

# **Christentum im heutigen China**

## **– Über die Perspektiven eines marginalisierten**

## **Forschungszweigs der deutschsprachigen Sinologie<sup>1</sup>**

Monika Gänßbauer

Das Thema "Christliche Religion im heutigen China" wird in der deutschsprachigen Sinologie marginalisiert. Diese These soll zunächst durch einige persönliche Beobachtungen und mit einem Blick auf die US-amerikanische Sinologie gestützt werden. In einem zweiten Teil sollen anschließend Perspektiven aufgezeigt werden, die eine wissenschaftliche Befassung mit dem Thema christliche Religion in China m.E. bieten würde.

### **1 Die Marginalisierung des Themas "Christentum im heutigen China" in der deutschsprachigen Sinologie – Beobachtungen**

Im März 1998 fand in Blaubeuren ein internationaler Workshop zu Religion und Ökonomie in Ostasien statt, der von der Universität Tübingen veranstaltet wurde. Die Paneldiskussionen bestritten neben den international geladenen Wissenschaftlern fünf Angehörige der Universität Tübingen, die zum Teil recht wenig an eigener Forschungsarbeit über die Zusammenhänge zwischen Religion und Ökonomie beitragen konnten. Auch befasste sich kein einziger Beitrag mit dem Zusammenhang zwischen Christentum und Wirtschaftsfragen. Die Sinologin Katrin Fiedler, die zu jener Zeit kurz vor dem Abschluss einer Dissertation mit dem Titel "Wirtschaftsethik in China – das Fallbeispiel Shanghaier Protestanten"<sup>2</sup> stand und dies den Konferenzveranstaltern im Vorfeld des Workshops mitgeteilt hatte, war zwar zur Teilnahme zugelassen worden, aber – trotz des Themas ihrer Forschungsarbeit – nicht eingeladen worden, einen inhaltlichen Beitrag zu leisten.

Im neuen *Länderbericht China*<sup>3</sup> der Bundeszentrale für politische Bildung findet sich im Kapitel "Gesellschaft und Kultur im Modernisierungsprozeß" lediglich ein Beitrag zum Konfuzianismus, die Bedeutung von Religionen in China wird ganz ausgeblendet. Dies entspricht leider durchaus der Feststellung von Florian Reiter,

---

1 Dieser Beitrag beruht auf einem Vortrag, den die Autorin auf der 10. Tagung der Deutschen Vereinigung für China-Studien am 31.10.1999 in Berlin hielt.

2 Die Dissertation *Wirtschaftsethik in China – das Fallbeispiel Shanghaier Protestanten* von Karin Fiedler wurde 1999 an der Universität Trier eingereicht und wird in der Reihe *Mitteilungen des Instituts für Asienkunde Hamburg* erscheinen.

3 Carsten Herrmann-Pillath und Michael Lackner (Hrsg.), *Länderbericht China. Politik, Wirtschaft und Gesellschaft im chinesischen Kulturräum*, Bonn 1998 (Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung; 351).

die dieser 1993 in der Zeitschrift *ASIEN* traf: "Neuere Bücher zur VR China behandeln das Thema 'Religion' zumeist stiefmütterlich, wenn überhaupt." Nach Reiter stellt "die gegenwärtige Vernachlässigung des Themas 'Religion' in China ... ein[en] Irrweg" dar, denn "wer sich in China bewegt, weiß um die Gegenwart und Relevanz der diversen Religionen, die offen oder verdeckt zutage treten."<sup>4</sup>

Auch Klaus Mühlhahn betonte in einer Rezension von *Fallbeispiel China*,<sup>5</sup> einem Werk mit Beiträgen zu christlicher Religion, Theologie und Kirche im chinesischen Kontext, es sei ein interessanter Band entstanden, "der ein in der wissenschaftlichen Forschung zu wenig beachtetes Thema ... beleuchte". Mühlhahn vertrat die Meinung, dass es zu einer intensiveren Beschäftigung mit Religion und Christentum in China im 20. Jahrhundert kommen sollte, "und dies nicht nur in kirchlichen Kreisen, sondern auch in der chinawissenschaftlichen Forschung und Diskussion".<sup>6</sup>

