

Jesus Christus und die Gestalt seines Angesichts im chinesischen Kontext

Ein Überblick

von Roman Malek SVD

Even though there is one Jesus of Nazareth,
are there not many »Christ« in the history of Christianity?
Choan-seng Song

1 Einführende Bemerkungen¹

Die Frage nach Jesus Christus, dem Erlöser, ist zweifelsohne die entscheidende Frage für das christliche Selbstverständnis und die christliche Verkündigung. Sie wird seit urchristlichen Zeiten immer wieder gestellt und unterschiedlich – je nach dem Kontext – beantwortet. Wer ist Jesus von Nazareth bzw. Jesus der Christus für die Chinesen? »Was für ein Ding ist Jesus?« *Yesu shi shenme dongxi?* – fragte man in China.² Wie stellten die Missionare, die aus unterschiedlichen abendländischen Kontexten und Epochen kamen, den Chinesen in ihrem jeweiligen Kontext Jesus Christus vor? Was dachten die Chinesen über diesen »westlichen« Erlöser Jesus? Welches Gesicht gaben sie ihm, sei es als dem geglaubten Erlöser oder auch als dem abgelehnten »Fremden« und »Barbaren«?

Die chinesischen Antworten auf diese Fragen stammen aus unterschiedlichen Epochen der Geschichte und befinden sich in recht unterschiedlichen Kontexten. Die Gewänder, mit denen man Jesus in China jeweils bekleidete, sind sehr bunt und vielgestaltig und

¹ Abkürzungen: *CFJC*: Roman MALEK SVD (Ed.), *The Chinese Face of Jesus Christ*, Volume 1, Sankt Augustin/Nettetal 2002; Volume 2, ebd. 2003; Volume 3a, ebd. 2005; Volume 3b, ebd. 2007. Abgekürzt als *CFJC* 1-3ab. *CFJC* 4 und 5 befinden sich in Vorbereitung. *HCC*: *Handbook of Christianity in China*. Volume One: 635-1800, ed. by Nicolas STANDAERT, Leiden 2001.

² So z. B. der chinesische Intellektuelle ZHU Zhixin (1885-1920) in seinem Artikel *What is Jesus?* der 1919 in der *Minbao* (Nationalzeitung) erschienen ist. Englische Übersetzung siehe *CFJC* 3a, 1197-1207.

³ *Jesus, the Crucified People*, Minneapolis 1996, ix.

⁴ Siehe hierzu u. a. U. Kya THAN (Ed.), *Asians and Blacks*. Theological Challenges, Bangkok 1973; Douglas

J. ELWOOD (Ed.), *What Asian Christians are Thinking*, Quezon City 1976; Hans WALDENFELS, Modelle christlicher Soteriologie in außer-europäischem Kontext, in: *ZMR* 71 (1987) 4, 257-278; Rasiah S. SUGIRTHARAJAH (Ed.), *Asian Faces of Jesus*, Maryknoll, NY 1993; Volker KÜSTER, *Die vielen Gesichter Jesu Christi*. Christologie interkulturell, Neukirchen-Vluyn 1999; Georg EVERS, *Heutige Christologien in Asien*, in: *NZM* 55 (1999) 297-311 (mit zahlreichen Literaturhinweisen).

⁵ *Chine et christianisme*. Action et réaction, Paris 1982. Dieses Werk wurde ins Englische, Italienische und Chinesische übersetzt. Im Institut Monumenta Serica wird gegenwärtig eine neue deutsche Ausgabe dieses Werkes vorbereitet.

⁶ In *Sino-Western Cultural Relations Journal* 20 (1998) 34-48. Siehe auch DIES., *Warum kam Christus nicht bis nach China? Das Problem der Inkarnation in der kontextuellen Theologie der alten Chinamission*, in: G. RISSE u. a. (Hg.), *Wege der Theologie*. An der Schwelle zum dritten Jahrtausend. Festschrift für Hans Waldenfels, Paderborn 1996, 889-898.

⁷ *Preaching Christ in Late Ming China*. The Jesuits' Presentation of Christ from Matteo Ricci to Giulio Aleni, Taipei/Brescia 1997.

⁸ Siehe Gianni CRIVELLER, *Dialogues on Jesus in China*: (1) *A Missionary in Dialogue*, in: *Tripod* 20 (2000), No. 115, 35-38; (2) *Why did the Gospel arrive so late in China?* in: ebd., No. 116, 52-54; (3) *Why was Jesus not born in China?* in: ebd., No. 117, 44-47;

die Faszination der Person Jesu scheint bis heute ungebrochen, so dass man mit dem chinesischen Theologen Choan-seng Song sagen kann: »Jesus' light has burned on and has ignited countless new lights in the world, becoming the source of courage and hope to millions and millions of people during the past two millennia.«³

Es gibt zwar zahlreiche Publikationen, die sich mit dem Jesus-Verständnis im außereuropäischen Kontext, näherhin in den einzelnen asiatischen Ländern beschäftigen,⁴ die Literatur, die spezifisch der Frage nach dem chinesischen Antlitz Jesu Christi nachgeht, ist allerdings nicht sehr umfangreich und vielfältig. *Christus kam bis nach China* lautet der (inadäquate) deutsche Titel des berühmten Werkes von Jacques Gernet.⁵ »Did Jesus Christ really come to China?« fragt Claudia von Collani in einem ihrer Aufsätze.⁶ *Preaching Christ in Late Ming China* ist der Titel eines Werkes von Gianni Criveller PIME.⁷ Von demselben Autor stammt eine Artikelreihe in der Hongkonger Zeitschrift *Tripod* unter dem Titel »Dialogues on Jesus in China«, die sich auf die von dem Jesuitenmissionar Giulio Aleni (1582-1649) geschriebenen Texte konzentriert.⁸ *Le Christ chinois* ist der Titel eines Buches, das Benoît Vermander SJ vom Taipei Ricci Institute herausgegeben hat und in dem verschiedene, insbesondere moderne Gesichter Jesu vorgestellt werden.⁹ In den westlichen christologischen Arbeiten ist gelegentlich von dem asiatischen, inklusive chinesischen Jesus-Verständnis die Rede. Als Beispiel sei das von Hermann Dembowski und Wolfgang Greive herausgegebene Werk *Der andere Christus* genannt.¹⁰ Die meisten der bisherigen Beiträge über Jesus in China sind missionshistorischer, literaturwissenschaftlicher, kunsthistorischer und allgemein theologischer Natur.¹¹

In China selbst, wie die Nachforschungen gezeigt haben, gibt es zahllose größere und kleinere Werke biblischer, apologetischer, katechetischer, liturgischer, allgemein theologischer, literarischer und künstlerischer Natur zu Jesus Christus, die in den bisherigen sinologischen und missionshistorischen Bearbeitungen zwar zur Kenntnis genommen wurden,¹² doch merkwürdigerweise zumeist unbearbeitet blieben. Ein umfassendes Werk über die mannigfaltigen Gesichter und Bilder Jesu in China, das die sinologischen, missionshistorischen, theologischen und kunsthistorischen Aspekte vereinigt, war bisher ein Desideratum.

Nachdem die Erforschung des Christentums in China in den letzten Jahren intensiviert wurde und Veröffentlichungen vornehmlich zu den verschiedenen Dimensionen

(4) Why was the Incarnation not mentioned in the Chinese Classics? in: ebd., No. 118, 39-42; (5) Did the Incarnation lower the dignity of the Lord of Heaven? in: ebd., No. 119, 70-73; (6) Where are we from? Where are we going? in: ebd., No. 120, 53-55; (7) Why was Jesus not the son of the emperor? in: ebd., 21 (2001), No. 122, 51-54; (8) Our Great Father-Mother, in: ebd., No. 123, 72-75; (9) Why Did Jesus Have to Suffer? in: ebd., 22 (2002), No. 125, 56-62; (10) Is Jesus a Sage Like Confucius and Mencius and other Chinese Sages? in: ebd., No. 126, 57-60; (11) Jesus, Buddha and Religious Pluralism, in: ebd., No. 127, 50-53; (12) Jesus and Buddha, in: ebd., 23 (2003), No. 128, 42-46.

9 *Le Christ chinois*. Héritages et espérance, Paris 1998.

10 *Der andere Christus*. Christologie in Zeugnissen aus aller Welt, Erlangen 1991.

11 Alle erfassbaren chinesischen Werke über Jesus sowie westliche Bearbeitungen und Hinweise auf die chinesischen Gesichter und Bilder Jesu sind von R. Malek in der annotierten Bibliographie *Jesus Christ in the Chinese Context*. An Annotated Preliminary Bibliography zusammengestellt worden, die in Band 4 des Sammelwerkes *CFJC* enthalten sein wird (in Vorbereitung).

12 Darauf weisen vor allem die Bibliographien von Joseph DEHERGNE SJ, *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800*, Rom/Paris 1973 und *Catéchismes et catéchèse des Jésuites de Chine de 1584 à 1800*,

in: *Monumenta Serica* 47 (1999) 397-478, sowie diverse Kataloge hin. Im *HCC* findet man in den Indices keine selbständigen Hinweise weder auf Gott noch auf Jesus Christus, obwohl verschiedene Texte, die Gott und Jesus Christus (die in den Schriften der Jesuiten und katholischen Konvertiten meistens mit dem Begriff *Tianzhu*, »Herr des Himmels«, wiedergegeben werden) betreffen, im Werk oft genannt werden. Die Stichworte »Gott« und »Jesus« findet man ausschließlich unter dem Stichwort »Theologie«. Die Angaben über die relevanten chinesischen Werke sind jetzt auch im Internet abrufbar und zwar in der von N. Standaert und Ad Dudink an der K. U. Leuven erstellten *Chinese Christian Text Database* (zu finden unter CCT Database).

der Geschichte des Christentums in China vorliegen, schien es angebracht, detaillierter die Gestalt des »fremden«, »westlichen« Jesus aus chinesischer Perspektive wie das des »chinesischen Jesus« aus westlicher Sicht nachzuzeichnen. So ist das Werk CFJC entstanden, das dem vorliegenden Artikel als Grundlage dient, um die chinesischen Gesichter und Bilder Jesu Christi vorzustellen und der Rezeption dieser zentralen christlichen Idee in China nachzugehen. Gibt es etwas »spezifisch Chinesisches« am Jesus-Verständnis in China? Wenn ja, was ist das? Welchen Beitrag kann es zum Verständnis Jesu und des Christentums überhaupt leisten? Es wird also versucht, »den unergründlichen Reichtum Jesu Christi« (Eph 3,8) und die »Gestalt seines Angesichts« (Lk 9,29) im Spiegel Chinas wenigstens ein wenig aufscheinen zu lassen.

Wer ist also Jesus für China und die Chinesen, für wen halten sie ihn? Wie wurde er in China verkündet und rezipiert? Als Jesus von Nazareth, als Jesus der Christus, als Sohn Gottes und Erlöser der Menschheit, als »Fremder« und »Barbar«, als der »Gefangene« oder Gegner des Konfuzius, des Laozi oder des Buddha, als Rebell oder Revolutionär, als vorbildliche Person – der »edle Mensch« (*junzi*)? Wie erscheint sein Antlitz in der chinesischen Geschichte, beginnend mit dem »Nestorianismus« (eigentlich die Kirche des Ostens, in China »Religion des Lichtes«, *jingjiao*, genannt) im 7.-9. Jh., über die Franziskanermission des 13. und 14. Jahrhunderts, die alte Chinamission der Jesuiten und anderer Orden am Ende des 16., im 17., 18. und am Anfang des 19. Jhs., dann über die politisch verwickelte »koloniale« Missionsgeschichte seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bis hin zur »Befreiung« (*jiefang*) im Jahre 1949 und danach? Welches waren die Gesichter und Bilder Jesu in der in China verkündeten Theologie sowie in der pastoralen und liturgischen Praxis? Wie sieht sein Gesicht und Bild bei den chinesischen Konvertiten oder in der chinesischen Kritik des Christentums, bei den nichtchristlichen Gelehrten aus? Wie ist sein Bild heute, in den bedrängten christlichen Kirchen und bei den Intellektuellen oder aber den vielen christlichen Sekten, die es inzwischen in China überall gibt? Wie hat Jesus Christus China überhaupt beeinflusst? Ist vielleicht die »chinesische Revolution« ohne ihn und seine Botschaft gar nicht denkbar? Wie und in welchen Bereichen hat sich sein Bild verselbständigt, losgelöst von der kirchlichen Verkündigung, und eine andere Dimension erreicht, z. B. in der antichristlichen Polemik oder in der chinesischen Literatur und Kunst? Choan-Seng Song sagt in Bezug auf die Kunst: »In Asian works of art it seems that God comes to the people in more and more recognizable forms. [...] the Word became flesh, not just in Bethlehem two thousand years ago, but *now* in Asia. [...] The incarnation has become transposed in Asian Christian art.«¹³

13 Choan-Seng SONG, *The Compassionate God. An Exercise in the Theology of Transposition*, London 1982, 4.

14 Siehe hierzu Hu Hsien CHIN, *The Chinese Concepts of »Face«*, in: *American Anthropologist* 46 (1944) 45; CHENG Chung-ying, *The Concept of Face and Its Confucian Roots*, in: *Journal of Chinese Philosophy* 13 (1986) 334f.

15 CHENG, *Concept of Face* (wie Anm. 14), 329.

16 *Das Antlitz Chinas*. Die Autobiographische Selbstdarstellung in der chinesischen Literatur von ihren Anfängen bis heute, München/Wien 1990.

17 Siehe *Totalität und Unendlichkeit*. Versuch über die Exteriorität [*Totalité et infini*. Essai sur l'extériorité, Den Haag 1961]. Übersetzt von Wolfgang Nikolaus KREWAN, Freiburg/München 2002, 63, 87 u. a.

18 *Mengzi* VIIA21. Zit. nach Richard WILHELM, *Mong Dsi (Möng-ke)*, Jena 1921, 161. In der Fußnote bemerkt Wilhelm, dass der Schluss dieses Fragmentes wörtlich folgendermaßen lautet: »Ihre äußere Erscheinung erscheint milde im Antlitz, strömt über im Rücken und wirkt auf die vier Glieder. Den vier Gliedern braucht nichts gesagt zu werden, und doch verstehen sie.«

19 Den Wortlaut siehe www.vatican.va unter: Archiv der Päpste, Johannes Paul II., Botschaften 1999.

20 Aloysius PIERIS, *Hat Christus einen Platz in Asien? Ein umfassender Überblick*, in: *Concilium* 29 (1993) 2, 120. Dieser Artikel erschien auch im Sammelwerk desselben Autors *Feuer und Wasser*, Freiburg i. Br. 1994, 15-33.

