

Karl Barths Tambacher Vortrag „Der Christ in der Gesellschaft“ (1919): eine chinesische Perspektive¹

Vom 23. zum 25. September 1919 war Karl Barth eingeladen, um auf einer Tagung im thüringischen Tambach einen Vortrag zu halten. Deutsche Religiöse Sozialisten suchten Wegweisung in der immensen Konfusion Deutschlands nach dem Ersten Weltkrieg. Barth selber hatte sich am Streit innerhalb der Schweizerischen Sozialdemokratie beteiligt, um deren Beitritt zur Dritten (kommunistischen) Internationale zu verhindern. Ihm missfiel die Gewaltsamkeit der Oktoberrevolution von 1917 in Russland. Er hoffte, dass der Sozialismus etwas Besseres zu Wege bringen könne als das, was sich damals in Russland und in der Schweiz ereignete. Das Thema, das Barth für die Tambacher Tagung gestellt worden war, lautete „Der Christ in der Gesellschaft“.² Seine Grundidee war es, die Priorität der Revolution Gottes gegenüber allen anderen Revolutionen unter Einschluss der Sache der Sozialdemokratie herauszustellen. Durch den Tambacher Vortrag wurde der Ruhm Barths in Deutschland schnell begründet.

Der Vortrag umfasst fünf Abschnitte. Im ersten Abschnitt erklärt Barth, dass der Christ, nach dem gefragt war, der „Christus in uns“ sei. Die Gemeinde Christi sei „ein Haus, das nach allen Seiten offen ist“, denn Christus sei für alle gestorben – „auch für die andern, für die, die draußen sind“ (557). Da das Göttliche „etwas Ganzes, in sich Geschlossenes“ sei, wäre es falsch, Bewegungen zu unterstützen, die Christus der Sozialdemokratie, dem Pazifismus, der liberalen Kultur oder wem zu Liebe auch immer „säkularisieren“ wollen (560). Es gebe „nur *eine* Lösung“, und die sei „in Gott selbst“. Er sei daher „unsere Hoffnung und Not“ (563 f).

Im zweiten Abschnitt legt Barth die „Bewegung“ Gottes in der Geschichte dar. Dies sei „die Bewegung der Gotteserkenntnis, die Bewegung,

¹ Überarbeitete Fassung eines Vortrags, der am 24. Juni 2019 an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn gehalten wurde.

² Vgl. *Karl Barth: Der Christ in der Gesellschaft*; in: *ders.: Vorträge und kleinere Arbeiten 1914–1921*, in Verbindung mit *Friedrich-Wilhelm Marquardt* (†) hg. v. *Hans-Anton Drewes*, Zürich 2012, 546–598. Seitenangaben im Text beziehen sich im Folgenden auf diese Ausgabe.

deren Kraft und Bedeutung enthüllt ist in der Auferstehung Jesu Christi von den Toten“ (564). Durch Jesus Christus „*muss* [es] ja *dennoch* einen Weg geben“ von Gott zu uns, und daher „bekennen wir uns zu dem Wunder der *Offenbarung Gottes*“ (568). Als Menschen, die wir sind, sollten wir jedoch beachten, dass Gottes Leben „das ganz Andere [ist], die Ewigkeit im Leben der Gottheit“. Es ist „der lebendige Gott, der uns, indem er uns begegnet, nötigt, auch an unser Leben zu glauben“ (569). Wenn die Seele sich „ihres Ursprungs in Gott wieder erinnert“, dann „setzt sie eben dahin auch den Ursprung der *Gesellschaft*“ (570). So erkennen wir Gott. „Gottesgeschichte geschieht in uns und an uns“ (575).

Im dritten Abschnitt interpretiert Barth Gottes „Revolution“. Da das Reich Gottes „nicht erst mit unseren Protestbewegungen“ anfängt, ist Gottes Revolution „vor allen Revolutionen“ (577). „Nur aus der radikalsten Erkenntnis der Erlösung heraus kann man das Leben, wie es ist, so hinstellen, wie Jesus es getan hat“ (581). Daher bedeutet Gottes Revolution zunächst „Bejahung“ des Lebens (577). In diesem Sinn werden wir durch Gott gerettet. Durch Gott haben wir Freiheit. „Die Furcht Gottes ist unsere Freiheit in der Freiheit“ (585).