Der Religionswissenschaftler Daniel Overmyer hat zwar darauf hingewiesen, dass das Studium chinesischer Religionen seine eigene Berechtigung habe und konstitutiv in den Bereich chinesischer Kulturstudien gehöre, doch auch er berücksichtigte in einer Untersuchung zu "lebendigen religiösen Traditionen Chinas" aus dem Jahr 1995 das Christentum nicht.<sup>7</sup> Erst die Aufnahme einer Lehrtätigkeit an der Chinese University in Hongkong veranlasste Overmyer zu einer ersten wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Christentum im chinesischen Kontext.<sup>8</sup>

Für amerikanische Wissenschaftler dagegen stellt "Christentum in China" – anders als in der deutschsprachigen Sinologie – kein Randthema dar. Dies wurde auf einer Konferenz zum Thema "China und Christentum" deutlich, die vom 14.-16. Oktober 1999 in San Francisco stattfand und an der teilzunehmen ich die Gelegenheit hatte. In sieben Panels näherten sich Sinologen und Theologen historisch, soziologisch und kulturwissenschaftlich an Geschichte und Gegenwart des Christentums in China an. Dabei verortete der Historiker Daniel Bays das Christentum im Rahmen chinesischer Religionen wie folgt:

An der Schwelle zum 21. Jahrhundert könnte das Christentum in China sich in der Endphase eines Inkulturationsprozesses befinden, der es zu einem ebenso selbstverständlichen Bestandteil chinesischer Kultur werden lässt, wie der Buddhismus es seit seiner Inkulturation vor mehr als tausend Jahren in China ist.<sup>9</sup>

Einen Schritt weiter ging auf der Konferenz Jessie Lutz, emeritierte Professorin für Geschichte an der Rutgers University, mit ihrer These, dass das Christentum in

4 Florian Reiter, Rezension zu "Donald MacInnis: Religion im heutigen China", *ASIEN*, (Juli 1996) 60, S. 120-121, 121.

5 Roman Malek (Hrsg.), *Fallbeispiel China. Ökumenische Beiträge zu Religion, Theologie und Kirche im chinesischen Kontext*, Nettetal: Steyler Verlag, 1996.

6 Klaus Mühlhahn, Rezension zu: Roman Malek (Hrsg.), *Fallbeispiel China*, in: *ASIEN*, (Okt. 1998) 69, S. 108-109, 109.

7 Siehe Daniel Overmyer u.a., "Chinese Religions – The State of the Field", *The Journal of Asian Studies*, 54 (Mai 1995) 2, S. 314-395.

8 Daniel Overmyer, "Chinese Religions as Part of The History of Salvation: A Dialogue with Christianity", *Ching Feng*, (März 1997) 1, S. 1-14.

9 Daniel H. Bays, Vorwort, in: ders. (Hrsg.), *Christianity in China. From the Eighteenth Century to the Present*, Stanford California: Stanford University Press, 1996, S. vii-xii, xii.

China längst inkulturiert sei:<sup>10</sup>

Scholars have been slow to recognize the growth of an indigenous Chinese Christianity... But Christianity has taken root in China; an indigenous Chinese Christianity exists and its origins must be investigated.

Lutz wies nach, dass sich das Christentum in China weit weniger durch westliche Missionare verbreitete (die nur bestimmte Orte in China aufsuchen durften und meist sprachliche wie gesundheitliche Probleme hatten) als vielmehr durch die Gruppe chinesischer Konvertiten der ersten und nachfolgenden Generationen, die in ihrer Art der Verkündigung bald für eine Inkulturation der christlichen Botschaft im chinesischen Kontext sorgten. Am Ende resümierte Lutz:<sup>11</sup>

Christianity still represents a small percentage of the total population but an indigenous Chinese Christianity has evolved.

Auch Ryan Dunch stellte in seinem Vortrag auf dieser Konferenz fest:<sup>12</sup>

Protestant Christianity has become firmly established at the end of the twentieth century as an element within Chinese society and as a continuing presence within the changing patterns of Chinese culture.

Sowohl Bays als auch Lutz und Dunch sprachen sich dafür aus, das Christentum heute – ebenso wie Buddhismus oder Daoismus – als inkulturierte Religion Chinas zu betrachten und in seinen verschiedenen Aspekten zu erforschen.

## 2 Perspektiven des Themas: Exemplarische Forschungsfragen

Im Folgenden sollen einige Aspekte und Forschungsfragen zum Thema Christentum in China vorstellt werden, die m.E. eine größere Aufmerksamkeit von Seiten der deutschsprachigen Sinologie verdienten.

