

Auf einer anderen Ebene lassen sich Anzeichen für diese Erinnerung darin finden, wie die Modernisierer China lenken. Die jetzige Führerschaft kritisiert, daß die Viererbande die Menschen unterschiedslos als Kapitalisten etikettierte. In einer Bewertung der zehn Jahre der Kulturrevolution hebt sie die positiven und die negativen Elemente hervor. Die Nachrichtenmedien in China zeigen, daß die Produktion unter der Viererbande litt, sie bieten aber auch statistische Belege dafür, daß in den gleichen Jahren in gewissen Ortschaften die Produktion beständig stieg. Das große Experiment des chinesischen Sozialismus, das die ganze menschliche Person erfaßt, wird auf neuen Wegen verheißungsvoll weitergehen, um in das Leben des chinesischen Volkes noch mehr Sinn zu bringen.

Im Gefolge der chinesischen Revolution wurde nicht nur die Person umgeformt, sondern auch im Zusammenhang damit der Ton auf die umfassendere Gemeinschaft gelegt mit Einschluß sämtlicher Volksklassen: Bauern, Arbeiter, Armee, Kader, Intellektuelle und andere. Der Erfolg in der Zukunft wird wohl auch davon abhängen, daß alle aktiv mitbeteiligt sind. Der «Klassenkampf» hat in China eine tiefe Dimension erhalten, aber die Welt hat noch keine passenden Kategorien gefunden, um diese Dimension einzubegreifen. Man kann nur hoffen, daß im Fall Chinas der Fortschritt, der im Bereich der Wissenschaft und Technologie erzielt wird, weiterhin die Seele des Volkes zu erfassen vermag, denn dies wird das beste Zeichen dafür sein, daß die Gesellschaft gesund ist.

¹ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (Basic Books, New York 1973) 20.

² Mao Tse-tung, *Selected Works*, Vol. I (Foreign Languages Press, Peking 1967) 13–19.

³ AaO. 314.

⁴ Charles Bettelheim, *The great leap backward: Monthly Review* XXX/3, S. 93ff.

⁵ Decision of the Chinese Communist Party Central Committee Concerning the Great Cultural Revolution, Ag. 8, 1966, in: A. Doak

Barnett, *China after Mao* (Princeton University Press, Princeton 1967) 263.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

HUNG CHIH

Aus Sicherheitsgründen veröffentlicht der Autor, der der Redaktion bekannt ist, diesen Aufsatz unter einem Pseudonym.

Claude Larré

Transzendenz – chinesisches Denken

Die Chinesen sind eine der schönsten Varianten der *species humana*. In mancherlei Hinsicht begabt, lassen sie doch im Bereich der Religiosität einen Mangel erkennen. Einige schreiben dies der Rasse zu, andere hingegen, die in der Mehrzahl sind, einer erworbenen kulturellen Deformation. Eine solche Fehlentwicklung könnte die mangelnde Bereitschaft Chinas erklären, die wiederholten Vorstöße des Christentums günstig zu beantworten. Die Meinung, die ich hier wiedergebe, ohne sie mir zu eigen zu machen, ist alt. Sie geistert noch in vielen Köpfen herum. Ohne allzu boshaft sein zu wollen, erlaube ich mir, an ein Bild aus *Der seidene Schuh* zu erinnern, das die chinesische Fähigkeit illustriert, den Dingen auf den Grund zu gehen und sich nichts vormachen zu lassen. Die Szene spielt

zwischen einem Seelenbekehrer und dessen chinesischem Diener... Der arme Kerl hat gerade erfahren, daß er eine Seele besitzt und dieses Ding ein einzigartiges Stück ist, das sehr viel wert ist. Sogleich bahnt sich ein nicht enden wollender Handel an...

Aus der kleinlichen, komisch wirkenden Geschäftemacherei gewinne ich folgende einleuchtende Beobachtung: ein Mensch, der Tag und Nacht damit zu bringt, herauszufinden, wie er überleben kann, braucht Zeit, um zu verstehen, daß er eine Seele hat, und um deren wahren Wert ermessen zu können. Ich sage mir auch, daß im «Seelenhandel» das Angebot nur dann Nachfrage findet, wenn es imstande ist, diese zu wecken. Vielleicht haben die Chinesen nicht immer die Muße, so religiös zu sein, wie wir selbst es anscheinend sind. Es wäre auch möglich, daß ihr religiöses Bedürfnis nicht auf unsere Angebote ausgerichtet ist. Schwingt in den Urteilen über das religiöse Defizit, das man ihnen nachsagte, nicht eine gehörige Portion Überheblichkeit und auch Enttäuschung mit?