21 PIERIS, *Hat Christus einen Platz in Asien?* (wie Anm. 20), 127f.

Wenn im Folgenden das in der chinesischen geistigen Tradition ungemein wichtige Wort »Gesicht« benutzt wird, so sind damit auch das »Antlitz« und die Idee der »Ikone« gemeint. Im Chinesischen gibt es für »Gesicht« mehrere Entsprechungen: *mianrong*, *miankong*, *mianmao*, *mianmu*, *mianpang*, oder aber *lian* (»physical face«), *mian* (»honorific face«) und *xingxiang* (»manifestation«, »enfacement«) – Begriffe, die bei den Chinesen viele Assoziationen hervorrufen.¹⁴ Das Gesicht ist nach chinesischem Verständnis »what presents a person, it is the presentation by means of which a person stages his social existence and communicates its meaningfulness [...] it presents the identity as well as the individuality of a person«. Auf diese Weise ist das Gesicht »the unmistakable clue to one's personal uniqueness and provides the basis of the identity of a person«. ¹⁵ Der Münchener Sinologe Wolfgang Bauer (1930-1997) sagt hierzu, »dass das Gesicht im Gegensatz zu den bekleideten Körperteilen – Haut und Kleid zugleich [ist], es muß das Innere gleichzeitig offenbaren und verhüllen, und in dieser Doppelfunktion steht es sinnbildhaft auch für die Doppelfunktion des Menschen in der Gesellschaft. Das Gesicht wird gewissermaßen von außen ebenso betrachtet wie von innen, der einzelne gehört nicht nur sich selbst allein, sondern genauso seiner Umgebung, und zwar um so mehr, je näher er ihr steht: Er kann und darf darüber nur in einem begrenzten Maße verfügen«. ¹⁶

Im Hinblick auf die Gesichter Jesu in China ließe sich nach Emmanuel Lévinas auch sagen, dass das Gesicht oder Antlitz »eine lebendige Gegenwart« ist, es ist »Ausdruck« und es »spricht«: »Die Manifestation des Antlitzes ist schon Rede«. ¹⁷ Beschreibung eines solchen Verständnisses von Gesicht findet man bereits bei dem Philosophen Mengzi (370-290 v. Chr.), der über den *junzi*, also den »konfuzianischen« edlen Menschen, sagte: »Worin der Edle sein eigentliches Wesen sieht, das ist Liebe und Pflicht und Ordnung und Weisheit. Die wurzeln im Herzen, und die Wirkungen, die sie nach außen hervorbringen, zeigen sich in der milden Heiterkeit seines Gesichts, in der Würde, die man ihm selbst von hinten ansieht, und der ganzen Art seiner Bewegungen. Er braucht seine Bewegungen nicht vorher einzuüben, und doch drücken sie sein Inneres aus.« ¹⁸

2 Versuche, Jesus Christus, dem christlichen Erlöser, in China ein Gesicht zu geben

Die Botschaft von Jesus, dem Messias und Erlöser, wurde nach China gebracht, als der Großteil Europas und der restlichen Welt sie noch gar nicht kannte, nämlich in der Tang-Zeit, um das Jahr 635 – daran erinnerte Papst Johannes Paul II. in seiner Botschaft an das chinesische Volk vom 8. Dezember 1999. ¹⁹ Seit der Tang-Zeit also gab es unterschiedliche Versuche der Verkündigung der Botschaft von Jesus Christus. Der Theologe Aloysius Pieris unterscheidet drei »Christusse«, die im Laufe der Geschichte auf Asiens und Chinas Gefolgschaft Anspruch erhoben haben: (1) den eurokirchlichen Christus der offiziellen römischen Kirche; (2) den nichtwestlichen Christus der Gelehrten und Intellektuellen; (3) den wirklich asiatischen (bzw. chinesischen) Christus. Über die beiden ersten »Christusse« schreibt er: ²⁰ »Der Christus der offiziellen (römischen) Kirche ist nicht nur europäisch, sondern auch klerikal-kirchlich, d. h. er ist eine schwerfällige Körperschaft, ein Leib, der den Blick auf sein eigenes Haupt, welches Jesus ist, verstellt. Der nichteuropäische Christus der asiatischen Elite aber leidet an dem anderen Extrem, nämlich daran, daß er unkirchlich ist; er ist ein Haupt ohne Leib, ein verstümmelter Jesus, der vom ganzheitlichen Christus abgetrennt ist.« ²¹

Allen diesen »Christussen« kann man in China begegnen. Es gibt aber in der Geschichte der Christenheit in China auch den »inkluisiven« und »aggressiven« Jesus der Christen; es gibt Jesus als »unvernünftige«, »unverständliche« (fremde) »Person«, Jesus Christus am Kreuz (ein »Skandal«) und Jesus als Freund, Bruder, Bodhisattva oder als das inkarnierte *Dao*. Der »chinesische Jesus Christus« hat also viele Gesichter (*mianrong*), die sich in seinen vielfältigen Bildern (*xingxiang*) manifestieren.

Die ganze Geschichte des Christentums in China war im Grunde ein Konflikt zweier Missionsstrategien, in denen sich diese verschiedenen Gesichter Jesu widerspiegeln.²² Die eine Strategie definierte die Verkündigung des Christentums als die Aufgabe, auf die eine oder andere Weise Jesus Christus einen Platz in China zu verschaffen. Die andere versuchte die Konsequenzen daraus zu artikulieren, dass Jesus Christus als derjenige erkannt und verkündigt wird, der eigentlich keinen Platz in China hat, weil er z. B. nicht in China geboren wurde, also ein »Fremder« und »Barbar« sei.²³

Betrachtet man diese konkurrierenden Strategien vor dem Hintergrund der chinesischen Missionsgeschichte bzw. der einzelnen Epochen der Geschichte des Christentums in China, so wird man feststellen, dass sich dieser Konflikt in allen Epochen wiederholt: 1) in der Tang- und Yuan-Zeit, 7.-9. Jh. und 12.-14. Jh., mit dem »Nestorianismus« und Manichäismus sowie der so genannten Franziskanermission unter den Mongolen; 2) in der Ming- und Qing-Zeit, Ende des 16. Jh. bis zum 18. Jh., mit der »alten Chinamission« der Jesuiten und anderer Orden, mit dem Ritenstreit sowie dem Verbot und der Verfolgung des Christentums; 3) in der modernen Zeit, die herkömmlicherweise mit dem Taiping-Aufstand (1850-1864), mit den »Ungleichen Verträgen« und den neuzeitlichen protestantischen und katholischen Missionen des 19. und 20. Jh. verbunden wird, und schließlich 4) in der Gegenwart, d. h. insbesondere in der Zeit nach der Gründung der VR China im Jahre 1949, wobei hier noch die Zeit vor und nach der so genannten »Kulturrevolution« (1966-1976) zu unterscheiden wäre.

2.1 Die Tang- und Yuan-Zeit

Von den angeblich über 530 »nestorianischen« Schriften sind nur wenige übrig geblieben. Diejenigen aber, die noch existieren, zeugen davon, in welchem hohem Grad die Theologie der ostsyrischen Kirche im damaligen China inkulturiert war, was wohl auch auf die geistige Atmosphäre am Anfang der Tang-Zeit zurückzuführen ist: China befand sich in einer Blütezeit, die Kultur stand auf hohem Niveau, alle Lehren waren zunächst willkommen. Von den erhaltenen »nestorianischen« Texten sprechen die meisten über Jesus, den Messias. Es sind u. a. folgende Schriften, die die erste sino-christliche Christologie verdeutlichen: 1. Die *Sūtra über Jesus den Messias*. In diesem Sūtra, entstanden um 635 und entdeckt unter den

²² Formuliert in Anlehnung an PIERIS, Hat Christus einen Platz in Asien? (wie Anm. 20), 128.

²³ Der chinesische Theologe SONG (*Jesus, the Crucified People* [wie Anm. 3], ix) stellt beispielsweise die Frage: »Did Jesus, born in Palestine two thousand years ago, expect his influence to go beyond the land of his birth and his impact to long outlive him? The answer is probably No.«

²⁴ Es gibt inzwischen einige Übersetzungen dieser Texte in verschiedenen Sprachen. Die bisher

beste englische Übersetzung der nestorianischen Texte stammt von dem japanischen Gelehrten P. Yoshirō SAEKI (1871-1965), *The Nestorian Documents and Relics in China*, Tokyo 1951. Mit den oben erwähnten Texten und ihrem Kontext sowie den theologischen Implikationen beschäftigen sich u. a. Yves RAGUIN (1912-1999), *China's First Evangelization by the 7th and 8th Century Eastern Syrian Monks. Some Problems Posed by the First Chinese Expressions of the Christian Traditions*, in: *CFJC* 1, 159-179,

und Steve ESKILDSEN, *Christology and Soteriology in the Chinese Nestorian Texts*, in: ebd., 181-218, der sich auch mit einigen der Übersetzungen von Saeki kritisch auseinandersetzt. Alle Autoren weisen auf die terminologischen Verbindungen des Nestorianismus mit dem Daoismus und Buddhismus hin. Siehe hierzu auch Roman MALEK (Ed.), *Jingjiao. The Church of the East in China and Central Asia*, Sankt Augustin/Nettetal 2006, mit einer umfangreichen Bibliographie zum Thema.

buddhistischen Texten in Dunhuang, wird im geschichtlichen Teil über die Geburt und das Wirken Jesu, des Messias, berichtet. 2. *Abhandlung über den Herrn des Alls*; in diesem Text, der um 640 entstanden ist, wird über Leben und Sterben Jesu, von der Sünde Adams und der Heilstat Jesu, vom Tod und von der Auferstehung Jesu, von seiner Himmelfahrt und seiner Bedeutung für die Welt berichtet. Jesus wird hier als Messias und Sohn des Herrn des Alls bezeichnet. 3. *Die Sūtra über die geheimnisvolle Ruhe und Freude*. In diesem Sūtra, das um das Jahr 780 entstanden ist, wird Jesus als »Messias, der unvergleichliche und einzigartige (Herr) der Ewigkeit« verstanden, er ist der »höchste Herr«. Im Abschnitt »Von der Heilstat Gottes« gibt es einen Hymnus auf den »einzigartigen Herrn«. 4. In dem *Hymnus zur Ehre der Heiligsten Dreifaltigkeit* aus dem 8. Jh. finden sich einige Abschnitte über Jesus. 5. *König Messias*, ein syrischer Text aus Gaochang, ist Jesus, dem Herrscher und Erlöser gewidmet. Selbstverständlich berichtet auch die so genannte »nestorianische Stele« von Xi'an, die nach eigener Angabe im Jahre 781 entstanden ist, über Jesus. Er wird hier als »die geteilte Person unserer Dreieinigkeit, der leuchtende und verehrungsvolle Messias« bezeichnet. »Die geteilte Person erschien auf Erden, versöhnend und erlösend ohne Grenzen.«²⁴

Wenn von Jesus gesagt wird, dass er »das Boot der Barmherzigkeit« zum Himmel »rudert«, wenn er gebeten wird, in ihm die Menschen »über die feuerleuchtende Sonne am Himmel hinüberzubringen«, wenn seine Kreuzigung als das »Aufhängen einer leuchtenden Sonne am Himmel« beschrieben wird, dann sind das alles Bilder, die im chinesischen Mahāyāna-Buddhismus ihre Entsprechungen haben. Der Buddha, die *buddhas*, *devas*, Dämonen, *arhats* und Engel werden in diesen Texten nicht nur häufig erwähnt und mit Namen genannt, die der buddho-daoistischen Terminologie entnommen sind, sondern auch in Beziehung zur christlichen Lehre gebracht. Und in der »nestorianischen Stele« wird Jesus-Logos als das *Dao* bezeichnet.²⁵ Dass man zu dieser Zeit des kulturellen und religiösen Pluralismus keine Bedenken hatte, die christliche Lehre in Begriffen zu verkündigen, die dem Buddhismus bzw. dem Daoismus entlehnt waren, ist hier besonders hervorzuheben.²⁶

»Jesus« wird in den »nestorianischen« Texten, ebenso wie »Christus« transkribiert: *Yishu* und *Mishihe* (Messias); gelegentlich findet sich die Bezeichnung »der Herr des Weltalls«. Die Dreieinigkeit wird als *sanyi* (drei-eins) bezeichnet. Das Kreuz wird im Jesus-Sūtra, entsprechend etwa Apg 5,30 u. a. (»Holz«), mit »Baumstamm« (*mu*), aber auch allgemein mit »Zehner (+)-Zeichen« (*shizi*) wiedergegeben. Noch um 1300 hießen die christlichen Klöster in China »Zehner-Zeichen-Klöster«.²⁷ Eine Inschrift aus dem Jahre 1281 berichtet, dass die »Nestorianer« das Kreuz in ihren Häusern aufstellten, in ihre Kirchen malten, an ihren Köpfen trugen und an ihre Brust hängten.²⁸ Im starken Kontrast zur Rolle des Kreuzes in der Tang-Zeit steht natürlich die Problematik des Kreuzes in der Jesuitenmission der Ming- und Qing-Zeit, die im Folgenden noch angesprochen wird.

25 Siehe hierzu u. a. Gerhard ROSENKRANZ, *Die älteste Christenheit in China in den Quellenzeugnissen der Nestorianer-Texte der Tang-Dynastie*, Berlin-Steglitz 1938; Paul PELLLOT, *L'inscription nestorienne de Si-ngan-fou*. Ed. with Supplements by Antonino FORTE, Kyoto/Paris 1996. 26 Hierauf weisen Gunner B. MIKKELSEN in seinem Beitrag »Quickly guide me to the peace of the Pure Land«: Christology and Buddhist Terminology in the Chinese Manichaean *Hymnscroll*, in: *CFJC* 1,

219-242, sowie Hans-Joachim KLIMKEIT, Jesus' Entry into Parinirvāna. Manichaean Identity in Buddhist Central Asia, in: ebd., 243-257, auch im Kontext des tangzeitlichen Manichäismus hin. Zur Entsprechung *logos* – *Dao* siehe den Beitrag von Joseph H. WONG OSBCam., Tao – Logos – Jesus. Lao Tzu, Philo, and John Compared, in: *CFJC* 1, 87-125.

27 Zu den »Zehner-Zeichen-Klöster« siehe u. a. Georg SCHURHAMMER SJ, Der »Tempel des Kreuzes«, in: *Asia Major* 5 (1928-1930) 247-255.

28 Die Rolle des Kreuzes in einem breiteren ideengeschichtlichen Kontext bespricht Hans-Joachim KLIMKEIT in seinem Beitrag: Das Kreuzessymbol in der zentralasiatischen Religionsbegegnung. Zum Verhältnis von Christologie und Buddhologie in der zentralasiatischen Kunst, in: *CFJC* 1, 259-283.

Insgesamt ist über die chinesischen Schriften der ostsyrischen Kirche zu sagen, dass sich die Verkünder darum bemüht haben, das Evangelium substantiell zu wahren, dieses aber in buddhistischen und daoistischen Modellen artikulierten, so dass Jesus, der Erlöser, zu einem volksreligiösen Buddha-Messias wurde. Symbolisch dargestellt wird diese frühe Synthese in den so genannten »nestorianischen Kreuzen« (ohne den Korpus), deren Basis eine Lotosblume ist: »Christ and the Buddha embracing each other«.²⁹ (Siehe *Abb. 1*). Im 19. Jh. wählte der protestantische Missionar Karl L. Reichelt (1877-1952) das Symbol des Kreuzes in der Lotusblume als ein Kennzeichen des von ihm gegründeten Zentrums für den Dialog des Christentums mit dem Buddhismus, Daofengshan (heute in Hongkong)³⁰ und erst am Ende des 19. und im 20. Jh. wird in den Übersetzungen der Hl. Schrift *logos* erneut als *Dao* wiedergegeben.³¹

Die ostsyrischen Christen haben sich – wie die frühen Christen – in der bildlichen Darstellung ihres Glaubens auf das Chiffre des Kreuzes und des Lotus beschränkt oder sich an die Metapher Jesu Christi als Messias und Licht gehalten. (Interessante und einander ergänzende Gesichter und Bilder Jesu aus der Tang-Zeit finden sich allerdings auch im chinesischen Manichäismus.³²) Das erste bekannte Gesicht Jesu in China von der Tang- bis zur Yuan-Zeit war also der »buddho-daoistische Messias« der ostsyrischen Kirchengemeinschaft, die vom 6. bis zum 9. Jh. in China eine Blütezeit erlebte. Aloysius Pieris nennt diesen Versuch »Inreligionisation« (im Unterschied zu Inkulturation).³³ Beim nestorianischen Experiment sehen wir, schreibt Pieris, »wie eine metakosmische Religion (das Christentum) eine neue asiatische Identität inmitten des Idioms und des Ethos einer anderen metakosmischen Religion entwickelt«. So war die christliche Soteriologie zum ersten Mal im Begriffsrahmen der buddhistischen bzw. daoistischen Weltsicht neuformuliert worden, indem das *Dao*- bzw. das Buddha/Avalokitesvara/Guanyin-Modell dazu verwendet wurde, eine »buddho-daoistische Christologie« zu entwickeln. Um die Originalität dieses Experiments würdigen zu können, meint Pieris, »muß man es auf dem Kontrasthintergrund des Synkretismus der Manichäer sehen, welche die Person Jesu in einem Dickicht von buddhistischen Bezeichnungen und Begriffen verschwinden ließen«.

Wenn die Zeit des »buddho-daoistischen Christus« nicht länger dauerte als etwa zwei Jahrhunderte, so war dies nicht irgendwelchen kirchlichen Interventionen zuzuschreiben, sondern dem im Jahre 845 vom chinesischen Kaiser verfügten Verbot aller »fremden Religionen«, zu denen sowohl der Buddhismus als auch das Christentum, der Manichäismus und Zoroastrismus (die »Feuerreligion«) gehörten. Daher haben wir nicht die Möglichkeit festzustellen, inwieweit der »buddho-daoistische Christus« der ostsyrischen Mönche/Gelehrten der Masse der Chinesen zugesagt hat.

Doch die zahlreichen Ausgrabungen überall in China, in der Mongolei, in Xinjiang bis an die südchinesische Küste in Quanzhou – auch in jüngster Zeit – zeugen von der Wirkung

29 So Michael von BRÜCK, *What Do I Expect Buddhists to Discover in Jesus? »Christ and the Buddha Embracing Each Other«*, in: Perry SCHMIDT-LEUKEL /Josef Thomas GÖTZ /Gerhard KÖBERLIN (Ed.), *Buddhist Perceptions of Jesus*. Papers of the Third Conference of the European Network of Buddhist-Christian-Studies (St. Ottilien 1999), St. Ottilien 2001, 158-175.

30 Siehe hierzu Ekman P. C. TAM, *The Cross and the Lotus: Karl Ludwig Reichelt's (1877-1952) Mission*

Theology and Methodology, in: *CFJC* 3a, 1039-1061.

