

## „In China essen sie den Mond.“ Westliche Chinabilder vom 19. bis zum 21. Jahrhundert

Monika Gänßbauer

Zur Eröffnung der Frankfurter Buchmesse im Oktober 2009, die China als Schwerpunktland hatte, zeigte das Titelblatt der Wochenzeitung *Die Zeit* ein seltsames chinesisches Porzellanfigürchen. Der Titel lautete zwar: „China ganz neu lesen“ – die Darstellung aber evozierte, wie ich meine, ein altes Bild und präsentierte „den Orient als ein lebendiges Kuriositätenkabinett“.<sup>1</sup> Die abgebildete Figur stammt aus den 1740er Jahren. Geschaffen hat sie der Künstler Johann Friedrich Eberlein für die Manufaktur Meißen. Die Abbildung wird von der Schriftstellerin Brigitte Kronauer interpretiert. Kronauer greift in ihrer Darstellung auf Stereotype wie „Das Land des Lächelns“ zurück und kommentiert den „Wackelpagoden“ wie folgt: „Skurill eben, diese Wesen aus Fernost!“ Ihr Text endet mit der Frage, ob „dieser Porzellankasper“ nicht letztlich uns Abendländer „verspeisen will“?<sup>2</sup>

Eine ganz ähnliche Figur – doppelzünftig, undurchschaubar, aber mit vielen Händen versehen, die den Westlern an den Kragen gehen oder in die Tasche greifen – erschien als Karikatur „des Chinesen“ 1885 in der amerikanischen Zeitschrift *The Wasp*.<sup>3</sup> Zunächst mag diese bis ins Bildliche hinein ähnliche Repräsentation Chinas, die jeweils mehr als ein Jahrhundert auseinander liegt, erstaunen.

Ich gehe im Folgenden auf Chinabilder westlicher Autoren des 19. Jahrhunderts ein, möchte dabei aber auch zeigen, wie sich Stereotype zu China über Jahrhunderte hinweg erhalten haben. Dabei beziehe ich mich auf sinologische Werke sowie Postkolonialismus-Studien und Erkenntnisse der *cultural studies*. Wenn im Titel dieses Textes „westliche Chinabilder“ angekündigt sind, mag dies auch nach Essentialisierung klingen. Nun haben Titel die unangenehme Eigenschaft, kurz sein zu müssen und damit oft verkürzend zu wirken. Ich werde in meinem Beitrag auf einzelne Autoren aus den USA und aus Europa eingehen – darum der übergreifende Begriff vom „Westen“. Mir

Bei diesem Beitrag handelt es sich um die Antrittsvorlesung, die die Sinologin PD Dr. Monika Gänßbauer am 5. Mai 2010 an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg hielt.

Für Anregungen zu Thematik und Text danke ich Michael Lackner, Andreas Nehring, Isabel Hess-Friemann, Klaus Schmutzler, Katharina Gänßbauer, Florian Wagner und Lydia Herklotz.

- 1 Edward W. Said, *Orientalismus*, Frankfurt a.M. 2009, S. 125.
- 2 Siehe Supplement „Zeit Literatur“ vom 08.10.2009.
- 3 Philip P. Choy – Lorraine Dong u.a. (Hrsg.), *Coming Man. 19th Century American Perceptions of the Chinese*, London u.a. 1994, S. 55.

liegt jedoch daran, bei meiner Analyse von Chinabildern einzelner Autoren auch die Heterogenität individueller Repräsentationen Chinas herauszuarbeiten – so wie dies der Religionswissenschaftler Andreas Nehring in seinem Buch *Orientalismus und Mission* für Indien getan hat. Ähnlich wie in Indien hatten auch die amerikanischen und europäischen Autoren, die sich im 19. Jahrhundert über China äußerten, einen sehr unterschiedlichen Hintergrund. Manche von ihnen waren Missionare, andere äußerten sich als Konsularangehörige oder Dolmetscher. Wieder andere waren als Kaufleute oder botanische Sammler in China tätig. „Chinese Studies“ waren im 19. Jahrhundert noch nicht von den Spezialisten geprägt. Es konnte in jener Zeit, in der die universitäre Sinologie entstand, durchaus geschehen, dass ein ehemaliger Missionar Sinologieprofessor wurde oder ein einstiger Lehrer und Armenisch-Experte wie Karl Neumann später in die Verantwortung kam, die sinologische Bibliothek der Universität München zu betreuen.

Nun ist auch ein Blick auf Chinabilder des 19. Jahrhunderts eigentlich nicht möglich ohne einen Blick auf Chinabilder der vorangegangenen Jahrhunderte. Es zeigt sich nämlich, dass manche Chinabilder von heute noch viel weiter zurückgehen als bis in das 19. Jahrhundert.

Der Sinologe Michael Lackner hat in seiner Analyse von Chinabildern des Jesuitenmissionars Alessandro Valignano (1539–1606) darauf hingewiesen, dass Valignano weniger chinesische Realitäten gezeichnet als das „Andere“ an China konstruiert hat. Lackner spricht gar von einer „rein europäischen Geschichte“, in der China nur die Rolle eines Pfandes in einem westlichen intellektuellen Spiel innehatte.<sup>4</sup> Anders war die Situation wohl bei Matteo Ricci, dem berühmten Jesuitenmissionar, der in China bis heute höchste Achtung genießt. Die Literaturwissenschaftlerin Lavinia Brancaccio sieht in ihrer Studie von 2007 Riccis Blick auf das „Andere“ von Offenheit, Aufmerksamkeit und „curiositas“ geprägt. Ricci sei tatsächlich bereit gewesen, sich an das Andere anzupassen und damit einen Teil seiner bisherigen Identität aufzugeben.<sup>5</sup> Solche „curiositas“ findet sich bei anderen Autoren, die über China schrieben, selten.

Der Mathematiker und Philosoph Gottfried Wilhelm Leibniz sah bereits im 17. Jahrhundert „die höchste Kultur ... der Menschheit ... gleichsam gesammelt ... an zwei äußersten Enden unseres Kontinents, in Europa und in Tschina“.<sup>6</sup> Immanuel Kant meinte im 18. Jahrhundert feststellen zu können: „Der Chineser ... hält hinter dem Berge und sucht die Gemüter anderer zu erforschen ... Sie betrü-

4 Michael Lackner, „The Other Is Manifold“. A Jesuit's Comparative Approach to China, Japan, and India (1583)“, in: Monika Gänßbauer (Hrsg.), *Den Jadestein erlangen. Festschrift für Harro von Senger*, Frankfurt a.M. 2009, S.121-138, hier S. 123.

5 Lavinia Brancaccio, *China accommodata. Chinakonstruktionen in jesuitischen Schriften der Frühen Neuzeit*, Berlin 2007, S. 242.

6 Gottfried Wilhelm Leibniz, „Vorwort zu ‚Novissima Sinica‘“, in: Adrian Hsia, *Deutsche Denker über China*, Frankfurt a.M. 1985, S. 9-27, hier S. 9.

gen ungemein künstlich“ (meint kunstfertig).<sup>7</sup> Von Johann Gottfried Herder schließlich stammt das Bild von China als Mumie. Herder prognostizierte, China sei von aller Welt abgeschlossen und dies werde wohl auch noch ein paar Jahrhunderte lang so bleiben.<sup>8</sup>

Asien wurde ab dem 18. Jahrhundert als das große Gegenprinzip Europas konstruiert, und im 19. Jahrhundert verfestigten sich Stereotype über Asien. Nur wenige westliche Autoren konnten sich dieser Stereotypisierung entziehen. „In Sitte und Denkart weicht der Asiate von uns ab“, hieß es 1806 in der programmatischen Vorrede einer neuen Asienzeitschrift.<sup>9</sup> Der Kulturwissenschaftler Homi Bhabha hat Stereotype eine komplexe Form der Repräsentation genannt, die ängstlich und behauptend zugleich ist.<sup>10</sup> Der Begriff Stereotyp, darauf hat der Historiker Benjamin Schmidt hingewiesen, kommt aus dem Druckereiwesen. Ein Stereotyp lebt davon, dass es immer und immer wieder hervorgeholt, gedruckt und wiedergegeben wird. Durch diese Wiederholung gewinnt es an scheinbarer Wahrheit und Autorität.<sup>11</sup>

Ein wichtiges Genre des Schreibens über China war im 19. Jahrhundert die Reiseliteratur. Reisebeschreibungen, so die Imperialismus-Forscherin Mary Louise Pratt, weckten Gefühle von Neugier und Abenteuer im Zusammenhang mit europäischer Expansion und vermittelten den Lesern zu Hause das Gefühl, Teil eines „planetarischen Projektes“ zu sein.<sup>12</sup> Man konnte im 18. und 19. Jahrhundert als Reisender auch zu Ruhm gelangen. Reisende waren Gelehrte und Angehörige der gesellschaftlichen Elite. Sie reisten oft mit wissenschaftlichen oder missionarischen Zielen und unter staatlichem Patronat. Ihr Wissen war nützlich für Imperien.

