

dhismus wiederholen? Meiner Meinung nach ist hierbei der entscheidende Punkt, wie schnell das Christentum Lokalkolorit annehmen kann.

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

Wie sich die Landschaft des chinesischen Christentums verändert

Edmond Tang

Die reichhaltige, vielfältige und chaotische Realität

Vor kaum mehr als dreißig Jahren glich die religiöse Szene Chinas einer Wüste. Der Sturm der Kulturrevolution fegte alle „feudalen“ Überbleibsel der chinesischen Gesellschaft hinweg, auch alle Religionen, sowohl die traditionellen wie die fremden. Es gab lediglich einige kleine Oasen in Beijing und Shanghai, wo einige Kirchen für Diplomaten und Ausländer weiterhin offen standen. Buddhistische und daoistische Tempel, Chinas so bedeutende kulturelle „Relikte“, waren hauptsächlich für die Touristen geöffnet, und über religiöse Zeremonien runzelte man die Stirn. In einem seiner ersten Interviews mit ausländischen Besuchern sagte Bischof K. H. Ting von der chinesischen protestantischen Kirche, dass in Nanjing „wahrscheinlich nicht einmal 500 Christen übriggeblieben“ wären. Später sollte sich zeigen, wie Unrecht er doch hatte!

Heute hat sich die religiöse Wüste in so etwas wie einen Jungwald verwandelt, der von einer reichen religiösen Artenvielfalt überquillt und wo lebendige Fossilien mit noch unerforschten neuen Arten zusammenleben. Der Großteil dieses Territoriums ist noch nicht erkundet. Vielleicht hat von allen Religionen das Christentum die dramatischsten Veränderungen durchgemacht und die meisten Variationen hervorgebracht. Neben den vom Staat anerkannten Kirchen gab es viele andere. Alte autochthone Gruppen sind wieder aufgetaucht, wie zum Beispiel die Kleine Herde, die Jesus-Familie, die Wahre Jesus-Kirche, die Wirklich wahre Jesus-Kirche ... Bei anderen handelt es sich um Neuschöpfungen: die Umfassende Kirche, die Kirche des Neuen Testaments, die Kirche des Reinen Herzens, die südchinesische Kirche, die Henan-Pflingstler ... Und wir dürfen auch die vielen vom Christentum inspirierten „häretischen Kulte“ (in der Sprachrege-

lung der Regierung) nicht vergessen, wie zum Beispiel die Östliche Erleuchtung, die Etablierte Königssekte, die Jüngersekte oder die Schreier; sie alle zusammen haben eine Gefolgschaft, die in die Zehntausende geht. Ehemalige Missionare kommen nach China zurück und stellen fest, dass ihre Saat nun in voller Blüte steht und Neuankömmlinge einen fruchtbaren Boden vorfinden, um neue, charismatische Kirchen zu gründen. Inzwischen sendet China nun in umgekehrter Richtung seine eigenen Missionare in den Westen und Süden. Die „Zurück-nach-Jerusalem“-Bewegung, eine prämillenaristische Missionsbewegung, die von einigen Hauskirchen unterstützt wird, behauptet, dass Gott die chinesische Kirche mit der endgültigen Sendung betraut habe, das Territorium zwischen Beijing und Jerusalem zu erobern.¹ Die Mitglieder dieser Bewegung glauben, dass sie da Erfolg haben werden, wo westliche Missionare gescheitert sind, und letztendlich den Islam, den Hinduismus und den Buddhismus vor der Wiederkunft Christi überwinden werden.

Anscheinend sind selbst Mitglieder der kommunistischen Partei nicht immun gegen dieses religiöse Fieber. Im Jahr 2006 bezifferte die Disziplinarcommission der Partei die Zahl derer, die regelmäßig eine Kirche, einen Tempel oder eine Moschee besuchen, auf zwanzig Millionen, das ist ein Drittel der gesamten Mitgliedschaft.² Im Jahr 2007 wurden gegen einen Parteisekretär aus der Provinz Hebei Disziplinarmaßnahmen verhängt, weil er Räumlichkeiten der Partei genutzt haben soll, um eine Bibelgruppe zu leiten.

Widersprüchliche Identitäten

Diese Ausdrucksvielfalt religiösen Lebens sollte dem Forscher auf diesem Gebiet reichlich Stoff bieten. Doch Felduntersuchungen werden eingeschränkt, und Berichte über Religionen werden sowohl von der Regierung als auch von den Kirchen selbst (innerhalb und außerhalb Chinas) stark behindert. Deshalb bleibt unsere Kenntnis von der gegenwärtigen Entwicklung des Christentums in China bruchstückhaft und episodisch. Dies gilt in besonderem Maße für die Situation des chinesischen Protestantismus.

