

Millenarismus und gegenkultureller Glauben im chinesischen Kontext : Hintergründe und politisch-theologische Auswirkungen ihrer Verbreitung

Autor(en): **Brandner, Tobias**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **67 (2011)**

Heft 1

PDF erstellt am: **11.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877790>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Millenarismus und gegenkultureller Glauben im chinesischen Kontext

Hintergründe und politisch-theologische Auswirkungen ihrer Verbreitung

Wenn wir nach Faktoren in der Ausbreitung des christlichen Glaubens fragen, so können wir zwischen Stosskräften und Zugkräften unterscheiden. Erstere sagen etwas über die Aktivitäten, die Menschen zu einem spezifischen Glauben brachten, während letztere uns lehren, welche Elemente eines spezifischen Glaubens aus welchen Gründen Menschen anzogen. Der vorliegende Essay konzentriert sich auf die Attraktivität jenes Teiles des Christentums in China, den wir erweckungschristlich nennen können und der heute in etwa der Bewegung der Hauskirchen entspricht, also Kirchen, die pfingstlich-charismatisch, independistisch oder evangelikal bis fundamentalistisch sind. Besondere Beachtung wird darin der politischen Theologie, insbesondere ihrer prämillenaristischen eschatologischen Vision, zuteil. Wir fragen, welche kulturellen Hintergründe und historischen Erfahrungen Menschen in China dazu brachten, das Evangelium mit einem Glauben an die prämillenaristische Wiederkunft Christi anzunehmen. Dieser Essay geht von der Beobachtung aus, dass sich gegenkultureller und prämillenaristischer Glaube und eine konservative politische Orientierung, die oft eben mit solchem Glauben verbunden ist, in verschiedenen Traditionen hauskirchlicher Kreise beobachten lässt. Er beschreibt, wie eine Neigung zu prämillenaristischem Pessimismus zur Verbreitung christlichen Glaubens in China beigetragen hat, indem diese historische Konzeption dem chinesischen Selbstverständnis Rechnung trägt.

Der Essay beginnt mit einer kurzen Übersicht über prämillenaristischen Glauben und dessen Verbreitung in China. Im nächsten Teil beschreibt er einige Beispiele von erweckungschristlichen chinesischen Geschichtsinterpretationen, insbesondere a) die Back-to-Jerusalem-Bewegung (BJB), eine indigene chinesische Missionsbewegung, die prämillenaristische Dringlichkeit mit chinesischer Bundestheologie verbindet, und b) eine durch den Film *China's Confession* verbreitete Geschichtsinterpretation von Yuan Zhi Ming, einem in der blutig niedergeschlagenen Studentenbewegung von 1989 aktiven Intellektuellen. Die in diesen beiden Beispielen ausgedrückten geschichtlichen Interpretationen erfreuen sich einer gewissen Popularität unter chinesischen Christen

inner- und ausserhalb Chinas. Die Beispiele sollen dazu dienen, historische Visionen von erweckungschristlichen chinesischen Kreisen einzuführen, um zu verstehen, wie Millenarismus in China rezipiert und umgestaltet wird. Dabei gilt es zu bedenken, dass die Interpretationen der heilsgeschichtlichen Visionen im Fall der BJB und CC zum Teil das Resultat einer Auseinandersetzung mit westlichen Christen sind. Doch die zwei Beispiele drücken auch etwas davon aus, wie chinesische Christen in der Gegenwart in Reaktion auf einen spezifischen Kontext ihre eigene Geschichte verstehen. In einem nächsten Schritt sehen wir, dass Millenarismus in China auf eine lange Tradition zurückblicken kann und immer wieder in sektiererischen Bewegungen auftaucht, etwa in der Taiping Rebellion zur Zeit der späten Qing-Dynastie, in der White Lotus Bewegung der Yuan-Dynastie und in einigen daoistisch-messianischen Bewegungen der späten Han-Dynastie. Die Entdeckung millenaristischer Tendenzen in der chinesischen Geschichte hilft zu verstehen, weshalb millenaristischer und gegenkultureller Glauben für chinesische Christen so anziehend ist und zur Verbreitung erweckungschristlichen Glaubens in China beiträgt. Der Essay soll schliesslich ein Licht auf die politische Theologie eines wichtigen Teils des Christentums in China werfen.

1. Prämillerarismus und die Verbreitung pfingstlichen Glaubens in China

Der Glaube an die prämillenarische Wiederkunft Christi ist einer der Pfeiler der Theologie pfingstlicher und anderer aus der Heiligungsbewegung hervorgegangener Kreise. Als «Prämillerarismus» bezeichne ich dabei ein Geschichtsbild, das Geschichte in ständigem Niedergang sieht, Christen eine entscheidende Rolle in Gottes Heilsplan einräumt und erwartet, dass die Gegenwart in einer Katastrophe endet. Es ist eine pessimistische Sicht auf die Geschichte, welche die Gegenwart zum Untergang verdammt sieht. Prämilleraristische Christen stehen in Opposition zum kulturellen Mainstream. Dayton beschreibt Prämillerarismus neben der Rechtfertigung aus Glauben, Heiligung, Heilung und Geisttaufe als eines der fünf Kernthemen des ganzen Evangeliums (full gospel) der Pfingsttheologie.¹

¹ D.W. Dayton: *Theological Roots of Pentecostalism*, Metuchen 1987, 143-171.

In der Erweckungsbewegung verankerte Christen betonen die historische und damit auch politisch-transformative Wirksamkeit von Glauben üblicherweise mehr als andere Strömungen des Protestantismus. Ihr auf die Umgestaltung der Gesellschaft zielender Aktivismus nimmt dabei häufig millenaristische Dringlichkeit an. Erweckungschristlicher Aktivismus lässt sich durch die ganze Geschichte der neuzeitlichen Erweckungsbewegung beobachten, vom Pietismus zum Methodismus, dem Evangelical Awakening im England des 19. Jahrhunderts bis zur Oberlin-Erweckung und der Heiligungsbewegung Mitte des 19. Jahrhunderts. Er ist dafür verantwortlich, dass diese Kreise wesentlich zur Transformation der Gesellschaft beigetragen haben, etwa der Abschaffung der Sklaverei, der Verbesserung der Stellung der Frau oder der Einführung der allgemeinen Schulpflicht.² Derselbe Aktivismus steht auch am Beginn der protestantischen Missionsbewegung. Zur Mitte des 19. Jahrhunderts verwandelte sich die früher eher optimistische postmillenaristische Stimmung in pessimistischen Prämillenarismus. Diese Verschiebung bildet einen wichtigen Teil der Vorgeschichte der neuzeitlichen Pfingstbewegung.³ Prämillenarismus entspringt ursprünglich eher presbyterianischen Kreisen, doch begann er durch einige von D.L. Moody organisierte evangelistische Konferenzen auch die Heiligungsbewegung zu beeinflussen.⁴ Die Lehre verbindet somit pfingstliche Christen aus der Heiligungsbewegung mit reformierten Christen, die aus dem evangelikal-fundamentalistischen Milieu hervorgegangen sind, obwohl sich diese Kreise in anderen theologischen Fragen ablehnen.⁵ Beide, pfingstliche und fundamentalistische Christen, verstehen sich als Teile einer untergehenden Gesellschaft.⁶ Dabei ist Millenarismus nicht einfach ein zufälliger Teil funda-

² Im Detail nachzulesen bei D.W. Dayton: *Discovering an Evangelical Heritage*, New York 1976.

³ Dayton: *Theological Roots* (Anm. 1); ebenso A. Anderson: *An Introduction to Pentecostalism. Global Charismatic Christianity*, Cambridge 2004, 29.

⁴ E.R. Sandeen: *The Roots of Fundamentalism. British and American Millenarianism 1800-1930*, Chicago 1970, 174ff.

⁵ W.J. Hollenweger: *Pentecostalism. Origins and Developments Worldwide*, Peabody, Mass. 1997, 190ff.

⁶ G. Marsden: *Fundamentalism and American Culture. The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism. 1870-1925*, Oxford 2006, 93f.; ders.: *Defining American Fundamentalism*, in: N.J. Cohen (Hg.): *The Fundamentalist Phenomenon. A View from Within; a Response from Without*, Grand Rapids 1990, 29ff.

mentalistischen Glaubens. Im Gegenteil, Fundamentalismus ist ein Aspekt der langen Geschichte des Millenarismus,⁷ ist eine Phase seiner jüngsten Geschichte.

