der Chinesen jenseits des Himalaja, gehören. Wie Max Weber⁴ bemerkt, weisen die Chinesen eine Neigung und eine Vorliebe für die Harmonie zwischen der Natur und der Gesellschaft auf. Der Philosoph Liang Su-ming⁵ beurteilt die Chinesen im Vergleich zu den Indern, die die Vedischen Schriften, die Gita sowie den Buddhismus hervorgebracht haben, als Diesseitsmenschen. Der japanische Buddhologe Hajime Nakamura⁶ ist gleichfalls dieser Meinung. Diese Beurteilungen werden zudem durch geschichtliche Dokumente gestützt: Die chinesische Liebe zu dieser Welt und zu diesem Leben tritt darin zutage, daß die Chinesen ins einzelne gehende geschichtliche Aufzeichnungen besitzen, die mehrere Jahrtausende zurückreichen, während die Inder nie sehr darum bemüht waren, große Ereignisse der Vergangenheit aufzuschreiben, so daß sich die Gelehrten immer noch über die Chronologie wohlbekannter Ereignisse in der Geschichte Indiens streiten, die nicht schriftlich niedergelegt, sondern anderswo, auf Tafeln und Münzen, verzeichnet sind.

Wenn mit dieser «Diesseitshaltung» das Vorherrschen des Interesses für diese Welt und dieses Leben gemeint ist sowie die Bejahung gewisser Werte, die man gemeinhin für weltliche Werte hält, dann scheint der allgemeine Konsens, der diesbezüglich herrscht, zu stimmen. Doch das Interesse an dieser Welt und diesem Leben und deren Bejahung braucht Glaubens-

vorstellungen über das, was nach diesem Leben und dieser Welt kommt, nicht auszuschließen. Einen trefenden Hinweis auf das Vorhandensein des Sinns für das Jenseits bildet die Ahnenverehrung – die von gewissen Missionaren als abgöttisch angesehen wurde, doch auch Abgötterei kann kaum als rein weltliche Angelegenheit bezeichnet werden. Dazu kommen die klassischen geschichtlichen Dokumente, die Zeugnisse der Kunst und der Gebrauchsgegenstände, die man nicht ohne weiteres als unreligiös oder «diesseitig» unter den Tisch wischen kann. Selbst das charakteristische Bestreben der Chinesen, in der Malerei und Architektur eine «Harmonie» mit der Natur herzustellen, das in so deutlichem Gegensatz steht zu der westlichen Kunst und Architektur – wir brauchen nur an die mittelalterlichen Kathedralen zu erinnern –, zeugt nicht unbedingt von reiner «Welthaftigkeit». Ist nicht der Himmelstempel in Peking offensichtlich eine Stätte der Gottesverehrung, obwohl der Stil dieser Verehrung, wie er sich in der Architektur selbst verkörpert, eigenartig ist?

Diese Verehrung ruft das wichtige Argument gegen den angeblichen «Atheismus» der Chinesen in Erinnerung. Im Text der Gebete, die der Kaiser bei der Verehrung des Himmels verrichtete⁷, tritt klar ein Glaube an eine überweltliche Gottheit, ja selbst an einen «persönlichen» Gott zutage.

2. Gott/Nichtgott

Da mit dem Wort *religio* die Beziehung zwischen dem Menschen und Gott gemeint ist, bildet der Glaube an Gott den entscheidenden Beweis dafür, daß man religiös ist. Wir haben bereits gewisse Personen, Gelehrte und Missionare, erwähnt, welche die Chinesen als Atheisten beurteilten. Wenn man bedenkt, daß diese allgemeine Behauptung Jahrtausende geschichtlicher Kultur sowie ganze Billionen von Menschen betrifft, so wird einem ob der Kühnheit dieser Behauptung geradezu schwindlig.

Dieser Behauptung liegt oft ein Vorurteil zugrunde: Die Chinesen *können* gar keine Theisten sein, weil ihr nationaler Charakter oder ihre Sprache dies nicht zulassen. Dies ist die Argumentationsrichtung, in der Needham und Northrop sich bewegen. Sie nimmt ohne weiteres an, bloß gewisse Typen von Nationen oder Sprachen – vermutlich die indoeuropäischen oder semitischen – ermöglichten den Glauben an Gott. Noch fraglicher vielleicht ist ein sehr enger Gottes- und Glaubensbegriff, der sogenannte klassische Theismus, wie er sich beispielsweise in den jüdischen und christlichen heiligen Büchern bekundet.

