

# Was ist sino-christliche Theologie?

Chin Ken Pa

## I. „Fremde Dinge“ – von den Chinesen als barbarisch eingestuft

Nach anderthalb Jahrhunderten hat es den Anschein, als sei es dem Christentum, dieser „fremden Religion“, immer noch nicht gelungen, in China Fuß zu fassen. Seine Kritiker sind eifrig dabei, zu demonstrieren, wie barbarisch diese „fremde Religion“ ist und wie sehr es ihr an Moralität, Toleranz und Offenheit für Fremde fehlt. Und selbst in dieser postkolonialen Zeit, in der der Westen als das Zentrum der Welt betrachtet wird, in einer Zeit der Toleranz, des Wohlstands und des Dialogs, verlangen diese Kritiker immer noch, dass das Christentum die chinesischen Moralvorstellungen bedingungslos zu akzeptieren habe. Das Christentum hat jedoch seinerseits bis heute in seinem Bemühen nicht nachgelassen, eine „chinesische Religion“ zu werden. Die sino-christliche Theologie verteidigt die Torheit, Schwäche und Barbarei dieser „fremden Religion“ und ist von der Überzeugung getragen, dass Theologie in chinesischer Sprache einen Stein des Anstoßes für das moderne chinesische Denken bildet. Eine Theologie in chinesischer Sprache ist jedoch von den vielen unterschiedlichen Arten chinesischer Theologie zu unterscheiden, die allesamt ebenfalls anstößig sind und chinesische Intellektuelle dazu bringen, der Ausbreitung des Christentums Widerstand entgegenzusetzen.

In ihrer Funktion als Verteidigerin dieses christlichen Glaubens, der „vom Ausland her stammt“, gleicht die sino-christliche Theologie der Theologie des Kreuzes. Das Christentum, das von den Menschen in China in jüngerer Zeit als „ein Phänomen aus Übersee“ betrachtet wurde, wurde als etwas gesehen, das etwas in China Entstandenes und Gewachsenes werden sollte. Die sino-christliche Theologie verteidigte diesen „Fremden, der ans Kreuz genagelt wurde“, trotz der Tatsache, dass dieses Kreuz töricht, ein Stein des Anstoßes und eine Schande ist. Der große konfuzianische Gelehrte Liu Zongzhou sagte: „Die westliche Religion, die sich in China ausbreitet, ist der Feind unseres Weges.“ In unserer Zeit erwiderte Liu Xiaofeng darauf: „Ich bin der Feind des Weges.“ Das ist der deutlichste Ausdruck dafür, dass sino-christliche Theologie implizit die unterschwellige Konnotation „Feindschaft gegen China“ beinhaltet.<sup>1</sup>

## II. Der „Bericht über die Zerstörung der Häresie“ aus dem chinesischen Kaiserreich

Die erste Erwähnung des Christentums in einem klassischen chinesischen Text über Kontakte zwischen der chinesischen Kultur mit dem Christentum im Jahr 635 geht auf die Zeit der Tang-Dynastie zurück. Der Prozess der „sprachlichen Sinisierung“ des Christentums und der Niederschlag dieses Ereignisses in der chinesischen Sprache vollzogen sich nach der Ankunft Matteo Riccis im Jahr 1582. Doch genau zu dieser Zeit tauchte zum ersten Mal die Frage auf, ob sich die chinesische Sprache auf Sachverhalte in Verbindung mit dem christlichen Glauben einstellen kann und wie es zu erklären sei, dass sie für wissenschaftliche Ausdrücke aufnahmefähig war, ohne Auseinandersetzungen zu verursachen, während der christliche Glaube nicht in ähnlicher Weise assimiliert werden konnte.<sup>2</sup> Welchen Eindruck hinterließ der christliche Glaube, wenn er mit Hilfe des Mediums der chinesischen Sprache zum Ausdruck gebracht wurde? All das sind Fragen, mit denen sich die sino-christliche Theologie heute herumschlagen muss. Das Christentum ist nicht nur „etwas anderes“ im Hinblick auf die chinesische Kultur, sondern im Hinblick auf jede Kultur. Die christliche Theologie spricht über einen Gott, der „verrückt“ ist. Wenn die christliche Theologie mit der von Chinesen propagierten Strategie der Assimilation konfrontiert ist, dann könnte sich das Ergebnis für die gebildete Schicht Chinas so darstellen, dass überhaupt keine Konfrontation mit den Gewohnheiten und Grundzügen des chinesischen Denkens stattgefunden habe. Die erlösende Gnade Christi ist ein Geheimnis geblieben, und der Einfluss und Stellenwert der chinesischen Sprache und traditionellen Kultur sind bewahrt worden. Es ist typisch für die chinesische Kultur, selbstgenügsam zu sein und einen Überlegenheitsdünkel jeder fremden Kultur gegenüber zu entwickeln, indem man diese assimiliert und sie für China dienstbar macht. Als ausländische Religion wurde das Christentum deshalb als fremd und häretisch betrachtet. Auch die westliche Bildung war etwas Wertloses und verdiente keinerlei Beachtung.<sup>3</sup>

Einige Theologen meinen, die Tatsache, dass das Christentum immer noch eine Minderheit ist, sei darauf zurückzuführen, dass es ihm nicht gelang, in der chinesischsprachigen Welt eine gemeinsame Ebene zu finden. Sie meinen, dass eine Veränderung der Umstände in Verbindung mit einem Prozess der Einwurzelung in die chinesische Kultur die wesentliche Vorbedingung für seine Akzeptanz sei. Ein Christentum, das in der Welt chinesischer Gelehrter Akzeptanz finden soll, muss sein barbarisches Gewand ablegen und chinesische Kleider anziehen. Bei all dem Gerede über die strengen Maßnahmen der Regierungen in der Kaiserzeit, um fremde Kulturen auszugrenzen, bedeuteten die Repressionen gegen das Christentum, dass dieses keine andere Wahl hatte, als eine der chinesischen Kultur entsprechende Gestalt anzunehmen. Faktisch wurde der Versuch des Christentums, „im ethischen Sinne chinesischer“ zu werden, eine schwere Hypothek für die sino-christliche Theologie, da dies die zentrale Lehre und die

grundlegenden Werte des Christentums verdunkelte, indem es die Wahrheit entstellte und die chinesische ethische Position in all der ihr eigenen Heuchelei und der Scheinheiligkeit der mit ihr verbundenen Kleingeister verstärkte.

