

Pui-Lan Kwok

Das chinesische nicht-christliche Christusverständnis

«Und für wen haltet ihr mich?» Diese Frage stellte Jesus zuerst seinen jüdischen Jüngern. Als später Paulus und andere Prediger das Evangelium in den rund um das Mittelmeer gelegenen Städten verkündeten, wurden die Heiden der griechisch-römischen Welt mit derselben Frage konfrontiert. Jahrhunderte lang war es dann so, daß die Antworten auf die christologische Frage weitestgehend von Christen formuliert wurden, die in der prägenden Entwicklungsperiode unter dem Einfluß der jüdischen und griechischen Kultur lebten.

Als die Missionare das Evangelium in Asien einführten, wurde die christologische Diskussion aber in einem anderen kulturellen Kontext, vor dem differenzierten und reich entfalteten religiösen Hintergrund der Asiaten neu entfacht. Die sprachliche Struktur, die Denkmuster, Weltansichten und der Lebensstil vieler asiatischer Völker unterscheiden sich in grundlegender Weise von denen des Westens. Die Chinesen zum Beispiel verwenden immer noch eine Bilderschrift, während andere alte Kulturen sich schon lange andere Schriften angeeignet haben. Die Chinesen haben außerdem komplexe und hochdifferenzierte Philosophien, östliche Kunstformen und literarische Meisterwerke entwickelt, die auf eben diesem Schriftsystem basieren.

Das Christentum wurde in China zuerst im siebten Jahrhundert durch die Nestorianer, und später durch römisch-katholische und protestantische Missionare eingeführt. Für die Gelehrten, die von der konfuzianischen Tradition durchdrungen waren, galt das Christentum als fremde, idiosynkratische Lehre, als Irrglaube der

gleichen Art wie Buddhismus und Taoismus. Für den Adel und das Beamtentum stellten die Missionare eine Bedrohung ihres Ansehens und ihrer führenden Stellung im Volk dar. Im frühen 20. Jahrhundert, zur Zeit der anti-christlichen Bewegung, wurde das Christentum von jungen Studenten und radikalen Intellektuellen heftig angegriffen und als imperialistisch und unwissenschaftlich kritisiert. Seit dem 17. Jahrhundert wurden in China große Mengen von antichristlichen Traktaten, Pamphleten und Anthologien konfuzianischer und buddhistischer Apologeten veröffentlicht. Die Gesamtheit dieser weitverbreiteten Literatur veranschaulicht nicht nur die Konflikte zwischen zwei Kulturen, sondern bietet auch umfassendes Quellenmaterial für das Verständnis des chinesischen, nicht-christlichen Christus-Bildes.

Jesus als Inkarnation Gottes

Bevor die Missionare Jesus als Inkarnation Gottes verkünden konnten, mußten sie einen chinesischen Begriff für «Gott» finden. Mehr als drei Jahrhunderte lang konnten die Missionare und Chinesen keine Übereinstimmung darüber erlangen, wie die hebräischen und griechischen Begriffe *Elohim* und *Theós*, oder Gott, in die chinesische Sprache zu übersetzen seien. Die Übersetzbarkeit des Wortes «Gott» veranschaulicht so beispielhaft die Unterschiede, die zwischen der chinesischen und den indoeuropäischen Sprachen bestehen. Doch diese Unterschiede der Sprachen reflektieren letztlich nur die tieferen Divergenzen der geistigen Kategorien und Denkprozesse¹. Die Missionare glaubten an ein höchstes Wesen, den Schöpfer und Beherrscher des Universums. Und der Name für dieses «aus sich selbst heraus existierenden, ewigen und allmächtigen Wesens, des Schöpfers von Himmel und Erde»², ist Gott. Im Gegensatz dazu steht die chinesische Vorstellung einer Kosmogonie, die als dynamischer, kontinuierlicher und organischer Prozeß verstanden wird, in dem es keinen Schöpfer gibt, der außerhalb des Universums existiert.