Ich will zu Beginn zwei Thesen darlegen; die eine ist übertrieben negativ, die andere zeichnet ein allzu positives Bild von der Sensibilität der Chinesen für das Re-

ligiöse. Ich werde den Teil Wahrheit herausarbeiten, der dennoch aus der einen wie der anderen gewonnen werden kann. Schließlich will ich die Bedeutung der spirituellen Tradition des Taoismus für eine mögliche Verkündigung der Offenbarung Gottes, die uns in Jesus Christus gegeben ist, in groben Zügen darstellen. Ich habe keineswegs die Absicht, dem taoistischen Weg gegenüber dem konfuzianischen den Vorzug zu geben, aber in einem kurzen Artikel ist es nicht möglich, eine solche Frage von allen Seiten zu beleuchten.

Vorwürfe

Die These, die ich als negativ bezeichnet habe, stammt aus Kreisen, welche die Chinesen ein Leben lang kennenlernten und die ganze Bitterkeit des Unverständnisses, der Gleichgültigkeit oder der Ablehnung erfuhren. Sie hat sich in der schlimmsten Periode des Verhältnisses zwischen der Kirche und China systematisch verfestigt: in der Zeit des Ritenstreits¹.

Die Chinesen verehren ihre Ahnen; sie erweisen Konfuzius und anderen kulturellen Vorbildern einen vergötternden Kult; durch Vermittlung eines Kaisers, dessen Person heilig ist, lassen sie dem Himmel eine Verehrung zuteil werden, die sie dem wahren Gott versagen. Das Volk selbst begibt sich in die zahllosen Tempel der Städte und Dörfer, um seine Andacht vor dem Jadekaiser zu verrichten, dem vertrauteren und zugänglicheren Repräsentanten des Himmels. Von der Empfängnis bis zum Begräbnis sind alle Augenblicke des Lebens gleichsam in ein Geflecht aus abergläubischen Handlungen eingebunden. Die Liturgien, die von den buddhistischen Mönchen und den taoistischen Priestern sowohl im Tempel als auch im Hause von Privatpersonen zelebriert werden, die heidnischen Kalenderfeste, die überspanntesten Formen der Wahrsagerei, sie alle zeugen von der Religiosität der Chinesen und ihrer Inanspruchnahme für materielle Interessen, einer völligen Perversion echten religiösen Geistes.

Dies wenig schmeichelhafte Bild ist schon alt und überholt. Selbst wenn man einigen dieser Beobachtungen zustimmt: ist all dies schon Beweis genug für die Behauptung, die Chinesen seien von Natur aus oder aufgrund ihrer Kultur zu einem echten religiösen Gefühl nicht fähig? Dies Urteil beruht auf einer falschen Bewertung, die ich als idealistisch und recht unchristlich bezeichnen möchte. Die Christen sind nämlich in der Tat keine Idealisten, sondern Jünger der Inkarnation. Die Inkarnation aber ist gerade das besondere Charisma Chinas. Sein Volk setzt sich aus geduldigen, tatkräftigen, erfinderischen, gewandten, praktisch begabten Menschen zusammen, welche die Beschaffenheit der Dinge und die Gunst des Augenblicks schnell

erfassen. Ihre Lebenstüchtigkeit ist erstaunlich. Einst hat man ihnen den Beinamen «die Himmlischen» gegeben, später wird man sie «die Irdischen» nennen... Sollte all dies sie etwa daran hindern, zu einer Vorstellung von Gott zu gelangen, die seiner würdig wäre?