Die Frage, ob das Christentum einen Prozess der Inkulturation durchmachen müsse, wurde ein Lieblingsthema unter den Vertretern einer chinesischen Ethik. Wenn man den Versuch unternähme, den chinesischen Gelehrten eine in der chinesischen Kultur verankerte Version des Christentums aufzudrängen – würde diese ohne irgendwelche Einwände akzeptiert werden? Einer anderen Weise der Inkulturation lag eine „Bewegung für die Einheit religiöser Sekten“ zugrunde, deren Ziel die „Rettung Chinas“ war, doch letztlich förderten sie die „Patriotische Drei-Selbst-Bewegung“. Das Christentum wurde die „Lehre der reinen Liebe“ genannt, doch die wahre Absicht dabei war es, den Kampf Chinas als Nation zu unterstützen. In diesem Zusammenhang wurde der Erlösungsglaube des Christentums einem Instrument zur Erlangung politischer Vorherrschaft untergeordnet.

Gegenwärtige Fragen im Zusammenhang mit chinesischem Denken sind auf dem Boden eines kulturellen und politischen Nationalismus gewachsen. Die Frage, die der chinesische Nationalismus aufwarf, stellte für das Christentum eine spezifische Schwierigkeit dar. Das chinesischsprachige Christentum verstärkte als Reaktion auf den chinesischen Nationalismus seine eigene nationalistische Haltung just in dem Augenblick, als sich der Nationalismus zu ändern begann. Er konnte zwar die aus dem Westen stammenden Naturwissenschaften akzeptieren, nicht jedoch die Spiritualität des christlichen Glaubens. Während er China immer noch als dem Westen überlegen ansah, sah er im Christentum die politische Kraft hinter dem westlichen Imperialismus und dessen Werkzeug, mit dessen Hilfe er sich dem chinesischen Volk anbieten konnte. Der chinesische Nationalismus übte die Kontrolle über die drei Bereiche der Struktur, des Wissens und des Gefühls der chinesischsprechenden Welt aus, und das Christentum, das dem Bereich des Gefühls angehörte, hatte vor dem chinesischen Nationalismus sein Haupt zu verneigen. Die Befürwortung der Inkulturation war ein Produkt des chinesischen Nationalismus mit dem Ziel, im Wesentlichen die Kontrolle über das Christentum auszuüben.<sup>4</sup>

### III. Sino-christliche Theologie als „der Dieb, der den Weg stahl“

In seinen Bemühungen um Anerkennung bot das Christentum den chinesischen Intellektuellen alle nur erdenklichen Namen an (u.a. sino-christliche Theologie), die alle auf der Prämisse basierten, dass das Christentum, wenn es innerhalb der chinesischen Gesellschaft Fuß fassen will, zuerst eine Anpassung an die chinesische Kultur vollziehen und eine gemeinsame Auffassung von „chinesischer Kultur“<sup>5</sup> finden müsse. Deshalb musste das chinesische Christentum jeden Makel

einer „fremden Religion“ beseitigen und sich selbst fortan „chinesisches Christentum“ nennen.<sup>6</sup> In seinem *Modus operandi* musste es sich den Standpunkt des chinesischen Nationalismus zu eigen machen. Es ging darum, dass „China christianisiert und Christus chinesisch“ würde. Das chinesische Volk sollte an Christus glauben, und das Christentum würde China retten. Die unterschiedlichen Prinzipien, die die Basis einer christlichen Theologie bilden sollten, hatten ihren Ursprung in einer Art Nationalgefühl.<sup>7</sup> Das „chinesische Christentum“ sollte sich am kulturellen Projekt des chinesischen Nationalismus beteiligen, um eine „gemeinsame Perspektive“ zu gewinnen. Dafür sollte es nicht länger darauf bestehen, „anders“ zu sein. Abgesehen von Gründen, die dem Nationalgefühl entsprangen, sollte das „chinesische Christentum“ auch „Anknüpfungspunkte“ in der chinesischen Kultur im Interesse der Verbreitung des Christentums finden. Es würde nötig sein, eine Art sinisierten Christentums zu entwickeln, das dem Denken des konfuzianischen Weges entsprang. Die Unterschiede zwischen Christentum und Konfuzianismus wurden als Ergebnis von Missverständnissen betrachtet. Schließlich hatten anfangs „Chinesen und Leute aus dem Westen alle denselben Ursprung“, und „Jesus und Konfuzius hätten einander verstanden“. Die Arbeit der christlichen Theologie würde dazu beitragen, die Lehren Jesu mit den Aussagen des traditionellen chinesischen Denkens zu vereinen und zusammenzubringen.

Mit Hilfe eines „Paradigmenwechsels“ müssen wir nun die revolutionäre Bedeutung des Ausdrucks „chinesischsprachige Theologie“ erfassen.<sup>8</sup> Das Projekt der chinesischen Theologie, deren Basis die Beziehung zwischen Christentum und China ist, wurde immer unzeitgemäßer. Die grundlegenden Vorschläge, die von der chinesischsprachigen Theologie vorgetragen wurden, waren folgende:

1. Ablehnung der Rolle des Glaubens als Erwecker des Geistes des chinesischen Nationalismus,
2. Widerstand gegen die Benutzung des Glaubens als Instrument, um chinesische ethische Tugenden zu untergraben,
3. Aufgabe des dualistischen chinesisch-westlichen Rahmens für den Unterricht,
4. Bewegung für einen auf dem Glauben gründenden Lebensstil,
5. Fragen der Gegenwart als Themen einer sino-christlichen Theologie,
6. die chinesische Sprache dafür geeignet machen, um sich Gehör zu verschaffen.

