

格式是潜在的,它只是具有歧义的可能性,而并非现实的歧义。这一理论已在国际会议上发表,它是对传统语言学中“类别-实例 (type-token)”观念的冲击。我国学者还提出了“术语形成的经济律”,证明了在一个术语系统中,术语系统的经济指数与术语平均长度的乘积恰恰等于单词的术语构成频率之值,并提出“FEL公式”来描述这个定律。最近,我国计算语言学研究提出在术语的研究中,应该提倡“结构功能观”,从结构和功能的角度来研究术语,并在这方面作了初步的探讨。我国学者还积极参与了术语工作国际标准和制定,在许多国际标准中,都吸取了我国术语学者的意见。

总的说来,我国术语学的研究比较注重应用,在理论上注意不够。提高语言学理论和计算机科学的素养,仍然是我国术语学研究中亟待解决的问题。

Summary

In this paper the author describes the developing procedure of terminology in China, especially the standardization of terminology in China since 1949. The China National Committee for Natural Scientific Terms was set up in 1978. This Committee published the standardized terms of 30 scientific subjects including astronomy, physics, biochemistry, medicine etc. The National Technical Committee for Terminology Standardization was set up in 1985. Under this Committee there are three Sub-Committees: the Sub-Committee for Terminology Theory and Application, the Sub-Committee for Lexicography and the Sub-Committee for Computer-Aided Terminology Work. A series of national standards (GB) on terminology has been published. China's terminologists developed some terminological theories: the "Potential Ambiguity Theory (PA-Theory)", the "Economic Law in Term Formation (FEL Formula)", the "Structure-Functionalism" etc. A new terminology school – the "China School" – is forming.

Tianzhu, Shangdi oder Shen? Zur Entstehung der christlichen chinesischen Terminologie

Jost Zetzsche

Bei der Entwicklung der christlichen chinesischen Terminologie lassen sich verschiedene Verfahrensweisen aufzeigen.

1. Entlehnung von Termini aus dem Wortschatz anderer Religionen oder Denkrichtungen;
2. Transkription von Termini;
3. Neuschöpfung von Termini.

Dieser Aufsatz wird darzustellen suchen, daß die Wahl der Verfahrensweise von der historischen und ideologischen Situation der jeweiligen Autoren und Glaubensgemeinschaft geprägt war.

1. Nestorianische Termini

Die Geschichte des Christentums begann mit dem Eindringen der Nestorianer nach China. Die heute bekannten schriftlichen Zeugnisse stammen aus der Zeit zwischen 635 und der Mitte des 9. Jahrhunderts. In der vermutlich ersten Schrift, *Xuting mishisuo jing* 序聽迷詩所經 – wahrscheinlich: "Sutra des Messias Jesu"¹ –, zeugen alleine die zahlreichen Fehlschreibungen von der Ignoranz der nestorianischen Missionare in bezug auf das Chinesische. Verstärkt wird dieser Eindruck durch eine offenkundige Abhängigkeit von buddhistischen Assistenten bei der Übersetzung oder Niederschreibung. "Gott(heit)" wird unter anderem mit *fo* 佛 = "Buddha" übersetzt, oder es werden so spezielle buddhistische Begriffe wie *yanluo wang* 閻羅王 = "Yama (der [buddh.] König der Unterwelt)" bzw. *aluohan* 阿羅漢 = "Arhan (oder Arhat)" eingesetzt. Darüber hinaus zeigen die Transkriptionen von einer Assistenz, die sich einen Spaß aus der Verballhornung von Namen machte, die für die christliche Lehre von zentraler Bedeutung sind. So wird aus "Jesus" *yishu* 移鼠 = "Ratten versetzen" – und aus "Messias" *mishihe* 彌尸訶, wo die zweite Silbe die Bedeutung "Leiche" trägt.

In späteren Dokumenten, so zum Beispiel auf der berühmten Stele aus Xi'an von 781, *Daqin jingjiao liuxing Zhongguo bei* 大秦景教流行中國碑 = "Stele zur Verbreitung des Nestorianismus in China" setzt sich die Tendenz zur Übernahme fremdreligiöser Termini fort. Der chinesische Teil des Untertitels lautet: *Daqinsi seng Jing Jing shu* 大秦寺僧景淨述 = "überliefert vom Mönch Jing Jing aus dem Daqin-Tempel". *Si* 寺 und *seng* 僧 sind Termini aus

¹ Vgl. Haneda (1928:450-451). *Jing* ist bei den nestorianischen Titeln mit "Sutra" übersetzt, da es, gemessen an der sonstigen Wortwahl, eher dem buddhistischen Vokabular entnommen sein dürfte als dem konfuzianischen ("Klassiker").

dem buddhistischen Vokabular². *Mo* 魔, eine buddhistische Transkription von "Māra (Dämon oder Zerstörer)", wird auf der Stele für "Satan" eingesetzt, der aber auch mit *suodan* 娑彈 transkribiert wird, wobei die erste Silbe — *suo* — ebenfalls häufigen Einsatz bei buddhistischen Transkriptionen findet³. Andere, eindeutig aus dem buddhistischen Vokabular stammende Termini sind *fazhu* 法主 = "Herr des Rechts", ein Ehrenname Buddhas, oder die Transkription von "Jehovah" als *aluohē* 阿羅訶, welches in buddhistischen Texten genau wie obige *aluohan* für "Arhat" benutzt wird.

In der weiteren Entwicklung der nestorianischen Kirche in China nahm die Lehre immer stärker buddhistische Züge an, so daß der jüngste bekannte Text aus der Mitte des 9. Jahrhunderts, *Zhi xuan an le jing* 志玄安樂經 = "Sutra des Wunsches nach geheimnisvollem Frieden und Freude", auch inhaltlich eher an ein buddhistisches Sutra als an ein christliches Werk erinnert⁴.