Der französische Sinologe Jacques Gernet erläutert, warum es für den Chinesen schwer ist, sich eine Vorstellung vom Seienden im Sinne einer ewigen und transzendenten Wirklichkeit jenseits der phänomenalen Welt zu machen. Er schreibt: «Es gibt im Chinesischen kein Wort

für die Benennung der Existenz, nichts, das die Vorstellung vom Sein oder der Existenz, was im Griechischen so zutreffend mit dem Substantiv *ousia* oder dem Neutrum *to ón* bezeichnet wird, ausdrücken könnte. Das Fehlen dieser Begriffe oder mentalen Kategorien weist aber nicht auf eine essentielle Unterlegenheit hin, sondern eher auf die grundverschiedenen Weisen des Denkens»³.

Da die Chinesen kein Substantiv für das «Sein» haben und also darin keine letzte Wirklichkeit erkennen können, ist es für sie besonders schwierig, sich dem Gedanken zu öffnen, daß Gott körperliche Gestalt annahm und in menschlicher Gestalt existierte. Viele Verfasser antichristlicher Schriften betonten diesen Punkt. So fragte zum Beispiel ein Autor im 17. Jahrhundert:

«Hat dieser große Beherrscher des Universums, der alles schuf, körperliche Substanz? Wenn ja, wer schuf ihn und wo war er, bevor Himmel und Erde bestanden? Wenn er keine körperliche Substanz hat, ist er das, was unser konfuzianischer Glaube Taiji (der kosmische Ursprung) nennt. Aber der Taiji kann weder Haß noch Liebe empfinden. Und wie könnte er verlangen, daß die Menschen ihm gehorchen? Wie könnte er Lohn und Strafe zuteilen? ... Aber es kommt noch schlimmer: Sie behaupten, daß der Herr des Himmels herunterstieg und auf Erden als Mann geboren wurde ... Wo war er also, bevor er herunterstieg?»⁴

Für die meisten nicht-christlichen Chinesen ist die Vorstellung, daß Jesus die Inkarnation Gottes in der Geschichte ist, einfach ungläubwürdig und irrational. Angenommen, Jesus wäre innerhalb der langen chinesischen Kultur in der West-Han-Dynastie geboren worden, so hätten sie Grund zur Frage, wo Gott in den vielen vorhergehenden Dynastien war.

Andere Chinesen, die besser mit der buddhistischen Lehre vertraut waren, fanden bestimmte Ähnlichkeiten zwischen der Vorstellung von der Inkarnation und dem verwandelten Körper Buddhas. Die Buddhisten glaubten, daß Buddha in Form des spirituellen Körpers und ebenso in Form des verwandelten Körpers existierte. Manche nahmen sogar an, das Christentum hätte bestimmte Grundsätze vom Buddhismus übernommen. Gleichzeitig gab es aber ebenso grundsätzliche Differenzen. Erstens, da der Buddhismus die phänomenologi-

sche Existenz als Illusion ansieht, konnte die Inkarnation Gottes nur eine unwirkliche Erscheinung sein. Dies ließe sich mit der Häresie des Dokerismus in der jungen Kirche vergleichen. Zweitens glaubt der Buddhismus, daß der verwandelte Körper Buddhas sich in hunderten und tausenden anderer Menschen manifestiert. Das nicht-dualistische Denken des Buddhismus trennt nicht zwischen dem «Einen» und den «Vielen». In deutlichem Gegensatz dazu hält das Christentum daran fest, daß sich Gott nur einmal in der Geschichte in der Person Jesu manifestierte⁵.

Der geschichtliche Jesus

Wenn es für die Chinesen schon kaum verständlich war, wie Jesus Gott sein konnte, so fanden viele erst recht die außergewöhnlichen Ereignisse des Lebens Jesu schwer nachvollziehbar. Da die Chinesen dem familiären Hintergrund einer Person große Aufmerksamkeit schenken, waren sie sehr daran interessiert, mehr über die Eltern Jesu zu erfahren. Die Erzählungen der Evangelien enthielten wenig Informationen über Jesu Abstammung, und seine wunderbare Geburt durch eine Jungfrau erschien nicht nur den Chinesen, sondern auch ihren von der Aufklärung beeinflussten westlichen Zeitgenossen äußerst befremdend.

