

## ÜBERLEGUNGEN ZU EINER ASIATISCHEN THEOLOGIE

von Tran Van Doan

Die folgenden Überlegungen entsprechen im wesentlichen Ideen, die ich von Theologen und Philosophen wie ALOYSIUS CHANG SJ, LUIS GUTHEINZ SJ, KIM-DINH u. a. übernommen habe.<sup>1</sup> Andernorts habe ich die These aufgestellt, daß christliche Mission nur dann willkommen ist, wenn sie sich mit grundlegenden menschlichen Interessen befaßt: mit den Interessen des Heils.<sup>2</sup> Das Heil aber ist nicht beschränkt auf eine jenseitige Welt; es muß in dieser unserer Welt verwirklicht werden. Ebendies war es, was Jesus Christus, unser Herr, getan hat, als er Mensch wurde, um für immer unter uns zu bleiben. Diese Heilsauffassung ist für Menschen, die in einem unterentwickelten Land leben, von großer Bedeutung.<sup>3</sup> Als zweites kommt hinzu, daß eine Theologie nur dann verstanden wird, wenn sie in der Sprache des jeweiligen Volkes durch Kategorien, die seiner Denkweise entsprechen, ausgedrückt wird. Man kann keine einheimische Theologie entwickeln, die sich aus anderen, der einheimischen Ortskirche fremden Kulturen speist.<sup>4</sup> Der dritte Punkt ist: eine Theologie für Asien muß flexibel und aufgeschlossen sein. Selbstverständlich will ich damit nicht sagen, daß wir wesentliche Teile der Lehre aufgeben sollten. Ich möchte vielmehr zum Ausdruck bringen, daß solche Glaubensaussagen im asiatischen Kontext und nicht notwendigerweise in Übereinstimmung mit dem Kirchenrecht<sup>5</sup> oder der offiziellen Lehre der Kirche interpretiert werden sollten. Eine Art „Officium Inquisitionis“ ist für Asiaten unvorstellbar. Die obengenannten drei Punkte sind für die römisch-katholische Kirche in gewisser Weise zu progressiv. Wenn wir jedoch die Bedeutung von „catholica“ im Sinne von „universal“ deuten, dann, so denke ich, laufen diese drei Punkte der katholischen Lehre keineswegs zuwider. Da es in Universitäten und Kollegs das Ziel der christlichen Mission ist, die christliche Botschaft für Studenten und Intellektuelle akzeptabler zu machen, und zwar vermittels der Natur- und der Humanwissenschaften wie auch sonstiger Aktivitäten zur Förderung des Geisteslebens, scheint es mir angebracht, hier etwas ausführlicher über asiatische Theologie zu sprechen.

### *1. Theos-Logos: Welches ist das Ziel unserer Studie?*

Die Glaubenskrise zur Zeit der Aufklärung beginnt mit der Frage: „Wer ist Gott?“, und nicht mit der Frage: „Wie erkennen wir Gott?“ In dem Augenblick, da die Theologie Gott zum Ziel ihrer Studien macht, erhebt sich, wie wir es in der griechischen Tradition sehen, der Atheismus; denn die Theologie konnte nie eine zufriedenstellende Antwort auf die Frage: „Wer ist Gott?“ geben.<sup>6</sup> Die „Fünf Wege“ des HL. THOMAS VON AQUINO sind eindeutig darauf ausgerichtet, die Existenz Gottes, nicht aber Gott selbst aufzuzeigen. Aber auch seine Existenz konnte, wie von KIERKEGAARD und früher bereits von AUGUSTINUS dargelegt, nur indirekt durch die Endlichkeit unserer eigenen

