



universität  
wien

# MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Übersetzungsgestützter Wissenstransfer zwischen  
China und Europa

– am Beispiel von Begriffsgeschichte im interreligiösen Dialog  
im 16. und 17. Jahrhundert“

verfasst von / submitted by

Yiting Xiang, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of  
Master of Arts (MA)

Wien, 2021 / Vienna 2021

Studienkennzahl lt. Studienblatt /  
degree programme code as it appears on  
the student record sheet:

UA 070 331 388

Studienrichtung lt. Studienblatt /  
degree programme as it appears on  
the student record sheet:

Masterstudium Translation Deutsch Chinesisch

Betreut von / Supervisor:

Univ. -Prof. Mag. Dr. Gerhard Budin



# Inhaltsverzeichnis

Abbildungsverzeichnis .....	5
Tabellenverzeichnis .....	5
Glossar chinesischer Begriffe .....	6
Einleitung .....	9
<b>Teil I: Kulturgeschichte Chinas .....</b>	<b>12</b>
1. Das Reich der Mitte .....	12
2. Zeittafel .....	14
3. Philosophie und Religionen in China .....	21
3.1. Religionsgeschichte .....	23
3.1. Konfuzianismus .....	25
3.1.1. Konfuzius .....	27
3.1.2. Lunyu .....	28
3.1.3. Ren (仁) .....	30
3.1.4. Mengzi .....	30
3.1.5. Xunzi .....	31
3.1.6. Fazit .....	31
3.2. Daoismus .....	32
3.2.1. Laozi .....	33
3.2.2. Dao .....	34
3.3. Buddhismus in China .....	35
3.4. Neokonfuzianismus (宋明理学) .....	37
3.5. Analyse des „Lunyu“ aus der Perspektive des Buddhismus in der Ming-Dynastie .....	38
<b>Teil II: Wissenstransfer zwischen China und Europa .....</b>	<b>40</b>
4. Kulturhistorischer Überblick des Wissenstransfers zwischen China und Europa .....	40
5. Das Reich der Mitte in europäischen Schriften .....	41
6. Alte Seidenstraße .....	44
7. Christentum in China .....	45
7.1. Jesuiten als Missionare in China .....	46
7.2. Matteo Ricci .....	48
7.3. Riccis Werke und deren Übersetzungen .....	50
7.4. Katholizismus und Protestantismus in China .....	52
8. Konfuzianismus in Europa .....	52
9. The Belt and Road Initiative .....	55

10.	Transkulturalität von Welsch .....	59
10.1.	Beispiel 1: Neokonfuzianismus .....	61
10.2.	Beispiel 2: Analyse von Lunyu aus buddhistischer Perspektive .....	61
10.3.	Beispiel 3: Konfuzianismus und Christentum .....	62
11.	Fazit .....	64
<b>Teil III: Analyse der Begriffe .....</b>		<b>65</b>
12.	Begriffsgeschichte von Koselleck .....	65
12.1.	Theorie und Methoden .....	66
12.2.	Strukturen im begriffsgeschichtlichen Wandel .....	68
13.	Analyse der relevanten Begriffe und deren Übersetzungen .....	71
13.1.	Di (帝) .....	71
13.2.	Tian (天) .....	73
13.2.1.	Tian in chinesischer Mythologie .....	76
13.2.2.	Tian in „Lunyu“ .....	77
13.2.3.	Die englische Übersetzung von „Tian“ in „Lunyu“ .....	78
13.2.4.	Tianming (天命) .....	80
13.2.5.	Tian im Daoismus .....	82
13.2.6.	Tian bei Xunzi .....	82
13.2.7.	Tianxia (天下) .....	83
13.2.8.	Phonetische Übersetzung von „天“ als „Tian“ .....	83
13.2.9.	Tianzhu (天主) .....	87
13.2.10.	Tianzhu Jiao (天主教) .....	90
13.2.11.	Tian in Wörterbücher .....	94
13.2.12.	Gott in Wörterbücher .....	96
13.2.13.	Fazit von Tian .....	97
13.3.	Shengren (圣人) .....	98
13.4.	Shen (神) .....	101
13.5.	Ru (儒) .....	102
13.6.	Fo (佛) .....	103
14.	Conclusio .....	104
16.	Literaturverzeichnis .....	107
16.1.	Quellen .....	110
17.	Abstract .....	111

## Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: The Silk Road Economic Belt and the 21 <sup>st</sup> -century Maritime Silk Road.....	55
Abbildung 2: historische Entwicklung des Zeichens „Tian“.....	73
Abbildung 3: Zwei Konzepte über das Verhältnis zwischen Himmel und Menschen .....	76
Abbildung 4: Darstellung von den Konzepten des Begriffs „Tian“ .....	98

## Tabellenverzeichnis

Tabelle 1: Glossar chinesischer Begriffe.....	6
Tabelle 2: Zeittafel der chinesischen Denkströmungen .....	14

# Glossar chinesischer Begriffe

Diese Tabelle umfasst alle wichtige chinesische Begriffe in dieser Arbeit. Sie wird in Pinyin für die Aussprache, als Schriftzeichen und in einer Übersetzung ins Deutsche dargestellt.

*Tabelle 1: Glossar chinesischer Begriffe*

Pinyin	Zeichen	Übersetzung
Ai	爱	Liebe
Chunqiu	春秋	die „Chronik von Frühling und Herbst“
Dao	道	Weg, Dao
Dao De Jing	道德经	Klassiker des Weges und der Tugend
Dao Jia	道家	Daoismus
Daxue	大学	das „Große Lernen“
De	德	Moral, Tugend
Di	帝	Kaiser, höchster Gott
Fo	佛	Buddha
Junzi	君子	der „Edle“ (Konfuzianismus)
Kongzi	孔子	Konfuzius
Li	礼	Höflichkeit, Sitte, Sittlichkeit
Liji	礼记	„die Riten“
Lunyu	论语	„Die Analekten“, „Gespräche des Konfuzius“
Mengzi	孟子	„Menzius“
Qin Shi Huang Di	秦始皇帝	Erster erhabener Gottkaiser von Qin
Ren	仁	Humanität, Wohlwollen, Mitmenschlichkeit, Güte
Ru	儒	Konfuzianismus
San Huang Wu Di	三皇五帝	„Drei Souveräne und Fünf Kaiser“

Shangdi	上帝	Gott
Shen	神	Gott, Gottheit, Geist
Shengren	圣人	der „Weise“ (Daoismus)
Shenxian	神仙	Gott
Shi Jing	诗经	das „Buch der Lieder“
Shu Jing	书经	das „Buch der Dokumente“
Sishu Wujing	四书五经	die „Vier Bücher und Fünf Klassiker“
Song Ming Li Xue	宋明理学	Neokonfuzianismus
Ti	悌	Respekt gegenüber älteren Brüdern
Tian	天	Himmel, Gott, Tian
Tian Dao Guan	天道观	der daoistische Himmelstempel
Tian ren he yi	天人合一	Harmonie und Einheit zwischen Menschen und Natur
tian sheng de	天生的	naturgegeben, vom „Himmel“ verliehen
Tiandao	天道	der Weg des Himmels
Tiandi	天帝	Himmlischer Kaiser
Tianming	天命	Mandat des Himmels, Schicksal
Tianshen	天神	Himmelsgeist, Gott
Tianshi	天使	Engel
Tianxia	天下	Alles unter dem Himmel, die Welt
Tianzhu	天主	Herr des Himmels, Deus
Tianzhu Jiao	天主教	Katholizismus, Christentum
Tianzi	天子	Sohn des Himmels, Kaiser
wu wei	无为	nicht tun, nicht handeln
Xiao	孝	Kindespietät, kindliche Pietät
Yi	义	„Rechtschaffenheit“, „Pflicht“, „Gerechtigkeit“

Yi dai yi lu	一带一路	One Belt, One Road
Yi Jing	易经	das „Buch der Wandlungen“
Yong	勇	Tapferkeit, Mut
Zhi	智	Weisheit, Erkenntnis
Zhong	忠	Loyalität
Zhongguo	中国	China
Zhuzi Baijia	诸子百家	Hundert Schulen
Zi	子	Sohn, Ehrenbezeichnung, Meister



# Einleitung

Was passiert, wenn zwei weit voneinander entfernten und gegenseitig fremden Kulturen aufeinanderstoßen? Wie kommunizieren sie miteinander bzw. kann alles aus einer Kultur in eine andere Sprache übersetzt werden?

Kultur- und Wissenstransfer basieren auf der Kommunikation. Wenn der Transfer im internationalen Rahmen stattfindet, sind sprachliche Übersetzungen und Dolmetschen sowie ein gutes kulturelles Verständnis nötig, um eine reibungslose und angenehme Kommunikation durchführen zu können. Die Beziehung zwischen China und Europa fand bereits vor Jahrtausenden statt. Auf der alten Seidenstraße wurden nicht nur Waren transportiert, es wurde auch immer ein Stück von der Kultur mitgenommen. Das Kennenlernen der beiden weit voneinander liegenden Bereiche kam im 16. und 17. Jahrhundert durch Missionierung der Jesuiten in China zum ersten Höhepunkt. In dieser Masterarbeit geht es daher um den übersetzungsgestützten Wissenstransfer zwischen China und Europa. Ein besonderer Fokus wird auf dem interreligiösen Dialog zu dieser Zeit der Missionierung gelegt. Wie schaut die chinesische Weltvorstellung und Philosophie aus, und was passiert, wenn die chinesische Kultur eine andere fremde Kultur aus Europa begegnet? Welche Begriffe wurden ursprünglich und nach der Übersetzung verwendet? Hat sich die Semantik des Begriffs im Laufe der Zeit geändert, und wenn ja, wann, wie und durch wen? Es gibt viele Dokumente über diese historische Phase, jedoch sind sie meistens historische Werke oder Darstellungen der Ideologien und Religionen. Daher geht diese Arbeit von der Perspektive der Begriffsgeschichte aus und analysiert wichtige Begriffe wie z.B. „Tian“ (天).

Das Ziel dieser Masterarbeit ist, zu forschen und zu analysieren, wie die chinesische Sprache, Kultur, Wissen und Ideologie nach Westen transferiert wurde. Weitere Fragen sind z.B., wer die Akteure waren, welche Ziele sie hatten, welche Sprachen und Begriffe für die Kommunikation und für den Transfer verwendet wurden, und wie die Kultur bei den Fremden akzeptiert wird und welche Wirkungen und Folgerungen dadurch entstehen. Genauso interessant ist dieser Transfer in die andere Richtung, sprich der Wissenstransfer von Europa nach China. Hier kann man dieselben Fragen stellen. In diesem Rahmen soll am Ende dieser Arbeit nicht nur neue Erkenntnisse über die chinesische Weltvorstellung und Denkströmungen gewonnen werden, sondern auch ein transkulturelles Bild über das Zusammenkommen und die Vermischung beider unterschiedlichen Kulturen verfügen.

Mithilfe von Theorien und Methoden aus der Begriffsgeschichte von Reinhart Koselleck soll die Zielsetzung dieser Masterarbeit erreicht werden. Es ist eine Diskursanalyse und eine Begriffsanalyse. Anhand von der Entwicklung der Begriffen lassen sich geschichtliche Ereignisse widerspiegeln. Außerdem zeigt sich nach dem Konzept der Transkulturalität nach Wolfgang Welsch, wie die chinesische und europäische Kulturen sich miteinander verbinden und vermischen.

Im ersten Teil werden wichtige und relevante Aspekte der Kulturgeschichte Chinas möglichst übersichtlich dargestellt. Die drei großen Säulen der chinesischen Philosophie bilden der Konfuzianismus, der Daoismus und der Buddhismus. Eine Zeittafel mit den Dynastien und wichtigen Ereignissen sowie Begriffen soll bei der Übersichtlichkeit der Darstellung unterstützend wirken. Im zweiten Teil dieser Arbeit geht es um den Kultur- und Wissenstransfer zwischen China und Europa. Wichtige geschichtliche Ereignisse sind chronologisch aufgelistet. Im Rahmen der Transkulturalität werden noch drei Beispiele im religiösen Kontext gezeigt. In beiden Teilen der Arbeit werden bedeutende Personen und ihre Werke vorgestellt, wie z.B. Konfuzius und Matteo Ricci. Im dritten Teil wird zunächst die Theorie von Koselleck vorgestellt und infolgedessen Kernbegriffe analysiert. Die unterschiedliche Bedeutungen des Begriffs „Tian“ werden in den jeweiligen Kontexten im Detail erklärt. Zusammengesetzte Wörter wie „Tianming“ (天命), „Tianxia“ (天下) und „Tianzhu“ (天主) sind Kernkonzepte der chinesischen oder europäischen Kultur. Neben „Tian“ gibt es noch weitere Begriffe wie „Di“ (帝), „Shengren“ (圣人), „Ru“ (儒) und „Fo“ (佛). Anschließend gibt es ein Glossar der chinesischen Begriffe aus dieser Arbeit.

Für meine Lesern<sup>1</sup> möchte ich noch erläutern, dass bei den chinesischen Namen der Nachname vor dem Vornamen geschrieben wird und ich diese Reihenfolge in meiner Arbeit beibehalten werde. Bei wichtigen Begriffen und Namen wird das Schriftzeichen in der Klammer hinzugefügt, damit es für Lesern mit Chinesisch-Kenntnissen klarer ist. Für alle anderen Lesern steht die Pinyin<sup>2</sup> und eine Übersetzung dabei.

Im Laufe der Zeit wurde einige verschiedene Methoden für die Transkription der chinesischen Sprache verwendet. Zum Beispiel findet man für das Zeichen „zi“ unterschiedliche phonetische Transkription wie „tse“, „tzu“, oder „tseu“. Im Kontext der klassischen Literatur bedeuten sie alle „Meister“ bzw. wurden als Ehrenbezeichnung bei den

---

<sup>1</sup> Aus Gründen der Lesbarkeit wurde im Text die männliche Form gewählt, nichtsdestoweniger beziehen sich die Angaben auf Angehörige beider Geschlechter.

<sup>2</sup> Das ist die Romanisierung des Hochchinesischen und entspricht der Aussprache im Chinesischen.

Namen der Philosophen angefügt. Heutzutage wird in China Pinyin als ein einheitliches Umschreibsystem in lateinischen Buchstaben verwendet. In dieser Arbeit wird auch einheitlich Pinyin verwendet.

# Teil I: Kulturgeschichte Chinas

## 1. Das Reich der Mitte

Am Anfang dieser Arbeit soll ein allgemeiner Überblick über das Land gegeben werden. Der geschichtliche Rahmen wird mit einer unterstützenden Zeittafel deutlicher dargestellt. Eine Vorstellung der Sozialgeschichte, der Religion und der traditionellen chinesischen Philosophie soll dem besseren Verständnis dieser Arbeit dienen.

Im 70. – 22. Jahrhundert v. Chr. sollen mythische und halbgöttliche Urkaiser in China gegeben haben. Sie werden als die „Drei Souveräne und Fünf Kaiser“ (San Huang Wu Di, 三皇五帝) bezeichnet. Darauf folgt die Zeit der Antike, mit den ersten Dynastien Xia (夏), Shang (商) und Westliche Zhou (西周). Die Östliche Zhou-Dynastie von 770 – 256 v. Chr. wird nochmal unterteilt in die Frühlings- und Herbstperiode (Chun Qiu, 春秋, 722 – 481 v. Chr.) und die Zeit der Streitenden Reiche (Zhan Guo, 战国, 403 – 221 v. Chr.), die sich zeitlich etwas überschneiden. Zu der Zeit bestand das Reich der Mitte aus vielen kleinen Staaten, die miteinander kämpften, um die Hegemonie zu erlangen und ihr Territorium zu erweitern. Sie befanden sich in der Nähe der zwei großen Flüsse: Jangtsekiang<sup>3</sup> und Gelber Fluss<sup>4</sup>, wo auch Nachweise von sehr alten Vormenschen (ca. 600 000 Jahre alt) gefunden wurden. (vgl. Schleichert, 1980, S. 10)

In dieser Östlichen Zhou-Dynastie begann die Zeit der klassischen chinesischen Philosophie. Sie war auch die Zeit mit den reichsten Denkströmungen und Philosophien Chinas, sodass man von der Periode der „Hundert Schulen“ (Zhuzi Baijia, 诸子百家) spricht. Das ist ein Sammelbegriff für die vielen Gelehrten und ihre Denkströmungen zu der Zeit. „Zhuzi“ bedeutet wortwörtlich „alle Zi“ oder „Jeder Zi“ und bezieht sich auf den Vertretern der Philosophien. Dazu zählen vor allem die bedeutendsten Laozi (老子), Zhuangzi (庄子), Kongzi (孔子), Mengzi (孟子), Xunzi (荀子), Mozi (墨子), Sunzi (孙子) und Hanfeizi (韩非子), etc., die eine solide Grundlage für die chinesische Kultur bildeten. Die Errungenschaften

---

<sup>3</sup> Der Jangtsekiang, auf Chinesisch Chang Jiang (长江), bedeutet wortwörtlich „langer Fluss“ und ist mit 6.380 km der längste Fluss Asiens und der drittlängste der Welt.

<sup>4</sup> Der Gelbe Fluss, auf Chinesisch Huang He (黄河) ist nach dem Jangtse der zweitlängste Fluss Chinas und der sechstlängste der Welt.

verschiedener Schulen und Denkströmungen entsprachen der antiken griechischen Zivilisation im gleichen Zeitraum. Vor allem die größten Schulen unter Kongzi, Laozi und Mozi versuchten, einen Einfluss auf die Politik und Gesellschaft auszuüben und entfalteten sich. Da während der Frühlings- und Herbstperiode und der Zeit der Streitenden Reiche sich die Gesellschaft schnell und drastisch veränderte, mussten viele Probleme dringend gelöst werden. Die verschiedenen Schulen schrieben Bücher, hielten Vorträge und diskutierten miteinander, was zu einem Wohlstand und einer Blüte auf der akademischen und philosophischen Ebene führte.

Aus der sozialgeschichtlichen Perspektive war diese Zeit äußerst unruhig. Die Adelige waren verarmt, die Gelehrten hatten kein fixes Einkommen und die Mächtigen wurden machtlos und von anderen ersetzt. Das Volk wurde ausgebeutet und die Bauern waren elend. Die alte Adels- und Sklavenhaltergesellschaft wurde durch ein Feudalsystem abgelöst, das auf Grundsatz beruht. (vgl. Schleichert, 1980, S. 13–14)

Mit dem Sieg vom Kaiser von Qin im Jahr 221 v. Chr. wurde die Zeit der Streitenden Reiche beendet und die Kaiserzeit in der chinesischen Geschichte eröffnet. Er wird als „Erster erhabener Gottkaiser von Qin“ bezeichnet, auf Chinesisch Qin Shi Huang Di (秦始皇帝). Er vereinheitlichte das Reich der Mitte, führte Normregulierungen ein und baute einen Beamtenstaat auf, jedoch ist seine Herrschaft mit viel Zwangsarbeit und rücksichtsloser Gewalt verbunden. Er war gegen die klassische Philosophie des Konfuzianismus und anderer Denkströmungen, ließ Bücher verbrennen und Gelehrten lebendig begraben, damit wurde die Zeit der „Hundert Schulen“ beendet.

## 2. Zeittafel

Diese Tabelle stellt die Dynastien in einer chronologischen Reihenfolge dar. Wichtige Personen, Denkströmungen, Ereignisse und Begriffe werden zu der jeweiligen Zeit hinzugefügt.

Tabelle 2: Zeittafel der chinesischen Denkströmungen

Dynastie	Jahr	Wichtige Personen	Denkströmungen, Austausch, wichtige Ereignisse	Wichtige Begriffe
<b>Prähistorisches China</b>				
„Drei Souveräne und Fünf Kaiser“ 三皇五帝	7000 – 2200 v. Chr.	Halbgöttliche Urkaiser: Fu Xi (伏羲), der göttliche Landmann Shen Nong (神农)、der Gelbe Kaiser Huang Di (黄帝)、Yao (尧)、Shun (舜) (vgl. Ching et al., 1992, S. 12)		Shen (神, Gott)
<b>Antikes China</b>				
Xia 夏	2070 – 1600 v. Chr.			Di (帝), Shangdi (上帝)
Shang 商	1600 – 1046 v. Chr.			Di (帝), Shangdi (上帝) als höchste Autorität (vgl. Huang, 2008, S. 46)

Westliche Zhou 西周	1046 – 771 v. Chr.			Tian (天, Himmel) als Synonym für Di oder Shangdi, Huangtian (皇天), Shangtian (上天), Haotian (昊天), Cangtian (苍天), Tiandi (天帝), Jitian (祭天, dem Himmel opfern), Tianzi (天子, Sohn des Himmels oder Himmelssohn), Tianxia (天下, alles unter dem Himmel), Tianming (天命, Mandat des Himmels) (vgl. Huang, 2008, S. 45–51)
Östliche Zhou 东周	770 – 256 v. Chr.		Klassische Philosophie, ständige Kämpfe um Hegemonie	Tian (天, Himmel) als Synonym für Di oder Shangdi
Frühling- und Herbstperiode 春秋 (Chun Qiu)	722 – 481 v. Chr.	Konfuzius (孔子) 552 – 479 v. Chr., Laozi (老 子) 571 – 471 v. Chr.,	Konfuzianismus, Daoismus	Ru (儒, Konfuzianismus), Junzi (der Edle), Shengren (der Weise), Tiandao (Weg des Himmels), Dao

				(Weg, Prinzip, Gott), Dao de jing (道德经), Lunyu (论语), Ren (仁, Humanität), Yi (义, Rechtschaffenheit), Xiao (孝, Kindespietät) und Li (礼, Sittlichkeit), Zhi (智, Wissen und Weisheit)
Zeit der Streitenden Reiche 战国 (Zhan Guo)	403 – 221 v. Chr.	Mozi (墨子) 468 – 376 v. Chr., Mengzi (孟子) 371 – 289 v. Chr., Xunzi (荀子) 298 – 238 v. Chr., Zhuangzi (庄子)	Legalismus, Yin-Yang School,	Xunzi: Schlechtheit menschlicher Natur; Tian als physikalischer Himmel
<b>Kaiserzeit</b>				
Qin 秦	221 – 207 v. Chr.	Qin Shi Huang Di (秦始皇帝, erster Kaiser von Qin)	Gründung des Kaiserreichs China durch Qin Shi Huang, Unterdrückung des Konfuzianismus, Bücherverbrennung (213) (vgl. Ching et al., 1992, S. 12)	



Han 汉	206 v. Chr. – 220 n. Chr.	Han Wudi (汉武帝, Kaiser Wu von Han), Han Mingdi (汉明帝, Kaiser Ming von Han); Han Gaozu (汉高祖, Kaiser Gaozu von Han);	Konfuzianismus als Staatsreligion seit 135 v. Chr. durch Han Wudi (vgl. Bauer, 2006, S. 325); Einführung des Buddhismus durch Han Mingdi; Entstehung des Daoismus	„Vier Bücher und Fünf Klassiker“ (四书五经, Sishu Wujing) (vgl. Ching et al., 1992, S. 11), Lunyu (论语, „die Analekten“)
Die Zeit der drei Reiche 三国	220 - 280		Rasante Entwicklung des Daoismus und Buddhismus	
Jin 晋	265 - 420		Verbreitung des Buddhismus	
Südliche und Nördliche Dynastien 南北朝	420 - 589		Buddhismus und Daoismus getrennt (vgl. Ching et al., 1992, S. 12)	
Sui 隋	581 - 618			
Tang 唐	618 - 907	erster christliche Missionar 阿罗本 (Alopen / Abraham / Olopen) aus Syrien; Kaiser Taizong	Höhepunkt vom Buddhismus im 7.-8. Jhdt. (vgl. Bauer, 2006, S. 326); Daoismus stark vom Kaiserreich unterstützt; Nestorianismus (景教) in China (vgl. Ching et al., 1992, S. 13); Verfolgung	Priester als „大德“ (Große Moral?), „僧“ (buddhistischer Mönch) oder „僧首“ (der erste Mönch / Hauptmönch)

			von Buddhismus 845 (vgl. Bauer, 2006, S. 326); Christentum kam zwei Mal nach China; Islam kam und fasste Fuß hier	
Die Fünf Dynastien und Zehn Königreiche 五代十国	907 - 960		Wiederaufstieg des Konfuzianismus	
Liao 辽 Qidan-Dynastie in Nordchina	916 - 1125			
Song 宋	960 – 1279	Bedeutendster Neokonfuzianer, Lehrer und Berater des Song-Kaisers Zhu Xi (朱熹),	Jurchen regierte in Nordchina 1115 – 1234; Jude in Kaifeng; Höhepunkt von Neo-Konfuzianismus (宋明理学)	Lixue (理学, Schule des Prinzips),
Jin 金 Ruzhen-Dynastie in Nordchina	1115 - 1234		Dschingis Khan (1162-1227) fällt 1211 in China ein	
Yuan 元	1261 - 1368	Marco Polo in China 1275 – 1292; Kublai Khan (r. 1260-94); Franciscan missionaries in China	Mongolenherrschaft unter Kublai Khan (Enkel von Dschingis Khan) (vgl. Collani, 2012, S. 33), Dominanz des Tantric Buddhismus (vgl.	Cathay (=China)

			Ching et al., 1992, S. 13)	
Ming 明	1368 – 1644	Vertreibung der Mongolen; 王阳明 1472-1529; Johann Adam Schall von Bell (1591-1666) aus Köln, Michele Ruggieri (1543-1607) und Matteo Ricci (1552-1610) aus Italien, Alessandro Valignano (1539-1606), Nicolas Trigault; Xu Guangqi (徐光启, 1562-1633), Li Zhizao (李之藻, 1565-1630), Yang Tingyun (杨廷筠, 1562-1627)	Buddhismus und Daoismus geschwächt; Konfuzianismus wieder an höchster Stelle; durch konfuzianische Lehre Buddhismus darstellen; Neokonfuzianismus; Jesuiten Missionare in China (vgl. Collani, 2012), Verbreitung des Katholizismus, Protestantismus	Xinxue (心学, Schule des Herzes); „Xue“ (学), „Dao“ (道), „Tianming“ (天命); Tianzhu (天主, Himmelsherr, Deus), Shangdi (上帝), Tian (天); „Jiaoyou Lun“ (交友论, „Über die Freundschaft“, „Tianzhu Shiyi“ (天主实义 „Die wahre Lehre vom Himmelsherrn“),
Qing 清	1644 - 1911	Ferdinand von Richthofen; Kaiser Kangxi (康熙), James Legge, Richard Wilhelm, Gu Hongming (辜鸿铭)	Herrschaft unter Mandschu; Ritenstreit (1610 – 1744); Erster Opiumkrieg 1839 – 1842, zweiter Opiumkrieg 1856 – 1860; Rückkehr	Seidenstraße, „Daqingguo“ (大清国, Staat der Großen Qing), Yesu Jiao (耶稣教, Religion des Jesu)

			christlicher Missionare	
<b>Modernes China</b>				
Republik China 中华民国	1912 - 1949		Xinhai-Revolution 1911; Buddhismus und Daoismus nochmals geschwächt; massive Einführung westlicher Kulturen; Konfuzianismus nicht mehr Staatsphilosophie	„Jidu Jiao“ (基督教, Christentum)
Volksrepublik China 中华人民共和国	Seit 1949		Gründung der Volksrepublik China durch Mao Zedong; Austreibung der christlichen Missionare; Anti-Konfuzianismus Kampagne 1973-74; Politik über Modernisierung und Toleranz über Religion, „Belt and Road Initiative“	Yi dai yi lu (一带一路, BRI/OBOR)

### 3. Philosophie und Religionen in China

Der Konfuzianismus und der Daoismus sind die zwei großen und einheimischen Denkströmungen in China. Der Buddhismus kam im 1. Jahrhundert n. Chr. von Indien nach China, integrierte sich in die chinesische Kultur hinein und wird als eine Religion in China anerkannt. Weitere anerkannten Religionen sind Katholizismus, Protestantismus und der Islam, die auch aus einer fremden Kultur kommen. Das Weitere existieren noch weitere Denkströmungen in China, nämlich die Volksreligion, der Legalismus und die Militärlehre. (vgl. Huang, 2008, S. 7)

Ein Grundcharakter der chinesischen Philosophie ist, dass es in erster Linie nicht um Erkenntnis geht, sondern um das richtige Verhalten der Menschen. Der Zusammenhang zwischen der Natur, dem Menschen und dem Staat steht im Vordergrund. Es wurden also viele „praktische“ Fragen gestellt, um herauszufinden, wie man z.B. den Staat bestmöglich regieren soll oder die angeborene Gut- oder Schlechtheit der menschlichen Natur erziehen kann. Nur Daoismus beschäftigt sich auch mit der Metaphysik. (vgl. Schleichert, 1980, S. 15–16)

Eine Besonderheit der chinesischen Philosophie ist, dass das Thema über Leben und der Sinn des Lebens immer im Fokus stehen. Man kann keine klare Linie zwischen der chinesischen Philosophie und Religion setzen, da beide ineinander verschmolzen sind und gleiche Ziele haben. Das Idealbild ist, wenn das Erkenntnis und das Handeln vereinigt sind und ein Weiser zu sein, der auf der geistigen Ebene vollkommen ist. (vgl. Huang, 2008, S. 8–10)

Bezüglich der Schriften sind die chinesischen Texte im Gegensatz zu den europäischen anders überliefert. Meistens gibt es nur ein einziges Werk von jedem Denker oder Philosophen, das auch keinen Titel hat, sondern durch den Namen des Philosophen gekennzeichnet ist. Der Inhalt des Werkes stammt auch nicht von dem bekanntesten Vertreter allein, sondern aus der ganzen Schule. Die bis heute erhaltenen Versionen sind alle Kompilationen, die wahrscheinlich in der Han-Dynastie redigiert worden sind. (vgl. Schleichert, 1980, S. 17)

Die Bedeutung vieler Begriffe in der traditionellen chinesischen Philosophie haben einen großen Spielraum. Es gibt meistens keine genaue und explizite Definitionen dafür und die Begriffe müssen jedes Mal in einem neuen Kontext neu entschlüsselt werden (vgl. Schleichert, 1980, S. 23), wie z.B. „Tian“ (天) und „Dao“ (道). Oder es gibt chinesische Begriffe, die den Kerninhalt einer philosophischen Idee oder einer Denkströmung tragen, aber

wiederum schwer zu übersetzen bzw. unübersetzbar sind, weil für die es keine entsprechenden Begriffe in den europäischen Sprachen gibt, z.B. „Ren“ (仁).

Laut Schleichert liegen die sprachlichen Probleme bei der Übersetzung nicht an das Zeichen, sondern an die Unklarheiten des Quellentextes. Begriffe wie „Dao“, „Logos“, „Dialektik“ oder „Nirvana“ seien vage und unpräzise Termini und führen zu unklaren Aussagen. Er zählt die Unterschiede zwischen den chinesischen und europäischen Sprachen auf und betont vor allem, dass die Grammatik in der chinesischen Sprache nicht über Tempus, Modus und Konjunktionen verfügen. (vgl. Schleichert, 1980, S. 19) Allerdings sollten diese keine ausschlaggebende Gründe für die Schwierigkeiten bei der Translation bereiten, denn die chinesische Sprache ist anders aufgebaut und benötigt in diesem Fall viel Hintergrundwissen über die chinesische Kultur und Tradition sowie ein gutes Sprachgefühl. Auch ist die Literatur im klassischen Chinesisch ganz anders als das Mandarin heutzutage, weshalb es jetzt zu jedem bekannten Klassiker sehr gute Übersetzungen ins Mandarin mit Anmerkungen und Erklärungen gibt, die man auf jeden Fall bei der Analyse und Interpretation von klassischen chinesischen Texten zur Hand nehmen soll.

### 3.1. Religionsgeschichte

Die Religion existiert in den Vorstellungen von Menschen, zeigt sich aber auch in den Handlungen und Aktivitäten. Sie beeinflusst die Menschen seit Jahrtausenden und entwickelt sich mit der Zivilisation mit. Die lange Geschichte der religiösen Entwicklung in China lässt sich grob in acht Perioden darstellen.