Im vierten Abschnitt betont Barth die Notwendigkeit, das Leben, wie es gegenwärtig ist, zu kritisieren; daher sehnen wir uns nach der Zukunft. Wir leben „tiefer in der Sehnsucht nach dem Zukünftigen als in der Beteiligung an der Gegenwart“. Die „Beunruhigung“, in die Gott die „Entfaltung des Lebens“ durch „seine Gnade und sein Gericht“ „verheißend, aber auch warnend“ versetzt hat, liegt auf uns, und wir können uns nicht erträumen, ihr zu entgehen (587). Wir müssen entdecken, dass die Gegenwart, die Mitte, in der wir leben, einen Übergangscharakter trägt. Wir bestätigen das Leben zugleich „als mithoffende und mitschuldige Genossen“ (592).

Im fünften Abschnitt macht Barth deutlich, wie wir unsere Lage verstehen sollen. Denn Schöpfung und Erlösung sind nur möglich, weil Gott Gott ist, weil „*seine* Immanenz zugleich seine *Transzendenz* bedeutet“. „Die *Auferstehung* Jesu Christi von den Toten ist [...] die weltbewegende Kraft, die auch uns bewegt“ (595). Wir setzen unsere Kraft dafür ein, „eine neue Schweiz und ein neues Deutschland“ zu errichten, „weil wir des neuen Jerusalem, das von Gott aus dem Himmel herabfährt, gewärtig sind“ (596). Schließlich: „Was kann der Christ in der Gesellschaft anderes tun, als dem Tun *Gottes* aufmerksam zu folgen?“ (598)

Aus der Perspektive eines chinesischen Forschers, dessen Interesse der christlichen Kultur und Theologie gilt, ist Barths Konzeption einerseits innovativer als die Gedanken der meisten Theologen unter seinen Zeitgenossen; andererseits ist sie weniger praktisch als die Gedanken der damaligen chinesischen Kommunisten. Der Christ ist der *Christus* in uns, und die Gemeinde Christi ist ein Haus, das nach allen Seiten offen ist. Dass der Christus der Herr aller Dinge ist, bedeutet, dass die beiden scheinbar unähnlichen „Größen“ (563), der Christ und die Gesellschaft, nicht auseinandergerissen werden dürfen. Wir dürfen keine Zäune zwischen den Erwählten und dem Rest der Welt errichten. Barth fordert daher eine Theologie, die zwei getrennte Reiche proklamiert, direkt heraus; ebenso eine dualistische Philosophie, die eine solche Theologie unterstützt. Die Metaphysik ist tot (571). Barth ruft zu einer gänzlich neuen Orientierung auf Gott hin auf. Gott ist das *ganz* Andere (569).

Barths Verständnis läuft auf eine neuartige Solidarität von Gott und Mensch hinaus, die einerseits den qualitativen Unterschied zwischen Gott und Mensch akzentuiert und andererseits die immanente Bedeutung der transzendenten Bestimmung des „Christus in uns“ für die Gesellschaft betont. Das sind neuartige Töne und neuartige Akzentuierungen. Das sind innovative Ideen für eine moderne Theologie. Zugleich sieht Barth im „religiösen Erlebnis“ eine „durchaus abgeleitete, sekundäre, gebrochene Form des Göttlichen“ (566). Die Wirklichkeit Gottes, die freie Gnade in Jesus Christus, ist der Grund aller Gotteserkenntnis. Daher greift Barth die Lehre der liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts scharf an. In praktischer Hinsicht kritisiert Barth auch die Trennung des Christen von der Gesellschaft. Dabei wendet sich seine Kritik insbesondere gegen die problematische Sicht des Religiösen Sozialismus, der so tut, als gehöre Gott nur in einen speziellen religiösen Bereich. Aus der Sicht des christlichen Glaubens kann es nicht sein, dass Christen nichts zu sagen haben zum Wettrüsten, zum Krieg, zu den Tötungen und zu den sozialen Nöten.

