

Wissenschaftliche Hausarbeit zur Erlangung des akademischen  
Grades einer Magistra Artium M.A.

# Die chinesische christliche Terminologie. Entstehung – Entwicklung – Einflüsse



Lena Krämer

Überarbeitet für die Publikation auf der Veröffentlichungsplattform für chinawissenschaftliche Abschlussarbeiten der Deutschen Vereinigung für Chinarbeiten 德國漢學協會

Universität Trier  
Fachbereich II: Sprach-,  
Literatur- und  
Medienwissenschaften-  
Gegenwartbezogene Sinologie  
Betreuer:  
Prof. Dr. Yong Liang  
Wintersemester 2010/2011

# Inhaltsverzeichnis

1.	Einleitung .....	3
2.	Geschichte der christlichen Missionen in China .....	7
2.1	Nestorianer.....	8
2.2	Katholiken .....	9
2.3	Protestanten .....	13
3.	Geschichte der chinesischen Bibelübersetzungen.....	17
3.1	Übersetzungen der katholischen Kirche .....	19
3.2	Übersetzungen der protestantischen Kirche .....	22
3.2.1	Die Anfänge: Morrison & Milne, Marshman & Lassar .....	22
3.2.2	Die Übersetzungen des Alten und Neuen Testaments .....	26
3.2.3	Union Version .....	31
4.	Die christliche chinesische Terminologie .....	37
4.1	Nestorianische Termini.....	42
4.2	Katholische Termini .....	43
4.3	Protestantische Termini .....	45
4.4	Shen, Shangdi , Tian(zhu) oder Ling.....	47
4.4.1	Shen 神.....	48
4.4.2	Shangdi 上帝.....	49
4.4.3	Tian(zhu) 天(主) .....	50
4.4.4	Ling 灵 .....	51
4.5	Der Ritenstreit der katholischen Kirche .....	52
4.6	Die <i>Term Question</i> der protestantischen Kirche.....	54
5.	Einflüsse chinesischer Denksysteme.....	57
5.1	Buddhistische Einflüsse.....	57
5.2	Daoistische Einflüsse.....	60
5.3	Konfuzianische, volksreligiöse und allgemeinsprachliche Einflüsse.....	62
6.	Transkriptionen .....	65
7.	Die Bibel im heutigen China.....	75
8.	Schluss.....	77
9.	Glossar.....	81
10.	Literaturverzeichnis.....	91

## 1. Einleitung

Kein anderes Buch hat die westliche Kultur über fast 2000 Jahre hinweg so geprägt wie die Bibel. Ebenso beeinflusste und beeinflusst ihre Terminologie unsere Alltagssprache, sei es bewusst oder unbewusst. Den Grundstein für die deutsche christliche Terminologie legte vor allem Martin Luther, der mit seiner Übersetzung der Bibel diese dem Volk zugänglich machte. Erst dadurch war die Übernahme christlicher Begriffe in die deutsche Alltagssprache in großem Umfang möglich, da zuvor alle Bibeln auf Lateinisch geschrieben waren und die heiligen Messen auf Lateinisch gehalten wurden. Trotzdem gab es wenige Diskussionen über die Terminologie, da die Inhalte und Konzepte den Menschen bereits bekannt waren und nur Worte für diese gefunden werden mussten. Doch wie verhält es sich in einem Land, dessen Bevölkerung diese christliche Grundbildung nicht besitzt? Ist es möglich, einen so wichtigen und inhaltsschweren Text in eine Sprache zu übersetzen, die nicht nur andere Strukturen aufweist, sondern welcher die notwendigen Vokabeln fast gänzlich fehlen? Mit dieser Frage sahen sich die christlichen Missionare seit ihrem Eintreffen in China konfrontiert. Es mussten nicht nur die Inhalte der Heiligen Schrift dem chinesischen Volk nahe gebracht werden, sondern es musste hierfür eine völlig neue Terminologie geschaffen werden.

Die christliche chinesische Terminologie ist daher eng mit der Geschichte der christlichen Missionen nach China und den chinesischen Bibelübersetzungen verbunden. Sie stellt ein sehr komplexes Thema dar, zu dem es wissenschaftliche Forschungsarbeiten in nur sehr begrenztem Umfang gibt. Zwar wurden viele Bücher und Artikel über die Bibel in China publiziert, allerdings sind diese zum einen meist sehr subjektiv und zum anderen sind sie thematisch oftmals einseitig. Es existieren viele Veröffentlichungen über die Geschichte der Bibel in China und über die Frage, wie die zentralen Grundbegriffe des christlichen Glaubens in die chinesische Sprache zu übersetzen seien; mit der Terminologie an sich befassen sich jedoch nur wenige Autoren. Aus diesem Grund wiederholen sich sowohl Inhalte als auch Meinungen häufig und neue Erkenntnisse sind rar. Besonders viele Artikel sind in der Zeitschrift „The Chinese Recorder“ erschienen. Diese stammen, wie ein Großteil der thematisch relevanten Quellen, aus dem späten 19. und frühen 20. Jahrhundert. Zu dieser Zeit wurden nicht nur hitzige Diskussionen über die Terminologie geführt, sondern auch mit der Arbeit an chinesischen Standardübersetzungen der Bibel begonnen. Die Autoren dieser Artikel sind in erster Linie direkt Beteiligte, sprich Missionare und christliche Übersetzer, was ihre Subjektivität erklären mag. Der Umfang des Materials über die Terminologie erscheint auf den ersten Blick groß, bei genauerem Betrachten befassen sich die meisten jedoch nur mit

der Frage, welche die Missionare schon während des Ritenstreits bzw. im Rahmen der *Term Question* beschäftigte: Wie kann man „Gott“, „Geist“ und „Seele“ ins Chinesische übersetzen. Aktuelle Studien besonders zum Thema der christlichen chinesischen Terminologie wurden unter anderem von Jost Oliver Zetzsche, Irene Eber und Toshikazu Foley veröffentlicht. Als Herausgeber von Sammelbänden zu diesem Thema ist vor allem Roman Malék zu nennen. Auch sind in der Zeitschrift „China heute“ immer wieder Artikel zu diesem Themengebiet zu finden.

Das Ziel dieser Arbeit ist es, die Entstehung, Entwicklung und Einflüsse der christlichen chinesischen Terminologie darzustellen und diese, soweit möglich, anhand von Beispielen zu verdeutlichen. Dadurch soll versucht werden, die Frage nach der Übersetzbarkeit der Bibel ins Chinesische zu beantworten. Besonders die Frage, ob eine gute, originalgetreue und trotzdem verständliche Bibelübersetzung möglich ist.

Um die Entstehung der christlichen chinesischen Terminologie zu verstehen, ist eine Betrachtung der historischen Hintergründe der christlichen Chinamissionen und der chinesischen Bibelübersetzungen notwendig. Hier stellen sich vor allem zwei Fragen: Wann kam das Christentum nach China? Und wann wurden erste christliche Texte auf chinesisch verfasst oder ins Chinesische übersetzt? Denn nur durch die Beantwortung dieser Fragen lässt sich der Beginn der christlich chinesischen Terminologiebildung bestimmen. Hierbei sollen auch die Einflüsse nestorianischer Übersetzungen und Texte auf die Entwicklung der modernen Terminologie untersucht werden. Der Fokus liegt jedoch auf der Missionierung durch die katholische und protestantische Kirche, als wichtigste und größte Glaubensgemeinschaften innerhalb des christlichen Glaubens. Dabei ist vor allem die Tatsache interessant, dass die Katholiken bereits im 13. Jahrhundert in China eintrafen, aber erst etwa 4 Jahrhunderte später mit der Arbeit an Bibelübersetzungen begannen. Im Gegensatz hierzu stehen die Missionare der protestantischen Kirche, die zwar erst im 17. Jahrhundert nach China reisten, jedoch kurz darauf bereits an ihren Bibelübersetzungen arbeiteten. Die Gründe hierfür sollen ebenso wie die gegenseitigen Einflüsse zwischen den katholischen und den protestantischen Übersetzungen in dieser Arbeit dargestellt werden.

Frühe Übersetzungen beider Glaubensgemeinschaften sollen mit wichtigen Übersetzungen (wie jener von Lü Zhenzhong) und den modernen Standardversionen verglichen werden, um die Entwicklung der christlichen chinesischen Terminologie aufzuzeigen. Auch hier wird die nestorianische Terminologie als Vergleich herangezogen. Um diesem Themenbereich gerecht zu werden, muss auch die Entwicklung der

Bibelübersetzungen betrachtet werden. Es werden nicht nur die frühen katholischen Übersetzungen und die katholische Standardversion des *Studium Biblicum Franciscanum* vorgestellt, sondern auch die protestantischen Bibelversionen, die von Morrison und Milne über Marshman und Lassar sowie der *Delegates' Version* bis hin zur *Union Version* reichen. Zusätzlich werden die Besonderheiten der Bibelübersetzungen von S.I.J. Schereschewsky und Gurij Karpov erläutert. Diese historischen Hintergründe sollen helfen, den Weg von einem uneinheitlichen Gebrauch christlicher Begriffe hin zu einer Festlegung der christlichen chinesischen Terminologie nachzuzeichnen. Anhand von konkreten Beispielen sollen die Entwicklung der Terminologie sowie die Besonderheiten und Unterschiede zwischen katholischen und protestantischen Termini verdeutlicht werden. Die Betrachtung beginnt mit der Frage nach der richtigen Übersetzung von „Gott“, „Geist“ und „Seele“ und endet mit der Übersetzung von Begriffen wie „alle“. Auch hier beginnt die Darstellung mit der Terminologie der Nestorianer und endet mit jener der modernen Bibelversionen. Der hiermit verbundene Ritenstreit innerhalb der katholischen Kirche bildet ebenso wie die *Term Question* der Protestanten und die daraus gezogenen Konsequenzen einen weiteren wichtigen Teil dieser Arbeit.

Die Chinesen besitzen eine lange religiöse Tradition, welche ihren Alltag, ihre Gewohnheiten und ihre Sprache beeinflusste und auch heute noch beeinflusst. Aus diesem Grund stellt die Untersuchung, in welchem Maß die Terminologie chinesischer Denksysteme Einfluss auf die chinesischen Bibelübersetzungen hatten, einen weiteren Punkt dieser Arbeit dar. Es wird neben dem Buddhismus und dem Daoismus auch das Vokabular des Konfuzianismus, der chinesischen Volksreligionen und der Mythen betrachtet. Interessant ist, in welchem Maß und an welchen Stellen der Bibel auf dieses „religiös und kulturell vorbelastete“ Vokabular zurückgegriffen wurde und wie sich die Einstellung der Missionare zu dieser Problematik verändert hat.

Viele frühe Übersetzungen muten in ihrer christlichen Terminologie und in der Wahl ihrer Transkriptionen noch recht ungeschickt an, während die Übersetzer moderner Versionen wesentlich mehr auf Korrektheit und Verständlichkeit achteten. Dies zeigt sich vor allem bei den zahlreichen Transkriptionen, bei welchen neben der originalgetreuen Wiedergabe der Lautung auch die Sprache des Ausgangstextes und die Wahl der Schriftzeichen näher betrachtet werden sollen.

Den Abschluss der Untersuchung bildet ein kurzer Überblick über die Entwicklung der Bibel in der Volksrepublik China.

Im Rahmen dieser Arbeit kann nicht auf die Grammatik, die Satzstrukturen oder die verbalen Aspekte der chinesischen Bibelübersetzungen eingegangen werden. Hierfür sind umfangreiche Studien, wie z. B. von Toshikazu Foley, nötig, um dem Thema gerecht zu werden. Des Weiteren wird in dieser Arbeit auf ausführliche Biografien der genannten Personen verzichtet.

Für diese Arbeit wurden vor allem die zwei chinesischen Standardversionen für Beispiele herangezogen: die protestantische *Chinese Union Version* aus dem Jahr 1919 und die *Sigao* Bibel des katholischen *Studium Biblicum Franciscanum* von 1968. Zusätzlich wurde die russisch-orthodoxe Bibelübersetzung von Gurij Karpov sowie die moderne protestantische Übersetzung von Lü Zhenzhong verwendet. Gurijs wurde wegen ihrer Besonderheiten in der Terminologiebildung und der Neukreation von Schriftzeichen ausgewählt, Lüs aus dem Grund, da sie, im Gegensatz zu den meisten modernen Bibelübersetzungen der protestantischen Kirche, von der Terminologie der *Union Version* abweicht. Des Weiteren werden Beispiele aus der Mandarinbibel genannt, welche sich in einer Abhandlung C. W. Mateers finden. Für deutsche Textstellen wurde ausschließlich die evangelische Bibelübersetzung Martin Luthers verwendet. Die in der Arbeit genannten Beispiele werden zumeist aus der vorhandenen Literatur entnommen und durch eigene aus anderen Bibelversionen ergänzt. Die verwendeten chinesischen Begriffe, Namen, Ortsbezeichnungen etc. werden stets in Pinyin (jedoch ohne Tonkennzeichnung) angegeben und bei ihrer ersten Nennung zusätzlich durch chinesische Kurzzeichen dargestellt. Ausnahmen bilden Peking (Beijing), Hong Kong (Xianggang) und Kanton (Guangzhou), welche in ihrer in Deutschland üblichen Schreibweise verwendet werden. Des Weiteren wird der Arbeit ein Glossar beigelegt, in welchem alle chinesischen Begriffe in Pinyin sowie in chinesischen Kurzzeichen aufgeführt sind.

## 2. Geschichte der christlichen Missionen in China

Die ersten Europäer, die im Reich der Mitte ankamen waren keine Missionare, sondern Kaufleute und Händler. Unter ihnen war auch der Italiener Marco Polo, dessen Memoiren unter dem französischen Titel *Livre des Merveilles du monde* („Das Buch von den Wundern der Welt“) weltberühmt wurden. Den ersten Kontakt mit christlichen Glaubensinhalten hatte China durch die Manichäer<sup>1</sup>. Diese aus dem Iran stammende Glaubensrichtung vereint mehrere Religionen in ihrer Lehre, unter ihnen das Judentum und das Christentum. 694 gestattete Kaiserin Wu Zetian 武则天 (624-705 n. Chr.) die Ausübung dieses Glaubens, welcher schließlich im 9. Jahrhundert Staatsreligion der Uiguren wurde. Bereits zu dieser Zeit verfassten bzw. übersetzten die manichäischen Gläubigen Texte in die chinesische Sprache (Siehe Kapitel 6). Der Manichäismus wurde, wie alle anderen fremden Religionen, im 9. Jahrhundert verboten, tauchte jedoch vermischt mit buddhistischen und daoistischen Inhalten im 11. und 12. Jahrhundert wieder auf. Gefolgt wurden die Manichäer von den Missionaren der nestorianischen Kirche im 7. Jahrhundert. Auch sie waren bei der Konvertierung der Han-Chinesen wenig erfolgreich und fanden ihre Anhänger vor allem unter den Steppenvölkern. Nach den Nestorianern dauerte es mehrere hundert Jahre bis zur Ankunft neuer christlicher Missionare, den Jesuiten. Sie erreichten China über den Seeweg während der Ming-Dynastie 明朝 (1368-1644 n. Chr.). Ihnen folgten schließlich auch die Missionare der protestantischen Kirche im 19. Jahrhundert. Diese letzten beiden Gruppen, die Katholiken und Protestanten, waren in ihrer Missionstätigkeit erfolgreicher als ihre Vorgänger und konnten sich trotz vieler Schwierigkeiten bis heute in China behaupten.

Das Ziel der christlichen<sup>2</sup> Missionare im Reich der Mitte war neben der Verbreitung ihres Glaubens auch die Gewinnung chinesischer Priester, welche die ausländischen Missionare ersetzen sollten. Nur dadurch war die Bildung einer eigenständigen Glaubensgemeinschaft möglich, welche nicht mehr unter dem Einfluss und der Verwaltung der westlichen Missionare stand. Um dies zu erreichen war ein Einwirken auf die Breite der Gesellschaft nötig, was vor allem mit der Gründung von Bildungseinrichtungen erzielt werden sollte. Dass diese Bestreben erfolgreich waren, bewies und beweist die stetig wachsende Zahl von Gläubigen auf dem Festland (Die Abschnitte folgen Gernet, 1997; Reiter, 2002; Ji, 2007).

---

<sup>1</sup>Manichäismus: *monijiao* 摩尼教

<sup>2</sup>Hier: Nestorianer, Katholiken, Protestanten

## 2.1 Nestorianer

Bereits im 3. Jahrhundert hat es in Persien und Mesopotamien christliche Kirchen gegeben und es ist möglich, dass schon zu dieser Zeit durch Chinas Austausch mit Zentralasien, besonders durch Händler, welche über die Seidenstraße nach China kamen, Kenntnisse über das Christentum nach China gelangten. Dennoch gibt es keine sicheren Beweise, dass schon vor der Tang-Dynastie (618-907 n. Chr.) das Christentum in China existierte (Latourette, 1929).

Im 5. und 6. Jahrhundert verbreitete sich das nestorianische Christentum im Reich der Sassaniden<sup>3</sup> und fand über Herat, Balch und Samarkand<sup>4</sup> seinen Weg in die heutige chinesische Provinz Xinjiang 新疆. Die meisten Quellen datieren die Ankunft des Nestorianismus in China auf das Jahr 635, auf die Zeit des Tang-Kaisers Taizong 唐太宗. Jacques Gernet hingegen zitiert die Steleninschrift, welche zu Beginn des 17. Jahrhunderts bei den jesuitischen Missionaren Aufsehen erregt hatte. Die „Stele zur Propagierung der leuchtenden Religion von Da-Qin im Reich der Mitte“ wurde am 4. Februar 781 n. Chr. im heutigen Xi'an 西安 errichtet und besagt, dass im Jahre 631 die Heilige Schrift von dem Perser Alopen eingeführt wurde, dessen Name in chinesischer Transkription *Aluoben* 阿罗本 lautet. Neben der Bibel soll er weitere 630 christliche Schriften mitgebracht haben. Ein besonderes Merkmal dieser Inschrift stellt die starke Anlehnung an die buddhistische Terminologie dar. Sie wurde von dem nestorianischen Mönch Adam, über dessen Herkunft und Leben kaum etwas bekannt ist, in klassischem Chinesisch verfasst und beinhaltet auch einige Zeilen in syrischer Sprache. Nur wenige Jahre nach der Einführung des Christentums in China wurde den nestorianischen Missionaren das Predigen und Erbauen von Kirchen durch Kaiser Taizong offiziell gestattet. Zur Regierungszeit Kaiserin Wu Zetians sah sich das Christentum Feindseligkeiten vonseiten der Buddhisten ausgesetzt. Erst mit der Machtübernahme von Tang-Kaiser Xuanzong 唐玄宗 im Jahr 712 genoss es wieder den Schutz des Regenten.

Bei dem Nestorianismus handelte es sich um ein in seinen Dogmen, seiner Liturgie und seiner Terminologie iranisiertes Christentum. In China war er unter verschiedenen Namen bekannt: Als „Religion der heiligen Texte Persiens“ (*bosi jingjiao* 波斯景教),

---

<sup>3</sup>Das Sassanidenreich war das zweite persische Großreich etwa in den Gebieten des heutigen Iran und Irak. Es existierte seit 224 und ging zwischen 642 und 651 unter.

<sup>4</sup>Herat liegt im Westen des heutigen Afghanistans, Balch in dessen Norden. Samarkand liegt im Osten des heutigen Usbekistan



„Religion der großen Qin“<sup>5</sup> *daqin jiao* 大秦教 oder auch als „Religion des Lichts“ *jingjiao* 景教. Dem Nestorianismus gelang es nicht sich in China zu etablieren und er verschwand nach der Proskription ausländischer Religionen zwischen 842 und 845 scheinbar. Auch wenn es Berichte über einige verbliebene Angehörige ausländischer Religionen (Christentum, Judentum, Islam) in Kanton 广州 gibt, so berichtete 987 ein Mönch, dass er bei seiner Reise nach China keine Christen mehr vorgefunden habe. Dieser war sieben Jahre zuvor in Begleitung von fünf anderen Mönchen in das Reich der Mitte entsandt worden, um die Kirche in China wieder „in Ordnung zu bringen“. Vor allem bei sogdischen<sup>6</sup> Kaufleuten und bei den Westtürken hatten die Missionare um Anhänger geworben, bevor der nestorianische Glaube zu den Kereit<sup>7</sup> und den Ongot<sup>8</sup> im Gebiet der heutigen (Inneren) Mongolei durchdrang. Es bildete sich ein Steppenchristentum, welches die Grundlage für die Wiedereinführung des christlichen Glaubens in China unter der Mongolen-Herrschaft, in der Yuan-Dynastie 元朝 (1279-1368 n. Chr.), bildete. Jedoch blieb diese Wiedereinführung für den Nestorianismus ohne Wirkung (Die Abschnitte folgen Latourette, 1929; Gernet, 1997; Reiter, 2002; Foley, 2008).

## 2.2 Katholiken

In den Ländern Westeuropas gab es vor allem diplomatische und religiöse Motive für die Entsendung von Franziskanermönchen nach China. Der erste Franziskaner, der das Reich der Mitte erreichte, war Johannes von Montecorvino (1246-1328). Er wurde 1289 von Papst Nikolaus VI. nach Peking als Missionar zum Mongolenherrscher Kubilai Khan 忽必烈 geschickt. Im 13. und 14. Jahrhundert wurden immer wieder Mönche nach China geschickt, die jedoch meist nur wenige Jahre blieben und nicht in der Lage waren, das römisch-katholische Christentum zu etablieren. Auch sind Berichte und Informationen über die katholischen Chinamissionen oft nur bruchstückhaft überliefert (Latourette, 1929; Gernet, 1997). Johannes von Montecorvino gelang es in Peking 北京 eine Kirche zu bauen, die jedoch nur der nicht-chinesischen Gemeinde als Gotteshaus diente. Man kann zu diesem

---

<sup>5</sup> In Bezug auf die byzantinische Herkunft dieser christlichen Häresie. *Daqin* 大秦 ist die chinesische Bezeichnung für das byzantinische Reich.

<sup>6</sup> Sogdien war ein Teil des Perserreiches und befindet sich in Mittelasien

<sup>7</sup> Ein türkischer Volksstamm, die südöstlich des Baikalsees siedelten. Zu Zeiten der Mongolenherrschaft gehörten sie dem nestorianischen Glauben an und wurden angeblich 1007 zum Christentum bekehrt.

<sup>8</sup> Das Volk der Ongot siedelte an der großen Biegung des Yangtse im Norden. Sie gehörten dem Nestorianismus an und besaßen oftmals christliche Namen.

Zeitpunkt noch nicht von einer wirklichen Missionierung des chinesischen Volkes sprechen (Reiter, 2002).

Weniger als zwei Jahrhunderte nach dem Verschwinden der letzten Franziskanermönche aus China begann die katholische Kirche erneut mit dem Entsenden von Missionaren. Dieses Mal sollten sie einen größeren und länger anhaltenden Erfolg haben. Als sie gegen Mitte des 16. Jahrhunderts China erreichten, waren von ihren Vorgängern aus dem Franziskanerorden und dem mittelalterlichen Christentum keine Spuren mehr vorhanden. In diesem Jahrhundert machte sich der steigende Einfluss Europas auf China immer mehr bemerkbar. Dies brachte für die Kirche zum einen große Herausforderungen mit sich, zum anderen aber auch neue Möglichkeiten. So erschwerten besonders die Feindseligkeiten der Chinesen gegenüber Fremden die Missionsarbeit. Der im Jahr 1534 gegründete Jesuitenorden hatte sich die Bekehrung der Heiden zum Hauptziel gesetzt und entsandte zu diesem Zwecke Missionare nach China. Jedoch war Macao 澳门 der einzige Ort an der chinesischen Küste, an dem sich die Missionare festsetzen konnten und wurde dadurch zu ihrer wichtigsten Operationsbasis für Fernost. Die Begegnung der katholischen Missionare mit dem chinesischen Volk wird als wesentlich substanzieller und von größerer Bedeutung angesehen als jene ihrer nestorianischen Vorgänger. Der Grund hierfür ist die Tatsache, dass es sich nicht mehr um eine einseitige Interpretation von christlichem Glauben und chinesischer Kultur handelte, sondern vielmehr um einen Dialog der beiden Seiten. Der gegenseitige Respekt sowie der Versuch, die andere Seite zu verstehen und zu studieren sind wichtige Aspekte dieser Begegnungen.

Den ersten Erfolg in der Verbreitung des Christentums in China gelang dem italienischen Missionar Matteo Ricci (*Li Madou* 利玛竇) aus Macerata (1552-1610), welcher 1552 China erreichte. Mit ihm ist der Anfang einer konkreten christlichen Missionierung Chinas verbunden. Dank seiner Beharrlichkeit und seiner geistigen Anpassungsfähigkeit gelang es ihm, von Kanton über Nanchang 南昌 und Nanjing 南京 nach Peking zu reisen. Dort ließ er sich 1601 nieder und wurde am chinesischen Kaiserhof vor allem für seine Kenntnisse der Astronomie sehr geschätzt. Wie andere Missionare in Japan und auf den Philippinen, trug Ricci anfangs die Kleidung buddhistischer Mönche, welche er 1595 jedoch wieder ablegte. Ricci war bewusst, dass er nur Zugang zur chinesischen Oberschicht bekam, wenn er ihre Kleidung trug und ihre Umgangsformen annahm; er passte sich an die chinesische Kultur an. Zusätzlich widmete er sich dem schwierigen Studium der klassischen chinesischen Kultur und Literatur. Dadurch war es Ricci möglich gewesen, eine neue

Methode zur Christianisierung der Chinesen zu finden. Sie bestand in erster Linie darin, Analogien zwischen dem Christentum und den klassischen chinesischen Traditionen zu betonen und sich vom Buddhismus, Daoismus und dem Volksglauben abzugrenzen. Zudem schmeichelte er dem Hang der Literaten zur europäischen Wissenschaft, Kunst und Technik. Vor allem jene chinesischen Gelehrten, welche Naturwissenschaften mit den Missionaren studiert hatten, bekannten sich später zum Christentum.

Die Jesuiten errichteten ihre ersten Missionsstationen entlang der von Ricci bereisten Route zwischen Macao und Peking. Ausgehend von diesen Missionen breiteten sie sich bis zum Ende der Ming-Zeit auf die Mehrheit der Provinzen aus. Die größte Dichte war in der Provinz Fujian 福建省 und in der Gegend des unteren Yangtse 长江 zu finden; auch die Mönche der Dominikaner- und Franziskanerorden drangen bis dorthin vor. Die Missionare der jesuitischen Mission zeichneten sich vor allem durch gutes Geschick im Umgang mit der fremden Kultur und durch viel Einfühlungsvermögen in die chinesische Gesellschaft aus. Zudem hatten sie eine genuine Hochachtung vor den zivilisatorischen und kulturellen Leistungen Chinas. Sie glaubten, dass die chinesischen Lebens- und Moralvorstellungen der christlichen Ethik nahe standen und dass sich das Christentum, unter der Anerkennung wichtiger Orientierungspunkte der alten chinesischen Traditionen, in die chinesische Kultur einfügen musste. Dies erklärt auch die liberalen Methoden der jesuitischen Missionierung, welche nach dem Eintreffen der Franziskaner und Dominikaner nach 1628 Widerstand bei eben diesen erweckte. Diese Meinungsverschiedenheit gipfelte in dem sogenannten „Ritenstreit“<sup>9</sup> (Die Abschnitte folgen Latourette, 1929; Gernet, 1997; Reiter, 2002; Ji, 2007).

Der von den ersten Missionaren des Jesuitenordens aufgenommene Dialog wurde auch über das Ende der Ming-Dynastie hinaus nicht unterbrochen. Vielmehr festigten die Jesuiten ihre Stellung im 18. Jahrhundert unter den ersten beiden Mandschu-Herrschern der Qing-Dynastie 清朝 (1644-1911), die ihre Präsenz in Peking tolerierten. Während der Eroberung Chinas durch die Mandschu war es Pater Adam Schall von Bells<sup>10</sup> diplomatischem Geschick zu verdanken, dass die Interessen der Chinamissionare auch unter dem neuen Regime gewahrt wurden. Zudem erhielt er 1650 die Genehmigung für den Bau der ersten jesuitischen Kirche in Peking.

---

<sup>9</sup>Siehe Kapitel 4.5

<sup>10</sup>Pater Adam Schall von Bell 汤若望 wurde 1592 in Köln geboren und kam 1622 nach Peking. Zur Zeit der Eroberung Chinas durch die Mandschu war er Leiter des astronomischen Amtes in der Hauptstadt. Er verstarb 1666.

Als Reaktion auf den Ritenstreit und dem damit einhergehenden Verbot für die Katholiken den chinesischen Riten nachzugehen, verbot Qing-Kaiser Kangxi 康熙帝 1720 jede weitere Propagierung des Katholizismus. In den folgenden 100 Jahren behielt dieser Befehl seine Gültigkeit. Das Ritenverbot vonseiten der katholischen Kurie führte zu einem Verlust von Anhängern. Besonders Angehörige der chinesischen Elite wandten sich vom Katholizismus ab, wodurch sich die Kluft zwischen ihnen und der katholischen Kirche weiter vergrößerte. Anfang des 19. Jahrhunderts sank die Zahl der Katholiken in China auf 200.000, während die katholische Kirche zu Beginn des 18. Jahrhunderts noch 300.000 Anhänger zählte.

Durch die nach dem Opiumkrieg geschlossenen ungleichen Verträge<sup>11</sup> und die Unterstützung der Kolonialmächte erlangten die katholischen Missionare immer größere Privilegien, die denen mittelalterlicher Kirchenfürsten glichen. Von dieser Entwicklung ermutigt, kehrten immer mehr katholische Missionare nach China zurück. Letztendlich führte dies zu einem Anstieg der Gläubigenzahl auf 740.000. Diese Privilegien und die „Exterritorialität“<sup>12</sup>, welche die Missionare genossen, führten zu immer heftigeren Konflikten mit zumeist einfachen Chinesen, die weder über eine hohe Bildung noch über großen Besitz verfügten. Nach dem Boxeraufstand<sup>13</sup> von 1900 bildete die Errichtung von Schulen und Krankenhäusern sowie der Entwicklung eines Wohlfahrtswesens einen weiteren Schwerpunkt der Missionstätigkeit. Dadurch konnte die katholische Kirche wieder an Einfluss gewinnen. Seit jeher hatte sie in China unter der Kontrolle der ausländischen Missionare und der weltlichen ausländischen Mächte gestanden. Die chinesischen Gläubigen wurden von vielen katholischen Bischöfen als Untertanen angesehen, welchen Gehorsam oblag. Als im 20. Jahrhundert der Kampf gegen den Imperialismus und die Bewegung zur Rettung des Vaterlandes einen Aufschwung erlebte, schlossen sich einige chinesische Katholiken diesem Kampf an. Grund war die Unzufriedenheit über die andauernde Kontrolle der katholischen Kirche durch die ausländischen Mächte. Jegliche Versuche einer Emanzipation der

---

<sup>11</sup>Chinesisch: *bu pingdeng tiaoyue* 不平等条约. Sie wurden zwischen der Mitte des 19. Jahrhunderts und dem Ersten Weltkrieg zwischen China und den westlichen Fremdmächten geschlossen. In ihnen wurden Einschränkungen von Chinas Souveränität in der Politik, der Verwaltung und der Gerichtsbarkeit festgelegt. Zusätzlich wurden Häfen geöffnet und Reparationszahlungen eingefordert. Auch wurde die Öffnung für die christliche Missionierung Chinas erzwungen.

<sup>12</sup>Die christlichen Missionare unterlagen durch die Exterritorialität nicht dem chinesischen Recht, sondern jenem ihres Heimatlandes.