#### (1) Primitive Religion

Die primitive Religion ist die erste Form der Religion in der Geschichte und existiert bereits seit 4000 Jahren. Damals gab es fünf große Verehrungen, nämlich die Verehrung der Natur, der Geister, der Fortpflanzung, des Totems und der Vorfahren. Die Verehrung der Natur basiert auf die Abhängigkeit von und Ehrfurcht vor der Natur, verehrt wurden nicht nur Himmelskörper wie Sonne, Mond und Sterne, sondern auch Berge, Seen, Tiere und Pflanzen. Die Verehrung der Geister kam ursprünglich von den Vorstellungen über das Leben nach dem Tod, wo man als Geist die lebenden Menschen beeinflussen kann. Die Verehrung der Fortpflanzung kam vom Bedürfnis der Vermehrung der Klanbevölkerung. Drachen und Phönixe sind typische Totems, die in China verehrt wurden, als man versuchte, die Wurzeln von Menschen bei den Tieren zu finden. Und zuletzt verehrte man die Vorfahren wegen des Geblüts, dabei hatten Yandi (炎帝, Yan Kaiser) und Huangdi (黄帝, Huang Kaiser) den meisten Einfluss, denn bis heute sehen die Han-Chinesen sich selbst als die Nachkommenschaft von den beiden an. (vgl. 霞 (Xia) 李 (Li), 2002, S. 1–9)

#### (2) Die Religion des Antiken Chinas

Die Xia-Dynastie (夏) ist die erste Dynastie in der chinesischen Geschichte und dauerte von 2070 bis 1600 v. Chr. Danach folgte die Shang-Dynastie (商) im Zeitraum von 1600 bis 1046 v. Chr., die dann von der Zhou-Dynastie (周, 1046 – 256 v. Chr.) abgelöst wurde. Basierend auf die Verehrungen wurde ein komplettes Opfersystem in diesen Perioden entwickelt, das nicht nur zur Aufrechterhaltung der damaligen sozialen Ordnung beigetragen hat, sondern auch die weitumfassende soziale Ideologie repräsentierte. Die „Götter“ wurden in der Shang-Dynastie als Di (帝) oder Shangdi (上帝) bezeichnet und in der Zhou-Dynastie als Tian (天, Himmel) oder Huangtian Shangdi (皇天上帝). (vgl. 霞 (Xia) 李 (Li), 2002, S. 9-22)

### (3) Die Religion der Qin (秦) und Han (汉)

Die Qin- und Han-Dynastien dauerten vom 3. Jhdt. v. Chr. bis zum 3. Jhdt. n. Chr. Han Wudi (汉武帝, Kaiser Wu von Han) erhob um 135 v. Chr. den Konfuzianismus zur Staatsphilosophie und ergänzte sich mit den traditionellen Religionen. Han Mingdi (汉明帝, Kaiser Ming von Han) träumte eines Nachts von einem Mann in Gold, daraufhin schickte er eine Gesandtschaft nach Indien, die die ersten Sutra und Buddhafiguren zurückbrachten. Seitdem wurden viele Werke über Buddhismus ins Chinesische übersetzt und diese Religion begann, sich in China auszubreiten. Des Weiteren entstand auch in dieser Zeit der Daoismus, der neben Konfuzianismus und Buddhismus zu den Drei Lehren in China gehört. Das Daodejing von Laozi wurde ein Klassiker. (vgl. 霞 (Xia) 李 (Li), 2002, S. 4)

### (4) Die Religion der Kaiserzeit von 220 bis 589

Diese Periode umfasst die Zeit der drei Reiche (三国, Sanguo), die Jin-Dynastie (晋) sowie die südlichen und nördlichen Dynastien (南北朝, Nanbei-Chao). Durch die rasante Entwicklung des Daoismus und Buddhismus standen die beiden Religionen neben Konfuzianismus und sie bildeten die drei Säulen der chinesischen Religion. Der Konflikt zwischen denen führte zu einer langsamen Verschmelzung und Stärkung der jeweiligen Religion und leitete die kulturelle und religiöse Blütezeit in der chinesischen Feudalgesellschaft ein. (vgl. 霞 (Xia) 李 (Li), 2002, S. 5)

### (5) Die Religion der Tang- und Song-Dynastien

Der Buddhismus wurde völlig sinisiert und der Daoismus stark vom Kaiserreich unterstützt. Die drei Lehren in China ergänzen sich gegenseitig und entwickelten sich zu den Spitzen. Mit der Zunahme von der interkulturellen Kontaktaufnahme kam das Christentum zwei Mal nach China, hatte jedoch keinen großen Einfluss und wurde nicht weitergegeben. Der Islam kam auch während der Tang-Dynastie nach China und fasste Fuß hier. (vgl. 霞 (Xia) 李 (Li), 2002, S. 5)

### (6) Die Religion der Ming- und Qing-Dynastien

In dieser Zeit von 1368 bis 1911 kam es zu neuen Veränderungen in der chinesischen Religionswelt. Der Buddhismus und Daoismus wurden schwächer und lehnten sich an Konfuzianismus, der wieder die höchste Stelle bekam. Am Ende der Ming-Dynastie kam der Katholizismus nach China. Bekannte Missionare wie Matteo Ricci versuchten, den Katholizismus mit der konfuzianischen Lehre zu erklären und zu verbinden. Somit konnten sie einen Einfluss ausüben, jedoch nur im



eingeschränkten Ausmaß, da es starke Konflikte zw. dem Christentum und der traditionellen chinesischen Kultur gibt. Trotz den Hindernissen verbreitete sich das Christentum im Laufe der Zeit immer stärker und ging sogar über den religiösen Rahmen hinaus. Zusammen mit den militärischen Einfällen aus dem Westen wurden negative Gegenemotionen zur westlichen Religion hervorgerufen. (vgl. 霞 (Xia) 李 (Li), 2002, S. 6)

#### (7) Die Religion in der Republik

Das chinesische Kaiserreich brach nach der Xinhai-Revolution im Jahr 1911 zusammen und die Republik China wurde ausgerufen, die bis 1949 dauerte. Diese große Reform in der Gesellschaft führte auch zu Veränderungen in der religiösen Ideologie. Der Buddhismus und Daoismus verloren die Unterstützung vom Feudalismus und wurde noch schwächer. Im Gegensatz dazu konnten sich westliche Religionen durch massives Einführen von der westlichen Kultur schnell entwickeln. Auch der Konfuzianismus verlor seine langjährige Stelle als Staatsphilosophie und die Menschen suchten nach einem neuen Glauben im Chaos. (vgl. 霞 (Xia) 李 (Li), 2002, S. 6-7)

#### (8) Die Religion seit der Volksrepublik

Während der Kulturrevolution wurde die Religion als Aberglaube angesehen und stark kritisiert. Später wurde diesen Fehler von der Partei korrigiert und neue Maßnahmen gewährleisteten jetzt die Religionsfreiheit. (vgl. 霞 (Xia) 李 (Li), 2002, S. 7)

### 3.1. Konfuzianismus

Die Strömung von Konfuzius hat einen tiefen und lang andauernden Einfluss auf die gesamte chinesische Geschichte. Spricht man von der klassischen chinesischen Philosophie und Religion, so kommt der Konfuzianismus als Erstes in den Gedanken. Als die Missionare in der Ming-Dynastie nach China kamen, war er die bedeutende Staatsphilosophie des Landes. Der Stammvater des Konfuzianismus ist Konfuzius, seine zwei bedeutendsten Nachfolger sind Mengzi (Menzius, 孟子) und Xunzi (荀子).

Bevor Konfuzianismus in China bekannt geworden ist, gab es bereits Daoismus, Legalismus, Mohismus etc. Jedoch fragte man sich in den Kriegszeiten, was das Beste für einen Herrscher bzw. für die Regierung sei und wie China die ehemalige Einigkeit, Stabilität und Prosperität wiedererlangen kann.

Die Wandlung erfolgte in der Han-Dynastie (202 v. Chr. – 222 n. Chr.). Zuerst war der Kaiser Gaozu von Han (汉高祖, persönlicher Name Liu Bang / 刘邦), welcher auch der Gründer der Han-Dynastie war, eher auf Militär fokussiert. Der Politiker und Diplomat Lu Jia (陆贾) meinte aber zu ihm, dass man das Kaiserreich zwar auf Pferderücken gewinnen kann, aber man es nicht unbedingt auch auf Pferderücken regieren kann. Er deutete auf die Niederlage von der Qin-Dynastie, analysierte, was man aus der Geschichte lernen kann, und empfahl das Wertschätzen von der Kultur wie Daoismus. Der Kaiser Gaozu war von seinen Texten fasziniert und gab seinem Buch über diese Ideen den Namen Xinyu (新语). Erst ein halbes Jahrhundert später beschloss der Kaiser Wu von Han (汉武帝) während seiner Regierungszeit (141-87 v. Chr.), dass die zwei damaligen großen Lehren, Daoismus und Legalismus, nicht mehr weitergefördert werden soll. Die „Fünf Klassiker“ (Wujing, 五经) wurden kanonisch für Gelehrten. Dadurch war es möglich, dass die Konfuzianische Lehre an den Schulen unterrichtet wurde und auch im Hof eine privilegierte Stellung hatte, welche mit einige Höhen und Tiefen bis zum Anfang des 20. Jahrhundert beibehalten wurde (vgl. Gardner, 2014). Daher ist es wichtig, Konfuzianismus zu verstehen, um China zu verstehen. Die Lehren des Konfuzius üben einen großen Einfluss auf die chinesische Gesellschaft, Politik, Wirtschaft und Ethik.

Diese Denkströmung basiert auf die „Vier Bücher und Fünf Klassiker“ (四书五经, Sishu Wujing). Diese Schriften umfassen die höchsten Wahrheiten und Weisheiten des alten Chinas und bekamen auch die höchste Wertschätzung. Die Vier Bücher sind:

- a. Daxue (大学), das „Große Lernen“
- b. Zhongyong (中庸), die „Lehre von der Mitte“, „Mitte und Maß“ oder der „Zustand von Gleichgewicht und Harmonie“
- c. Lunyu (论语), „die Analekten“, „Gespräche des Konfuzius“
- d. Mengzi (孟子), latinisiert „Menzius“

Die obige Reihenfolge wurde von Zhu Xi (朱熹) festgestellt, der auch diese Werke als Lehrbücher und Themen für spätere Beamtenprüfungen bestimmte. Er war der bedeutendste Neokonfuzianer Chinas und war Lehrer und Berater des Song-Kaisers.

Die „Fünf Klassiker“ sind:

- a. Shijing (诗经), das „Buch der Lieder“ (ca. 1766-586 v. Chr.)
- b. Shangshu (尚书) oder Shujing (书经), das „Buch der Dokumente“
- c. Liji (礼记), die Riten
- d. Zhouyi (周易) oder Yijing (易经), im Westen unter „I Ging“, „I Ching“ oder das „Buch der Wandlungen“ bekannt
- e. Chunqiu (春秋), die „Chronik von Frühling und Herbst“, die Annalen von Lu, ist ein historisches Werk und stellt die Chronik des Kleinstaates Lu dar.

Diese fünf Schriften wurden spätestens in der Han-Dynastie vom Konfuzianismus zu „Klassikern“ erhoben. Die wörtliche Übersetzung von Wujing ist „fünf Leitfäden“ (vgl. Bauer, 2006, S. 46). Konfuzius war der Autor des Werks „Chunqiu“ und Bearbeiter der übrigen Bücher (vgl. Collani, 2012, S. 132).

### 3.1.1. Konfuzius

Als Schöpfer des Konfuzianismus ist der Philosoph Konfuzi (孔夫子, „Meister Kong“) oder latinisiert Konfuzius (ca. 551 – 479 v. Chr.). Er stammt aus Qufu (曲阜) im chinesischen Staat Lu bzw. in der heutigen Provinz Shandong und lebte in einer chaotischen Epoche in der chinesischen Geschichte, nämlich in der Chunqiu-Zeit (wörtlich: Frühling und Herbst), eine unruhige Übergangsphase zw. den Dynastien und eine Zeit voller tiefgreifenden Wandels. In der damaligen Situation versuchte er, die alten Riten und Sitten wieder darzustellen und zu verbessern (vgl. Collani, 2012, S. 132). Obwohl sein Vater aus einer adeligen Familie von Song stammt, wuchs er in armen Verhältnissen auf, da seine Eltern früh starben. Im Dienst des Staates Lu war er ein Berater an verschiedenen Fürstenhöfen. Außerdem war er pädagogisch tätig und lehrte viele Schülern verschiedener Klassen, die später an den Höfen arbeiteten. Der Kerninhalt seiner Lehre besteht aus den zwischenmenschlichen Beziehungen in der Familie und Gesellschaft. Der Junzi (君子) oder ist ähnlich wie der „Edle“ und soll ein Idealmensch sein, der die Riten beachtet, den „Tiandao“ („Weg des Himmels“) folgt und somit nach seiner Selbstvervollkommnung strebt (vgl. Collani, 2012, S. 133). Konfuzius selbst spürte seine

Mission vom „Tian“ („Himmel“), die untergehende Kultur der Zhou-Dynastie zu retten und wollte einen direkten Zugang zur Politik herstellen. Bis in seinem hohen Alter gab der Meister Kong nicht auf. Er verreiste jahrelang, um einen Herrscher zu finden, der seine Lehre umsetzt. Doch leider gab es während seiner Lebzeit keinen großen Erfolg. Die Gedanken und Lehren von ihm wurden von seinen Schülern und Anhängern gesammelt und schriftlich im Werk Lunyu (论语) festgehalten. Diese gewannen erst nach seinem Tod an Einfluss und es dauerte Jahrhunderte, bis seine Lehre zu der Staatsphilosophie des chinesischen Kaiserreichs wurde. (vgl. Lee, 2003, S. 10-14). Seitdem beeinflusste der Konfuzianismus weiterhin stark die Politik und Moral des Landes über viele weitere Jahrhunderte.

### 3.1.2.Lunyu

Lunyu (论语) oder „Die Gespräche des Konfuzius“ ist ein Klassiker der konfuzianischen chinesischen Literatur und gehört zu den „Vier Büchern“. Das Werk beinhaltet nicht nur die Gedanken von Konfuzius, sondern auch Einwände und Kritik von seinen Schülern. Die „Vier Bücher“ wurde vom Neokonfuzianer Zhu Xi (朱熹) in der Song-Dynastie zusammengestellt und gehört zu den kanonischen Büchern der konfuzianischen Lehre. Dazu zählen auch Daxue (大学, Das Große Lernen), Zhongyong (中庸, Mitte und Maß) und Mengzi (孟子). Durch die Übersetzung von Richard Wilhelm fanden die Texte später auch in Deutschland Anklang.

Das Lunyu besteht aus Gesprächen und Zitaten des Meisters und baut auf die folgenden vier Grundlagen auf: Ren (仁, Humanität), Yi (义, Rechtschaffenheit), Xiao (孝, Kindespietät) und Li (礼, Sittlichkeit). Weitere grundlegenden Tugenden in der konfuzianischen Ethik umfassen: Zhi (智, Wissen und Weisheit), Yong (勇, Tapferkeit und Mut), Ti (悌, Respekt gegenüber älteren Brüdern), Zhong (忠, Loyalität) und Xin (信, Vertrauen, Glaubwürdigkeit und Zuverlässigkeit). Da die Bedeutung dieser Kernbegriffe je nach Autor und Kontext etwas schwankt, werden sie häufig unterschiedlich übersetzt.

- a. Ren (仁): das Zeichen „ren“ ist 仁 und besteht aus einem Mensch-Radikal, das ebenfalls als „ren“ ausgesprochen wird, und das Zeichen für „zwei“. Das weist bereits darauf hin, dass das Zeichen viel mit Menschen und Human zu tun hat.

Mögliche Übersetzungen sind: „Humanität“, „Wohlwollen“, „Güte“ und „Mitmenschlichkeit“. Ren kommt in vielen moralischen Bereichen vor und wird z.B. in Kombination als „ren ai“ ( 仁爱, ren + Liebe = Gutherzigkeit) oder „ren zheng“ ( 仁政, ren + Regierung = milde und wohlwollende politische Maßnahmen, die zu Gunsten des Volkes sind) verwendet.

- b. Yi ( 义 ): der Begriff „Yi“ weist auf das „Richtige und gerechte Tun“. Mögliche Übersetzungen sind: „Rechtschaffenheit“, „Pflicht“ und „Gerechtigkeit“.
- c. Xiao ( 孝 ): das Zeichen „xiao“ ist 孝 und setzt sich aus dem Zeichen für „Alter“ und „Kind“ zusammen, wobei das „Kind“ unterhalb des „Alten“ steht. Xiao beschreibt alle Pflichten eines Kindes gegenüber den Eltern, dazu zählt die Höflichkeit und Zuneigung sowie ein würdiges Begräbnis und das Trauerritual danach. Außerdem soll man Söhne haben, um die Familienreihe fortzuführen und zu erhalten. Damit wurde auch die Polygamie über Jahrhunderte lang gerechtfertigt (vgl. Huang, 2008, S. 33). Daher wird Xiao als „kindliche Pietät“ oder „Kindespietät“ übersetzt. Da die Familie eine grundlegende Einheit für die damalige Gesellschaft war, hat „Xiao“ auch zur Stabilisierung und Harmonisierung der Gesellschaft beigetragen.
- d. Li ( 礼 ): Li beschreibt ein soziales Verhalten, wo die menschliche Beziehung angenehm ist. Diese Höflichkeit ist oft mit Ritual und Bräuchen verbunden, wie man sich in den jeweiligen Situationen richtig verhalten soll. Heutzutage umfasst das Zeichen „Li“ alle Arten von Ritual und Sitten, wie z.B. die Hochzeit (Hun Li) und das Begräbnis (Zang Li). Mögliche Übersetzungen für den Begriff Li im Konfuzianismus sind: „Sittlichkeit“, „Sitte“ und „Höflichkeit“.
- e. Zhi ( 智 ): der Begriff bezieht sich auf Wissen und Weisheit und ist eine Fähigkeit für die Unterscheidung zwischen das Richtige und das Falsche.
- f. Yong ( 勇 ): Mit der Tapferkeit kann man Schwierigkeiten überwinden und Hindernisse beseitigen.
- g. Ti ( 悌 ): Respekt gegenüber älteren Brüdern),
- h. Zhong ( 忠 ): Zhong bezieht sich auf die Aufrichtigkeit, Biederkeit, Offenherzigkeit und Treue. Man soll sein Bestes geben, um seine Pflichten zu erfüllen. Zhong kommt in verschiedenen Kontexten vor, z.B. gegenüber anderen Menschen, aber auch gegenüber dem Land und dem Monarchen. Nach der Song-Dynastie entwickelte sich Zhong zu einer einseitigen moralischen Verpflichtung von Untertanen gegenüber Monarchen, sie unbedingt zu gehorchen. Diese Tugend wird als eine

Kraft angesehen, die die Stabilität der Monarchie erhält. Sie wird als Loyalität übersetzt.

- i. Xin (信): Diese Tugend bezieht sich auf die Ganzheit der Persönlichkeit (vgl. Huang, 2008, S. 34). Dabei soll man sein Versprechen immer einhalten. Xin ist nicht nur eine der wichtigsten Bedingungen, um „Ren“ zu verwirklichen, sondern auch Teil der moralischen Kultivierung im Konfuzianismus. Xin wird als Vertrauen, Glaubwürdigkeit und Zuverlässigkeit übersetzt.

### 3.1.3.Ren (仁)

Der Zentralgedanke und die Kardinaltugend von Konfuzius ist Ren (仁). Mögliche Übersetzungen und Erklärungen sind z.B. „eine Tugend der Mitmenschlichkeit“, „Wohlwollen“, „Humanität“ oder „Güte“. Der Begriff bezeichnet das Verhalten, andere Menschen wie sich selbst zu respektieren und fürsorglich zu sein. Er hat einen positiven Charakter und umfasst auch die Fähigkeit, andere Menschen zu lieben (vgl. Huang, 2008, S. 32). Jedoch gibt es keinen westlichen Begriff mit der entsprechenden Bedeutung.

### 3.1.4.Mengzi

Dank Mengzi (lat. Menzius, 孟子) hat der Konfuzianismus einen sehr weiten Einfluss ausüben können. Er lebte zwischen 372-298 v. Chr. in der Zhou-Zeit und galt als der bedeutendste Nachfolger von Konfuzius. Durch ihn konnte die Ideen von Konfuzius weitergeführt und -entwickelt werden, sodass der Konfuzianismus während der Han-Dynastie sogar zur Staatsphilosophie wurde. Sein Hauptwerk „Mengzi“ gehört zu den klassischen „Vier Büchern“, ist wie „Lunyu“ eine Sammlung seiner Lehrsprüche, die von seinen Schülern dokumentiert wurden. Der Hauptgedanke von Mengzi ist, dass die menschliche Natur gut sei. Seine Begründung liegt in der These, dass alle Menschen die vier Tugenden empfinden und besitzen,

die naturgegeben bzw. vom „Himmel“ verliehen (tian sheng de, 天生的) sind (vgl. Huang, 2008, S. 14–15):

- a. Ren (仁, Mitmenschlichkeit)
- b. Yi (义, Rechtschaffenheit)
- c. Li (礼, Höflichkeit, Sitte, Sittlichkeit)
- d. Zhi (智, Weisheit, Erkenntnis)

### 3.1.5.Xunzi

Der zweite bedeutendste Nachfolger neben Mengzi ist Xunzi (荀子). Er lebte ca. von 298-238 v. Chr. in der Zeit der Streitenden Reiche. Sein Werk „Xunzi“ umfasst Themen wie Himmel, Herrschaft, Natur und Musik. Ganz im Gegenteil zu Mengzi ist er der Meinung, dass die menschliche Natur schlecht sei. Laut Xun Zi ist der Mensch mit Neid und Hass, mit Begierden und Streben nach dem Profit geboren. Wenn man die Natur des Menschen folgt und seinen Gefühlen freien Lauf lässt, so folgen Kampf, Raub, Chaos und Unordnung. Nur durch Anstrengungen und Erziehung kann und muss der Mensch kultiviert und zivilisiert werden. Der Mensch ist tugendhaft, wenn er Höflichkeit, Bescheidenheit, Loyalität, Treue, Sittlichkeit, Rechtschaffenheit und Ordnung erlernt hat. (vgl. Schleichert, 1980, S. 190)

### 3.1.6.Fazit

Der Konfuzianismus hat eine sehr breite Schicht erreicht und über Jahrtausende lang China beeinflusst. Er wurde in der Han-Dynastie zur Staatsideologie und bildete eine große Säule in der traditionellen chinesischen Kultur. Die „Vier Bücher und Fünf Klassiker“ sowie die Grundideen in Lunyu von Konfuzius werden im Laufe der Zeit von vielen Gelehrten im In- und Ausland analysiert, interpretiert und übersetzt.

Obwohl Mengzi und Xunzi bezüglich der menschlichen Natur zwei entgegengesetzte Thesen behaupten, hatten sie ein gemeinsames Ziel. Beide glaubten daran, dass der Mensch durch Erziehung und Kultivierung moralisch und tugendhaft sein kann. Bei Mengzi wird dadurch die Gutheit der menschlichen Natur ausgeschöpft und bei Xunzi die Schlechtheit der menschlichen Natur bekämpft und überarbeitet.

### 3.2. Daoismus

Laozi (老子) und sein Nachfolger Zhuangzi (庄子) gelten als Hauptvertreter des Daoismus. Die Werke „Dao De Jing“ (道德经) von Laozi und „Zhuangzi“ (庄子) von Anhängern von Zhuangzi sind die großen Klassiker des Daoismus

Die Kosmologie im Daoismus schlägt die Schöpfungstheorie vor, in der der Himmel und die Erde von „Dao“ erzeugt wurde. In einem daoistischen Klassiker steht, dass Taishang Laojun die Inkarnation von Dao sei und er alles auf Welt erschaffen hat. Aus dem Nichts heraus formte sich das Universum langsam, es war die Hongyuan-Phase (洪元), das erste Jahrhundert der Entstehung des Daoismus. Nach zehntausend Katastrophen kam die Hunyuan-Phase (混元) und wieder nach zehntausend Katastrophen war die Baicheng-Phase (百成). Nach 810.000 Jahren entstand Taichu (太初), das zweite große Jahrhundert der daoistischen Schöpfung. Zu dieser Zeit öffnete Taishang Laojun die Welt, und Himmel und Erde wurden erst da getrennt. Nach dem Taichu war Taishi (太始), da ging Taishang Laojun als Lehrer in die menschliche Welt und erschuf alles. Danach folgt die Taisu-Phase (太素), in der alle Materialien für das menschliche Überleben erschaffen wurde. (vgl. 霞 (Xia) 李 (Li), 2002, S. 115-116)

Das ultimative Ziel des Daoismus ist unsterblich zu werden. Um überzeugend zu sein, lauten das Argument wie folgt:

- a. Dao hat eine unglaubliche ewige Vitalität, es inkarniert in allen Dingen und wohnt in allen Dingen. Durch die Widmung an Dao (修道) kann man die mysteriöse Vitalität erlangen.
- b. Wenn du deine Vitalität, Qi und Geist (精气神) bewahren kannst, kannst du ewig leben.



- c. Der Mensch hat eine physische Gestalt und einen spirituellen Geist. Unsterblich zu werden bedeutet, dass der Körper nicht alt wird und der Geist ewig existiert.
- d. Veränderungen zwischen Himmel und Erde sind allmächtig, daher können auch Menschen in übermenschliche Wesen (神仙) verwandelt werden.
- e. Durch Medizin und Alchemie kann man ein unsterbliches oder übermenschliches Wesen (神仙) werden. (vgl. 霞 (Xia) 李 (Li), 2002, S. 116-117)

Der Daoismus glaubt also an einem Kreislauf des Schicksals im Leben und an das Karma. Das Kernthema dreht sich nach wie vor um das Thema Leben und Tod.

### 3.2.1.Laozi

„Taishang Laojun“ (太上老君) ist die respektvolle Anrede von Laozi im Daoismus (Lehre des Weges). Sein ursprünglicher Name ist Li Er (李耳) und er stammte aus dem Chu-Land (楚国). Der Legende nach spürte seine Mutter den Hauch von Meteoriten vom Himmel und wurde schwanger, ihre Schwangerschaft dauerte 72 Jahre (manche sagen 81 oder 90 Jahre). Er war von Geburt an grauhaarig, also wurde er Laozi genant, was wortwörtlich „alter Sohn“ bedeutet. Als er jung war, brachte ihm sein Lehrer „Der Weg der Verweichlichung“ (柔弱之道) bei. Der Lehrer fragte ihn, warum seine Zunge noch da ist, aber seine Zähne nicht mehr. Laozi antwortete: „Weil die Zunge so weich ist, existiert sie noch. Der Zahn existiert nicht, weil er zu starr ist und deshalb verloren geht.“ Diese Weisheit, die Laozi als Kind verstand, wurde zum theoretischen Ziel der daoistischen Schule. (vgl. 霞 (Xia) 李 (Li), 2002, S. 70)

Laozi gründete den daoistischen Himmelstempel (Tian Dao Guan, 天道观). Seiner Meinung nach liegt der Ursprung des Universums im „Dao“ (道, der Weg). Nur mit Dao können Yin und Yang erzeugt werden und nur durch die Harmonie von Yin und Yang kann alles auf der Welt entstehen. Da sich die Gedanken von Laozi auf den Dao konzentrieren, heißt die von ihm gegründete Schule Daoismus. (vgl. 霞 (Xia) 李 (Li), 2002, S. 71)

Während Laozi den „Tiandao“, wortwörtlich übersetzt den „Weg des Himmels“, erforschte, beschäftigte sich Konfuzius auch mit dem Weg des Himmels. Als er hörte, dass Laozi den Weg des Himmels erlangt hatte, ging er zu ihm, um nach Rat zu fragen. Laozi erklärte

ihm, dass Dao unsichtbar, unhörbar, unaussprechlich und nicht übertragbar ist. Man kann sich nur auf sein inneres Bewusstsein verlassen, um ihn zu verstehen und sich ihm zu nähern, aber man kann es nicht mit gewöhnlicher Weisheit erfassen. Nach dem Gespräch fühlt Konfuzius, dass sein Horizont erweitert wurde. Aber als die beiden über „Ren“ (Humanität), „Yi“ (Rechtsschaffenheit), „Li“ (Riten) und „Zhi“ (Weisheit) sprachen, gingen die Meinungen der beiden wieder auseinander. (vgl. 霞 (Xia) 李 (Li), 2002, S. 72)

Laozi schrieb das „Dao De Jing“ (道德经), eine Sammlung von Spruchkapiteln von sich selbst. Der Titel bedeutet „Klassiker des Weges und der Tugend“ (vgl. Schleichert, 1980, S. 88). Das Werk ist in zwei Teilen gegliedert. Der erste Teil ist über „Dao“ (道, der Weg), der zweite Teil über „De“ (德, die Moral, Tugend). (vgl. 霞 (Xia) 李 (Li), 2002, S. 73) In diesem Buch behandelte er Themen wie Dao, die Natur, die Welt und das Verhalten des Menschen. Kernbegriffe des Konfuzianismus wie Humanität und Rechtschaffenheit wurden häufig erwähnt und kritisiert.

### 3.2.2.Dao

Dao gilt als das höchste und universelle Prinzip des Universums. Mögliche Übersetzungen ins Deutsche sind z.B. „der Weg“, „Sinn“, „Prinzip“ oder „Gott“. Der Begriff wird kaum als „Weg“ im Konkreten benutzt, sondern immer im übertragenen Sinn, oder als ein Weg, der gedanklich beschritten wird. (vgl. Schleichert, 1980, S. 89)

Schleichert versuchte, die Bedeutung von „Dao“ aus dem „Dao De Jing“ zu analysieren. Laut seiner Interpretation gibt es folgende Bedeutungen für den Begriff „Dao“:

- a. Dao ist das Prinzip für das richtige Leben und das moralische Handeln.
- b. Dao ist die Rechtfertigung für das daoistische Ideale.
- c. Dao ist das Geheimnis der Unsterblichkeit.
- d. Dao ist der Anfang der Welt (daraus entsteht alles Weitere auf der Welt).
- e. Dao ist ein metaphysischer Begriff.

Für Laozi ist der Mensch weise, wenn er sich an Dao orientiert und in Einklang mit Dao lebt. Der weise Mensch wird als „Sheng ren“ (圣人) bezeichnet (sowie „Junzi“, der Edle, im

Konfuzianismus). Der Weise verhält sich mit dem Prinzip des „Nicht-Handelns“ (wu wei, 无为) und lehrt schweigend. Das Werk „Dao De Jing“ spricht nicht nur jede normale Person, sondern auch den Herrscher an, und forderte moralische Qualitäten von ihm. Nicht nur Daoisten sollten sich nicht übermäßig handeln und lebten von der Regierung zurückgezogen, auch der Kaiser sollte sich nicht unnötig zu sehr eingreifen, sondern allen Dingen natürlich laufen lassen und im Hintergrund bleiben. (vgl. Schleichert, 1980, S. 90)

Schleichert verglich Dao mit der Gottheit Spinoza. Baruch von Spinoza (1632-1677) war ein niederländischer Philosoph. Er stellte rationale und moralisch-ethische Fragen an Religionen und ihre Glaubensaussagen. Bei seinen Gedanken weisen Gemeinsamkeiten mit Dao auf, denn für beiden gibt es keinen personifizierten Gott mit Willen oder Gefühlen wie Liebe. Für Spinoza ist Gott ident wie die Natur. Eine weitere Schnittstelle zwischen Spinoza und Daoismus zeigt sich an der Erkenntnis. Für Spinoza erreicht man die höchste Zufriedenheit der Seele und hat keine Angst mehr vor dem Tod, wenn man die Wesenheit der Dinge erkannt hat. (vgl. Schleichert, 1980, S. 112–113)

Es sind zwei entgegengesetzte Denkströmungen, die geografisch und kulturell weit voneinander entfernt sind. Jedoch erscheinen im Vergleich zwischen den beiden überraschenderweise Ähnlichkeiten auf. Obwohl die Darstellungsformen und Aussagen unterschiedlich sind, kommt man zur selben Essenz der Philosophie.

### 3.3. Buddhismus in China

Der Buddhismus entstand ursprünglich durch Siddhartha Gautama (563-483 v. Chr.) in Indien und zählt zu den großen Weltreligionen. Die buddhistische Lehre verbreitete sich zunächst in ganz Asien und später weit darüber hinaus. Seit der Han-Dynastie kam sie nach China. Nach einer Zeit des Zusammenstoßens und Konfliktes mit den traditionellen Philosophien Chinas kam es schließlich zu einer Vereinigung mit der traditionellen Kultur und der Buddhismus wurde eine chinesische Religion. Ab diesem Punkt bezieht sich der Buddhismus in dieser Masterarbeit auf den chinesischen Buddhismus. Er ist einer der drei Säulen in der Feudalzeit neben Konfuzianismus und Daoismus und übte einen enormen Einfluss auf viele Bereiche in

China aus, inklusive Politik, Ökonomie, Philosophie, Ethos, Sprache, Literatur, Musik, Architektur, Sitten und Bräuche. (vgl. 牟 (Mou) & 张 (Zhang), 1997, S. 288)

Als der Buddhismus nach China kam und sich verbreiten wollte, mussten die Sanskrit-Klassiker ins Chinesische übersetzt werden. Die anfängliche Verbreitung des Buddhismus in China war eng mit Übersetzungen von buddhistischen Schriften verbunden. Shi-An Gao 高世安 und Lokakṣema 支娄迦 sind den zwei bedeutendsten Übersetzern der damaligen Zeit. Gaos Beitrag war die erste systematische Übersetzung und Einführung des Hinayana. Im indischen Buddhismus unterscheidet man zwischen Hinayana (小乘佛教, kleines oder bescheidenes Fahrzeug) und Mahayana (大乘佛教, großes oder umfassendes Fahrzeug). Grundsätzlich behauptet das Hinayana, das Leben sei bitter und soll durch Askese üben befreit werden. Lokakṣema übersetzte hauptsächlich Schriften aus dem Mahayana über Prajñā (般若 Bo Re). Dieses Sanskritwort bezeichnet die große umfassende Weisheit, die man nach dem Erwachen über das Universum und Leben erlangt (vgl. 霞 (Xia) 李 (Li), 2002, S. 25).

Die Kerngedanken im chinesischen Buddhismus sind wie folgt:

- a. Es gibt die Wiedergeburt und Karma (die Theorie, dass sich die Seelen wandeln und dass der Tod ein Neubeginn ist. Es gibt auch die Vergeltung, sprich eine Reaktion auf frühere Aktionen im Sinne von Gerechtigkeit).
- b. Jeder Mensch hat brahman (die Buddha-Natur).
- c. Die Seele kann sich durch aufsteigende Yogaübungen lösen.