Zur Zeit der Tang-Dynastie erlebte der Buddhismus in China eine Blütezeit, der Hof aber war daoistisch geprägt. Jing Jing schreibt auf der Xi'aner Stele: *Zhenchang zhi dao miao er nanming gongyong zhaozhang qiang cheng jingjiao* 真常之道妙而難名功用昭彰強稱景教 = "Der wahre und ewige Weg (*dao*) ist wunderbar und nur schwer zu beschreiben, seine Erfolge und sein Nutzen sind aber strahlend deutlich. Wäre man gezwungen, es zu benennen, würde man es Nestorianismus (= scheinende Lehre) nennen." Dieses ist ein offensichtliches Zitat aus dem daoistischen *Daodejing*, wo es im 25. Kapitel heißt: *Wu bu zhi qi ming zi zhi yue dao qiang wei zhi ming yue da* 吾不知其名字之曰道強爲之名曰大 = "Ich kenne nicht seinen Namen und bezeichne es als *dao*. Wäre ich gezwungen, ihm einen Namen zu geben, würde ich es 'groß' nennen." Hatten die Nestorianer sich mit dem Buddhismus nahezu synkretistisch vereinigt, so werden daoistische Zitate bewußt in nestorianischen Texten eingesetzt, offenbar um die Überlegenheit des Nestorianismus darzustellen.

2. Katholische Termini

Die jesuitischen Missionare, die das mingzeitliche China Ende des 16. Jahrhunderts erreichten, sahen sich mit ihrer eigenen Vergangenheit in Japan konfrontiert. Francisco Xavier hatte in der Japan-Mission des 16. Jahrhunderts anfänglich im großen Maßstab in christliche Texte buddhistische Termini einsetzen lassen. Als man sich zunehmend der Gefahr des Synkretismus ausgesetzt sah, wurden die zentralen theologischen Begriffe nur noch aus dem Lateinischen oder Portugiesischen transkribiert oder gar mit lateinischen Buchstaben wiedergegeben⁵. In der

² *Si* war eine frühe buddhistische Entlehnung mit der ursprünglichen Bedeutung "Regierungsamt" und *seng* eine Transkription für "sangha" - "(Mönchs)gemeinschaft".

³ Vgl. Kuan (1993:1018).

⁴ Vgl. Lee (1973:126).

⁵ Vgl. Schurhammer (1928).

chinesischen Mission widerspiegelt sich diese Erfahrung ganz konkret beispielsweise in der Transkription von *deus* mit *dousi* 陡斯.

Gleichzeitig gab es aber auch das Bestreben, einen Zugang zur gelehrten Oberschicht zu finden, der mit sinnentleerten Transkriptionen nicht oder kaum möglich schien. 1605 verfaßte der Führer der jesuitischen China-Mission, Matteo Ricci, einige Geschichten als Begleitung von biblischen Bildern, die auf Tintensteine graviert werden sollten. Unter ihnen die Geschichte von Petrus auf dem Wasser (Mt. 14:22-33), den Emmaus-Jüngern (Luk. 24:13-35) und der Zerstörung von Sodom (Gen. 18-19)⁶. Auffallend im Vokabular dieser Geschichten ist die weitgehende Vermeidung von Transkriptionen, mit der Ausnahme von "Petrus" (*boduoluo* 伯多落) und "Sodom" (*suoduoma* 鎖多麻). "Lot" wird als "Herr Luo" (*luo shi* 落氏) sinisiert, "Emmaus" wird gar nicht transkribiert und selbst die Transkription von "Jesus" wird nicht benutzt⁷, sondern die Bezeichnung *tianzhu* 天主 = "Herr des Himmels (= Gott)", die aber ebenso für den Gott des Alten Testaments in der Geschichte der Zerstörung von Sodom verwendet wird.

Riccis Bemühen um terminologische Berührungspunkte mit den konfuzianischen Klassikern wird deutlich bei Formulierungen wie *Junzi xing tianming* 君子行天命 = "Der Edle folgt dem Willen des Himmels" oder auch bei der konfuzianischen Benutzung von *dao* 道 als dem "rechten Weg". Ricci glaubte, in den konfuzianischen Klassikern Hinweise auf den christlichen Gott gefunden zu haben. Die Begriffe *tian* 天 und *shangdi* 上帝 waren für ihn, neben dem bereits früh eingesetzten *tianzhu*, die chinesischen Äquivalente für "Gott"⁸, die damit auch als Brücke für eine Inkulturation des Christentums dienen konnten. Der unter anderem um diese Begriffe entbrennende sog. Ritenstreit in der katholischen Mission führte 1704 zum Verbot von *tian* und *shangdi* durch den Vatikan und zum Gebot der ausschließlichen Benutzung von *tianzhu*. Das sich daran anschließende Verbot der katholischen Mission in China durch den Kaiserhof der Qing-Dynastie⁹, die der katholischen Mission anfangs wohlgesonnen war, macht die Relevanz der christlichen Terminologie deutlich.

Die katholischen Missionare, die im 18. Jahrhundert und im frühen 19. Jahrhundert nur in Kanton und Peking in offizieller Stellung tätig sein durften, paßten ihre Terminologie der neuen Situation an. Einige Begriffe wurden weiter benutzt, da sie offenbar schon als christlich neu geprägt angesehen wurden, wie *mogui* 魔鬼 für "Teufel", *shengjing* 聖經 für "Bibel" ("heiliges Sutra" oder "Klassiker"¹⁰)

⁶ Vgl. Laufer (1910).