### 2.1 Christentum im Spannungsfeld der Religionspolitik

Im klassischen China konnte von Freiheit der Religionen gegenüber dem Staat nie die Rede sein. Religionen wurden in einem System von Orthodoxy vs. Heterodoxy verortet und standen stets unter der Kontrolle des Staates.<sup>13</sup> Mit den Theorien Mao Zedongs kam im 20. Jahrhundert ein weiteres Koordinatensystem hinzu, das bis heute Religionspolitik in China prägt – die Theorie von der Einheitsfront. Ziel der Einheitsfrontpolitik der KPCh ist es, alle Gruppen des Volkes außerhalb der Partei für das Ziel eines gemeinsamen Aufbaus der Nation zu gewinnen.

1979 wurde die Rückkehr zur Religionspolitik früherer Zeiten verfügt. Art. 36 der Verfassung von 1982 legt fest:

10 Jessie Lutz, "China and Protestantism: Historical perspectives", bislang unveröff. Vortragsmanuskript, S. 1 f.

11 Ebd.

12 Ryan Dunch, "Protestant Christianity in China Today: Fragile, Fragmented, Flourishing", bislang unveröffentlichtes Vortragsmanuskript, S. 1. Dunch lehrt Geschichte an der University of Alberta.

13 Siehe hierzu das konzise, aufschlussreiche Kapitel zu Religionspolitik in: Roman Malek, *Das Tao des Himmels*, Freiburg i.Br.: Herder, 1996, S. 189 ff. Eine Sammlung religionspolitisch relevanter Dokumente der achtziger Jahre stellt Donald MacInnis, *Religion in China Today. Policy and Practice*, New York: Orbis, 1989, dar. Mit dem Thema Religionspolitik befasst sich auch folgender Artikel: Monika Gänßbauer, "Von Aberglaube, Opium und Kultur. Die Realität chinesischer Religionspolitik", *Eine Welt*, (Okt. 1999) 5, S. 10-13.

Die Bürger der VR China genießen die Glaubensfreiheit. Kein Staatsorgan, keine gesellschaftliche Organisation und keine Einzelperson darf Bürger dazu zwingen, sich zu einer Religion zu bekennen oder nicht zu bekennen. Der Staat schützt normale religiöse Aktivitäten.<sup>14</sup>

Doch die vage Formulierung des Artikels wirft Fragen auf: Wo liegt die Grenze zwischen Religion und Aberglauben (gegen den die Regierung bis heute entschlossen vorgeht)? Welche Rechte haben staatlich nicht registrierte Gemeinden? Durch den Mangel an Klarheit bewegt sich auch die Frage der Volksreligion in einer Grauzone.

1998 riefen 13 protestantische Kirchenführer zum Erlass eines nationalen Religionsgesetzes auf. Sie wiesen darauf hin, wie wichtig ein solches für alle Ebenen verbindliches Religionsgesetz wäre, um das verfassungsmäßig verbriegte Recht auf Glaubensfreiheit zu gewährleisten, die Grenzen zwischen Religion und Aberglauben zu definieren und den mit Religionen befassten Beamten aller Ebenen eindeutige Verfahrensrichtlinien an die Hand zu geben.<sup>15</sup>

Eine positive Rolle für die Definition von Religion haben in den letzten Jahren vor allem Wissenschaftler der Akademie für Sozialwissenschaften gespielt. Nachdem Religion in China lange Zeit – klassisch nach Marx – als Opium des Volkes gegolten hatte, bekennt sich inzwischen eine Gruppe einflussreicher Religionswissenschaftler und Soziologen zur Definition von Religion als "wesentlichem Bestandteil der Kultur eines Volkes".<sup>16</sup> Diese Formulierung lässt einen weit größeren Spielraum für eine positive Sicht von Religion und hat Eingang in das jüngste Weißbuch der chinesischen Regierung zum Thema Religionsfreiheit gefunden.

Ein Anspruch des Staates, der sich seit einigen Jahren an die Religionsgemeinschaften richtet, ist der nach Anpassung an die sozialistische Gesellschaft. Dieser Aufruf hat auf Seiten der Kirchen Kritik auf den Plan gerufen. Theologen wie Prof. Ji Tai vom Theologischen Seminar in Nanjing sehen die Gefahr einer Einmischung des Staates in Glaubensinhalte. Argumentativ klug lehnt Ji in einem Artikel zu diesem Thema<sup>17</sup> eine solche Anpassung in Fragen des Glaubens klar ab, plädiert aber durchaus für eine Anpassung der bislang eher konservativen Kirche an die – sich auch im Bereich des geistigen Diskurses – schnell modernisierende chinesische Gesellschaft.