Laut Gautama Buddha leidet der Mensch, dazu zählt die Geburt, das Alter, die Krankheit und der Tod. Der menschliche Durst und Begierde sind die Ursachen für das Leiden. Das endgültige Ziel ist, diese Leiden aufzuheben, die Begierde zu überwinden und das innere Selbst zu befreien. (vgl. Huang, 2008, S. 22)

In China spricht man meistens von Mahayana, bei dem das Mitgefühl und die Befreiung aller Wesen im Fokus stehen. Durch die Erkenntnis und das Erwachen erlangt man das Nirvana, den Austritt aus dem endlosen Kreislauf von Tod und Wiedergeburt (Samsara).

Im Laufe der Zeit hat sich die Chan-Schule (Zen) gebildet und entwickelt. Der Chan-Buddhismus legte den Schwerpunkt auf die Meditation, bei der der Geist beruhigt werden soll, aber auch auf die plötzliche Erleuchtung. Er ist eine Mischung aus Buddhismus und Daoismus. (vgl. Huang, 2008, S. 23)

Später übte der Buddhismus auch einen Einfluss auf den Neokonfuzianismus aus. Vor allem die Konzepte wie Karma und Wiedergeburt wurden bei der breiten Bevölkerung akzeptiert. Dadurch ist der Buddhismus zu einem Bestandteil der traditionellen chinesischen Wertvorstellung geworden und eine erfolgreiche Verbreitung in China erlebt. (vgl. Ching, 1988, S. 239)

### 3.4. Neokonfuzianismus (宋明理学)

Mit der Zeit ergänzen sich die Strömungen in China, wodurch ein neues System entstehen kann, wie z.B. der Chan-Buddhismus oder der Neokonfuzianismus. Der Neokonfuzianismus ist eine philosophische Lehre aus der Song- und Ming-Dynastien und trägt daher den Titel „Song Ming Lixue“ im Sinne von der „Schule des Prinzips in Song und Ming“. Sie ist zwar eine konfuzianische Lehre, weist aber auch starke Einflüsse aus dem Buddhismus und dem Daoismus bzw. aus dem Chan-Buddhismus auf. In dieser Strömung sind Lixue (理学, Schule des Prinzips) und Xinxue (心学, Schule des Herzes) am wichtigsten, die auf der gegenüberliegenden Seite stehen. Der Hauptvertreter von Lixue ist Zhuxi (朱熹) aus der Song-Zeit, der auch die Vier Bücher zu Grundtexten erhob. Diese Schule achtet besonders auf den Erkenntnisgewinn, der für die Selbstkultivierung erforderlich ist. Durch das Erforschen von Prinzipien und Gesetzen aller Dinge erlangt man eine rationale Erkenntnis und Verständnis der Dinge. Die bedeutendsten Denker in der Xinxue ist Wang Yangming (王阳明) aus der Ming-Dynastie, sein ursprünglicher Name ist Wang Shouren (王守仁). Seine Philosophie basiert auf die Gedanken von Menzius und fokussiert sich auf die Einheitlichkeit des Wissens mit dem Handeln. Er betonte die Idee seines Kollegen Lu Jiuyuan (陆九渊), dass „das Herz das Prinzip sei“ (心即是理) und setzte sich somit gegen die „Schule des Prinzips“.

Es war möglich und üblich, dass Menschen in China gleichzeitig an mehreren Religionen glaubten. Man konnte im Handeln ein Konfuzianer, in der Beziehung zur Natur ein Daoist und ein frommer Buddhist sein. Dieses Phänomen gab es im Westen nie und bietet einen besonderen und pluralen Wert in der traditionellen chinesischen Kultur. (vgl. Ching, 1988, S. 244)

### 3.5. Analyse des „Lunyu“ aus der Perspektive des Buddhismus in der Ming-Dynastie

Der buddhistische Mönch Zhixu (智旭, 1599-1655) ist einer der vier großen Mönche aus der Ming-Dynastie und wurde als Meister Lingfeng Huiyi geehrt. Er studierte ab zwölf Jahren Konfuzianismus und analysierte mit 20 „Lunyu“. In seinem gesamten Leben schrieb er viele Werke über die konfuzianische und buddhistische Lehre. Außerdem änderte er die Reihenfolge der Vier Bücher zu einer komplett Anderen im Vergleich zu Zhu Xi. Für ihn ist „Lunyu“ an der ersten Stelle, da dieses Werk die Dialoge zwischen Konfuzius und seinen Schülern dokumentiert. Danach folgen „Zhongyong“ und „Daxue“, die von Zisi (子思), Enkelsohn von Konfuzius, geschrieben wurden. Zum Schluss kommt „Mengzi“, da Mencius vom Zisi lernte. (vgl. 春强 (Chunqiang) 李 (Li), 2014, S. 153) Er richtete sich also an die Reihenfolge der Ära der Autoren.

Zhixu fokussierte auf drei wichtige Begriffe in „Lunyu“ und fügte neue Erklärungen hinzu, mit dem Ziel, durch die konfuzianische Lehre den Buddhismus darzustellen. Die drei Begriffe sind „Xue“ (学), „Dao“ (道) und „Tianming“ (天命). (vgl. 春强 (Chunqiang) 李 (Li), 2014, S. 153)

Erstens war Zhixu tief von Xinxue beeinflusst und zitierte in seinen Werken über Lunyu häufig von Wang Yangming. Dass er Lunyu von dieser Perspektive analysierte, entsprach tatsächlich der Strategie in der End-Ming-Phase, als die Vereinheitlichung der drei Ideologien im Trend war. Zweitens erklärte er den Begriff „Xue“ in Lunyu als „Erwachen des Xin“ bzw. „Erwachen des Herzens“. Die Person, die lernt, erwacht. Unter dem Begriff „Dao“ verstand er der Einklang und die Harmonie zwischen Leben und Tod (生死一致之道). Es wird betont, dass der menschliche Tod nicht gleich die Auslöschung des Lebens ist. Das Leben sei unendlich. Obwohl der Körper tot ist, lebt der Geist noch. Damit erklärte Zhixu das Leben und Tod aus der Perspektive von Xinxue. Dann geht es um den Begriff „Tianming“. Von „Tianming“ zu erfahren und „Tianming“ zu verstehen sei auch das Erwachen des Herzens. Drittens war Zhixu der Meinung, dass die Prinzipien und Lehre aus dem Konfuzianismus dazu beitragen, die Lernfähigkeit der Buddhisten zu verbessern, somit kann auch der Buddhismus besser verbreitet werden. Hier betrachtete Zhixu alle Denkströmungen und philosophische Lehren als ein Hilfsmittel für die Erziehung und Erleuchtung. Das Beste wird aufgrund dessen Wirkung angewendet, unabhängig davon, welches Mittel und welche Methode es ist. Daher spielen auch

die Unterschiede in den buddhistischen Sekten keine Rolle, das Endziel ist die Erleuchtung. Ob Konfuzianismus oder Daoismus, sofern sie für das Verstehen und Erlernen des Buddhismus hilfreich sind, sind sie sicherlich gute Hilfsmittel und Werkzeuge. (vgl. 春强 (Chunqiang) 李 (Li), 2014, S. 155-157)

## **Teil II: Wissenstransfer zwischen China und Europa**

Nicht nur wegen der weiten physischen Distanz, sondern auch wegen den Sprachbarrieren und des enormen Kulturunterschieds ist China für Europäer schwer zugänglich und daher auch faszinierend und exotisch. Bei der Reise nach China geht es neben Abenteuer auch um das Selbstverständnis gegenüber dem Anderen (vgl. Leutner & Yü-Dembski, 1990, S. 7). Die Erfahrung an China hängt auch immer von der jeweiligen eigenen Situation und Motivation ab, da es oft zu einem unbewussten Vergleich des Fremden zum Eigenen kommt. Dies zeigt sich auch in den Reiseberichten wieder.

Dieser Teil der Masterarbeit soll die Begegnung der Reisenden mit den Einheimischen in der anderen Kultur darstellen. Ihre Wahrnehmungen des Landes, die Kommunikation, die Reflexion und Beschreibung des Fremden stehen im Mittelpunkt. Die frühen Berichte aus dem 16. Jahrhundert zeigen, wie die Jesuiten China „neu entdeckten“, zunächst verblüfft waren und das Land bestaunten, später aber ihre Meinung änderten.

Die Religion ist ein kulturelles und soziales Phänomen, die mit der Entwicklung des Landes zusammenhängt und dessen Entwicklungsgeschichte widerspiegelt. Beim Aufeinandertreffen von zwei verschiedenen Kulturen werden auch religiöse Eigenschaften hervorgehoben oder die Religion kann sogar der Hauptgrund des Kulturaustausches sein. Im Zuge dieser Arbeit sehen wir, wie eine Religion in einer anderen Kultur aufgenommen und akzeptiert wird, und welche Veränderungen es sich dadurch bei den relevanten Begriffen ergeben werden.

### **4. Kulturhistorischer Überblick des Wissenstransfers zwischen China und Europa**

Vor über 2000 Jahren begann der Austausch zwischen China und Europa. Anfangs waren es einfache Handelsgüter wie Seide und Keramik, später folgte auch die Technologie, Religion und Wissenschaft. Viele Bücher wurden herausgegeben und in weiteren Sprachen übersetzt. In diesem Kapitel werden zuerst China und die alte Seidenstraße kurz dargestellt, dann den



Missionaren in China genauer beschrieben, mit dem Schwerpunkt auf Matteo Ricci und seine Werke. Auch der Konfuzianismus in Europa wird dargestellt. Zwei komplett unterschiedliche Kulturen treffen sich im 16. Und 17. Jahrhundert zusammen, und seitdem folgt ein interessanter Wissenstransfer zwischen den beiden.

Die Kultur prägt uns, und somit auch unsere Wahrnehmung, Vorstellung und Weltsichten. Die Vergangenheit und die Tradition werden mitgenommen, während die Kultur sich weiterentwickelt. Verschiedene Kulturen nehmen die Welt anders wahr, und es existieren unterschiedliche Vorstellungen und Denkweisen. Zwischen China und Europa, zwei sich fast individuell entwickelte Kulturen, gibt es ein großer Unterschied in den grundlegenden Denkweisen und Ideen. In der Religion ist China im Vergleich zu den Westen sehr schlicht und nüchtern. Die Religion in China übte zwar anfangs nicht so einen großen Einfluss aus wie im Westen, ist aber tief in der Tradition verwurzelt und historisch durchmischt. (vgl. Huang, 2008, S. 3)

## 5. Das Reich der Mitte in europäischen Schriften

Schon seit der Römerzeit gab es indirekte Handelsbeziehungen zwischen China und Europa. Es wurden hauptsächlich Seide aus dem Osten importiert. Daher wurde China zuerst als „Serer“ (lat. Seide), später auch als „Siner“, „Cathay“ oder „Sina“ genannt. Bereits damals hatte das Land eine lange Geschichte dokumentiert und ein besonderes Weltbild. Die eigene Kultur sollte an anderen Völkern übermittelt werden und Chinas Überlegenheit wurde anerkannt, indem alle Völker Tribut entrichteten. Als Gegengeschenke gab es Militärhilfe oder die Erlaubnis für den Handel, welche viele Gesandten anlockten. (vgl. Collani, 2012)

Die Bezeichnung „Cathay“ kam zuerst in den Berichten von Wilhelm Rubruk (ca. 1255) und Marco Polo (1298) vor und wurde später durch den fiktiven Reisebericht von John de Mandeville verbreitet (um 1366). Doch es dauerte lange, bis die Bezeichnung erst im 17. Jahrhundert mit China identifiziert wurde (vgl. Leutner & Yü-Dembski, 1990, S. 15). Ab dieser Zeit waren die Informationen über China zuverlässig. Die Texte waren meist auf Portugiesisch, Spanisch oder Latein und wurden in die verschiedenen Nationalsprachen in Europa übersetzt. Die Missionsberichte auf Latein waren bis ins 18. Jahrhundert eine einheitliche Informationsquelle für die Gebildeten, später übernahmen die französischen Texte diese Rolle

als Informationsvermittler. Die breite Verbreitung der Information durch die Übersetzung sorgte dafür, dass das Chinabild in Europa bis zum Ende des 18. Jahrhunderts ziemlich einheitlich war. Die einzigen Unterschiede lagen in den verschiedenen Wahrnehmungen aufgrund der unterschiedlichen politischen und philosophischen Hintergründe des jeweiligen Landes (vgl. Leutner & Yü-Dembski, 1990, S. 17).

Neben den Reiseberichten sind jedoch die großen Kompilationen, die auf diesen Berichten basieren, jene Werke, die dem europäischen Wissen über China entsprachen und es formten. Gonzales de Mendoza und Jean-Baptiste DuHalde waren zwar nie in China, verfassten aber die einflussreichsten Bücher zur damaligen Zeit. Das umfassende Werk über das Königreich China von Juan Gonzales de Mendoza (von Papst Gregor XIII beauftragt) erschien 1585 in Rom, wurde im Laufe der Zeit immer wieder zitiert und war eine wichtige europäische Quelle der Chinakenntnis. Das Buch beinhaltet die geografische Lage, die Einwohnerzahl, die Wirtschaft und Erfindungen, die Historie und Politik, die Religion und Sitten des Königsreiches. Gonzales erwähnte auch die großen Unterschiede in der Religion zw. China und Europa und die damit verbundene mögliche günstige Situation für die christliche Missionierung. Außerdem betrachtete er seine Quellen auch sehr kritisch. Das Buch wurde bald in andere Sprachen übersetzt (Englisch 1586, Deutsch 1598 von Matthaeus Dresser) und dadurch wird ersichtlich, wie die gleiche Information unterschiedlich aufgenommen wurde. Des Weiteren wurde das Buch von Gonzales durch Illustrationen und Bildmaterial über Menschen, Tieren und Produkten vom Reisenden Jan Huygen van Linschooten ergänzt und gestärkt (vgl. Leutner & Yü-Dembski, 1990, S. 18-19).

In der damaligen Zeit dienten Berichte und Briefe von Gesandtschaften und Kaufmänner als die erste Quelle für das Chinabild. Diese beruhten wie die jesuitischen Berichte auf der theologischen Basis, doch die Verfasser lebten nicht so lange im Reich der Mitte und verfolgten praktische Zwecke wie z.B. wegen dem Handel. Beide Arten von Schriften zeigen eigentlich nur einen kleinen Teil von der Wirklichkeit, nicht desto trotz nahm die Menge mit der Zeit zu. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts wurde das Chinabild in Europa überwiegend negativ, vor allem durch das weit verbreitete Berichten aus England unter Lord Macartney (1792/93) bekam man den Eindruck von Unaufgeklärtheit, Abgeschlossenheit, Irrationalität, Barbarei und Korruption (vgl. Leutner & Yü-Dembski, 1990, S. 22-23).

Weitere authentische Berichte stammten von weniger gebildeten Reisenden und hatten kaum Einfluss. Erwähnenswert ist die „Orientalische Reisebeschreibung“ von Jürgen Andersen aus dem Jahr 1669. Der Autor selbst ist kein Missionar, doch das Werk wurde von einem

Hofbibliothekar überarbeitet. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts fand China nach vielen Berichten ihre Stellung in Europa, sowohl im wissenschaftlichen als auch im philosophischen Bereich (vgl. Leutner & Yü-Dembski, 1990, S. 23).

Im 19. Jahrhundert fand die „Öffnung“ Chinas statt, welche sich auch in den Reiseberichten zeigte. Daraus erfuhr man, dass Gesandtschaften aus Europa eine spezielle Politik der „Öffnung“ und „Erkundung“ des Landes mit dem Qianlong Kaiser vereinbarten. Anlockend für die Westen war der streng regulierte Handel, bei dem sie mit diplomatischen Beziehungen mehr Spielraum schaffen wollten. Vor allem unter Lord Macartney entstanden viele Reiseberichte, und es wurde aus dem Englischen in weiteren europäischen Sprachen übersetzt. In diesen Schriften wurde das Leben in den Hafenstädten Chinas beschrieben, z.B. Shanghai, Ningbo, Fuzhou und Kanton (vgl. Leutner & Yü-Dembski, 1990, S. 27-29).

In der Kolonialperiode zwischen 1897 und 1914, ab der Besetzung Jiaozhous durch die Deutschen, waren Hafenstädte wie Qingdao das Reiseziel, darauffolgend entstanden unzählige verschiedene Reiseberichte. Jedoch hatten die Reisenden kein Interesse an China, sondern befanden sich meistens nur in den Europäerkoloniengebieten. In diesem Zeitraum entstanden außerdem zwei weitere Arten von Reiseberichten, nämlich Missionarsberichte und Forschungsberichte. Die Missionare hatten viel Kontakt mit dem breiten Volk und lagen den Fokus auf das Alltagsleben, beschrieben die Chinesen als fleißig, intelligent und gebildet, während durch Expeditionen in unerforschten Gebieten und Bereichen viel Abenteuer zu erwarten war. Eine Gemeinsamkeit liegt darin, dass bei beiden den Wahrheitsgehalt des Erlebten in den Vorworten betont wurden. Außerdem entwickelte sich in der Zeit eine spezielle Art von Reiseberichten, die auf wissenschaftliche Beobachtungen basiert. Absolventen von Sinologie kamen nach China und zeigten ihre Bemühung als China-Spezialisten in den wissenschaftlich verfassten Schriften (vgl. Leutner & Yü-Dembski, 1990, S. 41-49).

Die Hauptquelle der Informationen über China in der Weimarer Republik waren Reiseberichte und Beschreibungen von längeren Aufenthalten. Die Berichte von den Missionaren waren hingegen kürzer, da sie nur zur Verbreitung in kleinen kirchlichen Kreisen dienten. Obwohl mit der Zeit das Reich der Mitte als ein Bestandteil der Weltkultur gesehen und akzeptiert wird, sind einige Sitten und Aberglauben für Missionare unerträglich und werden als Hindernis der Bekehrung betrachtet (vgl. Leutner & Yü-Dembski, 1990, S. 67-77).

Die Volksrepublik China wurde im Jahr 1949 von Mao Zedong ausgerufen und gleich danach wurden diplomatische Beziehungen zwischen der DDR und China aufgenommen. Trotzdem war es schwierig, nach China zu reisen. Oft war es nur durch eine offizielle Einladung

von China oder mit einer Delegation möglich, daher stammten die Dokumentation in den 60ern Jahren meist aus Regierungsmitgliedern, Wissenschaftlern und Schriftstellern. Die Reiseberichte von Schriftstellern wurden in beiden Richtungen übersetzt. (vgl. Leutner & Yü-Dembski, 1990, S. 79-81).

## 6. Alte Seidenstraße

Der Begriff „Seidenstraße“ entstand vom Forschungsreisender Ferdinand von Richthofen (1833-1905). Damit bezeichnet man Karawanenstraßen, die seit der Westlichen Han-Dynastie (207 v. bis 9 n. Chr.) China über Zentralasien mit Europa verbindet. Es handelt sich nicht nur um „eine Straße“, sondern ist ein Netz von vielen Handelsrouten. Auch Seide war nur eine der beliebten Waren, gleichzeitig wurden Kulturen, Techniken, Wissen und Religionen ausgetauscht, wodurch die Seidenstraße an großer Bedeutung gewann.

Bereits seit dem 5. Jahrhundert v. Chr. gab es die Steppenroute durch die Eurasische Steppe, die ein Vorläufer der Seidenstraße war. Seit der Song-Dynastie (960-1279) wurde die Seidenstraße durch die Maritime Seidenstraße erweitert, die auch als Keramikstraße bezeichnet wurde. Der Ausgangspunkt befand sich in Quanzhou in der Provinz Fujian. Aufgrund der vielen Berge im Südosten Chinas wurde der Fokus auf dem Meer gelegt. Nach den Reisen von Zheng He (郑和) wurden die maritimen Routen noch klarer. Des Weiteren umfasst die Seidenstraße auch die Südliche Seidenstraße, welche von Guangzhou aus durch Indien bis nach Bagdad reicht. Mit 2000 km zählt diese zu den ältesten internationalen Handelsrouten Chinas.

Obwohl die Seidenstraße durch die Monarchieländer für die Wirtschaftsentwicklung gefördert wurde, spielte Zhang Qian (张骞) aus der Westlichen Han-Dynastie eine wichtige Rolle. Er war ein Entdecker und Gesandte aus Changan (长安) in die westlichen Regionen und eröffnete die neue Ära des Austausches zw. China und dem Westen. Seine Berichte beinhalten verlässliche Informationen über Zentralasien und sind in den Shiji (史记, Records of the Grand Historian) von Sima Qian (司马迁) festgehalten.

## 7. Christentum in China

Im Jahr 635 in der Tang-Dynastie kam der erste christliche Missionar 阿罗本 (Alopen Abraham / Olopen) aus Syrien nach Chang'an in China (heute Xi'an). Es herrschte religiöse Toleranz, er übersetzte Klassiker und verbreitete die Doktrin, die Glaube wurde als Nestorianismus (景教) bezeichnet. Der Kaiser Taizong hieß alle Religionen willkommen, ließ Kloster bauen, blieb dabei selbst überzeugter Buddhist. Er verstand den Nestorianismus nicht und empfand ihn nicht als Gegenreligion des Daoismus, sondern als einen positiven Einfluss. Der Nestorianismus in China wurde vom chinesischen Buddhismus und den damaligen Gedankenströmungen beeinflusst. Den Chinesen bekannten Begriffe wurden verwendet, damit es akzeptabler war. Priester wurden als „大德“ (Große Moral?), „僧“ (buddhistischer Mönch) oder „僧首“ (der erste Mönch / Hauptmönch) genannt. Aber die Verbreitung begrenzte sich in der oberen Schicht und übte daher keinen großen Einfluss auf die gesamte chinesische Kultur aus (vgl. 霞 (Xia) 李 (Li), 2002, S. 129-130).

Am Ende der Tang-Dynastie verschwand auch die Toleranz gegenüber anderen fremden Religionen im Land. Auch Christentum verschwand eine Zeit lang, tauchte aber 1260-1368 wieder auf, als Marco Polo nach China kam und mit dem mongolischen Herrscher Kublai Khan in Kontakt war (vgl. 霞 (Xia) 李 (Li), 2002, S. 131).

Im Jahr 1289 kam Giovanni da Montecorvino als erster katholischer Missionar nach China, baute in den nächsten 30 Jahren die erste Kirche und verbreitete den Katholizismus (天主教). Mit der Unterstützung des damaligen Herrschers gab es bereits 30 000 Gläubigen, mit dem Ende der Yuan-Dynastie verlor er gegenüber Buddhismus und Daoismus wieder an Gewicht. Die zweite Verbreitung des Christentums in China wurde somit wieder ohne großen Einfluss beendet, bis die dritte Verbreitung durch Jesuiten gegen Ende der Ming-Dynastie stattfand (vgl. 霞 (Xia) 李 (Li), 2002, S. 131).

## 7.1. Jesuiten als Missionare in China

Es waren hauptsächlich Jesuiten, die in China ihre Missionen ausübten. Sie wollten protestantische Gebiete gewinnen und junge Männer katholisch erziehen. Einheimische Hierarchie und Priestern sollen gefördert und Kongregationen gegründet werden. Die Ziele waren vor allem die Wissensvermittlung sowie Glaubensstärkung. Auch Schulen wurden für die Vorbereitung der Chinamissionare in Betracht bezogen, wie z.B. das Collegio Romano, das wissenschaftliche Zentrum in Europa vom Ende des 16. bis in das 17. Jahrhundert (vgl. Collani, 2012).

Zu den wichtigen Gelehrten aus dem Westen zählen vor allem Johann Adam Schall von Bell (1591-1666) aus Köln, Michele Ruggieri (1543-1607) und Matteo Ricci (1552-1610), beide Jesuiten aus Italien. Sie übernahmen die Akkommodationsmethode vom Jesuitenvisitator Alessandro Valignano (1539-1606), indem sie sich an die Sprache, Lebensstil und Etikette der führenden Schichten Chinas anpassten, die Mission mittels europäischer Technik und Wissenschaft durchführten und so offen und tolerant wie möglich für die chinesischen Werte waren. Somit verminderten sie die Überheblichkeit und Aggressivität der Europäer und gleichzeitig auch die Fremdenfeindlichkeit der Chinesen (vgl. Collani, 2012). Außerdem konnten die Chinesen im 16. Und 17. Jahrhunderts beim Konvertieren zum Christentum weiterhin auch beim Konfuzianismus bleiben, weil die Lehre vom Konfuzius in den Augen von Missionaren wie Ricci rein eine Staatsphilosophie war. Damit stand das Christentum nicht in Konflikt mit den ursprünglichen lokalen Philosophien und war leichter akzeptabel für die Chinesen. (vgl. Collani, 2012, S. 132–133) Des Weiteren entwickelten die Jesuiten eine Anpassungsstrategie, indem sie das Christentum konfuzianisierte und die Harmonie zwischen den chinesischen und westlichen Kulturen darstellten. Somit schafften sie ein neues Bild des chinesischen und westlichen Kulturtransfers, deren Ausmaß und weltreichender Einfluss in der Geschichte ihres Austausches als beispiellos gelten kann. (vgl. 春强 (Chunqiang) 李 (Li), 2014, S. 161) Mit dem Ziel eines langfristigen Erfolges gingen sie nun Kompromisse ein. Eine erfolgreiche Mission setzt voraus, dass die Missionare die chinesische Tradition gut verstehen. Daher übersetzten sie auch zum ersten Mal die chinesische Philosophie und Literatur in europäischen Sprachen.

Viele Briefe und Reiseberichte von ihnen wurden auch ins Lateinische und Deutsche übersetzt, die die ersten vertraulichen Informationen aus dem Reich der Mitte in den Westen lieferten. Dazu zählen vor allem die deutsche Übersetzung der Berichte von Diego de Panojas

(1608), die Einleitung von Nicolas Trigault in den Tagebüchern von Matteo Ricci (1615), Werke von Martin Martinis über die Ming-Dynastie und Mandschu in China (1654), das Buch „Historica narratio“ von Schall von Bell (1655) etc. (vgl. Leutner & Yü-Dembski, 1990, S. 21).

Das vierbändige Werk „Description de la Chine“ vom französischen Jesuit Jean-Baptiste DuHalde basiert auf all die oben genannten Quellen und Informationen und wurde 1747-1749 ins Deutsche übersetzt. Später wurde herausgefunden, dass er die Informationen filterte und vieles ausließ, die nicht der jesuitischen Missionsstrategie entsprechen, um das Bild von China und Chinesen möglichst positiv darzustellen. Somit passte er sich an das Chinesische an. Schließlich wurde der Ritenstreit durch den Reisebericht vom spanischen Dominikaner Navarrete aus dem Jahr 1676 ausgelöst (vgl. Leutner & Yü-Dembski, 1990, S. 21).

Des Weiteren brachten die Missionare gezielt hunderte Bücher über Wissenschaft, Religion und Theologie aus Europa. Dadurch konnten neue wissenschaftliche Terminologie auf Chinesisch geschaffen werden. Auch wurden Missionare in Vorworte von chinesischen Büchern erwähnt und dies zeigt, dass die Jesuiten ihre sozialen Beziehungen gut pflegten (vgl. Collani, 2012). Noch wichtiger ist, dass ihre enge Beziehung mit dem Kaiser gut lief und dazu führte, dass der Kaiser Kangxi (康熙) im Jahr 1692 ein Edikt unterzeichnete. Seitdem ist das Christentum mit anderen Religionen im Land gleichgestellt und die Christen konnten das Evangelium frei verkünden. Die Buddhisten studierten auch westliche Ideen und Religion, und versuchen, sie zu dechristianisieren. Das Aufgeben des Konfuzianismus für den Akzeptanz des Christentums sei bei einem Chinesen genauso unmöglich wie das Ablehnen der griechischen Philosophie bei einem Westler (vgl. Tao, 1957, S. 5). Daher wurde die Verbindung zwischen dem Kaiser und den Jesuiten bereits ein Jahr später wegen des sogenannten Ritenstreits verschlechtert. Der Streit zwischen Jesuiten und Mendikanten darum, ob die konfuzianischen Riten und das christliche Glauben vereint und gegenseitig toleriert werden kann, wurde immer heftiger und führte schließlich zum Niedergang der Jesuitenmission, die ursprünglich hoffnungsvoll begonnen hatte. (vgl. Lee, 2003)

Bei der Debatte über das Verhältnis zwischen der neuen christlichen Lehre und der traditionellen chinesischen Kultur fand vor allem in der gebildeten Schicht statt. Dabei spielte das Konzept „Tian“ auch eine Rolle. Die Problematik war zum Teil eine Übersetzungsfrage und wird auch im dritten Teil dieser Arbeit näher analysiert. Es geht um die Begriffe „Tian“ und „Shangdi“, die bereits in vielen chinesischen Klassikern als wichtige Begriffe für die Darstellung von Kernideen verwendet wurden, eine gute Übersetzung für den christlichen Gott sei, und ob diese Übersetzung von beiden Seiten akzeptiert werde. (vgl. Kuhlmann, 2013, S. 1)

Historisch dauerte diese Auseinandersetzung von 1610 bis 1744. Während Riccis Missionsarbeit wurde sowohl von seiner Seite als auch vom Kaiser Kangxi viel toleriert. Die Chinesen durften nach dem Bekehren weiterhin die traditionellen chinesischen Sitten und Bräuche beibehalten, vor allem die Ahnenverehrung. Jedoch ist Riccis Nachfolger Longobardo dagegen. Auch die Dominikaner und Franziskaner waren derselben Meinung und verschärfte das Problem. Im Jahr 1645 wurde das Beibehalten konfuzianischer Riten von der Kurie verboten, bis der Papst Alexander VII 1656 wieder eine Erlaubnis erteilte. Nachdem es 1704 wieder erneut zu einem Verbot der chinesischen Bräuche von der Kurie kam, folgte daraufhin auch ein Verbot des Christentums vom Kaiser Yongzheng im Jahr 1724. Die Lage für die Missionare verschärfte sich, die Mehrheit von ihnen mussten das Land verlassen und die Mission war gescheitert.

## 7.2. Matteo Ricci

Matteo Ricci war ein sehr wichtiger Missionar und fungierte als Kulturvermittler zwischen Europa und China. Er war in der Societas Jesu, studierte Mathematik unter Christopher Clavius, nahm mit Ruggieri an der konfuzianischen Gelehrtenausbildung in Macau teil und gründete mit ihm die Jesuitenresidenz in Zhaoqing (肇庆). Nachdem sie erfuhren, dass die führende Schicht in China die konfuzianischen Gelehrten war, wechselten sie auch deren Kleidung zum Seidengewand und traten als „Gelehrte aus dem Westen“ auf. Ricci brachte Uhren, Bilder und technische Instrumente nach China und bewies damit, dass er kein Barbar war, sondern aus einem kulturell hochstehenden Land kam. Beginnend mit naturwissenschaftlichen Kenntnissen kam er schließlich auch zu philosophischen und theologischen Themen. Zu den höchsten Bekehrungen der Jesuiten gehören Xu Guangqi (徐光启, 1562-1633), Li Zhizao (李之藻, 1565-1630) und Yang Tingyun (杨廷筠, 1562-1627). Mit der Akzeptanz und Anpassung an chinesischen Sitten und Bräuche konnte Ricci auch Kontakte mit Beamten und kaiserlichen Verwandten aufnehmen. Gleichzeitig wollten die Chinesen Neues lernen, um Chinas Verfall aufzuhalten und eine neue Blüte zu errichten. Durch Wissenschaft und Technik aus dem Westen führte Ricci eine indirekte Mission durch. Vor allem seine Weltkarte berücksichtigte das chinesische Weltbild, dass das „Reich der Mitte“ mitten auf der Karte aufgezeichnet ist und gleichzeitig Europa und Amerika sowie Australien auf der Seite beinhaltet. Dies zeigt den



Chinesen eine größere Welt außerhalb Chinas und zugleich die Harmlosigkeit der Europäer. Diese Karte wurde 85-mal kopiert und in ganz China verbreitet (vgl. Collani, 2012).

Dank seinem Netzwerk von chinesischen Gelehrten gelangte Ricci nach zwölf Jahren nach Peking und konnte endlich Kontakt mit dem Kaiser aufnehmen. Dieser Prozess basierte auf das Gründen von vielen Missionsstationen und vor allem auf Geschenke an den Kaiserhof. Mathematische und technische Geräte und Instrumente waren beliebte Geschenke, aber auch seltene, exotische Tiere, europäische Gemälde und biblische Bilder erregte große Bewunderung. Der Kaiser antwortete dann mit Gegengeschenken oder Privilegien, somit bekam man z.B. die Erlaubnis zum Handeln oder zur Missionsarbeit (vgl. Collani, 2012).

In China lernte Ricci die drei Religionen „Konfuzianismus“, „Daoismus“ und „Buddhismus“ kennen. Der Konfuzianismus mit seiner langen Tradition über 4000 Jahren hat einen großen Einfluss auf China. Jesuiten wie Ricci knüpften sich vorerst daran und bereiteten sich somit für die Einführung des Christentums vor. Beispielsweise wurde Tianzhu (天主), sprich „Himmelsherr“, als Gottesname im chinesischen Katholizismus verwendet, da der Himmel „Tian“ eine Umschreibung für Gott im Konfuzianismus ist. Manches im Konfuzianismus war nicht eindeutig oder klar dargestellt, welches Ricci ausnutzte und dieses christlich interpretierte. In der späten Ming-Dynastie war der Konfuzianismus eher eine Staatsphilosophie mit bestimmten Ritualen, deshalb konnte das Christentum auch besser akzeptiert werden. Die Art und Weise der Bekehrung von Ricci war kein Massentaufen, sondern fokussierte er auf die Oberschicht und Beamten. Allein in fünf Jahren gelang es ihm und seine Kollegen, die Anzahl der Christen in Peking von 400 auf 2000 zu erhöhen (vgl. Collani, 2012).

