

Julia Ching

Die Begegnung zwischen der Ethik Chinas und der Ethik des Christentums

Man kann auf zwei unterschiedlichen Ebenen auf die Begegnung zwischen der Ethik der chinesischen Weisheit und der christlichen Ethik eingehen: auf historischer Ebene, indem man das behandelt, was bisher in dieser Hinsicht gegeben war; auf theologischer Ebene, indem man einerseits die Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen den beiden Traditionen darstellt und andererseits nach der Möglichkeit und Gestalt künftiger Begegnung fragt. In diesem Aufsatz will ich von einer historischen Darstellung ausgehen, um dann zu einer theologischen und normativen Fragestellung zu kommen. Schließlich werde ich mich wieder der historischen Perspektive zuwenden, oder genauer: ich werde auf die *jüngste* Geschichte eingehen mit der Absicht, mögliche Wege der künftigen Begegnung zu skizzieren.

Aus diesem Entwurf werden schon meine eigenen funktionalen Definitionen der chinesischen Weisheit deutlich, die ich nicht nur als eine traditionelle, vom Konfuzianismus inspirierte Moralphilosophie sehe und verstehe, sondern bei der ich auch eine «neue moralische Weisheit», die jetzt im Entstehen ist, nicht aus dem Auge verlieren will. Mit dieser neuen moralischen Weisheit meine ich die moralischen Werte des modernen China unserer Zeit, wie sie sich besonders seit der kommunistischen Machtübernahme 1949 entwickelten. Gleichzeitig will ich auch die christliche Ethik «bipolar» betrachten, um in ihr sowohl die traditionelle katholische Moralphilosophie als auch eine mehr «pluralistische», sich dynamisch nach dem Zweiten Vatikanum entwickelnde Moral zu sehen.

Ich werde anfangs auf den Gegensatz hinweisen zwischen den *Vorstellungen*, die man im Westen in der Vergangenheit besonders im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert von der chinesischen Weisheit hatte, und der *Wirklichkeit* dieser Weisheit, wie sie damals und später von den Missionaren wahrgenommen wurde.

Dann folgt eine Analyse der chinesischen ethischen Weisheit, sowohl der traditionellen Weisheit des konfuzianischen China als auch der neueren Weisheit des kommunistischen China, die man bis vor kurzem vor allem Mao Ze Dong (Mao Tse-tung) als deren Hauptinspirator zuschrieb. Dann werde ich, auch in Hinsicht auf die Zukunft, die Frage nach einer gemeinsamen Grundlage zwischen dem Christentum und der chinesischen Weisheit stellen.

I. Vorstellung und Wirklichkeit in der Vergangenheit

Das traditionelle China nannte sich das Land der Tugend (*li-yi zhi bang*), und auch die Nachbarvölker kannten China unter diesem Namen. Die hohen ethischen Normen Chinas fanden besonders in den klassischen Schriften des Konfuzianismus ihre Formulierung und ihren Ausdruck. Diese Schriften sind: die fünf kanonischen Bücher (das «Buch der Wandlungen», das «Buch der Lieder», das «Buch der Riten», das «Buch der Urkunden» und die «Frühlings- und Herbstchronik») und die vier klassischen Bücher («Unterredungen», das Buch Meng-tse, die «Große Wissenschaft», die «Lehre von Maß und Mitte»).

Weil China geographisch weit von Europa entfernt lag, waren die Europäer diesem fernen Land gegenüber ziemlich wohlwollend eingestellt. Einige meinten, daß China das christliche Königreich des Priesters Johannes sei: eine ewige Figur des Denkens, durch die in die nichteuropäische Welt die Vorstellung, die die Europäer von sich selbst hatten, hineinprojiziert wurde, so daß man sich China als ein Land von frommen und tugendhaften Religionsgenossen vorstellte. Dieser Mythos hatte einen historischen Kern in der tatsächlichen Anwesenheit nestorianischer Christen im siebten und achten Jahrhundert, aber auch lange nachher in China, wo sie allerdings immer eine kleine Minderheit waren. Diese Tatsache wurde Anfang des siebzehnten Jahrhunderts von Jesuiten entdeckt, die, sieht man von einer kurzen Missionsanstrengung der Franziskaner im dreizehnten Jahrhundert ab, als die ersten christlichen Missionare in China arbeiteten.