Ein gutes Beispiel für dieses Durcheinander ist die Anzahl der protestantischen Christen in China und die Frage, ob sie alle den offiziellen Kirchen angehören. Nach Angaben der englischen Website der Patriotischen Drei-Selbst-Bewegung (*Three-Self Patriotic Movement* - TSPM; Stand: Februar 2008) und des Chinesischen Christlichen Rates (*China Christian Council* - CCC)³ gibt es in China 16 Millionen Protestanten. Die chinesische Website ist in diesem Punkt weniger präzise und spricht von „mehr als“ 16 Millionen. Offensichtlich muss sich diese Zahl den Statistiken der Regierung selbst anpassen, die in allen offiziellen Dokumenten zur Religionspolitik verwendet werden, selbst wenn viele führende Leute im privaten Gespräch eingestehen, dass die Anzahl wesentlich höher ist und darin auch zum Ausdruck komme, dass viele dieser Christen einer Vielfalt von Gruppen und Denominationen außerhalb der Kontrolle von TSPM und CCC

angehören. Beobachter außerhalb Chinas liefern Schätzungen, die sich zwischen 25 und 100 Millionen bewegen. Eine jüngere Studie der East China Normal University gibt eine Gesamtzahl von Anhängern eines religiösen Glaubens in China mit 300 Millionen an; 12 Prozent davon bezeichnen sich selbst als Christen.⁴ Das ergibt eine Anzahl von etwa 36 Millionen. Wenn die Zahl der Katholiken ungefähr zehn bis zwölf Millionen beträgt, so gibt es, den vorsichtigsten Schätzungen zufolge, etwa 25 Millionen Protestanten.

Aber wer sind diese Christen und wo kann man sie finden? Woran glauben sie und warum sind sie nicht alle von der Regierung registriert? Die offizielle Kirche, das heißt TSPM/CCC, leugnet die Existenz von Hauskirchen. Erst im Oktober 2003 hat eine offizielle protestantische Delegation, die die USA besuchte, bestritten, dass es Hauskirchen gebe. Sie sagten, dass „nur eine begrenzte Zahl“ von Kirchen nicht bei der Regierung gemeldet seien. Nach seiner Rückkehr nach Beijing wurde der Hauptpastor von der westlichen Presse interviewt und gestand ein, dass es allein in dieser Stadt mindestens 700 Versammlungen gäbe. Einem unbestätigten Bericht zufolge nannte ein Regierungsbeamter die Zahl von 3000. Einige von ihnen zogen im Jahr 2006 vor Gericht, um ihr Recht auf Registrierung zu erkämpfen, ohne die Einmischung von TSPM/CCC zu akzeptieren. Es ist kaum anzunehmen, dass man das eine „begrenzte Zahl“ nennen kann.

Es ist eine anerkannte Tatsache, dass viele selbständige Denominationen außerhalb der Strukturen von TSPM/CCC existieren. Einige gab es schon vor 1949, wie zum Beispiel die Siebenten-Tags-Adventisten, die Jesus-Familie, die Kleine Herde, die Wahre Jesus-Kirche etc., die es aus theologischen oder politischen Gründen ablehnten, sich den offiziellen Kirchen anzuschließen. Bei anderen handelt es sich um jüngere Abspaltungen ursprünglich im Land verwurzelter Gruppen wie der Schreier, die sich von der Kleinen Herde trennten. Wesentlich mehr Gruppierungen sind jüngere Importe aus Kalifornien, Taiwan oder Korea. Wieder andere entstanden als unabhängige Zusammenschlüsse erst in den 80er und 90er Jahren und haben keine direkte Verbindung zu traditionellen oder ausländischen Denominationen. Die Wende fand im Jahr 1998 statt, als Vertreter verschiedener großer Hauskirchen hauptsächlich aus dem Norden Chinas, die ihre Mitgliederzahl selbst auf 50 Millionen beziffern, einen gemeinsamen Appell an die Regierung richteten, sie nicht länger dazu zu zwingen, sich der TSPM anzuschließen. Sie publizierten auch ein „Gemeinsames Glaubensbekenntnis“ und unterstrichen damit ihre Rechtgläubigkeit. Damit wollten sie sich gleichzeitig von heterodoxen Sekten unterscheiden, welche die Regierung aktiv unterdrückte. Das Phänomen der Hauskirchen ist in einem Videofilm gut dokumentiert (*The Cross - Jesus in China*⁵, auf der Grundlage des Buchs von David Aikman, *Jesus in Beijing*⁶).

