

concilium

Thema: China und das Christentum – eine neue Phase der Begegnung?

Christentum in China – eine Geschichte versäumter Gelegenheiten?

Georg Evers

Das Fragezeichen in der Überschrift deutet bereits darauf hin: Mein Blick auf die Geschichte der Begegnung des Christentums mit China in diesem Beitrag zielt insbesondere auf die „Gelegenheiten“¹, die – auch wenn sie leider nicht genutzt wurden – immer noch auf die guten Entwicklungen verweisen, die sich daraus hätten ergeben können, wenn man mit ihnen anders umgegangen wäre. Meine Absicht ist es deshalb nicht, dem Versäumten nachzutruern, sondern vielmehr, daraus für die gegenwärtigen und künftigen Begegnungen zwischen Christentum und China zu lernen. Ich werde mich auf die Hauptfragen der Begegnung von christlichen Missionaren und Kirchen mit den religiösen und kulturellen Traditionen Chinas konzentrieren. Dafür muss man sich die geistigen, philosophischen und theologischen Kategorien vor Augen führen, die zur jeweiligen Zeit zur Verfügung standen, um nicht rückblickend ungerechte Urteile zu fällen. Mein Ziel in diesem Beitrag ist es eher, „neue Gelegenheiten“ auszuloten, die man durch einen kritischen Rückblick auf die Begegnung des Christentums mit den kulturellen und religiösen Traditionen Chinas in der Vergangenheit entdecken kann.

Hinterließen die Arbeit so vieler christlicher Missionare und das Beispiel der von ihnen gegründeten christlichen Gemeinden irgendwelche Spuren im Wertesystem und in den geistigen Traditionen Chinas? Und umgekehrt: Hat die Begegnung mit diesem kulturellen und religiösen Kosmos die Entwicklung des Verständnisses und der Praxis der christlichen Sendung zu anderen Völkern und Kulturen in irgendeiner Weise beeinflusst? Es wird oft behauptet, dass China ein Testfall für die christliche Mission sei², weil wir hier alle Themen der Begegnung von Christentum und anderen Kulturen, Religionen und Ideologien finden könnten: so zum Beispiel das Problem der christlichen Identität, das Problem der Einwurzelung des christlichen Glaubens in andere Kulturen, des interreligiösen Dialogs, das ökumenische Problem einer gespaltenen Christenheit, das Problem der Modernisierung, die Herausforderungen des Marxismus und der Globalisierung.

Die erste Begegnung des Christentums mit China: Nestorianische Mönche bringen die „Religion des Lichts“ nach China

Die historische Quellenlage in Bezug auf die sogenannte nestorianische Kirche in China ist dürftig.³ Die ersten Informationen über diese ersten Christen in China stammen von der berühmten Stele von Xian, einer Steinplatte, die – wie man feststellen konnte – im Jahr 781 hergestellt worden ist. Auf ihr sind die grundlegenden christlichen Lehraussagen in chinesischer Sprache und in einigen wenigen syrischen Zeilen am unteren Rand aufgezeichnet. Dieses berühmte Dokument bezeugt die Existenz einer christlichen Gemeinde in China zur Zeit der Tang-Dynastie (618–907). Es wurde in der Erde vergraben von Jesuitenmissionaren im Jahr 1625 entdeckt.

Erst viel später, nämlich zu Beginn des 20. Jahrhunderts, wurden weitere Belege für ein christliches Leben auf chinesischem Boden während der Tang-Dynastie gefunden: Es handelt sich um Manuskripte, die man in den Höhlen von Dunhuang im Nordwesten Chinas entdeckte. Dem Text der Stele von Xian zufolge fand die erste Begegnung zwischen Christentum und China im Jahr 635 statt, als eine Gruppe nestorianischer Mönche unter der Führung des Mönchs und Bischofs Alopen aus Persien kommend in Changan eintraf. Dies war damals, während der Regierungszeit des Kaisers Taizong (627–649), des zweiten Kaisers der Tang-Dynastie, die Hauptstadt Chinas.

Die nestorianischen Mönche gehörten, um genau zu sein, dem ostsyrischen Ritus der christlichen Kirche in Persien an. Sie wurden vom Kaiser willkommen geheißen. Nachdem er ihre heiligen Schriften und ihre Lehren sorgfältig geprüft hatte, stellte er ihnen ein Stück Land für die Errichtung eines Klosters zur Verfügung. Die „Religion des Lichts“, wie das Christentum zu dieser Zeit genannt wurde, erlebte während der Tang-Dynastie eine zweihundertjährige Zeit der Blüte und des kontinuierlichen Wachstums. Klöster und Kirchen entstanden überall im

Reich. Die dürftigen historischen Quellen lassen nicht mehr als Schätzungen zur Größe der nestorianischen Kirche während dieser Zeit zu. Fand sie Anhänger unter der autochthonen chinesischen Bevölkerung oder beschränkte sie sich im Wesentlichen auf die ausländischen Handelsreisenden und Diplomaten, die damals in China lebten?

Dass die nestorianischen Christen sich um die Ausbreitung des christlichen Glaubens bemühten, kann man bereits der Tatsache entnehmen, dass die nestorianischen Mönche die grundlegenden Texte und Lehrinhalte des Christentums ins Chinesische übersetzten; sie bedienten sich dabei buddhistischer und daoistischer Begriffe und Vorstellungen. Die uns zugänglichen Manuskripte scheinen darauf hinzudeuten, dass die nestorianischen Mönche bei der Darstellung der zentralen christologischen und soteriologischen Aussagen in sehr weitreichendem Maß Anpassungen an die religiösen Vorstellungen von Buddhisten, Daoisten und anderen chinesischen Religionen vornahmen.

