

Denken und Sprache

Von Jacques Gernet

*Die wunderliche Familien-Ähnlichkeit alles indischen, griechischen, deutschen Philosophierens erklärt sich einfach genug. Gerade, wo Sprach-Verwandtschaft vorliegt, ist es gar nicht zu vermeiden, daß, dank der gemeinsamen Philosophie der Grammatik – ich meine dank der unbewußten Herrschaft und Führung durch gleiche grammatische Funktionen – von vornherein alles für eine gleichartige Entwicklung und Reihenfolge der philosophischen Systeme vorbereitet liegt: ebenso wie zu gewissen andern Möglichkeiten der Welt-Ausdeutung der Weg wie abgesperrt erscheint. Philosophen des ural-altaischen Sprachbereichs (in dem der Subjekt-Begriff am schlechtesten entwickelt ist) werden mit großer Wahrscheinlichkeit anders «in die Welt» blicken und auf andern Pfaden zu finden sein als Indogermanen oder Muselmänner. (Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Werke 2, hg. v. K. Schlechta, München 1955, 584)*

Die Chinesen haben auf Schriften und Reden der Missionare in einer Weise reagiert, die zeigt, in welcher anderen Bahnen und Kategorien sie denken, handle es sich um die Beziehung zwischen Politik und [281] Religion, die Rolle des Bewußtseins oder die Spontaneität in der Moral, um den Begriff der geistigen Substanz oder das Prinzip *orga + eã*, das der Welt und den Wesen innewohnt ... Immer wieder schimmert das Ursprüngliche des chinesischen Denkens durch: vor allem, weil die Chinesen nicht eine Welt der ewigen Wahrheiten jenseits dieser Welt annehmen und weil sie nicht zwischen Verstandes- und Gefühlsmäßigem unterscheiden.

Bleibt zu wissen, wie weit linguistische Eigenheiten dazu beigetragen haben, daß chinesische und abendländische Traditionen so verschieden sind. Man könnte einfach fragen, ob sich die griechische Philosophie und die mittelalterliche Scholastik aus einer Sprache wie dem Chinesischen gleich entwickelt hätten – und im Voraus mit Nein antworten. Wie aber ist dieser unmittelbare Eindruck zu beweisen?

Die protestantischen Missionare des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts haben sich darüber beklagt, daß es schwierig sei, die christlichen Thesen auf Chinesisch darzulegen. «Das Chinesische», schreibt einer dieser Missionare, «ist ein so unvollkommenes und schwerfälliges Werkzeug für den Ausdruck geistiger Wahrheiten!» Ein anderer: «Wie wir gemerkt haben, ist die Sprache selbst ein höchst ungeeignetes Mittel, neue Wahrheiten zu verkünden.»

Auf Chinesisch ist es zum Beispiel schwierig zu erklären, worin das Konkrete und Einzelne nicht zufällig, sondern grundlegend vom Abstrakten und Allgemeinen verschieden ist. Solche Vorstellungen, entstanden in flektierenden Sprachen wie Griechisch, Latein oder Sanskrit, haben noch jedem, der sie ins Chinesische übersetzen wollte, Mühe gemacht. Die Strukturen einer Sprache verweisen also auf die Frage nach dem Denken. Die Missionare waren überrascht, bei den Chinesen nicht die gewohnten geistigen Muster zu finden, und sie warfen ihnen vor, sie hätten keine Logik. Logik kommt ja von *logos*.

«Wir fassen einen Gedanken erst, wenn er den Strukturen der Sprache entspricht», schreibt Émile Benveniste, «... Was man sagen kann, begrenzt und ordnet, was denkbar ist. Die Sprache liefert die Grundgestalt der Eigenschaften, die der Geist an den Dingen erkannt hat.» (*Problèmes de linguistique générale*, Paris: Editions Gallimard, 1966, S. 63-74)