Ein Forscher aus Hongkong, Professor Leung Ka-lun vom Alliance Seminary, versuchte, etwas Klarheit in diese verworrene Sachlage zu bringen, indem er die protestantischen Christen vier unterschiedlichen Gruppen zuordnete⁷:

a) Kirchen unter der Kontrolle von TSPM und CCC. Hier handelt es sich um die Kirchen, die nach der Kulturrevolution wieder zugelassen wurden und von einer

eigenen chinesischen Struktur sowie chinesischem Führungspersonal profitieren; die Pastoren werden in anerkannten Seminaren ausgebildet.

b) Versammlungsorte unter der Kontrolle von TSPM und CCC, oder mit diesen assoziiert. Sie existieren, weil es einen Mangel an Kirchengebäuden gibt, aber sie sind auch inspiriert von Hausgottesdiensten und kleinen Gemeinschaften, wie sie für die chinesischen Kirchen üblich sind.

c) Halbautonome Kirchen im ländlichen Raum, die nicht notwendigerweise gegen TSPM oder die Registrierung sind, wenn sie zugelassen wird. Einige von ihnen sind registriert, andere wiederum nicht, aber die meisten von ihnen sind der Regierung bekannt und werden von ihr geduldet. Sie riskieren jedoch repressive Maßnahmen, wenn die Regierungspolitik einen rigoroseren Kurs einschlagen sollte.

d) Kirchen in den Städten und auf dem Land, die gegen TSPM/CCC eingestellt sind. Diese sind ihnen zufolge korruptiert durch ihren Schulterabschluss mit den politischen Autoritäten und hätten sich vom rechten Weg der reinen evangelischen Lehre entfernt.

Leungs Analyse zufolge bilden die Kategorien a) und d) die einander entgegengesetzten Enden eines theologischen und politischen Spektrums, während sich die Mehrheit der protestantischen Christen in den Kategorien b) und c) findet. Das ist überzeugend, da seine Forschung auf einer extensiven Auswertung der Daten über die Kirchen im ländlichen Raum basieren, die mehr als 70 Prozent der protestantischen Bevölkerung Chinas umfassen.

Seit der Veröffentlichung von Leungs Studie gab es mehrere Versuche, diese Klassifizierung weiter auszudifferenzieren. Don Snow zum Beispiel, ein ehemaliger Mitarbeiter des Büros der Amity-Stiftung in Hongkong, schlug eine modifizierte Version vor und unterteilte die Protestanten in fünf Gruppen⁸:

1. Kirchen, die sich CCC/TSPM angeschlossen haben;
2. Versammlungsorte unter der Kontrolle von CCC/TSPM;
3. Semi-Denominationen unterschiedlichen Zuschnitts (Kleine Herde, Siebenten-Tags-Adventisten);
4. Gruppen, die sich absichtlich der Registrierung verweigern (eher in den Städten als auf dem Land); und
5. christliche Gruppen im ländlichen Raum.

Diese etwas abgeänderte Einteilung fügt als neue Kategorie die „Semi-Denominationen“ hinzu; es wird aber keine überzeugende Erklärung dafür geliefert, wieso es sich hierbei nur um „halbe“ Denominationen handeln soll. Die meisten dieser christlichen Gruppen stellen sich in jeder Hinsicht als Denominationen mit ihrer

Der Autor

Edmond Tang unterrichtet Theologie an der Universität von Birmingham und leitet eine Forschungsgruppe zum Christentum in Ostasien. Er ist Herausgeber des „China Study Journal“, einer internationalen Zeitschrift zur chinesischen Religionspolitik und den Religionen in China. Veröffentlichungen u.a.: An Introduction to Third World Theologies (Mitautor, 2004), Asian and Pentecostal – the Charismatic Face of Christianity in Asia (Mitherausgeber, 2004); The Enlightenment – Europe and China (2008). Anschrift: Department of Theology and Religion, University of Birmingham, Selly Oak Campus, Elmfield House, 998 Bristol Road, Birmingham B29 6LG, Großbritannien. E-Mail: e.s.tang@bham.ac.uk.

eigenen Geschichte, ihrer eigenen Theologie und ihren eigenen kirchlichen Strukturen dar. Es gibt keinen Beleg für Snows Behauptung, die mit Absicht nicht registrierten Gruppen der Kategorie 4 seien hauptsächlich in den Städten zu finden, und es ist auch unbefriedigend, eine große Anzahl von Christen einer nicht weiter bestimmten Kategorie von Christen im ländlichen Raum zuzuordnen. Es gibt eine Menge von Christen auf dem Land, die entweder der Kategorie 3 oder 4 angehören.

