

wissen Anteil haben. Es ist der Stand der Forschung, besonders im Bericht über die biblische Hermeneutik, berücksichtigt und die Differenziertheit der Lage für die ökumenische Arbeit fruchtbar zu machen versucht worden. Die Ergebnisse haben um so mehr Bedeutung, als in weitausgreifenden regionalen Arbeitsgruppen durch mehrere Jahre hindurch vom Text her zur Abstraktion von „hermeneutischen Regeln“ der Weg gefunden wurde. Und die geleistete Arbeit scheint mir in dem negativen Aspekt — die Bibelautorität ist in den Gliedkirchen des Ökumenischen Rates keineswegs anerkannt! — positiv gewendet werden zu können, sofern man jetzt thematisch die Frage nach der Stellung der Bibel im Leben und in der Lehre der Kirche aufgreift. Wir sind weiterhin der Meinung, daß gerade die Vertreter der Reformationskirchen in der Faith and Order Conference die Schrift als norma normans und damit die Exegese des Schrifttextes als schlüsselhaft zu betonen haben und deshalb alle Versuche abwehren müssen, im ökumenischen Denken und Handeln der Systematischen oder Sozialethischen Theologie einen Vorrang zu bewahren.

China in Uppsala

VON HANS JOCHEN MARGULL

Die vier chinesischen Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates waren auf der Ersten Vollversammlung 1948 in Amsterdam noch vollständig vertreten. Sie gehörten damit zu den Kirchen, die den Ökumenischen Rat konstituierten und die Frage der verkündigenden, dienenden und einigen Kirche an die in diesem Rat zum Ausdruck kommende ökumenische Bewegung banden. Es handelte sich um den chinesischen Baptistenrat, die Kirche Christi in China, die (anglikanische) Kirche in China und die Kongregationalistische Kirche in Nordchina.

Drei Jahre später war der Kontakt dieser Kirchen zum Ökumenischen Rat der Kirchen abgebrochen. Anfänglich hörte man noch in der Sprache der 1949 ausgerufenen und bis 1950 auf dem Festland durchgesetzten Volksrepublik China von harten Anklagen gegen den Rat und von seiner Ablehnung auf Grund der „imperialistischen“ Bindungen, unter denen er sich des Wesens der Kirche Jesu Christi begeben hätte. Zur Zweiten Vollversammlung 1954 in Evanston und zur Dritten Vollversammlung 1961 in Neu-Delhi kam dann nicht einmal ein Wort von diesen Kirchen, die der Ökumenische Rat selber immer noch zu seinen Mitgliedskirchen zählte und zählt. So tiefgehend war der Abbruch der Beziehungen

oder so radikal wurde die ökumenische Gemeinschaft unterbunden, daß seitens der vier Kirchen nicht einmal eine Austrittserklärung an den Rat erfolgte. Seitens des Rates gingen bis heute alle Brief- und Drucksachen wie an alle Mitgliedskirchen auch an die vier Kirchen in der Volksrepublik China, über die außerhalb Festlandchinas niemand zu dokumentieren vermag, daß sie oder daß sie nicht und seit wann sie etwa nicht mehr existieren.

Unter den Beratern der Vollversammlung von Amsterdam befand sich der weltweit bekannte Theologe Chao Tsu-chen (T. C. Chao), der in der Sektion II „Die Kirche bezeugt Gottes Heilsplan“ und im Ausschuß für „Die Bedeutung der Laienschaft in der Kirche“ mitarbeitete. Zusammen mit Pfarrer Marc Boegner, dem Erzbischof von Canterbury (Dr. Geoffrey Fisher), Bischof G. Bromley Oxnam, dem Erzbischof von Thyatira (Dr. S. Germanos) und dem Erzbischof von Uppsala (Dr. Erling Eidem) wählte die Amsterdamer Vollversammlung den Ökumeniker Professor Dr. T. C. Chao in die Reihe der ersten Präsidenten des Ökumenischen Rates der Kirchen. 1951 trat Chao Tsu-chen von seinem Präsidentenamt zurück. Im Bericht des Zentralausschusses an die Zweite Vollversammlung hieß es dazu: „Er sah sich außerstande, die Mitverantwortung für die von dem Zentralausschuß im Blick auf Korea abgegebene Erklärung zu übernehmen. Der Zentralausschuß nahm seinen Rücktritt entgegen, brachte aber die Hoffnung zum Ausdruck, es möchten zwischen ihm und den führenden Persönlichkeiten des Ökumenischen Rates brüderliche Beziehungen erhalten bleiben. Später erfuhren wir, daß Dr. Chao zur Aufgabe seiner Lehrtätigkeit gezwungen worden und daß einer der Gründe dafür die Weigerung gewesen war, seinen Glauben an den ökumenischen Charakter der Kirche zu verleugnen“¹.