Der Paradigmenwechsel selbst kann als Indikator dafür betrachtet werden, in welchem Ausmaß das Bewusstsein von den Fragen, die man reflektieren muss, eine Reaktion ausgelöst hat. Das alte Paradigma betrachtete die Sprache der chinesischen Theologie als ein Hilfsmittel, um die „chinesische Theologie“ dem Nationalismus anzupassen. Die sino-christliche Theologie des Liu Xiaofeng wollte ein „Lebenskonzept auf der Basis des individuellen Glaubens“ und „eine Auffassung von der absoluten Natur spiritueller Werte“ als ein Instrument etablieren, jeden Gedanken an Widerstand abzuwehren. Die Gegnerschaft gegen die „sino-christliche Theologie“ war nicht nur auf chinesische Denker beschränkt, sondern sie umfasste auch westliche Denker, die deren Ansichten nicht teilten.

Die sino-christliche Theologie legt sich nicht länger selbst die Fesseln von Denk-

modellen an, die in Redewendungen zum Ausdruck kommen wie: „China hat seine Ethik – der Westen hat seine Technologie“ oder „Das chinesische ethische System und die westliche Technologie ergänzen einander“. Man muss den Akzent auf die ethische Erwartung legen, dass das Christentum die Aufgabe einer „Ethisierung“ der chinesischen Sprache meistern wird. Zweitens hat sie sich vorgenommen, Fragen als potentielle Themen der sino-christlichen Theologie zu behandeln, die mit den gegenwärtigen Spaltungen zu tun haben. Schließlich will sie sich Erklärungen der christlichen Religion bedienen, die die ursprünglichen Denkmuster der chinesischen Sprache durchbrechen und diese veranlassen, sich in einem echten Sinne auf die Außenwelt zuzubewegen.

#### IV. Die Komplementarität zwischen chinesischer Ethik und westlicher Technologie und Chinas Spiritualität

Warum wurde das Christentum als etwas betrachtet, das nichts mit den Methoden westlichen Lernens zu tun hat, obwohl China auch ohne die Erlaubnis konfuzianischer Gelehrter durch die Übernahme westlicher Technologie und Demokratie völlig westlich hätte werden können? Als chinesische klassische Gelehrte das erste Mal mit christlicher Theologie konfrontiert wurden, war es ihre erste Reaktion klarzustellen, dass China seine eigene „Spiritualität“ habe, die in China selbst beheimatet sei. Das Christentum und seine westliche Spiritualität wären niemals in der Lage, die alte Spiritualität Chinas zu ersetzen. Die sino-christliche Theologie, die wie das chinesische ethische System ebenfalls eine spirituelle Größe war, war sich sicher, dass sie zusammen mit ihrer Spiritualität von der nationalen Spiritualität Chinas assimiliert werden würde. Die Vorbedingung einer Akzeptanz des Christentums durch China sei es, dass das Christentum sich darauf einstellen muss, die „Überlegenheit chinesischen Lernens“ anzuerkennen. Falls es das nicht täte, bedeutete dies, dass China seine eigene Seele verliere. Und obwohl der Westen China nicht nur seine Werkzeuge, sondern auch ein ethisches System gebracht hat, erfreuten sich die Chinesen weiterhin des Schutzes des chinesischen ethischen Systems, und es war keine Möglichkeit abzusehen, dass sie sich jemals darauf einstellen könnten, ihre „chinesische Spiritualität“ einzubüßen. Die nationale Spiritualität des heutigen China umfasst zwei unterschiedliche Aspekte: zuerst die Anerkennung einer gemeinsamen politischen Perspektive hinsichtlich des modernen chinesischen

##### *Der Autor*

*Chin Ken Pa ist Professor für Christliche Philosophie und Politische Theorie an der Christlichen Chun-Yuan-Universität von Taiwan. Zahlreiche Veröffentlichungen über zeitgenössische westliche Philosophie und ihre Wechselwirkungen mit dem chinesischen Denken. Anschrift: Graduate School of Religion, Chung Yuan Christian University, 200 Chung Pei Rd., Chung Li, Taiwan 32023, R.O.C. E-Mail: kenpa@cycu.edu.tw.*

Nationalstaates und zweitens die Rationalität des in China beheimateten ethischen Systems. Die Tatsache, dass die sino-christliche Theologie sich nun denen angeschlossen hat, die die Spiritualität des chinesischen Volkes sorgfältig prüfen, kann deshalb leicht als ein weiteres Argument zugunsten einer „totalen Verwestlichung“ oder eines „Antitraditionalismus“ gewertet werden. Die „Debatte über die Überlegenheit der alten chinesischen Kultur“ hat ihren Ursprung im monistischen chinesischen Denksystem und war eine konsequente Reaktion auf die Druckausübung durch die westlichen Großmächte. Ähnlich verhielt es sich mit dem Marxismus, der vom chinesischen Volk angenommen wurde, obwohl es sich um eine aus dem Westen importierte Philosophie handelte; denn der Marxismus übernahm die Verantwortung für eine Wiederbelebung des chinesischen Nationalismus, der immer noch von den „moralischen Prinzipien“ der „revolutionären Spiritualität“ der traditionellen konfuzianischen Gelehrten durchdrungen war.<sup>9</sup> Liu Xiaofeng war der Ansicht, dass es sich bei der lange gehegten Meinung, die christliche Theologie sei eine westliche Theologie, um ein Missverständnis handle, das auf das politische und kulturelle Vokabular des Nationalstaates zurückzuführen sei, wie es im Verlauf von Chinas Modernisierung entstand. Liu Xiaofeng hat den emotionalen Aspekt der Aufklärung des chinesischen Denkens und auch die historischen Gründe für den Erfolg aufgezeigt, den China offensichtlich auf dem Gebiet der Erziehung und Bildung zu verzeichnen hat. Wiederholt betont er, dass die Tatsache, dass die sino-christliche Theologie sich der chinesischen Sprache bediene, noch lange nicht bedeute, dass sie dem chinesischen Volk gehöre. Im Gegenteil: Sino-christliche Theologie ist eine „fremdsprachige Theologie“ und etwas, das ursprünglich aus Übersee kam. Und auf diese Weise würde das chinesische Denken zum ersten Mal wirklich dazu befähigt, über den Bereich der chinesischen Denkwelt hinauszugelangen und Teil des geistigen Erbes der Menschheit auf der ganzen Welt zu werden.