Beide Klassifizierungen sind deutlich von der dominierenden Position von TSPM/CCC beeinflusst. Sie konstruierten ihre Modelle dieser Position entsprechend oder ihr entgegengesetzt. Die hier angewandte Methode scheint eine Art „phänomenologische“ Typologie zu sein, die den Akzent auf die Unterschiede zwischen den einzelnen Gruppen legt. Die Problematik dieser Typologien besteht darin, dass in diesem Schema fließende Identitäten von Christen, die sich zwischen den verschiedenen Gruppen bewegen, nicht vorkommen können. Aus Berichten und Interviews geht sehr klar hervor, dass das Bewusstsein der Zugehörigkeit zu einer Institution unter den Christen an der Basis nur schwach ausgeprägt ist. Einige besuchen vielleicht einen Sonntagsgottesdienst einer Kirche, die TSPM/CCC zugeordnet ist, und nehmen wochentags an einem Haustreffen einer nicht registrierten Kirche teil.

Ein anderer Ansatz, nämlich eine „klassifizierte“ Typologie auf der Basis von Ähnlichkeiten und vergleichbaren Mustern zwischen Gruppen, könnte zu einem anderen Ergebnis kommen und die oben angeführten Modelle ergänzen. Eine solche Typologie könnte folgendermaßen aussehen:

- a) *Institutionelles Christentum*, das heißt Kirchen mit klaren Zugehörigkeitsbedingungen für Mitglieder, Organisationsstrukturen, Lehrsystemen und Gottesdienstordnungen, auch wenn sie sich theologisch unterscheiden mögen: Katholiken, Orthodoxe, Protestanten (der TSPM zugerechnet oder auch nicht).
- b) *Christliche Basisbewegungen*, das heißt soziale Netzwerke oder Gemeinschaften, deren Identitäten fließend, aber aufgrund von lokalem Zugehörigkeitsgefühl und Gemeinschaftssinn immer noch unterscheidbar sind. Hier stehen die Ausdrucksformen des Glaubens der Volksfrömmigkeit näher. Heilung und Wohlstand sind wichtige Bestandteile des religiösen Interesses.
- c) *Kulturchristentum*: Dieses ist viel schwerer zu beschreiben, doch in China und auch Nachbarländern wie Korea oder Japan von großer Bedeutung. Religion ist hier eher eine diffuse Spiritualität, und der persönliche Heilsweg mag nicht so wichtig sein wie der wachsende Einfluss religiöser Themen in der Literatur, in der Kunst und in der Ethik.

Die Unzulänglichkeit der Modelle von Leung und Snow wird in der Tat offensichtlich, wenn man sich vor Augen hält, dass die zwei bezeichnendsten Entwicklungen innerhalb des chinesischen Christentums wahrscheinlich einerseits die Pfingstbewegung und andererseits die Entstehung des sogenannten „Kulturchristentums“ sind.

Heiler und Schreier

Wenn die Pfingstbewegung eine Denomination ist, dann ist sie wahrscheinlich nach der katholischen Kirche die größte. Weltweit ist die Anzahl ihrer Mitglieder in den letzten hundert Jahren auf über 500 Millionen angewachsen, und es wird behauptet, dass mehr als die Hälfte der in Asien neu zum Christentum Bekehrten Pfingstler oder Neocharismatiker sind. Vor 1949 gab es pfingstlerische Missionen in China, wie etwa die *Assembly of God*, doch ihr Erfolg hielt sich in Grenzen. Doch der nachhaltige Einfluss der Pfingstler kann aus ihrer Auswirkung auf die verschiedenen „Erweckungen“ besser ermessen werden; besonders sind hier die Erweckung von Manchur im Jahr 1908 und von Shandong von 1930-1932 zu erwähnen. Diese Ereignisse fanden zu einer Zeit statt, als die autochthonen Bewegungen in China gerade erst im Entstehen begriffen waren. Die Wahre Jesus-Kirche und die Jesus-Familie weisen klare pfingstlerische Züge in ihren Glaubensinhalten und Praktiken auf. Die Behauptung, die Kleine Herde sei ebenfalls pfingstlerisch orientiert, lässt sich weniger klar belegen, obwohl Daniel Bays den Einfluss der Pfingstbewegung auf den Gründer, Watchman Nee, aufzeigte.⁹ Interessanterweise sind diese Kirchen alle von jeher „an den drei Selbst orientiert“; sie wurden von chinesischen Christen gegründet und arbeiten unabhängig von ausländischen Organisationen. Nach 1949 widersetzen sie sich dem Versuch von TSPM, alle protestantischen Kirchen unter einem Dach zu vereinigen. Einige von ihnen wurden bis hin zur fast vollständigen Auslöschung verfolgt, erleben aber heute eine neuerliche Blütezeit. In einigen Regionen erfreuen sie sich der Anhängerschaft eines hohen Prozentsatzes der christlichen Bevölkerung.

