

Zwischen Modernisierung, Kulturaustausch und Indigenisierung – die Historiographie der China-mission des späten 19. und frühen 20. Jh. in der jüngeren chinesischen Geschichtswissenschaft

Dirk Kuhlmann

I. Anfänge in der Republikzeit (1911–1949)

Als eine Bewegung, die auf verschiedenen Ebenen kulturell transformierend wirken wollte, von der individuellen Bekehrung bis hin zur Beeinflussung sozial-politischer Entwicklungen über die indirekte Bildungsmission und karitative Mission, wurde und wird die Bewertung der katholischen wie protestantischen China-mission stark beeinflusst von Meta-Debatten über unterschiedliche Modernisierungsmodelle wie auch Konzeptionen nationaler Identitäten und deren Verhältnis zu kulturellen Identitäten, hier vor allem religiöser Natur. So geriet die Mission in den 1920er Jahren in den Fokus der Kritik einheimischer Intellektueller. Am vehementesten geschah dies in der Anti-Christentums-Bewegung der Jahre 1922–1927, die von Intellektuellen unterschiedlicher ideologischer Überzeugungen getragen, jedoch maßgeblich von der jungen KPCh mitgeprägt wurde.¹ Neben einer religionskritischen bis -feindlichen Strömung in der rationalistischen Tradition der 4.-Mai-Bewegung von 1919 artikulierten sich hier auch missionskritische Argumente vor allem unter dem Aspekt der Wiederherstellung der nationalen Souveränität Chinas: So wurde z.B. die starke Präsenz ausländischer Missionare in den Führungspositionen der beiden Kirchen und dazugehöriger Institutionen kritisiert. Ein Betätigungsfeld der Missionsgesellschaften, das dabei besonders heftig angegriffen wurde, bildeten die 13 protestantischen Hochschulen und eine katholische Hochschule (die Fu-Jen-Universität in Beijing), die als privat geführte Institutionen zudem nicht in das nationale Erziehungswesen eingebunden waren.

Die Verbindung von Fragen der Modernisierung, nationalen und kulturellen Identitäten findet sich auch in den

ersten für die Geschichtswissenschaft relevanten Äußerungen zu Christentum und Mission aus den 1920er Jahren von Liang Qichao (1873–1929), Hu Shi (1891–1962) und Chen Yuan (1880–1971).² Sie hängt im Falle Liangs und Hus eng mit deren geschichtstheoretischem Ansatz zusammen, der prägend war für die moderne chinesische Geschichtswissenschaft: Demnach sollte die historische Forschung gesellschaftliche Entwicklungsprozesse der Gegenwart, v.a. das Projekt der Modernisierung Chinas, mit der westlichen wissenschaftlichen Methodik reflektierend begleiten bzw. initiieren. Liang Qichao vertrat eine ablehnende Position zur Mission: Er befürwortete eine Rückbesinnung auf die traditionelle chinesische Kultur als moralische Quelle der Modernisierung und hob dabei den Konfuzianismus und den Buddhismus als besonders geeignete kulturelle Identitäten hervor.³ Das Christentum sah er als rivalisierende kulturelle Identität, die er daher als inkompatibel mit dem „Nationalcharakter“ der Chinesen charakterisierte, zugleich marginalisierte er den Beitrag der Missionare zur jüngeren Geistesgeschichte Chinas: „Christianity during the Ch'ing period may be said to have been neither reprehensible nor praiseworthy, and if this state of affairs is not changed hereafter, it will ultimately go into oblivion entirely.“⁴

Hu Shi, der sich bei der Rekonstruktion einer modernisierungsfähigen Traditionslinie der chinesischen Geistesgeschichte (über die wissenschaftliche „Neuordnung des nationalen Erbes“ [*zhengli guogu*]) besonders den nicht-orthodoxen Strömungen der traditionellen Kultur zuwandte, war auch dem Christentum gegenüber aufgeschlossen: Er betrachtete es als eine modernisierungsfähige, mögliche kulturelle Identität im Rahmen einer nationalen Identität der Bewohner Chinas und empfahl 1922 eine „Neuordnung“ des christlichen Erbes durch Intellektuelle als Weg zur Indigenisierung des Christentums in China. Ergebnis dieses Prozesses sollte, unter Aufgabe der Elemente „Aberglauben“ und „Theologie“, eine Konzentration auf dessen authentischen Kern sein, nach Hus Verständnis war dies eine moralische Lehre, die sozial-revolutionäre Botschaft

1 Siehe hierzu Tao Feiyas 陶飞亚. Auswertung der Komintern-Archive: ders., „Gongchan guoji daibiao yu Zhongguo fei jidujiao yundong“ 共产国际代表与中国非基督教运动, in: *Jindaishi yanjiu (JDSY)* 2003, Nr. 5, S. 114-136.