Kein Vertreter der Christen in der Volksrepublik China wird an der Vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala teilnehmen. Kein Wort der Christen in der Volksrepublik China an die kommende Vollversammlung ist zu erwarten. Eine Weltkirchenkonferenz wird sich abermals dem Schweigen aus einem Bereich von nicht weniger als 700 Millionen Menschen und damit einem Viertel der gegenwärtigen Menschheit gegenübersehen. Die Frage ist, ob die Vollversammlung dessen eingedenk und ob besonders die Sektion II bei ihrem Thema des Aufbruchs zur Sendung gewahr werden will, was damit gesagt wird.

Der vierte Zusammenbruch

Seit Februar 1967 verdichteten sich die Nachrichten von der Schließung aller Kirchen in der Volksrepublik China. Japanische Korrespondenten, denen wir die meisten Einzelheiten über die Vorgänge der sog. Großen Proletarischen Kulturrevolution verdanken, wußten jedoch nicht nur von geschlossenen Kirchen, sondern auch von geschlossenen Tempeln zu berichten. Eine Reihe von Tempeln und

Kirchen wurden Agitationsstätten der Roten Garden. Zur alten Kultur, gegen die eine der ersten Einsätze der Kulturrevolution gerichtet war, gehörte der gesamte Bereich der religiösen Traditionen. Masao Takenaka, der sich im Sommer 1967 in China umsehen konnte, berichtete, daß er in Peking versucht habe, eine römisch-katholische Kirche zu betreten, von den Wachen jedoch daran gehindert worden sei. An einem Morgen sei er in Schanghai zu einer Kirche gekommen, die statt eines Kreuzes ein großes Bild Maos, rote Flaggen und propagandistische Sprüche getragen habe. Diese Kirche erschien ihm als ein Symbol des Leidens der Christen in China. Seine Bitte, frühere Freunde vom Christlichen Studentenveltbund zu treffen, sei ihm verweigert worden; auf seine Bitte, einige Kirchen zu sehen, erging ihm der Bescheid, daß die Kirchen geschlossen sind. Sein Bericht war eine Bestätigung einiger früherer Nachrichten, daß am Ostersonntag des Jahres 1967 in der Volksrepublik China kein einziger öffentlicher christlicher Gottesdienst mehr gehalten worden ist. In der Geschichtsschreibung der Kirche in China wird der Ostertag 1967, soweit wir augenblicklich sehen können, das Ende eines Stückes der Kirchengeschichte Chinas markieren.

Es ist nicht das erste Ende.

635 kam ein Mönch namens A-lo-pên (so sein sinisierter Name) aus der nestorianischen Kirche Syriens auf der zentralasiatischen Handelsroute in das alte Reich der Mitte. Er kam zu einem Zeitpunkt, als das Mutterland seiner Kirche in die arabisch-islamische Expansionsbewegung geriet und diese sich auch an der chinesischen Westgrenze bemerkbar machte. Man darf nicht übersehen, daß dieser, sagen wir, politische Vorgang ihm den Zugang zum Kaiserhof erleichterte. Auf Grund kaiserlicher Dekrete wurde ein Kloster, später wurden Klöster in jeder Provinz gebaut. Die Klöster waren die Werkstätten für sprachlich eindrucksvolle Übersetzungen christlicher Literatur in das Chinesische. 845 wurden alle diese Klöster wiederum durch ein kaiserliches Edikt geschlossen. Die Zeit einer kleinen Kirche mit freilich einer Reihe wichtiger Gemeinden war an ihr Ende gekommen. Das Schließungsedikt betraf im übrigen alle Klöster, die vom Standpunkt des Hofes aus auf eine ausländische Religion zurückgingen, womit in erster Linie die viel zahlreicheren buddhistischen Klöster gemeint waren. In seinem Edikt rekurierte der Kaiser auf die chinesische Tradition, nach der, wie es hieß, die Vorväter unter der Maxime lebten, daß ein Mann, der nicht arbeitet, oder eine Frau, die sich nicht der Seidenherstellung befleißigt, das Hungern und Frieren eines anderen Menschen im Reiche verursacht. Der außerhalb Chinas geborene Irrtum müsse also ausgeschaltet und die Lebensweise der Vorväter wiederhergestellt werden². Was aus den chinesischen Christen dieses 210jährigen Stückes der Kirchengeschichte Chinas geworden ist, wissen wir nicht.