Von noch größerem Interesse sind die neuen charismatischen Gruppen, die während der Zeit der „Reform und Öffnung“ in den 1980er und 1990er Jahren entstanden. Die Provinz Henan, wo es vor 1949 keine starke protestantische missionarische Aktivität gab, ist heute die Pfingstlerhauptstadt Chinas mit mehr als einer Million Anhängern. Mehrere wichtige Hauskirchen können ebenfalls als charismatisch bezeichnet werden, z.B. die Umfassende Kirche. Diese neuen Kirchen wurden in jüngeren Studien gut erfasst, unter anderem in einer Studie von Luke Wesley. Wenn die Methode Wesleys auch fragwürdig ist, wirft sie doch die wichtige Frage auf: Ist die in China dominierende Gestalt des Christentums an der Basis pfingstlerisch? Und: Wie viel Einfluss muss man ausländischen Missionaren zuschreiben? Oder geht es hier um das spontane Entstehen einheimischer Formen? Ist das Phänomen auf den Protestantismus beschränkt? Sind Katholiken gleichermaßen dafür anfällig?

Wenn man nur einfach diese Fragen stellt, wird man auf die Ähnlichkeiten zwischen dem, was in China beobachtet werden kann, und anderen Bewegungen unabhängiger Pfingst- und charismatischer Kirchen in Afrika und Asien aufmerksam. Es geht um denselben Ausbruch emotionaler Religion, um das Reden in Zungen, um die starke Betonung der Heilung, um die Gegnerschaft zu einer liberalen Theologie und zu den starren Strukturen der Denominationen etc. Diese

Phänomene sind in Kirchen der TSPM genauso anzutreffen wie außerhalb von ihr. Können wir daraus die Schlussfolgerung ziehen, dass die Christen an der Basis in China vorwiegend pfingstlerisch sind, ohne diese Bezeichnung zu kennen? Pfingstlerisch „durch Unterlassung“ also, wie Gotthard Oblau meint – eine These, die auch Luke Wesley unterstützt.¹⁰

Dies ist ohne Zweifel eine reizvolle Hypothese und fügt dem Studium des chinesischen Christentums eine interessante Dimension hinzu. Weitere historische Recherche und Feldforschung sind nötig, bevor wir auch nur daran denken können, die oben aufgeführten Fragen zu beantworten. Dennoch hat diese Hypothese eine Funktion als Korrektiv. Vor allem wird die Unangemessenheit der vereinfachenden Einteilung der Christen einerseits in sogenannte Kirchen der drei Selbst und andererseits in „Hauskirchen“ sichtbar, wenn an der Basis gemeinsame religiöse Phänomene entdeckt werden können. Ebenso ist der Widerstand gegen die Kontrolle durch TSPM/CCC möglicherweise keine politische Opposition – ein Vorwurf, der oft erhoben wird. Könnte er auf unterschiedliche Temperamente, nicht miteinander in Einklang zu bringende unterschiedliche Erfahrungen zurückgeführt werden? Mit anderen Worten: Geht es um den Gegensatz von Charisma und Institution? Die Geschichte der Pfingstbewegung ist eine Geschichte der Besinnung auf die eigene Kraft und der stolzen Unabhängigkeit. Die Pfingstler unterwerfen sich nicht leicht rigiden Strukturen und theologischen Lehrformeln.

Die Aufgabe, das chinesische Christentum zu erforschen, stellt sich ganz anders dar, wenn wir die pfingstlerischen Glaubensweisen als bleibende Charakterzüge des chinesischen Christentums akzeptieren. Zumindest inspiriert und zwingt es uns zugleich, aus unseren abgenutzten Stereotypen, an denen wir festhalten, andere Paradigmen zu entwickeln.

