

RICHARD WILHELM ALS MISSIONAR

von Prof. Dr. Lydia Gerber, Pullman, USA

Richard Wilhelms Missionsarbeit wich in der ersten Periode seines Schaffens in Qingdao (1899-1911) in allen Punkten von der um 1900 als herkömmlich geltenden deutschen evangelischen Missionsarbeit ab, wie sie von den sogenannten "altgläubigen" Missionen entwickelt und von Gustav Warneck theoretisch fundiert wurde. Die Unterschiede zu anderen westlichen Formen der Missionsarbeit insbesondere der Engländer und Amerikaner sind ebenfalls ausgeprägt. In der Auseinandersetzung mit dem geistigen Erbe Chinas entspricht Wilhelms Missionsarbeit vorderhand den Vorgaben des Allgemeinen evangelisch-protestantischen Missionsvereins (AEPM, auch Ostasien Mission oder Weimarer Mission gegr. 1884) und seines Mentors und Schwiegervaters Christoph Blumhardt (1842-1919). Für den AEPM widmete er sich vorzüglich den Vertretern der chinesischen Elite und der von Wilhelm und dem Verein wesentlich mit dem Konfuzianismus identifizierten Elitenkultur. Für Blumhardt verzichtete er bis 1912 auf Pläne für Taufe und Gemeindegründung und auf die Abspaltung einzelner von der Gesamtheit von Gottes Volk in China. Im Jahre 1912 – nach dem Ende des konfuzianisch-fundierten Kaiserreiches – plante er wiederum andere, vorderhand traditionellere Missionsarbeit.

Wilhelms Arbeit ging jedoch in ihrer Offenheit gegenüber chinesischen Traditionen weit über den Rahmen dessen hinaus, was Blumhardt oder der Missionsverein für "denkbar" hielten. Sowohl Blumhardt als auch der AEPM betrachteten die Botschaft Christi und darauf fußend ein Christentum oder auch Christustum als die Heilsbotschaft für die Welt schlechthin. Anderen Denksystemen begegneten sie mit Interesse und Respekt. Dies war eine unter europäischen Zeitgenossen ungewöhnlich weitherzige Perspektive. Aber die Vorstellung einer etwaigen Gleichrangigkeit anderer Traditionen mit dem Christentum war für den AEPM insgesamt ebenso wie für Blumhardt schlicht nicht vorstellbar. Dies trifft jedoch auf Richard Wilhelm nicht zu.

Wilhelms Missionsarbeit, seine Briefe und Veröffentlichungen zeigen bereits vor dem Ersten Weltkrieg nicht nur Widerstand gegen die klassische Missionspraxis und das "Zusammentaufen" einer westlichen

Kirchenmodellen verpflichteten Gemeinde. Sie zeigen auch bereits ein selektives Ineinanderweben westlicher und östlicher Prinzipien. Christentum und Konfuzianismus stützen sich in dieser Vision, sie schließen sich gegenseitig nicht aus.

Die Untersuchung eines kurzen, ursprünglich chinesischen Textes aus Wilhelms Feder, den Wilhelm in den von ihm selbst herausgegebenen und versandten *Vertraulichen Mitteilungen* im April 1910 als "Einleitung zu der 'Geschichte des Namens Gottes'" in deutscher Sprache veröffentlichte, dient als Kernstück dieses Aufsatzes über Wilhelms Missionsarbeit.¹ Meines Wissens ist er bis heute nicht wissenschaftlich aufgearbeitet. Mit seiner Hilfe möchte ich im Folgenden zeigen, dass Wilhelm in seinen Bemühungen um Ausbreitung der Jesuslehre bereits im Jahre 1910 zumindest theoretisch sogar über eine formale Gleichberechtigung von Christentum und Konfuzianismus hinausging. Statt christlicher Bekehrung empfiehlt er seinen Studenten hier Beschäftigung mit der Bibel vordringlich als Grundlage für das Erreichen eines in den Gesprächen des Konfuzius (*Lunyu*) dargelegten Zieles des Konfuzianismus. Hier dient also nicht, wie bei manchen verhältnismäßig toleranten zeitgenössischen China-Missionaren konfuzianische Ethik als Vorstufe zum Christentum. Hier beschreibt Wilhelm vielmehr die christliche Offenbarung als unverzichtbares Werkzeug, aber eben nur Werkzeug, im Rahmen eines konfuzianischen Systems.

Der Analyse dieses Textes voraus geht ein kurzer Überblick über zeitgenössische Strömungen, Erfahrungen und Persönlichkeiten, die Wilhelm auf dem Weg zu seiner so eigenwilligen Missionsarbeit begleiteten, und eine Skizze dessen, was formal über

¹ *Vertrauliche Mitteilungen für die Freunde unserer Arbeit in China* wurden in den Jahren 1908-1914 von Richard Wilhelm in Qingdao als Manuskript gedruckt und in unregelmäßigen Abständen an Freunde in Deutschland versandt. Zu den Rezipienten gehörten sowohl Mitglieder des Missionsvereins als auch Mitglieder des Freundeskreises um Bad Boll. Sie werden im Folgenden als *VM* abgekürzt.

Wilhelms Missionspraxis in den Einrichtungen in Qingdao bekannt ist, und wie sie sich in den Augen Christoph Blumhardts darstellte.