Im Zuge der Mongolenmission kam 1294 der Franziskaner Johannes von Montecorvino mit Briefen des Papstes an den damals mongolischen Kaiser Chinas

nach Peking. Die Bekehrung des Kaisers und seines Nachfolgers gelang nicht, aber die Erlaubnis zum Bau einer Kirche in der Hauptstadt, später sogar für eine Kirche in der Nähe der Palasttore, von der her der Kaiser den Chorgesang zu hören vermochte, wurde gegeben. Nach zehnjähriger Arbeit berichtete Johannes von 6000 Christen, aber er mußte auch auf die unsäglichen Schwierigkeiten aufmerksam machen, unter denen die weite und gefährliche Anreise weiterer Ordensbrüder stand. 1368 schüttelten die Chinesen die mongolische Fremdherrschaft ab, ein Jahr später war das zweite Stück der chinesischen Kirchengeschichte beendet. Die Gemeinden waren kurz und hart verfolgt worden, ein Bischof wurde getötet, die Kirchengebäude zerstört. Als über 200 Jahre später der erste Jesuit ins Land kam, fand er, nach Cary-Elwes³, „not a trace of it . . . , not even a memory“. Später entdeckte man schließlich eine kleine Glocke, wie sie bei der Messe benutzt wird, mit einem Kreuz und griechischen Buchstaben.

Franz Xaver versuchte, das chinesische Festland zu betreten, 1552 jedoch starb er auf einer kleinen Insel in der Nähe des heutigen Hongkong. 1583 vermochten die Jesuiten Ruggierus und Ricci sich in der Nähe von Kanton niederzulassen, 1601 gelangte Matteo Ricci als erster mehrerer bedeutender Generationen jesuitischer Missionare nach Peking. Schon 1610 starb er, aber die zehn Jahre seines Wirkens in Peking gehören zu den wichtigsten der Missionsgeschichte und gewiß zu den größten Jahren der Kirchengeschichte Chinas. Riccis und seiner Nachfolger Ziel war es, in einer an Alter und Geschlossenheit einmaligen Kultur die Präsenz der Missionare in einem kühnen Eingehen auf diese Kultur zu wagen und es unter ihrem von einer Fülle von Un- und Mißverständnissen umgebenen Einsatz nun diesmal zu einer tiefgegründeten und dauerhaften Kirche in China kommen zu lassen. Nach nahezu fünfzig Jahren rechnete die Kirche mit so gut wie 150 000 Christen, einer Zahl, über die sie vermutlich nie hinausgekommen ist. Nach fast 100 Jahren, 1692, erging für diese Kirche ein Toleranzedikt. Der christliche Gottesdienst wurde erlaubt und Schutz für die Kirchengebäude wurde zugesichert. In einer für die chinesischen Aspekte aufschlußreichen Weise verwies das Edikt u. a. auf die Hilfe der Missionare bei der Korrektur des Kalenders, bei der Herstellung von Kanonen und bei der Anknüpfung diplomatischer Kontakte. Aber das Toleranzedikt war nur etwa dreißig Jahre in Geltung. Dann setzte ein über einhundert Jahre dauernder Prozeß der Aussaugung der Kirche ein, zu dem die Auseinandersetzungen über die theologischen Positionen der Jesuiten im Ritenstreit nicht unerheblich beitrugen. Zahlreiche Priester wurden eingekerkert, viele wurden gefoltert, die meisten wurden ausgewiesen, einige wurden hingerichtet. 1750 verhungerte der damalige Bischof von Nanking. 1784 kam der Prozeß der Abschnürung der Kirche zu seinem Höhepunkt. In jenem Jahre wurden vier Franziskaner aufgespürt, die entgegen dem Gesetz im Inneren Chinas und in dazu auch noch verkleidet reisten. Die Folge war ein sofortiges kaiserliches Edikt,

nach dem in den Provinzen sämtliche Kirchen zerstört, alle europäischen und chinesischen Priester verhaftet und alle Christen zur Absage an ihren Glauben gebracht werden sollten. Die Kirche hielt sich, von möglichen geringen Ausnahmen abgesehen, nur noch in Peking, freilich aufs äußerste geschwächt und in ihrer Arbeit so gut wie ganz gelähmt.