Berühmt wurde beispielsweise Evariste Régis Huc (1813–1860), der 1855 ein Werk mit dem Titel *A Journey through the Chinese Empire* vorlegte.<sup>13</sup> Der Franzose Huc war katholischer Missionar und wird auch als Entdecker bezeichnet, weil er zwei viel beachtete Reisebilder über China und Tibet verfasst hat. Es gab im 18. und in der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts noch keine rivalisierenden Medien, die dem Reisebericht den Rang des Mitteilungsmonopols streitig machten. Die entworfenen Bilder von asiatischen Zivilisationen bestanden in Texten und Zeichnungen bzw. Holzschnitten.

Huc bezeichnet China als Koloss, der lange in tiefste politische Apathie versunken gewesen sei.<sup>14</sup> Nun aber sei er

in seinen Festen erschüttert durch die Taiping-Bewegung. Die Taiping waren eine christlich motivierte Aufstandsbewegung, die das Qing-Reich tatsächlich an den Rand eines Kollapses brachte. Hucs erklärte Absicht ist es, absurde und falsche Vorstellungen über China, die schon seit langer Zeit beständen, zu korrigieren.<sup>15</sup> Die Jesuitenmissionare des 16. Jahrhunderts hätten zu positive Bilder von China gezeichnet – „zu schmeichelhaft, um wahr sein zu können“. Als ersten sogenannten Makel identifiziert er die Karikatur von Gerechtigkeit, die in China herrsche. In seinem Reisebericht vermerkt er stolz, wie er immer wieder chinesische Beamte in großer Unverfrorenheit vor den Kopf stößt und ihre Autorität bewusst nicht akzeptiert. Im 1. Kapitel seines Reiseberichtes erklärt er: „Being strangers ... we were not bound to conform to the ritual of the empire.“<sup>17</sup> An anderer Stelle schreibt er: „We were ... obstinately ... bent on never going the way they wanted to drive us.“<sup>18</sup> Er sieht sich immer wieder herausgefordert, den Chinesen eine Lektion zu erteilen und ihnen zu zeigen, wer Herr der Lage sei.

Als er einmal von seinen chinesischen Gesprächspartnern gefragt wird, wieso er denn nach China gekommen sei und was er sich davon verspreche, beginnt Huc aufzuzählen, was er und seine Kollegen China alles zu bringen gedächten: das Christentum, und damit verbunden Schulen, Hilfe für die Armen, aber vor allem die Wahrheit. Er und seinesgleichen hätten davon keinerlei Vorteile, sondern im Gegenteil nur Opfer zu bringen. Ähnlich wie Huc sahen viele westliche Missionare ihre Arbeit – wie in einem Text von Rudyard Kipling dargestellt – als „the white man's burden“. Der Schriftsteller Kipling hatte 1899 dazu aufgerufen, auf der Welt die Bürde des weißen Mannes zu tragen, den Hunger zu stillen, der Krankheit Einhalt zu gebieten und allem heidnischen Wahn zu trotzen.<sup>19</sup>

Der Historiker Jürgen Osterhammel konstatiert, dass sich China bis zum 19. Jahrhundert wenig für den Westen interessierte. Aber

*die Zivilisation, die sich für die leistungsfähigste und humanste auf der Welt hielt, die westliche Zivilisation, wartete nicht, bis Asien sich für sie interessieren würde. Sie gab Asien ihre Gesetze. Im Zeitalter der Erziehungsmission ... wurde der Ton ernst und streng, ja schulmeisterlich ... Asien musste regiert und belehrt, wirtschaftlich genutzt und wissenschaftlich erforscht werden. Asien machte Arbeit.*<sup>20</sup>

Hier setzt auch eine berechtigte Kritik Edward Saids an. Laut Said hielten viele westliche Autoren den Orient insge-

7 Immanuel Kant, „China“, ebenda, S. 95-102, hier S. 96.

8 Johann Gottfried Herder, „China“, ebenda, S. 117-134.

9 Zit. bei Jürgen Osterhammel, *Die Entzauberung Asiens. Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert*, München 1998, S. 55.

10 Homi K. Bhabha, *Die Verortung der Kultur*, Tübingen 2007, S. 103.

11 Vortrag am 22.12.2009 an der Universität Erlangen-Nürnberg.

12 Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, New York 2008<sup>2</sup>, S. 3.

13 M. Huc, *A Journey through the Chinese Empire*, New York 1855.

14 Ebenda, S. vii.

15 Ebenda, S. xvi.

16 Ebenda, S. xvii.

17 Ebenda, S. 31.

18 Ebenda, S. 64f.

19 Siehe: [www.loske.org/html/school/history/c19/burden\\_full.pdf](http://www.loske.org/html/school/history/c19/burden_full.pdf) (Zugriff am 19.02.2010).

20 Jürgen Osterhammel, *Die Entzauberung Asiens. Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert*, München 1998, S. 403.

samt für korrekturbedürftig. Demnach wurde der Orient in solche Rahmen wie den des Klassenzimmers, des Gerichtssaales und des Lehrbuchs gestellt.

Ob Evariste Regis Huc die Orte, die er in seinen Berichten gewinn- und ruhmbringend beschrieben hat, auch wirklich besucht hat, ist noch nicht geklärt. Vieles an seinen Berichten erscheint aus heutiger Sicht ungereimt und auch unwahrscheinlich. Doch hatte Huc deutlichen Einfluss auf Autoren seiner Zeit, beispielsweise Karl May (1842–1902), dessen Roman *Der Kiang-lu* von Hucs dramatischen Reisebeschreibungen inspiriert war. Dort ist zu lesen:

*China! Wunderbarstes Land des Ostens, riesiger Erden-  
drache, der seinen Zackenschwanz im tiefen Weltmeer  
badet, den einen Flügel in die Eisregionen Sibiriens und  
den andern in die dampfenden Dschungel Indiens schlägt,  
und der, vom rasenden Teifun an das Gestade getrieben  
... über Berge und Thäler auf nach Westen steigt, um  
seinen Kopf über die höchsten Giganten der Gebirge zu  
heben ... werde ich es wagen dürfen, dir zu nahen, und  
werde ich deinen feindseligen Basiliskblick mit meinem  
Barbarenauge ertragen können?*<sup>21</sup>

Ein anderer Autor, der im 19. Jahrhundert in China lebte und über China schrieb, ist Thomas Taylor Meadows (1812–1854). Meadows war Übersetzer, später britischer Konsul. Er verbrachte über zehn Jahre in Kanton und Shanghai. Meadows' Schreiben über China bietet ein völlig anderes Bild als das von Huc. Sein Urteil über China fällt deutlich differenzierter aus als das seiner Zeitgenossen. In seinem Werk *Desultory Notes on the Government and People of China*<sup>22</sup> von 1847 weigert er sich, von einem Einzelfall auf das Allgemeine zu schließen und alle Chinesen für niederträchtig zu halten, nur weil er möglicherweise einmal einen Chinesen erlebt hat, der ihn belogen hat.<sup>23</sup> Meadows versucht, bei vielen Begegnungen den Motiven der Einzelpersonen nachzuspüren, ohne zu verurteilen. Beispielsweise schildert er, dass Chinesen, die Informationen an Ausländer weitergeben, von Beamten dafür schwer bestraft werden können. Dies sei ein Grund dafür, dass man Ausländern gegenüber nicht alles auf den Tisch lege.<sup>24</sup> Meadows ärgert sich darüber, dass oft ganze Nationen mit bestimmten Charakteristika belegt wurden. Solche Negativbeschreibungen verschlechterten die gegenseitige Wahrnehmung und könnten bis hin zu kriegerischen Auseinandersetzungen führen, warnt er. Er hält auch die chinesische Regierung des 19. Jahrhunderts nicht für despotisch. Sie basiere grundsätzlich auf moralischer Kraft. Der Brite empfiehlt das chinesische Beamtenprüfungssystem sogar zur Nachahmung für England.