31 Siehe dazu SUN Xiaoping, *Dao für logos ein evangeliumsgemäßes Äquivalent?* Die Inkulturationsproblematik des Christentums in China am Beispiel der Bibelübersetzung, Hamburg 1997.

32 Wie die Manichäischen Jesus-Hymnen (8.-9. Jh.), in: *CFJC* 1, 369-383, belegen.

33 PIERIS, *Hat Christus einen Platz in Asien?* (wie Anm. 20), 122.

34 Mit den Spuren Jesu in der Yuan-

Zeit beschäftigt sich Franz Xaver PEINTINGER, *In Nomine Domini*. Ein christlicher Grabstein in Yangzhou (1344), in: *CFJC* 1, 285-292. Zum Nestorianismus in der Yuan-Zeit siehe die Beiträge in MALEK (Hg.), *Jingjiao* (wie Anm. 24).

35 Siehe dazu u. a. XIE Bizhen, *Aleni's Contribution to the History of Christianity in China. The Nestorian Stele and Ancient Christian Tombs in Quanzhou, Fujian*, in: Tiziana LIPPIELLO /Roman MALEK (Ed.), *Scholar from the West*. Giulio Aleni S. J. (1582-1649)

dieser ersten sino-christlichen Synthese noch in der Yuan-Zeit (13./14. Jh.). So blieben diese »nestorianischen Kreuze« (nun oft ohne Lotus) die einzigen Gesichter und Bilder Jesu auch im China der mongolischen Yuan-Zeit (siehe *Abb. 2*).³⁴

Der ostsyrische und manichäische Ansatz, so sehr er von der Inkulturationskraft und -fähigkeit der christlichen Botschaft im chinesischen Kontext zeugte, geriet jedoch nach dem Fall der Yuan-Dynastie (1367) in Vergessenheit und war zunächst nicht einmal den Jesuiten bekannt, die am Ende des 16. Jahrhunderts nach China kamen. Erst allmählich schöpften auch sie, wie ihre Schriften über den »Nestorianismus« zeigen,³⁵ neue Ideen aus der damals entdeckten (1625) und von ihnen der westlichen Welt zugänglich gemachten »Nestorianerstele«, wie übrigens auch aus der Begegnung mit den Juden in Kaifeng.³⁶

2.2 Die Ming-Zeit

Der zweite »christologische Durchbruch« in China bahnte sich mit der Ankunft der Jesuiten Michele Ruggieri und Matteo Ricci an (1582/1583). Ruggieri (1543-1607) war ein Verfechter der Annäherung an die chinesische buddho-daoistische Volksreligiosität.³⁷ In diesem Geiste schrieb er u. a. zwölf Jesus-Gedichte.³⁸ Ricci (1552-1610) lehnte dagegen den Daoismus und den Buddhismus als unvereinbar mit dem Christentum ab und baute auf die »kosmische Religiosität« des Konfuzianismus.³⁹ So wählte er mehr den Weg der Inkulturation als den Weg der »Inreligionisation«, wie es Pieris formuliert. Grundlegend war hier seine Schrift (ein »Katechismus«) *Tianzhu shiyi* (Die wahre Bedeutung des Himmelsherrn). In diesem Katechismus wird der Name Jesu nur einmal genannt. Den Titel »Christus« nennt Ricci überhaupt nicht. Ricci spricht vom *Tianzhu*, dem »Herrn des Himmels«, den er als Gott und den Sohn Gottes, den Herrn, versteht. Es fehlt in Riccis Schriften der Aspekt der Passion und seine Argumentation klingt sehr »konfuzianisch«: Ein Weiser ist geboren; ein Heiliger, der den Menschen das *Dao*, d. h. den ethisch richtigen Weg, verkündete, um die gestörte Harmonie in der Welt wieder in Ordnung zu bringen. Unter Nr. 580 heißt es dort lediglich: »Der Himmelsherr handelte deshalb mit großer Liebe, stieg selbst vom Himmel ab, um sie (die Welt) zu retten und alles zu erfahren (wie ein Mensch erfährt). Vor 1601 Jahren ..., im zweiten Jahre, nachdem der Kaiser Ai aus der Han-Dynastie den Regierungstitel Yuanshou angenommen hatte, am dritten Tag nach der Wintersonnenwende, erwählte er eine keusche Frau, die nie Geschlechtsverkehr gehabt hatte, zu seiner Mutter, inkarnierte sich in ihr und wurde geboren. Sein Name war Jesus, was bedeutet ›derjenige, der die Welt rettet‹. Er verkündete seine eigene Lehre und lehrte 33 Jahre im Westen. Dann stieg er wieder in den Himmel auf.«

Ricci hat den Hang der Chinesen zur Ethik in seinen Blick genommen, so dass der menschgewordene Gott nur als ein Weiser und Heiliger vorgestellt und seine Erlösungstat

and the Dialogue between Christianity and China, Sankt Augustin/Nettetal 1997, 403-416.

36 Ausschlaggebend war hier die Begegnung Matteo Riccis mit dem Kaifenger Juden Ai Tian, beschrieben in Pasquale M. D'ELIA SJ (Ed.), *Fonti Ricciane. Storia dell'introduzione del cristianesimo in Cina*, 3 vols., Roma 1942-1949. Siehe dazu auch Jonathan SPENCE, *The Memory Palace of Matteo Ricci*, Harmondsworth 1984 und die Aufsätze in Roman MALEK (Ed.), *From Kaifeng ...*

to Shanghai. Jews in China, Sankt Augustin/Nettetal 2000.

37 Siehe dazu Johannes BECKMANN, Die katholischen Missionare und der Taoismus vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart, in: *NZM* 26 (1970) 1-17. Beckmann schreibt, nachdem er die Entwicklung der Daoismus-Studien skizziert und die Verbindungen zur christlichen Theologie aufgezeigt hat (S. 17): »Es ist ein weiter Weg, der von der radikalen Ablehnung des Taoismus durch Matteo Ricci und seine Nachfolger zur positiven Bejahung der

tiefsten Werte eines Laotse und seiner Lehre geführt hat - ein Weg, der es verdient, noch weiterhin erhellet zu werden. Vielleicht wird man dann erkennen, daß Ricci mit seiner Anpassung an den Konfuzianismus doch nicht den richtigen Weg ging, der eher von seinem Vorläufer, Michele Ruggieri, geahnt und erspürt worden war«.

38 On the Birthday of God, in: *CFJC* 2, 750f.

39 Siehe dazu u. a. Iso KERN, Matteo Riccis Verhältnis zum Buddhismus, in: *Monumenta Serica* 1984-1985, 65-126.

als tugendhaftes Beispiel erklärt wurde. Ricci scheint also sehr vorsichtig gewesen zu sein mit einer direkten Verkündigung des Erlösungswirkens und des Todes Jesu am Kreuz und seiner Auferstehung. Ricci war sich dieser Schwierigkeiten sehr bewusst. Daher hält Ricci zum Schluss seines Katechismus die Chinesen dazu an, bei den anderen Patres die »wahre Lehre« zu suchen, weil sie in anderen Büchern vollständiger dargeboten werde. Angesichts der Verständnislosigkeit der Chinesen für die Kreuzigung des Erlösers hat er aber – wie die frühe Kirche – bei der Erklärung der Passion die Arkandisziplin gelten lassen. Die Mendikanten sprachen in ihren Briefen und Berichten allerdings davon, dass er im Interesse seiner Missionsstrategie die christliche Erlösungslehre nicht vollständig verkündet habe.⁴⁰ Doch Ricci hatte eigene Gründe für seine vorsichtige Haltung. Eine Begebenheit, die er in seinen Aufzeichnungen festgehalten hat, gibt hierzu Auskunft: »Das, was bei allen höchste Verwunderung erregte und den Unsrigen größte Schwierigkeit bereitete, war ein unter unsern Sachen aufgefundenes sehr schönes Kruzifix. Es war aus Holz geschnitzt, blutfarben bemalt, so dass es lebendig erschien. Da begann der grausame Eunuch zu schreien und zu rufen: ›Das ist der Fetsch, den ihr gemacht habt, um unsern König zu töten.‹ [...] P. Matteo wollte einerseits nicht sagen, daß das unser Gott sei, da es ihm schwierig erschien, dieses hohe Mysterium unter diesem unwissenden Volke und zu dieser Zeit zu erklären, besonders, wenn er bedachte, daß dem Eunuchen alles, was er sagte, als Entschuldigung vor dem Bösen, das er getan hatte, vorkommen würde. [...] Darum begann er langsam dem Militärsachverständigen [dem Begleiter des Eunuchen] und den anderen zu erklären, daß sie nicht verstehen könnten, was dieses sei. Es sei ein großer Heiliger unseres Landes, der für uns jene Qualen am Kreuze leiden wollte. Darum malten und bildeten wir ihn auf diese Weise, um ihn immer vor Augen zu haben und ihm zu danken für solche Wohltat. [...] Der Eunuch wollte sich mit nichts beruhigen. Er verurteilte dieses Faktum und sagte, daß jene Männer verdient hätten, gezüchtigt zu werden. Das, woraufhin er von seinem bösen Verdachte [des Kaisermordes] abließ, war die Tatsache, daß er andere Kruzifixe sah, die in den Kästen waren, die von jenen entdeckt wurden, welche die Kästen durchsuchten und zwar sowohl geschnitzte wie gemalte (Kruzifixe). Es kam ihnen doch vor, daß diese nicht alle Fetische sein konnten. [...] Was den Patres besonderen Schmerz machte, war, daß zwei Reliquiare voller Reliquien, eines in einem Kreuze von schönem Elfenbein und das andere nach Art eines Buches, sowie der Kelch aus Silber für die Feier der hl. Messe weggenommen wurden, um (alles) dem König zu geben.«⁴¹

Der Jesuitenhistoriker George Dunne (1905-1998) sagt, dass die schwerste Beschuldigung gegen die Jesuiten zweifellos die war, dass die Jesuiten die Lehre von der Kreuzigung Christi verschwiegen hätten. Diese Beschuldigung würde von so vielen geglaubt, dass sie schließlich zu einem historischen Gemeinplatz wurde (das Problem der »Predigt des

⁴⁰ Siehe dazu den Beitrag von Miguel Ángel SAN ROMÁN OP, *Jesus Proclaimed in the Early Dominican Mission in China*, in: *CFJC* 2, 583-597 und Benno M. BIERMANN OP, *Die Predigt des Kreuzes*, in: ebd., 799-805.

⁴¹ Zit. nach Johannes BETTRAY SVD, *Die Akkommodationsmethode des P. Matteo Ricci S.I. in China*, Roma 1955, 372f.

⁴² Georg DUNNE, *Generation of Giants. The Story of the Jesuits in the Last Decades of the Ming Dynasty*, Notre Dame, Ind. 1962. Deutsch: *Das*

große Exempel. Die Chinamission der Jesuiten, Stuttgart 1965, 339f. Das entsprechende Fragment ist abgedruckt in: *CFJC* 2, 806-810. – NB: In der christlichen Ikonographie des Westens gibt es den realistischen Passions-*Crucifixus* erst nach dem 12. Jh. Siehe dazu Friedhelm MENNEKES/Johannes RÖHRIG (Hg.), *Crucifixus*. Das Kreuz in der Kunst unserer Zeit, Freiburg i.Br. 1994.

⁴³ Blaise PASCAL, *Briefe gegen die Jesuiten (Lettres provinciales)*, Jena 1907, 57f. Das entsprechende Fragment ist abgedruckt in: *CFJC* 2, 797f.

⁴⁴ Hierzu gibt es zahlreiche Beispiele, die in den folgenden Beiträgen besprochen werden: Gauvin Alexander BAILEY, *The Image of Jesus in Chinese Art during the Time of the Jesuit Mission (16th-18th c.)*, in: *CFJC* 2, 396-415; Carmen GUARINO, *Images of Jesus in Matteo Ricci's Pictures for Chengshi moyuan*, in: ebd., 417-436; Gianni CRIVELLER PIME, *Christ introduced to Late Ming China by Giulio Aleni S.J. (1582-1649)*, in: ebd., 437-460.

Kreuzes«).⁴² So machte auch der französische Denker Blaise Pascal (1623-1662) über die »Verschweigung des Kreuzes« in der China-Mission der Jesuiten eine gewichtige Feststellung:⁴³ »Und sie [die Jesuiten] erfüllen so gut, was man von ihnen fordert, daß sie in den Ländern, wo ein gekreuzigter Gott eine Torheit ist, das Ärgernis des Kreuzes beiseite schaffen und nur den erhöhten, nicht aber den leidenden Christus predigen. So in Indien und in China, wo sie den Christen die Abgötterei erlaubten, dadurch, daß sie sie belehrten, in ihre Kleider ein Bild Jesu Christi zu verstecken, dem sie im Geiste die Anbetung weihen sollten, die sie öffentlich dem Götzen Cachimchoan und ihrem Keumfucum zollten, und wie auch die Denkschrift in spanischer Sprache beweist, die die Franziskaner der Philippinen dem König Philipp IV. überreichten, und die Thomas Hurtado in seinem Buche Das Märtyrertum des Glaubens, S. 427, anführt. So war die Kongregation der Kardinäle *de propaganda fide* gezwungen, den Jesuiten bei Exkommunikationsstrafe zu verbieten, unter irgend einem Vorwande die Götzenanbetung zu gestatten und das Mysterium des Kreuzes denen vorzuenthalten, die sie in der Religion unterweisen sollten. Sie befahlen ihnen ausdrücklich, niemand, der nicht darin eingeweiht wäre, zu taufen, und ferner, das Kreuz in den Kirchen anzubringen, wie ausführlich dargelegt ist in dem Erlaß dieser Kongregation, der am 9. Juli 1646 bekannt gegeben wurde und vom Kardinal Capponi unterzeichnet ist.«

Wahrscheinlich um solchen Vorwürfen entgegenzuwirken werden in den zeitgenössischen westlichen Werken sowohl Matteo Ricci (siehe *Abb. 3*) wie auch andere Missionare und Konvertiten überdeutlich mit Kreuz dargestellt. Schon frühere Forschungen haben gezeigt, dass die Jesuiten extensiv über das Leben Jesu (inklusive Passion und Kreuzestod) geschrieben haben; meistens handelte es sich dabei um Übertragungen der Evangelien, Passionsberichte, Jesus-Litaneien. Sie bemühten sich auch, Jesus Christus durch künstlerische Werke darzustellen.⁴⁴ Von besonderem Interesse sind dabei die illustrierten Werke von Giulio Aleni (1582-1649; siehe *Abb. 4*) und Johann Adam Schall von Bell (1592-1666).⁴⁵ Der Franziskaner Antonio a Santa Maria Caballero (1602-1669) bestätigt darüber hinaus, dass sich in der Pekinger Jesuitenkirche ein Bild des Gekreuzigten befand, das von Pater Schall jeweils am Karfreitag erklärt wurde, und dass die Jesuiten die Passionsfrömmigkeit pflegten, die sich bis ins 20. Jh. erhalten hat (siehe *Abb. 5*).

Die Frage der »Predigt des Kreuzes« in der alten Chinamission müsste anhand der Quellen in Zukunft noch eingehender untersucht und dargestellt werden. Ein Blick in die neuere chinesische Literatur und Kunst belegt nachdrücklich, dass die Problematik des Kreuzes auch für die heutigen chinesischen Schriftsteller und Künstler aktueller denn je bleibt, dass dort um die gegenwärtig möglichen Deutungen Jesu und des Kreuzes gerungen wird (siehe *Abb. 6*).⁴⁶ Das Kreuz, sagt Choan-seng Song, »ist das Sinnbild, daß die Erinnerung der Welt

45 Zu Alenis Darstellung des Lebens Jesu (u. a. *Tianzhu jiangsheng chuxiang jingjie*) siehe Paul RHEIN-BAY SAC, *Nadal's Religious Iconography Reinterpreted by Aleni for China*, in: LIPPIELLO / MALEK, *Scholar from the West* (wie Anm. 35), 323-334. Zu Schalls Darstellung des Lebens Jesu (*Jincheng shuxiang* [Bilder, die dem Kaiser präsentiert wurden, 1640]) siehe SUN Yuming, *Cultural Translatability and the Presentation of Christ as Portrayed in Visual Images from Ricci to Aleni*, in: *CFJC* 2, 461-498; Nicolas STANDAERT,

Chinese Prints and their European Prototypes: Schall's *Jincheng shuxiang*, in: *Print Quarterly* 23 (2006) 3, 231-253 (mit 21 Abb.); DERS., *An Illustrated Life of Christ Presented to the Chinese Emperor. The History of Jincheng shuxiang* (1640), Sankt Augustin/Nettetal 2007.