Die Zeit bis zum vierten Beginn der Missions- und Kirchengeschichte Chinas war kurz genug, um den römisch-katholischen Missionen ein Anknüpfen an das Erbe der abgeschnürten Kirche zu ermöglichen. In der Folge der beklagenswerten, China auferlegten sog. ungleichen Verträge ab 1842 wurde eine anfänglich zwar beschränkte, nach und nach jedoch nicht mehr limitierte Einreise von Missionaren, eine Sammlung der Christen, die Reorganisation der Kirche und der Ausbau eines verzweigten Systems der Mission möglich. Zugleich begann erstmalig und mit einem sich vehement steigernden Einsatz die protestantische Missionstätigkeit. Jedoch war in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein Jahrhundert hindurch nicht nur die Missions- und Kirchengeschichte Chinas wieder in Bewegung gekommen, in Bewegung gekommen war die Geschichte des chinesischen Volkes selber. 1846–1853 wurde China von der T'ai P'ing Revolution erfaßt, bei deren Beginn sich manche Hoffnungen auf eine Christianisierung des volkreichsten Landes der Erde richten durften⁴. 1900–1901 wurde China vom sog. Boxeraufstand durchzogen, mit dem sich die chinesische und also anti-westliche Kraft des Volkes zeigte. 1911 kam es unter weitgehender Führung des Christen Sun Yat-sen zur Revolution, mit der die Mandschus verjagt, das Kaisertum aufgehoben, China zur Republik erklärt, erste und gewaltige Schritte zur Demokratisierung eingeleitet und die Religionsfreiheit eingeführt wurden. 1921 konstituierte sich die Kommunistische Partei Chinas, 1925 begannen die nachhaltigen Bauernaufstände im Süden des Reiches, die Ordnungsvorstellungen und -maßnahmen der Kuomintang brachten den Bürgerkrieg mit sich, es kam zum geschichtsmächtig werdenden Langen Marsch der Roten Armee unter Mao Tse-tung, 1937 begann die japanische Invasion des Landes, 1941 trat China in den Pazifischen Krieg ein. Der vierte Ansatz in der Mission Chinas und zugleich das vierte Stück der chinesischen Kirchengeschichte fand inmitten solcher Bewegungen, von den kolonialistischen Zügen und Konflikten ganz zu schweigen, statt. Die Geschichte der Mission und der Kirche kam schließlich zu ihrer Krise im Ausruf der Volksrepublik China – und zu ihrem abermaligen Ende (falls wir davon sprechen dürfen) mit dem Ostertag des Jahres 1967.

Wagnis des Notwendigen

Man muß sich daran erinnern, daß 1925 auf dem Höhepunkt des missionarischen Einsatzes über 16 000 Missionare, darunter nahezu 8000 protestantische in China wirkten. In keinem Lande der Welt haben je so viele Missionare ge-

standen, und niemals vorher und nachher hat es in China eine gleiche Zahl von Missionaren gegeben. Nicht weniger als 140 protestantische Missionsgesellschaften hatten ihre Kräfte nach China gerichtet. Der finanzielle Einsatz, sollte er je ermittelt werden, dürfte alle Vorstellungen überstiegen haben.

Während der Unruhen und Kriege der späten zwanziger und der dreißiger Jahre fiel die Zahl der Missionare, vor allem der protestantischen, merklich. So standen 1945 im unbesetzten Teil Chinas nur 850 protestantische, dagegen etwa 6000 römisch-katholische Missionare. 1947 waren wiederum nahezu 4000 protestantische Missionare im Lande, die meisten davon Rückkehrer. Im Mai 1950 war ihre Zahl auf 1979 zusammengeschrumpft, zwei Jahre später auf 53. Aus den katholischen Orden blieben oder vermochten 1952 (19. April) noch 1435 Missionare zu bleiben, freilich für eine nur noch kurze Zeit. Als letzte kamen im August 1966 kurz nach Beginn der Kulturrevolution, acht alte franziskanische Nonnen aus Peking nach Hongkong, eine von ihnen starb noch in Hongkong⁵.

David Paton, einer der protestantischen Missionare, der China Ende 1950 verließ, schrieb in einem privaten Rundbrief gleich nach seiner Rückkehr, daß er und andere keineswegs unter irgendwelchem Druck der neuen Volksregierung gestanden haben (freilich war die Lage örtlich verschieden und die Politik der Zentralregierung lange nicht ganz klar), daß er und andere vielmehr nach sorgfältiger Konsultation mit ihren chinesischen Brüdern zu der Einsicht gekommen seien, ihre Abreise läge im Interesse der Kirche in China und sei deshalb notwendig. Die Kirche, so stellte er klar, habe jetzt die Aufgabe nachzuweisen, daß sie keine fünfte Kolonne des westlichen Imperialismus sei, sondern eine wahrhaft chinesische Kirche, die ihre Ziele selbst bestimmt und dem chinesischen Volke diene. Bald danach schrieb er in einer für manche Leser herausfordernden Veröffentlichung im Blick auf die starke politische Klammer, die um den großen Einsatz der Missionare gelegen hatte, „that our mandate had been withdrawn, that the time for missions as we had known them had passed, that the end of the missionary era was the will of God“⁶.