21 Erwin Koppen, „Karl May und China“, siehe: <http://www.karl-may-gesellschaft.de/kmg/seklit/JbKMG/1986/69.htm> (Zugriff am 14.02.2010).

22 Thomas Taylor Meadows, *Desultory Notes on the Government and People of China and on the Chinese Language*, London 1847.

23 Ebenda, S. 189.

24 Ebenda, S. 188.

Während bei dem französischen Missionar Huc weniger die Mission als das Reisen im Vordergrund seiner Werke steht, widmen sich andere Autoren ausführlich der Frage von christlicher Mission in China. Oft zeigt sich bei Äußerungen von Missionaren des 19. Jahrhunderts in China eine deutliche Diskrepanz zwischen dem christlich-egalitären Menschenbild, dem sie eigentlich verpflichtet waren, und den gängigen rassistischen Vorstellungen ihrer Zeit. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts wurde Rassismus ja „von Europäern und Amerikanern nahezu aller politischer Überzeugungen unbefragt als richtig betrachtet“.<sup>25</sup> Das weltweite Meinungsklima war geradezu von Rassismus durchtränkt.

Besonders deutlich tritt diese Diskrepanz in einem Werk des amerikanischen Missionars Robert Maclay zutage. Sein Buch aus dem Jahr 1861 trägt den Titel *Life Among the Chinese: with Characteristic Sketches and Incidents of Missionary Operations and Prospects in China*.<sup>26</sup> Im 1. Kapitel, das sich mit der chinesischen Bevölkerung befasst, ruft Maclay aus:

*400 Millionen! Wer sind diese Menschen? ... Fleisch von  
unserem Fleisch. Was sind sie? Heiden, in deren Nacht  
des Irrtums nie ein Lichtstrahl fällt, Götzendiener, die  
vor toten Bildern anbeten. Was sind sie? Menschen, von  
Gott geschaffen. Gefallen, ruiniert, in Schuld versunken,  
Unsterbliche, Objekte des göttlichen Mitleids, Subjekte der  
Vermittlung Christi.*<sup>27</sup>

In den Werken der Missionare ist grundsätzlich oft ein Wechsel des Genres zu beobachten. Nüchterne Beschreibungen des täglichen Lebens wechseln oft – fast unvermittelt – ab mit pathetisch geprägten, religiösen Predigten. Solches Schreiben wirft natürlich die Frage nach der Leserschaft auf. Missionare schrieben vornehmlich für Leser zu Hause, im eigenen Heimatland, und dort für die Mitchristen und Gemeinden. Ihre Ausführungen hatten immer auch das Ziel der Spendenakquise und der religiösen Erbauung. Mit diesem Publikum vor Augen schrieben die Missionare oft in einem sehr appellhaften, emotionalen Stil. So wendet sich Maclay an mehreren Stellen auch direkt an seine Leser, beispielsweise wie folgt:

*Leser, auch für dich kommt einmal der letzte Kampf mit  
dem Tod. Möge Gott geben, dass in dieser verlassenenen  
Stunde der Erlöser mit dir ist.*<sup>28</sup>

Maclay fragt sich, so als sei dies eine ihm persönlich übertragene Aufgabe: „Welche Position sollen wir den Chinesen denn zuschreiben? [Hervorhebung M.G.]“ und antwortet darauf: „Sie sind keine Wilden, sie sind keine Barbaren.“

25 Jürgen Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, München 2009, S. 113.

26 R.S. Maclay, *Life Among the Chinese: With Characteristic Sketches and Incidents of Missionary Operations and Prospects in China*, New York 1861.

27 Ebenda, S. 19.

28 Ebenda, S. 119.

Wir müssen sie ein zivilisiertes Volk nennen.“<sup>29</sup> In China seien immerhin Buchdruck, Schießpulver und Kompass erfunden worden. Das hindert Maclay jedoch nicht daran, wenige Seiten weiter ausführlich auf vermeintliche „defects of the Chinese character“ einzugehen.

Die chinesische Zivilisation erfuh von westlichen Autoren des 19. Jahrhunderts fast übereinstimmend eine höhere Einstufung als Zivilisationen Afrikas. Meist rangierte die chinesische Zivilisation nur wenig unter der westlichen Zivilisation. Doch beklagten fast alle Autoren, dass Chinas Zivilisation entweder mumifiziert oder im Untergang begriffen sei. Fast sämtliche westliche Autoren, die sich im 19. Jahrhundert über China äußerten, meinten jedenfalls, persönlich eine „master narrative“, eine Meistererzählung über China vorlegen zu müssen und dazu auch befähigt zu sein. Viele Sätze beginnen mit „Der Chinese ist ...“. Eine solche Essentialisierung kennzeichnet die Mehrzahl der überlieferten Werke. Ähnlich wie dies Edward Said bei Lord Cromer beschreibt, der als Kolonialbeamter in Ägypten eingesetzt war. Cromer befand in seinem Werk *Egypt*:

*Ungenauigkeit, die leicht in Unaufrichtigkeit ausartet, ist ... die Haupteigenschaft des orientalischen Geistes ... Der Europäer ist ein Vernunftmensch ... Der Geist des Orientalen dagegen ist wie seine malerischen Straßen extrem asymmetrisch.*<sup>30</sup>

Viele Autoren versuchten auch für China und die Chinesen griffige Formeln zu finden und alles zu erklären.<sup>31</sup>

Doch die westlichen Missionare in China zeigten doch deutliche Unterschiede in ihrer Repräsentation Chinas und der Wahrnehmung ihrer Missionsarbeit. Ein Beispiel für eine selten frühe selbstkritische Reflexion westlicher Missionsmethoden im interkulturellen Kontext bietet Samuel Wells Williams (1812–1884). Williams wollte eigentlich Botaniker werden, beugte sich aber dem Willen seines Vaters, der ihn als Drucker im Auftrag der Mission nach China schickte. Williams sollte im Laufe seines Lebens als Linguist, Herausgeber und Sinologe wirken. Schließlich wurde er der erste amerikanische Professor für Sinologie in Yale.