Angeregt durch diese Neubelebung der Missionsanstrengungen im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert entstand ein starkes und ausgeprägtes philosophisches Interesse für den neu entdeckten Osten, den man das Land von

Kathai nannte. Gebildete Europäer wurden durch eine Flut von Briefen aus China, die in der Absicht zu erbauen, geschrieben worden waren oder über Merkwürdiges berichten wollten, und durch frühe, allerdings vereinfachende Übersetzungen von Texten aus den chinesischen Klassikern über China besser informiert. Große Persönlichkeiten aus der europäischen Geistesgeschichte wie Leibniz, Wolff und Voltaire strengten sich ernsthaft an, China zu verstehen. Bei diesem Versuch gingen sie von den Berichten der Missionare und von den bestehenden Übersetzungen aus, und sie engagierten sich in heftig geführten Diskussionen über die chinesische Philosophie und Religion. Unter den Genannten ging Christian Wolff am meisten auf die chinesische ethische Weisheit ein. Im Jahre 1721 mußte er Halle nach seiner umstrittenen Vorlesung *De Sinarum philosophia practica* verlassen. In dieser Vorlesungsreihe hatte er die nichtchristliche, nach seiner Auffassung auch atheistische traditionelle Philosophie Chinas, die von der menschlichen Vernunft und dem Beispiel der Natur ausging, bewundert und gepriesen. Er hatte in der Öffentlichkeit die Übereinstimmung der Lehren des Konfuzianismus mit seiner eigenen Moralphilosophie behauptet und in diesem Kontext auch betont, daß die menschliche Vernunft ausreiche und genüge, um eine befriedigende Lösung für die Probleme des täglichen Lebens zu finden. Er unterstrich auch, daß kein wesentlicher Gegensatz zwischen einer solchen moralischen Lehre und dem Christentum bestehe.

Voltaire teilte die Auffassungen Wolffs. Er zog sogar die konfuzianische Moral mit ihrem Sinn für das rechte Maß der extremen Askese vor, die er als typisch für ein «mittelalterliches» Christentum hielt. Dieses richtige Maßhalten erschien ihm als die wesentliche Qualität des vornehmen Menschen. Aber auch die englischen Deisten dachten auf ähnliche Weise. Matthew Tindal zum Beispiel betrachtete Konfuzius mit seinem Moralkodex als einen Verbündeten des Christentums. Auch auf politischer Ebene hielten Quesnay und Wolff viel von den politischen Vorstellungen des Konfuzianismus, wie man es besonders an den späteren Vorlesungen des letzteren (1750) über «Das wirkliche Glück eines Volkes, das unter einem König-Philosophen lebt» ablesen kann.

Wissenschaftler unserer Zeit können das Lob der genannten Philosophen für übertrieben und unkritisch halten. Dieser Eindruck wird noch

verstärkt, wenn man das gemäßigttere Urteil eines Montesquieu und anderer betrachtet. Auch die Berichte der damaligen Missionare und ihre Auffassungen über die Tugend und die Weisheit der Chinesen sind erstens verschieden und zweitens, ob sie jetzt diese Tugend und diese Weisheit lobend hervorheben oder sie verwerfend darstellen, nicht frei von Übertreibungen. Diese sind durch den Versuch zu erklären, bei der damals heftig umstrittenen Ritenfrage – ob es den bekehrten Chinesen erlaubt sei, sich weiterhin an den traditionellen chinesischen Riten, besonders denen des Ahnenkultes zu beteiligen – die Meinung der Gebildeten für sich zu gewinnen.

