

⁵ Denis, *La montée de la religion traditionnelle*, aaO., 134.

⁶ Vgl. Chabal/Daloz, *L'Afrique est partie*, aaO., Kap. V.

⁷ Philippe Laburthe-Tolra, *Vers la Lumière? ou le Désir d'Ariel. A propos des Beti du Cameroun. Sociologie de la conversion*, Paris 1999, 428. Für unseren Zusammenhang ist das gesamte sechste Kapitel (421-485) aufschlussreich.

⁸ Ebd., 474, 479.

⁹ Blandine Chelini-Pont, *Le réenchantement discret des mondialisations religieuses*, in: *Esprit* (März/April 2007), 161-168. Diese Ausgabe beschäftigt sich mit den aufflackernden religiösen Phänomenen in der Welt und enthält ein Dossier über die Pfingstbewegung.

¹⁰ Ruth Marshall, *L'explosion des pentecôtismes*, in: *Esprit* (März/April 2007), 206.

¹¹ Ebd., 199.

¹² Fabien Eboussi Boulaga, *Nostalgie et utopie*, in: *Histoire & Missions Chrésiennes* 3 (2007), 100.

¹³ Ebd., 94, 96.

¹⁴ Edmond Ortigues, *Religions du Livre et Religions de le Coutume*, Paris 1981, zitiert nach Eboussi Boulaga, *Nostalgie et utopie*, aaO., 96.

¹⁵ Laburthe-Tolra, *Vers la Lumière?*, aaO., 434.

¹⁶ Eboussi Boulaga, *Nostalgie et utopie*, aaO., 96.

Aus dem Französischen übersetzt von Gabriele Stein

Das Erbe anderer Religionen im Christentum Ostasiens

Einige Beispiele aus der Geschichte der Christen in China und Japan

Matteo Nicolini-Zani

Wer heute das christliche Leben in China¹, Japan und Korea nur mit einem oberflächlichen Blick betrachtet, wird zunächst vor allem Formen, Weisen vom Glauben zu sprechen und rituelle Praktiken wahrnehmen, die sehr traditionell und typisch westlich geprägt sind: eine Frucht der Verpflanzung eines kulturell lateinischen Christentums in den Fernen Osten. Er wird nämlich kaum unmittelbar und ohne Mühe Elemente erkennen, die dem Christentum jener Länder aus dem Erbe seines kulturellen und religiösen Umfeldes zugewachsen sind. Elemente aus diesem Erbe gibt es nämlich tatsächlich, aber sie können nur bei einem

genauerem Hinblicken und Zurückblicken sichtbar werden. Die Suchbewegung zur Bewertung des Grades und der Typologie von Elementen, die dem ostasiatischen Christentum aus den Religionen - oder richtiger: aus den spirituellen Traditionen² - seines Umfeldes als Erbe zugefallen sind, wird also zugleich phänomenologischer als auch geschichtswissenschaftlicher Art sein müssen. Diese Suchbewegung wird sich in vier Schritten vollziehen.

Als das syrische Christentum in China ankam zu einer Zeit, als es sich noch der konstitutiven und nicht zufälligen Notwendigkeit bewusst war, dass es Andersartigem bei sich Gastrecht einräumen müsse, fürchtete es sich nicht, sich andere religiöse Denk- und Redeweisen, besonders die buddhistische und die taoistische, zu eigen zu machen (I). Als dann das Christentum im 16. und 17. Jahrhundert mit jesuitischen Missionaren von neuem nach China kam, zeigte es sich, wenn es sich auch gegen jede religiöse „Ansteckung“ im engeren Sinne wehrte, doch offen für eine Anreicherung seines Denkens durch die konfuzianische Ethik und ihren vermuteten Monotheismus (II). Der Darstellung dieser beiden Episoden der Geschichte des chinesischen Christentums folgt eine diachronische Überlegung zu einem Bereich, in dem sich die Einflüsse der Volkstradition deutlicher zeigen, nämlich zum ländlichen Christentum, dessen Physiognomie Ähnlichkeiten mit den chinesischen „heterodoxen Sekten“ aufweist (III). Das japanische Phänomen der „verborgenen Christen“ (*kakure kirishitan*) schließlich stellt einen Grenzfall dar in der Art und Weise, wie Christen sich der religiösen, ikonographischen und mythischen Denk- und Redeweise Japans (nämlich des Buddhismus, des Shintoismus und der Tradition der Volksreligiosität) angleichen, und deshalb verdient dieses Phänomen eine summarische Beschreibung (IV).

Der von uns gewählte Ansatz zur Erhellung jener Vorgänge, welche die Identität des chinesischen und japanischen Christentums durch die Aufnahme von Elementen aus dem religiösen Erbe jener Völker gekennzeichnet und umgestaltet haben, wird sein Augenmerk vor allem drei wichtigen Bereichen zuwenden: dem (textuellen und ikonographischen) Sprachausdruck, den Riten und den christlichen Institutionen.