## V. Den Sinn des Lebens auf der Grundlage des individuellen Glaubens erläutern

Liu Xiaofeng lehnte es ab, die christliche Theologie als „westliche Theologie“ zu etikettieren. Dies wäre seiner Ansicht nach eine ernsthafte Entstellung der Eigenart dieser Theologie und deshalb eine falsche Auffassung. In der Zeit der chinesischen Modernisierung war es nur allzu verständlich, dass traditionelle chinesische Gelehrte das Christentum im nationalistischen, politischen und kulturellen Sinn missverstanden haben. Überraschend war es jedoch, dass die inkulturierte christliche Theologie diesen Standpunkt so unkritisch übernommen haben sollte und bereit gewesen sei, die „westliche Religion aufzugeben“, indem sie sich selbst mit der nationalistischen und politischen Sichtweise identifizierte. Liu Xiaofeng schien die Fessel dieser verbalen Auseinandersetzung zwischen Ost und West abgestreift zu haben. Liu Xiaofeng zufolge bestand die Methode des „Die-

bes, der den Weg gestohlen hat“, darin, sich einer christlichen Theologie zu bedienen, die das Chinesische benutzte, um einen Durchbruch in die nationalistische Art zu denken und zu sprechen zu erwirken. Dabei trennte sie das große Prinzip des chinesischen Nationalismus von aller ursprünglichen Lebenserfahrung, die mit der Zeit in es eingegangen war. Liu Xiaofeng benutzte eine christliche Theologie „mit individualistischen Erklärungen“, um sich dem Sprach- und Denksystem des chinesischen Nationalismus zu widersetzen oder es zu durchbrechen, um sich aus den großen Prinzipien des Nationalismus von Neuem zu erheben und sich in Richtung der Lebenserfahrung der frühesten Zeit zu bewegen. Liu Xiaofengs sino-christliche Theologie mit ihren „individualistischen Erklärungen“ basiert auf einem radikalen System von Kommentaren; den Grundpfeiler seines Denkens bildet eine Theologie der Offenbarung. Die sino-christliche Theologie ist deshalb ihrem Wesen nach eine Theologie, die sich in einer Debatte über das Leben engagiert.

Dies war ein Programm, das sich sicherlich nicht auf die engen Grenzen einer theologischen Fakultät beschränken konnte, und ebenso wenig war es nur ein weiterer Weg unter den vielen verschiedenen Methoden innerhalb der Welt des chinesischen Denkens. Noch weniger war die sino-christliche Theologie ein großes Unterfangen, um der chinesischen Nation das „Heil“ anzubieten. Es war die einzige Weise für chinesische Intellektuelle, sich wirklich ernsthaft mit dem Problem der „individuellen Entscheidung“ auseinandersetzen zu können. Die sino-christliche Theologie ist das Ergebnis einer dualistischen Unterscheidung, wie sie im traditionellen konfuzianischen Denken nicht vorkommt, welches behauptet, „chinesische Ethik und westliche Technologie“ würden „einander ergänzen“. In seinem Buch *Kritik der Theologie und Kultursoziologie des Weges und des Wortes* betont Liu Xiaofeng, im Hinblick auf jegliche Emanation des Wortes Gottes in chinesischer Sprache müsse man sagen, dass lediglich ein Individuum, das Chinesisch spreche und das in einer christlichen Weise spreche, die Botschaft der Liebe Gottes in konkrete Worte der chinesischen Sprache übersetzen könne. Es gebe keinerlei Möglichkeit der Begegnung zwischen einem Individuum und dem chinesischen traditionellen Weg. Eine solche Begegnung sei nur möglich zwischen einem Menschen und den Worten des Wortes Gottes. Und da die einzigen Verbindungen des Wortes Gottes mit der chinesischen Kultur eher das Ergebnis individueller Versuche als derer des chinesischen Volkes als Ganzes seien, verstehe es sich von selbst, dass der Glaube einzig und allein eine Sache des Individuums ist. Deshalb könne es so etwas wie die „Sinisierung der christlichen Religion“ nicht geben.<sup>10</sup>

Die Erklärung für die Existenz einer sino-christlichen Theologie ist darin zu finden, dass sie durch Individuen entstand, die an den Glauben zur „christlichen Lehre von der Dreifaltigkeit“ gelangt sind. Was die chinesischsprachige Theologie betrifft, so kann das Bekenntnis der christlichen Formel für den Glauben an die Trinität nur der Natur Christi selbst entspringen. Deshalb liegt es nicht in der Verantwortung einer nationalen Kultur, zu versuchen, die Trinität zu verstehen; dies erfordert vielmehr ein Glaubensengagement von Seiten einer jeden individu-