Im Blick auf die soziale Lage in der Schweiz und in Deutschland im Jahr 1919 war Barth jedoch weniger praktisch als die damaligen chinesischen Kommunisten. Natürlich wäre es naiv zu urteilen, dass jemand – unabhängig von der jeweiligen gesellschaftlichen Situation – weniger praktisch ist als der andere. Die Schweiz hatte während des Ersten Weltkriegs eine Haltung der bewaffneten Neutralität eingenommen. Während des Weltkriegs war die Schweiz durch die Alliierten blockiert worden und hatte daher unter einigen Schwierigkeiten zu leiden. Aufgrund ihrer zentralen Lage, ihrer bewaffneten Neutralität und aufgrund der Tatsache, dass

sie vor Kriegsschäden bewahrt geblieben war, hatte der Krieg dem Schweizer Bankgeschäft jedoch ein beispielloses Wachstum ermöglicht. Aus den gleichen Gründen war die Schweiz zu einem Zufluchtsort für Flüchtlinge und Revolutionäre geworden, unter denen auch Wladimir Iljitsch Lenin war. Lenin war ein Anführer der sog. Zimmerwalder Linken innerhalb der Sozialdemokratie in der Schweiz geworden. Nach den Konferenzen von Zimmerwald (1915) und Kienthal (1916) war die Schweizerische Sozialdemokratie unter den Einfluss des revolutionären Sozialismus Lenins und anderer geraten. Barth jedoch, der seit 1915 Mitglied der Sozialdemokratie war, sah in den radikalen Aspekten des Sozialismus Symptome einer tiefen Ungerechtigkeit und stellte die Bourgeoisie als verantwortlich für die Aktionen der Bolschewiki dar.³

Die gesellschaftliche Lage in China war 1919 sehr viel schlechter als damals in der Schweiz oder in Deutschland. Die sog. Bewegung des 4. Mai war ein großes Ereignis in jenem Jahr. Es war eine anti-imperialistische, kulturelle und politische Bewegung, die von studentischen Teilnehmern an Demonstrationen in Beijing (Peking) am 4. Mai 1919 ausgegangen war, die gegen die schwache Reaktion der chinesischen Regierung auf den Vertrag von Versailles protestiert hatten. Dieser hatte Japan erlaubt, das Gebiet von Shandong zu besetzen, das von Deutschland nach der Belagerung von Tsingtao aufgegeben worden war. Die Demonstrationen breiteten sich auf nationaler Ebene aus und bedeuteten einen Aufschwung des chinesischen Nationalismus, einen Ruck hin zu einer politischen Mobilisierung und weg von kulturellen Aktivitäten, eine Bewegung hin zu den breiten Massen und weg von den intellektuellen Eliten. Viele politische und gesellschaftliche Anführer der nächsten Jahrzehnte gingen aus dieser Bewegung hervor. Unter ihnen waren Chen Duxiu (1879–1942), Li Dazhao (1889–1927) und Mao Zedong (1893–1976), die im Jahr 1921 zu Gründern der chinesischen Kommunistischen Partei werden sollten. Zunächst waren Chen und Li die Anführer der Bewegung. Der Marxismus gewann Einfluss auf das chinesische intellektuelle Denken, insbesondere unter denen, die sich bereits nach links orientiert hatten. In jener Zeit wurde der Kommunismus von einigen chinesischen Intellektuellen wie Chen Duxiu and Li Dazhao gründlich studiert.

³ Vgl. *Karl Barth: Ein Wort an das Aargauische Bürgertum* (1919); in: *ders.*, Vorträge, 519.

Im Jahr 1919 veröffentlichten Chen Duxiu, Li Dazhao and Mao Zedong nacheinander eine Reihe von Artikeln in Zeitschriften wie *La Jeunesse*, *Weekly Review* und *Xiangjiang Review*, die die Russische Revolution, die Arbeiterbewegung oder auch den Marxismus behandelten. Die Zeitschrift *La Jeunesse* erschien zuerst 1915 unter der Redaktion von Chen Duxiu in Shanghai, *Weekly Review* erschien zuerst 1918 unter der Redaktion von Chen Duxiu und Li Dazhao in Beijing, und *Xiangjiang Review* erschien zuerst 1919 unter der Redaktion von Mao Zedong in Changsha. Im Januar 1919 wurde Li Dazhaos Rede „Der Sieg des einfachen Volkes“ in *La Jeunesse* veröffentlicht. Als Reaktion auf die Propaganda, wonach das Ergebnis des Ersten Weltkriegs ein „Sieg der Gerechtigkeit über die Gewalt“ gewesen sei, wie sie von imperialistischen Ländern und der damaligen Regierung der nördlichen Warlords verbreitet wurde, weist Li darauf hin, dass der wahre Sieg nicht in der Macht des Völkerbunds läge, sondern in einem neuen Geist der Menschheit überall in der Welt; nicht für irgend einen Warlord oder eine kapitalistische Regierung, sondern für die Völker der Welt feiern wir den Sieg; nicht für ein Land oder den Teil eines Landes, sondern für das einfache Volk in der ganzen Welt.