In dem 1889 erschienenen Werk *The Life and Letters of Samuel Wells Williams*<sup>32</sup> finden sich sehr persönliche Reflexionen des Autors. Einen Gottesdienstbesuch aus seiner Jugend beschreibt er sehr offenherzig wie folgt:

*Als ich damals in Paris Hill den Gottesdienst besuchte, hörte ich den Predigten zu, ohne besonderen Geschmack an ihnen zu finden. Die Kirche war kalt, die Sitze hart,*

*der Gottesdienst lang. Der Prediger wirkte monoton auf mich, und das Thema interessierte mich eigentlich nicht. Religion sagte mir nicht zu, als ich jung war.*<sup>33</sup>

Dennoch steht Williams zu seiner Identität als Christ und möchte seinen Glauben auch weitergeben. Doch bald distanziert er sich von Konzepten einer Schnell- und Traktatmission, wie sie beispielsweise der preußische Missionar Karl Gützlaff in China vertrat. Williams schreibt an einer Stelle:

*Heute waren wir an Bord der Dschunken im Hafen. Wir werden immer freundlich empfangen und zu einer Tasse Tee und einem Zigarillo eingeladen. Wenn wir danach von dem reden, was in den christlichen Schriften und Traktaten steht, hören die Seeleute schweigend zu, aber das Thema stößt auf taube Ohren. Wenn wir dann eine Pause machen, fragen sie uns, wie alt wir sind oder aus welchem Land wir kommen. Das christliche Thema ist ihnen fremd, du bist ihnen fremd. Auch die Sprache der Traktate ist für sie ungewohnt. Wenn du sie dagegen über ihre Reisen fragst, nach dem Preis der Kleider, die sie tragen, oder nach ihren Familien, dann öffnen sie sich und hören dir auch wirklich zu.*<sup>34</sup>

Die Entwicklung der „Chinese Studies“ im 19. Jahrhundert ist aber nicht nur von Missionaren, Diplomaten und Reisenden geprägt. Auch Berufsgruppen wie Kaufleute oder Botaniker beteiligten sich daran.

Mit Naturforschung im China des 19. Jahrhunderts hat sich ein chinesisch-amerikanischer Autor namens Fan Fa-Ti befasst.<sup>35</sup> Hier zeige sich das Zusammenspiel zwischen Naturgeschichte, Pflanzenkultur, chinesischer visueller Kunst, chinesischem Volkswissen und Sinologie, so der Autor. Fan hat das Ziel, mit seinem Buch die Herausbildung wissenschaftlicher Praxis und wissenschaftlichen Wissens in kulturellen Grenzgebieten zu erklären. Viele Tiere aus China bereicherten ab dem 19. Jahrhundert die Zoos und die Landwirtschaft in England: Schweine, Schildkröten, Hunde und Gänse. Und auf den englischen Blumenmärkten waren Blumen aus China sehr begehrt: Kamelien, Lilien, Chrysanthemen und Päonien.

Fan vertritt in seiner Forschung zum 19. Jahrhundert den analytischen Ansatz der kulturellen Kontaktzonen von Mary Louise Pratt.<sup>36</sup> Dieser Ansatz legt keine kulturellen Grenzen fest und erlaubt es, Interaktion, Anpassung, Hybridisierung, Konflikte und Zusammenflüsse über Grenzen hinweg zu erkennen. Fan kritisiert, dass viele wissenschaftliche Werke dazu tendierten, Machtverhältnisse zwischen dem Westen und dem Rest der Welt zu essentialisieren und

29 Ebenda, S. 20.

30 Zit. bei: Edward W. Said, *Orientalismus*, Frankfurt a.M. 2009, S. 51.

31 „Totalisierende Kulturhermeneutik ist bestrebt, das Fremde zu erklären, ohne einen Rest zu lassen.“ Siehe: Manuskript eines Vortrags von Michael Lackner im Rahmen einer Ringvorlesung von „Meeting China 2008“ am 28.04.2008 in Bonn, S. 1, [www.bpb.de/files/I3A1SN.pdf](http://www.bpb.de/files/I3A1SN.pdf) (Zugriff am 06.02.2010).

32 Frederick Wells Williams (Hrsg.), *The Life and Letters of Samuel Wells Williams*, New York u.a. 1889.

33 Ebenda, S. 27.

34 Ebenda, S. 80.

35 Fan Fa-Ti, *British Naturalists in Qing China. Science, Empire, and Cultural Encounter*, Cambridge 2004.

36 Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, New York 2008<sup>2</sup>, S. 7.

zu dichotomisieren. Ähnlich wie Bhabha weist auch Fan darauf hin, dass Kolonisierte und Kolonisierende nicht voneinander unabhängig waren. Koloniale Identitäten waren in ständigem Fluss. Bhabha spricht von „Zwischen“-Räumen, in denen kulturelle Differenzen artikuliert werden können. Diese Zwischenräume seien innovative Orte der Zusammenarbeit und des Widerstreits.<sup>37</sup>

Nach Fan Fa-Ti stellte das Sammeln, Klassifizieren und Benennen von Pflanzen und Tieren zwar eine aggressive Expansion kognitiven Territoriums dar, das in kulturellen Begriffen definiert war. Aber man könne die Aktionen der Einheimischen nicht nur auf Widerstand oder Reaktion reduzieren. Fan charakterisiert die Situation im 19. Jahrhundert in China als geprägt von einem „informal empire“. Die Westmächte kontrollierten China niemals ganz, aber sie verfügten über eine ökonomische Kontrolle, die über die von ihnen besetzten Gebiete bzw. Stützpunktkolonien hinausgingen. Dennoch benötigten die britischen Naturforscher, die in verschiedenen Provinzen lebten, Netzwerke für ihre Sammlung und Analyse. Sie waren in ihrer Feldforschung stark auf die Kenntnis und die Zuarbeit lokaler Mitarbeiter angewiesen.

Eine wichtige Rolle in der Naturforschung jener Zeit spielten Zeichnungen von Pflanzen. Hierfür wurden chinesische Kunsthandwerker und Maler angestellt. Diese chinesischen Zeichnungen führten zu einer Hybridisierung von visuellen Kulturen Großbritanniens und Chinas, so Fan. Der Stil der Export-Bilder war eine Mischung aus chinesischem Genrebild und westlichem Realismus. Chinesische Genrebilder betonten eher ästhetische Effekte als wissenschaftliche Genauigkeit der Abbildung. Auf Wunsch der britischen Naturforscher übernahmen die chinesischen Kunsthandwerker für ihre Pflanzenzeichnungen westliche Vorstellungen von Aufbau und Perspektive. Fans Fazit lautet, dass diese Produkte chinesischer Kunsthandwerker und Maler eine visuelle Autorität erlangten, die von der wissenschaftlichen Gemeinschaft in Europa anerkannt wurde.

Viele Werke westlicher Autoren über China aus dem 19. Jahrhundert schildern auch chinesischen Alltag und Gebräuche. Während der Missionar William Charles Milne in seinem Werk *La vie réelle en Chine*<sup>38</sup> von 1860 weit von sich weist, dass in China „Rattenragout“ regelmäßig auf dem Speiseplan stehe,<sup>39</sup> schreibt Karl Neumann im Jahr 1831 über chinesische Piraten: They eat „rats ... as great delicacies; in fact, there are very few creatures they will not eat“.<sup>40</sup>

Der Topos der chinesischen Essgewohnheiten ist ein stetig wiederkehrendes Thema in der westlichen China-wahrnehmung. Dieser Topos wird in einer Mischung aus *tremendum et fascinosum* auch immer wieder Berufssino-

logen zur Stellungnahme vorgelegt. „In China ist es [eben] anders“, wie Herbert Balk 2007 seine in Buchform festgehaltenen Erfahrungen im Reich der Mitte betitelt hat.<sup>41</sup> Auch die Überschrift meines heutigen Vortrags enthält einen Buchtitel. Denn in China isst man nicht nur Ratten, sondern gar den Mond – so das Fazit der Autorin Miriam Collée, die vor kurzem mit ihrer Familie ein Jahr in Shanghai verbracht und 2009 darüber ein Buch vorgelegt hat.<sup>42</sup>

Nun mangelt es auch auf chinesischer Seite bis heute nicht an essentialistischen Feststellungen über Länder und Menschen des Westens. Ich erinnere mich, während meiner Studienzeit in China in den 1990er Jahren in Buchhandlungen immer wieder Werken begegnet zu sein, die gern und ausführlich vermeintliche Nationalcharakteristika von Franzosen, Briten und Deutschen verhandelten. Und ein jüngst in China erschienenenes Buch namens *Deyizhi zhizao (Made in Germany)*<sup>43</sup> erklärt unter der Rubrik „Deutsches Bier“:

*Bier ist ein sehr wichtiger Bestandteil der deutschen Kultur. Wenn ein Deutscher kein Bier bekommt, ist sein Leben ernsthaft in Gefahr, aus dem Tritt zu geraten.*<sup>44</sup>

Michael Lackner hat in einem Beitrag von 2009 festgestellt:

*In cultural comparativism there may be a preference for the easier bilateral relationship (China and India, China and the West) rather than for one that reflects the existence of a multilateral level.*<sup>45</sup>

So wollen wir uns wenigstens am Ende noch der multilateralen Ebene annähern. Der amerikanische Autor Wolfe schildert in einer Kurzgeschichte von 1928 einen Besuch auf dem Münchner Oktoberfest wie eine ethnologische Expeditionserfahrung des langen 19. Jahrhunderts.<sup>46</sup> Diese Schilderung ähnelt Reisebeschreibungen westlicher Autoren, die ihre Reisen in China wie Begegnungen mit Helden und Bösewichtern, mit übernatürlichen Kräften, überraschenden Ereignissen und tragikomischen Anekdoten zeichneten:

*We seated ourselves triumphantly, panting victoriously, and immediately ordered two liters of dark beer and two*

37 Siehe Homi K. Bhabha, *Die Verortung der Kultur*, Tübingen 2007, S. 2.

38 William C. Milne, *La vie réelle en Chine*, Paris 1860.

39 Ebenda, S. 32.

40 Charles Fried. Neumann, „Appendix“, in: *History of the Pirates Who Infested the China Sea From 1807 to 1810*, London 1831, übers. von Charles Fried. Neumann, S. 97-128, hier S. 128.

41 Herbert Balk, *In China ist es anders. Erfahrungen und Erlebnisse im Reich der Mitte*, Berlin 2007.

42 Miriam Collée, *In China essen sie den Mond. Ein Jahr in Shanghai*, Berlin 2009.

43 Xie Tongsheng – Li Huizhen, *Deyizhi zhizao (Made in Germany)*, Beijing 2009.

44 Ebenda, S. 167.

45 Michael Lackner, „The Other is Manifold“. A Jesuit's Comparative Approach to China, Japan, and India (1583)“, in: Monika Gänßbauer (Hrsg.), *Den Jadestein erlangen. Festschrift für Harro von Senger*, Frankfurt a.M. 2009, S. 121-138, hier S. 137f.

46 Osterhammel spricht von dem 19. Jahrhundert als „langem Jahrhundert“, das von ca. 1789 bis 1914 reicht. Siehe Jürgen Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, München 2009, S. 85.

*plates of schweinwurstl and sauerkraut. The band was blaring forth the strains of „Ein Prosit! Ein Prosit!“ and all over the room people had risen from their tables and were standing with arms linked and mugs upraised while they roared out the great drinking song and swung and rocked rhythmically back and forth.*

*The effect of these human rings all over that vast and murky hall had in it something that was almost supernatural and ritualistic: something that belonged to the essence of a race was enclosed in those rings, something dark*

*and strange as Asia, something older than the old barbaric forests ... The hall was roaring with their powerful voices, it shook to their powerful bodies, and as they swung back and forth, it seemed to me that nothing on earth could resist them ... And then we left them ... people from the mass of life and from the heart of Germany ... And from the distance came the last and muted murmurs of the fair. And we went home.<sup>47</sup>*

<sup>47</sup> Thomas Wolfe, „Oktoberfest“, in: Francis E. Skipp (Hrsg.), *The Complete Short Stories of Thomas Wolfe*, La Vergne 1987, S. 308-315, hier S. 313ff.

## Modell einer chinesischen Lokalkirche

### Anton Ji Weizhong

Vorbemerkung: Anton Ji Weizhong ist Priester der Diözese Fenyang, Provinz Shanxi. Von 1995 bis 2001 studierte er am Nationalen Priesterseminar in Beijing. Auf Vermittlung des China-Zentrums begann er im Februar 2005 sein Studium an der Philosophisch-Theologischen Hochschule SVD Sankt Augustin, das er im März 2010 mit einer Lizentiatsarbeit zum Thema Kirchenmodelle beendete. Den folgenden, auf dem Schlussteil seiner Arbeit basierenden Vortrag hielt er im Rahmen einer öffentlichen Veranstaltung des China-Zentrums am 30. Juni 2010 in Sankt Augustin. (Red.)

### 1. Die kirchliche Lehre

In der Frühzeit existierte die Kirche in der *Communio* der verschiedenen christlichen Gemeinden. Es gab einige Zentren, z. B. Rom, Konstantinopel, Alexandria, Antiochia und Jerusalem. Das Zweite Vatikanische Konzil stellt diesen Prozess so dar:

*Dank der göttlichen Vorsehung aber sind die verschiedenen Kirchen, die an verschiedenen Orten von den Aposteln und ihren Nachfolgern eingerichtet worden sind, im Lauf der Zeit zu einer Anzahl von organisch verbundenen Gemeinschaften zusammengewachsen. Sie erfreuen sich unbeschadet der Einheit des Glaubens und der einen göttlichen Verfassung der Gesamtkirche ihrer eigenen Disziplin, eines eigenen liturgischen Brauches und eines eigenen theologischen und geistlichen Erbes. (LG 23)*

Die dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* sagt zudem:

*Darum gibt es auch in der kirchlichen Gemeinschaft zu Recht Teilkirchen, die sich eigener Überlieferungen erfreuen, unbeschadet des Primats des Stuhles Petri, welcher der gesamten Liebesgemeinschaft vorsteht, die rechtmäßigen Verschiedenheiten schützt und zugleich darüber wacht, dass die Besonderheiten der Einheit nicht nur nicht schaden, sondern ihr vielmehr dienen. (LG 13)*

Pluralistische Kultur und Mannigfaltigkeit schaden der Einheit der Kirche nicht, sondern beweisen die Vereinbarkeit der Kirche. Sie zeigen die Katholizität der Kirche.

### 2. Die chinesische Lokalkirche

Jede Lokalkirche hat ihre eigene Vollständigkeit. Auch in der katholischen Kirche in China wird die Universalkirche gegenwärtig. Die chinesischen Bischöfe sind sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit in ihren Teilkirchen. Diese Einheit verbindet die in China bestehenden Teilkirchen untereinander.<sup>1</sup> In ihnen und aus ihnen besteht die eine und einzige katholische Kirche.

*Die Bischöfe, die den Teilkirchen vorstehen, üben als einzelne ihr Hirtenamt über den ihnen anvertrauten Anteil des Gottesvolkes, nicht über andere Kirchen und nicht über die Gesamtkirche aus. (LG 23)*

<sup>1</sup> Vgl. *Brief des Heiligen Vaters Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, die Priester, die Personen des gottgeweihten Lebens und an die gläubigen Laien der katholischen Kirche in der Volksrepublik China* (27. Mai 2007), Nr. 5 [den Text des Briefes sowie Kommentare s. *China heute* 2007, Nr. 4-5, S. 136-183]; LG 23.