Die Antwort auf dieses Argument ergibt sich schon aus der Analyse der Frage selbst: Muß der Gottesglaube unbedingt der Glaube an den jüdisch-christlichen Gott sein und handelt es sich dabei notwendigerweise um einen «persönlichen» Gott? Natürlich kann man selbst in diesem Fall auf den Himmelskult in China Bezug nehmen. Und auf jeden Fall ist die Meinungsverschiedenheit unter den Missionaren und Gelehrten der Vergangenheit und Gegenwart Grund genug, «monolithischen» Antworten zu mißtrauen. Weshalb und wieso kann man von einem Volk und von einer Zivilisation, die eine lange geschichtliche Vergangenheit aufweisen und sich über einen halben Kontinent erstrecken, behaupten, sie seien «von jeher» und «notwendigerweise» atheistisch? Ist es denn unmöglich, daß es in China sowohl solche Menschen gab und gibt, die an Gott glauben, als auch solche, die nicht an ihn glauben? Und ist es nicht auch möglich, daß zu gewissen Zeiten und in gewissen Kreisen das Bild eines mehr persönlichen Gottes vorherrschte, zu anderen Zeiten und in anderen Kreisen aber eine mehr «transpersonale» Gottesvorstellung?

Der Begriffsstreit, der im 17. und 18. Jahrhundert die katholische Missionsarbeit beeinträchtigte und dann zu Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts unter den protestantischen Missionaren wieder aufflammte, ist aufschlußreich. Das Wort «Gott» ins Chinesische zu übersetzen, ist deswegen schwierig, weil diese Sprache viele Wörter bietet, die «Gott» bezeichnen können, aber kein einziges von ihnen «ganz treffend» ist. Ist dies nicht deshalb der Fall, weil hier ein eigenartiger Gottesbegriff vorliegt – ein Gott mit vielen Namen, könnte man sagen, ein Gott, der sich nicht einfach in einen einzigen Begriff einfangen läßt?

Ein Problem, das erwähnt und studiert zu werden verdient, ist sowohl geschichtlicher wie politischer Natur: das in China bestehende «königliche Monopol» auf Gott. Nach der Lehre des Konfuzius erhält der Herrscher seinen politischen Auftrag vom Himmel und kann diesen Auftrag verlieren, wenn er schlecht regiert oder ungebührlich handelt. Der Herrscher wurde «Sohn des Himmels» genannt. Er allein durfte dem Himmel Opfer darbringen, wenn auch für sein Volk und Reich. Gewöhnliche Menschen, die das gleiche zu tun versuchten oder selbst auch nur leise eine besondere Beziehung zum Himmel beanspruchten, waren deshalb des Hochverrates schuldig.

Diese geschichtliche Tatsache erklärt, warum das Gebet nicht so sehr zum Leben des gewöhnlichen Volkes gehörte, sondern Sache der Weisen und der Könige war – wenigstens soweit in den Aufzeichnungen davon die Rede ist⁸. Sie erklärt auch, weshalb in Volkskulten «kleinere Götter» blühten: Der höchste Himmel er-

schien dem einfachen, geringen Bürger so weit entfernt! Und sie erklärt, weshalb Volkskulte politisch verdächtigt waren und religiöse Betätigungen überwacht wurden. Dies gilt nicht nur von der fernen Vergangenheit, sondern auch von der Gegenwart. Der chinesische Ausdruck für «Revolution» heißt auch jetzt noch *ko-ming* – Aufhebung des Auftrags, eines vom Himmel erteilten Auftrags. Die Umgangssprache enthält den Ausdruck *p'ien-t'ien* für die Veränderung des Himmels, die Veränderung des himmlischen Auftrags. Zwar hat das Wort «Himmel» vielerlei Bedeutungen: persönliche Gottheit, moralische Kraft, Natur, Himmelsfirmament – vielleicht als Hierophanie des Göttlichen. Der Umstand, daß gleichzeitig viele Bedeutungen vorhanden sind, hebt die Bedeutung eines primären Sinns jedoch nicht auf. Das Wort selbst wurde ursprünglich durch das Zeichen für einen Mann mit einem großen Kopf dargestellt: die höchste, anthropomorphe Gottheit.

3. Scham/Schuld moral

Man hat auch behauptet, den Chinesen fehle ein «inneres» Gespür für Sittlichkeit, so daß sie gut handeln würden, um das Gesicht zu wahren, das Gesicht allein; daß sie nur Scham, nicht aber Schuld empfinden. Ich denke hier nicht nur an die Behauptungen von Anthropologen wie Ruth Benedict⁹, sondern auch an die Argumente von Missionaren, die im Zusammenhang mit einer weiteren «linguistischen Lücke» – es gibt im Chinesischen kein betreffendes Äquivalent für «Sünde», da der Ausdruck *tsui* ein eigentliches Verbrechen bezeichnet – davon sprachen, daß den Chinesen der Sinn für die Sünde abgehe.