⁷ Allerdings wird die Transkription *yesuhui* 耶蘇會 für "Jesuiten" in zwei der drei Geschichten im Anhang benutzt. Die zweite Silbe "*su*" wird heute in der Transkription von "Jesus" ohne das Gras-Radikal geschrieben (穌).

⁸ Vgl. Ricci (1985:124,126).

⁹ Vgl. Latourette (1929:131-184).

¹⁰ Eigentlich: "Klassiker der Weisen". Zu *sheng* und seiner Neuinterpretierung durch die christliche Mission vgl. Harbsmeier (1988:75-78).

oder *tianshen* 天神 für "Engel". Letzterer, eigentlich ein Terminus für die buddhistischen Devas, ist hier besonders bemerkenswert, da er auch zur Reihe der stark kritisierten Begriffe in Rahmen des Ritenstreits gehört hatte. Ansonsten ist aber auffällig, daß die Terminologie geprägt war von neukreierten Begriffen, die keine anderweitigen Konnotationen hatten. In einem von J.-M. Mouly 1862 veröffentlichten Katechismus zum Alten und Neuen Testament (*Guxin shengjing wenda* 古新聖經問答)¹¹ fällt die große Menge von Transkriptionen aus dem Lateinischen auf, die mitunter parallel zu einer übersetzten Form benutzt werden, mitunter aber auch nicht erklärt werden. "Vater" (lat. "patre") wird mit *badele* 罷德肋 (oder *shengfu* 聖父) wiedergegeben, "Sohn" (lat. "filius") mit *feilue* 費略 (oder *shengzi* 聖子), "Heiliger Geist" (lat. "spiritus sanctus") mit *sibiduo sanduo* 斯彼多三多 (oder *shengshen* 聖神), "Priester" (lat. "sacerdotes") mit *duode* 鐸德, "Apostel" mit *yabosiduoli* 亞伯斯多理, "Täufer" (lat. "baptista") mit *baodisida* 保弟斯大 oder "Evangelium" mit *wanrilue* 萬日略¹².

Eine weitere Methode war, wie oben schon deutlich geworden, die Anwendung des Präfixes *sheng* 聖 = "heilig"¹³ – womit Begriffe aus ihrem bisherigen Gebrauch herausgenommen und neu konnotiert wurden. Weitere Beispiele sind der "Heilige Wille (Marias)" mit *shengyi* 聖意, der "Heilige Name (Jesu)" mit *shengming* 聖名, die "Propheten" mit *xianzhi shengren* 先知聖人, die "Heilige Mutter" mit *shengmu* 聖母, die "Heilige Stirn (Jesu)" mit *shengding* 聖頂, die "Heilige Kirche" mit *sheng jiaohui* 聖教會, die "Heiligen Ahnen (= Väter)" mit *shengzu* 聖祖, das "Heilige Wort (= Lehre)" mit *shengyan* 聖言, die "Heiligen Zeichen" mit *shengji* 聖迹, der "Heilige Tempel" mit *shengdian* 聖殿 bis hin zum "Heiligen Tod (Jesu)" mit *shengsi* 聖死. All dieses sind ausgesuchte Beispiele auf nur 29 Seiten von sechs (Kap. 16-22) der insgesamt 26 Kapitel, was verdeutlicht, wie sehr diese beiden Methoden der Terminologieschöpfung ins Auge fallen. Für die zu dieser Zeit literarisch sehr aktive protestantische Mission gab die katholische Terminologie Anlaß zu Spott, und es gab spezielle protestantische Veröffentlichungen, die einführen sollten in die in dieser Phase von der protestantischen so verschiedene katholische Terminologie¹⁴.

Die katholische Terminologie aber entwickelte sich weiter und legte die Merkmale der exzessiven Transkription aus dem Lateinischen und die Präfigierung mit *sheng* weitgehend ab, behielt aber eine Distanz zu religiös vorgeprägter Terminologie.

¹¹ Das Jahr der Veröffentlichung, 1862, war zwei Jahre nach der Konvention von Peking, durch die die katholischen Missionare wieder in der Legalität arbeiten konnten.

¹² Sowohl *duode* mit der übersetzten "Bedeutung" "die Moral einläuten", als auch *wanrilue* mit "Plan für alle Tage" sind Wortspiele mit sowohl lautlichen als auch sinnhaften Komponenten, was ein beliebtes Verfahren bei der christlichen Wortbildung war (vgl. Zetzsche 1994:180).

¹³ Siehe Fußnote 10.

¹⁴ Vgl. Mason (1889) und Hogg (1890).

Bis 1961 hatte die chinesische katholische Kirche keine vollständige Bibelübersetzung. Zwar gab es ab dem Ende des letzten Jahrhunderts eine Reihe von Bestrebungen, Teile oder das gesamte Neue Testament zu übersetzen¹⁵, keine dieser Übersetzungen konnte aber zu einer Standardversion werden. Das war dem Bibelübersetzungsprojekt des *Studium Biblicum Franciscanum* unter Gabriele M. Allegra in den fünfziger und sechziger Jahren vorbehalten. Diese Übersetzung war 1961 in 11 Einzelbänden vollständig veröffentlicht, um dann 1968 in einer revidierten einbändigen Ausgabe zu erscheinen. Diese Bibelübersetzung bildet den Grundstock für die moderne katholische Terminologie. Auch von protestantischer Seite wird die Übersetzung sehr gepriesen¹⁶, unter anderem da die Terminologie sich möglichst fernzuhalten sucht von einer nur für Gläubige verständlichen Fachsprache. Als Beispiel mag ein Vers aus der Bergpredigt (Mt. 5:22) dienen. Die franziskanische Übersetzung lautet:

誰若向自己的弟兄說「傻子」，就要受議會的裁判；
Shui ruo xiang ziji de dixiong shuo "shazi", jiu yao shou yihui de caipan;
 誰若說「瘋子」，就要受火獄的罰。
*shui ruo shuo "fengzi", jiu yao shou huoyu de fa.*¹⁷

Die meistbenutzte protestantische Übersetzung, die *Union Version*, liest dagegen vergleichsweise verständlich:

凡罵弟兄是拉加的，難免公會的審斷；
Fan ma dixiong shi lajia de, nanmian gonghui de shenduan;
 凡罵弟兄是魔利的，難免地獄的火。
*fan ma dixiong shi moli de, nanmian diyu de huo.*¹⁸

Die Transkriptionen, die in der protestantischen Übersetzung noch nicht einmal als solche markiert sind, lassen diesen Text völlig unverständlich werden (auch wenn *moli* durch die mögliche Bedeutung von "Teufels Profit" ein Schimpfwort andeutet). Die katholische Übersetzung ist dagegen auch von kirchfremden Lesern zu verstehen, was noch verstärkt wird durch die umgangssprachlichere Ausdrucksweise.

Für ein Beispiel anderer Art mag der berühmte Anfang des ersten Verses aus dem Johannes-Evangelium, "am Anfang war das Logos (Wort)", dienen, wo es in der katholischen Bibel heißt: *Zai qichu yi you shengyan* 在起初已有聖言 und in der protestantischen: *Taichu you dao* 太初有道. Die protestantischen Übersetzer wählen eine Terminologie, die aus dem Daoismus stammt und in dieser zentralen Textstelle durchaus etwas provozierend Aufsehererregendes hat,

¹⁵ Vgl. Willeke (1960:289-293).

¹⁶ Vgl. Kramers (1964:32-34) u. a.

¹⁷ "Wer seinen eigenen Bruder 'Dummkopf' nennt, den wird ein Urteil des Rates treffen; wer 'Idiot' sagt, den wird die Strafe der Feuerhölle treffen."

¹⁸ "Alle, die ihren Bruder als Raka beschimpfen, werden nicht das Urteil des Rates (eigentlich: "Innung") vermeiden können; alle, die ihren Bruder als Moli beschimpfen, werden nicht das Höllenfeuer vermeiden können."

wovon auch die zahlreichen Veröffentlichungen darüber zeugen¹⁹, die sich aber kaum aus sich selbst erschließt. Die religiös neutrale (und umgangssprachlichere) Übersetzungsmethode der Katholiken hingegen ist einfach verständlich, wenn sie auch nicht die theologische Brisanz der protestantischen Übersetzung hat. Das mit *sheng* präfigierte *yan* löste bei den katholischen Übersetzungen das lange gebräuchliche *wu'erpeng* 物爾朋 ab, die Transkription des lateinischen "verbum"²⁰.

Das erste Mal in der Geschichte der Bibelübersetzung und christlichen Terminologieschöpfung werden in der franziskanischen Übersetzung die Transkriptionen an die originaltextliche Aussprache angelehnt. In der Ausgabe von 1968 allerdings ist zu beobachten, daß dieses Prinzip bei einigen Begriffen wie Jordan oder Israel aufgegeben wurde, um sich der allgemeingültigen Transkription anzuschließen²¹. Dennoch aber bilden das protestantische und das katholische Transkriptionsvokabular noch immer völlig unterschiedliche Einheiten, die sich nicht nur in den Transkriptionen selbst unterscheiden, sondern, bedingt durch die unterschiedliche Lautung der Ausgangssprachen, auch bei den Schriftzeichen, mit denen vorrangig transkribiert wird²². Bei den zur Zeit vor sich gehenden Anstrengungen für eine ökumenische Einheitsübersetzung ergab sich nach der größten Schwierigkeit, dem gemeinsamen Namen für "Gott", für den man sich auf *shangdi* einigte, als das zweitgrößte Hindernis, die Vereinheitlichung der verschiedenen Transkriptionsvokabulare²³.

3. Protestantische Termini

Die protestantischen Missionare, die seit Beginn des 19. Jahrhunderts in China aktiv waren und deren vornehmliche Betätigung in der Anfangsphase die literarische Arbeit war, kamen in einer völlig anderen Situation und einem anderen Selbstverständnis als ihre katholischen Vorgänger. Hatten die frühen katholischen Missionare, und insbesondere die Jesuiten, verstärkt nach Kontaktpunkten zwischen dem Christentum und chinesischen Vorstellungen gesucht, so erreichte der Großteil der protestantischen Missionare China in der Überzeugung, daß ihre Kultur und Religion – welches häufig als eng miteinander verwoben angesehen wurde – der chinesischen überlegen war. Dieses wurde bestätigt durch ein zu-

¹⁹ Nur in den letzten drei Jahren gab es mindestens sechs Arbeiten zu diesem Thema, vgl. u.a. Sun 1996.

²⁰ Vgl. das *Shengjing zhijie* (Erläuterungen zur Bibel) von M. Diaz (1636 und zahlreiche Nachdrucke) und das *Xinjing quanji* (Neues Testament) von Joseph Xiao Jingshan (1922).

²¹ So wird z. B. für "Jordan" anstatt von *ruo'erdang* 若爾當 *yuedan* 約旦 eingesetzt oder bei "Israel" die exaktere Transkription *yisa'er* 伊撒爾 mit *yiseli* 以色列 ersetzt.

²² So finden sich bei den Katholiken Schriftzeichen wie *duo* 鐸, *le* 肋, *dou* 寶, *za* 匝 oder *e* 厄, die es bei den Protestanten überhaupt nicht in Transkriptionen gibt.