Existenz erkannt werden. Die Rationalisten haben, indem sie Gott genauso wie jeden anderen Gegenstand zum Objekt ihrer Forschung machten, das Unmögliche getan und auf diese Weise Gott säkularisiert. Bedauerlicherweise aber ist die von der Kirche angewandte Theologie in gewissem Sinne rational aufgebaut. Sie steht unter dem Einfluß rationalistischer Philosophen wie ARISTOTELES, HEGEL usw. Es ist nur allzu verständlich, daß eine solche Theologie den Chinesen mit ihrer langen humanistischen Tradition und ihrer Neigung, der Praxis den Vorzug vor der Theorie zu geben, völlig belanglos erscheint. Der Konflikt zwischen den chinesischen Intellektuellen und der christlichen Lehre liegt in eben diesem Unterschied der Mentalität, d. h. der Weise des Denkens über Gott, der Einstellung zur Praxis und zu Fragen der Liturgie, begründet. Ein junger chinesischer Geisteswissenschaftler, FU P'EI-JUNG, hat diese Unterschiede in 10 Punkten zusammengefaßt,<sup>7</sup> die sich im wesentlichen von dem herleiten, was ich als den Unterschied in der Art und Weise des Denkens über Gott bezeichne.<sup>8</sup> Es ist der Mühe wert, diese 10 Hindernisse hier zu nennen, um besser zu verstehen, welchen Schwierigkeiten das Christentum heute gegenübersteht. Fu listet diese Hindernisse wie folgt auf:

- Die Lehre von der Erbsünde ist unvereinbar mit dem Glauben der Chinesen, daß der Mensch von Natur aus gut ist.
- Die Vorstellung von Gott als der absoluten Macht und von der totalen Abhängigkeit des Menschen ist kaum nachvollziehbar für Chinesen, die an die Macht des Menschen glauben, Böses in Gutes verwandeln und sein Ziel durch sein angeborenes moralisches Gutsein erreichen zu können.
- Die chinesische Kultur legt die Betonung mehr auf die Immanenz, während das Christentum stärker die Transzendenz hervorhebt.
- Die christliche Auffassung von der Vereinigung von Gott und Mensch ist nicht die gleiche wie die chinesische Auffassung, nach der der Mensch an der „Natur des Himmels“ partizipiert.
- Wie ist das Konzept der universalen Harmonie in der chinesischen Kultur mit der nicht wahrnehmbaren Verbindung des Menschen mit Gott in Christus zu vereinbaren?
- Der Mensch als Mit-Schöpfer bedeutet nicht das gleiche wie Schöpfer-Mensch in der chinesischen Philosophie.
- Mensch versus Gott, Konfuzius versus Christus.
- Der Begriff Jen (Mitmenschlichkeit) und die Lehre von der christlichen Liebe bedürfen einer tieferen gegenseitigen Durchdringung.
- Die in der chinesischen Kultur von der Moralität abhängige Religion und die im Christentum von der Religion abhängige Moralität.
- Die im chinesischen Denken vorherrschende Einheit von Wissen (Glauben) und Handeln.<sup>9</sup>

## *2. Per Homines ad Deum – Theozentrismus oder Anthropozentrismus?*

Ein weiterer nicht weniger wichtiger Punkt, der der Erörterung bedarf, ist die Rolle des Menschen in der Schöpfungs- und Heilsgeschichte. In der