Wo Sozialwissenschaftler Chinas über den rapiden moralischen Verfall ihrer Gesellschaft und das Hineinwachsen der Jugendlichen in eine "Wertewüste" klagen, versucht die Staatsführung heute, die Kirche mit ihrer Botschaft zu instrumentalisieren. Sie soll neue Ideale, Werte und Moralvorstellungen für den Übergang ins 21. Jahr-

14 Zitiert aus: *Verfassung der Volksrepublik China*, Peking 1983, Verlag für fremdsprachige Literatur, S. 35 f.

15 Der Aufruf erschien im Kirchenorgan der evangelischen Kirche Chinas, *Tianseng (Himmelswind)*, (1998) 5, S. 2 f.

16 Siehe hierzu exemplarisch den Vortrag von He Guanghu, "Religious Studies in China, 1978-1999, and their Connection with Political and Social Circumstances", den er auf einer Konferenz in Birmingham im September 1999 hielt, sowie die Zusammenfassung des Vortrags in: *Aktuelle China Nachrichten*, (1999) 39, S. 1.

17 Siehe: Ji Tai, "Religion und gesellschaftliche Anpassung", in: Monika Gänßbauer (Hrsg.), *Christentum im Reich der Mitte. Aktuelle Thesen und Texte*, Breklum 1998, S. 105-111.

hundert bereitstellen und so "der sozialistischen Modernisierung dienen".<sup>18</sup> Auch hier reagieren Theologen kritisch – fürchten sie doch eine Instrumentalisierung der christlichen Botschaft und deren Entkernung zur reinen Morallehre.<sup>19</sup>

Ein heikles Thema ist die Unterdrückung von Kulten und sog. "Sekten" durch die chinesische Regierung. Geheimgesellschaften haben in China eine lange Tradition. Viele Aufstandsbewegungen in Chinas Geschichte speisten sich aus solchem Potenzial. Seit einigen Jahren blühen Geheimkulte und Sekten in China wieder auf. Momentan geht die chinesische Regierung hart gegen Gruppierungen vor, die sie als "Sekten" identifiziert wie z.B. die Falungong-Bewegung.<sup>20</sup> Die Einschätzung von Gruppen wie dem in der Provinz Henan verbreiteten Geheimkult "Blitz aus dem Osten" (*dongfang shandian*) als Sekte findet die Zustimmung der offiziellen chinesischen Kirche.<sup>21</sup> Solchen Gruppen wirft man vor, ausgehend von niedrigen Motiven illegal und kriminell tätig zu sein und dem Ruf der christlichen Kirche in China zu schaden.<sup>22</sup> Bei manchen Gruppen sind sich aber auch Vertreter der chinesischen Kirche nicht einig in der Frage, wo die Definition von Sekte beginnt und die von Kirche endet.<sup>23</sup>

Mit zunehmendem Rechtsbewusstsein innerhalb der chinesischen Bevölkerung wächst auch das der chinesischen Christen. 1995 zogen in Henan chinesische Christen vor das lokale Volksgericht, weil das Büro für religiöse Angelegenheiten die Versammlungserlaubnis für eine Gemeinde nicht erneuert hatte. Das Büro musste daraufhin seinen Bericht überarbeiten und die Erlaubnis neu erteilen. Auch 1998 gewann eine Kirchengemeinde im Kreis Xichuan, Henan, einen Gerichtsprozess, in dem es um die Beschädigung kirchlichen Eigentums ging.<sup>24</sup> Inzwischen hat sich eine Gruppe von Rechtsanwälten auf die Vertretung kirchlicher Anliegen spezialisiert.

## 2.2 Die Wirtschaftsethik chinesischer Protestanten: Ein Fallbeispiel

Dass Christentum in China auch für soziologische Studien interessant sein kann,

18 So wird dies beispielsweise gefordert vom Direktor des Nationalen Büros für Religiöse Angelegenheiten, Ye Xiaowen, in einer Ansprache aus Anlaß der 6. Nationalsynode der protestantischen Kirche Chinas, abgedruckt in: *Tianfeng (Himmelwind)*, (1997) 2, S. 4-7.

19 Siehe hierzu z.B. Wang Weifan, "Na xing" (Der Stern), in: *Guituji (Nach Hause. Predigtsammlung)*, Fuzhou 1995, S. 23-30.

