

ZUR GRUNDLEGUNG DER ETHIK IN KOREANISCHEN RELIGIONEN

von Jung-Hi Kim

Wenn von der Grundlegung der Ethik in koreanischen Religionen die Rede ist, so bezieht sich das hier konkret nur auf den koreanischen Ursprungsmythos, den Konfuzianismus und das Christentum. Grundlegung meint dabei den Zusammenhang, der zwischen den jeweiligen religiösen Grunderfahrungen und der jeweiligen religiösen Ethik besteht. Ein solcher Vergleich der Zusammenhänge, so schwierig er auch sein mag, ist für das Gespräch zwischen den Religionen und für ihren gemeinsamen Beitrag zu den ethischen Fragen der heutigen Welt unerlässlich, zumal wenn es sich um eine so entscheidende Übergangssituation handelt, wie sie heute in Korea vorliegt.¹

1. Der »Himmel« als politisch-religiöse Norm im Tan-Kun-Mythos

Der »Himmel« gehört gewissermaßen zu den gemeinsamen Grunderfahrungen aller Religionen.² Auch in den koreanischen Religionen spielt er eine wichtige Rolle. Etymologisch bedeutet »Himmel« dort soviel wie mächtig, hoch, heilig oder sakral.³

Eine besonders zentrale Rolle spielt der »Himmel« im koreanischen Ursprungsmythos, im Tan-Kun-Mythos. Da dieser vor allem auch eine politisch-religiöse Funktion hat, insofern er die koreanische Staatsgründung legitimiert,⁴ ist hier der Zusammenhang zwischen religiöser Grunderfahrung und Ethik besonders gut zu verfolgen. Die Grundidee des Mythos besteht darin, dass der Himmel sowohl dem Staat Wohlfahrt als auch der Erde Fruchtbarkeit verleiht. Auf diese Weise ergänzen sich der Himmel und die Erde wechselseitig in einer harmonischen Weise. Im koreanischen Altertum ist durch diesen Verweis auf den Himmel zugleich eine kollektive und patriarchalische Lebensweise bestätigt, weil das Wohl des Menschen konkret durch einen solchermaßen strukturierten Staat herbeigeführt werden soll. Der Weg zum Wohl der Menschen gelingt allerdings nie ohne Hilfe des Himmels, der analog zum Staat gedacht ist. Darum wurde dem Herrscher,

¹ Zur allgemeinen Fragestellung vgl. etwa P. ANTES u. a., *Ethik in nichtchristlichen Kulturen*, Stuttgart-Berlin 1984; R. M. GREEN, *Religion and Moral Reason: A New Method for Comparative Study*, New York 1988; A. Th. KHOURY (Hg.), *Das Ethos der Weltreligionen*, Freiburg 1993; H. BÜRKLE und H.-J. KLIMKEIT (Hg.), *Grundwerte menschlichen Verhaltens in den Religionen*, Frankfurt a. M. u. a. 1993; H. KESSLER (Hg.), *Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen*, Darmstadt 1996.

² Vgl. J. RATZINGER, *Himmel* III, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 5 (1960), 355–358.

³ Vgl. J. LEGGE (Hg.), *The Chinese Classics*, Bd. I, 383–384.

⁴ Vgl. F. VOS, *Die Religionen Koreas*, Stuttgart 1977, 24–27.

der als Symbol des Himmels und als Symbol des Staats das Heilige und die Macht repräsentiert, von der Frühzeit an bis zum Ende der Choson-Dynastie der Absolutheitsanspruch des Himmels auch im streng politischen Sinn zuerkannt.

Welche Bedeutung hat dieser religiöse Absolutheitsanspruch, wie er sich im Tan-Kun-Mythos und seiner Himmelserfahrung manifestiert, für die anderen Religionen, die in Korea vertreten sind, beispielweise für den koreanischen Konfuzianismus oder für das koreanische Christentum? Was für eine Bedeutung hat der »Himmel« für die koreanische Politik, für die koreanische Religion und für die koreanische Ethik?

Um den spezifischen Charakter des Absolutheitsanspruches des Tan-Kun-Mythos herauszufinden, geht man am besten von zwei Grundbegriffen aus, nämlich dem »Heiligen« (Sheung) und der »Macht« (Kwon). Dabei ist freilich zu beachten, dass sich dieser Mythos wegen seines paradoxen Gehaltes nicht eindeutig typisieren lässt. In jedem Fall liegt dem »Heiligen« und der »Macht« so etwas wie ein mythisches Urerlebnis zugrunde, das man als Erfüllung des Himmelsgesetzes umschreiben könnte. Absolut sind das »Heilige« und die »Macht«, insofern sie sich auf den »Himmel« beziehen, der hoch und heilig ist. Daran partizipiert auch der Mythos selbst.