Komplimente

Ich habe soeben – sicherlich übertrieben – den negativen Standpunkt derer wiedergegeben, die ein wenig vorschnell, aber doch nicht ohne den Anschein einer gewissen Berechtigung die Meinung vertreten, die Chinesen zeigten im Bereich des religiösen Gefühls eine Unzulänglichkeit. Der Gerechtigkeit halber muß ich nun auch die entgegengesetzte Auffassung erwähnen. Aus einer entschieden christlichen Sicht geurteilt, schadet sie dem Ruf der Chinesen meines Erachtens noch weit mehr. Sie ist bei den bedingungslosen Bewunderern der chinesischen Weisheit tief verwurzelt. Das im 18. Jahrhundert von den Kreisen der «Philosophen», meist Franzosen, in Begeisterung versetzte Europa hat sich so in die Irre führen lassen: «Bewundert die Weisheit eines Volkes, das sich damit begnügt, durch das Gesetz und die moralische Erziehung den Aufenthalt der Menschen auf dieser Welt zu regeln. Sie betrauen die unter den Freunden der Philosophie und Literatur ausgewählten Männer mit der Aufgabe, ihre Kinder zu erziehen, und übertragen ihnen die Verantwortung, ihre Städte zu verwalten. Diese Männer achten die Meinung und den Glauben eines jeden. Sie selbst vertreten keine andere Überzeugung als jene, die sie in ihren alten Büchern finden. Sie üben Toleranz, und dies um so mehr, als sie über den Menschen nur nach der Natur urteilen wollen. Von Gott, den sie Himmel nennen, besitzen sie eine erhabene und zugleich sehr allgemeine Vorstellung. Auf die Redlichkeit des Lebenswandels legen sie großen Wert, die Pflege der Religion dagegen zählt wenig.»

Hier liegt uns eine sehr klare Beschreibung einer chinesischen Religion vor, die sich nicht übermäßig um religiöse Gefühle bekümmert. In der Form, in der ich sie gerade schilderte, wird man sie nirgendwo antreffen. Vielmehr zeigt sich hier der Deismus der Chinesen, so wie man ihn sich im 18. Jahrhundert in Paris vorstellen konnte. Indem sie in ihrem Sinne ausmalten, was durch die verschiedenen Erinnerungen, Beschreibungen und Briefe der Jesuiten der Peking Mission über die «Religion» der Chinesen und die Denkweise der «Gelehrten» bekannt wurde, machten sich die «Philosophen» diese Informationen zunutze, um den Despotismus der Monarchie anzugreifen und den Obskurantismus der Kirche zu geißeln. Aus all den Ein-

sichten, die aus dem fernen China zu ihnen gelangten, machten sie «Aufklärung».

Ich will das Gesagte in der Feststellung zusammenfassen, daß die wohlwollenden oder böswilligen Verallgemeinerungen über die Chinesen eine lange Tradition haben. Um nicht mehr auf diese Dinge zurückkommen zu müssen und weil sie immer noch ein grundlegendes Hindernis für das Verständnis des Geistes und der religiösen Verhaltensweisen der Chinesen darstellen, nur darum habe ich sie erwähnt.

Christliche chinesische Gelehrte

Kurz und gut, statt uns in der Gesellschaft der Europäer ein Urteil über die Chinesen zu bilden, wenden wir uns doch lieber christlichen Chinesen zu, die eine persönliche Erfahrung Jesu Christi haben und ihr Volk persönlich kennen und die – das ist wichtig – ihrer traditionellen Kultur verbunden bleiben, während sie sich der übrigen Welt öffnen. Was sagen Menschen, die das Buch der Oden im Original lesen und darin Gottes Spuren verfolgen, die das Buch der Wandlungen zu verwirklichen suchen und damit die unaufhörliche Verwandlung der Kräfte ergründen, welche die zeitliche Gestalt der Welt aus der Form bringen und erneuern; die die chinesische Geschichte meditieren und daraus Modelle für eine allgemeinere Geschichte sozialer Gruppen ableiten? Was mögen Menschen sagen, die mit K'ung-fu-tzu und Mêng-tzu Zwiesprache halten, jenen für sie immer gegenwärtigen Gestalten; die in Freudentränen ausbrechen bei Mo Tis Ankündigung, die Zeit sei gekommen, um das, was an der Lehre des Konfuzius ein wenig feudal sei, zu erneuern, indem man es in das Feuer der universalen Liebe eintaucht? Was sagen Menschen, die, von der Unerbittlichkeit in den Erklärungen der Gesetzeslehrer erschreckt, erkennen müssen, daß in jeder Gesellschaft Gesetzlosigkeit und Heuchelei in ungeheurem Ausmaß unter der Oberfläche verborgen sind? Was sagen Menschen, die sich von den Worten Lao-tzus und Chuang-tzus begeistern lassen, daß der Staub, aus dem der Mensch gemacht ist, kosmischer, von einem unauslöschlichen Feuer beseelter Staub ist und daß hier die Frage aller Fragen aufgeworfen wird, die Frage nach dem Überleben des Vergänglichen im endlosen Leben der kosmischen Beseeltheit? Was sagen Menschen, die in einer Landschaft, einem Gemälde, einem Porzellanbilde oder einer Symphonie die letzten Schicksalsfragen eines jeden von uns in übertragener Form wiederentdecken? Was sagen diese Geister, deren Kultur – sie selbst schon unermesslich wie das Meer – sich noch um die Einzelkulturen zu erweitern sucht,