Bischof Jin Luxian von Shanghai hat 1986 während einer Deutschland-Reise einen Vortrag gehalten. Er sagte, jede Ortskirche solle ihr Schicksal selbst bestimmen. Aus der Geschichte der Kirche in China hat er drei Dinge genannt: „1. Die Kirche muss sich in jedem Volk einwurzeln, der Glaube muss in die Massen hineingetragen werden, er hat das Schicksal des Volkes zu teilen. 2. Die Inkulturation muss das Grundprinzip allen pastoralen Handelns sein. 3. Die Kirche muss unabhängig von kolonialistischen Mächten sein und regionale Selbstverwaltung ausüben können.“<sup>2</sup>

*Die chinesischen Katholiken ringen seit einigen Jahrzehnten um den Sinn dessen, was es heißt, Ortskirche und echt chinesisch zu sein, und dies in Einklang zu bringen mit der Tradition eines universalen Erbes. Die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils betreffs Orts- und Universalkirche mag einen neuen Weg zeigen, wie man diese Geschichte in zweifacher Weise lesen kann, zunächst für die Chinesen selbst. Was sonst gewöhnlich erzählt wird als eine Geschichte von Trennung, Verrat, Misstrauen, Leid und Hoffnung, könnte jetzt eine Geschichte neuer Anfänge werden: Anfänge, welche die Leiden der Vergangenheit ehren, aber auch eine neue Vision haben von dem, was eine katholische Identität dem chinesischen Volk bringen kann. Zweitens wird die chinesische Erfahrung, sich selbst als eine Ortskirche zu erneuern, für andere Ortskirchen lehrreich sein. Ihre Geschichte wird uns sehen lassen, wie Kirchen, die Trennungen erlebt haben, den Weg zu einer neuen Ganzheit finden – nicht indem sie endlos auf ihre vergangenen Spaltungen blicken, sondern eine Neugestaltung von Einheit in Verschiedenheit ins Auge fassen.<sup>3</sup>*

### 3. Die chinesische Kirche auf dem Weg der Erneuerung

Eine Kirche erneuert sich nicht für sich selbst. Sie tut es, um ihrem Herrn umso treuer zu folgen. Erneuerung geschieht im Interesse der Mission.

*Viel Energie ist aufgewendet worden auf den Versuch, die Jurisdiktionsfragen richtigzustellen. Diese sind wichtig, werden aber in sich selbst nicht zu einer erneuerten Kirche hinführen.<sup>4</sup>*

Die beiden katholischen Gruppen (offizielle Kirche und Untergrundkirche) sollen aus dem Ritenstreit<sup>5</sup> eine Lehre ziehen. Sonst wiederholt die Geschichte sich wieder. Die

beiden Gruppen sollen zusammenarbeiten und missionieren. Die Kulturrevolution wirkte leider wie eine Sintflut, welche die Vergangenheit aus dem kollektiven Gedächtnis weitgehend getilgt hat. In dieser Periode hat China ein spirituelles Vakuum erlebt.<sup>6</sup> Doch danach bot sich eine faszinierende Chance zu evangelisieren. Wenn beide Gruppen diese Gelegenheit ergreifen, wird die katholische Kirche in China bestimmt fruchtbar werden.

Die Versöhnung kann nach Jahrzehnten von Kampf und Leid Wege aufzeigen in der großen Gesellschaft. Hier soll es genügen zu sagen, dass ein biblisches Verständnis verlangt zu verstehen, was Versöhnung ist, und dass man sich bewusst wird, dass nicht wir es sind, die sich versöhnen, sondern vielmehr Gott, der seine versöhnende Gnade in uns aufquellen lässt, mitten in unseren Erlebnissen von Schmerz und Leid. Die Versöhnung bedeutet im Alten Testament die Gemeinschaft zwischen Gott und den Geschöpfen, unter den Menschen und im gesamten Kosmos.<sup>7</sup>

*In der paulinischen Soteriologie ist Versöhnung die von Gott in Christus verwirklichte Überwindung des entfremdeten beziehungsweise feindlichen Zustands des Geschöpfes gegenüber Gott, die Stiftung einer neuen Beziehung zwischen Gott und Menschen und die so ermöglichte Befriedung der geschaffenen Welt.<sup>8</sup>*

*Wenn die chinesischen Katholiken wirklich „Werkzeuge der Versöhnung“ würden (2 Kor 5,20), dann würden sie Zeichen einer erneuerten Kirche und des kommenden Reiches zugleich sein.<sup>9</sup>*

Die Förderung der Versöhnung zwischen den beiden katholischen Gruppen ist dringender als die Normalisierung der Beziehungen zwischen China und dem Vatikan. Es wäre nicht katastrophal für die Kirche, wenn die sino-vatikanischen Beziehungen nicht wiederhergestellt würden. Ohne sie kann die Kirche leben. „Es würde aber eine Katastrophe für die Kirche sein, wenn diese innere Teilung nicht geheilt wäre. Vom pastoralen Standpunkt ist es eine absolute Priorität.“<sup>10</sup> Obwohl die chinesische eine verletzte und gespaltene Kirche ist, gibt es in China eine römisch-katholische Kirche und nicht zwei Kirchen.<sup>11</sup>

Robert Schreiter zeigt fünf Punkte auf, die auf dem Weg zur Versöhnung zu beachten sind. Erstens, es ist Gott, der die Versöhnung initiiert und in die Wege leitet. Zweitens, Versöhnung ist mehr eine Spiritualität als eine Strategie. Drittens, Versöhnung macht beiden, Opfern und Unterdrückern, eine neue Schöpfung möglich. Viertens, die

2 Jin Luxian, „Jede Ortskirche soll ihr Schicksal selbst bestimmen“, S. 95.

3 Schreiter, „Für einen erneuerten Sinn der Kirche in China“, S. 177.

4 Ebd., S. 178.

5 Der Ritenstreit ist nicht nur ein Kultur-Konflikt, sondern auch ein Rechts-Konflikt und verrät grundverschiedene Standpunkte des Denkens. In dieser Konfrontation hat die katholische Kirche den Kürzeren gezogen. Den Kern des Streites bildeten Meinungsverschiedenheiten über den Gottesnamen, Ahnenverehrung und den Konfuziuskult.

6 Vgl. Barltrop, „Warum China?“, S. 240.

7 Vgl. Deselaers, „Versöhnung“, Sp. 720f.

8 Thoma, „Versöhnung“, Sp. 721.

9 Schreiter, „Für einen erneuerten Sinn der Kirche in China“, S. 178.

10 Heyndrickx, „An Obstacle to Reconciliation in the Chinese Church“, S. 14.

11 Vgl. Wiest, „Die katholische Kirche in der Volksrepublik China“, S. 173.

Geschichte von Leiden, Tod und Auferstehung Jesu muss erfahren werden. Diese Geschichte ist die Geschichte, in der Jesus die Teilung und Gewalt besiegt hat. Fünftens, die Versöhnung bezieht sich nicht nur auf eine bestimmte Zeit, in der die verletzte Kirche geheilt wird, sondern bedeutet, dass Gott selbst zu uns kommt.<sup>12</sup>

*Der Ruf nach Erneuerung innerhalb der Kirche und die Diagnose, was zu erneuern ist, sind eine Sache; die Entdeckung der reichen biblischen und kirchlichen Hilfsmittel für diese Erneuerung ist eine andere. Die Herausforderung anzunehmen und dem Herrn zu folgen, wohin auch immer er führt, ist noch etwas mehr. Es ist leicht und vielleicht zu leicht für jene außerhalb Chinas, dort hineinzublicken und Vorschläge zu machen.<sup>13</sup>*

Aber die Kirche soll auch bereit sein, mit den chinesischen Katholiken zu gehen, während diese darum ringen, ein echtes Sakrament für China zu werden.

#### 4. Die chinesische Lokalkirche der Zukunft

Kirche entsteht aus der urchristlichen Missionsbewegung und aus der Verkündigung des Evangeliums, zunächst an Juden, dann auch an Heiden.<sup>14</sup> Auch Papst Johannes Paul II. hat betont:

*Die Neuevangelisierung verlangt nach der Verkündigung des Evangeliums<sup>15</sup> an den modernen Menschen im Bewusstsein, dass so, wie das Kreuz während des ersten Jahrtausends in Europa und während des zweiten in Amerika und Afrika eingepflanzt wurde, während des dritten Jahrtausends eine große Ernte des Glaubens auf dem weiten und lebendigen asiatischen Kontinent eingebracht werden wird.<sup>16</sup>*

Die Kirche in China ist dazu berufen, dass sie Zeugin Christi sein muss. In der Verkündigung des Evangeliums muss sie über die neuen Herausforderungen nachdenken, denen sich das chinesische Volk stellen muss.<sup>17</sup> Ich denke, dass das zukünftige Kirchenmodell in China angesichts dieser neuen Herausforderungen der Kirche eine betont missionarische Dimension haben wird. Auf drei wichtige Elemente soll besonders hingewiesen werden: das Evangelium, das Zweite Vatikanische Konzil und die Inkulturation.