46 Siehe dazu u. a. WANG Xuefu, *Zhongguo wenxuezhong de Yesu xingxiang*, in: *Jinling shenxue zhi* 22-23 (1995), 1-2, 59-65; Barbara HOSTER, *Jesus, Konfuzius und John Lennon. Jesus in der chinesischen Literatur des 20. Jahrhunderts*, in: *Verbum svd* 44 (2003) 4, 407-426 und *DIES.*, »Rereading the Bible«. *Jesus in Chinese Poems of the Late 20th Century*, in: *CFJC* 3b, 1377-1392. Siehe auch exemplarisch die Texte von WANG Meng, HAN Bide, WANG Weifan, Choan-seng SONG in: *CFJC* 3 (Anthology IV).

daran wachhält, daß Gott dort am nachdrücklichsten wirkt, wo seine Schwäche am augenfälligsten zu sein scheint, daß Gott dort in seiner ganzen Macht sichtbar wird, wo er den Eindruck größter Hilflosigkeit erweckt.«⁴⁷

Im Kontext der alten Jesuitenmission in China muss natürlich noch auf die figuristischen Versuche hingewiesen werden, den Erlöser Jesus Christus in den Gestalten der Mythologie und im chinesischen Altertum zu finden.⁴⁸

Die Versuche der Missionare, Jesus Christus zu verkünden und die »Gestalt seines Angesichts« darzustellen, riefen bei den Chinesen der späten Ming- und dem Anfang der Qing-Zeit unterschiedliche Reaktionen hervor. Seit dem 17. Jh. wurden in China große Mengen von antichristlichen Traktaten, Pamphleten und Anthologien konfuzianischer und buddhistischer Apologeten und Kritiker veröffentlicht. Die chinesische Kritik an Jesus Christus und am Christentum ähnelte in vielen Punkten der frühen konfuzianischen Kritik an Buddha und dem Buddhismus.⁴⁹ Diese Schriften veranschaulichen nicht nur den Konflikt zwischen dem Christentum und der chinesischen Kultur, sondern bieten auch Quellenmaterial für das chinesische, nicht-christliche und nicht-kirchliche Jesus-Verständnis. Einige dieser schriftlich fixierten Reaktionen wurden von Jacques Gernet übersetzt und kommentiert, andere warten noch auf eine Übersetzung und Auswertung.⁵⁰

Andererseits hat die chinesische Kritik apologetisches Schrifttum der Jesuiten und der Konvertiten hervorgebracht und gab Anlass zu mehr theologischer Präzision aber auch zum Dialog mit der chinesischen Kultur, wie dies beispielsweise aus den Schriften von Ludovico Buglio, insbesondere seinem *Budeyi bian* (1665), das gegen den Kritiker Yang Guangxian (1597-1669) geschrieben wurde, erkennbar ist.⁵¹ Innerhalb der apologetischen Schriften sind die Werke der Konvertiten besonders wichtig, da sie aus dem einheimischen Kontext gewachsene Versuche einer »sino-christlichen Christologie« darstellen.⁵²

Interessant ist des weiteren, dass inmitten der konfuzianischen und buddhistischen Kritik an Jesus und dem Christentum, um das Jahr 1701, in einem volksreligiösen, buddho-daoistischen Werk *Shenxian gangjian* (Spiegel der Unsterblichen) bzw. *Lidai shenxian tongjian* (Spiegel der Unsterblichen in der Geschichte) eine »Geschichte Jesu« mit einem Jesus-Bild erscheint.⁵³ (Siehe Abb. 7).

2.3 Die Qing-Zeit

In der Zeit nach den Opiumkriegen 1840-1842 und im Zusammenhang mit bzw. nach dem Taiping-Aufstand (1851-1864) entstehen in China die »modernen« Gesichter und Bilder Jesu, nun nicht nur unter dem Einfluss der römisch-katholischen Tradition, sondern auch aufgrund der Verkündigung der protestantischen Missionare.⁵⁴

47 Choan-Seng SONG, *Die Theologie des Dritten Auges*. Asiatische Spiritualität und christliche Theologie, Göttingen 1989.

48 Worüber Claudia von COLLANI, *Jesus of the Figurists*, in: *CFJC* 2, 553-582, ausführlich berichtet.

49 Siehe dazu u. a. Iso KERN, *Buddhist Perception of Jesus and Christianity in the Early Buddhist-Christian Controversies during the 17th Century*, in: SCHMIDT-LEUKEL/GÖTZ/KÖBERLIN, *Buddhist Perceptions of Jesus* (wie Anm. 29), 32-41.

50 Zahlreiche Fragmente findet man auch bei Li Wenchao, *Die christliche China-Mission im 17. Jahrhundert*. Verständnis, Unverständnis, Mißverständnis, Stuttgart 2000.

51 Siehe *CFJC* 2, 773-790 (Anthology II).

52 Wie die Beiträge von Dominic SACHSENMAIER (*The Jesus of Zhu Zongyuan [1616-1660]. A Complex Pattern of Inculturation*, in: *CFJC* 2, 539-552), Whalen LAI (*Jesus in the Shengshui jiyuan of the Early Yang Tingyuan*, in: ebd., 517-537) und Paul RULE (*The Jesus of the »Confucian*

Christians« of the Seventeenth Century, in: ebd., 499-516) über die chinesischen Konvertiten belegen. Es würde sich sicherlich lohnen, diese und andere Stimmen der Konvertiten der alten Chinamission im Hinblick auf Jesus Christus intensiver zu befragen.

53 Siehe dazu die Beiträge in: *CFJC* 2, 811-831.

54 Die Verkündigung Jesu im China dieser Zeit wird in: *CFJC* 2 insbesondere von Ralph R. COVELL (*Jesus in Protestant Writings in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries, 1707-722*) und Jessie G. LUTZ (*The*

Um das Jahr 1850 hat sich beispielsweise ein einheimisches Jesusbild herausgebildet, diesmal nicht kritisch, auch nicht kirchlich, sondern ein synkretistisches chinesisches Gesicht Jesu als dem »Älteren Bruder« von Hong Xiuquan (1814-1864), dem Anführer des Taiping-Aufstandes. Der »Jüngere Bruder Jesu«, der neue Messias Chinas und der Welt, Hong also, war Chinese! Unter dem »Himmlischen Vater, dem alleinigen Gott« entstand eine neue Trinität der Gottessöhne: Hong Xiuquan und Yang Xiuqing (Hauptbefehlshaber der Taiping-Streitkräfte) mit Jesus Christus (der als Feuer und Licht verstanden wurde).⁵⁵

Die Kritik am Christentum sowie an der Person und der Lehre Jesu wurde im 19. Jh. fortgesetzt (siehe *Abb. 8*); auch die Themen und Argumente blieben ähnlich wie zu der Zeit der Jesuitenmission. Viele Chinesen hegten Zweifel angesichts der Berichte des Evangeliums über Jesu Tod und Auferstehung, wie z. B. Wei Yuan (1794-1856), Historiker und Geograph, Verfasser von *Haiguo tuzhi* (Illustriertes Magazin der Länder am Meer, 1844), wo er u. a. Yu Zhengxies (1775-1840) kritischen Essay *Tianzhujiao lun* (Über den Katholizismus) zitiert, in dem der Verfasser fragt, wie die Anhänger Jesu das Kreuz verehren können, wenn doch Jesus auf brutalste Weise auf diesem Instrument des Todes gekreuzigt wurde und starb.⁵⁶ Andere Autoren akzeptierten die historische Tatsache, dass Jesus gekreuzigt wurde, werteten dies allerdings als Beweis dafür, dass er ein von den römischen Autoritäten verurteilter Krimineller gewesen sei. Wie die Menschen, die Jesus am Kreuz verspottet hatten, konnten die Chinesen nicht glauben, dass der ans Kreuz geschlagene Mann der Erlöser der Menschheit ist – bedauert man in der missionarisch-apologetischen Literatur der Zeit.

Die Spuren Jesu im Schrifttum des 19. Jh. sind zahlreich: man findet Vergleiche, Anerkennung und Kritik. Tan Sitong (1865-1898) verglich beispielsweise in seinem berühmten Werk *Renxue* (Die Lehre von der Humanität) Konfuzius und Jesus und stellte Jesus als einen Mann der Reformen dar.⁵⁷ Aussagen über Jesus findet man aber auch bei dem Reformler Kang Youwei (1858-1927) – der Konfuzius und Jesus verglich und nach Jesu Beispiel eine »konfuzianische Kirche« gründen wollte, und bei Liang Qichao (1873-1928) – der Mozi und seine allumfassende Liebe (*jian'ai*) mit der Nächstenliebe Jesu verglich.

Obwohl die nichtchristlichen Chinesen im Allgemeinen wenig vom Leben des historischen Jesus beeindruckt waren, hatten sie oft eine ganz andere Meinung von seiner Lehre. Die Erwähnungen Jesu als Lehrer der Menschen im Westen, vergleichbar mit Konfuzius, Mengzi und Mozi als den bedeutenden Lehrern Chinas, sind unzählig. Man gibt sogar zu, dass einige Elemente der Lehre Jesu von den Chinesen übernommen werden sollten. Einige der Gebildeten hatten den Eindruck, dass die »Lehre vom Herrn des Himmels« (*Tianzhujiao*) nicht so radikal anders war wie viele der chinesischen Lehren. Und die Konvertiten predigten eine Art Synthese von Konfuzianismus und Christentum bzw. (seltener) von Buddhismus und Christentum. In diesem Geiste begann sich die Rezeption der Lehre Jesu in China zu wandeln.

Jesus of the Early Chinese Protestant Evangelists, 725-742) besprochen. Konkrete und spezifische Beispiele zeigen Margo S. GEWURTZ, *The »Jesus Sect« and »Jesus Opium«*. Creating a Christian Community in Rural North Honan, 1890-1912, in: *CFJC* 2, 685-705, und Giovanni STARY, *Jesus Introduced to the Manchus*, in: *CFJC* 2, 599-611, auf. ⁵⁵ Zum Taiping-Aufstand im Allgemeinen siehe u. a. Franz MICHAEL, *Taiping Rebellion. History and Documents*, 3 Bde., Seattle 1971; Jonathan D. SPENCE, *God's Chinese*

Son. The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan, London 1996. Zwei Beiträge in: *CFJC* 2 beschäftigen sich in unterschiedlichen Perspektiven mit diesem Thema: P. Richard BOHR (Jesus, Christianity, and Rebellion in China. The Evangelical Roots of the Taiping Heavenly Kingdom, 613-661) und Lauren F. PFISTER (Reconsidering Three Faces of the »Revived One« from Mid-19th Century China, 663-683). Die Taiping-Texte über Jesus finden sich in: *CFJC* 2, 832-840.

⁵⁶ Siehe dazu Paul A. COHEN, *China and Christianity. The Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism 1860-1870*, Nachdruck Taipei 1972, 38 u. a.

⁵⁷ TAN Sitong, *An Exposition of Benevolence. The Jen-hsue of T'an Ssu-t'ung*. Transl. by CHAN Sin-wai, Hong Kong 1984. Siehe dazu auch LEE Shiu Keung, *The Cross and The Lotus*, Hong Kong 1971, 104-106.

Anzumerken ist hier noch, dass das Ende des 19. und der Anfang des 20. Jahrhunderts noch weitere interessante Gesichter und Bilder Jesu hervorbrachten, nämlich die, die aus der Konfrontation des (insbesondere protestantischen) Christentums mit dem Islam entstanden sind.⁵⁸

2.4 Das 20. Jahrhundert

Zahlreich sind die Gesichter und Bilder Jesu, die am Anfang des 20. Jahrhunderts, insbesondere im Umfeld der 4.-Mai-Bewegung 1919 und der antichristlichen Bewegung der 1920er Jahre entstanden sind. Sie sind zudem auch literarisch von einiger Relevanz.⁵⁹ Es handelt sich dabei um Versuche einer radikalen Aneignung Jesu, in denen er u. a. als der vollkommene, heilige Mensch (*shengren*) und der edle Mensch (*junzi*), der die Tugend in einer ganz hervorragenden Weise praktiziert hat, angesehen wird.⁶⁰ Allen diesen Versuchen ist ein Jesus-Verständnis gemeinsam, das (ähnlich wie bei Matteo Ricci) sehr stark ethische Züge trägt.

In den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts entstand wahrscheinlich die meiste von Chinesen geschriebene nichtkirchliche Literatur über Jesus mit vielen positiven und auch sehr negativen Stimmen.⁶¹ Repräsentativ für dieses nichtkirchliche Jesus-Verständnis der damaligen Zeit ist die Aussage Chen Duxius (1879-1949), die Personifikation der »Neuen Kultur« und der spätere Mitbegründer der KP Chinas, der 1920 in seinem Artikel »Jidujiao yu Zhongguoren« (Christentum und die Chinesen) die Leser der Zeitschrift *Xin qingnian* (Neue Jugend) dazu aufforderte, die Lehre Jesu ernsthaft zu studieren und seinen Geist der Nächstenliebe voll aufzunehmen.⁶² Auch der Bruder des berühmten Schriftstellers Lu Xun, Zhou Zuoren (1885-1967), sagte: »Ich bin kein Christ, aber ich verehere Jesus Christus als Mensch«. Und die Schriftstellerin Lu Yin (1898-1943) schreibt: »Natürlich verdienen die großartige Persönlichkeit Jesu und sein Geist der Nächstenliebe unsere Verehrung. Es kann deshalb nicht falsch sein, wenn ich ihn mir zum Vorbild für mein Leben nehme«. Doch wie schon Chen Duxiu und die Gelehrten zur Zeit der Jesuitenmission ignorierten die Intellektuellen des 20. Jh. einige Glaubensinhalte wie Jesu jungfräuliche Geburt, seine Wunder, seinen Erlösungstod und seine Auferstehung. Sie betonten hingegen die Nächstenliebe, Menschlichkeit und seine integrale Persönlichkeit (*reng*). Diese Einstellung wirkte sich auch auf einige Konvertiten aus, wie u. a. das Beispiel Wu Leichuans (1869-1944) zeigt.⁶³ Die Auferstehung Jesu wurde von den rationalen Konfuzianern als ganz unvorstellbar beur-

58 Diese Gesichter und Bilder sind eingehend in den Beiträgen von Donald Daniel LESLIE und YANG Daye (Jesus the Prophet in Chinese Islam, 847-867) sowie von Françoise AUBIN (Jesus in the Confrontation between Islam and Christianity Transposed into China, 869-887), in: *CFJC* 3a, vorgestellt worden. Zu dieser Problematik im Allgemeinen siehe auch Françoise AUBIN, *L'Apostolat protestant en milieu musulman chinois*, in: *Actes du IVe Colloque International de Sinologie de Chantilly*, 1983, Taipei 1991, 12-74.

59 Wie die Beiträge in: *CFJC* 3a von Francis K. H. SO (The Subverted Image of Christ in the May Fourth Era, 889-912), Lewis S. ROBINSON

(Medicines for the Soul? Christ-like Sacrifice and Filial Piety in Lu Xun's Yao and Mo Yan's *Lingyao*, 913-934), LIANG Gong (The Image of Jesus in *The Death of Jesus* by Mao Dun, 935-942) und Anna BUJATTI (Lu Xun, Xu Zhimo, Ai Qing and Mao Dun: The Human Face of Jesus Christ, 943-957) zeigen.

60 Siehe dazu Winfried GLÜER, Jesus in the Theology of T. C. Chao (1888-1979), in: *CFJC* 3a, 1063-1082, und Roman MALEK, Der Sozialreformer Jesus. Das Leben Jesu nach Wu Leichuan (1869-1944), in: ebd., 959-1037.

61 Entsprechende Textfragmente hierzu finden sich *CFJC* 3a (Anthology III).

62 Abgedruckt in: *CFJC* 3a, 208-1214.

63 Siehe Roman MALEK, *Verschmelzung der Horizonte: Mozi und Jesus*. Zur Hermeneutik der chinesisch-christlichen Begegnung nach Wu Leichuan (1869-1944), Leiden 2004.