Die Geschichte pflegt sich aber zu wiederholen. Bevor die Volksrepublik China ihre Beziehungen zur Außenwelt «normalisierte», konnte man in den letzten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts unterschiedliche Meinungen über China und die Weisheit des Maoismus bei «neuen Missionaren», das waren auch oft ehemalige China-missionare, wahrnehmen. Auch in diesem Fall handelte es sich öfters um ein übertriebenes Lob oder um einen ungerechten Tadel, die beide auf das Fehlen zuverlässiger Informationen zurückzuführen sind. Ein auffallendes Beispiel dafür ist die sogenannte Kulturrevolution, die man grob zwischen 1966 und 1976 situieren kann. Einige bewunderten sie, weil sie so auf das Volk und die radikale Gleichheit aller ausgerichtet schien. Sie wurde sogar als die säkularistische Verwirklichung eines Reiches Gottes auf Erden betrachtet, ja als die Entstehung eines «neuen Menschen», der sich nicht nur in den Dienst des Wohlergehens des chinesischen Volkes stellte, sondern mittelbar auch für die gesamte Menschheit wichtig sein würde. Für viele begeisterte Bewunderer schien das Beispiel des kommunistischen China eine gültige, ja utopische Alternative zum Kapitalismus des Westens und zum Bürokratismus der Sowjetunion zu sein. Erst als die sogenannte «Viererbande» vor Gericht kam und das moralische und politische Chaos deutlich wurde, das sie als die in der Zeit der Kulturrevolution einflußreichste Gruppe von Persönlichkeiten zu verantworten hatten, kam die Desillusionierung, und ein neuer Traum wurde zerstört: die Wunschvorstellung des Westens, d. h. die eigenen Wünsche, die dieser Westen in sein Chinabild hineinprojiziert hatte.

Wenn man sich also in der westlichen Welt gerne «Bilder» Chinas machte, wie war dagegen die Wirklichkeit Chinas? Ist China eine Nation

von Weisen oder von blindwütigen Kulturzerstörern und Banditen? Die Antwort auf diese Frage ist natürlich sowohl leicht als auch schwer. Der natürliche Menschenverstand lehrt uns, daß, da die menschliche Natur jetzt einmal ist, was sie ist, es unmöglich ein Volk von entweder nur Weisen oder nur Schuften und Barbaren geben kann. Aber derselbe natürliche Menschenverstand liegt – und lag – dem, was man die chinesische ethische Weisheit nennt, weitgehend zugrunde.

II. Die chinesische ethische Weisheit

Wenn man den Versuch macht, eine Tradition, die über zweitausend Jahre alt ist, grob zu charakterisieren, dann muß man von der «Organizität» der chinesischen Weisheit reden. Mit «Organizität» meine ich die vielfältigen Beziehungen zwischen den vielen Teilen eines Ganzen, einen Austausch und eine gegenseitige Einwirkung aufeinander, die so wesentlich und intensiv sind und die sich so ergänzen, daß, wenn irgendein Teil vom Ganzen losgetrennt wird, das Ganze verzerrt wird. In der «Organizität» der chinesischen Weisheitstradition also sind alle Ebenen der Reflexion, die metaphysische, die kritisch-epistemologische und die ethische Ebene, miteinander verwoben, sie gehen ineinander über und werden oft in einer Sprache zum Ausdruck gebracht, die eine vielschichtige Bedeutung hat.

Dennoch kann man sich unter der Bedingung, daß man dieser Eigenart des chinesischen Denkens Rechnung trägt, auf die chinesische *Ethik* konzentrieren und sich mit ihr auf fruchtbare Weise auseinandersetzen. Die chinesische Sprache besitzt Worte, die unserem Wort «Ethik» entsprechen: *lun-li xue*, die Untersuchung der Grundsätze der möglichen ethischen Beziehungen, und das weniger technische, allgemeinere *dao-de xue* als die Frage nach dem Weg (*Tao*) oder dem grundsätzlichen Prinzip der Moral und nach den aus diesem Prinzip folgenden Tugenden (*Te*). Beide Formen der ethischen Weisheit wurden besonders mit der Schule des Konfuzius in Zusammenhang gebracht, den man lange Zeit für den größten Weisen Chinas hielt. Diese Weisheit lehrt eine Form des Altruismus, der besonders die Beziehungen, die auf Blutsverwandtschaft beruhen oder als Pflichtverhältnisse betrachtet werden können, beachtet. Die Lehre des *ren (jen)*, der «Menschlichkeit», «Herzlichkeit», einer universalen Tugend, die den Men-

schen wirklich zum Menschen macht, bringt diesen Altruismus am besten zum Ausdruck. Dieses Wort «*ren*» wird im Chinesischen wie das Wort «menschlich» ausgesprochen (es ist ein Homophon dieses Wortes) und wird mit zwei Schriftzeichen geschrieben: mit der Wurzel «menschlich» und einem zweiten Zeichen, das die Zahl «zwei» bezeichnet. Das Wort weist auf die gesellschaftliche Veranlagung des Menschen, auf seine Beziehung zu den anderen Menschen hin.