ellen Person. Es war genau dieses „individuelle Glaubensengagement“, zu welchem die „Kulturchristen“ (um mich dieses Ausdrucks der zeitgenössischen Terminologie zu bedienen) Fragen stellen wollten. Liu Xiaofeng fordert uns dazu auf, daran zu erinnern, wie schwach die chinesische Spiritualität war, wenn es darum ging, Individuen darin zu helfen, ihren letzten Lebenssinn zu entdecken und auch an die beständige Krise zu erinnern, die Individuen als Folge des heutigen Lebens durchzumachen haben. In einem gewissen Sinne will sino-christliche Theologie die ursprünglichen „chinesischen Sprachmuster“, das heißt die großen nationalistischen Prinzipien, für die die chinesische Nationalsprache die Verantwortung übernommen hat, bekämpfen. Im darauffolgenden Prozess möchte die sino-christliche Theologie das chinesische Volk dafür gewinnen, sich dem Leib einzugliedern, in dem der christliche Gott lebendig ist, aber ohne sich einer noch stärkeren Form des „großen nationalistischen Prinzips“ zu bedienen. Aus diesem Grund sprechen sino-christliche Theologen niemals in allgemeiner Form über die Sprache, in der theologische Inhalte auf Chinesisch dargestellt werden sollen. Und vom Standpunkt der großen Prinzipien des Nationalismus ist die sino-christliche Theologie eine Art Struktur, die einen beträchtlichen Fortschritt im Hinblick auf die Sinngebung für das Leben des Individuums darstellt.

## VI. Das chinesische Christentum und die Verkündigung von Ethik und Moral

In jüngster Zeit hat China die Auffassung entwickelt, dass die Moralität der Menschen im Westen auf einem Tiefpunkt sei, dass die wissenschaftliche Vernunft nicht in der Lage sei, die Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens zu beantworten und dass die Rationalität der westlichen Demokratie es erfordere, dass die traditionellen chinesischen Sozialsysteme über sie die Oberhand gewinnen, wenn es jemals in ihrer Logik enthalten war, hier in die Praxis umgesetzt zu werden. Die westliche Mentalität ist wissenschaftlich und materialistisch, während China mit seinen kulturellen und moralischen Ressourcen das moralische Vakuum des Westens vollkommen füllen könnte. Heutige konfuzianische Gelehrte vertreten die Ansicht, dass allein das chinesische Volk auf eine vollkommene Weise dazu in der Lage sei, eine authentische Form spirituellen Lebens hervorzubringen. Aus diesem Grund ist es von höchster Bedeutung, dass sie sich an der Debatte um den Geist der Moralität an der Seite Chinas beteiligen, und jetzt ist die richtige Zeit dafür. Wenn heute konfuzianische Gelehrte solche Dinge beobachten, sind sie sehr zufrieden mit sich selbst, so als ob der westliche wissenschaftliche Rationalismus den traditionellen Gottesglauben bereits hinweggefegt und ein moralisches Vakuum hinterlassen hätte, das nur darauf harrt, von der Spiritualität der chinesischen ethischen Lehre gefüllt zu werden. Dazu sagte Liu Xiaofeng: „Sobald der zeitgenössische Konfuzianismus zur Überzeugung gelangt war, dass dies der Fall sei, begann er seine Strategie zu überdenken

und behauptete, in seiner ursprünglichen Form hätte der Konfuzianismus bereits seine eigene Spiritualität gehabt. Auch wenn der Konfuzianismus im eigentlichen Sinne keine Religion sei, sei er dem Christentum überlegen. Sollte er also alles versuchen, Gemeinsamkeiten mit dem Christentum zu finden oder sich schlicht darauf konzentrieren, herauszuarbeiten, was ihn mit den frühkonfuzianischen Gelehrten verbindet?“ Liu Xiaofeng fährt fort: „Das Erste, was eine chinesischsprachige Theologie bedenken sollte, ist, ob sie ihre Haltung, die Konfuzianer zu unterstützen, aufgeben sollte oder nicht.“ Liu Xiaofeng hatte bereits erkannt, dass Ausdrücke wie „sich dem Konfuzianismus anschließen“, „den Konfuzianismus unterstützen“, ja selbst „den Konfuzianismus übersteigen“ alle Teil der Terminologie derer sind, die das Christentum vom Standpunkt derer zu verstehen versuchten, die dessen Integration in das chinesische ethische System befürworteten.

Das hätte die grundlegende Konsequenz, dass die chinesische Theologie nicht länger einen „fremden Eindringling“ verteidigen würde. Alles, was diese Leute erreicht haben, ist, die ursprünglichen ethischen Tendenzen des chinesischen Denkens zu stärken. Eine solche chinesische Theologie argumentierte zugunsten derer, die das chinesische Christentum vom Standpunkt derer zu verstehen suchten, die dessen harmonische Vereinigung mit der traditionellen chinesischen Ethik befürworteten. Tatsächlich hatte die „chinesische Theologie“ keine „theologischen“ Fragen auf ihrer Tagesordnung. Alles, was sie zu bieten hatte, waren Fragen zu „China“, die der Kategorie des Nationalismus und der Politik zuzuordnen sind. Die unterschiedlichen Prinzipien und Strategien der katholischen Kirche, um den Konfuzianismus zu „ergänzen“ oder sich mit ihm zu „verbinden“, setzten beim Gedankengerüst der konfuzianischen Gelehrten während der Song- und Ming-Dynastie an und führten es einen Schritt weiter. Es lag in der Logik des Prinzips von Matteo Ricci, „sich mit dem Konfuzianismus zu verbinden“, dass er das Christentum zwangsläufig als eine Form des Konfuzianismus beschrieb. Tatsächlich wurde das Christentum in China zunächst als ein Gebäude von ethischen Grundsätzen auf der Basis einer Naturphilosophie betrachtet.<sup>11</sup> In gleicher Weise brachte auch Yang Huilin seine Sorge und Missbilligung über diese Form des chinesischen Christentums zum Ausdruck, das nur noch auf den Prinzipien der Ethik und Moral basierte.<sup>12</sup> Vom Nestorianismus der Tang-Dynastie über die Zeit der Ming-Dynastie, in der man sich mit dem Konfuzianismus verbinden wollte, und über die Bewegung der Inkulturation und der Kirche der „drei Selbst“ bis hin zur in der gebildeten Schicht anzutreffenden Idee einer „globalen Ethik“ war das chinesische Christentum nie imstande gewesen, seinen Plan einer rasant wachsenden Ethisierung innerhalb der Grenzen seines chinesischen Vokabulars aufzugeben. So wurde das Christentum zur „Religion, die Ethik und Moral predigt“, und die theologische Debatte verläuft nur in eine Richtung: möglichst weit weg vom Thema Glaubensverpflichtung.