Verbunden mit einer Analyse und kurzen Interpretation des Kerntextes ist eine Beschreibung seiner vermutlichen Wirkungsgeschichte. In meiner Textanalyse werde ich auch Beziehungen zu anderen Wilhelm wesentlichen Texten aufzeigen: einerseits zum Alten und Neuen Testament, andererseits zu vier Texten die als die 四書 (*Sishu*) – vier Bücher - im Rahmen einer traditionellen konfuzianischen Bildung seit der späteren Songzeit (13. Jh) von chinesischen Studenten auswendig zu lernen waren. Diese vier Texte sind die Gespräche des Konfuzius (*Lunyu* 論語), das Buch Mencius (*Mengzi* 孟子, hier "Mencius"), die "Große Lehre" (*Daxue* 大學) und "Maß und Mitte" (*Zhongyong* 中庸). Ich werde hier nicht analysieren, ob die von Wilhelm ausgeführten Positionen vor einhundert Jahren oder heute im Rahmen christlicher Theologie als theologisch oder dogmatisch tragbar gelten würden. Ich werde jedoch ein paar Zitate aus Wilhelms Feder anschließen, die auf Wilhelms Text sozusagen Schlaglichter werfen.

Als Richard Wilhelm Ende 1898 zum Missionar und Gemeindepfarrer der Ostasienmission gewählt wurde, wurde er offizieller Vertreter eines ganz besonderen Missionsansatzes wie er in den Statuten des Vereins festgelegt war. Der theologisch verbindliche Minimalkonsens des Vereins mit der Formel "Der AepMV steht auf dem Grunde des Evangeliums Jesu Christi" außerordentlich weit gefasst. Mit dem Vereinsziel "christliche Religion und Kultur unter den nicht-christlichen Völkern auszubreiten in Anknüpfung an die bei diesen schon vorhandenen Wahrheitselemente" ließen sich neben herkömmlicher Missionsarbeit, wie sie in Japan geschah, auch in erster Linie dem Kulturaustausch gewidmete Unternehmungen verbinden. Der Verein war ausdrücklich als Alternative zu den traditionell pietistisch arbeitenden Gesellschaften gegründet und ist in der Tat außerordentlich im Vergleich zu anderen zeitgenössischen Missionsunternehmungen.² Christoph Blumhardt und mit ihm die Boller Kreise, die Wilhelm als Vikar in den Jahren zuvor sehr beeindruckt hatten,

² Zur theologischen Grundlegung des Vereins sh. Ferdinand Hahn, "Das Theologische Programm von Ernst Buß", in Ferdinand Hahn u.a. (Hrsg.): *Spuren... Festschrift zum hundertjährigen Bestehen der Ostasien-Mission*. Stuttgart: Quell Verlag 1984, 10-18. Einen knappen Überblick über die Geschichte des AEPM bietet Wolfgang Eger, "Zur Geschichte der Ostasien-Mission – ein Überblick, in: Ferdinand Hahn u.a. (Hrsg.): *Spuren... Festschrift zum hundertjährigen Bestehen der Ostasien-Mission*. Stuttgart: Quell Verlag 1984, 56-61.

sahen Wilhelm wiederum als Vertreter des ganz besonderen Geistes von Bad Boll. Blumhardt zufolge sollte Wilhelm nicht erstarrte kirchliche Formen, sondern die lebensspendende Kraft des Evangeliums nach China tragen.³ Als Wilhelm nach ernüchterndem Aufenthalt in der europäischen Missionsmetropole London schließlich im Mai 1899 in Qingdao eintraf, kamen neue Bilder, Missionsansätze und schließlich China selbst. Der Leiter der AEPM Mission in Qingdao, der große deutsche literarische Missionar Ernst Faber (1839-1899) führte ihn in die literarische Beschäftigung mit China ein, und in seine Pläne für ein nicht auf Gemeindegründung fußendes AEPM Missionswerk in Qingdao. Faber bezeugte Wilhelm gegenüber auch sein Entsetzen über die Fehler der deutschen Kolonialverwaltung. Schon Faber litt unter dem Geldmangel des AEPM, und auch wenn sein Nachlass die Anfänge in Qingdao wesentlich finanzierte und durch seine Bibliothek tief bereicherte, so blieb die Distanz zwischen Wünschbarem und Finanzierbarem typisch für die Arbeit des AEPM – vielleicht bis heute?⁴

³ Mehrere Bücher beschreiben Bad Boll zur Zeit der Blumhardts oder suchen Blumhardts Lebenswerk zu deuten oder durch Herausgabe seiner eigenen Schriften auszuleuchten. Hier seien der Kürze halber nur einige kurz genannt. Hans Friedrich Lavater, *Bad Boll durch 350 Jahre und beide Blumhardt. Historisches und Erlebtes* (Giessen and Basel: Brunnen-Verlag, 1951), Eugen Jaeckh: Werner Jaeckh, *Blumhardt Vater und Sohn und ihre Welt* (Stuttgart: Steinkopf Verlag, 1977). Christoph Blumhardt, *Ansprachen, Predigten, Reden, Briefe 1865-1917, neue Texte aus dem Nachlass*, Hrsg. Johannes Herder, 3 Bde. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1978) erlauben einen umfassenden Eindruck von Christoph Blumhardts theologischem Denken. Walter Nigg, *Rebellen eigener Art, eine Blumhardt Deutung* (Stuttgart, Quell Verlag 1988), 114-120 beschreibt die Situation in Bad Boll und die Veränderungen, die Christoph Blumhardt während Richard Wilhelms Zeit dort als Vikar durchsetzte.