Es war dies im allgemeinen auch das Resultat einer intensiven und meist äußerst schmerzlichen Diskussion über den Weg der Kirche in den chinesischen Kirchen selber. Die oft nur akademisch gestellte Frage nach einer Kirche chinesischer Antwort auf das Wort Gottes wie die meist verantwortungslos behandelte Frage nach der Selbständigkeit der Kirchen unter einheimischer Leitung und bei finanzieller Unabhängigkeit brach in dem Moment unabwendbar und in höchster Schärfe auf, in dem sich China unter dem Leitwort des neuen China auf sich selbst besann. Die Jahrhunderte alten Probleme des Christseins in China, wie sie zuerst von den Peking Jesuiten und später von manch einem mutigen und einsamen Missionar zu lösen versucht wurden, die gerade einen Theologen wie

Chao Tsu=chen ein Leben lang umtrieben, die andere aber in einem ungeschichtlichen Verständnis von Mission und Kirche unberührt ließen oder die wiederum anderen als so schwer erschienen, daß sie sie umgehen zu können meinten, Missionare und gleicherweise chinesische Christen — diese Probleme lagen binnen weniger Wochen voll auf dem Tisch. Auf dem Tisch lag das Problem der 35 größeren Denominationen und damit die Frage der kirchlichen Einheit. Auf dem Tisch lag unter vielem mehr das Problem der Missionsstrategie des „Großen Jahrhunderts“ (Latourette), etwa in der Frage, was nun mit Universitäten, Colleges, Schulen, Hospitälern und dem Grundstücksvermögen der Missionen zu geschehen habe. Jahre starken Druckes und schneller Entscheidungen hätten zur Bewältigung dieser Probleme kaum gereicht. Ihre Lösung innerhalb weniger Monate wurde jedoch mit dem Instrument der sog. Drei-Selbst-Bewegung und unter deren Konsultationen mit dem damaligen Premierminister Chou En-lai durchgesetzt. Schon im Mai 1950 wurde unter dem Titel „Die Aufgabe der chinesischen Christenheit im Aufbau des neuen China“ ein christliches Manifest mit den teilweise erzwungenen Unterschriften leitender Persönlichkeiten der Kirchen und christlichen Werke allen Gemeindegliedern bekanntgegeben und ihrerseits zur Unterschrift vorgelegt. Das Manifest war ein Aufruf gegen den „Imperialismus“, in dessen Griff sich die Kirche bislang befunden habe: „Christliche Kirchen und Organisationen in China sollen ihr Äußerstes tun, um überall die Menschen in den Kirchen zur Erkenntnis der Übel, die der Imperialismus in China hervor gebracht hat, wie der Tatsache zu führen, daß der Imperialismus sich in der Vergangenheit des Christentums bedient hat, damit dabei aus dem Christentum selbst die imperialistischen Einflüsse ausgeschieden werden, und um wachsam zu sein gegen den Imperialismus, besonders den amerikanischen Imperialismus, in seinem Vorsatz, die Religion zur Förderung des Wachstums reaktionärer Kräfte zu benutzen. Zur gleichen Zeit sollen sie die Menschen in den Kirchen aufrufen, an der Bewegung gegen den Krieg und zur Erhaltung des Friedens teilzunehmen, und sie gründlich lehren, die Regierungspolitik der Landreform zu verstehen und zu unterstützen.“ Das Manifest war aber auch ein Aufruf zur nun gebotenen Selbstständigkeit einer Kirche, von der der Präsident der großen Nationalen Christlichen Konferenz des Jahres 1922 schon sagen konnte, daß sie „an der Mission hängt wie der Schwanz am Elefanten“: „Die Bewegung für die Unabhängigkeit, die eigene Erhaltung und die eigene Verkündigung, die in den chinesischen Kirchen bisher gewirkt hat, hat bereits einen gewissen Erfolg erzielt. Von nun an sollte diese Bewegung ihre Aufgabe in höchstmöglich kurzer Zeit erfüllen ... Alle christlichen Kirchen und Organisationen in China, die sich noch auf Personal und finanzielle Hilfe aus dem Ausland stützen, sollen konkrete Pläne zur schnellstmöglichen Verwirklichung der Eigenständigkeit und der Erneuerung ausarbeiten“⁷.

Nach seiner Chinareise 1957 faßte Walter Freytag das, was ihm zu diesem Vorgang gesagt worden war, in dem Satz zusammen: „Für China hat sich kein anderer Weg gefunden als der, den es gegangen ist, und es ist undenkbar, ihn abzubrechen.“ Hier stehen, so meinte er erläuternd, die Christen „offenbar in der Gemeinsamkeit des Volkes, und hier setzt sich die Linie fort, die man schon am Anfang des neuen China sehen konnte, daß viele (Christen) den Kommunismus als die für China einzig mögliche Form eines neuen Weges ansahen, in einer Zeit, die von der Stimmung absoluter Ausweglosigkeit beherrscht war, die Linie, die verstärkt wird durch das, was an neuen Errungenschaften in die Augen fällt und von der her einem immer wieder entgegenklingt: ‚Früher gab es keinen Ausweg, und jetzt haben wir Hoffnung‘.“ Freytag brachte auch den botschaftlichen Satz mit: „Sie können von uns denken, was sie wollen. Sie können uns für naiv und blind halten. Nur eines dürfen sie nicht sagen, nämlich, daß wir unseren Herrn verraten haben“⁸.