Wenn wir uns nun den erweckungschristlichen Kreisen in China zuwenden, können wir verschiedene Phasen unterscheiden. Zur ersten Phase gehören die traditionellen historischen Missionen, darunter etwa die London Mission oder die Basler Mission, die im Sinne der sozialen Transformation Spitäler, Schulen, Waisenhäuser und andere soziale Einrichtungen gründeten. Eine zweite Phase war geprägt von sogenannten Glaubensmissionen, d.h. Missionaren, die in der Tradition der Heiligungsbewegung standen und deren theologische Ansichten teilten. Zu ihnen gehört etwa die von Hudson Taylor gegründete China Inland Mission,⁸ die 1865 in England gegründet wurde. Eine Berufung zur «Evangelisation der Welt in dieser Generation» (so der Titel von John R. Motts Buch), also vor Christi Wiederkehr, prägte den Glauben einer wachsenden Zahl von Christen der Erweckungsbewegung. Evangelisation der Welt in dieser Generation bedeutete schlicht die Chance, das Evangelium gehört und damit die Wahl gehabt zu haben, sich zum Christentum zu bekehren: «It does not mean the conversion of the world within the generation. Our part consists in bringing the Gospel to bear on unsaved men.»⁹

Eine dritte Phase setzt ein mit der Erweckung an der Azusa Street, mit der die Geschichte des Pfingsttums begann und von wo eine ganze Gruppe von Missionaren nach China aufbrach.¹⁰ Durch die Taufe im heiligen Geist fühlten sie sich befähigt, die noble Aufgabe der äusseren Mission ohne zeitraubendes Sprachstudium auf sich zu nehmen. Im festen Glauben, nicht nur Glossolalie, also unverständliche Zungenrede, sondern Xenolalie, vom Geist inspirierte fremdsprachliche Fähigkeit, erhalten zu haben, begaben sie sich in die Missi-

⁷ Sandeen: *Roots of Fundamentalism* (Anm. 4), xix.

⁸ A. Anderson: *Pentecostalism in India and China in the Early Twentieth Century and Inter-Religious Relations*, in: D. Westerlund (Hg.): *Global Pentecostalism. Encounters with Other Religious Traditions*, London / New York 2009, 117-136 (119); R.D. Winter: *Four Men, Three Eras, Two Transitions: Modern Missions*, in: R. Winter und S.C. Hawthorne (Hg.): *Perspectives of the World Christian Movement. A Reader*, Pasadena 31999, 253-257.

⁹ J.R. Mott: *The Evangelization of the World in this Generation*, 1901, 7.

¹⁰ Anderson: *Pentecostalism* (Anm. 8), 122f.; C.M. Robeck Jr.: *The Azusa Street Mission and Revival: The Birth of the Global Pentecostal Movement*, Nashville, TN 2006, 260ff.

onsgebiete. Das war besonders in Gegenden wie Asien, in denen Missionare mit einer auf traditionellem Wege schwer erlernbaren Sprache konfrontiert waren, von Bedeutung.¹¹ 1907 kamen so die ersten vier amerikanischen Pfingstmissionare nach Hongkong und Macao und bildeten eine Pfingstgemeinde; andere reisten nach Nordchina und Shanghai. Unter Mithilfe bereits mit der Sprache vertrauter und zum Pfingsttum konvertierter Missionare verbreiteten sie den pfingstlichen Glauben teils unter Nichtchristen, teils unter bereits konvertierten Christen traditioneller Denominationen. Dies führte zu Spannungen mit bestehenden Kirchen und Denominationen, mit dem Resultat, dass im Jahr 1915 klare Linien zwischen pfingstlichen und traditionellen Missionsgemeinden gezogen wurden. So wurden Pfingstkirchen zu einer denominationellen Missionskirche.

Eine vierte Phase setzt im frühen 20. Jahrhundert mit der Entstehung einer Reihe von Überseemissionen unabhängiger, indigener, chinesischer Kirchen ein. Unter ihnen war die True Jesus Church, die, um 1920 entstanden und vor allem in Henan und Hunan wachsend, bald zur grössten unabhängigen Kirche Chinas wurde,¹² die Little Flock, berühmt wegen ihrer Leiters, Watchman Nee, oder die Jesus Family, die 1928 in der Shandong Provinz gegründet wurde¹³ und der Back to Jerusalem Bewegung wichtige Impulse gab. Sie alle zeichnen sich durch einen stark millenaristischen Glauben aus. Seit der Gründung der Volksrepublik China verteilten sich Christen der pfingstlichen und der independenten Kirchen teils in den offiziell registrierten Kirchen, teils in den sogenannten Hauskirchen. Ihr Glauben und ihre Theologie verbreitete sich weiter unter der Oberfläche offiziell sanktionierter Religiosität und durch die unabhängigen Kanäle eigener missionarischer Arbeit.

¹¹ Anderson: Pentecostalism (Anm. 8), 121.

¹² D.H. Bays: The Growth of Independent Christianity in China, 1900-1937, in: D.H. Bays (Hg.): Christianity in China. From the eighteenth century to the present, Stanford 1996, 307-316 (311); Deng Zhaoming: Indigenous Chinese Pentecostal Denominations, in: A. Anderson und E. Tang (Hg.): Asian and Pentecostal. The Charismatic Face of Christianity in Asia, Oxford 2005, 437-466 (441f).

¹³ Deng: Indigenous (Anm. 12), 452ff.

*2. Ein prämillenaristisch-bundestheologischer Geschichtsentwurf:
Die Back-to-Jerusalem-Bewegung*

Ein Beispiel einer solchen, in den christlichen Hauskirchen wurzelnden missionarischen Vision ist die Back-to-Jerusalem-Bewegung (BJB), die mit einem besonderen Geschichtsentwurf einhergeht. Dieser Entwurf ist nicht bloss von überseeischer pfingstlicher Mission beeinflusst, sondern spiegelt die kontextuelle Stimmung und die aus dem chinesischen Kontext erwachsenden Fragen. Eine gründliche Analyse und kritische Beurteilung dieser Bewegung wurde vom Autor dieses Beitrags andernorts vorgelegt,¹⁴ deshalb genügt es für unseren Zusammenhang, eine kurze Übersicht über die heilsgeschichtliche Konzeption der Bewegung zu geben.

BJB interpretiert die Geschichte christlicher Verbreitung als eine Bewegung in westlicher Richtung, am Ölberg östlich von Jerusalem beginnend und via Jerusalem, Judäa und Samarien bis an die Weltenden sich verbreitend (Apg 1,8-12). Unter Leiden und Verfolgung verbreitete sich das Evangelium in Ost- und Südeuropa und in Nordafrika, dann in Zentral- und Nordeuropa, in Amerika, dem Pazifik, Neuseeland, Australien und Teilen Asiens, bis es schliesslich China erreichte.¹⁵ Dass diese Darstellung die ebenso wichtige frühchristliche Verbreitung in östlicher Richtung ignoriert,¹⁶ interessiert hier nicht, denn es geht uns nur darum, die zu Grunde liegende Vision zu verstehen. BJB erkennt, dass die wichtigsten nicht-christianisierten Teile der Welt westlich und südlich Chinas liegen, und leitet von da her seine spezifische historische Mission ab: Die Aufgabe chinesischer Christen ist es, das Evangelium dieser noch kaum evangelisierten Weltregion näher zu bringen, im sogenannten 10/40-Fenster, wo Buddhismus, Hinduismus und Islam, also die Hauptkonkurrenten des Christentums, ihre Wurzeln haben. Mit der Rückkehr des Evangeliums an seinen Ausgangspunkt findet der Ruf Jesu, das Evangelium über die ganze Welt zu verbreiten, Erfüllung, und das gegenwärtige Zeitalter kommt zum Abschluss.

¹⁴ T. Brandner: Emanzipation, Hegemonie und Heilsgeschichte – eine missionarische Fallstudie aus China, *Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft* 36 (2010) 144-166.

¹⁵ Brandner: Emanzipation (Anm. 14), 149f.

¹⁶ Siehe dazu S.H. Moffett: *A History of Christianity in China. Volume I: Beginnings to 1500*, New York ²1998.

Der Geschichtsentwurf von BJB hat wichtige psychologische Implikationen. Eine Kernfrage vieler Christen in China ist, weshalb Gott es zuließe, dass sie das Evangelium so spät erhielten und was ihre Aufgabe in Gottes Heilsgeschichte sei. BJB findet eine ermutigende Antwort: Alles hatte seinen tieferen Sinn. China hat trotz der späten Berufung eine hervorragende Rolle in Gottes Heilsplan, eben die Aufgabe, das Evangelium an seinen Ausgangspunkt zurückzutragen und so zur Vollendung der Geschichte beizutragen. Mit dieser historischen Konstruktion gelingt es, eine lange Geschichte der politischen Demütigung und des fremd- und selbstverursachten Leidens zu integrieren. Gott hat China gerade deshalb für diese noble Aufgabe der geschichtlichen Vollendung berufen, weil chinesische Christen durch ihre lange Leidenserfahrung besonders dafür vorbereitet waren. Die millenaristische Vision, den Kreis zu schliessen, das Evangelium an den Ausgangspunkt zurückzutragen und so die Endzeit einzuläuten, ist mit einem speziellen Auserwählungsglauben verbunden. Gott hat zunächst Israel, danach die Kirche in Jerusalem, die Kirche in Rom und weiter Christen um die ganze Erde herum berufen. Die Bundesbeziehung Gottes ist dabei parallel zur Verbreitung christlichen Glaubens um die Welt gewandert. So wie Israel, die Kirche von Rom und die Kirchen der Reformation in Wittenberg, Zürich und Genf je ihre besondere Bundesbeziehung mit Gott hatten und durch ihren Ungehorsam und durch ihr Festhalten an religiöser Unterdrückung verloren hatten, so hat in jüngerer Gegenwart auch Amerika seine spezielle Bundes- und Segensbeziehung aufgrund moralischen Zerfalls und politischer Aggression verloren.¹⁷ Die Idee, parallel zu Chinas politischer und wirtschaftlicher Stärke eine besondere Rolle und Bedeutung im religiösen und spirituellen Bereich zu entdecken, entspricht einem erstarkten chinesischen Selbstbewusstsein. BJBs Millenarismus bietet Trost und Orientierung in einem Kontext, wo Christen weiterhin unter einer Regierung leben und leiden, die der freien und ausserhalb registrierter Kanäle stattfindenden Religionsausübung feindlich gesinnt ist. BJB nimmt den Wohlstand, den dreissig Jahre der rasanten ökonomischen Entwicklung gebracht haben, ebenso wahr, wie dass dieses Wirtschaftswachstum spirituell viele Menschen entwurzelt hat. Der Millenarismus von BJB bietet eine alternative Vision zu diesem Zerfall traditioneller Werte und der Zerstörung gewohnter Lebensformen. Es ist eine

¹⁷ Brandner: Emanzipation (Anm. 14), 155f.

