

»Wir begrüßen die Entlarvung der Konterrevolutionäre ...« – Vergangenheitsaufarbeitung eines chinesischen Theologen

Ausgangspunkt dieses Beitrags ist die Beobachtung, dass die Jahre 1955–1976 in der chinesischen Kirchengeschichte praktisch nicht existieren. In einem ersten Schritt werden politische und kirchliche Entwicklungen der Fünfzigerjahre in China nachgezeichnet. Ein zweiter Teil widmet sich dem Stand historischer Aufarbeitung dieser Zeit. Im Mittelpunkt des dritten Abschnitts steht ein Dokument des chinesischen Theologen Wang Weifan aus den Jahren 1955–1958. Schließlich erfolgt eine kontextbezogene Diskussion des Standpunkts Wang Weifans, der m. E. einen dritten Weg für eine historische Aufarbeitung der Fünfzigerjahre aufzeigt.

1. Politische und kirchliche Entwicklungen der Fünfzigerjahre

1949 hatte Mao Zedong die Gründung der VR China proklamiert. Bis 1952 wurde in China eine Agrarreform umgesetzt. Gleich nach Gründung der Volksrepublik begann die KPCh mit dem Einsatz von »Massenkampagnen«. Damit mobilisierte die politische Elite die Bevölkerung, um, so Siegfried Klaschka, »eine breite Initiative zu entfesseln, [...] gegen bestimmte politische Strömungen zu kämpfen oder die eigene Herrschaft abzusichern«.¹ Thoralf Klein beschreibt die Grundelemente solcher Kampagnen so: »Am Beginn stand in der Regel die umfangreiche Indoktrination der Bevölkerung durch Parteiabteilungen und Polizei [...] Die aktive Einbeziehung der »Massen« erfolgte [...] durch die gruppenweise Lektüre und Diskussion zentraler Parteidokumente [...] Im Zentrum vieler politisch ausgerichteter Kampagnen standen die [...] Anklageversammlungen.«² Diese sollten den diffusen öffentlichen Hass gegen Konterrevolutionäre auf einzelne

Für Anregungen zu diesem Beitrag bin ich Theodor Ahrens, Susanne Weigelin-Schwiedrzik und Felix Wemheuer dankbar.

1 Siegfried Klaschka: Die politische Geschichte im 20. Jahrhundert, in: Doris Fischer / Michael Lackner (Hg.): Länderbericht China, Bonn 2007, S. 129–155, hier S. 142.

2 Thoralf Klein: Geschichte Chinas. Von 1800 bis zur Gegenwart, Paderborn u. a. 2007, S. 197f.

Personen fokussieren und dem System starke Unterstützung einbringen.³ Öffentliche Gewaltausbrüche waren so im China der Fünfzigerjahre keine Seltenheit.⁴

Mit der »Drei-Anti-Bewegung« von 1951 bis 1953 wollte der Parteistaat Unterschlagung, Verschwendung und Bürokratismus bekämpfen. Die Kampagne wandte sich aber auch gegen Lehrpersonal, dem man zu große Nähe zum westlichen Ausland vorwarf. Eine junge Christin kritisierte ihren Vater mit den Worten: »In the past I recognized you as a [...] teacher, wise and able [...]. [But] [...] I awakened to see that [...] you truly are a Christian without political feeling for the Communist Party. We all thank the Communist Party for bringing us these days of great glory and blessing.«⁵ Auch Tu Yuqing, der spätere Generalsekretär des chinesischen CVJM, geriet 1951 unter Druck. Man warf ihm vor, Beziehungen zu »Imperialisten« zu unterhalten. Tu hatte 1914–1919 in den USA gelebt.⁶ Y. T. Wu (Wu Yaozong), eine der entscheidenden kirchenleitenden Persönlichkeiten nach 1949, hielt derartige Denunziationen im Jahr 1951 sogar für biblisch begründet: »To denounce is in line with the teaching of Jesus. He [...] attacked evil through action, just as he used a whip to chase the merchants away from God's temple.«⁷ Der »Kampf gegen Imperialismus« war ein wichtiger Bestandteil von Parteipropaganda. Wie etwa auch in Zeiten der SED-Diktatur waren »in einem politischen Koordinatensystem, in dem die Generallinie stets »richtig« [...] und deren Erfolg zudem »gesetzmäßig« vorherbestimmt waren, systemimmanente Erklärungen für politische und ökonomische Schwierigkeiten und Rückschläge nicht statthaft.«⁸ Ulrich Mähler konstatiert, es gebe in solchen Systemen nur zwei erlaubte Ursachen für Defizite: externe Feindeinwirkung und das Unvermögen von Kadern, die richtige politische Linie zuverlässig zu exekutieren.⁹

Auch die 1950 eingeleitete »Kampagne gegen Konterrevolutionäre« warf für viele Jahre einen dunklen Schatten über die chinesische Kirche.¹⁰ Zu den »konterrevolutionären Straftatbeständen« zählten z. B. Kontakte zu »Imperialisten« oder »Vaterlandsverrat«.¹¹ Laut Oskar Weggel konnte »mit so unpräzise abgefaßten Tatbeständen nahezu jede mißliebige

3 Julia Strauss: *Paternalist Terror: The Campaign to Suppress Counterrevolutionaries and Regime Consolidation in the People's Republic of China, 1950–1952*, in: *Comparative Studies in Society and History* 44 (2002), S. 80–105, hier S. 97.

4 Klaus Mühlhahn: »Repaying Blood Debt« – State Violence and Mass Crimes during the 1950s in China, in: Mechthild Leutner (Hg.): *Rethinking China in the 1950s*, in: *Berliner China-Hefte* 31 (2006), S. 35–48, hier S. 35.

5 Siehe Wallace C. Merwin / Francis P. Jones (Hg.): *Documents of the Three-Self-Movement*, New York 1963, S. 71 f.

6 Tu Jizheng / Li Xuanhua: Ji fuqin Tu Yuqing boshi de yisheng [Erinnern an das Leben unseres Vaters, Dr. Tu Yuqing], in: *Xianggang Zhongwen Daxue Jidujiao Yanjiu Zhongxin Tongxun* [Mitteilungsblatt des Zentrums für Christentumstudien an der Chinese University von Hongkong] 2 (2007), S. 4–9, hier S. 7.

7 Zit. in: Ng Lee-ming: *A Study of Y. T. Wu*, in: *Ching Feng* 1 (1972), S. 5–54, hier S. 50 f.

8 Ulrich Mähler: »Die Partei hat immer recht!« Parteisäuberungen als Kaderpolitik in der SED, in: ders. / Hermann Weber (Hg.): *Terror. Stalinistische Parteisäuberungen 1936–1953*, Paderborn u. a. 1998, S. 351–457, hier S. 370.

9 Ebd.

10 Oskar Weggel: *Geschichte Chinas im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1989, S. 160.

11 Ebd.

Person [...] inkriminiert werden.«¹² So enthielt ein Bericht Y. T. Wu über die Entwicklung der Kirche in den Jahren 1954–1956 folgenden Passus: »During the national campaign to root out counter-revolutionaries, which took place in the latter part of 1955 and the early months of 1956, some counter-revolutionaries hidden within the church were uncovered. These men under the cloak of religion had formed a reactionary imperialist clique which acted as spies.«¹³

Die Massenkampagnen führten dazu, dass »große Teile der Bevölkerung [...] so eingeschüchtert [waren], dass sie resignierten und sich aus dem gesellschaftlichen Leben zurückzogen«.¹⁴ Um die Gebildeten des Landes wieder für den weiteren Aufbau der Volksrepublik zu gewinnen, gab die chinesische Führung daraufhin im Frühjahr 1957 als Parole aus: »Lasst hundert Blumen blühen und hundert Schulen miteinander wetteifern!« Das Motto deutete an, dass nun mehr Meinungsfreiheit herrschen sollte. Bald jedoch ging der Führung des Parteistaats das Ergebnis zu weit. Ab Juni 1957 kam es zu einer »Rechtsabweichlerkampagne«, in der all jene bestraft wurden, die zu offen Kritik geäußert hatten. Bis 1958 wurden etwa 400 Intellektuelle als »Feinde des Sozialismus« hingerichtet und mehr als eine halbe Million Menschen in Arbeitslager deportiert.¹⁵ Die Fünfzigerjahre lassen sich mit ihrer Kette von politischen Massenkampagnen und Verfolgung als »politische Extremsituation« klassifizieren.¹⁶

1950 hatten Führungspersonlichkeiten der protestantischen chinesischen Kirche eine Audienz bei Ministerpräsident Zhou Enlai gefordert, um über die Schwierigkeiten der Kirche zu sprechen. Man wollte erreichen, dass die Kirchen stärker durch die Regierung geschützt würden.¹⁷ Doch schließlich ließ die Gruppe ihre ursprüngliche Intention fallen und begann stattdessen, ein »Christliches Manifest« zu erarbeiten. Dessen Entstehung war als »Einheitsfrontprozess«¹⁸ von regelmäßigen Konsultationen mit Parteivertretern begleitet. Sie gipfelten in einer politischen Erklärung, in der mit dem Imperialismus abgerechnet und proklamiert wurde, die Kirche unterstütze die politischen Standpunkte des »Neuen China«. Alle Gläubigen im Land sollten sich dem per Unterschrift anschließen.¹⁹ Die Verabschiedung des Manifests markierte den Beginn der patriotischen Drei-Selbst-Bewegung

12 Ebd.

13 Wu Y. T.: Report on the China Christian Three-Self Patriotic Movement from July 1954 to March 1956, in: Merwin/Jones: Documents (Anm. 5), S. 121–133, hier S. 123.

14 Klaschka: Die politische Geschichte (Anm. 1), S. 143.

15 Siehe Helwig Schmidt-Glintzer: Das neue China. Von den Opiumkriegen bis heute, München 1999, S. 80.

16 Zum Begriff der Extremsituation siehe Bruno Bettelheim: Erziehung zum Überleben. Zur Psychologie der Extremsituation, München 1979.

17 Liu Liangmo: Huainian aiguo aijiao de Wu xiansheng [In Erinnerung an Wu Yaozong, der ein Patriot war und seine Kirche liebte], in: Tianfeng [Himmelswind] (1982), H. 4, S. 22–24, hier S. 23.

18 Philip L. Wickeri: Seeking the Common Ground. Protestant Christianity, the Three-Self Movement, and China's United Front, Maryknoll, NY 1988, S. 129.

19 Komitee der Drei-Selbst-Bewegung: Aiguo aijiao, tongxin maixiang xin shiji – Zhongguo jidujiao sanzhi aiguo yundong wushi nian de zongjie [Liebe zum Land und Liebe zur Kirche, einzig in ein neues Jahrhundert gehen – über 50 Jahre chinesische christlich-patriotische Drei-Selbst-Bewegung], in: Tianfeng [Himmelswind] (2000), H. 10, S. 10–16, hier S. 11.

(*Zhongguo jidujiao sanzi aiguo yundong*), einer politischen Massenorganisation chinesischer Protestanten.²⁰ Als der Text am 23. September 1950 in der *Renmin Ribao* (Volkszeitung) erschien, trug er die Unterschrift von 40 protestantischen Kirchenführern.²¹ Am Ende hatten etwa 417 000 Christen unterzeichnet.²² Wer nicht zur Unterzeichnung bereit war, geriet unter massiven Druck, bis hin zur Anschuldigung der Konterrevolution²³ – ein Umstand, den Zhang Xianyong im Rückblick kritisiert: »Die Anklagekampagne, die christliche Kreise 1951 lancierten, hat die Gefühle vieler Kirchenmitglieder tief verletzt. Brüder und Schwestern in Christus wurden als Feinde gegeneinander aufgebracht.«²⁴ Doch noch 1993 beschrieben die protestantischen Kirchenvertreter Wang und Ji es als Errungenschaft der Drei-Selbst-Bewegung, »viele Pastoren und christliche Jugendliche, die zutiefst vom Imperialismus vergiftet worden waren«, gerettet und ihnen geholfen zu haben, »positive Elemente zu werden«.²⁵

Als 1950 der Koreakrieg ausbrach, solidarisierte sich China mit Nordkorea. Ab Dezember wurden die Fördergelder westlicher Missionsgesellschaften für chinesische Kirchen eingefroren. 20 000 ausländische protestantische Geistliche sollen 1951/52 verfolgt, inhaftiert oder in Umerziehungslager geschickt worden sein.²⁶ Schließlich wurden alle ausländischen Missionare des Landes verwiesen. Die kirchenleitende Persönlichkeit K. H. Ting (Ding Guangxun) stellte 1995 die Vorgänge jener Zeit reichlich verharmlosend und lakonisch so dar: »We adjusted our view of Christians overseas [...]. When you mentioned a missionary in the 1950s and 60s, you had to add ›imperialist‹ before the name. We were really a bit self-satisfied then.«²⁷ Auf der ersten Nationalsynode protestantischer Kirchen in Beijing wurde 1954 ein Komitee der Drei-Selbst-Bewegung eingesetzt. In deren Satzung heißt es: »Ziel der Drei-Selbst-Bewegung ist es, Christen im ganzen Land zu vereinen, [...] eine aktive Haltung im Widerstand gegen Imperialismus einzunehmen und Patriotismus zu unterstützen.«²⁸

Für 1956 spricht die Religionswissenschaftlerin Duan Qi vom Beginn einer »theologischen Massenbewegung« in der protestantischen Kirche Chinas. Im Grunde sei es um

20 »Die patriotische Drei-Selbst-Bewegung [...] muss die Masse der Gläubigen zum Zusammenschluss motivieren.« Zhang Xueli: Wo dui sanzi aiguo yundong de ji dian renshi [Meine persönlichen Erkenntnisse zur patriotischen Drei-Selbst-Bewegung], in: Tianfeng [Himmelswind] (1984), H. 4, S. 2–6, hier S. 6.

21 Der englische Text des Manifests findet sich in: Merwin/Jones: Documents (Anm. 5), S. 19f.

22 Wickeri: Seeking the Common Ground (Anm. 18), S. 131.

23 Die Einschätzung der damaligen Konflikte durch die etablierte Kirche lautet noch heute: »Leute wie Wang Mingdao, Ni Tuosheng u. a. führten unter dem Vorwand ihres Glaubens zerstörerische Aktionen durch [...]. Für ihr konterrevolutionäres Verhalten wurden sie von den Behörden [...] bestraft.« (Komitee der Drei-Selbst-Bewegung: Aiguo [Anm. 19], S. 11).

24 Zhang Xianyong: Die zwei Gesichter des Janus, in: Monika Gänßbauer (Hg.): Christentum im Reich der Mitte. Aktuelle Thesen und Texte aus China, Hamburg 1998, S. 22–30 u. 87–99, hier S. 92f.

25 Wang Weifan/Ji Fengwen: Forty Years of Christianity, in: Chinese Theological Review 8 (1993), S. 44–62, hier S. 51.

26 Siehe Weggel: Geschichte Chinas (Anm. 10), S. 159.

27 K. H. Ting: A Look Back at the Way We Have Come, in: Janice Wickeri (Hg.): Love Never Ends. Papers by K. H. Ting, Nanjing 2000, S. 491–500, hier S. 492.

28 Zhongguo jidujiao quan guo huiyi gao quan guo tongdaoshu (Mitteilung der Nationalen Konferenz der chinesischen Christenheit an alle Mitarbeitenden), in: Tianfeng [Himmelswind] vom 3. 9. 1954, S. 469.

die Frage der Kompatibilität von Christentum und sozialistischer Gesellschaft gegangen.²⁹ Auch Wang Weifan kennzeichnete in einem Text von 1990 die Zeit ab 1956 als Phase der »theological reorientation involving the masses [...] but it was cut short by the political movements of the late 1950s.«³⁰ Dies ist der einzige Satz, mit dem Wang damals auf die Kampagnen der späten Fünfzigerjahre einging. 1993 allerdings erklärte er die theologische Debatte ab 1956 für erfolgreich. Sie habe u. a. zu der Erkenntnis geführt, dass Wahrheit, Gutes und Schönes auch außerhalb des Christentums existierten – dies sei »der Grund dafür, warum mit der Etablierung der VR China ein neues Volk geboren werden konnte«.³¹ Wickeri schätzte diese »theologische Massenbewegung« noch 1985 als demokratisch ein: »The theological fermentation was [...] similar [...] to the type of dialogue which Ernesto Cardenal has recorded in *The Gospel in Solentiname*.«³² Dieser Vergleich scheint mir aber unpassend. Die Gespräche der Bauern von Solentiname wurden zwar von Cardenal aufgezeichnet, er selbst nahm sich aber sehr zurück und brachte sich nur ein, um den historischen Kontext eines Bibeltextes zu erklären.³³ Immerhin wies Wickeri darauf hin, wie begrenzt in den Fünfzigerjahren der Spielraum der Kirche für theologische Diskussionen war. Die Christen hätten ständig beweisen müssen, dass sie sich in die Einheitsfront einfügten, und es habe große Probleme bei der Implementierung der Religionspolitik gegeben.³⁴

In den Fünfzigerjahren sank, so Duan, die Zahl der Christen in China rapide. Dies sei ein Grund dafür gewesen, dass die etablierte protestantische chinesische Kirche in eine »nachdenominationelle Phase« eintrat.³⁵ Wickeri bestätigt, dass es in dieser Zeit für die chinesische Kirche nicht einfach war, qualifizierten theologischen Nachwuchs zu rekrutieren. Für den Antritt eines Theologiestudiums musste damals die Erlaubnis der lokalen Regierung oder der Arbeitseinheit eingeholt werden. Lehrern, Soldaten und Regierungsmitarbeitern war es verboten, Theologie zu studieren.³⁶ Im China der Fünfziger wurden Kirchen als »reaktionär« diffamiert.³⁷ Sogar in der kirchlichen »Drei-Selbst-Bewegung« habe damals so mancher die Auffassung vertreten, dass im »Neuen China« keine Theologie und keine Kirche mehr gebraucht würden.³⁸ In Wus Rechenschaftsbericht von 1956 hieß es, der

29 Duan Qi: Dangdai Zhongguo jidujiao gaikuang ji suo mianlin de wenti [Ein Überblick über das chinesische protestantische Christentum unserer Zeit], in: Shijie Zongjiao Yanjiu [Forschung zu den Weltreligionen] 3 (2003), S. 63–69, hier S. 64.

30 Wang Weifan: »The Pattern and Pilgrimage of Chinese Theology«, in: Chinese Theological Review 1990, S. 30–54, hier S. 33.

31 Wang/Ji: Forty Years (Anm. 25), S. 53.

32 Philip L. Wickeri: Theological Reorientation in Chinese Protestantism, 1949–1984, Teil 1, in: Ching Feng 28 (1985), S. 36–62, hier S. 56.

33 Ernesto Cardenal: Das Evangelium der Bauern von Solentiname. Gespräche über das Leben Jesu in Lateinamerika, 4. Aufl. Gütersloh 1981.

34 Philip L. Wickeri: Theological Reorientation in Chinese Protestantism, 1949–1984, Teil 2, in: Ching Feng 28 (1985), S. 105–129, hier S. 119.

35 Duan: Dangdai (Anm. 29), S. 64.

36 Philip L. Wickeri: Reconstructing Christianity in China. K. H. Ting and the Chinese Church, New York 2007, S. 140.

37 Ebd., S. 142.

38 Ebd., S. 147.

Patriotismus chinesischer Christen habe sich in den letzten Jahren weiter verstärkt. Der Fortschritt Chinas beim sozialistischen Aufbau sei atemberaubend. Wu konstatierte sogar: »We Christians have complete freedom of religious belief under a government directed by the Communist Party.«³⁹ Der Theologe Ting und andere zeichneten in einem Hirtenbrief 1956 ebenfalls ein geschöntes Bild vom »Neuen China«: Das Vaterland zeige sich von Tag zu Tag liebenswerter. Negative Phänomene wie heimatlose Kinder, hungrige Bauern oder arbeitslose Arbeiter gebe es nicht mehr.⁴⁰

Nach dem Beginn der Hundert-Blumen-Kampagne erschienen im Kirchenmagazin *Tianfeng* zwei bemerkenswerte Texte von Kirchenvertretern, die – im Gegensatz zu den bis dahin stets stereotyp vorgebrachten Lob- und Loyalitätsbekundungen gegenüber der KPCh – politische Missstände und Schwierigkeiten der Kirche in der »neuen Gesellschaft« beim Namen nannten. Der erste Beitrag enthüllt in großer Offenheit Probleme, mit denen die Kirchen in den späten Fünfzigerjahren konfrontiert waren.⁴¹ Viele ihrer Mitglieder hätten an ihrem Arbeitsplatz mit Diskriminierung zu kämpfen, weil »Genossen« Vorurteile gegenüber Christen hegten. Manche Parteivertreter hielten religiösen Glauben gar per se für »konterrevolutionär«. Der zweite Text gibt eine Rede des Theologen Marcus Cheng auf der Konsultativkonferenz des Chinesischen Volkes im März 1957 wieder.⁴² Cheng kritisierte, dass es den Kirchen vielerorts verboten sei, Gottesdienste abzuhalten. Mancher Kader verbiete Spenden an die Gemeinden, die Reparatur von Kirchengebäuden oder gar die Aufnahme neuer Gemeindeglieder. Dabei gehöre der Gegensatz zwischen Glaube und Atheismus doch nicht zu den »Widersprüchen zwischen uns und dem Feind«, sondern sei ein Widerspruch im Rahmen der »Hundert Schulen«.⁴³ Cheng zitiert auch einen Parteikader, der Christen dazu auffordere, »ihren Gott auf den Misthaufen zu werfen«. Dies sei eine inakzeptable blasphemische Äußerung. Kirchengebäude würden oft von kirchenfremden Organisationen besetzt und seien teilweise in einem furchtbaren Zustand. Manche würden sogar als Ställe für Tiere genutzt. Dazu erklärt Cheng: »This defiling of our churches is like defiling our ancestral graves, and impresses us very painfully.«⁴⁴ Außerdem sehe sich die chinesische Kirche mit einer Flut religionskritischer Pamphlete konfrontiert, die das Christentum verzerrt darstellten.

Als bald darauf die Rechtsabweichlerkampagne begann, wurden auch im kirchlichen Bereich sogenannte Rechtsabweichler identifiziert und verfolgt,⁴⁵ nicht zuletzt durch Lei-

39 Wu: Report (Anm. 13), S. 128.

40 Bishops' Pastoral Letter of 1956, in: Merwin / Jones: Documents (Anm. 5), S. 143–149, hier S. 145.

41 Shanghai Manifesto, ebd., S. 147–149.

42 Marcus Cheng's Speech, ebd., S. 151–156.

43 Gemäß der maoistischen Lehre von den Widersprüchen ist ein »Widerspruch zwischen uns und dem Feind« nur durch Kampf zu lösen – im Gegensatz zu »Widersprüchen im Volk«, die mit Mitteln der Überzeugung zu lösen sind. Die Theorie von den Widersprüchen wird in China bis heute angewandt.

44 Marcus Cheng's Speech (Anm. 42), S. 152.

45 1957 wurde auch Lin Zhao (Peng Lingzhao) als Rechtsabweichlerin eingestuft. Lin, 1932 geboren, studierte an der Universität Peking und kritisierte die chinesische Regierung wiederholt. Sie prangerte 1957 »die Grausamkeit und Ungerechtigkeit der totalitären Machthaber Chinas« an. 1960 verhaftete man sie als »Konterrevolutionärin«. 1968 wurde sie hingerichtet. Lin bezeichnete sich selbst als »Freiheitskämpferin, die ihr Kreuz auf sich nehme«. Sie fand, ihr Kampf habe »etwas vom christlichen Geist und

tungspersönlichkeiten wie Ting.⁴⁶ Für die Zeit vom Beginn der Kampagne bis zum Ende der Kulturrevolution 1976 konstatiert Wickeri: »All public expressions of Christian faith would collapse into politics, and theology would be swallowed up by its context.«⁴⁷ Nach seinen Recherchen wurden während der Rechtsabweichlerkampagne Tausende Christen kritisiert und in entlegene Gebiete Chinas verbannt. Manche begingen aus Verzweiflung Selbstmord.⁴⁸

2. Die Nichtexistenz der Jahre 1955–1976 in der chinesischen Kirchengeschichte

In – generell raren – chinesischen kirchengeschichtlichen Beiträgen über die Zeit seit 1949 werden grundsätzlich die ersten Jahre nach der Gründung der VR China ausführlich dargestellt.⁴⁹ In diese Zeit fiel die Ausweisung aller ausländischen Missionare sowie die grundlegende Umstrukturierung der chinesischen Kirche unter der Herrschaft der KPCh. Über die Zeit von etwa 1955 bis 1976 und die massiven Schwierigkeiten für Gläubige in jener Zeit schweigen sich chinesische Christen und Religionswissenschaftler dagegen – mündlich wie schriftlich – meist aus.⁵⁰ Sofern dieser Zeitraum in Überblickstexten nicht völlig ausgeklammert wird, finden sich meist nur ein bis zwei Sätze darüber.⁵¹ 1993 konstatierten Wang Weifan und Ji Fengwen für die Zeit der späten Fünfzigerjahre bis zur Kulturrevolution (1966–1976) zunehmend »linke Tendenzen«. Diese hätten dazu geführt, »dass sich die großen Pläne zum Aufbau der Kirche unglücklicherweise in Luft auflösten«.⁵² Der Religionswissenschaftler Zhuo Xiping befindet im Jahr 2000 knapp: »Nach 1957 änderte sich [...] die Einstellung gegenüber Religion [...]. Von 1957 bis 1976 [...] verschlechterten sich die Umstände für religiöses Leben dramatisch.«⁵³ In den Achtzigern hatte der Theologe Zhao Fusan die Schwierigkeiten von Christen in der zweiten Hälfte der Fünfzigerjahre bei einem Vortrag über chinesische Kirchengeschichte noch mit keinem Wort bedacht. Er meinte damals sogar, als positives

eine gewisse religiöse Qualität«. Siehe: Xu Juemin (Hg.): Zoujin Lin Zhao [Annäherung an Lin Zhao], Hongkong 2006.

46 Wickeri: *Reconstructing Christianity in China* (Anm. 36), S. 152 f.

47 Ebd., S. 148.

48 Ebd., S. 150.

49 Dies ist allgemein für die chinesische Historiografie festzustellen: »In general Chinese archives have been more forthcoming with documents and reports dating from the early 1950s than from later periods.« Jeremy Brown / Paul G. Pickowitz: *The Early Years of the People's Republic of China*, in: dies. (Hg.): *Dilemmas of Victory. The Early Years of the People's Republic of China*, Cambridge u. a. 2007, S. 3–18, hier S. 6. »Many such works are dedicated to celebrating the ›golden age‹ following ›liberation‹.« Ebd.

50 Stellvertretend für viele sei genannt: Gao Ying: *Chinas Kirche. Geschichte und Gegenwart*, in: Gänßbauer: *Christentum* (Anm. 24), S. 22–30, hier S. 24.

51 Siehe beispielsweise: Yao Minquan / Luo Weihong: *Zhongguo Jidujiao Jianshi* [Kurze Geschichte des Christentums in China], 3. Aufl. Beijing 2004, S. 280.

52 Wang / Ji: *Forty Years* (Anm. 25), S. 54 f. Ähnlich, bis in die Formulierungen hinein: Chengming Zhu: *Christianity in China*, Beijing 2004, S. 106.

53 Zhuo Xiping: *Das Religionsverständnis im heutigen China*, in: Monika Gänßbauer: *Christsein in China. Chinesische Stimmen aus Kirche und Forschung*, Breklum 2000, S. 82–97, hier S. 86.

Ergebnis festhalten zu können: »In the course of this period, 1958–1966, the church [...] further broke down the partition between church and society.«⁵⁴ Sehr ausführlich gehen chinesische Autoren in kirchengeschichtlichen Beiträgen hingegen auf die Zeit nach der Kulturrevolution ein, in der religiöse Existenz wieder erlaubt war. Deutlich wird dieses Phänomen z. B. an einer Textsammlung des chinesischen Bischofs K. H. Ting.⁵⁵ Lediglich zwei Beiträge stammen aus den Jahren 1955 und 1961, alle anderen aus der Zeit vorher oder danach, obgleich Ting in den Fünfzigerjahren 20 Essays publiziert hat.⁵⁶

Eine Ausnahme von dem geschilderten Phänomen bildet ein Text des Theologen Zhang Xianyong, der allerdings außerhalb Chinas erschien.⁵⁷ Zhang benennt die Tatsache, dass das Christentum – neben daoistischen und volksreligiösen Organisationen – »in den politischen Umwälzungen der Fünfzigerjahre eindeutig das Hauptangriffsziel« bildete.⁵⁸ Man habe damals oft versucht, »Gläubige, entweder durch Zureden oder Drohungen, von ihrem Glauben abzubringen«. Religionsfrei habe damals so viel bedeutet wie: von einer Krankheit geheilt.⁵⁹ Kritisch nimmt Zhang auch die Methoden der Selbstkritik in den Blick: »Was im Rückblick am teuflischsten erscheint, ist die Tatsache, dass selbst die aufrichtigsten Selbstkritiken später Opfer von Manipulation wurden.«⁶⁰ Zur Selbstkritik stellt Berthold Unfried fest, sie erscheine uns heute als merkwürdige »Form der Selbstthematization anhand von Mängeln, Fehlern und Unzulänglichkeiten«.⁶¹ Bei der in der Sowjetunion wie auch in China geübten Praxis der Selbstkritik ging es im Wesentlichen darum, der Partei gegenüber eine Haltung der Demut einzunehmen.⁶² Die Position des Einzelnen sei stets die des Schuldners gewesen.⁶³

Neben Zhang Xianyong hat sich auch der Theologe Chen Xida in einem Text, der in Europa erschien, mit den Auswirkungen der Kampagnen auf chinesische Kirchenvertreter auseinandergesetzt.⁶⁴ Chen konstatiert, dass aufgrund der früheren Verfolgung viele kirchliche Führungsfiguren heute »noch immer in einem Geist der Furcht« agieren.⁶⁵

54 Zhao Fusan: *Christianity in China in the Past Forty Years*, in: Theresa Carino (Hg.): *Christianity in China. Three Lectures by Zhao Fusan*, Manila 1986, S. 18–32, hier S. 28.

55 Wickeri: *Love Never Ends* (Anm. 27).

56 Wickeri: *Reconstructing Christianity in China* (Anm. 36), S. 346.

57 Zhang Xianyong: *Die zwei Gesichter* (Anm. 24).

58 Ebd., S. 89.

59 Ebd.

60 Ebd., S. 92 f.

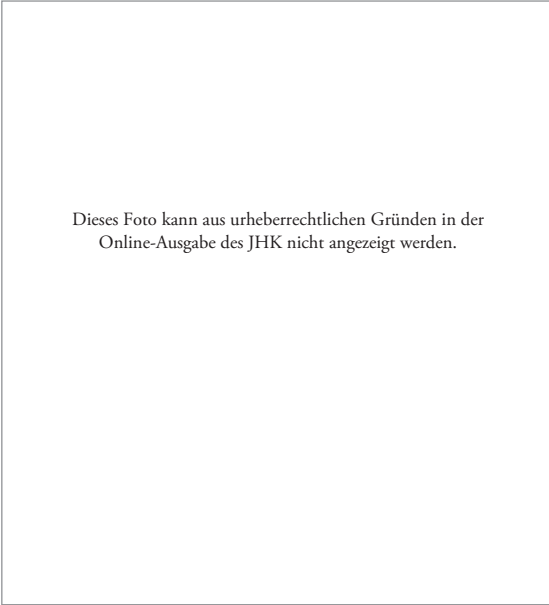
61 Berthold Unfried: »Ich bekenne«. *Katholische Beichte und sowjetische Selbstkritik*, Frankfurt a. M. u. a. 2006, S. 149.

62 Ebd., S. 150.

63 Ebd., S. 155.

64 Chen Xida: *Der »Lange Marsch« mit Gott*, in: China InfoStelle (Hg.): *Aktuelle China Nachrichten* (88) vom 14. August 2007, S. 1–4.

65 Ebd., S. 3. Brown und Pickowitz betonen, dass schon seit den frühen Fünfzigerjahren in China ein Klima der Furcht immer stärker um sich griff. Siehe: Brown / Pickowitz: *The Early Years* (Anm. 49), S. 10.



Dieses Foto kann aus urheberrechtlichen Gründen in der Online-Ausgabe des JHK nicht angezeigt werden.

Wang Weifan

3. Entwicklungen 1955–1958 in einem Kettenbrief von Theologen

Im Juni 2007 sandte mir der chinesische Theologe Wang Weifan ein bisher unveröffentlichtes Dokument. Es handelt sich um einen Kettenbrief (*lianhuanxin*), durch den eine Gruppe junger chinesischer Theologen – Absolventen des Nanjinger Theologischen Seminars, das von der etablierten protestantischen Kirche betrieben wird – in den Jahren 1955 bis 1958 miteinander kommunizierte. Der Kettenbrief wurde von einem Mitglied der Gruppe begonnen und an eines der anderen Mitglieder geschickt, das ihn wiederum weitersandte. Jedes Mitglied konnte einen schriftlichen Kommentar zu den schon vorhandenen Brief-inhalten hinzufügen. Idealerweise sollte ein Brief alle Mitglieder der Gruppe erreichen. So entstand eine Kette von Briefen. Die Kettenbriefe führten 1958 zu harter Kritik an der Gruppe und kamen in das Archiv der Einheitsfrontabteilung von Nanjing. 1979 wurden sie dem Theologen Wang zurückgegeben.

In dem kurzen, kollektiv verfassten Vorwort zu dem Kettenbrief heißt es, in den Fünfzigerjahren wäre es wohl klüger gewesen, sich mit mündlichen und schriftlichen Äußerungen zurückzuhalten. Doch die jungen Theologen seien in ihrer Arbeit auf viel Unverständliches gestoßen. Darum sei es ihnen ein Bedürfnis gewesen, sich auszutauschen. Sie hätten nicht erwartet, dass ihnen der Kettenbrief zu Beginn der »Rechtsabweichlerkampagne« als Verbrechen ausgelegt würde, denn sie hätten ihn für weitgehend unpolitisch gehalten. Sie mussten jedoch erfahren, was Klaus Mühlhahn im Rückblick auf die Fünfzigerjahre konstatiert: »Chinese ›mass line‹ socialism produced a highly decentralized method of coercion, and a pervasive voluntarism of the victims as well as the victimizers. Such a mechanism drew in everybody and nobody was allowed

to remain outside.«⁶⁶ Ich werde die Inhalte des Kettenbriefs – bis auf die Wang Weifans – anonymisiert wiedergeben, denn nur von ihm liegt mir das Einverständnis vor, seine Äußerungen öffentlich zu machen.

Wang Weifan, Jahrgang 1927, graduierte 1955 am Theologischen Seminar von Nanjing. Zunächst arbeitete er danach als Pastor in der Stadt Zhenjiang. Noch 1955 wurde er jedoch nach Nanjing zurückversetzt, wo er fortan für kirchliche Publikationen verantwortlich war. 1958 wurde Wang Opfer der Rechtsabweichlerkampagne. K. H. Ting, bis heute Präsident des Theologischen Seminars von Nanjing, hatte ihn denunziert.⁶⁷ Wang wurde daraufhin zur Zwangsarbeit nach Qixiashan im Norden von Jiangsu beordert. Während der Kulturrevolution warf man ihm Spionage für die USA vor. Wang hegte in jener Zeit Selbstmordgedanken. Nach 1969 musste er in einer Fabrik arbeiten. Erst 1979 kehrte er an das Nanjinger Theologische Seminar zurück, wo er bis 1999 unterrichtete. Wickeri schreibt, Wang Weifan empfinde »keine Bitterkeit gegenüber seinen Anklägern aus der Zeit von 1958«. Neben Ting hätten damals auch andere Kollegen am Seminar Wang kritisiert, doch nur Ting habe sich nach 1979 im Rahmen eines Gottesdiensts bei ihm entschuldigt. Ting war es auch, der Wang 1979 an das Seminar zurückholte.⁶⁸ Lange arbeiteten beide eng zusammen. Ein Wendepunkt in ihrer Beziehung war jedoch das Jahr 1996, in dem Ting eine Kampagne zur »Verstärkung der theologischen Reflexion« (*jiaqiang shenxue sixiang jianshe*) initiierte. In einem persönlichen Brief an die Autorin von 2007 kritisierte Wang den Bischof harsch. Die chinesische Kirche habe durch dessen Kampagne »ihr Selbst verloren«, und die christliche Religion in China diene heute nur noch als »Fußnote der Politik«.

Inhalte des Kettenbriefs

1955

Der erste Brief datiert vom November 1955. Schon auf den ersten Seiten wird »Widerstand gegen die Atmosphäre der neuen Zeit« als Problem auf Gemeindeebene definiert. Ein Kollege berichtet, dass es in seiner Gemeinde weiterhin Studiengruppen über die »konterrevolutionäre Clique von Wang Mingdao« gebe.⁶⁹ Wang Weifan klärt seine Kollegen über das »Verbrechen« auf, das man dem Evangelisten Ni Tuosheng zur Last lege: Er sei ein hochrangiger Spion, der Informationen über die chinesische Armee an das Ausland weitergegeben habe.⁷⁰ Gegen solches imperialistische theologische Denken müsse man kämpfen,

66 Mühlhahn: »Repaying Blood Debt« (Anm. 4), S. 47.

67 Wickeri: *Reconstructing Christianity in China* (Anm. 36), S. 151.

68 Ebd., S. 154.

69 Wang Mingdao war ein bekannter evangelikaler Prediger, der sich weigerte, der Drei-Selbst-Bewegung beizutreten. Dafür war er jahrelang inhaftiert.

70 Der Vorwurf der Spionage ist ein Standardvorwurf, der bis heute gegen missliebige Kritiker des Systems eingesetzt wird.

so Wang. Ein Kollege berichtet daraufhin, dass auch bei ihnen Diskussionssitzungen zum Problem des Imperialismus stattfänden. Diese seien jedoch recht abstrakt.

Ob nach der Gründung der Landwirtschaftlichen Produktionsgenossenschaften noch Menschen zu den Gottesdiensten kommen würden – diese Frage beschäftigt einen der Theologen. Ende 1955 berichtet einer der Freunde, er habe nun keinen Zugang mehr zu englischsprachigen Büchern. Ein langer Absatz widmet sich folgendem Ereignis: In einer Landwirtschaftlichen Produktionsgenossenschaft wurde der Pastor »von den Massen beschimpft«, weil er sich von der Arbeit entfernt hatte, um am Bett einer schwer kranken Christin zu beten. Der Pastor schreibt, er sei für die Kritik dankbar und wisse nun, dass es unwissenschaftlich, ja geradezu »konterrevolutionär« sei, für Krankenheilung zu beten. Stattdessen gelte es, Christen dazu zu erziehen, den Arzt aufzusuchen, wenn sie krank seien. Sein Fazit lautet: »Der Herr hat mich durch die Massen erzogen.«

Ein anderer Theologe berichtet, in einer kirchlichen Versammlung seien jüngst vier Konterrevolutionäre entlarvt worden. Ein Kollege antwortet: »Wir begrüßen die Entlarvung der Konterrevolutionäre. Aber manche Christen haben Angst vor den Studiensitzungen, in denen zwischen Konterrevolution und Kirche ein Trennstrich gezogen werden soll.« Eine Pastorin berichtet, Herr Y habe einen schweren politischen Fehler begangen, da er den Weihnachtsbaum mit einem Abzeichen der »reaktionären Guomindang-Partei« geschmückt habe. Als der »Genosse von der Regierung« das Abzeichen entdeckte, habe Herr Y erklärt, dass er nicht gewusst habe, um was für einen Gegenstand es sich handle. »Dafür hätte ihn die Regierung einsperren lassen können. Aber sie war sehr großzügig. Herr Y kam mit drei Monaten politischem Studium davon.«

Ein Pastor fragt, was sein persönlicher Beitrag zum 1. Fünfjahresplan sein könnte, worauf ihm ein Kollege antwortet: »Sonnenblumen und Bäume pflanzen«. Ein anderer ergänzt: Es gehe darum, die Christen zu einer aktiven Mitwirkung an der Produktion zu ermutigen. Die damals herrschende Ideologie spiegelt sich auch in einer anderen Aussage des Kettenbriefs: »Unser Land erlebt in seinem sozialistischen Aufbau gerade einen großartigen Höhepunkt. Innerhalb von drei Jahren wird China die sozialistische Revolution vollenden.« Dass die ökonomische Situation der jungen Pastoren dennoch prekär war, zeigen Bemerkungen wie die von Wang Weifan, der an einer Stelle darum bittet, einen Briefumschlag doch möglichst zweimal zu verwenden. So ließe sich gut sparen. An anderer Stelle erwähnt Wang, dass eine Reise nach Shanghai für ihn, der in Nanjing lebe, zu teuer sei.

1956

Im Jahr 1956 schreibt Wang, während einer groß angelegten »Kritiksitzung« innerhalb seiner Kirche seien »konterrevolutionäre Elemente« festgenommen worden. Dies sei zu begrüßen. Unter den »Konterrevolutionären« befinde sich auch sein Schwiegervater. Wang berichtet, seine Frau habe einen korrekten Standpunkt eingenommen und sich von ihrem Vater distanziert. Ein Kollege spricht eine Frage aus seiner Gemeindepraxis an: Was sei zu tun, wenn ein Christ als KPCh-Mitglied geworben werde – müsse er dann seinen christlichen Glauben aufgeben? Ein Betroffener hatte den Pastor in dieser Frage um Rat gebeten.

Dessen Antwort fällt dezidiert aus. Er frage sich, warum man von Christen erwarte, ihren Glauben aufzugeben. Die Kirche habe – ebenso wie die KPCh – die Aufgabe, einen Beitrag für die Menschheit zu leisten, und sie müsse wieder in die Lage versetzt werden, dies auch tun zu können. Ende 1956 kritisiert ein Mitglied der Gruppe, dass die Führungspersonlichkeiten der Drei-Selbst-Bewegung zwar stets die Fahne des »Patriotismus und der Liebe zur Kirche« hochhielten, aber meist nur Befehle erteilten und sich wenig um die Belange der einfachen Gemeindeglieder kümmerten. Im Dezember 1956 wendet sich einer der Pastoren vom Christentum ab. Er redet die Freunde nun als »Genossen« an und informiert sie darüber, dass er sich vom Glauben verabschiedet habe. Er wisse nun, dass Gott nicht existiere.⁷¹ Zunächst reagieren die Kollegen nicht auf diese Mitteilung.

1957

Eine Pastorin berichtet der Gruppe, sie wolle jetzt Geschichte studieren, denn »die Arbeit von Leuten wie uns ist doch etwas unsicher«. Nun wird in dem Kettenbrief auch die Information des früheren Pastors aufgenommen, der sich zum Atheisten erklärt hat. Ein Freund bittet die anderen, dies für sich zu behalten. Er selbst hoffe, den Kollegen noch umstimmen zu können. Dazu bestehe Hoffnung, denn dieser habe versprochen, seinen Entschluss noch einmal zu überdenken. Eine Pastorin beklagt, dass die Pastorenschaft immer stärker unter Druck gesetzt werde, beruflich umzuschulen. Sie sehe zu einem Wechsel aber keinen Anlass, da sie sich bewusst für diesen Beruf entschieden habe. Wang schließt sich ihrer Ansicht an und befindet, die Arbeit eines Pastors sei genauso wertvoll wie die eines Parteisekretärs. Das Christentum habe eine sehr reale gesellschaftliche und moralische Bedeutung. Im August 1957 erwähnt jemand aus der Gruppe, dass die Weiterexistenz des Kettenbriefes wohl gefährdet sei. Anfang September berichtet Wang, dass es am Nanjinger Seminar Diskussionen zum »Rechtsabweichertum« gegeben habe. Noch habe man aber dort »keine Rechtsabweichler entdeckt«. Wang hält die Kampagne für eine »Prüfung Gottes«. Eine Pastorin, in einer ländlichen Gegend eingesetzt, berichtet über heftige Kämpfe gegen »Rechtsabweichler« in ihrer Gemeinde und fügt hinzu: »Ich hätte wirklich großen Bedarf, meine Fragen mit Euch zu besprechen.« Einer der Freunde äußert die Befürchtung, dass die Kirche derzeit zu radikal gegen angebliche »üble Elemente« in ihren eigenen Reihen vorgehe und damit ihre eigene Existenz gefährde. Im Oktober 1957 teilt der frühere Pastor seinen ehemaligen Kollegen mit, dass er nun als Lehrer arbeite. Im November berichtet die Pastorin aus der ländlichen Gegend, es fänden ständig Kampagnen statt und für sie wäre eine Rückkehr in die Stadt »wie die Freilassung aus einem Käfig«. Im selben Monat äußert Wang den Kollegen gegenüber: Der Kampf gegen »Rechtsabweichler« habe für Christen eine neue Lektion bedeutet. Er, Wang, sei davon überzeugt, dass diese Kampagne die Kirche weiter reinigen werde.

71 Susanne Weigelin-Schwidrzik betonte in einem Diskussionsbeitrag auf einer China-Konferenz in Berlin 2008, dass die KPCh in den Fünfziger- und Sechzigerjahren verstärkt Mitglieder demokratischer Parteien und Religionsgemeinschaften umworben habe, mit dem Ziel, sie für eine Parteimitgliedschaft zu gewinnen.

1958

Im Januar 1958 erklärt ein weiteres Mitglied aus der Gruppe seinen Abschied von der Theologie. Die ehemalige Pastorin arbeitet nun als Vertreterin des Parteistaats in einem Büro für Religiöse Angelegenheiten (BRA).⁷² Der ehemalige Pastor und jetzige Lehrer verabschiedet sich aus dem Kettenbrief mit den Worten, ein Austausch mit der Gruppe sei nicht mehr sinnvoll. Im Februar 1958 übt die ehemalige Pastorin und jetzige Mitarbeiterin des BRA Selbstkritik. Sie habe festgestellt, dass sie der KPCh noch nicht genug vertraue. Ein Pastor berichtet von Plänen zu einem Kirchenbau in seiner Gemeinde, der von der Partei gestoppt worden sei. Er schreibt: »Die Anleitung durch die KPCh ist korrekt, das erkenne ich jetzt. Denn die Partei hat alles im Blick, wir Christen dagegen nur einen Teilaspekt.«

Der letzte Eintrag des Kettenbriefs stammt vom 14. März 1958 – eine Pastorin konstatiert: »Mein Denken hält nicht Schritt mit der Zeit.«⁷³

4. Persönliche Aufarbeitung eines chinesischen Theologen: eine dritte Perspektive?

Mechthild Leutner hat gezeigt, dass in wissenschaftlichen und literarischen Werken Chinas die Entwicklungen der Fünfzigerjahre mittlerweile – aus unterschiedlichen Motiven – durchaus kritisch kommentiert werden.⁷⁴ Zwar mag die politische Führung nach wie vor ein Deutungsmonopol anstreben, doch beteiligen sich inzwischen auch andere Akteure an einer Neubewertung jener Phase.⁷⁵ Die Perspektive des Parteistaats nimmt ihren Ausgang in der »Resolution über einige Fragen in unserer Parteigeschichte seit Gründung der VR China« (*Guanyu jianguo yilai dang de ruogan lishi wenti de jueyi*) von 1981. Dort werden für die Jahre 1949–1956 eine »völlig korrekte« politische Linie und »glänzende Erfolge« bei ihrer Umsetzung konstatiert, lediglich die übertrieben schnelle Kollektivierungspolitik wird als »Fehler« bezeichnet. Für die Jahre 1956–1966 ist ebenfalls von »enormen Erfolgen«, aber auch von »Rückschlägen« die Rede. Leutner stellt fest, dass seit den Neunzigerjahren Parteihistoriografen Geschichte als fragmentierten »Problemkomplex von [...] widersprüchlich bewerteten [...] Einzelereignissen« beschreiben.⁷⁶ So wird die »Rechts-

72 Staatliche Büros für Religiöse Angelegenheiten wurden in China 1954 eingerichtet.

73 Eine solche Selbstkritik fand sich 1957 auch bei dem Theologen Chen Zemin: »Due to the [...] cloudiness of our vision [...] our understanding frequently lags behind reality. The revelation of God shows itself in earthquake and fire, but in our weakness, we cover our ears and hide our eyes.« Zit. in: Wickeri: Theological Reorientation (Anm. 32), S. 36.

74 Mechthild Leutner: Parteigeschichte pluralistisch? Neukonstruktionen der 1950er Jahre in Historiographie und Literatur der VR China, in: dies. (Hg.): Rethinking China in the 1950s, Berliner China-Hefte 31 (2006), S. 64–89.

75 Harald Welzer und Claudia Lenz haben gezeigt, dass auch in Deutschland Erinnerungsinhalte der offiziellen Gedenkkultur und der privaten Erinnerungspraxis erheblich auseinanderklaffen (Opa in Europa. Erste Befunde einer vergleichenden Tradierungsforschung, in: Harald Welzer [Hg.]: Der Krieg der Erinnerung. Holocaust, Kollaboration und Widerstand im europäischen Gedächtnis, Frankfurt a. M. 2007, S. 7–40, hier S. 8.

76 Leutner: Parteigeschichte (Anm. 74), S. 87.

abweichlerbewegung«, die in der Resolution von 1981 noch als »korrekt« und »notwendig« bezeichnet wurde, heute von mehreren Historikern als grundsätzlich falsch eingeschätzt. Dennoch versuchen für den Parteistaat agierende Historiker noch immer, »eine Erfolgsgeschichte der Volksrepublik zu präsentieren und die gravierenden Fehler als Ausgangspunkt für neue Erkenntnisse [...] umzudeuten.«⁷⁷ Bei ihrer Analyse des derzeitigen historischen Rückblicks auf die Fünfzigerjahre identifiziert Leutner auch eine alternative Perspektive: die der »Opfer«, Zeitzeugen, also Bauern, Basiskader und angegriffene Intellektuelle, brächten verstärkt eine (auto-)biografische Perspektive ein und repräsentierten »eine erweiterte Öffentlichkeit, die [...] die Deutungshoheit der KPCh tendenziell in Frage stellt«.⁷⁸

Dass, wie dargelegt, kirchenhistorische Texte chinesischer Christen kaum auf die politischen Kampagnen der Fünfzigerjahre und deren negative Auswirkungen auf die Kirche eingehen, liegt sicher auch daran, dass die etablierte chinesische Kirche im Bereich des Chinesischen Christenrats und der Drei-Selbst-Bewegung den historiografischen Deutungen des Parteistaats bis heute grundsätzlich folgt. Führungspersönlichkeiten der etablierten chinesischen Kirche bekennen sich noch immer enthusiastisch zum »sozialistischen System« der VR China.⁷⁹ Sie haben bei ihrer Kontextualisierung des Christentums den Schwerpunkt stets auf Ethik und Moral gelegt.⁸⁰ Der frühere KPCh-Vorsitzende Jiang Zemin erklärte 2003, es gehe darum, »religiöse Dogmen [...] und religiöse Moral für den Dienst am Sozialismus zu nutzen«.⁸¹ Der Religionswissenschaftler Ye Luhua fand, da Religion sich nicht in politische Fragen einmischen dürfe, bleibe ihr als Aktionsfeld die Ethik.⁸²

Inwiefern unterscheidet sich Wang Weifans Einstellung von den Positionen seiner Kirchenleitung? Eine Ineinsetzung des Christentums mit dessen ethisch-moralischen Aussagen fand Wangs Kritik. Er betonte 2002: »Eine Religion, die heilig ist, darf nicht auf Ethik und Moral [...] reduziert werden [...] und die entscheidenden gesellschaftlichen Funktionen von Religion liegen nicht im Bereich der Politik.«⁸³ Letztlich hat Wang wohl durch

77 Ebd., S. 85.

78 Ebd., S. 65.

79 Noch 2002 erklärte ein hochrangiger Vertreter der protestantischen Kirche: »Das sozialistische Gesellschaftssystem unseres Landes ist [...] vollkommener als alle bisherigen Systeme Chinas sowie sämtliche derzeit existierenden [...] kapitalistischen Systeme der Welt [...] Es entspricht völlig Gottes Willen, wenn wir Christen dieses System [...] unterstützen.« Siehe: Ji Jianhong: Aiguo aijiao shi Zhongguo jidutu geng meng shen suo yue na [Wenn die chinesischen Christen Liebe zum Land und Liebe zur Kirche praktizieren, wird Gott noch fröhlicher über sie sein], in: Tianfeng [Himmelswind] (2002), H. 3, S. 32 f.

80 Stellvertretend für viele Äußerungen dieser Art siehe: K. H. Ting: Creation and Redemption, in: Janice und Philip Wicker: A Contribution to Ecumenical Theology. Selected Writings of Bishop K. H. Ting, Genf 2002, S. 101–106, hier S. 106: »The gospel of Christ includes the renewal of this world [...] This requires the church to announce a moral message, a message of service to people.«

81 He Husheng/Wu Weifeng: Jiang Zemin dui Makesizhuyi zongjiaoguan de lilun chuangxin [Die von Jiang Zemin in die marxistische Religionssicht eingebrachte theoretische Innovation], in: Shijie Zongjiao Yanjiu [Forschung zu den Weltreligionen] (2003), H. 1, S. 1–11, hier S. 8.

82 Ye Luhua: Lun zongjiao daode zai shehuizhuyi jieduan de bianhua ji zuoyong [Zu Transformation und Funktion religiöser Ethik in der Phase des Sozialismus], in: Shijie Zongjiao Yanjiu [Forschung zu den Weltreligionen] (2002), H. 2, S. 11–16, hier S. 14.

83 Wang Weifan: Tan ban hao jiaohui yu shenxue sixiang jianshe [Über das Ziel einer guten Leitung unserer Kirche und die Verstärkung theologischer Reflexion], bislang unveröffentlichtes Manuskript von 2002.

seine Erfahrungen mit den Kampagnen der Fünfziger- bis Siebzigerjahre und mit der Niederschlagung der Studentenproteste 1989 entdeckt, dass das Christentum eine transmorale Wahrheit in den gesellschaftlichen Diskurs einbringt.⁸⁴ Zu einer ähnlichen Erkenntnis kommt Zhuo Xinping: »Der Optimismus [...] früherer Zeiten ist verschwunden [...] Angesichts grassierender Korruption und anderer häßlicher Gesellschaftsphänomene hat sich vielen Chinesen die tiefe Einsicht erschlossen, die hinter dem christlichen Begriff der Sünde steht.«⁸⁵ Dabei reflektiert der Begriff der Sünde den Umstand, dass der Mensch bestimmte Taten in ihren Folgen nicht einholen kann.⁸⁶

Jüngere chinesische Theologen, die sich von der etablierten Kirche distanzieren, schließen sich Wangs Einschätzung an. Ji Tai konzidiert, dass christliche und sozialistische Grundsätze im Bereich der Ethik durchaus miteinander in Einklang zu bringen seien. Doch Religion beziehe sich hauptsächlich auf Fragen nach dem, was den Menschen in seinem Leben »unbedingt angehe«, und nicht auf politische Aussagen.⁸⁷ Der Philosoph Sun Xiaoping argumentiert ähnlich: »Der christliche Glaube [darf] weder mit einer politischen Ideologie noch mit einer Sozialethik einfach gleichgesetzt werden.«⁸⁸

Neben den beiden von Leutner hinsichtlich des aktuellen Umgangs chinesischer Autoren mit den Fünfzigerjahren identifizierten Perspektiven – der parteistaatlichen und der Opfer-Perspektive – entwirft Wang Weifan mit seinem Vorgehen meines Erachtens eine dritte Variante. Wang sandte mir das Dokument des Kettenbriefs ohne weiteren Kommentar zu. Es enthält nur zwei handschriftliche Anmerkungen: »Zum 50. Jahrestag der Rechtsabweichlerkampagne« und: »Es lohnt sich, die Spuren von einst zu reflektieren.« Der Theologe stellt sich an keiner Stelle als Opfer dar, nimmt aber auch keine parteistaatliche Perspektive ein. Er möchte zunächst dokumentieren. Doch was da dokumentiert wird, entblößt auch eigene Fehleinschätzungen, eine Verinnerlichung parteiideologischer Indoktrination und persönliche Schuld, so beispielsweise, wenn Wang die Ächtung seines Schwiegervaters als »Konterrevolutionär« gutheißt. Wang rechtfertigt sich nicht im Nachhinein dafür – anders als chinesische Autoren mit parteistaatlicher Perspektive, die erklären, man sei heute in der

84 Über die Ereignisse von 1989 schrieb er in einer Meditation: »Es ist so dunkel, dass wir die Finger unserer Hand nicht erkennen. Noch weniger können wir in die Tiefen unserer Herzen blicken. Die Finsternis ist [...] wie eine Mauer [...] Wenn du, Gott, nicht Licht befohlen hättest, wäre ich für ewig in tiefem Schlaf versunken geblieben [...]« Zit. aus einer bislang unveröffentlichten Übersetzung.

85 Zhuo Xinping: Die Bedeutung des Christentums für Chinas Modernisierung, in: Gänßbauer: Christentum (Anm. 24), S. 78–86, hier S. 84.

86 Wang hatte 1957 ein Lied zu Salomon 2, 10–14 verfasst, in dem es hieß: »The winter is past, rain is gone. Flowers fill the earth, birdsong in the air [...]« Die Verse zeichnen ein idealisierendes Bild (der »neuen Gesellschaft«?) und enthalten keinen Hinweis auf Gott oder Christus. Nach der Kulturrevolution ergänzte Wang das Lied durch folgenden Refrain: »My Lord Jesus [...] In darkest valleys, I long for you, I will go with you.« Siehe Wickeri: Theological Reorientation (Anm. 34), S. 122f. Ahrens vermutet, dass die Jahre des Kampagnenterrors bei Wang zu der christologischen Erkenntnis führten: Das Herz der christlichen Botschaft ist die Macht Gottes, im auferstandenen Christus alle Sünden zu vergeben.

87 Ji Tai: Religion und gesellschaftliche Anpassung, in: Gänßbauer: Christentum (Anm. 24), S. 105–111, hier S. 105.

88 Sun Xiaoping: Dao für logos – ein evangeliumsgemäßes Äquivalent?, Ammersbek 1997, S. 334 2f.

Erkenntnis eben weiter als damals.⁸⁹ Wang, der selbst während der Rechtsabweichlerkampagne und danach unter massiver Verfolgung litt, stellt auch nicht sein Leiden dar – anders als chinesische Texte, die der Opferperspektive zuzurechnen sind.⁹⁰

Wang schlägt einen Weg der Aufarbeitung ein, der in einer religiösen Tradition des Umgangs mit Schuld gründet. Yu Jie, Jahrgang 1976, chinesischer Intellektueller und wie Wang Christ, hat einen zentralen Begriff aus dem Bereich des religiösen Denkens in den Diskurs zur Kulturrevolution eingeführt: Reue bzw. Umkehr (*chanhui*). Ziel der Reue sei es, zwischen Menschen wieder Respekt und Vertrauen zu schaffen.⁹¹ Die Voraussetzung für Reue sei die Erkenntnis, dass Menschen immer wieder schuldig würden, so Yu.⁹² Wolfram Eberhard hat 1967 in einer Studie gezeigt, dass Menschen im China der Kaiserzeit dazu erzogen wurden, Schuld zu internalisieren.⁹³ Dem lagen vor allem volksbuddhistische und daoistische Konzepte zugrunde. Jede Verletzung moralischer Werte und Verhaltensregeln, ob nun öffentlich oder geheim, ob mit oder ohne Absicht vollzogen, wurde als Sünde betrachtet. Vom 19. Jahrhundert an habe die chinesische Elite allerdings das Gefühl für Sünde langsam verloren.

Wang Weifan leistet mit der Offenlegung dieses Kettenbriefs einen wichtigen Beitrag zur Aufarbeitung der Fünfzigerjahre. Er ist der Wahrheitsfindung verpflichtet und setzt bei einer Dokumentation jener Zeit an. Zugleich liegt hier ein Stück sehr persönlicher Vergangenheitsaufarbeitung vor. Wang erliegt nicht der Versuchung, sich als Opfer zu zeichnen. Wie Yu Jie ist wohl auch er davon überzeugt, dass nur ein aufrichtiger Blick auf eigene Verstrickungen Heilung ermöglicht.⁹⁴ Und wie bei dem Autor Feng Jikai, der sich intensiv mit der Kulturrevolution beschäftigt hat,⁹⁵ ist auch Wangs Haltung von der Erkenntnis geprägt, dass eine »politische Extremsituation« wie die Kampagnen der Fünfzigerjahre in China die Menschen oft zwischen der Täter- und der Opfer-Kategorie hin- und herschleudert.⁹⁶ Wang Weifan weist voraus auf einen möglicherweise grundsätzlich veränderten Diskurs einer jüngeren Generation chinesischer Theologen über das Verhältnis zwischen der Kirche und dem bestehenden Gesellschaftssystem Chinas wie auch allgemein auf einen neuen Umgang mit schwieriger Vergangenheit.

89 Siehe: Leutner: Parteigeschichte (Anm. 74), S. 73.

90 Ebd., S. 80.

91 Yu Jie: *Ai Yu Tong De Bianyuan* [An den Grenzen von Liebe und Schmerz], Hongkong 2002, S. 153.

92 Auch die Politologin Gesine Schwan hält die Überwindung des Schweigens von Schuld für notwendig. Im Zusammenhang mit der deutschen NS-Geschichte beschreibt sie Schweigen als Abwehr von Verantwortung (Politik und Schuld. Die zerstörerische Macht des Schweigens, Frankfurt a. M. 1997, S. 217–219). Beschwiegene Schuld bedeute Preisgabe des Gewissens und der personalen Identität. Ähnliche Erfahrungen schildert der Psychologe Dan Bar-On, der sich ebenfalls mit der NS-Zeit auseinandersetzt: »Das Verschweigen der vergangenen ›Schwäche‹ [verstärkt] das Verschweigen gegenwärtiger ›Schwächen‹.« (Erzähl dein Leben! Meine Wege zur Dialogarbeit und politischen Verständigung, Hamburg 2004, S. 225).

93 Wolfram Eberhard: *Guilt and Sin in Traditional China*, Berkeley u. a. 1967, S. 120.

94 Yu Jie: *Ai Yu Tong* (Anm. 91), S. 151.

95 U. a. durch eine Interviewsammlung: Feng Jikai: *Yi Bai Ge Ren De Shi Nian* [100 Einzelschicksale], Changchun 2004.

96 Siehe Monika Gänßbauer: *Trauma der Vergangenheit. Die Rezeption der Kulturrevolution und der Autor Feng Jikai*, Bochum 1996, S. 568.