„Kulturchristen“

Die neue Landschaft des chinesischen Christentums wäre nicht vollständig beschrieben, wenn wir nur das Wiederaufleben der Religion an der Basis in den Blick nähmen. Die Ausbreitung des Christentums unter den Intellektuellen ist jedoch von anderer Art und stellt etwas Neues in der modernen Geschichte Chinas dar. Das tiefsitzende antireligiöse und antichristliche Ressentiment der Intellektuellen, das unter liberalen Denkern bestimmend war, ist nun verschwunden. Viele haben sich in ihrer kulturellen und spirituellen Suche dem Buddhismus und dem Christentum zugewandt. Das wachsende Interesse der gebildeten Schichten kann nicht allein mit Hilfe funktionalistischer psychologischer oder soziologischer Theorien erklärt werden. Es muss im Kontext der einzigartigen kulturellen Bewegungen des 20. Jahrhunderts in China gesehen werden.

Man geht allgemein davon aus, dass die „chinesische Aufklärung“, für die die Bewegung des 4. Mai in den 1920er Jahren stand, nur von kurzer Dauer war und unvollendet blieb. Ihr Liberalismus und ihr Reformgeist wurden bald im Chaos der

Bürgerkriege, des sozialen Aufruhrs und der drohenden Vernichtung der Nation durch die japanische Invasion fallen gelassen. Viele Intellektuelle wandten sich in dieser Zeit dem Marxismus als dem natürlichen Erben der Aufklärung zu. Ihre Hoffnungen wurden aber bald durch Mao Zedong zunichte gemacht, der die Politik an die erste Stelle setzte und Kultur und Ethik an den Rand drängte. Letztere ersetzte er durch eine Philosophie des Klassenkampfes. Nach Maos Tod sprengte die Wirtschaftsreform das politische Korsett, und Marktkräfte schufen neuen Spielraum für die Zivilgesellschaft und die Entfaltung des Individuums. Es gibt eine neu aufflammende Begeisterung für Wissenschaft und unabhängiges Denken, und einige benutzen für die derzeitige Entwicklung den Ausdruck „neue Aufklärung“ oder „zweite Aufklärung“.¹¹

Für uns ist hier die Beziehung zwischen der Religion und dem kulturellen Ambiente der beiden Phasen der chinesischen Aufklärung von Interesse. Während der ersten chinesischen Aufklärung wurde die Religion als Bestandteil des feudalen Systems und als Gegner von „Wissenschaft und Demokratie“ betrachtet. Die Freiheit des Individuums könne nur durch die entschiedene Hinwendung zur Vernunft erreicht werden. Diese werde die Fesseln des - sozialen oder religiösen - Aberglaubens durchtrennen. Dies ist ein bedeutender Faktor, der einerseits zum Niedergang der traditionellen Religionen wie Buddhismus und Daoismus beitrug und andererseits eine starke antichristliche Bewegung hervorbrachte. Dieser Gegensatz zwischen Vernunft und Religion wurde im darauffolgenden Antagonismus zwischen wissenschaftlichem Marxismus und Religion fünfzig Jahre lang auf die Spitze getrieben.

Heute ist die Religion nicht länger Opium des Volkes, sondern sie wurde vielmehr zu einer Verbündeten für die Befreiung des Individuums und zu einem tragfähigen Fundament für das „Humane“. Mit einfachen Worten: Wenn in der ersten Phase der chinesischen Aufklärung die Vernunft von der „Religion“ befreit werden musste, dann ist die zweite Aufklärung seltsamerweise von der Notwendigkeit bestimmt, die Religion von einer verengten instrumentellen und deterministischen Vernunft zu befreien.

Obwohl die Regierung immer noch Misstrauen gegen die Religion hegt und religiöse Aktivitäten immer noch in die Schranken gewiesen werden, hat sich die Sichtweise der Intellektuellen völlig verändert. Wenn man auf der Straße oder im akademischen Bereich über Religion spricht, erntet man nicht mehr Spott und Hohn. Es wird sogar mit Respekt quittiert, und es liegt im Trend. Man anerkennt, dass auf der Suche nach einer neuen Moral und einer spirituellen Gesellschaft die Antworten nicht von einer „sozialistischen Zivilisation“ kommen, wie der Staat sie fördert, oder von einem postmodernen Relativismus, wie er aus dem Westen importiert wird. Der Religion, insbesondere der neu interpretierten klassischen Religion, wird eine zentrale Rolle zugeschrieben.