2 Zu Liangs und Hus Ansätzen siehe Edward Q. Wang, *Inventing China through History. The May Fourth Approach to Historiography*, Albany, N.Y. 2001, S. 42-50, 53f. und 63. Dabei ist hervorzuheben, dass Chen als einziger der drei zum Historiker ausgebildet war, siehe dazu Ren Jiyu 任继愈 et al. (Hrsg.), *Ershi shiji Zhongguo xueshu dadian. Zongjiao xue 20 世纪中国学术大典. 宗教学*, Fuzhou 2002, S. 392f.

3 Zu Liangs Entwicklung als kulturkonservativer Reformator trug vor allem seine Reise durch das Nachkriegseuropa 1919 bei, dessen Verwüstung er als Scheitern des westlichen Modernisierungsmodells sah, siehe Gilbert Metzger, *Liang Qichao, China und der Westen nach dem Ersten Weltkrieg*, Berlin 2006, S. 109ff. und 117-122.

4 „Qingdai xueshu gailun“ 清代学术概论 (1920), übers. von Immanuel Hsü als *Intellectual Trends of the Ch'ing Period*, Cambridge, Mass. 1959, S. 118.

des historischen Jesus. In dieser Form mochte das Christentum auch einen positiven Beitrag zur gesellschaftlichen Entwicklung Chinas leisten.⁵ Diese Ausrichtung sah Hu am deutlichsten im Protestantismus erreicht: So beschrieb er in einem Gratulationsartikel zum 20-jährigen Jubiläum des YWCA dessen soziale Arbeit als höchste Form des christlichen Geistes, der das „Reich Gottes“ (*tianguo* 天国) nicht mehr im Jenseits erwartet, sondern nach seiner Verwirklichung unter den Menschen strebt. Wie hier ebenso deutlich wird, nahm Hu die Mission gerade in den Bereichen positiv wahr, wo sie Aspekten der traditionellen Kultur entgegenwirkte, z.B. durch Bildungsangebote für Frauen, eine Konstruktion, die mit den reformerischen Ansprüchen der 4.-Mai-Bewegung kompatibel war.⁶

Auch Chen Yuan ging in dieser Frage dem Kriterium der Indigenisierung des Christentums nach.⁷ Die Mission des 19. und 20. Jh. thematisierte er im Rahmen zweier Artikel von 1924 und 1927 zur Geschichte des Christentums in China. Dabei definierte er jeweils die Qing-Zeit (1644–1911) als Periode der protestantischen Mission.⁸ Diese Zuordnung ergab sich aus Chens Verständnis einer erfolgreichen Indigenisierung: Dies war für ihn die Akzeptanz des Christentums durch die Bildungselite. Folglich blendete Chen in der Betrachtung die mit ca. 900.000 Anhängern zahlenmäßig größere, aber in Relation zur kleineren protestantischen Mission (mit ca. 200.000 Anhängern) stärker ländlich geprägte katholische Mission der Qing-Zeit aus. Diesen Eindruck bestätigt Chens Charakterisierung des Jesuiten Matteo Ricci (1552–1610), den er explizit als Vorbild für die moderne Mission empfiehlt: Dessen Erfolg lag unter anderem in seiner Bereitschaft, sich auf einen beidseitigen kulturellen Austausch einzulassen, sowie seinem Talent, Kontakte zu den Gelehrten-Beamten zu knüpfen und deren Kultur – den Konfuzianismus und den Ahnenkult – zu respektieren.⁹ Ein weiterer kultureller Prüfstein der Indigenisierung war für Chen die Entstehung einer christlich-inspirierten Literatur, in der religiöse Termini und theologische Konzepte Eingang finden. Ein Stadium, das der Buddhismus bereits im zweiten Jahrhundert seiner Verbreitung in China erreicht hatte.¹⁰

5 „Xin wenhua yundong zhong ji wei xuezhe duiyu jidujiao de taidu“ 新文化运动中几位学者对于基督教的态度, in: *Shengming* 2 (März 1922) 7, S. 3f. *Shengming* war eine Zeitschrift des YMCA China.