Ein chinesischer Gelehrter aus der Zeit um 1850 stellte die Behauptung auf, Jesus sei unehelich geboren — eine Auffassung, die von weiten Kreisen der Chinesen geteilt wurde, die mit Verbitterung über die Öffnung des chinesischen Hinterlandes für die Missionare um 1860 reagierten:

«Jesus wurde in Judäa geboren. Seine Mutter Maria, die noch nicht verheiratet war, sagte lästerlicherweise, sie hätte das Kind von Gott. Tatsächlich war Jesus ein vaterloses Kind ... (Wie in westlichen Quellen bezeugt, war Maria Jungfrau, als Jesus geboren wurde. Aber Jesus hatte einen älteren Bruder. Söhne zu gebären ohne verheiratet zu sein, war damals Sitte. Nicht nur Jesus hatte keinen Vater.)»⁶

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 Weise, hatte 70 intelligente Studenten um sich, und der

große neu-konfuzianische Gelehrte Zhu-Xi eröffnete eine Akademie für die Gebildeten. Jesus hatte im Gegensatz dazu Steuereinnahmer und Fischer als Jünger. Darüber hinaus waren viele Chinesen erstaunt darüber, daß einer seiner Jünger, der ihm viele Jahre gefolgt war, ihn schließlich verriet.

Aus konfuzianischer Sicht war Jesus alles andere als ein lobenswerter Sohn, der die gebührende Ehrfurcht eines Sohnes den Eltern gegenüber zeigt. In Berufung auf die Textstelle, in der Jesus sagt: «Wer den Willen Gottes erfüllt, der ist für mich Bruder und (. . .) Mutter.» (Mk 3,35), kritisierten einige 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 chinesischen Volksreligiosität gibt es eine große Zahl von Erzählungen über wunderbare Heilungen. Die Tatsache, daß Jesus Wunder wirkte, um die Kranken zu heilen, wurde als ein weiterer Beweis dafür gewertet, daß das Christentum ebenso wie jene Volksreligionen ein für die unwissende Masse bestimmter Irrglaube war. In der christlichen Apologetik wird Jesu Fähigkeit, Kranke zu heilen, als Zeichen für seine Gottessohnschaft interpretiert. Doch in der chinesischen Geisteswelt gilt diese Fähigkeit nicht als etwas Außergewöhnliches, da von vielen berühmten chinesischen Ärzten und Wunderheilern geglaubt wurde, sie hätten die Macht, Menschen vor dem Tod zu retten. Im frühen 20. Jahrhundert, als die Wissenschaften in radikalen intellektuellen Kreisen beinahe zu einer Art «Religion» wurden, begann man die Wundergeschichten als «Relikte der Vergangenheit» zu bewerten, die sowohl von seiten der historischen Forschung als auch von seiten der Wissenschaft angezweifelt wurden.

Viele Chinesen hegten unbestimmte Zweifel angesichts der Berichte des Evangeliums über Jesu Tod und Auferstehung. Ein berühmter chinesischer Gelehrter des 19. Jahrhunderts, Yu Zhengxie, stellte in Frage, daß Jesus durch die Kreuzigung gestorben war. Er fragte, «wie es möglich sein könnte, daß, wenn Jesus wirklich am Kreuz gestorben war, (seine Anhänger) dieses Ding, durch das er so grausam hingerichtet worden war, zu etwas Kostbarem erhoben und

so heilig verehrten?»⁷ Aber die meisten anderen Autoren glaubten, daß Jesus tatsächlich gekreuzigt worden war, und werteten dies als Beweis dafür, daß er ein von den römischen Autoritäten verurteilter Krimineller gewesen war. Wie die Menschen, die damals Jesus am Kreuz verspottet hatten, konnten die Chinesen nicht glauben, daß der ans Kreuz geschlagene Mann der Erlöser der Menschheit sein sollte. Yang Guangxian, ein orthodoxer Konfuzianer des 17. Jahrhunderts, der glaubte, daß das Christentum eine Bedrohung der chinesischen Lebensweise darstellt, sagte: «Nicht nur, daß Yesu (Jesus) nicht dazu in der Lage war, die Menschheit als ganze zu retten — er wurde sogar selbst zum unehrenhaftesten aller Tode verurteilt. Konnte dies der Herr, der den Himmel geschaffen hat, sein? Sein Streben nach Macht war fehlgeschlagen, er unterwarf sich nicht still der Gerechtigkeit, sondern betete auf Knien zum Himmel . . .»⁸