Mitte der 1980er Jahre und besonders in den frühen 1990er Jahren tauchte eine Reihe neuer Publikationen auf. Zunächst wurden sie durch Privatinitiative veröffentlicht, allmählich aber wurden sie durch die führenden akademischen Institutionen gefördert. Die Zahl der auf Chinesisch veröffentlichten Bücher zur

christlichen Theologie vermehrt sich ständig; darunter findet man Werke von modernen und zeitgenössischen westlichen Autoren wie etwa Paul Tillich, Karl Barth, John McQuarrie, David Tracy, Don Culpitt und John Milbank. In mehr als dreißig Städten sprossen die christlichen Studienzentren an den Universitäten wie Pilze aus dem Boden hervor.¹²

In chinesischen Kirchenkreisen begann man mehr und mehr über diese seltsamen Gelehrten zu sprechen, die zwar ein leidenschaftliches Interesse am Christentum, aber überhaupt kein Interesse an den bestehenden Glaubensgemeinschaften hatten. Bischof K. H. Ting soll gesagt haben, dass derzeit außerhalb der Kirche mehr Theologie betrieben werde als in der Kirche selbst. Vom vielleicht bekanntesten Vertreter dieser neuen Richtung, Liu Xiaofeng, wurde zur Bezeichnung dieser Intellektuellen der Ausdruck „Kulturchristen“ geprägt. Es sind Christen, die über das Studium der christlichen Kultur zum Glauben gekommen sind, und sie leben ihr Christentum in erster Linie im kulturellen Bereich.¹³

Doch der Ausdruck war unmittelbar Anlass für eine Kontroverse. Viele, die so etikettiert wurden, wehrten sich dagegen, denn sie bekennen sich in keiner Weise zu irgendeinem christlichen Glauben oder zu Gott, Jesus Christus oder sonst irgendeinem zentralen christlichen Glaubensinhalt, obwohl sie Sympathien für die „christliche Kultur“ hegen. Andere betrachten sich selbst als mit einem christlichen Ethos „sympathisierend“ und stimmen einem weiten christlichen Verständnis der menschlichen Person und grundlegenden Werten zu. Wiederum andere suchen selten die Nähe einer Kirche auf, auch wenn sie zum Glauben an Gott gelangt sind und den christlichen Glauben angenommen haben. Dies mag etwas über die Qualität der Predigten und der Gottesdienste in den Kirchen aussagen, doch darin spiegelt sich auch die alte konfuzianische Tradition, zugleich Buddhist und Daoist zu sein, ohne unbedingt an irgendeinem Tempelkult teilzunehmen.

„Obwohl einige von ihnen den christlichen Glauben angenommen haben, halten sie sich nicht streng an die traditionelle christliche Disziplin und an die Rituale, sie sind nicht sehr begeistert von der Kirche und ihren Pastoren und sie verwenden nicht viel Energie auf religiöse Rituale und Praktiken wie den Gottesdienst, die Einhaltung religiöser Vorschriften, Bibelstudium und Gebet. Einige von ihnen haben sehr wenig Kontakt zu den kirchlichen Organisationen in ihrer Umgebung [...] Sie glauben an das Christentum mit dem konfuzianistischen Sinn für das Praktische und Konkrete und in der freien Art des Daoismus. Es ist ein Christentum ohne die Fesseln äußerer Formen und ohne Dogma, aber dennoch ein fest im Herzen verankertes Christentum. Für chinesische christliche Intellektuelle ist der Glaube eine Angelegenheit des spirituellen Bereichs; es geht um die Befriedigung der eigenen spirituellen Bedürfnisse. Er ist Bestandteil ihrer Suche und er ist ihre eigene, persönliche Wahl, und er kann durch eigene Anstrengung vervollkommen werden. Darin liegt vielleicht der Unterschied zwischen dem Glauben chinesischer christlicher Intellektueller und dem Glauben von Christen aus westlichen christlichen Kulturen.“¹⁴

Gibt es einen solchen neuen chinesischen Christen? Was bedeutet es, wenn das Heil „durch eigene Anstrengung“ erwirkt wird? Dies erinnert an die Debatte zwischen dem Mahayana- und dem Theravada-Buddhismus über die Rolle des Einzelnen für die endgültige Erleuchtung. Geht es hier um einen neuen und einzigartigen spirituellen Weg, den jemand mit Hilfe der Landkarte der Theologie, aber ohne irgendeine von außen kommende Gnade gehen kann? Worin besteht die endgültige Vollendung, wenn die eigentliche Sorge dem Grund des Seins gilt? Oder ist gemeint, dass die Gnade durch die Kultur und das Ethos vermittelt werden kann und nicht unbedingt der Institution und Gemeinschaft der Kirche bedarf? Das sind wichtige Fragen, die durch die Möglichkeit eines Christentums konfuzianischen Stils aufgeworfen werden, wie es die Welt bisher noch nicht kannte.