westlichen Theologie wird der Mensch oft vernachlässigt oder ganz aufgegeben, ist doch der Mensch nichts weiter als ein Geschöpf. Dieses Verständnis des Menschen stammt allerdings nicht unmittelbar aus der Bibel, vielmehr aus der griechischen Kultur.<sup>10</sup> In der chinesischen Kultur hingegen spielt der Mensch eine entscheidende Rolle; er gestaltet seine eigene Geschichte. Das Heil kommt in erster Linie vom Menschen selbst. Wie ich es sehe, widerspricht diese Betonung der Rolle der Menschen nicht völlig dem Geist des Christentums. Sicher, der Mensch hat gegen Gott gesündigt, als er seine Freiheit mißbrauchte und verändernd eingriff in den von Gott geplanten Schöpfungsverlauf;<sup>11</sup> das aber bedeutet nicht, daß der Mensch von Natur aus sündhaft ist. Die Natur des Menschen ist ebenso gut und heilig wie die Natur Gottes. Die Sünde des Mißbrauchs der Freiheit aber wiederholt sich heute wie zu allen Zeiten und in allen Gesellschaften. Die Heilsgeschichte beginnt nach der Störung des Schöpfungsprozesses. Christus wurde Mensch und förderte den Schöpfungsprozeß, indem er den Menschen sich seiner eigenen Natur bewußt machte. Der Prozeß der wachsenden „Gewissenhaftigkeit“ oder „Bewußtwerdung“, der eingeleitet wurde von Christus, ist der erste Schritt zum vollen Heil. Heil aber wird nur möglich, wenn der Mensch mitwirkt. Jesus Christus führte den Menschen durch sein Leiden zur Bewußtwerdung seiner selbst. Er bestimmte das Geschehen des Heils; das Heil aber war für den Menschen bestimmt, und daher kann nur der Mensch selbst sein eigenes Heil verwirklichen. Mit anderen Worten, es ist der Mensch in seiner Freiheit, der sein eigenes Heil erreichen kann. Das Mitwirken des Menschen am Heilsgeschehen ist nur möglich, wenn der Mensch bereit ist, sich mit Gott versöhnen zu lassen und zurückzukehren zu seinem ursprünglichen natürlichen Gutsein.

### 3. *Via crucis und via felicitatis*

Man hört oft, die Chinesen betonten zu sehr das Glücklichein. Es trifft zu, daß es die chinesische Seele nach einem glücklichen Leben, und zwar nach einem glücklichen Leben hier auf Erden, verlangt. Daran ist nichts, das unvereinbar wäre mit der Lehre Christi oder dem ursprünglichen Plan Gottes, nach dem er den Menschen erschuf und ihm das Recht auf ein glückliches Leben gab. Gott sorgte sich um Adam und überließ ihn nicht dem Alleinsein.<sup>12</sup> Gewiß, Christus hat oftmals festgestellt, daß diese Welt noch nicht sein Reich ist und daß der Mensch der Herrschaft dieser Welt entsagen müsse, um zur wahren Welt zu gelangen.<sup>13</sup> Aber war dies nicht eine bestimmte Pädagogik, um die Menschen zu einem klaren Bewußtsein ihrer wahren Natur, ihres wahren Glückes zu führen? Wenn diese Welt nicht die seine ist, wie konnte er dann sagen, er würde für immer unter uns bleiben? Die *via crucis* Christi unseres Herrn sollte zwar als die wirksamste Methode betrachtet werden, den Menschen sich seiner selbst bewußt werden zu lassen, jedoch nicht als der einzige Weg, dem wir alle zu folgen hätten. Das Wort *per*

*Crucem ad Gloriam* verweist eindeutig auf den Weg, den der Herr für sich selber gewählt hat, aber es hat wenig zu tun mit der universalen Straße, auf der alle Menschen pilgern müssen. In diesem Kontext ist die Lehre der Kirche über die Armut und daß wir alle arm sein müßten nicht ganz gerechtfertigt. Christus verlangt zwar, daß seine Jünger wie alle anderen sein und sich nicht den Reichen zugesellen sollten (die in der Bibel gleichbedeutend sind mit Unterdrückern usw.). Das aber heißt nicht, daß alle Menschen arm sein sollten. Die Wörter „arm“ und „Armut“ sind im Sinne Christi nicht identisch. Zwar tritt Christus für die Armen ein, nicht aber für Armut oder Elend. Als Jesus im Hause des reichen Zachäus zu Gast war, da trieb es diesen dazu gerecht zu sein, indem er den Armen zurückgab, womit er sich auf ihre Kosten bereichert hatte.<sup>14</sup> Die Tatsache, daß Jesus unter den Armen lebte wie einer von ihnen, hat wenig zu tun mit der Lehre über die Armut, die von der mittelalterlichen Kirche vertreten wurde. Das Wort Armut bedeutet in der chinesischen Kultur, wie wir wissen, eher Unglück und Unglücklichsein. Nun ist aber der Arme nicht immer unglücklich. Die Mehrzahl der Intellektuellen in der chinesischen Geschichte waren arm, aber keineswegs unglücklich. Konkret gesagt, glücklich sein heißt, ein ordentliches Leben führen. Das Ziel der *via crucis* ist das wahre Glück und steht der *via felicitatis* nicht entgegen. Eine der Aufgaben der Theologie ist es, dem Menschen zum wahren Glück zu verhelfen. Ein glücklicher Mensch ist in der chinesischen Kultur ein moralischer Mensch, und dieser kommt der Natur Gottes ganz nahe. Die Lebensqualität wird nur verbessert im Sinne einer Erhebung der menschlichen Würde und der Heiligung der Menschen. Die Erhebung der menschlichen Würde aber erfordert ein gewisses Maß des materiellen Auskommens.<sup>15</sup>