I. Die „leuchtende Lehre“ in China vom 7. bis zum 9. Jahrhundert: Das vom Buddhismus und vom Taoismus geprägte Christentum

Wir wissen nur wenig vom Leben und der Organisation der ersten christlichen Gemeinden ostsyrischen Ursprungs³ im China der Tang-Dynastie (618-907). Was man aber sagen kann - und was zum Abschluss unserer Darlegung noch eine wichtigere Rolle spielen wird -, ist dies: Die wichtigste christliche Institution in jener Zeit scheint das Kloster gewesen zu sein, in dem das Leben der Mönche strukturell dem der buddhistischen Klöster ähnlich sein musste: Nicht von ungefähr wurden die christlichen Klöster im Chinesischen genau so genannt wie

die buddhistischen Klöster, und die Mönche wurden *seng* genannt, also mit demselben Wort wie die buddhistischen Mönche. Dies bedeutet, dass das Christentum, aus institutionellem Blickwinkel betrachtet, das Erbe der Gestalt der religiösen Gemeinschaft übernahm, die zu jener Zeit im chinesischen Reich am höchsten in Blüte stand: der Gestalt des *sangha*, der buddhistischen Mönchsgemeinschaft.

Glücklicherweise kann man aus der wenigen, aber kostbaren christlichen Literatur jener Epoche⁴ etwas über ein weiteres von den Christen übernommenes Erbe der östlichen Religionen erfahren: über das Erbe sprachlicher Art, nämlich über die Aneignung des buddhistischen, taoistischen und konfuzianischen Vokabulars. Das am meisten auffallende Beispiel ist die Auswahl der Begriffe, mit denen das Christentum sich in den auf uns gelangten Texten definiert: *fa* („Gesetz“, ein buddhistischer Begriff), *dao* („Weg“, ein taoistischer Begriff) und *jiao* („Lehre“, ein konfuzianischer Begriff). Die in den Texten zumeist verwendete Benennung, *jingjiao* („leuchtende Lehre“), schöpft überdies aus der Lichtsymbolik, die im religiösen Kontext Asiens besonders aussagekräftig ist. Daraus ist leicht zu erkennen, dass eine derartige Sprache dem damaligen Christentum eine weniger institutionelle und lehrhafte Gestalt gegeben hat, sondern im Gegenteil eine „spirituell“ geprägte Gestalt: Das chinesische Christentum, das sich als Weg der Erkenntnis und der inneren Zucht, als eine Methode des Voranschreitens auf dem Weg der Kultivierung des Geistes darbot, wurde so Erbe der Gestalt der anderen spirituellen Wege, die Jahrhunderte hindurch den chinesischen Geist geprägt hatten.

Die chinesischen christlichen Texte jener Epoche sind das Zeugnis eines Christentums, das von „Andersheit“ geprägt wurde, in dem die Übernahme „andersartiger“ Ausdrucksweisen nicht als etwas für die Bewahrung der eigenen Identität Gefährliches empfunden wurde, sondern vielmehr als ein Mittel, den christlichen Glauben im kulturellen und religiösen örtlichen Umfeld zur Sprache zu bringen. Unter diesen Ausdrucksweisen hat die buddhistische gewiss den größten Einfluss ausgeübt.⁵ So ist es nicht verwunderlich, wenn man in dieser Literatur buddhistische oder taoistische Epitheta wie *Tianzun* („der Verehrungswürdige des Himmels“) oder *Shizun* („der Verehrungswürdige der Welt“) findet, die auf Gott und Jesus Christus bezogen werden; ja sogar den chinesischen Begriff *Fo*, womit in der buddhistischen Literatur ein erleuchtetes Wesen bezeichnet wird (ein Buddha). In der Tang-Epoche hat dieser Begriff aber offenbar

Der Autor

Matteo Nicolini-Zani, geb. 1975 in Italien, studierte chinesische Sprache und Literatur. Seine 1999 abgeschlossene Magisterarbeit trägt den Titel: „Christian Academic Studies in Mainland China and the 'Cultural Christians' Phenomenon“. Seine wissenschaftlichen Interessen gelten der Geschichte des Christentums in China, vor allem der ersten Phase der christlichen Mission im mittleren und fernöstlichen Asien. Er übersetzte das gesamte Corpus der „chinesisch-nestorianischen“ Literatur ins Italienische, erschienen in dem Band: *La via radiosa per l'oriente* (Magnano 2006). Im Jahr 2000 Eintritt in das Kloster Bose. Er ist beteiligt an einem europäischen Netzwerk zur Unterstützung von Aktivitäten der christlichen Kirchen in China. Anschrift: Monastero di Bose, I-13887 Magnano (BI), Italien. E-Mail: matteo@monasterodibose.it.

eine semantische Erweiterung erfahren und ist zu einer Art von „transreligiösem“ Begriff geworden, der zur Bezeichnung der Götter, des Göttlichen, der Gottheit schlechthin verwendet wurde und daher auch auf den christlichen Gott bezogen werden konnte.

Kurz gesagt: Aus der ersten christlichen Literatur in chinesischer Sprache – Ausdruck eines Prozesses der „Inreligionation“⁶ *avant la lettre* – erweist sich in aller Deutlichkeit,

*„dass eine metakosmische Religion, das Christentum, innerhalb des Idioms und des Ethos einer anderen metakosmischen Religion, des Buddhismus, eine neue asiatische Identität entwickelt hat. So wurde die christliche Erlösungslehre im Rahmen des Systems der buddhistischen oder taoistischen Weltanschauung dargelegt.“*⁷

Es handelte sich hier nicht bloß um eine miteinander geteilte Terminologie, sondern auch um eine miteinander geteilte Symbolsprache. Dass es in den archäologischen und künstlerischen Funden Mittel- und Ostasiens ikonographische Elemente sowohl christlichen als auch buddhistischen, taoistischen und manichäischen Ursprungs gibt, ist eine weitere Bestätigung einer wechselseitigen Befruchtung. Das Beispiel, das diesen Hybridzustand noch besser darstellt und symbolisch die Erinnerung an die Synthese zwischen dem Christentum und religiösen Denk- und Sprechweisen Asiens weckt, ist eine christliche Stele aus Stein aus dem Jahre 781, die in China entdeckt wurde. Ein Kreuz erhebt sich auf einer Basis von gemeißelten Wolken, einem in der taoistischen Ikonographie häufig verwendeten Schmuckelement als einem Symbol des Glücks; und dieses Schmuckelement ist auch ein kosmisches Symbol. Diese Basis, die eingerahmt wird von zwei Zweigen mit lilienähnlichen Blüten (traditionell-christlichen Symbolen der Reinheit und der Heiligkeit), ruht auf einer Lotosblüte, diesem charakteristisch buddhistischen Schmuckelement, dem Symbol des Erwachens aus dem getrübbten Bewusstsein dieser Welt zum Licht der wirklichen Wahrheit.