soweit ihre Kenntnis der westlichen Sprachen ihnen erlaubt, sie sachkundig zu beurteilen? Was sagen diese Menschen, für die der Mensch immer nur eine aus der Erde hervorgegangene besondere Schöpfung ist, fruchtbar dank der Gnade des Himmels, der jedem ein besonderes Schicksal bestimmt? Und was sagen sie wohl dazu, wenn sie hören, daß man ihnen ungeachtet der Stärke der konfuzianischen Moral und der Freiheit der taoistischen Spiritualität in religiösen Dingen jede Fähigkeit abspricht?

Ich rate niemandem, ihnen zu sagen: «Der mangelnde Sinn für die Transzendenz Gottes und die Unbestimmtheit der Gottesvorstellung, die nicht erlaubt, eine persönliche Beziehung zu Gott herzustellen, erklären die offensichtliche Schwierigkeit des Dialogs zwischen dem Christentum und China.» Dagegen möchte ich mich auf eine Aussage von Dr. John Wu berufen, die dessen Freund und langjähriger Kollege, Professor Paul Sih, in Erinnerung ruft². Sie weist darauf hin, daß Konfuzianismus und Taoismus einen unterschiedlichen Zugang zum Geheimnis des Menschen vor Gott in einer im Geist und in der Wahrheit echten Beziehung ermöglichen.

Dr. John Wu beginnt mit einem Distichon aus Psalm 96: «Wolken und Wetterdunkel umgeben ihn (Jahwe), Recht und Gerechtigkeit sind seines Thrones Stützen», den er dann aus dem ganzen Schatz seiner ein Leben lang geübten Bekehrung zu Jesus Christus kommentiert: «Der Konfuzianismus hat mir dazu verholfen, daß ich den zweiten Satz zu würdigen weiß; der Taoismus hat mir dafür den Weg bereitet, daß ich den ersten Satz zu schätzen weiß. Aber erst der Katholizismus hat mir erlaubt, den Text im ganzen zu verstehen.»

Was John Wu hier sagt, hat er auch an anderer Stelle, praktisch in jedem seiner Werke, geschrieben³. John Wu denkt so, und ebenso denken alle chinesischen Intellektuellen. Die Kraft Gottes, die in jedem geistlichen Menschen am Werk ist – und davon schließe ich wohlgerne die Nichtchristen nicht aus –, läßt im Konfuzianismus den Sinn für die moralische Transzendenz erkennen, der Konfuzius eigen war, und im Taoismus die mystische Begabung aufleuchten, die Männern wie dem Verfasser des Buches vom Weg und von der Tugend die Feder führte⁴. Überhaupt waren alle Chinesen, die vom Himmel lebten, in die Transzendenz Initiierte und haben sich – wie ihr Leben oft bezeugt – mit ganzer Seele einem spirituellen Weg verschrieben. Geht es uns nun letzten Endes um die Realität des religiösen Lebens der Chinesen oder um die törichte Absicht, bei ihnen nach theologischen Thesen zu forschen, die zwar ehrenwert, aber geschichtlich geprägt sind von einer Denkanstrengung, die der ihri-

gen noch nicht Rechnung tragen konnte? Von den Chinesen, die in eine erst spät mit dem Christentum bekanntgewordene Kultur eingebunden sind, kann man nicht verlangen, daß sie im Hinblick auf die Transzendenz Gottes gegenüber dem Menschen und der Welt die Vorstellungen und Erwartungen des christlichen abendländischen Bewußtseins haben. Wir dürfen von den Chinesen verlangen, was Platon forderte: daß man mit ganzer Seele nach der Wahrheit strebe. Wie soll man von ihnen verlangen, daß sie zu Jesus Christus, zu Gott eine Beziehung von Person zu Person haben, solange sie selbst sich nicht als Personen verstehen? Daß Gott Person ist und die Existenz von menschlichen Personen begründet, mag einer Sehnsucht unseres Bewußtseins entsprechen, eine gegebene Tatsache der natürlichen Religion ist dies ganz gewiß nicht!