6 „Zhuhe Nü qingnianhui“ 祝贺女青年會 (1928), in: *Hu Shi wencun* 胡適文存, Shanghai 1989, Bd. 3, Kap. 8, S. 737f.

7 Dieses Forschungsinteresse lässt sich zum Teil darauf zurückführen, dass Chen, wie auch Zeitgenossen wenig bekannt, selbst Christ war (protestantischer Konfession), siehe dazu Liu Xian 劉賢, „Chen Yuan zhi zongjiao yanjiu“ 陳垣之宗教研究, Dissertation, University of Hong Kong 2005. 1929 wurde er Präsident der Fu-Jen-Universität.

8 Dabei handelt es sich um „Jidujiao ru Hua shilüe“ 基督教入華史略 (1924), in: *Chen Yuan xueshu lunwenji* 陳垣學術論文集, Bd. I, Beijing 1980, S. 83-92 sowie „Jidujiao ru Hua shi“ 基督教入華史 (1927), in: *Chen Yuan xueshu lunwenji* 陳垣學術論文集, *ibid.*, S. 93-105.

9 „Jidujiao ru Hua shilüe“, S. 91.

10 „Jidujiao ru Hua shi“, S. 104.

II. Die Historiographie der Mao-Ära (1949–1976)

Mit Gründung der Volksrepublik China setzte sich eine politisch motivierte Interpretation der Missionsgeschichte durch, deren Anfänge in der Anti-Christentums-Bewegung zu finden sind. Dabei erhielt der Kampfbegriff der „kulturellen Eroberung“ (*wenhua qinlüe* 文化侵略) den Status eines Paradigmas. Den Begriff prägte die KPCh, vor allem Yun Daiying (1895–1931), der erste Vorsitzende der Socialist Youth League, zur Demontage des positiven Images der Mission, vor allem des YMCA und YWCA, mit denen sie um studentische Mitglieder konkurrierte. Als „kulturelle Eroberung“ unterstützte die Chinamission demnach bewusst die politische und wirtschaftliche Kontrolle des Qingreiches durch die Großmächte, vor allem über die indirekte Sozial- oder Bildungsmission. Diese sollte dazu dienen, eine Generation von Kollaborateuren für den „westlichen Imperialismus“ zu erziehen. Dabei ist zu betonen, dass Yuns Argumentation zwar explizit missions-, jedoch nicht kirchenfeindlich war.¹¹

Nach 1949 entwickelte sich hieraus ein hermetisch abgeschlossener Diskurs über die „Mission“, der sich thematisch auf einen (außen-)politischen Blickwinkel beschränkte und allein die Darstellung negativer Aspekte zuließ: Im Mittelpunkt standen der Schutz der Mission durch die „Ungleichen Verträge“ und die Konflikte zwischen Missionaren und einheimischer Bevölkerung, die „Missionszwischenfälle“. Diese wurden nicht als voneinander unabhängige Lokaleignisse mit gemeinsamen Elementen gesehen, sondern erfuhren eine positive Bewertung als nationaler Abwehrkampf des chinesischen Volkes gegen die äußere Bedrohung, der sogenannte „Antimissionskampf“.

Prägend für dieses negative Geschichtsbild waren vor allem zwei Faktoren: Erstens die Etablierung des Revolutionsdiskurses als exklusives Modernisierungsmodell und Grundlage der nationalen wie auch, im Extremen in der Kulturrevolution, kulturellen Identität der Bewohner des „Neuen Chinas“ durch die KPCh unter Mao Zedong. Gemäß diesem Diskurs, den die Historiker Fan Wenlan 范文瀾 (1893–1969) und Hu Sheng 胡繩 (1918–2000) prägten, entwickelte sich China in der späten Neuzeit in „drei revolutionären Höhepunkten“, der Taiping-Rebellion – deren christlich-inspirierte Elemente ignoriert wurden –, dem Boxer-Aufstand und der Xinhai-Revolution von 1911. Bestimmend waren dabei, als die „zwei Prozesse“, der äußere Kampf gegen die Invasion der imperialistischen Groß-