Trotz verschiedener wissenschaftlicher Veröffentlichungen – wie z.B. die Studie von W. Eberhard über Schuld und Sühne im herkömmlichen China und die von H. Maspero vorgenommene Prüfung der taoistischen Bußrituale¹⁰ – hat diese Behauptung ihre Spuren hinterlassen. Ich möchte weitere Zeugnisse gegen diese Auffassung vorbringen, z.B. das der konfuzianischen Klassiker mit Einschluß der Gebete der weisen Könige von einst, die für ihr Volk um Erbarmen flehten und die «Sünden» ihrer Untertanen auf sich nahmen. Es gibt auch die wenig bekannte Stelle im Buch «Innehalten der Mitte» und in der «Großen Lehre» über die sittliche Wachsamkeit in der Einsamkeit: Ein edler Mann wacht über sich selbst auch dann, wenn er allein ist.

Man hat sogar behauptet, die Chinesen seien nicht dazu veranlagt, sittliche Konflikte durchzumachen, denn es sei in der Literatur wenig von solchen die Rede. Dieses Argument läßt sich vielleicht leichter beantworten. Müssen innere Erlebnisse aufgezeichnet

sein, um anerkannt zu werden? Während des Jahrzehnts der Großen proletarischen Kulturrevolution, die um 1964 begann, war in der Literatur auch von romantischen Motiven wenig die Rede. Besagt dies, die Chinesen hätten während dieser Jahre nicht geliebt, oder nicht vielmehr dies, daß sie die Liebe zu einer Privatangelegenheit gemacht haben? Könnte nicht auch durch eine gewisse Zurückhaltung erklärt werden, daß das Motiv eines inneren Konfliktes in der chinesischen Literatur verhältnismäßig selten vorkommt? Schweigen ist nicht eine eindeutige Antwort.

II. Eine Antwort

Bei der Prüfung gewisser Probleme habe ich zugegeben, daß die Chinesen auf das «Diesseits» ausgerichtet sind, nur habe ich dies auf meine eigene Weise beurteilt. In bezug auf die Zweiteilung in Theismus/Atheismus habe ich gesagt, es sei ein ganzes Spektrum von Möglichkeiten des Glaubens an Gott oder die Gottheit vorhanden. Und ich habe das Scham/Schuld-Argument zu widerlegen versucht, indem ich mich auf klassische Beweise berufen habe. Jetzt möchte ich die Eigenart des religiösen Sinns der Chinesen erörtern, die sehr schwer bestimmbare Eigenschaft, welche die chinesische Haltung zu Gott, zur Welt, zur sittlichen Verantwortung charakterisiert. Ich schlage vor, in den Begriffen Transzendenz und Immanenz zu reden oder vielmehr, im chinesischen Kontext, von einer Transzendenz, die trotz dieser «diesseitigen» Einstellungen vorhanden ist.

Mahayana-Buddhisten mit Einschluß derer von der Ch'an (Zen)-Richtung, sprechen gern davon, daß das Nirwana im Samsara enthalten sei – wobei mit Samsara der Wanderungszyklus gemeint ist, in den sämtliche empfindenden Wesen einbezogen sind. Dies bildet einen unterscheidenden Unterschied zwischen den Mahayana-Anhängern und denen der Theravada-Schule, für die das Nirwana (das Jenseits, das Absolute) das Samsara (den Bereich der Relativität) transzendiert. Die Mahayana-Formulierung stellt im buddhistischen Denken einen totalen Umschwung dar: die Bejahung diesseitiger Werte, die nicht die Leugnung der Werte des Jenseits nach sich zieht. Schon im zweiten Jahrhundert v. Chr. von Nagarjuna, einem Angehörigen der Mittleren Lehre, der Madhyamika-Schule formuliert, nahm sie die Vorstellungswelt der chinesischen und japanischen Buddhisten und selbst die der Konfuzianer und Neo-Konfuzianer, der Taoisten und Neo-Taoisten gefangen. Nach dieser Auffassung ist das Heilige im Profanen, das Absolute im Relativen und mystische Erleuchtung in den eintönigen täglichen Pflichten zugegen. Sie ermöglichte eine irgendwie «sä-

kularistische» Befreiung für die Buddhisten, machte die Erreichung der Buddhaschaft zu einer Möglichkeit für alle, selbst für die Laien, während sie die ethischen Weisungen des Konfuzianismus verstärkte und den Übereifer der Taoisten, die nach Unsterblichkeit suchten, dämpfte.