Im Mai und im Juni 1919 wurde Li Dazhaos Artikel „Meine marxistische Sicht“ ebenfalls in *La Jeunesse* veröffentlicht. Er erwähnte eingangs, dass ein Deutscher einmal gesagt habe, wenn jemand in einem Alter unter 50 Jahren behaupte, die Lehren des Marxismus ganz verstanden zu haben, dann täusche er seine Leser, denn die Werke von Karl Marx seien umfangreich und seine Theorien seien wissenschaftlich tiefeschürfend. Er erklärt, dass Marx' zukunftsweisende Theorie seine politische Theorie sei, auch bekannt als die Theorie der sozialistischen Bewegung oder der Sozialdemokratie; es sei unmöglich, seinen Sozialismus zu verstehen ohne seine einzigartige historische Sicht, die auch als historischer Materialismus bekannt sei.

Im Januar 1919 wurde Li Dazhaos Artikel „Ein neues Zeitalter“ in der *Weekly Review* veröffentlicht. Er weist darauf hin, dass der Erste Weltkrieg und die Russische Revolution ein neues Zeitalter eingeleitet hätten. Dieses neue Zeitalter sei die Ära der Weltrevolution, eine neue Ära erwachender Menschen. Für unser dunkles China, das tote Beijing, sei es, als ob ein Lichtstrahl von einem kleinen Stern in die tiefe Nacht hineinleuchte, so dass wir einen Weg zum neuen Leben sehen können. Von nun an werde es eine größere Veränderung in den Produktionsverhältnissen geben. Die Arbeiterklasse müsse sich mit ihren Mitgenossen in der ganzen Welt vereinigen und eine Vereinigung vernünftiger Produzenten organisieren, um die

Grenzen zu überschreiten und die Kapitalistenklasse in der ganzen Welt niederzuwerfen.

Am 26. Mai wurde Chen Duxius Artikel über das Shandong-Problem und das Nationalbewusstsein in der *Weekly Review* veröffentlicht: Er weist emphatisch darauf hin, dass unser Volk eine doppelte Erkenntnis aus dem Shandong-Problem gewinnen müsse: Erstens sollten wir ein Bewusstsein haben, das nicht nur auf Vorurteilen beruht. Zweitens sollten wir ein Bewusstsein haben, das es einer Minderheit nicht erlaubt, die Regierung zu monopolisieren. Ohne Zweifel haben Chen Duxiu und Li Dazhao eine sehr wichtige Rolle bei der Einführung des Marxismus in China und bei der Organisation der Bewegung des 4. Mai 1919 gegen Imperialismus, Feudalismus und bürokratischen Kapitalismus gespielt.

Am 14. Juli 1919 wurde von Mao Zedong als dem Chefredakteur und wichtigstem Verfasser von Beiträgen die *Xiangjiang Review* in Changsha gegründet – eine Zeitschrift der Studentengewerkschaft von Hunan. Die Zeitschrift hatte das Ziel, die neuesten Tendenzen des Denkens zu veröffentlichen. Mao Zedong schrieb die programmatische Einleitung und mehr als 20 längere oder kürzere Artikel für die erste Ausgabe, in denen er die imperialistischen und feudalen Kräfte darstellte und kritisierte. In der programmatischen Einleitung beantwortet Mao Zedong die damaligen Fragen: „Was ist das größte Problem in der Welt? Es ist das Essen. Was ist die stärkste Kraft in der Welt? Es ist das vereinigte einfache Volk.“ So wurden das größte Problem und die stärkste Kraft der damaligen Zeit von Mao Zedong entdeckt, der damit ins Bewusstsein rückte, warum eine Revolution nötig sei und wie die Kommunisten die alte Gesellschaft verändern würden.