II. Die „himmlische Lehre“ im China des 16. und 17. Jahrhunderts: Wie das Christentum den Konfuzianismus in sich aufnahm

Gewiss ist „der Nestorianismus eine randständige Erscheinung innerhalb der chinesischen Gesellschaft gewesen“⁸. Aber auch das Christentum vom Ende der Ming-Epoche (1368-1644) bis zum Anfang der Qing-Epoche (1644-1911) sollte man als eine chinesisch geprägte randständige Religion betrachten. Dies würde helfen, die grundsätzliche Dynamik in dieser Epoche zu verstehen: jene Dynamik, die der Sinologe Erik Zürcher als Anpassung des Christentums an die herrschende Stellung der chinesischen Kultur, d.h. an die zentrale und dominierende konfuzianische Ideologie definiert hat.⁹ Dies war tatsächlich die einzige

Möglichkeit für eine randständige Religion wie das Christentum, aufgenommen zu werden innerhalb dessen, was in China als „orthodox“ (*zheng* - im religiösen, rituellen und politischen Sinne) und damit als erlaubt betrachtet wurde, nicht aber als „heterodox“ (*xie*) und damit als etwas, das so wie die anderen als subversiv beurteilten Sekten verfolgt werden musste.

Worum es hier geht, ist eine systematische Wertung der Art und Weise, wie die von den Jesuitenmissionaren zum Christentum bekehrten konfuzianischen Gelehrten in ihren Schriften die christliche Botschaft entsprechend ihrem kulturellen und geistlichen Hintergrund interpretierten. In diesem Sinne interessieren uns die Veränderungen und Neuinterpretationen dieser Botschaft, insofern diese Veränderungen sich auf die traditionell-chinesische Ideenwelt beziehen. Das Christentum wurde durch die konfuzianische Linse betrachtet und rezipiert, und zwar auf der Grundlage einer fundamentalen Überzeugung: Das Verhältnis der beiden Lehren sei von Kohärenz und Komplementarität bestimmt.¹⁰ Die christliche Lehre, insofern sie kohärent war mit den grundlegenden Lehren des Konfuzianismus, integrierte und ergänzte die Lehren des Konfuzianismus über den Himmel und den Menschen: Diese Überzeugung findet sich wie ein Refrain in den Werken der chinesischen Christen (wie auch der Missionare) dieser Epoche, die das Christentum tatsächlich *tianxue*, „himmlische Lehre“, nannten.

Für die konfuzianischen Gelehrten bedeutete Christwerden also nicht, ihr konfuzianisches Erbe aufzukündigen: Auf diese Weise ging das konfuzianische Erbe mittels einer besonderen christlich-konfuzianischen Synthese in das Christentum ein, in dem einige Begriffe, die Teil der kanonischen konfuzianischen Tradition waren, im Sinne christlicher Begriffe neu interpretiert wurden. In der Sicht dieser konfuzianischen Christen stellte diese Neuinterpretation keine gewagte und gefährliche Neuerung dar, sondern eine Rückkehr zu den Lehren der alten chinesischen Weisen.

Im Mittelpunkt dieser Synthese steht zweifellos die Personalisierung des chinesischen Begriffs eines abstrakten und unpersönlichen „Himmels“ (*Tian*) in Gestalt eines personalen und als Schöpfer verstandenen „Herrn des Himmels“ (*Tianzhu*) oder eines „Souveräns in der Höhe“ (*Shangdi*). Die Entscheidung, das Christentum *Tianzhu jiao* („Lehre vom Herrn des Himmels“) zu nennen, ist die bezeichnende Konsequenz davon: Diese Benennung ist bis in unsere Zeit weitervererbt worden, da das katholische Christentum auch heute noch mit diesem Begriff bezeichnet wird. Wenn auch der Begriff eines Schöpfergottes dem chinesischen Denken fremd war, so sind zwei andere Gottesbilder dem Christentum augenscheinlich aus dem chinesischen Kontext vermittelt worden: Gott als „großer Vater/große Mutter“ (*da fumu*) und „großer Regierender“ (*da jun*).