#### 4.1 Das Evangelium

Das Wort Gottes hat im Laufe der Kirchengeschichte nie aufgehört zu wachsen. Die Denkmalinschrift der nestorianischen Stele berichtet über die Bosheit der Menschen, die Geburt des Messias und die Taten des Erlösers. Im zwölften Jahrhundert sind die Psalmen und das Neue Testament in die mongolische Sprache übersetzt worden.<sup>18</sup> Diese Übersetzungen sind nicht überliefert.<sup>19</sup> In der Mitte des 16. Jahrhunderts, mit der Ankunft der Jesuiten, etablierte sich die katholische Kirche dauerhaft in China. Matteo Ricci trat als „abendländischer Gelehrter“ auf; statt einer Kirche baute er ein „Haus zum Predigen“. 1603 veröffentlichte er sein Hauptwerk *Tianzhu shiyi* (Die wahre Bedeutung des Herrn des Himmels). Er wollte nicht mit der Bibel anfangen, sondern mit „einigen Grundbegriffen, die auf natürliche Weise bewiesen und vom natürlichen Licht eingesehen werden können“. Sowohl der Italiener Giulio Aleni als auch der Deutsche Johann Adam Schall von Bell verfassten (jeweils um 1637 und 1649) ein Buch über das Leben Christi. Erst seit 1968 können die Katholiken in China sagen, wir haben eine chinesische Bibel.<sup>20</sup> Sie ist eine Frucht, die der Italiener Giovanni Stefano Allegra OFM (1907-1976) mit großer Mühe erarbeitet hat.<sup>21</sup>

*Die Bibel wird im Chinesischen mit shengjing 圣经, ‚heiliges jing‘, übersetzt. Es ist eine bedeutungsvolle und der Kultur angepasste Übersetzung. Jing bedeutet Norm, Prinzipien und feststehende Kriterien.<sup>22</sup>*

Die fünf von Konfuzius verfassten Bücher werden die „fünf jing“ genannt. Es gibt erstaunlich viele Verbindungsmöglichkeiten zwischen der Bibel und verschiedenen Texten der chinesischen Tradition. Gerade weil die Chinesen besonders sensibel für Ähnlichkeiten sind, können sie die Lehre des *ren* (Menschlichkeit, Liebe) mit der Liebe in der Bibel verbinden. Die Goldene Regel in der Bergpredigt Jesu findet sich fast im gleichen Wortlaut im Buch *Lunyu*, einer Sammlung der Gespräche des Meisters Konfuzius mit seinen Schülern. Viele Psalmen und verschiedene Texte der Klagelieder stehen im Einklang mit dem *Shijing*, dem Buch der Lieder.<sup>23</sup>

12 Vgl. Schreiter, „Reconciliation and the Church in China“, S. 48-50.

13 Vgl. Schreiter, „Für einen erneuerten Sinn der Kirche in China“, S. 178.

14 Vgl. Kertelge, „Kirche“, Sp. 1454f.

15 Vgl. Johannes Paul II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Ecclesia in Asia* (6. November 1999), Nr. 19 und Nr. 20: *Acta Apostolicae Sedis* 92 (2000), S. 477-482.

16 *Brief des Heiligen Vaters Papst Benedikt XVI.*, Nr. 3; Ansprache an die Vertreter der Föderation der asiatischen Bischofskonferenzen (Manila, 15. Januar 1995), in: *L'Osservatore Romano*, Wochenausgabe in deutscher Sprache Nr. 11, 10. Februar 1995, S. 8.

17 Vgl. *Brief des Heiligen Vaters Papst Benedikt XVI.*, Nr. 3.

18 Giovanni de Montecorvino OFM hat die Psalmen und das Neue Testament übersetzt.

19 Vgl. Zhao Weiben, *Yijing suyuan – Xiandai wuda Zhongwen shengjing fanyi shi*, S. 8-11.

20 Vgl. Fang Zhirong, „Shengjing: Sigao shengjing xuehui yishi“, S. 268; Zhang Shijiang, „Die Förderung der Bibel im gegenwärtigen China und die Evangelisierung“, S. 232; Zetzsche, „Aspekte der chinesischen Bibelübersetzung“, S. 36.

21 Vgl. Fang Zhirong, „Shengjing: Sigao shengjing xuehui yishi“, S. 268.

22 Ko Hafong, „Die Bibel mit chinesischen Augen lesen“, S. 47.

23 Vgl. ebd., S. 50.

## 4.2 Das Zweite Vatikanische Konzil

Aufgrund der politischen Umstände hat die chinesische katholische Kirche am Zweiten Vatikanischen Konzil nicht teilgenommen. Sie braucht fortdauernde Anstrengungen, um sich den Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils anzueignen und den vollständigen Anschluss an die Universalkirche zu finden.<sup>24</sup>

Nach Franz-Xaver Kaufmann sollte die Kirche beim Umgang mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine dreifache Relation beachten:

1) Die Beziehung einer Kirche zu sich selbst und ihrer eigenen Tradition; 2) die Beziehung zum religiösen Umfeld anderer christlicher und nichtchristlicher Religionsgemeinschaften; 3) die Beziehung zum jeweiligen politischen, ökonomischen und kulturellen Kontext und seinen Veränderungen, also zu dem, was im kirchlichen Sprachgebrauch meist „Gesellschaft“ genannt wird.<sup>25</sup>

Von 1949 bis 1978 ist die Kirche unterdrückt und verfolgt worden. Nach der Vertreibung der ausländischen Missionare musste die Kirche in China von einheimischen Klerikern verwaltet werden. Diese leidvolle Prüfung hat die Kirche nicht zerstört, sondern hat der Inkulturation des Evangeliums geholfen. Nach 1949 hat die Kirche in den politischen Bewegungen unter der Unterdrückung sehr viel zu leiden gehabt. Das lässt sie an die Basis gehen. Sie wird zu einem Mitglied der Gesellschaft werden und nimmt am Leiden der Chinesen teil. Dies ist auch ein Prozess der Reinigung für die Kirche. In dieser leidvollen Erfahrung hat die Kirche die Lehre des Konzils praktiziert. Außerdem hat die Drei-Selbst-Bewegung die Inkulturation des Evangeliums in China gefördert.<sup>26</sup> Während der Zeit der Verfolgung haben die Laien die Mission übernommen und den Samen des Glaubens an die nächste Generation weitergegeben. Diese Erfahrungen sind für die Inkulturation des Evangeliums in China günstig.

## 4.3 Inkulturation

Konfuzianismus, Buddhismus und Daoismus haben einen starken Einfluss auf die chinesische Kultur. Seitdem das Christentum mit China erstmals in Berührung kam, steht es vor der Frage, wie es sich mit der traditionellen Gesellschaft und Kultur verbinden kann. Bis heute ist diese Frage nicht grundsätzlich gelöst. Diesbezüglich weist Gao Shining von der Akademie der Sozialwissenschaften auf drei Schwierigkeiten hin:

1. Der christliche Glaube mit seiner Vorstellung von der Menschwerdung Gottes und die christliche Lehre von Schöpfung, Sünde und Erlösung waren der chinesischen Kultur fremd. 2. Die Vorstellung, dass vor Gott alle Menschen gleich sind, ist in der konfuzianischen Tradition, die deutlich auf Unterscheidung setzt, nicht vorhanden. 3. Der christliche Glaube an einen Gott ist weit entfernt von der im Buddhismus und Daoismus verbreiteten Verehrung mehrerer Gottheiten. Auch in der heutigen modernen Gesellschaft Chinas sind noch Einflüsse der traditionellen Kultur spürbar, und so muss das Christentum, wenn es seinen Einfluss auf die chinesische Gesellschaft erweitern und in China Fuß fassen will, das tun, was ein amerikanischer Missionar in China einmal so formuliert hat: Es muss die Anerkennung und Akzeptanz des chinesischen Volkes erringen. Ein Weg dorthin besteht für das chinesische Christentum darin, weiterhin nach Anknüpfungspunkten an die traditionelle chinesische Kultur zu suchen.<sup>27</sup>

Deshalb sollte die chinesische Kirche den Geist der Nächstenliebe mit der traditionellen chinesischen Kultur verbinden. „Dadurch kann sie die Kontextualisierung ihrer Theologie fördern und in einen Dialog mit den gegenwärtigen Religionen Chinas eintreten.“<sup>28</sup>

So bewahrheitet sich, dass die Kirche „an keine besondere Form menschlicher Kultur ... gebunden ist“, sondern dass sie einen „lebhaften Austausch“ mit den „verschiedenen nationalen Kulturen“ sucht (*Gaudium et Spes* 42; 44).<sup>29</sup> Damit bleibt die Kirche jung und lebendig.