²³ Vgl. Fang (1988).

nehmend politisch schwaches China, das dem westlichen Druck nicht gewachsen schien.

Dennoch war die wichtigste Quelle für die erste protestantische Bibelübersetzung von R. Morrison und, ihm folgend, J. Marshman und J. Lassar²⁴, frühe, nicht veröffentlichte katholische Texte. Insbesondere benutzte Morrison die unvollständige Übersetzung des Neuen Testaments von J. Basset aus der Zeit um 1700. Mit wenigen Ausnahmen benutzt Basset gemäß der damaligen katholischen Gewohnheit keine Transkriptionen²⁵, außer für Eigen- und Ortsnamen, und weist nicht die spätere exzessive Benutzung von *sheng* auf. Morrison folgt Basset ausgesprochen eng, neigt aber zur Transkription bestimmter Termini, wie z. B. das für ihn offenbar zu ungenaue *shi* 師 = "Lehrer" mit *labi* 喇比²⁶. Andere Beispiele, wo Morrison die Transkription der Übersetzung vorzieht, sind "Arche" (*yaerge* 亞耳革) oder "Öl(berg)" (*aliwa shan* 阿利瓦山), beide der englischen Lautung folgend²⁷, oder bei der Transkription von Bassets *mogui* 魔鬼 mit dem als solchen gekennzeichneten "Eigennamen" *diyaboluo* 氏亞伯羅²⁸. Bassets Transkriptionen von Eigennamen werden von Morrison mit wenigen Ausnahmen nicht übernommen²⁹, da sich erstere nach der lateinischen Aussprache richten, letztere in einigen Fällen nach der griechischen³⁰, ansonsten nach der englischen³¹. Diese letztere Entwicklung wird in nachfolgenden protestantischen Bibelübersetzungen noch weiter vorangetrieben und ist in modernen Versionen heute deutlich ersichtlich.

Schwerwiegend für die Entwicklung der protestantischen Terminologie war aber auch die Tatsache, daß Basset seine Übersetzung des Neuen Testaments um 1700, also vor der päpstlichen Entscheidung im Ritenstreit, anfertigte. Dadurch hatte er die Freiheit, nicht das kurz darauf obligatorische *tianzhu* für "Gott" zu benutzen, sondern das für katholische Texte sehr ungewöhnliche *shen* 神, welches Morrison übernimmt. Morrisons Übernahme von *shen* für "Gott" legte den Grundstein für die Auseinandersetzung, die in der protestantischen Mission später unter dem Namen "Term Question" zu zweifelhafter Berühmtheit kam.

²⁴ Auch wenn Morrisons Übersetzung 1824, ein Jahr später als die Übersetzung von Marshman und Lassar, veröffentlicht wurde, lag sie der letzteren zu entscheidenden Teilen zugrunde und wird deswegen als erste Übersetzung bezeichnet.

²⁵ Eine Ausnahme ist z. B. *duode* 鐸德 für "Priester", das von Morrison zu *jizhe* 祭者 abgewandelt wird.

²⁶ In diesem Fall macht Morrison die Transkription durch ein Mund-Radikal (口) als solche kenntlich. Dieses Verfahren setzt er bei Transkriptionen von Begriffen ein, die nicht durch ein oder zwei Striche an der Seite als Eigen- oder Ortsnamen markiert sind (z. B. "Pharisäer" oder "Levitener").

²⁷ "Ark" (griechisch: "kibootos") und "mount of olives" (griech. "elaioon").

²⁸ Griech. "diabolos".

²⁹ Die vielleicht signifikanteste Ausnahme ist die Transkription von "Jesus" mit *yesu* 耶穌 (vgl. hierzu Zetzsche 1995:17-19).

³⁰ Vgl. z. B. "diabolos".

³¹ So wird z. B. *andele* 安德肋 (lat. "Andreae") zu *andelu* 安得路 (engl. "Andrew").

Wie schon im 17. Jahrhundert die Katholiken, stritten sich auch die Protestanten darum, ob sich Gott in China bereits offenbart hatte und dieses auch in chinesischen literarischen Quellen in Gestalt von *shangdi* 上帝 nachzuweisen sei, oder ob man sich von der chinesischen Religion und Kultur ganz allgemein abgrenzen müsse und mit *shen* den Begriff wählen solle, der auch schon von Basset und Morrison benutzt wurde. Dieser bedeute zwar nicht "Gott", könne aber, gleichsam gemeinsam mit dem chinesischen Volk, "christianisiert" werden und die christliche Bedeutung annehmen. Diese Frage zerriß die Einheit der protestantischen Mission. Die Missionare sahen vor allem in der Zeit zwischen 1847 und 1890 in der Argumentation der jeweiligen Gegenseite geradezu die Verkörperung des Bösen, und literarische Bemühungen waren nur möglich in mindestens zwei nebeneinander laufenden Schienen. Nur dadurch, daß die Übersetzung von Morrison und deren grundlegende Revision von 1836³² den Grundstock der protestantischen Terminologie bildeten, konnte ein völliges Auseinanderdriften der jeweiligen protestantischen Vokabulare erreicht werden.