⁴ Sh. Lydia Gerber, *Von Voskamps "heidnischem Treiben" und Wilhelms "höherem China": Die Berichterstattung deutscher protestantischer Missionare aus dem deutschen Pachtgebiet Kiautschou 1898-1914*. (Hamburg: Hamburger Sinologische Gesellschaft, 2002; Hamburger Sinologische Schriften, 7), 167-174 für einen zusammenfassenden Überblick zu Faber, seiner Missionsarbeit, und seinen Plänen für Qingdao. Zu Fabers Leistungen als Sinologe, sh. Lauren Pfister "Ernest Faber's 'Sinological Orientalism'", in Ricardo S. Mak, and Danny S. L. Paa (eds.) *Sino-German Relations since 1800: Multidisciplinary Explorations*. (Frankfurt, Peter Lang 2000) pp. 93-107

Zu gleicher Zeit begegneten Wilhelm in Qingdao Missionsansätze anderer protestantischer Gesellschaften. Da waren die Berliner Mission, "orthodox-lutherisch" wie die meisten der deutschen Missionsgesellschaften, die nicht zu den auf Hudson Taylor's Missionsansatz fußenden "Glaubensmissionen" gehörten. Wilhelm und die Berliner Missionare wurden Nachbarn auf dem "Missionshügel", aber verschiedene theologische Standpunkte führten zu Spannungen, und Wilhelm schloss 1903 einen Kooperationspakt mit den amerikanischen Presbyterianern, der ältesten protestantische Missionsgesellschaft in Shandong mit im Jahre 1900 etwa 6000 Konvertiten und weitverzweigten Schuleinrichtungen. Von den Presbyterianern ausgebildete und getaufte Christen bildeten den Hauptbestand chinesischer Mitarbeiter bei den deutschen protestantischen Gesellschaften in Qingdao. Li Benjing, der als Wilhelms Sprachlehrer, westlich gebildeter Arzt und Initiator von Wilhelms Rettungsaktion in Gaomi im November 1900 ganz wesentlich zum Erfolg von Wilhelms Missionsarbeit beitrug und ihr von 1899 bis 1912 diente, war ebenfalls von Haus aus Presbyterianer. Für alle deutschen Missionare, nicht nur für Wilhelm, kamen schließlich ab 1911 Schwierigkeiten mit diesen presbyterianischen Mitarbeitern aufgrund deren nahezu universeller Unterstützung der republikanischen Revolution.⁵ Wilhelm stand bis zu seinem Abschied aus Qingdao in enger Beziehung zu einer Qingdaoer presbyterianischen Gemeinde, die sich von der Missionsgesellschaft unabhängig gemacht hatte, und verwies an Taufe interessierte Schüler und Bekannte an die Pastoren dieser Gemeinde.

Zurück zu den Anfangsjahren: Von Paul Kranz, der von 1892 bis 1902 unbezahlter Mitarbeiter im AEPM war, erfuhr Wilhelm nach Fabers Tod mehr von den Missionsbewegungen in der chinesischen Missionsmetropole Shanghai, die Kranz mit einem für deutsche Missionare sehr ungewöhnlichen Enthusiasmus unterstützte. Dazu gehörte das "Heranbeten" einer Verdoppelung des Missionspersonals in China zum hundertjährigen Jubiläum der protestantischen Chinamission im Jahre 1907. Wilhelm war davon zutiefst abgestoßen, und beschrieb dies kritisch in einem Aufsatz für die dem AEPM nahestehende von seinem Mentor Martin Rade (1857-1940) herausgegebene *Christliche Welt*.⁶ Im selben Aufsatz beschrieb

er auch die letzte große Missionskonferenz in Shanghai im Jahre 1907, zugleich Hundertjahrfeier der protestantischen Chinamission, an der Wilhelm persönlich teilnahm. Zu dieser Konferenz waren, wie Wilhelm beschreibt, Chinesen nicht zugelassen mit der Begründung, dass sich kein allen gemeinsamer chinesischer Dialekt habe finden lassen. Wilhelm höhnt, dass dieses Fehlen einer gemeinsamen Sprache jedoch kein Kriterium gewesen sei für die Teilnahme der Missionare, die sich im Vergleich zur Situation der chinesischen Pfarrer und Theologen nicht einmal in einer gemeinsamen Schriftsprache hätten verständigen können.⁷

Die Erfahrung mit einer chinesischen Mission, die sich nur dann im Vollbesitz ihrer geistigen Energien befand, wenn sie sich nicht mit chinesischen Perspektiven, christlichen eingeschlossen, auseinandersetzen musste, prägte Wilhelm tief. Das Thema sprach er noch 1926 in der *Seele Chinas* an, hier im Bezug auf Konferenzen in Shandong, wo man getrennt feierte und allgemein darüber lachte, wie viel angenehmer es sich ohne chinesische Christen feiern ließe.⁸ Bemerkenswert ist, dass diese Abwesenheit von Chinesen bei der großen Konferenz von 1907 weltweit nicht kritisch reflektiert wurde. Mir ist bislang allein Wilhelms Kommentar dazu bekannt.