Konfuzianische Transzendenz

Vorläufig verzichte ich auf eine Untersuchung des Konfuzianismus von K'ung-fu-tzu und Mêng-tzu. Mit großer Subtilität wird dort von der Rolle des Himmels bei der Lenkung des Universums gesprochen, auf seine Gegenwart im Menschen und auf die Anstrengung hingewiesen, die erforderlich ist, um dem Bewußtsein seine ursprüngliche Reinheit wiederzugeben, damit es das Licht des Himmels widerspiegelt. Verhaltensregeln werden aufgestellt, die der Mensch befolgen soll, damit er aus der Tiefe seines Bewußtseins für Gerechtigkeit – im biblischen Sinne des Wortes – Sorge trägt und Normen für das gesellschaftliche Zusammenleben gewinnt, die sich in einzelnen Riten und Zeremonien äußern, deren Ursprung jedoch tief im Innern liegt. All dies rechtfertigt die Behauptung, daß für Konfuzius und vor Konfuzius in China eine für die göttliche Transzendenz empfängliche religiöse Welt, die Grundlage persönlicher Spiritualität und transzendentaler Moral, existierte. Nachdem ich kurz gesagt habe, wie gut und wohlbegründet der Konfuzianismus der Zeit K'ung-fu-tzus in meinen Augen ist, komme ich nun auf die taoistische Mystik zu sprechen, die im Denken gebildeter Chinesen lediglich einen anderen Zugang zum Weg des Himmels bedeutet.

Transzendenz des Weges und der Tugend

Ich möchte folgenden Standpunkt vertreten: Die Chinesen haben im Taoismus einen absolut transzendenten und von Grund auf immanenten Begriff vom Weg des Himmels. Der Weg der Taoisten ist der Weg des Himmels. «Der Weg des Himmels» ist so etwas wie

eine genaue Bestimmung. Man unterscheidet ihn von tausend anderen Wegen, den vom Kommen und Gehen der Menschen beschriebenen Bahnen. Der Weg offenbart sich durch seine Tugend. Der Weg und seine Tugend, das ist das unsichtbare Wirkliche, das sich offenbart. Das Wirkliche, wie man es wahrnehmen und bejahen kann, wenn man ein Sein-in-der-Welt ist. Das ist die Regel des Handelns und zugleich die geheimnisvolle Bewegung der «Rückkehr» all dessen, was einstweilen in zehntausend Wesen aufgesplittert ist. Der Weg ist transzendent, unerforschlich, unennbar... Seine Transzendenz ist kein Hindernis für eine enge Verbundenheit mit dem Weg. Die Beziehung des Menschen zu ihm ist die des Säuglings zu seiner Mutter, ein Verhältnis, das sich einer um so echteren Intimität erfreut, als die für das Bewußtsein typischen Unterscheidungen in einem Unbewußten wegfallen, das als niedrigere Bewußtseinsstufe zu bezeichnen völlig falsch wäre.

Da die taoistischen Texte von vielen Autoren als pantheistisch oder monistisch eingeordnet werden, bin ich gezwungen, sie gegen diesen Vorwurf zu verteidigen. Die großen taoistischen Quellen sind weder monistisch noch pantheistisch, wenn man sie so nimmt und versteht, wie ihre Autoren sie gemeint haben. Ich zitiere beispielsweise einige Zeilen aus dem sechsten Kapitel des Werkes von Chuang-tzu; dieser Text ist gesicherter und leichter zugänglich als andere. Zunächst übersetze ich die Überschrift des sechsten Kapitels: Großer Ahne, unser Meister.

Text: Der Weg: überbordendes und dennoch treues Leben; Nichttun im Nichtsichtbaren; flüchtig und unfassbar, man kann ihn haben, aber nicht sehen; er selbst sein Stamm, seine eigene Wurzel; schon vor Himmel-Erde, immer schon und auf immer bestehend. Geister der niederen Welt, erhabene Geister, die einen wie die andern leiten von ihm ihre Geistigkeit her. Schöpfer des Himmels, Schöpfer der Erde, aber außerhalb der Zeit. Er geht auf das hohe Altertum zurück, ohne alt zu sein...