11 Yun hatte die Angebote des YMCA bis 1921 durch eigene Teilnahme kennengelernt, siehe Han Lingxuan 韩凌轩, „Zaoqi Yun Daiying yu Jidujiao“ 早期恽代英与基督教, in: *JDSYJ* 1988, Nr. 2, S. 249-261, insbesondere 260f., zu Yun Daiying siehe auch Howard L. Boorman – Richard C. Howard, *Biographical Dictionary of Republican China*, New York 1971, S. 92-95. Wie Tao Feiya ausführt, war die frühe KPCh-Führung vertraut mit dem Christentum, so beschäftigte sich u.a. Li Dazhao 1920 mit christlichen Utopien in Nordamerika und Qu Qiubai bezog nach 1919 die Zeitschrift *Xin shehui* (Neue Gesellschaft) des YMCA Beijing, siehe Tao Feiya, „Gongchan guoji daibiao ...“, S. 116 und 122.

mächte und der innere gegen die feudalistischen Kräfte. In beiden Prozessen erschien die christliche Mission als Gegner, weshalb eine Integration der Missionsgeschichte als Teil der nationalen Identität Chinas ausgeschlossen war. Im Gegensatz dazu erfuhr der Boxer-Aufstand als eine „anti-imperialistische, anti-feudalistische, patriotische und bäuerlich geprägte Aufstandsbewegung“ eine enorm positive Bewertung. Der Revolutionsdiskurs hatte dogmatischen Charakter für die Geschichtswissenschaft als „Meistererzählung“ und Teil des Gründungsmythos der KPCh, die mit ihrem Sieg 1949 als historisch determinierte Vollenderin dieser Revolutionen erschien.

Zweitens die nominell kircheninterne „Anklagebewegung“ von 1951 und die Ausweisung des gesamten ausländischen Kirchenpersonals im Jahr 1952. Katholische wie protestantische Missionare wurden während des Koreakriegs durch die KPCh unter den Generalverdacht der „Spionage für den US-Imperialismus“ gestellt. Publikationen von Historikern mussten diese zeitgenössische Propaganda in die Vergangenheit projizieren und so legitimieren.

III. Die Historiographie der Reformperiode (seit 1978)

Dem 1978 einsetzenden Politikwechsel in der VR China folgte ein neuer Abschnitt in der historischen Forschung zur Chinamission, man kann von einer Blüte dieses Feldes sprechen. Die erste auffällige Veränderung ist eine dynamische quantitative Entfaltung des übergreifenden Forschungsfeldes der Geschichte des Christentums in China. Diese profitierte von der Wiederzulassung religiöser Aktivitäten in der Verfassung von 1982 und der Debatte über das marxistische Konzept der „Religion als Opium des Volkes“ von 1985–1988, in der auch alternative Vorstellungen wie „Religion als Kultur“ vertreten werden konnten. Innerhalb der 1980er Jahre waren in der Volksrepublik 500 Artikel zu diesem Themenkomplex veröffentlicht worden, dies übertraf bereits die entsprechende Forschung der Jahre 1949–1979.¹² Bis 2000 erschienen insgesamt über 1.000 Aufsätze sowie annähernd 100 Monographien, Übersetzungen und Sammlungen.¹³ Allein in den von der Chinesischen Akademie für Sozialwissenschaften herausgegebenen Fachzeitschriften *Lishi yanjiu* (*LSYJ*, Historical Research) und *Jindaishi yanjiu* (*JDSYJ*, Modern Chinese History Studies), auf die ich mich als historische Leitmedien beziehen will, erschienen von 1980 bis 2003 zusammen 45 Aufsätze zum engeren Themenkreis der christlichen Mission des späten 19. und frühen 20. Jh.

Dabei lassen sich bisher drei Phasen unterscheiden. Die erste, von 1980–1988, war geprägt von einer Revision des maoistischen Geschichtsbildes der Chinamission unter modernisierungstheoretischen Aspekten. Begünstigt wurde diese Entwicklung zum einen von der Aufwertung der reformerischen Bewegungen im China des 19. Jh. als Vorbilder für die neue Politik der KPCh in der historischen Forschung.¹⁴ Ein weiterer Einfluss war das „Kulturfeber“ der Jahre 1985–1988, in dem die Debatte über die Wechselwirkung zwischen Modernisierung und Kultur wieder auflebte. Befürworter einer „Verwestlichung“ erhielten dabei eine mediale Plattform in der Fernsehserie „Heshang“ (Flusselegie).