Das aber hatte eine nicht unerhebliche Konsequenz: Die Betonung des „konfuzianischen Monotheismus“, gewiss auch noch verbunden mit der Tatsache, dass Chinesen es schwer haben, im chinesischen Kontext die Inkarnation und das Leiden Christi sowie die von ihm bewirkte Erlösung zu verstehen, hat dazu geführt, diese Themen im Christentum dieser ersten chinesischen katholischen Autoren auf einen zweitrangigen Platz zu verweisen:

„In den Schriften dieser christlichen Gelehrten spielt die Inkarnation nur eine zweitrangige Rolle. In diesen Texten wird die Person Jesu in den Schatten der dominierenden Gestalt des Herrn der Himmel gerückt, bis hin zu dem Punkt, dass die Inkarnation in manchen ihrer Werke überhaupt nicht vorkommt, da der Lehrinhalt offensichtlich reduziert ist auf etwas, was man als ‚konfuzianischen Monotheismus‘ bezeichnen kann, in dessen Mittelpunkt die göttliche Vergeltung steht.“¹¹

Ein letztes konfuzianisches Erbe im chinesischen Christentum, das erwähnenswert ist, ist die Übernahme gewisser in Kreisen des Neokonfuzianismus jener Epoche weitverbreiteter Praktiken der Selbstprüfung oder Gewissenserforschung. Eine praktische Übereinstimmung zwischen Christentum und Konfuzianismus auf der Ebene der „Kultivierung seiner selbst“ (*xiushen*) hat die Herausbildung eines chinesischen Christentums als Weg zur geistlichen und daher auch moralischen Selbstvervollkommnung noch zusätzlich gefördert.¹²

Nach Meinung einiger Gelehrter dürfte eine solche Interpretation des chinesischen Christentums mittels des Konfuzianismus, die zur Ethisierung des Christentums nach konfuzianischem Modell geführt hat, auch heute noch die beherrschende Strömung innerhalb des Christentums chinesischer Sprache sein: Das Christentum erschien auf diese Weise einfach als eine andere Form ethischer Lehre. Der folgende Paragraph wird zeigen, dass dies in Wirklichkeit nicht dem gesamten Panorama des chinesischen Christentums entspricht.

III. Das Christentum als chinesische Volksreligion

Ungeachtet der Absichten der Missionare hat sich der chinesische Katholizismus im Lauf der Jahrhunderte verschiedene Elemente der heterodoxen Volkstraditionen zu eigen gemacht. Man hat geradezu von einem „enormen Einfluss, den die chinesische Volkskultur auf die Glaubensvorstellungen und religiösen Alltagspraktiken der chinesischen Katholiken ausgeübt hat“, gesprochen.¹³

Ein einfaches Beispiel betrifft die Terminologie. Von den ersten Schriften der katholischen Konvertiten im 17. Jahrhundert an ist nicht zu übersehen, dass die christliche religiöse Terminologie vieles aus der traditionellen Volksreligion absorbiert hat, vor allem aus der buddhistischen. Beispiele sind die Vokabeln *tiantang* („Himmelssaal“ zur Bezeichnung des Paradieses) und *diyu* („Gefängnisse der Erde“ zur Bezeichnung der Hölle), *tianshen* („Himmelsgeister“ zur Bezeichnung der Engel) und *mogui* („böser Geist“ zur Bezeichnung des Teufels).

Obwohl Matteo Ricci (1552–1610) und die anderen Jesuiten alle ihre Kräfte dafür aufgeboten hatten, um den katholischen Glauben als einen Teil der konfuzianischen Orthodoxie annehmbar zu machen, ähnelte das Christentum im Lauf einiger Jahrzehnte in den Augen vieler Gelehrter den aus dem Buddhismus und dem Taoismus stammenden heterodoxen Sekten der Volksreligion:

„Obwohl die katholischen Christen sich nicht als Heterodoxe verstehen wollten, setzte ihre Einordnung unter den heterodoxen Teil der chinesischen Kultur sie schließlich unter Druck, ihr Leben auf eine Weise zu gestalten, die dem der anderen derart eingeordneten religiösen Gruppen ähnelte. Diesen Einfluss kann man erkennen in den Glaubensvorstellungen der katholischen Volksschichten, in den institutionellen Strukturen, und in der allgemeinen Einstellung der Katholiken zur übrigen Gesellschaft [...] Obwohl die Katholiken es ablehnten, sich den besonderen Inhalt der heterodoxen Glaubensvorstellungen des volkstümlichen Buddhismus zu eigen zu machen [...], neigten sie selbstverständlich dazu, innerhalb ihrer eigenen Lehre ähnliche Glaubensvorstellungen zu finden [...] Die chinesischen Katholiken wählten und übernahmen den Teil ihrer Tradition, der ihre Glaubensvorstellungen denen des volkstümlichen heterodoxen Buddhismus strukturell ähnlich erscheinen ließ.“¹⁴

Es ist also unbezweifelbar klar, dass es gerade diese Dimension des chinesischen Christentums ist, in der sich eine - wenn auch indirekte - tiefe Prägung durch die Aufnahme von Elementen zeigt, die anderen religiösen Traditionen zueigen sind. Die von Wundern und von Visionen bewirkte Faszination sowie die apokalyptische Dimension des Glaubens sind offensichtlich Elemente einer einzigen und allgemeinen Sicht des Christentums, die mehr von der Suche nach Heil und Heilung beherrscht ist als von der Bemühung um sittliche Vervollkommnung. Schon aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts haben wir Zeugnisse eines solchen volkstümlichen Christentums, die häufige Fälle von Heilung mittels Exorzismen, von Erscheinungen und Wunderheilungen aufweisen, in denen christliche Formulierungen bisweilen mit eigentlich chinesischen Praktiken vermischt sind.¹⁵