<sup>13</sup>Chinesisch: *yihetuan yundong* 义和团运动. Der Boxeraufstand bezeichnet eine Bewegung gegen den westlichen und japanischen Imperialismus. Der Name „Boxer“ leitet sich aus der Übersetzung des Namens ins Englische ab. Die Anhänger der Bewegung bezeichneten sich als *yihetuan* 义和拳 (Fäuste der Gerechtigkeit und Harmonie) oder *yihetuan* 义和团 (Verband für Gerechtigkeit und Harmonie).

chinesischen katholischen Kirche vom Ausland wurden bald von der Kirchenführung unterdrückt (*Katholizismus*; Gernet, 1997).

Heute ist die katholische Kirche in China zweigeteilt. Zum einen in die offizielle Kirche, welche loyal zur chinesischen Regierung ist und ihre Verbundenheit mit dem Papst gelöst hat, indem sie ihn nicht als ihr Kirchenoberhaupt ansieht. Auch verpflichten sich die Gläubigen nur Gottesdienste in staatlich zugelassenen Kirchen, welche zur Chinesischen Katholisch-Patriotischen Vereinigung (KPV) gehören, zu feiern. Zum anderen in die Untergrundkirche jener Katholiken, die weiterhin allein den Papst und nicht die chinesische Regierung als ihr Oberhaupt ansehen und daher ihre Gottesdienste in Untergrundkirchen feiern müssen, um Verhaftungen zu entgehen.

### **2.3 Protestanten**

Die ersten selbstständigen protestantischen Missionsvereine erreichten im 17. und 18. Jahrhundert China. Mit diesen Missionaren protestantischer Konfession kamen nicht nur die Bibel nach China, sondern auch Waffen, Opium und die ungleichen Verträge. Diese Zeit, vor allem während der Qing-Dynastie, war von den Ausbeutungen des Ostens durch die westlichen Länder geprägt. So war auch die protestantische Kirche bei ihrer Ankunft im Reich der Mitte kein gleichwertiger Dialogpartner, sondern folgte vielmehr der Politik des „von oben nach unten“. Der Kontakt begann also mit den chinesischen Gebildeten und Hofangehörigen und endete mit dem gemeinen Volk.

Der erste und wohl bekannteste Missionar der protestantischen Kirche war der Engländer Robert Morrison, der von der *London Missionary Society* (LMS) 1807 (Charles S. Estes spricht von 1780 (Estes, 1895)) nach Kanton entsandt wurde. Während seiner Missionstätigkeit befasste er sich vor allem mit dem Studium und der Übersetzung (siehe Kapitel 3.2.1). Zu dieser Zeit war es noch fast unmöglich, für die Missionare nach China einzureisen. Somit gründeten sie vorerst Missionen an der Küste des damaligen Siam (dem heutigen Thailand). Erst nach Ende des Opiumkrieges und dem Ausstellen zweier Dekrete 1844 und 1846 wurde den Christen die Freiheit garantiert, ihren Glauben in China zu praktizieren. Dies öffnete den Missionaren schließlich das Tor nach China. Die protestantische Mission stellte, im Gegensatz zur katholischen, vermehrt Studium und Bildung, das Übersetzen heiliger Texte sowie Erziehung und Wissenschaft in den Vordergrund. Die katholischen Missionare hatten sich vor allem mit der Bildung von Gemeinden und der liturgischen Arbeit beschäftigt.

In der Umbruchphase während der Qing-Dynastie errichteten die protestantischen Missionare Schulen und Krankenhäuser, publizierten Zeitungen, übersetzten neben der Bibel auch Werke zu Natur- und Sozialwissenschaft und machten Anstrengungen, die chinesische Gesellschaft zu reformieren. So wollten sie vor allem mehr Freiheit für die Frauen erreichen, die Erziehung verbessern und ein Gesundheitssystem schaffen. Jedoch war es unter anderem die hegemonische Aggression des Westens, welche das Nationalbewusstsein der Chinesen stärkte und Widerstand gegen die westliche Vorherrschaft hervorrief.

Bei der seit 1856 organisierten protestantischen Inlandsmission stand ebenfalls die schriftbasierte Evangelisierung und nicht die Gemeindebildung im Vordergrund. Sie sollte von Missionaren betrieben werden, die unter und mit dem chinesischen Volk lebten. Diese Inlandsmission wurde von Spenden finanziert und stand Missionaren aller protestantischer Richtungen offen. Sie spielte bei der Entwicklung von Missionen eine einmalige und wichtige Rolle. Die Inlandsmission unterhielt, außer in den Provinzen Hunan 湖南省 und Guangxi 广西省, in jeder der chinesischen Provinzen Missionsstationen (Die Abschnitte folgen Estes, 1895; Reiter, 2002; Ji, 2007).

Die Phase der vermehrten protestantischen Missionierung ab dem 19. Jahrhundert schloss sich der vorangegangenen Phase des Rückgangs der Missionen in China an. Gründe für diesen Rückgang im 18. Jahrhundert waren von europäischer Seite der Ritenstreit, die Auflösung des jesuitischen Ordens, die Aufklärung, die Französische Revolution sowie die napoleonischen Kriege gewesen. Aber auch das Missionsverbot in China und die wiederholten massiven Christenverfolgungen haben ihren Teil dazu beigetragen. Somit stellte vor allem die Mission der englischen protestantischen Kirche eine Wiederbelebung dar. Jedoch hatte sich die Einstellung der Missionare geändert: Die Protestanten bereisten das zunehmend politisch schwache China mit einem Gefühl der Überlegenheit (Gentz, 2004).

Während bis zum Ende des 19. Jahrhunderts die großen Missionsgesellschaften die protestantische Missionsarbeit in China dominierten, wurde sie mit Beginn des 20. Jahrhundert deutlich vielfältiger. Ab diesem Zeitpunkt ist ebenso ein Anstieg von unabhängigen Missionaren zu beobachten, welche oftmals keiner Missionsgesellschaft angehörten, sondern vielmehr sektierenden Strömungen zuzurechnen waren. Besonders zu Beginn des 20. Jahrhunderts gab es ein deutliches Wachstum der chinesischen protestantischen Kirche. Historischen Quellen zufolge, war der Protestantismus bis zum Jahr 1900 in 21 der damals existierenden 25 Provinzen vorgedrungen. Es gelang, die Zahl der Missionare bis 1927 auf 8000 zu erhöhen (ausgegangen von 1500 Missionaren im Jahr 1900),

wovon die Hälfte aus den USA stammte. Auch die Zahl der Gläubigen stieg stark an. Waren es im Jahr 1900 noch 80.000 Anhänger der protestantischen Kirche gewesen, so lag ihre Zahl 1922 bei 400.000 und stieg bis 1949 auf 700.000 an. Nicht nur in den Großstädten, sondern auch auf dem Land wurden immer mehr protestantische Kirchen errichtet (*Protestantismus*; Bays, 1996).

Die Protestanten schufen 1922 einen nationalen Christenrat in China. Es war eine Zeit in der man versuchte, in der Kirche das Gleichgewicht zwischen chinesischer Kultur und christlichem Glauben zu erhalten. Mit der Gründung dieses Rates wurde dem immer größer werdenden Freiheitsgedanken der protestantischen Kirche in China Rechnung getragen sowie der damit zusammenhängenden Drei-Selbst-Bewegung<sup>14</sup>, die sich 1950 gründete. Anlass war die Veröffentlichung der Deklaration mit dem Titel „Wege der chinesischen Protestanten für den Aufbau des Neuen China“, kurz „Drei-Selbst-Deklaration“, durch 40 protestantische Persönlichkeiten. Diese forderten Selbstmanagement, Selbsterhaltung und Selbstverbreitung<sup>15</sup> ein. Ihr Ziel war es aber auch, den protestantischen Glauben mit Elementen der chinesischen Kultur zu verbinden. Damit sollte eine völlige Verwestlichung verhindert werden; eine Kooperation mit den westlichen Kirchen fand jedoch weiterhin statt. Nichtsdestotrotz stand die chinesische protestantische Kirche nach wie vor unter der Führung der ausländischen Missionare, weil diese weiterhin einen wesentlichen Teil zur Finanzierung der Kirche beitrugen (*Protestantismus*; Reiter, 2002).

Die angestrebte Verschmelzung protestantischer und chinesischer Elemente stellte keine einfache Aufgabe dar. In manchen Bereichen, zum Beispiel beim Kirchenbau, ließ sie sich relativ einfach durchführen. Auch wurden viele Kirchenlieder nach den Melodien chinesischer Volkslieder gesungen. Die Verschmelzung mit einer Quintessenz der chinesischen Kultur war jedoch keine einfache Aufgabe. Die chinesischen Protestanten wurden zudem in der Deklaration aufgefordert, ihre Verbindungen zu den ausländischen Missionsorganisationen abubrechen, was bei den patriotischen Protestanten breite Zustimmung fand. Nach Beginn des Korea-Krieges unterzeichneten die unterschiedlichen Vertreter aller protestantischen Sekten und Gemeinschaften in China im April 1951 eine Erklärung, in der alle chinesischen Protestanten zur Hilfe für das koreanische Volk aufgerufen wurden. Drei Jahre später, im Juli 1954, wurde die „Drei-Selbst-Bewegung“ auf der ersten nationalen Versammlung der chinesischen Protestanten in „patriotische Drei-Selbst-

---

<sup>14</sup> Chinesisch: *zhongguo jidujiao sanzhi aiguo yundong weiyunhui* 中国基督教三自爱国运动委员会, umgangssprachlich *sanzhi jiaohui* 三自教会

<sup>15</sup> Chinesisch: *zizhi* 自治, *ziyang* 自养, *zichuan* 自传

Bewegung“ umbenannt. Zudem wurde ein „Drei-Selbst-Komitee“ gegründet, welches zusammen mit der verfassten Deklaration die Kontrolle und Abhängigkeit von den westlichen Missionaren beendete.

Den chinesischen Protestanten gelang es die Differenzen und Vorurteile, welche zumeist von ausländischen Missionaren geschürt worden waren, zu überwinden und sich unter der Fahne des Patriotismus zusammen zu schließen. Die „Drei-Selbst-Bewegung“ kann als Ausgangspunkt für die Umwandlung des Protestantismus von einer fremden bzw. ausländischen Religion in eine chinesische betrachtet werden. Seit den 1950er Jahren hat die protestantische Kirche Chinas offizielle Beziehungen zu wichtigsten protestantischen Organisationen auf der ganzen Welt aufgenommen und ist seit 1991 Mitglied im Weltkirchenrat (*Protestantismus*; Bays, 1996; Reiter, 2002).



### 3. Geschichte der chinesischen Bibelübersetzungen

"To translate is to carry out *ideas* and *thoughts* from one language into another; and a true version is one in which the ideas and thoughts are translated in harmony with the genius and laws of the other language, and with all the fulness, force, and beauty possible to its medium. It is hardly necessary to observe, that a perfect translation into any language is impossible." (John, 1885, p. 381)

Die Bibel ist das meistübersetzte Buch der Welt und wird heute eigentlich nur noch in Übersetzungen gelesen. Übersetzungen interpretieren jedoch immer ein Stück weit und schaffen stets einen etwas anderen Text. Die Bibel fasst in sich eine Vielfalt an kulturellen Kontexten die weit von jenen entfernt sind, in welchen sie heutzutage gelesen wird. Nur etwa hundert Jahre nach ihrer Kanonisierung<sup>16</sup> als Text wurde die Bibel zum vermutlich ersten Mal vollständig in eine neue Sprache übersetzt – das Lateinische. Bereits um 1500 war die Bibel vermutlich ganz oder teilweise in etwa 24 Sprachen übersetzt worden. Die Anzahl der Übersetzungen nahm zu, bis 2001 Übersetzungen in 2287 Sprachen existierten (Gentz, 2004).

Bei der Übersetzung der Heiligen Schrift ins Chinesische kommen eine Reihe von Problemen zum Tragen. Neben der allgemeinen Übersetzungsproblematik werden die Übersetzer zusätzlich mit sprachspezifischen Schwierigkeiten konfrontiert. So müssen sowohl bestimmte Konzepte in die chinesische Sprache übersetzt werden, ebenso muss auch die Adaptionfähigkeit der Chinesen in Betracht gezogen werden. Eine Übersetzung stellt immer einen künstlichen Kontakt zwischen zwei unterschiedlichen Sprachsystemen dar und führt unweigerlich zu einer Konfrontation zwischen zwei kulturellen und konzeptionellen Systemen, wenn nicht sogar zwischen zwei Weltanschauungen (Yariv-Laor, 1999).

Die christliche Lehre ist, ebenso wie die buddhistische, meist nur noch in Übersetzungen der ursprünglichen Verkündigungssprache erhalten geblieben. Es gibt jedoch große Unterschiede in der Wertung der Sprache. Im Buddhismus wird die Sprache als notwendiges Mittel betrachtet, um die Erkenntnis zu erlangen. Da sie in den Bereich der Illusion gehört, ist sie von der Wahrheit weit entfernt. Im Christentum wird die Sprache hingegen deutlich höher gewertet, denn Gott schuf die Welt durch Sprache und spricht zu den Menschen. Sowohl die Bibel als auch Jesus gelten als Wort Gottes. Die Sprache kann also die Wirklichkeit benennen und die offenbarte Wahrheit vermitteln. Auch im Islam hat die

---

<sup>16</sup>Die Bibel wurde im 1. Jahrhundert nach Christi Geburt kanonisiert

Sprache einen anderen Stellenwert, da sich dort Allah in den Koran übersetzt hat. Der Koran gilt als die Inkarnation Allahs und wird dadurch als das muslimische Äquivalent zu Jesus angesehen. Der Koran gilt daher als unübersetzbar, weil bei einer Übersetzung ein Wort in seiner fixierten lautlichen Gestalt durch ein anderes ersetzt werden müsste. Dies scheint unmöglich, da hierdurch die sprachliche Unnachahmlichkeit, also sein eigentliches Wunder, aufgehoben würde. Somit spielen Koranübersetzungen eine untergeordnete Rolle.

Im Christentum hat man sich immer um eine Einheitsübersetzung bemüht und nicht selten waren diese Bemühungen von Kritik und Diskussionen, besonders um die Terminologie, begleitet. Weder im buddhistischen noch im islamischen Kontext ist dies so zu finden. Besonders die chinesischen Bibelübersetzungen und die damit einhergegangenen und einhergehenden Streitigkeiten um die bibelgemäße Sprachlichkeit zeigen, wie heftig die Debatte um die richtige Übersetzung der Bibel in einen fremden kulturellen und sprachlichen Hintergrund geführt wurde (Die Abschnitte folgen Yariv-Laor, 1999; Gentz, 2004).

In China begannen die Übersetzungen biblischer Texte vermutlich schon mit der Nestorianermission. Obwohl keine Texte aus dieser Zeit, der Tang-Dynastie, erhalten sind, gibt es Hinweise auf deren Existenz. So wurden im vergangenen Jahrhundert die ins Chinesische übersetzten Titel kanonischer Bücher entdeckt. Des Weiteren befand sich unter den in der Dunhang Grotte gefundenen Dokumenten eines mit dem Titel *Diptychus*. Dieses nennt zum einen Gott, die Heilige Dreifaltigkeit sowie die Namen Heiliger (z. B. die Autoren der Evangelien). Zum anderen enthält es eine Liste mit einigen kanonischen Schriften sowie apostolischen und theologischen Lehren. Die Identifikation dieser Schriften ist zumeist eine Mutmaßung, auch wenn einige dieser Bücher eindeutig kanonisch sind. Beispiele hierfür sind unter anderem das Buch des Moses *mushi fawang jing* 牟世法王经, oder auch die Paulusbriefe *baoluo fawang jing* 宝路法王经. Andere der enthaltenen Werke sind dem Anschein nach frühe Kirchengesetze und Katechismen. Einen zweiten Anhaltspunkt für die nestorianischen Bestrebungen die Bibel ins Chinesische zu übersetzen liefert die Stele in Xi'an. Dort werden die tatsächlichen Aktivitäten bezüglich der Bibelübersetzung der Mönche erwähnt (*fan jing jiansi, cun mo zhou hang* 翻經建寺。存歿舟航。 "Mit der Übersetzung der Bibel und der Schaffung von Konventen sehen wir die Lebenden und Toten. Alle segeln in einem Schiff der Barmherzigkeit" (Foley, 2008, p. 115)) (Foley, 2008). Bei den Buchtiteln der nestorianischen Übersetzungen wurde einheitlich *jing* 经 für „Bibel“ oder „Schrift“ benutzt, ein klassisch chinesischer Begriff mit der Bedeutung „Klassiker“ oder (buddhistisches) „Sutra“. Mehr als zehn Jahrhunderte später entschieden sich die Übersetzer

Morrison und Milne, ebenso wie das Übersetzerteam Medhurst/Gützlaff/Bridgman gegen diesen kulturell vorgeprägten Begriff und verwendeten stattdessen *shengshu* 圣书, „heiliges Buch“. Erst später kehrten die Übersetzer zu *jing* zurück, allerdings mit *sheng* 圣 („heilig“) als Präfix (Foley, 2009).

### 3.1 Übersetzungen der katholischen Kirche

Erst im Jahr 1615 erhielten die Jesuiten in China von Papst Paul V die Erlaubnis, die Bibel in die chinesische Gelehrtensprache zu übersetzen und die Liturgie auf Chinesisch zu halten. Jedoch wurde erst viel später mit einer Übersetzung der Bibel begonnen, da sie, anders als bei den protestantischen Missionaren, nicht Grundlage der Missionierung war. Vielmehr begann man in der katholischen Missionierung die Textarbeit mit dem Katechismus, gefolgt wurde dieser von biblischen Erzählungen. Zu diesem Zeitpunkt existierte noch keine Übersetzung der Bibel, es gab jedoch eine umfassende christliche Literatur in chinesischer Sprache. Die Gründe hierfür sind vor allem in der Stellung der Bibel im Katholizismus zu dieser Zeit zu sehen. Da es in Europa nicht üblich war, dass ein katholischer Priester eine eigene Bibel besaß, führten auch die Missionare des Jesuitenordens in China nur selten eigene Bibeln mit sich. Dadurch boten oftmals liturgische Bücher den einzigen Zugang zur Bibel. Somit spielte die Bibel auch in ihrer Mission eine untergeordnete Rolle und die Übersetzung war nicht von großer Bedeutung. Vorrang hatten Übersetzungen anderer Werke sowie die Erstellung von Katechismen und erklärenden Werken (Gentz, 2004). Der Franziskanermönch Carlo Horatii war der Meinung, dass eine chinesische Übersetzung der Bibel erst angefertigt werden solle, wenn China eine beachtliche Konvertierung erfahren habe. Ein Komitee chinesischer und europäischer Gelehrter sollte dann eine Übersetzung erarbeiten, welche in ihrer Korrektheit, Erhabenheit und Eleganz der Heiligen Schrift würdig sei.

Die erste Teilübersetzung des Neuen Testaments der Vulgata unternahm der katholische Missionar Jean Basset (ca. 1662-1707). Sie beinhaltete die Evangelienharmonien, die Apostelgeschichte des Lukas und die Paulusbriefe. Seine Arbeit wurde nie veröffentlicht und er starb während er an der Übersetzung des Briefs an die Hebräer arbeitete. Basset folgten die Franziskanermönche Antonio Laghi und Francesco Jovino. Laghi hatte Teile des Exodus und das Buch Genesis in umgangssprachliches Chinesisch übersetzt und reichte seine Übersetzung an Jovino weiter. Dieser überarbeitete die Abschnitte und führte Laghis Arbeit fort. Seine Anstrengungen fanden jedoch keine Anerkennung. Als er mit seiner

Übersetzertätigkeit bis zu dem Buch der Richter gekommen war, wurde er zu Horatii gerufen, welcher ihm eindringlich riet, den Text nicht zu verbreiten.

Ein weiterer Schritt zu einer katholischen Übersetzung der Bibel war das zwischen 1750 und 1800 angefertigte Manuskript des Jesuiten Louis de Poirot. Es umfasste fast die gesamte Bibel mit Ausnahme der Propheten und des Hohelieds Salomons. Nach seiner Fertigstellung um 1803 wurde das mit *guxin shengjing* 古新圣经 betitelte und 34 Bände umfassende Werk nie veröffentlicht. Es befand sich bis zu seiner Zerstörung 1949 in der Pekinger Beitang Bibliothek *beitang tushuguan* 北堂图书馆. Da eine Abschrift in der Xujiahui Bibliothek *xujiahui cangshulou* 徐家汇藏书楼 aufbewahrt wurde und zudem Teile als Fotokopie für G. M. Allegra und das *Studium Biblicum Franciscanum* angefertigt wurden, war das Manuskript trotz der Zerstörung nicht verloren. Poirot übersetzte die Bibel in ein umgangssprachliches Mandarin, welches vom *Studium Biblicum* sogar als „nördlicher Slang“ bezeichnet wurde. Zwar wurde Poirot für seine Leistungen vom Papst gelobt, die Veröffentlichung seiner Bibelübersetzung wurde jedoch verboten.

Im Jahr 1737 wurde in Kanton von John Hodgson, einem Mitglied der East India Company, eine Teilübersetzung der Heiligen Schrift gefunden. Sie umfasste Evangelienharmonien, die Apostelgeschichte des Lukas und die Paulusbriefe. Das Manuskript wurde von Hodgson kopiert und Hans Sloane von der *Royal Society* in London<sup>17</sup> präsentiert. Dieser wiederum präsentierte es dem *British Museum*, in dessen Bibliothek es aufbewahrt und lange Zeit vergessen wurde. Wiederentdeckt wurde das nie gedruckte Manuskript 1801 von William Moseley. Zu diesem Zeitpunkt war die Urheberschaft der Übersetzung ungeklärt. Als möglicher Übersetzer wird Jean Basset in Betracht gezogen, da er bereits das Neue Testament übersetzt hatte und das Manuskript im *British Museum* zumindest teilweise mit der Übersetzung Bassets übereinstimmte. Auch der chinesische Priester Andreas Ly aus Sichuan 四川省 wird als möglicher Autor in Betracht gezogen. Er war es auch, der in seinem Tagebuch auf die Gemeinsamkeiten des Manuskripts mit der Übersetzung Bassets hinwies. Wiederum andere Experten nennen Bassets Assistenten Jean Su als möglichen Urheber. Einen Anhaltspunkt gibt die Verwendung des Terms *shen* 神 anstelle von *tianzhu* 天主 für Gott. Da *tianzhu* 天主 seit dem päpstlichen Erlass von 1707 der offiziell vorgeschriebene Terminus war, liegt die Vermutung nahe, dass die Übersetzung vor 1707 verfasst wurde. Diese Tatsache

---

<sup>17</sup>Die Royal Society wurde 1660 in London gegründet und ist eine Gesellschaft zur Wissenschaftspflege. Sie bildet zusammen mit der Royal Society in Edinburgh und der Royal Academy of Science zu Dublin die Akademie der Wissenschaften des Vereinigten Königreiches.

würde Ly als Autor ausschließen, da er 1707 erst 16 Jahre alt war. All diese Übersetzungen können jedoch nicht als repräsentative Werke für die frühen katholischen Bibelübersetzungen angesehen werden. Grund hierfür ist die Tatsache, dass sie vielmehr die Übersetzungen einzelner Missionare sind und nicht das Ergebnis eines gemeinsamen Vorhabens oder gar einer kirchlichen Entscheidung. Zudem wurden sie nie veröffentlicht und verbreitet, weshalb sie nie von einer großen Anzahl Gläubiger benutzt wurden (Die Abschnitte folgen Latourette, 1929; Standaert, 1999; Zetzsche, 1999a).

Erst im 20. Jahrhundert wurde eine katholische Übersetzung der kompletten Bibel ins Chinesische forciert. Es hatte bereits im 19. Jahrhundert Bestrebungen gegeben das Neue Testament zu übersetzen und die erste Veröffentlichung stammt von Laurentius Li aus dem Jahre 1897. Diese folgte 1922 die Übersetzung des gesamten Neuen Testaments von Vater Joseph Xiao Jingshan, welches mehrfach überarbeitet wurde und wegen seines einfachen Stils sehr beliebt war. Es wurden einige neuere Versionen veröffentlicht, die zumeist auf den Älteren basierten, was sich vor allem in der Verwendung der gleichen Terminologie oder Satzstrukturen zeigt. Keine der entstandenen Versionen konnte jedoch zu einer Standardversion werden. Allein dem Bibelübersetzungsprojekt des *Studium Biblicum Franciscanum*<sup>18</sup> unter der Leitung von Gabriele M. Allegra war dies vorbehalten. Erst 1961 erschien die erste komplette Übersetzung der Bibel, jedoch in 11 Einzelbänden. Diese wurden 1968 zu einer revidierten Gesamtausgabe zusammengefasst (*Bibel des Studium Biblicum Franciscanum: 思高圣经*). Da hierbei besonderen Wert auf die Verständlichkeit auch für Nichtgläubige gelegt wurde, wird sie auch von den Protestanten in China sehr gelobt und bildet die Basis für die moderne katholische Terminologie.

Für die Übersetzer des *Studium Biblicum* stellte die Übersetzung der Bibel aus den Originaltexten das wichtigste Prinzip dar. Sämtliche Personen- und Ortsnamen sind Transliterationen aus den Ausgangssprachen. Man behielt die Kapitel und Verse der Originaltexte bei, musste jedoch gelegentlich auf frühere chinesische Übersetzungen zurückgreifen (Camps, 1999; Gentz, 2004).

---

<sup>18</sup>Das *Studium Biblicum Franciscanum* wurde 1945 von Allegra in Peking gegründet und 1948 nach Hong Kong verlegt. Es sieht seine Aufgaben nicht nur in der Bibelübersetzung, sondern auch in wissenschaftlichen und apostolischen Aktivitäten.

Die sprachlichen Kriterien wurden wie folgt festgelegt:

Die Gesetzestexte sollten ernsthaft und klar sein; die historischen Bücher sollten lebhaft sein; die Sprichwörter scharf und durchdringend, die Psalmen hingegen zart und leidenschaftlich; Mahnungen sollten wehklagend sein; Lobpreisungen sollten feierlich und heilig sein; Belehrungen sollten geduldig sein, geäußert in Zuversicht und Gelassenheit. (Zhang, 2007, p. 230)

Die Zweiteilung der katholischen Kirche in eine offizielle und eine Untergrundkirche bedingte eine zweite katholische Übersetzung des Neuen Testaments. Unter der Führung der beiden staatstreuen Bischöfe Zhang Jiashu und Jin Luxian wurde die Übersetzung des Neuen Testaments der *Jerusalemer Bibel* veröffentlicht (Zetzsche, 1996).

### **3.2 Übersetzungen der protestantischen Kirche**

Anfang des 19. Jahrhunderts begannen die Missionare der protestantischen Kirche in China mit ihrer Übersetzungsarbeit. Schon zu Beginn dieser Bibelübersetzungen spalteten sich die Übersetzer in zwei Gruppen, da man sich nicht auf einheitliche Übersetzungsstrategien einigen konnte. Aus diesem Grund erarbeitete jedes Team seine eigenen baptistischen und nicht-baptistischen, amerikanischen und englischen Übersetzungen der Bibel. Analog zu den Auseinandersetzungen in der katholischen Kirche, dem Ritenstreit, gab es auch in der protestantischen Kirche Diskussionen um die richtige Übersetzung von „Gott“ und anderen zentralen Begriffen, welche in der sogenannten *Term Question* resultierten. Ein weiterer Streitpunkt stellte der Übersetzungsstil dar. Für die Übersetzer stellte sich die Frage, ob es zu bevorzugen sei, textnah und holprig oder textfern und elegant zu übersetzen. Das Resultat der Streitigkeiten war, dass in den 1860er Jahren drei unterschiedliche Bibelübersetzungen von Protestanten verschiedener missionarischer Gruppen vorlagen. So verwendeten die Baptisten, die britischen und amerikanischen Missionare jeweils ihre eigenen Versionen. 1890 wurde in Shanghai 上海 eine Konferenz zum Thema der Bibelübersetzung einberufen und dort beschlossen die Teilnehmer eine Einheitsversion zu schaffen. Diese *Chinese Union Version* (*heheben* 和合本) wurde 1919 veröffentlicht und ist bis heute die allgemein anerkannte protestantische Version (Gentz, 2004).

#### **3.2.1 Die Anfänge: Morrison & Milne, Marshman & Lassar**

Der englische Presbyterianer Robert Morrison 马礼逊 (1782-1834) wurde 1804 von der *London Missionary Society* (LMS) als Missionar nach China geschickt. Noch vor seiner

Abreise wurde er mit einem Kantonese Namens Yong Sam-tak (*Rong Sande* 容三德) bekanntgemacht, welcher ihm half, Kopien von Bassets Manuskript im *British Museum* anzufertigen. Ebenso erstellten sie eine Kopie des lateinisch-chinesischen Wörterbuchs, welches die *Royal Society* ihm geliehen hatte. Morrison und Yong wurden in der Vorbereitungsphase auf die Chinamission Zimmergenossen und Yong fungierte als Morrisons erster Chinesischlehrer.

Morrison segelte schließlich im Januar 1807 mit dem Auftrag nach China, die Bibel ins Chinesische zu übersetzen. Er musste auf seiner Reise einige Umwege in Kauf nehmen, da ihm die *East India Company* die Mitreise verweigerte. Somit war er gezwungen über New York zu reisen, was seine Ankunft bis September 1807 verzögerte. Nichtsdestotrotz war es diese *East India Company*, die den Druck von Morrisons umfangreichen Wörterbuchs 1823 bezahlte. Unmittelbar nach seiner Ankunft in China ließ sich Morrison im Französischen Viertel in Kanton nieder und begann mit der Arbeit an seiner Bibelübersetzung. Sein späterer Kollege William Milne schrieb über den Stil von Morrisons Übersetzung, dass dieser in einem mittleren Niveau angesiedelt sei. Dieser Aussage liegt die damals verbreitete Ansicht zugrunde, dass es nur drei Stile des klassischen Chinesisch gab. Die kanonischen Bücher waren im ersten Stiltyp geschrieben, zeichneten sich vor allem durch ihre Komplexität aus und waren ohne Kommentare kaum verständlich. Deshalb war dieser Stiltyp für eine Bibelübersetzung ungeeignet. Der niedrigste Stil war jener von Romanen und des *shengyu* 圣谕<sup>19</sup>, die nach Milnes Aussage recht umgangssprachlich waren. Die Geschichte der Drei Reiche<sup>20</sup> war demnach im mittleren Stil geschrieben, für den sich Morrison bei seiner Übersetzung zuerst entschied. Er war zum einen leicht verständlich, zum anderen aber nicht zu umgangssprachlich.

Morrison folgt in seiner Übersetzung des Neuen Testaments in weiten Teilen der Übersetzung Bassets. Dies spiegelt sich auch in dem Tempo wieder, in welchem Morrison seine Übersetzung anfertigte. Innerhalb von nur drei Jahren erklärte er in einem Brief an seine Missionsgesellschaft, dass er die Arbeiten an der Übersetzung des Neuen Testaments beendet hatte. Da Bassets Version in einem einfachen klassischen Chinesisch geschrieben war, hätte eine Entscheidung für einen höheren Sprachstil zur Folge gehabt, dass eine so umfassende Nutzung des Manuskripts nicht möglich gewesen wäre. Diese hätte Morrisons

---

<sup>19</sup>Das *Shengyu* war ein Werk in klassischem Chinesisch, welches von Kaiser Kangxi 康熙 1670 veröffentlicht wurde. Es wurde von Kangixs Nachfolger Yongzheng 雍正 erneut veröffentlicht, diesmal jedoch in Mandarin.