Am 21. Juli 1919 wurde die zweite Nummer der *Xiangjiang Review* veröffentlicht, die einen von Mao gezeichneten Artikel unter dem Titel „Die große Vereinigung des einfachen Volkes“ enthielt, der in den Nummern 3 und 4 der Zeitschrift fortgesetzt wurde. Der Artikel propagiert den antifeudalen Gedanken einer demokratischen Revolution und betont, dass die Einheit des einfachen Volkes die fundamentale Methode sei, um das Land und die Gesellschaft zu transformieren. Der Artikel rühmt wärmstens den Sieg der Oktoberrevolution in Russland, zeigt auf, dass China in jeder Hinsicht befreit werden müsse, und betont die große Fähigkeit der chinesischen Nation, die Transformation durchzuführen. Die *Xiangjiang Review* war eine der wichtigsten Zeitschriften im Blick auf das Denken und den Fortschritt während der Bewegung des 4. Mai. Unter dem direkten Einfluss dieser Zeitschrift begannen viele progressive junge Menschen aufzuwachen und sich auf den Weg zur Revolution zu begeben. Die *Xiangjiang Re-*

view hatte in jener Zeit einen großen Einfluss auf die revolutionäre Bewegung in Hunan und überall in China.

Wie oben gezeigt, haben sowohl Karl Barth als auch die chinesischen Kommunisten (Li Dazhao, Chen Duxiu and Mao Zedong) im Jahr 1919 die Revolution energisch unterstützt. Man kann verstehen, dass sowohl der Theologe als auch die Marxisten sich mit einer vergleichbaren gesellschaftlichen Lage auseinandersetzen mussten – mit den Unruhen nach dem Ersten Weltkrieg. Und obwohl beide die gleiche Lösung vorzuschlagen schienen – Revolution –, unterscheidet sich doch das, was sie darunter verstanden, deutlich. Warum waren ihre Auffassungen von Revolution verschieden? Das ist die zentrale Frage für unsere vergleichende Untersuchung von Barths Tambacher Vortrag.

Tatsächlich war China damals sowohl ökonomisch als auch politisch und kulturell in einer ganz anderen Lage als die Schweiz oder Deutschland. China war damals viel ärmer als die Schweiz oder Deutschland. Daher waren Themen wie Ernährung, Kleidung, Wohnung und andere basale Lebensnotwendigkeiten damals für das chinesische Volk sehr viel dringlicher als für die Bevölkerung der Schweiz oder Deutschlands. Maos damalige Antwort, dass das Essen das größte Problem sei, zeigt eindringlich die Notwendigkeit einer auf ökonomischen Erwägungen begründeten Revolution in China. Barth war damals kein reicher Theologe, aber ökonomische Vernunft hatte für ihn bestimmt nicht die höchste Priorität bei seiner Auseinandersetzung mit den Unruhen nach dem Ersten Weltkrieg.

Auch in politischer Hinsicht war China damals rückständiger als die Schweiz oder Deutschland. Im Jahr 1911 markierte die Xinhai-Revolution in China den Sturz der feudalen Monarchie; aber China blieb ein rückständiges Land, geprägt von einer Art Semi-Feudalismus, denn Chinas eigene kapitalistische Ökonomie war noch nicht voll entwickelt. Tatsächlich war der einheimische chinesische Kapitalismus immer durch den Imperialismus von außen und den Feudalismus im Innern unterdrückt worden. Daher können wir verstehen, warum Li Dazhao den Sieg des einfachen Volkes feierte. Die Hausbesitzer, Warlords, feudalen Bürokraten, Imperialisten, Kolonialherren etc. waren ganz und gar nicht das einfache Volk. Es waren diese Leute, nicht jedoch das einfache Volk, die die damalige chinesische Politik ruiniert hatten. Wir können auch verstehen, warum Chen Duxiu betonte, dass das chinesische Volk zwei klare Erkenntnisse gewinnen müsse. Für einen Imperialisten oder Kolonialherren bedeutet Gewalt Gerechtigkeit; für einen Hausbesitzer, Warlord oder feudalen Bürokraten

bedeutet Diktatur Politik. Und die Regierung der nördlichen Warlords war eine reaktionäre Regierung, die an die Diktatur glaubte, fremden Herren gehorchte und das einfache Volk unterdrückte. Daher setzten sich die Kommunisten für eine Revolution durch das einfache Volk ein, um diese schlechte Regierung zu stürzen.