Eine andere, wesentliche Erfahrung Wilhelms zum Umgang der Mission mit chinesischen Stimmen kam in der Auseinandersetzung protestantischer Missionare mit dem Konfuzianismus. Einige im späten 19. Jahrhundert recht bekannte Missionare und Chinaforscher wie James Legge (1815-1897), WAP Martin (1827-1916) und Ernst Faber sahen den Konfuzianismus im Vergleich zum Gros der englischen und amerikanischen Missionsbewegung recht positiv. Diese Position wurde von den meisten deutschen Missionaren der "etablierten Gesellschaften" unterstützt, auch wenn da wiederholt über den "Hochmut" der chinesischen Gelehrten geklagt wurde, und den im Vergleich zum Christentum "unrealistischen" Anspruch an menschliche Moral.⁹ Heute spüren wir die

Jg. (1907) Nr. 38, Spalte 912-916, Spalte 912.

⁷ Ibid., Spalte 913.

⁸ Richard Wilhelm (1926), *Die Seele Chinas*, 218.

⁹ Ein interessantes Beispiel für den Ton, in dem Missionare sich über den Konfuzianismus ausließen, ist die Auseinandersetzung zwischen Paul Kranz und A. Sydenstricker (dem Vater von Pearl S. Buck) über ein Pamphlet, das Kranz veröffentlicht hatte, welches auf Englisch als "Christianity the Completion of Confucianism" im Jahre 1898 von der Presbyterian Mission Press veröffentlicht wurde. Hier einige Bemerkungen Sydenstrickers: "So immense is the distance and so wide the difference between the Gospel and Confucianism that it would seem utterly impossi-

⁵ Lehmpfuhl, "Aus der Mission der Gegenwart", *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft* 16. Jg. (1901), 52 f. gibt Details zum Umfang der presbyterianischen Missionsarbeit. (Gerber (2002), 234 f beschreibt die anfängliche Kooperation und späteren Schwierigkeiten zwischen AEPM und Presbyterianern.

⁶ Richard Wilhelm, "Die Missionskonferenz in Shanghai" in: Martin Rade (Hrsg.): *Die Christliche Welt – Evangelisches Gemeindeblatt für Gebildete aller Stände*, 21.

unglaubliche Arroganz dieser Art von Mission, und es ist schmerzhaft, solche Texte zu lesen. Wilhelm spürte die Arroganz und Dummheit einer solchen Haltung schon damals und machte es sich zur Aufgabe, immer wieder dagegen anzugehen. Manchmal ging er darin wiederum unverhältnismäßig weit.¹⁰

Zu den Erfahrungen vor Ort kamen Gedanken zur Mission aus Deutschland durch die liberalen Kreise um die *Christliche Welt*, in der sich ihr Herausgeber Martin Rade, ebenso wie Adolf von Harnack (1851-1930) und auch Ernst Troeltsch (1865-1923) neben weniger bekannten Autoren zu Missionsfragen äußerten. Rade, Troeltsch und Harnack waren allesamt prominente Mitglieder im AEPM und führende Vertreter der modernen Theologie. Dazu kamen Gedanken aus der hauptsächlich von Gustav Warneck (1834-1910) vertretenen jungen, zunächst nur an deutschen Universitäten gelehrten Disziplin "Missionswissenschaft". Warneck war ein großer Verehrer Ernst Fabers gewesen und hatte dies in der von ihm herausgegebenen *Allgemeinen Missionszeitschrift (AMZ)* immer wieder deutlich gemacht, hatte aber ein recht kritisches Verhältnis zum AEPM.

Ganz wesentlich unter der Vielzahl von Stimmen und Eindrücken waren jedoch die Empfehlungen von Wilhelms Mentor und Schwiegervater Christoph Blumhardt. Blumhardt war als Folge seines Anschlusses an die Sozialdemokratische Partei im Jah-

re 1899 formal nicht länger Mitglied der württembergischen Landeskirche. Er stand daraufhin der etablierten Kirche, dem jung-imperialistischen Deutschen Reich und der in mitunter nur geringer Distanz von diesen Kräften operierenden traditionellen Mission nun mit noch verschärfter Kritik gegenüber.¹¹

Im Spiel dieser verschiedenen Kräfte, Einflüsse und Erfahrungen entwickelte sich Richard Wilhelm als Missionar. Seine Missionsarbeit ist einerseits Antwort auf die Erfahrungen mit der Mission anderer. Sie ist zugleich auch wesentlich Resultat von Wilhelms Auseinandersetzung mit chinesischer Philosophie und Kultur, die er aufgrund der Vorgaben sowohl des Missionsvereins als auch Blumhardts, ganz besonders jedoch auf Grund persönlicher Interessen und Vorlieben machte.

Richard Wilhelm als Missionar – Was wissen wir konkret über seine Missionsarbeit?

Wilhelms Ruf und Ruhm ist nur selten der eines Missionars. Da ist seine beeindruckende sinologische Tätigkeit, seine Bedeutung als Vermittler chinesischer zeitgenössischer und vergangener Kultur, seine Begabung darin, Komplexes und Fremdartiges nicht nur anschaulich zu machen, sondern anziehend und zutiefst sympathisch. Da ist sein Einfluss auf wichtige Zeitgenossen wie Carl Gustav Jung (1875-1961) oder Rudolf Otto und, vorübergehend, Graf Keyserling (1880-1946). Da ist seine Rolle als Bindeglied zwischen zwei Kulturen, die sich beide in den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts wieder zu verankern suchten nach einem Jahrzehnt von Krise, Aufruhr, und Gewalt.¹² Aber Wilhelm als Missionar?