Alles, was diese Theologie vollbringt, ist wiederum nur, die Menschen in ihrem Status zu bestätigen und sie dazu zu bringen, ihre politische Loyalität zu demonstrieren, so dass der Ausdruck, „da du liebst, ziehe die Rechtschaffenheit dem

Lob vor“, nicht mehr ist als die Bestätigung des politischen Status einer ganzen Nation von Seiten der chinesischen Theologie.<sup>13</sup>

Das chinesischsprachige Christentum, das einer „Ethisierung“ das Wort redet, ähnelt sehr den Grundsätzen der westlichen „liberalen Theologie“ in jüngerer Zeit.<sup>14</sup> In den 1920er und 1930er Jahren beinhaltete das theologische Denken der chinesischen Kirche grundlegend auch die Auffassung, dass die menschliche Spiritualität Jesu China das Heil bringen werde. Jesus wurde als Sozialreformer und ein Vorbild für die Menschheit gesehen. „Inkulturierte Theologie“ wagte es nicht, ihr Nahverhältnis zu einer nationalen politischen Partei offen zum Ausdruck zu bringen, aber sie setzte alles daran, sich indirekt mittels des Prozesses der „Ethisierung der christlichen Religion“ mit einer bestimmten politischen Partei zu identifizieren. Deshalb hätte man die Frage stellen müssen, ob das Ergebnis einer solchen Haltung nicht die Eliminierung des Sinnes für die „Anderheit“ der christlichen Theologie sei.

Im Hintergrund dieser Idee der forcierten Ethisierung stand die Auffassung, dass dies eine Möglichkeit sei, sich des Rufes einer „fremden Größe“ zu entledigen und stattdessen zu einer in China beheimateten Religion zu werden. Die chinesische Theologie der „liberalen Schule“ zuzuordnen bedeutete in Wirklichkeit, dass man sich der Terminologie der „konservativen Schule“ des vorherigen Jahrhunderts (deren Anführer Wang Mingdao war) bediente. Doch natürlich war die chinesische Theologie mit der Bezeichnung „Theologie der liberalen Schule“ keineswegs zutreffend beschrieben. Tatsächlich brachten sowohl Wang Mingdao als auch Ni Tousheng ihre Gegnerschaft zum Denken der „liberalen Schule“ mit dem Argument zum Ausdruck, diese hätte einen „politischen Anstrich“. Beide befürworteten die Trennung von Politik und Religion und sprachen sich dafür aus, dass die chinesischen Christen nicht zu tief im politischen Morast versinken sollten und dass das Evangelium mit keiner politischen Partei in China in Verbindung gebracht werden sollte. Mit anderen Worten: Die konservative Schule Chinas hängte ihr Herz nicht an eine „inkulturierte Theologie“, obwohl sie sich immer noch Gedanken darüber machte, wie sich die Erfahrungen des „Wiedergeboreneins“ oder des „dem Geist Angehörens“ auf das moralische Verhalten auswirken können. Die Predigt über das Wiedergeborenein und das Gerettetsein war ein gemeinsames Merkmal aller konservativen theologischen Schulen, obwohl sie gleichzeitig betonten, dass das Leben der durch das Evangelium Geretteten unzweifelhaft Ähnlichkeiten von Menschen aufweise, die sich einfach im moralischen Sinne gut verhielten.<sup>15</sup> Aus diesem Grund wäre Wang Mingdaos Theologie des Wiedergeborenenwerdens immer noch ein Fallbeispiel für ein „Christentum, das sich auf das Predigen von Ethik und Moral konzentriert“. So gab es keinen allzu großen Unterschied zwischen dem Idealbild eines chinesischen Christen, wie es Wang Mingdao entworfen hat, und dem „Weisen“ der Lehren des Konfuzius. Und Ni Tuoshengs „Mann des Geistes“ war dem „wahren Menschen“, der „einzigartig heilig ist und über der Weisheit steht“, noch ähnlicher; das ging sogar so weit, dass es nicht erstaunt, wenn einige Leute das Denken Ni Tuoshengs für ununterscheidbar von dem einiger Gnostiker hielten.<sup>16</sup> In seiner Analy-

se des „Geistes“ unterschied Ni Tuosheng zwischen drei unterschiedlichen Funktionen, nämlich der Eingebung, der Kommunikation und des Gewissens. Der Begriff des Gewissens bezog sich auf eine Art moralischen Standard, dem der Geist als Leitstern dient. Deshalb war das Endergebnis immer noch das eines guten moralischen Verhaltens, das zur Auslöschung der eigenen Person führen könnte.

Während die liberale Schule das Christentum zu „nationalisieren“ versuchte und aus ihm ein bloßes Erziehungsinstrument machen wollte, wollte es die konservative Schule in ein rein persönliches „Moralsystem“ verwandeln. Weder hier noch dort gab es auch nur das geringste Bewusstsein von den Fragen der Gegenwart oder irgendeine Reflexion über die Öffnung des Glaubens. Zusammenfassend kann man sagen: Ob die chinesischen Christen nun die liberale oder die konservative Schule bevorzugen – sie gehören alle einer Art von Christentum an, das „Ethik und Moral predigt“, und interessieren sich für nichts, was wirklich Bedeutung hätte.