Abschließende Bemerkungen

Die Landschaft des chinesischen Christentums bietet sich als ein faszinierendes Bild dar, das in der Geschichte nur wenige Vorbilder hat. Um dieser neuen Konstellation von „Christentümern“ gerecht zu werden, muss man alte Stereotypen zugunsten von neuen Paradigmen aufgeben. Die Situation ist unendlich komplexer. Ohne Zweifel haben alte Stereotypen oft zu Verzerrungen in der Kirchenpolitik geführt: Verzerrungen unserer Wahrnehmung des wahren Wesens des chinesischen Christentums und deshalb Störungen unserer Partnerschaften und Modelle von Zusammenarbeit. Viele von uns glauben, dass wir von der chinesischen Erfahrung lernen können, und dafür brauchen wir neue Lernmethoden und vielleicht eine neue, pfingstliche Brille.

¹ Vgl. Paul Hattaway, *Back to Jerusalem*, Carlisle 2003.

² Asia News, 28. Februar 2006.

³ www.chinese-protestant-church.org.

⁴ Vgl. den Artikel von Xu Jilin, *Die spirituelle Krise und die Renaissance der Religionen im heutigen China*, in diesem Heft, 155–164.

⁵ China Soul for Christ Foundation, Petaluma 2002.

⁶ David Aikman, *Jesus in Beijing*, Washington D.C. 2003.

⁷ Ka-lun Leung, *The Rural Churches of Mainland China since 1978*, Hongkong 1999.

⁸ Don Snow, *Understanding the Christian Community in China*, in: China News Update, 2/2002.

⁹ Daniel Bays, *Christian Revival in China. 1900–1937*, in: Blumhofer/Randall Balmer (Hg.), *Modern Christian Revivals*, Chicago 1993.

¹⁰ Vgl. folgende Beiträge aus Allan Anderson/Edmond Tang (Hg.), *Asian and Pentecostal - the Charismatic Face of Christianity in Asia*, Oxford 2005: Gottard Oblau, *Pentecostal by Default? Contemporary Christianity in China*; Deng Zhaoming, *Indigenous Chinese Pentecostal Denominations*; Edmond Tang, *Yellers and Healers - Pentecostalism and the Study of Grassroots Christianity in China*. Vgl. außerdem Luke Wesley, *The Church in China - Persecuted, Pentecostal, and Powerful*, Baguio 2004.

¹¹ Vgl. Xu Jilin, *Back to the Public Space*, Nanjing 2006.

¹² Vgl. Sun Yi, *Protestant Christianity*, in: He Guang-hu (Hg.), *Religion and Contemporary Chinese Society*, Beijing 2006.

¹³ Zur Analyse und Debatte vgl. die Aufsatzsammlung Yeung Heenam u.a. (Hg.), *Cultural Christians*, Hongkong 2006.

¹⁴ Li Pingye, *A Preliminary Analysis of the Attitudes of Contemporary Chinese Intellectuals Towards Christianity*, in: *China Study Journal*, Dezember 1994.

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

Das Wachstum der protestantischen Kirche im ländlichen China

Caroline Fielder

Religion ist in China eine komplexe Angelegenheit, und doch ist dort, obwohl der religiöse Schauplatz nach wie vor streng beaufsichtigt wird, eine der am schnellsten wachsenden Kirchen der Welt beheimatet. Wie ist das möglich? Nachrichten über kirchliches Wachstum in China sind für viele Menschen nicht zuletzt deshalb überraschend, weil manche offiziellen Regierungsvertreter dazu neigen, die Kirchen als Brutstätten „ausländischer Infiltration“ zu betrachten – ein Standpunkt, der Hardliner dazu veranlasst hat, die fortdauernde sorgfältige Steuerung der religiösen Angelegenheiten – einschließlich der betreffenden Zahlen – als wesentlichen Teil der gesellschaftlichen Kontrolle in China einzufordern.¹

Vor diesem Hintergrund ist das Phänomen des chinesischen Kirchenwachstums umso faszinierender und wirft eine Anzahl von interessanten Fragen auf:

- Weshalb hat die Regierung dieses massive Kirchenwachstum in den vergangenen Jahren zugelassen?
- Folgt das Wachstum einem Muster, das sich auch in anderen Teilen der Welt beobachten lässt, oder gibt es spezifisch chinesische Faktoren, die dieses Phänomen untermauern?
- Worin besteht die besondere Anziehungskraft des protestantischen Christentums für die chinesische Landbevölkerung?
- Und schließlich: Wer sind diese Leute, die sich der Kirche zuwenden?