20 "Seit dem Verbot der Falungong im Juli d.J. ist eine schrittweise Eskalation des Konflikts zwischen der chinesischen Staatsführung und der Falungong-Bewegung zu beobachten, die sich auf der Ebene ideologischer Rhetorik ebenso abzeichnet wie auf ... organisatorische[r]." *China aktuell*, (Nov. 1999), S. 1131.

21 *Tianfeng (Himmelwind)*, (1999) 7, S. 20.

22 Der Religionssoziologe Berger betrachtet diese Abgrenzung als durchaus notwendig: "Wäre es gestattet, sich ... Erfahrungen [der religiösen Erleuchtung] unbegrenzt hinzugeben, dann würde ein normales Leben unmöglich ... Religion ist eine steile Gefahr für die soziale Ordnung. Der Zweck von religiösen Institutionen besteht deshalb nicht zuletzt darin, diese Gefahr einzudämmen. Propheten ... dürfen nicht länger frei und nach Belieben umherstreifen, die Institution setzt ihnen zeitliche und räumliche Grenzen." Peter L. Berger, *Sehnsucht nach Sinn*, Gütersloh: Gütersloher Taschenbücher, 1999, S. 177.

23 Zum Thema Sekten und Kulte im heutigen China vgl. *China Study Journal*, (Dez. 1998) 3, insbesondere den Beitrag von Tony Lambert, "Modern Sects and Cults in China", ebd., S. 6-9.

24 Beide Meldungen erschienen im *Amity News Service*, einem zweimonatlichen Nachrichtendienst der offiziellen chinesischen Kirche.

zeigt die Dissertation von Katrin Fiedler. Sie befasste sich im Rahmen einer Feldstudie mit der Wirtschaftsethik Shanghaier Protestanten.<sup>25</sup> Das Interesse an dem Zusammenhang von Religion und Wirtschaft lässt sich heute, so Fiedler, auf verschiedene Entwicklungen zurückführen.<sup>26</sup>

Das hohe Wirtschaftswachstum Chinas.

Der mit dem Wirtschaftswachstum und der ideologischen Liberalisierung einhergehende soziale Wandel hat zugleich einen Aufschwung aller Religionen nach sich gezogen. Von dem in der Bevölkerung grassierenden "Religionsfieber" profitiert vor allem das Christentum: Die protestantische Kirche in China ist zurzeit die am stärksten wachsende Kirche der Welt.

Schließlich bereitete ein weiteres "Fieber" im Wissenschaftsbereich den Boden für Fragen nach dem Zusammenhang von Religion und wirtschaftlicher Entwicklung: das "Max-Weber-Fieber". Nach Jahrzehnten der Nichtbeachtung dürfen Webers Thesen nun in China gelesen und diskutiert werden.

In seiner Schrift zur protestantischen Wirtschaftsethik von 1920 hatte Weber postuliert, dass in Europa bestimmte protestantische Denominationen maßgeblich zur Entstehung des Kapitalismus beigetragen hätten, weil sie eine besonders wirtschaftsfreundliche Ethik vermittelten.

Während Webers These von einer Kausalfunktion des Protestantismus für den Kapitalismus umstritten ist, gilt seine Charakterisierung der protestantischen Wirtschaftsethik nach wie vor als zutreffend. In zahlreichen Ländern und Kulturen konnte inzwischen eine "protestantische Wirtschaftsethik" nachgewiesen werden, wobei die entsprechenden Eigenschaften nicht mit der Zugehörigkeit zum protestantischen Christentum einhergehen müssen. Welche Ergebnisse erbrachte nun die Shanghaier Interview-Studie Fiedlers?

Arbeit war für die Befragten ein "geldfernes" Konzept – insofern, als die meisten von ihnen nicht nur des Gelderwerbs wegen arbeiteten. Die Mehrheit der Interviewpartner gab an, auch im Fall finanzieller Unabhängigkeit weiterarbeiten zu wollen. Ging mit dieser nicht-finanziellen Arbeitsmotivation auch eine große ideelle Bedeutung der Arbeit einher, wie dies für "klassische" Protestanten typisch wäre? Im Fall der Shanghaier Christinnen und Christen traf das nicht zu. Für die Mehrheit waren zwischenmenschliche Kontakte die Hauptmotivation zu arbeiten. Insofern lag bei den Shanghaier Befragten eine extrinsische Arbeitsmotivation vor.