Die konkrete Funktion des Tan-Kun-Mythos besteht, wie gesagt, darin, die Gründung des Staates zu legitimieren. Deshalb ist, wie in der archaischen Religiosität insgesamt, auch der Staat wie der Himmel selbst das mythologische Symbol des Heiligen und der Macht.⁵ Der Tan-Kun-Mythos ist also keine geschichtliche, sondern eine kosmologische Welt- und Lebensanschauung. Er bezieht sich auf das Heilige und die Macht, die die Welt durchwalten.

Das hat zur Konsequenz, dass sich das koreanische Volk in seiner Frühzeit eher für die äußere als für die innere Weltgestaltung interessiert. Diese Weltgestaltung hat ihren Grund allerdings, wie in der gesamten archaischen Religiosität, in einer über die Grenze dieser Welt hinausgehenden Wirklichkeit.⁶ Diese über die Grenze hinausgehende Wirklichkeit manifestiert sich vor allem in Tan-Kun, dem ersten Ahnen des koreanischen Volkes. Das altkoreanische Volk sieht den Angelpunkt der religiösen Grunderfahrung also nicht im Selbstbewusstsein, sondern in einem kosmischen Bewusstsein, das vor allem ein Himmelsbewusstsein ist, das Bewusstsein nämlich, dass der Himmel als eine heilige und mächtige Wirklichkeit die Erde fruchtbar und lebbar macht.⁷

Der Tan-Kun-Mythos ist daher eng mit dem Ahnenkult verbunden. Es ist gerade der Ahnenkult, der dem Tan-Kun-Mythos einen eminent politisch-religiösen Charakter verleiht. Schon die erste Aktivität des Tan-Kun besteht darin, für den Staat das Leben zu bringen und zu gewähren. Dieses Leben geht ohne Anfang und Ende ewig und unendlich weiter, sofern es eben durch die Ahnen vermittelt wird. Darin manifestiert sich die Ordnung des Kosmos, die Lebensmitte, die Himmel und Erde eröffnet.

⁵ Vgl. M. ELIADE, *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Frankfurt a. M. 1994, 15–18.

⁶ Vgl. ebd.

⁷ Vgl. dazu allgemein M. ELIADE, *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte*, Frankfurt a. M. 1986.

Der Absolutheitsanspruch des Tan-Kun-Mythos gründet darin, dass es der Himmel ist, der den Staat und das Volk zum Wohlfühlen bringt. Der Mythos vermittelt die gute Welt, die in der Harmonie von Himmel und Erde besteht. Er öffnet gewissermaßen den Himmel und aktiviert so die rechte Ordnung des Kosmos.⁸ Das aber bedeutet, dass unter einem solchen kosmologischen politisch-religiösen Anspruch Heil und Unheil, Glück und Unglück in erster Linie von der Verehrung des Himmels und von der Verehrung der Ahnen abhängen.⁹ Dem kosmologischen Mythos entspricht immer schon eine vom Kult dominierte Lebensanschauung.¹⁰ Das hat beträchtliche Auswirkungen auf die Gestalt der Ethik. Der Tan-Kun-Mythos mündet nämlich dort, wo das »Prinzip des Himmels« als ein System sittlicher Werte formuliert wird, in eine Ethik, die zum einen im Begriff »Li« zusammengefasst ist, der Zeremoniell, Kult, Ritus, Sitte, Sittsamkeit, Anstandsregel, Schicklichkeit, Ehrfurcht, Höflichkeit und Lebensregel bedeutet. Zum anderen mündet er in den sogenannten »mittleren Weg«¹¹, der auf dem moralischen Grundbegriff »Tchung-Hyo« basiert, wobei »Tchung« soviel wie Treue oder Aufrichtigkeit dem Herrscher gegenüber und »Hyo« die Ehrerbietung des Sohnes dem Vater gegenüber bedeutet. Dies ist nämlich die konkrete Form, in der die Harmonie zwischen dem Himmel und der Erde und zwischen den Menschen untereinander vom Menschen verantwortlich verwirklicht wird – eine Ordnung des »Jen«, die in der Treue gründet.¹² Dies wird wiederum zu einer verstärkten Ideologisierung des Konfuzianismus führen, der seinerseits Familie und Staat neu zu legitimieren suchte. Zusammen mit dem Ahnenkult tradiert der Tan-Kun-Mythos auch den Sippenkult, der später vom konfuzianischen Denken und Leben konsequent umgesetzt werden wird. Diese Umsetzung zielt nicht auf eine Veränderung oder Verbesserung des Lebens des Einzelnen, sondern auf die Erhaltung des Staates und der Familie.

2. Der »mittlere Weg« als politisch-ethische Norm im koreanischen Konfuzianismus

Der auf der »Tchung-Hyo«-Idee basierende »mittlere Weg« des koreanischen Konfuzianismus wird weiterhin von der »Sheung-Kwon«-Idee des Tan-Kun-Mythos bestimmt. In der Mitte des Kosmos weist die »Tchung-Hyo«-Idee auf das Prinzip des Himmels hin, das da

⁸ Vgl. A. E. JENSEN, *Myth and Cult among Primitive Peoples*, Chicago 1963.

⁹ Vgl. M. ELIADE, *Kosmos und Geschichte*, 110.