Von unmittelbarer Bedeutung war die 1983 einsetzende Rezeption der Schriften Max Webers, vor allem *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1987 ins Chinesische übersetzt).¹⁵ Dies verstärkte die Assoziation von Protestantismus und gesellschaftlichem Fortschritt, die bereits bei Hu Shi und Chen Yuan anklang. So plädierten 1985 Teilnehmer eines Symposiums zu Missionszwischenfällen im neuzeitlichen China für eine „objektive“, nach Konfessionen differenzierende, Betrachtung der Mission des späten 19. Jh. So wurde der Katholizismus weiterhin als rückständig („feudalistisch“) bewertet, der Protestantismus als progressiver, „kapitalistischer“ Einfluss.¹⁶

In der zweiten Hälfte der 1980er Jahre entsteht aus diesem kritischen Ansatz ein Reformdiskurs über die Missionsgeschichte. Die Bewertung missionarischer Aktivitäten steht erneut unter dem Aspekt ihrer Relevanz für die Modernisierungsgeschichte des neuzeitlichen Chinas. Dabei impliziert der Begriff Modernisierung (*xiandaihua* 现代化) für die Autoren die Angleichung an eine Modernität westlicher Prägung, also ein Verwestlichungs-Paradigma. Als Folge liegt sowohl in *LSYJ* als auch in *JDSYJ* ein deutlicher Schwerpunkt auf der Sozial- und vor allem Bildungsmision der liberalen protestantischen Gesellschaften, deren ereignis- und institutionsgeschichtlicher Hintergrund erschlossen wird. Als wichtigste Akteure werden u.a. W.A.P. Martin, John Fryer, Timothy Richard, Young J. Allen, Calvin Mateer und Alexander Wylie sowie die amerikanischen Gesellschaften der Presbyterian Church, der Methodisten,

12 Philip Yuen-sang Leung, „Mission History versus Church History – The Case of China Historiography“, in: *Ching Feng* 40 (1997) 3–4, S. 191.

13 Zhang Kaiyuan, „Chinese Perspective – A Brief Review of the Historical Research on Christianity in China“, in: Stephan Uhalley Jr. – Wu Xiaoxin (Hrsg.), *China and Christianity – Burdened Past, Hopeful Future*, Armonk, N.Y. – London 2000, S. 29–39, insbesondere S. 31ff.

14 Li Shiyue 李时岳, „Fan yangjiao douzheng de xingzhi ji qita – da Mou Anshi tongzhi“ 反洋教斗争的性质及其他——答牟安世同志, in: *JDSYJ* 1986, Nr. 5, S. 164–176. Brunhild Staiger, „Absage an die Klassenkampftheorie? Die neue Sicht der modernen Geschichte Chinas“, in: Bernd Eberstein – Brunhild Staiger (Hrsg.), *China. Wege in die Welt. Festschrift für Wolfgang Franke zum 80. Geburtstag*, Hamburg 1992, S. 85ff. Li plädierte für ein Entwicklungsschema bestehend aus der „Selbststärkungs“-Bewegung, der 100-Tage-Reform und der Xinhai-Revolution, das sich, ergänzt um die Taiping-Rebellion, durchsetzte.

15 Bettina Gransow, „Die chinesische Rezeption des Werkes von Max Weber oder Fremdverstehen und Selbstverstehen als Kategorien der Chinaforschung“, in: Andreas Pigulla – Christine Moll-Murata – Iris Hasselberg (Hrsg.), *Ostasien verstehen. Peter Weber-Schäfer zu Ehren. Festschrift aus Anlaß seiner Emeritierung* (Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung, Bd. 23), Bochum 1999, S. 59–75, insbesondere S. 60.