Einige Jahre später starb Matteo Ricci in Peking, doch seine Bedeutung bleibt groß. Die Chinesen bewunderten ihn und hatten Mitgefühl mit ihm. Er kam aus dem fernen West und lernte die chinesische Sprache und Kultur, pflegte seine Freundschaft zu den Gelehrten und arbeitete mit ihnen zusammen. Seine Werke und Übersetzungen bereicherten China mit neuem Wissen und Kenntnissen. Unter seinem chinesischen Name Li Madou (利玛窦) ist er in China wohlbekannt.

### 7.3. Riccis Werke und deren Übersetzungen

Matteo Ricci schrieb viele Bücher, sein erstes chinesisches Buch ist „Jiaoyou Lun“ (交友论), „Über die Freundschaft“. Die erste Ausgabe wurde 1601 herausgegeben und es war auch gleichzeitig ein Geschenk an dem Sohn des Königs Jian An Wang (建安王). In diesem Buch zitierte Ricci westliche Philosophen wie Aristoteles, Cicero und Seneca aus seinem Gedächtnis und passte teilweise die lateinischen Weisheitssprüche an China an. Das humanistische Werk ist an nicht-christlichen Lesern gerichtet und zählt zu den meistgelesenen Büchern im damaligen China (vgl. 任 (Jen), 2007).

Das bekannteste religiöse Buch von Ricci wurde zum Klassiker der christlichen Literatur in China. „Tianzhu Shiyi“ (天主实义) bedeutet übersetzt „Die wahre Lehre vom Himmelsherrn“ und wurde im Jahr 1603 herausgegeben. Es gibt in Form von einem Lehrdialog zwischen einem westlichen und einem chinesischen, nichtchristlichen Gelehrten eine Einführung ins Christentum. Dabei wurde die Seelenwanderung vom Buddhismus sowie auch Neo-Konfuzianismus abgelehnt. Dieses Werk wurde ins Mandschurische übersetzt und in die kaiserliche Werkesammlung aufgenommen (vgl. Collani, 2012).

Einen großen Beitrag leisten jedoch den mathematischen Büchern zu Riccis Ruhm. 1607 kam die erste Ausgabe von Jihe Yuanben (几何原本) heraus, „Die Elemente der Geometrie“, und ein Jahr später das Celiang fayi (测量法义), „Die Bedeutung von Messmethoden“ (vgl. Collani, 2012). Gemeinsam mit Xu Guangqi übersetzte er die ersten sechs Bücher der Euklid'schen Geometrie vom griechischen Mathematiker aus dem Lateinischen ins schön traditionelle Chinesische, indem Ricci dolmetschte und Xu schriftlich verfasste. 1613 erschien die erste Ausgabe von Tongwen Suanzhi (同文算指) über die Arithmetikregeln, welches Ricci gemeinsam mit Li Zhizao nach den „Epitome arithmeticae practicae“ (1583) von Clavius aus dem Lateinischen ins Chinesische übersetzte. Dabei wurden auch weitere bekannte Werke über die Arithmetik vom deutschen Mathematiker Stifel herangezogen. Hiermit wurde die schriftliche Rechenweise im Gegensatz zur Verwendung von Abakus für die Rechnungen in China eingeführt. Danach gaben die beiden ein weiteres Übersetzungswerk heraus, das die Verbreitung der westlichen Geometrie in China stark förderte. Yuanrong jiaoyi (圆容较义) basiert genauso auf Clavius und könnte als „Die Bedeutung der einem Kreis einbeschriebenen Figuren“ übersetzt werden (vgl. Collani, 2012).

In der Astronomie verfasste Ricci mit Li Zhizao einen Sternenkatalog in Gedichtform, in dem die westlichen Namen von den Sternen verwendet wurden. Das Werk *Jingtian gai* (经天该), „Traktat über die Sternkonstellationen“, lehnte sich an *Butian Ge* (步天歌), „Lied, den Himmel zu durchschreiten“, aus der Tang-Dynastie an. Somit brachte er auch die Kalenderberechnung (vgl. Collani, 2012).

Des Weiteren schrieb Matteo Ricci ein großes Werk. „*Li Madou Zhongguo Zhaji*“ (利玛窦中国札记) bzw. „*De Christiana expeditione apud Sinas*“ (lateinisch für „Über die christliche Mission unter den Chinesen“). Es ist ein italienisches Manuskript von ihm und umfasst ungefähr 680 Seiten. In fünf Teilen wurde das Land, die Menschen, die Ökonomie, die Politik und Kultur dargestellt, die Gründung der Jesuitenniederlassung und seine Reisen in China erläutert, und sein Besuch im Kaiserpalast sowie seine Chinamission dargestellt. Ursprünglich war die obere Schicht der westlichen Gesellschaft seine Zielgruppe, jedoch wurde das Tagebuch nach Riccis Tod von seinem Kollegen Nicolas Trigault erweitert und ins Lateinische übersetzt. Es beschreibt akribisch die harte Arbeit und den Erfolg westlicher Missionare bei der Einreise nach China und ist ein wertvolles historisches Material, das das gesellschaftliche Leben der Ming-Dynastie und den frühen kulturellen Austausch zwischen China und dem Westen widerspiegelt. Das Buch wurde erstmals 1615 in Augsburg publiziert und dann in vielen weiteren Sprachen übersetzt. Die Ausgabe von 1639 ist heute ein besonderer Schatz der Zentralbibliothek von Macau. 1909 wurden seine italienischen Originalhandschriften zufällig vom Jesuitenpater Tacchi Venturi im Archiv des Jesuitenordens aufgefunden. Zwei Jahre später wurde sie mit dem Titel „*I Commentari della cina*“ in den „*Opere storiche*“ veröffentlicht (vgl. Grüning, 2018). Bisher wurde das Werk in vielen weiteren Sprachen übersetzt, wie z.B. ins Französische, Deutsche, Spanische, Englische, Japanische, Chinesische und Persische. Zu den wichtigen Übersetzern zählen vor allem Nicolas Trigault, David Florice, Paul Welser, Lazzaro Scoriggio, Louis Joseph Gallagher, He Gaoji (何高济), Wang Zunzhong (王遵仲), Li Shen (李申) und Liu Junyu (劉俊餘).

## 7.4. Katholizismus und Protestantismus in China

Vor der späten Qing-Dynastie kannte die Menschen in China nur den Katholizismus (天主教) und dieser Begriff wurde auch lange Zeit als Oberbegriff für das Christentum verwendet. Um sich vom Katholizismus abzugrenzen, benutzten die protestantischen Missionare andere Bezeichnungen wie „Bian Zheng Jiao/辨正教“ oder „Geng Zheng Jiao/更正教“, um ihre eigene Orthodoxie zu betonen. Der Protestantismus wird auf Chinesisch als „(Christlich) Neue Religion“ (Jidu Xin Jiao/基督新教, Abkürzung: Xin Jiao/新教) ausgedrückt und Geng Zheng Jiao bedeutet wortwörtlich übersetzt „Korrigierte Orthodoxie“. Durch die Bemühung der protestantischen Missionare wurde der Katholizismus von einem Oberbegriff zu einer Fraktion der christlichen Religionen und die neue Übersetzung des Begriffes Protestantismus war populär. Der Gedanke von „Protestantismus sei besser als alte Religion“ übte einen großen Einfluss auf die Erkenntnis über die Geschichte und Religion des jetzigen chinesischen Volkes aus. Erst im 20. Jahrhundert wurde die Verwendung des Begriffs „Jidu Jiao“ für die Bezeichnung des gesamten Christentums üblich. (vgl. 章 (Zhang), 2011)

## 8. Konfuzianismus in Europa

Im späten 17. und im 18. Jahrhundert war Chinoiserie sehr populär in Europa. Dieser Begriff kommt aus dem Französischen (chinois = chinesisch) und bezeichnet eine europäische Kunstrichtung, die sich an chinesischen Vorbildern orientierte. Es war ein idealisiertes Bild von Konfuzius und seiner Philosophie da, obwohl man noch nicht viel über China wusste. Die Jesuiten und ihre Missionen bilden die historischen Hintergründe dafür, vor allem in der Qing-Dynastie war die Blütezeit. Die erste direkte Begegnung zwischen Europa und China fand statt, später öffnete China auch seine Häfen und Handel. Porzellan, Seide und Papiertapeten wurden aus China eingeführt und es herrschte große Bewunderung. Berichte von Jesuiten, Gesandten und Kaufleuten erzählen ihre Erfahrungen in China und beschreiben die chinesische Kultur. China wird als ein reiches, mächtiges und wohlgeordnetes Land dargestellt, das noch nicht zum Christentum bekehrt war. Erst durch die Unterlagen von Matteo Ricci und die Herausgabe von Nicolas Trigault erfuhr man Näheres über Konfuzius und seine Lehre. Obwohl Michele

Ruggieri als einer der ersten Jesuitenmissionare bereits den ersten Teil von Daxue übersetzte, welche auch in Rom, Venedig und Köln herausgegeben wurde, wurde diese Übersetzung nicht wirklich wertgeschätzt. Stattdessen ist bekannt, dass Ricci die vier Bücher des Konfuzianismus studierte und auf Latein kommentierte, die als Sprachlehrbuch für weitere Jesuiten sehr nützlich sein sollte. In weiterer Folge wurden die konfuzianischen Bücher von vielen Jesuiten übersetzt, viele kannten sich mit der chinesischen Philosophie, Geschichte und Kultur aus. Auch ein chinesisch-lateinisches Wörterbuch wurde verfasst. Zu den größten Werken zählt „Confucius Sinarum Philosophus“, welches die Übersetzung von Lunyu, Daxue und Zhongyong beinhaltet und zum ersten Mal ein Stück von der chinesischen Zivilisation systematisch darstellt. (vgl. Lee, 2003) Damit hatte man in Europa zu Beginn des 18. Jahrhunderts einen unmittelbaren Zugang zum Konfuzianismus, was ohne die Leidenschaft und Bemühungen der Jesuiten und ihre Übersetzungen unmöglich gewesen wäre.

James Legge, ein protestantischer Missionar in China, lieferte die Übersetzung von Teilen der „Fünf Klassiker“ in eine europäische Sprache, die sehr bekannt wurden. Die möglicherweise beste Übersetzung des Werks „Yijing“ dürfte von einem Sinologen und deutschen protestantischen Missionar Richard Wilhelm (1873-1930) stammen. Auch bei den Übersetzungen der „Vier Bücher“ in europäischen Sprachen sind hier die beiden führend (vgl. Collani, 2012, S. 176).

Das Werk „Lunyu“ ist die Essenz chinesischer Klassiker und heute unter „The Analects“ bekannt. Es nimmt nicht nur eine äußerst wichtige Stelle in der chinesischen Literatur- und Denkgeschichte ein und zählt zu den meistübersetzten und -interpretierten Werken, sondern hat auch einen enorm großen Einfluss weltweit und wird von vielen westlichen Gelehrten bewundert und geschätzt. Viele Missionare und Sinologen beschäftigten sich damit.

Rückblickend auf die Geschichte war das Werk „Confucius Sinarum Philosophus“ auf Latein aus dem Jahr 1687 die erste in Europa veröffentlichte Übersetzung von „Lunyu“. Studien zeigen aber, dass Matteo Ricci bereits im Jahr 1594 als Erster die „Vier Bücher“ ins Lateinische übersetzte und nach Europa schickte. Der Titel lautet „Tetrabiblion Sinense de Moribus“. In sein Briefen zeigte er auch seine Wertschätzung und beschrieb „Lunyu“ als ein lesenswertes Werk, eine Sammlung ethischer Sprüche und ein Buch voller brillanter Weisheit. Er übersetzte das Werk, damit die Menschen in Europa auch davon lernen können. Sie waren froh und dankbar. Ricci verbrachte zwei Jahre damit, die „Vier Bücher“ zu übersetzen. Obwohl er die

Schriften nach Europa schickte, wurde seine Übersetzung nicht veröffentlicht, und das Original ist jetzt auch verloren gegangen. (vgl. 春强 (Chunqiang) 李 (Li), 2014, S. 160)

Im Jahr 1861 veröffentlichte James Legge die englische Übersetzung unter „The Chinese Classics“, welche seit über hundert Jahren als Standard galt. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts hatte Gu Hongming (辜鸿铭) das Gefühl, dass Legge die wahre Bedeutung des Konfuzianismus im gesamten Kontext nicht richtig begreifen konnte und übersetzte „Lunyu“ neu. (vgl. 金 (Jin), 2009, S. 136) Seine neue Version vermittelte die Kernideen des Konfuzianismus aus der authentischen chinesischen Perspektive und ließ den Europäern wieder einmal den Charme des Konfuzianismus spüren. Im letzten Jahrhundert setzte die Übersetzung des Werkes einen neuen Höhepunkt, vor allem die englische Übersetzung des Sinologen Arthur Waley im Jahr 1938 erweckte eine große Aufmerksamkeit. Im Vergleich zu Legges Übersetzung richtet sich die Version von Waley an normale Leser, ist moderner und aktuell die weitverbreitetste in englischsprachigen Ländern. 1979 wurde die englische Übersetzung von D. C. Lau veröffentlicht und wurde zu einer weiteren international anerkannten Standardübersetzung. Seit dem 21. Jahrhundert übersetzten viele Gelehrte und akademische Organisationen „Lunyu“ neu, wie zum Beispiel „New Translation of The Analects“ von Lin Wusun (林戊荪). Derzeit gibt es Dutzende Versionen von Lunyu, sowohl von chinesischen als auch von europäischen Gelehrten. (vgl. 张(Zhang) & 胡(Hu), 2015, S. 92)

Auch im politischen Denken der frühen Aufklärung ist der Konfuzianismus zu finden. Als die intellektuellen Wandlungen stattfanden und die christliche Glaubensvorstellungen in Frage gestellt wurden, hinterließen die Berichte der Jesuitenmissionare über China einen tiefen Eindruck in Europa. Es fanden lebhafte Diskussionen über die chinesische Kultur und Konfuzianismus unter den Gelehrten statt, dazu zählen vor allem Gottfried Wilhelm Leibniz und Christian Wolff. Bis in den 18. Jahrhundert wurde Konfuzius als ein großer Lehrmeister und Weiser in Deutschland angesehen und seine Heimat China hinterließ auch einen sehr guten Eindruck (vgl. Lee, 2003).

Jedoch kam es im 18. Jhdt. zu einem Wandel der Beziehung zwischen Europa und China, da die Aufenthalts- sowie Handelsrechte der Europäer in China immer nur eingeschränkt waren oder sich sogar noch verschärften. Obwohl China in dieser Zeit einen wachsenden Wohlstand durchlebte, traten mit der Zeit Probleme auf. Es herrschte die Sorglosigkeit, viele staatliche Ressourcen wurden verschwendet, es gab Korruptionen, große Naturkatastrophen wie die Überschwemmung des Gelben Flusses fanden statt, die Bevölkerung nahm rasant zu,

infolgedessen war die Bürokratie strukturell überfordert, Bauern gerieten in Notlagen und es herrschte Ungerechtigkeit in vieler Hinsicht. Nicht nur innerhalb des Reiches traten viele Schwierigkeiten auf, auch außerhalb der Staatsgrenzen ist China mit Auseinandersetzungen konfrontiert. Vor allem der Opiumhandel führte 1840 zum ersten bewaffneten Krieg zwischen China und einer westlichen Macht, nämlich Großbritannien (vgl. Lee, 2003).

## 9. The Belt and Road Initiative

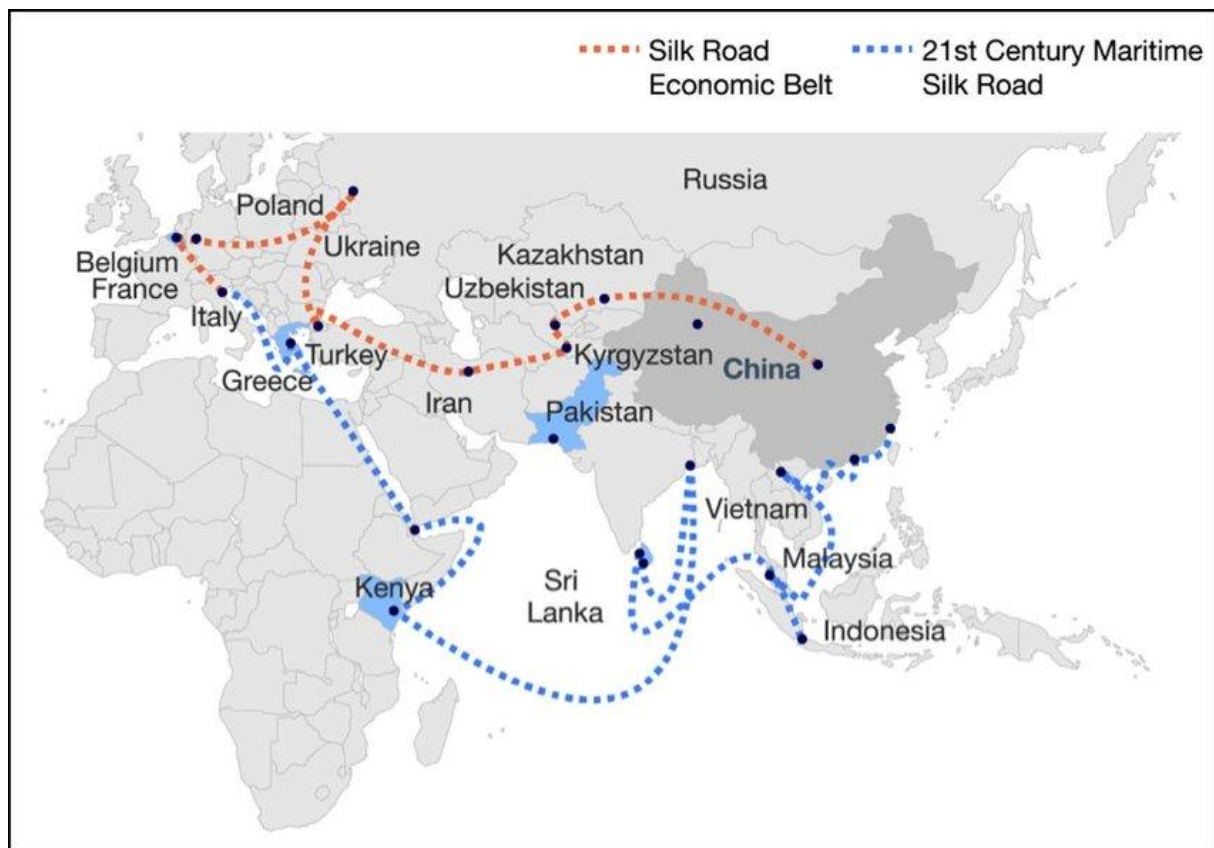


Abbildung 1: The Silk Road Economic Belt and the 21st-century Maritime Silk Road<sup>5</sup>

„The Silk Road Economic Belt and the 21<sup>st</sup>-century Maritime Silk Road“, wird auch als „The Belt and Road Initiative“, kurz „B&R“ oder „BRI“ bezeichnet. Damit bezeichnet man ein großes interkontinentales Infrastrukturnetz, das 2013 von der chinesischen Regierung initiiert wurde. Außerdem wird mit der Bezeichnung „Neue Seidenstraße“ die Verbindung zur

<sup>5</sup> [https://www.researchgate.net/figure/The-map-of-One-Belt-and-One-Road-initiative-Source-McKinsey-Company\\_fig1\\_323247730](https://www.researchgate.net/figure/The-map-of-One-Belt-and-One-Road-initiative-Source-McKinsey-Company_fig1_323247730) (24.02.2021)

historischen Seidenstraße dargestellt. Das Projekt knüpft an die bereits in der Antike genutzten Handelsrouten und wird in zwei groben Bereichen geteilt. Es besteht aus den Landwegen im Norden unter dem Namen „Silk Road Economic Belt“ und aus den Seewegen im Süden unter dem Namen „Maritime Silk Road“. Direkt aus dem Chinesischen übersetzt gibt es auch die Bezeichnung „One Belt, One Road“ (OBOR), sprich „Ein Gürtel, eine Straße“ (一带一路 / Yi dai yi lu). Die nördliche Route war durch Marco Polo bekannt und erstreckt sich über Süd-, West- und Zentralasien und West-Russland nach Europa. Auf der südlichen Route unternahm früher der Admiral Zheng He eine Expedition, jetzt dehnt diese den Seehandel weiterhin aus und verbindet China und ganz Südostasien mit Ostafrika und Europa.

Das Ziel der BRI ist vielseitig und das Projekt kann aus verschiedenen Perspektiven interpretiert werden. Chinas Präsident Xi Jinping erläutert seit 2013 bei internationalen Gelegenheiten konkretere Pläne und das Bild der Initiative wurde mit Zeit klarer. Im Fokus steht, dass alle Beteiligten davon profitieren sollten. China ist bereit, mit vielen anderen Ländern näher zusammenzuarbeiten, um die gemeinsamen Ziele wie Frieden, Wohlstand, nachhaltige Entwicklung, Kooperation, Gewinn und ein besseres Leben für alle zu erreichen.

Die Länder entlang der neuen Seidenstraße haben ihre eigenen Ressourcenvorteile und sollten sich gegenseitig ergänzen. Das Potenzial für die Zusammenarbeit ist daher groß und gefördert soll vor allem in den Bereichen Infrastruktur, Handel sowie Beziehungen zwischen Menschen. Im Folgenden werden die fünf Kooperationsprioritäten aufgelistet:

1. Für die Umsetzung der Initiative ist die Verbesserung der politischen Koordinierung wichtig. Die zwischenstaatliche Zusammenarbeit sollte gefördert, das gegenseitige politische Vertrauen gestärkt, sowie Pläne und Strategien zur wirtschaftlichen Entwicklung sollten ausgearbeitet und unterstützt werden.<sup>6</sup>
2. Die Konnektivität der Infrastruktur ist eine der Prioritäten. Der Bau von internationalen Fernverkehrswege sollte vorangetrieben werden und ein Netz bilden, das alle Regionen verbindet. Gleichzeitig muss man den Klimawandel berücksichtigen und umweltfreundlich arbeiten. Der internationale Transportprozess sollte reibungsloser stattfinden, dabei sind auch Seewege mitzubedenken. In der Energieinfrastruktur sollte man z.B. grenzüberschreitende Stromversorgungsnetze aufbauen, und im

---

<sup>6</sup> Vgl. *Full text: Action plan on the Belt and Road Initiative*. The State Council, The People's Republic of China. [http://english.www.gov.cn/archive/publications/2015/03/30/content\\_281475080249035.htm](http://english.www.gov.cn/archive/publications/2015/03/30/content_281475080249035.htm) (22.02.2021).



Informationsaustausch Kabelnetze erweitern, um eine bessere Kommunikationsverbindung herzustellen.<sup>7</sup>

3. Nicht zu vernachlässigen ist die Investitions- und Handelszusammenarbeit. Diese sollte erleichtert, verbessert und erweitert werden. Zollabfertigungskosten sollten gesenkt und die relevanten Möglichkeiten verbessert werden. Die Erweiterung der Handelsbereiche und die Innovativität in Geschäftsmodelle werden auf jeden Fall geschätzt. Investitionserleichterung sollte beschleunigt und die Bereiche für gegenseitige Investitionen erweitert werden, um die lokale Wirtschaft anzukurbeln.<sup>8</sup>
4. Genauso wichtig ist die finanzielle Integration. Ziel ist, ein Währungsstabilitätssystem, ein Investitions- und Finanzierungssystem in Asien aufzubauen, und den Umfang sowie das Ausmaß des bilateralen Währungsaustauschs entlang der neuen Seidenstraße zu erweitern. Außerdem sollte das System der Risikoreaktion und des Krisenmanagements verbessert und ein regionales Frühwarnsystem für finanzielle Risiken aufgebaut werden.<sup>9</sup>
5. Zu guter Letzt unterstützt die Bindung von Menschen zu Menschen diese Initiative. Der Austausch in Kultur, Sport, Medien und im akademischen Bereich sollte gefördert werden. Dabei spielt die Tourismusbranche eine große Rolle und hier könnte man die Zusammenarbeit vorantreiben. Des Weiteren sollte der Austausch von Präventions- und Behandlungstechnologien bei einer Epidemie verstärkt werden, genauso wie in der Wissenschaft und Technologie.<sup>10</sup>

Aus den obigen Punkten ist klar zu sehen, dass China die Ambition hat, in vielen verschiedenen Bereichen auf der internationalen Ebene weiterzuarbeiten. Im Vergleich zur Vergangenheit liegt jetzt der Schwerpunkt eher auf Politik, Wirtschaft, Infrastruktur und Finanzen. Jedoch muss man bedenken, dass jede Kommunikation durch Sprachen und Begriffen stattfindet bzw. davon beeinflusst wird und daher der letzte Punkt über die Bindung zwischen Menschen genauso geschätzt werden soll. Ein guter und erfolgreicher Austausch basiert darauf, wenn man die gegenseitige Kultur und Geschichte richtig versteht, nur so können Missverständnisse vermieden werden.

---

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> Ebd.

<sup>9</sup> Ebd.

<sup>10</sup> Ebd.

Unvermeidbar gibt es leider auf der westlichen Seite einige Missverständnisse seit der Einführung der Belt and Road Initiative. Der stellvertretende Forscher vom China Institute of International Studies Gong Ting versuchte, folgende Missverständnisse zu klären.

Erstens handelt es sich nicht um Geopolitik, sondern um Kooperation. In der internationalen Gesellschaft hört man oft, dass die BRI ein Teil von Chinas Expansionsstrategie sei, was nicht stimmt. Manche Begriffswahlen sind unpassend, die starke militärische Konnotation haben. Z.B. werden statt „Initiative“ oder „Ökonomische Kooperation“ Wörter wie paitoubing (排头兵, Vorreiter), Qiaotoubao (桥头堡, Brückenkopf), zhanlue (战略, Strategie) und zhongyao jiedian (重要节点, vital nodes) verwendet. (vgl. Shang, 2019, S. 8)

Zweitens hat China keine Intention an chinesischer Dominanz, sondern arbeitet an eine breite Konsultation, gemeinsamen Beitrag und Vorteile für alle. Die Initiative basiert auf eine freiwillige Teilnahme und kümmert sich um die Interessen und Sorgen der relevanten Länder. Sie strebt nach einer Verbindung von Interessen und einer Stärkung an Möglichkeiten und Zusammenarbeit, die für beiden Seiten vorteilhaft sind (ebd.).

Drittens geht es um Offenheit, Inklusivität und gegenseitigen Nutzen statt Konfrontation und Nullsummenspiel. In den Ländern entlang der neuen Seidenstraße wollen andere Großmächte wie die Vereinigten Staaten, Russland und Indien auch ihre eigene Initiative betonen. China kann sich an den Initiativen der anderen Staaten ausrichten und die gemeinsamen Interessen erweitern sowie an gemeinsamen Schwierigkeiten arbeiten (ebd.).

Viertens muss man die BRI und der chinesische Marshallplan auseinanderhalten, denn sie sind zwei ganz verschiedene Sachen. Der Marschallplan wurde während Konfrontationen und dem Kalten Krieg ins Leben gerufen, im Gegensatz dazu entstand die BRI in der Globalisierung und einer steigenden Nachfrage an Win-win-Kooperationen (ebd.).

Fünftens stehen Vorteile für Länder entlang der neuen Seidenstraße im Mittelpunkt, und nicht Chinas Interessen im Ausland. Da die Infrastruktur eine Priorität der Initiative ist, sind chinesische Unternehmen mit Herausforderungen in Rechtsstaatlichkeit, Umweltschutz, Arbeitskräfte, Menschenrechte, Nächstenliebe und Anti-Korruption beschäftigt. Wenn sie über die Staatsgrenzen gehen, sollten sie Vorteile für die lokalen Menschen bringen, mehr Kooperationsverantwortung sowie potenzielle Risiken tragen. Somit kann China seine Softpower und sein Bild im Ausland verbessern (ebd.).

Sechstens spielt China die Rolle des Verteidigers im internationalen Raum und ist keine Macht, die die USA schwächen will. China hat kein Interesse, die USA herauszufordern,

sondern würde sie, wenn dann von Asien ausschließen. Die Belt and Road Initiative strebt jedoch nach einem Aufschwung der Entwicklung in Eurasien, mit Offenheit und Inklusivität als Kernprinzipien (ebd.).

Aus den obigen Punkten erkennt man, dass China eine hohe Selbstachtung hat und Personen mit anderen kulturellen und historischen Hintergründen dieselbe Tatsache anders wahrnehmen und denselben Begriff anders verstehen und interpretieren können. Durch die Globalisierung finden Vermischung und Verschmelzung von Kulturen miteinander und ineinander noch intensiver statt als je zuvor. Man hat einen näheren Zugang zur fremden Kultur, ist aber oft nicht bewusst, dass man die anderen noch nicht gut genug kennt, und interpretiert dann aus der eigenen Perspektive.

## 10. Transkulturalität von Welsch

Nach einem kurzen Überblick der kulturellen und historischen Hintergründe hat man jetzt ein grobes Bild über den Wissenstransfer zwischen China und Europa. Von der alten Seidenstraße über den Missionaren bis zur Belt and Road Initiative, von Handelswaren über Religion, Kultur und Wissenschaft bis zu einem großen, internationalisierten Plan, die Denkweisen der Menschen haben sich im Laufe der Zeit verändert.

In der Geschichte waren die Kulturen national geprägt, trotzdem könnte man behaupten, die Globalisierung fand bereits vor 2000 Jahren statt. Schon während der alten Seidenstraße hatte man wegen des Handels ein Konzept der Globalisierung, und auch der Kolonialismus vieler europäischen Länder gilt als Vorläufer der Globalisierung. Durch die Industrialisierung im 19. Jahrhundert und technischen Fortschritte wurde dieser Prozess weiterhin in einem viel größeren Ausmaß erweitert. Die Mischung findet in vielen Bereichen wie Politik, Wirtschaft, Kultur und Kommunikation statt, und zwar zwischen Individuen und Gesellschaften.

Unabhängig davon, wie man den Begriff „Globalisierung“ definiert, fand die Transkulturalisierung bereits sehr früh in der Geschichte statt, wie z.B. bei der Christianisierung und Sinisierung, oder Länder wie Japan und Griechenland, wo eine Kultur einen Einfluss auf fremde Kulturen ausübt. Aber das Ausmaß ist heute viel größer und die kulturelle Durchdringung weltweit stärker. Ursachen sind beispielsweise Englisch als eine lingua franca

oder das weitentwickelte und fortgeschrittene Informations- und Transportwesen, aber auch Ausbeutung durch Kriege und Wirtschaftsmigration. Durch die elektronischen Medien erfolgt eine Migration heute auch rein virtuell. Der Begriff Transkulturalisierung wurde erstmals 1940 von Fernando Ortiz Fernandés verwendet. 1991 brachte Wolfgang Welsch das Konzept der Transkulturalität hervor, welches sich mit Durchdringung, Vermischung, Verschmelzung und Gemeinsamkeiten gekennzeichnet ist. Dabei wird das traditionelle Kugelmodell der Kultur aufgelöst, wo jede Kultur im Inneren homogen und extern streng abweisend ist. Spricht man von einer Multi- oder Interkulturalität, so werden nur die Verhältnisse innerhalb einer Gesellschaft oder zwischen mehreren Gesellschaften berücksichtigt, die Kultur behält aber das Kugelmodell. Im Gegensatz dazu findet die Transkulturalität auf zwei Ebenen statt: Makro- und Mikroebene. Die Makroebene bezieht sich auf die Ebene der Gesellschaften. Es gibt sowohl interne Differenzierungen als auch externe Vernetzungen und einen Hybridcharakter der Kulturen. Eine Kultur ist vielfältig in sich, Lebensformen sind berufstypisch als national geprägt und die Hybridisierung findet auf Ebenen der Bevölkerung, der Waren und der Information statt. Der transkulturelle Wandel hat viele Dimensionen und findet z.B. in der Medizin, in der Popkultur und auch in Fußballklubs statt. Auf der Mikroebene sind Individuen. Jeder hat mehrere kulturelle Herkunftse und Verbindungen, ist in sich transkulturell und hat eine innere Pluralität. Diese interne Transkulturalität erleichtert auch den Umgang mit externer Transkulturalität, da Gemeinsamkeiten entdeckt und entwickelt werden können. Es ist zu bedenken, dass kulturbezogene Begriffe eine Verantwortung tragen, weil sie nicht wie Naturbegriffen (z.B. Stein) einfach beschrieben oder erklärt werden können, sondern einen Einfluss auf ihren Gegenstand üben. Somit sind Kulturbegriffe Wirkfaktoren im Kulturleben. (vgl. Welsch, 2017)

Im Folgenden werden einige Beispiele behandelt, in denen die Transkulturalität gut zur Geltung kommt. Innerhalb von China entstand der Neokonfuzianismus und der Klassiker „Lunyu“ wurde aus der buddhistischen Perspektive analysiert. Interkulturell ist das Zusammentreffen von Konfuzianismus mit dem Christentum sehr interessant.

## 10.1. Beispiel 1: Neokonfuzianismus

Innerhalb Chinas gibt es auch kulturelle Vermischungen. Zum Beispiel sind Konfuzianismus, Daoismus und Buddhismus zwar alle jeweils ein Teil der chinesischen Kultur, aber ihre Philosophie ist anders. Natürlich gibt es dann auch ein Wechselspiel zwischen ihnen. Aufeinanderprallen, Vermischungen, Akzeptanz und Übernahme, etc. finden statt und irgendwann entsteht ein neues Mischprodukt, der Neokonfuzianismus. Im Endeffekt ist die Kultur ein Prozess der Weiterentwicklung durch all diesen Phänomenen, die beim Kulturtransfer erscheinen, und ein Produkt, zusammengestellt aus vielen kleinen und großen Transfers von verschiedenen Aspekten einer Kultur.