¹⁰ Vgl. P. RICOEUR, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, Freiburg 1971, 201–239.

¹¹ Der Mittelweg besteht, bildhaft gesprochen, darin, dass die Mitmenschen von einem im Mittelpunkt stehenden Menschen aus in einer systematischen Anordnung gedacht werden, als vor und hinter ihm stehend, als links und rechts von ihm stehend, als über und unter ihm stehend. Die Normativität des Maßes und der Mitte liegt darin, dass man keinem im Mittelpunkt in einer bestimmten Relation Stehenden etwas tun darf, was man bei irgendeinem anderen als schlecht empfunden hat. Vgl. *Chung-Yong*, hg. und übersetzt von D.-H. LEE, Seoul 1969, 185; dazu auch J. LEGGE (Hg.), *The Chinese Classics*, Bd. 1, 394: »Tue etwas dem anderen nicht an, was auch du nicht willst«.

¹² CONFUCIUS, *The Morals of Confucius: A Chinese Philosopher*, London 1961, 68.

lautet: »Su-Sin-Tche-Ga, Tchi-Guck-Pheung-Tchen-Hwa«. ¹³ Es bedeutet: Wer sich selbst gut beherrscht, der kann seine Familie gut behüten; wer seine Familie gut behütet, der kann den Staat gut führen; wer den Staat gut führt, der kann für den Kosmos den Frieden bringen.

Wie verläuft nun im koreanischen Konfuzianismus der Weg von diesem Prinzip zur Norm sittlicher Werte? Inwiefern wird dadurch das menschliche Leben verwirklicht? In der Mitte des Kosmos liegt die entscheidende Beziehung zwischen den Menschen in der Familie und im Staat. Diese soziale Beziehung findet durch das »Jen« (Menschenliebe, das Gute) den »mittleren Weg«.

Mit dem »Jen« ist der Zentralbegriff der konfuzianischen Ethik erreicht. ¹⁴ Er bedeutet hier die moralische Tugend, die den »mittleren Weg« aufzeigt. Nach konfuzianischer Lehre ist dem Menschen dieser »mittlere Weg« aufgrund seines Wesens eigen. Im »Buch der Gespräche« äußert sich Konfuzius über das Wesen des »Jen« unter zwei Aspekten: »Sich selbst zu beherrschen und sich dem ›Li‹ zuzuwenden, dadurch bewirkt man das ›Jen‹. Sich selbst zu beherrschen und sich dem ›Li‹ zuzuwenden, dadurch wird die ganze Welt sich zum ›Jen‹ hinkehren. Das ›Jen‹ zu verwirklichen, das hängt von uns selbst ab, oder hängt es etwa nicht von dem Menschen ab? Und dann sehe ich das nicht, was dem ›Li‹ nicht entspricht, höre das nicht, was nicht dem ›Li‹ entspricht, tue das nicht, was dem ›Li‹ nicht entspricht.« ¹⁵ Diese Konzeption des ›Li‹ als dem Prinzip des Himmels wird im koreanischen Konfuzianismus aufgenommen und über Jahrhunderte hinweg durchgehalten.

In der konfuzianischen Ethik wurde daher von Anfang an vor allem danach gefragt, wie die einzelnen Menschen handeln sollen und wie eine Gesellschaft ihre Ordnung wiederherstellen kann. Die konfuzianische Moraltheorie versteht sich daher als Theorie der Selbstvervollkommnung und zugleich als Lehre von einer hierarchisch strukturierten Gesellschaft. Unter beiden Aspekten erscheint das »Jen« als ethisch-politisches Prinzip. Nach der allgemeinen Auffassung gelten die beiden Aspekte der Selbstvervollkommnung und der durch Herrschaft strukturierten Gesellschaft als die entscheidenden Momente, was die Harmonie und den Frieden in der Welt betrifft.

Liegt in der Mitte des menschlichen Herzens, nämlich in der Selbstbeherrschung als aktiv-tätiger Tugend des »Jen« und in der Hinwendung zum Prinzip des Himmels als passiv-empfangender Tugend des »Li«, das Prinzip konfuzianischer Ethik, so stellt sich die Frage, wie ein so verstandenes ethisches Prinzip zum Prinzip des sozialen Lebens erhoben werden kann.

¹³ Vgl. »Tae-Hak« (erhabene Wissenschaft), *Sheng-Kyung-Chang* 1, und dazu die Übersetzung von J. LEGGE (Hg.), *The Chinese Classics*, Bd. 1, 369 und 373.

¹⁴ Die Bedeutung des Wortes »Jen« kann durch die Formel erklärt werden: »Inghan« (Mensch) + »Dul« (zwei) = »Jen« (Humanität, Menschenliebe, Güte). Etymologisch gesehen ist das Wort »Jen« eine Zusammensetzung von Mensch und Mensch. Vgl. zum ganzen Zusammenhang E. FABER, *Quellen zu Confucius und dem Confucianismus, als Einleitung zum Lehrbegriff des Confucius*, Hong-Kong 1873; De-Yun YANG, »Yu-hak gye-lun« (Einführung in den Konfuzianismus), Seoul (Korea) 1966; Seung-Kook LEW, »Han-gukyu-hak-sa-sang-sa« (Die Idee des koreanischen Konfuzianismus), Seoul o.J.; Seung-Kook LEW, *Confucianism and Korean social structure*, in: *Philosophical Studies* 5 (1970) 13–18.