¹¹ Zum Einfluss von Blumhardts Haltung auf Wilhelm sh. Ursula Ballin: "Richard Wilhelm – Christoph Blumhardts Schwiegersohn" in Albrecht Esche (Hrsg.): *Warten und Pressieren. 150 Jahre Blumhardt in Bad Boll*. 3. Erw. Aufl. (Evangelische Akademie Bad Boll 2004), 159-182.

¹² Nach wie vor bietet Salome Wilhelms Biographie *Richard Wilhelm. Der geistige Mittler zwischen China und Europa* (Düsseldorf, Köln 1956) den besten Überblick über Richard Wilhelms Leben. Eine kürzere biographische Skizze vermittelt Ursula Ballin "Richard Wilhelm (1873-1939) Eine biographische Einführung in: Klaus Hirsch (Hrsg.): *Richard Wilhelm – Botschafter zweier Welten: Sinologe und Missionar zwischen China und Europa* (Frankfurt, London: IKO Verlag 2003), 5-24. Zu Wilhelms Position im deutschen Universitätsbetrieb sh. Mechthild Leutner, "Kontroversen in der Sinologie: Richard Wilhelms kulturkritische und wissenschaftliche Positionen in der Weimarer Republik", im selben Band, 43-84. Der von Dorothea Wippermann, Klaus Hirsch und Georg

ble to bring the two together into the same building. There is something so repugnant in the thought of blending the two that one recoils from the thought with the greatest dislike... In the last place, we think such an attitude toward Confucianism as that taken in the tract before us pampers the pride of the haughty Confucianist. Suppose we as missionaries were to say to the follower of Confucius that we have come just to complete what his great master began. Would we not, in his estimation, if not in fact, place Confucius above Christ, and is there any doubt to which place he would relegate the Savior of the world? Is it not after all putting Confucius and the Savior in the same class and making the difference between them not in kind but only in degree?" In his defense, Kranz quotes from Edkins, *Chinese Buddhism*, S. 397: "Our great contest as Christian missionaries is with Confucianism. There is found the intellect, the thought, the literature, the heart of the nation.... Confucianism is the citadel of the enemy raising its battlements high into the clouds and manned by multitudes who are animated by a belief in their superiority and their invincible strength. The taking of this fortress is the conclusion of the war." ("Our Book Table", in: *The Chinese Recorder*, Vol 29 (1898) No. 12 (Dec.), 614-618.

¹⁰ Sh. etwa Wilhelm's Aufsatz "Der Konfuzianismus im neuen China, ZMR Jg. 27 (1912), 338-341.

In seinem Rückblick auf die Mission in China in der *Seele Chinas* beschreibt er recht spöttisch die Bemühungen von ungenannten angelsächsischen Missionaren, ganz besonders von unverheirateten jungen Damen auf der Suche nach einem Ehegatten mit Missionsberuf.¹³ Obwohl er deutsche Missionare und ganz besonders die Arbeit des Vereins in Qingdao nicht weiter ins Visier nahm, war das Buch mit ein Grund, dass man ihm nahelegte, die Ehrenmitgliedschaft im Missionsverein, die ihm in den frühen zwanziger Jahren verliehen worden war, wieder zurückzugeben. Ein schwieriges und peinliches Kapitel in der Geschichte des Missionsvereins mit Wilhelm.¹⁴ Aber die *Seele Chinas* schweigt im Kapitel zur Mission, einem engagierten und kritischen Text, wesentlich zum Thema dieses Vortrages: Wilhelms eigener Missionsarbeit. Und dieses Unbehagen Wilhelms, von seiner eigenen Mission und auch von seinem eigenen Glauben zu sprechen, ist kennzeichnend selbst für seine Missionsberichterstattung

Was wissen wir von Wilhelms Missionsarbeit vor dem Ersten Weltkrieg wirklich? Wir kennen die Einrichtungen, zum mindesten in ihren Grundzügen, in denen sich seine Missionsarbeit ereignete oder ereignen sollte. Da ist das 1901 eröffnete Seminar, oder auch Lixian shuyuan, da sind Vorschulen und schließlich zwei Mädchenschulen, die Meiyi-Schule (1904) und die Shufan-Schule (1911), da sind Grundschulen in der Umgebung, die ärztlichen Einrichtungen in Gaomi, und schließlich das Faberhospital, dem Richard Wilhelm allerdings wiederholt und mit Überzeugung "keinen missionarischen Wert" beimaß.¹⁵ Da ist auch Wilhelms vom AEPM Mitglied und Qingdaoer Zivilkommissar Wilhelm Schrameier vermittelter Einfluss auf die Schularbeit des deutschen Gouvernements und auf die erste moderne chinesische Kreisschule in Shandong, die anderen solchen Schulen als Modell diente. In diesen staatlichen Institutionen war christliche Verkündigung formal ausge-

Ebertshäuser herausgegebene Tagungsband *Interkulturalität im frühen 20. Jahrhundert: Richard Wilhelm - Theologe, Missionar und Sinologe*. (Frankfurt am Main und London, IKO Verlag, 2007) bietet ebenfalls vielfältige Einblicke in Wilhelms Wirken und Werk.

¹³ Richard Wilhelm (1926), *Die Seele Chinas* (Berlin 1926), 211-216.