Außerdem sind auch die institutionellen Strukturen der katholischen Gemeinden in China geprägt vom Einfluss der heterodoxen Tradition. So findet z.B. die führende Rolle, welche die Laien immer in den christlichen Gemeinden gespielt haben, interessante Parallelen in den volkstümlichen Gruppen buddhistischen Ursprungs. Noch charakteristischer ist die Rolle, die in ländlichen Christengemeinden den christlichen „Jungfrauen“ zukam, die sich zu einem ehelosen Leben entschlossen, ohne entsprechende Gelübde abzulegen. Sie widmeten sich dem Katechismusunterricht und der Erziehung der Mädchen sowie verschiedenen Formen der Sozialarbeit. Diese Lebensform, die den Frauen eine Rolle im Erziehungswesen zuteilte, die in der konfuzianischen Orthodoxie nur den Männern zukam, hatte ihre Parallelen in den heterodoxen volkstümlichen Sekten. Eine Synthese chinesischer und christlicher Traditionen wird schließlich deutlich sichtbar in der „Christianisierung“ von karitativen Vereinigungen (*hui*), die von buddhistischen Idealen inspiriert war. Gegründet von chinesischen Konvertiten (von denen manche vorher buddhistischen Laienorganisationen angehört hatten) dienten diese Vereinigungen der Stärkung der Gemeinschaft ihrer Mitglieder mittels religiöser Praktiken und Übungen der Nächstenliebe (vor allem in der Hilfe für die Armen und im Bestattungswesen):

„Sie sind offensichtlich eine einzigartige Kombination der christlichen Lehre von der Nächstenliebe mit einer typisch chinesischen Institution vom Ende der Ming-Epoche [...] An diesen Wohltätigkeitsvereinen wird sichtbar, wie das christliche Denken in einem rein chinesischen Umfeld in praktisches Tun umgesetzt wurde und nicht dazu diente, die traditionellen Wertvorstellungen beiseite zu räumen, sondern sie vielmehr zu stärken.“¹⁶

Ein solches volkstümliches Christentum, das nicht vereinfachend als eine unreine Form des echten christlichen Glaubens betrachtet werden darf, stellt noch heute eine wichtige Dimension der ländlichen christlichen Gemeinden Chinas dar, seien sie nun katholisch oder protestantisch. Frömmigkeitsformen wie die betonte Marienverehrung¹⁷, Glaubensvorstellungen und -praktiken wie der Glaube an Wunder und Visionen, Eigenheiten der kirchlichen Organisation wie die starke Rolle, die Laien und Frauen spielen, sind in vielen katholischen Gemeinden noch lebendig. Auch die starke Vermehrung von Denominationen der Pfingstbewegung unter den einheimischen Christen ist unter anderem damit erklärt worden, dass die Pfingstbewegung sich gut an die Eigenart der traditionellen chinesischen Volksreligiosität anpasst, welche die übernatürliche, auf Wunder ausgerichtete und millenaristische Dimension betont.¹⁸ Einige Gelehrte haben bemerkt, dass es Parallelen gibt zwischen den christlichen Praktiken im ländlichen und volkstümlichen Milieu und den Praktiken der traditionellen chinesischen (taoistischen und buddhistischen) Kulte:

„Ihre Organisationsform kennt fließende Übergänge (sie bilden sich, wenn es nötig wird, und sie verschwinden, wenn sie ihre Funktion erfüllt haben, sie brauchen keinen hauptberuflich tätigen professionellen Klerus), sind holistisch (d.h. sie schenken ihre Aufmerksamkeit sowohl der Seele als auch dem Leib) und bedienen sich zumeist nonverbaler Ausdrucksformen (Lieder und ritueller Tänze) und affektiv-emotionaler Erfahrungen (wie Trancezustände). Selbstverständlich unterscheidet sich die christliche Symbolik von all dem, aber wir dürfen nicht allzu eilig die Möglichkeit ausschließen, dass es zwischen ihnen eine wechselseitige Befruchtung und sogar eine aus beiden sich bildende Bewegung gibt. Es gibt fundierte Studien über das Eindringen von Praktiken der Volksreligionen in die christlichen Gemeinden [...] Die chinesischen Gelehrten nennen das ‚volksgemäße Religionisierung‘ des Christentums.“¹⁹

IV. Die „kakure kirishitan“ in Japan: Die verborgenen Christen zwischen Buddhismus und Shintoismus

Im Jahre 1614, nur wenige Jahrzehnte nach der Ankunft der Jesuitenmissionare und der Gründung christlicher Gemeinden in Japan wurden die christlichen Missionare aus Japan verbannt, und bis 1873 konnte der christliche Glaube nur im Verborgenen weitergegeben werden. Die „verborgenen Christen“ (*senpuku*

kirishitan) der Edo-Periode (1603-1867) waren, um überleben zu können, gezwungen, einen schwierigen Kompromiss als Notlösung zu finden. Dieser bestand darin, auf alle äußeren Bekundungen ihres christlichen Glaubens zu verzichten, an ihrer Stelle buddhistische²⁰ und shintoistische Riten zu übernehmen und sich auch der Praxis des *efumi* (ausdrückliche Abschwörung, verbunden mit einem Akt des Zertretens eines Heiligenbildes) zu unterwerfen, zugleich aber im Geheimen den eigenen Glauben zu bewahren und ihn im häuslichen Rahmen und in Formen zu bekennen, die es niemandem ermöglichten, sie als Christen zu erkennen.

In dieser Zeit des Lebens im Verborgenen führten die Lebensbedingungen und die Weisen der Weitergabe der christlichen Lehre - über die wir übrigens nur wenig wissen - auch zu einer bemerkenswerten Veränderung ihrer Inhalte, die in großem Ausmaß durch den Einfluss der einheimischen religiösen Traditionen Japans umgestaltet wurden.