64 In What Form Shall We Give the Bible to the Chinese, in: *CR* 21 (1890) 454.

65 Ausgewählte Beispiele aus dieser Veröffentlichung sind in: *CFJC* 3a (Anthology III) abgedruckt.

66 Siehe Winfried GLÜER, *Christliche Theologie in China: T. C. Chao, 1918-1956*, Gütersloh 1979, mit einer vollständigen Bibliographie der Schriften Zhao Zichens (278-293); darunter finden sich zahlreiche Beiträge zu Jesus.

teilt; sie hielten (wie seinerzeit der Theologe Hermann Samuel Reimarus [1694-1768]) daran fest, dass der Körper Jesu von seinen Jüngern gestohlen worden war. Nachdem die Jünger dies heimlich getan hätten, hatten sie das Gerücht verbreitet, dass Jesus am dritten Tage auferstanden war. Die buddhistisch orientierten Gelehrten dagegen, die eine andere religiöse Perspektive hatten, konnten die Auferstehungsgeschichte mit ihrer eigenen Begrifflichkeit fassen und umformen; daher die Klage eines Missionars: »Ganz gleich welche Worte man verwendet, um die Auferstehung auszudrücken. Die Uneingeweihten werden sie so verstehen, als sei die Seelenwanderung gemeint.«⁶⁴

In der protestantischen Kirche entstanden in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts Ansätze einer genuin chinesischen Theologie mit zahlreichen interessanten und neuen Facetten des Jesus-Verständnisses, die sich in der Artikelreihe der Zeitschrift *Chinese Recorder* (CR) unter dem Titel *Jesus As I Know Him* niederschlagen (veröffentlicht in Buchform in Shanghai auf Chinesisch [1929] und Englisch [1930]).⁶⁵ Darin finden sich u. a. Beiträge von bekannten Konvertiten der Zeit, wie Wu Yaozong (Y. T. Wu), Wu Leichuan, N. Z. Zia, Peter S. Kuan, Wang Shih Tsing, K. S. Wang. Der Theologe Zhao Zichen (T. C. Chao, 1888-1979) entwarf eine Christologie, in der Jesu Menschheit und seine vollkommene Persönlichkeit (*rengé*) hervorgehoben werden, ganz im konfuzianischen Geiste. Jesus wird hier stärker als bei den Jesuiten im 17. und 18. Jh. zum »Gefangenen des Konfuzius«.⁶⁶ Ein anderes Bild Jesu skizzierte der protestantische Theologe Wu Yaozong (1893-1979), der ihn im Kontext der damals auch in China populären *Social Gospel*-Bewegung versteht:

»Jesus Christ is the unique revealer of that powerful force which we have called God. In Him, we see truth and love incarnated and personalized. Jesus is a historic person; like other historic persons, He died. But He is not dead, for, even now, wherever we come into contact with Him through literature or through other personalities, we are able to experience His presence vividly.«⁶⁷

Gleichfalls in den 30er Jahren des 20. Jhs. versuchte die katholische Kirche das Gesicht Jesu zu sinisieren. In Beijing entstanden die Bilder der *Ars Sacra Pekinensis* (siehe Abb. 9),⁶⁸ in Shanghai die Bilder der St. Lukas Malschule von Tou-se-we (Tushanwan), und in Nordchina die Werke der Scheut-Missionare Leo van Dijk (1878-1951) und Edmond van Genechten (1903-1974; siehe Abb. 10)⁶⁹ mit zahlreichen (nicht unumstrittenen) Bildern Jesu im »chinesischen« Stil. Zu erwähnen sind für diese Zeit auch die zahlreichen illustrierten Katechismen, die teils ein »westliches«, teils ein »sinisiertes« Jesus-Bild vermittelten.⁷⁰

67 Wu Yaozong, *Christianity and China's Reconstruction*, in: *CR* 57 (1936) 4, 209. Zum Jesus-Verständnis Wu Yaozongs siehe seinen Beitrag *My Conception of the Universe and of Life since I Knew Jesus*, in: *CFJC* 3a, 1236-1241.

68 Zur *Ars Sacra Pekinensis* siehe Fritz BORNEMANN SVD, *Ars Sacra Pekinensis*. Die chinesisch-christliche Malerei an der Katholischen Universität (Fu jen) in Peking, St. Gabriel, Mödling b. Wien 1950; Horst RZEPKOWSKI, *Ars Sacra Pekinensis*. Geschichte und Diskussion eines Versuchs, in: Theo SUNDERMEIER (Hg.), *Den Fremden wahrnehmen*. Bausteine für eine Xenologie, Gütersloh 1992, 119-162, u. a.; DERS.,

Anmerkungen zur christlichen Kunst in Asien, in: *Menschen gleich*. Die Suche nach dem Christusbild, Trier 1996, 45-51.

69 Siehe Lorry SWERTS, *Mon Van Genechten*. Vlaming & Chinees kunstenaar, Geel 1994; DIES./Koen De RIDDER, *Mon van Genechten (1903-1974)*. Flemish Missionary and Chinese Painter. Inculturation of Christian Art in China, Leuven 2002.

70 Kritische Auswertung von katechetischen Bildern siehe Xaver BÜRKLER, *Katechismus-Illustrationen in China*. Christliche Stimmen zur chinesisch-christlichen Kunst, in: *NZM* 8 (1952) 294-301. *CFJC* 3a weist noch auf weitere spezifische Gesichter und Bilder Jesu hin, die

sich in der ersten Hälfte des 20. Jhs. herausgebildet haben: Ekman P. C. TAM bespricht in seinem Beitrag (*The Cross and the Lotus*) das Jesus-Verständnis Karl L. Reichelts in seiner »Mission unter den Buddhisten« und in dem bis heute existierenden Zentrum Daofengshan in Hongkong; Poling J. SUN stellt »Jesus in the Writings of Wang Mingdao« vor (1137-1148), und Anthony S. K. LAM »The Images of Jesus in *Kung Kao Po* 1928-1930«, der katholischen Diözesanzzeitung von Hongkong (1149-1188).

Mit dem Sieg der Kommunisten und der so genannten »Befreiung« von 1949 kamen neue Ansätze zum Jesus-Verständnis hinzu. »Die Verwirklichung des Kommunismus ist die Erfüllung der Hoffnungen Jesu«, hieß es in einem Zirkular der KP Chinas.⁷¹ Der Schriftsteller Guo Moruo, damals Vize-Premier, schrieb in einem Hymnus zum 70. Geburtstag Stalins (16. Dezember 1949): »Der Erlöser der alten Zeit, Jesus, starb einmal und soll einmal wieder erstanden sein [...] Jesu Tod war wirklich, aber seine Auferstehung erfunden.«⁷² Jesus, der illegitime Sohn eines Zimmermanns und seiner Braut, der sich gegen das jüdische Religionssystem auflehnte, sei ein proletarischer Revolutionär.⁷³

Infolge der chinesischen Kulturrevolution (1966-1976) kam es dann in Europa und Amerika zu den berühmten Vergleichen zwischen Marx, Mao und Jesus sowie zu einer Reinterpretation der Christologie im Geiste des »Neuen Menschen.«⁷⁴ Unter dem Einfluss des Maoismus sind in dieser Zeit im Westen neue Jesusbilder entstanden, die sich unter den Stichworten »Jesusrevolution« oder »Worte des Vorsitzenden Jesus«, der so genannten »Mao-Bibel« (*Mao yulu*, »Maos Aussprüche«) oder dem »precious red book« (*hongse baoshu*) nachgebildet, subsumieren lassen.⁷⁵ Kritisch setzen sich mit dem »Mao-Kult« und seiner christlichen Interpretation die heutigen Künstler auseinander, wie das Bild *Last Banquet* von Zhang Hongtu beweist (siehe Abb. 11).

Natürlich besaß und besitzt das Thema Jesus Christus in China vor allem eine tiefe kirchliche, theologische und religiöse Dimension.⁷⁶ Jesus wird geglaubt, er ist das Zentrum der chinesischen Frömmigkeit, was sich in der Liturgie und in der kirchlichen Ornamentik am deutlichsten äußert (siehe Abb. 12). In der christlichen Theologie wird Jesus oft als der Mensch des Himmels betrachtet, der die Einheit von Himmel, Mensch und Erde (*tianren he yi*) herstellt oder auch repräsentiert. Benoît Vermander zeichnet in einem seiner Artikel folgendes Jesusbild chinesischer Theologen: »Jesus-Christ is a model of harmonious and fully developed relationships with fellow humans, the cosmos and the source of life. – Jesus differentiates himself from other religious founders and saviors, though he has to answer to the cries of suffering and hopes channeled by these religious figures throughout the course of Chinese history. – Jesus is the son of man, whose human identity has to be recognized and confessed before one might enter into the mystery of his relation with the Father [...]

71 Zit. nach Johannes SCHÜTTE, *Die katholische Chinamission im Spiegel der rotchinesischen Presse. Versuch einer missionarischen Deutung*, Münster 1957, 76. Siehe auch DERS., Die christliche Maske des chinesischen Kommunismus, in: *ZMR* 39 (1955) 17-24.

72 Zit. nach SCHÜTTE, *Die katholische Chinamission* (wie Anm. 71), 78.

73 Siehe die Zirkulare der KP Chinas bei SCHÜTTE, *Die katholische Chinamission* (wie Anm. 71), 78. Zu diesen »revolutionären« Gesichtern und Bildern Jesu siehe Marián GÁLÍK, *Jesus the Proletarian. A Biography* by Professor Zhu Weizhi (1905-1999) und WANG Xiaochao, *Marxist Interpretations of Jesus in China (1949-1999)*, beide in: *CFJC* 3b, 1335-1351 und 1353-1362.

74 Siehe hierzu u. v. a. Michael CHU (Ed.), *The New China: A Catholic Response*, New York 1977, und hier bes. Gerald O' COLLINS SJ, *Christ and China*, 124-145; Raymond L. WHITEHEAD, *Christ, Salvation and Maoism*, in: James D. WHITEHEAD / Yu-ming SHAW/N. J. GIRARDOT (Ed.), *China and Christianity. Historical and Future Encounters*, Notre Dame 1979, 231-251.

75 Siehe z. B. Johannes LEHMANN, *Mao, Marx und Jesus*, Wuppertal 1969; Gustav WETH, *Zwischen Mao und Jesus*. Die große chinesische Revolution fordert die Christenheit, Wuppertal 1968; DERS., *Chinas rote Sonne*. Unsere Welt zwischen Mao und Jesus, Wuppertal 1972; Kolloquium von Löwen über China. Die wichtigsten Dokumente, in: *Pro Muni Vita Bulletin* (1975). No. 54; Paul E. KAUFMANN, *Confucius, Mao and Christ*, Hong Kong 1975. Inmitten der Debatte um eine »maoistische« Vision der Heilsgeschichte (*gesta Dei per*

Sinenses) stellte der belgische Jesuit Jan KERKHOFS in einem Beitrag zum Colloquium in Louvain im Jahre 1974 (Mao and the Lord of History. LWF-PMV China Study Project. Paper, 7) fest: »Absolutely unique and determinative for every Christian is and always will be the fact of Jesus. This means at the same time that every interpretation of events and people has to have reference to Jesus. He is thus the norm of all our interpretations in the matter of China.«

76 Exemplarisch wurden hierfür in *CFJC* einige Texte aus dem umfangreichen Werk des chinesischen Theologen Choan-seng Song ausgewählt, dessen Jesus-Verständnis Peter C. PHAN in seinem Beitrag *Jesus with a Chinese Face*. C. S. Song's Jesus-Oriented Christology, in: *CFJC* 3b, 1393-1420, bespricht. Über die Gesichter Jesu in der heutigen chinesischen katholischen Theologie

Those are the bases from which Chinese theologians will be ultimately able to confess Jesus-Christ in their own language and within their own cultural framework.«⁷⁷

Daneben gibt es, wie bereits erwähnt, Aneignungen Jesu aus der daoistischen Tradition (*Logos* als *Dao*); er wird als eine Art »Inkarnation« des *Dao* rezipiert.⁷⁸ Neues zu einem nichtkirchlichen chinesischen Jesus-Bild tragen auch die so genannten »Kulturchristen« der VR China bei.⁷⁹ Die chinesischen Gesichter und Bilder Jesu könnten des weiteren bereichert werden mit Interpretationen Jesu Christi im Lichte des *Yijing* (Das Buch der Wandlung) und der neokonfuzianischen Philosophie aus Korea,⁸⁰ Japan,⁸¹ oder Asien im Allgemeinen.⁸²

3 Das »Jesus-Problem« in China

Weder im westlichen noch im chinesischen Christentum gibt es ein einheitliches Gesicht Jesu Christi. Die »Gestalt seines Angesichts« (Lk 9,29) war immer verbunden mit einer Vielfalt von Sichtweisen seiner Person, seines Lebens und Wirkens. Jede Generation, jeder Christ und Nichtchrist brachte die jeweilige persönliche Sicht ins Spiel. Die Gestalt Jesu vermochte ihrerseits immer wieder die Vorstellungswelt der Menschen in China zu inspirieren und auch zu verändern.

Das »Kommen Jesu nach China«, die Herausbildung der »Gestalt seines Angesichts« in dem chinesischen Kontext, war durch verschiedene Faktoren bedingt bzw. limitiert. Choan-seng Song spricht von einem schwierigen »theologischen Sprung von Israel nach Asien« – nach China.⁸³ Eine Unvereinbarkeit des christlichen und chinesischen Denkens konstatierte der Sinologe Jacques Gernet in dem schon genannten Werk *Chine et christianisme*. Von einem Konflikt zwischen China und dem Christentum mit seinen Bindungen an Israel und Jesus Christus spricht der katholische Theologe P. Paul Welte OP.

Die Christen bekennen, sagt Welte, dass Jesus Christus der einzige Mittler des Heils sei. Für die Chinesen jedoch, die »die lange Geschichte ihres Volkes und den Reichtum seiner Kultur kennen, ist die Einzigartigkeit, die Jesus von Nazareth zugesprochen wird, der in einer Ecke der Welt gelebt hat, die Generationen des Reiches der Mitte unbekannt

berichtet Benoît Vermander SJ in seinem Beitrag *Jesus Christ as Seen by Chinese Catholic Theologians Today*, in: *CFJC* 3b, 1421-1430.

77 Benoît VERMANDER SJ, *Jesus Christ and the Chinese Religious World*, in: *Studia Missionalia* 50 (2001) 402f. Siehe dazu auch Joseph H. WONG OSBCam., *Homo nobilis* and Christ the Perfect Man. Fang Tung-mei, Karl Rahner, and the Chinese Face of Jesus, in: *CFJC* 3b, 1527-1554.

78 Die buddhistische und daoistische Rezeption Jesu kommt insbesondere in dem Beitrag von Philip CLART, *Jesus in Chinese Popular Sects*, in: *CFJC* 3b, 1315-1333, zur Sprache. Man vgl. aber auch Kristin KUPFER, *Images of Jesus Christ in Christian Inspired Spiritual and Religious Movements in China since 1978*, in: ebd., 1363-1376.

79 *Daofeng – Logos & Pneuma*, No. 17, 2002. Dass Jesus durchaus ein Thema der heutigen Literatur und Kunst ist, zeigt Barbara HOSTER in ihrem Beitrag »Rereading the Bible«. Siehe auch die in: *CFJC* 3b (Anthology IV) vorgestellten Texte sowie die in *CFJC* 5 (in Vorbereitung) zusammengestellten Bilder.

80 Siehe hierzu die Schriften von Jung Young LEE, *The Principle of Changes. Understanding the I Ching*, New Hyde Park, N.Y. 1971; *The I Ching and Modern Man. Essays on Metaphysical Implications of Change*, Secaucus, N.J. 1975; *The Theology of Change. A Christian Concept of God from an Eastern Perspective*, Maryknoll, N.Y. 1979; *The Trinity in Asian Perspective*, Nashville 1996. Vgl. auch Soon CHO, *Erlösung durch Jesus Christus. Eine Untersuchung des Bestimmungszusammenhangs der Christologie als Vorarbeit zu einer koreanischen Christologie*, Frank-

furt a. M. 1999; Jemin RI, *Harmonie und Konflikt. Die Theologie des Hwajeng*, Freiburg i. Br. 1999.

81 Siehe z. B. *Le Christ au Japon. Histoire et témoignages présentés par le Père NEMESHEGYI, S.J. traduits par Émilien Milcent, M.E.P.* (Paris n. d.).

82 Siehe u. a. Hans STAFFNER SJ, *The Significance of Jesus Christ in Asia*, Anand 1985; Priscilla POPE-LEVISON / John R. LEVISON, *Jesus in Global Contexts*, Westminster/Louisville 1992, bes. Kap. 3: »Jesus in Asia«; Fritz FREI, *Reflecting Jesu-Christ: Crucified and Living in an Broken World*, in: *NZM* 56 (2000) 2, 141-148.