Die friedliche Existenz der nestorianischen Kirche fand ein plötzliches Ende, als der Kaiser Wuzong im Jahr 845 zunächst die Buddhisten verfolgte; da er den Einfluss der Religion insgesamt zurückdrängen wollte, dehnte er die Verfolgung jedoch nach und nach auf alle fremden Kulte in seinem Land, einschließlich des Christentums, aus.

Welches Erbe haben die nestorianischen Christen nun hinterlassen? Man muss sich eingestehen, dass die erste Verwurzelung des Christentums auf chinesischem Boden sowohl innerhalb der christlichen Überlieferung als auch innerhalb der chinesischen Geschichtsschreibung in Vergessenheit geraten ist. Der Versuch der nestorianischen Christen, die christliche Botschaft buddhistischen und daoistischen Vorstellungen anzupassen, scheint die Darstellung und Akzeptanz des christlichen Glaubens und der christlichen Lehre eher geschwächt als gestärkt zu haben. Während der Buddhismus, der ja wie das Christentum ebenfalls verfolgt wurde, überlebte und trotz seiner ausländischen Wurzeln als eine chinesische Religion anerkannt wurde, blieb das Christentum eine fremde Religion, der es nicht gelang, in China dauerhaft Fuß zu fassen.

Das franziskanische Intermezzo während der Mongolenzeit

Die Missionsbestrebungen der Franziskaner im 13. und 14. Jahrhundert⁴ waren eine Reaktion auf das Eindringen der Mongolen, die unter den großen Khans weitreichende Vorstöße nach Westeuropa unternommen hatten und das Christentum in seiner Existenz bedrohten. Unter Kublai Khan (1215-1291) war es den Mongolen gelungen, in Zentralasien ein riesiges Territorium zu besetzen und ganz China zu erobern. Sie etablierten dort ihre eigene kaiserliche Herrschaft, die Yuan-Dynastie (1271-1368) mit der Hauptstadt Khanbalik, dem heutigen Beijing. Im Jahr 1286 sandte Kublai Khan einen Brief an Papst Nikolaus IV., der

- Ironie der Geschichte - vom nestorianischen Bischof Bar Sauma übermittelt wurde und in dem er den Papst bat, katholische Missionare an seinen Hof in Khanbalik zu entsenden. Der Franziskaner Johannes von Montecorvino (1248-1328) wurde als Anführer einer kleinen Delegation auserwählt, die nach einer fünf Jahre dauernden Reise die Hauptstadt Khanbalik im Jahr 1294 erreichte. Da Kublai Khan zu dieser Zeit schon tot war, empfahl sich Johannes von Montecorvino seinem Nachfolger Timurleng (1294-1307), der sich den christlichen Missionaren gegenüber ebenfalls als freundlich gesinnt erwies. Gegen Widerstände von Seiten nestorianischer Christen errichtete Johannes von Montecorvino zwei Kirchen in Khanbalik, er bekehrte etwa 6000 Menschen, vorwiegend Mongolen, zum christlichen Glauben und übersetzte das Neue Testament und die Psalmen in die mongolische Sprache. Doch er behielt Latein als liturgische Sprache bei und war sehr stolz auf seinen Chor von 150 Knaben, denen er beigebracht hatte, lateinische Hymnen und andere liturgische Gesänge zu singen. Sie wurden vom Kaiser sehr geschätzt.

Als der Papst von der erfolgreichen Missionierung erfuhr, ernannte er Johannes von Montecorvino zum ersten Erzbischof der neugegründeten Erzdiözese Khanbalik. Er erhielt die Jurisdiktion über noch nicht existierende untergeordnete Diözesen. Nur wenige Jahre später wurde eine weitere Diözese in Zaiton, dem heutigen Quanzhou, errichtet, und der Franziskaner Gerhard von Perugia wurde zu ihrem ersten Bischof ernannt. Nach dem Tod von Johannes von Montecorvino im Jahr 1328 blieb der Sitz des Erzbischofs viele Jahre lang vakant. Im Jahr 1368 begründete Zhu Yuanzhang die Ming-Dynastie (1368-1644). Die Überwindung der Yuan-Dynastie bedeutete gleichzeitig das Ende der franziskanischen Missionstätigkeit und der kleinen christlichen Gemeinde in Khanbalik und Zaiton.

Welches Erbe hat die franziskanische Mission in China hinterlassen? Die franziskanische Mission blieb auf die kulturelle und religiöse Welt der Mongolen beschränkt und erreichte niemals die chinesische Gesellschaft in größerem Ausmaß. Der franziskanischen Mission fehlte es an genügend Missionaren, was die Entwicklung einer Missionsmethode, die den Erfordernissen dieser Zeit entsprochen hätte, praktisch unmöglich machte. So beschränkten sich die missionarischen Anstrengungen auf den bescheidenen Versuch, einige grundlegende christliche Texte zu übersetzen, wobei Latein als die einzige liturgische Sprache beibehalten wurde.

Der Autor

Georg Evers, geb. 1936 in Emmerich, 1958-1961 Philosophiestudium in München, 1962-1964 Studium der japanischen Sprache, Geschichte und Kultur in Kamakura, 1965-1969 Theologiestudium an der Sophia University in Tokio; 1969-1972 Promotion bei Karl Rahner in Münster über die Theologie der Mission und der Religionen; 1973-1979 Mitarbeiter in der Ökumene- und Erwachsenenbildung in Bendorf bei Koblenz; 1979-2001 Leiter der Asienabteilung des Missionswissenschaftlichen Instituts Missio in Aachen, ausgedehnte Reisen in Asien und aktive Mitarbeit bei vielen theologischen Konferenzen der Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen (FABC). Zahlreiche Veröffentlichungen auf dem Gebiet des interreligiösen Dialogs und der Missionstheologie. Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Das Problem des Martyriums in den Missionsländern“ in Heft 1/2003. Anschrift: Rötgenerstr. 42a, B-4730 Raeren, Belgien. E-Mail: evers@skynet.be.