¹⁴ Zu Wilhelms Abschied von der Missionsarbeit sh. Gerber (2002) 192-196.

¹⁵ Eine etwas ausführlichere Behandlung von den Missionseinrichtungen des AEPM findet sich bei Gerber (2002) 211-234. Zu den Schuleinrichtungen sh. auch Kim, Chun-Shik: *Deutscher Kulturimperialismus in China: Deutsches Kolonialschulwesen in Kiautschou (China) 1898-1914*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 2004. (Missionsgeschichtliches Archiv: Studien der Berliner Gesellschaft für Missionsgeschichte, Band 8), 193-204.

schlossen. Die Frage des "missionarischen Wertes" war hier eher eine Frage persönlichen Einflusses. Da waren auch Wilhelms Reisen ins "eigentliche China", und seine zeitweise intensiven Kontakte mit der chinesischen Bevölkerung und besonders der konfuzianischen Gelehrtenschicht im Umland des Pachtgebietes. Später, von Ende 1911 bis zur Belagerung Qingdaos im Herbst 1914 folgte sein Austausch mit Vertretern der ehemaligen Qing-Verwaltung, die nun als Flüchtlinge in Qingdaos Europäerviertel hausen durften und mit ihm die „Konfuziusvereinigung“ gründeten.¹⁶

Wilhelms Missionsarbeit war nach außerordentlich schwierigen Anfängen in Qingdao, zu denen die lange Krankheit und der Tod von Ernst Faber im September 1899 gehörten, im November 1900 in eine neue Phase getreten durch Wilhelms Vermittlungsarbeit im Kreis Gaomi in der näheren Umgebung Qingdaos. Seine von seinem Sprachlehrer Li Benjing vermittelte Reise in den Bezirk konnte ein Detachement deutscher Soldaten daran hindern, weitere hunderte von Zivilisten in den Dörfern der Umgebung zu erschießen, die oft irrtümlich als Anhänger der Boxer identifiziert worden waren. Durch diese mutige und energische Hilfeleistung gewann Wilhelm Anhänger und Freunde unter der chinesischen Bevölkerung. Diese blieben ihm auch dann persönlich verbunden, als wachsende nationalistische Strömungen in Shandong gemeinsame chinesisch-deutsche Projekte, die Wilhelm zu entwickeln suchte, immer wieder scheitern ließen.

Zugleich gab ihm seine Rolle als Friedensstifter einen starken Rückhalt im Missionsverein in einer für die Beziehungen zwischen Deutschland und China sehr schwierigen Zeit. Dieser Rückhalt ermöglichte es Wilhelm und seinem Mentor Blumhardt, dem Berliner Zentralvorstand (CV) des AEPM außerordentliche Zugeständnisse abzufordern. Damit war das Missionswerk in Qingdao bis 1911 tatsächlich eine Art Dependence von Bad Boll: Eingestellt wurden nur von Christoph Blumhardt als akzeptabel bewertete Mitarbeiter, zumeist Mitglieder der Blumhardt-Familie: neben Wilhelms Frau Salome (1879-1958) wirkten ihre Schwestern Hanna (1883-1971) und Gottliebin Blumhardt (1889-1976), ebenso wie ihr Vetter Benjamin Blumhardt (1875-1953) über Jahre hin in Qingdao. Auch der vom Verein als Gemeindepastor der deutschen Protestanten eingestellte Wil-

¹⁶ Zu Wilhelms Kontakten in diesem Zeitraum sh. Mechthild Leutner, "Richard Wilhelms chinesische Netzwerke: von kolonialen Abhängigkeiten zur Gleichrangigkeit" in: Mechthild Leutner (Hrsg.) *Chinesische Literatur - zum siebzigsten Geburtstag von Eva Müller*. Berliner China-Hefte Band 27 (Münster: Lit-Verlag 2005), 70-95, 74-81.

helm Schüler (1869-1935) durfte 1904 erst in den reinen Missionsdienst überwechseln, nachdem Blumhardt ihm anlässlich eines Besuches in Bad Boll sein Placet gegeben hatte.

Selbst der speziell von Blumhardt geforderte und von Wilhelm dem Zentralvorstand (CV) nahegebrachte Verzicht auf Taufe und Gemeindegründung wurde im Jahre 1904 vom CV genehmigt und daraufhin der Vereinsöffentlichkeit mitgeteilt. Die Gründe, welche Blumhardt für diesen Schritt sah, weichen allerdings stark von den dem Verein mitgeteilten ab.¹⁷ Hier zeigt sich der Anfang einer Art Doppelgleisigkeit in Wilhelms Äußerungen zu seiner Mission: sehr lose formuliert spricht er Bad Boll gegenüber von Volkserlösung und Jüngerschaft, und bietet Berlin Austausch mit der konfuzianischen Elite und ein wenig Kolonial- und Deutschtumspropaganda.

Ebenfalls zweigleisig ging Wilhelm bis 1912 in seiner Schularbeit vor. In der Knabenschule war die Auseinandersetzung mit der christlichen Botschaft nahezu ausschließlich freiwillig. Allein an drei Morgenandachten zu christlichen Texten hatten alle Schüler wöchentlich teilzunehmen. Der Besuch der Sonntagsgottesdienste in der Aula, oder der von christlichen Lehrern geleiteten Andachten war freiwillig. Christliche Feste wurden nicht begangen. Die Tatsache, dass Wilhelms an den Kolonialforscher Carl Mirbt weitergereichten Statistiken zufolge das Lixian shuyuan unter den Qingdaoer Knabenschulen die höchste Prozentzahl getaufter Christen hatte, kann allerdings den Erfolg dieses Verzichts auf "religiösen Zwang" nicht unbedingt bestätigen, da die Verbindungen Wilhelms zu den presbyterianischen Familien in und um Qingdao eventuell für eine bereits getaufte Schülerschaft sorgte.¹⁸

¹⁷ Zu einer Aufstellung und Analyse der verschiedenen Argumente gegen das Taufen und das Gründen von Gemeinden in China sh. Gerber (2002) 97-102.

¹⁸ Genau 40% von Wilhelm's Studenten waren dieser Aufstellung zufolge getaufte Christen. Martin Schlunk, *Die Schulen für Eingeborene in den deutschen Schutzgebieten am 1. Juni 1911* (Hamburg: L. Friedrichsen 1914; Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts 18) p. 352-353. Bei Thoralf Klein and Stefan Knirsch, "Die Deutschen Schulen für Chinesen im Pachtgebiet Qingdao" in: Hiery, Hermann J. and Hinz, Hans-Martin: *Alltagsleben und Kulturaustausch: Deutsche und Chinesen in Tsingtau 1897-1911*. Wolfrathshausen: Ed. Minerva, 1999, 161-173 (1999), 163 und Kim, Chun-Shik: *Deutscher Kulturimperialismus in China: Deutsches Kolonialschulwesen in Kiautschou (China) 1898-1914*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 2004. (Missionsgeschichtliches Archiv: Studien der Berliner Gesellschaft für Missionsgeschichte, Band 8), 229 sind die

Ganz anders sah es in der Mädchenerziehung aus, obwohl die Werbung für die 1911 gegründete Shufan-Schule als "konfessionslos" vordergründig einen anderen Eindruck erweckte. In der ersten Mädchenschule, der von Salome Wilhelm geleiteten Meiyi-Schule, gab es unbeschränkten Zugang zu christlicher Religion und deutsch-christlicher Kultur, gepaart mit der Erwartung von striktem Gehorsam gegenüber den Eltern und Schwiegereltern, ob konfuzianisch oder christlich geprägt. Hier gab es Weihnachtsfeiern, Tannenbäume und Weihnachtsgeschenke, deutsche Lieder, Religionsunterricht und Bibelstunden auf strikt freiwilliger Basis, und Schülerinnen, die sich zur Taufe bei den Presbyterianern entschlossen. Hier haben wir, sozusagen, "normale Missionsarbeit", und von hier kamen regelmäßig die Weihnachtsberichte aus Qingdao, und mitunter sogar süßlicherweckliche Geschichten von europäischen Gönnerinnen verfasst, über die Richard Wilhelm sich dann kräftig ärgerte.¹⁹ Diese, wie er sagt, "im vollen Sinne christliche Erziehung" begründete Wilhelm damit, dass chinesische Mädchen und Frauen weithin ungebildet und in einem sittlich-moralischen Vakuum aufwüchsen, sodass das Christentum eine ganz wichtige Rolle als Sinnstifter und Anker spiele gegen die von Wilhelm wiederholt beobachtete "moralische Haltlosigkeit" der chinesischen Frauenwelt.²⁰

Wilhelms Entscheidung zu einem geschlechtsspezifisch sehr verschiedenen Umgang mit dem Christentum und deutsch-christlicher Kultur in seinen Schulen ist verständlich als Reaktion auf die sehr unterschiedliche Einbindung in das konfuzianische System. Für seine Schüler erhoffte er eine Eingliederung in das bis 1905 noch konfuzianische Bildungssystem und später in das bis 1912 konfuzianische Staatssystem. Die Vorbereitung der Mädchen auf ihre Rolle als Schwiegertöchter, Ehegattinnen und Mütter innerhalb des konfuzianischen Familiensystems sah er jedoch offenbar als in der Umgebung Qingdaos nicht hinreichend geleistet. In dieser Situation konnte das Christentum Sinn und Halt geben, ohne in direkte institutionelle Konkurrenz zum Konfuzianismus zu treten. Interessanterweise gibt es bei Wilhelm keine Überlegungen dazu, welchen Einfluss die Taufe und das Zugehören zu einer presbyterianisch-christlichen Gemeinde auf junge Mädchen haben könne, die traditionell über die Familie hinaus keine engeren persönlichen Bindungen eingehen würden.

Wilhelms Verzicht darauf, selbst als Taufender und Gemeindegründer aufzutreten, und seine Entschei-

Statistiken für die Qingdaoer Schulen wiedergegeben.

¹⁹ Gerber (2002) 266-268.