<sup>20</sup>*Sanguo yanyi* 三国演义 wurde von Luo Guanzhong 罗贯中 (ca. 1330-1400) geschrieben und ist der erste klassische Roman. Er hat im Gegensatz zu anderen Romanen eine stärkere Tendenz zu klassischem Chinesisch.

Übersetzungsarbeit völlig verändert und die Veröffentlichung möglicherweise um Jahre verzögert.

Mit seiner Entscheidung für den mittleren Stil räumte sich Morrison selbst Freiheiten für seine Übersetzerarbeit ein. Er ignorierte die stilistischen Vorgaben des klassischen Chinesisch und benutzte seinen eigenen Stil, wann immer er nicht Bassets Übersetzung folgte. Besonders der massive Gebrauch von Partikeln und Pronomen und die Anwendung verschiedener Stile des klassischen Chinesisch fallen auf. Morrison vertrat die Ansicht, dass nur hierdurch die von ihm angestrebte, möglichst wörtliche, Übersetzung zu realisieren sei. Noch heute ist die protestantische Terminologie stark von den katholischen Quellen beeinflusst, auf die sich Morrison bei seiner Übersetzung gestützt hatte. Die einzige chinesische Quelle nicht katholischen Ursprungs ist das Manuskript von Marshman, welche dieser 1815 an Morrison schickte. Jedoch zeigt sich, dass Morrison die Übersetzung Marshmans kaum verwendet hat.

1813 wurde William Milne (1785-1822) von der LMS nach China entsandt, welcher Macao im Juli 1813 erreichte. Seine spätere Funktion als Morrisons Assistent nahm er erst 1817 auf, nachdem er Chinesisch gelernt und einige Asienreisen unternommen hatte. Schon im gleichen Jahr hatte er das Neue Testament inklusive eines Teils der Briefe an die Hebräer revidiert und die von Morrison markierten Teile korrigiert. Ebenfalls 1817 übersetzte er das Buch Josua und das Buch der Richter. Er plante, im folgenden Jahr seinen Teil der Übersetzung des Alten Testaments abzuschließen. Die Tatsache, dass sowohl Morrison als auch Milne nur wenige Jahre für die Übersetzung der Bibel benötigten, zeigt, in welcher Hast sie angefertigt worden war. Es macht sich bemerkbar, dass beide zwar schnell die chinesische Sprache gelernt hatten, sie aber nicht ausreichend beherrschten, um die gesamte Bibel in einer so kurzen Zeitspanne übersetzen zu können.

Die erste Veröffentlichung des Übersetzerteams Morrison/Milne war das Buch Genesis des Alten Testaments 1814, nur ein Jahr nach der Veröffentlichung des Neuen Testaments. Es dauerte bis zur Fertigstellung der gesamten Bibelübersetzung im Jahr 1819, bis auch die restlichen Bücher des Alten Testaments veröffentlicht wurden. Die gesamte Bibel wurde in 21 Bänden im Jahr 1823 veröffentlicht und trug den Titel *shentian shengshu* 神天圣书. Schon Morrison war sich kurz darauf bewusst, dass eine Revision oder sogar eine Neuübersetzung der Bibel vonnöten war, weshalb er selbst einige Korrekturen für spätere Editionen vornahm. Keine kann jedoch als wirkliche Revision angesehen werden (Die Abschnitte folgen Zetzsche, 1999a).



Der junge Armenier Joannes Lassar, 1781 in Macao geboren und aufgewachsen, begann seine Arbeit als Übersetzer 1804, jedoch noch ohne seinen späteren Kollegen, den englischen Baptisten Joshua Marshman (1768-1837). Seine erste Übersetzung aus jenem Jahr umfasst einige Seiten des Matthäusevangeliums und des Buches Genesis. Sie basierte auf der armenischen Bibel, da Lassar, neben dem Armenischen und Chinesischen, kaum Kenntnisse in anderen Sprachen hatte.

Zwei Jahre später, Anfang 1806, begann Lassar Marshman Chinesischunterricht zu geben, welcher kurz danach bereits an Lassars Übersetzerprojekt teilnahm. Lassar zog bald darauf nach Serampore, einer kleinen Stadt außerhalb von Kalkutta, in der Marshman eine Kirche gegründet hatte. Während beide nun die englische Bibel als Grundlage verwendeten, musste Lassar anfangs noch gelegentlich auf die armenische Bibel zurückgreifen. Schon während ihrer Arbeit an der Übersetzung wurde diese immer wieder von mehreren Personen korrekturgelesen; nicht nur von Marshman und Lassar selbst, sondern auch von Marshmans ältestem Sohn und mindestens zwei Chinesen. Auch wenn Marshman zumeist als der wirkliche Übersetzer angesehen wird, eine Rolle in der er sich auch selbst sah, war es jedoch Lassar, der als Hauptübersetzer fungierte.

Die erste gemeinsame Übersetzung war die des Matthäusevangeliums und des Evangeliums nach Markus 1810 und 1813 die der Briefe des Johannes sowie die des Johannesevangeliums. Das Neue Testament, mit Ausnahme des Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte des Lukas, wurde 1816 veröffentlicht und das Alte Testament zwischen 1816 und 1822. Die erste chinesische Bibel bestand aus fünf Bänden und wurde 1822 in Serampore gedruckt. Zwischen 1809 und 1810 hatten die beiden Übersetzer Hilfe des katholischen Priesters Vater Rodrigues, der nicht nur bei Fragen zur Übersetzung half, sondern es Marshman auch erlaubte, eine Kopie seines lateinisch-chinesischen Wörterbuchs anzufertigen.

Bereits zu dieser Zeit hatten Marshman und Lassar Manuskripte Morrisons erhalten, bevor sie in den kommenden Jahren dessen Übersetzungen erhielten. Es zeigte sich, dass Marshman und Lassar bis 1813 keinen Gebrauch von Morrisons oder Bassets Übersetzung machten, da das in diesem Jahr veröffentlichte Johannesevangelium große Unterschiede zu Morrisons und Bassets Versionen aufweist. Neun Jahre später sind jedoch zwischen Marshman/Lassars Übersetzung der gesamten Bibel und derer von Basset sowie Morrison/Milne kaum noch Unterschiede festzustellen. Auch wenn Marshman selbst betonte, Bassets Version und die von Morrison/Milne nur zum Vergleich zu der eigenen benutzt zu

haben, basierte seine und Lassars Übersetzung in einem deutlichen Ausmaß auf diesen Bibelübersetzungen.

Zu dieser Zeit entwickelte sich ein großer Konflikt zwischen Morrison und Marshman, nicht zuletzt, da Morrison Marshman beschuldigte, seine Grammatik plagiiert zu haben. Hintergrund ist die Tatsache, dass Morrison seine Grammatik in Serampore drucken ließ, gerade als Marshman dort seine eigene Grammatik druckte. Dies wiederum führte zu der Anschuldigung Marshmans, Morrison habe Bassets Bibelübersetzung kopiert. Der Konflikt begann allerdings schon als Morrison nach China reiste, um die Bibel zu übersetzen, was von den Missionaren in Serampore als Angriff ihrer Arbeit betrachtet wurde. Beide schrieben wiederholt Briefe an ihre Missionen und beschuldigten sich zum einen der mangelnden Chinesischkenntnisse (Morrison über Marshman) und Marshman unterstellte sogar, dass die Nicht-Baptisten lediglich den Baptisten gefolgt seien, anstatt selbstständig Missionen in der Welt aufzubauen. Da Morrison der nichtbaptistischen LMS angehörte, Marshman jedoch zur *Baptist Missionary Society* (BMS), trug der Konflikt zur Spaltung zwischen den Baptisten und Nicht-Baptisten bei. Zu bemerken war dies auch in dem unterschiedlichen Zuspruch zu Morrison/Milnes und Marshman/Lassars Bibelübersetzungen. Die Version von Marshman/Lassar wurde lediglich von Baptisten bevorzugt, während alle anderen Kritiker die beiden Übersetzungen als fast gleichwertig ansahen, Morrison/Milnes jedoch als etwas besser bezeichnet wurde (Zetzsche, 1999a).

### **3.2.2 Die Übersetzungen des Alten und Neuen Testaments**

Mit der Entsendung weiterer Missionare nach China Anfang des 19. Jahrhunderts wurde die Notwendigkeit einer neuen Bibelübersetzung immer deutlicher. Unter den Missionaren befand sich Walter Henry Medhurst (1796-1857), welcher von der LMS als Drucker nach China geschickt wurde, wo er im Juni 1817 eintraf. Schon kurz nach seiner Ankunft weitete er seine Tätigkeitsgebiete aus und wurde Schüler von Milne, der ihn sowohl in Theologie, als auch in der chinesischen Sprache unterrichtete. Bald darauf wurde er zu Morrisons Nachfolger ernannt, wollte diese Rolle jedoch lange nicht ausfüllen. Erst mit dem Tod Morrisons im Jahr 1834 begann er, zusammen mit anderen, die Bibelübersetzung von Morrison/Milne zu revidieren, was letztendlich zu einer völlig neuen Übersetzung führte.

Auch Morrisons Sohn, J. R. Morrison, war in dieses Projekt involviert, nachdem er zuvor bereits von der *American Bible Society* (ABS) eine Anfrage bekommen hatte, die Arbeit seines Vaters zu revidieren. Da er 1834 seinem Vater auf den Posten als Übersetzer der

Regierung in Hong Kong 香港 folgte, konnte er diese Aufgabe mangels Zeit nicht übernehmen. Er starb 1843 und seine Stelle wurde von dem Preußen Karl Friedrich Gützlaff 郭实腊 (1803-1851) übernommen. Dieser war 1827 von der Niederländischen Missionsgesellschaft nach Java entsandt worden und wurde zu Medhursts aktivstem Übersetzerkollegen. War er auch bekannt für seine linguistischen Fähigkeiten, so wurden seine Kenntnisse im Chinesischen unterschiedlich beurteilt. Elijah Coleman Bridgman (1801-1861) schrieb, dass Gützlaffs Chinesischfähigkeiten mehr auf der Kenntnis vieler Schriftzeichen als auf der wirklichen Kenntnis ihrer Idiome beruhte. Bridgman war 1830 von dem *American Board of Commissioners for foreign Mission* (ABCFM) nach Kanton entsandt worden, wo er ebenfalls die Arbeit als Übersetzer aufnahm. Nur zwei Jahre nach seiner Ankunft gründete er das Magazin „Chinese Repository“, welches die objektive Präsentation von Chinas Geschichte und Zivilisation zum Ziel hatte. Später wurde das Magazin unter dem Namen „The Chinese Recorder“ veröffentlicht.

Gützlaff und Medhurst hatten vor ihrer Zusammenarbeit mit ihrem Kollegen Elijah C. Bridgman ab Juni 1835 bereits einige Monate eigenständig an der Übersetzung der Bibel gearbeitet. Sie arbeiteten sehr schnell und konnten noch im gleichen Jahr mehrere Kapitel des Neuen Testaments fertigstellen. Ihre Übersetzung stellte vor allem eine grundlegende Überarbeitung von Morrissions Bibel dar. Sie wurde aufgrund ihres freien Übersetzungsstils von den Bibelgesellschaften nicht sanktioniert. Große Berühmtheit erlangte sie dadurch, dass sie die Grundlage für die Übersetzung der pseudo-christlichen Taiping (太平) -Rebellen war. Die Veröffentlichung wurde durch die Proklamation der chinesischen Regierung von 1836 deutlich erschwert, da diese die Verbreitung christlicher Literatur verbot. Aus diesem Grund wurden Melaka, Jakarta und Serampore für den Druck der Heiligen Schrift ausgewählt, da sie außerhalb Chinas lagen. Die beiden Drucker in Melaka, Samuel Dryer und John Evans, sprachen sich nach Erhalt des Manuskripts gegen die Veröffentlichung des Neuen Testaments aus. Sie waren unter anderem der Ansicht, dass die Übersetzung nicht mit der notwendigen Sorgfalt angefertigt worden war. Zu einer Korrektur sahen sie sich jedoch nicht in der Lage, da die zu korrigierenden Stellen zu zahlreich waren. Die *British and Foreign Bible Society* (BFBS) brachte diese Übersetzung der Bibel letztendlich nie in Umlauf. Trotzdem wurde sie vermutlich länger als die geschätzten 10-12 Jahre verwendet. Diese Version war vor allem in ihrer Terminologie unabhängiger von früheren Versionen und hatte einen enormen Einfluss auf die späteren Bibelübersetzungen. Jedoch waren britische und amerikanische Autoren unterschiedlicher Auffassung über Stil und Terminologie der Übersetzung. Während die

Briten die fehlende Präzision in Stil und Ausdrucksweise dieser Bibelübersetzung kritisierten, so lobten die Amerikaner diese als Meilenstein für spätere Übersetzungen.

Unterdessen wurde weiter an der Übersetzung des Alten Testaments gearbeitet. Als es bereits bis zu dem Buch Josua übersetzt worden war, beschloss Medhurst zusammen mit seinem chinesischen Assistenten Zhu Dilang nach England zu reisen. Aus diesem Grund wurden die verbleibenden Bücher zwischen Medhurst und Gützlaff aufgeteilt. Kurze Zeit später beschloss Medhurst jedoch, sein Übersetzerprojekt mit Gützlaff aufzugeben und überließ ihm die restliche Übersetzung. Dieser veröffentlichte 1838 die erste Edition des Alten Testaments in Singapur. Zudem hatte Gützlaff auch die verschiedenen Editionen des Neuen Testaments überarbeitet und grundlegende Änderungen vorgenommen. Zur gleichen Zeit begann Medhurst bereits an einem neuen Übersetzungsprojekt, der *Delegates' Version*, teilzunehmen. Bei diesem Projekt sollte die Übersetzung sowohl von der ABS und der BFBS unterstützt werden (Die Abschnitte folgen Zetzsche, 1996; Zetzsche, 1999a).

1843 fand in Hong Kong eine Konferenz statt, die eine gemeinsam übersetzte Bibel zum Ziel hatte und an der Mitglieder der unterschiedlichen protestantischen amerikanischen und britischen Missionen teilnahmen. Die Revision des Neuen Testaments wurde ebenso beschlossen wie die Neuübersetzung des Alten Testaments. Man einigte sich darauf, dass alle Übersetzungen in ihrem Sinngehalt exakt mit den hebräischen und griechischen Originaltexten übereinstimmen sollten und, soweit es die chinesische Sprache zuließ, ebenso in ihrem Stil. Das Neue Testament wurde in verschiedene Abschnitte unterteilt, welche von den fünf Missionsstationen<sup>21</sup> übersetzt werden sollten. Anschließend sollten sie von den jeweils anderen Stationen korrekturgelesen werden, bevor sie zu einer letzten Revision an ein Komitee nach Hong Kong geschickt wurden. Diesem Komitee sollten Missionare angehören, die von den unterschiedlichen Stationen ernannt wurden. Das erste Treffen fand jedoch erst im Juni 1847 statt, da es einige Veränderungen bezüglich des ursprünglichen Plans und der Übersetzungsstationen gegeben hatte, wodurch einige Stationen Teile anderer übernehmen mussten und somit ein wesentlich höheres Arbeitspensum als die anderen zu bewältigen hatten. Bei einem zweiten Treffen im Januar 1848 wurde das Neue Testament fertiggestellt. Bei der Arbeit an Bibelübersetzungen spielten chinesische Assistenten schon immer eine wichtige Rolle, jedoch werden sie namentlich fast nie erwähnt. Lediglich die Namen zweier Assistenten sind bekannt: Wang Changgui 王昌桂 und dessen Sohn Wang Tao 王韜.

---

<sup>21</sup>Shanghai/Ningbo 上海/宁波, Xiamen 厦门, Fuzhou 福州, Bangkok und Kanton/Hong Kong 广州/香港

Während Ersterer als Medhursts Tutor während dessen Arbeit an der *Delegates' Version* fungierte, wurde sein Sohn von Medhurst als Herausgeber der LMS Press angestellt.

Die *Delegates' Version* wurde, nach eigener Aussage ihrer Übersetzer, in einem Stil ähnlich dem der Gelehrten geschrieben, was zum einen dem guten Geschmack der Literaten dienen und zum anderen für die Massen leicht zu verstehen sein sollte.

Während die BFBS zu anfangs der einzige Financier des Projekts war, wurde die ABS später eingeladen, sich an den Kosten zu beteiligen. Diese zögerte zwar einen Teil der bereits entstandenen Kosten zu übernehmen, bot aber eine Beteiligung in Höhe von 10.000 Dollar an. Zu dieser Zahlung kam es jedoch nie, da sich die britischen und amerikanischen Missionare in zwei Lager spalteten. Das Neue Testament der *Delegates' Version* wurde 1852, zwei Jahre nach seiner Fertigstellung, veröffentlicht (Die Abschnitte folgen Zetzsche, 1999a).

Für die Übersetzung des Alten Testaments wurde der Übersetzungsprozess neu strukturiert. Sie sollte von einem Komitee angefertigt werden, in dem sich Mitglieder aller sechs Missionsstationen befanden. Es nahm seine Arbeit Anfang August 1850 auf, also noch vor der Veröffentlichung des Neuen Testaments. Die Übersetzung war bis zum 5. Buch Mose fertiggestellt, als die drei Missionare der LMS aus dem Komitee austraten. Sie gaben als Grund an, dass sie einer Anweisung ihrer Mission folgten. In Wirklichkeit war diese Anweisung jedoch nur eine Reaktion auf einen Brief von Medhurst. In diesem hatte er im Mai 1850 die Erlaubnis erbeten, nur mit den anderen LMS Missionaren Milne, Alexander Stronach und James Legge die Arbeit fortzuführen. Er hatte sich über die lange Zeit, die für die Übersetzung des Neuen Testaments gebraucht wurde, ebenso beklagt, wie über den Stil, in dem das Alte Testament verfasst werden sollte. Das Komitee hatte beschlossen, dass anstatt des klassischen Stils des Neuen Testaments ein einfacher und leicht verständlicher Stil verwendet werden sollte. Die britischen Missionare der LMS ignorierten diesen Beschluss und behielten den klassischen Stil bei, was zu einer Abspaltung von ihren amerikanischen Kollegen führte. Somit kann auch nur das Neue Testament als *Delegates' Version* bezeichnet werden, da das Alte Testament nicht mehr von dem gesamten Komitee, sondern nur von zwei Gruppen (der amerikanischen und der britischen) übersetzt wurde (Latourette, 1929; Zetzsche, 1999a).

Nur wenige Jahre später, 1864, wurde in Peking ein neues Komitee zur Übersetzung der Bibel gebildet. Ziel war es, die Heilige Schrift in das im Raum Peking gesprochene Mandarin zu übersetzen. Das fünfköpfige Komitee stand unter der Führung von Samuel Isaac Joseph Schereschewsky 施约瑟, einem zum Christentum konvertierten Juden. Geboren im

russischen Litauen und streng jüdisch erzogen, reiste er nach Amerika und wurde dort zum Christ. Er gehörte der American Episcopal Church Mission an und begann 1859 seine Reise nach China, wo er schnell eine herausragende Kenntnis der chinesischen Sprache erlangte. Bei der Übersetzung der *Peking Version* ging man ähnlich vor wie die Übersetzer der *Delegates' Version*: die Teilübersetzungen wurden untereinander ausgetauscht. In diesem Fall jedoch zwischen den einzelnen Komiteemitgliedern und nicht zwischen Missionsstationen. Auch bei dieser Bibelübersetzung waren chinesische Gelehrte beteiligt, jedoch wurden auch hier deren Namen nie genannt. Zu dieser Zeit wurde Mandarin schon nicht mehr nur als eine Schriftform der Sprache verstanden, sondern vielmehr als ein eigenständiger literarischer Stil. Dies lässt sich bei der *Peking Version* unter anderem an dem Verzicht auf Ausrufepartikel und dem Gebrauch deutlich klassischerer Begriffe erkennen. Schon 1870 wurde das Neue Testament in mehreren Teileditionen veröffentlicht, bis es 1872 in einem revidierten Gesamtband erschien. Bei dieser Bibelübersetzung ist der Einfluss der *Term Question* besonders zu spüren: Sie wurde in fünf Ausgaben mit unterschiedlichen Übersetzungen für „Gott“ veröffentlicht. Wie schon bei der *Delegates' Version* wurde auch bei dieser Bibelversion das Alte Testament nicht mehr vom gesamten Komitee übersetzt, sondern lediglich von Schereschewsky, welcher den ersten Teil 1873 abschloss (Zetzsche, 1999a). Im gleichen Jahr wie die Bildung des Komitees um Schereschewsky, 1864, wurde die einzige russisch-orthodoxe Übersetzung des Neuen Testaments ins Chinesische von dem Archimandriten Gurij Karpow veröffentlicht (Zetzsche, 1996).

Nach einem Besuch in Shanghai 1875 wurde Schereschewsky bewusst, dass eine chinesische Bibel benötigt wurde, die von allen Chinesen verstanden wurde. Ausschlaggebend war die Tatsache, dass in vielen Gebieten, wie auch in Shanghai, kein Mandarin gesprochen wurde und viele wenig gebildete Chinesen kein klassisches Chinesisch verstanden. Schereschewsky beschloss kurz vor seiner Abreise aus China 1882 eine Bibelübersetzung in einfachem klassischem Chinesisch anzufertigen, womit er einige Zeit nach seiner Rückkehr in die USA begann. Den ersten Entwurf dieser Bibel beendete er kurz vor seiner Rückreise nach China im Jahr 1894. Im Gegensatz zu vielen seiner Übersetzerkollegen arbeitete er ohne die Unterstützung eines chinesischen Assistenten. Die textuelle Basis seiner Bibelübersetzung bildete seine eigene Mandarinübersetzung der Bibel. Zusätzlich nutzte Schereschewsky den hebräischen Text aufgrund von dessen Nähe zum Originaltext. Seine Bibel in einfachem klassischem Chinesisch wurde erstmals 1902 vollständig veröffentlicht und Schereschewsky wurde vor allem aufgrund von dessen in

literarischem Chinesisch geschriebenen Bibelübersetzung hoch angesehen. Dennoch erfuhr sie keine sonderlich große Verbreitung (Latourette, 1929; Zetzsche, 1999a).

### 3.2.3 Union Version

Beinahe 30 Jahre Arbeit waren nötig, um die bis heute erfolgreichste chinesische Bibelübersetzung fertigzustellen: die *Chinese Union Version* ('*Chinese Union Version*. 圣经和合本. 神版,' 2006). Hierbei handelt es sich jedoch nur um eine von ursprünglich drei geplanten Versionen.

Die Geschichte der *Union Version* hat ihren Ursprung in dem Streit zwischen Marshman und Lassar, welcher im vorangegangenen Kapitel dargestellt wurde, ebenso wie in der Entstehung der *Delegates' Version*. So existierten Mitte des 19. Jahrhunderts drei unterschiedliche Bibelübersetzungen für drei verschiedene Missionarsgruppen: die Amerikaner, die Briten und die Baptisten. Es gab zwar bereits Versuche Übersetzungen anzufertigen, die die Kluft zwischen den unterschiedlichen Gruppen überwinden konnten, aber keine dieser (oder anderer Übersetzungen in regionalen Dialekten) gelang dies. Der Ruf nach einer einheitlichen Übersetzung der Bibel wurde so laut, dass eine erste Konferenz zur Anfertigung einer gemeinsamen Version, der *Union Version*, stattfand.

Bei dieser ersten Konferenz der protestantischen Missionen in China im Jahr 1877 wurde *Easy Wenli*, ein neuer Stil des einfachen klassischen Chinesisch, als mögliche Sprache einer gemeinsamen Übersetzung diskutiert. Jedoch herrschte keine Einigkeit unter den Missionaren und so wurden einmal mehr zwei unterschiedliche Übersetzungsprojekte begonnen. Dies ließ den Ruf nach einer *Union Version* nur noch lauter werden.

Auf der zweiten Konferenz 1890 wurde die Entscheidung für eine gemeinsame Version endgültig getroffen. Hierbei stellte vor allem die hohe Achtung der britischen Missionare gegenüber der *Delegates' Version* ein großes Problem dar. Auch wenn sie dem Plan einer einheitlichen Übersetzung zustimmten, bestanden sie jedoch darauf, dass es sich nicht um eine Neuübersetzung, sondern lediglich um eine Revision der *Delegates' Version* handelte. Um weitere Konflikte zu vermeiden, wurde beschlossen, die *Union Version* in drei verschiedenen Versionen zu veröffentlichen. So sollte je eine Übersetzung in Mandarin, klassischem Chinesisch (*High Wenli*) und *Easy Wenli* angefertigt werden, deren gemeinsame Grundlage identische Übersetzungsprinzipien und gleicher Inhalt war. Dies forderte ein hohes Maß an Kooperation zwischen den unterschiedlichen Teams und bedeutete ebenso, dass sich die Verzögerungen eines Komitees auf die beiden anderen auswirkten. Des Weiteren wurde

den drei beteiligten Bibelgesellschaften (ABS, BFBS und NBSS<sup>22</sup>) erlaubt, die von ihnen bevorzugten Übersetzungen für Gott, Geist und Taufe zu verwenden. Als Ausgangstext aller drei Übersetzungen wurde die *English Revised Version* ausgewählt. Zusätzlich sollten Originalmanuskripte zur Gegenprüfung herangezogen werden.

Für jede der drei angestrebten Übersetzungen wurden leitende Komitees gebildet, die wiederum die Mitglieder ihres Übersetzerteams ernennen sollten. Während das Team für die Mandarinübersetzung aus sieben Übersetzern bestand (mit einer möglichst gleichen Verteilung zwischen Amerikanern und Briten), so bestanden die Teams für die beiden Versionen in klassischem Chinesisch aus je fünf Mitgliedern: zwei Amerikanern, zwei Briten und einem Deutschen bzw. Schweizer.

Die Ernennung der Übersetzer für die unterschiedlichen Teams stellte sich mitunter als sehr schwierig heraus. Die meisten Missionare stimmten sofort zu, bei einer der beiden klassischen Versionen mitzuarbeiten und bezeichneten es als eine Ehre, an diesen Übersetzungen beteiligt zu sein. Zudem versprachen sich einige Missionare literarischen Ruhm von ihrer Arbeit. Schwieriger war es jedoch Mitglieder für das Mandarinkomitee zu finden. Zwar waren sich die Missionare bereits bewusst, dass Mandarin von einem Großteil der Chinesen gesprochen wurde und die Mandarinübersetzung voraussichtlich die größte Verbreitung haben würde. Allerdings war Mandarin noch nicht als Literatursprache etabliert. Aus diesem Grund wurde es weder als Weg zum Erfolg betrachtet, noch schrieb man ihm großen Einfluss zu. Obwohl für die Mandarinübersetzung des Neuen Testaments 29 Missionare ausgewählt wurden, bestand das Komitee nie aus den notwendigen sieben Mitgliedern. So gab es unter den erwählten sogar zwölf Missionare, die ihre namentliche Nennung in Verbindung mit der Mandarinübersetzung untersagten (Die Abschnitte folgen Zetzsche, 1996; Zetzsche, 1999b).

### **A. Die *Easy Wenli*-Übersetzung**

Von den meisten Missionaren wurde die Bibelübersetzung in *Easy Wenli* als wichtigstes Projekt angesehen. Das schnelle Vorankommen des Komitees ließ es zunächst als das erfolgreichste unter den drei Projekten erscheinen, bevor es sich als völliger Fehlschlag herausstellte. Unter den drei gebildeten Komitees stellte das *Easy Wenli*-Komitee zudem das homogenste dar. Bereits 1896 hatten die Mitglieder die Bücher des Neuen Testaments

---

<sup>22</sup>National Bible Society of Scotland



untereinander aufgeteilt, eine erste Übersetzung angefertigt und den anderen Mitgliedern zur Revision gegeben. Bereits in den frühen 1910er Jahren hatte sich das Komitee sechs Mal getroffen und die Übersetzung fertiggestellt. Da die beiden anderen Komitees wesentlich geringere Fortschritte machten, wurde der ursprüngliche Plan, auch das Alte Testament zu übersetzen, vorerst zurückgestellt.

Dem *Easy Wenli* lagen drei wesentliche Prinzipien zugrunde. Zum einen sollten klassische Partikel und Phrasen benutzt werden, jedoch mit dem Ziel, sie so einfach wie möglich zu halten. Zum anderen waren reine Mandarinphrasen und -terminologien zu vermeiden. Schließlich sollte das Verständnis, wenn laut vorgelesen, dadurch verbessert werden, indem die für das klassische Chinesisch ungewöhnlichen zweisilbigen Termini verwendet wurden. Dies ließ *Easy Wenli* nicht nur erscheinen, als habe es keinen ursprünglichen Stil, sondern bot den Missionaren auch relative Freiheit bei ihrer Übersetzerarbeit. Als textuelle Basis sollte der Text, der die Grundlage der *Revised Version* bildete, herangezogen werden – die griechische Übersetzung der Bibel. Um möglichst nahe an diesem Originaltext zu sein, versuchten die Übersetzer oftmals, die griechischen Satzstrukturen zu rekonstruieren. Diese Vorgehensweise wurde stark kritisiert.

Auch wenn das Ziel der *Easy Wenli*-Version ein einfaches klassisches Chinesisch war, so bedienten sich seine Übersetzer einer relativ gehobenen Sprache und verursachten dadurch zum einen Unmut bei den Missionaren des *High Wenli*-Komitees und zum anderen wurde das Ziel, eine für Menschen mit geringer klassischer Bildung verständliche Bibelübersetzung zu produzieren weder erreicht, noch war dies wirklich versucht worden. Die Mitglieder des *High Wenli*-Komitees sahen die *Easy Wenli*-Version nicht als die *Union Version* in einer einfachen Form des klassischen Chinesisch an, sondern vielmehr als eine mit ihrer eigenen Version konkurrierende. Aus diesem Grund wurden unter diesen Missionaren von Anfang an Stimmen laut, die eine Verschmelzung der beiden klassischen Versionen forderten. Im Laufe der Jahre schloss sich die Mehrheit der Missionare an und so wurde 1907 auf der Konferenz die Vereinigung der beiden Übersetzungen beschlossen. Somit mussten sich die Missionare nach 17 Jahren das Scheitern ihrer Strategie eingestehen. Da die Unterschiede zwischen den Versionen jedoch zu groß waren, fand die Verschmelzung nie statt und die Arbeit des *Easy Wenli*-Komitees war somit umsonst gewesen. Der ursprünglichen Entscheidung eine *Easy Wenli*-Übersetzung anzufertigen lag die Tatsache zugrunde, dass Mandarin völlig unterschätzt und *Easy Wenli*, als künstlich kreierte Sprache, überschätzt wurde (Die Abschnitte folgen: Zetzsche, 1999b; Zetzsche, 1999a).

## **B. Die *High Wenli*-Übersetzung**

Das *High Wenli*-Komitee arbeitete im Vergleich zu den anderen beiden Komitees, besonders des der *Easy Wenli*-Übersetzung, wesentlich weniger effektiv. Die Gründe sind in seiner Zusammensetzung zu sehen. Es bestand aus Missionaren, die alle unterschiedliche Übersetzungsideale besaßen. Außerdem sahen die amerikanischen Mitglieder des Komitees diese Übersetzung lediglich als Zugeständnis zu den Forderungen der britischen Missionare an. So hatte sich das Komitee noch nicht einmal zusammengefunden, als die *Easy Wenli*-Übersetzung des Neuen Testaments bereits vollendet war. Zwar hatten die einzelnen Mitglieder die ihnen zugeteilten Passagen bereits 1892 übersetzt. Aufgrund schlechter Planung, unkoordiniertem Urlaub und den großen Entfernungen zwischen den einzelnen Missionsstationen, fand die erste Konferenz des Komitees jedoch erst 1901 statt. Zudem waren im Laufe dieser Jahre einige Mitglieder des Teams verstorben und mussten durch neue Missionare ersetzt werden, welche sich zunächst mit den angefertigten Übersetzungen und Revisionen vertraut machen mussten. Bis zu dieser ersten Konferenz hatten die Übersetzer an verschiedenen Teilen des Neuen Testaments gearbeitet und bereits 1898 waren die ersten beiden Evangelien beinahe komplett übersetzt. Das einzige Ergebnis des Treffens war jedoch die fertige Übersetzung des Matthäusevangeliums, welches im gleichen Jahr von den Bibelgesellschaften veröffentlicht wurde. Die Missionare konnten die Arbeit an den restlichen Teilen des Neuen Testaments bei der dritten Konferenz 1906 beenden.