Kommentar: Der Weg zeigt eine von Lebendigkeit überströmende Lebenskraft, und zugleich ist er sicher, treu, beständig, zuverlässig. Wohlgermerkt ist sein eigenes Tun nicht das der einzelnen Wesen. Man nennt es Nichttun, d.h. ein zwar wirkliches, aber unsichtbares Handeln in der Weise des Nichteingreifens. Er ist der Grund dafür, daß es dies wunderbare Auftauchen des Sichtbaren in der Welt der Erscheinungen und des Erkennbaren in der Welt des Eigentlichen gibt. Er schafft und läßt hervorquellen. Beim Weg gibt es keinen Unterschied zwischen «machen» und «geschehen lassen». Aber bis auf ihn muß man zurückgehen, um den Großen Ahnen zu finden, von dem alles, was ist,

ausgeht. «Nemo tam Pater», unsere Mutter, die jenseits von Himmel-Erde ist. Da aus ihm alles hervorgeht, erahnt das menschliche Denken den Weg, ohne ihn benennen, geschweige denn erklären, strukturieren oder erforschen zu können.

Der Strukturalismus ist in den Augen der Chinesen ein Unding, wenn man ihn zum Ersatz für den Weg machen will; ein guter Denkansatz ist er, wenn man ihn zum zuverlässigen Aufweis der Wesen machen will, die hervorgebracht werden oder entstehen. Geschaffen werden *erscheint* immer als ein Von-sich-aus-Entstehen. Aber immer bedarf es dazu des Vorherseins, des Ahneseins des Weges. Der Weg versetzt durch seine Tugend (die gleichsam seine Dienerin ist) Himmel und Erde in eine Bewegung, deren Selbstregulierung ein leichtes Abweichen von der Konstante (dem Weg) zuläßt. Wenn irgendetwas fehlgeht, wenn irgendein Wesen aus der Bahn gerät, ist der Weg nicht in Gefahr. Er wandelt fehlerlos und ohne zu ermüden (Lao-tzu: Das Buch vom Weg und von der Tugend, Kap. 25). In seiner Erhabenheit ist der Weg ein Herrscher und auch ein Meister, da er lehrt, indem er ist, was er ist. «Ich offenbare mich so sehr in meiner Schöpfung», sagte Péguy in Anlehnung an den Psalm «Coeli enarrant» (Ps 19).

Ebenso wie das Reich einen Kaiser nicht entbehren kann, sind auch Himmel-Erde und alles, was daraus hervorgeht, auf den Weg angewiesen. Der Kaiser, der durch seinen Gehorsam gegenüber dem Himmel und den Ausdruck seiner tiefen Ergebenheit gegenüber der Erde dem Weg ähnlich ist, übt auf sein ganzes Reich eine einflußreiche Autorität aus, die in jedem Wesen sein eigenes, natürliches Tun wiederfindet. Man nehme dem Herrscher seine kaiserliche Kopfbedeckung und sein von neun Drachen geziertes Gewand, man nehme ihm seine Berater und Dienerinnen, seinen Thron, seinen Thronsaal, ja sogar seinen Palast und seine Hauptstadt, er bleibt der Souverän. Alles, was sich im Reich regt, regt sich nur durch ihn. Seine Unbeweglichkeit, sein Schweigen, seine Unsichtbarkeit mindern seine Macht keineswegs, sie lassen sie vielmehr geistiger, wirksamer und majestätischer werden. Er gleicht so dem Polarstern, der unbeweglich, schweigend, kaum sichtbar die ganze scheinbare Bewegung des Himmels um sich herum lenkt...

Man wird fragen: Bringt der Weg die Wesen hervor oder zeugt er sie? Welche Verbindung hat er zu dem von ihm Gezeugten oder Hervorgebrachten? Der alte Chinese unterscheidet nicht. Würden Sie sagen, daß die Erde hervorbringt oder daß sie zeugt? Auf diese Fragen kann keine Antwort gegeben werden, solange man bei einer Analyse des Vokabulars stehenbleibt. Aber die Denkweise läßt sich nachvollziehen. Sie ent-

spricht dem, was im Genesistext festzustellen ist. «Da sprach Elohim: «Es werde Licht! Und es ward Licht.» (Nach Dhorme.) Oder: «Elohim sprach: «Licht soll sein! Und das Licht ist.» (Nach Chouraqui.) In beiden Fällen ist der Zusammenhang zwischen Elohim und der Entstehung des Lichts ein unmittelbarer, müheloser, natürlicher. Es ist das Tun Gottes durch Nichttun, durch Nichteingreifen. In der Genesis *spricht* Elohim, und sein Wort wirkt. In der chinesischen Version der Schöpfung *spricht* der Weg nicht; er *ist*, und sein Sein wirkt. Der Anthropomorphismus der Genesis ist ausgeprägter, aber der Autor ist sich bewußt, daß Gott, Elohim, erschafft, *indem er ist*, oder wenn man so will, daß das Wort Elohim ganz und gar geistig ist. Im Hinblick auf die Transzendenz stehen Elohim und der Weg mit den Wesen, seien sie nun gezeugt oder hervorgebracht, in einem Verhältnis der Überlegenheit, welche sie über das Geschaffene erhebt: sie sind eben wirklich transzendent.