Dieser Prozess hat zur Herausbildung der besonderen Religionsauffassung der *kakure kirishitan* (der verborgenen Christen) geführt. Ihre Gemeinden leben auch heute noch auf Kyushu, der südlichsten der großen Inseln, die den japanischen Archipel bilden. Das hatte den Bruch zwischen der christlichen religiösen Lebensform und dem Inhalt des Glaubens zur Folge. Die treue Weitergabe der von den ersten Missionaren gebrachten Lehre von Generation zu Generation garantierte tatsächlich das Beibehalten einiger Formen und religiösen Praktiken, aber die Lehrinhalte wurden nicht ebenso treu weiter überliefert, sondern von solchen ersetzt, die im japanischen Umfeld vertrauter und leichter verständlich waren.

Anfangs geschah dies, weil man aufgrund der Verfolgungen zur Praxis der Tarnung griff, aber dies führte im Lauf der Zeit zum Vergessen der ursprünglichen Überlieferung und zu Prozessen der „Indigenisierung“ und der Übernahme örtlicher religiöser Elemente und schließlich zum Verlust der christlichen Inhalte in der Religiosität der zeitgenössischen *kakure kirishitan* und damit zum Verlust ihrer christlichen Identität. So wird mit gutem Recht gesagt, dass zwischen den Inhalten christlichen Ursprungs und den Formen, die diese Inhalte zum Ausdruck bringen sollten, keine Übereinstimmung mehr besteht.²¹

Aber war dieser „erzwungene Synkretismus“ nur eine Folge der Tarnung? Wohl nicht nur. Was in der Folgezeit geschah, ist gut zusammengefasst in den Worten von Christal Whelan:

„Der Prozess des Sichverbergens erforderte eine Strategie, und die kakure kirishitan, die von einer vornehmlich buddhistischen Kultur umgeben waren, suchten deren Symbole zu absorbieren, nachzuahmen und gleichzeitig auf neue Weise anzuwenden. Dies war nicht nur notwendig, um zu überleben, sondern es war auch ein Versuch, die eigene religiöse Identität zu bewahren, und zwar paradoxerweise mittels Nachahmung der Identität des Gegners. Diese Strategie war jedoch gefährlich, denn was sich zunächst als eine oberflächliche Adoption darstellt, kann sich bisweilen als die Einleitung eines Prozesses erweisen, der einen fortreißt und der damit endet, dass eben jene Werte, die man mit aller Kraft schützen wollte, verloren gehen.“²²

In diesem Sinne kann man sagen, dass es im Falle der *kakure kirishitan* der Shintoismus, der Buddhismus und die verschiedenen einheimischen Kulte waren, welche die Christen zu sich bekehrten und nicht umgekehrt. Das war eine „natürliche“ Folge einer besonderen Tendenz der japanischen Einstellung zur Religion, die die Begegnung dieses Volkes mit fremden Religionen immer schon gekennzeichnet und beeinflusst hat: nämlich die Überzeugung, dass die verschiedenen religiösen Traditionen einander nie mit dem Anspruch auf ausschließliche Geltung gegenüberstehen, sondern dass sie zusammenleben und einander befruchten können, ohne dies als widersprüchlich oder als Gefährdung der eigenen Identität empfinden zu müssen. Es ist daher „aufgrund dieser Tradition verständlich, dass die *kakure kirishitan* es als selbstverständlich empfanden, ihrer christlichen Praxis Elemente des Shintoismus, des Buddhismus und der alten volkstümlichen Traditionen einzuverleiben.“²³

Ein besonderer Fall der Verschmelzung der christlichen Tradition mit den verschiedenen religiösen Traditionen Japans ist der Haupttext der *kakure*-Religiosität, die Schrift *Tenchi hajimari no koto* („Die Anfänge des Himmels und der Erde“), eine Erzählung, die von der Bibel inspirierte Themen mit Elementen des Buddhismus und des Shintoismus und auch mit Mythen der japanischen Folklore mischt.²⁴

Dann aber ist es die rituell-kultische Sphäre, in der sich diese Übernahme japanischer religiöser Elemente besonders deutlich zeigt. Nicht selten finden sich in *kakure*-Häusern neben einem christlichen Hausaltärchen auch noch ein buddhistisches (*butsudan*) und ein shintoistisches (*kamidana*) Altärchen.

Die Gegenstände des *kakure*-Kultes sind aufgrund der Praxis der Tarnung, der sie unterworfen waren, im Allgemeinen auf den ersten Blick nicht zu unterscheiden von denen, die mit dem Buddhismus und der Tradition der Volksreligiosität verbunden sind. Die *kakure*-Riten sind im Umkreis eines Kalendariums angeordnet, das eine seltsame Mischung von Festen christlichen Ursprungs und traditionell japanischen Riten (*matsuri*) darstellt, und sie sind strukturiert nach einem Modell, das die Wiederholung eines immer gleichen Ablaufs von Riten vorsieht, die einem Ablauf ähneln, wie er auch in einem typisch shintoistischen Ritus gegeben ist. Darin kommt den Ahnen eine sehr wichtige Bedeutung zu, deren Verehrung zu den wesentlichen Grundlagen aller in Japan bekannten spirituellen Wege gehört. Außerdem wendet sich der *kakure*-Kult an ein buntscheckiges Pantheon von *kami* („Geistern“, „Gottheiten“), deren Eigenschaften viele Gemeinsamkeiten aufweisen mit denen der *kami* des Shintoismus. Die Bestattungsriten schließlich stellen eine deutlich sichtbare Kombination einer buddhistischen Zeremonie und „pseudochristlicher“ Elemente dar.²⁵