Die Akkomodationsstrategie der Jesuiten und der Ritenstreit (1645–1742)

Ich werde die Jesuitenmission und das Experiment der Akkomodation als Missionsmethode ausführlicher behandeln, weil ich den Ritenstreit als das entscheidende Ereignis in der Geschichte der christlichen China-Mission betrachte. Dieser Streit nahm seinen Anfang im frühen 17. Jahrhundert und dauerte fast zweihundert Jahre lang. Ohne Zweifel ist er verantwortlich für die Schwierigkeiten (oder sollten wir sagen: das Scheitern?) der christlichen Mission in China, aber auch in Japan, Korea und Vietnam.⁵

Wenn wir uns erneut dem Ritenstreit zuwenden, dann geht es uns keineswegs darum, zum wiederholten Mal die komplizierten historischen Fakten im Detail wiederzugeben oder die Diskussionen und Streitigkeiten rund um den Ritenstreit zu erörtern. Wir möchten uns vielmehr auf die ekklesiologischen und theologischen Folgen der abschlägigen Entscheidung der zuständigen römischen Stellen konzentrieren, als diese nämlich verfügen, dass es den chinesischen Konvertiten nicht erlaubt sei, weiterhin die traditionellen Riten zu Ehren der Ahnen und des großen Weisen Konfuzius zu praktizieren. Der Ritenstreit ist noch immer für uns von Interesse, denn er kann als ein Negativbeispiel für die Begegnung des Christentums mit anderen kulturellen und religiösen Traditionen betrachtet werden.⁶ Er sollte zugleich den Christen in Asien und den römischen Behörden als Warnung dienen, die Fehler der Vergangenheit nicht zu wiederholen.

Die Missionsmethode der Jesuiten in China, deren Missionierung mit Matteo Ricci (1552–1610) begann, ist ein frühes Beispiel für einen Missionsansatz, der sich der Werte bewusst ist, die in anderen religiösen, philosophischen und kulturellen Traditionen gefunden werden können. Die ersten jesuitischen China-Missionare versuchten, die christliche Botschaft als eine Lehre darzustellen, die im Wesentlichen mit den grundlegenden philosophischen und ethischen Vorstellungen des Konfuzianismus übereinstimmte und so als deren Erfüllung verstanden werden konnte. Die von den Jesuiten entwickelte Missionsmethode in China bestand in einer Akkomodation der christlichen Botschaft an den gewohnten Kosmos der religiösen und kulturellen Vorstellungen innerhalb der chinesischen Tradition.

Diese Akkomodation war vom missionarischen Impuls, das chinesische Volk zum Christentum zu bekehren, motiviert. Sie setzte eine sorgfältige Kenntnis der chinesischen Sprache von Seiten der Missionare voraus, ebenso wie das Studium des kulturellen, philosophischen und religiösen Erbes Chinas. Sie setzte voraus, dass die Darstellung der christlichen Lehre durch Verstehensraster erfolgte, wie sie in der chinesischen Tradition vorgefunden wurden, und dass man den chinesischen Gebräuchen, der chinesischen Philosophie und der chinesischen Lebensweise Hochachtung entgegenbrachte. Dieser Missionsansatz betonte die Kontinuität und Übereinstimmung von Evangelium bzw. christlicher Ethik und den chinesischen Denkweisen sowie dem chinesischen Menschenbild. Den potentiell-

len Katechumenen wurde das Christentum als die Erfüllung der Einsichten und Lehren der chinesischen Weisen, insbesondere des Konfuzius, vorgestellt, und folglich wurde die Bekehrung als ein Schritt dargestellt, der keinen völligen Bruch mit der Vergangenheit erfordert; Bekehrung war in diesem Verständnis vielmehr eine spirituelle Entwicklung, die sich im Wesentlichen in Übereinstimmung mit den alten Lehren vollzog. Die Jesuiten behaupteten, dass die ursprünglichen konfuzianischen Schriften diese Einsichten unverkürzt enthielten, während sie spätere konfuzianische Gelehrte entstellten hätten. Wenn diese Abweichungen korrigiert würden, würde die grundlegende Übereinstimmung der christlichen Botschaft mit den alten Einsichten deutlich hervortreten und den Chinesen auf diese Weise den Weg ebnen, das Christentum eher als Erfüllung und nicht als Herausforderung der chinesischen Traditionen anzunehmen.

Die Jesuiten, die man als „Figuristen“⁷ bezeichnete, suchten nach Spuren einer Uroffenbarung, die sie in den Schriften von Konfuzius nachzuweisen versuchten. Die Jesuiten verlegten sich deshalb vor allem auf die philosophische Argumentation über den Gottesbegriff und über die Attribute Gottes; die Christologie, die sich auf den historischen Jesus und dessen Kreuzestod konzentrierte, spielte dagegen eine geringere Rolle. Als eine „Naturreligion“ beruhte der Konfuzianismus in diesem Verständnis auf Vernunft und philosophischen Ideen, die Antworten auf die Fragen nach der Bestimmung und dem Sinn der Menschheit in dieser Welt geben wollen. Mit der Verwendung des Begriffs „Naturreligion“ (*xing jiao*)⁸ nahmen die Jesuiten auf den konfuzianischen Begriff der ursprünglichen Gutheit des Menschen Bezug, ohne die Lehre von der Erbsünde aufzunehmen.⁹ Konfuzianer, die sich zum Christentum bekehrten, verstanden deshalb ihre Bekehrung eher als grundlegende Bestätigung ihrer früheren Überzeugungen und nicht so sehr als Bruch mit falschen Glaubenswahrheiten und Praktiken.