Aber weder die Schweiz noch die Weimarer Republik schienen solche Herausforderungen durch das einfache Volk zu kennen, das den Versuch übernahm, die Regierungen zu stürzen. Beide Regierungen arbeiteten innerhalb eines föderalen Mehrparteiensystems. Ihre politischen Aktionen verursachten damals keine ernsthaften gesellschaftlichen Probleme. Daher hatte Barth keine soliden Gründe, um sich für eine politische Revolution einzusetzen. Im Übrigen sollten nach christlicher Lehre Religion und Staat voneinander getrennt sein. In diesem Sinn hätte Barth die christliche Lehre verletzt, wenn er als Theologe Politiker geworden wäre. So kommen wir dazu zu erkennen, dass Barth sich stattdessen für eine kulturelle Revolution eingesetzt hat. Was war, was ist und was wird die Kultur für die Schweiz und für Deutschland sein? Es ist das Christentum, das selber seit der Antike die Verkörperung einer reichen Kultur der Verschmelzung von Hellenismus und Judentum gewesen ist. Zwar haben die erwähnten Kommunisten durchaus auch den Konfuzianismus oder Daoismus herausgefordert, um eine Revolution im damaligen China zu unterstützen. Aber eine ökonomische und politische Revolution war ihnen im Blick auf die damalige gesellschaftliche Lage viel wichtiger als eine kulturelle. Dies war eine andere Lage, in die wir Barth nicht hineinversetzen sollten. Barth hatte damals seine eigene gesellschaftliche Lage. Er war klug genug, sich für eine Revolution in kultureller Hinsicht einzusetzen. Das war Barths Sache, der ein guter und kluger Christ war.

Wo standen damals die chinesischen Christen? Im Jahr 1918 betrug die Zahl der Katholiken und Protestanten in China zusammen 2,52 Millionen, d. h. ungefähr 0,5 Prozent der damaligen Bevölkerung im Land. Der Hauptgrund, um sich den Kirchen anzuschließen, war ökonomischer Art. Es gab eine recht große Zahl sogenannter „religiöser Esser“, und dieses besondere Phänomen war eng verbunden mit der extremen Armut im alten China. Die chinesischen Christen wurden von Missionaren geschützt, und sie erfreuten sich des Rechts der Exterritorialität. Sie konnten sich staatlichen Gesetzen entziehen, und sogar ihre Verbrechen wurden von den Kirchen gedeckt. Sie konnten auch Steuern umgehen und in den gepachteten Territorien leben, in denen chinesische Verordnungen nicht durchgeführt werden konnten. Einige von ihnen wurden daher religiöse Tyrannen. Die ausländischen Bischöfe unterstützten im Allgemeinen nicht die antiimpe-

rialistische und antifeudale Bewegung des 4. Mai 1919, sondern verboten den Gläubigen die Beteiligung daran; aber junge patriotische Gläubige überschritten diese Verbote öfters. Als z. B. die Bewegung des 4. Mai in Beijing ausbrach, schlossen sich patriotische Katholiken in Tianjin (Tientsin) an, aber sie wurden sofort von den Missionaren unterdrückt. Diese patriotischen Katholiken riefen ihre Brüder und Schwestern auf, sich zum Schutz der Heimat zu verpflichten. Sie liefen auf die Straßen, reisten durch die ländliche Provinz und veranstalteten Demonstrationen. In Anbetracht der Schwierigkeit, diese patriotischen Katholiken gewaltsam zu kontrollieren, ersetzten die Missionare in Tianjin im Juli die Anführer dieser patriotischen Katholiken. Eine Bestimmung wurde erlassen, wonach politische Propaganda von Priestern genehmigt werden müsse. Unter dem Vorwand religiöser Gründe wurden die kämpferischen Aktionen der patriotischen Katholiken von der Kirche kontrolliert.

Als der Heilige Stuhl erfuhr, dass chinesische Katholiken sich der anti-imperialistischen Bewegung des 4. Mai anschlossen, entsandte er sofort Jean Baptiste Marie de Guébriant zu einem Besuch nach China. Unmittelbar nach seiner Ankunft in Shanghai am 20. November machte er im *Catholic Miscellany* eine besondere Feststellung, in der er sich bemühte, die imperialistische Aggression gegen China zu rechtfertigen, indem er die Katholiken in Tianjin unrechter Aktionen bezichtigte und die Gläubigen mit Gottes drohenden Strafen einschüchterte. Vom 16. zum 23. November kam er nach Beijing, traf sich mit den nordchinesischen Bischöfen und hörte ihre Berichte. Er erließ ein Dekret, das die Paraden von Katholiken in der Hauptstadt und in Nordchina verbot, und ordnete an, dass die Missionare patriotische Katholiken isolieren sollten.