In den Augen der Missionare stellte das *High Wenli*, im Gegensatz zu Mandarin oder *Easy Wenli*, ein klar zu definierender Stil der chinesischen Sprache dar. Sie fühlten sich kompetent in der Verwendung dieses Stils und waren nicht bereit, diesbezüglich Kompromisse einzugehen.

Im Gegensatz zu den Übersetzern der *Easy Wenli*-Übersetzung strebte das *High Wenli*-Komitee nicht an, die chinesische Sprache in die Form des griechischen Originaltextes zu zwängen. Die Missionare waren der Ansicht, dass das Chinesische durchaus in der Lage sei, alles Notwendige in einer Bibelübersetzung auszudrücken. Damit zeigten sie der Sprache gegenüber nicht nur mehr Respekt als die *Easy Wenli*-Übersetzer, sondern bewiesen auch ein interaktiveres Verständnis des Übersetzens. Dieses verbot ihnen, die Ausgangssprache mechanisch in die Zielsprache zu übertragen. Um sich von der einfacheren Form der *Easy Wenli*-Übersetzung zu unterscheiden, bedienten sich die Missionare des *High Wenli*-Komitees des höchstmöglichen Stils, welcher auf den chinesischen Klassikern basierte.

Da die Übersetzungsprinzipien, welche bei der Übersetzung des Alten Testaments angewandt wurden, mit jenen des Neuen Testaments identisch waren, konnten die von nun an zwei Übersetzerteams (Mandarin und *Wenli*) ohne Verzögerung oder Vorbereitung mit der Übersetzung des Alten Testaments beginnen. Das *Wenli*-Team, bestehend aus vier Übersetzern des *High Wenli*-Komitees und einem zusätzlichen Mitglied, traf sich 1909 und 1912. Während dieser beiden Treffen wurden das Buch Hiob und das der Sprichwörter übersetzt. Die restlichen 37 Bücher wurden in nur drei weiteren Treffen zwischen 1913 und 1915 vollendet. Die Publikation verzögerte sich jedoch um vier Jahre, da man auf die Fertigstellung der Mandarinversion wartete. 1917 waren beide Versionen fertiggestellt und sollten in Einklang gebracht werden. Diese Harmonisierung bezog sich in erster Linie auf die Transkriptionen, Gewichte und Maßeinheiten. Erschwert wurde das Harmonisieren durch die Entscheidung der Bibelgesellschaften, das neue Transkriptionssystem von 1914 im Jahr 1918 durch ein wiederum Neues zu ersetzen. Zudem wurde das System der Gewichte und Maßeinheiten vom ursprünglichen chinesischen zum hebräischen und griechischen System geändert (Zetzsche, 1999b; Zetzsche, 1999a).

### **C. Die Mandarinübersetzung**

Wie bereits beschrieben, gestaltete sich die Wahl des Komitees für die Übersetzung in Mandarin als schwierig. Auch bereiteten die unterschiedlichen Meinungen über Mandarin als Sprache Schwierigkeiten. Jedoch waren die Mitglieder des Komitees bereit Zugeständnisse zu machen; schließlich sahen sie das Mandarin noch als eine nicht klar definierte Sprache an und betrachteten sich zudem nicht als völlig kompetent in ihr. In dieser Tatsache lag auch die Ursache für das langsame Vorankommen des Komitees. Bei seinem ersten Treffen 1898 bestand das Komitee nur noch aus fünf statt sieben Mitgliedern und es war lediglich die Apostelgeschichte des Lukas übersetzt worden, was Frustration unter den Missionaren auslöste. Auch wenn die Zusammenstellung des Teams sehr schwierig gewesen war, so nahmen jene Mitglieder, die letztendlich ihre Wahl annahmen, ihre Arbeit an der Übersetzung sehr ernst. Bis 1904 fanden insgesamt sechs Treffen des Übersetzerteams statt, welche von Mal zu Mal effizienter und zufriedenstellender wurden. Schließlich konnte bei dem sechsten Treffen das Neue Testament fast abgeschlossen werden. Lediglich die Revision der Offenbarung des Johannes konnte nicht beendet werden, da der für diesen Teil zuständige Missionar die Konferenz verfrüht verlassen musste. Aus diesem Grund sandten ihm die anderen Mitglieder ihre Verbesserungsvorschläge und Anmerkungen zu, damit er seine Arbeit

an diesem Buch der Bibel beenden konnte. Die erste Veröffentlichung der vorläufigen Version des Neuen Testaments in Mandarin fand 1905 statt. Bis zu der Generalkonferenz aller Übersetzungskomitees wurde die gesamte Mandarinübersetzung überarbeitet.

Als textuelle Basis dienten neben der *English Revised Version* auch der Text, welcher der *Authorized Version* zugrunde liegt und die in ihrer Auslegung konservative *American Standard Version*. Zudem war bei der Generalkonferenz 1890 beschlossen worden, dass alle drei bisher existierenden Mandarinversionen (die *Peking Version*, die Version von G. John und die *Nanking Version*) als zusätzliche Basis verwendet werden sollten.

Das Mandarinkomitee erfuhr seit 1913 die Unterstützung von den Bibelgesellschaften und hielt regelmäßige Übersetzungskonferenzen ab. Auch hatte sich die Meinung über das Mandarin geändert. Es wurde nicht länger als Sprache ohne definierbaren Stil beschrieben, sondern als eine Sprache, in der einflussreiche Literatur produziert werden konnte. Die Missionare ahnten bereits, dass die Mandarinausgabe der *Union Version* in China eine größere Rolle als die *Wenli*-Version spielen würde und möglicherweise sogar ein literarisches Monument werden könnte. Dies bedeutete auch, dass sich die Ansprüche an den verwendeten Stil änderten. Die Missionare waren von nun an auf einen guten Sprachstil bedacht, nicht zuletzt aufgrund der Hoffnung, mit dieser Übersetzung ein Standardwerk für Mandarin zu schaffen.

Folglich mussten sowohl das Alte als auch das Neue Testament revidiert und den neuen Ansprüchen und Standards angepasst werden. Der Druck der fertigen und revidierten Übersetzung verzögerte sich durch Papiermangel um zwei Jahre bis April 1919. Die in diesem Jahr beginnende 4.-Mai-Bewegung trug ihren Teil zum Erfolg der Mandarinbibel bei, da das Mandarin von diesem Zeitpunkt an als eine Literatursprache angesehen und das klassische Chinesisch zunehmend als archaisch betrachtet wurde (Zetzsche, 1999a; Zetzsche, 1999b).

#### 4. Die christliche chinesische Terminologie

Bei der Übersetzung der Bibel und besonders bei der Übersetzung biblischer Grundbegriffe ins Chinesische wurden unterschiedliche Verfahrensweisen angewandt. Zum einen wurden Termini aus dem Wortschatz anderer Denksysteme und Religionen entlehnt und mit einer neuen christlichen Bedeutung belegt. Teilweise wurden auch Begriffe aus der chinesischen Alltagssprache benutzt, die jedoch die religiöse Bedeutung der christlichen Begriffe nicht wiedergaben. Zum anderen fand eine Transkription oder Neuschöpfung von Termini statt. Bei der Transkription wurden europäische Termini phonetisch ins Chinesische übersetzt, wobei sich die protestantischen und katholischen Transkriptionen stark unterscheiden. Die Übersetzer versuchten auch, für ihre lautlichen Übersetzungen Zeichen zu wählen, welche zusätzlich inhaltlich einen Sinn ergaben. Bei der Neuschöpfung von christlichen Termini setzte man zwei bestehende Schriftzeichen zu einem neuen Wort zusammen oder stellte *sheng* 圣 („heilig“) als Präfix voran. Besonders bei den katholischen Übersetzungen wurden die letzten beiden Methoden häufig angewandt, nicht zuletzt, da seit dem Ritenstreit der Rückgriff auf indigene chinesische Termini verboten war (Zetzsche, 1997; Gentz, 2004). Diese Verfahrensweisen waren nötig, da es im Chinesischen zwar viele Worte gibt die sich als Übersetzung eines biblischen Begriffs oder Grundwortes anbieten, jedoch keines dieser Worte in seinem Sinngehalt mit den biblischen Begriffen übereinstimmt. Durch die Voranstellung von *sheng* wurden die Begriffe aus ihrem bisherigen Gebrauch herausgenommen und neu konnotiert. Beispiele für diese Methode sind *shengyi* 圣意 für der „Heilige Wille (Marias)“, *shengming* 圣名 für den „Heiligen Namen (Jesu)“, *xianzhi shengren* 先知圣人 für „Propheten“ oder auch *shengding* 圣顶 für die „Heilige Kirche“. Dies sind nur einige von unzähligen Beispielen, bei welchen diese Methode angewandt wurde (Wyder, 1936; Zetzsche, 1997).

Besonders die Methode der Entlehnung von Begriffen aus anderen Religionen oder Denkrichtungen wirft unterschiedliche Meinungen über die Eignung des Chinesischen für diese Methodik auf. Grund hierfür ist die „religiöse Vorbelastung“ der chinesischen Sprache. Während einige es als unmöglich betrachten, die Bibel ins Chinesische zu übersetzen, so spricht Wyder von der Hoffnung, dass "sich das Wunder der Gnade ereignen [muss], daß das Wort Gottes im Wort der Bibel chinesisches Sündenfleisch annimmt" (Wyder, 1936, p. 487). Wieder andere erfreuen sich an der Fülle der buddhistischen Termini, welche noch lange nicht erschöpft seien (Zetzsche, 1995b).

Bis heute weisen die Bibelübersetzungen der katholischen und protestantischen Kirche sowohl in der Schaffung und Verwendung von Transkriptionen als auch in der Übernahme von Begriffen aus nichtchristlichen Denksystemen übersetzungstheoretische Unterschiede auf. Zudem werden in China bemerkenswerterweise der Katholizismus und der Protestantismus häufig als zwei unterschiedliche Religionen angesehen – sowohl von Christen als auch von Nichtchristen (Zetzsche, 1996).

Wie vielfältig die Übersetzungen von einem Begriff sein können, zeigt die Übersetzung von „Glauben“ in dem Brief Paulus' an die Römer. Allein in der *Union Version* finden sich drei verschiedene Übersetzungen für das gleiche Wort: *xin* 信, *xinxin* 信心 und *xindao* 信道. Während die beiden ersten Begriffe eine etwa gleich häufige Verwendung haben, wird der letzte Terminus, *xindao*, nur einmal benutzt (Römer 10,17). Dieser Begriff findet sich schon in den Gesprächen des Konfuzius mit der Bedeutung „Glauben an den rechten Weg“. Im Römerbrief Paulus' in der katholischen Bibel des *Studium Biblicum* wird ebenso *xin* 信 und sechs Mal *xinxin* 信心 verwendet. Anders als in der *Union Version* wird auch *xinyang* 信仰 und *xinde* 信德 benutzt. Zusätzlich findet sich oft *xiangxin ta* 相信祂, was „an Gott (*ta* 祂) glauben“ bedeutet. C. W. Mateer nennt in seinem Artikel von 1900 noch weitere Übersetzungen von „Glauben“, die in der Mandarinbibel zu finden sind: *dao* 道, *daoli* 道理, *shengdao* 圣道, *xinzhū de daoli* 信主的道理 sowie *zhendao* 真道. Diese Beispiele zeigen deutlich, wie schwer es den Übersetzern fiel, eine passende Übersetzung für diesen zentralen Begriff zu finden. Fraglich ist jedoch, ob viele verschiedene Übersetzungen innerhalb einer Bibelversion dem Verständnis zuträglicher sind als eine, möglicherweise religiös oder kulturell vorbelastete, Übersetzung.

Ein weiterer wichtiger Begriff in der Bibel ist „Zeichen“. In der *Union Version* wird dieser einheitlich mit *shenji* 神迹 („heiliges Zeichen“) übersetzt. Mateer nennt weitere Übersetzungsmöglichkeiten: *qiji* 奇迹 („seltsames Zeichen“, wie in der damaligen Mandarinübersetzung), *qishi* 奇事 („seltsame Angelegenheit“) und *yiji* 异迹 („ungewöhnliches Zeichen“). *Qiji* ist der in der katholischen *Sigao* Bibel 思高圣经 des *Studium Biblicum* bevorzugte Terminus. Mateer gibt der ersten Übersetzung, *shenji*, eindeutig den Vorzug, da sie bekannter und einfacher zu verstehen sei als die anderen beiden. Zusätzlich kommt ihre Bedeutung dem ursprünglichen Sinn am nächsten. Nach seiner Auffassung können weder *qi* 奇 noch *yi* 异 die Übernatürlichkeit eines Zeichens im christlichen Sinn wiedergeben. Auch nennt er den in der Mandarinbibel verwendeten

Terminus *qishi* als unangebracht, da es ein neu geschaffener Terminus ist, in den ein Großteil seiner Bedeutung hineininterpretiert wurde. Laut Mateer kann diese Übersetzung bestenfalls für „Wunder“ verwendet werden, nicht jedoch für „Zeichen“ (Die Abschnitte folgen Mateer, 1900).

Die Taufe, die den sichtbaren Eintritt in das Christentum markiert, spielt vor allem im Neuen Testament eine große Rolle. Bei den Übersetzungen in die chinesische Sprache wurden mehr oder weniger konsequent einheitliche Begriffe für „getauft werden“, „jemanden Taufen“ und „die Taufe“ gewählt. In den Übersetzungen und Texten der Nestorianer wählte Bischof Alopen zum einen *xi* 洗 („waschen“) und zum anderen *rutang* 入汤 („in das Wasser gehen“). Wahrscheinlich wählte er *rutang* um die Bewegung in das Taufbecken (hier in den Jordan) zu beschreiben und nicht die heilige Zeremonie der Taufe. Die englischen Baptisten Marshman und Lassar bevorzugten andere Begriffe: *zhan* 蘸 („in etwas hineintauchen“) oder *cui* 淬 („etwas in Wasser tauchen“). Die Übersetzer John Chalmers und Martin Schaub wählten die gleichen Begriffe für ihre Übersetzung des Neuen Testaments.

Am besten lassen sich die unterschiedlichen Übersetzungen für „Taufe“ und „taufen“ am Markus- und Matthäusevangelium beobachten. In Mt 3,6 heißt es „und ließen sich taufen von ihm im Jordan“ (nach Luther). In der *Union Version* wird diese Stelle mit *zai yuedanhe li shou tade xi* 在约旦河里受他的洗 übersetzt. *Shou* 受 bedeutet erhalten und drückt damit recht gut aus, dass es sich um ein passives Verb handelt. *Xi* 洗 bedeutet allgemein „waschen“ und kann damit die ursprüngliche Bedeutung des griechischen Wortes *baptízein* βαπτίζεω „eintauchen“ oder „untertauchen“ annähernd ausdrücken. In der Bibel des *Studium Biblicum* unterscheidet sich diese Stelle nur durch die Verwendung von *ta* 祂 anstelle von *ta* 他. 祂 wird hier ebenfalls in der Bedeutung „er, ihn, sein“ benutzt, jedoch mit einem klaren Bezug auf Gott. In der *Union Version* wird Mt 28,19 „Taufet sie auf den Namen des Vaters“ (nach Luther) mit *feng fu, zi, shengling de ming gei tamen shixi* 奉父、子、圣灵的名给他们施洗 („Sie auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes taufen“) wiedergegeben. *Shi* 施 hat hier die Bedeutung „etwas durchführen, etwas tun“. In der katholischen Bibel wird hier *yin fu ji zi ji shengshen zhi ming gei tamen shou xi* 因父及子及圣神之名给他们授洗 („Ihnen wird der Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes durch die Taufe verliehen“). Die katholischen Übersetzer wählten hier *shou* 授 was „jemandem etwas übergeben/ verleihen“ bedeutet. Somit ist der Sinngehalt der

protestantischen Übersetzung ähnlich, hat jedoch eine andere Konnotation. *Shou* 授 beinhaltet oftmals das Verleihen einer Ehrung, eines Ordens o. Ä. während *shi* 施 zum einen die praktische Durchführung einer Sache oder Tätigkeit bedeutet, zum anderen aber auch in der Hierarchie von „oben nach unten verleihen“ heißt. Dies war sicherlich die ausschlaggebende Bedeutung für die Wahl des Begriffs, um auszudrücken, dass die Taufe die Läuterung der Sünden durch Gott darstellt. Auch der Stil der beiden Übersetzungen unterscheidet sich deutlich. Die katholischen Übersetzer entschieden sich für einen wesentlich klassischeren Stil als ihre protestantischen Kollegen. Dies ist vor allem an dem klassischen *zhi* 之 anstelle vom modernen *de* 的 als Besitzpartikel zu erkennen ist. Bei der Übersetzung von „Taufe“ gibt es zwar kaum Unterschiede zwischen der protestantischen und der katholischen Version, jedoch innerhalb der Versionen an sich. Mt 3,7 „Als er nun viele Pharisäer und Sadduzäer sah zu seiner Taufe kommen,...“ (nach Luther) übersetzt die *Union Version* mit *yuehan kanjian xuduo falisairen he sadugairen ye lai shouxi* 约翰看见许多法利赛人和撒都该人也来受洗 („Johannes sieht viele Pharisäer und Sadduzäer kommen, um getauft zu werden“). Es wird also anstelle des Nomens für „Taufe“ die Verbkonstruktion „kommen, um getauft zu werden“ verwendet. In der Bibel des *Studium Biblicum* wird diese Stelle mit *ta jiandao xuduo falisairen he sadusairen shou ta de xi* 他见到许多法利赛人和撒杜塞人受他的洗 („Er sah viele Pharisäer und Sadduzäer um getauft zu werden“) übersetzt. Auch hier wird auf den Begriff „Taufe“ an sich verzichtet und eine Verbkonstruktion verwendet. Anders verhält es sich bei Mk 11,30 „Die Taufe Johannes – war sie vom Himmel oder vom Menschen“ (nach Luther). Beide Versionen verwenden hier den Begriff *xili* 洗礼, was übersetzt „Ritual der Waschung“ oder „Waschungsritual“ bedeutet (Foley, 2009).

Die Ordnung, nach der ein christliches Fest abgehalten wird, wurde laut Mateer in der Mandarinbibel mit *yiwèn* 仪文 „Hofetikette“ oder „Form eines Ritus“ übersetzt. Der eigentliche Begriff „Ordnung“ bezeichnet die Regeln und Gesetze, nach denen etwas (hier: Fest) durchgeführt wird. *Yiwèn* hingegen beinhaltet mehr die Form der Zeremonie und die Etikette, als die Durchführung an sich. Dies mag der Grund sein, weshalb sich die Übersetzer der *Union Version* von diesem Begriff abgewandt und in 2. Mose 12,14 für „als ewige Ordnung“ (nach Luther) *yongyuan de dingli* 永远的定例 („ewig festgelegte Regeln“) gewählt haben. *Dingli* ist ein wesentlich neutralerer Begriff als *yiwèn* und bedeutet „festgelegte Regel“. Die Übersetzung kommt also der ursprünglichen Bedeutung relativ nahe. In der katholischen Bibel wird an dieser Stelle *fagui* 法规 benutzt, was „rechtliche Bestimmungen“ bedeutet. In



der protestantischen Übersetzung Lü Zhenzhongs von 1946 steht hier *tiaoli* 条例, was die Bedeutung von „Bestimmung“ oder „Vorschrift“ hat. Als in Lk 1,6 von „allen Geboten und Satzungen des Herrn“ (nach Luther) die Rede ist, wählten die Übersetzer der beiden Versionen jedoch andere Begriffe. In der *Union Version* wird hier mit *zunxing zhu de yiqie jieming liyi* 遵行主的一切诫命礼仪 („Gebote und Protokolle des Herrn“) übersetzt. *Jieming* bedeutet „Befehl“, wird jedoch auch für „Gebot“ (z. B. bei den 10 Geboten) verwendet und *liyi* hat die Bedeutung „Etikette“ oder „Protokoll“. In diesem Fall folgen die Übersetzer der *Union Version* mit *liyi* der Mandarinübersetzung und wählten laut Mateer die einzig richtige Übersetzung, da sie die Erhabenheit und Würde des Originals bewahrt. In der katholischen Bibel steht an dieser Stelle *jieming he ligui* 诫命和礼规 („Gebote und Zeremonienregeln“). *Ligui* ist eine Zusammensetzung aus *li* 礼 „Ritus“ oder „Zeremonie“ und *gui* 规 „Regel“ und kann mit „Zeremonieregeln“ übersetzt werden, wodurch wohl eine möglichst genaue Wiedergabe des Originals versucht wurde, ohne einen vorgeprägten Begriff zu verwenden. Auch Lü Zhenzhong wählte an dieser Stelle nicht *liyi*, sondern entschied sich für *lüli* 律例, einer Kombination aus *lü* „Gesetz“ und *li* „Regel“. Dieser Begriff mutet sehr juristisch an und verzichtet völlig auf *li* 礼 „Ritual“. Dadurch geht die Wichtigkeit und die tiefere religiöse Bedeutung des Originals ein Stück weit verloren (Mateer, 1900; Foley, 2009).

Die Übersetzung von „Jungfrau“ (hebräisch *almah* עלמה) in Jesaja 7,14 und Matthäus 1,23 hat große Uneinigkeit und viele Diskussionen unter den Missionaren ausgelöst. Die am häufigsten verwendeten Übersetzungen sind *tongnü* 童女 und *chunü* 处女. *Tongnü* wird zum Beispiel in der *Union Version* verwendet und bedeutet „Kind“ und „Frau“. Der Grund für die Wahl dieses Begriffes liegt darin, dass *tong* den Schwerpunkt auf die Jugend der Frau legt und nicht auf ihre sexuelle Unerfahrenheit. *Chunü* ist hingegen die am häufigsten gebrauchte Übersetzung für „Jungfrau“. Wie im Deutschen kann der Begriff auch metaphorisch gebraucht werden, z. B. bei *chunühang* 处女航 „Jungfernfahrt“. Die katholische Bibel des *Studium Biblicum* benutzt an beiden Textstellen *zhennü* 贞女 („keusche Frau“). An beiden Bibelstellen das gleiche chinesische Wort zu wählen hat den Vorteil, dass dem Leser das Verstehen erleichtert wird. Dies würde auch durch die Benutzung des gebräuchlichsten Wortes (hier *chunü*) gefördert werden. Dennoch stellt *tongnü* die bedeutungsvollere und bessere Wahl dar (Foley, 2009).

Der Begriff „Gnade“ in Gen 6,8 „Aber Noah fand Gnade vor dem Herrn“ (nach Luther) wird laut Mateer in der Mandarinversion mit *sichong* 思宠 übersetzt. *Chong* bedeutet Liebe,

welche mit der Gewährung besonderer Gefallen zusammen hängt. Mateer bezeichnet diesen Begriff als zu stark übersetzt und betrachtet *sihui* 思惠 oder *sidian* 思典 als ausreichend. In der *Union Version* und in der Übersetzung von Lü Zhenzhong wählte man *mengsi* 蒙思, ein Begriff, der nicht genuin Chinesisch ist, sondern durch das Christentum geprägt wurde. Das *Studium Biblicum* übersetzt hier mit *mengshou siai* 蒙受思爱 und wählte damit einen ähnlichen Begriff wie jener von Mateer genannte in der Mandarinbibel (Mateer, 1900).

#### 4.1 Nestorianische Termini

Die ersten Übersetzungen biblischer Texte ins Chinesische stammen aus der Zeit der Nestorianer, die bereits im 7. Jahrhundert nach China kamen und bis zum Ende des 9. Jahrhunderts dort lebten. Die hierbei entstandenen Übersetzungen und Steininschriften waren noch sehr schlecht, missverständlich und vor allem durch Fehlschreibungen geprägt, welche ihren Ursprung in der Ignoranz der nestorianischen Geistlichen gegenüber der chinesischen Sprache hatten. In den gefundenen Inschriften zeigt sich eine starke Verknüpfung der christlichen Schöpfungsgeschichte mit der buddhistischen und daoistischen Kosmologie, sowohl auf terminologischer als auch auf inhaltlicher Basis. Dies macht deutlich, dass die Nestorianer bestrebt waren, sich und ihre Lehre an die bestehenden chinesischen Traditionen anzupassen.

In den Grotten von Dunhuang 焯煌 in Nordwestchina wurde eine Hymne über die Heilige Dreifaltigkeit entdeckt, welches eine große Anzahl von nestorianischen Büchern oder Abhandlungen enthält. Diese müssen augenscheinlich entweder in Chinesisch geschrieben oder in die chinesische Sprache übersetzt worden sein (Siehe Kapitel 3). Auch ist die Abhängigkeit der nestorianischen Übersetzer von ihren buddhistischen Assistenten offenkundig und zeigt sich nicht zuletzt darin, dass viele Begriffe buddhistisch transkribiert wurden. So werden auch der christliche Gott und die Heiligen mit Buddha (*fo* 佛) und die heiligen Schriften mit Sutren (*jing* 经) übersetzt. Die nestorianischen Mönche wandten die neue Technik des Transkribierens an, die schon ihre buddhistischen Vorgänger benutzt hatten. Dadurch sollten den Chinesen neue religiöse Konzepte in ihrer Muttersprache vorgestellt werden. Letztendlich nahm die Lehre der nestorianischen Kirche in China immer mehr buddhistische Züge an und war zuletzt mehr oder weniger mit dem chinesischen Buddhismus verschmolzen. Allerdings bedienten sich die Übersetzer besonders während der Tang-Dynastie bewusst daoistischer Zitate. Ihr Ziel war offenbar, die Überlegenheit des

nestorianischen Glaubens darzustellen (Die Abschnitte folgen Latourette, 1929; Zetzsche, 1997; Gentz, 2004; Foley, 2008).

## 4.2 Katholische Termini

Die katholischen Missionen bildeten die zweite Phase der chinesischen Bibelübersetzung in China. Sie begannen Ende des 16. Jahrhunderts und dauerten bis zum Verbot der offenen Mission Anfang des 18. Jahrhunderts an. Die katholischen Missionare versuchten bei ihrer Übersetzungstätigkeit in China, die von Francisco Xavier in Japan gewonnenen Erfahrungen umzusetzen. Dieser hatte im 16. Jahrhundert anfänglich in großem Umfang buddhistische Terminologien in christliche Texte einfügen lassen. Infolgedessen sah sich der katholische Glaube in Japan zunehmend der Gefahr des Synkretismus ausgesetzt. Um diesem entgegen zu wirken, gingen die Missionare dazu über, die zentralen theologischen Begriffe nur noch aus dem Portugiesischen oder Lateinischen zu transkribieren oder sie sogar in lateinischer Schrift zu schreiben. Ein konkretes Beispiel stellt hier die chinesische Transkription von *deus* mit *dousi* 陡斯 dar (Zetzsche, 1997). Hier sind deutliche Parallelen zum Buddhismus in China zu erkennen. Auch dort bedienten sich die Gelehrten anfangs dem Vokabular einer anderen Religion: dem Daoismus. Dies führte jedoch dazu, dass der Buddhismus lediglich als eine Sekte des Daoismus betrachtet wurde, was sich erst mit der Schaffung eines eigenen Vokabulars änderte. Hierzu wurden in erster Linie die indischen Sanskrit-Termini ins Chinesische phonetisch transkribiert (Gentz, 2004).

Die Missionare um den Jesuiten Matteo Ricci strebten jedoch gleichzeitig an, einen Zugang zur gelehrten chinesischen Oberschicht zu finden, was mit sinnentleerten Transkriptionen nur schwer oder gar nicht möglich erschien. Ricci verfasste insgesamt 1605 Texte und Geschichten zu biblischen Bildern, in denen er weitgehend versuchte, Transkriptionen zu vermeiden. Ausnahmen bilden „Petrus“ (*boduoluo* 伯多落) und „Sodom“ (*suoduoma* 锁多麻) ebenso wie „Lot“ (*luoshi* 落氏). Dieser wird mit der Übersetzung „Herr Luo“ sogar sinisiert. Selbst bei der Übersetzung von „Jesus“ wird auf eine Transkription verzichtet. Ricci präferierte zwar den Begriff *tianzhu* 天主 (Herr im Himmel / Gott), der auch in der Geschichte von Sodom und Gomorra im Alten Testament für Gott verwendet wird, benutzte aber auch *tian* 天 („Himmel“) und *shangdi* 上帝 („oberster Herrscher“).

Immer wieder zeigen sich in Riccis Übersetzungen seine Bemühungen, Berührungspunkte mit den konfuzianischen Klassikern zu schaffen. Die Ursache liegt in

seiner Überzeugung, er habe in den alten konfuzianischen Klassikern Hinweise auf den christlichen Gott gefunden. So hielt er den alten chinesischen Begriff für die höchste Himmelsinstanz, *tianzhu*, ebenso wie die Begriffe für Himmel *tian* oder den höchsten Ahnengott, *shangdi*, für das chinesische Äquivalent des christlichen Gottesbegriffes. Er sah hier sogar eine mögliche Brücke zur Inkulturation des Christentums in China (Die Abschnitte folgen Zetzsche, 1997; Eber, 1999b).

Hinter dieser Art der Exegese steht eine europäische Gedankenströmung: der Figurismus<sup>23</sup>. Dessen Anhänger wollten nachweisen, dass die Ankunft Jesus im Alten Testament in versteckten Andeutungen vorbereitet sei und versuchte so, die Juden für das Christentum zu gewinnen. In China fanden die Figuristen unter anderem Hinweise auf einen alten Monotheismus in China und auf den Schöpfergott, den Erlöser, die Dreifaltigkeit, die Unsterblichkeit der Seelen und das höchste Gericht im Daoismus und im Neokonfuzianismus. Diese Interpretationen basierten zum einen auf überlieferten Texten und zum anderen auf Schriftzeichenanalysen. Bei Letzteren sollte aufgezeigt werden, dass einige Schriftzeichen Erinnerungen an die christliche Geschichte enthielten (Gentz, 2004).

Nach dem Aufkommen des Ritenstreits<sup>24</sup> in der katholischen Mission, welcher zum Verbot der katholischen Mission durch den Kaiser führte, passten die Übersetzer die Terminologie der neuen Situation an. Begriffe, die bereits als christlich neu geprägt angesehen wurden, wurden weiterhin verwendet. Beispiele sind *mogui* 魔鬼 („Teufel“), *shengjing* 圣经 („Bibel“; eigentlich „heiliges Sutra“ oder „Klassiker“) und *tianshen* 天神 („Engel“; eigentlich Bezeichnung für buddhistische Devas). Abgesehen von diesen Begriffen war die Terminologie vor allem von neu kreierte Begriffe, die keine nicht-christlichen Konnotationen besaßen, geprägt. Eine weitere Methode stellte die Neukonnotation von bestehenden Begriffen mit dem Präfix *sheng* 圣 („heilig“) dar. Es gibt zahlreiche Beispiele, wie *shengming* 圣名 („der heilige Name“), *shengmu* 圣母 („die heilige Mutter“) oder auch *xianzhi shengren* 先知圣人 („die Propheten“). Nicht nur die vielen Transkriptionen, sondern auch diese Präfigierung sorgten unter den protestantischen Missionaren für Spott. Der katholischen Mission gelang es jedoch, ihre Terminologie weiterzuentwickeln und die beiden genannten Merkmale abzulegen. Trotzdem bewahrte sie eine Distanz zu religiös vorgeprägten Termini (Zetzsche, 1997).