¹⁵ Vgl. *Lun-Yue* VII, 22.

Im koreanischen Konfuzianismus dient das »Jen« gewissermaßen als formale Norm, das »Li« als materiale Norm. Wie »Jen« und »Li« konkret zu verstehen sind, geht aus dem »Tchung-Hyo«-Prinzip hervor: Das »Tchung-Hyo« ist ja die Tugend, die die Treue zum Herrscher und die kindliche Pietät gegenüber dem Vater nicht nur als menschliche Verpflichtung, sondern auch als einen »Befehl des Himmels« versteht. Die Beziehung zwischen Herrscher und Volk besteht in dem »Tchung«, wie die Beziehung zwischen Vater und Sohn in dem »Hyo« besteht. Der Herrscher führt das Volk in rechter Weise, wenn das Volk ihn in Treue verehrt, und umgekehrt. Diese Wechselwirkung von rechter Regierung und Verehrung geschieht im »Jen«, das auf die menschliche Tugend »Tchung-Hyo« bezogen ist. Als himmlisches Prinzip ist diese Tugend »Tchung-Hyo« als inneres Prinzip im Menschen selbst a priori angelegt. Das »Tchung-Hyo« ist also eine Norm der kosmologischen Ordnung, die für die Verwirklichung des »Jen« in der Familie und im Staat unerlässlich ist.¹⁶

Das »Jen« ist als moralische Tugend zu verstehen, die ein Geschenk des Himmels ist.¹⁷ Eine solche vom Himmel gegebene Tugend ist in der Herzensmitte des Menschen angelegt. Dieses »Jen« hat eine vielschichtige Bedeutung. Am besten kann man drei Formen des »Jen«-Begriffs unterscheiden. Die erste Form der moralischen Tugend bezieht sich auf den Charakter des Individuums. Konfuzius kann nämlich das »Jen« nach dem Charakter der verschiedenen Schüler unterscheiden. Die zweite Form der moralischen Tugend bezieht sich auf die Goldene Regel: Das, was ich nicht will, dass es der andere tut, soll auch ich nicht tun. Die dritte Form der moralischen Tugend bezieht sich auf die Vollendung des Begriffs des moralisch Guten, der den Bereich der individualen und sozialen Moral einschließt.¹⁸ Aber der koreanische Konfuzianismus bevorzugte dann ein Verständnis des »Jen«, das vom Weg des Edlen ausging. So basiert die konfuzianische Morallehre auf zwei Grundpfeilern: auf der Wesensnatur des Menschen und der in dieser Wesensnatur gegründeten sittlichen Forderung der Selbstverwirklichung des Menschen auf dem Weg des Edlen.

Nachdem die politische Einheit der konfuzianischen Gesellschaft endgültig zerbrochen war (1784–1886), versuchten die Vertreter der konfuzianischen Aufklärung, Ethos und Politik der koreanischen Gesellschaft auf ein neues Fundament zu stellen. Sie fragten nach der Geltung der Gleichheit und der Würde des Menschen. Das ist deswegen ein Problem, weil im Konfuzianismus der Mensch nicht von Natur aus, sondern von Kultur aus gleich ist. Für die konfuzianische Kultur bedeutet das, den Weg des »Li« zum »Kun-Tcha«, d.h. zum »edlen Mann« weiterzugehen. Dieser Weg ist allerdings nicht für die Frau, sondern nur für den Mann erlaubt. Denn der Mann ist als Repräsentant des Himmels geistig, die Frau als Repräsentantin der Erde materiell, wobei der Konfuzianismus den geistigen

¹⁶ Vgl. Chung M. TSE, *Confucianism and Contemporary Ethical Issues*, in: *World Religions and Global Ethics*, ed. by S. Cromwell CRAWFORD, New York 1989, 91–125, 92.

¹⁷ »Die Tugend ist mir vom Himmel gegeben« (*Lun-Y VII, 22*; in der Übersetzung von J. LEGGE (Hg.), *The Chinese Classics*, Bd. 1, 202: »Heaven produces the virtue that is in me«).

¹⁸ Vgl. dazu Chung M. TSE, *Confucianism and Contemporary Ethical Issues*, in: *World Religions and Global Ethics*, ed. by S. Cromwell CRAWFORD, New York 1989, 91–125.

Bereich hoch, den materiellen dagegen gering schätzt. Auf diesem Hintergrund musste eine tiefgreifende Veränderung in der koreanischen Kultur und Gesellschaft erfolgen. In der Tat wird mit diesem »Weg des Kun-Tcha« die zweiteilige Gesellschaftsstruktur »Yangban« (gehobene Gesellschaft) und »Schangnom« (untere Gesellschaft) in der Chosen Dynastie (1392–1910) legitimiert und zementiert. Ein solcher Konfuzianismus ist zweifellos nicht fähig, allen Menschen das Heil zu vermitteln.