Schlussbemerkungen

Mit diesem historischen Überblick habe ich zu zeigen versucht, dass die Identität des chinesischen und japanischen Christentums im Laufe der Jahrhunderte un-

terschiedliche und veränderliche Formen angenommen hat. Diese Transformation ist sowohl die Antwort auf das kulturelle, soziopolitische und vor allem religiöse Umfeld des fernöstlichen Asien als auch das Ergebnis unterschiedlicher Weisen der Selbstwahrnehmung der Christen in diesen Ländern. Viele Kräfte, die in der Betrachtung dieser historischen Entwicklungen vor unseren Augen aufgetaucht sind, erweisen sich allerdings auch heute noch als ziemlich wirksam. Noch heute stellen sie Herausforderungen dar für „das Kreuz in der Welt des Lotus“. ²⁶ Und die theologische Forschung hat erst in den letzten Jahrzehnten begonnen, davon Kenntnis zu nehmen:

„Die Begegnung des reichen spirituellen Erbes der asiatischen Religionen [und des Christentums] hat dazu geführt, dass heute theologische Traditionen, die sich auf das kulturelle und religiöse Erbe dieser Religionen gründen, sichtbar geworden sind [...] Seit das Christentum versucht, inmitten der [unterschiedlichen] Kulturen, Religionen und philosophischen Traditionen zu leben und auf die gegenwärtigen und zukünftigen Herausforderungen zu antworten, wird es daher fortfahren, transformiert zu werden.“ ²⁷

¹ Dem Thema „China und das Christentum – eine neue Phase der Begegnung“ war kürzlich schon ein Heft von CONCILIUM gewidmet: Heft 2 im 44. Jahrgang (2008), hg. von Felix Wilfred, Edmond Tang und Georg Evers.

² Der Begriff „Religion“ ist der spirituellen Sprache des fernöstlichen Asien nicht vertraut. Diesem Begriff, der dort erst in jüngster Zeit vom Westen her bekannt geworden ist, hat Ostasien immer die Begriffe „Weg“ (chinesisch *dao*, japanisch *do*) und „Lehre“ (chinesisch *jiao*, japanisch *kyo*) vorgezogen, Begriffe, die den geistlichen Weg beschreiben, den der Jünger/die Jüngerin in den Fußspuren eines Meisters (Buddha, Laotse, Konfuzius) zurücklegt oder den derjenige geht, der eine asketische oder innere Zucht übt. Wenn daher das Christentum bei seiner Ausbreitung im Umfeld des fernöstlichen Asien in Berührung mit diesen spirituellen Wegen gekommen ist und sich von ihnen in einem gewissen Maße hat formen und „anstecken“ lassen, ist es vorzuziehen, innerhalb seiner Lebenswelt eher von Elementen eines spirituellen Erbes oder einer Ethik als von Elementen aus einem religiösen Erbe zu sprechen.

³ Diese Gemeinschaften werden für gewöhnlich, wenn auch unangemessen, als „nestorianisch“ bezeichnet.

⁴ Die christliche Literatur dieser Epoche wird in Übersetzung angeboten in: Matteo Nicolini-Zani, *La via radiosa per l'oriente: I testi e la storia del primo incontro del cristianesimo con il mondo culturale e religioso cinese (secoli VII-IX)*, Magnano 2006.

⁵ Man darf nicht vergessen, dass vom 7. bis zum 9. Jahrhundert die buddhistische Denk- und Redeweise der dominierende Code in Zentral- und Ostasien war und dass daher die Übernahme von buddhistischen Begriffen und Formulierungen in die christlichen Texte in vielen Fällen kaum zu vermeiden war. Die Tatsache, dass das Christentum nicht auf eine Sprache zurückgreifen konnte, die schon vorher in China entstanden wäre, muss daher diese ersten Christen gezwungen haben, sich jenes sprachlich-religiösen Codes zu bedienen.

⁶ Zu diesem Thema der „Inreligionation“ vgl. Andrés Torres Queiruga, *Den Pluralismus neu denken: von der Inkulturation zur Inreligionation*, in: CONCILIUM 43 (2007/1), 90–99.

⁷ Roman Malek, *Faces and Images of Jesus Christ in the Chinese Context: Introduction*, in: ders. (Hg.), *The Chinese Face of Jesus Christ*, Bd. I, Sankt Augustin 2002, 36.

⁸ Nicolas Standaert (Hg.), *Handbook of Christianity in China, I: 635-1800*, Leiden/Boston/Köln 2001.

⁹ Vgl. Erik Zürcher, *Jesuit Accomodation and the Chinese Cultural Imperative*, in: D. E. Mungello (Hg.), *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*, Nettetal 1994, 31-64.

¹⁰ Nach einem berühmten Ausspruch des Christ gewordenen konfuzianischen Gelehrten Xu Guangqui (1562-1633) war das Christentum imstande, „den Konfuzianismus zu integrieren und den Buddhismus zu ersetzen“ (*bu ru yi fo*). Dieses Motto ist mit geringen Variationen in vielen christlichen Texten jener Epoche wiederzufinden.

¹¹ Erik Zürcher (Hg. und Übersetzer), *Konduo richao: Li Jiubao's Diary of Oral Admonitions. A Late Ming Christian Journal*, Bd. I, St. Augustin/Brescia 119.

¹² Vgl. Standaert (Hg.), *Handbook of Christianity in China*, aaO., 655-659.