## 10.2. Beispiel 2: Analyse von Lunyu aus buddhistischer Perspektive

In der Analyse von „Lunyu“ aus buddhistischer Perspektive ist die Transkulturalität sehr gut erkennbar. „Lunyu“ ist eines der Kernwerke des Konfuzianismus in China und der Buddhismus stammt ursprünglich aus Indien, wird später in China integriert und entwickelte sich im neuen Umfeld weiter. Unterschiedliche Wissen, Theorien, Denkweisen und Ideen aus verschiedenen Kulturen vermischen sich. Manchmal kämpfen sie miteinander und lernt dabei das Fremde kennen. Es wird versucht, die eigene Kultur zu behalten, während man vom Fremden etwas lernt oder daraus neue Hilfsmittel und Werkzeuge erstellt. Man ergänzt sich gegenseitig, um an das Bessere zu streben. Aus der Perspektive des Buddhismus kann Lunyu anders erklärt und definiert werden, dadurch entstehen neue Analysen und Erleuchtungen. Und umgekehrt ist die konfuzianische Lehre für jeden bereichernd. Mit der Kenntnis des Konfuzianismus können noch mehr Menschen den Buddhismus annehmen, analysieren und weiter übertragen. Die gegenseitige Stärkung wirkt positiv und fördernd auf beiden Seiten.

### 10.3. Beispiel 3: Konfuzianismus und Christentum

Matteo Ricci versuchte, aus der christlichen Perspektive den Konfuzianismus zu erklären, und mit Hilfe des Konfuzianismus Jesu darzustellen und das Christentum näher zu bringen. Als eine Hauptsäule der jeweiligen Kultur unterscheiden sich Konfuzianismus und Christentum hinsichtlich ihres historischen Hintergrunds, ihres Bedeutungsgehalts, ihrer Besonderheiten und ihrer gesellschaftlichen Funktionen enorm. Für eine reibungslose und friedliche Kommunikation suchte Ricci nach deren Gemeinsamkeiten. Und zwar führen beide die Menschen zum Guten, auch zielen beide darauf ab, Freundschaften zu schließen und anderen zu lieben. Daher soll die Kommunikation möglich und auch nötig sein. (vgl. 春强 (Chunqiang) 李 (Li), 2014, S. 162)

- a. Eine Möglichkeit, Konfuzianismus aus der Perspektive des Christentums zu erklären – in Bezug auf „Jiaoyou Lun“ (交友论, „Über die Freundschaft“)

Das Anfangskapitel des „Jiaoyou Lun“ befasst sich mit der Freundschaftsschließung im Katholizismus. Seine Sprüche sind der Ideen aus „Lunyu“ sehr ähnlich. Beide zeigen die Wertschätzung für die Freundschaft. Zum Beispiel gibt es den bekannten Spruch aus „Lunyu“: „Ist es nicht eine Freude, wenn Freunde aus der Ferne kommen!“ (有朋自远方来，不亦乐乎。) Ricci beschreibt Freunde auch als die „Hälfte von sich selbst“ und die „andere Version von sich selbst“ oder sagt, „wenn es keine Freunde auf der Welt gäbe, dann gäbe es auch keinen Spaß“. Sein Text entspricht der Essenz der traditionellen konfuzianischen Philosophie. Er dominierte nicht die westliche Theologie, sondern sprach zunächst über den „Weg der Freundschaft“ mit Nähe und Liebe. (vgl. 春强 (Chunqiang) 李 (Li), 2014, S. 162)

- b. Eine Strategie, Jesu aus der Perspektive des Konfuzianismus darzustellen – in Bezug auf „Tianzhu Shiyi“ (天主实义, „Die wahre Lehre vom Himmels Herrn“)

Auf die Frage, was „Tianzhu“ sei, lautet die Antwort „er ist Shangdi“. Matteo Ricci zitierte in diesem Werk sehr häufig konfuzianische Klassiker, um Jesu darzustellen. Er versuchte somit, Schnittstellen zwischen beiden Philosophien zu finden und sehnte nach einer Möglichkeit, den Konfuzianismus zur Demonstration der christlichen Lehre zu nutzen. Ohne Scheu gab er zu, dass er bewusst die Denkströmung des Konfuzius zur Hand nahm, um seine Ansichten zu verteidigen, weil er einige vage Worte zu seinem Vorteil erklärte. Durch das zahlreiche Zitieren verwendete Ricci die konfuzianische Lehre als Grundlage, um die grundlegenden Lehren des

Katholizismus systematisch darzustellen. Beispielsweise verwendete er relevante Aussagen aus den „Fünf Klassiker“ des Konfuzianismus, um die Beziehung zwischen dem westlichen Gott („Tianzhu“) und dem chinesischen Gott („Shangdi“) zu beweisen. Er kam zu dem Schluss, dass „Tianzhu“ dem „Shangdi“ in den alten Schriften entspricht. Durch das Lesen der alten Bücher erfuhr er, dass „Shangdi“ und „Tianzhu“ einen besonderen Namen haben sollen, so Ricci. (vgl. 朱 (Zhu), 2001, S. 21)

Ein weiteres Beispiel zeigt sich im Folgenden. Um die christliche Doktrin zu erklären, dass „je nachdem, ob der Mensch was Gutes oder Schlechtes getan hat, wird es nach dem Tod Belohnungen im Himmel und Bestrafungen in der Hölle geben.“, wies Matteo Ricci darauf hin, dass viele chinesische Werke ähnliche Behauptungen haben. (vgl. 春强 (Chunqiang) 李 (Li), 2014, S. 164)

Im Werk „Tianzhu Shiyi“ tauchen der Begriff „Ren“ (仁, Humanität) 102-mal und der Begriff „Ai“ (爱, Liebe) 171-mal auf. Ricci glaubte, dass „Ren“ die „Essenz aller Tugenden sei“ und dass „Ren“ die Liebe an Tianzhu und Menschen ist. Den Gott zu lieben soll „Chengji zhi xue“ (成己之学) sein. Das ist ein Spruch aus dem Konfuzianismus und bedeutet, dass das Lernen das Ziel haben soll, sich selbst weiterzubilden und die eigene Moral zu kultivieren. In Riccis Theorie lässt sich ein gewisser Konsens zwischen der „Liebe zu Tianzhu“ im Christentum und des „Ren Ai“ (仁爱, Wohlwollen) im Konfuzianismus erzielen. Somit wurde „die Liebe an Tianzhu“ auch zu einer erträglichen Predigt im Konfuzianismus oder sogar etwas, wofür der Konfuzianismus selbst vertritt. (vgl. 春强 (Chunqiang) 李 (Li), 2014, S. 164, 166)

Obwohl sie einige Ähnlichkeiten aufweisen, vermied er bei der Interpretation des konfuzianistischen Kernbegriffs „Ren“ bewusst die Unterschiede zwischen den beiden. Denn die Ethik des „Ren Ai“ ist eine Art natürliches Gefühl und kommt aus der menschlichen Natur. Es ist das primitive und einfach instinktive Gefühl und Verhalten, das der Mensch als das Kind der Natur besitzt. „Ren Ai“ findet zwischen Menschen statt, ist interaktiv und wechselseitig. Währenddessen ist die „Liebe an Tianzhu“ die Kultur des Christentums. Es ist ein Gefühl des Glaubens und kommt vom Gott. Zunächst gibt es die Liebe vom Gott und der Mensch soll zuerst mit dem Gott kommunizieren. Nachdem der Gott dem Menschen die Fähigkeit zum Lieben gegeben hat, kann der Mensch mit anderen Menschen kommunizieren. Der Ausgangspunkt hier ist die Liebe Gottes. Ricci ist dieser Unterschied bewusst, trotzdem verglich er das ursprünglich auf die moralische und emotionale Ebene beschränkte „Ren Ai“ mit dem ursprünglich auf religiöse emotionale Ebene beschränkte „Liebe an Tianzhu“.

Daraus folgte er, dass die Liebe an Tianzhu die erste mitmenschliche Tugend ist, dass „Ren“ die Liebe an Gott und Menschen ist, und dass der Mensch mit aller Kraft Tianzhu lieben soll. (vgl. 春强 (Chunqiang) 李 (Li), 2014, S. 167)

Eigentlich ist die kulturelle Aneignung von Matteo Ricci in „Lunyu“ kein einzigartiges oder abnormales Phänomen, sondern ein unvermeidliches Phänomen in der interkulturellen Kommunikation. Es ist auch ein Hilfsmittel, mit dem verschiedene Kulturen voneinander lernen kann und somit sich selbst verbessert. Wie die Kaiser der chinesischen Feudalzeit den Konfuzianismus benutzten, um ihre autokratische Herrschaft aufrechtzuerhalten, benutzten die Denker der europäischen Aufklärung den Konfuzianismus, um der feudalen Autokratie und der religiösen Theologie entgegenzutreten. Das weltweite „Konfuzianismus-Fieber“ heutzutage besteht eigentlich darin, den Konfuzianismus zu nutzen, um die Unzulänglichkeiten der modernen Industriegesellschaft zu lösen. (vgl. 春强 (Chunqiang) 李 (Li), 2014, S. 168) Letztlich ist Matteo Ricci als Missionar auch nur ein Nutzer der chinesischen Kultur und kein Forscher. Er versuchte, sich den Konfuzianismus anzupassen, diesen zu ergänzen und schließlich zu überholen. Mit diesem Plan ist sein Motiv, den Konfuzianismus zu ersetzen. Man kann sagen, dass die Missionar-Arbeit sein ultimatives Ziel ist. Allerdings ist es nicht einfach, alle Arten von kultureller Forschung von kultureller Aneignung zu unterscheiden. Eine vernünftige Aneignung der klassischen Texte ist auch gut, solange dabei die ursprüngliche Ideologie des Originaltextes respektiert wird und es nicht zur Verzerrung oder zum skrupellosen Missbrauch führt.

## 11. Fazit

In diesem zweiten Teil der Arbeit sehen wir, wie der Kultur- und Wissenstransfer ständig stattfindet. Dabei treffen sich fremde Kulturen aufeinander. Sie kämpfen miteinander, vermischen sich und verbessern sich gegenseitig. Begriffe verändern möglicherweise während dem gesamten Prozess ihren ursprünglichen Sinn, oder wird durch Translation anders verwendet. Durch die Analyse der relevanten Begriffe lassen sich geschichtliche Prozesse und Ereignisse wieder darstellen. Begriffe tragen also ihre Bedeutungen, mit denen die Geschichte dokumentiert und das Wissen weitergegeben wird.



## **Teil III: Analyse der Begriffe**

In diesem Teil werden die für diese Arbeit angewendete Theorien und Methoden vorgestellt. Anhand der Begriffsgeschichte von Reinhart Koselleck sollen wichtige Kernbegriffe des Themas im Detail analysiert werden. Dabei wird der Fokus vor allem auf „Tian“ gelegt, der viel Wissen und Kultur in sich trägt und auch im interreligiösen Dialog im 16. Und 17. Jahrhundert ein großes Thema ist.

### **12. Begriffsgeschichte von Koselleck**

Was ist die Begriffsgeschichte? Laut Koselleck fragt sie „sowohl danach, welche Erfahrung und Sachverhalte auf ihren Begriff gebracht werden als auch danach, wie diese Erfahrungen oder Sachverhalte begriffen werden.“ (Koselleck, 2006, S. 99). Sie analysiert das Verhältnis zw. Begriff und Sachverhalt und dessen Veränderung im Laufe der Zeit. „Primär fragt die Begriffsgeschichte danach, wann, wo, von wem und für wen welche Absichten oder welche Sachlagen wie begriffen werden.“ (Koselleck, 2006, S. 100). Dabei sind Begriffe synchron und diachron. Pragmatisch zielen sie auf den einmaligen Gebrauch, doch in der Semantik sind bereits langjährige Erfahrungen gespeichert, die anreichern und begrenzen, und in Syntax sowie Grammatik gibt es kaum Veränderungen (vgl. Koselleck, 2006, S. 100).

Reinhart Koselleck (1923 – 2006) war Professor an vielen Universitäten und Mitglied vieler Akademien und Kollegien. Die Begriffsgeschichte wendet sich gegen die abstrakte Ideengeschichte und richtet sich auf den tatsächlichen Sprachgebrauch. Sie zählt mit der Geschichte der europäischen Aufklärung und der Theorie der Geschichte zu seinen bahnbrechenden Studien.

## 12.1. Theorie und Methoden

Ohne Gesellschaft und Sprache sind keine Geschichte und Historie denkbar, und ohne Sprache ist auch keine gesellschaftliche Tätigkeit und politische Handel möglich. Jedoch ist das Geschehene und das Gesagte nicht immer gleich und es gibt eine Unterscheidung zw. diesen beiden. Unter den außersprachlichen Verständigungsmöglichkeiten, bei denen ohne Wort und Schrift benötigt werden, zählen Semiotik, Gestik und Rituale. (vgl. Koselleck, 2006, S. 14) Z.B. ist Ketou (磕头, Kotau) im chinesischen Kaiserreich ein Ritual, das wie Hände schütteln im Westen Respekt und Akzeptanz zeigt. Dabei wirft sich der Grüßende nieder und berührt mehrmals mit der Stirn den Boden, daher soll dieser ehrerbietige Gruß auch noch Verehrung zeigen. Durch solche bestimmten Signale und Handlungen wird eine Kommunikation ohne Sprache ermöglicht. Auch die räumliche Nähe oder Ferne spielen eine Rolle und kann je nach dem Konflikte anregen oder vermeiden.

Laut Koselleck erfährt man das, was man nicht selbst erlebt hat, nur durch Rede oder Schrift. Durch mündliche und schriftliche Kommunikation der eigenen Erfahrung werden Geschichten vermittelt und daraus entstehen z.B. Mythos, Märchen, Dramen und Romane (vgl. Koselleck, 2006, S. 18). Das wertvolle Wissen aus der Praxis und Erfahrung wird somit aufbewahrt und weitergegeben. Diese bilden ebenso die Grundlagen für einen Wissenstransfer jeglicher Ebene. Z.B. umfasst das persönliche Tagebuch von Matteo Ricci all das, was er in einer anderen Kultur als Fremde gesehen, gelernt und reflektiert hat. Oder es gibt die Klassiker, die die Säulen in der Literatur bilden und kulturelle Elemente jahrtausendlang mitnehmen.

Die Begriffsgeschichte setzt voraus, dass es einen Zusammenhang zw. synchronen Ereignissen und diachronen Strukturen gibt (vgl. Koselleck, 2006, S. 22). Die jeweils gesprochene Rede ist synchron, d.h. man betrachtet die Sprache zu einem bestimmten Zeitpunkt, ohne ihre Geschichte zu berücksichtigen. Dabei wird auf die jeweils aktuelle Gegenwärtigkeit des Geschehens gezielt. Und es gibt die diachron vorgegebene Sprache, die immer wirkend ist. Dabei betrachtet man die Entwicklung einer Sprache durch die Geschichte und es wird auf die zeitliche Tiefendimension gezielt. Der Zusammenhang zw. diesen beiden ergibt, dass es sich neue Begriffe ergeben und geprägt werden können, aber diese sind nie so neu, dass sie noch nie in der vorgegebenen Sprache jemals angelegt wären, denn sonst könnte man keinen Sinn vom sprachlichen Kontext beziehen. Ohne die diachrone Dimension ist die Geschichte weder möglich, noch kann sie begriffen werden (vgl. Koselleck, 2006, S. 23).

Vereinfacht gibt es zwei methodische Zugriffe auf die Begriffsgeschichte. Entweder richtet man sich hauptsächlich auf die Ereignisse, die Handlungen in Rede und Schrift. Oder fokussiert sich primär auf die Diachronie und den langfristigen Wandel. Sprachliche Äquivalenzen in den sozialen Strukturen werden thematisiert, und der Wandel dieser Strukturen soll berücksichtigt werden (vgl. Koselleck, 2006, S. 23).

Die Sprache und die Tatsache sind nicht unbedingt immer im selben Zeitrhythmus. Es kann sein, dass die Wirklichkeit sich längst geändert hat, bevor es zu einem Wandel des Begriffs gekommen ist. Oder es werden manchmal Begriffe gebildet, die neue Wirklichkeiten freigesetzt haben. Sie üben somit gegenseitig Wirkung aufeinander (vgl. Koselleck, 2006).

Wenn ein Begriff verwendet wird, der langfristig relevante Erfahrungen in sich gespeichert hat, die wirkend sind, bestimmt der vorgegebene Kontext, wie weit die Bedeutung sich erweitern lässt. Bei jeder Verwendung des Begriffes werden die sprachlichen Vorgaben gestärkt (vgl. Koselleck, 2006).

Die Historiker erzählen nur aus ihrer Perspektive und könne nie das ganze Geschehen umfassen. Die vergangene Geschichte kann nicht nur mündlich erzählt, sondern auch aufgeschrieben, abgeschrieben oder umgeschrieben werden (vgl. Koselleck, 2006, S. 49).

Erstens muss alles, was wir nicht selbst erlebt oder erfahren haben, irgendwann einmal aufgeschrieben werden, damit diese Information nicht verloren geht. Die Wirklichkeit wird verschriftet und weitergetragen, und mit der Zeit hat die sprachliche Gestalt dieser Geschichte mehr Auswirkung als das einmalig passierte Geschehnis. Die zweite Möglichkeit zeigt, dass die Historiker über Jahrtausende alte Geschichten abgeschrieben und die neue hinzugefügt haben, solange sie verständlich sind und die Begründungen nochmals stabilisieren. Werden sie aber brüchig und unglaubwürdig, so kommt es zu einer Umschreibung der Geschichte, was aufregend und erklärungsbedürftig ist. Mögliche Fehler oder Irrtümer werden korrigiert. Wenn das Alte nicht mehr plausibel ist, entstehen neue Fragen und neue Antworten und Begründungen, z.B. durch die Quellenkritik (vgl. Koselleck, 2006, S. 49-52).

## 12.2. Strukturen im begriffsgeschichtlichen Wandel

Der Ausdruck „Begriffsgeschichte“ (Engl. „conceptual history“ oder „history of concepts“) tauchte erstmals bei Hegel im 18. Jahrhundert auf. Die Geschichte der Begriffe spiegelt nicht nur materielle oder politische Interessen wider, sondern zeigt eher, wie man mit der Sprache umgeht oder sprachlich handelt, wenn man die Welt erkennen oder beeinflussen will. Dabei fragt man nach der früheren Bedeutung und Verwendung der Begriffe und analysiert die semantische Verschiebung. Die Beziehung zw. sprachlichen Begriffen und außersprachlicher Geschichte liegt im Fokus (vgl. Koselleck, 2006, S. 56-58).

„Keine Erfahrung ohne Begriffe und keine Begriffe ohne Erfahrungen“ (Koselleck, 2006, S. 59). Wir brauchen Begriffe, um unsere Erfahrungen festzuhalten, denn ohne Begriffe könnten wir niemals von der vergangenen Wirklichkeit erfahren, auch wenn die Wirklichkeit immer mehr als das umfasst, was von den Begriffen beschrieben wird. Gleichzeitig entstehen Begriffe durch Erfahrungen, mit der Voraussetzung, dass es eine wiederholende Grundstruktur der Sprache existiert. In dem Moment, wo wir unsere Erfahrungen sprachlich ausdrücken, findet ein Wandel statt. Jedoch ändern sich die Semantik der Begriffe und Sachverhalte mit unterschiedlichen Geschwindigkeiten, daher gibt es vier Möglichkeiten von diesem Wandel.

Die erste Möglichkeit ist sehr selten, dass die Wortbedeutungen und Sachverhalte gleich, stabil, synchron und diachron bleiben, sprich dass sie sich sogar noch gleichmäßig und parallel verändern. Bei der zweiten Variante bleibt die Wortbedeutung gleich, aber der Sachverhalt ändert sich schnell und muss sprachlich neu begriffen werden. Oder umgekehrt ändert sich die Bedeutung des Begriffs, während die Wirklichkeit gleichbleibt. Diese linguistische Innovation kann plötzlich oder durch einen langsamen Prozess erfolgen. Hier braucht die Semantik, die sich ändert, neue Begriffe, um sich selbst auszudrücken. Und die Realität wird sprachlich einfach anders ausgedrückt. Zuletzt ist es spannend, wenn die Wortbedeutung und der Sachverhalt sich in verschiedene Richtungen verändern, sodass man sie nicht mehr zueinander ordnen kann. In diesem Fall kann man nur durch begriffsgeschichtliche Methode herausfinden, wie der Sachverhalt früher und jetzt begriffen wird, welche Bedeutung das Wort früher und jetzt hat, und im Besten Fall auch, warum es zu welchen Änderungen gekommen sind. (vgl. Koselleck, 2006, S. 62)

Interessant ist, wenn die Bedeutungen der Begriffe sich zwar nicht geändert haben, aber für dasselbe Sachverhalt im Laufe der Zeit andere Begriffe verwendet wurden, die

angemessener sind. Dieses Phänomen zeigt sich gut da, wie die Chinesen das Ausländische bezeichnen. Es gibt vier Begriffe, die etymologisch keine Verbindung aufweisen, aber sich alle auf die Verhältnisse mit dem Äußeren beziehen. Ursprünglich verwendete man Yi (夷) für Barbar oder barbarisch. Dieser Begriff beinhaltet negative Konnotationen und deutet auf fremde Menschen und Kulturen außerhalb des Reichs der Mitte an. Später wurde der Begriffsumfang von „Yi“ erweitert und teilweise für Europäer und Amerikaner benutzt. Da „Yi“ zu negativ klang, wurde dann zunächst „Yang“ (洋, Übersee, ozeanisch, abendländisch) verwendet. Dieser neue Begriff bezeichnet das Neue aus dem Westen und war zwar anfangs auch wertend, wurde aber immer wertneutraler und gewann mit der Modernisierung immer mehr an positive Konnotationen, was heute noch im Begriff beinhaltet sind. Um die absolute Objektivität zu erlangen, kam der Begriff „Xi“ (西, Westen, westlich) in Verwendung. In Bezug auf die Himmelsrichtungen ist dieses Begriff neutral. Auch der heutzutage weitverbreitete und üblich verwendete Begriff „Wai“ (外, Ausland, ausländisch, äußerlich, extern) ist wertneutral. Die Entwicklung zeigt sich chronologisch wie folgt: Yi ren (Barbaren), Yang ren (Westler), Xi ren (Westler), und jetzt sagt man Wai guo ren (Ausländer). Der Grund für diesen begriffsgeschichtlichen Wandels ist die Diskrepanz zwischen der Vorstellung der Menschen und der Realität. Die Menschen mussten anerkennen, dass es andere Völker und Kulturen auf der Erde gibt, die keine Barbaren sind und sich auch mit der Wissenschaft beschäftigen. Es ist ein schwieriger und langwieriger Prozess und keine abrupte Veränderung von heute auf morgen. Es gab Phasen, wo die Begriffe parallel in Verwendung waren und Missverständnisse vorgebeugt oder vermieden werden müssen. Solche Veränderungsprozesse sind Voraussetzungen für die Entstehung der neuen Begriffen und neuen Begriffssystemen. (vgl. Fang, 2013, S. 15–46)

Im Zuge der zunehmenden Erkenntnis der Chinesen, dass das Reich der Mitte nicht „alles unter dem Himmel“ sei, sondern es auch andere Völker und Nationen mit verschiedene Kulturen existieren, fand ein Wandel in der Begriffsgeschichte statt. Es ist ein Wandel von „Tianxia“ (天下, alles unter dem Himmel) zu „Guojia“ (国家, wörtlich „Staat und Familie“, bedeutet Land, Nation oder Staat). In der Qing-Dynastie sprach man von „Da Qing Guo“ (大清国, das große Land von Qing), in der Republik von „Zhonghua Minguo“ (中华民国, die Republik China) und jetzt von „Zhonghua Renmin Gongheguo“ (中华人民共和国, die Volksrepublik China), mit der Abkürzung „Zhongguo“ (中国, wörtlich „das Land der Mitte“, China).

Ein Beispiel für die vierte Variante dieses Begriffswandels zeigt sich bei der Bezeichnung des „Gottes“ im alten China. In der Shang-Dynastie benutzte man das Wort „Shangdi“, um die oberste Autorität zu bezeichnen, die aber keine moralischen Qualitäten hat. In der darauffolgenden Zhou-Zeit verehrte man weiterhin den höchsten Gott, allerdings hatte er Moral als eine wichtige Eigenschaft und wird als „Tian“ bezeichnet. Der Sachverhalt bzw. die Vorstellung der Menschen von „Gott“ änderte sich, und man verwendete auch einen neuen Begriff mit einer etwas unterschiedlichen Semantik, um die aktuelle Wirklichkeit zu bezeichnen.

Aus den oben genannten Beispielen sieht man, dass es in jedem Grundbegriff eine komplexe temporale Struktur gibt, daher wird ein Begriff nicht individuell einzigartig gebraucht. Auch entsprechen die Wortbedeutung und der Wortgebrauch nie 1:1 zur Wirklichkeit bzw. zum Sachverhalt. Beide Seiten haben ihre eigenen Zeitschichten und Geschichten, die sich anders verändern. Alle Grundbegriffe sind strittig, nicht austauschbar, und beinhalten sowohl etwas von früheren Bedeutungen als auch etwas an Zukunftserwartungen. Diese Differenz zw. dem Begriff und Sachverhalt treibt den geschichtlichen Wandel immer wieder hervor.

Nicht nur Begriffe haben ihre komplexe Zeitstruktur, auch bei den Quellen weist eine Skala von Einzigartigkeit bis Wiederholbarkeit auf. Zunächst gibt es Quellen, die eine kurze Zeitspanne haben, aktuelle und einmalige Information liefern, wie z.B. Zeitungen, Briefe und Reiseberichte von den Jesuitenmissionaren. Zweitens gibt es Lexika und Wörterbücher, die mehrere Zeitschichten umfassen und langfristig gültige Information bieten wollen. Rückblickend lässt sich erkennen, dass jedes neue Wörterbuch die alten Bedeutungen weitertragen und gleichzeitig neue hinzufügen. Durch einen diachronen Vergleich dieser Quellen kann der begriffsgeschichtliche Wandel sehr gut dargestellt werden. Der dritte Typus von Quellen umfasst klassische Texte, die sich im Gegensatz zu Wörterbüchern nicht den Umständen anpassen, sondern ihre eigene Authentizität herstellen wollen. Somit sind sie in der Skala nahe bei der dauerhaften Wiederholbarkeit, obwohl sie auf Dauer einmalig bleiben wollen. (vgl. Koselleck, 2006, S. 96-98) Das beste Beispiel für den dritten Typus in dieser Arbeit ist das klassische Werk „Lunyu“, das häufig in Bezug genommen wird.

## 13. Analyse der relevanten Begriffe und deren Übersetzungen

Für die Begriffsanalyse wird der Fokus auf „Tian“ (天) gelegt, zusammengesetzte Wörter mit „Tian“ wie „Tianming“ (天命), „Tianxia“ (天下) und „Tianzhu“ (天主) werden auch im Detail erklärt. Relevante Begriffe wie „Di“ und „Shen“ werden erwähnt und weitere Beispiele wie „Shengren“ (圣人), „Ru“ (儒) und „Fo“ (佛) werden gezeigt, um ein umfassendes Bild der Strukturen im begriffsgeschichtlichen Wandel darzustellen. Der sprachliche Kontext beginnt mit Paragrafen, Aufsatz bzw. Buch und geht über zur gesamten Gesellschaft der jeweiligen historischen Periode.

### 13.1. Di (帝)

Nicht nur im Westen gibt es die Idee vom Gott in der Religion, sondern auch in China bereits in der Shang-Dynastie (1600-1045 v. Chr.). Die oben erwähnte Bezeichnung Zhishang tianshen (oberster Himmels-gott) wurde dann zu Shangdi (上帝, Höchster Gott) oder Di (帝) und er wurde von anderen Göttern unterschieden, indem man ihm viele magische Fähigkeiten und Autorität gab. Dazu zählen z.B. die Fähigkeit, über das Wetter zu entscheiden und somit die Menschen zu beeinflussen, da das Leben damals direkt vom Ackerbau abhing, wobei das Wetter eine wichtige Rolle spielte. Des Weiteren hatte Shangdi das Entscheidungsrecht über Siege und Niederlage bei Kriegen, weshalb der Herrscher vor den Kriegen immer zuerst beim Shangdi nachfragt, der vorrausschauen kann. Von den großen Aktivitäten bis hin zu den Kleinigkeiten im Alltagsleben war es üblich, den Shangdi zu fragen, ob man es machen soll oder nicht (vgl. 霞 (Xia) 李 (Li), 2002, S. 11-12). Der Ahnenkult und Wahrsagung wurde populär und Shangdi bekam die höchste anthropomorphe Autorität in der Periode, indem ihm menschliche Eigenschaften zugeschrieben wurde (Vermenschlichung) (vgl. Huang, 2008, S. 46).

Anfang des 11. Jhdt. v. Chr. wurde die Shang-Dynastie (商) von Zhou (周) abgelöst. Die Veränderungen in den gesellschaftlichen und religiösen Reformen zeigen sich zuerst in den Bezeichnungen der Götter. In der Shang-Dynastie wurde der oberste Gott als Shangdi

bezeichnet, seit der Zhou-Dynastie wurde vermehrt Tian (天) benutzt. Oft wurde ein Präfix hinzugefügt und daraus Begriffe wie Huangtian (皇天), Shangtian (上天), Haotian (昊天) oder Cangtian (苍天) gebildet. Auch wurden Tian und Shangdi kombiniert und es entstanden Begriffe wie Huangtian Shangdi (皇天上帝), Haotian Shangdi (昊天上帝) und Tiandi (天帝), um die Großartigkeit und Heiligkeit zu betonen. Hinter diesen Wandlungen der Begriffe steckt auch die Wandlung in der religiösen Ideologie. Der Begriff Shangdi in der Shang-Dynastie besitzt eine starke Persönlichkeit und klingt mysteriös, während der Begriff Tian in der Zhou-Dynastie sowohl eine religiöse als auch philosophische Eigenschaft zeigt. Tian als Repräsentant des obersten Gottes beinhaltet die Bedeutung Himmel, welche eine Basis für kosmische Naturphänomene bildet, somit hat der Begriff weniger mit einer Personendarstellung zu tun und ist daher nicht mehr so mysteriös, sondern verfügt über eine zunehmende Natürlichkeit und Theorie (vgl. 霞 (Xia) 李 (Li), 2002, S. 13). Trotzdem kümmert er sich um die Menschen und belohnt oder bestraft sie je nach ihrem Verhalten, im Sinne des Mandats von Tian. Der Mensch glaubte daran und verhielt sich gut und rational, um nicht bestraft, sondern von Tian belohnt zu werden. Somit konnte der Mensch sein eigenes Schicksal durch das gute Verhalten beeinflussen und sein Leben bestimmen (vgl. Huang, 2008, S. 47).

Ursprünglich wurden die Monarchen in China als „Hou“ (后), „Di“ (帝), „Huang“ (皇), „Wang“ (王), „Tianzi“ (天子) usw. genannt. Als der erste Kaiser „Qin Shi Huang Di“ (秦始皇帝) an die Macht kam, war er stolz auf seine Leistungen bei der Vereinigung des Reiches und war davon überzeugt, dass er genauso gut oder sogar besser als die „Drei Souveräne und Fünf Kaiser“ (San Huang Wu Di) war. Kein Herrscher in der Vergangenheit konnte solche Errungenschaften bringen, daher wollte er seinen herausragenden Status mit einem neuen Namen bzw. Titel kennzeichnen. So übernahm er „Huang“ von „San Huang“ und Di von „Wu Di“, setzte beiden Zeichen zusammen und erschuf die neue Bezeichnung „Huang Di“ (Kaiser). Er nannte sich selbst „Shi Huang Di“ (Erster Kaiser, 始皇帝) und ist nicht nur der erste Kaiser in der chinesischen Kaiserzeit, sondern auch der erste Kaiser, der den Titel „Huang Di“ verwendete. Daher bedeutet „Qin Shi Huang Di“ auf Deutsch „der erste Kaiser von der Qin-Dynastie“. In den späteren Dynastien wurde „Di“ für die Bezeichnung für den Kaiser übernommen und weiterverwendet.

Das Zeichen „Di“ (帝) steht im engen Kontext mit „Tian“ (天) zusammen, das im Folgenden detailliert analysiert wird.



## 13.2. Tian (天)

Der Begriff Tian (天) kann als Himmel übersetzt werden, bezeichnet aber sowohl den physikalischen Himmel als auch den Gott. Er umfasst auf Chinesisch verschiedene Bedeutungen und reflektiert die chinesische Weltvorstellung von der ersten Dynastie bis zum Konfuzianismus und Daoismus.

Es wird in den folgenden Unterkapiteln „Tian“ in vieler Hinsichten dargestellt und analysiert. Zunächst folgt eine kurze Darstellung von diesem Begriff in den verschiedenen Dynastien. Bereits in der alten chinesischen Mythologie ist „Tian“ ein wichtiger Zentralbegriff, woraus viele zusammengesetzte Wörter gebildet werden. Im Konfuzianismus gibt es „Tian“ als Natur, als Machtausübung und als ethischer Grundsatz. Je nach dem Kontext wird „Tian“ im konfuzianischen Werk „Lunyu“ anders analysiert und übersetzt. Bei zwei anderen Philosophen Laozi und Xunzi wird „Tian“ wiederum anders interpretiert. Wichtige Begriffe wie Tianming, Tianxia und Tianzhu werden dargestellt und ins Genauere erklärt. Es wird mit vielen Argumenten begründet, warum „Tian“ generell die phonetische Übersetzung „Tian“ übernehmen und anwenden soll. Zum Schluss gibt es noch einen kurzen Überblick, welche weitere zusammengesetzte Wörter mit „Tian“ in Wörterbüchern aufgelistet sind.