#### 4. *Coincidentia oppositorum*

Der Jesuit L. GUTHEINZ stellte fest, daß die Chinesen konkrete Ausdrucksweisen, symbolische Bedeutungen und intuitives Verstehen lieben.<sup>16</sup> Mit anderen Worten, die von den Chinesen angewandte Methode ist nicht die gleiche wie in der westlichen Theologie. GUTHEINZ erwähnt indes nicht den Unterschied zwischen der rationalen Theologie und der Theologie der Bibel, obwohl er zu Recht anmerkt, daß die chinesische Denkweise derjenigen der Bibel nahekommt. Ich habe den gleichen Gedanken an anderer Stelle entwickelt und vorgeschlagen, die westliche Denkweise als Methode des Denkens und die chinesische als Weg des Denkens zu bezeichnen.<sup>17</sup> Allerdings bin ich nicht der Meinung, daß diese Methode und dieser Weg des Denkens miteinander unvereinbar wären. Was ich hier klar herausstellen möchte, ist, daß man leicht dem Irrtum des Dualismus verfällt, wenn man nur die Methode oder nur den Weg des Denkens benutzt. Deduktion zum Beispiel steht nicht der Induktion entgegen; man kann sich beider in der Forschung bedienen. Ich möchte in diesem Zusammenhang sagen, daß wir in der Entwicklung einer asiatischen Theologie westliche Gedanken oder die westliche Methode nicht ausschließen können. Wir sollten nicht den Fehler

der Formallogiker wiederholen, indem wir in Fragen der Religion das Gesetz des Widerspruchs betonen. Die Religion hat ihre eigenen Gesetze. Im chinesischen Denken kennen wir beispielsweise keinerlei Gesetze oder Prinzipien des Widerspruchs. VINCENT SHEN, ein junger Philosoph, hat diesen Gedanken weiterentwickelt und den Unterschied zwischen Widerspruch und Gegensatz in der chinesischen Philosophie herausgearbeitet: Der Widerspruch fordert den Ausschluß all dessen, was nicht identisch mit dem Vorausgesetzten ist, während der Gegensatz uns lediglich hilft, die vielen Aspekte ein und derselben Sache besser zu verstehen.<sup>18</sup> Gleichermassen könnten wir uns jeder anderen Methode bedienen, die für unsere Forschung relevant ist. Zur Interpretation chinesischer Philosophie und asiatischer Theologie habe ich beispielsweise einige Male die Dialektik benutzt. Was wir nicht vergessen dürfen, ist, daß das Ziel der Theologie immer das gleiche sein muß: wie wir Gott und den Menschen dienen können.

### *5. Die praktische Arbeit: eine echte Herausforderung*

Dieser Abschnitt bringt einige Ideen zum Ausdruck, die in die Praxis umgesetzt werden sollten. Es sind nicht nur meine eigenen, sondern auch die vieler Freunde,<sup>19</sup> mit denen ich über diesen Beitrag gesprochen habe:

a) Die christliche Universität muß ein Zentrum des Dialogs sein. Wir alle sind uns dessen bewußt, daß eine einheimische Theologie nicht einfach eine Imitation westlicher Ideen ist, die im Idiom der jeweiligen Sprache neu ausgedrückt werden. Christliche Erziehung bedeutet nicht religiöse Unterweisung, sondern alle Studenten, ob gläubig oder ungläubig, zu einem Leben aus christlichem Geist zu führen. Dieser Geist drückt sich aus im Handeln als Akt eines liebenden und dienenden Menschseins. Christlicher Geist ist immanent im Patriotismus (aber nicht im Nationalismus), in der Verwirklichung von Gerechtigkeit, in Aktionen, die die Lebensqualität verbessern usw. Eine solche Aufgabe kann nicht vom einzelnen geleistet werden; sie ist eine Herausforderung an alle Christen. Die Universität als Zentrum der Intellektuellen muß diese Aufgabe in Angriff nehmen. Um es konkreter auszudrücken: jede christliche Universität muß über ein Forschungszentrum mit vielen Fachleuten aus allen Bereichen verfügen (Kunst- und Naturwissenschaften, Philosophie, Theologie, Soziologie, Psychologie usw.). Zudem müssen diese Zentren einen ökumenischen Charakter haben, denn sie verlieren ihre Universalität, wenn sie sich nur einer abgegrenzten Gruppe öffnen. Jede Art von Nepotismus oder Protektionismus zerstört den Ökumenismus und macht die Forschung unmöglich. Wir haben zwar schon eine ganze Reihe von Religionsinstituten, wie etwa an den christlichen Universitäten in Japan oder den Philippinen, aber sie neigen dazu, allzu isoliert und nur auf der jeweiligen nationalen oder regionalen Ebene zu arbeiten. Es gibt nicht eben viel an Dialog unter unseren Schulen in Asien, ganz zu schweigen vom Dialog mit anderen Religionen. Ich bin der Meinung, daß unsere christlichen Universitäten der Einrichtung solcher Zentren mehr Aufmerksamkeit schenken sollten.

Eine christliche Universität ist nur solange christlich, als sie dem christlichen Auftrag im Erziehungs- und Bildungsbereich treu bleibt.

b) Die christlichen Universitäten in Asien stehen miteinander vor den gleichen Problemen, haben die gleichen Ideale und sind in ein und denselben Gott verbunden; warum können wir nicht zusammenarbeiten für die Ehre Gottes? Der Gedanken- und Erfahrungsaustausch unter den Forschungsgruppen unserer Universitäten und Studienkollegs, der Austausch von Wissenschaftlern und Fachleuten, die Weiterentwicklung der Forschung wie auch die Gewährung von Stipendien sollten verstärkt gefördert werden. Außerdem bedürfen wir dringend eines Instituts für asiatische Theologie oder für religiöse Studien, das von sämtlichen Mitgliedern gegründet und errichtet werden sollte, d. h. von allen christlichen Universitäten und Studienkollegs in Asien.<sup>20</sup> Die Hauptziele dieses Instituts sollten sein:

- die Entwicklung einer asiatischen Theologie,
- die Förderung der christlichen Erziehung und Bildung in Asien,
- die Förderung des Dialogs zwischen Religion und Wissenschaft,
- die Erforschung anderer Religionen und insbesondere der Dialog mit diesen Religionen,
- die gründliche Erforschung asiatischen Denkens,
- die Sammlung von Material über alle Religionen, Theologie und sonstige in den Studienbereich fallende Themen, sei es zur Forschung oder zu sonstigen Zwecken,
- Bereitstellung von beratenden Diensten und Konsultationsmöglichkeiten für die Ortskirchen,
- Veröffentlichung der Ergebnisse solcher Forschungsprojekte oder Vermittlung entsprechender Informationen an alle christlichen Universitäten und Studienkollegs in Asien.