Der höhere, wirkliche Mensch praktiziert eine abgestufte Liebe, die sehr intensiv ist gegenüber den eigenen Eltern, Kindern und anderen Verwandten, sich aber auch auf besondere Weise dem Fürsten und den Freunden gegenüber verhält: gegenüber jedem, wie es der Pflicht entspricht und der darauf ein Anrecht hat. Die Beziehung zu *allen* anderen als den Erwähnten richtet sich nach einer goldenen Regel, die einer ähnlichen Formulierung im Christentum sehr entspricht: «Was du nicht willst, das andere dir tun, tue das auch ihnen gegenüber nicht» (Unterredungen 12,2; vgl. Mt 7,12; Lk 6,31).

Meng-tse, der berühmteste Schüler des Konfuzius, gab der Moral eine empirische Grundlage: das moralische Gefühl, das in der Natur des Menschen verwurzelt ist und sich in Augenblicken der Krisen, in denen Altruismus geboten ist, spontan, ja fast instinktiv für das Gute entscheidet. Sein bestes Beispiel für ein solches moralisches Gefühl ist das eines Menschen, der ein Kind in einen Brunnen fallen sieht und *instinktiv*, bevor er über sein Eigeninteresse Überlegungen anstellen kann, hineilt, um irgendwie zu helfen. Ausgehend von diesem moralischen Gefühl entwickelte Meng-tse seine Lehre von der Möglichkeit der Vervollkommnung des Menschen: der grundsätzlichen Möglichkeit aller, den höchsten Idealen von Weisheit und Tugend nahezukommen. Fast zweitausend Jahre nach Meng-tse findet sich dessen ethischer Optimismus in der ethischen Philosophie des Wang Yang-ming (1472–1529) wieder. Dieser lehrte, daß die menschliche Natur, die Vernunft und das Herz des Menschen aus sich heraus, in sich selbst, die Fähigkeit besitzen, das Gute sowohl zu erkennen als zu tun. Er meint damit nicht, daß der Mensch eine angeborene, sichere Erkenntnis des Guten besitzt, sondern eher, daß er ein ethisches Unterscheidungsvermögen und damit verbunden auch die Fähigkeit besitzt, das Gute tatsächlich zu tun.

Ein solcher Optimismus blieb nicht unwidersprochen: gegen Meng-tse wandte sich Hsün-tzu (ungef. 300 vor Christus), und Wang Yang-ming wurde von vielen Denkern seiner und der späteren Zeit widersprochen. Dennoch herrschte in der ethischen Tradition des Konfuzianismus allgemein die Überzeugung eines moralischen Optimismus und der Möglichkeit des Menschen, sich zu vervollkommen, vor, und dies unabhängig von den unterschiedlichen Meinungen darüber, ob die Natur des Menschen von sich aus, ursprünglich, eher zum Guten oder zum Bösen hin tendiert. Allerdings habe ich den Eindruck gewonnen, daß, wenn es sich um politisch relevante Schlußfolgerungen handelt, diejenigen, die eher wie Meng-tse denken, sich mehr für einen milden, humanen König-Philosophen (oder «Despoten»), aussprechen, der bereit ist, auf den Rat seiner Minister, die auch Philosophen sind, zu hören. Diejenigen, die dagegen eher der Richtung des Hsün-tzu folgen, die nämlich meinen, die Natur des Menschen sei schlecht, aber durch Erziehung und Kultur könne er verbessert werden, sind sowohl auf der Ebene des Staates als auf der der Familie mehr für einen autoritären Führungsstil und auch dafür, daß dieser sich mit Hilfe von Belohnungen und Strafen durchsetzt.