83 »From Israel to Asia – A Theological Leap«. Deutsche Übersetzung Von Israel nach Asien – ein theologischer Sprung, in: *Europäische Theologie herausgefordert durch die Weltökumene*, Genf 1976, 10-29.

war, ein schwer anzunehmender Lehrsatz, nicht nur für Nichtchristen, sondern selbst für ehrliche Katholiken. [...] Dieser Konflikt wird noch verschärft, wenn mit Berufung auf die Einzigartigkeit Jesus Christi das Christentum den Anspruch auf Absolutheit erhebt«. Der christliche Glaube an eine besondere Rolle des Volkes Israel und vor allem das zentrale Bekenntnis, dass Jesus Christus der einzige und universale Mittler des Heils ist, stoßen nach Welte »heftig zusammen mit dem grundlegenden Selbstverständnis der Chinesen als Angehörige des ›Reiches der Mitte‹ (*Zhongguo*) und des ›Zentrums der Wahren Kultur‹.«⁸⁴

Diese Kluft wird vor allem in der chinesischen anti-christlichen Literatur deutlich sichtbar. Aber auch die Missionare hatten Mühe, die Einzigartigkeit Jesu im Vergleich z. B. mit den heiligen Königen des Altertums Yao und Shun, mit Konfuzius oder – je nach der Orientierung – mit Buddha oder Laozi zu erklären. Die chinesischen Konvertiten ihrerseits versuchten, auf ihre eigene (»synkretistische«) Weise den einzigen Erlöser Jesus Christus zu rezipieren und mit den heiligen Gestalten des chinesischen Altertums zu vergleichen.⁸⁵

Bei den Versuchen, Jesus in China zu verkünden, wurden sowohl von den Missionaren wie auch den Chinesen wesentliche Fragen berührt, die sowohl den abendländischen wie chinesischen Kontext betreffen.⁸⁶ Es waren Fragen nach dem Verständnis der Religion, das Problem der jungfräulichen Geburt, der Inkarnation und der Erlösung, das Problem des Kreuzes (des Erlösertodes Jesu), die Frage der Auferstehung, die Fragen der Gottheit und Menschheit (Transzendenz, Mensch, Person, Seele), so dass die Frage nach dem chinesischen Gesicht Jesu, wie Jacques Gernet schreibt, wichtige Probleme hervorruft: »problems of historical psychology, including Chinese and European corporal as well as mental attitudes towards religious representations, history of religious feelings and history of religion in China (very strong local community feeling in old forms of religion, practical attitudes towards religious efficiency, major influence of Buddhism as initiator of religious figures in China, importance of the notion of cosmic and natural order stressed by Neo-Confucianism [...]) as well as – not less important subject – the history of Christianity itself (fierce discussions about Trinity, medieval theology, change of mentality introduced by the Reformation, modern individualism in relation with direct relation between God and man [...]) all things unknown before to the Chinese)«.⁸⁷

Diese Fragen blieben für das chinesische Christentum bis in die Gegenwart aktuell und »unaufgebbar«, sie sind mit einem stetigen, un abgeschlossenen Prozess des Suchens verbunden, dem es sich zu stellen gilt, »mit allen Unwägbarkeiten, Risiken und Grenzen.«⁸⁸

84 Paul WELTE, Schwerpunkte des theologischen Denkens im Kontext der chinesischen Kultur, in: *ZMR* 65 (1981) Nr. 3, 164f. Siehe hierzu auch DERS., Does Jesus Christ Need A Facelift? A Critical Voice to the Project *The Chinese Face of Jesus Christ*. Remarks on Some Problems of Inculturation, in: *CFJC* 1, 55-61.

85 Dies belegen insbesondere die schon erwähnten Beiträge von P. RULE, W. LAI, D. SACHSENMAIER, J. G. LUTZ, R. MALEK und W. GLÜER. Man vgl. auch Gotelind MÜLLER, Lin Yutang (1895-1976), Christianity, and Jesus – A Bundle of Contradictions, in: *CFJC* 3a, 1083-1105; Matthias CHRISTIAN, John C. H. Wu (1899-1986) on Christ and China,

in: ebd., 1107-1136, und Poling J. SUN, Jesus in the Writings of Wang Mingdao, in: ebd., 1137-1148.

86 Wie es u. a. aus dem Beitrag von Livia KOHN, Embodiment and Transcendence in Medieval Taoism, in: *CFJC* 1, 65-86, ersichtlich ist.

87 Brief an Roman Malek, 14.12.1998.

88 Rudolf HOPPE, Ein neuer Streit um Jesus. Zwischen historischer Rückfrage und heutiger Glaubenssuche (1), in: *Christ in der Gegenwart* (1996), Nr. 48, 397. Dies ist auch in den Beiträgen von LIU Xiaofeng, A Trinitarian View on *quaestio fidei* in the Context of Pluralistic Culture, in: *CFCJ* 3b, 1555-1575, und Wolfgang KUBIN, *Vox clamantis in deserto*. The Worldly Faces of Jesus Christ: China and the West, in: ebd., 1578-1587, erkennbar.

89 Worauf die Texte in den Anthologien von *CFJC* deutlich verweisen, insbesondere aber Agnes LEE in ihrem Beitrag: Jesus Christ and the Christian Identity in China, in: *CFJC* 3b, 1706-1717.

90 Siehe hierzu den Beitrag von Just O. ZETZSCHE, Indigenizing the »Name Above All Names«: Chinese Translations of Jesus Christ, in: *CFJC* 1, 141-155. Vgl. DERS., Bibel in China (II). Transkriptionen von »Jesus Christus«, in: *China heute* 14 (1995), Nr. 1, 17-19; Aspekte der chinesischen Bibelübersetzung, in: Roman MALEK (Hg.), »Fallbeispiel« China. Ökumenische Beiträge zu Religion, Theologie und Kirche im chinesischen Kontext, Sankt Augustin/Nettetal 1996, 30-88, bes. 54-60 und 68-74.

Es braucht hier nicht besonders erörtert werden, dass in der Betroffenheit durch die Erfahrung des Anderen und »Fremden« Jesus Christus, die chinesische und christliche Identität grundsätzlich herausgefordert wird.⁸⁹ Die Problematik, die mit dem chinesischen Antlitz Jesu Christi zusammenhängt, ist also grundlegender Natur für das Verständnis des Christentums als Religion in China. Auf einige, sich in der chinesischen Missionsgeschichte wiederholende Problemfelder sei im Folgenden kurz hingewiesen.

Grundlegend für alle Epochen der Missionsgeschichte war die Frage nach entsprechenden Übersetzungsäquivalenten für Gott und Jesus Christus sowie einer um Jesus Christus zentrierten chinesischen Theologie.⁹⁰ Bevor man Jesus als Inkarnation Gottes und Erlöser der Welt verkündete, musste man in China ein chinesisches Äquivalent für den christlichen Begriff »Gott« finden.⁹¹ Es ist bekannt, dass in China infolge der Eigenart der chinesischen Sprache lange Zeit keine Übereinstimmung darüber herrschte, so dass dieses Problem im »Ritenstreit« bzw. in der »Term question« kulminierte⁹² und eigentlich bis heute nicht gelöst ist.⁹³ Dies verwundert nicht, denn »bei keinem Volk der Erde hat der Name wohl höhere Wertschätzung genossen als beim chinesischen. Die Gleichsetzung von Name, Seele und Schicksal des Menschen wurde dort bis auf den heutigen Tag mit außergewöhnlicher Stärke empfunden.«⁹⁴

Für die meisten nichtchristlichen Chinesen war die Überzeugung, dass Jesus Gottes Sohn, die Inkarnation Gottes in der Geschichte sei, dass also der unsichtbare Gott körperliche Gestalt annahm und in menschlicher Gestalt auf Erden wandelte, einfach irrational. Angenommen, argumentierte man, Jesus der Himmelsherr (*Tianzhu*) wäre in der Han-Zeit (206 v. Chr.-220 n. Chr.) geboren worden, so stellte sich die Frage, wo Gott in den vielen vorhergehenden Dynastien war. Viele Verfasser antichristlicher Schriften, die seit dem 17. Jh. entstanden und noch kaum untersucht worden sind, betonten diesen Punkt immer und wieder.⁹⁵ Der Gelehrte Jiang Dejing fasst im Vorwort zu der berühmten anti-christlichen Sammlung *Poxieji* (Aufzeichnungen zur Zerstörung der Irrlehren) aus dem Jahre 1640 diese Fragen in Anspielung auf die von den Jesuiten mitgebrachten Bilder Jesu folgendermaßen zusammen: »Wie könnte der Himmel dargestellt werden? Und wenn es möglich wäre, befürchte ich, dass es einfach eure Person [d. h. des Missionars] mit hervorstehender Nase, eingesunkenen Augen und dichtem Bart ist.«⁹⁶ Im Lichte dieser Fragestellung ist auch die These von Choan-seng Song über die notwendige »transition from the ›point-nosed‹ to the ›flat-nosed‹ Jesus Christ« zu verstehen.⁹⁷

91 Ein exzellentes Beispiel für das Ringen um den Namen Gottes in China ist das Werk von Yan Mo (17. Jh.) *Ditian kao* (Investigation into the Concepts of Lord and Heaven). Siehe hierzu Nicolas STANDAERT S1, *The Fascinating God. A Challenge to Modern Chinese Theology Presented by a Text on the Name of God Written by a 17th Century Chinese Student of Theology*, Roma 1995.
92 Zum Ritenstreit siehe vor allem Anton HUONDER, *Der chinesische Ritenstreit*, Aachen 1921; George MINAMIKI, *The Chinese Rites Controversy from Its Beginning to Modern Times*, Chicago 1985; David E. Mungello (Ed.), *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning*, Sankt Augustin/Nettetal 1994. Zur protestantischen »Term question«

siehe vor allem Irene EBER, *The Interminable Term Question*, in: Irene EBER et al. (Ed.), *Bible in Modern China. The Literary and Intellectual Impact*, Sankt Augustin/Nettetal 1999, 135-161 (mit weiteren Literaturhinweisen).

93 Es wird sicherlich noch viel Zeit vergehen, bis die Katholiken und Protestanten den einen Gott mit dem gleichen Namen anrufen werden (z. B. wie in liturgischen Texten *Shangzhu*), und nicht wie jetzt in der Bibel oder im *Vater unser* unterschiedlich mit *Shangdi* (Oberster Herrscher) oder *Tianzhu* (Herr des Himmels).

94 Wolfgang BAUER, *Der chinesische Personennamen*. Die Bildungsgesetze und hauptsächlichsten Bedeutungsinhalte von Ming, Tzu und Hsiao-Ming, Wiesbaden 1959, 33.

95 Siehe hierzu u. a. P. L. KWOK, *Das chinesische nichtchristliche Christusverständnis*, in: *Concilium* 29 (1993) 2, 114-122; Douglas LANCASHIRE, *Chinese Reactions to Christianity in Late Ming China*, in: *Journal of the Oriental Society of Australia* 6 (1968/1969) 82-103; DERS., *Anti-Christian Polemics in Seventeenth-Century China*, in: *Church History* 38 (1969) 2, 218-241.
96 Zit. nach GERNET, *Christus kam bis nach China* (wie Anm. 5), 266. Zu der antichristlichen Sammlung *Poxieji* siehe ebd., 16f. und HCC, 135, 512f. Siehe auch CCT Database (unter Po xie ji).

97 *From the Point-Nosed to the Flat-Nosed Christ*, in: *CFJC* 3b, 1624-1626.

Da die Chinesen dem familiären Hintergrund einer Person große Aufmerksamkeit schenken, waren sie sehr daran interessiert, mehr über die Eltern Jesu zu erfahren. Die wunderbare Geburt Jesu durch die Jungfrau Maria erschien den Chinesen befremdend.⁹⁸ Jesu niedriger sozialer Status als illegitimes Kind wurde mit der Tatsache in Verbindung gebracht, dass er Kontakt mit Menschen niedriger sozialer Schichten und zweifelhafter Abstammung hatte. Konfuzius, der chinesische Heilige, hatte 70 intelligente Schüler um sich, und der große neokonfuzianische Gelehrte Zhu Xi (1130-1200) eröffnete eine Akademie für die Gebildeten. Jesus hatte im Gegensatz dazu Zöllner und Fischer als Jünger. Darüber hinaus waren viele Chinesen erstaunt, dass einer seiner Jünger, der ihm viele Jahre gefolgt war, ihn schließlich verriet.⁹⁹

Aus konfuzianischer Sicht war Jesus zudem alles andere als ein lobenswerter Sohn, der die gebührende Kindesehrfurcht (*xiao*) eines Sohnes den Eltern gegenüber zeigt. In Berufung auf die Textstelle in Mk 3,35 kritisierten chinesische Autoren, dass Jesus nicht einmal seine eigene Mutter anerkenne und respektiere. Ebenso wurden die Jünger Jesu beschuldigt, in ihren menschlichen Beziehungen gegen die konfuzianische Lehre der Treue und der Ehrfurcht den Eltern gegenüber zu verstoßen. In der antichristlichen Literatur betonten die Verfasser, dass die Lehre Jesu, insbesondere seine Auffassung von der die Familienbeziehungen transzendierenden Liebe (vergleichbar mit der Lehre des chinesischen »Erzhäretikers« Mozi aus dem 5. Jh. v. Chr.) die fünf zwischenmenschlichen Beziehungen in der chinesischen Gesellschaft zerstören würde. Jesus ist im 17. Jh., wie der Philosoph Mozi, zum Typus des heterodoxen und fremden Lehrers, des Häretikers *par excellence* also, stilisiert worden.¹⁰⁰

Die Tatsache, dass Jesus Wunder wirkte, um die Kranken zu heilen, wurde als ein Beweis dafür gewertet, dass das Christentum ebenso wie die chinesische buddho-daoistische Volksreligiosität, in der es eine große Menge von Erzählungen über wunderbare Heilungen gibt, ein für die unwissende Masse bestimmter Irrglaube (*xiejiao*) war. In der christlichen Apologetik hingegen wird Jesu Fähigkeit, Kranke zu heilen, als Zeichen für seine Gottessohnschaft interpretiert. Doch in der chinesischen Geisteswelt galt diese Fähigkeit nicht als etwas Außergewöhnliches, da von vielen berühmten chinesischen Ärzten, Mönchen und Wunderheilern geglaubt wurde, sie hätten die Macht, Menschen vor dem Tod zu retten. Im frühen 20. Jh., als die Naturwissenschaften in radikalen intellektuellen Kreisen Chinas beinahe zu einer Art »Idol« wurden, begann man die Wundergeschichten als Relikte der Vergangenheit zu bewerten, die sowohl von der historischen Forschung als auch von der Wissenschaft angezweifelt wurden.¹⁰¹

Der strittigste Punkt der christologischen Diskussion in China war die Behauptung des Christentums, dass Jesus durch den Opfertod am Kreuze die Menschheit von der Erbsünde

98 Siehe KWOK, Christusverständnis (wie Anm. 95), 115. Die chinesischen Meinungen über die Herkunft Jesu, die jungfräuliche Geburt und die Frage der Inkarnation fasste 1931 der protestantische Missionar Paul G. HAYES in dem Artikel *The Virgin Birth in Chinese Thought* zusammen; abgedruckt in: *CFJC* 3a, 1265-1279.

99 Vgl. KWOK, Christusverständnis (wie Anm. 95), 115f. Der Verrat Jesu beschäftigte die Konvertiten bis in die moderne Zeit. Siehe dazu beispielsweise die Überlegungen des Gelehrten und protestantischen

Konvertiten Wu Leichuan in: MALEK, *Verschmelzung der Horizonte* (wie Anm. 63), bes. 378-381.

100 Zu diesen u. a. Vorwürfen siehe GERNET, *Christus kam bis nach China* (wie Anm. 5), passim; MALEK, *Verschmelzung der Horizonte* (wie Anm. 63), bes. 286-291 und 419f; Adrian DUDINK, *Nangong shudu* (1620), *Poxjie ji* (1640), and *Western Reports on the Nanking Persecution* (1616/1617), in: *Monumenta Serica* 48 (2000) 133-265.

101 Ganz anders sahen und sehen es meist die chinesischen Christen, wie Margo S. GEWURTZ in dem Beitrag *Jesus Sect and Gotthard OBLAU* in seinem Beitrag: *Himmlicher Arzt, Fürsprecher, Mahner und Weiser. Das Christusbild in chinesischen (evangelischen) Zeugnissen der Gegenwart* in: *CFJC* 3b, 1431-1456 zeigen.