Dieses Institut wäre nicht als Theologie-Kolleg zu betrachten, denn es vergibt keine Diplome. Forschungskandidaten könnten von jedem Universitäts- oder Kollegsmittglied benannt werden, und die betreffenden Kandidaten könnten gleichzeitig an beiden Instituten arbeiten. Die Forschungsstipendiaten könnten in zwei Kategorien eingeteilt werden: in Vollzeit- und Teilzeit-Beauftragte. Das Institut könnte gleichzeitig alle christlichen Universitäten oder Studienkollegs hinsichtlich des Austauschs von Wissenschaftlern und der Gewährung von Stipendien beraten. Selbstverständlich sollten bereits existierende Institute (wie etwa das Pastoral Institute of Manila oder das Center of Religious Study an der Sophia Universität in Tokyo) erhalten bleiben und weiter gefördert werden. Diese werden sich im Gegensatz zum vorgeschlagenen Institut für asiatische Theologie mehr auf den nationalen Bereich konzentrieren.

c) Zu den grundlegenden Arbeiten, die wir in Angriff nehmen müssen, gehört eine qualifizierte Übersetzungsarbeit, damit Asiaten die Botschaft Gottes verstehen. Soweit mir bekannt ist, verfügt Taiwan über kein einziges Übersetzungszentrum.<sup>21</sup> Selbst von der Katholischen (Fujen) Universität wird diese Aufgabe oftmals vernachlässigt. Es gibt lediglich ein kleines Übersetzungsbüro, das von P. SPRENGER geleitet wird; es wird nicht von der Universi-

tät Fujen getragen, sondern von einigen deutschen Spendern dank der persönlichen Bemühungen von P. SPRENGER. Nun ginge allerdings das Volumen der zu leistenden Übersetzungsarbeit weit über die Möglichkeiten des hier projektierten „Instituts für asiatische Theologie“ hinaus, da es entsprechend qualifiziertes Personal in vielen verschiedenen Sprachen voraussetzt. Es wäre sicher angebracht, wenn die örtlichen Universitäten oder Studienkollegs solche Zentren einrichten würden. Nötigenfalls könnte das Institut für asiatische Theologie dann in beratender oder koordinierender Funktion tätig werden.

Abschließend möchte ich bemerken, daß christliche Erziehung nationale und internationale Ereignisse und insbesondere die Situation der Menschen in unserer unmittelbaren Umgebung nicht ignorieren darf. Der Erfolg christlicher Erziehung hängt ab von unserem Bemühen um die Förderung von sozialer Gerechtigkeit, von menschlicher Würde, Liebe und Hoffnung. Eine solche Gesellschaft der sozialen Gerechtigkeit, der Menschenwürde, der Liebe und der Hoffnung ist in der Tat das, was wir eine christliche Gesellschaft nennen. Dies ist das eigentliche Ziel unserer christlichen Erziehung und die Aufgabe aller unserer christlichen Kollegs und Universitäten.

(Übersetzung aus dem Englischen von U. Faymonville)

#### SUMMARY

This short lecture is a reflection on many difficulties facing the Christian Mission in China: the legacy of colonialism and imperialism, the divergence between Christianity and Chinese culture, the anti-religious policy of education of China. In order to overcome these obstacles, the Chinese Church must build its own indigenous theology based on its culture and the Holy Bible. Chinese Theology should be both anthropological and theological, undogmatical and dialectical. A number of works need to be done in order to build such a theology: a more thorough research in Chinese culture, an comprehensive presentation of Christianity (by means of translation), and a more active engagement on behalf of the poor.

<sup>1</sup> L. GUTHEINZ, *Speculative Theology and the Chinese Way of Thinking*, (chin.), in: *Vox Cleri* 4 (1966) 83–85. A. B. CHANG, *The basic Problem of Inculturating the Church*, in: *Collectanea Theologica* 1977, 347–361 oder: *A. Supplement to the Category of Personality – A Discussion of the Foundations of Chinese Theology*, in: *Collectanea Theologica* 1977, 313–331. (Dt.: A. B. CHANG CH'UN-SHEN, *Dann sind Himmel und Mensch in Einheit. Bausteine chinesischer Theologie*, Freiburg 1984, 21–36, 75–89). KIM-DINH, *The Differences between Eastern and Western Philosophy*, Saigon 1967.