Benveniste legt dar, daß bei Aristoteles die zehn Kategorien den besonderen verbalen und nominalen Kategorien des Griechischen entsprechen: «... was Aristoteles als allgemeine und ewige Gegeben-[282]heiten darstellt, ist nur die begriffliche Projektion eines vorhandenen sprachlichen Zustandes.» Und er fügt etwas hinzu, was wesentlich erhellt, worin chinesische und abendländische Weltanschauung verschieden sind: «Jenseits der aristotelischen Begriffe, über den Kategorien, entfaltet sich der Begriff <Sein>, der alles umfaßt. Das Griechische besitzt nicht nur ein Verb <sein> (was keineswegs in allen Sprachen notwendig ist), sondern hat dieses Verb auch auf höchst merkwürdige Art gebraucht ... Die Sprache ließ zu, daß aus dem <Sein> ein objektivierbarer Begriff werde, den das philosophische Denken handhaben, analysieren und einordnen konnte wie jeden anderen.» (*Problèmes de linguistique générale*, S. 71)

Da werden zwei Eigenheiten des griechischen – und allgemein des abendländischen – Denkens beleuchtet, die eng mit den Strukturen von Griechisch und Latein zusammenhängen: einerseits, daß es Kategorien gibt, die deshalb selbstverständlich und notwendig erscheinen, weil man sie unbewußt mit der Sprache schon voraussetzt; andererseits, daß im philosophischen und religiösen Denken des Abendlandes der Seinsbegriff wichtig ist. In seiner ganzen Geschichte hat das Abendland jenseits des Scheins das Sein gesucht. Daraus ließe sich folgern, um wieder mit Benveniste zu sprechen, daß «die verschiedenen philosophischen und geistigen Erfahrungen unbewußt von den Einteilungen abhängen, die die Sprache einfach deshalb vornimmt, weil sie Sprache ist und symbolhaft». (*Problèmes de linguistique générale*, S. 6)

Gleiches ließe sich auch von der Beziehung zwischen dem indischen Denken und seinem Ausdruck auf Sanskrit sagen, das ebenfalls eine indoeuropäische Sprache ist und in seiner allgemeinen Struktur dem Griechischen und dem Latein ähnlich. In der indischen Welt sind Grammatiker, Logiker und Philosophen einander nah. Das indische Denken hat zwar andere Wege genommen als das griechische, doch es gründet auch in Kategorien, die der Sprache entstammen, und der Seinsbegriff ist wesentlich. Auch im Sanskrit wird die Existenz durch ein Verb ausgedrückt (Wurzel *as-*), und es gibt Ableitungen dieses Verbs: *sant-* (wirklich, wahr, gerecht, gut) *satya* (wahr, wirklich), *sattva* (Sein, Wirklichkeit, Geist). *Āstikya* heißt Glauben an die Existenz der Gottheit, *nāstikya* ist die Negation des Seins, Nihilismus, Unglauben.

Die einzige Kultur, in der eine hochstehende philosophische Reflexion überliefert ist und die sich nicht in einer indoeuropäischen ausgedrückt hat, ist die chinesische. Man könnte sich keinen Sprach-[283]typ vorstellen, der vom Griechischen, Lateinischen oder dem Sanskrit verschiedener wäre. Das Chinesische hat diese merkwürdige Eigenheit, daß es keine grammatikalischen Kategorien besitzt, die durch bestimmte Formen systematisch definiert sind: Scheinbar unterscheidet nichts ein Verb von einem Adjektiv, ein Adverb von einer näheren Bestimmung, ein Subjekt von einem Attribut. Von solchen Kategorien läßt sich im Chinesischen eigentlich nur so lange sprechen, als man andere Sprachen, in denen es diese Kategorien gibt, mitdenkt. Im Chinesischen gab es auch kein Verb für Existenz, nichts, mit dem sich die Begriffe <Sein> oder <Wesen> übersetzen ließen, die im Griechischen so bequem mit dem Substantiv *ousia* oder dem neutralen *to on* ausgedrückt werden. So gibt es für die Chinesen auch kein Sein als ewige und beständige Realität jenseits der Phänomene. Darauf hat der chinesische Philosoph Liang Shu-ming hingewiesen, als er in einem 1921 erschienenen Werk *Dongxi wenhua ji qi zhexue* eben in diesem Punkt China nicht nur dem Abendland, sondern auch Indien gegenüberstellte:

«In China hat man ganz andere metaphysische Probleme erörtert als im Abendland und in Indien. Die Fragen, die sich das antike Abendland und das antike Indien stellen, sind in China nie zur Sprache gekommen. Gewiß waren die Fragen im Abendland und in Indien nicht die gleichen, doch sind sie sich insofern ähnlich, als sie nach der Wirklichkeit der Welt forschen. Und gerade dort, wo sie einander ähnlich sind, unterscheiden sich Abendland und Indien von China. Hat man in China je gesehen, wie die einen Philosophen monistische, die anderen dualistische und wieder andere pluralistische Anschauungen preisen? Oder wie die einen idealistischen, die anderen materialistischen Vorstellungen anhängen? Die Chinesen haben nie solche Fragen erörtert, die in einer unbewegten, unwandelbaren Wirklichkeit gründen. Die Metaphysik, die in China seit ältester Zeit überliefert ist und die jedem – großen oder kleinen, gehobenen oder alltäglichen – Wissen zugrunde liegt, diese Metaphysik hat immer nur von der Veränderung und überhaupt nicht von einer unbewegten und unwandelbaren Wirklichkeit gehandelt.» (zitiert nach: *Sources of Chinese Tradition*, Bd. 2, hrsg. v. Wm. Theodore de Bary und Richard Lufrano, New York: Columbia UP, 2. A., 2000, 380f.)

Man könnte noch hinzufügen, daß für die Chinesen die einzige beständige Wirklichkeit das Dao ist, die spontane Ordnung, die alle Veränderungen lenkt. Zieht man die wesentlichsten Gegebenheiten der Linguistik in Betracht, so hat Liang Shu-ming recht gegen die [284] meisten heutigen chinesischen Historiker, die vom abendländischen Denken, besonders von den vereinfachten und dogmatischen Formen des Marxismus, beeinflußt sind. Diese haben übrigens die größte Mühe, die chinesischen Denker in Idealisten und Materialisten einzuteilen. Die abendländischen Kategorien sind auf die chinesischen Umstände eben nicht anwendbar.

Dem Chinesischen fehlt jegliche Flexion: Der Satz wird verständlich durch eine sehr beschränkte Anzahl von Partikeln, Annäherung von Begriffen, die Ähnliches bedeuten, Gegenüberstellung von Begriffen, die Gegenteiliges bedeuten, durch Rhythmus, Parallelität, die Stellung der «Wörter» oder semantischen Einheiten und die Art, wie sie aufeinander bezogen sind. Auf allen Ebenen entsteht die Bedeutung aus der Kombination. Deshalb spielen im chinesischen Denken komplementäre Gegensatzpaare und Bezüge eine vorrangige Rolle und daher vor allem sein grundlegender Relativismus: Etwas hat erst Sinn, wenn es mit seinem Gegenteil zusammengebracht wird, alles hängt ab von Stellung (*wei*) und Moment (*shi*). Diese Denkweise findet sich auch im *Yijing*, dem alten Klassiker, der in China lange Zeit die philosophische Reflexion genährt hat. Die 64 Hexagramme des *Yijing* sind wie eine höhere und reinere Form der Sprache. Sie haben bei den Chinesen den Sinn für das Relative und Gezielte geschärft.

Unsere philosophische Tradition, die so viel dem «Bann bestimmter grammatikalischer Funktionen» (Nietzsche) verdankt, beruht auf Kategorien, die als universal gelten, und sie arbeitet mit Abstrakta und feststehenden Begriffen. Das chinesische Denken hingegen kennt nur Gegensatzpaare und Einteilungen nach Funktion. Es handelt nicht vom Ja und Nein, vom Sein und Nichtsein, sondern von Gegensätzlichem, das aufeinanderfolgt, sich zusammenfügt und ergänzt. Auch nicht von ewigen Wirklichkeiten, sondern von Möglichkeiten und Tendenzen, von Phasen des Wachstums und des Verfalls. Statt von unabänderlichen Gesetzmäßigkeiten spricht man in China von Entwicklungsschema oder -modell.