Bei aller Wichtigkeit, die diese Diskussion für die konkrete Wahl des Terminus für "Gott" hat, so ist sie zumindest ebenso interessant im Hinblick auf die Vorstellungen und die Argumentation der Verfechter der jeweiligen Standpunkte. Hier wird die ganze Bandbreite dargestellt von dem (theoretischen) Ausschluss religiöser chinesischer Terminologie bis hin zu einer Vorstellung, daß diese quasi ein großer Steinbruch sei, an dem für christliche Zwecke abgebaut werden könne und müsse. Viele Missionare, insbesondere der konservativen Seite, waren sich aber kaum bewußt, daß etliche alltäglich von ihnen benutzte, ausgesprochen zentrale Termini aus dem Wortschatz der chinesischen Religionen stammten, insbesondere aus dem Buddhismus. Das setzte sie dem berechtigten Vorwurf aus, einerseits die chinesischen Religionen als häretisch und korrupt abzulehnen, andererseits aber von ihrer Terminologie und damit Vorbereitung der christlichen Ideologie zu profitieren³³.

"Himmel" wird in den meisten protestantischen Bibelübersetzungen mit *tian* 天 wiedergegeben, umgangssprachlich und vereinzelt auch in Bibelübersetzungen aber wird *tiantang* 天堂 = "Palast des Himmels (= Gottes)" eingesetzt³⁴. Entsprechend dazu wird das Gegenstück "Hölle" neben zahlreichen anderen Begriffen (*yinfu* 陰府, *yinjian* 陰間) mit *diyu* 地獄 = "Erdgefängnis" übersetzt.³⁵ *Tiantang* und *diyu* stammen beide aus populär-buddhistisch und -daoistischen Texten, und bezeichnen reale Orte, die von meist nur vorübergehender Aufenthaltsdauer sind, gänzlich anders als in der neutestamentlichen Doktrin.

"Sünde" und "Vergebung" gehörten zu den schwierigsten Übersetzungshürden. Dem christlichen Begriff der Sünde im Sinne der Gottesferne stand im Chine-

sischen kein Äquivalent gegenüber³⁶, so daß man hier terminologisch auf die konkrete Sünde, das Vergehen, zurückgriff: *zui* 罪, *zui'e* 罪惡 oder *zuinie* 罪孽. Für "Sündenvergebung" setzte man *shu zui* 贖罪 ein, was eigentlich das Loskaufen von Schuld bezeichnete. Bei diesen Beispielen wird die schwierige Situation deutlich, in der sich die Missionare befanden: für bestimmte Sachverhalte waren keine anderen Begriffe verfügbar als bereits kulturell oder religiös vorgeprägte, und es blieb nur die Hoffnung, daß sich mit der Entwicklung der chinesischen Kirche und Theologie diese Begriffe mit neuem Inhalt füllen würden.

Stellt sich in der Wahl von *zui* eine gewisse Notwendigkeit dar, so gibt es aber auch andere Fälle, wo von den protestantischen Missionaren chinesische Termini gewählt wurden, um, vergleichbar mit Ricci, bewußt Brücken oder Kontaktpunkte zu schaffen. Die Nachfolger Morrisons erlebten, wie unverständlich dessen Bibelübersetzung war, mit ihren zahlreichen Transkriptionen und Begriffen, die in ihrer formalen Übersetzung ihren eigentlichen Sinn verloren hatten. Das (sündhafte, menschliche) "Fleisch" war bei Morrison mit *rou* 肉 (vgl. Joh. 1:14) übersetzt oder das "Blut/Geblüt", das für das sich fortpflanzende Leben steht, mit *xue* 血. Diese Begriffe wurden in der Revision von 1836 mit Termini wie *qingyu* 情欲 oder *roushen* 肉身, bzw. *xueqi* 血氣 ersetzt, die traditionell chinesischem Vokabular entstammten und deren Einsatz nicht einer formalen, sondern eher einer funktionalen Übersetzungstheorie entsprach.

Das deutlichste Beispiel ist aber oben erwähntes *dao* 道 für "logos" im Johannes-Evangelium. Im Bewußtsein über die zentrale Bedeutung von *dao* in der chinesischen Tradition und religiösen Kultur, insbesondere im Daoismus, wurde *dao* gewählt (Morrison hatte, Basset folgend, *yan* 言 eingesetzt), um den ebenfalls zentralen Begriff des Neuen Testaments zu übersetzen.

Andere Begriffe der Übersetzung von 1836, die im übrigen nie von den Bibelgesellschaften offiziell sanktioniert wurde, wie *gu shengren* 古聖人 = "alte Heilige" für "Propheten", wurden nicht akzeptiert und die ursprüngliche, religiös neutralere (und genauere) Übersetzung *xianzhi* 先知 wieder eingesetzt. Bei "Pharisäern" (wörtlich: "Abgesonderte"), wurde z. B. wieder auf die Transkription *falisai* 法利賽 zurückgegriffen, anstatt der Übersetzung *lisu zhi ren* 離俗之人 = "Menschen die das Vulgäre verlassen haben" zu folgen.

Das protestantische Vokabular formierte sich quasi parallel zur Auseinandersetzung um die Bezeichnung für "Gott" entlang zweier Linien. Die eine wurde zuerst repräsentiert von Missionaren wie W. Medhurst und J. Legge, die auch *shangdi* etablieren wollten, und später von Leuten wie J. Edkins, W. A. P. Martin, T. Richard oder K. L. Reichelt, die vor allem durch ihr Interesse am Buddhismus viele Chancen zur Annäherung der Kulturen und Religionen sahen. Diese Gruppe rief auf zu einer bewußten Benutzung chinesischer vorgeprägter Termini. Die Gegenseite warnte davor und setzte ihre Hoffnungen darauf, daß es einen Zeitpunkt geben würde, an dem das christliche Vokabular von fremdreligi-

³² Revision von W. Medhurst, K. F. A. Gützlaff u. a.

³³ Vgl. Outerbridge (1951:40)

³⁴ Vgl. *Union Version* Heb. 9:24, 1. Pet. 3:22.

³⁵ Vgl. *Union Version* Mt. 5:22.