16 Wu Jinzhong 吴金钟, „Jindai Zhongguo jiao'an xueshu taolunhui jianshu“ 近代中国教案学术讨论会简述, in: *JDSYJ* 1985, Nr. 5, S. 246–248.

der Episcopal Church und das American Board of Commissioners for Foreign Missions vorgestellt. Die Vermittlung von westlicher Technologie und Naturwissenschaften wird positiv hervorgehoben. Auffällig ist dabei die weitgehende Ausblendung der religiösen Aspekte der Bildungsmision. Dieses Vorgehen orientiert sich noch eng an den Direktiven der Reformpolitik, die ohne ideologische Vorbehalte auf eine partielle Modernisierung abzielte, vor allem der Wirtschaft. In dem Standardwerk jener Phase, Gu Changshengs 顧長聲 *Chuanjiaoshi yu jindai Zhongguo* 传教士與近代中國 (Missionaries and Modern China) von 1981, herrscht jedoch trotz einer kundigen inhaltlichen Auseinandersetzung mit der Mission das Paradigma der „kulturellen Eroberung“ weiter vor.

In der zweiten Phase von 1989–2000 verlassen die in *JDSYJ* und *LSYJ* veröffentlichten Studien diesen Rahmen und wenden sich stärker ideen-, kultur-, und mentalitätsgeschichtlichen Aspekten zu. Diese Akzentverschiebung äußert sich darin, dass das Paradigma der „Verwestlichung“ von dem des „kulturellen Austauschs“ abgelöst wird, das über die Frage der Nutzenanwendung für die Modernisierung Chinas hinausgeht. Dennoch wird weiterhin vorwiegend die Vermittlung westlichen Wissens in China analysiert. Ein repräsentatives Werk für diesen Übergang ist Xiong Yuezhis 熊月之 Monographie *Xixue dong jian yu wan Qing shehui* 西学东渐与晚清社会 (Dissemination of Western Learning and the Late Qing Society, 1994). Der Autor geht ausführlich auf inhaltliche Schwerpunkte der Missionare ein wie auch auf ihre Vermittlungsstrategie, die chinesische Forschung einzubeziehen, z.B auf dem Gebiet der Mathematik und Astronomie. Wang Lixin 王立新 entwickelt in *Meiguo chuanjiaoshi yu wan Qing Zhongguo xiandaihua: jindai Jidu xinjiao chuanjiaoshi zai Hua shehui wenhua he jiaoyu huodong yanjiu* 美国传教士与晚清中国现代化: 近代基督新教传教士在华社会文化和教育活动研究 (American Missionaries and Modernization of China in Late Qing Dynasty, 1997) einen integrierenden Ansatz, der sowohl die Missionszwischenfälle, als auch die Rolle der Mission im chinesisch-westlichen Kulturaustausch und ihre pädagogischen Aktivitäten betrachtet.

Der Wandel vollzieht sich vor allem im Forschungsfeld der Geschichte der christlichen Hochschulen Chinas. Dieses wird mit einem internationalen Symposium an der Huazhong shifan daxue (eine ehemalige Missions-Hochschule) in Wuhan im Juni 1989 eröffnet. Organisator war der Universitätspräsident und Historiker Zhang Kaiyuan, der als Absolvent einer christlichen Hochschule, der Universität von Nanjing, wo einer seiner Lehrer der amerikanische Missionar und spätere Missionshistoriker M. Searle Bates war, auch eine biographische Verbundenheit mit dem Thema hatte. Zhang plädierte hier für einen neuen Interpretationsansatz, der differenziert zwischen der pädagogischen und der religiösen Rolle der christlichen Hochschulen wie auch zwischen ihrer Schulpolitik und der imperialistischen Politik der Großmächte. 1994 wurde an der Huazhong-Uni-

versität das erste Zentrum zur Erforschung der Geschichte der christlichen Hochschulen in China gegründet.