---

<sup>23</sup>Der Figurismus ist eine theologische Ansicht, nach welcher die Begebenheiten des Alten Testaments jene des Neuen Testaments vorbildlich darstellen.

<sup>24</sup>Siehe Kapitel Kapitel 4.5

Die 1961 veröffentlichte katholische Bibel des *Studium Biblicum* in chinesischer Sprache bildet noch heute den Grundstock für die moderne katholische Terminologie in China. In dieser Übersetzung der Franziskaner lehnte man die Transkriptionen an die Aussprache im Originaltext an. In der Geschichte der Bibelübersetzung und der christlichen Terminologieschöpfung stellte dies ein Novum dar. In der revidierten Bibelausgabe von 1968 wurde dieses Prinzip jedoch bei einigen Begriffen aufgegeben, um sich der allgemeingültigen Transkription anzuschließen. Dies geschah zum Beispiel bei den Transkriptionen von Jordan und Israel. Jordan wurde nicht mehr mit *ruo'erdang* 若尔当 übersetzt, sondern mit dem allgemein gebräuchlichen *yuedan* 约旦 und Israel mit *yisellie* 以色列 anstelle von *yisa'er* 伊撒尔 (Zetzsche, 1994; Zetzsche, 1997).

### 4.3 Protestantische Termini

Die dritte Phase der Bibelübersetzung in China stellt die Arbeit der protestantischen Missionare dar, die seit Beginn des 19. Jahrhunderts in China aktiv waren. Im Gegensatz zu den katholischen Missionaren suchten sie nicht nach Kontaktpunkten mit den chinesischen Vorstellungen, sondern waren der Ansicht, ihre Kultur und Religion sei der chinesischen überlegen. Trotz der unterschiedlichen Ansichten und Vorgehensweisen, stellten frühe, nicht veröffentlichte katholische Texte die Grundlage für die ersten protestantischen Bibelübersetzungen<sup>25</sup> dar. Besonders Morrison benutzte Bassets unvollständige Übersetzung des Neuen Testaments aus der Zeit um 1700.

Während Basset in seiner Übersetzung nur in wenigen Ausnahmen auf Transkriptionen zurückgreift, neigt Morrison zum Transkribieren bestimmter Termini. So ersetzte er das für ihn zu ungenaue *shi* 师 „Lehrer“ durch die Transkription von Rabbi: *labi* 啦吡. Zudem wählte er für „Teufel“ nicht Bassets *mogui* 魔鬼, sondern die Transkription vom griechischen Wort *diabolos*: *diyaboluo* 氏亚伯罗. Auch übernimmt er nur selten Bassets Transkriptionen von Eigennamen, da diese auf der lateinischen Aussprache basieren. Morrison bevorzugt das Transkribieren nach der griechischen und englischen Aussprache. Letztere wird in den nachfolgenden protestantischen Übersetzungen zunehmend verwendet und ist in den modernen Versionen deutlich erkennbar.

---

<sup>25</sup>Die ersten protestantischen Bibelübersetzungen sind von Robert Morrison (Neues Testament [NT]:1813/Altes Testament [AT]:1823) sowie Joshua Marshman und Joannes Lassar (NT:1816/AT:1822)

Die Tatsache, dass Basset seine Übersetzung vor der päpstlichen Entscheidung im Ritenstreit und der damit einhergehenden obligatorischen Benutzung von *tianzhu* 天主 anfertigte, hatte großen Einfluss auf die Entwicklung der protestantischen Terminologie. Basset hatte bei seiner Übersetzung noch die Freiheit, das später verbotene und für katholische Texte ungewöhnliche *shen* 神 zu benutzen. Morrison übernahm dieses in seiner Übersetzung und legte damit den Grundstein für die Diskussionen innerhalb der protestantischen Mission<sup>26</sup>. In diesen Auseinandersetzungen wurden die unterschiedlichsten Positionen vertreten, von der Ablehnung der religiösen chinesischen Terminologie, bis hin zur Meinung, dass diese für christliche Zwecke gebraucht werden könne oder sogar müsse. Dass viele der alltäglich benutzten Termini aus dem Wortschatz chinesischer Religionen stammte, war vielen Missionaren, besonders konservativen, nicht bewusst. Dies führte zu dem Vorwurf, dass sie einerseits die chinesischen Religionen als häretisch<sup>27</sup> und korrupt ablehnten, andererseits jedoch Gebrauch von ihrer Terminologie machten (Abschnitte folgen Zetzsche, 1997).

Besonders bei ihrer Übersetzungstätigkeit standen die Missionare vor dem Problem, dass für bestimmte Sachverhalte lediglich religiös oder kulturell vorgeprägte Termini verfügbar waren. Daraus ergab sich die Hoffnung, diese Begriffe mit der Entwicklung der chinesischen Theologie und Kirche mit neuen Inhalten füllen zu können. Jedoch entwickelten sich die protestantischen Termini entlang zweier Linien und parallel zu der Auseinandersetzung um die Übersetzung von „Gott“. Die Vertreter der ersten Linie zeichneten sich durch ihr Interesse am Buddhismus aus und sahen in ihm viele Chancen zur Annäherung der Kulturen und Religionen. Sie vertraten auch die Ansicht, dass religiös vorgeprägte chinesische Termini ganz bewusst in den Übersetzungen verwendet werden sollten. Zu dieser Gruppe zählten unter anderem Medhurst und Legge, die sich für die Etablierung von *shangdi* 上帝 einsetzten. Die zweite Linie warnte vor der Verwendung ebendieser vorbelasteter Vokabeln und hoffte, dass das christliche chinesische Vokabular zu einem späteren Zeitpunkt von ihnen befreit sein würde (Zetzsche, 1997).

Seit den 1970er Jahren verstärkten sich die Stimmen, die eine Reform der protestantischen Terminologie fordern. Anlass sind zum einen die Transkriptionen, die die Terminologie immer mehr zu einer unverständlichen Fachsprache werden lassen, und zum anderen die mittlerweile veraltete Sprache. Auch die Vielzahl an chinesischen

---

<sup>26</sup>Später bekannt unter dem Namen *Term Question*. Siehe Kapitel 4.6

<sup>27</sup>Häresie: Eine Lehre im Widerspruch zur Lehre einer christlichen Großkirche oder einer vorherrschenden Auffassung.

Bibelwörterbüchern macht deutlich, dass auch chinesische Christen Probleme mit dem Verständnis der Bibel haben und auf Wörterbücher und Lexika zurückgreifen müssen. Die protestantische Kirche in China wehrte sich lange gegen eine Revision der gängigen protestantischen Bibelversion, der *Union Version*, welche jedoch die einzige Möglichkeit für eine Modernisierung der Terminologie darstellte. Dennoch wurde in Hong Kong ein Projekt zur Revision der *Chinese Union Version*, der Standardversion für chinesische Protestanten, beschlossen. Die revidierte Version des Neuen Testaments wurde Ende 2005 abgeschlossen und an der Revision des Alten Testaments wurde seitdem gearbeitet (Vgl. *Revision of Chinese Union Version Bible*). Die Revision der gesamten *Union Version* wurde am 27. September 2010 geweiht und die Veröffentlichung nach 27 Jahren Arbeit für Ende 2010 angekündigt (Wong, 2010).

#### **4.4 Shen, Shangdi , Tian(zhu) oder Ling**

Kein anderes Problem bei der Übersetzung der Bibel in die chinesische Sprache hat die Missionare und Übersetzer so sehr und vor allem so lange beschäftigt wie die Frage nach der korrekten Übersetzung von „Gott“, „Geist“ und „Seele“. Die Missionare waren überzeugt, dass der christliche Glaube eines Chinesen von der Wahl des Terminus abhängt und fürchteten somit, dass der Unterschied zwischen dem christlichen Glauben und den chinesischen Religionen nicht ausreichend deutlich wäre, sollten sie die falschen Termini wählen. Es gab nicht nur unterschiedliche Auffassungen zwischen Protestanten und Katholiken, sondern auch innerhalb der Glaubensgemeinschaften herrschte große Uneinigkeit. Dies führte zum Ritenstreit der katholischen Kirche sowie zur sogenannten *Term Question* auf protestantischer Seite (siehe Kapitel 4.5 bzw. 4.6). Folgendes Zitat von Chalmers bringt die Problematik recht gut zum Ausdruck: „No two words either in the same language or in different languages are perfectly the same“ (Chalmers, 1876, p. 13). Besonders bei der Übersetzung von zentralen Begriffen einer Religion ist dieses Problem essenziell.

Bereits Matteo Ricci stellte sich die Frage nach der besten Übersetzung von „Gott“. In den konfuzianischen Klassikern glaubte er Hinweise auf den christlichen Gott gefunden zu haben und betrachtete somit die in diesen Werken vorkommenden Termini *tian* 天 und *shangdi* 上帝 als chinesische Äquivalente für „Gott“. Beide Begriffe weisen auf einen Glauben in eine transzendente Kraft in der chinesischen Religion seit der Shang- (1766-1122 v.Chr.) und der Zhou-Dynastie (1027? -221 v.Chr.) hin. Die Frage, welcher der beiden Begriffe die passendere Übersetzung für Gott sei, kam erst nach dem Tod Riccis auf. Für ihn

machte es keinen Unterschied, ob *tianzhu* oder *shangdi* als Übersetzung für Gott gebraucht wurde, da sie sich seiner Ansicht nach nur im Namen, nicht in der Bedeutung unterschieden (Abschnitte folgen: Zetzsche, 1997; Eber, 1999b).

Walter Medhurst fand zwar keine Anhaltspunkte für einen christlichen Gott in der chinesischen Literatur, versuchte jedoch herauszufinden, ob die Chinesen ein Wort kannten, welches die Idee von Gott übermitteln konnte. Dies stieß vor allem bei seinem Zeitgenossen William Boone auf Ablehnung. Boone hielt Medhursts Ansatz für falsch, da man seiner Meinung nach vielmehr nach einem Wesen suchen sollte, welches als ein dem christlichen Gott gleiches Wesen angesehen werden konnte (Eber, 1999a). Den Werken und Abhandlungen von Ricci, Medhurst und Boone folgten über Jahre hinweg viele weitere, in welchen die Autoren versuchten die Problematik zu lösen sowie die Vor- und Nachteile der einzelnen Termini zu erläutern. Wie schon die Identifikation von „Gott“ mit zwei chinesischen Wörtern durch Matteo Ricci zeigt, war die Idee eines Gottes nicht neu für die Chinesen. In ihrer Sprache fanden sich gleich mehrere Wörter, welche für Götter und Gottheiten gebraucht wurden. Genau dies stellte jedoch ein Problem für die christlichen Übersetzer dar, da sie herausfinden mussten, welches dieser chinesischen Worte am besten die biblische und christliche Bedeutung von „Gott“ wiedergibt. In Betracht gezogen wurden *shen* 神, *shangdi* 上帝, *tian* 天 und *tianzhu* 天主. Da die Chinesen seit jeher viele verschiedene Gottheiten und Geister verehrten, musste ein Begriff gefunden werden, welcher diese Gottheiten vom christlichen Gott unterschied (Sheppard, 1955; Eber, 1999a).

#### 4.4.1 Shen 神

Der augenscheinlich erste Begriff, den die Missionare in China für die Übersetzung von „Gott“ wählten, war *shen* 神. Schon in den frühesten vorhandenen Bibelübersetzungen findet sich dieser Terminus, der später auch von Morrison in dessen Übersetzung der Bibel übernommen wurde. *Shen* wird zumeist mit „(heiliger) Geist“, im Sinne eines körperlosen Wesens, übersetzt. Zudem ist *shen* (in der Regel) ein guter und wohlthätiger Geist und besitzt somit eine exakte moralische Bedeutung. Oftmals findet man *shen* in Verbindung mit *gui* 鬼, dem „bösen Geist“, als *shengui* 神鬼 („gute und böse Geister“) (Wyder, 1936; Eber, 1999a).

Es lässt sich laut G. W. Sheppard erkennen, dass *shen* zwar in weiten Teilen mit der christlichen Bedeutung von „Gott“ übereinstimmt, zeigt aber auch, dass er ihm nicht ganz gerecht wird. Besonders das Fehlen der Einzigartigkeit von *shen* (da es unzählige gute Geister



in der chinesischen Vorstellung gibt), welche den christlichen Gott auszeichnet, verhinderte die generelle Akzeptanz als Äquivalent (Sheppard, 1955). Heinrich Wyder bezeichnete es auch als problematisch, dass *shen* ebenso wie das deutsche Wort „Geist“ neben der biblischen Offenbarung, ebenso ein pantheistisches, kosmologisch-philosophisches Element ist. *Shen* bezeichnet ein Prinzip des Lebens im Kosmos und ist ein Grundbegriff der daoistischen Universalphilosophie und Kosmologie. Für ihn lag die Wahl von *shen* als Übersetzung für „Gott“ darin begründet, dass alle *shen* im Himmel wohnen und der Begriff gleichzeitig das Höchste und Beste im Menschen bezeichnet. Sie sind es, die Helden zu Helden und Heilige zu Heiligen macht sowie die sittliche Weltordnung verwalten. So stelle *shen* jedoch auch eine Gattungsbezeichnung dar und gebe dadurch nicht den Sinn des Einen, Allgegenwärtigen wieder, der uns von allen Seiten umgibt, so Wyder (1936).

William Boone argumentierte, dass nicht *shangdi*, sondern *shen* die richtige Übersetzung für „Gott“ wäre, da Chinesen Polytheisten seien und den einen, wahren Gott daher nicht kennen können. Aus diesem Grund müsse ein Gattungsname verwendet werden, so Boone weiter. Auch nannte er die Ehrerbietung, welche die Chinesen den *shen* schon immer zu Teil werden ließen, als wichtigen Faktor (Wyder, 1936; Eber, 1999a).

#### 4.4.2 Shangdi 上帝

In den meisten chinesischen Kirchen, die nicht der katholischen Konfession angehörig sind, wird der Term *shangdi* 上帝 für „Gott“ verwendet, was die große Akzeptanz unter den Gläubigen zeigt. *Shang* 上 bedeutet „über“ oder „oben“ und *di* 帝 ist die Bezeichnung für „Herrscher“ oder „Souverän“. Folglich bedeutet die Kombination aus beiden Worten „der höchste Herrscher“. Dieser Begriff wurde bereits in den chinesischen Klassikern verwendet, wo er eine eindeutig religiöse Assoziation hat, so Sheppard (1955). Durch die Verwendung in der klassischen chinesischen Literatur ist der Terminus an sich ebenso wie seine Bedeutung im chinesischen Denken verankert. Neben Matteo Ricci betrachteten viele Gelehrte die Existenz des Begriffs als Beweis für einen primitiven Monotheismus in China und glaubten in ihm den indigenen Begriff für „Gott“ gefunden zu haben (Sheppard, 1955). Matteo Ricci war auch der Erste, der *shangdi* als Übersetzung für „Gott“ benutzte. Er identifizierte den christlichen Gott mit einem Begriff, der in der religiösen Tradition Chinas immer eine wichtige Rolle gespielt hat und schon auf den Orakelknochen der Shang-Dynastie zu finden ist (Kim, 2004).

Wyder betont, dass, ebenso wie *shen*, auch *shangdi* stark kulturell und religionsgeschichtlich vorbelastet ist. Viele Missionare präferierten *shangdi*, da er zwar spezifisch konfuzianisch, jedoch ein scheinbar monotheistischer Begriff war. Er stellt im Gegensatz zu *shen* keine Gattungsbezeichnung für Götter dar, sondern bezeichnet einen einzigen Gott, welcher im Himmel über Allem thront. Oftmals wurde als Argument gegen *shangdi* genannt, dass er nicht der Ursprung oder der Schöpfer der Welt bzw. der Existenz sei. James Legge versuchte diesen Kritikpunkt mithilfe religiöser Beobachtungen in den *Ming Statuten* zu widerlegen. Für ihn war die Tatsache, dass *shangdi* als Quelle und Schöpfer allen Daseins betrachtet und verehrt wurde Beweis genug, dass die Chinesen Gott als selbstexistent betrachten würden (Wyder, 1936; Eber, 1999a).

#### 4.4.3 Tian(zhu) 天(主)

Seit dem Beginn der katholischen Missionen in China im 17. Jahrhundert suchten die Missionare nach der passendsten Übersetzung für „Gott“. Neben den bereits erwähnten *shen* und *shangdi* fanden sie den chinesischen Term *zhu* 主, was so viel wie „Gott“ oder „Meister“ bedeutet. Da dieses Wort alleine nicht ausreichte, um die gesamte Bedeutung von „Gott“ zu transportieren, entschlossen sich die katholischen Missionare, es mit *tian* 天 zu kombinieren. *Tian* wird häufig mit „Himmel“ übersetzt, was nicht falsch ist; *tian* hat jedoch eine wesentlich vielschichtigere Bedeutung. *Tian* ist auch die Natur, die alles erschuf, was nicht von Menschenhand gemacht wurde. Es ist nicht nur Richter über Schicksal und Verhängnis, sondern auch Ort des Jüngsten Gerichts. Dies sind nur einige der vielen Bedeutungen von *tian*. Es ist ein offensichtlich religiöses Wort, welches von den Missionaren jedoch nie direkt mit dem christlichen „Gott“ identifiziert wurde. Ein Grund mag die breite Spanne von Bedeutungen sein, die dieses Wort umfasst. Ihm fehlt somit die nötige Individualität. Weder die persönliche noch die ethische Eindeutigkeit, die Gott in der Bibel auszeichnet, ist gegeben.

So wurde durch die Kombination der Begriffe *tian* und *zhu* ein neuer chinesischer Terminus geschaffen, der unverkennbar sowohl die Universalität als auch die Persönlichkeit Gottes im christlichen Glauben wiedergibt. Besonders der Dominikanerorden bevorzugte diesen Neologismus, während die Angehörigen des Jesuitenordens den indigenen Term *shangdi* präferierten. Für Schereschewsky war ein wichtiges Argument für den Gebrauch von *tianzhu*, dass die Chinesen mehr oder weniger um seine Bedeutung wissen und es sich nie auf Idole bezog. Er sprach sich stark gegen eine Transkription von *Elohim* (der allgemeine

Begriff für „Gott“ in der hebräischen Bibel) aus, da dies nur zu einer sinnentleerten Aneinanderreihung von chinesischen Zeichen führen würde, welche vom chinesischen Leser nicht mit der „Großartigkeit Gottes“ assoziiert werden würde (Sheppard, 1955; Eber, 1999a).

Laut Wyder stellt der Begriff *tianzhu* jedoch keine Erfindung der katholischen Kirche in China dar, sondern ist vielmehr ein abgewandelter oder verkürzter Ausdruck aus dem Wortschatz des Buddhismus. Dort ist seine Bedeutung mit „König der Himmelsgeister, Herr des brahmanischen Himmels und König der Devas, welche in den Himmelsräumen wohnen“ angegeben. Somit sei er nicht der Schöpfer oder Richter und der Brahmanenhimmel stellt auch nicht den höchsten Himmel, sondern einen „Durchgangshimmel“ auf dem Weg zum Boddhisattva dar (Wyder, 1936). Mit diesem Beleg versuchte Wyder die Argumentation der Katholiken für die Verwendung von *tianzhu* als falsch zu beweisen.

#### 4.4.4 Ling 灵

Ein weiterer zentraler Begriff der christlichen Lehre ist der „Heilige Geist“. Bei der Übersetzung der Bibel ergaben sich für diejenigen Probleme, die „Gott“ mit *shen* übersetzten. Da sie den chinesischen Begriff für Geist (*shen*) bereits gebrauchten, mussten sie für den christlichen, Heiligen Geist eine neue Übersetzung finden. Einfacher war es für die Verfechter von *shangdi* und *tianzhu*, da sie weiterhin die Möglichkeit besaßen, *shen* für Geist zu benutzen. Basset definierte *shen* genauer, indem er ihm ein *sheng* voranstellte. Damit scheint „Heiliger Geist“ zwar gut übersetzt, wirft aber gleichzeitig neue Probleme auf. Da *shengshen* 圣神 auch mit „Heiliger Gott“ übersetzt werden kann, erscheint er heiliger als Gott selbst. Hierdurch wird das Erklären der „Dreieinigkeit“ schwer bis unmöglich.

In den Bibeln, welche *shen* als Gottesbezeichnung gebrauchen, benutzte man *ling* 灵 („Seele/Geist“) bzw. *shengling* 圣灵 („heilige Seele/Geist“), einen Begriff, der auch in der Bezeichnung für die menschliche Seele (vor allem im Buddhismus und Daoismus) vorkommt. Außerdem wird es in Kombinationen als Herzensenergie *xinling* 心灵 und als den „Inbegriff der seelischen Energie“ (*linghun* 灵魂) verwendet. Ein Beispiel für letzteren Begriff findet sich in Psalm 23, in dem „Er erquicket meine Seele“ mit *Ta shi wode linghun suxing* 他使我的灵魂苏醒 übersetzt wird („Er erweckt meine Seele zum Leben“). In der Übersetzung der Bibel werden diese beiden Begriffe als Äquivalent für Seele bzw. Psyche gebraucht. Im Buddhismus und Daoismus wird diese Seele (*ling*) als das Göttliche und Unsterbliche angesehen, welches in der Lage ist, sich aus eigener Kraft wieder mit dem göttlichen Urquell

zu vereinigen. Der Begriff weist also durchaus starke Parallelen zu der Seele im christlichen Sinne auf. Eine weitere Möglichkeit für die Übersetzung von „Seele“ zeigt die *Union Version* in 1. Petrus 1,22: „Haltet rein eure Seelen“ (nach Luther) wird mit *jiejing le ziji de xin* 洗净了自己的心 („reinigt euer Herz/eure Seele“) übersetzt. Man wählte also anstelle von *ling*, *linghun*, *shenling* das einsilbige *xin*, was zwar wörtlich übersetzt „Herz“ bedeutet, in der chinesischen Vorstellung jedoch den Sitz des Verstandes oder gar den Verstand selbst darstellt. Die Übersetzer benutzten damit einen weniger vorbelasteten aber zugleich auch rationaleren Begriff.

Die nestorianischen Missionare übersetzten „Heiliger Geist“ mit *liangfeng* 凉风 oder *jingfeng* 净风, was „kühler Wind“ bzw. „reiner Wind“ bedeutet. Auch die Manichäer benutzten „Wind“ *feng* für ihre Übersetzung von „Heiliger Geist“: *qingjing weimiao feng* 清静微妙风 („reiner und feiner Wind“) oder *jingfa feng* 净法风 („reinigender Wind“). Sowohl die Nestorianer als auch die Manichäer benutzten eine chinesische Transkription aus dem Mittelpersischen. Sie übersetzten [wād žīwandag ud wižīdag] mit *huo shiyunneng yu yu'erle* 活时云能郁于而勒, was „lebender und auserwählter Geist“ bedeutet (Wyder, 1936; Zetzsche, 1995b; Foley, 2009).

#### 4.5 Der Ritenstreit der katholischen Kirche

Der Ritenstreit der katholischen Kirche in China hat seinen Ursprung in der Frage, wie die christliche Lehre in die chinesische Sprache übersetzt werden soll und wie mit den Riten und Zeremonien zugunsten von Konfuzius oder der Ahnen umzugehen sei. Der Streit umfasste also die gesamte Spanne des interkulturellen Verständnisses und der Akkommodation der christlichen Mönche<sup>28</sup>. Es ging dabei nur teilweise um die adäquate Bezeichnung für Gott und (Heiliger) Geist. Ein Ende wurde dem Ritenstreit durch die päpstliche Bulle *Ex quo singulari* von Papst Benedikt XIV von 1742 gesetzt. Sie war die offizielle Antwort der römisch-katholischen Kirche zu diesem Problem. Die Bulle verurteilte sämtliche Riten zur Huldigung Konfuzius' und der Ahnen und verbot allen einheimischen (chinesischen) Christen die Ausübung oder Teilnahme an diesen Zeremonien. Auch wurden durch sie weitere Diskussionen verboten (Minamiki, 1985).

---

<sup>28</sup>Mit der Akkomodationsmethode versuchten sich die jesuitischen Missionare an die chinesischen Sitten und Gebräuche anzupassen. Zuerst wurde diese von Matteo Ricci praktiziert.

Mit der Ankunft der Dominikaner und Franziskaner in China nahm die von den Jesuiten begonnene Diskussion neue Formen an. Wenn auch die Franziskaner in ihrem Denken weniger flexibel waren als die Jesuiten, so teilten sie doch die Überzeugung von der Wahrheit des christlichen Glaubens und beide gingen vom Universalitätsanspruch des Christentums aus. Die Streitigkeiten der unterschiedlichen Orden war ein Streit über die Zuordnung und Klassifizierung der chinesischen Riten nach einem einheitlichen Kriterium. Ihnen entging dabei, dass diese Riten sich nicht nur von den christlichen Vorstellungen unterschieden, sondern dass es sich um ein völlig anderes kosmologisches und anthropologisches Verständnis handelte.

Bei den Riten der chinesisch-konfuzianischen Gesellschaft lassen sich drei unterschiedliche Arten von Riten unterscheiden. Zum einen gibt es Riten in Form von gesellschaftlichen und staatspolitischen Einrichtungen, welche neben den einzelnen Verwaltungsinstitutionen den gesamten Regierungsapparat umfassen. Das *Ritenbuch der Zhou-Dynastie* (*zhouli* 周礼) ist hier das bekannteste Beispiel, da in ihm alle wichtigen Regierungsbehörden aus dieser Zeit beschrieben werden. Die zweite Kategorie von Riten bildet eine Reihe von religiösen und alltäglichen Zeremonien und Kulthandlungen. Die wichtigsten im *Buch der Riten und Sitten* (*lijì* 礼记) genannten Riten sind die Initiation, die Hochzeit, der Anstandsbesuch, das Trinkfest, das Bogenschießen, die Gesandtschaft, die Audienz, die Kleiderordnung, die Totenfeier, das Begräbnis und der Ahnenkult. Zu ihnen gehörten auch die meisten der in der Missionszeit umstrittenen Riten. Sie bezogen sich zumeist auf folgende Punkte: den Himmelskult, den Konfuziuskult und den Ahnenkult. Die letzte Gruppe von Riten waren ungeschriebene Verhaltensformen, die ebenso wie die anderen Riten eingehalten werden mussten.

Der Standpunkt der Jesuiten hat sich im Laufe des Ritenstreits kaum verändert; man folgte den Ansichten Matteo Riccis und diese waren im Grunde geistiger, ideeller und intellektueller Natur. So wurde der Gebrauch von *shangdi* immer wieder als Übersetzung von Gott empfohlen, da den Chinesen in gewisser Weise ein Gott bekannt sei und er mit diesem Begriff bezeichnet wurde. Des Weiteren wurde der Totenkult als ein Ausdruck des Respekts der Toten gegenüber betrachtet. Er sei zwar in einer anderen Form als die in Europa üblichen Begräbnisrituale, aber dennoch mit diesen vergleichbar. Auch der Ahnenkult wurde nicht als chinaspezifisch angesehen, sondern vielmehr als ein weltliches Phänomen.

Diese Standpunkte muten auf den ersten Blick sehr tolerant an, jedoch wurde den Konvertiten auch von den Jesuiten nicht alles erlaubt. So wurden sämtliche Handlungen, die

mit dem christlichen Glauben im Widerspruch standen, verboten. Hierzu zählten z. B. die Darbietung von Nahrungsmitteln vor dem Altar der Toten und Ahnen oder auch die Hoffnung auf Hilfe und Protektion durch diese. Doch die tolerante Position der Jesuiten warf Fragen und Probleme auf. Die Duldung des Konfuziuskultes setzte theologisch voraus, dass Konfuzius erlöst wurde, auch wenn er vor Christi Geburt gelebt hatte. Ansonsten wäre dieser Kult ein Götzendienst und dessen Duldung aus theologischer Sicht nicht haltbar. Betrachtet man die Riten von formaler und nicht von ideeller Seite, kann auch die Unterscheidung zwischen zivilen und religiösen Aspekten das Problem nicht lösen. Die Praxis der Jesuiten, auf die Sensibilität und Mentalität der Chinesen Rücksicht zu nehmen, stellte eine Gratwanderung zwischen Glauben und Anpassung dar und warf die Frage nach den Grenzen dieser Sensibilität auf. Auch wenn die Diskussionen intensiv geführt wurden, war eine direkte Auswirkung auf die Missionstätigkeit nicht zu spüren, solange die Diskussion missionsintern blieb. Da sich jede Partei der Realität mehr oder weniger anpassen musste, war in der Praxis kaum ein Unterschied zwischen den einzelnen Kontrahenten zu erkennen (Die Abschnitte folgen Li, 2000).

Bei der Frage welche Übersetzung für „Gott“ die beste sei, formten sich innerhalb der katholischen Chinamission zwei unterschiedliche Positionen. Die erste war sich sicher, dass die Chinesen „eine Ahnung“ von Gott (*shangdi*), Engeln (*tianshen*) und der Seele (*linghun*) hatten. Die andere Position besagte, dass den Chinesen lediglich materielle und keine spirituellen Wesen oder Inhalte bekannt seien. Aus diesem Grunde könnten sie weder Gott noch Engel oder die Seele kennen (Eber, 1999b).

#### **4.6 Die *Term Question* der protestantischen Kirche**

Der Ritenstreit der katholischen Kirche im 17. Jahrhundert wurde indirekt von den Protestanten im 19. und 20. Jahrhundert in Form der *Term Question* fortgeführt. Sie begann wahrscheinlich bei einem Treffen von protestantischen Missionaren 1843 in Hong Kong. Während die Diskussion in den frühen 1860er Jahren etwas abflaute, so wurde sie durch mehrere Artikel im *The Chinese Recorder* Ende der 1860er bis in die 1870er Jahre wieder angeheizt. Als in den 1890er Jahren mit der Arbeit an der *Union Version* begonnen wurde, trat die Kontroverse wieder mit aller Vehemenz zutage. Auch die Protestanten stritten um die Frage, ob sich Gott in China bereits offenbart hatte und ob dieses in chinesischen literarischen Quellen nachzuweisen sei, z. B. in Gestalt von *shangdi*. Ebenso wurde diskutiert, ob man sich von der chinesischen Kultur und Religion abgrenzen sollte und *shen* anstelle von *shangdi* zu

benutzen sei. Diese Fragen spaltete die protestantische Kirche in China und führte besonders zwischen 1847 und 1890 zu großen Auseinandersetzungen. Einige protestantische Missionare begannen mithilfe ihrer chinesischen Mitarbeiter umfassende Forschungsarbeiten, um herauszufinden, ob es in der chinesischen Sprache einen Namen gibt, der als Repräsentant für „Gott“ dienen könne. Boone sagte in *An Essay on the Proper Rendering of the Words Elohim and Theos into the Chinese Language*, dass diese Frage einer der wichtigsten Momente darstelle und ein Fehler in diesem Punkt die meisten Fragen der Theologie beeinflussen würde (Eber, 1999b). Es ist der Übersetzung Morrissions und deren grundlegender Revision von 1836 zu verdanken, dass ein Grundstock der protestantischen Terminologie geschaffen wurde. Nur dadurch konnte ein völliges Auseinanderdriften der jeweiligen protestantischen Vokabulare verhindert werden. Vielen Missionaren war zu dieser Zeit nicht bewusst, dass viele ihrer alltäglich benutzten zentralen Termini ihren Ursprung in den chinesischen Religionen hatten, insbesondere im Buddhismus (Zetzsche, 1997).