Die Jesuitenmissionare waren davon überzeugt, dass Gottes universaler Heilswille sich in der Menschwerdung Jesu Christi, dem einzigen Erlöser der Menschheit, erfüllt habe. Deshalb finden alle religiösen und kulturellen Werte in anderen Traditionen und Kulturen ihre Erfüllung im Christentum, das allein die möglicherweise in ihnen enthaltenen guten Aspekte zur Entfaltung bringen kann. Angesichts dieser exklusivistischen und absolutistischen Haltung der christlichen Missionare reagierten viele Chinesen, insbesondere die Gebildeten, ablehnend und stellten die dieser Haltung zugrundeliegenden Annahmen in Frage. Die Chinesen waren schließlich davon überzeugt, dass das Reich der Mitte nicht nur im geographischen Sinn das Zentrum der Welt bildete, sondern auch dank seines hohen kulturellen, ethischen und religiösen Niveaus den Höhepunkt menschlicher Entwicklung in kultureller, ethischer, politischer und wirtschaftlicher Hinsicht darstellte.¹⁰

Der zentrale Punkt der Auseinandersetzung im Ritenstreit war die eher praktische Frage, ob es chinesischen Konvertiten erlaubt sein soll, weiterhin ihre traditionellen Riten in Bezug auf die Ahnen zu praktizieren und an der Verehrung des Konfuzius, des großen Weisen des chinesischen Volkes, teilzunehmen, oder ob solche Praktiken als mit dem christlichen Glauben und dem Kirchenrecht

unvereinbar gelten sollten. Die Fragen aber, die dabei tatsächlich auf dem Spiel standen, waren viel bedeutender, denn die Ahnenverehrung war ein zentrales Element der chinesischen Auffassung von der menschlichen Beziehung zwischen den Generationen und innerhalb der Familie, besonders auch zwischen Herrscher und Untertan. Die Frage, ob es den Konvertiten erlaubt sein sollte, weiterhin an Zeremonien zu Ehren des Konfuzius teilzunehmen, war nicht nur eine innerkirchliche Angelegenheit; sie hatte vielmehr Auswirkungen auf die Stellung der chinesischen Christen innerhalb der Gesellschaft und des Staates.

In China bildete die Familie immer das Zentrum des gesellschaftlichen Lebens. Die herausragende Bedeutung der Ahnenverehrung, damals und in weiten Teilen auch heute noch, ist innerhalb dieses Verständnisses von der Rolle der Familie anzusiedeln. Die Ahnenverehrung ist der höchste Ausdruck der Pietät von Seiten der Söhne und Töchter und ist innerhalb der Wertordnung noch höher angesiedelt als die Loyalität gegenüber dem Kaiser, der sie andererseits wiederum Bestand verleiht. Von daher ist es verständlich, dass im Lauf der christlichen Missionsgeschichte in China, aber ebenso in Japan, Korea und Vietnam die Ahnenverehrung und der Ahnenkult eine solch zentrale Rolle spielten. In den Augen der chinesischen Herrscher untergruben die christlichen Missionare die Stabilität des Reiches, indem sie die Ahnenverehrung als Götzenkult anprangernten und den Konvertiten die Teilnahme daran verboten. Die unter Konvertiten weitverbreitete Sitte, die zu Ehren der Ahnen aufgestellten Tafeln zu zerstören, wurde nicht nur als ein Bruch mit der uralten Praxis verstanden, dem Lebenswerk der früheren Generationen Dank und Anerkennung zu zollen, sondern auch als ein Angriff auf die grundlegenden Sitten innerhalb der traditionellen Gesellschaft gedeutet. Die Weigerung der christlichen Konvertiten, die uralte Praxis der Ahnenverehrung weiter zu pflegen und Konfuzius die Ehre zu erweisen, stellte in den Augen ihrer Landsleute eine Bedrohung des historischen Fortbestands der chinesischen Kultur dar. Die ablehnende Haltung der christlichen Konvertiten, in deren Verständnis diese Praktiken keinen religiösen oder kulturellen Wert besaßen und sogar als Götzendienst und Sünde aufgefasst wurden, konnte von den Autoritäten nicht hingenommen werden; sie sahen darin einen Akt des zivilen Ungehorsams. In den Augen ihrer Landsleute galten die christlichen Konvertiten nicht mehr als patriotische Mitbürger, sondern vielmehr als Verräter ihrer eigenen Heimat, die den Befehlen der fremden Missionare gehorchten.

Die Mehrheit der Jesuiten befürwortete es, dass es den chinesischen Konvertiten erlaubt sein sollte, diese Riten weiterhin zu praktizieren.¹¹ Sie schlossen sich der Argumentation vieler chinesischer Gelehrter und sogar des chinesischen Kaisers Kangxi (1661–1722) an, dass die Ahnenverehrung und die Verehrung des Konfuzius bloße zivile Zeremonien seien und deshalb nicht als Akt religiöser Verehrung angesehen werden sollten. Die Position der Jesuiten, den christlichen Konvertiten zu erlauben, an der Ahnenverehrung festzuhalten, war jedoch für die franziskanischen und dominikanischen Missionare nicht hinnehmbar, denn sie sahen diese Praktiken als Götzendienst und deshalb unvereinbar mit der katholischen Lehre an.

Diese Unterschiede in der Haltung den chinesischen Riten gegenüber waren teilweise auf die unterschiedliche Erfahrung zurückzuführen, die die jeweiligen Parteien in ihrer Begegnung mit der damals üblichen Praxis der Ahnenverehrung in den verschiedenen Regionen Chinas gemacht hatten. Die Jesuiten hatten einen besseren Kontakt zu den gebildeten Schichten und deren subtileren Praktiken und Deutungen, wohingegen die Dominikaner und Franziskaner sich eher auf ihre Erfahrungen aus dem Zusammenleben mit einfachen Bauern und Fischern aus den Provinzen bezogen, die eine ländliche Volksreligiosität mit entsprechenden Sitten und Deutungen pflegten.