Gleichzeitig wußte Freytag von einer neuen Blüte der Kirchen zu berichten, die vermutlich gerade darin Blüte war, weil sie auf stark verengtem Terrain stattfand. Manche Kirchen hätten 1957 mehr Erwachsenentaufen gespendet als im gleichen Jahr manche Kirchen in Indien und Indonesien.

Ein und zwei Jahre später hatte sich die Situation geändert. Eine Kirche, die dem Notwendigen aufs äußerste begegnen und damit nachholen wollte und mußte, was nur hier und da in der Missions- und Kirchengeschichte Chinas gewagt, meist nicht einmal recht gesehen worden war, sah sich plötzlich einer Reihe administrativ systematischer Kirchenschließungen gegenüber. 1959 wurden in Peking von 65 rege benutzten protestantischen Kirchengebäuden nicht weniger als 61 geschlossen. Anfang 1959 hatte es in Schanghai noch 200 protestantische Kirchengebäude gegeben, bald darauf waren nur 23 von ihnen offen⁹. Manche sahen hierin einen zwar gewaltsamen, aber doch verheißungsvollen Akt auf dem Wege zur Einheit der Kirche; sie sprachen von den kommenden Früchten der nun ins Zusammenleben gerufenen Gemeinden verschiedener Traditionen. Für andere, die recht behielten, war es ein Akt vor dem Ende.

Die Zahl der Christen lag übrigens 1950 bei 4 Millionen (900 000 Protestanten, mehr als 3 Millionen Katholiken), weniger als 1% der damaligen Bevölkerung.

Aufbruch zur Hoffnung

Die Chinafrage wurde hinsichtlich der Missionen und besonders der Missionen des 19. Jahrhunderts als Frage nach dem Gericht Gottes verstanden. Sie sollte auch hinsichtlich der Kirchen, in denen die Missionen wuchsen (von den Staaten, auf die sich beide stützten oder die eben auch die Kirchen und ihre Missionen benützten, abgesehen) als Frage nach dem Gericht Gottes verstanden werden.

Nur in einzelnen, freilich beachtlichen und ausstrahlenden Fällen ist die Frage jedoch voll angenommen worden. Die Frage ruht nicht. Und sie ist keineswegs in den fünfziger Jahren „erledigt“ worden. Sie stellt sich – wenn man's nur sähe oder sehen wollte – bei allen Entscheidungen mindestens der Missionen über ihr Selbstverständnis samt ihres Glaubens, über ihre Bestimmungsinstanzen, ihre Zielvorstellungen wie über ihre konfessionellen und traditionellen Bindungen.

Die Chinafrage und damit die Frage, was mit der Missions- und Kirchengeschichte Chinas gesagt wird, kommt heute, so würde ich meinen, auf die Missionen und die Kirchen und ihre verschiedenen Kooperationsorgane in Gestalt der Frage zu, was denn über eine gegenwärtig zwar unmögliche, morgen aber vielleicht schon erneut mögliche Mission in China zu denken wäre. Es könnte und wird sich wohl gerade an einer solchen nach vorn gerichteten Frage das Wichtigste von dem zeigen, was nun heute und morgen überhaupt, also auf eine ganze in Veränderung geratene Welt hin, ins Auge gefaßt werden muß, wenn man von Erneuerung, wie für die Vollversammlung von Uppsala vorgesehen, und dabei vom „Aufbruch zur Sendung“ sprechen will.

Dieser Aufbruch dürfte nur wirklich Aufbruch sein, wenn im Blick auf die Gebiete und Bereiche, zu denen, wie auf die Weisen, in denen aufgebrochen werden soll, die Erfahrung von allerhand Unmöglichkeiten „überhofft“ wird. Daß möglich wird, was jetzt noch unmöglich ist oder als unmöglich erscheint, gilt als Glaube angesichts jeder Sendung. Das verschlossene China heute dürfte zum Testfall des Aufnehmens der Verheißung einer neuen Menschheit werden, wie umgekehrt der Glaube dieser Verheißung zur Hoffnung in Sachen Chinas führt. Es handelt sich aber nicht um eine gradlinige, „evolutionistische“, optimistische Hoffnung. Wer an einen möglichen neuen Beginn der Missions- und Kirchengeschichte Chinas, selbst ganz neuer Art, zu denken wagt, wird nicht in der Lage sein, an die Möglichkeit eines fünften Zusammenbruchs nicht zu denken. Die Hoffnung hat im Laufe der Missions- und Kirchengeschichte oft genug einen triumphalistischen, gloriosen Zug gehabt. Die Schwäche Chinas und die Stärke der Christenheit wirkten im 19. Jahrhundert bis hin zum Jahre 1950 versuchlich in der Mission. Und versuchlich könnte es sein, sich der Hoffnung zu vergewissern, sie zu demonstrieren und zu steigern im Blick auf Gebiete, Bereiche und Menschen, die heute oder heute noch Schwäche zeigen. China ist für alle Mission und jede Kirche zu einer monumentalen Erinnerung an Wirklichkeit und mithin an das Kreuz geworden. Von der Sendung und also überhaupt von der Kirche des Christus Jesus kann nur unter der Hoffnung gesprochen werden, die Hoffnung des Kreuzes ist.