Seit dem Aufkommen der Diskussion auf katholischer Seite hatte sich die Frage an sich zwar nicht verändert, die Argumentation der Protestanten unterschied sich jedoch von jener der frühen Jesuiten. Hierbei war nicht nur der unterschiedliche Bezugsrahmen von Bedeutung, sondern auch das Aufkommen der modernen Bibelkritik. Auch spielte die unterschiedlichen Dynastien und die damit verbundenen politischen und kulturellen Umstände eine große Rolle. Um die Bedeutung des „wahren Gottes“ genau zu definieren, wollten die protestantischen Missionare zuerst zwischen dem absoluten und dem relativen Namen unterscheiden. Wenn man das Tetragrammaton YHVH (Jahwe/Jehova) als absoluten Namen betrachtete, musste *Elohim* ein relativer Name sein. Welche Begriffe im Chinesischen absolut und welche relativ waren, lies sich jedoch nicht so einfach bestimmen. Trotz alledem war die *Term Question* und die Frage nach der korrekten Übersetzung von „Gott“ auch bei den Protestanten keine rein linguistische oder theologische Kontroverse. Auch beschränkte sie sich nicht nur auf die Missionare in China, sondern beschäftigte Theologen in Europa und Amerika ebenso wie die Bibelgesellschaften, welche für die Publikation der Bibeln zuständig waren. Man stritt um die Frage, ob Chinesen Monotheisten, Polytheisten oder Pantheisten seien; ob sie an die Schöpfung glaubten oder sie eine „Idee von Gott“ hätten. Außerdem war man sich über die Natur und den Inhalt der chinesischen Religionen nicht sicher. Das grundlegende Problem war jedoch, wie ein Chinese Gott bezeichnen sollte und was sie dachten oder glaubten, wenn sie den chinesischen Namen benutzten.

Für die Protestanten spielte die Bibellektüre in ihrer Missionsarbeit eine große Rolle. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurden in den veröffentlichten Bibeln, Katechismen, Abhandlungen und Teilübersetzungen eine Vielzahl von Begriffen für Gott verwendet. Walter Medhurst zählte ganze 14 verschiedene Übersetzungen, wobei es möglicherweise noch einige mehr gab. Daraufhin begann er eine Untersuchung über den korrekten Terminus für „Gott“, da er sich der Wichtigkeit einer einheitlichen Terminologie bewusst war. Er untersuchte die chinesische Terminologie ebenso wie die Natur der chinesischen Religion als Grundlage seiner Arbeit. Im Laufe seiner Forschungsarbeit kam er zu der Erkenntnis, dass *shangdi* die einzig wahre Übersetzung für „Gott“ sei, da er seinen Recherchen nach keinen Ursprung habe und nicht erschaffen wurde, sondern vielmehr *di* 帝 der Schöpfer aller Dinge mit Form sei. Ihm gegenüber stand William Boone, der im Gegensatz zu Medhurst *shen* bevorzugte. Die Grundlage seiner Argumentation bildete seine Ansicht, dass die Chinesen Polytheisten seien und somit den „einen, wahren Gott“ nicht kennen könnten. Aus diesem Grund müsse ein Gattungsname benutzt werden, welcher die höchste Kategorie von Wesen bezeichnet. Schereschewsky hoffte, dass die *Term Question* beseitigt werden könne, wenn sich alle Verfechter von *shangdi* dem Gebrauch von *tianzhu* anschließen würden, anstatt eine dritte Partei zu bilden (Eber, 1999a; Eber, 1999b).



## 5. Einflüsse chinesischer Denksysteme

Wie bereits im vorangegangenen Kapitel angesprochen, gibt es keine einheitliche Meinung zu der Frage, ob und in welchem Maß Begriffe mit "religiöser Vorbelastung" in einer Bibelübersetzung verwendet werden sollten. Diese Frage war verständlicherweise eine der am meisten diskutierten der Missions- und Bibelübersetzungsgeschichte (Zetzsche, 1995b).

### 5.1 Buddhistische Einflüsse

Die Gruppe der Begriffe, welche aus dem buddhistischen Vokabular stammen, stellt die mit Abstand größte dar. Besonders bei den nestorianischen Texten und Übersetzungen ist eine starke Orientierung am buddhistischen Wortschatz zu erkennen. Schon bei dem für Christen zentralsten Begriff, Gott, wird dies sichtbar. Die Nestorianer benutzten unter anderem *fo* 佛 (Buddha), *yanluo wang* 阎罗王<sup>29</sup> (der buddhistische König der Höllen) oder auch *aluohan* 阿罗汉 (Arhan bzw. Arhat, ein erleuchteter Heiliger im Buddhismus). Dem letzten Begriff ähnlich, wird *aluohe* 阿罗诃 für Jehovah verwendet und stellt im Buddhismus ein Synonym von *aluohan* dar. Auch in späteren Übersetzungen verwendeten die Nestorianer weiterhin buddhistische Ausdrücke. Dies zeigt sich auch bei der Inschrift der Stele von Xi'an. Ihr Untertitel verwendet sowohl das buddhistische *seng* 僧 für Mönch, als auch *si* 寺 für einen christlichen Tempel. Auf dieser Stele wird die buddhistische Transkription von Mara („Zerstörer“ oder „Dämon“) als Übersetzung des Begriffs „Satan“ verwendet. Dieser wird auch mit *suodan* 娑殫 transkribiert, wobei hier die erste Silbe (*suo*) häufig bei buddhistischen Transkriptionen verwendet wird. „Jesus“ bzw. „Messias“ ist ein weiteres Beispiel für den Gebrauch buddhistischen Vokabulars bei den Nestorianern. Bischof Alopen benutzte *shizun* 世尊, was ursprünglich „der universelle Geistliche“ bedeutete. *Shizun* ist die letzte der zehn Bezeichnungen Buddhas und hat die Bedeutung „der Erleuchtete, der von den Menschen der Welt verehrt wird“. Ein buddhistischer Begriff, der ebenfalls „universeller Geistlicher“ bedeutet ist *puzun* 普尊. Dieser taucht in dem Dokument „Nestorian Motwa Hymn in Adoration of Trinity“ von Bischof Cyriacus aus dem achten Jahrhundert auf. Der für den christlichen Glauben zentrale Begriff „Heiliger Geist“ wurde auf der Stele von Xi'an mit dem buddhistischen Begriff *jingfeng* 净风 übersetzt, was auf Deutsch „reiner Wind“ bedeutet. Einen weitaus neutraleren Begriff wählte Bischof Alopen im frühen siebten Jahrhundert:

---

<sup>29</sup> Auch *Yanmo wang* 阎魔王 (König Yama)

*liangfeng* 凉风 („kühler Wind“), da dieser nicht aus dem Vokabular einer chinesischen Religion stammt (Zetzsche, 1997; Foley, 2009).

Als Reaktion auf den Ritenstreit, passten die katholischen Missionare in China ihre Terminologie der neuen Situation an. Es wurden jedoch einige „vorbelastete“ Begriffe weiterhin benutzt, solange sie als christlich neu geprägt angesehen werden konnten. Hierzu zählten zum Beispiel *mogui* 魔鬼 für „Teufel“, *shengjing* 圣经 („heiliges Sutra“) für „Bibel“ und *tianshen* 天神 („Himmelsgeist“) für „Engel“. Letzterer Begriff bezeichnet ursprünglich die buddhistischen Devas. Die *Union Version* umgeht in Matthäus 28,2 diesen buddhistischen Begriff, indem sie Engel stattdessen mit *shizhe* 使者 übersetzt, was „Bote“ oder „Gesandter“ bedeutet. Dies gibt zwar die Funktion eines Engels wieder, kann jedoch nicht die tiefe christliche Bedeutung oder ihre Beziehung zu Gott wiedergeben. *Mo* 魔, der erste Teil von *mogui* wurde sowohl in schriftsprachlichen, als auch umgangssprachlichen Bibelübersetzungen oftmals für das griechische *diabolus* eingesetzt. *Mo* (Mara in Sanskrit) bedeutet zum einen Teufel, ist aber auch eine Gattungsbezeichnung für Dämonen. In buddhistischen Schriften stellen alle Versuchungen Dämonen dar. Folglich muss ein Chinese, welcher zum Christentum konvertierte, zuerst mit dem Satan, dessen Bedeutung, Wirken und Charakter vertraut gemacht werden, bevor er seine buddhistische Sichtweise ablegen kann (Edkins, 1878; Zetzsche, 1997).

In den meisten protestantischen Bibelübersetzungen wird *tian* 天 für „Himmel“ eingesetzt. Gelegentlich findet man aber auch *tiantang* 天堂, den „Palast des Himmels“<sup>30</sup> und Wohnort der Götter, einem Begriff aus dem populär-buddhistischen Vokabular. Auch das Gegenstück *diyu* 地狱 („Hölle“)<sup>31</sup> findet eine häufige Verwendung. Während in den frühen Übersetzungen von Basset und Morrison „Wahrheit, Wahrhaftigkeit, Zuverlässigkeit“ mit dem einsilbigen *zhen* 真 übersetzt wurde, wählten die meisten nachfolgenden Übersetzer *zhenli* 真理. Dieser Begriff kommt zum einen in der Philosophie mit der Bedeutung „(absolute) Wahrheit“ vor, findet sich auch im buddhistischen Vokabular als „Wahrheit“ oder „wahres Prinzip“. Wie die vorangegangenen Beispiele zeigen, ist die Übernahme buddhistischer Termini in den chinesischen Bibelübersetzungen keine Seltenheit. Während ein Teil der Begriffe ganz bewusst übernommen wurden, war es bei einigen

---

<sup>30</sup> Sanskrit: *devaloka*, der Sitz der Devas, welches sich zwischen der Erde und den *Brahmalokas*, der höchsten Halle des Himmels, befindet.

<sup>31</sup> Sanskrit: *Naraka*. Hölle oder Fegefeuer. Einer der sechs Wege der Seelenwanderung.

sicherlich aus Unwissenheit geschehen. Ein Beispiel hierfür ist die Verwendung von *hunmin* 昏冥 für „Finsternis“ bei Marshman/Lassar. *Ming* hat durch seine Bedeutung „obscurity, darkness, Hades“ eine stark buddhistische Konnotation.

Der von vielen Versionen benutzte Begriff *puzhao* 普照 für „überall scheinen“ ist in dem Ausdruck *foguang puzhao* 佛光普照 („der Glanz Buddhas erleuchtet Alles“) ein allgegenwärtiger Begriff des Buddhismus, welcher noch heute in vielen buddhistischen Tempeln und Klöstern zu finden ist. In der *Union Version* findet man den neutraleren Terminus *zhaoliang* 照亮 („erleuchten“). Bei der Übersetzung von „der Wille des Fleisches“ wählten Basset und Morrison erneut einen gleichen Ausdruck: *rouyu* 肉欲, „Verlangen des Fleisches“; dieser Vorlage folgt auch Lü Zhenzhong. Die meisten Übersetzungen, die nach der *Delegates' Version* entstanden, benutzten den in dieser Übersetzung verwendeten Begriff *qingyu* 情欲, welches allgemein „geschlechtliches Verlangen, geschlechtliche Liebe“ und im Buddhismus „Verlangen bei geschlechtlicher Liebe“ bedeutet. Lediglich die *shengjing xinyiben* 圣经新译本 benutzt mit *roushen* (*de yisi*) 肉身(的意思) einen direkt aus dem buddhistischen Vokabular entliehenen Terminus. Dieser findet sich auch bei vielen Bibelversionen als Übersetzung für „Fleisch“ (Wyder, 1936; Zetzsche, 1995b; Zetzsche, 1997).

Bei der Übersetzung des Begriffs „Gesetz“ ist eine weitere Besonderheit festzustellen. Fast alle protestantischen Bibelübersetzungen nach Medhurst, Gützlaff, Bridgman folgten deren Beispiel und benutzen *lüfa* 律法. Dieser Ausdruck bedeutet in buddhistischen Texten „Gesetz oder Methode der Disziplin“. Die katholischen Übersetzer, Gurij und die Einheitsübersetzung benutzen die direkte Übersetzung für Gesetz, *falü* 法律. Der von den Protestanten gewählte *lüfa* Begriff wurde neu konnotiert und wird nun ausschließlich für die „Gesetzbücher Mose“ verwendet. Für andere Verordnungen und Gesetze wird hingegen das von den Katholiken bevorzugte *falü* bzw. *lüli* 律例 („Gesetz“ und „Regel“) oder *fagui* 法规 („Statut“ oder „Recht“) benutzt (Zetzsche, 1996).

Es gibt eine Reihe von einsilbigen Begriffen, die zwar im buddhistischen Vokabular auftreten, aber keine rein buddhistischen Fachtermini sind. Diese werden in allen Bibelversionen verwendet. Beispiele sind *zheng* 证 für „Zeugnis“, *xin* 信<sup>32</sup> für „Glaube“ oder auch *guang* 光 für „Licht“ (Zetzsche, 1995b).

---

<sup>32</sup> Sanskrit: *Śraddha* (Glaube; Glaube der durch Lehren oder Lernen erlangt wurde)

## 5.2 Daoistische Einflüsse

Auch aus dem Vokabular des Daoismus gibt es einige Begriffe, die ihren Weg in die Bibelübersetzungen fanden. Ein oft genanntes Beispiel ist die von der *Peking Version* und der *Union Version* verwendete Übersetzung von Joh 1,1 „Im Anfang war das Wort“. Die Übersetzer wählten hier *taichu you dao* 太初有道 („Am Anfang stand das Dao“). Der erste Teil, *taichu* 太初, stammt aus der daoistischen Tradition und der zweite Teil erinnert besonders durch das *dao* 道, welches letztendlich dem Daoismus seinen Namen gab, an diesen. *Taichu* beschreibt einen Zustand der Formlosigkeit und der Materielosigkeit. Es ist vergleichbar mit *hundun* 混沌 (siehe Kapitel 5.3). Der Großteil der moderneren katholischen Versionen wählt mit *zai qichu yi you shengyan* 在起初已有圣言 („Am Anfang gab es bereits das Heilige Wort“) einen deutlich neutraleren Begriff. Es wird neben *taichu* auch das stark vorbelastete *dao* vermieden. Lü Zhenzhong wählt in seiner Bibelübersetzung einen „Mittelweg“. Es übersetzt *qichu you dao* 起初有道 („Am Anfang stand das Dao/Wort“). Damit vermeidet er zwar durch die Verwendung des neutralen *qichu* („Anfang“, „zu anfangs“) das daoistische *taichu*, verwendet jedoch wie die protestantischen Versionen *dao* für „Wort“. Es verwundert nicht, dass das Komitee der *Peking Version* das Erste war, welches das daoistisch anmutende *taichu you dao* wählte; zwei der fünf Mitglieder zählten zu den Experten für chinesische Religionen unter den protestantischen Missionaren. Sie sprachen sich für die Verwendung fremdreligiöser Termini aus, da sie glaubten, dass in den Doktrinen und in der Terminologie der chinesischen Religionen das Christentum in China vorbereitet war. Das bereits im vorangegangenen Abschnitt genannte Beispiel *diyu* 地狱 für „Hölle“ ist auch im Daoismus ein wichtiger Terminus.

Eine besondere Rolle unter den daoistischen Termini in christlichen Bibeln nimmt das oben erwähnte *dao* 道 ein. Es wird zumeist als Übersetzung von „Wort, Rede, Sprache, Erzählung“ (griechisch *logos*) verwendet. Ursprünglich trat dieser wichtige Begriff der chinesischen Philosophie als Kombination von *xing* 行 („gehen“, „Kreuzweg“, „handeln“) und *shou* 首 („Kopf“, „Auge“) auf: 衢. Man geht davon aus, dass es „Weg“ oder „Straße“ bedeutete. Über die Bedeutungen „führen“ und „lehren“ entwickelte es sich zu „sagen“ bzw. „sprechen“. Schon im *Buch der Lieder* (*shijing* 诗经) aus der Zhou-Zeit 周朝 (1046-256 v. Chr.) kommt *dao* in einem Gedicht mit der Bedeutung „Methode“ vor. Im Konfuzianismus wandelte sich die Bedeutung zu „der (richtige) Weg, moralisches Prinzip“ und wurde dort zu einem zentralen Begriff. Schon bei den Buddhisten hatte *dao* eine

neue Bedeutung erhalten. Es wurde als Übersetzung von „Erleuchtung“ (bodhi) verwendet. Andere Religionen verwendeten es zumeist im Sinne von „(richtiger) Weg“. Nicht nur im wichtigsten daoistischen Werk, dem *Daodejing* 道德经, sondern auch in allen anderen daoistischen Schriften bekam der Begriff eine schwer fassbare Bedeutung. Dennoch war er nicht minder inhaltsschwer. Dadurch eignete er sich gut, um die zentralen Aspekte von fremden Denksystemen oder Religionen zu beschreiben. Im Judentum bekam das *dao* eine ähnliche Bedeutung wie im Konfuzianismus und gab der Thora ihren Namen: *daojing* 道经. Die nestorianischen Übersetzer nutzten es im Sinne von „Weg“ oder „Lehre“, während die dem Konfuzianismus zugewandten Jesuiten es als „(richtiger) Weg“, der zu Gott führt, verwendeten. Stimmt die Protestanten und spätere Übersetzer der Bibel dieser Ansicht nicht unbedingt zu, so übersetzten auch sie das johannistische „Wort“ mit *dao*. Einzig Morrison und das Übersetzerduo Marshman/Lassar benutzten *yan* 言 („Sprache“, „Bedeutung“, „Schriftzeichen“) anstelle von *dao*. In frühen katholischen Übersetzungen fand sich eine phonetische Transkription des lateinischen Wortes *verbum* (*wu'erpeng* 物尔朋), was auch in einigen moderneren katholischen Bibelversionen verwendet wird.

Es gibt Beispiele für die unbewusste Benutzung buddhistischer Termini. So auch bei der Übersetzung von Marshman und Lassar. Sie benutzen den buddhistischen Begriff *bushi* 布施<sup>33</sup> („Almosen geben“) für „geworden, gekommen“. In den folgenden Ausgaben dieser Bibel wurde dies jedoch geändert. Ihr Zeitgenosse Morrison umging das Problem, indem er für viele zentrale Begriffe zumeist einsilbige Begriffe wählte (Zetzsche, 1995b; Zetzsche, 1996; Zetzsche, 1997).

Auch wenn die Nestorianer, hier besonders Bischof Alopen, zumeist buddhistische Termini adaptierten, so findet sich z. B. in dessen Schrift *yishenlun* 一神论 aus dem siebten Jahrhundert der daoistische Begriff *tianzun* 天尊 („himmlisches Wesen“, „Gott“) als Übersetzung für den „Vater im Himmel“. Heute wird zumeist der Terminus *tianfu* 天父 („Himmelsvater“) bevorzugt. Ein weiterer daoistischer Begriff findet sich auf der nestorianischen Stele: *zhenzhu* 真主 („wahrer Herrscher“) als Übersetzung für „Gott“. Heute ist dies eine geläufige Übersetzung für „Allah“, dem islamischen Gott. Für die Übersetzung von „Heiliger Geist“ ins Chinesische gab es neben dem buddhistischen Begriff *jingfeng* eine weitere Übersetzung. Bischof Alopen benutzte hierbei zwei verschiedene Begriffe. Zum einen war dies *yuanfeng* 元风 und zum anderen *xuanfeng* 玄风. Beide Begriffe stammen aus dem

---

<sup>33</sup> Sanskrit: Dana

daoistischen Vokabular und bedeuten „ursprünglicher/abstruser Wind“. Ursprünglich hatte *xuan* die Konnotation von „die Farbe des Himmels oder der Berge von Weitem betrachtet“ und bedeutete daher „dunkel“ oder „abgelegen“. Die Bedeutungen von *yuan* und *xuan* ähneln sich stark und als *yuan* während der Qing-Dynastie tabuisiert wurde, wurde es durch *xuan* ersetzt. Nach der Verfolgung der nestorianischen Missionare Mitte des neunten Jahrhunderts verschwand dieser Begriff aus der christlichen chinesischen Literatur (Pregadio, 2008; Foley, 2009).

### 5.3 Konfuzianische, volksreligiöse und allgemeinsprachliche Einflüsse

Zu dieser Kategorie können alle Termini gezählt werden, die der traditionellen chinesischen Überlieferung entstammen und oftmals einen mythologischen Ursprung haben, jedoch weder zum Daoismus noch zum Buddhismus zu zählen sind. Der mythologische Charakter dieser Begriffe war aufgrund ihrer metaphysischen und fremdreligiösen Eigenschaften der Grund für ihre Verwendung in den chinesischen Bibelübersetzungen. Matteo Ricci, welcher stets bemüht war, Berührungspunkte mit dem Konfuzianismus zu finden, verwendete Formulierungen wie *junzi xing tianming* 君子行天命 („Der Edle folgt dem Willen des Himmels“). Ricci benutzte mit *junzi* hier ganz bewusst einen wichtigen konfuzianischen Begriff<sup>34</sup>. Sichtbar wird dies auch bei Riccis konfuzianischer Benutzung von *dao* 道 im Sinne von „rechter Weg“<sup>35</sup>.

Der fremdreligiöse Begriff *rongguang* 荣光 („Schein“, „Helligkeit“, „Omen“) wurde erstmals von der *Peking Version* für „Glanz“, „Schein“, „Helligkeit“ verwendet. Die *Union Version* und weitere protestantische Übersetzungen folgten diesem Vorbild. Gurij, die Einheitsübersetzung und die meisten modernen katholischen Versionen verwenden hier die Parallelesung *guangrong* 光荣, welche zwar ebenso die Bedeutung „Schein“ und „Helligkeit“ hat, nicht jedoch mit „Omen“ übersetzt werden kann. Dies stellt einen deutlichen Unterschied zwischen den Protestanten und Katholiken dar. Während sich die katholischen

---

<sup>34</sup> *Junzi* bedeutet „der noble/edle Mensch“. *Jun* bedeutet „Herrscher, Fürst, Führer oder Kommandeur“, *zi* ist ein ehrendes Suffix. In allen wichtigen konfuzianischen Werken spielt es eine wichtige Rolle, hat jedoch in jedem seine eigene Konnotation. Im *Shijing* 诗经 bedeutet es „Sohn des Himmels“, „Kommandeur“ und „Ehemann“. Im *Shangshu* 尚书 sind *Junzi* Kommandeure und Offiziere im Dienst des Königs. In Späteren Texten wie dem *Lunyu*, *Mengzi* 孟子 oder *Xunzi* 荀子 bekommt es immer mehr die Bedeutung, dass die Integrität eines Edlen im Wesentlichen auf Selbstkultivierung und andauernden Bemühungen beruht.

<sup>35</sup> *Dao* kann auch der Weg oder Pfad des Denkens, der Regierens, des Verhaltens etc. bedeuten. Außerdem bezieht es sich auf „den Weg“, einem Weg in welchem das Universum selbst funktioniert.

Missionare von der Bedeutung „Omen“ distanzieren, setzen ihn die Protestanten bewusst ein. Es sollte durch diese Verwendung eine metaphysische Komponente hinzugefügt werden.

Für die Übersetzung von „alle“ oder „jeder“ wählten die meisten Bibelübersetzer einen von zwei traditionellen Begriffen. Zum einen *wanwu* 万物 oder das etwas schriftsprachlichere *wanyou* 万有. Beides bedeutet wörtlich „10.000 Dinge“, nach der traditionell chinesischen Vorstellung aber auch „alles“. Da dieser Begriff fest im chinesischen Denken verankert ist, wurde er der wörtlichen Übersetzung *fanwu* 凡物 („alle Dinge“) vorgezogen. Da dieser Begriff als nichtreligiös betrachtet wurde, sahen auch die Katholiken in seiner Verwendung keine Gefahr für eine Häresie. Diesem Fall ähnelt die Übertragung des Begriffs von „Blut“ als Träger des menschlichen Lebens. Auch hier wählte man keine direkte Übersetzung, sondern entschied sich für einen traditionell chinesischen Ausdruck, der sich z. B. im *lunyu* 论语, den Gesprächen des Konfuzius, 16.7 findet: *xueqi* 血气. Dort heißt es:

子曰：“君子有三戒：少之时，血气未定，戒之在色；及其壮也，血气方刚，戒之在斗；及其老也，血气既衰，戒之在得。”

The Master said: "The gentleman has three abstentions: in adolescence when his sap has not settled, he abstains from sex; in the prime of life when his sap is exuberant, he abstains from belligerence; in old age when his sap has waned, he abstains from greed." (*Confucius. Kong Qiu, The Master*)

Wörtlich übersetzt bedeutet *xueqi* „Blutatem“, ist aber im Sinne von „Lebensenergie“ zu verstehen (Zetzsche, 1995b; Zetzsche, 1996; Zetzsche, 1997).

Die Sünde, ein wichtiger Begriff im Christentum, zählt zu den am schwierigsten zu übersetzenden Termini. Dem christlichen Begriff der Sünde im Sinne der Gottesferne stand kein chinesischer Terminus äquivalent gegenüber. Also mussten die Übersetzer hier terminologisch auf die konkrete Sünde zurückgreifen: *zui* 罪, *zui'e* 罪恶 oder *zuinie* 罪孽. *Zui* ist ein konfuzianisch geprägter Begriff und bedeutet „die frevelhafte und offen zutage liegende Störung sittlicher Weltordnung“ (Wyder, 1936, p. 485). Dieser Terminus kann an sich nicht einen Sinn biblischer Tiefe haben. Folglich versteht der chinesische Bibelleser den Begriff nicht als etwas, das sich im tiefsten Inneren des Menschen befindet und ihn von Gott unterscheidet. Er muss diese Bedeutung erst aus der Bibel lernen. *Zuinie* hingegen ist ein Begriff aus dem buddhistischen Vokabular und bedeutet „Fehlverhalten, welches Vergeltung nach sich zieht“. Für die „Sündenvergebung“ wählte man den chinesischen Ausdruck *shuzui* 赎罪, was ursprünglich das Freikaufen von Schuld bezeichnete.

Ein weiteres Beispiel für die Verwendung eines konfuzianischen Begriffes ist die Übersetzung von „heilige Jünger“, bzw. „Jünger des Heiligen“. Hierfür wurde *xingtu* 行徒 gewählt, die Bezeichnung der „Jünger“ Konfuzius' in der klassischen chinesischen Literatur (Wyder, 1936; Zetzsche, 1997). Auch die chinesischen Mythen beeinflussten die christliche Terminologie. In Genesis 1,2 der *Union Version* wird „Und die Erde war wüst und leer“ (nach Luther) mit *di shi kongxu hundun* 地是空虚混沌 übersetzt. *Hundun* stammt aus den chinesischen Schöpfungsmythen und beschreibt die Welt vor ihrer Schöpfung. Dieser tief im chinesischen Denken verwurzelte Begriff beschreibt also den noch formlosen Urzustand der Welt, welcher dem biblischen sehr nahe kommt. Sicherlich war dies ausschlaggebend für die Verwendung des Terminus, trotz seiner kulturellen Vorbelastung. Auch Lü Zhenzhong verwendet diesen Begriff, allerdings in einer Dopplung: *di hai meiyou dingxing, hunhun dundun*,... 地还没有定形、混混沌沌,... („Die Erde hatte noch keine feste Form, war chaotisch ...“). Die katholische Bibel des *Studium Biblicum* übersetzt diese Textstelle mit *dadi hai shi hundun kongxu* 大地还是混沌空虚 („Die Erde war noch chaotisch und leer“). In allen drei genannten Bibelversionen stützt man sich also auf das chinesische mythologische Vokabular.

In der 2. Chronik 17,5 heißt es „Darum stärkte der HERR das Königtum in seiner Hand. Und ganz Juda gab Joschafat Geschenke und er hatte großen Reichtum und viel Ehre“ (nach Luther). „Reichtum und Ehre“ ist in diesem Kontext besonders interessant. Die *Union Version* übersetzt es mit *zunrong zicai* 尊容资财 („Ehre und Reichtum“), Lü Zhenzhong mit *caifu he zunrong* 财富和尊荣 („Reichtum und Ehre“) und die Bibel des *Studium Biblicum* mit *hen fu, zunrong hen da* 很富, 尊荣很大 („großer Reichtum und viel Ehre“). Alle Versionen verwenden *zunrong* für „Ehre“. Dieser Begriff stammt aus dem Vers *anfu zunrong* („mit dem Reichtum und seinem hohen Rang zufrieden sein“) von Menzius. Die Übersetzer bedienten sich also auch hier am Vokabular des Konfuzianismus, um christliche Inhalte auszudrücken.



## 6. Transkriptionen

Bei der Übersetzung christlicher Texte ins Chinesische gab es viele Begriffe, für die man weder bestehende Worte aus anderen Denksystemen oder Religionen verwenden konnte, noch fanden sich in der chinesischen Alltagssprache Worte, die als Übersetzung geeignet waren. In diesem Fall bedienten sich die Übersetzer der Transkription von Begriffen. In den protestantischen und katholischen Übersetzungen fand diese ausschließlich aus europäischen Sprachen statt. Anhand der lautlichen Wiedergabe lässt sich besonders bei geografischen Bezeichnungen und Eigennamen mithilfe von Schriftzeichen feststellen, aus welcher Sprache die Begriffe ursprünglich stammen. Dies lässt wiederum Rückschlüsse auf die Textvorlage der Übersetzung zu. Aufgrund seiner (sinntragenden) Schriftzeichen hat das Chinesische andere Möglichkeiten der Transkription als Sprachen, die sich einem Alphabet bedienen. Die chinesische Sprache ist aufgrund ihrer Silben- und Lautarmut oftmals nur ansatzweise in der Lage, die originale Lautung eines Begriffes wiederzugeben. Jedoch hat es dank seiner Schriftzeichen die Möglichkeit, den Begriffen eine semantische, also bedeutungstragende, Komponente hinzuzufügen.

Bei den Transkriptionen der nestorianischen Missionare lässt sich eine starke Abhängigkeit von den chinesischen Assistenten erkennen. So wurde zum Beispiel „Jesus“ mit *yishu* 移鼠 („Ratten versetzen“) und *yishu* 翳数 („verdeckte Zahl“, bzw. „Feder-Baldachin“ und „Zahl“) transkribiert. Ähnlich war es bei „Messias“ (die aramäische Entsprechung für „Christus“), für das *mishihe* 弥尸诃 gewählt wurde und die zweite Silbe die Bedeutung „Leiche“ trägt. Weniger drastisch ist die Transkription von „Satan“, für das die nestorianischen Missionare *shadan* 裛弹 bzw. *shaduona* 裛多那 wählten. So bezeichnet das erste Zeichen *sha* zwar ein buddhistisches Mönchsgewand, eine regelrechte Verballhornung des Begriffs, wie in den ersten beiden Beispielen, lässt sich jedoch nicht erkennen. Da sich die Technik der Transkription zu Zeiten der nestorianischen Chinamission noch im experimentellen Stadium befand (buddhistische Mönche hatten sie für die Übersetzungen der buddhistischen Schriften von Sanskrit ins Chinesische neu entwickelt), existierte noch kein einheitlicher Standard für transkribierte Begriffe. Somit finden sich unterschiedliche Versionen derselben Worte in den verschiedenen Schriften bzw. auf der Stele von Alopen (Die Abschnitte folgen Zetzsche, 1996; Zetzsche, 1997; Foley, 2008). Anzumerken ist, dass von den protestantischen und katholischen Übersetzern keine der nestorianischen Transkriptionen verwendet wurde. In den Augen der Missionare waren sie wertlos, da sie zum einen die Lautung des tangzeitlichen Chinesisch wiedergaben und zum anderen auf

altsyrischen oder sogdischen Texten basierten. Auch die islamischen Bezeichnungen wurden nicht übernommen, bei den jüdischen Transkriptionen war man ebenso zurückhaltend. Im Gegensatz dazu wurde bei der Koranübersetzung häufig auf die von Christen geprägten Transkriptionen zurückgegriffen. In Joh 1 wurde lediglich *liwei* 利未 für Leviten aus den jüdischen Übersetzungen übernommen, was jedoch auch in der Nähe zur englischen Aussprache begründet sein kann (Zetzsche, 1994; Zetzsche, 1996).