Vision, die in grundlegendem Gegensatz zu den Wirrnissen des vergangenen Jahrhunderts und den Werten der vergangenen dreissig Jahre ökonomischer Liberalisierung steht, doch dafür der historischen Erfahrung chinesischer Christen Sinn verleiht und damit ermutigt und tröstet: Gott hat den Menschen Chinas eine besondere, ja geradezu die schwierigste und wichtigste Aufgabe überlassen: die Evangelisierung des ganzen geographischen Gürtels zwischen China und Jerusalem.

Eine ausführlichere theologische und politische Kritik des Geschichtsentwurfs von BJB findet sich an anderem Ort.¹⁸ Hier soll nur festgehalten werden, wie die Beschreibung von BJB die Leiden einer oft tragischen Geschichte und die epochalen sozialen und spirituellen Veränderungen der Gegenwart in einem grand récit, einer grossen heilsgeschichtlichen Vision integriert, die Widersprüche der Gegenwart sinnstiftend aufhebt und dem gegenwärtigen Christentum Chinas eine heilsgeschichtlich bedeutungsvolle Aufgabe überträgt. Das nächste Beispiel, der Geschichtsentwurf von Yuan Zhi Ming, zeigt teilweise Überschneidungen mit BJB, teils jedoch auch andere bedeutsame Akzente, wie Gott heilsstiftend in die Geschichte involviert war.

3. Gottes innige Verbindung mit der chinesischen Geschichte: China's Confession

Yuan Zhi Ming wurde einer weiteren Öffentlichkeit zuerst durch seine Fernsehserie *«The Yellow River Eulogy»* bekannt, die im liberalen Klima des Frühjahrs 1989 in China ausgestrahlt wurde, als friedliche Demonstranten sich am Tiananmen-Platz in Beijing versammelten und politische Reform verlangten. Unter dem Deckmantel einer Geschichte über Korruption und Intrigen am kaiserlichen Hof erzählt die *Yellow River Eulogy* für alle Zuschauer leicht erkennbar die Geschichte der politischen Führung Chinas, der kommunistischen Partei. Nach dem Massaker vom 4. Juni 1989 wurde Yuan Zhi Ming als einer der Anstifter der Proteste verfolgt und musste in die USA fliehen. Trotz seiner gründlichen Kenntnisse und ursprünglichen Bewunderung für die Gedanken von Marx, Lenin und Mao wandte er sich, enttäuscht ob der realen Unfähigkeit der Kommunistischen Partei, Korruption zu überwinden und politische Reformen einzuführen, von ihr ab. Ähnlich einer Reihe anderer ehemaliger

¹⁸ Brandner: *Emanzipation* (Anm. 14), 155f.

Parteimitglieder und Anhänger der Reformbewegung von Tiananmen, wandte er sich dem christlichen Glauben zu und begann Theologie zu studieren.

China's Confession wurde 1998 zunächst als Buch publiziert¹⁹ und danach als Film herausgegeben, der im Internet leicht zugänglich ist.²⁰ In «God and China» geht Yuan Zhi Ming der Frage nach, wo Gott in der 5000 jährigen chinesischen Geschichte gewesen sei.²¹ Yuans Antwort in China's Confession ist, dass Gott von Anfang an in der chinesischen Geschichte gegenwärtig war. Gottes Geschichte mit Israel hat ihre Parallele in Gottes Geschichte mit China. Kultur und Geschichte entwickelten sich parallel entlang des Jordans und des Gelben Flusses, beide Geschichten wurzeln in einem Ursprung, dem Ursprung der Menschheit in Gottes Schöpfung und Gottes Bund mit Noah (A17). Yuans Interpretation der Frühgeschichte ist nicht originell, sondern baut auf der Akkommodationstheologie der jesuitischen Missionare des 17. und 18. Jahrhunderts auf, mit der diese der chinesischen Kultur begegneten, insbesondere dem Figurismus,²² der von Joachim Bouvet begründet wurde.²³ Die jesuitische Akkommodationstheologie geht von einer Uroffenbarung Gottes in China aus, an die die Mission anknüpfen kann. In gleicher Weise entdeckt Yuan Gottes Gegenwart in Chinas Frühgeschichte, indem er Verbindungen zwischen den biblischen Geschichten und der Geschichte Chinas aufdeckt, auf die ursprüngliche Tugend der frühzeitlichen Herrscher hinweist und Parallelen zwischen der biblischen Lehre und der altchinesischen Philosophie zeigt. Einige Beispiele:

¹⁹ Yuan Zhi Ming: Shenzhou chan hui lu: shangdi yu wuqian nian zhongguo, (遠志明著：《神州懺悔錄：上帝與五千年中國》) Petaluma 1999.

²⁰ Als Video <http://www.prayerforallpeople.com/chinasconfession.html>; als Text mit einer Zusammenfassung der Worte des Filmes <http://www.chinasoul.org/e/e-wk.htm> (Zugang 16. Juni 2010). Die Zahlen in Klammern beziehen sich auf die Zeit innerhalb des Filmes oder, wenn zusätzlich mit einem Buchstaben des Alphabets versehen, auf diese textliche Zusammenfassung.

²¹ Yuan, God and China, Abschnitt1, http://www.chinasoul.com/index.php?option=com_content&view=article&id=3367%3Agod-and-china&catid=32%3A2009-10-16-02-11-46&Itemid=105&lang=en-gb (Zugang am 16. Juni 2010).

²² Siehe dazu C. von Collani: Figurismus – Anfang und Ende einer kontextuellen Theologie in China, in: R. Malek (Hg.): «Fallbeispiel» China. Ökumenische Beiträge zu Religion, Theologie und Kirche im chinesischen Kontext, Nettetal 1996, 89-127 (103ff.).

²³ Collani: Figurismus (Anm. 22), 98ff.

- Die Bibel erzählt, dass Gott seine Schöpfung in sechs Tagen vollendete und am siebten Tage ruhte. Ähnlich hält der chinesische Klassiker Zhou Yi fest, dass «the way of the heavens comes around in seven days» (A9).
- Die Erzählung von den zwei Bäumen im Garten, dem Baum des Lebens und dem Baum der Erkenntnis von gut und böse, findet eine Parallele im chinesischen Text «The Book of Mountains and Seas», wo ähnlich von einem Baum der Unsterblichkeit und einem Baum der Weisheit die Rede ist (A11).
- Die biblische Sintflutgeschichte erscheint ähnlich in einer klassisch-chinesischen Geschichte über eine Person namens Gong Gong, dessen Rebellion göttliche Strafe nach sich zieht und zum Zusammenbruch der Himmelssäulen und einer darauf folgende Sintflut über die ganze Erde führt (A13).

Die Erinnerung an Gottes frühgeschichtliche Begegnung mit den Menschen wird jedoch nicht nur in den Mythen und Legenden der chinesischen Kultur, sondern ebenso in den schönen chinesischen Schriftzeichen aufbewahrt. Diese bergen einen wertvollen Zugang zu einer ansonsten verschütteten Gotteserkenntnis, etwa im Zeichen für «Gier», 婪, das eine Frau (女) unter zwei Bäumen (木) stehend zeigt (A19), im Zeichen für «grosses Schiff», 船, das ein Boot (舟) mit 8 (八) Mündern (口) resp. Menschen darstellt (A20), oder, verblüffender noch, im Zeichen für «Gerechtigkeit», welches das Zeichen für «Ich» (我) unter jenes für «Lamm» (羊) stellt und es so zu yi, 義, macht, also: Gerechtigkeit ist da, wo das Ich sich dem Lamm unterstellt.²⁴ Auch wenn diese Beispiele etymologisch kaum haltbar sind, zeugen sie doch von einer kreativen Interpretation der chinesischen Schrifttradition, ausgehend von der Überzeugung, die an eine Uroffenbarung Gottes in China glaubt oder an einen einheitlichen Ursprung der Menschheit vor dem Turmbau von Babel.