Auch im Hinblick auf die instrumentelle Dimension der Arbeit entsprachen die Shanghaier Befragten nicht dem Protestant, wie ihn Max Weber für den Westen skizziert hat. Die Vorstellung, dass Arbeit eine "asketische Tugendübung" sein kann, mit deren Hilfe der Arbeitende sich selbst stärkt und diszipliniert, wurde nur selten von den Interviewpartnern thematisiert. Aber bei den Befragten ließen sich auch Einstellungen finden, die Anklänge an die "klassische" protestantische Wirtschaftsethik des Westens weckten. So äußerten einige Protestanten, dass sie Ar-

25 S. Fußnote 2.

26 Im folgenden wird auf den Aufsatz Fiedlers eingegangen, der unter der Überschrift "Ich kann doch nicht für fünf Yuan meinen Gott verkaufen! Anmerkungen zur Wirtschaftsethik Shanghaier Protestanten" in den *Aktuellen China Nachrichten* (1999) 38 erschien.

beitserfolg als Segen Gottes verstanden. Doch nicht bei allen bewirkte eine ausgeprägte Religiosität auch einen besonderen Einsatz am Arbeitsplatz. Manche Interviewpartner zogen die aktive Beteiligung in der Gemeinde einem besonders strebsamen Arbeiten vor.

Welche Haltung nehmen die Christen der Shanghaier Studie zu Geld ein? Geld barg ihrer Einschätzung nach sowohl Chancen als auch Gefahren. Oft wurde Wohlstand als Möglichkeit gesehen Gutes zu tun. Schließlich wurde immer wieder die Bedeutung des redlichen Gelderwerbs betont. Geld war für die Befragten aber ein ambivalenter Begriff. Wie in der chinesischen Tradition wurde er positiv aufgefasst, doch existierten auch Berührungsängste vor dem "Mammon".<sup>27</sup>

Fiedlers Fazit lautet: Die Vorstellung einer "protestantischen Wirtschaftsethik" existiert weder im Denken der Befragten noch in der offiziellen Lehre der Kirche. Die Vorstellung von Arbeitserfolg und Reichtum als Segen Gottes kann als Bruchstück der "originalen" protestantischen Wirtschaftsethik aufgefasst werden. Ähnliche Versatzstücke dieser Ethik finden sich auch in anderen Bereichen. Solche Einstellungen formen sich jedoch nicht zu einer ganzheitlichen christlichen Ethik, die die Erfüllung des Christseins ausschließlich auf den Bereich des Arbeitens und Wirtschaftens fixieren würde. Insofern könnte man in dem Fallbeispiel nicht von einer "protestantischen Wirtschaftsethik" sprechen, wie sie in der Soziologie und Psychologie zur Charakterisierung eines bestimmten Arbeitertypus verwendet werde.

### 2.3 "Kulturchristentum"

In den 80er Jahren entstand in der protestantischen Kirche der Begriff "Kulturchristen". Er bezeichnete chinesische Intellektuelle, "die über Literatur, Philosophie, Geschichte oder andere sozialwissenschaftliche Disziplinen Interesse am Christentum entwickelt hatten" und darüber forschten.<sup>28</sup> In einem Beitrag über die Haltung chinesischer Intellektueller zum Christentum stellt Li Pingye, Kader in der Einheitsfront-Abteilung der Kommunistischen Partei, fest:

In einer Zeit, in der das Christentum im Westen im Niedergang begriffen ist und man dort nach östlichen Philosophien Ausschau hält, um die Krankheiten westlicher Gesellschaften zu heilen, hat das Christentum in China, wo es einst dämonisiert wurde, ein neues, aufnahmefreies Publikum gefunden.<sup>29</sup>

Nach der Kulturrevolution hätten sich Intellektuelle verstärkt Gebieten wie westlicher Philosophie und Religion zugewandt, die früher tabuisiert waren. Heute fielen viele ideologische Hindernisse für die Erforschung des Christentums in China weg. Das Christentum werde nun als geistige Kultur betrachtet, die Richtlinien für das menschliche Leben biete.

Auch Prof. Zhuo Xiping, Direktor des Instituts zur Erforschung der Weltreligionen

27 Vor "Mammonismus" wird des öfteren in kirchlichen Publikationen gewarnt, siehe z.B. Ji Tai, "Christsein in China", in: EMW (Hrsg.), *China-Ansichten. Vom Umgang mit einer neuen Weltmacht*, Hermannsburg 1997, S. 31-33.