Der daraus resultierende Streit führte nicht nur zur Spaltung der Christen in China und der dort tätigen Missionsorden, sondern weckte auch das Missfallen des chinesischen Hofes und des Kaisers selbst gegenüber den christlichen Missionaren, ihren chinesischen Konvertiten und dem Christentum insgesamt. Die ablehnende Haltung den alten Riten gegenüber wurde als Ausdruck europäischer Überheblichkeit empfunden, die die chinesische Tradition und Kultur verunglimpfe und das Christentum sowie die westliche Kultur als der chinesischen überlegen ansehe. In den Augen der chinesischen Autoritäten und der chinesischen Bevölkerung war das Christentum eine Religion, die die zentralen Elemente der bestehenden Gesellschaftsordnung bedrohte und deshalb eine Gefahr für den Frieden und ein harmonisches Zusammenleben in der Gesellschaft darstellte. Dazu kam noch, dass die christlichen Konvertiten Gefolgsleute einer fremden Religion waren, die von einer Autorität außerhalb Chinas gelenkt wurde und sich so von außen in die inneren Angelegenheiten Chinas einmischte. Diese fremde Autorität wagte es sogar, den chinesischen Christen zu befehlen, den chinesischen lokalen Beamten und selbst dem Kaiser den Gehorsam zu verweigern, wenn die zivilen Gesetze dem Gesetz Gottes widersprachen; ihm zu gehorchen sei ja, so wurde gesagt, die oberste Pflicht des Menschen. Die chinesischen Christen standen vor dem Dilemma, dass Ungehorsam gegenüber Rom der Sünde des Götzendienstes gleichkam und die Befolgung der römischen Direktiven Illoyalität gegenüber den Ahnen und den Autoritäten des Staates bedeutete.

Das Erbe des Ritenstreites enthält einige Fragen, die auch heute noch von Bedeutung sind: Warum war es in der frühen Kirche theologisch richtig, dass sich das Christentum dem Einfluss der griechischen Philosophie, des römischen Rechtsdenkens und sogar der Gebräuche der germanischen Völker aussetzte? Warum galt nicht dieselbe Freiheit im Hinblick auf den Versuch der Anpassung des Christentums bei seiner Begegnung mit den Kulturen nicht nur Chinas, sondern anderer ostasiatischer Länder wie Japan, Korea und Vietnam? Die abschlägige Entscheidung der römischen Behörden im Ritenstreit veranlasste die chinesische Regierung, die christliche Mission zu beenden und das Christentum zu einer subversiven Religion zu erklären. Die vielen Fälle von Martyrium in China, ebenso wie in Japan, Korea und Vietnam, müssen einer neuen Bewertung unterzogen werden.¹² In den Augen der Christen sind diese Märtyrer der Stolz der asiatischen Kirchen, da sie Gott mehr gehorchten als den Menschen. Vom Standpunkt der chinesischen Autoritäten betrachtet aber waren die Unter-

drückung und Bestrafung von Christen, die den Gesetzen des Landes den Gehorsam verweigerten, notwendige Maßnahmen, um die gesellschaftliche und politische Stabilität aufrechtzuerhalten.

Die Begegnung des Christentums mit China im 19. und 20. Jahrhundert – getrübt durch die Allianz mit dem Kolonialismus

Die Begegnung von Christentum und China im 19. und 20. Jahrhundert ist von der Tatsache geprägt, dass die katholischen und protestantischen Missionsbemühungen in China in enger Verbindung mit der kolonialistischen Aggression westlicher Länder gesehen wurden. Das einst so mächtige chinesische Reich hatte viel von seiner Macht im Inneren und noch mehr seine Stellung unter den anderen Ländern eingebüßt. Die westlichen Mächte nutzten diese politische, gesellschaftliche und kulturelle Schwäche aus und konkurrierten miteinander um Einflussphären im Reich der Mitte. In einer Reihe von Übereinkommen, die von den Chinesen „ungleiche Verträge“ genannt wurden, zwangen die ausländischen Mächte des Westens China dazu, seine Häfen für den Handel zu öffnen und sogar Opium zu importieren.

In den Augen der meisten Chinesen bedienten sich die Missionare dieser „ungleichen Verträge“, um ihre Missionsaktivitäten auf die inneren Regionen Chinas auszudehnen. Wenn die oftmals aggressive christliche Mission auf Widerstand von Seiten der lokalen politischen oder religiösen Institutionen stieß und wenn die Missionare angegriffen wurden, dann nahmen die westlichen Mächte diese „Missionszwischenfälle“ zum Anlass, ihre Einflussphären auszuweiten; der Schutz der Missionare diente dabei als Vorwand. Das Privileg der Exterritorialität für ausländische Missionare wurde auch auf die chinesischen Konvertiten ausgeweitet, die nach dem Empfang der Taufe nicht mehr der chinesischen Jurisdiktion unterworfen waren. Dies untermauerte den in der chinesischen Gesellschaft verbreiteten Eindruck, dass das Christentum in China etwas Fremdes war, das sich in hohem Maß auf die Kolonialmächte stützte. Unter den Chinesen kursierte zu dieser Zeit das geflügelte Wort: „Ein Christ mehr – ein Chinese weniger“. Darin kommt die Überzeugung zum Ausdruck, dass ein Chinese mit der Bekehrung zum Christentum aufhörte, ein patriotischer Staatsbürger zu sein.

Der Ausbruch des Hasses gegen das Christentum und die Missionierung im sogenannten Boxeraufstand (1900–1902) zeigt, wie stark die Aversion gegen ein Christentum geworden war, das sich zu seinem Schutz und der Förderung seiner Entwicklung so sehr auf die Kolonialmächte stützte. Die ausländischen christlichen Missionare jener Zeit unterschieden sich in auffälliger Weise von denen des 17. und 18. Jahrhunderts, was ihr Verhältnis zu China und seinen kulturellen, gesellschaftlichen und religiösen Traditionen betrifft. Das einst so hoch geschätzte Reich der Mitte war in ihren Augen verfallen und nicht mehr die

großartige Zivilisation auf Augenhöhe mit der europäischen Kultur oder dieser sogar überlegen.