Das Wissen über den Ursprung des Zeichens „Tian“ und die historische Entwicklung seiner Form hilft uns, Tian zu verstehen. Grundsätzlich sind chinesische Schriftzeichen in sechs Kategorien unterteilt. Eines dieser Bildungsprinzipien ist Huiyi (会意) im Sinne von zusammengesetzten Bildern, dabei besteht ein Zeichen aus einer Kombination von mehreren Bedeutungsträgern und hat einen neuen Sinn (vgl. Lehner, 2004, S. 4). Das Zeichen Tian gehört dazu. Man fügte früher einen Kreis und später einen horizontalen Balken auf dem Kopf des Menschen (chinesisches Zeichen für Mensch: 人) hinzu, um den Raum über den Kopf anzuzeigen oder darauf zu beziehen.



Abbildung 2: historische Entwicklung des Zeichens „Tian“

In der Reihenfolge von links nach rechts steht jeweils die Kanzleischrift (seit 309 v. Chr.), kleine Siegelschrift (ca. 1000 v. Chr. – 8 n. Chr.), die Jinwen-Schrift (ca. 1300 v. Chr.-219 n. Chr.), die Orakelknochenschrift (ca. 1400-1100 v. Chr.) und die Knochen-Inschrift (ca. 2600-1300 v. Chr.).

In der primitiven Religion war Tian zunächst nur eine weitere Verehrung neben den Himmelskörpern wie Sonne, Mond und Sterne und repräsentierte nur sich selbst. In der Xia-Dynastie wurde er hervorgehoben und wurde zum Zhishang tianshen (至上天神, oberster Himmels-gott). Gleichzeitig wurde das Recht, dem Himmel zu opfern, zu einem Privileg des obersten Herrschers. Somit diente die Religion zur damaligen Zeit nicht mehr dem breiten Volk, sondern dem Königsrecht und dem Land. Diese Phase stellt den Übergang von der primitiven Religion zur Staatsreligion dar (vgl. 霞 (Xia) 李 (Li), 2002, S. 10-11).

In der Shang-Dynastie bezeichnete man den Gott mit dem Begriff „Shangdi“ (上帝) oder „Di“ (帝). Der Himmel war ein „persönlicher Gott“ und die höchste anthropomorphe Autorität dieser Zeit. Diese oberste Gottheit entscheidet über alle Geschehen in der Menschenwelt, daher waren Ahnenkult, Opferkult und Wahrsagung üblich und beliebt im breiten Volk. (vgl. Huang, 2008, S. 46)

Während der folgenden Zhou-Dynastie wurde die Bezeichnung „Tian“ dafür verwendet. Er ist tugendhaft und der einzige Gott, der die Menschen je nach ihrem Verhalten belohnt oder bestraft. Dies wird als „Tianming“ bezeichnet, sprich der Wille oder Mandat des Himmels. Aus diesem Grund sollten sich die Menschen gut und rational verhalten, und konnten auch somit das eigene Schicksal beeinflussen. (vgl. Ching, 1988, S. 91) Das größte und wichtigste Ritual in der Zhou-Dynastie war Jitian (祭天, dem Himmel opfern), was nur vom Tianzi (天子, Sohn des Himmels oder Himmelssohn) durchgeführt werden durfte (vgl. 霞 (Xia) 李 (Li), 2002, S. 14). So nannten sich die obersten Herrscher des Landes selbst. Sie sahen sich selbst als Mittler zw. dem Himmels-gott und den Menschen und übten ihre Herrschaft wegen des himmlischen Mandats oder des Mandats des Himmels aus (Tianming, 天命) (vgl. Unger, 2000, S. 115).

Man verehrte weiterhin den obersten Gott, nur die Bezeichnung wurde geändert. Doch in der Tatsache gibt es auch einen großen Unterschied in der Bedeutung von Shangdi und Tian. In der Shang-Dynastie antwortet Shangdi nur auf Fragen und hat keine moralischen Eigenschaften, während in der Zhou-Dynastie die Moral (德, De) als die wichtigste Eigenschaft und größte Kraft dem Tian hinzugefügt wurde. So muss der Herrscher moralisch handeln, indem er das Volk liebt und beschützt, um sich als Sohn des Himmels rechtfertigen zu können.

Dadurch wurde die Religion mit der Moral eng miteinander verbunden und die alte chinesische Religion ethisch, um auch die Säkularisierung später zu ermöglichen (vgl. 霞 (Xia) 李 (Li), 2002, S. 16).

Während der Frühlings- und Herbstperiode (770-476 v. Chr.) hat sich die Interpretation von „Tian“ durch die Gelehrten und Denkschulen weiterentwickelt. Im „Dao De Jing“ (道德经) von Laozi hat Tian eine Persönlichkeit mit Willen. Im Vergleich zu dieser taoistischen Sichtweise ist Tian im Konfuzianismus persönlicher und soll die Macht über alles verfügen. Konfuzius übernahm die Auffassung über Tianming von der Westlichen Zhou-Dynastie und glaubte, dass Tianming die höchste entscheidende Kraft in der Sozialgeschichte ist (vgl. 冯 (Feng), 2013, S. 82). Das Werk „Zhongyong“ beinhaltet auch eine Menge von Darstellungen über Tian, die besagt, dass Tian nicht nur die höchste Autorität mit der größten Macht ist, sondern auch der Ursprung der Ethik und Moral ist (vgl. 张(Zhang) & 胡(Hu), 2015, S. 92).

In der Westlichen Han-Dynastie (202 v. Chr. – 8 n. Chr.) stellte Dong Zhongshu (董仲舒) die theologische Theorie der „Tian Ren Ganying“ (天人感应, Interactions Between Heaven and Mankind) vor. Sie stellten eine Reihe von Kontrollen und Gleichgewichten für einen regierenden Monarchen dar. „Ganying“ ist ein kulturelles Schlüsselwort, das „korrelative Resonanz, Stimulus und Reaktion, moralische Vergeltung“ bedeutet. Diese Theorie stellte Tian als die höchste Gottheit und Herrscher aller Dinge dar, verpackte die politische Philosophie theologisch und verstärkte das Königtum mit „Tianming“. (vgl. 张(Zhang) & 胡(Hu), 2015, S. 93)

Während den Song- und Ming-Dynastien strebte man nach Harmonie und Einheit zwischen Menschen und Natur sowie zwischen Menschen und Gesellschaft (天人合一, Tian ren he yi). In der späten Qing-Dynastie bewunderte man Tianming und glaubte, dass Tian eine Seele und ein Bewusstsein hat, auf alles in der Welt achtet und den Willen hat, die Macht über alles auszuüben (vgl. 张 (Zhang) & 周 (Zhou), 2004, S. 553). Auch in vielen Gedichten kommen Tian oder zusammengesetzte Wörter mit Tian vor, z.B. in Mao Zedongs Gedichtsammlung geschieht dies sehr häufig (vgl. 张(Zhang) & 胡(Hu), 2015, S. 93).

In dieser Abbildung zeigt zwei verschiedene Konzepte über das Verhältnis zwischen Himmel und Menschen (Huang, 2008, S. 46). Die genaue Erklärung folgt in den kommenden Unterkapiteln.

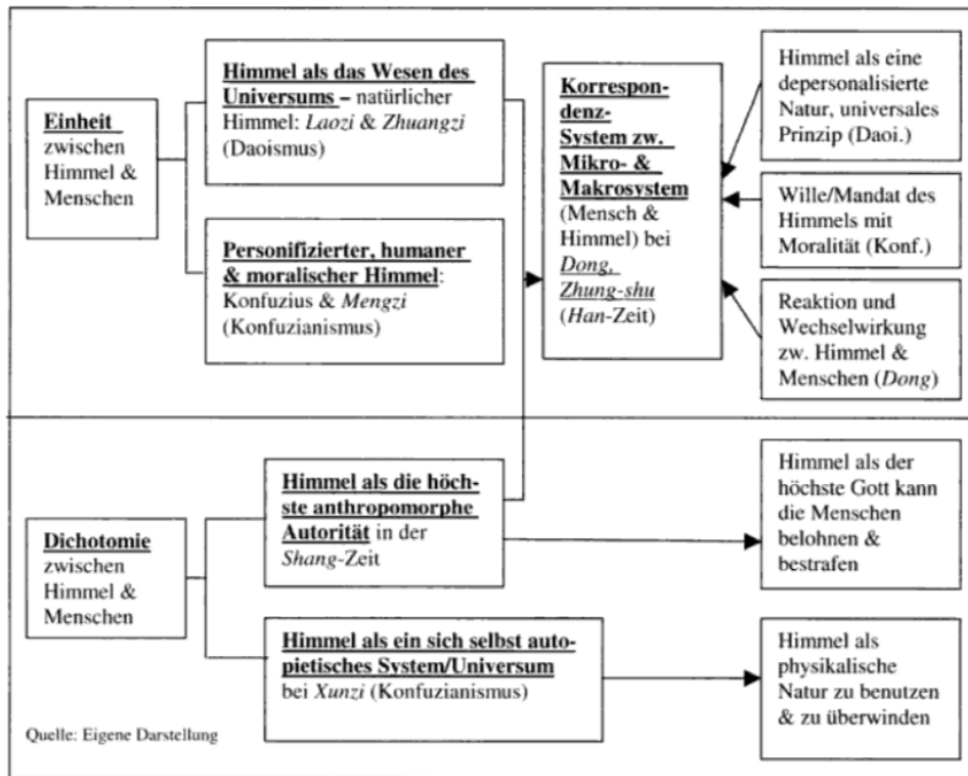


Abbildung 3: Zwei Konzepte über das Verhältnis zwischen Himmel und Menschen

### 13.2.1. Tian in chinesischer Mythologie

Die chinesische Mythologie ist eine Sammlung alter Legenden, Geschichte, Rituale und Religionen und wird in der alten Gesellschaft normalerweise durch verschiedene Methoden wie mündliche Überlieferung, Fabeln, Romane, Tänze und Opern verbreitet. Bis zu einem bestimmten Grad wird angenommen, dass antike Mythen ein Teil echter Geschichte sind. Die ersten schriftlichen Aufzeichnungen chinesischer Mythen sind in *Shanhaijing* (山海经, „Klassiker der Berge und Meere“), „*Shiji*“, „*Liji*“ und in vielen weiteren Klassiker zu finden.

In der Mythologie ist *Pangu* (盘古) das erste Lebewesen auf der Erde und „*Shen*“ (神, Gottheit). Bei der Entstehung der Welt zerbrach er das Ei in zwei Hälften und dadurch wurde der Himmel und die Erde voneinander getrennt. Nach seinem Tod fanden große Veränderungen von seinem Körper statt. Sein Atem verwandelte sich in Wind und Wolken in den vier Jahreszeiten, seine Stimme verwandelte sich in Donnerrollen, seine beiden Augen wurden jeweils zur Sonne und zum Mond, seine vier Glieder wurden zu den vier Himmelsrichtungen,

seine Haut wurde zum Land, sein Blut zu Flüssen und sein Schwitzen zum Regen. Alles auf der Welt wurde durch seinem Körper nach seinem Tod geformt. In einem anderen Mythos ist Pangu ein Unsterblicher namens „Yuanshi Tianwang“ (元始天王), gemeinsam mit einer Fee namens „Taiyuan Yunü“ (太元玉女) haben sie einen Sohn, der „Tian Huang“ (天皇, „der Kaiser des Himmels“) heißt.

Weitere häufig vorkommende Begriffe in der chinesischen Mythologie mit „Tian“ sind z.B. „Tiandi“ (天帝, himmlischer Kaiser), „Tianshen“ (天神, Himmelsgeist, Gott) und „Tianshi“ (天使, Engel).

### 13.2.2. Tian in „Lunyu“

Als eines der „Vier Bücher“ bildet „Lunyu“ den Kern der konfuzianischen Klassiker. Der Konfuzianismus wird auch als „Tianren zhi xue“ (天人之学, die Lehre von Tian und Menschen) genannt, daher ist Tian nicht nur das Grundthema im Konfuzianismus, sondern auch die Kernidee des gesamten Werkes. Um die philosophische Konnotation des Originaltextes in fremdsprachigen Übersetzungen genau wiederzugeben, ist das subtile Erfassen des Begriffs „Tian“ das Wichtigste. Dieser Begriff ist einer der Kerninhalte des chinesischen Glaubenssystems und umfasst viele Aspekte wie Theologie, Philosophie, Religion und Ethik. (vgl. 张(Zhang) & 胡(Hu), 2015, S. 92)

Das Zeichen „Tian“ kommt in Lunyu insgesamt 26-mal vor (ohne Wiederholungen), von denen 8-mal in Form von zusammengesetzten Wörtern wie Tianxia und Tianzi, die die Welt oder den Kaiser bezeichnen; an die restlichen 18 Stellen im kulturellen Kontext von Tian und Tianming und zeigt somit die Sicht aus dem Konfuzianismus. (vgl. 张(Zhang) & 胡(Hu), 2015, S. 93) Mit Hilfe von „Translation und Annotation von Lunyu“ von Yang Bojun lassen sich die Bedeutungen von Tian wie folgt unterteilen: Tian als Natur (3 Stellen), Tian als Machtausüßer (12 Stellen) und Tian als ethischer Grundsatz (3 Stellen) (vgl. 杨(Yang), 2012). Es ist deutlich erkennbar, dass der Großteil des Zeichens Tian im Sinne des Machtausüßers eingesetzt wurde. Das heißt, Tian hat eine unabhängige Persönlichkeit und einen unabhängigen Willen, beherrscht das Schicksal aller Menschen und Dinge, und hat einen relativ starken Bezug

zur Religion. Dies stimmt mit der Tianming-Ideologie aus der Shang- und Zhou-Dynastien überein und zeigt die Ehrfurcht im Konfuzianismus vor Tianming. Im Gegensatz dazu ist die Bedeutung von Tian als Natur einfach und soll das Universum umfassen. Tian als ethischer Grundsatz hat wiederum einen schwachen Bezug zur Religion und bezieht sich grundsätzlich eher auf eine Art von Moral, Gerechtigkeit und Prinzipien. (vgl. 张(Zhang) & 胡(Hu), 2015, S. 93)

### 13.2.3. Die englische Übersetzung von „Tian“ in „Lunyu“

Es gibt über 40 Versionen von englischen Übersetzungen des Klassikers „Lunyu“ und die Translation des Begriffes „Tian“ variiert sich überall. Übersetzungen als „God“, „Heaven“ und „Sky“ sind am häufigsten vorgekommen und am weitesten verbreitet. Trotzdem hat jede Translation ihre Vor- und Nachteile.

Gu Hongming befürwortet die Übersetzung als „God“, die im Kontext der westlichen Kultur am leichtesten verständlich ist. Er wies darauf hin, dass dieser God in Lunyu nicht dem Persönlichkeitsgott in westlichen Religionen entspricht, sondern sich auf die „kosmische Ordnung“ oder „kosmische Wahrheit“ bezieht, sprich auf die inhärenten, höchsten, universellen und fundamentalen objektiven Gesetze des Universums. (vgl. 辜 (Gu), 2013, S. 234) Somit entspricht diese Übersetzung nur einer der Konnotationen des Begriffes „Tian“ in Lunyu, nämlich Tian als ethischer Grundsatz. Außerdem führt diese Translation zur Assoziation vom westlichen Gott. Laut maßgeblichen englischen Wörterbüchern umfassen Definitionen von „God“ hauptsächlich folgendes: 1. Ein übermenschliches Wesen, das so verehrt wird, dass es Macht über die Natur und das menschliche Glück hat (vgl. *The Concise Oxford Dictionary*, 1982, S. 425); 2. Ein übernatürliches Wesen, das als Beherrscher eines Teils des Universums oder eines Aspekts des Lebens in der Welt verehrt wird oder die Personifikation einer Kraft ist (vgl. *Collins Dictionary of the English Language*, 1979, S. 623); 3. Das körperlose göttliche Prinzip, das im Christentum als ewiger Geist über alles herrscht (vgl. *Webster's Ninth New Collegiate Dictionary*, 1983, S. 525). Wie oben erwähnt, hat „Tian“ in der chinesischen Kultur mehrere Bedeutungen und ist nicht ident wie „God“ im Englischen.

Im Vergleich zu Gu Hongmings Übersetzung von „Tian“ als „God“ scheint die Version „Heaven“ von Legge angemessener zu sein. Legge ist der Ansicht, dass Tian in der chinesischen Kultur dem Menschen die Menschlichkeit gibt und Schöpfer aller Dinge ist. Um „Heaven“ vom westlichen Gott zu unterscheiden, schrieb er der Anfangsbuchstabe groß. Aber in einer deutschen Übersetzung davon wird der Anfangsbuchstabe von „Himmel“ sowieso großgeschrieben. Außerdem denkt man dabei unvermeidbar an eine Figur des Schöpfers sowie Konzepte um Seele, Sünde oder Leben nach dem Tod (vgl. 金 (Jin), 2009, S. 172). Darüber hinaus umfasst „Heaven“ nur eine Bedeutung von „Tian“, nämlich Tian als Machtausüber, und vernachlässigt dabei die Bedeutungen von Tian als Natur und ethischer Grundsatz. Laut den Wörterbüchern umfasst der Begriff „Heaven“ hauptsächlich folgende Bedeutungen: 1. Himmel im Sinne von Natur; scheinbares Gewölbe über die Erde, in dem sich die Sonne, der Mond und die Sterne befinden (vgl. *The Concise Oxford Dictionary*, 1982, S. 461); 2. Gott oder Götter im Christentum (vgl. *Collins Dictionary of the English Language*, 1979, S. 678); 3. Der Wohnort der Gottheit und der freudige Aufenthaltsort der gesegneten Toten (vgl. *Webster's Ninth New Collegiate Dictionary*, 1983, S. 560). Im Vergleich zu „God“ umfasst „Heaven“ mehrere Bedeutungen in Bezug zur Natur und Religion und weist Ähnlichkeiten zu „Tian“ in der chinesischen Kultur auf. Dennoch ist „Heaven“ immer noch ein sehr westlicher religiöser Begriff, der keine ideale Übersetzung für „Tian“ ist, weil er die vielfältigen kulturellen Konnotationen von „Tian“ in der chinesischen Kultur wie Moral, Gerechtigkeit und Machtausüber nicht vollständig entspricht. (vgl. 张(Zhang) & 胡(Hu), 2015, S. 93)

Wie oben dargestellt wurden die bereits im Englischen existierende Begriffe wie „God“ oder „Heaven“ für die Übersetzung vom Begriff „Tian“ verwendet, dabei wurden immer ein Teil der vielfältigen und komplexen Bedeutungen dieses kulturellen Begriffs vernachlässigt. Dazu gibt es noch relevante Begriffe wie „Tiandao“ (天道) und „Tianming“ (天命), die äußerst wichtige kulturelle Konzepte bilden und mit besonderer Achtsamkeit übersetzt werden sollte.

„Tiandao“ kommt auch aus Lunyu und bezieht sich auf „die Beziehung zwischen Natur und menschlicher Gesellschaft“ (vgl. 杨 (Yang), 2012, S. 65). Legge, D.C. Lau and Arthur Waley übersetzte diesen Begriff als „way of Heaven“, während Gu Hongming sich für die Translation als „subject of theology“ entschied. Im Vergleich ist die erstere Übersetzung angemessener, aber es fehlen noch immer Konnotationen wie die ultimative Wahrheit und das Gesetz aller Dinge. (vgl. 张(Zhang) & 胡(Hu), 2015, S. 94)

### 13.2.4. Tianming (天命)

Konfuzius sagte in Lunyu, dass er mit 50 Jahren das Mandat des Himmels verstanden habe oder das Schicksal erkannte (wushi er zhi tianming 五十而知天命). Unger fragt sich an dieser Stelle, ob Konfuzius seinen Auftrag vom Himmel verstanden hat, oder ob der Ausdruck zu dem Zeitpunkt zu einem allgemeinen Schicksalsbegriff geworden ist, den jeder verwenden konnte. In der späteren Entwicklung bezeichnet der Begriff Ming (命) auf jeden Fall das Schicksal im Allgemeinen. (vgl. Unger, 2000, S. 116) Heißt es dann, dass man mit fünfzig das Schicksal akzeptieren muss? Nein. Es gibt auch das Sprichwort „谋事在人成事在天“, im Sinne von „Der Mensch schlägt vor, aber Gott verfügt über“. Der deutsche Satz ist eine Übersetzung des lateinischen Satzes „Homo proponit, sed Deus disponit“ aus dem Buch „Nachfolge Christi“ von Thomas a Kempis (ursprünglich auf Latein und im Jahr 1418 anonym erschienen). Oder der andere Spruch „尽人事听天命“ sagt auch, man bemüht sich so gut es geht, das Ergebnis ist Tianming, der Wille des Himmels. Das heißt, obwohl man Tianming kennt, soll man dennoch hart arbeiten, denn es geht um den Prozess und nicht das Ergebnis. Die Kenntnis von Tianming ist keine Resignation, wo man dem Tianming alles überlässt (听天由命), sondern eine aufgeschlossene Geisteshaltung, die für alle Dinge offen ist.

Es gibt fünf folgende Interpretationen von Tianming.

a. Tianming als der Wille des Himmels:

Diese Aussage entspricht dem Verstand über das Universum in der damaligen Zeit. Während der Shang und Zhou Dynastien waren die Menschen noch unwissend und glaubten, dass alle Naturphänomene Ausdrücke vom Himmel seien. Sogar der Kaiser musste dem Himmel gehorchen, damit es Frieden auf der Welt herrscht. Dies ist aus dem einen der fünf Klassiker des Konfuzianismus, Shangshu (尚书, The Book of History), herauszulesen: 先王有服，恪谨天命 (xianwang youfu, ke jin tianming).

b. Tianming als der Wille der Natur:

Die Intellektuelle zweifelten über Tianming als Himmels-gott. Qu Yuan (屈原) stellte in seinem Werk Wentian (问天, Frage den Himmel) die Rolle von Gott in Frage: 天命反侧，何罚何佑? (tianming fance, he fa he you?) Wörtlich kann der Spruch wie folgt übersetzt werden: Tianming ist launisch, wie kann es eine



unvermeidbare Strafe und einen unvermeidbaren Schutz geben? Im tieferen Sinne ist es ein materialistischer Gedanke. Er zweifelt und verleugnet die Idee des Schicksals und ist der Meinung, dass das Schicksal nicht bestimmt ist.

c. Tianming als Auftrag vom Himmel

Diese Interpretation kam von den alten Herrschern, die die Legitimität ihrer Herrschaften damit beweisen wollten. Sie behaupteten gegenüber dem Volk, dass die kaiserliche Macht ein Recht sei, das vom Himmel gewährt ist. Der Mensch darf nicht gegen den Willen des Himmels handeln und soll die höchste Macht des Kaisers bewahren. Diese Vorstellung ist mit der Idee des Gottesgnadentums im Westen ident. Sie sind beide kulturelle Transformationen, die durchgeführt wurden, um die Herrschaft zu konsolidieren.

d. Tianming als angeborenes Talent

Das Buch „Mitte und Maß“ (中庸, zhong yong) ist eines der Vier Bücher der konfuzianischen Lehre und sagt folgendes: “天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。” Tianming verleiht allen Dingen Xing (性, Beschaffenheit), nach dem Tianxing (天性, wortwörtliche Übersetzung: Beschaffenheit vom Himmel; heute: Instinkt, Natur, angeborene Wesensart) zu leben ist Dao. Dem Dao folgen, um sich selbst zu kultivieren, ist Jiao (教, Lehre, Konfession). Nach dem heutigen Verstand ist der Begriff Tianfu (天赋) eine passendere Bezeichnung für Tianming in diesem Kontext. Die wortwörtliche Übersetzung ist der Verleih vom Himmel und der Begriff wird als angeborenes Talent oder natürliche Begabung übersetzt. Der Mensch ist mit bestimmten Eigenschaften bzw. natürliche Begabung geboren und soll danach leben.

e. Tianming als natürliche Lebensspanne eines Menschen

Diese Verwendung ist in historischen Büchern weit verbreitet. 天命将至, heißt wortwörtlich Tianming naht, und bedeutet, dass der Todestag bald da ist. 不终天命, wortwörtlich nicht mit dem Tianming enden, heißt so viel wie in einem unerwarteten Unfall sterben. Unabhängig davon, ob man an Götter glaubt, wird Tianming als unwiderstehlich ausgedrückt. Der Unterschied besteht nur darin, ob man gegenüber der göttlichen Kraft oder den Naturgesetzen unwiderstehlich ist.

Englische Übersetzungen von „Tianming“ sind zum Beispiel „decrees of Heaven“ von Legge und D. C. Lau, „truth in religion“ von Gu Hongming, „biddings of heaven“ von Arthur Waley

und „mandate of Heaven“ von Lin Wusun. In der wörtlichen Bedeutung ist die Übersetzung „decrees of Heaven“ angemessener, aber in Bezug auf kulturelle Konnotation fehlen noch Konnotationen bezüglich der Gesetze von Tian, des Schicksals und des Weges aller Dinge, die in „Tianming“ enthalten sind. (vgl. 张(Zhang) & 胡(Hu), 2015, S. 94)

### 13.2.5. Tian im Daoismus

Der Begriff „Tian“ kommt auch im Buch „Dao de jing“ von Laozi vor. Im Vergleich zum Konfuzianismus entspricht Tian im Daoismus am ehesten der Natur und dem Universum. Der Begriff „Tian“ ist hier weder personalisiert und tugendhaft, noch kümmert er sich um die Menschen. Gleichzeitig ist der Begriff aber genauso mächtig, weil die Berge, Flüsse und Seen nicht bewegbar und beeinflussbar sind (vgl. Huang, 2008, S. 48).

### 13.2.6. Tian bei Xunzi

Anders als andere Konfuzianer war Xunzi vernünftiger und kritisch gegenüber der Vorstellung von „Tian“. Er ist ein konfuzianischer Denker, Philosoph und Pädagoge am Ende der Zeit der Streitenden Reiche. Seine Sicht ist der modernen Wissenschaft sehr nahe und unterscheidet sich von vielen Menschen zu seiner Zeit. Für ihn ist „Tian“ kein Gott und existiert rein als ein natürlicher und physikalischer Raum. (vgl. Huang, 2008, S. 48)

„Xunzi Tianlun“ (荀子·天论) ist das Werk von Xunzi. Seine Absicht war, aufzuzeigen, dass die Veränderungen in der Natur ihren eigenen objektiven Gesetzen folgen und dass sie nichts mit den menschlichen Angelegenheiten zu tun haben. Der Grundgedanke ist, Menschen vom Himmel zu trennen. Die Stabilität und der Wohlstand der Gesellschaft sind Folgen des menschlichen Verhaltens und nicht von „Tian“ abhängig. Wenn es Änderungen in der Natur gibt, ist das völlig normal. Solange die Menschen gut vorbereitet sind und die Fähigkeit besitzen, mit Veränderungen umzugehen, können sie Naturkatastrophen bestmöglich bewältigen. Diese Denkweise von Xunzi leugnete effektiv alle Arten von Aberglauben in der damaligen Zeit und

betonte die Kraft von Menschen. In der Zeit der Streitenden Reiche war dieser Gedanke von großer Bedeutung.

### 13.2.7. Tianxia (天下)

Im Chinesischen gab es ursprünglich keine Bezeichnung für den „Staat“, sie nannten ihr Land „Tianxia“, im Sinne von „alles unter dem Himmel“, sprich die Welt. Rundherum um Tianxia gibt es Regionen, wo die Barbaren leben, diese hatten jedoch keine Zivilisation und wurde daher nicht gleichberechtigt betrachtet (vgl. Fang, 2013, S. 136).

Bis in die Zeit von 17. Bis 19. Jahrhundert wurde diese uralte und unerschütterlicher Weltansicht nie in Frage gestellt. Erst durch den Kontakt mit Gelehrten aus Europa kam das Phänomen des Sinozentrismus in die Sicht. Später erkannte die Chinesen durch die Barbaren wie hongmao fan (红毛番, rothaarige Barbaren) und yang guizi (洋鬼子, Teufel vom Übersee), dass es andere Nationen gibt und das Reich der Mitte auch nur eines unter den vielen Ländern war (vgl. Fang, 2013, S. 127).

In der Geschichtsschreibung bezeichneten die Chinesen ihre historischen Phasen als Dynastien (chaodai, 朝代) und nicht als Staaten (guo, 国). Jede Dynastie hatte ihren eigenen Namen, um das Land zu bezeichnen. Doch in der letzten Qing-Dynastie kam die Bezeichnung „Daqingguo“ (大清国, Staat der Großen Qing) in den Dokumenten öfters vor, und auch später bevorzugte man das Wort Zhongguo (中国, Staat der Mitte) und die Synonyme dieser Bezeichnung (vgl. Fang, 2013, S. 138-139).

### 13.2.8. Phonetische Übersetzung von „天“ als „Tian“

Man übersetzte „Tian“ als „Heaven“, „God“, „Providence“ oder „Nature“, aber aufgrund der Kulturunterschiede zwischen China und Europa verlieren bei diesen Übersetzungen die Mehrdeutigkeit des Begriffs und einige Konnotationen von „Tian“. Die Unvollständigkeit der

Übertragung von Bedeutungen und Konnotationen sowie die Verwendung der bereits im westlichen Kontext existierenden Begriffen könnten zu Assoziationen von westlichen Religionen führen. Daher ist es angemessener, den Begriff „Tian“ direkt in „Tian“ zu transkribieren und diese Bezeichnung auch in nicht-chinesischen Kulturen einzuführen. Begründungen dafür sind wie folgt: die Bedeutungsgenauigkeit, die Verschiedenartigkeit in der Philosophie, die Eindeutigkeit der Übersetzung, die historische Referenz und die kulturelle Kommunikation und Verbreitung. (vgl. 张(Zhang) & 胡(Hu), 2015, S. 94)

#### a. Die Bedeutungsgenauigkeit

Als Kernkonzept der chinesischen Nationalkultur trägt das Zeichen „Tian“ viele chinesische kulturelle Konnotationen. Es umfasst mehrere Bedeutungen wie Natur, Machtausübung und ethischer Grundsatz. Diese Bedeutungen können mit den einfachen Übersetzungen nur sehr begrenzt transferiert werden. Außerdem gehören diese Übersetzungen in die westliche Theologie und stimmen mit den Bedeutungen in der chinesischen Kultur nicht überein oder widersprechen sich sogar. Die Zielgruppe könnte bei diesen westlichen theologischen Begriffen leicht an das Christentum denken und folglich die chinesische Kultur missverstehen und missinterpretieren. (vgl. 张(Zhang) & 胡(Hu), 2015, S. 94)

Um „Tian“ genau zu übersetzen, müsste man die wichtigsten Unterschiede zwischen „Tian“ und der westlichen Gottheit finden. In der chinesischen Kultur erschafft „Tian“ keine Welt, sondern ist die Welt. „Tian“ ist nicht nur die einzige Quelle der verschiedenen Prozesse und Ereignissen, sondern auch ein multivalentes Feld, das sich aus diesen Prozessen und Ereignissen zusammensetzt. (vgl. 安 (An) & 郝 (Hao), 2011, S. 98) Daher benutzte An Lezhe bei der Übersetzung chinesischer Klassiker wie „Lunyu“ und „Zhongyong“ die Bezeichnung „T'ien“ für „Tian“ und fügte zusätzlich Anmerkungen als Erklärungen hinzu. Diese Art der Translation gibt der westlichen Zielgruppe ein Fremdgefühl und stellt ein philosophisches Denken dar, das sich von dem im Westen unterscheiden lässt. Diese Methode zeigt auch das Bemühen der Translatoren, den Hegemonismus der westlichen Philosophie im Kontext der Globalisierung zu brechen.

Das Behalten und Übernehmen der Transkription „Tian“ bei der Übersetzung dieses Begriffs zeigt nicht nur den Respekt gegenüber der ursprünglichen Bedeutung, sondern vermittelt auch die möglichst originalste Ideologie und Kernkonzepte der chinesischen Kulturtradition. Nur wenn der Begriff „Tian“ so vollständig und komplett wie möglich übersetzt wird, kann die effektive Verbreitung der traditionellen chinesischen Kultur nach

außen gefördert werden und ermöglicht andere Kulturen, China besser zu verstehen. Aus diesen Perspektiven ist „Tian“ die beste Wahl der Translation.

#### b. Die Verschiedenartigkeit in der Philosophie

Obwohl die westlichen Philosophen der traditionellen chinesischen Kultur ihre große Aufmerksamkeit schenkten, fehlte es etwas an Ernsthaftigkeit. Es liegt höchstwahrscheinlich daran, dass Translatoren den chinesischen Kontext aus der traditionellen westlichen Perspektive betrachten und die kulturellen Unterschiede vernachlässigen, somit scheint Chinas Philosophie und Kultursystem nur als eine Abweichung vom Westen zu sein (vgl. 张(Zhang) & 胡(Hu), 2015, S. 94). Da sich die traditionelle chinesische Kulturphilosophie grundlegend von der des Westens unterscheidet, sollte man umso mehr vermeiden, bereits in der westlichen philosophischen Terminologiedatenbank vorhandene Begriffe wie „God“ und „Heaven“ zu verwenden, um „Tian“ aus der chinesischen Kultur zu übersetzen. Die Einführung der Pinyin-Transkription in das westliche Vokabular kann die besonderen Bedeutungen wiederdarstellen, die ansonsten verloren gehen würde. Somit zeigt man nicht nur die philosophische Bedeutung von diesem Begriff, sondern führt auch gleich zum dahinterliegenden chinesischen philosophischen System.