Unsere Darstellung des ethischen Denkens in China kann hier nur grob in großen Linien geschehen. Wir übergehen daher viele umstrittene Punkte und stellen vereinfachend dar, was hätte differenzierter behandelt werden müssen. Auf einige Fragen, die sich so ergeben, können wir später eingehen, wenn wir die chinesische mit der christlichen Ethik vergleichen. Im heutigen China, das sich für die marxistische Orthodoxie und für ein marxistisches Regierungssystem entschieden hat, will man dennoch in *Kontinuität* mit der Vergangenheit stehen, und man sucht nach eigenen «materialistischen Vorfahren». Dazu weist man auf bestimmte Aspekte und Denker der taoistischen und konfuzianischen Tradition hin. Chinesische Marxisten erkennen sich eher in den Gedanken des Hsün-tzu wieder als in denen des Meng-tse, weil jener sowohl die natürliche Neigung des Menschen zum Bösen als auch die Möglichkeit, den Menschen durch Erziehung und «Neuerziehung» zu verbessern, unterstrich. Sie schätzen und loben Moh Ti (ungef. 400 vor Chr.), einen radikalen Altruisten, wegen seiner Lehre von der «allgemeinen Liebe», da dies weitgehend die Gleichheit aller zu betonen scheint. Sie kritisieren aber

auch Moh Tis ausdrücklich religiöse Auffassungen und fanden gelegentlich positive Worte für das relative Schweigen des Konfuzius in dieser Hinsicht. Natürlich ist der chinesische Marxismus, auch Maoismus genannt, etwas anderes als eine der chinesischen Denkschulen, denn er bleibt marxistisch: er ist ausdrücklich atheistisch und propagiert im Namen der sozialen Gleichheit aller den Klassenkampf. In der von diesem Marxismus beherrschten Gesellschaft hat der Slogan «dem Volke dienen» dieselbe Funktion, den er auch in anderen Ländern hat, und er dient vor allem dem Aufbau einer sozialistischen Gesellschaft in China.

III. Eine gemeinsame Grundlage?

Wie oben beschrieben wurde, konzentrierte die traditionelle chinesische Philosophie ihre Aufmerksamkeit auf die Frage nach dem Guten und dem Bösen in der Natur des Menschen. In den Argumenten von beiden Seiten aber zeigt sich eine grundsätzliche Übereinstimmung darüber, daß der Mensch vervollkommnungsfähig ist. Man hat aber nicht systematisch über eine andere Frage nachgedacht, die der eben genannten sehr verwandt ist: das Problem der Freiheit und der ethischen Verantwortung, auf denen doch das ganze Fragen der Ethik beruht.

Diese Tatsache weist auf einen wichtigen Unterschied zwischen den chinesischen Philosophen und denen der westlichen Welt hin. Die chinesischen Denker zogen es weitgehend vor, über solche Probleme wie die Existenz eines Gottes, die Freiheit des Menschen und seine geistige Unsterblichkeit zu schweigen. Auch viele westliche Denker meinten, daß es auf solche Fragen keine Antwort gibt, dennoch hörten sie nicht auf, weiter zu fragen und zu untersuchen. Man sollte dabei das Schweigen der Chinesen nicht so interpretieren, als ob sie immer solche Fragen für unwichtig hielten. Die chinesischen Denker haben niemals den gesunden Menschenverstand angefochten oder seinen Wert bezweifelt. Allein schon die Tatsache, daß sie ethische Prinzipien formulierten, ist ein klarer Beweis dafür, daß sie – wie auch das Neue Testament – die Freiheit des Menschen und seine Verantwortung voraussetzten, ohne daß sie darum eine solche Voraussetzung eingehender analysierten.

In der *Lehre*, daß der Mensch vervollkommnungsfähig ist, stimmen die chinesische Weisheit und die christliche Tradition überein und wei-