Die Tugend der frühgeschichtlichen chinesischen Kaiser Yan, Huang, Yao oder Shun bietet Beispiele von mit dem Willen Gottes im Einklang stehenden moralischen Herrschern (A29), deren Ehrfurcht vor Gott sie davon abhielt, ihre Macht zu selbstsüchtigem und korruptem Handeln einzusetzen. Yuan Zhi

²⁴ Weitere Beispiele: Collani: Figurismus (Anm. 22), 123f.

Ming sagt: «Das alte China vertraute auf Gott und fürchtete die Himmel.» Es gab Sünde – doch die chinesischen Urväter glaubten daran, dass Gerechtigkeit letztlich siegen und Bosheit von einem allwissenden Gott bestraft würde. Dieser Glaube war die Triebkraft, gut statt böse zu wählen, und der Eckstein der von Konfuzius erdachten Utopie. (A34)

Doch die Frömmigkeit der Frühzeit überdauerte nicht. Stattdessen traten Sohnesgehorsam und Ahnenverehrung an die Stelle Gottes (A35). Nachdem Menschen in China während zweieinhalb Jahrtausenden daran geglaubt hatten, Söhne Gottes zu sein, die den Auftrag haben, zu allen Einzelheiten seiner Schöpfung Sorge zu tragen (A46), setzte die Zerfallsgeschichte ein. Der Sprecher des Films seufzt: «Oh, Chinese! You who hold high the principle of filial piety, do you know that your ancestors used to revere God piously? Do you really know? You travel thousands of miles to worship Emperor Huang, but you do not worship the God whom Emperor Huang himself worshipped. Is this not faulty and sad?» (Video, 13:20ff.) Nur einige der Rituale (A37f.) und die Stimmen der grossen Philosophen bewahrten eine Erinnerung an die frühgeschichtliche Gotteserkenntnis. Die Zeit der streitenden Reiche (warring states) vom 5. bis zum 3. Jahrhundert vor Christus änderte China zutiefst. «Reinheit und Einfachheit verschwanden. Anarchie und Blutvergiessen wurden ermutigt» (A47 – Übersetzung TB). Gemeinsam mit Konfuzius seufzen wir: «The great Dao has now faded and man has fallen» (Video, 15:09ff.).

An diesem Punkt fängt die Geschichte des menschlichen Unheils, ja der chinesischen Sünde an: Die Kaiser usurpierten den Thron Gottes. Chinesen hatten immer tiefe Angst vor dem Gott, der auf dem Thron sass, dem Kaiser (B42). Die Geschichte des imperialen Chinas war eine blutige Geschichte, in der Millionen von Menschen geopfert und Familien über ganz China zerstreut wurden, damit ein einzelner Mensch, der Kaiser, das Land beherrschen konnte (B49). Geschichte entwickelt sich in einem anhaltenden Muster von Macht und Kontrolle: Gottlose Menschen betrachteten sich selbst als Gott (B57). Nur eine kleine Zahl von Gerechten versuchte, Reformen einzuführen und den tragischen Kreislauf von Gewalt und menschlicher Selbstanbetung zu durchbrechen; alle endeten tragisch (B62).

Aber unterhalb der Oberfläche dieser traurigen Geschichte suchte China weiter nach Heil und sehnte sich zurück nach der ursprünglichen Verbundenheit mit Gott. Diese Sehnsucht bildete den Hintergrund für die Reise eines buddhistischen Mönches der Tang-Dynastie nach Indien, der nach heiligen

Schriften suchte, um sie nach China zurückzubringen (C1), oder für die Aufnahme von römisch-katholischen Missionaren, denen erlaubt wurde, die hohen Beamten der Hauptstadt in westlichem Wissen und christlicher Frömmigkeit zu unterrichten (C3f.). Gelegentlich lobte sogar der grosse und mächtige Kaiser Kangxi (1654-1772) Jesus und drückte seinen Glauben so aus: «Das Himmelstor war unseren Menschen verschlossen, doch nun ist der Weg des Segens offen. Ich anerkenne den heiligen Sohn Gottes, dass ich sein Sohn werden und ewiges Leben gewinnen mag.» (C16 – Übers. TB) Doch die Tragik der chinesischen Geschichte war damit noch nicht durchbrochen. Die römischen Missionare entfremdeten den ansonsten so freundlichen und offenen Kaiser Kangxi, als sie die Ahnenverehrung ebenso wie die Verehrung des Konfuzius verboten und die Übersetzung shangdi für Gott, also einen aus der Tradition Chinas stammenden Gottesbegriff ablehnten und damit auch die Idee, dass Gott vor der Ankunft der Missionare in China bereits hätte bekannt sein können (C21f.). Diese Entfremdung wirkte weiter und prägte auch Chinas Begegnung mit der protestantischen Mission, die ein ambivalentes Erbe hinterliess: Einerseits führten protestantische Missionare neue Technologien, Schulen, Spitäler, ja sogar gewisse Konzepte der Gleichheit und der Demokratie ein, aber parallel dazu Opium und unerwünschte fremde politische Einflussnahme. Sollen protestantische Missionare als Freund oder Feind betrachtet werden? – Die Frage ist bis heute nicht restlos beantwortet (C39). Doch, wie auch immer geurteilt wird, sie waren himmlische Samenkörner (C55), und wo diese auf den Grund fallen und sterben, da wachsen neue. Als alle überseeischen Missionare des Landes verwiesen wurden, begannen diese Samenkörner zu spriessen, und das Christentum wuchs. China ist erwacht und tritt in eine neue Ära ein (C56f.)!

Die vierte Episode erzählt über frühere Versuche des sozialen Wandels in China, von denen einige gar das Gesetz (des biblischen) Gottes in China einführen wollten. Sie alle blieben erfolglos. Entweder wurden sie zu einem abergläubischen Kult, so wie es der Taiping Rebellion erging (D3-6), oder sie führten nur zu oberflächlichen Änderungen – ohne die spirituellen Grundlagen der chinesischen Gesellschaft zu ändern wie etwa im Falle der Modernisierung nach westlichem Vorbild, die im Anschluss an die Bewegung des vierten Mai um 1920 (D11) propagiert wurde. Erst Sun Yatsen brachte China zu dem Gott zurück, der sich in Chinas Frühgeschichte offenbart hatte. Ebenso bewunderte Chen Duxiu, der Gründer der kommunistischen Partei und selbst kein Christ, die Lehre Jesu und erachtete sie jener von Konfuzius übergeordnet.

Doch als Militärleute mit eigenen Interessen die Macht an sich rissen, endete auch diese Chance für eine grundlegende Reform (D36). Die Geschichte des kommunistischen Chinas lässt wie im Zeitraffer die ganze Unheilsgeschichte der vorangegangenen zweieinhalb Jahrtausende nochmals ablaufen (E2): eine Geschichte geprägt von Autokraten, von Atheismus, Rebellion und Gewalt (D42-44). Doch trotz dieser oberflächlich tragischen Geschichte lehnt Yuan Zhi Ming eine nur pessimistische Sicht der Geschichte ab und sieht Gott weiterhin am Werk, um China Schritt für Schritt zu den Werten von Sun Yatsen zurückzuführen. Dabei stärkt jeder Schritt das Vertrauen in einen mit offenen Armen wartenden Gott (D52).

Die letzte der fünf Episoden gibt nochmals einer düsteren Stimmung Raum. Sie erzählt von der kommunistischen Regierung und Maos brutaler Vernichtung aller potentiellen politischen Rivalen (E3f.), damit er selbst Chinas unbestrittener Gott werden konnte (E12). Geschichte bleibt in jenem tragischen Muster gefangen, wo Menschen in einem gefälschten Gott Erfüllung suchen und einen blossen Menschen und Sünder anbeten, früher den Kaiser, nun einen modernen politischen Tyrannen (E21f.). Auch die von Deng initiierten ökonomischen Reformen und der darauf folgende wirtschaftliche Aufschwung können das Grundproblem nicht lösen (E32); nicht einmal die Einführung von Demokratie könnte es lösen, denn das Grundproblem Chinas ist ein spirituelles. Yuan Zhiming musste diese Lektion lernen, als er miterlebte, wie chinesische Dissidenten, die zuvor gemeinsam für Demokratie gekämpft hatten, sich im Exil im Westen tief entzweiten (E35). Yuan erkannte, dass Demokratie nur dann Bestand haben kann, wenn sie aus einem festen Glauben an Gott, an die Gleichheit der Menschen vor Gott und an die Gleichheit der menschlichen Verdorbenheit und Sünde wächst. Nur wenn sie auf die Gleichheit von politischen Führer(inne)n und Bürger(inne)n gegründet ist, bleibt Respekt zwischen politischen Kontrahenten bestehen (E36-41). Der wirtschaftliche Aufschwung, den viele Menschen in China in jüngerer Zeit erleben und der bisher ungeahnte Möglichkeiten eröffnet, ist in Wahrheit eine tiefe spirituelle Krise, da Menschen nun ihren Glauben in Macht, Genuss und die Suche nach persönlichem Gewinn stecken (E43). Damit führt die ökonomische Entwicklung möglicherweise zu grösserem Schaden als die Kulturrevolution, da sie bis in die Herzen der Menschen hinein wirkt und diese korrumpiert (E49). Doch im selben Mass, da Menschen Korrumpierung der Herzen und moralischen Zerfall erleben, wächst ihre Sehnsucht nach alternativem Leben, weshalb sie

sich vermehrt Gott zuwenden. So kehrt China, das Land Gottes, shen zhou, 神州, wie es traditionell heisst, zu seiner ursprünglichen Bestimmung zurück (E56-63).