Nach der Bewegung des 4. Mai entschied sich der Heilige Stuhl, als Antwort auf das Erwachen des chinesischen Volks Maßnahmen der Sinisierung des Katholizismus einzuleiten. Im Jahr 1919 ordnete Benedikt XV. an, so viele chinesische Priester wie möglich einzusetzen. Im Jahr 1926 sah der Heilige Stuhl, wie der Sturm der chinesischen Revolution sich über das ganze Land ausbreitete. Daher betonte Pius XI. erneut, dass das Reich Gottes in keinem Land ohne einheimische Priester gegründet werden könne. Um den Sinisierungsplan durchzuführen, schickte der Papst besondere, von der Praefectura Apostolica ernannte Gesandte nach China. Im Jahr 1924 wurde die Diözese von China in 17 Distrikte aufgeteilt, und die italienische Regierung unter Mussolini stellte in diesem Jahr 10 Millionen Lire für Aktivitäten von Katholiken in China bereit. Im Jahr 1936 hatte sich die Zahl der chinesischen Bischöfe auf 23 vermehrt.⁴

Nach dem Ersten Weltkrieg vermehrte sich die Zahl der unterschiedlichen religiösen Bekenntnisse in China auf mehr als 150, darunter mehr als 40 aus Großbritannien, mehr als 70 aus den USA, viele andere aus den skandinavischen Ländern.⁵ Nach der Xinhai-Revolution im Jahr 1911 wachte das chinesische Volk zunehmend auf. Es gab unter den verschiedenen Bekenntnissen eine Tendenz zu gemeinsamen Aktionen, so dass recht häufig das Wort „China“ ihrem Namen vorangestellt wurde. Dadurch wollten die christlichen Kirchen ihren angeblich einheimisch-chinesischen Charakter zeigen. Da jedoch manche christliche Kirchen Komplizen oder Instrumente ausländischer Invasoren geworden waren, hatten diese „ausländischen Kirchen“ einen schlechten Ruf im chinesischen Volk. Um dieses Problem loszuwerden, war es nötig, ihr Gesicht mit einer Schicht chinesischer Identität zu übermalen. Daher wurden chinesische Geistliche angestellt, um die kirchliche Arbeit zu organisieren, aber die ausländischen Missionare, insbesondere die amerikanischen, hielten hinter den Kulissen immer noch die Fäden in der Hand.

Wir sollten jedoch nicht den großen Beitrag vergessen, den das Christentum für das moderne China geleistet hat, wie z. B. die Errichtung von Schulen und Universitäten, die Gründung von Krankenhäusern, die Unterstützung von Menschen aus verarmten Gegenden, die Förderung von Wissenschaft und Technik und die Verbreitung westlicher Gelehrsamkeit und Kultur sowie die Förderung einer großen Zahl talentierter Menschen wie z. B. Sun Yat-sen (1866–1925), der der Gründervater der Republik China werden sollte. Er wurde im Jahr 1883 ein Christ. In mehr als 40 Jahren verkörperte er die schönen Eigenschaften sowohl eines Christen als auch eines Revolutionärs: Mut, Treue, Selbstlosigkeit, Hingabe, Ausdauer, harte Arbeit etc. Unglücklicherweise starb er, bevor sein Traum – „das ganze Volk als Gemeinschaft“ – durch die mit ihm befreundeten Kommunisten mehr oder weniger verwirklicht worden ist. Wenn wir nach dieser langen Reise 100 Jahre zurückblicken, können wir entdecken, dass das Christentum im damaligen China sehr viel komplizierter war als in der Schweiz oder in Deutschland. Es gab Konflikte zwischen chinesischen Christen und den Missionaren, zwischen patriotischen und verräterischen Christen, zwischen Kommunisten und Christen, zwischen Nationalisten und Chris-

⁴ *Changsheng Gu: The Missionaries and Modern China (Enlarged Version)*, Shanghai 1991, 314 f.

⁵ *Changsheng, The Missionaries*, 320.

ten, zwischen radikalen und konservativen Christen, zwischen der chinesischen und der christlichen Kultur etc. Da es so viele Konflikte gab, muss man wohl sagen, dass jeder Konflikt seine eigene Ursache hatte. Eine Bewertung, inwiefern das Christentum im damaligen China auf der richtigen oder falschen Seite stand, ist daher nicht einfach.