28 Chen Zemin, "Protestant Christianity in China: Facing the Challenges of Modernization", in: Philip Wickeri und Lois Cole (Hrsg.), *Christianity and Modernization. A Chinese Debate*, Hong Kong: Daga Press, 1995, S. 23-31, 29.

29 Li Pingye, "The Attitude of Contemporary Chinese Intellectuals Towards Christianity", in: Ebd., S. 59-77, 59 f.

an der Akademie für Sozialwissenschaften in Peking, ging 1998 in einem Vortrag<sup>30</sup> der Frage nach, warum sich viele chinesische Intellektuelle heute mit dem Christentum befassen: Erstens entspringe das Interesse an christlicher Forschung dem Bedarf an Untersuchungen zu menschlicher Zivilisation. Chinesische Intellektuelle, die sich mit systematischer geisteswissenschaftlicher Forschung befassten, kämen an Erkenntnissen über das Christentum nicht vorbei. Zweitens existiere Interesse an christlicher Forschung, weil westliches Gedankengut inzwischen "rehabilitiert" sei. Drittens wollten Wissenschaftler die Funktion, Bedeutung und Wirkung des Christentums innerhalb der chinesischen Kultur verorten und bewerten, um das Christentum als wichtige Quelle für eine Rekonstruktion der chinesischen Kultur nutzbar zu machen. Viertens suchten viele Intellektuelle in China persönlich nach Wahrheit und widmeten sich deshalb dem Christentum. Der gesellschaftliche Wandel in China habe bei vielen Menschen zu einer Krise ihrer Weltanschauungen und ihres Moralempfindens geführt. In diesem Kontext werde für chinesische Intellektuelle wieder die Frage akut, wie sie angesichts der Realität einer kommerzialisierten und utilitaristischen Gesellschaft ihre eigene Spiritualität und Persönlichkeit erhalten und sich für eine positive Entwicklung der chinesischen Gesellschaft einsetzen könnten.

Der Begriff Kulturchristen wurde nachfolgend so stark diskutiert, dass in Hongkong ein eigener Band zu dem Thema erschien.<sup>31</sup> 1999 nahmen schließlich He Guanghu und Zhuo Xiping auf Konferenzen in Birmingham und San Francisco zu dem Begriff Stellung und stellten klar, dass sie ihn für wenig geeignet hielten, die Mehrzahl jener Wissenschaftler zu bezeichnen, die sich in der VR China mit Christentumstudien befassen.<sup>32</sup> Der Begriff sei in hohem Masse irreführend: Seien Kulturchristen denn "Christen mit Kultur", was wiederum impliziere, dass Christen allgemein kulturstolz seien?<sup>33</sup> Auch von staatlicher Seite drohten Missverständnisse, wenn Wissenschaftler als Christen – welcher Art auch immer – bezeichnet würden.<sup>34</sup> Statt von

30 Der Vortrag findet sich unter dem Titel "Die Bedeutung des Christentums für Chinas Modernisierung" abgedruckt in: Monika Gänßbauer (Hrsg.), *Christentum im Reich der Mitte. Aktuelle Thesen und Texte aus China*, Breklum 1998, S. 78-86.

31 Institute of Sino-Christian Studies (Hrsg.), *Wenhua jidu: xianxiang yu lunzheng* (Cultural Christian: Phenomenon and Argument), Hongkong 1997.

32 He Guanghu arbeitet ebenfalls am Institut zur Erforschung der Weltreligionen der Akademie für Sozialwissenschaften. In seinem Vortragsmanuskript heißt es: "As some scholars who were sympathetic to Christian religion but were not members of any churches contributed so much to the public understanding of Christianity through their writing, translating, editing and other cultural activities, they began to be named 'cultural Christians'... However, as most Christians would deny to name a person who has not been baptized a 'Christian' ... I prefer to coin a phrase, 'Cultural religions', in describing such a phenomenon". He Guanghu, "Religious Studies in China, 1978-1999, and their Connection with Political and Social Circumstances", unveröff. Vortragsmanuskript, S. 7 f.

33 Zit. nach Zhuo Xiping, "Discussion on 'Cultural Christians' in China", bislang unveröffentlichtes Vortragsmanuskript, S. 13. Den Vortrag hielt Zhuo auf der Internationalen Konferenz "China and Christianity. Burdened Past, Hopeful Future" vom 14.-16. Oktober 1999 in San Francisco.