Die von Yuan Zhiming erzählte Geschichte von Chinas Rebellion gegen Gott shangdi, der sich in Chinas Frühgeschichte offenbart hatte und dessen Platz von sündigen Menschen usurpiert wurde, ist eine Geschichte der unterdrückten Erinnerung an Gott. Verschiedentlich war China nahe daran, Reue zu zeigen und umzukehren; einige Menschen wollten, ähnlich den Propheten des alten Israel, China zurückführen zu Gott; und fast immer blieb tief unter der Oberfläche eine Sehnsucht, die entsetzliche Leere zu füllen und Heil zu finden. Doch jeder Änderungsversuch scheiterte, jeder Anflug von Reue und Umkehr verflog und führte nur zu einer neuen Person, die aufstieg und den Platz Gottes einnahm. Auch die Reformen der Ära Dengs und seiner Nachfolger blieben derselben Tragik verhaftet, da sie China nur auf einen Weg des wachsenden Materialismus führten und die Menschen so Gott noch weiter entfremdet haben.

Verschiedene Charakteristika lassen sich in diesem historischen Entwurf festhalten:

- a) Geschichte ist Geschichte des Zerfalls. Die Tragik der Geschichte tritt in wachsendem Masse und in jüngerer Zeit verstärkt zum Vorschein.
- b) Ziel der Geschichte ist Restauration der Vergangenheit. Yuan glaubt an Gottes ursprüngliche Offenbarung in China und postuliert eine Vergangenheit der Harmonie und Eintracht mit Gott, die wiedergewonnen werden muss. Diese restaurative Tendenz verleiht dem Entwurf trotz seiner ansonsten politisch progressiven Elemente, einer tiefen Einsicht in die Wurzeln der Demokratie und einer Sensibilität für die Schwäche einer rein säkular verstandenen Demokratie eine insgesamt konservative Orientierung.
- c) Mit dem wachsenden Christentum entsteht eine Gegenbewegung zur tragischen Geschichte Chinas.
- d) Die Gegenwart ist von entscheidender eschatologischer Bedeutung, da in ihr die beiden kontrastierenden Bewegungen, wachsender gesellschaftlicher Zerfall – individuell, familiär oder sozial – und wachsender christlicher Aufbruch, aufeinander prallen.

Die historischen Entwürfe von BJB und von Yuan Zhiming sind zwei Beispiele eines Versuchs, in Chinas rasanten sozialen und kulturellen Veränderungen, in der tragischen Geschichte des vergangenen Jahrhunderts und dem damit verbundenen Leiden sowie im jüngsten ökonomischen und spirituellen Aufbruch einen Sinn zu entdecken. Beide sehen Geschichte als in einem Prozess des Zerfalls begriffen und hoffen, dass eine radikale Umkehr aus der Tragik der Vergangenheit befreien wird. Die kontrastierenden Bewegungen von Zerfall und Umkehr, die sich im christlichen Aufbruch zeigen, geben der Gegenwart ihre Bedeutung.

4. Ein millenaristischer Hintergrund

Die zwei ausführlich betrachteten geschichtlichen Interpretationen stehen nicht alleine, sondern sind Teil einer pessimistischen, millenaristischen Tradition, die sich durch die chinesische Geschichte hindurchzieht. Es gibt verschiedene Definitionen von Millenarismus. Im christlichen Kontext wird normalerweise zwischen Prä-, Post- und Amillenarismus (auch realisierter Millenarismus genannt) unterschieden. Die ersten zwei entfalten den Glauben, dass Christus vor oder nach einem tausendjährigen Reich wiederkommt. Dagegen lehnt letzterer den Glauben an ein tausendjähriges Reich ab, beziehungsweise interpretiert dieses symbolisch als auf die Gegenwart der Kirche bezogen. In der Entstehung der Lehre vom realisierten Millennium lässt sich beobachten, wie die Kirche, die zu einem Pfeiler der sozialen Stabilität geworden ist, sich selbst als Erfüllung von Gottes Verheissung darstellt. Millenarismus wird aus der religiösen Institution verdrängt und teils militanten sozialen Bewegungen ausserhalb der Kirche überlassen.

Seit Norman Cohns Publikation *‘The Pursuit of the Millennium’* (1957) hat sich der Begriff von seinem theologischen Ursprung gelöst und wurde in weiterem Sinn zur Beschreibung sozialer und politischer Bewegungen auch nicht-christlicher Gruppen herangezogen.²⁵ Durch Anwendung millenaristischer Terminologie auf weitere soziale Bewegungen wurden auch weitere Begriffe eingeführt, die den veränderten Gebrauch genauer definieren.²⁶ Cohn beschreibt

²⁵ Siehe etwa die Sammlung von T. Robbins und S.J. Palmer (Hg.): *Millennium, Messiahs, and Mayhem. Contemporary Apocalyptic Movements*, New York 1997.

²⁶ C. Wessinger, *Millennialism with and without the Mayhem*, in: Robbins & Palmer: *Millennium* (Anm. 25), 47-59 (49).

Millenarismus als eine Bewegung, die an eine (1) kollektive, (2) innerweltliche, (3) unmittelbar bevorstehende und plötzlich einbrechende, (4) totale, also radikale und grundlegende gesellschaftliche Veränderung bringende und (5) mit übernatürlichen Mächten verbundene Erlösung glaubt.²⁷ Obwohl Cohn diese Bewegungen wesentlich von einer soziologischen Perspektive aus interpretiert und die Bedeutung des Glaubens für die Veränderung sozialer Verhältnisse herunterspielt, ist seine Beschreibung auch für unseren Kontext wertvoll. Als weitere Charakteristika lassen sich eine Militanz und ein Glaube an einen messianischen Heilsbringer anfügen. Im Folgenden benutze ich den Ausdruck «pessimistischer Millenarismus», um das zu bezeichnen, was normalerweise Prämillenarismus genannt wird, und um damit seine Eigenart und Unabhängigkeit vom Import westlicher millenaristischer Konzepte zu unterstreichen. Solcher pessimistischer Millenarismus schliesst nicht zwingend eine klare Vorstellung von der Abfolge der endzeitlichen Ereignisse ein. Doch teilt er weitgehend die von Cohn zur Beschreibung millenaristischer Sekten eingeführten Charakteristika und betrachtet die Gegenwart als eine Zeit des radikalen Niedergangs und einer unmittelbar bevorstehenden zeitgeschichtlichen Wende.

In den folgenden Beispielen können wir millenaristische Kennzeichen in historischen, sozialen und religiösen Bewegungen Chinas erkennen. Weitere Beispiele könnten hinzugefügt werden, nicht zuletzt die maoistische Bewegung, die einige dieser Kennzeichen teilte. Die Beispiele stützen die These, dass Millenarismus nicht etwas ist, das in China durch die erweckungschristliche und pfingstliche Mission Eingang fand, sondern etwas, das bereits zu den kulturell vorgefundenen millenaristischen Erwartungen Chinas gehörte, was die Menschen für solchen millenaristischen Glauben erst empfänglich machte.

a) Taiping (1836-1864)

Die weitaus berühmteste dieser millenaristischen Bewegungen ist der Taiping-Aufstand im 19. Jahrhundert. Die Taiping-Bewegung ist ein beliebtes Forschungsfeld, zu der sich eine Vielzahl verschiedener Interpretationen findet. Marxistische Interpreten und die offizielle chinesische Historiographie sehen sie im Rahmen

²⁷ N. Cohn: *The Pursuit of the Millennium. Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, New York ⁵2004, 13.

der Klassenkampftheorie als Ausdruck konfligierender sozialer Interessen und als Vorläufer der kommunistischen Revolution des 20. Jahrhunderts. Andere Interpreten fokussieren auf die Psychologie, die religiösen Visionen und Halluzinationen oder den Machtanspruch ihres Führers Hong Xiuquan.²⁸ Noch andere betonen stattdessen seine Begegnung mit christlichen Missionaren; wiederum andere erkennen Einflüsse eines indigenen asiatischen Millenarismus und eine Parallele zur millenaristischen Tonghak-Rebellion im Korea des ausgehenden 19. Jahrhunderts.²⁹ Uns geht es hier nicht um eine akademische Diskussion der richtigen Interpretation der Taiping-Bewegung oder Hong Xiuquans. Stattdessen wollen wir auf einige Elemente des Millenarismus der Taiping-Bewegung hinweisen.