Die Auferstehung Jesu wurde von den rationalen Konfuzianern als ganz unvorstellbar beurteilt; sie hielten daran fest, daß der Körper Jesu von seinen Jüngern gestohlen worden war. Nachdem sie dies heimlich getan hatten, verbreiteten sie das Gerücht, daß Jesus am dritten Tage auferstanden war. Die Buddhisten dagegen, die eine sichere religiöse Vorstellungskraft haben, 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.»⁹

Obwohl die nicht-christlichen Chinesen im allgemeinen wenig vom Leben des historischen Jesus beeindruckt waren, hatten sie eine ganz andere Meinung von seiner Lehre. Der durchschnittliche Chinese wäre höchstwahrscheinlich zufrieden mit der Darstellung Jesu als Lehrer der Menschen im Westen, so wie Konfuzius und Mencius die bedeutenden Lehrer Chinas waren. Einige würden sogar zugeben, daß es gute Elemente in der Lehre Jesu gibt, die von den Chinesen übernommen werden sollten. Eine solch tolerante Einstellung war teilweise auch Ergebnis des Respekts gegenüber den frühen katholischen Missionaren, die ihrerseits eifrige Leser der chinesischen Klassiker waren.

In die Gewänder einer konfuzianischen Robe gehüllt, verbrachte der bedeutende jesuitische

Missionar Matteo Ricci Jahre damit, die chinesischen Klassiker zu studieren. In seiner bedeutenden theologischen Abhandlung «The True Meaning of the Master of Heaven» verwendete Ricci zwangsläufig chinesische Begriffe und Idiome und setzte auch chinesische Vorstellungsmuster ein, um so christliches Gedankengut zu vermitteln. Einige der Gelehrten hatten wahrscheinlich den Eindruck, daß die Lehre vom Herrn des Himmels nicht so radikal anders war als die chinesische Lehre. Da auch die neokonfuzianischen Gelehrten viele Begriffe und Gedanken vom Buddhismus übernommen hatten, bestand vielleicht eine echte Chance der Verbindung von Konfuzianismus und Christentum. Riccis Schüler, der Beamte und Gelehrte Xu Guangqi, predigte seinen Kollegen eine Art Vermischung von Konfuzianismus und Christentum.

Doch diese eher positive Haltung gegenüber der Lehre vom Herrn des Himmels war nicht von Dauer, da andere katholische Mönche vom Dominikaner- und Franziskanerorden keine so offene und integrierende Stellung dem Konfuzianismus gegenüber einnahmen. Der erbitterte Ritenstreit von 1724 führte dazu, daß der chinesische Kaiser die Missionare ausweisen ließ und das Christentum als Irrglaube verurteilte.

Die Feindseligkeit gegenüber dem Christentum wurde noch größer, als durch die in der Mitte des 19. Jahrhunderts geschlossenen ungleichen Verträge zwischen China, England und Frankreich die Mission und Predigt des Evangeliums in China wieder freigegeben wurden. Nach wiederholten Demütigungen durch den Westen erkannten die chinesischen Intellektuellen, daß die Fremden mit ihren Kriegsschiffen, Kanonenkugeln und ihrer fremdartigen Religion eine wirkliche Gefahr für China bedeuteten. Zeng Guofan, der berühmte Beamte und Wissenschaftler, der bei der Niederschlagung der Taiping-Aufstände mithalf, und der Elemente der christlichen Lehre mit der chinesischen Volksreligion vermischte, wies warnend darauf hin, daß im Fall einer Anerkennung des Christentums durch die Chinesen folgendes passieren würde:

«Die Wissenschaftler würden nicht mehr die Erlaubnis haben, die konfuzianischen Klassiker zu studieren, die sich von der sogenannten Lehre Jesu, dem Neuen Testament, unterscheiden. Die tausendjährigen chinesischen Riten,

Ethik, Poesie, Geschichte, Gesetze und Institutionen würden an einem einzigen Tag zunichte gemacht ... Unser Konfuzius und Mencius würden in ihren Gräbern bittere Tränen weinen.»¹⁰