¹³ Richard P. Madsen, *Beyond Orthodoxy: Catholicism as Chinese Folk Religion*, in: Stephen Uhalley Jr./Wu Xiaoxin (Hg.), *China and Christianity. Burdened Past, Hopeful Future*, London 2001, 243.

¹⁴ Ebd., 241-243.

¹⁵ Vgl. Erik Zürcher, *The Lord of Heaven and the Demons: Strange Stories from a Late Ming Christian Manuscript*, in: G. Naundorf (Hg.), *Religion und Philosophie in Ostasien*, Würzburg 1985, 375f; Jacques Gernet, *Chine et christianisme: la première confrontation*, Paris 1982, 113-142.

¹⁶ Standaert (Hg.), *Handbook of Christianity in China*, aaO., 458.

¹⁷ Bis in unsere Tage haben die Chinesen immer eine große Verehrung für Maria gezeigt, die oft mit den Gesichtszügen und der Kleidung einer chinesischen Gottheit dargestellt wird. Die Marienverehrung wurde auch verbunden mit apokalyptischen Visionen und wunderbaren Ereignissen (wie ihren Erscheinungen an verschiedenen Orten, die dann als Heiligtümer zum Ziel von Wallfahrten wurden).

¹⁸ Vgl. Gao Shining, *Twenty-first Century Chinese Christianity and the Chinese Social Process*, in: *China Study Journal* 15 (2000/2-3), 14-18; Deng Zhaoming, *Indigenous Chinese Pentecostal Denominations*, in: *China Study Journal* 16 (2001/3), 5-22.

¹⁹ Edmond Tang, *„Yellers“ and Healers - Pentecostalism and the Study of Grassroots Christianity in China*, in: *China Study Journal* 17 (2002/3), 29.

²⁰ Auch infolge der 1659 verfügten erweiterten Geltung des *terauke seido*, durch den jede Familie verpflichtet wurde, sich als zu einer buddhistischen Tempelgemeinde gehörig registrieren zu lassen.

²¹ Vgl. Christal Whelan, *Loss of the Signified among the Kakure Kirishitan*, in: *Japanese Religions* 19 (1994), 82-105.

²² Christal Whelan, *Religion Concealed: The Kakure Kirishitan in Narushima*, in: *Monumenta Nipponica* 47 (1992/3), 370f.

²³ Ann M. Harrington, *Japan's Hidden Christians*, Chicago 1993, 134.

²⁴ Vgl. Christal Whelan, *The Beginning of Heaven and Earth: The Sacred Book of Japan's Hidden Christians*, Honolulu 1996; Géraldine Antille, *Les chrétiens cachés du Japon: traduction et commentaire des »Commencements du Ciel et de la Terre«*, Genf 2007.

²⁵ Zu einer erschöpfenden Darstellung und Diskussion der religiösen Welt der *kakure* siehe Stephen Turnbull, *The Kakure Kirishitan of Japan: A Study of Their Development, Beliefs and Rituals to the Present Day*, in der Reihe „Japan Library“, Richmond 1998.

²⁶ *The Cross in the Lotus World* ist der Titel der neuen Trilogie des taiwanesischen Presbyteralers Song Choan-Seng.

²⁷ *Religious Plurality and Christian Self-Understanding*: Ein nichtoffizielles Dokument des

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Das Erbe des Hinduismus und das indische Christentum

Felix Wilfred

Zur Befriedigung jedes echten Forschers soll nicht nur festgestellt, sondern bewiesen werden, dass die romanischen Hindus [die indischen Katholiken], was ihren Intellekt, ihre Gewohnheiten und Moralvorstellungen angeht, sich von den Heiden nicht im geringsten unterscheiden.
Robert Caldwell, protestantischer Missionar in Indien im 19. Jahrhundert¹

Die Stadt Benares in Nordindien ist eine der ältesten Städte der Welt. Seit fast drei Jahrtausenden ist sie ununterbrochen bewohnt.² Sie ist auch eine Stadt, die uns die lebendige Tradition und das Erbe des Hinduismus, wie sie in ganz Südasien zu beobachten sind, leibhaftig vor Augen stellt. Setzt man christliche Glaubensüberzeugungen, Praktiken und Gottesverehrung zum Hinduismus in Beziehung, dann kommt man nicht umhin, diese lebendige Tradition des Hinduismus mit ihren unzähligen klassischen und volkstümlichen Formen in die Überlegungen einzubeziehen. Tatsache ist aber auch, dass es über den Umfang und die Art von Beziehung, die das Christentum zum Hinduismus herzustellen vermag, keine Einmütigkeit gibt.³ In dieser kurzen Übersicht werde ich auf solche theoretischen Debatten nicht näher eingehen, sondern mich auf den Einfluss beschränken, den die lebendige Hindu-Tradition tatsächlich und oft unmerklich auf die Ausformung eines indischen Christentums ausgeübt hat und weiter ausübt.

In der Entwicklung eines indischen Christentums lassen sich drei unterschiedliche Ansätze feststellen. Der erste, der allgemein am meisten einleuchtet, ist der Prozess der *Inkulturation*. Dieser Ansatz meint den Versuch auf Seiten der institutionellen Kirche, Elemente der vom Hinduismus geprägten indischen Kultur herauszugreifen, mit denen man christliche Glaubenformeln, Riten usw. zum Ausdruck bringen und feiern könnte. Dieser Ansatz ist freilich mit einer Reihe von Schwierigkeiten geplagt, angefangen von der fast unmöglichen Aufgabe, zwischen dem, was im Hinduismus kulturell und was religiös ist, zu differenzie-