Anhand vieler nestorianischer Transkriptionen lässt sich erkennen, dass sich die Übersetzer an syrischen Texten orientierten. Dadurch weisen die Transkriptionen große Unterschiede zu jenen auf, deren Grundlage englische, lateinische, griechische oder hebräische Texte waren. Beispiele hierfür sind unter anderem die Transkriptionen von „Pilatus“ und „Golgota“. Pilatus wird im *Jesus-Messiah Sutra* mit *piluodusi* 毗罗都思 transkribiert. Die unterschiedlichen katholischen Übersetzungen transkribieren mit *biladuo* 比辣多, *boduolu* 伯多禄 oder auch *biladuo* 比拉多. Gurij wählte in seiner russisch-orthodoxen Übersetzung *pilate* 批拉特<sup>36</sup>. Die meisten Versionen der protestantischen Kirche verwenden seit dem frühen 19. Jahrhundert *biladuo* 彼拉多. Diese Transkription ist eine genauere phonetische Wiedergabe des griechischen Originals *Pilatos* Πιλάτος und wurde deshalb von den wichtigsten protestantischen Übersetzungen übernommen. Golgota (griechisch *Golgotha* Γολγοθα) wird in dem nestorianischen Sutra mit *qiju* 讷句 übersetzt. Möglicherweise wurde es im siebten Jahrhundert ähnlich dem syrischen Original ausgesprochen. Heute wird in den protestantischen Bibelübersetzungen einheitlich *gegeta* 各各他 und in allen katholischen Versionen *ge'ergeda* 哥耳哥达 verwendet (Foley, 2009).

Im Transkriptionsvokabular der katholischen und protestantischen Kirche finden sich besonders bei feststehenden geografischen Namen zwar viele Gemeinsamkeiten, aber auch sehr viele Unterschiede. So unterscheiden sich bei vielen Worten nicht nur die Transkriptionen an sich, sondern auch die verwendeten Schriftzeichen. Letzteres ist vor allem auf die unterschiedliche Lautung der Ausgangssprachen (z. B. Englisch, Latein, Griechisch oder Hebräisch) zurückzuführen.

Die katholischen Missionare in China haben ab dem 17. Jahrhundert weitgehend versucht auf Transkriptionen zu verzichten, um einen Text mit vielen sinnentleerten Worten zu vermeiden. Dies stellt einen Sinneswandel in der katholischen Übersetzerarbeit dar, nachdem zuvor mithilfe vieler Transkriptionen eine synkretistische Vereinigung des

---

<sup>36</sup> Für eine Erklärung der Kleinschreibung von Zeichen in Gurijs Transkriptionen siehe Ende dieses Kapitels.

christlichen Glaubens mit chinesischen Denksystemen zu vermeiden versucht wurde. Beispiele für katholische Transkriptionen sind zum Beispiel „Sodom“ (*suoduoma* 锁多麻), „Petrus“ (*boduoluo* 伯多落) oder auch „Lot“ der mit „Herr Luo“ (*luoshi* 落氏) transkribiert wurde.

In den Übersetzungen der protestantischen Missionare wurden weit mehr Begriffe transkribiert als in den katholischen Texten, die besonders bei den ersten protestantischen Übersetzungen als Vorlage dienten. So benutzte Morrison, der sich an Bassets Übersetzung des Neuen Testaments orientierte, *labi* 啦吡 anstelle das für ihn zu ungenaue *shi* 师 („Lehrer“). In anderen Fällen, in denen Morrison die Transkription der Übersetzung vorzieht, orientiert er sich oftmals an der englischen Aussprache. So finden sich in seiner Übersetzung der Bibel für „Arche“ *ya'erge* 亚耳革 und für „Öl(berg)“ *aliwashan* 阿利瓦山 (*shan* = Berg). Auch ersetzt er Bassets *mogui* 魔鬼 („Teufel“) mit der Transkription des griechischen *diabolus* (*diyaboluo* 氏亚伯罗). Da Basset bei seinen Transkriptionen der Eigennamen zumeist eine lateinische Bibel als Ausgangstext benutzt, wurden diese von Morrison zum großen Teil nicht übernommen, da er griechische und englische Texte als Vorlage bevorzugte (Die Abschnitte folgen Zetzsche, 1997).

Einen besonderen Stellenwert hat die Transkription von „Jesus“, der nicht nur im Christentum, sondern auch in anderen Religionen eine wichtige Figur ist. Für die Manichäer, die bereits Ende des siebten Jahrhunderts China erreichten, stellte Jesus eine sehr wichtige Person dar. Bei der Transkription wählten die Übersetzer *yishu* 夷数, was „Barbar“ und „Zahl“ bedeutet; eine äußerst unglückliche Zeichenwahl, die deutlich zeigt, dass die Manichäer wenig Erfahrung im Gebrauch der chinesischen Sprache hatten. Auch in den Koranübersetzungen musste eine passende Transkription für Jesus gefunden werden. Die Übersetzer orientierten sich am arabischen *Isa* und wählten somit *ersa* 尔撒. Die Nestorianer wählten das bereits erwähnte *yishu* mit zwei unterschiedlichen Schreibweisen. Ein weiterer Begriff, der mit „Jesus“ identifiziert wird, ist das in dem Titel des „Sutra des Messias Jesu“ *xuting mishi suojing* 序听迷诗所经 vorkommende *xuting* 序听. „Christus“ wird in den nestorianischen Texten nicht transkribiert, sondern nur die aramäische Entsprechung „Messias“. Schon in den frühen Schriften der Jesuiten wird „Jesus“ mit *yesu* 耶稣 transkribiert, woraus sich *yesuhui* 耶稣会 für Jesuiten ergab. Es erscheint als sei es einzig dieser Name, der weder von protestantischen noch von katholischen Übersetzern je geändert wurde. Der Grund ist vermutlich die gute Wahl der Transkription. Die schriftsprachliche

Fragepartikel *ye* 耶 wird häufig in buddhistischen und christlichen Transkriptionen verwendet. Im klassischen Chinesisch tritt es auch als *ye* 爺<sup>37</sup> auf und trägt die Bedeutung „Vater“. Es wird in der protestantischen Terminologie oftmals als Anrede für „Gott“ verwendet und trug in der Taiping-Terminologie die Bedeutung „(Gott-) Vater“. Zetzsche nennt in seinem Aufsatz „Transkriptionen von Jesus Christus“ eine weitere Interpretationsmöglichkeit: Splittet man das Zeichen in *fu* 父 („Vater“) und *ye* 耶 (hier: „Jesus“) auf, so lässt sich darin die Beziehung zwischen Jesus und dem Vater (Gott), erkennen. Das zweite Zeichen der Transkription von Jesus, *su* 穌, ist ein Personennamen bedeutet „auferstehen“ oder auch „wieder zum Leben kommen“. Da Namen in China seit jeher eine wichtige Rolle spielen, wird deutlich, dass dieses Zeichen für den auferstandenen Jesus sehr gut gewählt ist. Analog hierzu wird Jahwe, der alttestamentarische Name Gottes, in der *Union Version*, mit *yehehua* 耶和華 wiedergegeben. Folgt man hier der chinesischen Namensgebung, so lässt sich der Name als *Ye Hehua* darstellen. *Ye* wäre also der Familienname und *Hehua* („harmonisch“ und „strahlend“) der Vorname. Väter und ihre Kinder teilen in China den gleichen Familiennamen. So wäre auch bei Jesus und Jehova (Gott) eine verwandtschaftliche Beziehung dargestellt. Auch wenn diese These theologisch nicht haltbar ist, erleichtert sie den chinesischen Gläubigen das Verstehen der Beziehung zwischen Gott (Jehova) und Jesus. Während die katholischen Übersetzer für alle im Neuen Testament vorkommenden Personen mit dem Namen „Jesus“ diese Transkription wählten (und somit einen Verlust der inhaltlichen Einmaligkeit des Namens riskierten), nutzten die Übersetzer der protestantischen Kirche für diese Personen unterschiedliche Transkriptionen (Zetzsche, 1996).

Bei der Transkription von „Christus“ herrschte unter den Übersetzern der zwei Kirchen weniger Einigkeit. Basset benutzte in seiner Übersetzung das viersilbige *jilisidu* 基利斯督, Marshman und Lassar übernahmen es in der Schreibweise *jilisidu* 记利斯督. Morrison wählte das zweisilbige *jidu* 基督 und hatte damit den Grundstein für den Namen des protestantischen Christentums gelegt: *jidujiao* 基督教 („Christuslehre/-religion“). Morrison ist in der Benutzung des Namens aber nicht immer konsequent und so findet sich in seiner Übersetzung *jilishidu* 基利士督 für „Messias“, was dadurch übersetzt jedoch zu „Christus“ wird. Eine einheitliche Linie gibt es seit der Übersetzung von Medhurst/Gützlaff/Bridgman: Es wird lediglich das zweisilbige *jidu* 基督 verwendet. Auf

---

<sup>37</sup> Chin. Kurzzeichen 爷

protestantischer Seite sprach man sich vereinzelt für die Verwendung des katholischen *jilisi* aus, was jedoch kein Gehör fand. Vielmehr gab die katholische Kirche in China ihre Übersetzung von „Christus“ im 20. Jahrhundert auf (Zetzsche, 1995a; Zetzsche, 1996).

Im ersten Kapitel des Johannesevangeliums finden sich insgesamt 23 Transkriptionen. In der katholischen Übersetzung von Basset wird Johannes mit *ruohan* 若翰 wiedergegeben. Dies wird auch von Morrison übernommen. Seit der Übersetzung von Medhurst/Gützlaff/Bridgman wird das bis heute übliche *yuehan* 约翰 verwendet. Bei der Übersetzung von Basset ist eine deutliche Neigung zu kurzen Transkriptionen zu erkennen, wobei er die knappe chinesische Wortbildung der genauen phonetischen Wiedergabe vorzieht. Bei vielen katholischen Übersetzungen ist es schwer, die Sprache des Ausgangstextes zu erkennen, da der lautliche Unterschied zwischen dem Lateinischen und Griechischen oftmals gering ist. Ein deutliches Beispiel für die Verwendung eines lateinischen Textes als Vorlage ist das bereits erwähnte *wu'erpeng* 物尔朋, welches die Transkription des lateinischen *verbum* (das Wort) ist (Zetzsche, 1996).

In der katholischen Bibelübersetzung des *Studium Biblicum* finden sich mehrere ungewöhnliche, jedoch phonetisch exakte Transkriptionen von allgemein gebräuchlichen Bezeichnungen. Die beiden geografischen Begriffe Israel und Betanien werden mit den durch den protestantischen Gebrauch geprägten Transkriptionen *yiselie* 以色列 (ursprünglich *yisa'er* 伊撒尔) und *baidani* 伯大尼 (ursprünglich *beitaniya* 贝塔尼雅) wiedergegeben. Die katholische Schreibweise von Jordan (*yuedan* 约旦, ursprünglich *ruo'erdang* 若尔当) unterscheidet sich von der protestantischen durch die Benutzung unterschiedlicher Zeichen für *dan*. Die protestantischen Missionare bevorzugten in ihren Übersetzungen das Zeichen 但 (Zetzsche, 1994).

Im Laufe der protestantischen Bibelübersetzungen wurden immer mehr Transkriptionen festgelegt. Dieser Prozess ist in der *Union Version* mehr oder weniger zu einem Endpunkt gekommen, d. h. das protestantische Transkriptionsvokabular ist heute weitgehend festgelegt. Ein Kriterium für die Änderung von Transkriptionen war die Silbenkürzung. So wurde aus Morrisons *feilibai* 腓利百 für Philippus bei Medhurst/Gützlaff/Bridgman *feili* 非立. Sie entfernten in vielen Transkriptionen das Radikal für „Mund“ 口, welches besonders von Morrison als Kennzeichnung einer Transkription eingesetzt wurde. Ein Beispiel hierfür ist die Transkription von Leviten: *liwei* 喇味 bei Morrison und *liwei* 利未 bei Medhurst/Gützlaff/Bridgman. Als wichtigstes Kriterium für die

Änderungen gilt jedoch die „Anglisierung“ der Aussprache. Die Transkription von „Messias“ wurde an das englische Messiah [mə-ˈsɪ-ə] angelehnt und wird seit Morrison mit *misaiya* 弥赛亚 wiedergegeben. Auch am Beispiel der Transkription von „Nazareth“ lässt sich die englische Aussprache [ˈna-zə-rəθ] bei den protestantischen Bibelübersetzungen erkennen, in der in Nazareth ein [z] im Gegensatz zum griechischen [ts] gesprochen wird. Der chinesische Terminus lautet somit in den katholischen Versionen *nazale* 纳匝肋 (der griechischen Aussprache folgend) und in den protestantischen *nasale* 拿撒勒, nach dem englischen Vorbild (Zetzsche, 1996). Auch bei Personennamen ist diese Vorgehensweise zu beobachten. Einen interessanten Fall stellt „Simon Petrus“ dar. Während „Simon“ mit der Benutzung des chinesischen Familiennamens *ximen* 西门 sinisiert wurde (Zetzsche, 1994), richtet sich die Transkription von „Petrus“ eindeutig nach der englischen Vorlage „Peter“: *bide* 彼得. Auch das in der Offenbarung des Johannes 1,8 vorkommende „das A und das O“ wird nicht mit einem chinesischen Begriff, welcher den Sinn wiedergibt, übersetzt, sondern mit *alafa* 阿拉法 und *emeijia* 俄梅戛 transkribiert. Hierbei lässt sich die genaue Vorlage nicht erkennen, da es sowohl im Englischen als auch im Lateinischen „alpha“ und „omega“ lautet. Für Chinesen ohne christliche Bildung dürfte diese Transkription nur schwer verständlich gewesen sein, da es sich um einen Begriff biblischen Ursprungs handelt. Er drückt nicht nur das alles Umfassende aus, sondern ist vielmehr eine Metapher für Gott selbst. An dieser Stelle wird deutlich, dass die Übersetzer die Verständlichkeit zugunsten der Lautung opferten.

Auch weisen die protestantischen Transkriptionen einen begrenzten Schatz an Schriftzeichen auf. Die Gründe liegen in dem Wissen um die vormals geringe Lesefähigkeit der Gläubigen. Schriftzeichen wie *li* 利, *la* 拉, *xi* 西, *da* 大, *mo* 摩 oder *ya* 亚 treten in den Transkriptionen der Protestanten immer wieder auf (Zetzsche, 1996).

Während der Arbeit an der *Union Version* wurde immer wieder neues Vokabular geschaffen, auch wenn die Transkriptionen schon vorher weitgehend festgelegt waren. Chalmers und Grave, Mitglieder des *High* und *Easy Wenli*-Teams, schufen gemeinsam ein neues Transkriptionssystem nach welchem Begriffe übersetzt wurden, die noch keine feststehenden Termini geworden waren. Bei diesem System wurde jedem griechischen und hebräischen Laut ein chinesisches Schriftzeichen zugewiesen. Dadurch war eine Standardisierung der Transkriptionen möglich geworden. Zudem sollte nicht nur das

Mandarin, sondern auch die Dialekte Hakka und Kantonesisch eine größere Berücksichtigung erfahren.

Viele der Transkriptionen, die in der *Union Version* verwendet wurden, stellten sich als ein unglückliche Wahl heraus. Folglich wurden sie von später erschienenen Bibelübersetzungen nicht übernommen. Ein gutes Beispiel hierfür ist die in der *Union Version* unpassende Transkription von Ruben mit *liubian* 流便 („rinnende Notdurft“). Neuere protestantische Versionen haben diesen Begriff nicht übernommen, sondern eine jeweils voneinander abweichende Transkription gewählt (Zetzsche, 1996).

Die Übersetzer nutzten eine weitere Möglichkeit um Begriffe zu transkribieren, indem sie gleichzeitig Sinn und Laut zu übersetzen versuchten. Das englische „Cefas“ (*Kefas – Fels*) wird bei den protestantischen Übersetzungen mit *jifa* 硯法 („Fels – Gesetz“) transkribiert und entspricht somit im ersten Teil der eigentlichen Bedeutung. Das aus dem aramäischen abgeleitete *farisaios* (Pharisäer), welches „die Abgesonderten“ oder auch „die Separatisten“ bedeutet, stellt einen vergleichbaren Fall dar. Die Pharisäer waren eine jüdische Gruppierung, deren Mitglieder ihr Bild des frommen Israeliten in die Wirklichkeit umsetzen wollten. Sie stellten die erbittertsten Gegner Jesus und der jungen Christengemeinde dar. Sowohl die katholische als auch die protestantische Kirche übersetzte diesen Begriff ironisch. Die Katholiken wählten *falisai* 法利塞 („Gesetz“ – „Profit“ – „verstopfen/Festung“), im übertragenen Sinne bedeutet es „Den Profit des Gesetzes verstopft“ oder „Festung aus dem Profit des Gesetzes“. Die Protestanten entschieden sich für *falisai* 法利赛 („Gesetz“ – „Profit“ – „Wettbewerb“), übertragen „Wettbewerb um den Profit des Gesetzes“. Es wurde hierbei eine scheinbar humorvolle Interpretation einer Übersetzung der Wortsemantik vorgezogen. Besonders sticht in den protestantischen Bibelübersetzungen die Transkription des Namens „Simon“ hervor. Seit der Übersetzung Morrison's wird *ximen* 西门 benutzt, wodurch eine „Sinisierung“ Simon Petrus' assoziiert wird. In der katholischen Übersetzung von Wu Jingxiong, deren Auftraggeber und Revisor Präsident Jiang Kai-Shek 蒋介石 war, finden sich einige Neukreationen, die Beachtung verdienen. Sie verbinden sowohl Laut als auch (neuen) Sinn. „Israel“ gibt er mit *ysisai* 义塞 wieder, was „Festung aus Gerechtigkeit“ bedeutet; „Messias“ transkribiert Wu mit *meishi* 美使, der „Schönemacher“.

Der für seine Hebräischkenntnisse bekannte Schereschewsky nahm einige Änderungen an den bestehenden Transkriptionen vor. Zum einen, um die Aussprache der Begriffe näher an die ursprüngliche Lautung zu bringen, zum anderen, um unangemessene Konnotationen zu

vermeiden. Er änderte die Transkription *misaiya* für Messias zu *mixiya* 弥西亚, da dies in seinen Augen phonetische korrekter war. Die zweite von ihm korrigierte Transkription ist *nadanye* (Natanael), welches er zu *natanye* 拿坦业 änderte. Die bereits erwähnte unangemessene Konnotation fand er bei dem mit *jialili* 加利利 („Profit hinzufügen“) transkribierten Galiläa, welches er daraufhin in *jialili* 迦利利 änderte (*jia* ist ein Schriftzeichen, welches ausschließlich in Transkriptionen verwendet wird). Für Schereschewsky waren Transkriptionen von besonderer Bedeutung. Er war der Überzeugung, dass diese, ähnlich wie die buddhistischen Transkriptionen, leicht von der chinesischen Sprache absorbiert werden könnten (Die Abschnitte folgen Zetzsche, 1994; Zetzsche, 1996). Auch den Namenstranskriptionen legte er oftmals die hebräische Aussprache zugrunde. Besonders ist dies im Buch Genesis zu erkennen. „Eva“ ist im Hebräischen „Hava“ und wurde somit als *xiawa* 夏娃 transkribiert (Gen 3,20), was auch in der *Union Version* übernommen wurde. Die katholische Bibel des *Studium Biblicum* transkribiert an dieser Stelle hingegen mit *ewa* 厄娃. Die Stadt „Gomorrha“ wurde gemäß dem Hebräischen („Amora“) mit *emola* 蛾摩拉 transkribiert (Gen 18,20). Auch hier folgt die *Union Version* Schereschewskys Vorbild. Die katholische Bibel scheint in diesem Fall ebenso den hebräischen Text als Grundlage verwendet zu haben, wenn sich die Zeichen auch von den genannten Bibelversionen unterscheiden: *hamola* 哈摩辣. Dass Schereschewsky nicht immer dem hebräischen Originaltext folgte, lässt sich anhand unterschiedlicher Beispiele zeigen, die eindeutig auf der Englischen Aussprache basieren. So wurde beispielsweise das im Hebräischen „Bavel“ lautende Babylon mit *babelun* 巴比伦 transkribiert. Die *Union Version* und die Bibel des *Studium Biblicum* folgen Schereschewskys Vorlage (Eber, 1999b).

Die Bibelübersetzung von John Chalmers und Martin Schaub aus dem Jahr 1897 kann in Bezug auf manche Transkriptionen als wegweisend angesehen werden. Es ist auffällig, dass sie beim Transkribieren jene Schriftzeichen bevorzugten, die bei annähernd gleicher Gleichlautung sowohl im Mandarin, als auch im Kantonesischen dem englischen oder griechischen Original am nächsten kommt. Bei „Andreas“ bzw. englisch „Andrew“ ist dies zu beobachten; die kantonesische Lautung kommt dem englischen Original jedoch nicht so nahe wie die Lautung in Mandarin. Anstelle von *andelie* 安得烈, welches im Kantonesischen [andaklit] ausgesprochen wird, wählten sie *andeliao* 安得廖, da es auf Kantonesisch [ondakliu] lautet. Bei den meisten Transkriptionen von Chalmers und Schaub kommt die Aussprache in beiden Dialekten sehr nahe. Als Beispiel lässt sich „Mose“ anführen, welches



auf Mandarin *moxi* 摩西 ausgesprochen wird und auf Kantonesisch [mosei] (Zetzsche, 1994; Zetzsche, 1999a).

Das protestantische Transkriptionsvokabular ist heute weitgehend festgelegt, da alle neueren Versionen ohne Ausnahme der *Union Version* folgen (Zetzsche, 1994). Bei den katholischen Übersetzungen und verfassten Schriften nach dem Ritenstreit fällt auf, dass viele neue Begriffe für die Terminologie der chinesischen katholischen Kirche geschaffen wurden. Hierdurch wollte man vermeiden, Begriffe mit anderweitigen Konnotationen zu verwenden. J.-M. Mouly veröffentlichte 1862 einen katholischen Katechismus zum Alten und Neuen Testament. Es ist erkennbar, dass eine große Menge von Transkriptionen aus dem Lateinischen benutzt wurde. Oftmals werden sie parallel zu einer vorhandenen Übersetzung des Begriffs gebraucht, eine weitere Erklärung der Transkriptionen findet jedoch nicht immer statt. In diesem Katechismus wird bspw. „Vater“ dem lateinischen *patre* angelehnt mit *badele* 罢德肋 transkribiert, „Sohn“ (lat. *Filius*) mit *feilüe* 费略 oder *shengzi* 圣子 („heiliger Sohn“). Die Transkription von „Heiliger Geist“ ist mit dem an *spiritus sanctus* angelehnten *sibiduo sanduo* 斯彼多三多 eine sehr lange Transkription von sechs Zeichen, die im starken Kontrast zum Chinesischen steht, in dem Worte mit ein oder zwei Zeichen stets bevorzugt wurden. Die kürzere und ebenfalls verwendete Form *shengshen* 圣神 ist somit wesentlich chinesischer. Weitere interessante Transkriptionen in diesem Katechismus sind „Apostel“ mit *yabosiduoli* 亚伯斯多理, „Täufer“ mit *baodisida* 保弟斯大 nach dem lateinischen *baptista* und „Evangelium“ mit *wanrilüe* 万日略.

Die Transkriptionen in der russisch-orthodoxen Übersetzung Gurijs bilden einen kuriosen Sonderfall. Im Gegensatz zu allen anderen Übersetzern wählte Gurij nicht Griechisch, Lateinisch oder Englisch als Ausgangssprache, sondern Russisch. Dies ist zum Beispiel an den Transkriptionen von Moses und Johannes zu erkennen. Moses wird von Gurij mit *moyixieyi* 摩伊些乙 transkribiert und Johannes orientiert sich am russischen Iwan und liest sich daher *yiwang* 伊望. Die Neuerung an Gurijs Transkriptionen stellt jedoch die Entwicklung neukombinierter Schriftzeichen und die optische Darstellung einer einfacheren Aussprache dar. Zum Tragen kommt dies zum Beispiel bei der Transkription von Jesus und Andreas. Jesus wird von Gurij mit *yiysisusi* 伊伊稣斯 transkribiert. Andreas schreibt Gurij 昂德雷尔, gelesen *angderei*. Besonders die Kleinschreibung von *de* 德 fällt hierbei auf. Gurij versucht damit auszudrücken, dass nur der Anlaut [d] gelesen werden soll und das Schriftzeichen somit keine eigenständige Silbe mehr ist. Dies erinnert stark an das Japanische,

wo eine ähnliche Technik im Katakana- und Hiragana-System durch Kleinschreiben eines Zeichens angezeigt wird, dass diese mit dem vorangegangenen Zeichen als eine Silbe gelesen wird. Zusätzlich hat Guriij für seine Transkription ein neues Schriftzeichen kreiert: 雷尔. In diesem Zeichen wird der Auslaut mit *er* 尔 als [r] Anlaut benutzt und soll zusammen mit *lei* 雷 als Auslaut ein *rei* wiedergeben. Guriij legt dieser Schriftzeichenschaffung eine Vermutung zugrunde, dass die Schriftzeichen ebenso wie Texte von rechts nach links gelesen werden. Da diese aber von links nach rechts geschrieben werden, ist dies mehr als fraglich. Diese Vorgehensweise ist bei vielen von Guriijs Transkriptionen zu erkennen (Die Abschnitte folgen Zetzsche, 1996; Zetzsche, 1997).

Juda, Namensgeber einer der zwölf Stämme Israels, wird in der *Union Version* mit *youda* 犹大 übersetzt. Hier folgen die Übersetzer der Tatsache, dass aus dem Namen „Juda“ die Bezeichnung „Jude(n)“ hervorging, indem mit *you* 犹 das gleiche Zeichen gewählt wurde wie in dem chinesischen Begriff für Juden: *youtai* 犹太. Analog dazu wurde auch „Judith“ (Bedeutung: Frau von Judäa) mit *youdi* 犹滴 übersetzt. Somit wird auch hier durch die Benutzung gleicher Schriftzeichen versucht, eine „Verwandtschaftsbeziehung“ der Begriffe auszudrücken, wie es auch bei Jesus und Jehova erfolgte.

## 7. Die Bibel im heutigen China

Nach dem Ausrufen der Volksrepublik China 1949 wurden alle der etwa 6000 in China lebenden Missionare aufgefordert, das Land zu verlassen. Nur zwei Jahre später wurde die protestantische "Drei-Selbst-Bewegung" gegründet (siehe Kapitel 2.3), welche 1958 die einzige noch funktionierende Organisation der chinesischen Protestanten darstellte. In der von 1966 bis 1976 andauernden Kulturrevolution *wenhua da geming* 文化大革命 wurde jegliche Religion systematisch bekämpft und daher wurden auch alle Kirchen geschlossen oder sogar zerstört. Erst drei Jahre nach Ende der Kulturrevolution durften christliche Kirchen wieder geöffnet werden. Als 1980 der Chinesische Christenrat gegründet wurde, zählte man ca. drei Millionen Mitglieder. Diese Zahl hat sich bis heute um ein Vielfaches vergrößert, die Zahlen beruhen jedoch mehr auf Schätzungen als auf Fakten. So werden zwischen 30 und 80 Millionen Menschen in China dem Christentum zugerechnet. Diese Zahl erscheint auf den ersten Blick recht groß, stellt jedoch nur ca. 2,2 Prozent bis 6 Prozent der Gesamtbevölkerung dar.

Als der Hauptverantwortliche für die Reform und Öffnung Chinas, Deng Xiaoping 邓小平, im Januar 1979 die USA besuchte, erklärte er, dass die Kirche in China von nun an Bibeln haben dürfe. Seitdem sind in China mehr als 35 Millionen Bibeln gedruckt und verkauft worden. Während die Bibel in Hong Kong in religiösen sowie nichtreligiösen Buchhandlungen verkauft werden darf, ist der Vertrieb in China auf den privaten und kirchlichen Buchhandel und Verlag beschränkt. Außerdem kann die protestantische *Union Version* von 1919 über Vertriebszentren bezogen werden; in staatlichen Buchhandlungen ist der Verkauf von Bibeln nicht erlaubt.

1937 wurde das *China Bible House* gegründet, welches bis 1955 bereits 100.000 Exemplare einer protestantischen Taschenbibel gedruckt hatte. Da durch die Kulturrevolution der Großteil der Bibeln vernichtet worden war, bestand nach deren Ende eine große Nachfrage. 1980 beschloss die „Drei-Selbst-Bewegung“ nicht nur die Bibel, sondern auch Gesangbücher und religiöse Schriften nachzudrucken. Der Chinesische Christenrat beschloss 1989 als Reaktion auf die Bedürfnisse des Bibeldienstes die Gründung eines Bibelkomitees. Dieses sollte sowohl den Christenrat als auch die „Drei-Selbst-Bewegung“ in Fragen der Publikation und dem Druck von Bibeln beraten. Um ein landesweites Bibelnetzwerk zu schaffen, wurden ab 1990 insgesamt 70 Bibelverteilungsstellen eingerichtet. Diese erleichtern die Verteilung von Bibeln an die Bevölkerung. Um auch jüngere Leser zu erreichen, welche das Lesen von vertikal gesetzten Langzeichen nicht mehr gewohnt waren, wurde eine

Kommission einberufen, welche sich mit der Änderung von Langzeichen in Kurzzeichen befassen sollte. Dementsprechend wurden die Zeichen horizontal und nicht mehr vertikal gesetzt. Zusätzlich wurde die Zeichensetzung modernisiert und Fehler korrigiert. Erstmals wurde diese modernisierte Version der protestantischen Bibel zu Ostern 1989 veröffentlicht. 1993 wurde schließlich die gesamte Bibel in Kurzzeichen, mit neuer Zeichensetzung und einem Pinyin-Index veröffentlicht. Der Druck der protestantischen Bibeln obliegt heute allein der *Nanjing Amity Printing Company Ltd.* (*Nanjing aide fazhan youxian gongsi* 南京爱德发展有限公司). Früher wurden die Bibeln hingegen in Shanghai, Fujian und Jiangsu 江苏省 gedruckt.