Ich habe nicht die Möglichkeit, hier einen Punkt zu entwickeln, der für die Frage der Transzendenz des Weges nicht ohne Belang ist. Es geht um folgenden Punkt: der Weg ist immer von seiner Tugend begleitet. Es wäre, glaube ich, nicht zu gewagt, den Weg und die Tugend zu einem Paar zu verbinden: das Wirkliche an sich und seine wirksame Manifestation. Trotz seiner absoluten Transzendenz hätte der Weg in sich selbst, aber als ein sich selbst Gegenüberstellbares die Tugend. Zwei, die miteinander eins sind. Die Tugend ist aus dem Weg hervorgegangen, der Weg ist nicht aus der Tugend hervorgegangen.

Im 38. Kapitel des «Buches von Lao-tzu» wird die Beziehung zwischen dem Weg und der Tugend klarer zum Ausdruck gebracht. Nehmen wir den Text wieder auf, dessen Kommentierung wir begonnen hatten (Chuang-tzu Kap. 6), so stellen wir fest, daß der Weg über den Wesen steht und zugleich im Innern von all dem gegenwärtig ist, was aus ihm hervorgeht. Er ist niemals das, was er schafft, und alles, was existiert, stammt von ihm. Gibt es eine größere Transzendenz als die absolute Immanenz oder eine größere Immanenz als die absolute Transzendenz? Ist der Ingenieur, der die «Concorde» entwirft oder die Brücke von Tancarville plant, diesen Konstruktionen nicht immanent und zugleich transzendent? Unser Text sagt ausdrücklich: «Der Weg bewirkt, daß es Geister gibt, aber er selbst ist kein Geist, er macht, daß Himmel und Erde sind, aber er selbst ist weder hoch wie der Himmel noch abgrundtief wie der abgrundtiefe Schoß der Erde. Himmel und Erde sind von Dauer, aber der Weg ist jenseits von zeitlicher Dauer. Er breitet sich aus, teilt sich mit, überträgt sich, aber jene, die er beeinflußt, besitzen ihn nicht, machen sich ihn nicht zu eigen.»

Religiöse Bedeutung des Nichttuns

Aus dem Vorhergehenden können wir festhalten, daß die Transzendenz für die Taoisten eine (göttliche) Gegenwart jenseits des Menschen und ein Erhabensein sogar über den Himmel bedeutet und in ähnlicher Weise die Immanenz für sie eine (göttliche) Gegenwart ist, die tiefer im Menschen verwurzelt ist als sein eigenes Herz und als der Abgrund irdischer Quellen, in denen die Wesen und ihr Seinswille sich befinden. All dies ist ein Grundwissen, das nicht ausreichte, die Originalität des chinesischen Denkens zu begründen. Der den Chinesen eigenen Denkbewegung folgend müßte man sich weiter die *medias in res* führende Frage stellen, wo und wie sich die «wunderbare Begegnung» zwischen Transzendenz und Immanenz vollzieht. Wo sonst als in der dazwischenliegenden Leere? Wie anders als im Nichttun? Was die chinesische Eigenart eines Gedankens ausmacht, ist die Tatsache, daß er den Knoten der Widersprüche, das Moment antagonistischer Tendenzen und die Einswerdung zum Ausdruck bringt, die bewirkt, daß jene, die ihre Begegnung suchen, zusammenkommen und das Leben finden. Es gibt da immer einen scheinbar leeren und ständig aktiven Bereich. Nach chinesischer Auffassung sind Transzendenz und Immanenz, die lediglich die beiden entgegengesetzten Aspekte der uns übersteigenden Wirklichkeit darstellen, das Tun des Nichteingreifens, das Tun des Nichttuns: das Wei Wu Wei. So wie es Lao-tzu im dritten Kapitel zum Ausdruck bringt, wo er von den heiligen Königen der alten Zeit spricht, die das vollkommenste menschliche Abbild des Weges sind:

«Die Heiligen...

