

## **Sprach- und Denkschwierigkeiten zwischen dem westlichen Christentum und dem chinesischen Denken**

*Hans Waldenfels, Bonn / Essen*

### ***Im Jubiläumsjahr Matteo Riccis***

Am 11. Mai vor 400 Jahren starb 1610 in Peking der italienische Jesuit Matteo Ricci<sup>1</sup>. In der Kulturgeschichte gilt er als einer der großen Brückenbauer zwischen China und der westlichen Welt. Zweifellos ging es ihm um die Verbreitung des Christentums. Die Frage war nur: Wie kann man das Herz der Chinesen erreichen, und was sollte ein Grund sein, dass sie sich für die Botschaft des Christentums öffnen? Für Matteo Ricci und seine Freunde war bald deutlich: Ohne ihr eigenes Interesse an China und dem chinesischen Volk war nicht zu erwarten, dass China sich für den Westen interessieren würde. Es konnte also nur um einen Austausch gehen.

Grundlage eines jeden kulturellen Austausches ist die Kenntnis der fremden Sprachen<sup>2</sup>. Ricci bemühte sich folglich, Chinesisch zu lernen. Was einfach klingt, hat aber doch seine schwierigen Implikationen. Denn der christliche Abendländer kam ja mit einer religiösen Botschaft nach China, sprach von Gott, von seinem Geist, der Seele u.a.m. Wie sollte er sich da im Chinesischen ausdrücken? Im Rückblick wird zumeist daran erinnert, dass das astronomische und naturwissenschaftliche Wissen, das Ricci und seine Gefährten mitbrachten, auf großes Interesse stieß.

Doch wichtiger erscheint nachträglich, wie er mit der religiösen Terminologie verfuhr. Hier kam Ricci früh zu einer grundlegenden Entscheidung, die in der Formel „vom Bonzen zum Gelehrten“ ihren Widerhall findet. Konkret heißt das: Ricci, der anfangs wohl stark auf die Religiosität des Volkes achtete und als Ordensmann in buddhistischen Mönchen und Anhängern des Daoismus repräsentative Gestalten der chinesischen Religiosität erblickte, erkannte bald, dass die geistige Führung eines Volkes von den Intellektuellen, den wissenschaftlich und politisch Einflussreichen ausgeht. Hier spielte dann der Konfuzianismus die maßgebliche Rolle. Ricci traf also

---

<sup>1</sup> Vgl. C. v Collani, Art. Ricci, Matteo: RGG<sup>4</sup> 7: 502f.; zur Begegnung des neuzeitlichen Christentums mit China vgl. die Werke von J. Gernet, Die chinesische Welt. Die Geschichte Chinas von den Anfängen bis zur Jetztzeit. Frankfurt <sup>2</sup>1983, 381-389; und: Christus kam bis nach China. Eine erste Begegnung und ihr Scheitern. Zürich / München 1984; auch R. P. Kramers, Art. Christliche Missionen, in W. Franke / B. Staiger (Hg.), China Handbuch. Düsseldorf 1974, 235-240..

<sup>2</sup> Es fällt auf, dass Gernet auf die Sprachproblematik kaum zu sprechen kommt.

zwischen verschiedenen religiösen Optionen eine Auswahl und setzte mehr auf die gesellschaftsprägende Kraft der konfuzianischen Ethik als auf die weltabgewandten und teilweise esoterischen Züge buddhistischer und daoistischer Spiritualität und Mystik.

Wie umstritten die Entscheidung der Jesuiten war, zeigte sich in dem bis in den Anfang des 18. Jahrhunderts andauernden so genannten „Ritenstreit“. Unter diesem Namen sind die Auseinandersetzungen über die Einschätzung der Riten zur Ahnenverehrung und zur Verehrung des Konfuzius, aber auch der Streit um die Gottesnamen zusammengefasst. Der Streit wurde anfangs zwischen den Jesuiten selbst ausgetragen, dann zwischen den Jesuiten auf der einen Seite und den Dominikanern und Franziskanern, später auch den Mitgliedern der Missions Étrangères de Paris auf der anderen Seite, schließlich zwischen der römischen Kurie und dem chinesischen Kaiserhof, also zwischen Kirche und Staat<sup>3</sup>. Ein bitteres Ergebnis dieser Entwicklung ist, dass das Christentum für den Großteil der Chinesen eine „Fremdreligion“ geblieben ist und der Staat ihm in seinen im Ausland befindlichen Zentren (Rom, Genf, Konstantinopel/Istanbul, Moskau u.a.) bis heute mit Misstrauen begegnet. Schon deshalb ist es sinnvoll, die Sprach- und Denkschwierigkeiten zwischen westlichem Christentum und chinesischem Denken zu thematisieren; sie zeitigen bis auf den heutigen Tag ihre ungunstigen Wirkungen.

### ***Der Denk- und Sprachrahmen des abendländischen Christentums***

Gründer des Christentums ist am Anfang der abendländischen Zeitrechnung der Jude Jesus von Nazareth<sup>4</sup>. Seine Jünger erblickten in ihm den erwarteten Retter, den „Messias“, griechisch den „*Christós*“. Entsprechend werden die Anhänger der Religion bis heute „Christen“ genannt. Anfängliches Gebiet der Ausbreitung war das Römische Reich rund um das so genannte „Mittelmeer“. Palästina, das Land Jesu, war mit seinen semitischen Sprachen Hebräisch und Aramäisch ein von Rom besetztes Land. Die gemeinsame Sprache (*koinē*) des Reiches war zunächst das Griechische, später das Lateinische.