Grundsätzlich ist das Propagieren von Religion in der Volksrepublik China verboten. Allerdings erfreuen sich Erzählungen in Form von Bibelgeschichten großer Beliebtheit. Diese Geschichten gibt es in den unterschiedlichsten Ausführungen und Versionen, sogar als Comics, und richten sich ausschließlich an das erwachsene Publikum. Der Fokus bei diesen Bibelgeschichten liegt dabei nicht auf dem Verstehen der Bibel, sondern es geht vielmehr um das Verstehen der westlichen Kultur, welche in den letzten hundert Jahren einen großen Einfluss auf die chinesische Kultur hatte. Die Verleger dieser Erzählungen nennen also eine grundlegende Kenntnis der Bibel als wichtigen Faktor, um die westliche Kultur und Zivilisation zu verstehen. Bei diesen Büchern ist die Auswahl der erzählten Geschichten interessant. Aus dem Alten Testament werden meist nur Geschichten aus dessen Geschichtsbüchern erwähnt. Dies führt dazu, dass der Großteil des geistigen Inhalts des Alten Testaments verloren geht und es mehr als Geschichtsbuch erscheint. Der Schwerpunkt liegt bei diesen Geschichten auf der Darstellung der Personen und ihren Handlungen, ihre Beziehung zu Gott wird meist nur am Rande erwähnt. Dies hat zur Folge, dass sich die Gewichtung der Erzählungen verändert und nicht mehr dem christlichen oder jüdischen Verständnis entsprechen. Die Erzählungen aus dem Neuen Testament beschränken sich zumeist auf die Lebensgeschichte Jesu und die Geschichte der frühen Kirche. Stärker theologische oder prophetische Teile des Neuen Testaments, wie die Apokalypse oder die Apostelgeschichten finden keine Beachtung. Diese Bibelgeschichten dienen also nicht so sehr dem Lehren christlicher Inhalte, sondern vielmehr dem kommerziellen Nutzen für die Verlage (Gentz, 2004; Zhang, 2007).

## 8. Schluss

Dass die Übersetzung eines christlichen Textes, besonders eines so umfassenden Werkes wie der Bibel, in das Chinesische eine große Herausforderung darstellt, hat die vorliegende Arbeit gezeigt. Besonders die Problematik, welche mit der Übersetzung der zentralen Grundbegriffe zusammenhängt, beschäftigte die Missionare lange und tut es zum Teil noch bis heute. Dies ist unter anderem an der Tatsache zu erkennen, dass die protestantischen Bibeln nach wie vor in unterschiedlichen Versionen gedruckt werden, welche verschiedene Übersetzungen für „Gott“ verwenden, entweder *shen* oder *shangdi*.

Durch die Betrachtung der Missionsgeschichte und jener der Bibelübersetzungen wurde deutlich, dass zwar die Missionare der nestorianischen Kirche neben den Manichäern die ersten Christen in China waren, ihre Übersetzungen und Texte blieben jedoch ohne Einfluss auf die spätere Terminologie der protestantischen und katholischen Kirche. Die Gründe hierfür sind einfach: Zum einen basierte sie in einem zu hohen Maß auf der buddhistischen Terminologie, was letztendlich zu einem Synkretismus der beiden Lehren führte und somit den Untergang des nestorianischen Glaubens in China bedeutete. Zum anderen war die sprachliche Basis der Transkriptionen das Syrische, was ihre Transkriptionen für die europäischen Missionare uninteressant machte. Die Arbeit der Nestorianer hinterließ also sowohl im Bereich der Missionierung, als auch im Bereich der Übersetzung kaum Spuren.

Die Arbeit hat zudem gezeigt, wie unterschiedlich die katholischen und protestantischen Missionare versuchten, das chinesische Volk für das Christentum zu gewinnen. Während Matteo Ricci in den Gewändern der buddhistischen Mönche versuchte einen Zugang zur chinesischen Oberschicht zu bekommen, duldeten die Jesuiten chinesische Riten, wenn sie „irgendwie“ mit den christlichen Bräuchen identifizierbar waren. Zumindest war dies bis zum Ende des Ritenstreits durch das päpstliche Dekret der Fall gewesen. Die Protestanten hingegen zeichneten sich vor allem durch ihre westliche Arroganz und der Ansicht, ihre Kultur sei der chinesischen weit überlegen, aus. Dies änderte sich langsam, als die chinesische protestantische Kirche zunehmend selbstständiger wurde und nach einer Harmonisierung von chinesischen und christlichen Inhalten suchte.

Der Grund, warum die katholische Kirche erst viele Jahrhunderte nach der Entsendung der ersten Missionare nach China mit der Arbeit an einer Bibelübersetzung begonnen hat, ist einfach: Die Bibel spielte in der Missionierung keine wichtige Rolle, da vor allem Katechismen verwendet wurden, um den Chinesen die Inhalte der Bibel näher zu bringen. Auch die Tatsache, dass zu dieser Zeit die katholischen Geistlichen in Europa nur selten im

Besitz einer eigenen Bibel waren, trug hierzu bei. Für die Protestanten stellte die Bibel hingegen von Anfang an ein wichtiges Mittel zur Missionierung dar. Somit steckten sie wesentlich mehr Arbeit und Ressourcen in die Anfertigung chinesischer Bibelübersetzungen und der Schaffung einer eigenen christlich chinesischen Terminologie. Während sich die Katholiken nur selten an den Übersetzungen ihrer protestantischen Kollegen orientierten, wurde deutlich, wie groß der Einfluss, den vor allem die katholischen Übersetzungen von Basset besonders auf frühe protestantische Bibelübersetzungen hatte, war. Die späteren protestantischen Bibeln orientierten sich immer weniger an jenen ihrer katholischen Kollegen, die modernen Versionen folgen fast ausnahmslos der Terminologie der *Union Version*. Eine Ausnahme bildet hier Lü Zhenzhong, der sich zwar nur wenig an den katholischen Übersetzungen orientierte, sich aber von der Terminologie der *Union Version* löste und eigene Begriffe erschaffen oder neutrale Termini aus der chinesischen Alltagssprache verwendet hat. Seit dem Erscheinen der Standardübersetzungen der beiden Kirchen, der *Union Version* und der Übersetzung des *Studium Biblicum Franciscanum*, ist die Terminologie weitgehend festgelegt. Ob diese z. B. in der Revision der *Union Version* verändert oder erweitert wurde, muss in weiteren Forschungsarbeiten untersucht werden.

Der Beginn der konkreten christlichen Terminologiebildung in China ist bei der Übersetzung Jean Bassets zu sehen. Zwar übersetzten schon die Nestorianer christliche Texte ins Chinesische, ihre Arbeit blieb jedoch ohne Einfluss auf die moderne Terminologie. Somit kann ihre Übersetzungstätigkeit noch nicht als ein Anfangspunkt einer Terminologiebildung gesehen werden.

In den frühen Texten wurden, sowohl auf katholischer als auch auf protestantischer Seite, oftmals „kulturell vorbelastete“ Begriffe verwendet, während man später versuchte, diese aus Angst vor einem Synkretismus in großem Umfang durch Transkriptionen zu ersetzen. Dies führte wiederum dazu, dass die Bibel für chinesische Christen und am Christentum interessierte Laien nur noch schwer verständlich war. Die Missionare mussten also chinesische Begriffe finden, die den christlichen Sinn eines Wortes wiedergaben, zum anderen aber einen Synkretismus verhinderten. Nur so konnte eine Übersetzung geschaffen werden, die von chinesischen Christen nicht nur verstanden, sondern auch akzeptiert wird. Dass ein völliger Verzicht auf Termini aus dem Buddhismus, Daoismus, Konfuzianismus oder den Volksreligionen nicht möglich ist, haben die Beispiele gezeigt. Es ist aber erkennbar, dass die Übersetzer versuchten, den Einsatz solcher Begriffe auf ein Minimum zu begrenzen. Ausnahmen wurden vor allem bei solchen Begriffen gemacht, die nach den vielen Jahren der

christlichen Mission in China als neu geprägt angesehen werden konnten. Auch gelang es den chinesischen Christen, einigen Worten aus der chinesischen Alltagssprache eine neue, christliche, Konnotation zu verleihen.

Bei der Entwicklung der Terminologie sind vor allem das stetig besser werdende Gefühl für die chinesische Sprache und der wachsende Respekt für die chinesische Kultur deutlich spürbar, zeugten vor allem die nestorianischen Texte von einer großen Ignoranz und Unwissenheit. Dies zeigt sich besonders im Bereich der Transkriptionen. Hier wurden, zumeist aus Unkenntnis, negativ konnotierte Schriftzeichen verwendet, was zu teils absurden Wortbildungen führte. Besonders gut war dies an der Transkription von „Ruben“ zu erkennen, welche *liubian* 流便, also „rinnende Notdurft“, bedeutete. Einen großen Einfluss auf das Transkriptionsvokabular hatte auch die Sprache der Bibel, welche als Ausgangstext für die chinesischen Übersetzungen diente. Die meisten Missionare orientierten sich hierbei am Englischen, Lateinischen oder Griechischen. Schereschewsky bevorzugte jedoch das Hebräische, während Gurij Karpov die russisch-orthodoxe Bibel als Basis gewählt hatte. Besonders bei Gurij führte dies zu außergewöhnlichen Transkriptionen, für die er eigens Schriftzeichen erschuf, um die russische Lautung möglichst gut wiedergeben zu können. Dass dies für die chinesischen Leser eine Herausforderung dargestellt haben muss, liegt auf der Hand.

Der Weg von einer uneinheitlichen Verwendung christlicher Terminologie hin zu einer Festlegung ebendieser dauerte mehr als ein Jahrhundert. Viele Übersetzungsprojekte scheiterten an genau dieser Problematik: Wie sollten Begriffe transkribiert werden, in welchem Maß sollten vorbelastete Begriffe verwendet werden und wie kann man die wichtigsten Grundbegriffe des christlichen Glaubens in die chinesische Sprache übersetzen. Die Entwicklung der christlichen chinesischen Terminologie ist dennoch sowohl auf katholischer, als auch auf protestantischer Seite durch die Schaffung von Standardübersetzungen mehr oder weniger zu einem Endpunkt gekommen. Dass nach wie vor Korrekturen und Änderungen vorgenommen werden, zeigt die Revision der *Union Version*, welche in absehbarer Zeit verfügbar sein wird (*Revision of Chinese Union Version Bible*). In wie weit Kritikpunkte ebenso wie kulturelle und sprachliche Veränderungen in dieser Revision berücksichtigt wurden, muss in weiteren Forschungsarbeiten untersucht werden. Auch wäre eine weiterführende Betrachtung der christlichen chinesischen Terminologie interessant, die vor allem die neuen, außerhalb Chinas erstellten, Bibelversionen wie z. B. die *Chinese New Version* zu untersuchen.

Die Frage, wie die christlichen „Grundbegriffe“ und vor allem „Gott“ letztendlich zu übersetzen sind, kann auch mit dieser Arbeit nicht beantwortet werden. Die vielen Argumente für und gegen die einzelnen Übersetzungen zeigen, dass keine der Übersetzungen als grundlegend falsch oder richtig bezeichnet werden kann. Die Entscheidung für oder gegen einen Begriff hängt somit vielmehr von den eigenen Ansichten und Vorstellungen ab. Trotzdem wäre eine einheitliche Verwendung, besonders innerhalb einer Glaubensgemeinschaft, sicherlich von Vorteil. Es ist allerdings zweifelhaft, ob die protestantische Kirche diesen Schritt gehen wird, da mit ihm möglicherweise die alten Diskussionen wieder beginnen würden. Dies würde auch bedeuten, dass ein ganzer Teil der bereits gedruckten Bibeln nicht mehr auf dem aktuellen Stand wäre. Für die protestantische Kirche wäre die Veröffentlichung der *Union Version* 1919 ein guter Zeitpunkt gewesen, um sich auf eine einheitliche Übersetzung für Gott zu einigen.

Die katholische Kirche in China muss sich mit diesem Problem seit dem päpstlichen Dekret nicht mehr befassen, da seitdem *tianzhu* die einzig erlaubte Übersetzung für Gott ist. Allerdings kämpfen die chinesischen Katholiken mit einem anderen Problem: der Zweiteilung ihrer Kirche. Hervorgerufen durch die Kommunistische Partei in China, die dort das einzige Oberhaupt des Volkes ist und somit die Autorität des Papstes nicht anerkennt. Dies zwingt die papsttreuen Katholiken in den Untergrund und dadurch zu einer Kriminalisierung des Glaubens. Da nicht davon auszugehen ist, dass die KP China den Papst als Oberhaupt der chinesischen Katholiken akzeptieren wird und ebenso wenig die papsttreuen Gläubigen diesem abschwören werden, ist mit einer baldigen Vereinigung der beiden katholischen Kirchen nicht zu rechnen. Eine interessante Fragestellung in diesem Kontext wäre, ob und wenn ja wie sehr sich die Terminologien der zwei Kirchen unterscheiden.

Ist die Bibel also in das Chinesische übersetzbar? Und noch wichtiger: Ist sie gut, originalgetreu und für Chinesen verständlich übersetzbar? Diese Fragen können ohne Zweifel bejaht werden. Zwar stellt eine Übersetzung der Heiligen Schrift ins Chinesische keine einfache Aufgabe für die involvierten Übersetzer dar, aber mit ausreichend Sprachkenntnissen, kulturellem Feingefühl und Kompromissbereitschaft ist sie durchaus zu bewältigen.



## 9. Glossar

<i>aliwashan</i>	阿利瓦山
<i>alafa</i>	阿拉法
<i>Aluoben (Alopen)</i>	阿罗本
<i>aluohan</i>	阿罗汉
<i>aluohe</i>	阿罗诃
<i>andeliao</i>	安得廖
<i>andeliè</i>	安得烈
<i>angderei</i>	昂德 <sup>欽</sup>
<i>aomen (Macao)</i>	澳门
<i>babelun</i>	巴比伦
<i>badele</i>	罢德肋
<i>baidani</i>	伯大尼
<i>baodisida</i>	保弟斯大
<i>baoluo fawang jing</i>	宝路法王经
<i>Beijing (Peking)</i>	北京
<i>beita'niya</i>	贝塔尼雅
<i>beitang tushuguan (Beitang Bibliothek)</i>	北堂图书馆
<i>bide</i>	彼得
<i>biladuo</i>	比辣多
<i>biladuo</i>	比拉多
<i>biladuo</i>	彼拉多
<i>boduolu</i>	伯多禄
<i>boduoluo</i>	伯多落
<i>bosi jingjiao</i>	波斯景教
<i>bu pingdeng tiaoyue (ungleiche Verträge)</i>	不平等条约
<i>bushi</i>	布施
<i>Changjiang (Yangzi)</i>	长江

<i>chunü</i>	处女
<i>chunühang</i>	处女航
<i>cui</i>	淬
<i>daqin jiao</i>	大秦教
<i>dao</i>	道
<i>daodejing</i>	道德经
<i>daojing</i>	道经
<i>daoli</i>	道理
<i>Deng Xiaoping</i>	邓小平
<i>di</i>	帝
<i>diyaboluo</i>	狄亚伯罗
<i>diyu</i>	地狱
<i>dingli</i>	定例
<i>dousi</i>	陡斯
<i>Dunhuang</i>	炖煌
<i>emeijia</i>	俄梅戛
<i>emola</i>	蛾摩拉
<i>ersa</i>	尔撒
<i>ewa</i>	厄娃
<i>fagui</i>	法规
<i>falisai</i>	法利塞
<i>faliü</i>	法律
<i>fanwu</i>	凡物
<i>feili</i>	非立
<i>feilibai</i>	腓利百
<i>feilie</i>	费略
<i>fo</i>	佛
<i>Fujian sheng</i>	福建省

<i>gegeta</i>	各各他
<i>geergeda</i>	哥耳哥达
<i>guxin shengjing</i>	古新圣经
<i>guang</i>	光
<i>Guangzhou (Kanton)</i>	广州
<i>guangrong</i>	光荣
<i>Guangxi sheng</i>	广西省
<i>gui</i>	鬼
<i>hamola</i>	哈摩辣
<i>heheben (Union Version)</i>	和合本
<i>Hubilie (Kubilai Khan)</i>	忽必烈
<i>Hunan sheng</i>	湖南省
<i>hundun</i>	混沌
<i>hunming</i>	昏冥
<i>jidu</i>	基督
<i>jidujiao</i>	基督教
<i>jifa</i>	矶法
<i>jilishidu</i>	记利斯督
<i>jilisidu</i>	基利斯督
<i>jialili</i>	加利利
<i>jialili</i>	迦利利
<i>Jiang jieshi (Jiang Kai-Shek)</i>	蒋介石
<i>Jiangsu sheng</i>	江苏省
<i>jieming</i>	诫命
<i>jing</i>	经
<i>jingfafeng</i>	净法风
<i>jingfeng</i>	净风
<i>jing jiao</i>	景教

<i>junzi</i>	君子
<i>Kangxi di (Kaiser Kangxi)</i>	康熙帝
<i>labi</i>	啦吡
<i>liji</i>	礼记
<i>Li madou (Matteo Ricci)</i>	利玛窦
<i>liwei</i>	利未
<i>liwei</i>	喇味
<i>liyi</i>	礼仪
<i>liangfeng</i>	凉风
<i>ling</i>	灵
<i>linghun</i>	灵魂
<i>liubian</i>	流便
<i>lunyu</i>	论语
<i>Luo Guanzhong</i>	罗贯中
<i>luo shi</i>	落氏
<i>lüfa</i>	律法
<i>lüli</i>	律例
<i>Lü Zhenzhong</i>	吕振中
<i>Lü Zhenzhong yiben (Lü Zhenzhong Bibel)</i>	吕振中译本
<i>Ma Lixun (Robert Morrison)</i>	马礼逊
<i>meishi</i>	美使
<i>menghou siai</i>	蒙受思爱
<i>mengsi</i>	蒙思
<i>Mengzi (Menzius)</i>	孟子
<i>Mingchao (Ming-Dynastie)</i>	明朝
<i>misaiya</i>	弥赛亚
<i>mishihe</i>	弥尸诃
<i>mixiya</i>	弥西亚

<i>mogui</i>	魔鬼
<i>moxi</i>	摩西
<i>moyixieyi</i>	摩伊些乙
<i>Mushi fawang jing</i>	牟世法王经
<i>Nanchang</i>	南昌
<i>Nanjing</i>	南京
<i>nasale</i>	拿撒勒
<i>natanye</i>	拿坦业
<i>nazale</i>	纳匝肋
<i>pilate</i>	批拉特
<i>piluodusi</i>	毗罗都思
<i>puzhao</i>	普照
<i>puzun</i>	普尊
<i>qichu</i>	起初
<i>qiji</i>	奇迹
<i>qiju</i>	讷句
<i>qishi</i>	奇事
<i>Qingchao (Qing-Dynastie)</i>	清朝
<i>qingyu</i>	情欲
<i>Rong Sande</i>	容三德
<i>rongguang</i>	荣光
<i>ruohan</i>	若翰
<i>rouyu</i>	肉欲
<i>rutang</i>	入汤
<i>ruo'erdang</i>	若尔当
<i>sanguo yanyi</i>	三国演义
<i>sanzi jiaohui</i>	三自教会
<i>seng</i>	僧

<i>shadan</i>	袞弹
<i>shaduona</i>	袞多那
<i>shangdi</i>	上帝
<i>Shanghai</i>	上海
<i>shangshu</i>	尚书
<i>shen</i>	神
<i>shengui</i>	神鬼
<i>shenji</i>	神迹
<i>shentian shengshu</i>	神天圣书
<i>sheng</i>	圣
<i>shengdao</i>	圣道
<i>shengding</i>	圣顶
<i>shengling</i>	圣灵
<i>shengming</i>	圣明
<i>shengmu</i>	圣母
<i>shengshen</i>	圣神
<i>shengshu</i>	圣书
<i>shengyi</i>	圣意
<i>shengyu</i>	圣谕
<i>shengzi</i>	圣子
<i>shi</i>	师
<i>shi</i>	施
<i>shijing</i>	诗经
<i>Shi yuese (S.I.J. Schereschewsky)</i>	施约瑟
<i>shizhe</i>	使者
<i>shizun</i>	世尊
<i>shou</i>	授
<i>shuzui</i>	赎罪

<i>si</i>	寺
<i>sibiduo sanduo</i>	斯彼多三多
<i>Sichuan sheng</i>	四川省
<i>Sigao shengjing (Sigao Bibel)</i>	思高圣经
<i>sichong</i>	思宠
<i>sidian</i>	思典
<i>sihui</i>	思惠
<i>suodan</i>	娑殚
<i>suoduoma</i>	锁多麻
<i>ta</i>	裯
<i>taichu</i>	太初
<i>Tang ruowang (Adam Schall von Bell)</i>	汤若望
<i>Tang taizong (Kaiser Taizong)</i>	唐太宗
<i>Tang xuanzong (Kaiser Xuanzong)</i>	唐玄宗
<i>tian</i>	天
<i>tianfu</i>	天父
<i>tianshen</i>	天神
<i>tiantang</i>	天堂
<i>tianzhu</i>	天主
<i>tiaoli</i>	条例
<i>tongnü</i>	童女
<i>wanrilüe</i>	万日略
<i>wanwu</i>	万物
<i>wanyou</i>	万有
<i>Wang changgui</i>	王昌桂
<i>Wang tao</i>	王韬
<i>wenhua da geming (Kulturrevolution)</i>	文化大革命
<i>wuerpeng</i>	物尔朋

<i>Wu Zetian</i>	武则天
<i>xi</i>	洗
<i>Xi'an</i>	西安
<i>xili</i>	洗礼
<i>ximen</i>	西门
<i>xiawa</i>	夏娃
<i>Xianzhi shengren</i>	先知圣人
<i>Xianggang (Hong Kong)</i>	香港
<i>xin</i>	心
<i>xin</i>	信
<i>xinling</i>	心灵
<i>xinxin</i>	信心
<i>xindao</i>	信道
<i>xinde</i>	信德
<i>xinyang</i>	信仰
<i>Xinjiang sheng</i>	新疆省
<i>xingtu</i>	行徒
<i>xujiaohui zangshulou (Xujiahui Bibliothek)</i>	徐家汇藏书楼
<i>xuting</i>	序聽
<i>xuanfeng</i>	玄风
<i>Xunzi</i>	荀子
<i>yabosiduoli</i>	亚伯斯多理
<i>yaerge</i>	亚耳革
<i>yan</i>	言
<i>yanluowang</i>	阎罗王
<i>yanmowang</i>	阎魔王
<i>yehehua</i>	耶和華
<i>yesu</i>	耶穌



<i>yesuhui</i>	耶稣会
<i>yihequan</i>	义和拳
<i>yihetuan</i>	义和团
<i>Yi he tuan yundong</i>	义和团运动
<i>yiji</i>	异迹
<i>yisa'er</i>	伊撒尔
<i>ysisai</i>	义塞
<i>ysiselie</i>	以色列
<i>yishu</i>	移鼠
<i>yishu</i>	翳数
<i>yishu</i>	夷数
<i>yiwang</i>	伊望
<i>yiwen</i>	仪文
<i>yiysisusi</i>	伊伊稣斯
<i>Yongzheng</i>	雍正
<i>youda</i>	犹大
<i>youdi</i>	犹滴
<i>youtai</i>	犹太
<i>Yuanchao (Yuan-Dynastie)</i>	元朝
<i>yuangfeng</i>	元风
<i>yuedan he</i>	约旦河
<i>yuehan</i>	约翰
<i>zhan</i>	蘸
<i>zhaoliang</i>	照亮
<i>zhen</i>	真
<i>zhenli</i>	真理
<i>zhendao</i>	真道
<i>zhennü</i>	贞女

<i>zhenzhu</i>	真主
<i>zheng</i>	证
<i>zhongguo jidujiao sanzì aiguo yundong weiyunhui</i>	中国基督教三自爱国运动委员会
<i>Zhouchao (Zhou-Dynastie)</i>	周朝
<i>zhouli</i>	周礼
<i>zichuan (Selbstverbreitung)</i>	自传
<i>ziyang (Selbsterhaltung)</i>	自养
<i>zizhi (Selbstmanagement)</i>	自治
<i>zui</i>	罪
<i>zui'e</i>	罪恶
<i>zuinie</i>	罪孽
<i>zunrong</i>	尊荣

## 10. Literaturverzeichnis

Bays, D.H. (ed.) (1996) *Christianity in China. From the eighteenth century to the present*. Stanford: Stanford University Press.

*Bibel des Studium Biblicum Franciscanum: 思高圣经*. Available at: <http://www.catholic.org.tw/bible/> (Accessed: 23.12.2010).

*Bibelübersetzung von L ü Zhenzhong (圣经. 吕振中版)*. Available at: <http://www.dbsbible.org/bibles/chinese/LZZ/gb/index.htm> (Accessed: 23.12.2010).

*Bibleserver*. Available at: <http://www.bibleserver.com/> (Accessed: 20.07.2010).

Camps, A. (1999) 'Father Gabriele M. Allegra ´, O.F.M. (1907-1976) and the Studium Biblicum Franciscanum. The first complete chinese catholic translation of the bible. ', in Eber, I., Wan, S.-K., Walf, K. and Malek, R. (eds.) *Bible in modern China. The literary and intellectual impact*. Nettetal: Monumenta Serica Institut, pp. 55-76.

Chalmers, J. (1876) *The question of terms simplified or the meaning of Shan, Ling and Ti in Chinese made plain by introduction*. Kanton: E. Shing Printer, Sai-Hing-Kai.

'Chinese Union Version. 圣经. 和合本. 神版' (2006). 南京: 南京爱德印刷有限公司.

*Confucius. Kong Qiu, The Master*. Available at: <http://www.roberthsarkissian.com/iof/CONFUCIUS.HTM> (Accessed: 23.12.2010).

'Die Bibel oder die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments nach der Übersetzung Martin Luthers. Neue Senfkornbibel' (1982). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart.

Eber, I. (1999a) 'The interminable Term Question', in Eber, I., Wan, S.-K., Walf, K. and Malek, R. (eds.) *Bible in modern China. The literary and intellectual impact*. Nettetal: Monumenta Serica Institut, pp. 135-161.

Eber, I. (1999b) *The Jewish bishop and the Chinese bible. S.I.J Schereschewsky (1831-1906)*. Leiden: Brill.

Edkins, J. (1878) 'Buddhist phraseology in relation to Christian teaching', *The Chinese Recorder and Missionary Journal*, IX, pp. 283-295.

Estes, C.S. (1895) *Chrisitan missions in China*. PhD thesis. John Hopkins University.

Foley, T.S. (2008) 'Translating biblical texts into Chinese: The pioneer venture of the Nestorian Missionaries', *The Bible Translator*, 59(3), pp. 113-121.

Foley, T.S. (2009) *Biblical translation in Chinese and Greek. Verbal aspect in theory and practice*. Leiden: Brill.

Gentz, J. (2004) 'Die Bibel im Reich der Mitte', in Feldmeier, R. and Spieckermann, H. (eds.) *Die Bibel. Entstehung - Botschaft - Wirkung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 171-205.

Gernet, J. (1997) *Die chinesische Welt*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Ji, J. (2007) *Encounters between Chinese culture and Christianity. A hermeneutical perspective*. Berlin: LIT Verlag.

John, G. (1885) 'Leading rules for translation', *The Chinese Recorder and Missionary Journal*, XVI, pp. 381-386.

*Katholizismus*. Available at: <http://www.china-guide.de/china/religionen/l.katholizismus/index.html> (Accessed: 22.11.2010).

Kim, S. (2004) *Strange names of God. The missionary translation of the divine name and the Chinese responses to Matteo Ricci's Shangti in late Ming China, 1583-1644*. New York: Lang.

Latourette, K.S. (1929) *A history of Christian missions in China*. London: Society for promoting Christian knowledge.

Li, W. (2000) *Die christliche China-Mission im 17. Jahrhundert. Verständnis, Unverständnis, Missverständnis. Eine geistesgeschichtliche Studie zum Christentum, Buddhismus und Konfuzianismus*. Stuttgart: Franz Steiner.

Mateer, C.W. (1900) 'Special terms in the Mandarin Bible', *The Chinese Recorder and Missionary Journal*, (XXXI), pp. 379-384.

Minamiki, G. (1985) *The Chinese Rites Controversy from its beginnings to modern times*. Chicago: Loyola University Press.

Pregadio, F. (2008) *The encyclopedia of Taoism*. London: Routledge.

*Protestantismus*. Available at: <http://www.china-guide.de/china/religionen/m.protestantismus/> (Accessed: 22.11.2010).

Reiter, F.C. (2002) *Religionen in China. Geschichte, Alltag, Kultur*. . München: C.H. Beck.

*Revision of Chinese Union Version Bible*. Available at: [http://www.hkbs.org.hk/Common/Reader/Channel/ShowPage.jsp?Cid=390&Pid=40&Version=0&Charset=big5\\_hkscs&page=0](http://www.hkbs.org.hk/Common/Reader/Channel/ShowPage.jsp?Cid=390&Pid=40&Version=0&Charset=big5_hkscs&page=0) (Accessed: 01.07.2010).

Sheppard, G.W. (1955) 'The problem of translating 'God' into Chinese', *The Bible Translator*, 4, pp. 23-30.

Standaert, N. (1999) 'The Bible in early seventeenth-century China', in Eber, I., Wan, S.-K., Walf, K. and Malek, R. (eds.) *Bible in modern China. The literary and intellectual impact*. Nettetal: Monumenta Serica Institut, pp. 31-54.

Wong, K. (2010) *Revised Chinese Union Version (RCUV) Century Bible Released*. Available at: <http://www.gospelherald.net/article/ministries/46759/revised-chinese-union-version-rcuv-century-bible-released.htm> (Accessed: 01.01.2011).

Wyder, H. (1936) 'Die Übertragung biblischer Grundbegriffe ins Chinesische', *Evangelische Theologie*, 12, pp. 472-490.

Yariv-Laor, L. (1999) 'Linguistic aspects of translating the bible into Chinese', in Eber, I., Wan, S.-K., Walf, K. and Malek, R. (eds.) *Bible in modern China. The literary and intellectual impact*. Nettetal: Monumenta Serica Institut, pp. 101-122.

Zetzsche, J.O. (1994) 'Bibel in China (I) - Transkriptionen in den chinesischen Bibelübersetzungen', *China Heute*, 13(6), pp. 178-185.

Zetzsche, J.O. (1995a) 'Bibel in China (II) - Transkriptionen von "Jesus Christus"', *China Heute*, 14(1), pp. 17-19.

Zetzsche, J.O. (1995b) 'Bibel in China (III) - Terminologische Einflüsse von Denksystemen nichtchristlichen Ursprungs auf das chinesische christliche Vokabular', *China Heute*, 14(2), pp. 46-55.

Zetzsche, J.O. (1996) 'Aspekte der chinesischen Bibelübersetzung', in Malek, R. (ed.) *"Fallbeispiel" China. Ökumenische Beiträge zu Religion, Theologie und Kirche im chinesischen Kontext*. Nettetal: Steyler, pp. 29-88.

Zetzsche, J.O. (1997) 'Tianzhu, Shangdi oder Shen? Zur Entstehung der christlichen chinesischen Terminologie', *Chun - Chinesischunterricht*, 13, pp. 23-34.

Zetzsche, J.O. (1999a) *The bible in China. The history of the Union Version or the culmination of protestant missionary bible translations in China*. St. Augustin: Monumenta Serica Institut.

Zetzsche, J.O. (1999b) 'The work of lifetimes. Why the Union Version took nearly three decades to complete. ', in Eber, I., Wan, S.-K., Walf, K. and Malek, R. (eds.) *Bible in modern China. The literary and intellectual impact*. Nettetal: Monumenta Serica Institut, pp. 77-100.

Zhang, S.J.B. (2007) 'Die Förderung der Bibel im gegenwärtigen China und die Evangelisierung', *China Heute*, 26(6), pp. 230-235.

任继愈 (1981) *宗教词典*. 上海: 上海辞书出版社.

任继愈 (1994) *基督教词典*. 北京: 北京语言学院出版社.

„Hiermit erkläre ich an Eides statt, dass ich vorliegende Arbeit selbstständig und nur mit den darin angegebenen Hilfsmitteln verfasst habe und die wörtlich oder dem Inhalt nach aus fremden Arbeiten entnommenen Stellen als solche genau kenntlich gemacht sind. Ferner ist diese Arbeit noch nicht eine Prüfungsleistung einer vorangegangenen Prüfung gewesen.“

*Lena Krämer*

Trier, den 31.01.2011