Eine zukünftige Mission in China wird weitgehend außerhalb Chinas erfolgen. Und dies dürfte für viele, wenn nicht für alle Gebiete der Erde zunehmend der Fall sein. Schon heute erfahren Menschen, vor allem mit Hilfe der Massenmedien,

binnen weniger Stunden oder Tage, was an irgendeinem Ort vorgegangen, was hier und da gesprochen, geschrieben und entschieden wurde. Die Zeiten sind vorbei, in denen z. B. ein Missionar die gute Nachricht des Evangeliums inmitten (ausgewählter) Nachrichten aus der westlichen Christenheit bringen konnte. Die Nachrichten kommen ohne ihn, sie kommen schneller, und sie kommen ohne seine Interpretation. Missionaren etwa in Japan ist seit langem aufgegangen, daß das, was sie an Ort und Stelle zu sagen vermögen, nur ein Tröpfchen dessen ist, was etwa in Deutschland gerade geschrieben und gesagt wurde, beispielsweise von Moltmann, aber auch (in Sachen der Religion) vom „Spiegel“ oder vielleicht in den Karlsbader Gesprächen — und von dem allen man meistens auch ohne ihn weiß. Daran und darüber kommt es zumindestens an den Universitäten zur Meinungsbildung. Die Aufgabe, die einem Missionar in seiner Sendung vorgeprochen wurde, ist heute zur Aufgabe in der gesamten theologischen Arbeit in Europa und Amerika und natürlich im Bereich der jüngeren Kirchen geworden. Sollten die Weltnachrichten eines Tages auch nach China dringen und frei dringen können, so dürfte es ausschlaggebend sein, ob in ihnen etwas von der kritischen und konstruktiven Auseinandersetzung der Kirchen mit den in der nun Weltgeschichte gewordenen Geschichte zu hören und zu spüren ist. Und einem Volk, das wie alle Völker, freilich viel intensiver, in das Spannungsfeld der Frage nach einer neuen und gerechten Gesellschaft gekommen ist, wird hinsichtlich der christlichen Antwort auf diese Welt die Frage interessieren, ob, mit welchen Zielen und in welcher Weise die Kirchen der Welt sich selber in den Spannungsfeldern der Gesellschaften bewegen. Die Frage der kritischen und solidarischen, der hoffenden und herausrufenden Präsenz der Kirchen in den geschichtlichen Verwicklungen der Menschheit wie in den vielen Gruppen der Gedrückten und der Drückenden hat gegenwärtig für den Zuspruch des Evangeliums eine gleiche, wenn nicht höhere, Bedeutung erlangt wie die Sprache des Verkündigenden. Ja, sie ist weitgehend die Sprache des Evangeliums überhaupt geworden. Man wird sich keiner ungebührlichen Zuspitzung oder Übertreibung schuldig machen, wenn man darauf hinweist, daß die hier anliegende Aufgabe nur im Entschluß zur Vieltätigkeit und somit zur Präsenz der Gemeinden aller Kirchen angegangen werden kann. Was im Entwurf für die Diskussion der Sektion II der Vollversammlung von Uppsala zunächst als grobe Einseitigkeit erscheinen mag, nämlich der Akzent auf einem völlig neu durchdachten Gemeindeaufbau überall, dürfte damit gerade als Mitte ausgewiesen sein. Und freilich keineswegs nur im Blick auf China.

Ob es inmitten eines ökumenischen Aufbruchs zur Sendung dann eines möglichen Tages auch zum Zeugnis in der Volksrepublik China selber kommen wird, hängt, unter den Bedingungen unseres gegenwärtigen Erkennungsvermögens, von Faktoren wie etwa den folgenden ab. Es wird wenigstens einiger Gruppen

chinesischer Christen bedürfen, die die augenblicklich dunkle Zeit überlebt und durchgestanden haben und die in diesem China in der Lage sein werden zu sagen: Wir sind die Kirche Jesu Christi in der Volksrepublik China. An eine Unterstützung dieser sehr kleinen Kirche seitens westlicher Missionen und deren Missionare wird nicht zu denken sein. Sollten Missionare überhaupt in Frage kommen, so werden es Menschen aus den Kirchen Asiens sein müssen, und man wird ihnen schwerlich den Missionarsnamen geben können, der in China so mißverständlich und in der chinesischen Christenheit so anrühlich geworden ist.