Diese Ansicht Zengs wurde auch von anderen zeitgenössischen konfuzianischen Wissenschaftlern geteilt. In der anti-christlichen Literatur, die in dieser Zeit geschrieben wurde, betonten die Verfasser, daß die Lehre Jesu die fünf Verwandtschaftsverhältnisse in der chinesischen Gesellschaft zerstören würde, weil die Christen glauben, daß alle Menschen Brüder und Schwestern sind. Das Christentum wurde weiterhin beschuldigt, die gesellschaftlichen Beziehungen zu untergraben, zu sexuellem Fehlverhalten zu ermutigen und sogar die Vorherrschaft der Frauen über die Männer zu verteidigen.¹¹

In den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts waren die chinesischen Intellektuellen westlichem Denken und westlichen Institutionen gegenüber etwas aufgeschlossener, da sie nach Wegen suchten, wie China zu retten sei. Doch viele glaubten, daß China die westliche Wissenschaft und Demokratie, nicht aber die christliche Religion einführen sollte. Die anti-christlichen Schriften von Zhu Zhixin, einem Führer der Guomindang, waren damals in weiten Kreisen verbreitet. In einem Essay mit dem Titel «Was ist Jesus?» hinterfragt Zhu das Wesen und die Lehre Jesu. In Anknüpfung an das Gleichnis von den zehn Jungfrauen in Mt 25 fragt Zhu, wie diese fünf Jungfrauen, die vorbereitet waren, in das Himmelreich aufgenommen werden konnten, da sie doch selbstsüchtig waren und nicht einmal ihren Freunden in Not Hilfe leisten wollten. Auch die Verfluchung des Feigenbaums in Mk 11 wurde als Offenbarung des rachsüchtigen Charakters Jesu interpretiert.¹²

Chen Duxiu, der einer der ersten Führer der chinesischen Kommunistischen Partei wurde, präsentierte dagegen eine ganz andere Perspektive. In dem bedeutenden Essay «Christentum und das chinesische Volk», der 1920 veröffentlicht wurde, spricht Chen lobend von der Person Jesus, obwohl er die Schöpfungs- und Dreifaltigkeitstheorien des Christentums als unglaubwürdig ablehnte. Nach Ansicht Chens konnten der Charakter und die Lehre Jesu zur moralischen Erneuerung des chinesischen Volkes beitragen. Wenn die Chinesen dem edlen

Charakter und dem leidenschaftlichen Gefühl Jesu nahefeiern wollten, so Chen, dann könnten sie aus diesem Abgrund von Düsternis, Verderbnis und Kälte gerettet werden. Chen betonte außerdem, wie wichtig Jesu Lehre von Vergebung, Aufopferung und universaler Liebe für die Chinesen sei¹³. Wie Chen, so glaubten auch viele liberale Christen in China, daß das Christentum eine Möglichkeit zur Rettung Chinas in sich berge, weil es eine Kraft zur moralischen Erneuerung sein könne¹⁴.

Jesus als Erlöser

Der strittigste Punkt der christologischen Diskussion in China war die Behauptung des Christentums, daß Jesus der Erlöser der Menschheit sei. Das Christentum glaubt an die Verderbtheit aller Menschen, und die augustinische Interpretation von der Erbsünde beeinflusste das westliche Menschenbild jahrhundertlang. Da die Menschen Sünder sind, können sie nur durch den Opfertod Jesu Christi mit Gott wiederveröhnt werden.

Die humanistische Tradition des Konfuzianismus hatte ein grundsätzlich anderes Verständnis von der menschlichen Natur und ihren Neigungen. Sowohl Konfuzius als auch Mencius betonten die Entwicklungsmöglichkeit der menschlichen Natur zum Guten mehr als ihre umgekehrte Neigung zum Bösen. Durch das Studium der chinesischen Klassiker, durch Selbsterziehung und Entwicklung der eigenen moralischen Fähigkeiten haben die Menschen eine echte Chance, moralische Vollkommenheit und Weisheit zu erlangen. Dieser allgemeine Optimismus gegenüber der menschlichen Natur wird auch vom Mahayana Buddhismus geteilt, der grundsätzlich allen Menschen die Möglichkeit zuspricht, wie Buddha zu werden und die plötzliche Erleuchtung zu erleben¹⁵. Viele Wissenschaftler haben nachdrücklich darauf hingewiesen, daß es in der klassischen chinesischen Kultur keine vergleichbare Vorstellung von «der Sünde» als fundamentaler Verderbtheit im religiösen Sinne gibt. Die Chinesen sprechen eher von Scham und Schuld, aber nicht von «Sünde».