3. Liebe und Sündenvergebung als Hoffnung und Verpflichtung im Christentum

Das Christentum kommt mit seinem universalen Heilsangebot erst im 18. Jahrhundert nach Korea. Es hat eine eigene Grundvision des Menschen mitgebracht, in der die gleiche Würde aller Menschen grundgelegt ist, wenn auch in der koreanischen Geschichte des Christentums diese befreiende Grundvision faktisch nicht in der nötigen Klarheit zur Geltung gebracht worden ist. Auf jeden Fall gründet auch im Christentum Menschenbild und Ethik in einer religiösen Grunderfahrung. Zu dieser Grunderfahrung gehört zum einen der Glaube an den einen personalen Gott, der der Schöpfer, der Erlöser und Vollender der Welt ist, zu dem Welt und Mensch deshalb in eine Beziehung der Freiheit treten können. Im Unterschied zu einer primär kosmologisch orientierten Religiosität ist mit dieser Grunderfahrung ein primär anthropologisch orientiertes Muster religiöser Erfahrung gegeben. Im Verständnis des Menschen wirkt sich das insofern sofort aus, als alle Menschen, ob sie Frauen oder Männer sind, welchem Volk und welchem Stand sie auch angehören, da sie nach dem Bild Gottes und als Bild Gottes geschaffen sind, grundsätzlich die gleiche Würde (Unersetzbarkeit), die gleiche Verheißung (Geliebtsein, Glückseligkeit) und die gleiche Verpflichtung (Gottesdienst, Menschendienst und Weltendienst) besitzen.

Im christlichen Erlösungsbekenntnis, das die entscheidende erlösende Nähe Gottes in Jesus Christus bezeugt, wird das christliche Verständnis der Bezogenheit des Menschen auf Gott und der damit verbundenen menschlichen Hoffnung und Verpflichtung noch weiter spezifiziert. Denn hier geht es um das Menschsein angesichts des konkreten Zustandes der Welt, die von der Macht des Bösen beherrscht wird. Als besondere Kennzeichen des Reiches Gottes, das in der Geschichte Jesu Christi und in der Geschichte derer, die ihm nachfolgen, inmitten der Übel dieser Welt Gestalt annimmt, sollen hier exemplarisch Nächstenliebe und Sündenvergebung hervorgehoben werden.

Die Mitte des christlichen Ethos bildet das Doppelgebot: »Höre Israel, der Herr, unser Gott, ist der einzige Herr, darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deinem Gedanken und all deiner Kraft. Als zweites kommt hinzu: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Kein anderes Gebot ist größer als diese beiden. Handle danach, und du wirst leben« (Lk 10,28).

Wie die Geschichte Jesu zeigt, geht es in diesem Liebesgebot nicht bloß darum, Gewalt, Hass und Feindschaft unter den Menschen zu begrenzen und ihrer destruktiven Macht

einen Freiraum abzurufen. Jesus will vielmehr bis zur Gewalt, zum Hass und zur Feindschaft vorstoßen, die im Herzen des Menschen begründet sind, wo alles Wollen, Denken und Handeln seinen Ursprung hat (vgl. Mk 7,15). Das Gebot der Liebe kennt keine Grenze mehr, sondern ruft zu einem grenzenlosen Verhalten der Liebe auf, die die menschliche Sympathie überschreitet.¹⁹ Dabei ist die Liebe zu sich selbst nicht verworfen, sondern vorausgesetzt. Sie soll nur so erweitert werden, dass der andere nicht ausgeschlossen, sondern eingeschlossen ist.²⁰ In dieser Hinsicht ist das biblische Gebot der Nächstenliebe in seiner inhaltlichen Forderung mit der Goldenen Regel deckungsgleich, deren positive Form durch das Matthäus-Evangelium in die Bergpredigt Jesu aufgenommen und als Zusammenfassung des ganzen Gesetzes verstanden wird: alles, was ihr also von anderen erwartet, das tut auch ihnen (Mt 7,12). Ihr Maß findet diese Liebe allerdings nicht am Kalkül des Austauschs, sondern an der Bedürftigkeit dessen, dem sie zur Hilfe wird.

Der Weg der Liebe ist nicht nur Verpflichtung, sondern Verheißung des Glücks. Jede christliche Ethik ist daher recht verstanden nichts anderes als eine Anleitung dazu, wie der Mensch sein wirkliches Glück finden kann, ein Glück, das am Ende hält, was es verspricht. Von der besonderen Form der Gotteserfahrung her kann christliche Ethik nie nur eine Individualethik sein, in der es etwa nur um die harmonische Entfaltung der Persönlichkeit ginge. Die christlich geforderte und verheißene Liebe schließt den anderen ein, umfasst das Sich-Wegschenken und das Sich-Wiedergeschenkt-Werden. Der Weg der Nächstenliebe muss daher als ein Weg zum Glück verstanden werden, weil der Liebende seine eigene Erfüllung im spontanen, selbstvergessenen Einsatz für die Sache Gottes in dieser Welt findet. Damit ist das Gebot der Nächstenliebe einfach mit der letzten Wahrheit des Menschseins identisch.