Hong Xiuquans erste Berührung mit dem Christentum erfolgte, als er in Guangzhou weilte, wo er sich für Prüfungen zur Aufnahme in den staatlichen Beamtendienst aufhielt und eine Sammlung christlicher Traktate in die Hand gedrückt erhielt. Die Traktate unter dem Titel «Gute Worte zur Erbauung des Zeitalters» mit biblischen Zitaten und einer kurzen Erklärung des Lebens und Sterbens Jesu Christi wurden ihm von Edwin Stevens, einem Missionar der amerikanischen Seaman's Friend Society, überreicht.³⁰ Der scheinbar einzige direkte Kontakt Hong Xiuquans mit einem Missionar war der mit Issachar Roberts aus Tennessee, der mit der Mission der südlichen Baptisten in China weilte.³¹ Ob es sich dabei, wie Spence behauptet, um einen fundamentalistischen Christen handelte, sei dahingestellt und bedeutet nicht, dass er eine prämillenaristische Lehre vertrat. Die damalige Zeit, die sogenannte erste Welle der protestantischen Mission, war eher von einer optimistischen und postmillenaristischen Stimmung geprägt. Neben diesem direkten Kontakt dürfte Hong auch indirekt christliches Gedankengut über Christen, die

²⁸ P.M. Yap: *The Mental Illness of Hung Hsiu-ch'uan, Leader of the Taiping Rebellion*, *Far Eastern Quarterly* 13 (1953/54), 287-304; R.G. Wagner: *Reenacting the Heavenly Vision. The Role of Religion in the Taiping Rebellion*, Berkeley 1982; J.D. Spence: *God's Chinese Son. The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*, New York 1996, und J.D. Spence: *The Taiping Vision of a Christian China 1836-1864*, Waco Texas, 1998.

²⁹ Hong Beom Rhee: *Asian millenarianism. An interdisciplinary study of the Taiping and Tonghak rebellions in a global context*, Youngstown N.Y. 2007, 7.

³⁰ Spence: *God's Chinese Son* (Anm. 28), 30ff.

³¹ Spence: *Taiping Vision* (Anm. 28), 26; J.G. Lutz: *Opening China. Karl F.A. Gützlaff and Sino-Western Relations, 1827-1852*, Grand Rapids 2008, 161.

zur Volksgruppe der Hakka gehörten, übernommen haben. Kontakte zwischen Hong nahestehenden Leuten und Missionaren der Basler Mission sind jedenfalls belegt.³² Wichtige Kenntnisse zu Hong Xiuquan entstammen einer Schrift von Theodor Hamberg, einem der ersten zwei China-Missionare der Basler Mission, mit dem Titel «The Visions of Hung-siu-tshuen, and Origin of the Kwang-si Insurrection.»³³ Die Taiping-Bewegung stützte sich auf den Glauben an eine neue Weltordnung und die Erwartung eines plötzlichen und die Welt radikal verändernden Geschehens, einen endzeitlichen Kampf zwischen den Heeren Christi und jenen des Antichrist. Die Taiping-Regierung war theokratisch und sah sich selbst als Beginn eines neuen Zeitalters, einer sogenannten Dispensation, wie ein früher amerikanischer Missionar schrieb: «Their government is a theocracy, the development, apparently, of what is believed, by them, to be a new dispensation. As in the case of the Israelites, under Moses, they regard themselves as directed by one who has been raised up, by the almighty, to be the executor of his will on earth.»³⁴ Die Bewegung wurde von einer anfänglich kleinen und nur allmählich wachsenden, aber immer minderheitlichen Gruppe angeführt, den Mitgliedern der Gottesanbetungsgesellschaft (Society of God Worshippers).

Wir sehen in der Taiping-Bewegung mehrere Faktoren, die typisch sind für eine pessimistisch-millennaristische und gegenkulturelle Bewegung. Es handelt sich um die folgenden:

- Die Basis für Hongs Autorität waren seine Visionen, die ihn von anderen Menschen abhoben und seine spezielle spirituelle Kraft begründeten. Seine Führung stützte sich auf seine Identifikation und übernatürliche Interaktion mit der göttlichen Familie, darunter seinem Bruder Jesus und anderen, von denen er direkte Weisung erhielt.
- Eine Strategie der Namensänderung drückte radikale Diskontinuität mit der Vergangenheit aus. Hong änderte nicht nur seinen eigenen

³² W. Schlatter: Geschichte der Basler Mission 1815-1915. II. Band: Die Geschichte der Basler Mission in Indien und China, Basel 1916, 297f.

³³ J.F. Rinehart: Revolution and the Millennium. China, Mexico, and Iran, Westport 1997, 106, Anm. 54.

³⁴ Brief von Rev. E.C. Bridgman an die Herausgeber des North China Herald, 22. Juli 1854, zitiert nach Rinehart: Revolution (Anm. 33), 75.

Namen, sondern auch den Namen der damaligen Hauptstadt Nanjing (wörtlich ‹Hauptstadt des Südens›), die er in Tianjing (himmlische Hauptstadt) umbenannte.³⁵

- Die damals kulturell unübliche (zumindest postulierte) Gleichheit zwischen Mann und Frau sowie strikte Moralgebote wie Tabak- und Opiumverbot, Verbot von Geldspiel, Götteranbetung und Prostitution, teils sogar Verbot sexuellen Kontaktes zwischen Eheleuten, bedeutete eine deutliche Distanzierung von chinesischen Traditionen.³⁶
- Die Bewegung zeigte deutliche gegenkulturelle Züge, die eine radikale Alternative zur Kultur der herrschenden Qing-Dynastie lieferte. Da sie nicht verbunden war mit dem Ziel einer Rückkehr in eine der Vergangenheit angehörende Ära der Vollkommenheit, handelte es sich nicht um eine restaurative, sondern um eine revolutionäre Erlösungsvision.

b) Die Bewegung des ‹Weissen Lotus›

Der ‹Weisse Lotus› ist eine religiöse Bewegung, die im Buddhismus des Reinen Landes (auch Amitabha-Buddhismus genannt) entsprang und von verschiedenen volksreligiösen Bewegungen beeinflusst war, darunter taoistischen und manichäischen Gruppen, und der Verehrung des Buddha Maitreya.³⁷ Die Geschichte der Bewegung lässt sich bis ins 12. Jahrhundert in die Zeit der mittleren Sung-Dynastie zurückverfolgen,³⁸ eine Zeit rasanter urbaner Entwicklungen. Gegen Ende der Yuan-Dynastie (1279-1368), im Jahre 1351, wurde sie unter Han Shan Tong zu einer gewaltsamen Rebellion,³⁹ die bäuerlichen Nationalismus mit der Hoffnung auf eine bevorstehende Wiederkehr des Maitreya Buddha (彌勒佛轉生) verband, der als chinesischer Heilsbringer in eine Zeit der sozialen, physischen und wirtschaftlichen Krise zurückkehren sollte.⁴⁰

³⁵ Spence: Taiping Vision (Anm. 28), 25.

³⁶ Rinehart: Revolution (Anm. 33), 76.

³⁷ D.L. Overmyer: Folk Buddhist Religion. Dissenting Sects in Late Traditional China, Harvard 1976, 73-89.

³⁸ Overmyer: Folk Buddhist Religion (Anm. 37), 90.

³⁹ Overmyer: Folk Buddhist Religion (Anm. 37), 98.

⁴⁰ Rinehart: Revolution (Anm. 33), 70.

Der Glaube an den Maitreya Buddha wurzelt im indischen Mahayana Buddhismus, der an Maitreya als den Buddha der Zukunft glaubt, der im Himmel darauf wartet, dass seine Zeit kommt.⁴¹ Der Glaube an einen messianischen Heilsbringer wurde Teil einer heilsgeschichtlichen Vision, die drei Zeitalter unterscheidet, die Vergangenheit unter der Herrschaft des Laternenanzünder-Buddhas, die Gegenwart unter der Herrschaft des Sakyamuni und die Zukunft, die mit Maitreya kommen soll.⁴² Der Maitreya-Glaube birgt ein militantes Potential, indem eine Periode als Zeit des Niedergangs der Sakyamuni-Herrschaft identifiziert wird, wie es etwa während der Maitreya-Aufstände zur Zeit der Sung-Dynastie 1037 oder der Yuan-Dynastie 1337 geschah.⁴³ Auf diesem Hintergrund konnte Han Shan Tong, der Anführer des Weissen Lotus, verkünden: «Das Reich ist in grosser Unordnung, Maitreya Buddha ist herabgestiegen, um wiedergeboren zu werden, und der König des Lichtes erschien in der Welt.»⁴⁴

Die Bewegung inspirierte mehrere millenaristische Geheimgesellschaften. So entstand während der Ming- und der Qing-Dynastie über Jahrhunderte eine gegenkulturelle Untergrundgeschichte, die schliesslich gegen Ende des 18. Jahrhunderts zum Aufstand des Weissen Lotus (1796-1804) und zu weiteren vom Weissen Lotus inspirierten Geheimgesellschaften und Rebellionen führte, darunter der Rebellion der Acht Trigramme 1813 in Nordchina, dem Aufstand der Nian (1853-1868), dem Aufstand der Grossen Messer oder dem Boxeraufstand 1898-1901.⁴⁵

Die Tradition des Weissen Lotus nahm ähnlich wie andere sektiererische religiöse Bewegungen gegenkulturelle Züge an und stellte letztlich den religiösen Anspruch des Staates in Frage. In China wird der Kaiser traditionell als Repräsentant der kosmischen Ordnung und als Inhaber eines himmlischen Herrschaftsmandats verehrt. Dieses religiös fundierte Staatsverständnis lässt sich bis in die Gegenwart beobachten, wo der Staat religiösen Dissens und religiöse Aktivitäten ausserhalb staatlicher Legitimierung entschieden verfolgt. Die Anhänger des Weissen Lotus entwickelten eine gegenkulturelle Perspektive in der eschatologischen Hoffnung

⁴¹ Overmyer: *Folk Buddhist Religion* (Anm. 37), 81.