## 5. Fazit

Die Kirche kann ihre Dienstfunktion nicht erfüllen, ohne lokal zu sein. Die Kirche wird nur Kirche werden, wenn sie in einem Volk und einer Kultur inkarniert ist, an einem bestimmten Platz und zu einer bestimmten Zeit. Das Mysterium ist eins, ganz und universal, aber seine konkrete Realität ist unterschiedlich, vielfältig und einzigartig. Diese Lokalisation und Konkretisierung der Kirche ist notwendig

24 Vgl. Malek, „Zugang auf Umwegen“, S. 239.

25 Franz-Xaver Kaufmann, „Zur Einführung: Probleme und Wege einer historischen Einschätzung des II. Vatikanischen Konzils“, in: Kaufmann – Zingerle, *Vatikanum II und Modernisierung*, S. 9.

26 Selbst-Erhaltung (*zi yang*), d.h. finanziell auf eigenen Füßen stehen und keine ausländische Hilfe annehmen; Selbst-Verkündung (*zi chuan*), d.h. das Evangelium allein durch chinesische (und nicht durch ausländische) Kräfte verkünden lassen; Selbst-Verwaltung (*zi zhi*), d.h. die Kirche in China selbstständig (ohne Abhängigkeit von Rom) regieren. Siehe: Malek und Plate, *Chinas Katholiken suchen neue Wege*, S. 34-35. Nach Zhang Chunshen ist die Drei-Selbst-Bewegung ein Weg der Inkulturation des Evangeliums, wenn sie unter der Beziehung der Interdependenz der lokalen Kirchen und der universalen Kirche geschieht. Sonst wird es die Möglichkeit des inneren Konflikts geben. Dies wird vom Weg der Inkulturation des Evangeliums weggeführt. Vgl. Jin Binzhu, „Qianzhan Tianzhujiao yu Zhongguo de weilai“, S. 465; Zhang Chunshen, „Duli zizhu ziban' yuanze zhi jiantao“, S. 10-12.

27 Gao Shining, „Christentum und modernes China“, S. 180.

28 Ebd., S. 182.

29 Vgl. Maier, „Inkulturation“, S. 505.

zur Erfüllung ihrer Mission und Realisierung ihrer Universalität. Es ist nur in ihrer Solidarität mit der Welt und in der Einfügung in die historische Bewegung möglich, dass die Kirche als eine Gemeinschaft im Dienst für die Welt und in ihrem Bemühen, eine gerechte und humane Gesellschaft aufzubauen, ernst genommen wird.

### 6. Literaturverzeichnis

- Barltrop, Keith  
2008 „Warum China?“, in: *Concilium* 44, S. 233-246.
- Deselaers, Paul  
2001 „Versöhnung“. II. Biblisch-theologisch, 1. Altes Testament, in: *LThK3*, Bd. 10, Sp. 720f.
- Fang Zhirong  
1969 „Shengjing: Sigao shengjing xuehui yishi“ 圣经: 思高圣经学会译释 (Die Bibel: Kommentar der Hongkonger Bibelgesellschaft [Studium Biblicum]), in: *Shenxue lunji* 神学论集 (Collectanea Theologica) 2, S. 267-275.
- Gao Shining  
2002 „Christentum und modernes China“, in: *China heute*, Nr. 6, S. 176-182.
- Heyndrickx, Jeroom  
2003 „An Obstacle to Reconciliation in the Chinese Church“, in: *Tripod* 23, Nr. 129, S. 14-25.
- Jin Binzhu  
2001 „Qianzhan Tianzhujiao yu Zhongguo de weilai“ (shang, xia)“ 前瞻天主教与中国的未来(上/下) (Ein Blick auf die katholische Kirche und die Zukunft Chinas, 1. und 2. Teil), in: *Shenxue lunji* 神学论集 (Collectanea Theologica) 129/130, S. 447-465; S. 579-590.
- Jin Luxian, Aloysius  
1987 „Jede Ortskirche soll ihr Schicksal selbst bestimmen“. Vortrag während einer Deutschland-Reise, in: *Chinas Katholiken suchen neue Wege* (hrsg. von Roman Malek und Manfred Plate), Freiburg i. Br., S. 85-100.
- Kaufmann, Franz-Xaver und Arnold Zingerle (Hrsg.)  
1996 *Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven*, München.
- Kertelge, Karl  
1996 „Kirche“. I. Neues Testament, in: *LThK3*, Bd. 5, Sp. 1453-1458.
- Ko Hafong  
2008 „Die Bibel mit chinesischen Augen lesen“, in: *China heute*, Nr. 1-2, S. 45-50.
- Maier, Martin  
2007 „Inkulturation“, in: *Stimmen der Zeit* 225, S. 505f.
- Malek, Roman  
2005 „Zugang auf Umwegen. Vorläufige Bemerkungen zur Rezeption des II. Vaticanums in China“, in: *Verbum* 46, S. 239-259.
- Malek, Roman und Manfred Plate (Hrsg.)  
1987 *Chinas Katholiken suchen neue Wege*, Freiburg i. Br.
- Schreiter, Robert  
1992 „Reconciliation and the Church in China“, in: *Tripod* Nr. 69, S. 44-52.  
1995 „Für einen erneuerten Sinn der Kirche in China. Ekklesiologische Herausforderungen“, in: *China heute*, Nr. 6, S. 172-178.
- Thoma, Clemens  
2001 „Versöhnung“. II. Biblisch-theologisch, 2. Neues Testament, in: *LThK3*, Bd. 10, Sp. 721-723.
- Wiest, Jean-Paul  
2003 „Die katholische Kirche in der Volksrepublik China“, in: *China heute*, Nr. 4-5, S. 171-178.
- Zetzsche, Jost  
1996 „Aspekte der chinesischen Bibelübersetzung“, in: *„Fallbeispiel“ China. Ökumenische Beiträge zu Religion, Theologie und Kirche im chinesischen Kontext* (hrsg. von Roman Malek), Sankt Augustin – Nettetal.
- Zhang Chunshen  
1999 „„Duli zizhu ziban‘ yuanze zhi jiantao“ „独立自主自办“原则之检讨 (The „Independence and Self-determination“ Principle in the Catholic Church in Mainland China), in: *Shenxue lunji* 神学论集 (Collectanea Theologica) 119, S. 7-25.
- Zhang Shijiang  
2007 „Die Förderung der Bibel im gegenwärtigen China und die Evangelisierung“, in: *China heute*, Nr. 6, S. 230-236.
- Zhao Weiben  
1993 *Yijing suyuan – Xiandai wuda Zhongwen shengjing fanyishi* 译经溯源 – 现代五大中文圣经翻译史 (Erforschung der Quellen der Bibelübersetzung – Geschichte der derzeitigen 5 großen Bibelübersetzungen), Hongkong.

Chinesische Schriftzeichen wurden in diesem Beitrag generell als Kurzzeichen wiedergegeben. Red.