<sup>2</sup> TRAN VAN DOAN, *Towards a Vietnamese Theology*, in: *Dan Chua* (New Orleans) 1983/8, 27–30.

<sup>3</sup> G. GUTIÉRREZ, *Theologie der Befreiung*, München/Mainz 1973, 2–4.

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> Vgl. CH'ENG SHIH-KUANG, *A few words concerning Theological Inculturation*, in: *Vox Cleri* 10 (1972) 22–25. Bischof CH'ENG vermerkt, daß die Moralität des chinesischen Volkes nach der Verwirklichung sittlicher Tugenden trachtet, wohingegen die katholische Ethik

dazu neigt, das Gesetz in den Mittelpunkt zu stellen. Dt. Wiedergabe des Zitates in A. B. CHANG, *Dann sind Himmel und Mensch in Einheit*, a.a.O. 31.

<sup>6</sup> TRAN VAN DOAN, *Is Chinese Humanism Atheistic?*, in: International Symposium on Chinese-Western cultural Interchange, Taipei 1983, 745.

<sup>7</sup> FU P'EI-JUNG, *Chinese Thought and Christianity*, in: *Collectanea Theologica* 1978, 215f. (Dt. in: A. B. CHANG, a.a.O. 70-74).

<sup>8</sup> TRAN VAN DOAN, a.a.O. 750, oder L. GUTHEINZ, a.a.O. 85 (vgl. Anm. 1).

<sup>9</sup> FU P'EI-JUNG, a.a.O.

<sup>10</sup> Vgl. F. SCHUPP, *Glaube, Kultur und Symbol*, Düsseldorf 1974.

<sup>11</sup> Gen 3,1-24.

<sup>12</sup> Gen 2,4b-25.

<sup>13</sup> Lk 20,20-26.

<sup>14</sup> Lk 19,1-10.

<sup>15</sup> L. GUTHEINZ (Ed.), *Economic Development and Quality of Life. The case of Taiwan*, Targti 1983.

<sup>16</sup> DERS., *Speculative Theology and the Chinese Way of Thinking*, (chin.) a.a.O. 85.

<sup>17</sup> TRAN VAN DOAN, *Is Chinese Humanism Atheistic?* (s. Anm. 6) 750.

<sup>18</sup> VINCENT SHEN, *Action et Créativité*. Dissertation (Löwen 1980) Teil I. Siehe auch TRAN VAN DOAN, *Synthesis in Dialectical Materialism and Ho in Chinese Philosophy*, in: *Bulletin of the Chinese Philosophical Association*, Bd. 2, Taipei 1984, 101f. Der englische Text wird veröffentlicht in: *Documents of the First International Conference on Chinese Philosophy*, hg. von der Tung-Hai-Universität.

<sup>19</sup> Z. B. FR. SPRENGER, PAUL HSIAO, THADDEUS HANG und PETER WOO.

<sup>20</sup> Die Regierung von Singapore hat erst kürzlich ein Institut für Ostasiatische Philosophien errichtet, dessen Ziel die Förderung konfuzianischer sittlicher Erziehung in Singapore ist.

<sup>21</sup> Die Übersetzungsarbeit wird irrtümlicherweise von den Chinesen als weniger wichtig angesehen. Die chinesische Regierung betrachtet beispielsweise Übersetzungen (sogar der Klassiker) nicht als ernsthafte Arbeit; sie gilt nicht als kreativ. Die Folge dieser Vernachlässigung ist, daß fast alle Textbücher in den Kollegs immer noch in Englisch geschrieben sind! Die Japaner sind in dieser Beziehung in einer glücklicheren Lage als die übrigen asiatischen Länder.

TRAN VAN DOAN, geb. 1948 in Vietnam, studierte Philosophie, Theologie, Soziologie und Sinologie in Rom, Paris, Innsbruck, Tübingen und China. 1975 Dr. phil. in Innsbruck, 1980-1985 a. o. Professor an der Fujen Cath. University in Taipei, seit 1985 an der National Taiwan University. Er ist Gründer und Herausgeber von "The Asian Journal of Philosophy".