#### c. Die Eindeutigkeit der Übersetzung

Die Vereinheitlichung der Übersetzung von Fachbegriffen ist für die Forschung und Entwicklung relevanter Gebiete dringend erforderlich. Jedoch gibt es einige Variationen bei der Übersetzung von „Tian“, wobei verschiedene Translatoren unterschiedliche Meinungen haben. Dies führt sehr leicht zu Unverständnis, Verwirrung und Missverständnis bei der westlichen Zielgruppe oder sogar zur Irreführung der akademischen Forschung. (vgl. 张(Zhang) & 胡(Hu), 2015, S. 95) Daher kann die phonetische Transkription von „天“ ins „Tian“ eine einheitliche Übersetzung darstellen, die für die westliche Welt leicht zu verstehen und zu begreifen ist. Außerdem ist das chinesische Pinyin leicht zu buchstabieren und erlernen, kurz und prägnant, leicht zu merken und daher auf lange Sicht auch gut akzeptabel und verwendbar.

#### d. Die historische Referenz

Die phonetische Transkription ist eine Übersetzungsmethode, bei der Wörter mit der gleichen oder ähnlichen Aussprache in einer Fremdsprache ausgedrückt werden. Seit Übersetzung buddhistischer Schriften in der späten östlichen Han-Dynastie ist diese Methode weit verbreitet. (vgl. 张(Zhang) & 胡(Hu), 2015, S. 95) Nicht nur im Buddhismus gibt es viele Begriffe, die

diese Methode bei der Übersetzung benötigen, auch „Tian“ in der chinesischen Kultur ist ein subtiles Konzept, das mehrere Bedeutungen beinhaltet. Da es im Englischen keine entsprechende Bezeichnung dafür gibt, sollte hier die phonetische Transkription angewendet werden.

Außerdem hat Chinesisch ein komplett anderes Sprach- und Zeichensystem gegenüber europäischen Sprachen, die den Ton mit sich tragen. Obwohl der Großteil des Chinesischen pitophonetische Zeichen sind, handelt es sich im Wesentlichen noch immer um ideografische Zeichen. Als die europäischen Missionare am Ende der Ming-Dynastie nach China kamen, versuchten sie auch, chinesische Schriftzeichen mit römischen Buchstaben zu markieren, um Chinesisch auszusprechen und zu lernen. Das Wade-Giles-System ist eine phonetische Umschrift der chinesischen Schriftzeichen mit dem Peking-Akzent in lateinischer Schrift, das komplett und reif ist, und „Tian“ als „T'ien“ umschreibt. Diese Verwendung ist manchmal im Westen zu sehen, aber immerhin ist die Zahl der Nutzer relativ klein. Mit dem zunehmenden Einfluss Chinas in der heutigen globalisierten Welt ist es an der Zeit, „Tian“ von den früheren chaotischen Übersetzungen hervorzuheben.

#### e. Die Kulturelle Kommunikation und Verbreitung

Die englischen Übersetzungen von „Lunyu“ mit dem großen internationalen Einfluss wurde hauptsächlich vor dem frühen 20. Jahrhunderts von Nicht-Chinesen erstellt. Die Übersetzung von „Tian“ als „Heaven“ oder „God“, die bereits im westlichen Konzept existierten, soll eine Anpassung an die damalige lokale Zielgruppe sein und war durchaus gerecht. Heutzutage ist der Kultur- und Wissenstransfer in einer globalisierten Welt auf einem ganz anderen Level. Mit der phonetischen Übersetzung der kulturellen Begriffe kann das authentische Bild von China besser darstellen. Einige bekannte Beispiele für die phonetische Übersetzung aus dem Chinesischen sind „Yin und Yang“, „Qi“ aus der traditionellen chinesischen Medizin, und „Dao“ aus dem „Dao De Jing“. Es ist also vorstellbar, dass auch „Tian“ in dieser Art und Weise in den fremden Kulturen akzeptiert wird.

Die oben genannten Argumente sprechen nun für die phonetische Translation von „天“ als Tian, wenn das Zeichen allein erscheint. Dabei bleibt die authentische Aussprache erhalten, es ist kein Begriff, der bereits im Westen existiert und seine ursprünglichen westlichen Bedeutungen beinhaltet. Die Bedeutung des neuen Begriffs ist eindeutig und führt nicht zu Konnotationen in den westlichen Konzepten, Verwechslungen oder Verwirrungen. Das heißt, man muss bei jeder

Verwendung eine Anmerkung oder Erklärung hinzufügen, bis sich der Begriff „Tian“ in fremden Kulturen integriert hat. So kann die Bedeutung dieses Begriffs genau und deutlich transferiert werden. Einige Beispiele aus der Geschichte zeigen, dass diese Methode bei der Übersetzung gut funktionierte. Dabei wird Rücksicht auf die Unterschiede zwischen den verschiedenen Kulturen und Philosophien genommen und gleichzeitig auch Respekt der anderen Kultur gegenüber gezeigt. Die Akzeptanz und Aufnahme der fremden Begriffe sowie die dahinterstehende Philosophie bereichert einem selbst und unterstützt die Verbreitung von Kulturen und die Transkulturalität in der globalisierten Welt.

Allerdings muss man bei der Übersetzung beachten, wenn das Zeichen „Tian“ mit anderen Zeichen kombiniert wird, um ein zweisilbiges Wort im Chinesischen zu bilden. Dieses Phänomen kommt in der chinesischen Sprache sehr häufig vor (siehe Beispiele im Unterkapitel „Tian in Wörterbücher“). Dabei entsteht ein neuer Begriff mit einer neuen Bedeutung, der auch anders übersetzt werden soll. Zum Beispiel wäre eine wortwörtliche Übersetzung von „Tianxia“ im Deutschen „alles unter dem Himmel“, vom Sinn her ist die Translation „die Welt“ angemessen. „Tianzi“ bedeutet „Sohn von Tian“ und wird als „Kaiser“ übersetzt. Man kann eine Anmerkung hinzufügen, die erklärt, dass in der traditionellen chinesischen Kultur der Kaiser als Sohn von Tian angesehen wird. Somit erfolgt bei der Übersetzung auch ein Transfer von fremdem Wissen und Kulturen.

### 13.2.9. Tianzhu (天主)

Auch im Christentum in China kommt Tian vor. Wie der Begriff „Deus“ übersetzt werden sollte, war ein Streit in der Geschichte der christlichen Religion nach dem 16. Jahrhundert im Osten. Das stellt jedoch keinen Einzelfall dar. Da chinesische Schriftzeichen in südostasiatischen Ländern weit verbreitet waren und zu einem wichtigen Bestandteil ihrer traditionellen Kultur wurden, traten ähnliche Probleme auch in anderen Ländern auf. (vgl. 戚 (Qi), 2003, S. 88) Durch die Versuche und Bemühungen der Missionare in China wurde dieser Konflikt komplexer.

Aufgrund von Übersetzungsfehlern der Vorfahren entschied der christliche Missionar aus Spanien Francisco de Xavier, das Transliterationsprinzip anzuwenden. Zum Beispiel

transkribierte er das lateinische „Deus“ in „Tu Si“. (vgl. 戚 (Qi), 2003, S. 89) Es soll ein komplett neuer Begriff verwendet werden, damit es kein ähnliches oder entsprechendes Wort in der Zielsprache gibt, das zur Verwirrung führen könnte. Seitdem wurde die Transliteration der Ausgangssprache zum Grundprinzip für Missionare bei der Zusammenstellung von Kadern, das sorgfältig umgesetzt wurde. Jedoch scheint dies der subjektive Wunschwille der Missionare zu sein. Bei der Wortwahl sollte man den Verstandsbereich des Zielpublikums berücksichtigen. Umgeben von der starken östlichen Kultur konnten sie nur aus den Erfahrungen lernen und versuchen, neue Begriffe zu finden, die „Deus“ definieren können. Eine Option der Übersetzung von „Deus“ war Tiandao (天道, Weg des Himmels), die im Laufe der Zeit immer häufiger im Japanischen als „Tento“ vorkam. Weitere entsprechende Übersetzungen waren Tianzun (天尊) und Tiandi (天帝) (vgl. 戚 (Qi), 2003, S. 91), welche aber bereits in der chinesischen Mythologie existieren.

Seit 1581 tauchte die Übersetzung von Deus als Tianzhu (天主, Herr des Himmels) in vielen wichtigen Schriften auf, inklusive die von Alessandro Valignano, Michele Ruggieri und Matteo Ricci (vgl. 戚 (Qi), 2003, S. 90). Dennoch spürten Ruggieri und Ricci eine Unsicherheit und einen möglichen Fehler in dieser Übersetzung. Daher versuchte Ricci, in seinem Werk „Tianzhu Shiyi“, den Begriff „Deus“ mit „Shangdi“ (上帝) zu bezeichnen. Bereits kurz nach seiner Ankunft in Macau sammelte er Beispiele von der Verwendung der Begriffen „Tian“ und „Shangdi“, um das Wissen aus dem Westen zu transferieren. Er versuchte, die Chinesen und auch sich selbst als Missionar davon zu überzeugen, dass von Anfang der chinesischen Geschichte an einen höchsten Gott aufgezeichnet wurden, den sie anerkannten, verehrten und „Tiandi“ (天帝) nannten. (vgl. 谢 (Xie), 1989, S. 15–16)

Aus der Perspektive der Translation ist „Shangdi“ eine Verbesserung in der Übersetzungstechnik. Matteo Ricci war der Unzulänglichkeit dieser Übersetzung bewusst und behauptete, dass man das Chinesische nicht kritisieren darf, sondern dessen Ähnlichkeiten zu Deus darstellen sollte, somit mussten die Missionare nicht dem chinesischen Konzept folgen und konnten sich an das Originale richten. (vgl. 戚 (Qi), 2003, S. 93) Aus seinen Äußerungen ist es ersichtlich, dass ihm die Mehrdeutigkeit des Begriffs „Shangdi“ im chinesischen Kontext bewusst war. Daher betonte er, dass man nach dem westlichen Konzept das Originale erklären muss. Aus diesem Grund gab er nie auf, nach einer besseren Übersetzung zu suchen. In einigen anderen Schriften versuchte er, mit Wörtern wie „Shangzhu“ (上主, Oberster Herr), „Zhu“ (主,



Herr) oder „Zhu Yesu“ (主耶稣, Herr Jesu) Deus zu bezeichnen. Möglicherweise war er bei einigen Übersetzungen von Xu Guangqi inspiriert. (vgl. 戚 (Qi), 2003, S. 93–94)

Nach dem Tod von Valignano (1606) und Ricci (1610) erhoben sich in der Kirche die Stimmen gegen die Bezeichnungen „Tianzhu“ oder „Shangdi“ für Deus. Nicht nur die Vieldeutigkeit könnte Irrtümer hervorbringen, auch in der chinesischen Grammatik gibt es keine Unterscheidung zwischen Singular und Plural, so könnte man nicht ausschließen, dass es im Westen mehrere Götter gäbe. Zielt man die Problematik auf die einzelnen Begriffe, so wird die Frage der theologischen Position zu einem technischen Problem der Übersetzung. Das Dilemma zeigt sich, dass einerseits der Gebrauch vom Begriff „Shangdi“ als Äquivalent für Deus in den chinesischen Klassikern verboten wurde, aber gleichzeitig die Schriften von Ricci anerkannt wurden. In den historischen Werken wurde viel übersetztes Chinesisch verwendet, darunter sieht man Begriffe wie „Tianzhu“ und „Yesu“, die den heutigen Grundwortschatz in diesem Kontext bilden. (vgl. 戚 (Qi), 2003, S. 96)

Die heftige Debatte um die Übersetzung von „Deus“ ins Chinesische hielt lange an, doch viele Bezeichnung wie „Tianzhu“ konnten nie ganz verboten werden. Im 17. Jahrhundert tauchte die Übersetzung „Shangdi“ vermehrt wieder auf, hauptsächlich in den Alltagsgesprächen der Menschen und in vielen nachgedruckten chinesischen Werken von Jesuitenpriestern (vgl. 谢 (Xie), 1989, S. 23–24). 1715 schickte der Papst Clemens XI Gesandte nach China und verbot ausdrücklich die Verwendung von „Tian“ und „Shangdi“ für die Bezeichnung von Deus im Christentum. Gleichzeitig gab er zu, dass der Begriff „Deus“ in China unangemessen wäre und dass die Bezeichnung „Tianzhu“ im Katholizismus in China bereits lang in Verwendung war und üblich wirkte. (vgl. 天纲 (Tiangang) 李 (Li), 1998, S. 355–357) Obwohl die Diskussion sowohl innerhalb als auch außerhalb der Glaubensgemeinschaft weiterhin bestand, wurde die Übersetzung „Tianzhu“ weiterhin verwendet und erhielt eine immer stärkere Position. Ihr Einfluss wirkte bis zum Ende des 19. Jahrhunderts. (vgl. 戚 (Qi), 2003, S. 97)

Wir wissen, dass das Verstehen und Interpretieren jedes Begriffs historische Gründe hat und nichts aus dem Nichts kommt. Aufgrund der Unterschiede in den Traditionen, die von verschiedenen Sprachen getragen werden, sind Missverständnisse und Vorurteile schwer vermeidbar. Was das Wort „Deus“ und der dementsprechende Begriff „Tianzhu“ betrifft, liegt der Fokus nicht auf das relativ einfache Zeichen „Zhu“, sondern auf das Zeichen „Tian“, das sich auf dem Kernkonzept der chinesischen traditionellen Kultur bezieht. Nicht das Wort selbst,

sondern die vielfältigen Assoziationen von Menschen in verschiedenen Kulturen beim Interpretieren des Begriffs führen zum Missverständnis. (vgl. 戚 (Qi), 2003, S. 97)

### 13.2.10. Tianzhu Jiao (天主教)

Der Begriff Gott wird als Tianzhu (Herr des Himmels, 天主) und Katholizismus als Tianzhu Jiao (Religion des Himmelsherres, 天主教) übersetzt. Durch den Wissenstransfer entstehen eine Menge von neuen Begriffen im Chinesischen und es kommen zu Veränderungen der ursprünglichen Bedeutung der Zeichen und Wörter. Aufgrund der schrittweisen Verbreitung des Christentums in China haben Bezeichnungen wie Tianzhu Jiao keine konstante Bedeutung, sondern ist die Bedeutung früher nicht genau dieselbe wie heute. Die Semantik kann nicht einfach kopiert werden und es kann zu Ausdehnung, Verschiebung, Verbesserung, Tabuisierung oder Allegorisierung kommen. Diese Phänomene von Änderung oder Bedeutungsschöpfungen sind nicht nur eine Frage der Semantik, sondern betreffen auch die Ideologie und Kultur im breiteren Sinne. Während das Wissen nach Osten transferiert wurde, tauchte oft eine große Anzahl von verschiedenen Übersetzungen desselben westlichen Konzepts auf, weil dabei viele soziale und kulturelle Faktoren eine Rolle spielen. Deshalb kann die Begriffsgeschichte nicht allein bestehen, sondern muss in diesem Kontext in die Ideen- und Sozialkulturgeschichte eingeordnet werden, um besser verstanden zu werden (vgl. 章 (Zhang), 2011, S. 73-74).

Es war ein komplizierter und schwieriger Prozess, entsprechende Begriffe für christliche Konzepte im Chinesischen zu finden. Der Streit um den übersetzten Namen des Höchsten Gottes dauerte lange und die konkrete Wortwahl bei der Übersetzung der Bibel war auch problematisch und strittig. Begriffsübersetzungen wie Katholizismus und Protestantismus betreffen die Selbstidentifikation und hängt auch von gesellschaftspolitischen Auseinandersetzungen zwischen den beiden Fraktionen oder mit anderen Religionen ab. Der im religiösen Kreis verwendete Begriff hat einen Einfluss auf den Eindruck und die Wahrnehmung der Personen außerhalb des Kreises und es herrscht eine komplizierte Interaktion zwischen sie (vgl. 章 (Zhang), 2011, S. 74).

Matteo Ricci verwendete klassische Begriffe vom Konfuzianismus, um die Doktrin vom Christentum zu erklären. Zum Beispiel verglich er „昊天上帝“ (Haotian Shangdi/Himmels Gott) aus dem Konfuzianismus mit dem Gott/天主 im Christentum, und setzte Ren (仁) aus dem Konfuzianismus mit der Liebe (爱) aus dem Christentum gleich (vgl. 霞 (Xia) 李 (Li), 2002, S. 133).

Nach dem Tod Riccis im Jahr 1610 übernahm Nicholas Longobardi (龙华民) seine Arbeit. Er war aber nicht mehr der Meinung, dass es die Harmonie zw. den chinesischen und westlichen Religionen herrscht, sondern betonte, dass der Tian (天) aus dem Chinesischen nicht dem Gott/Deus (上帝) im Westen entspricht, verbot die Verwendung von Tian als Gott im Christentum und forderte die Gläubigen, dass sie nur den Deus (als Shangdi/上帝 bezeichnet) verehren sollen. Dies widersprach der traditionellen Glaube der Chinesen und führte zu starken Protesten der chinesischen Intellektuellen (vgl. 霞 (Xia) 李 (Li), 2002, S. 136). Nach heftigen Diskussionen im christlichen Kreis entschied der Heilige Stuhl im Jahr 1704, dass Tianzhu die brauchbare Übersetzung sei, anstelle von Tian oder Shangdi. Bereits sei Matteo Ricci verwendeten die katholischen Missionare meistens den Begriff Tianzhu Jiao. Vom Ende der Ming-Dynastie bis zum 19. Jahrhundert akzeptierten die meisten chinesischen Gelehrten, unabhängig von ihrem religiösen Bekenntnis, diesen Begriff. Jedoch bezeichneten sie mit Tianzhu Jiao das gesamte Christentum. Obwohl die kirchliche Reformation im westlichen Christentum bereits anging, als die katholischen Missionare nach China kamen, erwähnten sie diese Sektenstreitigkeiten aus strategischen Gründen nicht in ihren chinesischen Schriften. Matteo Ricci, Giulio Aleni, Ferdinand Verbiest sowie Benoist Michael erwähnen alle nur den Tianzhu Jiao in ihren Schriften. Auch wenn es Reformen und Spaltungen gab, seien diese in diesem Konzept nur eigene Angelegenheiten innerhalb des Tianzhu Jiao gewesen (vgl. 章 (Zhang), 2011, S. 74-75).

Tianzhu Jiao umfasste nun das gesamte Christentum, bis die protestantischen Missionare in der späten Qing-Dynastie nach China kamen, der Protestantismus allmählich einen unabhängigen religiösen Status neben Tianzhu Jiao etablierte und den Chinesen bekannt wurde. Die ursprüngliche Begriffsstruktur der Chinesen wurde beeinflusst und nach und nach verändert. Nach einem langen Prozess hat sich die Bedeutung des Begriffs Tianzhu Jiao vom Christentum zum römischen Katholizismus gewandelt (vgl. 章 (Zhang), 2011, S. 75).

Die damaligen Schriftsteller westlicher Studien kannten zwar den Protestantismus, aber ihr Verständnis war uneinheitlich und sie verwendeten verschiedene Bezeichnungen dafür.

Zum Beispiel wird es zwar zwischen Yang Jiao (洋教) und Xi Jiao (西教) unterschieden, aber es sind trotzdem Synonyme. Yang Jiao im Sinne von Fremder Religion steht für Katholizismus und Xi Jiao als „Westliche Religion“ steht für Protestantismus. Die Begriffe sind ähnlich und könnten leicht zu Verwirrungen führen. Seit 1846 wurde vermehrt der Begriff „Religion des Jesu“ / Yesu Jiao (耶稣教) verwendet, der eigentlich dem Protestantismus dienen sollte, um diesen vom Katholizismus zu unterscheiden. Oft war er aber auch nur ein Synonym für Katholizismus und entsprach nicht dem Protestantismus. Aus dieser Perspektive umfassten die Begriffe „Tianzhu Jiao“ und „Yesu Jiao“ eigentlich die gesamte christliche Religion (vgl. 章 (Zhang), 2011, S. 75-76). Die Schwierigkeit lag darin, einerseits zwischen den beiden Religionen zu unterscheiden, andererseits wieder zu erklären, dass beide denselben Ursprung haben. Sie sind nicht so unterschiedlich wie Katholizismus und Buddhismus.

Dieser Wandel der Semantik des Begriff Tianzhu Jiao zeigt sich auch in den englisch-chinesischen Wörterbüchern, die von den protestantischen Missionaren erstellt wurden. Robert Morrison übersetzte „Christianity“ als Tianzhu Jiao (天主教 /Religion des Himmelsherrn/Katholizismus) und Shizi Jiao (十字教, Religion des Kreuzes) und „Church“ als Sheng Hui (圣会/Heilige Gesellschaft), Tianzhu Hui (天主会/Gesellschaft des Himmelsherrn) und Tianzhu Tang (天主堂/Saal des Himmelsherrn). Außerdem gibt es keinen relevanten Begriff zum „Protestant“ in diesem Wörterbuch (vgl. Morrison, 1820, S. 69). Obwohl Morrison ein protestantischer Missionar aus England war, benutzte er Tianzhu Jiao, um die gesamte christliche Religion zu bezeichnen. Ein Grund war, weil der dem Protestantismus entsprechender Begriff „Xin Jiao“ sich noch nicht ins chinesische Begriffssystem integrierte (vgl. 章 (Zhang), 2011, S. 78). Nach dem Opiumkrieg änderte sich die Situation. John Chalmers übersetzte „Christianity“ als Yesu Jiao im Englisch-Kantonesischen Wörterbuch (vgl. Chalmers, 1859, S. 24). Während das Werk „Vocabulary and Handbook of the Chinese Language“ von Justus Doolittle und das Englisch-Chinesische Wörterbuch von Wilhelm Lobscheid beide Bezeichnungen Yesu Jiao und Tianzhu Jiao unter „Christianity“ auflisteten (vgl. 章 (Zhang), 2011, S. 78).

Obwohl das Christentum als Tianzhu Jiao übersetzt wurde, bevorzugten protestantische Missionare, die später nach China kamen und die Bibel übersetzten, die Übersetzung Shangdi oder Shen als Gott. Obwohl die Auseinandersetzung zwischen Shangdi-Befürworter und Shen-Befürworter äußerst heftig waren, war es klar, dass keiner von den beiden die Übersetzung Tianzhu als Gott akzeptierten. Dies zeigt, dass es schwierig war, Tianzhu Jiao als Oberbegriff

für die christliche Religion zu verwenden. Seitdem gab es immer eine Konkurrenz zwischen dem Katholizismus und Protestantismus in China, hinter der Übersetzung des Begriffes stand der Machtkampf zwischen den beiden Religionen. Obwohl viele Gelehrten in der damaligen Zeit anfangs nicht unbedingt einen guten Eindruck von der christlichen Predigt hatten, waren die Übersetzungen der Begriffe meistens neutral. Doch diese Spaltung innerhalb des Christentums war ein wichtiger Grund, ihre antireligiösen Gefühle geweckt zu haben (vgl. 章 (Zhang), 2011, S. 79).

Sehr interessant sind die zwei folgenden Begriffe, die im Werk „Hai Guo Tu Zhi (海国图志)“ vorkamen: Tianzhu Xin Jiao (天主新教/Die Neue Religion des Himmelsherr) und Yesu Ben Jiao (耶稣本教/Ursprüngliche Religion des Jesu). Das ist kein zufälliger oder willkürlicher Gebrauch, sondern zeigt ein spezielles Konzept. Hier stellt der Protestantismus die ursprüngliche Religion von Jesu wieder, im Gegensatz dazu wurde die römisch-katholische Kirche zu einer „Neuen Religion“ (vgl. 章 (Zhang), 2011, S. 80).

Nach der schließlich gescheiterten Jesuitenmission wurde in den späteren europäischen Werken ein neues Konzept für einen besseren Religionsaustausch erwähnt. Man könnte sagen, dass man zuerst den himmlischen Vater ehren soll, der Rest wird folgen. Der Begriff Tian/Himmel existiert im Chinesischen, ist aber nicht sehr klar, daher könnte man ihnen die Bedeutung vom Himmel erklären und sagen, dass sie den Himmel als Vater ehren soll (vgl. Tao, 1957, S. 6). Allerdings müsste man bedenken, dass der Begriff Tian bereits seit über 2000 Jahren in China existiert und seine eigene Begriffsgeschichte hat. Für die Chinesen ist der Begriff nicht neu, der mit dem Christentum verbunden ist, sondern bereits bedeutungsvoll und fest in der Kultur verwurzelt.

Es war ein langer Weg, um herauszufinden, womit man auf Chinesisch die gesamte christliche Religion bezeichnen kann. Erst im 20. Jahrhundert wurde der Begriff „Jidu Jiao“ (基督教/Christentum/Christliche Religion) gebräuchlich verwendet und somit ein etwas klareres Bild in diesem Begriffssystem dargestellt. In der Begriffsgeschichte ist es normal, dass Begriffe kollidieren und sich integrieren. Reinhart Koselleck wies immer wieder darauf hin, dass es schwierig ist, einen Begriff ohne Bezug zu anderen Begriffen zu verstehen. In einer strukturierten Begriffssammlung definieren sich Begriffe gegenseitig. In diesem Kontext stehen Begriffe wie Katholizismus, Protestantismus und Christentum hinter einer Reihe von Konzepten. Durch ständige Kollision und Ersetzen suchen sie nach einer neuen Form der

Lexikalisierung, grenzen sich gegenseitig ab und bestimmen den semantischen Umfang voneinander. (vgl. 章 (Zhang), 2011, S. 86-87).

Darüber hinaus prägt die gesellschaftliche Anwendung der Begriffe die gesamte Geschichte. Der Begriff ist nicht nur ein passiver Ausdruck der Dinge, sondern kann in Form von Worten aktiv an historischen Entwicklungsprozessen teilnehmen und das Weltverständnis der Menschen mitgestalten. Für Missionare zum Beispiel hat die Suche nach geeigneten chinesischen Bezeichnungen für die Konzepte der christlichen Religion zweifelslos einen entscheidenden Einfluss auf die Mission. Daher ist die Klärung der Wandlungen von Begriffen wie Tianzhu Jiao und Xin Jiao die Basisarbeit der Forschung zur Geschichte des Christentums in China. Gleichzeitig ist die Bedeutung dieser Forschung nicht nur darauf beschränkt, Wörter zu forschen, es geht auch um die Untersuchung des „gesamten Zeitgeistlebens“ (vgl. 章 (Zhang), 2011, S. 87).

### 13.2.11. Tian in Wörterbücher

*Das Neue Chinesisch-Deutsche Wörterbuch* aus dem Jahr 2000 gibt folgende Übersetzungen für Tian an (S. 795-798):

- f. Himmel; Firmament: klarer Himmel
- g. Oben (befindlich): Tian Qiao 天桥 = Straßenbrücke für Fußgänger
- h. Tag: jeden Tag
- i. Zeitabschnitte im Laufe eines Tages: 五更天 um 4 Uhr morgens / 天不早啦 Es ist schon recht spät.
- j. Jahreszeit: 春天 Frühling
- k. Wetter 天气: 下雨天 Regenwetter
- l. Natur 自然: 人定胜天 Der Mensch wird über die Natur triumphieren. Oder: Der Mensch ist stärker als die Natur. / 改天换地的革命精神 der Himmel und Erde verändernde revolutionäre Geist / 天灾 Naturkatastrophe

m. Gott, Himmel 迷信: 统治万物的天神或神仙居住的地方: 归天 in den Himmel  
kommen; sterben / 天知道! Gott weiß! / 天堂 Paradies, Himmel / 谢天谢地!  
Dem Himmel sei Dank! Oder Gott sei Dank!

Um einen Überblick und ein Gefühl für die Verwendung des Begriffs „Tian“ zu geben, wird eine weitere Auswahl an zusammengesetzten Begriffen mit „Tian“ hier aufgelistet:

Tian'anmen 天安门 (Tor des Himmlischen Friedens in Peking)  
Tianbing 天兵 Die Heerscharen des Himmels – eine unbesiegbare Armee  
Tiandixia 天底下 in der ganzen Welt; auf Erden  
Tiandi 天地 Himmel und Erde; Welt  
Tiandi 天帝 himmlischer Kaiser  
Tianfu 天赋 angeboren; von Geburt aus  
Tiangong 天公 Herrscher im Himmel; Wettergott  
Tiangong 天宫 himmlischer Palast; Himmelspalast  
Tianguang 天光 Tageslicht; Tageszeit. Morgen  
Tianguo 天国 (rel.) Himmelreich, Paradies. Ideale Welt  
Tianming 天命 Wille des Himmels; Vorsehung; Schicksal  
Tiannian 天年 natürliche Lebensdauer  
Tianqi 天气 Wetter, Witterung  
Tianran 天然 natürlich; von Natur  
Tianshen 天神 Gott; Gottheit; Himmelsgeist  
Tianshi 天时 Wetter; Klima  
Tianshi 天使 Engel  
Tianshu 天书 heiliges Buch; von Gott offenbarte Schriften. Schwer verständliche oder schwer leserliche Schrift  
Tiantang 天堂 Paradies; Himmelreich  
Tianxia 天下 alles unter dem Himmel – die Welt oder China. Herrschaft  
Tianxiaode 天晓得 der Himmel weiß; Weiß Gott!  
Tianyi 天意 himmlischer Ratschluss; Gottes Wille; göttliche Vorsehung  
Tianzhijiaozi 天之骄子 Günstling des Himmels; Liebling der Götter  
Tianzhi 天职 Pflicht und Schuldigkeit; Verpflichtung; heilige Pflicht

Tianzhudimie 天诛地灭 vom Himmel und Erde verdammt werden; möge Gottes Zorn mich treffen (beim Schimpfen oder Schwören)  
Tianzhujiao 天主教 Katholizismus  
Tianzi 天子 Himmelssohn – Kaiser von China

## 13.2.12. Gott in Wörterbücher

Das *Deutsch-Chinesische Wörterbuch* aus dem Jahr 1982 gibt folgende Übersetzungen für Gott an (S. 524):

- a. 上帝, 天主;
- b. 创世主

Laut der Übersetzungswebseite Leo gibt es folgende Übersetzungsmöglichkeiten auf Chinesisch für Gott <sup>11</sup>. Die nebenstehenden deutschen Worte sind Resultate einer Rückübersetzung des chinesischen Begriffs ins Deutsche auf derselben Webseite (außer „Gott“).

- a. 上帝: der Logos, der Schöpfer, der Weltschöpfer
- b. 上苍: der Himmel
- c. 老天: der Himmel
- d. 天神: der Himmels-gott (in der Mythologie), die Gottheit (in der Religion)
- e. 神: der Geist, die Gottheit
- f. 天: der Himmel, der Tag, das Firmament, die Natur
- g. 上天: der Himmel
- h. 天主: (nicht verfügbar)

Es ist klar zu sehen, dass aus acht Übersetzungen fünf Ergebnisse in Relation zu „Tian“ steht, die wiederum als „Himmel“ und „Gott“ erklärt werden.

---

<sup>11</sup> <https://dict.leo.org/chinesisch-deutsch/Gott>



### 13.2.13. Fazit von Tian

Der Begriff „Tian“ hat sich in China nun so weit entwickelt, dass er mehrere verschiedene Konzepte darstellt. Am einfachsten kann er sich auf die physische Natur beziehen, in welchem Kontext es eine Menge von zusammengesetzten Wörtern mit „Tian“ gibt. Ursprünglich kommt der Begriff auch schon in den chinesischen Mythologien vor, die die späteren Denkströmungen beeinflussten.

Im Konfuzianismus und Daoismus geht es um die Einheit zwischen Himmel und Menschen. Hier ist Tian im Konfuzianismus personifiziert, human, barmherzig und moralisch, im Daoismus aber nicht moralisch oder religiös und gilt daher als ein universales Prinzip. Die dritte Variante der Einheit ist das „Tianren ganying“ von Dong Zongshu, bei dem es ein Korrespondenzsystem zwischen Himmel und Mensch gibt. Hier ist Tian sowohl human als auch das höchste Wesen, daher sollen Naturkatastrophen immer Folgen von unmoralischen Taten des Menschen (vor allem des Herrschers) sein (vgl. Huang, 2008, S. 50).

Das andere Konzept zeigt wiederum die Dichotomie zwischen Himmel und dem Menschen. In der Shang-Dynastie war Tian die höchste Autorität oder der höchste Gott und hat die Macht über Belohnungen und Bestrafungen der Menschen. Ein anderer Aspekt bei Xunzi im Konfuzianismus zeigt auch, dass Tian ein reiner physikalischer Raum ist und ein eigenes System hat, das nicht mit Ereignissen in der Menschenwelt zu verwechseln ist.

Mit der Ankunft des Christentums in China entwickelte sich ein drittes Konzept von der Verwendung des Begriffs „Tian“. Neue zusammengesetzte Wörter wurden erfunden, um die Kernideen der christlichen Lehre darzustellen. Zum Beispiel bezeichnet Tianzhu den Deus aus dem Westen und Tianzhu Jiao den Katholizismus. Andere Bezeichnungen „Shangdi“, die in Betracht gezogen waren oder teilweise in Verwendung waren, existierten bereits in der chinesischen Kultur und könnte leicht zu Verwirrungen oder Missverständnissen führen.