⁴² Overmyer: *Folk Buddhist Religion* (Anm. 37), 83.

⁴³ Overmyer: *Folk Buddhist Religion* (Anm. 37), 83f.

⁴⁴ Zitiert nach Overmyer: *Folk Buddhist Religion* (Anm. 37), 100 (Übersetzung TB).

⁴⁵ Rinehart: *Revolution* (Anm. 33), 70; J.K. Fairbank & M. Goldman: *China. A New History* (erweiterte Ausgabe), Harvard 1998, 188ff.

auf einen Heilsbringer, der ein radikal neues Zeitalter heraufführen würde. Sie etablierten getrennte Gemeinschaften mit eigenem und sich von der Mehrheitskultur unterscheidendem Lebensstil wie etwa radikalem Vegetarismus. Darüber hinaus lassen sich weitere Elemente eines pessimistischen Millenarismus im heilsgeschichtlichen und eschatologischen Glauben des Weissen Lotus erkennen:

- Der Weisse Lotus unterstrich als Teil seiner Verwurzelung in der Tradition des Buddhismus des Reinen Landes kollektives Heil.
- In ihrer militanten Form verstand sich die Bewegung als entscheidender Abschnitt in der Geschichte, als Zeit des Niedergangs und als Dämmerung eines radikal neuen Zeitabschnitts.
- Das anbrechende neue Zeitalter sollte vom gegenwärtigen gänzlich verschieden sein, etwa mit einer neuen Zeitrechnung, wo ein Jahr 18 Monate und ein Tag 18 Stunden zählen würden.⁴⁶
- Obwohl mehrere Anführer des Weissen Lotus eine charismatische Führungsposition einnahmen, wurde wirkliches Heil von Maitreya erwartet.
- Das heilsgeschichtliche Denken in verschiedenen Zeitaltern – man könnte sagen «Dispensationen» – machte den Millenarismus des Weissen Lotus nicht restaurativ, sondern progressiv-teleologisch und revolutionär.

c) Die Gelben Turbane, die Himmelsmeister und weiterer daoistischer Messianismus der späten Han-Dynastie (um 200 n. Chr.)

Die Sekte der Himmelsmeister (Heavenly oder Celestial Master, Taishi Dao, 天師道), auch bekannt unter dem Namen «Sekte der Fünf Scheffel Reis», die sich in Westchina in der Gegend Sichuans formte, und die Gelben Turbane, die auch als Taiping Dao (Weg des Himmelsfriedens, 太平道) bekannt sind und aus Ostchina stammen, sind daoistische Bewegungen, die in der späten Han-Dynastie gegen Ende des 2. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung erschienen. Sie erwarteten den Anbruch eines Zeitalters des Friedens durch das Kommen eines übernatürlichen Messias.

⁴⁶ Aus einem Bericht der Regierung 1813, zitiert nach Overmyer: *Folk Buddhist Religion* (Anm. 37), 104.

Der erste Aufstand der ostchinesischen Gelben Turbane im Jahr 184 geschah noch im Rahmen üblicher politischer Machtkämpfe, die immer eine religiöse Dimension hatten, da es um den Anspruch, das himmlische Herrschaftsmandat zu haben, ging. Zhang Jiao erwartete, dass der Gelbe Himmel anbrechen und der Blaue Himmel, welcher die Han-Dynastie bezeichnete, zu Ende sei. Die Farbe Gelb bezieht sich auf die Idee der Wiederherstellung der mythischen Herrschaft der frühesten und vollkommenen Gelben Kaiser. Zhang Jiao wird auch als der Grosse Weise oder der Gute Meister beschrieben, womit er die Autorität eines religiösen Führers oder eines heiligen Lehrers beansprucht (ibid., 221). Die Hoffnung auf einen vollkommenen Führer verschmolz mit dem Bild des Weisen.

Die westchinesische Bewegung der Himmelsmeister verehrte einen Gott gewordenen Laozi (Laotse) als Tai Shang Lao Jun, 太上老君. Ihre Vertreter glaubten, dass diese hohe Gottheit ihren Anführer, Zhang Dao Ling, 張道陵, und dessen Nachfolger zu Herrschern gesalbt habe.⁴⁷ Laozi übermittelte spezielle spirituelle Kraft an Zhang Dao Ling, die Krankheit von ihm abhielt und ihm ermöglichte, Menschen aus dämonischer Besessenheit zu befreien. Die Bewegung war gegenüber der etablierten politischen Führung nicht allzu kritisch, und spätere Anführer und Nachkommen von Zhang Dao Ling wurden in den kaiserlichen Machtapparat integriert, indem sie politische Mandate akzeptierten, die ihnen von der Zentralregierung übertragen wurden.⁴⁸ Protegiert von der Regierung, da als nicht rebellisch angesehen, dehnte die Bewegung der Himmlischen Meister ihren Einfluss allmählich aus und entwickelte sich zur Taoistischen Kirche.

Doch die Bewegung der Himmlischen Meister schien nicht sehr homogen. Seidel erkennt eine weitere und parallele daoistische Bewegung, die ihr Zentrum ebenfalls in Sichuan hat und einigermaßen im Widerspruch zu den Himmelsmeistern (wie auch der Gelben Turbane Ostchinas) stand. Diese Bewegung eines daoistischen Messianismus zeigt sich in einem religiösen Text mit dem Titel «Sutra der Verwandlungen des Lao-Tzu» (老子變化經 – Lao-Tzu ist

⁴⁷ A.K. Seidel: The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism: Lao Tzu and Li Hung, *History of Religion* 9 (1969/1970), 216-247 (220f).

⁴⁸ Für weitere Information zur Bewegung der Himmlischen Meister in chinesisch, siehe: Guo Shusen: *Tian shi dao* 天師道 [Sekte der Himmlischen Meister] Shanghai 1990.

eine andere Schreibweise für Laotse oder, wie die korrekte Pinyin-Umschreibung lautet, Laozi). Der Text gibt deutliche Hinweise auf die Vergöttlichung des Laozi. Doch was dem Text besondere Bedeutung verleiht, ist, dass dieser Gott gewordene Laozi in einem spezifischen historischen Kontext erscheinen soll.⁴⁹ Die politische Herrschaft erscheint im Umbruch, und es wird erwartet, dass Laozi selbst die Herrschaft übernimmt. Diese Bewegung betrachtete ihren Anführer als eine Art Laozi redivivus⁵⁰ und stellte damit die bestehende kaiserliche Herrschaft in Frage. Während die Gelben Turbane für eine neue Dynastie unter der Herrschaft eines vollkommenen Herrschers analog den Herrschern der mythischen Frühzeit kämpften und die Himmelsmeister für einen von Laozi gesalbten Weisen Führer, appellierte diese Bewegung direkt an den Meister aller guten Herrscher: «... discarding imperial rule they wanted to be ruled by the deified Sage come down to earth.»⁵¹

Die drei Bewegungen, Himmelsmeister (Tianshi Dao), Gelbe Turbane (Tai-ping Dao) und die Bewegung hinter der Verwandlungs-Sutra sind millenaristisch und, was wichtiger ist: messianisch.⁵² Ihre erste Frage ist nicht so sehr diejenige bezüglich des anbrechenden neuen Zeitalters, sondern diejenige nach dem legitimen Führer. Die Verwandlungs-Sutra zeigt dabei eine Vision, die deutlicher gegenkulturelle Züge trägt als die beiden anderen Bewegungen. Laozi soll, so drückt sie das hoffnungsvoll aus, gemäss dem daoistischen Prinzip der Nichtintervention und des Nichthandelns (無為) regieren – eine wahrhaftig alternative politische Vision.

5. Schluss

Wir haben gesehen, wie pessimistischer Millenarismus als Glaube im Widerspruch zu politischer Macht und zu den kulturellen Hauptströmungen erschien. Wir haben dies beispielhaft an zwei gegenwärtigen christlichen Geschichtsinterpretationen gezeigt, der Back-to-Jerusalem-Bewegung und dem Buch und Film *China's Confession*. Historische Beispiele zeigten uns weiter, dass gegenkulturelle Bewegungen sich immer wieder in religiösen Sekten entfalteten und

⁴⁹ Seidel: Image (Anm. 47), 227.