³⁶ Zum Begriff der Sünde in China, vgl. Eberhard (1967).

giösen Einflüssen "gereinigt" werden würde. Diesen Zeitpunkt hat es nie gegeben und wird es auch nie geben, da die Frage lange obsolet geworden ist. Ist *shangdi* heute noch der Gott, der in der Shang-Dynastie angebetet wurde, oder nicht schon längst auch der chinesische christliche Gott? Oder hat auch *tiantang* nicht schon längst zumindest auch die chinesische christliche Bedeutung angenommen?

Dennoch aber gibt es, verstärkt seit den siebziger Jahren, die Forderung nach einer Reform der protestantischen Terminologie, die immer mehr zu einer kirchfremden Kreisen unverständlichen Fachsprache mutiert ist. Dieses erklärt sich zum einen durch den Tatbestand der sinnentleerten Transkriptionen wie oben erwähntes *lajia* und *moli*, oder *mamen* 瑪門 für "Mammon". Noch viel mehr aber wird diese Forderung begründet durch die veraltete Sprache. Die *Union Version*, die eigentliche Quelle für das moderne protestantische Vokabular, wurde zu einer Zeit übersetzt, von 1890-1919, als die moderne chinesische Schriftsprache, *baihua* 白話, weniger als heute standardisiert war. Die ausländischen und chinesischen Übersetzer waren getrieben zwischen einer extrem simplen Umgangssprache und einem *baihua*, welches sich streckenweise an der klassischen Schriftsprache orientierte. Der Grund, warum die Übersetzer sich letztendlich für zweiteres entschieden, lag in ihrer Hoffnung begründet, zu großer Literatur und einem Standardwerk für *baihua*-Literatur zu werden.

Termini wie *yichuan* 遺傳 für Tradition (heute *chuantong* 傳統, vgl. Mark. 7:3), *xupei* 許配 für Verlobung (heute *dinghun* 定婚, vgl. Mt. 1:18) oder *xiangjiao* 相交 bzw. *jiaotong* 交通 für "Gemeinschaft" (eigentlich *tuanyi* 團契, vgl. 1 Joh. 1:3 und Phil. 2:1) sind veraltet und heute nur noch schwer oder mißverständlich. Andere Termini wie *chengsheng* 成聖 = "Heiligung" (vgl. Joh. 17:17), *yixin chengyi* 因信稱義 = "gerecht aus Glaube" (vgl. Röm. 5:1), oder *lüfa* 律法 = "Gesetz (des Mose)" (vgl. Joh. 1:17) sind Neuschöpfungen, die zu Fachbegriffen geworden sind und der Allgemeinheit kaum verständlich sein können. Die Tatsache, daß es eine recht große Zahl von Bibel-Wörterbüchern gibt, die in den letzten Jahren veröffentlicht wurden³⁷, macht deutlich, daß auch dem chinesischen Christen das Verständnis der Bibel nicht leicht fällt und er auf die Hilfe von Wörterbüchern zurückgreifen muß. Noch deutlicher wird das Problem daran illustriert, daß in der VR China, wo es, anders als in Hongkong oder Taiwan, keine oder kaum moderne Übersetzungen gibt, biblische Geschichten und Nacherzählungen in den letzten Jahren in großer Anzahl veröffentlicht wurden, in teilweise atemberaubenden Auflagen³⁸.

³⁷ Vgl. *Shengjing cidian* (Wörterbuch zur Bibel) von Dai Pengkang u. a. (Hrsg.) (1989), *Shengjing baikē cidian* [Encyclopedic Dictionary of the Bible] von Liang Gong (Hrsg.) (1991), *Jiaming jidujiao baikē quanshu* (Einfache Enzyklopädie zum Christentum) von Wang Shenyin u. a. (Hrsg.) (1992) u. a.

³⁸ Seit den achtziger Jahren sind mindestens 13 verschiedene, häufig illustrierte Nacherzählungen der Bibel erschienen. Die bekannteste unter ihnen von Zhang Jiuxuan (*Shengjing gushi* [Bibelgeschichten]) hatte 1991 eine Auflage von über 900.000 und wurde 1994 erneut aufgelegt.

Die einzige Möglichkeit für eine Modernisierung der Terminologie scheint eine Revision der gängigen protestantischen Bibelversion zu sein, wogegen man sich aber bis heute vehement wehrt. Zwar steht das bis jetzt größte Revisionsprojekt für die *Union Version* kurz vor dem Abschluß. Die bis heute veröffentlichten Teile (Matthäus, Römer) zeigen aber, daß auch diese Revision ausgesprochen zaghaft ist, verglichen mit Revisionen beispielsweise der deutschen "Luther-Bibel" oder der englischen *Authorized Version*. Es ist gesagt worden, daß die chinesische Kirche sich so stark gegen eine Revision der Bibel stemme, weil es eine Kirche sei, die auswendig lernt, was es schwer mache einen neuen Text zu akzeptieren³⁹. Eine sicherlich genauso große Rolle spielt aber der übersetzte Name der Bibel. *Shengjing* 聖經 ist nicht nur der "Klassiker" (*jing*), der kommentierbar, aber nicht revidierbar ist, sondern darüber hinaus noch heilig (*sheng*).