Ein weiterer Grundzug der damaligen Missionstätigkeit war die Bedeutung sozialer Aktivitäten zur Bekämpfung der in der chinesischen Bevölkerung weitverbreiteten Armut und des Hungers. Die noble Absicht, aus dem Geist der christlichen Nächstenliebe heraus den Armen zu helfen, wurde durch die Vermischung mit Missionsaktivitäten zur Gewinnung von neuen Konvertiten verdunkelt. Potentielle Konvertiten wurden für die Unterweisung im christlichen Glauben mit dem Versprechen geködert, an den Missionsstationen kostenlose Verpflegung zu erhalten – eine Praxis, die das Phänomen der sogenannten „Reischristen“ hervorbrachte.

Die unter ausländischen Missionaren weitverbreitete hartnäckige Überzeugung von der Überlegenheit Europas führte dazu, dass aus China stammende Priester lange Zeit vom Bischofsamt ausgeschlossen waren. In der katholischen Kirche wurden die ersten sechs Bischöfe erst im Jahr 1926 von Papst Pius XI. in Rom geweiht – immer noch gegen den Widerstand vieler ausländischer Chinamissionare.

Wenn wir nach dem Erbe dieser Epoche der Geschichte der Begegnung von Christentum und China fragen, dann ist das Erste, was einem in den Sinn kommt, die Tatsache, dass die enge Verbindung von Missionsaktivitäten mit den Kolonialmächten den religiösen und geistigen Auftrag der Mission kompromitierte. Darüber hinaus machten der Überlegenheitsdünkel und Nationalismus der ausländischen Missionare eine fruchtbare Begegnung mit den Kulturen, Religionen und Traditionen Chinas nahezu unmöglich. Und die Tatsache, dass man zögerte, die Leitung der Kirche in die Hände des chinesischen Klerus zu legen, behinderte die Entwicklung der Ortskirche.

China und Christentum in der Volksrepublik China

Während des chinesischen Bürgerkrieges (1946–1949) zwischen der Guomindang-Regierung Jiang Jieshis (Chiang Kai-shek) und den Kommunisten unter Mao Zedong unterstützten die Katholiken und Protestanten die nationalistisch orientierte Regierung. In den Augen der chinesischen Christen war die kommunistische Ideologie wegen ihres kämpferischen Atheismus nicht akzeptabel. Die chinesischen Kommunisten ihrerseits betrachteten die chinesischen Christen als Feinde, weil sie die Guomindang-Regierung unterstützten und weil es ihnen aufgrund ihrer Verbindungen zum Ausland an Patriotismus mangelte. In Übereinstimmung mit der marxistischen Religionskritik betrachteten chinesische Intellektuelle¹³ und später die chinesischen Kommunisten das Christentum, den Konfuzianismus und alle anderen religiösen Traditionen Chinas als Aberglaube. In den Anfangsjahren waren die chinesischen Kommunisten davon überzeugt, dass alle Religionen von selbst verschwinden würden, sobald der angestrebte sozialistische Staat geschaffen sei. Dann hätten die Religionen ihre vorüber-

gehende Aufgabe erfüllt, *Opium des Volkes* zu sein – eine Art Medizin, die den Menschen angesichts widriger sozialer Umstände überleben hilft.¹⁴ Die Kommunisten unterschieden in ihrer Religionspolitik zwischen „feudalen abergläubischen Praktiken“, wie man sie in den Volksreligionen finden konnte, und „für die aktuelle gesellschaftliche Situation legitime religiöse Aktivitäten“ in den von der Regierung anerkannten großen Religionsgemeinschaften.

Die chinesischen Christen waren hinsichtlich ihrer Haltung gegenüber der kommunistischen Regierung gespalten. Die meisten Katholiken und auch viele Protestanten zögerten, mit einem atheistischen Regime zusammenzuarbeiten, und versuchten, als Religionsgemeinschaften im Untergrund, ohne Anerkennung durch die Regierung, zu überleben. Kleinere Gruppen von Katholiken und Protestanten schlossen sich den patriotischen Organisationen wie dem protestantischen Flügel der Drei-Selbst-Bewegung und der Chinesischen Katholischen Patriotischen Vereinigung an.

Im Chaos der Kulturrevolution (1966–1976) wurden Anstrengungen unternommen, alle Formen des religiösen Lebens in der Öffentlichkeit auszurotten und stattdessen aktiv den Atheismus zu propagieren. Die Reformpolitik Deng Xiaopings führte dann zu einer neuen Religionspolitik. Artikel 36 der Verfassung von 1982 garantiert jedem Bürger Religionsfreiheit.¹⁵ In den darauf folgenden Jahren gewann das religiöse Leben an Kraft, trotz der wiederholten repressiven Maßnahmen seitens der Regierungsorgane gegen alle von der Regierung nicht anerkannten Formen religiöser Aktivität.

Die katholische Kirche machte eine Spaltung durch; dabei ging es um das Verhältnis zum Papst und dessen Recht, Bischöfe zu ernennen. Der Brief Papst Benedikts XVI.¹⁶ an die Katholiken in China stellt einen Versuch dar, die Einheit unter den Katholiken Chinas wiederherzustellen und den Weg zu diplomatischen Beziehungen zwischen der chinesischen Regierung und dem Vatikan zu ebnen. In diesem Brief anerkennt der Papst, dass es auf dem Feld der Religionsfreiheit Fortschritte gegeben habe und dass die Religionen, das Christentum mit eingeschlossen, die Möglichkeit hätten, eine Rolle von wachsender Bedeutung in der heutigen Volksrepublik China zu spielen.