Sie handelten durch Nichthandeln.

Und nichts entzog sich ihrer Führung.»

Das, was Himmel und Erde geschaffen hat, wohnt diesen so sehr inne, daß es sich im natürlichen Tun der Wesen ausdrückt, einem Tun, das seine Gegenwart im Nichttun offenbart. Das (göttliche) Nichttun gewährt dem Menschen Freiheit und allen anderen Lebewesen und sogar der unbeseelten Welt (unbeseelt für uns Abendländische) Spontanität. Das Schweigen Gottes,

seine großartige empfindsame Abwesenheit ermöglichen den Gesang der Welt und das lebhaftes Treiben von allem, was Form und Farbe besitzt.

Die personale Religion

Zum Abschluß dieser Überlegungen komme ich auf das zurück, was die Schwäche der Religion der Chinesen ausmacht. Sicherlich mangelt es den Individuen, die auf dem Schauplatz der schriftlichen Überlieferung auftreten, nicht an «Präsenz». Aber sie besitzen nicht, was wir das Personbewußtsein nennen. Der Personalismus Mouniers ist für China undenkbar. In ihrer Empfänglichkeit für das beängstigende Geheimnis der vergänglichen Existenz nehmen die Chinesen Geburt und Sterben eher als Bewegungen der Natur hin denn als Ereignisse des personalen Werdens. In ihrem Lebenswandel indessen beweisen sie Redlichkeit und moralische Stärke. Indem sie Jünger eines «Weges» werden, suchen sie das zu tun, was der Himmel von ihnen will. Himmel, Weg des Himmels, Großer Ahne, unser Meister, innere Qual, gegenwärtig und immer unerreichbar! Da sie den in alter Zeit üblichen Anthropomorphismus des Gottesbegriffs scheuen, verschreiben sie sich lieber einem «Das», welches mehr ist als die Person eines Menschen. Sie sind Probabilisten, nicht im moralischen, sondern im metaphysischen Sinn. Es fehlt ihnen gegenüber Gott an Gewißheit, sie sind sich unsicher über «Das», was er ist, und folglich auch über «Das», was sie selbst sind. Wie soll man sie da kritisieren? In der quälenden Ungewißheit «so tun als ob», ist das etwa ein Verbrechen? Zumal das «Als ob» nicht die Existenz Gottes oder die eigene Existenz berührt, sondern die Unmöglichkeit, das «Wer» und «Was» zu kennen. Und wenn wir Christen nicht – im Glauben – wüßten, daß der transzendente Gott sich in Jesus nahbar gemacht und uns im Sohn zu Söhnen gemacht hat, welche Gewißheit hätten wir dann? Mahnt uns nicht die Angst vor dem Tod, die uns manchmal mitten in der Nacht aus dem Schlaf zu reißen vermag, daß die Beständigkeit unseres Seins nicht in unserer Macht liegt?

CLAUDE LARRÉ

¹ Pius XI. erklärte 1939: die chinesischen Riten sind in sich selbst nicht abergläubisch. Die Christen dürfen sie praktizieren.

² Humanisme chinois, spiritualité chrétienne (Einleitung) (Casterman, 1964) 8.

³ Das berühmteste Werk ist seine Autobiographie *Par delà l'Est et l'Ouest* (Casterman).

⁴ C. Larré, *Le Livre de la Voie et de la Vertu. Tao Te King. Trad. et Commentaires* (Desclée de Brouwer, Paris 1977).

Aus dem Französischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

1919 geboren, Jesuit, studierte Chinesisch in Peking und Schanghai (1947–1952), Japanisch in Japan und Vietnamesisch in Saigon. Lehrt am Institut Catholique, am Centre Sèvres und an der Ecole Européenne d'Acupuncture in Paris. Er leitet das Institut RICCI, ein Zentrum für Chinastudien in Paris. Veröffentlichungen: Artikel, die sich die Öffnung der westlichen Welt für das chinesische Denken zur Aufgabe machen. Werke: *Mao et la Vieille Chine*; *Le Livre de la Voie et de la Vertu* (Übersetzung und Kommentar des Tao Te Ching); *Structures de l'Acupuncture traditionnelle*. Anschrift: 15 rue Louis David, F-75016 Paris, Frankreich.