Es sind im Westen viele verschiedene Sündentheorien entwickelt worden, die versuchten, eine Antwort auf die schwierige Frage, wie Jesus der Erlöser der Menschheit sein kann, zu geben.

Diese Theorien haben ihre Metaphern und Vorstellungen immer der menschlichen Erfahrung entnommen und sind eindeutig kulturell geprägt. So basiert die Erlösungstheorie auf dem römischen Strafrecht, und die Sühnevorstellung trägt eindeutige Züge der jüdischen Opferrituale. Viele dieser Theorien sind für uns heutige Menschen im Westen nicht leicht verstehbar, ganz zu schweigen von den Chinesen, die mit vollkommen anderen mentalen Kategorien operieren. In bezug auf die Erlösungstheorie stellt ein Gelehrter fest:

«Sie sagen, der Herr des Himmels bezahlt in eigener Person für die Verbrechen von zehntausend Generationen. Das ist vollkommen unverständlich. Da der Herr des Himmels eine Majestät ohne gleichen und unbegrenzten Mitleids ist — warum erließ er nicht einfach eine Amnestie für die Verbrechen der Menschen und warum hatte er es nötig, ihre Verbrechen mit dem Einsatz seiner eigenen Person zu sühnen? ... Und wenn er dazu fähig war, die Verbrechen der Menschen mit dem Einsatz der eigenen Person zu sühnen, warum war er dann nicht dazu in der Lage, es so einzurichten, daß die Menschen keine weiteren Verbrechen begehen?»¹⁶

Um die Sühnelehre dem Volk näher zu bringen, fanden die Missionare heraus, daß sie dazu religiöse Begriffe und Gedanken der chinesischen Volksreligionen entlehnen konnten. Der Volksglaube des Buddhismus geht davon aus, daß die Verdienste (*gongde*) der Vorfahren, Unsterblichen und Bodhisattvas späteren Generationen angerechnet werden können. In religiösen Abhandlungen und christlichen Katechismen erklärten viele Missionare, daß Jesus als unser Mittler unsere Strafe auf sich nahm, und daß seine Verdienste unserem Namen angerechnet werden können. Doch viele konfuzianische Intellektuelle hatten keine Achtung vor dieser Volksreligion, und manche zweifelten die Gerechtigkeit dieses Verfahrens der Übertragung von Verdiensten an:

«Wenn nun plötzlich ein Staatsbeamter von hohen Verdiensten und Würden darum ersuchen würde, daß allein er getadelt werden sollte, und daß es keinerlei Bestrafung für die Verbrechen von tausenden Menschen, die revoltiert hatten, geben sollte, weil sein Verdienst ausreicht, um (ihr Verbrechen) auszugleichen — wäre das gerecht?»¹⁷

Selbst wenn die Verdienste Jesu auf uns übertragbar wären, ist er nicht der einzige Erlöser, denn es gibt noch andere Buddhas und Bodhisattvas. Da sie in einem pluralistischen Milieu erzogen worden sind, empfinden es viele Chinesen als Zumutung, an einen fremden Erlöser mit exklusivem Erlösungsanspruch glauben zu sollen.

Die obige Diskussion zeigt deutlich, daß es oft schwer ist, sich über philosophische und religiöse Vorstellungen in einem interkulturellen Kontext auszutauschen. In der Vergangenheit ist die Reaktion der Chinesen auf das Christentum zumeist ablehnend gewesen, weil die Missionare und sogar viele chinesische Christen darauf bestanden, daß die westliche Interpretation des Lebens und Wirkens Christi anzuerkennen sei. Auch heute wird das Christentum von der Mehrheit der Chinesen noch als «fremde Religion» angesehen. Anstatt von den Chinesen zu fordern, daß sie von anderen Kulturen formulierte christologische Antworten für sich akzeptieren, wäre es lohnender, den nicht-christlichen Christus-Vorstellungen mit mehr Einfühlungsvermögen zu begegnen. Diese Art der interkulturellen Annäherung fordert unsere versteckten Vorurteile heraus und eröffnet uns neue Wege

des Nachdenkens über die Bedeutung Christi in unserer religiös pluralistischen Welt.