Im christlichen Erlösungsbekenntnis ist schließlich noch ein weiterer zentraler Begriff der christlichen Anthropologie grundgelegt, nämlich die Vergebung der Sünden, die wiederum einen sehr spezifischen christlichen Beitrag zu den ethischen Grundwerten darstellt. Es geht dabei um die besondere Form, in der hier die Gerechtigkeit erscheint. Die Gerechtigkeit Gottes fordert zwar die menschliche Gerechtigkeit und bestraft daher die Ungerechtigkeit, aber sie geht wieder, wie die Geschichte Jesu anschaulich zeigt, in bezeichnender Weise darüber hinaus. Sie schließt nämlich die Liebe und daher auch Versöhnung und Vergebung ein. Man kann geradezu sagen: Die Vergebung Gottes ist die Gerechtigkeit Gottes in Christus. Das hat wiederum Folgen für das christliche Handeln. Der Glaube muss Nächstenliebe und Vergebung einschließen. Denn, wie die Heilige Schrift sagt: Wer Gott liebt, aber den Nächsten hasst, der ist ein Lügner (1 Joh 4,20). Gotteserkenntnis und Nächstenliebe gehen so ineinander über. Diese Nächstenliebe schließt die Feindesliebe und die Vergebung ein. Speziell diese haben eine erhebliche Wirkung, weil sie den Mut zum Mitgehen und den Mut, das Gute zu erkennen, zu wecken vermögen. Diese menschliche Versöhnungsfähigkeit gründet für den Christen in der Versöhnung Gottes mit der Welt, die im Kreuz Jesu Christi sichtbar und wirksam

¹⁹ Vgl. C. SPICQ, *Charity and Liberty*, New York 1965.

²⁰ Vgl. P. RICOEUR, *Morale sans péché ou péché sans moralisme?* in: *Esprit* (August-Septembre 1954) 294–312.

geworden ist. Das christliche Handeln und die christliche Ethik gründen auf diese Weise ganz und gar in der christlichen Grunderfahrung. Gerade in seiner Besonderheit stellt es einen wichtigen Beitrag zum Gespräch der Religionen über die verantwortliche Gestaltung des menschlichen Lebens dar.

4. Auf dem Weg zu einem Gespräch der koreanischen Religionen über den rechten Weg des Lebens und Handelns

Jedes Gespräch muss damit beginnen, dass aus der eigenen Perspektive heraus der eigene Beitrag formuliert und die anderen Antworten dazu in Beziehung gesetzt werden, wobei es nicht überraschen dürfte, dass vermutlich zunächst die Grenzen der anderen Religionen für den eigenen Glauben sichtbar werden. Das wurde hier aus christlicher Perspektive in einem ersten Schritt versucht. Gewiss sind hier nicht alle koreanischen Religionen einbezogen worden; und auch von denen, die einbezogen wurden, sind nicht alle Aspekte und Formen berücksichtigt worden. Aber was gesagt worden ist, dürfte ausreichen, um ein Gespräch zu beginnen.

Zunächst ist zu berücksichtigen, dass es vor allem der Konfuzianismus war, der die koreanische Geschichte Jahrhunderte hindurch geprägt hat und der ohne Zweifel auch auf die konkrete Gestalt des Christentums abgefärbt hat. Zur Aufarbeitung dieser Geschichte, zu der zum Beispiel ja auch die strenge Unterordnung der Frau unter den Mann gehört, gehört auch die Kritik dieser konfuzianischen Tradition. Diese Kritik wird heute freilich aus sehr unterschiedlichen Quellen und Motiven betrieben (Liberalismus, technisch-wissenschaftliche Zivilisation, Kapitalismus usw.). Hier geht es um eine Kritik des Konfuzianismus, die aus einem Vergleich mit der christlichen Grundlegung der Ethik resultiert.

Das bedeutet keineswegs, dass es nicht auch eine Reihe von Gemeinsamkeiten zwischen konfuzianischer und christlicher Ethik geben kann. In der Tat findet sich ein Teil der ethischen Prinzipien des Konfuzianismus auch im Christentum wieder. Die Elternliebe ist zum Beispiel ein grundlegender Bestandteil konfuzianischer Ethik. Sie gehört sicher auch zur Stärke des Konfuzianismus. Denn derjenige, der seine Eltern lieben und ehren kann, der kann auch seine Geschwister lieben, der kann seinem Herrscher treu sein, der kann die Alten achten. Wer seine Eltern in richtiger Weise liebt, ist damit auch fähig zur Menschenliebe. Der Weg des Menschen im Konfuzianismus ist ja nichts anderes als das ständige Streben nach moralischer Vollkommenheit durch Lernen und Wissen.