<sup>3</sup> Vgl. dazu C. von Collani, Art. Ritenstreit I: RGG<sup>4</sup> 7: 530- 532. Dass Jesuiten sich auch mit dem Daoismus befasst haben, zeigen die Studien C. v. Collanis zu Joachim Bouvet (1656-1730) vgl. ihr Werk: P.Joachim Bouvet S.J. Sein Leben und sein Werk. Nettetal 1985; und: Uroffenbarung und Daoismus. Jesuitische Missionshermeneutik des Daoismus. Eingeleitet, erstmalig herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von C. v. Collani, H. Holz, K. Wegmann. Bochum 2008.

<sup>4</sup> Zum Folgenden ausführlicher H.Waldenfels, Das Christentum, in H. R. Yousefi / H. Waldenfels / W. Gantke (Hg.), Wege zur Religion. Aspekte – Grundprobleme – Ergänzende Perspektiven. Nordhausen 2010, 237-266,

Die Verkündigung des Christentums konzentrierte sich von Anfang an auf das Leben Jesu, seine Weise des Sprechens in Geschichten und Gleichnissen, auf sein Wirken, den Widerstand in seinem Volk, seinen gewaltsamen Tod und die Überzeugung von seinem Fortleben über den Tod hinaus („Auferstehung“). Von Anfang an spielte sein Anspruch, mit Gott aufs Innigste verbunden zu sein, eine zentrale Rolle. Für die Interpretation seines Lebens und Sterbens war der hochgebildete Jude Paulus von großer Bedeutung. Die Wiedergabe des Jesuslebens in den Evangelien und die Briefe des Paulus bilden – zusammen mit einigen anderen Schriften - den normativen Schriftkodex des Christentums, das Neue Testament. Da Jesus selbst sehr stark aus der Heiligen Schrift seines Volkes lebte, ist diese der Heiligen Schrift der Christenheit als Altes Testament beigefügt. Altes und Neues Testament zusammen bilden die Bibel, für Christen das „Buch“ schlechthin.

Während die Schriften des Alten Testaments in ihrer Mehrzahl in hebräischer Sprache abgefasst sind, war die Sprache des Neuen Testaments von Anfang an das Griechische. Die alttestamentlichen Schriften lagen aber zur Zeit Jesu bereits in griechischer Übersetzung („Septuaginta“) vor. Das Ringen um ein vertieftes Verständnis der Gestalt Jesu und seines Wirkens geschah dann in der griechischen Sprache. Die intellektuellen Klärungen verlagerten entsprechend in den Einflussbereich der griechischen Philosophie. Jedenfalls ist in den terminologischen Klärungen der frühen Konzilien, also der offiziellen, zur Klärung doktrinärer Streitfragen einberufenen Kirchenversammlungen, vor allem in Nikaia 325 und Chalkedon 451, ihr Einfluss nicht zu übersehen. Im Rückblick ist daher von der Hellenisierung des Christentums die Rede. Dass das griechische Denken in der Folgezeit das semitisch-jüdische Denken stark überlagert hat, ist nicht zu leugnen.

### ***Zur Sprachproblematik in pluralistischer Zeit***

Inzwischen leben wir in einer Zeit, in der aufgrund der medialen Revolutionen – Telefon, Television, Internet, e-Mail etc. – die Vernetzung der Welt rasant fortschreitet. Auch die Erkenntnis, dass es neben der mediterranen Welt das unendliche Reich der Mitte China gibt, ist selbst bereits Geschichte. Heute ist die Auseinandersetzung mit einer nicht nur politisch und ökonomisch, sondern auch kulturell und religiös polyzentrischen und globalisierten Welt unausweichlich. Immer

noch wird zu wenig beachtet, dass in den geistigen Auseinandersetzungen die Sprachen in ihrer Pluralität eine entscheidende Rolle spielen<sup>5</sup>.

Es reicht deshalb nicht aus, über Sprache (im Singular) und Sprachlichkeit, also über die menschliche Sprachfähigkeit, zu philosophieren. Es reicht schon gar nicht aus, aus europäisch-philosophischen Denksystemen, etwa im Durchgang von Kant über Schelling und Fichte zu Hegel, Husserl und Heidegger philosophische Grundbegriffe zu nehmen und nach äquivalenten Ansätzen in fremdkulturellen Konzeptionen zu suchen. Wir müssen uns konkret mit den Sprachen, die die Menschen sprechen, beschäftigen. Hier genügt es dann nicht, einfach Vokabeln zu lernen, sondern man muss sich auf die fremden Sprachstrukturen, die Schrift, die Phonetik einlassen. Wichtig ist die Grammatik bzw. die Syntax. Wie werden im Chinesischen Sätze gebildet? Welche Rolle spielen Subjekt und Prädikat? Wie geht man mit Pronomina um, mit ich und du, er-sie-es und ihrem Plural -, mit der Kopula „ist“, mit den Zeitverhältnissen u.a.m.? Nur wo der konkreten Sprache Aufmerksamkeit geschenkt wird, wird deutlich, dass sich in den Sprachen Welten und Weltanschauungen verbergen

Ich selbst habe das Chinesische nicht gelernt, doch ein gewisser Sinn für die Eigentümlichkeit der chinesischen Sprache erschließt sich mir vom Japanischen her. Diese Sprache hat bekanntlich von den Chinesen die Bildsprache, die Piktogramme, übernommen. Bei meinen Besuchen in China habe ich daher immer versucht, über die Bildzeichen ein wenig hinter den möglichen Sinn von Plakaten und Anschlägen zu kommen<sup>6</sup>.

Die Frage ist also: Welche Rolle spielen die Sprachen und die in ihnen verborgenen Denkstrukturen für die Begegnung von abendländischem Christentum und chinesischem Denken, westlichem und östlichem Denken? Im Hinblick auf das Christentum kann man außerdem fragen: Wieviel Griechisch und Latein muss ein Inder oder Afrikaner oder ein Chinese lernen, um das Christentum verstehen zu können? Es fragt sich auch: Wieweit gehört das Christentum eigentlich den Abendländern? Schließlich ist es während der ganzen Neuzeit weltweit mit dem Anspruch aufgetreten ist, die entscheidende Heilsbotschaft für die ganze Welt zu haben und die maßgeblichen Antworten auf die Sinnfragen der Menschen zu

---

<sup>5</sup> Vgl. zum Folgenden ausführlicher *H. Waldenfels*, Gottes Wort in der Fremde. Theologische Versuche II. Bonn 1997, Teil I: Sprachen als Brücken in die Fremde: 7-164.

<sup>6</sup> Vgl. dazu Metapher und Gleichnis, erläutert an der fernöstlichen Sprachgestalt, in *H. Waldenfels*, Gottes Wort (Anm.5) 129-153, und: Hermeneutik interkultureller Begegnung. Christentum und chinesisches Denken. Eine Fallstudie: ebd. 436-457.

kennen. Wenn das wirklich der Fall ist, müssen Christen sich fragen lassen, wie es Menschen anderer Kulturen und Denktraditionen gelingen kann, sich mit ihren Fragen in den Antworten des Christentums wiederzuerkennen. Müssen Menschen anderer Kulturen ihre Identität aufgeben und gleichsam eine neue, fremde Identität annehmen, um das Christentum verstehen und annehmen zu können? Westliche Kirchenleute antworten darauf immer entsetzt: Natürlich braucht niemand seine Identität aufzugeben. Doch so einfach ist die Sache nicht. Ist nicht von „Bekehrung“ (griech. *metanoia* = Umdenken, neues Denken) die Rede? Nach meiner Meinung haben viele Abendländer die volle Brisanz der Sache noch längst nicht erfasst.

Vor gut 50 Jahren hat der deutsche Religionsphilosoph und Theologe Gottlieb Söhngen, Lehrer Joseph Ratzingers, des heutigen Papstes, zu bedenken gegeben<sup>7</sup>:

„Es kann nicht gut bestritten werden: Gäbe es eine chinesische oder sonst eine ostasiatische Theologie von Größe, dann könnte diese Theologie nicht mit der abendländisch-morgenländischen Theologie gestaltmäßig zusammengeordnet werden; und die Unterscheidung wäre die Unterscheidung des Weges. Der Weg einer wahrhaft christlichen Theologie aus ursprünglich chinesischem Geist würde nicht der abendländische Weg sein.

Eine wahrhaft christliche Theologie aus ursprünglich chinesischem Geist würde sich zwar vor den abendländischen Geist und Weg der abendländisch-christlichen Theologie gestellt sehen. Denn dieser Geist und Weg ist nun einmal für alle Welt und alle Völker eine geistige Schöpfung, an der nur vorübergehen wird, wer selbst noch nicht zu seinem Geist erwacht ist. Denn Geist lebt vom Gespräch mit anderem Geist, auch ein Volksgeist; und der Weg des Geistes ist nach *Hegels* Wort immer auch der Umweg, der Umweg über anderen fremden Geist, damit der Geist zu sich selbst zurückfinde, weil Geist nur in der Wesentlichkeit der Vermittlung seine Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit als geistigen, substantiellen Gehalt gewinnt und erarbeitet. Aber die Chinesen sind schon längst zu ihrem Geist erwacht, zu so etwas, das wir eine Hochkultur nennen. Und daraus ergibt sich: Die Auseinandersetzung zwischen chinesischem und abendländischem Geist kann auch auf theologischem Feld nicht vom abendländischen Geist her geschehen, was denn doch wir angeblich höher gebildeten Europäer den Chinesen vormachen müssten und vielleicht auch gerne vormachen möchten. Und was dabei herauskäme, wäre im Grunde genommen so etwas wie die Chinoiserien des Spätbarock und Rokoko oder wie *Mozarts* Türkische Sonate, deren Türkisches nur eine Maske und Spielerei ist, wie denn auch die Münchener und zugereisten Wahlmünchener keine Chinesen werden, weil sie in ihrem Englischen Garten einen Chinesischen Turm und im Nymphenburger Park eine Pagodenburg haben und lieben. Es geht nicht anders, als dass die Chinesen und andere Ostasiaten sich von ihrem fernöstlichen Denken her mit dem abendländischen Weg christlicher Theologie

<sup>7</sup> G.Söhngen, Der Weg der abendländischen Theologie. Grundgedanken zu einer Theologie des „Weges“. München 1959, 23-25. Mit der Nennung des „Weges“ trifft Söhngen einen der zentralen chinesischen Denkanstöße, die im chinesischen *Dao* (道) Ausdruck findet. Wie der griechische *Logos* in seinen unausschöpflichen Bedeutungen ist *Dao* (道) einer jener Ansätze, der in die Tiefe des chinesischen Geistes führt. Vgl. H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie. Paderborn 2005, 100f. (Söhngen); 377-381 (Weg).

auseinandersetzen und darüber nicht ein Gemisch halb und halb, gleichsam ein Hühnerragout halb, zu Werke bringen, sondern das Ganze einer neuen Wesensgestalt christlicher Theologie, nämlich einen fernöstlichen Weg einer Theologie, deren Fernöstliches gerade darum für uns fühlbar würde, dass uns Abendländern zunächst und noch lange Hören und Sehen verginge, eben weil Auge und Ohr des abendländischen Geistes sich seit den griechischen Philosophen auf anderen Wegen gebildet hat."

### **Grenzen und Chancen der Sprachen**

Ähnliche Äußerungen hat es immer wieder gegeben. Lily Abegg veröffentlichte 1970 ihr Buch *Ostasien denkt anders*<sup>8</sup>. Elmar Holenstein meint: *China ist nicht ganz anders*<sup>9</sup>. Er betont die Chancen, die sich dadurch eröffnen, dass der Mensch andere Sprachen lernen kann. Je nachdem, wie er sich in einer fremden Sprache bewegen kann und heimisch fühlt, kann er seinen eigenen Standpunkt verlassen und Dinge aus einer anderen, ungewohnten, vielleicht gar gegensätzlichen, jedenfalls fremden Perspektive wahrnehmen und beurteilen. Bewusst vollzogene Perspektivenwechsel führen aber dahin, dass der eigene Standpunkt und das eigene Denken relativiert werden. Man wird auf die Grenzen der eigenen Sichtweise aufmerksam. Jede Sprache impliziert immer beides: Begrenztheit und die Wahrnehmung oder das Verlangen nach einem möglichen Darüberhinaus. Reichtum und Armut liegen im Bereich des Sprachlichen oft dicht beieinander. Schon im Alltag machen wir oft die bittere Erfahrung, dass wir unserem Gegenüber etwas mitteilen wollen und auch könnten, jedoch unfähig sind, den geeigneten Ausdruck und die richtige Sprache zu finden.

Was wir im alltäglichen Leben erfahren, zeigt sich auch, wo es um gesellschaftliche, kulturelle, philosophische, ethische und religiöse Fragen geht. Heute wird auf fast inflationäre Weise von Dialog gesprochen. Doch dass es bei den Gesprächspartnern oft an den nötigen Voraussetzungen für einen Dialog fehlt, wird nicht selten übersehen.

Ich möchte das an einem Beispiel aus dem politischen Bereich erläutern. Immer wieder wird führenden Politikern bei einem Chinabesuch die Bitte oder der Auftrag mitgegeben, die politischen Führer Chinas auf die Einhaltung der Menschenrechte anzusprechen. Dass dieses ein prekäres Thema ist, ist allen Beteiligten bewusst.

<sup>8</sup> Vgl. L. Abegg, *Ostasien denkt anders*. Eine Analyse des west-östlichen Gegensatzes. München / Wien / Basel 1970.

<sup>9</sup> Vgl. E. Holenstein, *China ist nicht ganz anders*. Vier Essays in global vergleichender Kulturgeschichte. Zürich 2009; darin der Essay: Chinesisches in europäischen Alphabetschriften. Ein Versuch in vergleichender Schriftgeschichte: 99-173..

Häufig erregt schon die Erwähnung des Problems Unmut auf der Seite der Adressaten. Dass die Menschenrechtskonzeptionen in Ost und West aufgrund unterschiedlicher Anthropologien nicht einfach gleichzusetzen sind, kommt aber offensichtlich immer noch zu wenigen in den Sinn. Westliche Vertreter gehen davon aus, dass Mensch = Mensch ist und folglich unter Menschenrechten überall in der Welt dasselbe verstanden wird. So richtig das grundsätzlich ist, so wichtig wäre es trotzdem, genauer nach den Ursachen des Widerstandes auf der angesprochenen Seite zu forschen. Natürlich sind dann die verschiedenen Rechtsordnungen und Moralvorstellungen, die Gesellschaftssysteme und Weltanschauungen zu bedenken. Doch bei alledem sind die Sprachen die vermittelnden Zugänge zu den Denkstrukturen der Völker. Sie dürfen folglich nicht ohne Schaden für ein volles wechselseitiges Verstehen übersprungen werden und gehören als solche auf die Tagesordnung.

### ***Von der Theologie zur Kulturanthropologie***

Das älteste Zeugnis christlich-chinesischer Begegnung ist die zu Beginn des 17. Jahrhunderts entdeckte Stele aus Xi'an. Sie wird auf das Jahr 781 datiert und geht auf die Zeit zurück, als auf der berühmten Seidenstraße zwischen Damaskus und Xi'an ein lebhafter Handelsaustausch stattfand und christliche Missionare, nestorianische Syrer, erstmals den Weg nach China fanden<sup>10</sup>. In seiner Bonner Dissertation hat der chinesische Philosoph Xu Longfei detailliert aufgezeigt, wie der Verfasser des Textes der Stele darum gerungen hat, eine angemessene chinesische Terminologie für die Begegnung des Christentums mit dem chinesischen Volk zu finden<sup>11</sup>. Er hat deshalb den Text der Stele nicht nur neu übersetzt, sondern sprachanalytisch auf Anknüpfungen und Anleihen in der chinesischen Sprachwelt hin untersucht. Es ging damals vor allem um christlich-theologische Grundbegriffe wie Gott, Heiliger Geist, Dreifaltigkeit, auch um die Möglichkeiten, das Leben Jesu verständlich darzustellen. Anknüpfungspunkte sah der damalige Verfasser offensichtlich zunächst im buddhistischen und daoistischen Umfeld. Erst danach versuchte er es für das Wort Gott mit einer neuen Übersetzung.

Eine ähnlich gründliche Arbeit, wie sie Xu Longfei für die Stele aus Xi'an vorgelegt hat, steht meines Wissens für Ricci und seine Zeitgenossen aus. Für das Gespräch

<sup>10</sup> Vgl. H.-J. Klimkeit, Die Seidenstraße. Handelsstraße und Kulturbrücke zwischen Morgen- und Abendland. Köln 1988.

<sup>11</sup> Vgl. X. Longfei, Die nestorianische Stele in Xi'an. Begegnung von Christentum und chinesischer Kultur. Bonn 2004.

zwischen Christentum und chinesischem Denken sind aber nach wie vor mehrere Fragepunkte zu bedenken.

- Im Blick auf das Christentum und seine Lehre lässt sich fragen, ob nicht anstelle der aus der griechischen Philosophie entlehnten theologischen Begriffe genuin chinesische Ansätze in Vorschlag gebracht werden könnten und müssten. Dass es gerade im Raum der Ethik Berührungen zwischen Christentum und Konfuzianismus gibt, ist wiederholt festgestellt worden<sup>12</sup>. Freilich ist hier genauer zu prüfen, auf welche Gestalt des Konfuzianismus heute zurückgegriffen werden kann, zumal sich dieser im Laufe der Zeit weiterentwickelt hat<sup>13</sup>. Dieser Ansatz bietet sich schon deshalb an, weil in der Geschichte Chinas die Praxis menschlichen Lebens aufs Ganze höher eingeschätzt wird als spekulative Erörterungen.
- Dem neuzeitlichen Menschen ganz allgemein, nicht nur dem Chinesen drängt sich aber dann heute die anthropologische Fragestellung stärker auf als die theologische. Das gilt auch für die neuere christliche Theologie im Westen. In ihr hat sich ein deutlicher Schwenk zur anthropologischen Frage vollzogen, so dass die Frage nach Gott – *als* Frage - der Frage nach dem Menschen nachgeordnet erscheint. Das hat zur Folge, dass die christliche Theologie sich heute in hohem Maße auf das Gespräch mit den anthropologischen Fächern einlässt, neben der Philosophie mit Soziologie und Psychologie.
- Da heute die Begegnung der Kulturen überall auf der Tagesordnung steht, kommt kein Land an den grundlegenden Fragen nach der Begründung menschlichen Lebens, der Ausrichtung der menschlichen Gesellschaft, aber auch nach dem Umgang mit unterschiedlichen Denk- und Verhaltensmustern vorbei. Bevor also die Vertreter der Religionen die wichtige Frage nach Gott und dem Absoluten stellen und die Möglichkeiten erörtern, wie in der chinesischen Sprache verständlich und korrekt von Gott gesprochen wird, ist nach dem Menschen zu fragen. Ist er am Ende rein biologisch, medizinisch, technologisch, in DNA-Analysen und anderen Codes zu bestimmen? Was ist der einzelne Mensch? Worin besteht seine Würde und Größe? Hat er überhaupt Größe? Oder ist das Individuum am Ende nur ein austauschbares Glied in der großen Maschine Welt, das nach seinem Verfall durch ein anderes ersetzt werden kann? Was aber ist die Welt?

Die katholische Kirche hat im 2. Vatikanischen Konzil an mehreren Stellen die Menschheitsfragen artikuliert. So heißt es in der Pastoralkonstitution über die Kirche

<sup>12</sup> Vgl. J. Ching, Konfuzianismus und Christentum. Mainz 1977.

<sup>13</sup> Nach wie vor lesenswert ist W. Bauer, China und die Hoffnung auf Glück. München 1971.



in der Welt von heute *Gaudium et spes* Nr. 10, nachdem zuvor die Fortschritte und der Wandlungsprozess unserer Zeit thematisiert wurden:

„Was ist der Mensch? Was ist der Sinn des Schmerzes, des Bösen, der Tod – alles Dinge, die trotz solchen Fortschritts noch immer weiterbestehen? Wozu diese Siege, wenn sie so teuer erkaufte werden mussten? Was kann der Mensch der Gesellschaft geben, was von ihr erwarten? Was kommt nach diesem irdischen Leben?“

Ähnlich sagt die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate* Nr. 1:

„Die Menschen erwarten von den verschiedenen Religionen Antwort auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins, die heute wie von je die Herzen der Menschen im tiefsten bewegen: Was ist der Mensch? Was ist Sinn und Ziel unseres Lebens? Was ist das Gute, was die Sünde? Woher kommt das Leid, und welchen Sinn hat es? Was ist der Weg zum wahren Glück? Was ist der Tod, das Gericht und die Vergeltung nach dem Tode? Und schließlich: Was ist jenes letzte und unsagbare Geheimnis unserer Existenz, aus dem wir kommen und wohin wir gehen?“

Die Frage stellt sich: Wer trägt am Ende die Verantwortung für alles, was ist? Aber dann auch: Was ist das überhaupt: Verantwortung? Allgemein gesellschaftlich bzw. politisch sind wir hier sehr schnell wieder bei der Frage der Menschenrechte<sup>14</sup>. Doch sinnvollerweise fragt man zunächst nach dem Wesen des Menschen.

### ***Der Mensch – das Wesen-dazwischen***

Die japanische Sprache bezeichnet den Menschen als *hito* (人), aber auch als *ningen*, geschrieben 人間 mit den Zeichen 人 für „Mensch“ + 間 für „Tor, durch das die Sonne oder der Mond scheint“ = zwischen, - Ausdruck dafür, dass der Mensch ein „Wesen-dazwischen“ ist<sup>15</sup>. Das Doppelzeichen ist natürlich ursprünglich chinesisch. Im Chinesischen wird es *ren-jian* gelesen, bedeutet aber dann die Welt des Menschen. Der Mensch bleibt auch hier mitten dazwischen.

Der Begriff des Dazwischen ist uns auch in Europa nicht fremd. Es findet seinen stärksten Ausdruck in dem aus dem Lateinischen stammenden Begriff *Inter-esse*, wörtlich übersetzt: „Dazwischen-sein“. In den westlichen Sprachen ist das *inter-*inzwischen überall zu finden. Wir leben *international, interkontinental, interkulturell,*

<sup>14</sup> Vgl. S.-U. Müller, Konzeptionen der Menschenrechte im China des 20. Jahrhunderts. Hamburg 1997.

<sup>15</sup> Vgl. zum Folgenden aus einem anderen Gesichtswinkel meine Ausführungen: Natur und ethisches Verhalten. Im Verständnis asiatischen Denkens, in C. Böttigheimer / N. Fischer / M. Gerwing (Hg.), Sein und Sollen des Menschen. Zum göttlich-freien Konzept vom Menschen. Münster 2009, 221-239; zum Personverständnis auch: Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum. Freiburg / Basel / Wien 31980, 105-119.

*interreligiös, interkonfessionell, interdisziplinär, interpersonal* und sind auf andere Weise im *inter-* tätig oder im Internet vernetzt.

Welche Konsequenzen das für die Wesenbestimmung des Menschen hat, wird aber nach wie vor zu wenig bedacht, wenn man ihn mit dem ursprünglich westlichen Begriff als „Person“ bezeichnet<sup>16</sup>. Grundlegend für das Verständnis des Personseins ist die bis heute wirksame Definition des spätantiken Philosophen Boëthius (ca. 480-524): „*persona est naturae rationalis individua substantia*“ (= „individuelle Substanz einer rationalen Natur“)<sup>17</sup>. Damit sind Rationalität und Individualität die beiden Wesenselemente der Person. Der einzelne Mensch ist folglich das verantwortliche Subjekt seines moralischen Handelns. Ihm gebührt Respekt und Würde. Achtet man auf die Rede von der Person in den modernen politischen Dokumenten, wird klar, dass es um den einzelnen Menschen, das Individuum geht.

Dass der Mensch immer auch ein gesellschaftliches, relational geprägtes Wesen ist, lässt sich natürlich auch in der abendländischen Geschichte verfolgen. Doch dass er als solcher immer zugleich ein dialogisches Wesen ist, das in den Verhältnissen von Ich und Du und Wir lebt und der Personbegriff in diese Richtung aufzusprengen ist, ist erst seit Beginn des 20. Jahrhunderts philosophisch neu zu Bewusstsein gekommen<sup>18</sup>. Selbst wenn das Moment der Relationalität in der Dialog-Philosophie wie auch in der Sprachphilosophie seinen Ort gefunden hat, kann man nicht behaupten, dass die Relationalität philosophisch gleichwesentlich mit Individualität und Rationalität in die Definition der Person eingebracht worden ist.

Das wird nicht zuletzt deutlich, wenn man auf die Entwicklung des Personbegriffs in der christlichen Theologie achtet<sup>19</sup>. In seiner Analyse der Vätertheologie und der mittelalterlichen Theologie, vor allem bei Richard von Sankt Viktor und Thomas von Aquin, kommt der Freiburger Theologe Gisbert Greshake zu dem Ergebnis<sup>20</sup>:

„Person ist:

- (1) *subsistentia*, einmaliger Seinsakt, In-sich-Sein, Für-sich-Sein. Selbst-Verfügung;
- (2) *ex-istentia*, Seinsempfang *vom* und Seinsgabe *an den* anderen, *relatio*, d.h. einmalige Beziehung zu anderen Personen, eine Beziehung, die zwar unterscheidet, die aber gerade deshalb unterscheidet, um zur Einheit zu verbinden, um *Communio* (= Gemeinschaft –H.W.) zu konstituieren.

<sup>16</sup> Zur Geschichte des Begriffs vgl. Art. Person: HWPh 7: 270-338.

<sup>17</sup> Vgl. zu Boëthius *M. Fuhrmann*, ebd. 279f.

<sup>18</sup> Vgl. *J. Heinrichs*, Art. Dialog: HWPh 2: 226-29.

<sup>19</sup> Vgl. dazu *G. Greshake*, Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie. Freiburg 1997, 47-216, vor allem 90-94, 104-111; auch Art. Person II (*G. Greshake*): LThK<sup>3</sup> 8: 46-50; Art. Person IV und V (*E. Herms*): RGG<sup>4</sup> 6: 1123-1129.

<sup>20</sup> *G. Greshake*, Gott (Anm. 19), 125.

Inkommunikabler Selbstand und kommunizierende Relationalität machen also das Wesen von Person aus. Damit finden wir die beiden Grundaussagen über die Person wieder, die schon in der christlichen Antike im Zusammenhang mit dem Trinitätsglauben entdeckt wurden.“

Angesichts dieses Befundes fragt Greshake:

„Stehen diese beiden Dimensionen nun nebeneinander, oder zeigt sich im Blick auf den trinitarischen Gott nicht gerade, dass Person Selbstand in Relation zu anderen ist, bzw. noch schärfer formuliert, Selbstand vermittelt durch Relation und – umgekehrt – Relationalität vermittelt durch eigenständiges Selbstsein?“

Seine Antwort geht erwartungsgemäß in die zweite Richtung<sup>21</sup>: Die Individualität, der Selbstand, die Eigenständigkeit des einzelnen Menschen sind begründet und verankert in seiner Relationalität, seiner Eingebundenheit und Vernetztheit in ein Bezugsgefüge, das immer über den Einzelnen als Einzelnen hinausweist<sup>22</sup>.

Der Exkurs in die christliche Theologiegeschichte zeigt, dass die philosophische Entwicklung des abendländischen Personbegriffs – zumindest aus der Sicht außereuropäischer Kulturen - nicht unwesentlich von einer Engführung zum Individuum, später zum Subjekt und zum Ego bestimmt ist. Die Konzentration auf das Subjekt bedeutete zunächst Konzentration auf die eigene Subjekthaftigkeit, also das eigene Ich in Autonomie und Verantwortlichkeit. Die Aufgipfelung des cartesianischen Zweifels im „*Cogito ergo sum*“ (= „Ich denke, also bin ich“) zu Beginn der Neuzeit unterstreicht diese Entwicklung.

In positiver Sicht hat dieser Prozess zweifellos dazu beigetragen, dass in der westlichen Welt bis heute der einzelne Mensch in seiner Würde herausgestellt bleibt. Die heftigen Diskussionen um den Anfang menschlichen Lebens und seine vielfältigen Manipulationen wie auch um das Ende des Lebens und den würdigen Umgang mit Sterben und Tod, die Sensibilität für Behinderungen und Behinderte, für Menschen, die gesellschaftlich marginalisiert werden, – all das hat hier seine unverkennbaren Wurzeln. Das abendländische Verständnis von Menschenrechten und Menschenwürde gründet in dieser Vorstellung.

<sup>21</sup> Theologisch ist die Personfrage für Greshake am Ende in umgekehrter Weise anzugehen. Er schreibt: „Es ist mithin nicht so, dass von der geschöpflichen Person-Erfahrung auf das Personsein Gottes geschlossen wurde bzw. zu schließen ist. Vielmehr gilt *umgekehrt* – sowohl aufgrund der historischen Entwicklung des Personenverständnisses wie auch im Blick auf die theologische Analogielehre -, dass das menschliche Personsein sich als ein schwaches Gleichnis göttlicher Personalität zeigt. Was Personalität *im eigentlichen Sinn* ist, verwirklicht sich in voller Weise nur in Gottes unendlichem Sein.“ (ebd. 173)

<sup>22</sup> Der Gedanke ließe sich vertiefen, wenn man auf die christliche Schöpfungstheologie mit ihrer Betonung der Schaffung des Menschen nach dem „Bild Gottes“ (Gen 1,27) eingeht.

Dennoch darf nicht übersehen werden, dass jede Betonung des Einzelnen zur Egozentrik führen kann und damit für kritische und negative Entwicklungen offen ist. Zur individuellen Egozentrik gesellen sich dann auch Formen gesellschaftlicher Egoismen. Hier wächst heute – parallel zu den Bemühungen um den Schutz individuellen Lebens auf der einen Seite – eine entsprechende Sensibilität für die Fehlewicklungen im gesellschaftlich-kulturellen Raum auf der anderen Seite. Viele außereuropäische Länder wehren sich gegen das Überlegenheitsgefühl und das Herrschaftsgebaren der westlichen Welt und weisen es zurück. Ausdruck findet diese Haltung in der Kritik an der so genannten „Eurozentrik“<sup>23</sup>.

Aus dieser Perspektive kann man im Blick auf das chinesisch-japanische Verständnis vom Menschen mit gutem Recht fragen: Ist der im durchschnittlichen westlichen Personverständnis übersehene Sinn für das Beziehungsgefüge, in dem jeder Mensch von Anfang an in Menschheit, Welt und Kosmos lebt, im Osten nicht stärker ausgebildet als im Westen? Ist es von da aus nicht verständlich, dass sich Chinesen gegen die ständigen Ermahnungen im Bereich der Menschenrechte zunächst einmal zur Wehr setzen?

Tatsächlich definieren sich fernöstliche Menschen in hohem Maße aus den Beziehungen, in denen sie leben. Wir erinnern nur an die aus der konfuzianischen Gesellschaftsordnung bekannten „fünf Beziehungen“ (chin. 五伦 *wulun*) zwischen Eltern und Kindern, Herrscher und Untertanen, Ehemann und Ehefrau, älterem und jüngerem Bruder, Freund und Freund. Xu Longfei zitiert zustimmend Wolfgang Bauer, wonach das klassische Chinesisch zwischen „Ich“ und „Wir“ nicht deutlich unterscheidet, und Bauer dann festhält<sup>24</sup>:

„Diese verschwimmenden Grenzen banden das chinesische Ich von vornherein an das ‚Wir‘, einen Begriff, der seiner Vorstellung nach ohnehin ein sehr merkwürdiges Wortgebilde ist – vereint er doch in dem unschuldigen Plural Dinge, die kaum von radikalerer Gegensätzlichkeit sein könnten: Das ‚Ich‘, das es für jeden nur einmal gibt, und das ‚Du‘, das jeder nur in einem beschränkten Kreis findet, ja selbst das ‚Er-Sie-Es‘, das sich auf alle Menschen, ja auf alle Lebewesen bezieht, wenn nicht sogar auf alles, was Existenz besitzt. Denn ‚Wir‘ kann auch ‚jedermann‘ und damit eigentlich für alles stehen. Im ‚Wir‘ beginnen die Konturen des Ichs zu schmelzen, nicht weniger aber die Mauern, die das Ich sonst in seiner Vereinzelung umschließen.“

Im westlichen Personverständnis liegt also der Akzent auf der Individualität, die bis zu einer Mitmenschen und Natur vergessenden, ja im Extremfall sogar zerstörenden

<sup>23</sup> Vgl. gl. *H. Waldenfels*, Art. Eurozentrismus: LThK<sup>3</sup> 3:1005..

<sup>24</sup> *Xu Longfei* (Anm. 11) 92 mit Zitat aus *W. Bauer*, *Das Antlitz Chinas*. Wien 1990, 31.

Egozentrik führen kann, während im östlichen Verständnis des Menschen die Eingebundenheit und Vernetzung in das vielfältige Relationsgefüge so beherrschend sein kann, dass der Einzelne am Ende seines unaufgebbaren Wertes und folglich seiner Würde verlustig gehen kann<sup>25</sup>.

### **Zusammenfassung I**

Ausgangspunkt unserer Überlegungen sind Sprach- und Denkschwierigkeiten zwischen dem westlichen Christentum und dem chinesischen Denken. Bis heute ist das Christentum für den Fernen Osten eine Fremdreigion. Die Fremdheit habe ich aber bewusst nicht an religiösen Begriffen und Inhalten erläutert, sondern an dem zentralen Begriff der Person.

Bei genauerer Betrachtung ist der Begriff aus der westlichen Denktradition nach Fernost exportiert worden. Im durchschnittlichen westlichen Verständnis ist „Person“ Ausdruck für den einzelnen Mensch. In der christlichen Theologie impliziert er dagegen Individualität und Relationalität. Da das chinesische Verständnis des Menschen viel stärker von den vielfältigen Beziehungen und Vernetzungen des Menschen geprägt ist, kommt der christliche Begriff dem chinesischen Menschenverständnis in vieler Hinsicht nahe.

Das Fallbeispiel zeigt zugleich, wie wichtig es ist, dass bei einem interkulturellen Diskurs auf beiden Seiten die Voraussetzungen und Vorverständnisse geprüft werden. Weder kann die Sicht einer Seite unter der Hand zur alles beherrschenden Norm erhoben noch eine Sprache zur alleinigen Grundlage des gemeinsamen Verstehens genommen werden.

Zugleich wird deutlich, dass auch in einem atheistisch-säkularistischen Umfeld die religiösen Wurzeln einer Kultur nicht ungestraft beiseite gelassen werden. Unabhängig von der Frage, ob der einzelne Mensch sich selbst religiös versteht oder nicht, muss er sich mit den Wurzeln und Traditionen seiner Kultur auseinandersetzen. Weder kann der Mensch sich immer neu erfinden, noch ist es ihm gegeben, ohne Schaden zu nehmen, die Welt nach seinem Gutdünken

<sup>25</sup> Die Theologie hat hier ihre eigenen Schwierigkeiten. Denn der chinesische Begriff „Person“ ist eine Übersetzung, die aus dem Japanischen für den westlichen Begriff „Person“ übernommen wurde. In beiden Sprachen schreibt man „Person“ mit den Zeichen für „Mensch“ (人) + „Stand, Rang“ (格), jap. *jinkaku*, chin. *renge* (人格). Daneben gibt es im Chinesischen einen zweiten Begriff *weige* (位格). Die Bildsprache der ersten Kombination dokumentiert eindeutig den menschlichen Bezug. Die zweite Bezeichnung setzt sich aus den beiden Zeichen *wei* (位) = Platz, Rang + *ge* (格) = Stand, Rang zusammen. Die katholische Theologie in China und Japan nennt den „einen Gott in drei Personen“ mit denselben vier Zeichen 三位一体, jap. *sanmi-ittai*, chin. *sanwei-yiti*: *san* ((三) = drei; *wei* (wie im 2. Personbegriff 位) = Platz, Rang; *yi* (一) = eins; *ti* (体) = Körper. Substanz.

umzugestalten. Immer findet der Mensch die Welt, wenn er sie betritt, schon vor, und er sollte sie der Nachwelt als lebenswerte und liebenswürdige Welt hinterlassen.

Es ist eine bleibende Chance für alle am Kulturaustausch Beteiligten, sich selbst und die Welt, in der wir leben, aus unterschiedlichen Perspektiven sehen zu können. Unterschiedliche Blickwinkel sind eine Bereicherung und oft genug Anlass, die eigene Sicht zu korrigieren und zu erweitern. Europäer können von Chinesen lernen, Christen von Konfuzianern und anderen und umgekehrt,

### ***Zusammenfassung II (im Anschluss an die Diskussion)***

- Mit dem Ansatz bei den konkreten Sprachen ist bewusst ein Ausgangspunkt gewählt, der im Ringen um wechselseitiges Verständnis nach wie vor häufig vernachlässigt wird. Philosophie und Theologie sind immer nachträgliche Stufen des Verstehens und der Verständigung.
- Sprachen sind immer auch Ausdrucksformen eines bestimmten Denkens.
- Im Hinblick auf die Begegnung des Christentums mit China, aber auch auf die Begegnung des Abendlandes mit dem Fernen Osten wäre genauer zu prüfen, wie im Gegensatz zu westlichen Sprachen Chinesen und Japaner in ihrer Syntax und Wortwahl, auch in ihrer Bilderschrift das Menschliche und Zwischenmenschliche, die Relationen zwischen Ich und Du, das Verhältnis zwischen bestimmten Personengruppen wie Mann und Frau u.a. zum Ausdruck bringen. Sprachanalytisch zeigt sich, dass das Ego deutlich hinter Relationsbestimmungen zurücktritt.
- An dem aus dem Abendland importierten Personbegriff lässt sich erläutern, dass dieser im Fernen Osten lange weniger als positiver Ausdruck der Würde, Unvertauschbarkeit, Unantastbarkeit und Einzigkeit des Individuums angesehen wurde, sondern eher negativ Ausdruck der Abgrenzung und Abschottung gegen andere, am Ende Ausdruck des Egoismus und der Egozentrik war. Als Begriff ist das Wort vor allem „Definition“, eine Weise der Bestimmung, Abgrenzung und Unterscheidung. Das Wort ist weniger „Symbol“, also keine Weise der Verbindung und Überbrückung.
- Die philosophische Begriffsanalyse beweist, dass „Person“ seit Boëthius – unter Auslassung der Relationalität - Individualität und Rationalität betont. Seine volle Ausbildung hat der Begriff in den verschiedenen Formen westlicher Subjekt-Philosophie gefunden. Im alltäglichen Gebrauch steht er in westlichen Sprachen heute einfach für „Mensch“.

- Der philosophische Personbegriff unterscheidet sich wesentlich von dem in der christlichen Trinitätslehre entwickelten Personbegriff, der beides betont: „Selbstand in Relationalität“.
- In der interkulturellen Diskussion der Menschenrechte ist zu bedenken, welche Rolle der einzelne Mensch in der Geschichte seiner Kultur gespielt hat bzw. spielt und wie mit der Einordnung des (einzelnen) Menschen in Mitwelt (Mitmenschen, menschliche Gesellschaft) und Umwelt (Lebewesen, Natur, natürliche Ressourcen, Kosmos) umgegangen wird.
- Wo der Mensch in seiner Ganzheit gesehen wird, sind bei der Erforschung der verschiedenen Bezugfelder die weltanschaulichen Wurzeln und Verankerungen (Religionen, Ethik- und Moralvorstellungen, Rechtsordnungen, Autoritätsstrukturen etc.) zu beachten.
- Der perspektivisch wechselnde Blick, in dem der Mensch sich selbst vom eigenen und von fremden bzw. anderen Blickpunkten her betrachtet, verändert die eigenen Wahrnehmungen, lehrt falsche Normsetzungen und Herrschaftsansprüche überwinden und macht bescheiden, aufnahme- und dienstbereit, „demütig“.