34 "If man uses this term ['Cultural Christians'] ... there might be ... political and social misunderstandings in China ... The problem of a correct understanding of religion in general and Christianity in particular is up to now not yet finally solved ... If man identifies research of scholars in mainland China studying Christianity with belief in Christianity, their sympathy and affirmation ... of Christianity with Christian profession itself ... their position would be isolated ... and their influence ... in

Kulturchristen solle man von "kulturellen Religionen" sprechen, so He, oder, wie Zhuo vorschlug, schlicht von SMSC "Scholars in mainland China studying Christianity".

#### 2.4 Christentum in China und die Anfänge einer Zivilgesellschaft

Der Religionsoziologe Peter Berger versteht Kirche als sinnstiftende bzw. -vermittelnde Institution der Zivilgesellschaft. Die Zivilgesellschaft kennzeichnet nach Berger ein "Agglomerat von Institutionen, die zwischen der Privatsphäre des einzelnen und den Mega-Institutionen der modernen Welt liegen und zwischen ihnen vermitteln."<sup>35</sup>

Helga Solinger weist darauf hin, dass heutzutage im Großen wie im Kleinen Entscheidungen anstehen, wohin sich Gesellschaften entwickeln sollen. Fragen nach Solidarität und Gerechtigkeit, nach der Verteilung von Gütern und Machtfragen sind zu beantworten.<sup>36</sup>

Richard Madsen, der ein Buch über ländlichen Katholizismus und Zivilgesellschaft in China verfasst hat,<sup>37</sup> hebt v.a. auf die politische Dimension des Konzepts Zivilgesellschaft ab. Seine Frage lautet, ob die religiöse Praxis des Katholizismus in China

litische Ordn(ung(zu )6bildten.)TJ6.48 0 0 6.48 407.2 540.97603 Tm0 Tc0 Tw(87)Tj10.02 0 0 10.02 5-3. 538.47  
ung

rungsorganisationen.<sup>41</sup> All diese Formen bürgerlichen Engagements lassen sich auch in der chinesischen Kirche und in den Programmen der kirchennahen Nichtregierungsorganisation und Wohlfahrtsstiftung Amity finden, die 1985 gegründet wurde und inzwischen in ganz China aktiv ist. Nach Wendt gehört zum Engagement ein Sinnentwurf, und diesen bieten die Kirchen heute in China.

Für Michael Walzer, Sozialwissenschaftler in Princeton, bezeichnet die Zivilgesellschaft "sowohl den Raum von (zwischen-)menschlichen Vereinigungen, die nicht erzwungen sind, als auch das Ensemble seiner Beziehungsnetze, die um der Familie [oder beispielsweise] des Glaubens ... willen gebildet worden sind."<sup>42</sup> In diesem Sinne betont auch der Historiker Bays, dass das Christentum mit seiner Organisation in gemeindlicher Form angesichts der derzeitigen Dynamik privater Vereinigungen in China eine Rolle für die Entstehung einer chinesischen "Zivilgesellschaft" spielen kann.<sup>43</sup> Claudia Oblau beschreibt aus langjähriger Beobachtung:

In den Gemeinden lassen sich Eigeninitiative, Verantwortung, Teamgeist und demokratische Umgangsformen einüben, für die sonst in der Gesellschaft wenig Raum ist.<sup>44</sup>

### 3 Schluss

Am Ende zielt mein Plädoyer auf eine stärkere Wahrnehmung des Themas "Christentum in China" in der deutschsprachigen Sinologie. Ich hoffe aufgezeigt zu haben, dass sich hier lohnende Themenbereiche auftun, die man nicht allein der Befassung von kirchlicher Seite überlassen sollte.

41 Wolf Rainer Wendt, "Bürgerschaft und zivile Gesellschaft. Ihr Herkommen und ihre Perspektiven", in: Ders. u.a. (Hrsg.), *Zivilgesellschaft und soziales Handeln*, Freiburg i.Br.: Lambertus, 1996, S. 13-77, 13.

42 Michael Walzer, *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*, Berlin: Rotbuch, 1992, S. 65.

43 Daniel H. Bays, Vorwort, in: Ders. (Hrsg.), *Christianity in China. From the Eighteenth Century to the Present*, Stanford California: Stanford California Press, 1996, S. vii-xii, ix.

44 Claudia Oblau, "Protestantische Christen in China – Kirche der Armen, Laien- und Frauenkirche", in: EMW und China InfoStelle (Hrsg.), *Computer, Kirche und Konfuzius. Einblicke in das China von heute*, Breklum 1997, S. 74-79, 79.