Ein weiteres, in gewisser Weise ironisches Indiz für ein Wiederaufleben der Religion sind die wiederholten Ermahnungen der kommunistischen Parteiführung, dass es Parteimitgliedern nicht erlaubt sei, sich an religiösen Aktivitäten zu beteiligen und vor allem religiösen Organisationen beizutreten.¹⁷ Andererseits hat die Regierung eine Kampagne für eine „harmonische Gesellschaft“ gestartet, die nur dann erreicht werden kann, wenn alle Gruppen in der Gesellschaft, nicht zuletzt die Religionen, im Hinblick auf dieses Ziel zusammenarbeiten. Bereits in der Vergangenheit haben kommunistische Kader widerwillig zugegeben, dass die Religionen einen wertvollen Beitrag zum sozialen Fortschritt und zur Moral in der Gesellschaft leisten können. In beschränktem Maße wird das Engagement von christlichen Organisationen im Gesundheits- und Erziehungswesen und auf sozialem Gebiet von der Regierung erlaubt. Auch auf akademischem Gebiet kann man eine neue Annäherung an das Phänomen Religion

feststellen. Das Institut für Weltreligionen der Akademie für Gesellschaftswissenschaften in Beijing und andere universitäre Institute in verschiedenen Regionen bringen neue Studien zur Geschichte, zu den Problemen und der Funktion von Religion im heutigen China hervor. Nur wenige dieser Studien und internationalen Konferenzen beschäftigen sich mit dem Christentum im Allgemeinen und seiner Rolle in der Volksrepublik China. Der Einfluss dieser akademischen Studien zu christlichen Themen ist zur Zeit größer als der der eher bescheidenen Beiträge protestantischer und katholischer Theologen in kirchlichen Einrichtungen.

Schlussfolgerung

Der Parforceritt durch die Jahrhunderte der Begegnung von Christentum und China vermittelt eine grobe Vorstellung von den vielen Schwierigkeiten, die diese Begegnung unterschiedlicher kultureller, religiöser und anthropologischer Ideen mit sich gebracht hat. Er zeigt die Missverständnisse, das menschliche Versagen, aber auch die Möglichkeiten und Herausforderungen auf. Im Ritenstreit trafen das chinesische kulturelle und religiöse Selbstverständnis, die Vollendung der kulturellen Entwicklung zu sein, und der Anspruch des Christentums, die einzig wahre Weltreligion zu sein, aufeinander. Die christliche Mission der neueren Zeit litt unter ihrer engen Verbindung zu den Kolonialmächten und ihrem Mangel an Kenntnis und Wertschätzung für die chinesischen Traditionen; so gelang es ihr nicht, in China wirklich Fuß zu fassen. Auf dem Höhepunkt des Kulturkampfes sprachen ausländische Chinaexperten sogar vom Ende christlichen Lebens in China. Die heutige Erfahrung des Wiederauflebens des Christentums - und deshalb auch des religiösen Lebens insgesamt - ist eine Art Wunder, das oft übersehen wird, weil man zu sehr auf die Verletzungen der Religionsfreiheit, die immer noch an der Tagesordnung sind, schaut. Die erzwungene Isolierung von den Missionszentren im Ausland und die Verfolgung während der Kulturrevolution haben ein echt chinesisches Christentum hervorgebracht, das ein religiöser und geistlicher Einflussfaktor für die vielen Menschen wird, die im modernen China, das sich den Herausforderungen der Globalisierung und Modernisierung stellt, nach Orientierung suchen.

¹ Als erster benutzte René Laurentin den Ausdruck „versäumte Gelegenheiten“ („occasions manquées“); vgl. René Laurentin, *Chine et Christianisme, après les occasions manquées*, Paris 1977.

² Vgl. Roman Malek (Hg.), *Fallbeispiel China. Ökumenische Beiträge zu Religion, Theologie und Kirche im chinesischen Kontext*, Nettetal 1996. In diesem Buch wird China als „Testfall“ für die christliche Mission beschrieben.

³ Yves Raguin, *China's First Evangelization by the 7th and 8th Century Eastern Syrian Monks*, in: Roman Malek (Hg.), *The Chinese Face of Jesus Christ*, Bd. 1, Nettetal 2002, 159-179. Steve Eskilden, *Christology and Soteriology in the Chinese Nestorian Texts*, in: Malek (Hg.), *The Chinese Face*, aaO., 181-218.

⁴ Jean Charbonnier, *Histoire des Chrétiens de Chine*, Paris 1992, 43–79.

⁵ Vgl. George Minamiki, *The Chinese Rites Controversy from its Beginning to Modern Times*, Chicago 1985; David E. Mungello (Hg.), *The Chinese Rites Controversy: Its History and its Meaning*, Nettetal 1994.

⁶ „Von einem missiologischen Standpunkt aus betrachtet ist die Bedeutung des Ritenstreits als des dramatischsten Kapitels der frühen Missionsgeschichte Chinas offensichtlich. Es gibt keinen Zweifel daran, dass das Ergebnis der letzten Phase dieser jahrhundertelangen Auseinandersetzung [...] das Schicksal der frühen Missionsbemühungen in China besiegelte.“ Vgl. Erik Zürcher, *Jesuit Accomodation and the Chinese Cultural Imperative*, in: Mungello (Hg.), *The Chinese Rites Controversy*, aaO., 31–60; 31.

⁷ Claudia von Collani, *P. Joachim Bouvet SJ. Sein Leben und Werk*, Nettetal 1985.

⁸ Das geht aus einer kurzen Beschreibung des Wesens des Christentums durch den berühmten, von Matteo Ricci bekehrten Paul Xu Guangqi hervor. Er kennzeichnete das Christentum durch vier chinesische Schriftzeichen: *qu fo, bu ru*: Das heißt: Es lehnt den Buddhismus ab und propagiert den Konfuzianismus. Vgl. J. Charbonnier, *Histoire des Chrétiens de Chine*, aaO., 139 f.