chen gleichzeitig voneinander ab. Das deutliche, explizite, für das Christentum wesentliche Nachdenken über Sünde und Gnade, über die Rechtfertigung durch den Glauben – und die Werke – fehlt im Erbe der chinesischen Weisheit. Das soll nicht heißen, daß die Chinesen kein Gespür für eine solche Wirklichkeit wie die Sünde hatten, oder daß sie kein Bedürfnis nach der einen oder anderen Form von Rechtfertigung empfanden. In dieser Hinsicht hatten die chinesischen Konvertiten bis vor kurzem den Eindruck, daß die Missionare die Sündigkeit des Menschen auf übertriebene Weise betonten. Dies kontrastierte mit der optimistischen Tradition des chinesischen Denkens, die auf Konfuzius und Meng-tse zurückgeht. Man kann aber feststellen, daß die theologischen Akzente seit dem Zweiten Vatikanum wesentlich anders gesetzt werden: An die Stelle der älteren pessimistischen Betrachtungsweise des Menschen tritt eine positivere Sicht auf die Natur des Menschen und auf menschliche (Selbst-)Verwirklichung. Dennoch beschäftigt sich sogar die westliche profane Gesellschaft nach wie vor mit dem Problem der Bosheit des Menschen, wie man es nicht nur an der Literatur des Westens ablesen kann, sondern wie es auch durch die Herausforderung der vielen Formen der Gewalt, von denen die Gesellschaften des Westens erschüttert werden, nahegelegt wird. In dieser Hinsicht ist es interessant zu sehen, daß das kommunistische China unter dem Einfluß einer *westlichen* Ideologie zu der Überzeugung kam, der Mensch neige zum Bösen, auch dann, wenn diese Überzeugung sich auf Hsün-tzu und das von ihm beeinflusste Denken berufen kann. Allerdings ist auch der chinesische marxistische Optimismus, daß der Mensch verbesserungsfähig ist, vom Westen beeinflusst worden, aber dieser Optimismus wurde dann wahrscheinlich durch den traditionellen chinesischen Glauben an die Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen verstärkt.

Gibt es ein chinesisches Äquivalent für das, was die Christen «Naturgesetz» nennen? Ich meine damit einen Sinn für Gerechtigkeit, von dem man behauptet, er sei vom Schöpfer in die Herzen der Menschen eingepflanzt worden. Aus dem, was schon oben gesagt wurde, muß die Antwort, unabhängig davon, ob die Chinesen ähnliche oder andere Worte und Begriffe gebrauchen, «ja» lauten. Die Frage nach der Existenz Gottes und die nach Gott als Schöpfer und Gott als Gesetzgeber war nicht so wichtig in der

chinesischen Tradition. Unter den chinesischen Philosophen der konfuzianischen Tradition findet man sowohl Theisten wie auch Atheisten oder auch Pantheisten. Aber unabhängig davon bestand das Hauptinteresse der chinesischen philosophischen Tradition darin, das Absolute in den menschlichen Beziehungen zu entdecken. In der Entwicklung dieses Denkens bekam die Tugend des *ren* eine absolute Dimension, indem die Liebe mit dem Leben, ja auch mit kosmischem Leben, gleichgesetzt wurde.

Wie wir schon oben andeuteten, scheint uns die Philosophie des Moh Ti, die einst in Konkurrenz mit der des Konfuzius stand, den christlichen Glaubensinhalten und Lehren bezüglich der Existenz Gottes und der radikalen Nächstenliebe näherzustehen. Die christlichen Missionare haben diese Ähnlichkeiten entdeckt, und von ihnen wurde ein erneutes Interesse an diesem Mohismus mitgetragen und gefördert. Auch die Marxisten sahen in dem Egalitarismus des Mohismus ein wichtiges philosophisches Erbe, das nach ihrer Meinung allerdings vom Theismus des Mohismus abgetrennt, aus ihm «isoliert» werden sollte. Wenn jedoch der Mohismus nie so populär wurde wie der Konfuzianismus oder die Lehren des Meng-tse, dann könnte dies darauf zurückgehen, daß Moh Ti an das Verhalten des Menschen solch extreme Forderungen stellte. Dagegen predigt das Christentum zwar einen extremen Altruismus, erwartet diesen aber in der Wirklichkeit nur von wenigen. In bestimmter Hinsicht griff der Marxismus-Maoismus die Anforderungen des Mohismus an den Menschen wieder auf, machte aber die Erfahrung, daß er zu einem Kompromiß mit der Wirklichkeit oder dem gesunden Menschenverstand finden mußte oder sonst Gefahr lief, reine Heuchelei zu werden.

Bis hierher haben wir auf der Ebene der Theorie allein argumentiert, und auf dieser Ebene wäre noch vieles zu sagen und zu fragen. Während aber die Lehre, daß der Mensch prinzipiell besser werden kann, die grundsätzliche Gleichheit der Menschen voraussetzt, betont die Lehre der angemessenen und geeigneten Beziehungen zwischen den Menschen, wie sie zum Beispiel in der Schule des Konfuzius vertreten wurde, die hierarchische Ordnung in der Gesellschaft und die Überordnung und Herrschaft des Herrschers über den Untertan, des Vaters über seinen Sohn, des Mannes über die Frau. Indem der Marxismus sich gegen solche traditionellen Verhaltenswei-

sen und Wertschätzungen wandte, wurde er zu einem Faktor des gesellschaftlichen Umbruchs. Aber in dem Kult des einen Führers stellte er an die Stelle der vielen Väter und Ehemänner den *einen* Patriarchen. Wo heute allerdings diese Zeit wieder vorbei ist, entdeckt der säkularisierte Westen in China einen auf neue säkularisierten Osten, dem viele seiner Glaubensüberzeugungen genommen wurden und der, aus dem Alptraum einer zerstörerischen Kulturrevolution aufgewacht, wieder einmal einen ethischen Überbau zu entdecken und zu konstruieren sucht. Wie auf der Hand liegt, hat das neue China noch nicht eine praktikable und lebensfähige neue Form der ethischen Weisheit gefunden, es ist noch immer auf der Suche danach.

IV. *Wie wird die Zukunft sein?*

Wie könnte in der Zukunft eine ethische Begegnung zwischen dem marxistischen China und dem christlichen Westen aussehen? Paradoxiereich wird die Antwort zum Teil dadurch bestimmt, daß, wie man den Westen als nachchristlich beschreiben könnte, auch China ein nachkonfuzianisches und in bestimmter Hinsicht sogar ein nachmarxistisches China ist. Wie wir sagten, sucht China nach einer neuen, praktikablen und lebensfähigen Form der ethischen Weisheit. Das tut aber auch der Westen. Obwohl West und Ost von einer unterschiedlichen Erfahrung ausgehen – dies gilt sowohl für die ferne Vergangenheit als für die uns naheliegende Zeit –, befinden beide sich heute in einer ethisch-religiösen Situation, die sehr ähnlich ist. West und Ost stehen vor einer unsicheren Zukunft. Beide haben die Erfahrung gemacht, daß die Tradition nicht mehr ausreicht, um die neuen Antworten zu geben. Der chinesische Versuch, *radikal* mit der eigenen konfuzianischen Vergangenheit zu brechen, erwies sich als eine Katastrophe. Heute gibt es wieder Stimmen, die dafür eintreten, das Erbe der ethischen Tradition der Vergangenheit kritisch zu sichten und einiges davon zu bewahren. Aber auch der Westen machte die Erfahrung eines Konflikts: zwischen einer Minderheit traditioneller Christen, die mehr die Vergangenheit bewahren als sich der Gegenwart anpassen und sich für die Zukunft vorbereiten wollen, und der größeren Gruppe derjenigen, die die Herausforderung einer Gesellschaft im Wandel annehmen und ihr kritisch

begegnen wollen und die anerkennen, wie notwendig es ist, unter solchen Umständen neu über Werte und Lebensstile nachzudenken, die man vorher für selbstverständlich gehalten hatte. Auch die Tatsache, daß der Kommunismus in Osteuropa eine Gegebenheit ist und die marxistische Ideologie in Lateinamerika eine Herausforderung bedeutet, hilft dem Westen – Westeuropa und Nordamerika –, das China von heute besser zu verstehen.

Hier kann man die Frage stellen: ist China ohne weiteres in der gleichen Situation wie der Westen, oder kann der Westen etwas von China lernen? Ich meine, daß das, was in China in den letzten Jahrzehnten geschah, auch das moralische Vakuum, das in China entstand, und der ethische Umbruch, der damit einherging und darauf folgte, uns zeigt, daß Chinas Erfahrung universale Bedeutung hat. Sowohl Positives als Negatives können wir von dieser Erfahrung lernen. In *negativer* Hinsicht lehrt uns das Beispiel Chinas, daß man den Menschen nicht über Nacht ändern kann, daß auch nicht der einflussreichste und mächtigste politische Führer den «neuen Menschen» hervorrufen kann, daß es für die Entstehung neuer ethischer Verhaltensweisen und Wertschätzungen nicht genügt, sie zu wollen und zu dekretieren. In *positiver* Hinsicht – wenn das Wort «positiv» hier angebracht ist – hat China zu einer bestimmten Solidarität zu dem Rest der Welt gefunden, ist China zu uns gekommen, um in einer Zeit der Unsicherheit und des Wandels an der gemeinsamen Suche nach Werten teilzuhaben. In der fernen und in der nahen Vergangenheit dagegen bevorzugte China die Orthodoxie der festen Lehre und die monolithischen Wertsysteme, die damit zusammenhängen, sei es der Konfuzianismus oder der Marxismus. China hat versucht, mit diesen Lehren zu leben, hat aber die Erfahrung gemacht, daß ihre Antworten für die Fragen und Probleme nicht ganz ausreichten, denn die Zeit änderte sich sehr mit den Herausforderungen und Nöten, die sie brachte, und wird sich auch in der Zukunft schnell ändern. Unter dieser Voraussetzung hat China versucht, das eine Wertsystem durch ein anderes zu ersetzen, und machte dabei die schlimmsten Erfahrungen. Jetzt wird sich China dessen bewußt, daß ein lebensfähiger ethischer Überbau sowohl Kontinuität sichern als Veränderung ermöglichen muß und daß eine bestimmte Art des Pluralismus zugelassen werden muß, ein Pluralismus der Art, die es ermöglicht, daß –

um einen politischen Terminus zu verwenden – eine «vereinte Volksfront» entsteht.

Steht aber nicht auch die westliche Christenheit vor einer ähnlichen Situation, in der sie einen richtigen Ausgleich zwischen Kontinuität und Veränderung, zwischen der Anerkennung der Wirklichkeit des Pluralismus und einer neuen Wertfindung unter der Voraussetzung eines ethischen Pluralismus finden muß? Man hatte auch hier die traditionellen ethischen Werte, wie den Glauben selbst, mehr ererbt als sich für sie entschieden. Heute aber steht die Menschheit sowohl im Westen als auch im Osten, sowohl auf individueller Ebene als auf der der Gesellschaft, jeden Augenblick neu vor der Notwendigkeit, sich auf überlegte und ernsthafte Weise entscheiden zu müssen. Erlauben die begrenzten Ressourcen und Reserven dieser Welt ein unkontrolliertes Bevölkerungswachstum? Jedenfalls in China kann man ein solches Wachstum nicht mehr zulassen, und die politische Führung setzt sich in einem Land, in dem vorher das Zeugen und Gebären von Kindern, besonders von männlichen Erben, als die höchste Pflicht kindlicher Pietät gegenüber den Vorfahren betrachtet wurde, entschieden für die Geburtenkontrolle als dringende Aufgabe ein. Von der anderen Seite werden die Aussprachen des verstorbenen Vorsitzenden Mao Ze Dong, die einst als heilig, ja als unfehlbar und wunderwirkend galten, relati-

viert. In dieser Entwicklung wird die ethische Entscheidung wieder mehr eine Frage der Verantwortung des Individuums als des blinden Gehorsams gegenüber Autoritäten. War dies aber nicht auch die Erfahrung der Christen des Westens, die zuvor, besonders, wenn sie römisch-katholisch waren, von einer hierarchischen Kirche Verbote und Vorschriften für das ethische Verhalten sowohl auf individueller Ebene als für das Leben der Gesellschaft erwarteten?

Heute ist die Begegnung zwischen der chinesischen Weisheit und der Moral des Christentums in der gemeinsamen Suche nach einer berechtigten Pluralität, die sowohl den Lehren der Geschichte Rechnung trägt als den Herausforderungen unserer Tage entspricht, interessanter und wichtiger als je zuvor.

Aus dem Englischen übersetzt von Karel Hermans

JULIA CHING

Gebürtige Chinesin. Doktorat an der Australischen Nationaluniversität. Nach Lehrtätigkeit an der Columbia-Universität und der Yale-Universität derzeit Professor für Ostasiatische und Vergleichende Religionswissenschaft am Victoria College der Universität Toronto. Veröffentlichungen u.a.: *Confucianism and Christianity* (1977) und mehrere Beiträge in *CONCILIUM*. Anschrift: Victoria College, University of Toronto, Toronto, M5S 1K7, Kanada.