Aufgrund der vielen Konnotationen des Begriffs „Tian“ im chinesischen Kontext ist eine phonetische Übersetzung des Begriffs die beste Wahl bei der Translation, wenn nötig kann und soll beim jeweiligen Kontext immer eine Anmerkung als Erklärung hinzugefügt werden. Somit wird die Verschiedenartigkeit in der Philosophie und Kulturen berücksichtigt, auf die Bedeutungsgenauigkeit geachtet, eindeutig übersetzt und die kulturelle Kommunikation positiv gefördert.

Heutzutage wird „Tian“ in der chinesischen Umgangssprache oft als „Schicksal“ verstanden und verwendet. Es gibt noch einige Sprichwörter, die von den früheren Vorstellungen von „Tian“ abgeleitet sind. Viele Kulturphänomene sind in unserem Alltag enthalten und wir sind uns dessen nicht immer bewusst, wenn wir nicht bewusst und gezielt darüber nachdenken. Alle Erfahrungen sind in diesem Begriff sprachlich gespeichert. Jedes Mal, wenn er verwendet wird, wird eine zusätzliche Erfahrung notiert, und der neue Kontext richtet den Rahmen der Semantik neu ein. Bei jeder Verwendung des Begriffs wiederholt sich dieser Vorgang, und somit kommt ein Begriffssystem zustande.

Das selbsterstellte Mindmap soll einen Überblick zum Begriffssystem von „Tian“ darstellen.

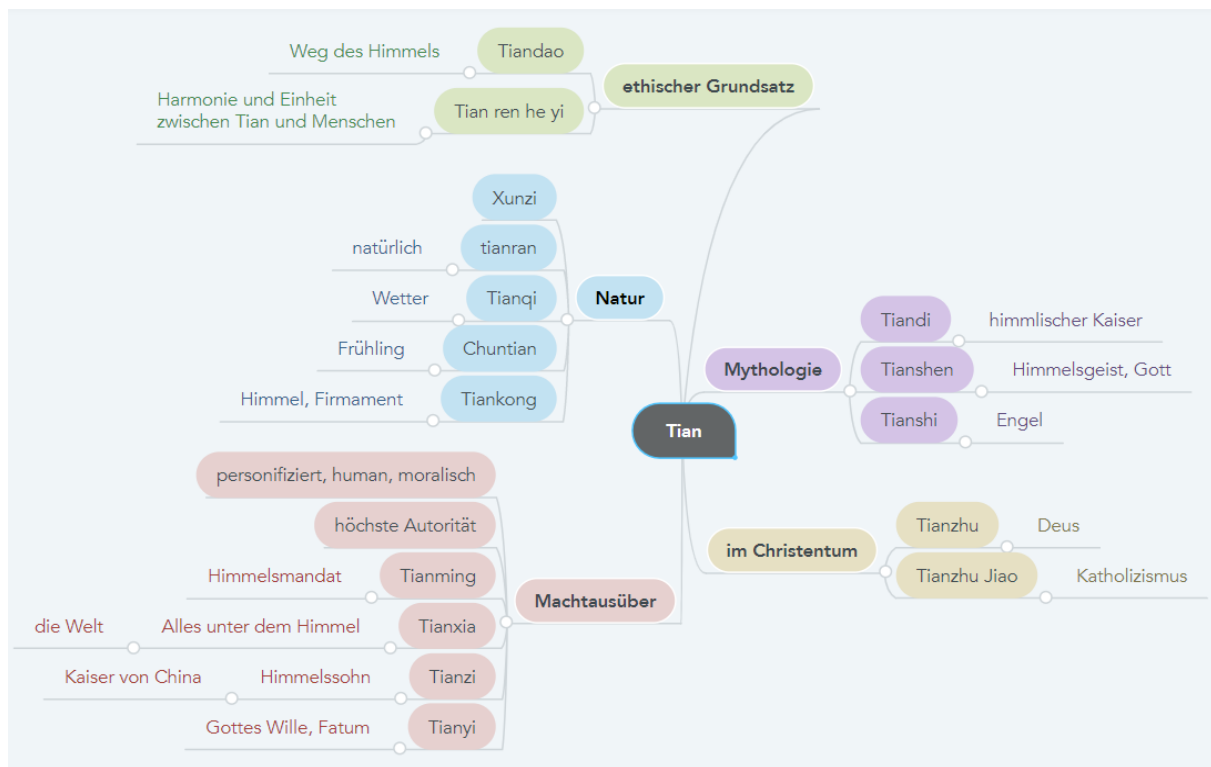


Abbildung 4: Darstellung von den Konzepten des Begriffs „Tian“

### 13.3. Shengren (圣人)

Im Westen bezeichnet man einen Menschen, der im ethischen oder religiösen Kontext als Vorbild angesehen wird oder einer Gottheit besonders nahesteht, als Heiliger. Übersetzen wir

diesen Begriff ins Chinesische, kommen Vorschlägen wie Shengren (圣人), Shengzhe (圣者) und Shengtu (圣徒, Rückübersetzung: Heilige, Apostel, Jünger). Davon ist Shengren die gewöhnliche und häufig vorkommende Übersetzung, jedoch existiert dieser Begriff bereits im Chinesischen seit längerer Zeit und diese Translation führt zu Konnotationen der traditionellen chinesischen Kultur. Denn die Semantik von „Shengren“ im Chinesischen ist anders als im westlichen Konzept.

Aus etymologischer Perspektive bedeutet „Sheng“ ursprünglich einfach „weise“. In der Zeit der Frühlings- und Herbstperiode des alten Chinas stellten sich die Menschen unter „Shengren“ ein weiser Mensch vor, der (noch) nicht heilig ist. Diese Denkweise ist tief in der konfuzianischen Kultur verwurzelt und hatte einen weitreichenden Einfluss, obwohl die Bedeutung des Begriffs sich in der Zeit der Streitenden Reiche änderte. Der Begriff hatte nun eine doppelte Bedeutung und bezog sich sowohl auf eine moralisch perfekte Persönlichkeit als auch auf eine politisch prominente Person. Die Weisheit ist jedenfalls eine Voraussetzung dafür, Shengren zu sein, daher wird Shengren im chinesischen Kontext als „Weise“ übersetzt. Spricht man von „Shengren“ in China, denkt man sofort an Konfuzius. In seiner Zeit wurde Konfuzius „shengren-isiert“. Er ist aber selbst der Meinung, dass es keinen „Shengren“ auf der Welt gibt. In seinen Augen ist „der Weise“ die ultimative ideale Persönlichkeit des Konfuzianismus, aber tatsächlich ist sie unmöglich zu erreichen. Deshalb leugnete er, dass er ein Shengren war, denn selbst „ren“ hatte er noch nicht erreicht, so Konfuzius. Trotzdem sehen andere ihn als „Shengren“ an, und diese Meinung wurde nach seinem Tod von seinen Schülern weiterhin unterstützt und gefördert. Jedenfalls war „Shengren“ für Konfuzius vorwiegend eine politisch ideale Persönlichkeit, die fast unerreichbar sei. (vgl. 吴 (Wu), 2013, S. 14–15)

Des Weiteren wurde die Semantik von „Sheng“ bei der Darstellung von Mengzi wieder verändert. Er listete neben „ren“, „yi“, „li“ und „zhi“ als die fünfte Tugend „sheng“ auf. Man könnte sagen, dass er „Shengren“ heilig machte. Er betonte auch, dass Konfuzius der wahre Shengren sei und formulierte genau, was einen Menschen zu Shengren macht. Als Shengren muss man über die Qualifikation als Lehrer für politische Bildung verfügen und die höchste Persönlichkeit in ethischer und moralischer Sicht besitzen. Erst wenn man diese zwei Voraussetzungen erfüllt, ist man Shengren. Dadurch wurde die Konnotation des Begriffs von Weisheit auf eine perfekte moralische Persönlichkeit erweitert. Und diese Persönlichkeit soll in jeder Person stecken. Menzius verlieh dem Shengren einen höchsten moralischen Status, gleichzeitig ist er eine Person, die mit „ren“ regiert. Noch wichtiger ist, dass jeder Shengren

werden kann und diese ideale moralische Persönlichkeit besitzen kann. (vgl. 吴 (Wu), 2013, S. 16–18)

Auch Xunzi beschäftigte sich mit Shengren bzw. Shengwang (圣王, wörtlich „heiliger Kaiser“). Für ihn ist Shengren fast allmächtig, unerschöpflich und kann das Temperament aller Dinge auf der Welt beherrschen. Er soll nicht nur moralisch perfekt sein, sondern auch als Standard aller Dinge auf der Welt dienen. In seinem Werk „Xunzi“ kam der Begriff Shengwang 37-mal vor und bezieht sich auf einen weisen bzw. heiligen Kaiser. Seiner Meinung nach kann der Mensch durch Anhäufen von guten Taten „Shengren“ erreichen. (vgl. 吴 (Wu), 2013, S. 18–19)

In der Song-Dynastie sind die Daoisten nicht mit der Theorie von Xunzi einverstanden und kritisierten sie sogar heftig. Sie behaupteten, dass der „Weise gelernt werden kann“. Konfuzius sei nicht nur ein Vorbild, sondern repräsentiere auch das Persönlichkeitsziel, das jeder anstreben sollte und erreichbar sei. Dieses Argument motivierte viele Menschen. (vgl. 吴 (Wu), 2013, S. 20)

Ab Wang Yangming aus der Ming-Dynastie tauchte eine andere Sichtweise des Shengren auf als die des Neokonfuzianismus. Sie kann als Shengren aus der Perspektive der „Schule des Herzes“ bezeichnet werden und das Merkmal dabei ist, dass Shengren völlig zu einem inneren Gewissen wurde. Er wollte Shengren mit dem Gewissen gleichsetzen und betonen, dass jeder einen Shengren in sich hat bzw. Shengren sein kann (aber nicht unbedingt sein muss). (vgl. 吴 (Wu), 2013, S. 23)

Das Gewissen ist kein abstrakter Moralbegriff, sondern ein moralisches Ideal, das von Individuen erreicht und verwirklicht werden kann. Die Theorie von Wang Yangming ist in der Entwicklungsgeschichte des Konfuzianismus von großer Bedeutung. Das ultimative ideale Persönlichkeit im Konfuzianismus ist ohne Zweifel „Shengren“ zu werden. Aus der Perspektive der westlichen Religion kann aber nur ein allmächtiger Gott für solche nahezu perfekte ideale Persönlichkeit qualifiziert werden, und ein normaler Mensch hat keine Möglichkeit, Gott zu werden. Deshalb entspricht „Shengren“ im chinesischen Kontext nicht dem Heiligen im westlichen Kontext. In den alten chinesischen Denkströmungen kannte man keine Götter in diesem Sinne und der weise Mensch ist auch nicht fromm, sondern aus seiner eigenen Kraft und Fähigkeit weise geworden (vgl. Schleichert, 1980, S. 90).

## 13.4. Shen (神)

Obwohl Tian auch Gott bedeutet, wird der Begriff Sohn Gottes im Chinesischen mit „Shen“ (Geist, Gott, unsterblich) ausgedrückt. Dieser Ehrentitel existiert in einigen Religionen, im Christentum ist Jesus Christus der einzige menschgewordene Sohn Gottes. Er wird als Shen zhi zi (神之子, Sohn des Shen) ins Chinesische übersetzt, da der Begriff Tian zi (Himmelssohn) bereits seine eigene Bedeutung in der chinesischen Kulturgeschichte trägt und sich auf den regierenden Kaiser bezog.

Auch in der chinesischen Mythologie existierte bereits der Begriff „Shen“. Das bekannteste Werk ist 八仙传说 (Ba xian chuan shuo, „Die Legende der acht Unsterblichen“), welches oft verfilmt wurde.

*Das Neue Chinesisch-Deutsche Wörterbuch* aus dem Jahr 2000 gibt folgende Übersetzungen für Shen an (S. 718-719):

- a. Gott; Gottheit 神仙
- b. Übernatürlich; magisch 神奇
- c. Geist; Seele; Energie 精神
- d. Gesichtsausdruck; Miene; Aussehen 神情

Um einen Überblick und ein Gefühl für die Verwendung des Begriffs „Shen“ zu geben, wird eine weitere Auswahl an zusammengesetzten Begriffen mit „Shen“ hier aufgelistet:

Shenhua 神化 vergöttern; vergotten

Shenhua 神话 Legende; Mythos

Shenmi 神秘 mysteriös; mystisch; geheimnisvoll

Shenming 神明 Götter; Gottheiten

Shensheng 神圣 heilig; hehr

Shenwu 神物 Wunder; etwas Übernatürliches. Übernatürliches Wesen; Gottheit

Shenxian 神仙 übernatürliches (od. unsterbliches) Wesen; Unsterbliche(r)

Shenxue 神学 Theologie

## 13.5. Ru (儒)

Der chinesische Begriff „Ru“ (儒) bezeichnet von Anfang an bis heute den Konfuzianismus und bedeutet die Sanftmütigen oder die Schule der Sanftmütigen (vgl. Lee, 2003, S. 10). Zusammengesetzte Wörter wie „Rujia“ (儒家), „Ruxue“ (儒学), „Rujiao“ (儒教) bezeichnen alle den Konfuzianismus. Weitere relevante Begriffe sind „Rudian“ (儒典, konfuzianische Klassiker), „Ruzhe“ (儒者, Konfuzianer), „Rusheng“ (儒生, Konfuzianer, aber auch Intellektuelle oder Akademiker), „Ruguan“ (儒冠, Gelehrtenhut) und „Rushu“ (儒术, konfuzianische Gelehrsamkeit). Die Semantik und die Wirklichkeit sind über Jahrtausende lang gleich geblieben.

Der Begriff Konfuzianismus ist ein westlicher Begriff von Ru. Der Lehrer Kong heißt auf Chinesisch Kong Fuzi (孔夫子) und die lateinische Transkription ist Konfuzius. Daraus entstand auch der Begriff Konfuzianismus.

Als Matteo Ricci in China war und bemerkte, dass in der damaligen Gesellschaft sehr viel Wert auf Ru gelegt wurde, nannte er seine Religion 西儒 (Xi Ru, westliche Ru), um seine Missionar-Arbeit günstiger praktisch umsetzen zu können (vgl. 霞 (Xia) 李 (Li), 2002, S. 132).

*Das Neue Chinesisch-Deutsche Wörterbuch* aus dem Jahr 2000 gibt folgende Übersetzungen für Shen an (S. 718-719):

- a. Konfuzianische Schule 孔子的学派
- b. Gelehrte(r) 读书人

Eine Auswahl an Wörter mit Ru:

Rujia 儒家 Konfuzianische Schule (eine ideologische Schule in der Frühlings- und Herbstperiode und der Periode der Streitenden Reiche, 770-221 v.u.Z); Konfuzianer; Konfuzianismus

Rusheng 儒生 konfuzianischer Gelehrter

## 13.6. Fo (佛)

Der Begriff „Buddha“ bedeutet „der Erwachte“ und ist der Ehrenname von Siddhartha Gautama, der Begründer des Buddhismus. Auf Chinesisch ist es 佛 (Fo), oft wird er auch phonetisch transkribiert als 佛陀/Fotuo, 浮屠/Futu, 浮图/Futu etc. (vgl. Mou, Zhang, 1997, S. 289). Dieser Ehrentitel bezieht sich auf das Erlebnis von Siddhartha, als er sich jahrelang über das Loswerden von Schmerzen nachdachte und eines Tages endlich erwacht war. (vgl. 霞 (Xia) 李 (Li), 2002, S. 23)

Das Sanskritwort Prajna (chinesisch: 般若, Bo Re) bedeutet die Weisheit (慧, hui oder 智慧, zhihui) (vgl. 霞 (Xia) 李 (Li), 2002, S. 25). Da der Buddhismus extra betont, dass die Prajna-Weisheit eine besondere Weisheit ist, die anders sei als die normale Weisheit des üblichen Volkes, und es im Chinesischen kein entsprechendes Wort dafür gibt, konnte der Begriff nur phonetisch übersetzt werden (vgl. 牟 (Mou) & 张 (Zhang), 1997, S. 313). Die phonetische Übersetzung aus dem Sanskrit ins Chinesische führt dazu, dass diese zwei Zeichen 般若 (ursprüngliche Aussprache: Ban ruo) in diesem Kontext eine andere Aussprache (Bore) wie gewohnt haben.

*Das Neue Chinesisch-Deutsche Wörterbuch* aus dem Jahr 2000 gibt folgende Übersetzungen für Fo an (S. 247):

- a. Buddha
- b. Buddhismus

Dieses Beispiel zeigt eine andere Struktur im begriffsgeschichtlichen Wandel. Der Begriff „Buddhismus“ änderte sich nie, aber die Semantik kann sich geändert haben. Der Buddhismus ist ursprünglich indisch, aber die Lehre und die Ideologie entwickelten sich in China weiter.

## 14. Conclusio

Das Reich der Mitte hat eine besondere Weltvorstellung. Die Philosophie und Religionen in China umfassen viele Denkströmungen und Ideologien, die bedeutendsten Philosophien sind Konfuzianismus, Daoismus und Buddhismus. Der Klassiker „Lunyu“ umfasst die Gespräche von Konfuzius und wurde im Laufe der Zeit immer wieder von Gelehrten zitiert, aus verschiedenen Perspektiven analysiert und in vielen Fremdsprachen übersetzt. Neben Konfuzius sind auch Mengzi und Xunzi wichtige Vertreter der konfuzianischen Lehre. Ist das ultimative Ziel bei den Konfuzianer, der Edle (Junzi) zu werden, so streben Daoisten danach, der Weise (Shengren) zu sein. Das bedeutendste Werk des Daoismus ist „Dao De Jing“ von Laozi und bildet die zweite Säule der chinesischen Philosophie. Beide Denkströmungen stammen aus der Zeit der Frühlings- und Herbstperiode, und der Konfuzianismus wurde in der Han-Dynastie zur Staatsphilosophie. Zur selben Zeit wurde der Buddhismus von Indien nach China eingeführt, der seinen Höhepunkt im 7. Und 8. Jahrhundert in der Tang-Dynastie erreichte. Durch das Zusammenkommen und Vermischen der drei Philosophien entstand der Neokonfuzianismus in der Song- und Ming-Zeit. Gleichzeitig wurde das „Lunyu“ interessanterweise aus der Perspektive des Buddhismus analysiert.

Bereits vor 2000 Jahren begann der Austausch zwischen China und Europa durch indirekte Handelsbeziehungen, als Waren wie Seide und Keramik transportiert wurden. Im 16. und 17. Jahrhundert fand der Austausch auf tieferen Ebenen statt, als Jesuiten als Missionare nach China kamen und dabei Wissen, Technologie sowie Religion ausgetauscht wurde. Das Christentum kam nach China, der Konfuzianismus wurde nach Europa gebracht. Eine der wichtigen und bedeutenden Person ist Matteo Ricci, der einen großen Beitrag in diesem Bereich leistete. Er beherrschte die chinesische Sprache, schrieb und übersetzte viele Werke, sowohl auf Italienisch als auch auf Chinesisch, die dann als Grundlage des Wissenstransfers diente. Auf der anderen Seite hat der Konfuzianismus eine große Bedeutung für China, da die Kernideen die Kaiser bei ihren Regierungen unterstützten und die konfuzianischen Werke weit in die chinesische Denkweise und Staatsideologie hineinfließen. Dank der Jesuiten lernte die europäische Bevölkerung auch den Konfuzianismus kennen. Die Kulturen werden mehr und mehr miteinander gemischt und verflochten. Außerdem geriet die Welt durch Industrialisierung, technische Fortschritte, Informatik, sowie eine angekurbelte Entwicklung in vielen Bereichen in die Globalisierung. In der Folge dessen schlug China eine neue Seidenstraße vor, diese wurde jedoch von vielen westlichen Seiten missverstanden und anders interpretiert. Welsch bezeichnet



das Beeinflussen einer Kultur auf eine fremde Kultur und die Durchdringung von zwei oder mehreren Kulturen ineinander als Transkulturalität. Diese findet sowohl auf der Ebene der Gesellschaften als auch auf der der Individuen statt. Wichtig ist die Bewusstheit darüber, dass Kulturbegriffe Wirkfaktoren sind und einen Einfluss auf die Kulturen ausüben.

Das Ziel dieser Masterarbeit war es, anhand der Begriffsgeschichte wichtige Begriffe im interreligiösen Dialog im 16. Und 17. Jahrhundert zu analysieren. Dabei spielt der Begriff „Tian“ eine sehr große Rolle in der chinesischen Weltvorstellung. Er trägt die Kernideologie der chinesischen Philosophie, seine Semantik beinhaltet viele verschiedene Konnotationen im unterschiedlichen Kontext und das Zeichen bildet mit anderen Zeichen viele zusammengesetzte Wörter, die das Begriffssystem erweitern und bereichern. Bei den bedeutendsten Gelehrten verschiedener Denkströmungen gibt es unterschiedliche Interpretationen von diesem Begriff. „Tian“ bedeutet nicht nur „Gott“ in der chinesischen Mythologie und bezeichnet den physischen Himmel in der Natur, er wird hauptsächlich als „Machtausüßer“ in der traditionellen chinesischen Philosophie dargestellt und gilt als der ethische Grundsatz, wo die Harmonie und Einheit zwischen Tian und Menschen gestrebt wird. Mit der Missionierung durch Jesuiten im 16. Und 17. Jahrhundert wurde „Tian“ auch im christlichen Kontext benutzt, um neue Bezeichnungen für den Deus oder Katholizismus zu erfinden. Um die Verschiedenartigkeit in der Philosophie zu respektieren, die beste Bedeutungsgenauigkeit zu erzielen, einheitliche Referenzen anzubieten und die kulturelle Kommunikation zu fördern, soll der chinesische Begriff als „Tian“ phonetisch übersetzt werden. Somit wird der Begriff vollständig übersetzt und keine Konnotationen ausgelassen. Bei der Übersetzung ist eine Anmerkung mit Erklärung empfehlenswert, bis sich der Begriff völlig im westlichen Kultur integriert hat und verstanden wird.

Des Weiteren gibt es den Begriff „Tianming“, der sowohl den Willen der Natur oder das Mandat des Himmels als auch die natürliche Lebensspanne oder das angeborene Talent des Menschen bezeichnet. In Relation steht auch der Begriff „Tianxia“, der „alles unter dem Himmel“ bezeichnet und die damalige Weltvorstellung der Chinesen widerspiegelt. Daneben gibt es noch den Begriff „Shengren“. Im chinesischen Kontext entspricht er „der Weise“, im europäischen aber „der Heilige“. „Di“ und „Shen“ sind chinesische Bezeichnungen für die chinesischen Götter, die schon seit langem in der Tradition lebten. Zuletzt gibt es noch zwei kleine Beispiele der Begriffe „Ru“ und „Fo“. Anhand der oben genannten Beispiele sollen die verschiedenen Strukturen der Begriffe im begriffsgeschichtlichen Wandel dargestellt werden. Es wird deutlich, dass manche Begriffe ursprünglich andere Bedeutung hatten, aber die Semantik

sich mit der Zeit änderte. Durch Übersetzungen wurde der Bedeutungsumfang erweitert und somit ist ein Begriffssystem entstanden. Andererseits gibt es auch Begriffe wie „Ru“ und „Fo“, deren Semantik immer stabil bleibt.

Durch diese Arbeit lassen sich neue Erkenntnisse zur Begriffsgeschichte im interreligiösen Dialog zwischen China und Europa herausstellen. Sie bietet eine neue Perspektive für das Verständnis der traditionellen Philosophie und den kulturellen Austausch. Weiterführende Forschung könnte weitere wichtige Begriffe herausuchen und analysieren, die die interkulturelle Kommunikation unterstützen und fördern.

## 16. Literaturverzeichnis

- 安 (An), 乐哲 (Lezhe), & 郝 (Hao), 大维 (Dawei). (2011). *切中伦常—《中庸》的新诠与新译* (*Focusing the Familia—Neue Übersetzung und neue Interpretation von „Mitte und Maß“*). 中国社会科学出版社 (Presse für Sozialwissenschaften in China).
- Bauer, W. (2006). *Geschichte der chinesischen Philosophie: Konfuzianismus, Daoismus, Buddhismus* (Orig.-Ausg., 1. Aufl.). Beck. <https://ubdata.univie.ac.at/AC05764520>
- Ching, J. (1988). Chinesische Perspektiven. In *Christentum und chinesische Religion*. Piper.
- Ching, J., Leibniz, G. W., Wolff, C., & Institut Monumenta Serica. (1992). *Moral enlightenment: Leibniz and Wolff on China*. Steyler Verl. <https://ubdata.univie.ac.at/AC00606031>
- Collani, C. (2012). *Von Jesuiten, kaisern und Kanonen. Europa und China—Eine wechselvolle Geschichte*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Collins Dictionary of the English Language*. (1979). William Collins Sons & Co. Ltd.
- Fang, W. (2013). *Der Westen und das Reich der Mitte. Die Verbreitung westlichen Wissens im spätkaiserlichen China* (L. Bieg, R. Magone, & E. Von Mende, Hrsg.). Harrassowitz.
- 冯 (Feng), 友兰 (Youlan). (2013). *中国哲学简史* (*Kurze Geschichte der chinesischen Philosophie*). 北京大学出版社 (Peking University Verlag).
- 辜 (Gu), 鸿铭 (Hongming). (2013). *西播《论语》回译* (*Rückübersetzung der englischen Übersetzung von Lunyu*). 东方出版中心 (Orientalisches Verlagszentrum).
- Grüning, H.-G. (2018). Die Anbahnung kultureller und sprachlicher Beziehungen zwischen Europa und China durch den italienischen Jesuiten Matteo Ricci, alias Li Madou. In *Figures of Transcontinental Multilingualism*. LIT.
- Huang, N. (2008). *Wie Chinesen denken: Denkphilosophie, Welt- und Menschenbilder in China*. Oldenbourg. <https://ubdata.univie.ac.at/AC07691995>
- 任 (Jen), 祖泰 (Tsu Tai). (2007). *明末利瑪竇《交友論》研究* (*The study of „On Friendship“ written by Matteo Ricci in the late Ming Dynasty*). 國立臺北大學 (Taipei University).

- 金 (Jin), 学勤 (Xueqin). (2009). 《论语》英译之跨文化阐释 (*Eine interkulturelle Interpretation der englischen Übersetzung von „The Analects“*). 四川大学出版社 (Sichuan University Verlag).
- Koselleck, R. (2006). *Begriffsgeschichten—Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache* (1. Aufl.). Suhrkamp.
- Kuhlmann, D. (2013). Der chinesische Himmel. Das Problem der Sprache im Dialog zwischen fernöstlicher und westlicher Tradition. *Akademie der Diözese*.
- Lee, E.-J. (2003). „Anti-Europa“ Die Geschichte der Rezeption des Konfuzianismus und der Konfuzianischen Gesellschaft seit der frühen Aufklärung (Bd. 6). LIT Verlag.
- Lehner, G. (2004). *Der Druck chinesischer Zeichen in Europa: Entwicklungen im 19. Jahrhundert* [Harrassowitz]. <https://ubdata.univie.ac.at/AC04094630>
- Leutner, M., & Yü-Dembski, D. (1990). *Exotik und Wirklichkeit: China in Reisebeschreibungen vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. Minerva-Publ. <https://ubdata.univie.ac.at/AC00112521>
- 李 (Li), 春强 (Chunqiang). (2014). 明代《论语》诠释研究 (*Forschung zur Annotation von „Die Analekten des Konfuzius“ in der Ming-Dynastie*). 扬州大学 (Yangzhou University).
- 李 (Li), 天纲 (Tiangang). (1998). *中国礼仪之争 (Der Ritenstreit in China)*. 上海古籍出版社 (Shanghai Ancient Books Publishing House).
- 李 (Li), 霞 (Xia). (2002). *中国宗教 (Chinas Religionen)*. 安徽教育出版社 (Anhui Education Press).
- 牟 (Mou), 钟鉴 (Zhongjian), & 张 (Zhang), 践 (Jian). (1997). *中国宗教通史: 上 (Allgemeine Geschichte der chinesischen Religionen: Teil 1)*. 社会科学文献出版社 (Social Sciences Academic Press). <https://ubdata.univie.ac.at/AC04758519>
- 戚 (Qi), 印平 (Yinping). (2003). “Deus”的汉语译词以及相关问题的考察 (*Untersuchung der chinesischen Übersetzung von „Deus“ und relevanter Fragen*). *China Academic Journal Electronic Publishing House*.
- Schleichert, H. (1980). *Klassische chinesische Philosophie: Eine Einführung*. Klostermann. <https://ubdata.univie.ac.at/AC00636929>
- Shang, H. (2019). *The Belt and Road Initiative: Key Concepts*. Springer. <https://ebookcentral-proquest-com.uaccess.univie.ac.at/lib/univie/detail.action?docID=5802999>

- Tao, F. S. (1957). Quarterly notes on Christianity and Chinese religion. *Christian Study Centre on Chinese Religion*. <https://ubdata.univie.ac.at/AC06490717>
- The Concise Oxford Dictionary*. (1982). Glarendon Press.
- Unger, U. (2000). *Grundbegriffe der altchinesischen Philosophie: Ein Wörterbuch für die klassische Periode*. Wiss. Buchges. <https://ubdata.univie.ac.at/AC02968730>
- Webster's Ninth New Collegiate Dictionary*. (1983). Merriam-Webster Inc.
- Welsch, W. (2017). *Transkulturalität. Realität—Geschichte—Aufgabe*. new academic press.
- 吴 (Wu), 震 (Zhen). (2013). 中国思想史上的“圣人”概念 (The Concept of “Sage” in Chinese Ideological History). *杭州师范大学学报 (Journal of Hangzhou Normal University)*.
- 谢 (Xie), 和耐 (Henai). (1989). 中国文化与基督教的冲撞 (Der Konflikt zwischen chinesischer Kultur und Christentum). 辽宁人民出版社 (Liaoning People's Publishing House).
- 杨 (Yang), 伯峻 (Bojun). (2012). *论语译注 (Translation und Annotation von Lunyu)*. 中华书局 (Zhonghua-Buchgesellschaft).
- 章 (Zhang), 可 (Ke). (2011). 概念史视野中的晚清天主教与新教 (Katholizismus und Protestantismus der späten Qing in der Begriffsgeschichte). *知网 (China Academic Journal Electronic Publishing House)*.
- 张 (Zhang), 立文 (Liwen), & 周 (Zhou), 桂钿 (Guitian). (2004). *中国唯心论史 (Die Geschichte des chinesischen Idealismus)*. 河南人民出版社 (Henan People's Publishing House).
- 张 (Zhang), 政 (Zheng), & 胡 (Hu), 文潇 (Wenxiao). (2015). 《论语》中“天”的英译探析—兼论其对中国文化核心关键词英译的启示 (Eine Analyse der englischen Übersetzung von „Tian“ in The Analects—Auch auf ihre Erleuchtung zur englischen Übersetzung der wichtigsten Schlüsselwörter der chinesischen Kultur). *中国翻译 (Chinese Translators Journal)*, 6.
- 朱 (Zhu), 维铮 (Weizheng). (2001). *利玛窦中文著译集 (Matteo Riccis Übersetzungssammlung chinesischer Werke)*. 复旦大学出版社 (Fudan University Press).

## 16.1. Quellen

Abbildung 1: The Silk Road Economic Belt and the 21<sup>st</sup>-century Maritime Silk Road. Webseite: [https://www.researchgate.net/figure/The-map-of-One-Belt-and-One-Road-initiative-Source-McKinsey-Company\\_fig1\\_323247730](https://www.researchgate.net/figure/The-map-of-One-Belt-and-One-Road-initiative-Source-McKinsey-Company_fig1_323247730) (24.02.2021).

## 17. Abstract

Diese Masterarbeit gibt einen Überblick über die Religionen und Philosophie in China und stellt den übersetzungsgestützten Wissens- und Kulturtransfer zwischen China und Europa dar. Konfuzianismus, Daoismus und Buddhismus sind über Jahrtausende lang die drei wichtigsten Denkströmungen Chinas. Im 16. Und 17. Jahrhundert treffen sie sich mit dem Christentum aus dem Westen, als die christlichen Missionare nach China kamen. Die Vermischung der komplett unterschiedlichen Kulturen entspricht dem Konzept der Transkulturalität nach Welsch. Der Fokus dieser Arbeit wird auf die chinesischen Begriffe und deren Übersetzungen im interreligiösen Dialog gelegt. Als Methode wird die Begriffsgeschichte von Koselleck herangezogen. Das Ziel der Forschung ist es, durch Begriffsanalysen die Veränderungen der Semantik der wichtigen Begriffe darzustellen. Diese Kulturbegriffe spiegeln die Geschichte wider und beeinflussen die Kultur. Der Begriff „Tian“ trägt bedeutende Konnotationen. Er ist nicht nur der physische Himmel, sondern auch ein „Gott“ in der chinesischen Mythologie, ein „Machtausüber“ in der traditionellen Philosophie, und wird als einen ethischen Grundsatz angewendet, wonach eine Einheit und Harmonie zwischen „Tian“ und Menschen ideal wäre. Des Weiteren kam er im Christentum zum Einsatz, als man in China nach einer neuen Bezeichnung für den „Deus“ aus dem Westen suchte. Um diesen komplexen chinesischen Begriff in eine Fremdsprache zu übersetzen, sollen dabei die Verschiedenartigkeit der Philosophien respektiert und die beste Bedeutungsgenauigkeit in der Zielsprache erzielt werden. Daher ist eine phonetische Übersetzung als „Tian“ eine angemessene Lösung. Mithilfe der Erklärungen der weiteren verwandten Begriffe wie „Tianming“, „Tianxia“, „Shengren“, „Di“ und „Shen“ wird das Begriffssystem von „Tian“ kompletter dargestellt und gleichzeitig die verschiedenen Strukturen der Begriffe im begriffsgeschichtlichen Wandel erläutert.