Bei einem Vergleich zwischen der revolutionären Idee in Barths Tambacher Vortrag und der revolutionären Idee von Kommunisten und Christen im damaligen China fällt auf, dass die chinesische Idee dringlicher im Blick auf ökonomische und politische Bedürfnisse als im Blick auf kulturelle Bedürfnisse war, während es sich in Barths Idee umgekehrt verhält. Es ist zweifellos sinnlos, sich darüber zu streiten, welche Seite recht oder unrecht gehabt habe. Die Frage ist: Warum waren ökonomische und politische Bedürfnisse im damaligen China dringlicher als kulturelle? Dies lag an der gesellschaftlichen Lage im damaligen China. Warum zielte Barth weniger auf die Praxis als die damaligen chinesischen Kommunisten? Es lag nicht daran, dass Barth als Person weniger praxisorientiert gewesen wäre als die damaligen chinesischen Kommunisten. Es lag daran, dass seine gesellschaftliche Lage anders war als die der Chinesen. Barth hatte den Marxismus studiert und war von ihm beeinflusst. Als Theologe und Pfarrer wollte er sehr wohl die Welt in dem Sinne verändern, wie es Marx proklamiert hatte. Das Leben wird nicht vom Bewusstsein bestimmt, sondern das Bewusstsein vom Leben. Barths Leben kann nicht von seiner gesellschaftlichen Lage getrennt werden. Entsprechendes gilt für das Leben der chinesischen Kommunisten. Barths Ruf nach der Revolution Gottes hatte solide Gründe für sich, und wir haben sie verstanden. Wir sollten schließlich auch ihre kulturelle Bedeutung erkunden.

Barths Darlegung der Bewegung Gottes in der Geschichte und der Revolution Gottes haben die Hoffnung für die Menschen bestätigt. Diese Hoffnung ist die entscheidende, die bedeutendste Bewegung. Gott hat den Hebel in der Hand, um die Welt aus den Angeln zu heben, und die Welt kann in diesem Sinn bewegt werden. Es gibt die Hoffnung, dass Gott in seiner Freiheit gesellschaftlichen Wandel innerhalb unserer gesellschaftlichen Taten bewirken wird. Die wahre Bedeutung des Glaubens liegt in dem gesellschaftlichen Wandel, der von Gott gelenkt wird. Und ein solcher gesellschaftlicher Wandel ist immer gut und hilfreich für die Menschen, die schließlich auch Gottes Liebe für sie verstehen werden. Das ist christliches Erbe.

Für Menschen wie mich, die nicht in einer christlichen Kultur aufgewachsen sind, hat Barth dieses Erbe offenbart und verteidigt. Ich bin jetzt

bereit, es zu studieren. Das ist die sogenannte „soft power“ (weiche Macht), wie sie von Joseph S. Nye, Jr., vorgestellt worden ist. „Kooperative Macht des Verhaltens: die Fähigkeit, andere Akteure dazu zu bewegen, denselben politischen Willen zu entwickeln wie man selbst, und Quellen weicher Macht: kulturelle Anziehungskraft, Ideologie und internationale Institutionen“ – das sind Aspekte weicher Macht,⁶ die sich bei Barth seit seinem Tambacher Vortrag von 1919 immer wieder finden. Seine sogenannte Neo-Orthodoxie hat kulturelle Anziehungskraft entwickelt; seine dialektische Theologie war mehr ein ideologisches als ein politisches Konzept. Die Universität Bonn, an der er später Systematische Theologie lehrte, kann als eine internationale Institution gelten. Im Vergleich mit den chinesischen Ideen in demselben historischen Zeitraum können wir die Bedeutung des Tambacher Vortrags tiefer verstehen, als wenn wir ihn nur innerhalb des deutschen oder schweizerischen Kontextes betrachten. Alles in allem ist Barths Tambacher Vortrag ein Meisterwerk gewesen, in dem wir die „weiche Macht“ des Christentums beobachten können.

Zhixiong Li (Robert C. Li)

(Dr. Zhixiong Li [Robert C. Li] ist Professor für Literatur am College of Literature and Journalism der Xiangtan University, Provinz Hunan, Volksrepublik China.)

Übersetzung aus dem Englischen: Prof. em. Dr. Andreas Pangritz

⁶ Joseph S. Nye, Jr.: Bound to Lead. The Changing Nature of American Power, New York 1990, 11.