Führende Forscher in diesem Bereich sind Shi Jinghuan sowie Ma Min und He Jianming (die beide bei Zhang Kaiyuan promovierten). Shi behandelte 1989 als erste die inner-protestantische Debatte über den Wandel der Missionsstrategie von der direkten Evangelisierung zu indirekten Maßnahmen im 19. Jh.¹⁷ Innerhalb der Bewegung hin zur Bildungsmission stellte Shi eine Tendenz zur „Professionalisierung“ fest (die sie, ähnlich Hu Shis Argumentation, als Reduktion des religiösen Profils positiv wertet). Zehn Jahre später modifiziert Hu Weiqing Shis These, indem er die religiösen Aspekte der Mission anerkennt und neben der Säkularisierung einen zweiten Professionalisierungsprozess analysiert, den der Hochschulen mit religiösem Profil.¹⁸ 1996 verfasst Wang Lixin den ersten Artikel zu den theologischen Hintergründen der protestantischen Mission und deren Implikation für den kulturellen Austausch zwischen China und dem Westen. Er ist insofern repräsentativ, als er das Missionsziel der kulturellen Transformation weiterhin kritisch betrachtet, aber nicht mehr die religiöse Natur der Mission an sich als problematisch wahrnimmt. Dabei bewertet er die „liberale Theologie“ (vertreten durch die Student Volunteer Movement), aufgrund ihrer sozial-reformerischen Ausrichtung und Ablehnung des Konzepts der ewigen Verdammnis für Heiden, deutlich positiver als „fundamentalistische“ Ansätze (vertreten für ihn durch die konservativ-evangelikale China Inland Mission). Dennoch erwähnt er auch deren Einsatz für den Aufbau einer einheimischen Predigerschaft und die Indigenisierung der chinesischen Kirche positiv.¹⁹

Über die beiden vorgestellten Phasen hinweg verlor der Revolutionsdiskurs mit seiner politischen Diskreditierung durch die Kulturrevolution und der einsetzenden Reformpolitik auch für die Geschichtswissenschaft an Bedeutung, vor allem da er durch das Paradigma der „kulturellen Eroberung“ für die neue Fragestellung der Auswertung der Missionsaktivitäten in ihrer Beziehung zu Reformbewegungen nicht vorbereitet war. Parallel dazu nahm die Zahl der Artikel zu den „Missionszwischenfällen“ ab, die in diesem Diskurs standen, mit einem kurzen Wiederaufleben in den beiden Jahren nach 1989. Artikel, die in der zweiten Phase sich diesem Thema zuwandten, übernahmen ebenfalls das Paradigma des „kulturellen Austauschs“ und analysierten sie vor allem als „kulturelle Konflikte“ unter kultur- und mentalitätsgeschichtlichen Aspekten. Sie bilden jedoch eine Minderheit unter den Beiträgen. Hervorzuheben ist dabei,

17 Shi Jinghuan 史静寰, „Jindai xifang chuanjiaoshi zai Hua jiaoyu huodong de zhuanxuehua“ 近代西方传教士在华教育活动的专业化, in: *Lishi yanjiu* (LSYJ) 1989, Nr. 6, S. 28-37.

18 Hu Weiqing 胡卫清, „Meiguo Jianlihui zai Hua jiaoyu shiye yanjiu (1848–1911)“ 美国监理会在华教育事业研究 (1848–1911), in: *JDSYJ* 1999, Nr. 2, S. 224-254.

19 Wang Lixin 王立新, „Shiji shiji zai Hua jidujiao de liang zhong chuanjiao zhengce“ 十九世纪在华基督教的两种传教政策, in: *LSYJ* 1996, Nr. 3, S. 70-81.

dass sich in beiden Phasen eine Kritik an den Ansätzen der Mao-Ära entwickelt, insbesondere an der unreflektierten Übernahme von zeitgenössischen Vorwürfen gegen die Chinamission des 19. Jh. wie dem der Entführung und Tötung von Kindern zwecks der Entnahme von Augen u. a. durch die Missionare zur Herstellung von Zaubermitteln.

Die dritte Phase setzt 2001 ein. In dieser Phase gewinnt die Fragestellung der Indigenisierung (*bensehua* 本色化) an Bedeutung. Diese erscheint regelmäßig als Themenfeld in Konferenzberichten. Zu den monographischen Studien in diesem Feld gehört Zhang Kaiyuan 章开沅, *Chuanbo yu zhigen: jidujiao yu Zhong-Xi wenhua jiaoliu lunji* 传播与植根: 基督教与中西文化交流论集 (Mission and Rooting) von 2005. Zudem zeichnet sich eine Vertiefung des Forschungsfeldes durch erste Meta-Studien ab, z.B. Wang Lixins Untersuchung der theoretischen Grundlagen der Missionshistoriographie 2002 und Tao Feiyas Analyse der Anti-Christentums-Bewegung von 2003.²⁰

IV. Fazit und Ausblick

Wie diese Darstellung deutlich machen wollte, war der historische Diskurs zur Missionsgeschichte über weite Teile des 20. Jh. überwiegend hermetischer Natur. Dies liegt m.E.