⁵⁰ Seidel: Image (Anm. 47), 227.

⁵¹ Seidel: Image (Anm. 47), 228.

⁵² Seidel: Image (Anm. 47), 229f.

so den Boden für die Rezeption eines pessimistisch millenaristischen Glaubens in China bereiteten. Natürlich können Millenarismus, millenaristische Aufstände und Erwartungen in vielen traditionellen Kulturen gefunden werden. Doch scheint es, dass historische Erfahrungen die Menschen in China für eine solche Geschichtsinterpretation besonders empfänglich machten. Ein oft wiederkehrendes Muster dieser Geschichtsschau ist die Hoffnung auf radikale innerweltliche Veränderung. Dieses Muster reflektiert einen weitverbreiteten Glauben, dass Geschichte tatsächlich in ständigem Niedergang ist und die Vergangenheit die bessere Zeit war. Dieselbe Sicht begegnet uns typischerweise auch in konfuzianischen Sprüchen wie etwa 人心不古 – «das Herz des Menschen ist nicht wie in alten Zeiten» – oder 世風日下 – «die Welt ist im Niedergang Tag für Tag.» Eine pessimistische Weltsicht fand im von Unordnung und Unsicherheit geprägten vergangenen Jahrhundert reichen Nährboden. Jahrzehnte des Bürgerkriegs, das Chaos der Kulturrevolution und die Verunsicherung, welche die ökonomische Liberalisierung brachte, trugen zu einem Gefühl tiefer Entfremdung bei. Die Menschen Chinas gingen kollektiv durch eine ganze Kette von ihnen aufoktroierten Paradigmenwechseln, die eine tiefe spirituelle Konfusion – eine Konfusion bezüglich dessen, was gelten soll – hinterliess: vor 100 Jahren der Wechsel von einem Jahrtausende alten kaiserlichen System zu einem republikanischen System; danach, vor 60 Jahren, der Wechsel von einem langen und blutigen Krieg und Bürgerkrieg zur strikten kommunistischen Regierung; dann, vor 40 Jahren, ein Jahrzehnt des politischen und sozialen Chaos während der Kulturrevolution, ein Versuch, alle traditionellen Werte als feudal zu verdammen und zu zerstören; und schliesslich, vor 30 Jahren, die Einführung ökonomischer Liberalisierung und damit verbunden die Botschaft, dass Gewinn und Profitmaximierung gut sind. Dieser jüngste Paradigmenwechsel kann mit einiger Berechtigung als der einschneidendste angesehen werden, der die tiefsten Spuren im Alltagsleben der Menschen hinterliess und in schärfstem Kontrast zu den davor so geschätzten Werten steht.

Heutzutage erleben sich die Menschen in China weiterhin in einem instabilen ökonomischen und politischen System. Die ihr Leben prägenden ökonomischen und politischen Kräfte erscheinen ihnen ausserhalb ihrer Kontrolle, ausserhalb der Reichweite gewöhnlicher Menschen, einer weit entfernten und elitären politisch-wirtschaftlichen Entscheidungsmacht unterworfen. Dies ist die Stimmung in China, wo Menschen ihre Regierung

als ein weit entferntes Machtzentrum ohne Verbindung zu den eigentlichen Bedürfnissen der Menschen erleben; das gilt auch für Hong Kong, wo die Menschen weiterhin auf Selbstbestimmung warten. Das Gefühl, den Gang des Alltags nicht kontrollieren zu können, ein Gefühl der Heteronomie, das Gefühl, nur eine unbedeutende Schachfigur in der Hand der Mächtigen zu sein, die Abhängigkeit des eigenen Lebens von distanzierteren ökonomischen und wirtschaftlichen Mächten und eine gleichzeitige Erfahrung sozialer Ungerechtigkeit sind Erfahrungen, die ein Gefühl tiefer Machtlosigkeit schüren. Aus ihm erwächst ein Pessimismus, der zum fruchtbaren Boden für millenaristische Bewegungen wird, die diese Erfahrungen in ein Sinn stiftendes Geschichtsgefüge einordnen. Millenarismus dreht die Erfahrung der Machtlosigkeit um und lässt das entfremdete Individuum als Subjekt der Geschichte erscheinen, das an der Spitze sozialen und letztlich heilsgeschichtlichen Wandels steht. Das Fehlen einer wirklichen Zivilgesellschaft, die einen von der Regierung unabhängigen Diskurs erlauben würde und sich so deren unbedingtem Autoritäts- und Loyalitätsanspruch entzieht, und die Distanziertheit der das Leben bestimmenden Mächte lassen gegenkulturelle Religiosität zu einer notwendigen Alternative zum religiösen Anspruch des Staates werden.

Trotz eines grundsätzlichen Verständnisses für die spirituelle und psychologische Rolle von pessimistischem Millenarismus und gegenkulturellem Glauben sollen vier kritische Gesichtspunkte diesen Essay abschliessen:

(1) Heilsgeschichte hat immer die Tendenz, all das, was nicht in ihr Schema passt, zu unterdrücken, wie wir das etwa bei BJB gesehen haben, wo die gesamte nach Osten gerichtete Entwicklung des frühen Christentums ignoriert wird. Heilsgeschichte konstruiert eine Eindeutigkeit, die es so nicht gibt.

(2) Millenarismus kann einfach missbraucht werden, insbesondere wenn er mit einem messianischen Führer verbunden wird. Die Geschichte Chinas – wie auch andernorts – gibt reiche Anschauung für solchen Machtmissbrauch. Herrscher oder Möchte-gern-Herrscher appellierten wiederholt an die Erlösungshoffnungen der Menschen und stellten sich als messianische Heilsfiguren dar, wie sich in jüngster Zeit im Messianismus Mao Zedongs zeigte. Wenn ein säkularer Führer eine messianische Rolle einnimmt, so stützt sein religiöses Charisma und die von ihm beanspruchte übernatürliche Qualität – seine Kraft der Berufung, seine Kraft des Handelns – seine politische Macht. Die Stärke von Yuan Zhimings historischer Interpretation ist genau diese Sensibilität für die Tragik menschlicher Heilsansprüche.

(3) Die Pfingstbewegung ist grundsätzlich eine gegenkulturelle Ausdrucksform des Glaubens. Ihr Radikalismus ist bedeutungsvoller Ausdruck eines Gefühls von Entfremdung und Machtlosigkeit vieler Menschen, insbesondere vieler benachteiligter Menschen, die einen wichtigen Teil der Anhänger der Bewegung ausmachen. Doch die gegenkulturelle Haltung pfingstlichen Christentums ist nicht radikal genug, da sie nicht auf die Wurzeln der von den Menschen erfahrenen Entfremdung, sondern nur auf das Gefühl der Entfremdung zielt. Es tut gut, an einen Vergleich zu erinnern, der einem von Hollenweger erzählten Dialog zwischen pfingstlichen Christen und Kommunisten in Chile vor vielen Jahren entstammt. Pfingstlicher Glaube ist, in den Worten der jungen politischen Aktivisten in Chile, wie Moses, der die Menschen durch die Hoffnung auf das verheissene Land aus Unterdrückung und Elend herausführt. Was es jedoch nach Moses braucht, ist Josua, der tatsächlich in das verheissene Land hineinführt.

(4) Pfingstliches Christentum als gegenkulturelle Bewegung ist zutiefst widersprüchlich, wenn es sich mit jenen Kräften verbindet, die eigentliche Ursache von Entfremdungs- und Machtlosigkeitserfahrungen sind, d.h. wenn es sich in eine konservative politische Kraft verwandelt, die die Regierung unterstützt, wie es etwa in der Love Singapore Kampagne oder in ähnlichen Bewegungen in Hong Kong geschieht, die im wesentlichen die Politik der den Willen Beijings und der Business Elite ausübenden Regierung unterstützen. Wo pfingstliches Christentum seine Verbindung und implizite Opposition zu den Entfremdung auslösenden Bedingungen verliert, die ja den Nährboden für gegenkulturelle und gegenpolitische Hoffnungen und Geschichtsvisionen bilden, da wird es zum kulturellen Mainstream ohne Mehrwert.

Abstract

The essay aims at understanding Chinese receptivity towards Pentecostal belief by uncovering factors that made Chinese people inclined to Pentecostal faith, particularly its countercultural and premillennialist theology. A first part of the essay traces the history of Pentecostalism in China. The central second and third part of the essay show motives of countercultural faith by analyzing two modern-day independent theological interpretations of Chinese history, the Back to Jerusalem Movement and the work of Yuan Zhi Ming. A next part demonstrates how such pessimist and countercultural views of history are part of a long history of counterculturalism in China, as the examples of the millenarianism of 19th century Taiping, the Buddhist White Lotus Movement, and some Daoist movements of the late Han dynasty illustrate. The examples point to an undercurrent of pessimism and counterculturalism in Chinese history that prepared the ground for the reception of Pentecostal and of other revivalist faith in China. The essay closes with a critical assessment of the theological and political ambiguities of Pentecostal pessimism and counterculturalism.

Tobias Brandner, Hong Kong