Die verschiedenen Formen des nicht-christlichen chinesischen Christus-Bildes haben sich außerdem im Laufe der Zeit verändert. Die Empfänglichkeit der Chinesen für Christus hängt davon ab, wie gut sie die christologische Problematik in ihr eigenes Denksystem integrieren können und in welchem Maß dieses Christus-Bild auf die Nöte des heutigen China antwortet. Fremdenfeindlichkeit und strenger Nationalismus haben viele Chinesen daran gehindert, ein genuines Christus-Verständnis zu entwickeln. Im heutigen China, in dem viele Menschen ihr Vertrauen in den Marxismus verloren haben, fühlt sich eine wachsende Zahl junger Intellektueller zum Christentum hingezogen. Jetzt, da die Chinesen für Demokratie und Menschenrechte eintreten, beginnen einige Intellektuelle nach den religiösen Wurzeln, die der westlichen Demokratie zugrundeliegen, zu forschen und kommen zu einer vorteilhafteren Neubewertung des Christentums. Wir hoffen, daß in naher Zukunft eine bedeutungsvollere Begegnung zwischen dem Christentum und dem chinesischen Volk stattfinden kann.

¹ Für eine Diskussion der Frage nach der Begrifflichkeit und Ausdrucksweise aus feministischer Perspektive siehe P. L. Kwok, *Chinese Women and Christianity, 1860-1927* (Atlanta, Georgia 1992) 31-38.

² W. J. Boone, *An Essay on the Proper Rendering of the Words Elohim and Theos into the Chinese Language*, in: *Chinese Repository* 17 (1848) 50.

³ J. Gernet, *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*, übers. v. Janet Lloyd (Cambridge 1985) 241f.

⁴ *Tianxue chuzheng*, in: *Pixie ji* (c. 1643) zitiert in: Gernet, aaO. 221.

⁵ Siehe Gernet, aaO. 229.

⁶ *Shang Xiekui Wo Liangfeng shangtang shu* (1863), in: *Fan yangjiao shuwen jietie xuan* (Ausgewählte anti-christliche Schriften und Denkmäler), hg. v. M. L. Wang (Jinan, Shandong 1984) 24.

⁷ Siehe P. A. Cohen, *China and Christianity: The Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism* (Cambridge, Mass. 1963) 38.

⁸ Zitiert in: Gernet, aaO. 228.

⁹ Gezeichnet von C., in: *What Form Shall We Give the Bible to the Chinese*, in: *Chinese Recorder* 21 (1890) 454.

¹⁰ Tao Yuefei xi, zitiert in: *Jindai Zhongguo yu Jidujiao lunwen ji* (Gesammelte Aufsätze über das Verhältnis von modernem China und Christentum), hg. v. Z.P. Lin (Tabei 1981) 21.

¹¹ *Tianzhujiao xieji*, in: *Pixie jishi* (Ein Tatsachenbericht zur Abwehr des Irrglaubens) (1871) 2-3.

¹² Zhu Zhixin, *What is Jesus?*, in: *Chinese Essays on Religion and Faith*, hg. v. D. Lancashire (San Francisco 1981) 230-233.

¹³ Chen Duxiu, *Christianity and the Chinese People*, in: *AaO.* 211-222.

¹⁴ W. H. Lam, *Chinese Theology in Construction* (Pasadena, Calif. 1983).

¹⁵ J. Ching, *Confucianism: A Philosophy of Man*, in: *China and Christianity: Historical and Future Encounters*, hg. v. J. D. Whitehead u.a. (Notre Dame, Indiana 1979) 8-28.

¹⁶ Zitiert in: Gernet, aaO. 226.

¹⁷ Zitiert in: Gernet, aaO. 53.

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé.

PUI-LAN KWOK

promovierte an der Harvard-Universität und lehrt Theologie an der Episcopal Divinity School in Cambridge, Massachusetts. Sie hielt Vorlesungen über feministische Theologie in verschiedenen Ländern. Sie ist Verfasserin von *Chinese Women and Christianity, 1860-1927* und *Mitherausgeberin von Inheriting Our Mothers' Gardens: Feminist Theology in Third World Perspective*. Journalistische Veröffentlichungen in *Semeia*, *Concilium* und *East Asian Journal of Theology*. Anschrift: 99 Brattle Street, Cambridge, MA 02138, USA.