Daß den Chinesen geistige Kategorien fehlen, auf die sich unsere Rationalität stützt, heißt nicht, daß sie uns unterlegen sind, sondern daß es sich um eine Denkweise handelt, die wohl durchdringender und geschmeidiger ist. Das Chinesische löst beim Sprechenden andere geistige Vorgänge aus und fördert andere Fähigkeiten als jene, die man im Abendland für wichtig hielt. Es geht darum, [285] Begriffe einander anzunähern und zu kombinieren, und nicht, sie logisch zu gliedern.

Die Missionare waren geschult, mit den Abstraktionen der Scholastik umzugehen, und sie fanden, die Chinesen könnten schlecht logisch denken. «Da sie ja keine Logik haben», schreibt Ricci, «und das moralisch Gute vom natürlich Guten nicht unterscheiden können, ebenso wenig wie das erworbene Gute von jenem, das die Natur gegeben hat ...» Und Pater Foucquet findet, sie seien «für die Feinheiten der Dialektik wenig befähigt», obwohl sie «zumeist einen sehr guten Kopf haben».

Die Chinesen ihrerseits werfen den Missionaren vor, sie machten «allerlei Schnitte und Trennungen» und verstrickten sich in «unzählige unverständliche Überlegungen».

Und wirklich versucht Ricci in seiner *Wahren Bedeutung* die Chinesen zu lehren, wie man nach den Regeln der Scholastik folgert. Er stellt Wirklichkeiten und Eigenschaften gegeneinander, die unvereinbar sind und sich ausschließen: das Belebte und Unbelebte, das Fühlbare und das Nicht-Fühlbare, das Körperliche und das Unkörperliche, das Organische und das Anorganische, das Vernunftbegabte und das Vernunftlose, Körper und Seele, Substanz und Akzidens ... Diese Unterscheidungen werden in einem porphyrischen Baum zusammengefaßt, mit dem sich alle Dinge der Welt einteilen lassen. Ricci verwendet den ganzen logischen Ballast, den das Abendland von der klassischen Antike und der mittelalterlichen Scholastik geerbt hat: die vier Ursachen des Aristoteles, die drei Seelen (die Pflanzen-, Tier- und Denkseele), die drei Arten, wie das Höhere das Niedrigere einschließt (bei den Körpern: der größere schließt den kleineren ein; bei den Wesen: die Denkseele schließt die Tierseele ein; bei den Fähigkeiten: der Herr des Himmels trägt die Natur eines jeden der Zehntausend Wesen in sich), die sieben Arten von Identität, was Anfang und Ende hat (die vergänglichen Körper), was beginnt, aber nicht endet (die von Gott geschaffene Menschenseele), was weder beginnt noch endet (der Herr des Himmels) ... In der abendländischen Geistesgeschichte ist der Gegensatz von Substanz und Akzidens so grundlegend, daß man sich nur mit größter Anstrengung davon befreien kann. In den indoeuropäischen Sprachen ist dieser Gegensatz zwischen Substantiv und Adjektiv gegeben. Auch da hat wohl die Sprache mitgeholfen, daß man an eine beständige und ideale Wirklichkeit zu glauben begann, die von [286] der unbeständigen Vielheit der fühlbaren Welt unabhängig ist. Den Chinesen hingegen mit ihrer unflektierten Sprache konnte der abstrakte Substanzbegriff nicht ebenso logisch zwingend erscheinen wie den Missionaren des 17. und 18. Jahrhunderts, die in ihrer Sprache das Adjektiv vom Substantiv systematisch unterschieden und die Erben einer langen scholastischen Tradition waren. Die Begriffe Substanz und Akzidens waren aber wichtig, wenn man die christlichen Wahrheiten darlegen wollte, und – so dachten die Missionare – für jedes richtige Denken unbedingt nötig. Um diese Begriffe auszudrücken, brauchte Ricci Umschreibungen wie «was durch sich selbst gegeben ist» (*zilizhe*) für Substanz und «was sich auf anderes abstützt» (*yilaizhe*) für Akzidens. Diese Unterscheidung war für die Chinesen völlig willkürlich und künstlich, da die Sprache so etwas nicht andeutet.