Für die chinesischen Christen und die nach China gehenden Christen Asiens, gleich welcher Funktionen, wird zu gelten haben, daß sie sich ganz und gar in die gegebene, neue Gesellschaftsstruktur einfügen müssen. Ob das Amt des Pastors in einem freigestellten und honorierten Beruf je wieder möglich werden wird, ist gänzlich zweifelhaft. Vielleicht werden die Hirten als Arbeiter leben müssen. Auch an Kirchengebäude wird nicht zu denken sein, viel weniger noch an eine Anknüpfung an kirchliche Traditionen und Konfessionen, wie sie im Westen gestaltet sind und wie sie sich meist ohne jede Frage im alten China fortsetzen wollten. Für die theologische Ausbildung wird man eher das Bild eines Lehrlings und nicht das eines Studenten vor sich haben müssen. Theologen werden lernen müssen, indem sie das Zeugnis wagen und die Präsenz einer Gruppe von Christen je ausprobieren. Wenig zweifelhaft dürften die täglichen Prüfungen sein, selbst wenn es nur intellektuelle Prüfungen sind. Am schwersten wird es sein, für die Menschen Chinas in ihrem revolutionären Aufbruch und Selbstverständnis zu leben, ohne von ihnen wieder gegen das Evangelium beschlagnahmt zu werden.

Bei Walter Freytag heißt es schon 1940: „Der Botschafter an Christi Statt steht heute in Asien nicht in einer sich auflösenden Welt, in der er den einzeln gewordenen Menschen anreden kann, sondern in einer Welt, die sich neu formiert. Er redet gewissermaßen marschierende Kolonnen an“¹⁰. Das Wort trifft je auf eine Frage eines Menschen mit einem nicht austauschbaren Namen, aber dieser Mensch befindet sich in China unter gegenwärtig 700 Millionen und bald 1000 Millionen Menschen und ist an sie gebunden. Zudem befinden sich diese Menschen in einer atemberaubenden Bewegung, die keinen Vergleich mehr mit einem Fluß der Geschichte zuläßt, wohl aber zum Vergleich geschichtlicher Abläufe mit Katarakten zwingt. Die Vorstellung vom Ziel der Geschichte und der tägliche Druck einer plötzlich akzelerierten Geschichte selber werden vermutlich die Punkte sein, an denen die aufkeimende Hoffnung, die sich ja den Verhältnissen aussetzen muß, bald wieder eingeebnet werden kann. Was wäre hier den Brüdern mitfragend und mitleidend, verständlich und verantwortlich zu sagen? Und wo wäre dann das Wort zur Geschichte, zur Zukunft, zur Hoffnung, zum Geschichte Führenden an die bald 1000 Millionen Menschen im Revolutionsvorgang der

Volksrepublik China, wie überhaupt weit über China hinaus an mehr als Zweidrittel der Menschheit? Die Frage der Geschichte ist einfach die Frage der Mission. Sie ist die große chinesische Frage an die sich in Uppsala ohne chinesische Christen versammelnden Kirchen der Welt.

ANMERKUNGEN

¹ Die ersten sechs Jahre, Ökumenischer Rat der Kirchen, Genf 1954, 6; vgl. das Schreiben von T. C. Chao, in: Minutes and Reports of the Fourth Meeting of the Central Committee Rolle (Switzerland) 1951, Genf 1951, 55. Das Datum des Briefes ist im übrigen zu korrigieren: Statt 1950 muß es 1951 heißen.

² Die letzte und wichtigste Studie zur Missions- und Kirchengeschichte Chinas ist die von Columba Cary-Elwes, O.S.B., China and the Cross, London 1957.

³ Cary-Elwes, 70.

⁴ Hierzu besonders: E. P. Boardman, Christian Influence upon the Ideology of the Taiping Rebellion, Madison 1952.

⁵ Die Zahlen stammen vornehmlich aus Quellen des China National Christian Council (Shanghai).

⁶ David Paton, Christian Missions and the Judgment of God, London 1953, 51.

⁷ Vgl. Documents of the Three-Self Movement, Far Eastern Office, NCCCUSA, New York 1963.

⁸ W. Freytag, Reden und Aufsätze, München 1961, I, 59.

⁹ Freytag I, 64 f. Genauer: IRM 48, 1959, 298.

¹⁰ Freytag I, 49.