Literaturverzeichnis

- The Chinese Centre Bulletin* [Zhongwen shengjing xinyihui tongxun] 8. 1980
Eberhard, Wolfram. 1967. *Guilt and Sin in Traditional China*. Berkeley und Los Angeles
Fang Zhirong. 1988. "Fuchuan dahui qianxi tan yijing" (Über Bibelübersetzung am Vorabend zur Evangelisations-Konferenz). In: *Shenxue lunji* 74:529-536
Haneda, T. 1928. "Jingjiao jingdian Xuting mishisuo jing kao shi" (Aufzeichnung-nungen zur nestorianischen Schrift *Xuting mishisuo jing*). In: *Bulletin of the Metropolitan Library* [Beiping beihai tushuguan yuekan] 1:433-456
Harbsmeier, Christoph. 1988. "Marginalia sino-theologica". In: *Svensk Exegetisk Årsbok* 53:69-84
Hogg, C. F. "The Roman Catholic Terminology". In: *Chinese Recorder* 21:396-402
Kramers, Robert P. (Jia Baoluo). 1964. "Zuijin zhi Zhongwen yiben" (Chinesische Bibelübersetzungen in letzter Zeit). In: Ders. (Hrsg.). *Shengjing Hanyi lunwenji* (Aufsatzsammlung zur Übersetzung der Bibel ins Chinesische). Hongkong, 29-37
Kuan Ren (Hrsg.). 1993. *Foxue cidian* (Wörterbuch des Buddhismus). Hongkong und Peking
Latourette, Kenneth Scott. 1929. *A History of Christian Missions in China*. New York
Laufer, Berthold. 1910. "Christian Art in China". In: *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen* 13, 100-173
Lee Shiu Keung. 1973. "Nestorianism in China". In: *Ching Feng* 16, 113-135

³⁹ Vgl. *The Chinese Centre Bulletin* (1980:9) und Zhang (1981:63).

- Mason, G. L. 1889. "Notes on the Roman Catholic Terminology". In: *Chinese Recorder* 20, 352-354
- Mouly, Joseph-Martial. 1862. *Guxin shengjing wenda* (Katechismus zur alten und neuen heiligen Schrift). Nachdruck: 1992. Tianjin
- Outerbridge, Leonard M. 1951. *The Lost Churches of China: A Study of the Contributing Factors in the Recurring Lones Sustained by Christianity in China During the Past Thirteen Hundred Years*. Chicago
- Ricci, Matteo. 1985. *Tianzhu shiyi* (Die wahre Bedeutung Gottes). Erstveröff. 1603. Hier: Lancashire, Douglas u. Hu Kuo-Chen (Hrsg.). *The True Meaning of the Lord of Heaven*. Taipei
- Schurhammer, G. 1928. *Das kirchliche Sprachproblem in der japanischen Jesuitenmission des 16. und 17. Jahrhunderts*. Tokio
- Sun Xiaoping. 1996. *Dao für λόγος- ein evangeliumsgemäßes Äquivalent?* Dissertation an der Universität Hamburg
- Willeke, Bernward. 1960. "Das Werden der chinesischen katholischen Bibel". In: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 16, 281-295
- Zetzsche, Jost. 1994. "Bibel in China (1): Transkriptionen in den chinesischen Bibelübersetzungen". In: *China Heute* 13, 178-185
- Zetzsche, Jost. 1995. "Bibel in China (2): Transkriptionen von 'Jesus Christus'". In: *China Heute* 14, 17-19
- Zhang Tawu. 1981. "Jidutu de xin tiaozhan" (Eine neue Herausforderung für die Christen). In: Xiao Min (Hrsg.). *Shangdi de ai* (Die Liebe Gottes). Taipei, 60-63

Summary

This article points out different techniques in the development of Christian Chinese terminology:

1. borrowing of terms;
2. transcription of terms; and
3. creation of terms.

The choice of which technique to employ is shown to be dependent on the historical and ideological situation of the respective writer and his Christian denomination.

外国留学生在穗港澳就业的语言需求与双目的语课程的设立

李铭建

以穗港澳为核心的珠江三角洲地区, 普通话与方言(粤语)的使用比较复杂。随着工商业的发展和社会政治情况的转变, 普通话、粤语和外语(如英语、日语)的使用率都因生活、社交场合的不同而有差异。近几年, 具有粤语、普通话双语能力的外国留学生往往热衷于在穗港澳地区的外资企业求职, 外资企业也更欢迎具有粤语、普通话双语能力的外国留学生。

适应这种情况, 中山大学对外汉语教学中心开设了本文所谓的双目的语课程——“普通话粤语对译”。

1. 中山大学的粤语班课程

在穗港澳地区的对外汉语教学中, 粤语课程是留学生十分欢迎的副修/选修科目。以广州为例, 中山大学、暨南大学、华南师范大学、广东外语外贸大学(原广州外国语学院)等都先后为具有普通话基础的学生开设过一年制粤语班。

1983年, 中山大学开始开设粤语培训班, 首批学生为朝鲜民主主义人民共和国驻穗商务代办处的四位职员。其后, 粤语班一直坚持开设至今。每年入班学生平均在十人以上。

粤语班主要课程、使用教材及周学时分配如下:

| 课程 | 教材 | 每周学时 |
|------|-------------|------|
| 粤语基础 | 《今日粤语》(上下册) | 6 |
| 粤语听力 | 《今日粤语听+说》 | 6 |
| 粤语口语 | 《粤语口语》 | 6 |

以上课程, 基本上依照单一目的语的教学模式, 即以掌握粤语听说能力作为教学目标。在教学中, 普通话一直只是起中介语的作用, 并且时常被视为干扰粤语学习的首要因素。但是今年3月-6月, 中山大学在粤语班第二学期的听力课程中每周匀出2小时, 试行开设了“普通话粤语对译”课程。就是说, 普通话也成为粤语班的学习目的语。

2. 设立“普通话粤语对译”课程的依据

这一课程的设立, 主要根据对以下情况的分析:

2.1. 中山大学粤语班外国留学生的普通话水平、国籍构成和就业趋向

一、普通话水平: