

Das Neue Zeitalter Zur Notwendigkeit eines neuen Denkens in der (kirchlichen) Zusammenarbeit mit der VR China

Heinrich Geiger

Ostasien, mit China im Mittelpunkt, wurde, seitdem es in der Neuzeit zum ersten Mal in das Blickfeld Europas rückte, stets als ein Gegenbild Europas gesehen. Insbesondere die chinesische Gesellschaft war das zivilisatorische Gegenmodell schlechthin, das zeitweise bewundert und zeitweise verachtet wurde. So trat zum Beispiel im ausgehenden 18. Jahrhundert an die Stelle der früheren Sympathie und Zustimmung die Verachtung Chinas aufgrund seiner wirtschaftlichen Rückständigkeit und seit Mitte des 19. Jahrhunderts das Mitleid. Als schließlich deutlich wurde, dass seine wirtschaftliche Entwicklung erfolgreich verläuft, wurden am Ende des 20. und zu Beginn des 21. Jahrhunderts Verachtung und Mitleid zuerst von Bewunderung und dann von Angst überlagert. Derzeit wird China kritisch beäugt; es wird überlegt, ob es für das anbrechende, postfor-dische, neue Zeitalter nicht sogar bessere Voraussetzungen mitbrächte als die westlichen Nationen. Befördert durch die Mauern, die mittlerweile auf chinesischer Seite wieder hochgezogen werden, bauen sich Feindseligkeiten auf.

Um aber mit dem heutigen China in ein ernsthaftes Gespräch eintreten zu können, sollten wir uns nicht von Motiven der Bewunderung, der Verachtung, des Mitleids oder auch des kritischen Beäugens leiten lassen. Um a) frei zu sein von allen Voreinstellungen, die die Zusammenarbeit mit China erschweren oder auch verunmöglichen, und um b) frei zu sein für die Bewältigung der großen Fragen der Zeit, sollte sich der Westen c) seiner eigenen geistigen Wurzeln besinnen und d) sich eingehend mit der Geschichte und der Gegenwart des chinesischen Denkens auseinandersetzen. Denn es gilt, unsere Auseinandersetzung mit China neu zu justieren. Die alten Modelle tragen meines Erachtens nicht mehr. Ziel muss es sein, auf beiden Seiten einen problemorientierten Umgang mit dem zunächst Nichtverstehbarem zu ermöglichen. „Selbstverlust“ und

Der folgende Text geht auf einen Diskussionsbeitrag von Heinrich Geiger beim Ökumenischen China-Arbeitskreis am 19. November 2021 im Kloster Höchst zurück. Das Manuskript schloss der Autor am 21. Februar 2022 ab. Der Begriff „Neues Zeitalter“ bezieht sich im Folgenden nicht nur, aber vor allem auf die Ära Xi Jinping und ihren Anspruch, eine neue Zeit einzuleiten. Siehe hierzu insbesondere das Kapitel „Xi Jinpings Gedanken zum Sozialismus chinesischer Prägung im Neuen Zeitalter“ in diesem Text. – Der Sinologe Dr. Heinrich Geiger war lange Jahre Referatsleiter Asien und stellvertretender Generalsekretär beim Katholischen Akademischen Ausländer-Dienst (KAAD), Bonn. Seine Publikationen und Lehrtätigkeit umfassen die Bereiche Ästhetik, Philosophie, Kulturwissenschaften und interkultureller Dialog. (Red.)

„Selbstkult“, dazu siehe die nachfolgenden Ausführungen, dürfen nicht das letzte Wort haben.

Zur Einführung: Drei Punkte

1.

Mittlerweile hat das Denken in hegemonialen Strukturen die Idee der multipolaren Weltordnung verdrängt. Dem „America first“ wird auf chinesischer Seite das „China first“ entgegengehalten. Meines Erachtens fällt Europa in diesem Kontext eine Positionsbestimmung deswegen schwer, weil es für sich noch nicht hinreichend geklärt hat, welche Weltordnung es selbst präferiert und welche Werte diese leiten sollen. Ist es die Schau eines Weltganzen, in dem, wie in Lessings *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, das Neue als das vom Schöpfer gewollte Ziel der Geschichte erscheint, sodass mit der Vorstellung von einer übergreifenden Ordnung das Bewusstsein von „Sinn“ einhergeht? Diesem Leitbild, das deutlich christlicher Natur ist, widerspricht, dass die wirtschaftliche „Erfolgsgeschichte“ Chinas Europa zu einer Profanisierung der eigenen Werte verleitet hat. Dies könnte, wie ich meine, noch gefährlich werden, da an die Stelle des Ausgleichs der Interessen, an die Stelle der „westlichen“ Ideale von Menschenrechten und Wohlfahrt, Frieden und sozialer Gerechtigkeit und der Fürsorge im Sinne eines brüderlichen Helfens und Mahnens der Vorrang des Ökonomischen tritt. Der Politologe Heinz Theisen warnt vor „einer kulturellen Abwärtsspirale“, in die der „Westen“ hineingezogen werde, „indem die Ökonomie zur Leitfunktion gegenüber allen anderen Systemen wird.“¹ Der Philosoph Wilhelm Schmid hat die Richtung, in die diese Abwärtsspirale führt, mit folgenden zwei kurzen Bemerkungen treffend zum Ausdruck gebracht:

Es [das in der „Landschaft der Moderne“ orientierungslos gewordene Subjekt] versteht sich selbst nicht mehr und weiß mit sich nicht recht umzugehen. Es verfehlt sich selbst im Selbstverlust. Es überhöht sich selbst im Selbstkult.²

Als Endpunkt der von Heinz Theisen befürchteten „Abwärtsspirale“ in der Begegnung zwischen China und dem Westen gilt diese Feststellung meiner Meinung nach für beide Seiten. Viele der „Begegnungen“ zwischen China und dem Westen kranken daran, dass sich in ihrem Rahmen Subjekte begegnen, die aufgrund ihres Selbstkults unfähig zu einer wirklichen Auseinandersetzung sind.

1 Heinz Theisen, *Der Westen und die neue Weltordnung*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 2017, S. 135.

2 Wilhelm Schmid, „Kulturelle Identität(en) im Zeitalter der Globalisierung“, in: Marion Demuth – Jörn Peter Hiekel (Hrsg.), *Kulturelle Identität(en) in der Musik der Gegenwart*, Saarbrücken: PFAU-Verlag 2010, S. 25-32, Zitat: S. 26.

2.

Ich bin der Auffassung, dass der Westen und China „sich gegenseitig bereichern, aber nicht ersetzen“ können.³ Deswegen sollte in der Zukunft genau das möglich sein, was derzeit unmöglich ist: eine grenzüberschreitende, experimentelle Praxis des verknüpften Denkens, Lernens und Arbeitens. Sagte nicht Konfuzius (Kongfuzi 孔夫子): „Lernen [xue 学] und das Gelernte bei jeder Gelegenheit, die sich bietet, anwenden – ist das nicht befriedigend?“⁴ Und sprach wiederum Meister Kong (Konfuzius) nicht auch von den „sechs Entartungen des Lernens“:

Die Humanität [ren 仁] lieben, ohne das Lernen [xue 学] zu lieben – das entartet zur Einfältigkeit. Die Klugheit [zhi 智] lieben, ohne das Lernen zu lieben – das entartet zur Zerstreuung. Die Ehrlichkeit [xin 信] lieben, ohne das Lernen zu lieben – das entartet zur Sturheit. Die Gradlinigkeit [zhi 直] lieben, ohne das Lernen zu lieben – das entartet zur Grobheit. Die Tapferkeit [yong 勇] lieben, ohne das Lernen zu lieben, das entartet zur Unordnung. Die Festigkeit [gang 剛] lieben, ohne das Lernen zu lieben – das entartet zur Wildheit.⁵

Ich ziehe daraus folgenden Schluss: Wir sollten in unserer Begegnung mit China nicht einfältig, zerstreut, stur, grob, unordentlich oder wild, sondern auf eine Weise lernbereit sein, die den eigenen Wertehorizont in den Lernprozess, der ein Dialogprozess ist, einbringt – dies gilt ebenso vice versa.

Lernen bedeutet nicht, den Weisungen eines großen Lehrmeisters zu folgen – auch wenn er der Vorsitzende einer großen und mächtigen Partei in einem Land ist, mit dem alle eine monetär einträgliche Beziehung zu pflegen gedenken. Im Feld der kultur- und geisteswissenschaftlichen Analyse gibt es keine Deutungshoheit. „Kultur“ basiert auf einem Ensemble ineinandergreifender Zeichen. Erst im Rahmen einer Interpretationsgemeinschaft entfalten sie ihr volles Leben, nicht nur national, nicht nur in durch die Regierung bestellten Beratergremien unter Ausschluss der Öffentlichkeit, sondern in der *community* der Weltgemeinschaft oder, ganz einfach, der Gemeinschaft aller, die verstehen und sich dabei gleichermaßen das Recht auf Rechthaben oder auch Irrtum nicht nehmen lassen wollen. Analysen, Zeitsprünge, Ungereimtheiten, Sinnentwürfe, die den jeweiligen kulturellen Ausdifferenzierungsprozessen folgen: Es ist unerlässlich, sich mit ihnen in ihrer

ganzen Spannweite auseinanderzusetzen und dabei zu versuchen, der Komplexität der Lage gerecht zu werden.

Was bedeutet das für die Zusammenarbeit der christlichen Kirchen mit der VR China und ihren Partnern dort?

3.

Das anhaltend große Interesse chinesischer akademischer Kreise am Wirken christlicher Missionare im kaiserlichen China verdeutlicht, dass das Christentum in China als eine Kategorie des geschichtlichen Bewusstseins der Neuzeit verstanden wird. Für chinesische Wissenschaftler spielt das Christentum überall da eine Rolle, wo es um die Artikulation der spezifischen Modernität Chinas im Vergleich mit der westlichen, der abendländisch-christlichen Welt geht. Theoretisch und praktisch geht es um die Bedeutung der Leistungen, die von christlichen Missionaren im Bereich der Wissenschaften und der Künste erbracht wurden – auch wenn dies vor vielen Jahrhunderten, zuerst im 17. Jahrhundert, geschah, als die Jesuiten am chinesischen Kaiserhof hohe Positionen einzunehmen begannen. Zur Diskussion stehen in der Begegnung zwischen abendländisch-christlicher und chinesischer Geisteswelt die Grundlagen der neuzeitlichen Entwicklung, deren geschichtliche Definition für die chinesischen Wissenschaftler eine Aufgabe ersten Ranges darstellt. Dennoch hat sich, trotz des großen Interesses am Christentum in China, vor dem Hintergrund der zunehmend restriktiver werdenden chinesischen Religionspolitik folgende Situation eingestellt: Während die Frage nach der Geschichte des Christentums als eines integralen Bestandteils der neuzeitlichen Lebenswelt nach wie vor die chinesische Geisteswelt beschäftigt, haben die christlichen Kirchen mit den praktischen Problemen zu kämpfen, die nach dem Willen der chinesischen Regierung die Zusammenarbeit chinesischer und westlicher Institutionen erschweren oder auch verunmöglichen sollen.

In dieser Situation sollte auf keinen Fall die Frustration, die aus den Restriktionen resultiert, den Austausch im geistigen Bereich in Mitleidenschaft ziehen, auch wenn dieser zunehmend unter den politischen Maßnahmen leidet. Unbedingt zu vermeiden ist, dass der administrative Zugriff durch die chinesische Regierung auf das religiöse Leben in China den Blick auf die Geschichte des Christentums in China verhindert. Gelingt es nicht, sich in diesem Punkt den regierungspolitischen Maßnahmen zu entziehen, dann wird irgendwann einmal, ganz langsam und leise, die Geschichte des Christentums in China an ihr Ende gelangt sein – so meine These, über die natürlich trefflich gestritten werden kann. Mit wenigen Worten auf den Punkt gebracht lautet sie: Ein Ende der ideengeschichtlichen Perspektive würde auch das Ende der Zusammenarbeit bedeuten. Um dies zu verhindern, müssen wir an uns selbst, an unseren eigenen Ideen, Glaubenshaltungen arbeiten und sie im Angesicht des „Neuen Zeitalters“ (*xin shidai* 新时代), das die

3 Heinz Theisen, *Der Westen und die neue Weltordnung*, S. 135.

4 *Lunyu* 论语 (*Die Gespräche des Konfuzius*) 1:1. Zitiert nach Peter J. Opitz, „Konfuzius“, in: Peter J. Opitz (Hrsg.), *Chinesisches Altertum und konfuzianische Klassik: Präkonfuzianische Spekulation. Konfuzius. Menzius. Hsün-tzu. Chung-ying und Ta-Hsüeh*, München: Paul List Verlag 1968, S. 35-68.

5 *Lunyu* 论语 (*Die Gespräche des Konfuzius*) 17:8. Zitiert nach Opitz, „Konfuzius“, S. 57.

Kommunistische Partei Chinas ausgerufen hat, überzeugender gestalten.

Der chinesische Künstler Ai Weiwei (geb. 1957) entwarf für die erste Guangzhou-Triennale im November 2002 einen Kronleuchter, der sieben Meter hoch war und direkt über dem Boden hing. Mit ihm symbolisierte er die Macht des chinesischen Staates. Gestützt wurde der Leuchter von einem gewaltigen rostgesprengelten Gerüst, mit dem er das chinesische Volk symbolisierte.⁶ In ihrer Zusammenarbeit mit China haben die christlichen Kirchen nur eine sehr schwache Stütze; die Masse der chinesischen Bevölkerung steht ihnen nicht zur Verfügung. Sehr wohl aber haben sie sehr viele Freunde in China, die seit langer Zeit für ein friedliches und prosperierendes „Land der Mitte“ (*Zhongguo*) arbeiten. Aufgrund des „Neuen Zeitalters“, in dem sich China befindet, sollten auch die eben genannten Freunde der christlichen Kirchen in China das Recht haben, von ihren westlichen Partnern zu verlangen, dass sie die historisch, systematisch und praktisch fortwirkende *Libertas Christiana* überzeugt und überzeugend in der Begegnung mit China fortleben lassen.

„Xi Jinpings Gedanken zum Sozialismus chinesischer Prägung im Neuen Zeitalter“

Bei der Beschäftigung mit „Xi Jinpings Gedanken zum Sozialismus chinesischer Prägung im Neuen Zeitalter“ (*Xi Jinping xin shidai Zhongguo tese shehuizhuyi sixiang* 习近平新时代中国特色社会主义思想)⁷ ist mir bewusst geworden, wie kurzsichtig es ist, die Begegnung mit China auf ökonomische Interessen auf der einen und auf machtpolitische Überlegungen auf der anderen Seite zu beschränken. Was das Christentum anbelangt, bin ich der festen Überzeugung, dass für die geistige Begegnung zwischen dem „Westen“ und China das Potential bei weitem noch nicht ausgeschöpft ist. Trotz der allgemeinen Verschärfung der Religionspolitik durch Partei und Staat bin ich von der Richtigkeit der Feststellung Philip Clarts überzeugt:

*Die 1400-jährige Geschichte des Christentums in China ist also noch lange nicht zu Ende erzählt; es scheint vielmehr gerade ein völlig neues Kapitel zu beginnen.*⁸

Um das alte Kapitel abschließen und das neue aufschlagen zu können, sollten wir uns der Tatsache bewusst werden, dass wir in der Kontaktarbeit mit China niemals ganz der

Heimsuchung durch das Gewesene entkommen. All das Unabgeoltene wird uns aus der Zukunft entgegentreten, wenn wir es jetzt nicht mit klarem Kopf und ganz unaufgeregert diskutieren und zu klären versuchen. Für die nötigen geistigen Lockerungsübungen, die dem Gespräch mit China auf einer neuen Ebene vorangehen müssen, wäre auf Seiten des Westens, um einmal bei uns selbst zu beginnen, Erinnerungsarbeit nötig. Sie würde uns in das 19. Jahrhundert führen, in dem unter dem Titel der „westlichen Zivilisation“ Missionare eine Mischung aus christlicher Heilslehre und Fortschrittsideologie des 19. Jahrhunderts im „Land der Mitte“ verkündeten. Die Faszination, die die Ideen der Prosperität, von Demokratie und Wissenschaft auf die Reformer in China ausübten, mag an ihrer missionarischen Vermittlung gelegen haben.

Auf jeden Fall wurde in der Wahrnehmung durch reformerisch gesinnte Beamte und Gelehrte häufig die christliche Vorstellung eines göttlich-geistigen Wirkens in der Geschichte mit dem technologischen Fortschritt und dem gesellschaftlichen Wohlstand, den dieser ermöglicht, kurzschlüssig gleichgesetzt. Wenn wir diese im Laufe des 19. Jahrhunderts entwickelte Form der Fortschrittsgläubigkeit mit dem traditionellen konfuzianischen Ordnungsverständnis, das von der Einheit der natürlich-kosmischen, menschlichen und gesellschaftlichen Bereiche ausgeht, vergleichen, dann wird schon sehr schnell deutlich, dass der heutige chinesische Utopismus und Futurismus nicht allein der chinesischen Tradition entsprungen sein können. Ja, in der chinesischen Tradition sind durchaus messianische Erwartungen angelegt. Aber, wie uns *Das Buch von der großen Gleichheit* (*Da tong shu* 大同書) Kang Youweis 康有為 (1858–1927)⁹ zeigt, haben in diese im 19. Jahrhundert auch christliche Vorstellungen Eingang gefunden. Kang entwickelte seine Lehre der institutionellen Veränderung der Sozialordnung im Medium prophetischer Geschichte und glorifizierte Meister Kong (Konfuzius) als einen Religionsstifter.

Der Generalsekretär der Kommunistischen Partei Chinas (KPCh) spricht vom „Chinesischen Traum“ (*Zhongguo meng* 中国梦). Mit ihm will Xi Jinping die wissenschaftlich-technologischen Errungenschaften der Moderne mit den „Vorzügen“ der sozialistischen Gesellschaftsordnung vereinen. Der „Chinesische Traum“ setzt sich aus einem höchst vielschichtigen Gedankengebäude zu Wissenschaft, Wirtschaft und Politik zusammen. Der Einfluss des historischen Materialismus ist nicht zu übersehen. Ihm folgt Xi Jinping mit seinen Gedanken. Er geht davon aus, dass der Mensch zu einer immer tieferen Erkenntnis und Beherrschung der Naturgesetze vordringt. Und weiter: Darüber hinaus wird der Mensch zum Erzeuger von Machtmitteln, mit denen er die der Natur innewohnenden Kräfte reguliert. Aber halt: Spätestens an diesem Punkt sind dem „heilsgeschichtlich“

6 Ai Weiwei, *1000 Jahre Freud und Leid. Erinnerungen*, München: Penguin Random House Verlagsgruppe GmbH 2021, S. 236.

7 Politische Theorien, die vom Generalsekretär der KPCh zum ersten Mal auf dem 19. Parteitag der KPCh am 18. Oktober 2017 vorgestellt wurden. Am 24. Oktober 2017 wurden sie auf der Abschlusszeremonie des Parteitags in das Parteistatut aufgenommen. Am 11. März 2018 wurden sie in der Verfassung der Volksrepublik China verankert.

8 Philip Clart, *Die Religionen Chinas*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009, Zitat: S. 170.

9 Er schrieb es in den Jahren 1884 und 1885 und vollendete es 1902 in der indischen Stadt Darjeeling.

tätigen *homo faber*, der seinen Verlust an gelebter Wirklichkeit mit dem Gewinn von Macht kompensiert, Grenzen gesetzt. Denn tangiert er mit seinem Streben die machtpolitischen Interessen des Staates oder der einen Partei auf kritische Weise, so droht ihm Gefahr. Ihm wird zumindest auf die Finger geschlagen oder er kommt, was nicht allzu selten geschieht, ins Gefängnis.

Der „Chinesische Traum“ geht mit dem Ziel des „Wiederaufblühens der chinesischen Nation“ einher. „Wiederaufblühen“ oder „Renaissance“ (*fixing* 复兴) ist tatsächlich ein Schlüsselbegriff, der die chinesischen Intellektuellen seit Beginn des vergangenen Jahrhunderts beschäftigt. Mittlerweile, in dem von Xi Jinping ausgerufenen „Neuen Zeitalter“, beginnt der immer schon existente Gedanke der Revitalisierung eines Staatswesens, das alles „unter dem Himmel“ (*tianxia* 天下) – also die ganze Welt – umfasst, alle anderen Intentionen zu überlagern. In diesem Kontext ist *Das Buch von der großen Gleichheit* von Bedeutung, da es zum einen eine ganz bestimmte Traditionslinie in Xi Jinpings Denken offenbart, zum anderen aber auch den Missbrauch von Tradition zur Absicherung eigener Machtansprüche erkennen lässt. Dem im kulturrevolutionären (1966–1976) und im heutigen China wieder praktizierten Personenkult erteilt Kang Youweis Buch eine klare Absage; für die „Allein-Verehrung“ sieht es, entgegen den ansonsten eher milden Bestimmungen, sogar den Kerker vor. Die Aussichten für das Reich der „Großen Gleichheit“, so schreibt Kang Youwei, seien eher düster, wenn ein „großer Arzt“ oder ein „großer ideologischer Führer“ die Bühne betrete. Kang Youwei geht es zwar auch um die „Weltherrschaft“ – der chinesische Kulturmessianismus kennt keine Grenzen –, aber nicht unter den Vorzeichen des demokratischen Zentralismus leninscher Prägung. *Das Buch von der großen Gleichheit* spricht vom Funktionieren einer Ordnung, die in ihrer Perfektion, ebenso wie die Pinselführung in einem gelungenen Kunstwerk, als „natürlich“ (*ziran* 自然) bezeichnet wird.¹⁰

„Natürlichkeit“ als Verheißung in einem System, das alles andere als natürlich ist – darüber müsste zwischen dem Westen und China der Wettstreit der Ideen stattfinden. Um ihn für die Zukunft offenzuhalten, sollte man sich tunlichst nicht auf Gleise führen lassen, die zum Nutzen einer Partei und einer Person, aber zum Schaden der Weltgemeinschaft in die „große Ungleichheit“ führen.

Gegen die List der Erinnerung

Die Grenzen für kritische Erinnerungsarbeit verändern sich ständig. Zu beobachten ist, dass alternative, inoffizielle Interpretationen der Vergangenheit in China oft genau dann eine Eigendynamik entfalten, wenn ungeklärte

Machtfragen innerhalb der KPCh die Auseinandersetzung mit heiklen Fragen der Vergangenheit begünstigen. So war lange nicht klar abzusehen, ob China seine eigene Kultur zur Geltung bringen wird oder nur ein mächtig hallender Verstärker des „westlichen“ Modells ist? In Bezug auf letzteres, das westliche Modell, ist festzustellen, dass die liberalen „westlichen“ Werte auf Chinas Intellektuelle nach wie vor eine große Faszination ausüben. Unter ihnen finden sich nicht wenige, die sich einer christlichen Religion zuwenden.

Nach dem viertägigen Plenum des Zentralkomitees der KPCh im November 2021 erklärten Parteivertreter bei einer Pressekonferenz, dass China einen neuen „historischen Startpunkt“ erreicht habe. Die anlässlich des Plenums verfasste Resolution zur Parteigeschichte solle als Grundlage für den Kurs Chinas bis zum Jahr 2049 dienen.

*Bis dahin will das Land den Wiederaufstieg der chinesischen Nation zur dominierenden Weltmacht vollendet haben, den Peking als die notwendige Korrektur einer historischen Anomalie darstellt, in der China nicht das mächtigste Land der Erde war. Mitte des Jahrhunderts soll China „voll entwickelt, reich und mächtig“ sein.*¹¹

Mark Siemons, der bereits zu Beginn des neuen Jahrhunderts, und zwar im Jahr 2003, sich darüber mokierte, dass sich „die Experten“ nur darüber streiten, ob für westliche Investoren die Chance oder das Risiko überwiege, erhält im Nachhinein recht. Er schrieb bereits vor knapp 20 Jahren:

Sollte Chinas Wirtschaft und damit sein globaler Einfluss in nur halbwegs ähnlichem Tempo wie heute weiter wachsen, wird der Westen in ihm nicht nur eine Erweiterung seines eigenen Marktes vorfinden, sondern ein Gegenüber: Er wird, in welchem Maß auch immer, von China abhängig sein.

Es sage nur keiner, der seine Informationen über das Weltgeschehen aus einer der größten deutschen Tageszeitungen bezieht, er hätte es nicht gewusst! Vielmehr erschien es bis vor kurzem ganz „selbstverständlich“ zu sein, „dass ein Land, das in der Globalisierung erfolgreich ist, auch eine westliche Kultur hat“.¹²

Die List, mit der die Erinnerungsarbeit einhergeht, bedient sich eines mehrstufigen Verfahrens: Auf der ersten Stufe wird zwischen den zu erinnernden und den zu vergessenden Episoden der Geschichte unterschieden. Auf der zweiten Stufe werden dann erstere zur Erwähnung bzw. zur narrativen Ausgestaltung freigegeben und letztere aus dem öffentlichen Bewusstsein getilgt. Dabei passt sich die Erinnerungsarbeit ständig an aktuelle innen- und außen-

10 Dazu siehe Heinrich Geiger, *Den Duft hören. Natur, Naturbegriff und Umweltverhalten in China*, Berlin: Matthes & Seitz 2019, S. 43-51.

11 Lea Sahay, „Schrakenlose Macht für Xi Jinping. Warum Chinas Kommunistische Partei die Position ihres obersten Genossen stärkt und was dies für die Welt bedeutet“, in: *Süddeutsche Zeitung (SZ)*, 13./14.11.2021.

12 Mark Siemons, „Die westliche Maske. Schröder setzt auf den Aufstieg Chinas: Aber welches meint er?“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ)*, 3.11.2003.

politische Notwendigkeiten an und veräußert so das kulturelle Erbe auf dem Markt der Identitäten – wie ich meine, auf eine Weise, die dem Wert des Erbes nicht gerecht wird. Schon allein aus Dankbarkeit – ich habe von dem reichen Schatz der chinesischen Kultur so unendlich viel gelernt – möchte ich für ihn eine andere Behandlung einfordern. Dies habe ich in einem chinesischsprachigen Interview schon einmal vor Jahren getan.¹³

Die Notwendigkeit der Entzauberung: Das Andere der Moderne

Bei meiner Beschäftigung mit der Situation des Christentums in Vergangenheit und Gegenwart bin ich mir des Dilemmas bewusst geworden, angemessen über das Verhältnis von Ost und West in China zu sprechen. Neue Begriffe, neue Sichtweisen sind dringend nötig. Deren Fortentwicklung scheidet aber im Moment daran, dass genau das, was eigentlich nötig wäre, nämlich der ernsthafte Dialog zwischen China und dem „Westen“, nur mehr eingeschränkt möglich ist. Detlev Claussen hat in seinem Nachwort zum Buch Pankaj Mishras *Aus den Ruinen des Empires* dem einen Partner des Dialogs, dem Westen, attestiert, dass er „längst entzaubert ist“.¹⁴ Was nun meiner Meinung nach ansteht, ist die Entzauberung des anderen Partners, Chinas. Die anstehende Aufgabe habe ich in einem Aufsatz aus dem Jahr 2014 folgendermaßen formuliert:

Ich möchte festhalten, dass die so einfach erscheinenden Fragen nach dem „Wer bin ich?“ „Wer bist du?“ auch im Falle einer Kultur wie der chinesischen mit einer mehrtausendjährigen Geschichte von hoher Komplexität sind. Sie führen uns bei der Beschäftigung mit der Frage nach der personalen und sozialen Identität der Chinesen auf das weite Feld der Eigen- und Fremdwahrnehmung, auf dem sich schon bald der Begriff der Identität in einem Koordinatensystem von unterschiedlichen Diskursformen und den sie begleitenden Problemen auflöst.“¹⁵

13 Siehe dazu das Interview: Heinrich Geiger, „Zhongguo de ye shi shijie de, zhe shi wo yanjiu Zhongguo de qierudian“ 中国的也是世界的, 这是我研究中国的切入点 („Was China gehört, gehört auch der Welt.“ Das ist der Ausgangspunkt meiner wissenschaftlichen Beschäftigung mit China), in: Xiang Jiagu 项佳谷 – Shi Zhiyu 石之瑜 – Wen Xu 文旭 – Tang Lei 唐磊 (Hrsg.), *De Ao Zhongguo xuejia fangtan lu* 德奥中国学家访谈录 (Interviewaufzeichnungen mit Chinawissenschaftlern aus Deutschland und Österreich), xia 下 (Band 2), Guowai Zhongguoxue yanjiu congshu 国外中国学研究丛书, Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshi 中国社会科学出版社 2020, S. 17-33.

14 Detlev Claussen, „Nachwort: Neues Zeitalter, neue Weltbilder“, in: Pankaj Mishra, *Aus den Ruinen des Empires. Die Revolte gegen den Westen und der Wiederaufstieg Asiens*, Frankfurt am Main: S. Fischer 2014, S. 379-390, Zitat: S. 390.

15 Heinrich Geiger, „Identität: Zur Macht von Begriffen und zum Thema des Dialogs mit der Volksrepublik China“, in: Walter Pape – Susanne Preuschhoff – Wei Yuqing – Zhao Jin (Hrsg.), *China und Europa. Sprache und Kultur, Werte und Recht*, Berlin – Boston: Walter de Gruyter 2014, S. 31-51, Zitat: S. 31-32.

Chinas Staatswesen ist sehr heterogen. In ihm ist seit dem Ende der 1970er Jahre ein seltsames Nebeneinander „von äußerst unterschiedlichen und teils einander entgegengesetzten Werten zu beobachten“. China „tastet“. Es tastet sich voran auf einem Weg, der „in eine Moderne führt, die dem chinesischen Kontext entspringt, auch wenn sie die westliche Moderne zu ihrem Vorbild nimmt“. Der chinesische Ästhetiker Wang Caiyong, von dem die beiden eben zitierten Textstellen stammen, kommt in Bezug auf das Verhältnis von Tradition und Moderne in China zu einer Feststellung, die unsere Überlegungen zur Situation der christlichen Kirchen an einem neuen Parameter ausrichtet: nicht der Tradition, sondern an einem „Anderen der Moderne“, dessen Gestaltung der Direktive einer einzigen Partei unterliegt. Das „Andere der Moderne“ skizziert er folgendermaßen:

Gegen alle Gesellschaftslogik hat China in den letzten Jahren politisch der Weltöffentlichkeit vorgeführt, dass eine Modernisierung der Gesellschaft ohne politische Demokratie doch zu funktionieren scheint. Vor allem geht die Forderung nach einer westlichen Demokratie deutlich zurück. In kultureller Hinsicht stellt sich so für China in puncto Modernisierung das Problem nicht in der Alternative zwischen Moderne und Tradition, sondern zwischen Moderne und einem Anderen der Moderne. Seit mehr als hundert Jahren ist die Modernisierung für China zu einer Einbahnstraße geworden. Seitdem bedeutet die Tradition auch keine Alternative mehr. Aber im gesellschaftlichen Wandel sind gewisse Aspekte dennoch deutlich erkennbar, was zwar keine Rückkehr veranlasst, aber dem Projekt der Moderne eine andere Ausrichtung verleiht.“¹⁶

Zur Notwendigkeit einer Perspektiv- erweiterung angesichts des Anderen der Moderne

Nach Meinung der chinesischen Machthabenden verbergen sich unter dem Mantel der Religion, deren Begriff interessanterweise nicht verbindlich definiert wird, „Verwestlichungs- und Desintegrationstendenzen“. Subversive Kräfte werden vermutet. Immer wieder bekräftigt der Parteistaat deswegen sein Hoheitsrecht über die religiösen Angelegenheiten, um auf diese Weise – was paradox klingt – die Religionsfreiheit, die in der Verfassung als grundlegendes Recht geschützt ist, zu garantieren. Wie Roman Malek einmal festgestellt hat, ist im Falle der Religion die Angst vor der Einflussnahme „ausländischer Kräfte“ groß, während

16 Caiyong Wang, „Umbruch oder Übergang? – China in dem kulturellen Zwiespalt zwischen der Moderne und einem Anderen der Moderne“, in: Heinrich Geiger (Hrsg.), *An der Schwelle. Gesellschaft und Religion im Transformationsprozess Chinas*, Bonn: KAAD 2005, S. 35-38, Zitate: S. 35, 38, 37.

in anderen Bereichen das Ausland hofiert wird.¹⁷ Wer auch immer als der Experte in den Wirtschafts- oder auch in den Ingenieurwissenschaften gilt und einen guten *science citation index* vorweisen kann, ist der chinesischen Expertokratie mehr als willkommen. Im Gegensatz dazu zeigen die religiösen Vorschriften sehr deutlich, dass der chinesische Staat nach wie vor die Religionen nicht als einen selbstverständlichen und integralen Teil des Austausches mit der Welt ansieht und diese einem anderen Reglement unterwirft.

Immer wieder haben Geschichtsphilosophen das Auseinanderklaffen von Erwartung und Erfahrung beschrieben. Die Erwartung, dass das, was sich da im Falle der chinesischen Religionspolitik vor unseren Augen abspielt, einen auch nur irgendwie fassbaren Sinnzusammenhang ergibt, lebt im Falle der katholischen Kirche Chinas gerade von der Hoffnung, dass das sino-vatikanische Abkommen zu einer Entspannung der Situation führen wird. Durch die sich überschlagenden *breaking news* wird diese Hoffnung aber immer wieder enttäuscht; die Religionspolitik bleibt weiter sehr restriktiv; betroffen sind, wie festgestellt werden muss, aber auch andere Religionen, besonders die Muslime. Um die Zusammenarbeit mit Partnern in der VR China mit neuer Inspiration weiterführen zu können, ist deswegen meines Erachtens eine Erweiterung der Perspektive nötig. Ich gewinne sie – wen mag es nach meinen einführenden Worten verwundern – aus meiner Beschäftigung mit den Geistesbewegungen im 19. und 20. Jahrhundert.¹⁸ In der Bewegung für Neue Kultur, die, weit gefasst, in etwa von 1915 bis 1935 dauerte, wurde in einer für mich großartigen Klarsichtigkeit erkannt, dass technologische Stärkungsversuche China nicht allein zu modernisieren vermögen. Eine völlige Neugestaltung aller Verhältnisse Chinas zum Rest der Welt schien die einzige Antwort, wobei, wie nicht zu vergessen ist, die Beschäftigung mit dem „Kulturproblem“ auch eine Reihe von Kontroversen über die Rolle der Religion im modernen Leben in Gang brachte. Zu erwähnen ist hier auch die erste machtvolle antireligiöse Bewegung im September 1920, initiiert und getragen von der Vereinigung Junges China.

„Liebesbotschaft Christi“ und „gewisse geschichtliche Zwischenfälle“

Gewiss hat die Stellung des Christentums in China sich seit fünfzig Jahren vollständig verändert. Viele Missverständnisse sind beseitigt worden. Es wird aber noch viel Zeit brauchen, bis die Chinesen zwischen der Liebesbotschaft

Christi und gewissen geschichtlichen Zwischenfällen zu unterscheiden vermögen. Sobald sie das Christentum unverfälscht vor Augen haben, werden sie im Katholizismus – davon bin ich überzeugt – die Antwort auf ihr Streben nach Harmonie, Ordnung, friedlichem Zusammenleben und Schönheit finden. Die Bekehrung Chinas wird nicht nur keinen seiner wesentlichen Werte unterdrücken, sondern sie im Gegenteil aufgreifen, entfalten und veredeln; sie wird seinem unausgeglichenen religiösen Sinn eine metaphysische Grundlage, eine innere Stetigkeit und einen neuen Auftrieb verleihen.

Das Zitat entstammt einem Vortrag, den der Chinese François Houang Anfang der 1950er Jahre im Rahmen der an der Katholischen Hochschule von Paris veranstalteten „Grandes Conférences“ hielt.¹⁹ Der verschriftlichten Version seines Vortrags in dem Band *Ame Chinoise et Christianisme* hat François Houang eine Widmung vorangestellt, die mit wenigen Worten die gesamte Dimension des Themas „Christentum in China“ aufscheinen lässt. Die Widmung des Autors, der in Beijing, später in Lyon und Paris studierte, 1949 zum Katholizismus übertrat, an der Sorbonne doktorierte und 1952 die Priesterweihe empfing, lautet:

Zum Andenken an meine Mutter, die mich im Glauben und in der Frömmigkeit des Buddhismus erzog und mich so darauf vorbereitete, das Licht Christi zu erkennen.

In diesen Worten scheint ein persönlicher Glaubensweg auf, der trotz des Übertritts zu einer „fremden“ Religion in der Wahrnehmung des Autors ohne Brüche erfolgte. Mit der Erwähnung, dass seine chinesischen Landsleute erst noch zwischen „der Liebesbotschaft Christi“ und „gewissen geschichtlichen Zwischenfällen“ unterscheiden lernen müssten, macht Houang aber auch deutlich, dass in China die Begegnung mit dem Christentum alles andere als harmonisch verlief und so auch im chinesischen Bewusstsein präsent ist.

Zu den „gewissen geschichtlichen Zwischenfällen“ gehören verschiedenste Missionszwischenfälle, die sich im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts ereigneten. Haben die „gewissen geschichtlichen Zwischenfälle“ nun der Einsicht in die „Liebesbotschaft Christi“ Platz machen können? Jerome Heyndrickx CICM sprach 1988 davon, dass „die Zeit der Missionierung durch Ausländer in China“ vorbei sei. Und:

17 Roman Malek, „China: Ein Land auf der Suche nach Harmonie und Stabilität“, in: Heinrich Geiger (Hrsg.), *An der Schwelle. Gesellschaft und Religion im Transformationsprozess Chinas*, Bonn: KAAD 2005, S. 65-73.

18 Siehe Heinrich Geiger, *Chinesische Mauern. Neue Vorzeichen und alte Wege im chinesischen Denken der Gegenwart*, Freiburg – München: Karl Alber 2019.

19 Enthalten ist die zitierte Textstelle in dem Band *Ame Chinoise et Christianisme* aus dem Jahr 1958, dessen deutsche Übersetzung mit dem etwas reißerisch klingenden Titel *Christus an der chinesischen Mauer* 1959 erschien. Die französische Originalausgabe erschien beim Verlag Castermann, Tournai, die deutsche Übersetzung beim Verlag Raeber und Cie. AG, Luzern. Das Zitat findet sich auf S. 45.

*Nun kommt die Zeit des Dialogs, der Zusammenarbeit und des Austausches zwischen autonomen lokalen Kirchen innerhalb der universalen Kirche.*²⁰

Diese Worte rufen bei mir Assoziationen hervor. Ich denke an den historischen „Kniefall von Warschau“ Willy Brandts, mit dem er die Polen um Verzeihung für all das Schlimme bat, was ihnen die Deutschen während des Zweiten Weltkriegs angetan hatten. Leider hat in der offiziellen chinesischen Religionspolitik der „Kniefall“ von Jerome Heyndrickx CICM nicht die ihm entsprechende Würdigung erfahren. Das am 22. September 2018 zwischen dem Heiligen Stuhl und der Volksrepublik China unterzeichnete vorläufige Abkommen über die Ernennung von Bischöfen dient mir als Beleg für diese Feststellung. Es wird meiner Meinung nach nicht dem Geist des Christenmenschen gerecht, der in den Worten von Jerome Heyndrickx aufscheint.

Sino-vatikanisches Abkommen

Der Inhalt des Abkommens ist bis heute unbekannt, die chinesische Seite soll auf der Geheimhaltung bestanden haben. Am 26. September 2018 erschien eine lange, das Abkommen flankierende „Botschaft von Papst Franziskus an die chinesischen Katholiken und die universale Kirche“, in der er u.a. dazu aufrief, „die Spaltungen der Vergangenheit zu überwinden“.²¹

Aber, obgleich das Abkommen Chinas mit dem Vatikan überraschenderweise am 22. Oktober 2020 für weitere zwei Jahre verlängert wurde, hat sich nichts an den restriktiven Maßnahmen verändert. Die Unterdrückung wird fortgesetzt, wobei sich der Eindruck verstärkt, dass die Staatsführung und das Religionsbüro völlig unabhängig vom Abkommen agieren. Es ist von Verhaftungen und Entführungen zu hören, Übergriffe auf Pfarrer, Lehrer und Eltern finden im Namen der Sinisierung statt. Chinesen dürfen nicht an religiösen Aktivitäten von Ausländern in China teilnehmen; Ausländer wiederum dürfen unter chinesischen Bürgern kein religiöses Personal ernennen und keine religiösen Fortbildungen organisieren. „Die Zeit des Dialogs, der Zusammenarbeit und des Austausches zwischen autonomen lokalen Kirchen innerhalb der universalen Kirche“, die Jerome Heyndrickx CICM 1988 angebrochen sah, ist nach wie vor nicht gekommen.

20 Jerome Heyndrickx CICM, „Die Situation und die Problematik der katholischen Kirche in der Volksrepublik China. Brennpunkte“, in: Roman Malek SVD – Werner Prawdzik SVD (Hrsg.), *Zwischen Autonomie und Anlehnung: Die Problematik der katholischen Kirche in China, theologisch und geschichtlich gesehen*, Nettetal: Steyler Verlag 1988, S. 19-30.

21 Katharina Wenzel-Teuber, „Zwei Jahre vorläufiges sino-vatikanisches Abkommen über Bischofsernennungen: ein Rückblick“, in: *China heute. Informationen über Religion und Christentum im chinesischen Raum*, 2020, Nr. 2-3, S. 72-78. Bezüglich der „Botschaft von Papst Franziskus“ verweist die Autorin auf *China heute* 2018, Nr. 3, S. 140-146 und 166-173.

Ich möchte ganz pointiert fragen: Wie konnten wir nur so naiv sein anzunehmen, dass sich die VR China in Entsprechung zu unseren Erwartungen entwickelt, d.h. mit der Herausbildung einer neuen Mittelschicht auch eine andere, „westlichere“ Gesellschaft entsteht, die auch die Religionsfreiheit akzeptiert? Wie konnte uns nur der Begriff der „nachholenden Entwicklung“ dazu verleiten, die wirtschaftlichen Erfolge hervorzuheben und die gravierenden „Menschenrechtsverletzungen“ in Erwartung bester Geschäftsmöglichkeiten kleinzureden?

Die Geschichte ist noch nicht zu Ende. Zu ernsthaft, zu nachhaltig auch, erscheinen die Ereignisse und Veränderungen, von denen Tag für Tag berichtet wird. Für die interkulturelle Philosophie besteht nun die Herausforderung darin, in der Beschäftigung mit China den Fallstricken der offiziellen Geschichtsschreibung und Ideologie zu entkommen und sich darauf einzulassen, die individualistischen, herrschaftskritischen, spirituellen und religiösen Elemente in der chinesischen Gesellschaft wieder in den Blick zu bekommen und ihr Anliegen ernst zu nehmen. Und das wurde beim sino-vatikanischen Abkommen versäumt. Nicht wenige Priester und Gläubige in der chinesischen Untergrundkirche fühlen sich vom Vatikan verraten. Bisher war der Hauptgrund für das Leben ihres Glaubens im Untergrund ihre Treue zu Rom gewesen. Wenn nun die Behörden sie auffordern, das Prinzip der Unabhängigkeit der Kirche von Rom zu unterstützen und damit argumentieren, dass der Papst dem allem ja schon zugestimmt habe, fühlen sie sich orientierungslos.²²

Religionspolitik und die Notwendigkeit der Redemokratisierung

Klaus Dieter Wolf beschreibt in seiner 260 Seiten umfassenden Studie *Die Neue Staatsräson* aus dem Jahr 2000,²³ wie Staaten in immer mehr Bereichen kooperieren und dabei ein enges Geflecht von völkerrechtlichen Verträgen und internationalen Institutionen eingehen. So weit, so gut. Dass sie sich damit aber auch gleichzeitig den Partizipationsansprüchen ihrer Gesellschaften oder, wie im Falle der katholischen Kirche, ihrer Mitglieder auf eine geschickte Weise entziehen, wird am Schicksal der chinesischen Untergrund-Katholikinnen und -Katholiken deutlich. Die These von Klaus Dieter Wolf lautet, dass dieser Verlust an Demokratie kein Betriebsunfall, sondern Zweck der Übung ist.

Auch am Beispiel des sino-vatikanischen Abkommens lässt sich ersehen, dass der Begriff der Staatsräson zwischenstaatliche Abkommen in die Tradition von Strategien

22 Wenzel-Teuber, „Zwei Jahre vorläufiges sino-vatikanisches Abkommen über Bischofsernennungen: ein Rückblick“, S. 73.

23 Klaus Dieter Wolf, *Die neue Staatsräson. Zwischenstaatliche Kooperation als Demokratieproblem in der Weltgesellschaft*, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft 2000.

stellt, die vor allem der Selbsterhaltung des Staates und der Verteidigung der staatlichen Autonomie dienen. Demokratiedefizit auf der einen und staatliches Autonomiestreben auf der anderen Seite. Mit dieser Einsicht in die Tiefen und Untiefen von zwischenstaatlichen Abkommen verstehen wir sehr schnell, warum das Abkommen zwischen dem Vatikan und der VR China zwar jedem der Vertragspartner einen großen Gewinn an Prestige bescherte, den chinesischen Katholikinnen und Katholiken aber keine weiteren Freiheitsrechte. Ganz im Gegenteil hat es ihnen aufgrund des dem Abkommen zugrundeliegenden Demokratiedefizits weitere Einschränkungen ihrer Freiheitsrechte auferlegt. Um solchen Prozessen entgegenzuwirken, setzt Wolf auf das Modell der „deliberativen Demokratie“, das auf der Legitimität erzeugenden Kraft des öffentlichen Vernunftgebrauchs basiert. Um ihm zum Durchbruch zu verhelfen, muss jedoch das Monopol der Staaten gebrochen werden, internationale Regelungen in der Tradition der Geheimdiplomatie auszuhandeln, wie es im Falle des Abkommens zwischen der VR China und dem Vatikan geschah.

Als Repräsentanten der Zivilgesellschaft müssen meiner Meinung nach Nichtregierungsorganisationen an den zwischenstaatlichen Verhandlungsprozessen teilnehmen. Aber werden die Staaten, die von einem Interesse an Selbsterhaltung und Autonomiewahrung getrieben sind, den geordneten Rückzug antreten? Die Reformdiskussion in den Vereinten Nationen und der Europäischen Union, die Eigendynamik des internationalen Menschenrechtsschutzes und der Druck einer transnationalen Zivilgesellschaft veranlassen Wolf zu einer optimistischen Antwort, der ich mich in Bezug auf das sino-vatikanische Abkommen nicht anschließen kann. Vielmehr zeigt sich auch hier, dass die Geschichte denen, die sie machen, nicht allzu viel Freiheit einräumt. Schon Kant bemerkte in seinem berühmten Aufsatz über die „Idee von einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ von 1784 die Diskrepanz zwischen den Vorsätzen, denen das menschliche Handeln folgt, und dem, was am Ende herauskommt. Um aber den Partizipationsansprüchen der Bürger eines Staates oder den Mitgliedern einer Religionsgemeinschaft – im konkreten Fall den chinesischen Katholikinnen und Katholiken – Rechnung tragen zu können, ist meines Erachtens das Projekt der Redemokratisierung, von dem der zweite Teil des Buchs *Die Neue Staatsräson* handelt, nicht aus den Augen zu verlieren.

Zum Schluss

Um sich einem Verständnis „Chinas“ frei von Emotionen nähern zu können, muss der Begriff des „chinesischen Denkens“ in seine eigene Vielfalt aufgefächert werden. Aber es ist auch Abschied zu nehmen von der beliebten Vorgehensweise, die Denktraditionen Chinas immer wieder nach Echo-, Kontrast- und Gleichklängen zur abendländischen Denktradition oder Religionsgeschichte abzuklopfen, und

dann, wenn sie gefunden sind, deren Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu klären. Am Beispiel Kant und Konfuzius wurde dies unendliche Male durchexerziert. Für mich hat im Moment Priorität, in der Begegnung mit China wieder das „Du“ zu entdecken. Nachdem in meinem Text viel von Erinnerungsarbeit auf Seiten der KPCh die Rede gewesen war, möchte ich nun selbst diesbezüglich tätig werden und an die Pastorale Konstitution *Gaudium et spes* über die Kirche in der Welt von heute erinnern, die während des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) entstand.

Das Dokument geht auf die Krisen und Spannungen in der Welt, überhaupt auf die konkreten Situationen des Menschen in dieser Welt ein. Die Ordnung der Gesamtwirklichkeit wird als dynamisch erfahren, aber nicht vom Dogma her qualifiziert. Das erste Kapitel spricht von der Würde der menschlichen Person, von der Sünde und Knechtschaft, aber auch der Freiheit des Menschen. Fundamentale Bedeutung hat die Zusammengehörigkeit von Gottes- und Menschenliebe. Die katholische Kirche definiert sich aber in *Gaudium et spes* nicht mehr als die Ordnungsmacht, welche der Welt Stabilität verleihen will. Nach ihrem neuen Selbstverständnis begleitet sie vielmehr die weltlichen Ideale von Menschenrecht und Wohlfahrt, Frieden und sozialer Gerechtigkeit und der Fürsorge im Sinne eines brüderlichen Helfens und Mahnens. François Houang, dessen Worte ich bereits zitierte, hat der chinesischen Kirche in diesem prozesshaften Geschehen einen wichtigen Platz eingeräumt. Diesen könne sie aber nur ausfüllen, so Houang, wenn sie sich nicht nur für die Zukunft ihres Landes, sondern für die Zukunft der gesamten Kirche verantwortlich fühle.

Dann werden sie sich [gemeint sind die chinesischen Katholiken] endlich bewußt werden, daß sie nicht zum Mitreisen in Drittklaßwagen verurteilt, sondern im Gegenteil dazu berufen sind, an der Vollendung der Fensterrose der Kirche mitzuwirken, indem sie das chinesische Blütenblatt zum Wachsen und Entfalten bringen.²⁴

Ist das nicht eine schöne Perspektive für das „Neue Zeitalter“, das nicht, wie vom chinesischen Staatspräsidenten erträumt, allein den Gesetzmäßigkeiten des Sozialismus chinesischer Prägung folgt, sondern sich an der Utopie einer Weltgesellschaft orientiert?! Lohnt es sich in ihrem Angesicht nicht, wie bereits oben eingefordert, an der Verwirklichung der Idee eines experimentellen, verknüpften Denkens, Lernens und Arbeitens zu arbeiten und auf diesem Wege auch „das chinesische Blütenblatt“ zum Erblühen zu bringen? Zu beiden Fragen lautet meine Antwort: Ja!

²⁴ François Houang, „Katholische Kirche und chinesische Kultur“, in: ders., *Christus an der chinesischen Mauer*, Luzern: Verlag Raeber und Cie. AG 1959, S. 65-76, Zitat: S. 76.