20 Wang Lixin 王立新, „Wenhua qinlüe' yu wenhua diguozhuyi': Meiguo chuanjiaoshi zai Hua huodong liang zhong pingjia fanshi bianxi“ „文化侵略“与„文化帝国主义“: 美国传教士在华活动两种评价范式辨析, in: *LSYJ* 2002, Nr. 3, S. 98-109. Tao Feiya, „Gongchan guoji daibiao ...“; (siehe Fn. 1).

darin begründet, dass die Bewertung dieses geschichtlichen Phänomens analog zu dem Selbstverständnis der modernen chinesischen Geschichtswissenschaft auf den Aspekt der Kompatibilität mit verschiedenen Modernisierungsmodellen Chinas beschränkt wurde. Die Hinwendung zur Fragestellung des kulturellen Austauschs lässt sich als Indiz einer Forschung werten, die anstelle der Begleitung der Reformpolitik stärker einer inner-wissenschaftlichen Motivation nach einem tieferen Verständnis des Phänomens „Mission“ wie auch der Diskurse über diese folgt. Hierzu passt, dass die akademische Debatte zur Chinamission, so wie sie sich vor allem ab den 1990er Jahren darstellt, relativ frei ist. Nationalistische Diskurse wie die „Asiatischen Werte“ oder „China kann nein sagen“ wurden weder in *JDSYJ* noch in *LSYJ* aufgegriffen, ebenso wenig wie die erneute offizielle Missionskritik anlässlich der Heiligsprechung von 120 Märtyrern Chinas im Oktober 2000.

Die Grenzen dieser Freiheit liegen jedoch bei der außerakademischen Verbreitung von Ergebnissen, die in Konkurrenz zu offiziellen Geschichtsbildern treten können. Deutlich wurde dies mit der Einstellung von *Bingdian* 冰点, einer wöchentlichen Beilage der Zeitschrift des kommunistischen Jugendverbandes im Jahr 2006. Unmittelbarer Anlass war der Artikel „Xiandaihua yu lishi jiaokeshu“ 现代化与历史教科书 (Modernisierung und Unterrichtsbücher für Geschichte) von Yuan Weishi 袁伟时, der die weitere Verwendung von Elementen des Revolutionsdiskurses in Geschichtsbüchern kritisierte und dabei Positionen vertrat, die im akademischen Bereich längst Konsens waren.

Institut Monumenta Serica – Collectanea Serica

Richard Wilhelm (1873–1930)

**Missionar in China
und Vermittler chinesischen Geistesguts**

Schriftenverzeichnis

Katalog seiner chinesischen Bibliothek

Briefe von Heinrich Hackmann

Briefe von Ku Hung-ming

Zusammengestellt von Hartmut Walravens

Mit einem Beitrag von Thomas Zimmer

Institut Monumenta Serica, Sankt Augustin

Steyler Verlag, Nettetal 2008

316 S., ISBN 978-3-8050-0553-1

Richard Wilhelm, protestantischer Pfarrer in Qingdao und später Professor für Sinologie und Direktor des China-Instituts in Frankfurt, versuchte die chinesische Kultur einem

breiten Publikum in Deutschland zugänglich zu machen. Seine Übersetzungen klassischer und philosophischer Schriften sind heute selbst Klassiker und Standardwerke. Mit dem vorliegenden Buch wird erstmals ein umfassender bibliographischer Einblick in Wilhelms großes publizistisches Œuvre geboten: Neben einem Verzeichnis seiner Schriften enthält es auch einen Katalog seiner chinesischen Bibliothek sowie Briefe des Theologen, Religionswissenschaftlers und Sinologen Heinrich Hackmann (1864–1935) und des Philosophen Ku Hung-ming (Gu Hongming, 1857–1928) an Richard Wilhelm. Ein biographischer Essay von Thomas Zimmer befaßt sich mit Wilhelms letztem Lebensjahrzehnt (1920–1930) anhand seiner Tagebücher.

Mehrere Register erleichtern den Zugriff des Lesers auf Wilhelms Schriftenverzeichnis und den Katalog seiner chinesischen Bibliothek. Zudem illustrieren Abbildungen von Titelseiten seiner Bücher und Zeitschriften Wilhelms Publikationstätigkeit.

e-mail: verlag@steyler.de • www.monumenta-serica.de