Im Christentum entspricht der konfuzianischen Elternliebe ungefähr das vierte Gebot des Dekalogs. Gewiss sind im Christentum die Gottesliebe und die Nächstenliebe das höchste Gebot, während im Konfuzianismus die Elternliebe über allem steht; jedoch weder von der äußeren Form, noch vom Inhalt her enthält das vierte Gebot einen Widerspruch zur konfuzianischen Lehre, weil die Gottesliebe und die Nächstenliebe die Elternliebe nicht hindern, sondern sie nach christlichem Verständnis erst zur Vollendung bringen. Auch im

Konfuzianismus ist ja die Eltern- und Herrscherliebe nicht eine blinde Liebe, sondern eine Entsprechung zur Tugendhaftigkeit des elterlichen und herrscherlichen Handelns: Ist der Herrscher tugendhaft, so ist es auch das Volk.²¹ Wenn der Vater in der Familie und der Herrscher im Staat wahrhaft die Liebe üben, so gründet diese Liebe in der Gerechtigkeit und in der Menschlichkeit. Elternverehrung und Herrscherverehrung sind daher nur die entsprechenden Tugenden der kindlichen Pietät. Die Verachtung des tugendlosen Menschen ist im Konfuzianismus unvermeidlich, weil die Ursache der Liebe das Gute ist, das vom Himmel her angeboren ist.

Hier zeichnen sich dann doch auch sehr schnell die ethischen Unterschiede ab, die letztlich in einer unterschiedlichen religiösen Grunderfahrung gründen. Im Unterschied zum Konfuzianismus ist die Ursache der Nächstenliebe im Christentum Gott selbst, der uns an seiner Liebe teilhaben lässt.²² Der Mensch ist im Konfuzianismus dagegen weder Gott noch Tier, sondern nur Mensch, der den »mittleren Weg« gehen muss, um zu handeln.²³ Konfuzius hat sehr wohl anhand von Erfahrungsbeispielen gezeigt, was rechtes menschliches Handeln ist, aber er konnte nicht hinreichend erklären, warum wir so handeln müssen. Letztlich hat er nur erklärt, dass der Mensch menschlich handeln soll. Unklar bleibt dagegen der Maßstab für das menschliche Handeln. Man muss selbst an sich arbeiten, bis man die Reinheit des Herzens findet. Dazu sind sittliche Bildung, Wissen, Lernen und Denken erforderlich.²⁴ Zwar ist auch der Christ für sein sittliches Handeln auf die Schöpfungsordnung verwiesen, in der sich der Wille Gottes ausdrückt (und damit steht er durchaus vor einem vergleichbaren Problem, nämlich, rechtes menschliches Handeln an der Schöpfungsordnung zu orientieren), aber im Rahmen seines anthropologisch-geschichtlichen religiösen Erfahrungshorizontes, der eine Geschichte der Begegnung von Gott und Menschheit nach sich zieht, entwickelt sich auch in ständiger Auseinandersetzung mit den ethischen Herausforderungen neuer Situationen ein geschichtlicher Zusammenhang religiösen bzw. christlichen Handelns, in dem gläubige Subjekte Orientierung finden. Diese Geschichte der Begegnung von Gott und Mensch findet für die Christen in Christus ihren Höhepunkt, der der Weg, die Wahrheit und das ewige Leben ist. So wird der Weg Christi auch zum Maßstab rechten christlichen Handelns. Damit sind natürlich nicht alle Fragen gelöst. Vor allem die Frage des Verhältnisses von ethischem Handeln und religiös motiviertem ethischen Handeln bedürfte einer weiteren Erläuterung. Auf jeden Fall erscheint aus christlicher Perspektive der kosmologische Ansatz eher als problematisch, weil unter der Dominanz des Harmonieprinzips offenbar sehr leicht bestehende gesellschaftliche Verhältnisse durch Verweis auf den »Himmel« legitimiert werden können. Nicht

²¹ Vgl. *Lun-Y* XII, 19; dazu die Übersetzung von R. WILHELM in: KUNGFUTSE, *Gespräche (Lun-Y)*, aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von R. WILHELM, Jena 1910, 128–129.

²² Vgl. G. OUTKA, *Agape: An Ethical Analysis*, Yale University Press, New Haven and London 1972, 44–54.

²³ Vgl. Jung-Hi KIM, *Caritas bei Thomas von Aquin im Blick auf den konfuzianischen Zentralbegriff »Jen«*, Frankfurt a. M. 1981, 341; vgl. auch Thaddaeus T'ui-Chie HANG, *Das kosmische Jen. Eine Begegnung von Christentum und Konfuzianismus* (Theologie interkulturell 7), Frankfurt a. M. 1993.