Aus dem Christentum eine Sammlung von moralischen Prinzipien zu machen, hat seinen Ursprung in der konfuzianischen Tradition und wird in einer Art Antiintellektualismus oder Panmoralismus münden. Beim derzeitigen psychologischen Zustand des chinesischen Christentums, das tief in seiner nationalistischen Kultur verankert ist, findet man überall antiintellektuelle und panmoralische Artikel über Religion, doch es gib innerhalb des Christentums keinerlei Anzeichen für einen Beitrag zu vertieftem Denken, was letztlich tatsächlich ein Zeichen dafür wäre, dass die Inkulturation gelungen ist.

Diese Gründe bewogen Yang Huilin dazu zu sagen, dass „die Interpretation des Christentums mittels des Konfuzianismus“ die Hauptströmung innerhalb des chinesischsprachigen Christentums gewesen sei.<sup>17</sup> Der andere Faktor, der bewirkte, dass das chinesische Christentum antimodern und dem Blick der Öffentlichkeit fast völlig entzogen war, war die „Ethisierung“ des chinesischen Christentums. Das chinesischsprachige Christentum war trotz seines Aufgreifens der populären chinesischen Ethik keineswegs besser als die, die es zu bekehren hoffte. Aus all dem ließe sich schlussfolgern, dass es innerhalb der chinesischsprachigen Welt keinen Ort gibt, zu dem das chinesische Christentum wirklich gehört.<sup>18</sup>

Gemäß den Gedanken des konfuzianischen himmlischen Weges und den Regeln der kindlichen Pietät wird das Christentum in China einige unangenehme Anpassungen vorzunehmen haben.<sup>19</sup> Es wird die institutionelle Struktur eingebüßt haben, die es instand gesetzt hätte, dank ihres „Andersseins“ ein befreiender Faktor zu sein und die Kraft zu haben, Kritik zu üben. Tatsächlich aber fehlt ihm nicht nur die Dynamik, innerhalb der chinesischsprechenden Welt wirklich sein spirituelles Wesen zu entfalten, sondern lässt es zu, ständig von nationalistischen und moralistischen Tendenzen dieser Welt aufgesogen zu werden, was seine einzigartige Eigenschaft geschwächt hat, über spirituelle Dinge zu sprechen. Doch innerhalb der chinesischsprechenden Welt gibt es keine ethische Diskussion von der „Andersheit“ der Art, wie sie die ethische Lehre des Christentums

auszeichnet und die ein Anknüpfungspunkt für eine angemessene Erklärung sein könnte. Das Christentum erschien so als bloß eine weitere Spielart einer ethischen Lehre und als ein „ethisches System für die Massen“. Das Christentum versank immer tiefer im Denkprozess der chinesischen Kultur und sorgte auf diese Weise dafür, dass sich die dieser Kultur verbundenen gewohnten Denkpfade immer mehr verfestigten und die ungeheure Kraft der chinesischen Kultur, andere zu assimilieren, nochmals verstärkt wurde. Am Ende dieses Prozesses würde sich das chinesische Christentum nur noch weiter von der letzten Realität seiner eigenen Glaubensüberzeugungen entfernt haben. Liu Xiaofeng meinte, die Mission der sino-christlichen Theologie sei es gewesen, in die von Konfuzianern, Buddhisten und Daoisten ausgeübte Kontrolle über die chinesische Sprache Schneisen zu schlagen, um sicherzustellen, dass das chinesische Denken zu den höchsten Ebenen des zeitgenössischen historischen und philosophischen Denkens Zugang finden möge.

## **VII. Eine unmögliche Art von Theologie**

In jüngerer Zeit hat das chinesische Denken den Ausdruck „westlich“ im Sinne der chinesischen Begriffe von Theorie und Praxis verstanden und dabei zwei Aspekte unterschieden. Der erste betraf „Aufklärung und Rationalismus“, die von verwestlichten Denkschulen akzeptiert wurden, und der zweite war „westliches Christentum“, das von der Schule der „nationalen Reinheit“ abgelehnt wurde. Liu Xiaofeng hat herausgestellt, dass der westliche Geist keineswegs nur rationale Analyse, die Logik der natürlichen Welt und das Streben nach exakter Wissenschaft meint. Ziel der sino-christlichen Theologie ist es immer gewesen, ihre Kritik am rationalistischen Geist der Naturwissenschaften und auch an der nationalistischen Staatsmoral zu verstärken. Es ist Aufgabe der sino-christlichen Theologie zu untersuchen, wie man die christliche Spiritualität dazu benutzen könnte, die moderne Geschichtsphilosophie zu verstehen und die theologischen und politischen Fragen in Bezug auf den rationalen Geist des wissenschaftlichen Rationalismus und der nationalistischen Staatsmoral anzugehen. Liu Xiaofeng sagte: „Wenn die chinesische Sprache selbst nicht imstande ist, sich von der letzten Wirklichkeit des Konfuzianismus und Daoismus zu lösen, dann bleibt alles, was die ‚sino-christliche Theologie‘ zu sagen hat, widersprüchlich, eine Art Unmöglichkeit. Was die sino-christliche Theologie braucht, ist eine linguistische Struktur, welche sie auf chinesischsprachiges Denken anwenden kann, damit dieses den Gottesbegriff aufnehmen kann.“ Das Hauptinteresse der sino-christlichen Theologie sollte nicht darin bestehen, ob es innerhalb der chinesischsprachigen Welt Spuren des christlichen Glaubens gibt oder nicht. Die entscheidende Frage sollte vielmehr sein, ob es Individuen gibt, die als Antwort auf den Fleisch gewordenen Jesus Christus eine Sehnsucht nach persönlicher Befreiung erkennen lassen. Sino-christliche Theologie wird nicht imstande sein, der Versuchung zu widerstehen, die chinesische Kultur anzugreifen. Und aufgrund der fundamen-

talen „Andersheit“ der christlichen Theologie und weil sie im Bewusstsein der Fragen der gegenwärtigen chinesischsprechenden Welt verankert ist, könnte eine chinesischsprachige Theologie den Buddhismus sehr wohl beträchtlich hinter sich lassen. Sino-christliche Theologie macht deutlich, dass das Christentum aus dem Westen kommt, aber auch, was noch viel wichtiger ist, dass es das äußere Erscheinungsbild der „Andersheit“ trägt - einer Andersheit unterschiedlicher Art.