Solchen, die behaupten und argumentieren, die chinesische Tradition habe keine Dimension religiöser «Transzendenz» gekannt, bietet diese Formel in paradoxer Sprache eine Antwort. Sie zeigt, daß man China «dialektisch» zu verstehen hat – in einem Verständnis, das über die Affirmationen und Negationen hinweggeht, ohne zu leugnen, daß einzelne Bejahungen und einzelne Verneinungen dienlich sind. Die chinesische «Diesseitigkeit», die chinesische Harmonie zwischen dem Menschen und der Natur, zwischen dem Menschen und der Welt, die chinesische Vorliebe für das Humane und Ethische zeugen von einer Art «Immanenz des Göttlichen», von der Gegenwart des Absoluten im Relativen, in menschlichen Beziehungen, im Bereich des Natürlichen. Das Transzendente wird nicht ausgeschlossen. Es wird sogar hervorgehoben, da es dem Gewöhnlichen und dem Natürlichen, dem Säkularen und dem Moralischen seinen Sinn gibt. Die-

ser eigenartige religiöse Sinn der Chinesen strebt einen harmonischen Ausgleich zweier Welten an, des Sichtbaren und des Unsichtbaren, des Zeitlichen und des Überzeitlichen. Aber es lenkt die menschliche Person darauf hin, ihr Heil, ihre Vollkommenheit im Hier und Jetzt zu suchen, namentlich in der Moralität menschlicher Beziehungen wie im Konfuzianismus, doch auch in der Schönheit der Natur wie bei den taoistischen Weisen. Dies ermöglichte es dem chinesischen Volk, den Buddhismus anzunehmen, und führte zu der weiteren Umgestaltung der Religion aus Indien.

Können Christen daraus nicht interessante Rückschlüsse ziehen? Wir spielen hier auf die Notwendigkeit an, «einheimische» Theologien zu fördern, eine Notwendigkeit, die durch die buddhistische Begegnung mit chinesischen «Religionen» veranschaulicht wird. Wir denken auch an innere Entwicklungen der christlichen Theologie selbst, beispielsweise an die Prozeßtheologie, aber auch an die Befreiungstheologie und an die allgemeine Ausrichtung darauf, Gott im Menschen zu finden. Mit dieser Bemerkung und mit dem Wunsch, daß andere den hoffnungsvoll begonnenen intellektuellen Dialog fördern, schließt dieser Aufsatz.

¹ Vgl. Julia Ching, *Confucianism and Christianity* (Kodanshe International 1977) Kap. 1.

² Ch'ien Tuan-sheng, *The Government and Politics of China* (Cambridge 1950) 15.

³ Vgl. J. Needham, *Science and Civilisation in China* (U.P., Cambridge 1956) Vol. 2, 581; F. Northrop, *The Meeting of East and West* (MacMillan, New York 1966) Kap. 9–10.

⁴ Max Weber, *The Religion of China* (MacMillan, New York 1964) Kap. 6.

⁵ Liang Su-ming, *Tung-hsi wen-hua chi dii che-hsueh* (o.J.).

⁶ Hajime Nakamura, *Ways of Thinking of Eastern Peoples* (1960).

⁷ James Legge, *The Notions of the Chinese Concerning God and Spirits* (Hongkong 1862, Neudruck 1961) 24.

⁸ Den Beweis dafür liefert «Das Buch der Annalen» und «Das Buch der Lieder». Vgl. Julia Ching, aaO., Kap. 4.

⁹ Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword* (Riverside Press, 1946) Kap. 10. Sie spricht hier insbesondere von den Japanern, doch wurde das, was sie sagt, oft auch auf die Chinesen ausgedehnt.

¹⁰ Eberhards Buch wurde 1967 veröffentlicht. Maseros Studie über den Taoismus wurde in sein posthum veröffentlichtes Buch «Les Religions Chinoises» (Paris 1967) aufgenommen.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

JULIA CHING

Associate Professor der Yale University, derzeit Gastprofessor an der Universität Toronto, ist in der Religionsphilosophie des Ostens spezialisiert. Sie hat schon vorher in *CONCILIUM* veröffentlicht. Anschrift: c/o Victoria College, University of Toronto, Toronto M5S 1K7, Kanada.