⁹ Erik Zürcher nennt dies eine „weitgehende Neuinterpretation, Verkürzung und faktische Entstellung der christlichen Botschaft“. Vgl. Zürcher, *Jesuit Accomodation*, aaO., 31–64; 49.

¹⁰ „Dass Jesus Christus der universalste Mensch sein könnte, ist für den chinesischen Denker kein großes Problem, weil er ja von Haus aus in universalen Dimensionen denkt. Das eigentliche Problem liegt bei Jesus von Nazareth, das heißt bei der Tatsache, dass die entscheidende Heilstat Gottes in einer Person geschah und geschieht, die Nicht-Chinese ist. Dagegen sträubt sich der Stolz des chinesischen Denkers.“ Luis Gutheinz, *China im Wandel. Das chinesische Denken im Umbruch seit dem 19. Jahrhundert*, München 1985, 131.

¹¹ In diesem Fall kommt es sehr auf die Terminologie an, deren man sich bedient, denn wenn man den Ausdruck „Ahnenkult“ benutzt, wird diese Praxis als „Götzendienst“ und deshalb als mit dem Christentum unvereinbar angesehen. Wenn man dagegen von „Ahnenverehrung“ spricht, dann zählen die entsprechenden Handlungen zum ethischen Verhalten, den Vorfahren Respekt zu zollen. Das heißt, als solche unterliegen diese Handlungen keinerlei religiöser oder theologischer Bewertung.

¹² Georg Evers, *Das Problem des Martyriums in den Missionsländern*, in: *Concilium* 39 (2003), 74–82.

¹³ Die Bewegung für ein neues China, die durch die „Bewegung des 4. Mai“ von Studenten aus Beijing nach dem Ersten Weltkrieg geprägt war (den Anfang bildeten die Demonstrationen gegen die Versailler Verträge am 4. Mai 1919), lehnte den Konfuzianismus ab (der Slogan lautete: „Dadao Kongjia“, das heißt „Zerschlagt das Geschäft des Konfuzius“) und hieß „Herrn Naturwissenschaft“ und „Herrn Demokratie“ als die beiden westlichen Ideen willkommen, die China auf seinem Weg zur Moderne beistehen könnten. Religiöse Vorstellungen des Westens wie das Christentum wurden nicht als hilfreich für die angestrebte Modernisierung Chinas angesehen.

¹⁴ Vgl. Zhuo Xiping, *Theorien über Religion im heutigen China*, in: Malek (Hg.), *Fallbeispiel China*, a.a.O., 417–426.

¹⁵ In Art. 36 der chinesischen Verfassung aus dem Jahr 1982 heißt es: „Die Bürger der Volksrepublik China genießen Glaubensfreiheit. Kein Staatsorgan und keine gesellschaftliche Organisation und keine Einzelperson darf Bürger dazu zwingen, sich zu einer Religion zu bekennen oder nicht zu bekennen, noch dürfen sie jene Bürger benachteiligen, die sich zu einer Religion bekennen oder nicht bekennen. Der Staat schützt die normalen religiösen Aktivitäten. Niemandem darf eine Religion dazu benutzen, Aktivitäten durchzuführen, die die öffentliche Ordnung stören, die körperliche Gesundheit von Bürgern schädigen oder das Erziehungs-

system des Staates beeinträchtigen. Die religiösen Organisationen und Angelegenheiten dürfen von keiner ausländischen Kraft beherrscht werden.“

¹⁶ Papst Benedikt XVI., *An die Bischöfe, die Priester, die Personen des gottgeweihten Lebens und an die gläubigen Laien der katholischen Kirche in der Volksrepublik China*, Vatikanstadt, 29. Juni 2007. Im Internet unter: www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2007/documents/hf_ben-xvi_let_20070527_china_ge.html.

¹⁷ Man gewinnt den Eindruck, dass die Mitglieder der kommunistischen Partei daran gehindert werden, von der in der Verfassung garantierten Religionsfreiheit vollen Gebrauch zu machen, denn es ist ihnen lediglich gestattet, sich dafür zu entscheiden, „sich zu einer Religion nicht zu bekennen“, nicht aber, „sich zu einer Religion zu bekennen“.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Bruno Kern M.A.

Die spirituelle Krise und die Renaissance der Religionen im heutigen China

Xu Jilin

Vor dreißig Jahren, also im Jahr 1978, wurde die dritte Plenartagung des elften Zentralkomitees der chinesischen kommunistischen Partei abgehalten. Damals löste die „Offene Reformpolitik“ Deng Xiaopings die ursprünglichen Ideale von Marx und Lenin ab, wie sie Mao Zedong propagiert hatte. Seither hat die chinesische Wirtschaft riesige Sprünge nach vorn gemacht, und heute wird China als eine der Wirtschaftsgroßmächte der Welt angesehen. Die chinesische Gesellschaft hat sich in einem sehr hohen Maß säkularisiert. Welche Art von spiritueller Krise wird sich in dieser Gesellschaft entwickeln? Was wird dem spirituellen Leben der Massen den Takt vorgeben? Welchen Stellenwert, welche Funktion und welche typischen Züge haben die Religionen im gegenwärtigen spirituellen Leben der chinesischen Bevölkerung? Dieser Beitrag wird sich den genannten Themen stellen. Im Zeitraum von 2003 bis 2006 wurde eine groß angelegte soziologische Untersuchung des *Instituts für moderne chinesische Ideologie und Kultur* an der East China Normal University rund um die Themen der „gegenwärtigen Spiritualität bei den Chinesen“ durchgeführt; sie beinhaltete auch das religiöse Leben der Bevölkerung. Diese Untersuchung bezog dreißig Städte mit ein und erfasste 4569 befragte Personen. Aussagekräftige Referenzdaten wurden erhoben, und ich werde mich in diesem Beitrag darauf beziehen.