Um seine Kategorien zu belegen, gibt Ricci ein Beispiel, das gut zeigt, wie die Sprache am Ursprung des geistigen Schemas steht: «Betrachten wir den Ausdruck «weißes Pferd», in dem wir die Wörter «weiß» und «Pferd» haben. Das Pferd ist die Substanz (was durch sich selbst gegeben ist) und Weiß ist das Akzidens (was sich auf anderes abstützt). Auch wenn das Weiß nicht gegeben wäre, gäbe es doch ein Pferd; wäre aber kein Pferd gegeben, könnte da kein Weiß sein. Also ist Weiß das Akzidens. Vergleicht man diese zwei Kategorien, [so] ist alles Substantielle vorrangig und edel und alles Akzidentelle zweitrangig und niedrig.»

Das Beispiel mit dem weißen Pferd hat Ricci – oder wahrscheinlicher einer seiner chinesischen Mitarbeiter – vielleicht gewählt, weil er sich an ein berühmtes Paradox des Sophisten Gongsun Long (um 320-250 v. Chr.) erinnerte, das heißt: «weißes Pferd ist nicht Pferd» (*baima feima ye*). Doch ist zu beachten, daß Gongsun Long die Wörter «weiß» und «Pferd»

gleichsetzt, weil sie eben im Chinesischen gleichwertig sind. «Das eine», sagt er, «gehört zur Farbe, das andere zur Form.» Form und Farbe stehen sich nicht als Substanz und Akzidens gegenüber. «Das Pferd, das nicht mit dem Weiß verbunden ist», schreibt Gongsun Long, «ist das Pferd. Das Weiß, das nicht mit dem Pferd verbunden ist, ist das Weiß» (*ma wei yu bat wei ma; bai wei yu ma wei bai*). Was bei den chinesischen Sophisten unlogisch, ungeschickt oder stockend erscheint, klärt sich, wenn man nicht mehr an unsere geistigen Kategorien, sondern an die Zeichen der chinesischen Sprache denkt. [287]

Ricci ging es um den Beweis, daß der Geist absolut selbständig ist und daß es eine vernunftbegabte Seele gibt, und dazu mußte er zwischen Substanz und Akzidens unterscheiden. Der Beweis lag eben darin, daß der Geist abstrahieren kann: Nur der Geist (*shen*), erklärt Ricci, kann das Geistige (*shen*) fassen. «Will ich eine Sache verstehen, muß ich ihr alles Körperliche nehmen und sie vergeistigen (*shenzhi*), Dann kann ich sie in meinen Geist aufnehmen. Nehmen wir ein gelbes Rind. Will ich seine Natur und eine Substanz begreifen, schaue ich seine Farbe an und sage: das ist nicht das Rind, sondern die Farbe des Rinds. Ich höre es muhen und sage: das ist nicht das Rind, sondern der Ruf des Rinds. Ich esse sein Fleisch und sage: das ist nicht das Rind, sondern der Geschmack des Rinds. Also weiß ich erst, was das Rind ist, nachdem ich ihm alles Körperliche genommen habe, seine Farbe, sein Muhen, seinen Geschmack usw., und nachdem ich es vergeistigt habe.» Diese Ausführung über den Substanzbegriff und die platonische Idee des Rinds wird wohl nicht wenigen Gelehrten die Sprache verschlagen haben.

Vergleicht man die chinesische und die abendländische Vorstellungswelt, wird Benvenistes Analyse bestätigt: Die Struktur der indoeuropäischen Sprachen hat dem griechischen, dann dem christlichen Denken die Idee vermittelt, daß eine transzendente und unwandelbare Wirklichkeit der fühlbaren, vergänglichen Welt gegenübersteht.

«Die Welt des griechischen Philosophen», schreibt Jean-Pierre Vernant, «setzt im Gegensatz zu jener des chinesischen oder indischen Denkers eine grundlegende Dichotomie zwischen Sein und Werden, dem nur verstandesmäßig Erfassbaren und dem Sinnenfälligen voraus. Er stellt nicht einfach eine Reihe antithetischer Begriffe gegeneinander. Er faßt sie zu gegensätzlichen Begriffspaaren, die sich zu einem vollständigen System von Antinomien fügen und zwei einander ausschließende Ebenen der Realität ausdrücken: einerseits das Sein, das Eine, Unwandelbare, Begrenzte, das rechte und gesicherte Wissen, andererseits das Werden, das Viele, das Unbeständige, Unbegrenzte, die abweichende und unsichere Meinung.»

«So sieh denn, Kebes», schreibt Platon, «ob nicht aus all dem Gesagten hervorgeht, daß dem Göttlichem, dem Unsterblichen, durch Vernunft Erkennbaren, dem Eingestaltigen, dem Unauflösllichen und dem, was stets unveränderlich sich selber gleichbleibt, die Seele am ähnlichsten ist, daß aber dem Menschlichen und Sterbli-[288]chen und Vielgestaltigen und durch Vernunft nicht Erkennbaren, dem Auflösbaren und dem, was nie sich selber gleichbleibt, wiederum der Leib am ähnlichsten ist.» (*Phaidon*, 80b)

Die Griechen stellten sich einen Himmel der reinen, ewigen Ideen vor, den die Menschenwelt nur verzerrt und grob spiegelt. Im Lauf der Jahrhunderte hat das christliche Denken diese Gegensätze noch verstärkt: Gottesreich und Diesseits, vernunftbegabte, ewige Seele und Körper, der wieder zu Staub wird, schöpferischer Geist und bloße Materie.

Doch sind die Begriffe Sein und Substanz – als Gegensatz zum Werden und dem Sinnenfälligen – keineswegs universal. Das Selbstverständliche ist es nicht mehr, wenn man von einem Kulturkreis in den anderen tritt. Die chinesischen Wörter verweisen nicht auf unbewegte Ab-

straktionen, sondern auf dynamische Begriffe, die durch Gegensätzlichkeit und Wechselwirkung definiert sind. Die chinesischen Denker beschäftigen sich nicht mit ewigen Wahrheiten, die von der Vernunft und dem *logos* beleuchtet werden, sondern mit den Phänomenen des Wachstums und des Verfalls. Der chinesische Begriff der menschlichen Natur (*xing*) meint ein der Natur gemäÙes Entwicklungsmuster. Deshalb heißt es im *Menzius*, man müsse «seine Natur erschöpfen»: Der Mensch soll die in ihm angelegte Möglichkeit des Guten verwirklichen. Ebenso bezieht sich der so wesentliche *li*-Begriff – «Ordnungsprinzip» – keineswegs auf ein unwandelbares Gesetz außerhalb der Lebewesen und der Welt. Er meint im Gegenteil ein inneres Ordnungs- und Entwicklungsprinzip. Ricci irrte grundlegend, als er im *li* eine Art göttliche Erscheinungsform oder so etwas wie den platonischen *eidōs* sah.

«Stellen wir uns einen Fuhrmann vor», spottet er, «der im Geist das *li* eines Fuhrwerks hätte. Warum bringt er dann nicht sogleich ein Fuhrwerk hervor?» Darauf läßt er den «chinesischen Gelehrten» der Tradition gemäß antworten: «Es heißt, das *li* (das der universalen Energie innewohnende Ordnungsprinzip) habe *yin* und *yang* und die fünf Phasen¹ hervorgebracht und aus diesen Elementen seien danach Himmel und Erde entstanden. Alles ist also Schritt für Schritt auseinander hervorgegangen²³³.»

Ricci findet nichts dabei, die chinesische Argumentation wiederzugeben, denn in seinen Augen ist sie sowieso absurd, und das «natürliche Licht» kann sie mit einer einfachen Überlegung zunichtemachen: Die Existenz der Welt muß eine Ursache haben, und diese [289] Ursache kann nur ein Schöpfergott sein. Doch gerade diese Idee ist den Chinesen lächerlich vorgekommen. Sie fühlten in den Phänomenen der Natur ein spontanes Wirken und konnten sich nicht vorstellen, daß es einen Beweger von außen brauchte, wo natürliche Vorgänge am Werk waren. Warum das Universum von den Kräften trennen, die es beleben: Die Ordnung wohnt der Natur inne. Auch hier stellt sich die Frage nach der Suggestivkraft der Sprache. Kulturkreise, deren Sprachen Subjekt und Objekt des Verbs mit bestimmten Formen genau festlegen, die ein Aktiv und ein Passiv kennen, haben möglicherweise den Gegensatz vom Handelnden und dem Gegenstand der Handlung stärker entwickelt, eine genauere Idee von göttlicher Person, Macht und Kraft gefaßt, den handelnden Geist von der bloßen Materie schärfer unterschieden. Im Chinesischen hingegen ist das Subjekt nur das, worüber etwas ausgesagt wird. Es gibt keine festgelegten Formen, die Subjekt, Verb und Objekt verbinden. Jeder chinesische Text tönt im Gesamten unpersönlich. Und – hier läßt sich ein weiterer Schritt von der Sprache zum Denken vollziehen – auch das Wirken der Natur ist für die Chinesen unpersönlich und unparteiisch. Der Himmel handelt ohne Absicht (*wuxin*).

Sprachliche Struktur und Formen haben also offenbar das chinesische und das abendländische Denken in je verschiedene Richtungen gelenkt und geistige und religiöse Traditionen entstehen lassen, die sich zu zwei voneinander unabhängigen Welten gefügt haben. Das heißt aber nicht, jeder Austausch sei zwischen ihnen unmöglich: Matteo Ricci hat die Scholastik des 16. Jahrhunderts in eine Sprache übersetzt, die von einem ganz anderen Geist durchdrungen ist. Und schon lange vor ihm hatten Übersetzer von buddhistischen Texten die Feinheiten der indischen Psychologie und Metaphysik auf Chinesisch auszudrücken vermocht. Im 7. Jahrhundert war der große chinesische Indien- und Sanskrit-Experte Xuanzang den herausragendsten indischen Meistern seiner Zeit ebenbürtig. Doch sind immer nur wenige fähig, sich fremde Denkweisen anzueignen: Im Grunde bleiben die großen Gegensätze bestehen.

Die Missionare verstanden Welt, Moral und Philosophie anhand der Trennung zwischen Gottesreich und Diesseits, zwischen ewiger Seele und vergänglichem Körper, zwischen transzendenten Wahrheiten und dem Sinnenfälligen. So traten sie am anderen Ende des eurasischen

¹ Die fünf Phasen, *wuxing*, werden durch Holz, Feuer, Metall, Wasser und Erde symbolisiert.

Kontinents einer gelehrten und hochentwickelten Kultur [290] gegenüber, die nicht nur in bestimmten Punkten, sondern gesamthaft und grundlegend anders war. Statt in einer aufgeteilten Welt, wie sie das Christentum kennt, fanden sich die Missionare in einem umfassenden Universum wieder, in dem alles – herrschende Vorstellungen, Moral, Religion, Politik – so eng verbunden war, daß man das eine nicht anfassen konnte, ohne das andere zu berühren: Eine andere Welt.

Im Ritenstreit um 1700 haben die Europäer leidenschaftlich erörtert, ob die chinesischen Zeremonien abergläubisch und mit dem christlichen Glauben unvereinbar oder ob sie rein profan und politisch und also mit ihm vereinbar waren. Da wurde eine sehr allgemeine Frage auf eine Einzelheit reduziert, die nur in abendländischen Köpfen einen Sinn hatte. Die große Frage wäre gewesen, ob sich das Christentum mit einem geistigen und soziopolitischen System vereinbaren ließ, das so grundlegend anders war als die Welt, in der sich der christliche Glaube entwickelt hat und zu der er – ob man will oder nicht – untrennbar gehört.

Die einzelnen Bekehrungen, auch wenn sie vollständig und echt waren, ändern nichts an dieser Frage. Wenn viele Chinesen finden konnten, die Lehre vom Herrn des Himmels bedrohe die ehrwürdigsten Traditionen des Landes, die Gesellschaft, die Moral und den Staat, so war das nicht einfach eine fremdenfeindliche Reaktion – wie man oft behauptet hat. Statt im Voraus die Argumente der Chinesen abzulehnen, war es wohl richtiger, ihnen einmal das Wort zu geben.

Quelle: Jacques Gernet, *Christus kam bis nach China. Eine erste Begegnung und ihr Scheitern*, übers. v. Christine Mäder-Virágh, Zürich u.a. 1984, 280-290