Die sino-christliche Theologie ist eine Theologie, die von der chinesischen Kultur ans Kreuz geschlagen wurde. Die christliche Religion ist ihrem Wesen nach ein „Stein des Anstoßes“. Jeder Kultur gegenüber, ob es sich um die jüdische, griechische, europäische, nordamerikanische oder lateinamerikanische handelt, ist Jesus Christus ein „Außenseiter“, und das Christentum vertritt seine Sache genau um dieses Außenseiters willen. Genau diese „Andersheit“ als Glaubenshaltung muss die christliche Theologie weiterhin bekräftigen. Wenn es um den Umgang mit anderen Kulturen geht, dann gilt das Grundprinzip, dass man aufhören soll, sich als Vermittler zwischen den Kulturen zu gebärden; stattdessen sollte man eine echte Bekehrung zum christlichen Glauben fördern. Das sollte die erste „Flagge“ sein, die die sino-christliche Theologie auf dem Boden des chinesischen Denkens hisst. Sie würde auch den Beginn von Gottes persönlicher Ankunft in der Welt des chinesischen Denkens markieren und ein echtes spirituelles Handeln sein, etwas also, das für die sino-christliche Theologie innerhalb des gegenwärtigen chinesischen Denkens und Sprechens als „Unmöglichkeit“ gelten mag.

<sup>1</sup> Liu Xiaofeng, *Hanyu Shenxue yu Lishi Zhexue* (abgekürzt: Han), Hongkong 2000.

<sup>2</sup> Tan Lizhu, *Cong Jidujiao-de Hanhua Shuokaiqu*, 1997, 89-94.

<sup>3</sup> Vgl. Zhou Zhenfou, *Luoyang Jialan-ji Xiao Yi Jin Yi*, Beijing 2001.

<sup>4</sup> Huang Ruicheng, *Minzu Zhuyi yu Zhonggou Jidujiao-de Xiandai-xing*, in: Daofeng Nr. 15, 83-114.

<sup>5</sup> Zum Beispiel *Zhonghua* (chinesische Theologie), *Huaxia* (imperiale chinesische Theologie), *Zhongguo* (China-Theologie), *Huaren* (Theologie des chinesischen Volkes), *Chjing theology* (die Theologie von Chinas schwieriger Situation), *Rongguan* (harmonische Theologie), *Bentu* (lokale Theologie).

<sup>6</sup> Dasselbe galt für die Akzeptanz des Marxismus. Mao Zedong ging sehr weit darin, dem Marxismus den Anstrich einer „fremden Ideologie“ zu nehmen, und er tarnte ihn als „Sozialismus mit chinesischen Charakterzügen“.

<sup>7</sup> *Jidujiao yu Zhonghua Wenhuia*, in: Zhang Xiping/Zhuo Xiping (Hg.), Bense-zhi Tan, 1.

<sup>8</sup> Shi Yuankang stellte folgende Frage: Haben sich die Standards der chinesischen Kultur bis heute geändert? Vgl. ders., *Cong Zhongguo Wenhua Dao Xiandai-xing: Dianfan Zhuanyi?*, Beijing 2000.

<sup>9</sup> Vgl. Gu Bin/Liu Xiaofeng u.a., *Jidujiao, Rujiao yu Xiandai Zhongguo Geming Jingshen*, Hongkong 1999.

<sup>10</sup> Vorwort des Herausgebers: *Dao yu Yan - Huaxia Wenhua yu Jidu Wenhua Xiangyu*, Shanghai 1995.

<sup>11</sup> Xie Henai, *Zhongguoren-de Zhihiu*, 121.

<sup>12</sup> Vgl. die drei repräsentativen Artikel von Yang Huilin: *Hanyu Jidujiao-de Daode-hua ji qi Jieguo*, in: Dong/Xifang, *Zongjiao Lunli ji Qita*, 1997; *Lunli-hua-de Hanyu Jidujiao yu Jidujiao-de Lunli Yiyi*, in: *Jidujiao Wenhua Xuekan*, Nr. 2, Beijing 1999; *Bendi-hua haish Chujing-hua: Hanyu Yujing-zhong-de Jidujiao Quanshi*, in: *Shijie Zongjiao Yanjiu*, Nr. 1, 2003. Vgl. auch: Chin Ken Pa, *Bendi-hua-de Huigu yu Qiandu*, in: *Furen Daxue Shenxue Lunji*, Nr. 127, 2001, 70-121.

<sup>13</sup> Xing Fuzeng, *Zhonggou Zheng-Jiao Guanxi*, Hongkong 1999.

<sup>14</sup> James C. Livingston, *Xiandai Jidujiao sixiang*, Beijing 1992, 480.

<sup>15</sup> Wu Liming, *Jidujiao yu Zhonggou Shehui Bianqian*, Hongkong 1981, 148-149; Lin Ronghong, *Huaren Shenxue San Da Luxian*, in: Lu Longguang (Hg.), *Jidujiao yu Zhonggou Wenhua-de Xiangyu*, 2001, 38.

<sup>16</sup> Liang Jialing, *Ni Tuosheng-de Rongzhen Shengchu*, Hongkong 2004, Kapitel 3.

<sup>17</sup> *Hanyu Jidujiao-de Daode-hua ji qi Jieguo*, 102.

<sup>18</sup> *Lunli-hua-de Hanyu Jidujiao yu Jidujiao-de Lunli Yiyi*, 228.

<sup>19</sup> Xing Fuzeng, *Wenhua Shiying yu Zhonggou Jidu-tu*, Hongkong 1995, 118 ff.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Bruno Kern M.A.