²⁴ »Lernen ohne zu denken ist verwirrend, aber denken ohne zu lernen, ist gefährlich« (*Lun-Y* II, 15, zitiert nach der Übersetzung von R. WILHELM in: KUNGFUTSE, *Gespräche*, 13).

dass es ähnliche Phänomene nicht auch in der Christ-entumsgeschichte gegeben hätte. Aber die Betonung der Differenz von Gott und Welt scheint hier wenigstens strukturell eine Kritik der irdischen Verhältnisse doch eher zu ermöglichen.

Da heute im Zusammenhang der Modernisierung und Globalisierung die tief in der koreanischen Geschichte verwurzelten ethischen Werte sehr rasch ihre umfassende Geltung verlieren, ist ein Gespräch über die Werte, die eine moderne Gesellschaft und Kultur braucht, um sich menschlich weiterentwickeln zu können, dringend notwendig. Die Religionen waren immer schon diejenigen Orte, in denen die Frage des rechten Handelns eine große Aufmerksamkeit erfahren hat. An diesen Erfahrungen wird auch eine moderne Gesellschaft nicht ungestraft vorbeigehen können. Daher muss der Dialog zwischen den Religionen auch hinsichtlich ihres gemeinsamen Beitrages für eine neue Beziehung von Religion, Politik und Ethik verstärkt werden. Das gilt in besonderer Weise für den koreanischen Kontext.

Zusammenfassung: Im Hinblick auf den koreanischen Ursprungsmythos, den Konfuzianismus und das Christentum wird in diesem Beitrag der Zusammenhang zwischen den jeweiligen religiösen Grunderfahrungen und der jeweiligen religiösen Ethik untersucht. Zunächst wird der »Himmel« als politisch-religiöse Norm im kosmologischen Tan-Kun-Mythos untersucht. Heil und Unheil, Glück und Unglück hängen hier in erster Linie von der Verehrung des Himmels und der Ahnen ab, aber auch vom Sippenkult, was beträchtliche Auswirkungen auf die Gestalt der Ethik als »Harmonie-Ethik« hat. Der »mittlere Weg« als politisch-ethische Norm im koreanischen Konfuzianismus setzt den Sippenkult des Tan-Kun-Mythos konsequent um. Diese Umsetzung zielt nicht auf Veränderung oder Verbesserung des Lebens des einzelnen, sondern auf die Erhaltung des Staates und der Familie. In einem dritten Schritt wird die christliche Ethik als eine Ethik der Liebe (auch der Feindesliebe) und Sündenvergebung (Versöhnung) vorgestellt. Diese Ethik gründet in der Versöhnung Gottes mit der Welt, die im Kreuz Jesu Christi sichtbar und wirksam geworden ist, und stellt einen wichtigen Beitrag zum Gespräch der Religionen über die verantwortliche Gestaltung des menschlichen Lebens dar. Der Beitrag endet mit Überlegungen zu einem Gespräch der koreanischen Religionen über den rechten Weg des Lebens und des Handelns.

Summary: The article reflects the connection between basic religious experiences and their bearings on ethics within the Korean Tan-Kun myth or origin, Confucianism and Christianity. It concentrates on a brief study of the Korean equivalent for »heaven« as a religious-political norm as used in the Tan-Kun myth first, showing that ethics here tends to become an »ethics of harmony« for wellbeing and calamity like happiness and misfortune very much depend on the appropriate veneration of the heaven, the ancestors and the sib as a whole. The article then moves on to indicate that the Korean Confucianism, which perceives itself as the »middle way«, consequently transfers the maxims of the said myth into an ethical and political system of norms aiming at the reaffirmation of state and family only and not on the betterment of or even the change of the individual's life. Over against this background Christian ethics is introduced as an ethics of love (including love towards enemies) and forgiveness of sin (reconciliation) grounded in the reconciliation brought about by God and revealed in the cross of Jesus Christ, thus representing an important contribution to the interreligious dialogue, especially with reference to giving shape to human life lived responsibly. In closing the article reflects a dispute among the Korean religions about the appropriate way of life and action.

Sumario: El artículo analiza la conexión entre la experiencia y la ética religiosa en el mito coreano del origen del mundo, en el confucianismo y en el cristianismo. En primer lugar se analiza el papel del »cielo« como norma político-religiosa en el mito cosmológico de Tan-Kun. Bienestar y malestar, suerte y desgracia dependen aquí en primera línea de la adoración del cielo y de los ancestros, pero también del culto al clan, lo que conduce a una »ética de la armonía«. El »camino medio« como norma político-ética en el confucianismo coreano es una consecuencia del culto al clan en el mito de Tan-Kun. Esto no conduce a una transformación o mejora de las condiciones de vida del individuo, sino a la conservación del estado y de la familia. En tercer lugar se presenta la ética cristiana como una ética del amor (incluido el amor a los enemigos) y del perdón de los pecados (reconciliación). Esta ética se basa en la reconciliación de Dios con el mundo, visible y realizada en la cruz de Jesucristo, y significa una contribución importante al diálogo de las religiones sobre la estructuración responsable de la vida humana. Al final del artículo se hacen algunas reflexiones en vistas a un diálogo de las religiones coreanas sobre el camino correcto para vivir y actuar.