102 Vgl. hierzu Wolfram EBERHARD, *Guilt and Sin in Traditional China*, Los Angeles 1967, und Wu Pei-yi, *Self-Examination and Confession of Sins in Traditional China*, in: *Harvard Journal of Asiatic Studies* 39 (1979) 5-38. Siehe auch Ad DUDINK /Nicolas

erlöst hätte. Die humanistische Tradition des Konfuzianismus hatte ein grundsätzlich anderes Verständnis von der menschlichen Natur und ihren Neigungen. Konfuzius und Mengzi (372-289 v. Chr.) betonten die Güte der menschlichen Natur mehr als ihre Neigung zum Bösen. Sinologen haben nachdrücklich darauf hingewiesen, dass es in der klassischen chinesischen Kultur keine vergleichbare Vorstellung von der Sünde als fundamentaler Verderbtheit im religiösen Sinne gibt.¹⁰² Durch das Studium der chinesischen Klassiker und durch die Selbstkultivierung haben die Menschen nach konfuzianischer Auffassung die Möglichkeit, moralische Vollkommenheit und Weisheit zu erlangen. Dieser allgemeine Optimismus gegenüber der menschlichen Natur wird auch vom chinesischen Mahāyāna-Buddhismus geteilt, der grundsätzlich allen Menschen die Möglichkeit zuspricht, die plötzliche Erleuchtung zu erleben und zum Buddha zu werden. So war die christliche Erlösungslehre aus chinesischer Sicht unverständlich. Da doch der Herr des Himmels (*Tianzhu*) eine Majestät ohnegleichen und von unbegrenztem Mitleid sei, argumentierten die chinesischen Gelehrten, warum erließ er nicht einfach eine Amnestie für die Verbrechen der Menschen und warum hatte er es nötig, die Verderbtheit des Menschen mit dem grausamen Selbstopfer seines Sohnes zu sühnen? Warum war er nicht in der Lage, es so einzurichten, dass die Menschen keine weiteren Verbrechen begehen?¹⁰³ Der schon genannte Yang Guangxian, ein orthodoxer Konfuzianer des 17. Jahrhunderts und Widersacher des Jesuiten Johann Adam Schall von Bell, wunderte sich, dass Jesus dazu in der Lage gewesen sein sollte, die gesamte Menschheit zu retten, aber selbst zum unehrenhaftesten aller Tode verurteilt wurde. Wie, fragte Yang, konnte dies der Herr sein, der den Himmel geschaffen hat (*Tianzhu*)?¹⁰⁴

Um die christliche Erlösungslehre dem Volk näher zu bringen, entlehnten manche Missionare dazu religiöse Begriffe und Gedanken der chinesischen buddho-daoistischen Volksreligiosität. Diese geht davon aus, dass die Verdienste (*gongde*) der Vorfahren, Unsterblichen und Bodhisattvas späteren Generationen angerechnet werden können. In Anlehnung daran erklärten die Missionare in apologetischen Schriften und Katechismen, dass Jesus als Mittler unsere Strafe auf sich nahm und dass seine Verdienste unserem Namen angerechnet werden können. Doch viele konfuzianische Gelehrte hatten keine Achtung vor den buddhistischen und volksreligiösen Theorien und zweifelten die Richtigkeit der Übertragung von Verdiensten an. Selbst wenn die Verdienste Jesu auf uns übertragbar wären, ist er nicht der einzige Erlöser, denn es gibt noch andere Buddhas und Bodhisattvas.¹⁰⁵

Da die Chinesen in einem religiös pluralistischen Milieu lebten, empfanden sie es als Zumutung, an einen fremden Erlöser mit exklusivem Erlösungsanspruch glauben zu sollen. Hieran schließt sich die in China recht komplizierte Problematik nicht nur des Verhältnisses

STANDAERT (Ed.), *Forgive Us Our Sins. Confession in Late Ming and Early Qing China*, Sankt Augustin/Nettetal 2006. Es sei hier darauf hingewiesen, dass gerade die Frage der Sünde im heutigen China diskutiert wird. Siehe dazu Roman MALEK, 'Warum interessieren sich moderne Chinesen für das Christentum?', in: Johannes RÖSER (Hg.), *Mehr Himmel wagen. Spurensuche in Gesellschaft, Kultur, Kirche*, Freiburg i. Br. 1999, 206-211.

103 Siehe KWOK, Christusverständnis (wie Anm. 95), 118.

104 Zu YANG Guangxians Ansichten, die repräsentativ für die chinesische antichristliche Kritik sind, siehe seinen Text in: *CFJC* 2, 773, und die Erwiderung von Ludovico BUGLIO SJ in: ebd., 774-790. Zu Yangs Kritik im Allgemeinen siehe Eugenio MENEGON, 'Yang Guangxian's Opposition to Johann Adam Schall: Christianity and Western Science in His Work *Budeyi*', in: Roman MALEK (Ed.), *Western Learning and Christianity in China. The Contribution and Impact of Johann Adam Schall*

von Bell (1592-1666), Sankt Augustin/Nettetal 1998, vol. 1, 311-337, und Harriet T. ZURDORFER, 'One Adam Having Driven Us Out of Paradise, Another Has Driven Us Out of China'. Yang Kuang-hsien's Challenge of Adam Schall von Bell, in: Leonhard BLUSSÉ / Harriet T. ZURDORFER (Ed.), *Conflict and Accommodation in Early Modern East Asia. Essays in Honour of Erik Zürcher*, Leiden 1993, 141-168.

105 Siehe dazu KWOK, Christusverständnis (wie Anm. 95), 118.

zwischen dem Konfuzianismus und dem Christentum,¹⁰⁶ sondern auch zwischen dem Daoismus, Buddhismus und dem Christentum an.¹⁰⁷

Es wird behauptet, dass spätestens seit den von Gotthold Ephraim Lessing herausgegebenen *Wolfenbüttelschen Fragmenten* (ca. 1774-1778) die Diskussion um Jesus von Nazareth in Europa nicht mehr zur Ruhe gekommen sei und die Aufklärung den Einzug in die Theologie gehalten habe. Hinter dem kritischen »Ungenannten« in den *Fragmenten* verbirgt sich der Philosoph und Theologe Hermann Samuel Reimarus, der zwischen der Predigt Jesu und der Überlieferung der Apostel unterschied und alle Aussagen über Jesu Gottessohnschaft ausklammerte. Er sah in Jesus nicht den Stifter einer neuen Religion. Jesus sei gescheitert. Reimarus und Lessing wussten wahrscheinlich nicht, dass schon vor ihnen chinesische Gelehrte die Jesuitenmissionare mit ähnlichen Fragen und Thesen konfrontiert hatten.

4 Jesus Christus:

»Die Gestalt seines Angesichts« in China

Die verschiedenen Formen des christlichen und nichtchristlichen chinesischen Gesichtes und Bildes Jesu haben sich im Laufe der Zeit verändert. Zweifelsohne wurden im Rahmen der Verkündigung des Evangeliums in Asien die christologischen Diskussionen des Abendlandes in einem anderen kulturellen Kontext und vor einem anderen komplexen religiösen Hintergrund fortgeführt. Wie gestaltete sich aber der theologische Transfer konkret, d. h. welche »Entsprechungen« bzw. »Abweichungen« lassen sich ausmachen und was wurde in der praktischen Verkündigung tatsächlich weitergegeben? Zunächst lässt sich allgemein konstatieren, dass der chinesische (außerkirchliche) Kontext die Entfaltungsmöglichkeiten der Gesichter Jesu stark beschränkte. So stellt P. L. Kwok fest, dass beispielsweise Fremdenfeindlichkeit und strenger Nationalismus in der Vergangenheit viele Chinesen daran gehindert hätten, ein genuines Jesus-Verständnis zu entwickeln.¹⁰⁸ Die Empfänglichkeit der Chinesen für Jesus Christus hing jeweils davon ab, wie sie die komplizierte »christologische Problematik« in ihr eigenes Denksystem integrieren konnten und ihn welchem Maß dieser Jesus auf die Bedürfnisse und Nöte Chinas antwortete. Man konnte von den Chinesen natürlich nicht fordern, dass sie die in einer anderen (fremden) Kultur formulierte Christologie für sich gänzlich akzeptieren.

Vielleicht ist es zusammenfassend nicht abwegig sowohl die Arbeit an der Verkündigung Jesu wie auch die komplexen Prozesse der Rezeption der christlichen Botschaft von

106 Zum Vergleich zwischen Konfuzius und Jesus siehe v. a. Julia CHING, *Konfucianism and Christianity: A Comparative Study*, Tokyo 1977. Deutsch: *Konfuzianismus und Christentum*, Mainz 1989, bes. 83-86 and 157-160; Mark FANG Chih-jung, *Confucius et Jésus face à leurs disciples*, in: VERMANDER, *Le Christ chinois* (wie Anm. 9), 123-139; Jonathan TAN Yun-ka, *Jesus, the Crucified and Risen Sage. Constructing a Contemporary Confucian Christology*, in: *CFJC* 3b, 1482-1513.

107 Exemplarisch für diese Problematik sind die Beiträge von Joseph H. WONG, *Tao – Logos – Jesus* (wie Anm. 26); J. D. M. DERRETT, *St. John's*

Jesus and the Buddha, in: *CFJC* 1, 128-140; Heup Young KIM, *Toward a Christotao: Christ as the Theanthropocosmic Tao*, in: *CFJC* 3b, 1457-1479.

108 So z. B. KWOK, *Christusverständnis* (wie Anm. 95), 119.

109 *Christianity as Religion in China. Insights from the Handbook of Christianity in China: Volume One (635-1800)*, in: *Cahiers d'Extreme-Asie* 12 (2001) 6f. Siehe auch Nicolas STANDAERT, *Christianity in Late Ming and Early Qing China as a Case of Cultural Transmission*, in: S. UHALLEY Jr./Xiaoxin WU (Ed.), *China and Christianity. Burdened Past, Hopeful Future*, Armonk,

N.Y./London 2001, 86-116.

110 BORNEMANN, *Ars Sacra Pekinensis* (wie Anm. 68).

111 Überlegungen dazu siehe u. a. PIERIS, *Hat Christus einen Platz in Asien?* (wie Anm. 20), 122; Peter C. PHAN, *Jesus The Christ with An Asian Face*, in: *Theological Studies* 57 (1996) 399-430; *Jesus Christ the Saviour and His Mission of Love and Service in Asia*. »... That They May Have Life, and Have It Abundantly« (Jn 10:10). Lineamenta. Synod of Bishops. Special Assembly for Asia (Vatican City 1996); *Discovering the Face of Jesus in Asia Today. A Guide to Doing Mission in Asia*, in: *FABC Papers* No. 84 [1998], passim.

dem Erlöser Jesus Christus mit der Herstellung eines Gewebes, mit einer Textur also zu vergleichen (siehe *Abb. 13*). Dieses Model der Interpretation wurde von Nicolas Standaert vorgeschlagen, um die Geschichte des Christentums in China überhaupt zu betrachten.¹⁰⁹ An dem Webstuhl, auf dem die chinesischen Gesichter Jesu entstanden sind, haben in verschiedenen Epochen sehr unterschiedliche Menschen gearbeitet: Ausländer (Missionare, Christen des Ostens, Katholiken, Protestanten), Chinesen, Gläubige und auch Ungläubige. Sehr unterschiedliche Ideen, Fäden sozusagen, wurden je nach Möglichkeit benutzt; auch die Methoden waren unterschiedlich. Die alten Texturen wurden benutzt oder aber durch neue ersetzt. Und es zeigt sich, dass diese verschiedenen Fäden durchaus koexistieren können, dass ihre Vielfalt eben die »Gestalt seines Angesichts« in China ausmacht. Entstanden ist eine sehr farbige und interessante Textur, die allerdings noch nicht vollendet ist.

Auch wenn die Textur noch nicht fertig ist, lässt sich anhand des vorhandenen Materials über die chinesischen Gesichter Jesu in Geschichte und Gegenwart dasselbe sagen, was Fritz Bornemann über die *Ars Sacra Pekinensis* und die christliche Kunst in China geschrieben hat, dass nämlich »die christliche Welt von Chinesen in der ihnen arteigenen Kunst dargestellt wurde. Die einheimischen Künstler stellten diese religiöse Welt in die ihnen vertraute natürliche und kulturelle Umwelt und blieben ihrer überlieferten Stilform treu. Mit ihren Mitteln stellten sie die christliche Gedankenwelt dar. [...] So ist die chinesisch-christliche Kunst organisch mit dem alten Stamm verbunden und von ihm getragen. Das Bestimmende aber in dieser Entwicklung ist nicht das Alte, die Form, sondern das Neue, der Inhalt: die christliche Wirklichkeit.«¹¹⁰

Die Frage nach Jesus Christus in China bleibt offen: Welche Gesichter und Bilder Jesu wird der chinesische Kontext noch hervorbringen? Welche Stellung wird Jesus in diesem gigantischen Teil Asiens zukommen?¹¹¹

Zusammenfassung

Die Frage nach Jesus Christus ist zweifelsohne eine zentrale Frage des christlichen Selbstverständnisses und der Verkündigung. Wer ist Jesus von Nazaret? Wer ist Jesus Christus? Diese Fragen werden seit urchristlichen Zeiten immer wieder gestellt und unterschiedlich beantwortet. Sie sind auch, fokussiert auf China, Gegenstand des vorliegenden Beitrags. Für wen halten die Chinesen Jesus? Vor dem Hintergrund der chinesischen Missionsgeschichte wird in dem Beitrag versucht, die verschiedenen, historisch-kontextuell bedingten Gesichter Jesu Christi in einem Überblick darzustellen. Dabei handelt es sich nicht nur um die ikonographischen Darstellungen Jesu, sondern auch das Verständnis Jesu durch die Chinesen – Konvertiten wie Opponenten. Gefragt wird nach der Herkunft und Rezeption dieser Gesichter in verschiedenen Epochen der chinesischen Geschichte (seit der Tang-Zeit, d.h. seit dem 7. Jh. n. Chr.). Nachdem das Problem der Übersetzung der christlichen Botschaft vom Erlöser Jesus Christus im chinesischen Kontext angesprochen wurde, stellt der Beitrag die einzelnen Epochen der Missionsgeschichte Chinas vor und versucht, die spezifischen Gesichter Jesu in ihnen hervorzuheben. Es zeigt sich dabei ein vielfältiges Bild, das ausführlicher – worauf im Beitrag jeweils hingewiesen wird – in dem vom Verfasser herausgegebenen fünfbandigen Sammelwerk *The Chinese Face of Jesus Christ* (Sankt Augustin / Nettetal 2002-2007) von verschiedenen Fachleuten aus der ganzen Welt besprochen wird. Die zahlreichen Gesichter Jesu in China sind zweifelsohne eine Herausforderung an unser westliches Jesusverständnis. Diese Herausforderung wird noch durch zahlreiche ikonographische (westliche und chinesische) Darstellungen Jesu in China verstärkt. Dem Beitrag wurden einige Darstellungen als Beispiele angehängt.

Summary

The question concerning Jesus Christ is undoubtedly a central question of Christian identity and its proclamation. Who is Jesus of Nazareth? Who is Jesus Christ? Since early Christian times these questions have been asked over and over again and answered in different ways. With a focus on China, they are also the topic of this contribution. Who do the Chinese think Jesus is? In this article, the author attempts, in an overview, to present the different, historically-contextually qualified faces of Jesus Christ against the background of the history of missions in China. This has to do not only with the iconographical representations of Jesus, but also with the understanding of Jesus by the Chinese – by converts as well as opponents. The author asks about the origin and reception of these faces in different epochs of Chinese history (since the Tang period, i.e. since the seventh century CE). After addressing the problem of translating the Christian message about the redeemer Jesus Christ in the Chinese context, the contribution presents the individual epochs of the history of missions in China and attempts to bring out the specific faces of Jesus in them. The result here is a diverse picture which is discussed by different experts from all over the world in greater detail – which the article refers to again and again – in the five-volume collected works edited by the author, *The Chinese Face of Jesus Christ* (Sankt Augustin, Nettetal 2002-2007). The numerous faces of Jesus in China are undoubtedly a challenge for our Western understanding of Jesus. This challenge is made even bigger when the numerous iconographic (Western and Chinese) representations of Jesus in China are taken into consideration. Some examples of these have been appended to this article.

Sumario

La pregunta por Jesucristo es, sin duda, una pregunta central de la autocomprensión y la predicación cristianas. ¿Quién es Jesús de Nazaret? ¿Quién es Jesucristo? Estas preguntas han sido planteadas continuamente desde los primeros tiempos del cristianismo, siendo respondidas de diferentes maneras. También son el tema de este artículo, que presta atención a China. ¿Por quién tienen los chinos a Jesús? Partiendo de la historia de la misión en China, el artículo intenta ofrecer una visión de conjunto sobre los diferentes y, en el sentido histórico-contextual, condicionados rostros de Jesucristo. No se trata sólo de las representaciones iconográficas de Jesús, sino también de la comprensión de Jesús por los chinos, ya sean conversos al cristianismo o adversarios del mismo. El artículo pregunta por el origen y la recepción de dichos rostros en diferentes épocas de la historia china (desde la época de Tang, es decir, desde el siglo VII de nuestra era). Después de haber esbozado el problema de la traducción del mensaje cristiano del Salvador Jesucristo en el contexto chino, el artículo presenta las diferentes épocas de la historia de la misión en China e intenta resaltar en ellas los rostros específicos de Jesús. Se vislumbra así un panorama muy diverso, que, como dice el artículo, ha sido tratado con más profundidad por diferentes expertos de todo el mundo en los cinco volúmenes de la obra editada pro el autor *The Chinese Face of Jesus Christ* (Sankt Augustin / Nettetal 2002-2007). Los diferentes rostros de Jesús en China son, sin duda, un desafío para nuestra comprensión occidental de Jesús. Este desafío adquiere más fuerza a través de las numerosas representaciones iconográficas (occidentales y chinas) de Jesús en China. Al final del artículo se encuentran algunas como apéndice.

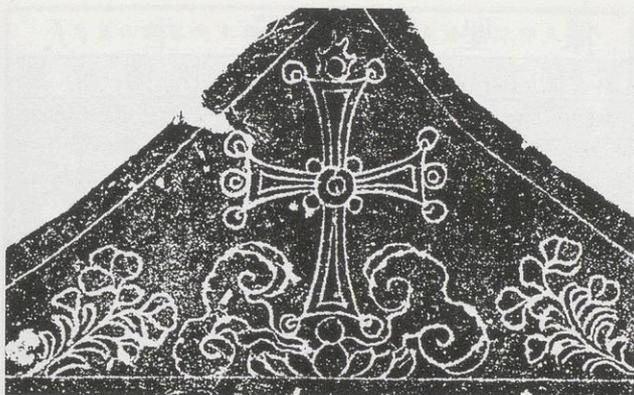


Abb. 1
Kreuz und Lotus
auf der »nestorianischen Stele«.
Kopie der Abreibung
im Institut Monumenta Serica,
Sankt Augustin.

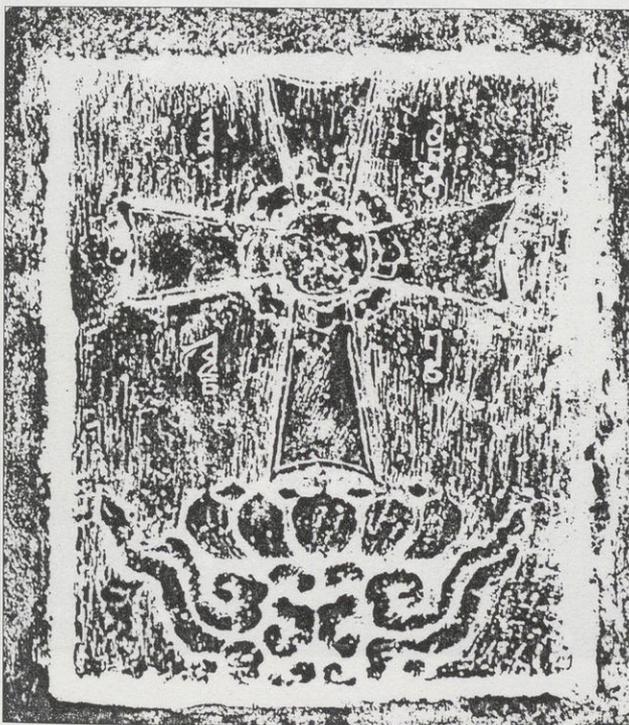
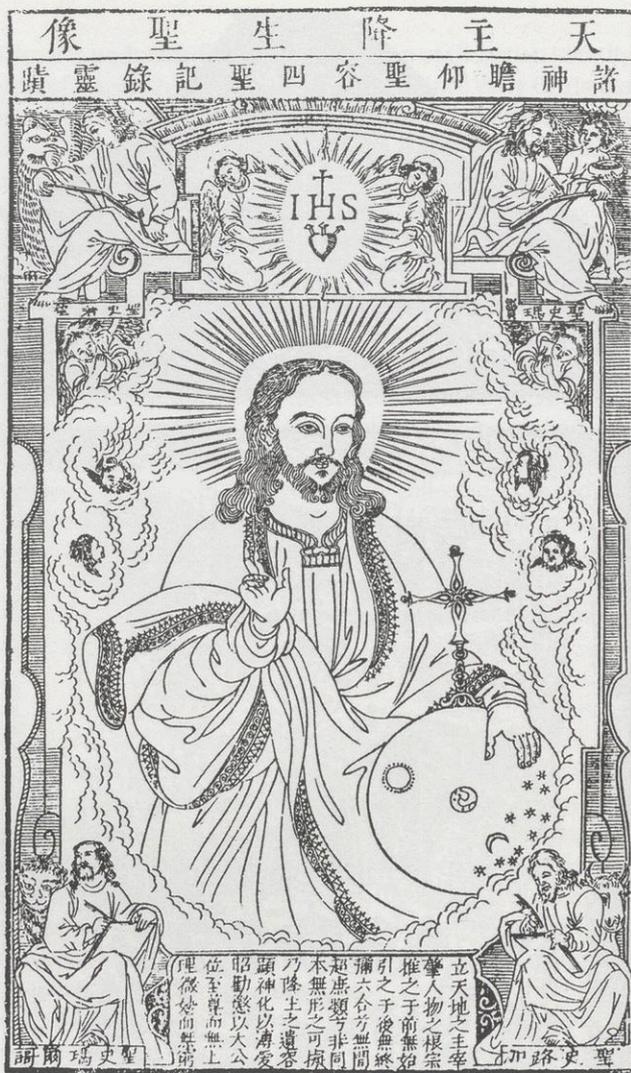


Abb. 2
»Nestorianisches« Kreuz
entdeckt bei Fangshan
im Jahre 1919.
Abb. aus Yoshirō SAEKI,
*The Nestorian Documents
and Relics in China*,
Tokyo 1951, Illustr. 40.



Abb. 3
Matteo Ricci und das Kreuz.
Teil einer Abb. aus dem
mehrbändigen Werk
von Jean-Baptiste DU HALDE,
*Description de l'empire
de la Chine ...* (Paris 1735).
Deutsche Übersetzung:
*Ausführliche Beschreibung
des chinesischen Reiches
und der Grossen Tartarey*
(Rostock 1756).

Abb. 4
Jesus, der Herrscher des Alls.
Darstellung aus dem Werk
Giulio ALENIS,
Tianzhu jiangsheng chuxiang jingjie
(Kompendium der Illustrationen
zum Leben Jesu, 1637).



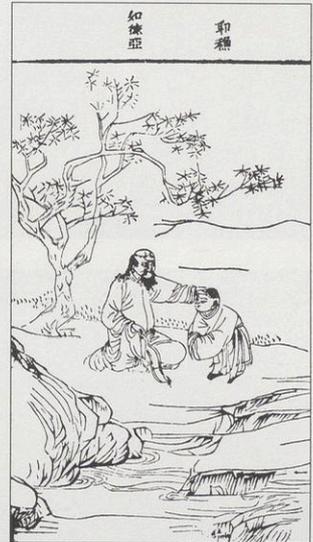
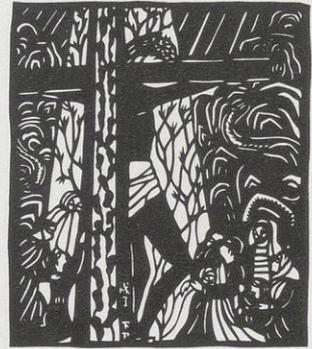
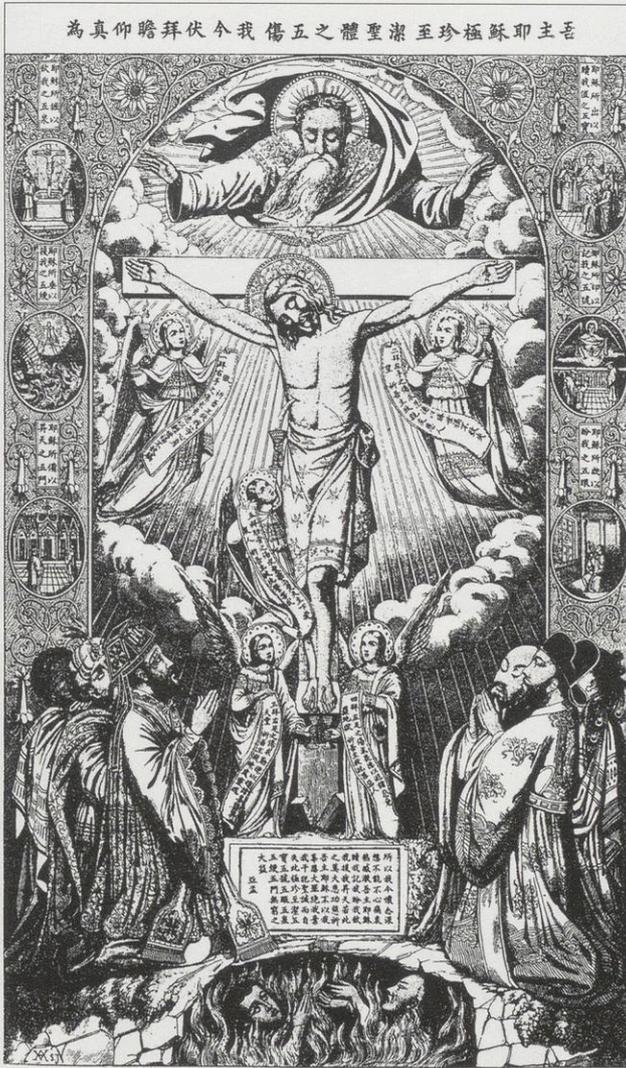


Abb. 5
Kreuz mit Gebeten
zu den Fünf Wunden Jesu.
Entwurf von
P. Adolphe Vasseur SJ
(1828-1899), 1870er Jahre,
Shanghai, Tushanwan.
Die Darstellung
und die Übersetzung
befinden sich in:
Die katholischen Missionen 12
(1878) 255.

Abb. 6
»Es ist vollbracht«.
Scherschnitt, Fan Pu,
Nanjing, 20. Jh.

Abb. 7
Darstellung Jesu
in *Lidai shenxian tongjian* (1701)
mit der Aufschrift Yesu (Jesus)
und Rudeya (Judäa).
Abb. aus *CFJC* 3a, 815.

這豕乃洋鬼所吸。皮毛未脫。

鬼 拜 猪 精 圖

耶穌太子天猪精也。性極淫。凡德亞國大臣妻女無不被淫者。後以徧淫國君妃嬪。謀篡位。大臣奏發其罪。縛置十字架。烙釘之。大呼數聲。現猪形而死。常入臣民之家作怪行淫。婦女一聞猪叫。則衣裳自解。聽其淫華乃醒。猪徒因勸人禮拜。借以漁利。漁色。而推於門辰階石上。鑿十字架。則猪精猪徒畏而不至。特此編告天下知之。防之。

倘人類以天猪為主。顏面何存。

耶穌太子天猪精



Abb. 8
Christen (hier »Teufel«) verehren ihren *Tianzhu*, d. h. *Yesu* (Jesus). Das Zeichen *zhu* (Herr), benutzt in der Kombination mit *Tian* (Himmel) für den Namen Gottes, wird hier phonetisch zum *zhu* (Schwein). Aus einem antichristlichen Pamphlet des 19. Jhs.

Abb. 9
Die Darstellung der Dreifaltigkeit. Aus der *Ars Sacra Pekinensis*, 1930er Jahre. Institut Monumenta Serica, Sankt Augustin.



三 位 一 體

作證在天 原來有三 父子聖神 三歸於一

七五三一第

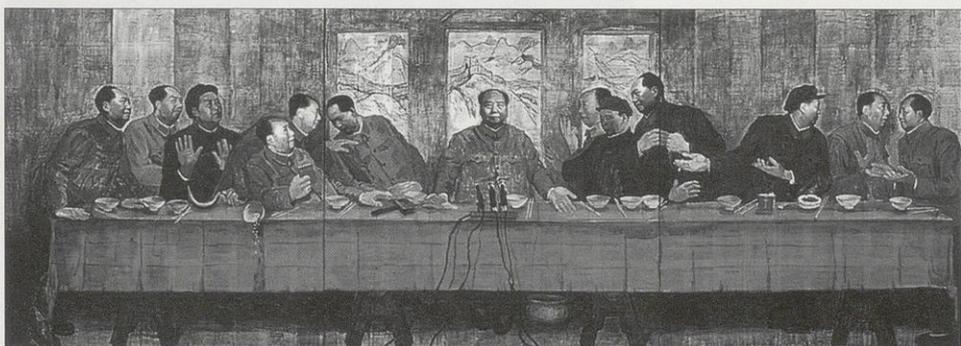
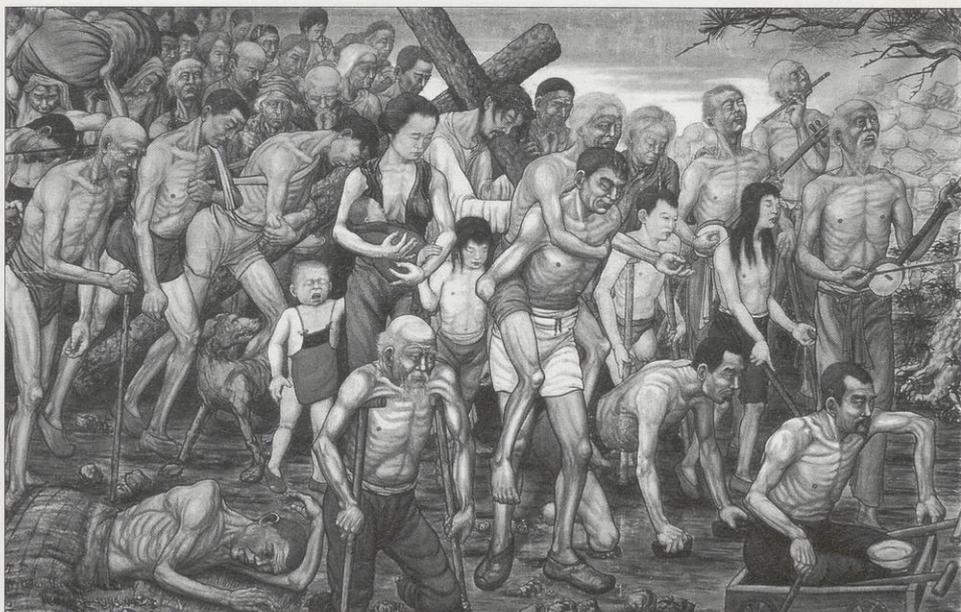


Abb. 10
Das leidende China.
Farbe auf Seide.
P. Edmond VAN GENECHTEN,
Peking 1943 /1944.

Abb. 11
Last Banquet 1989.
Zhang Hongtu (geb 1943).

Abb. 12
Jesus in einer Altardarstellung
Taicang, Diözese Suzhou,
Provinz Jiangsu, 1990er Jahre.
Foto Archiv Institut Monumenta
Serica.



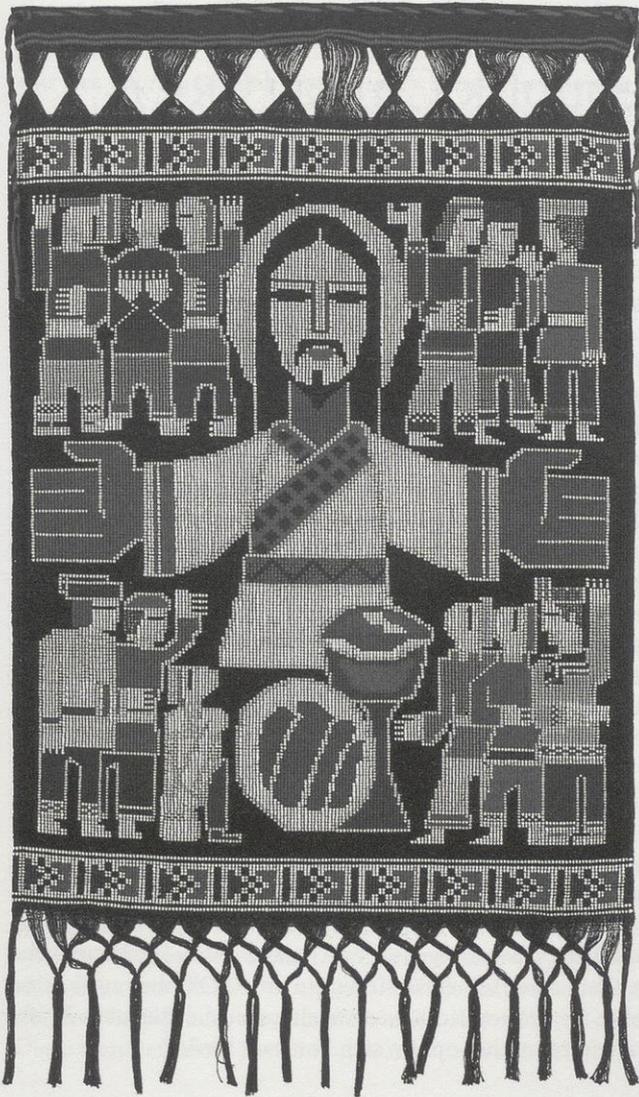


Abb. 13
Das eucharistische Mahl
Wandbehang, 1990er Jahre.
He Qi u. a. / Nanjing.