²⁰ VM Nr. 1 (April) 1910, 11-13

derung, das Christentum im Seminar kaum zur Sprache zu bringen, befreite ihn davon, zum Christentum und zur Mission wie sie in Qingdao anderweitig in Erscheinung trat, Stellung zu nehmen. Das folgende Zitat aus einem Brief Christoph Blumhardts vom April 1907 zeigt, wie sehr sich die Qingdaoer Arbeit in seiner Vorstellung von aller anderen Missionsarbeit abhob:

„Kürzlich war Missionar Zauß bei mir, früher ein tief mit mir verbundener Mann, der in Indien eine große Wirksamkeit hat und eine Menge Inder in die christliche Kirche aufgenommen hat. Da kam mir's so recht zum Bewusstsein, wie anders unsere Stellung ist. Hinter diesen Missionen steht eine gewaltige Organisation, nämlich die Kirche, für welche sie kämpfen und innerhalb derer, ob zwar in drückenden dogmatischen Formen, doch ein bestimmter Gottesdienst, selbstverständlich ohne irgendwelches Besinnen, hervorgeht. Auch die äußeren Formen mit Taufe und Abendmahl, mit Ignorierung und Verleugnung der Sitten und Gebräuche, in denen die Menschen stehen, sind im Geiste mit einem Haus zu vergleichen, das fix und fertig dasteht, und in welches man ohne Zaudern in absoluter Sicherheit und Gewissensruhe die Leute einführen kann, die sich dann auch gegenüber ihrem früheren Zustand verhältnismäßig wohl und frei in diesem Hause fühlen. Wir dagegen haben bei unserer Tätigkeit in China hinter uns nichts dergartiges: wir haben das Evangelium, welches uns im Herzen liegt, und welches dem kirchlichen Streit sich entzieht, in dem es von den Formen absieht, welche das Christentum im Lauf der Jahrhunderte herausgebildet hat; wir treten den Menschen gegenüber nicht mit dem Gedanken: Ihr solltet unserer Kirche angehören! Sondern mit dem Herzenswunsch, daß sie es möchten empfinden dürfen, wie auch sie einen Vater im Himmel haben, welcher sie zur Wahrheit des ewigen Lebens führen wird in seiner Erkenntnis und in der Erkenntnis Jesu Christi. Mit diesem Evangelium steht Ihr in China ganz verlassen da, eben weil Ihr nicht eingeschworen seid in eine staatlich geltende kirchliche Organisation, fast wie die ersten Christen“.²¹

Der AEPM kommt in diesem Bild und Text schlechterdings nicht vor. Ebenso fehlt eine deutliche Vorstellung davon, wie die Botschaft dieser Boller Mission den Chinesen in und um Qingdao nahezubringen sei.

Das Ende der von Blumhardts Vorstellungen geprägten "indirekten" Arbeit kündigte sich an, als Missions-

inspektor Witte im Winter 1910/11 als erstes Mitglied der Heimatleitung die Missionsarbeit in Qingdao offiziell "visitierte" und von dem, was er vorfand, wenig beeindruckt war. Die Vertrauenskrise zwischen Wilhelm und dem Missionsverein kulminierte in der Jahresversammlung in Bern. Wilhelm wurde vermahnt, sich stärker der Seelsorge und "eigentlichen religiösen" Arbeit zu widmen.²² Wilhelm begann daraufhin auch mehrere Projekte, die diesem Begehrt Folge leisteten und sprach sogar wiederholt von Gemeindegearbeit und der Ausbildung chinesischer Theologen. Seine größte Begeisterung galt in dieser Phase jedoch einem Projekt für deutsch-chinesischen Kulturaustausch, das als "Büro für deutsch-chinesischen Austausch", "Bibliothek", "Konfuziusgesellschaft", "Übersetzungsbüro" u.s.w. zwischen 1912 und 1914 in Briefen und Akten in verschiedenen mal stärker religiösen, mal stärker kulturpropagandistischen Versionen auftauchte. Christoph Blumhardt, dem Wilhelm nicht immer direkt von diesen Plänen berichtete, war skeptisch. Aber drei andere von Wilhelms Theologen-Mentoren, Wilhelm Schrameier, Paul Rohrbach und Rudolf Otto setzten sich lebhaft für einander mitunter widersprechende Versionen dieses Projektes ein.

Rudolf Otto war es, der auch sehr nachhaltig den Wechsel zur Gemeindegründung und Ausbildung chinesischer Theologen empfahl, da er überzeugt war, dass Wilhelm damit in weiten Kreisen bestehenden Vorbehalten gegen die Qingdaoer Arbeit sehr effektiv würde begegnen können. Otto schreibt dazu:

„Ihr Plan, mit der einheimischen (chinesischen [sic!]) Kirche engste Fühlung zu nehmen, ist ganz der meine. Deswegen können Sie ruhig und nachdrücklich an der Versicherung festhalten, dass sie jetzt zu Gemeindegearbeit übergehen werden. Natürlich sollen die jungen Leute, die Sie etwa ausbilden werden, in der chinesischen Kirche wirken und nicht Sonderkreise bilden. Dennoch werden Sie innerhalb dieser sicher diesen oder jenen Kreis durch Ihre Schüler in engerer Fühlung mit sich selber haben. Und das werden dann "Ihre" oder die des Vereins sein. Das wird eine unvergleichlich viel bessere "Reklame" sein als alle ärztlichen Versuche und sicher auch bei den Schweizern wirken. Ihre Bibelstunden tun das schon jetzt“.²³

Ebenfalls im Juni 1913 hakte Otto noch einmal nach, nachdem er auf einer von Carl Mirbt organisierten

²² Brief, Geschäftsausschuß an Wilhelm, dat. 12. September 1911, DOAM Akte 19, Bl. 307-313 (Archiv der Deutschen Ostasienmission, Speyer)

²³ Brief, Rudolf Otto an Richard Wilhelm, dat. 23. 6. 1913, (RW Nachlaß 247).

²¹ Brief, Christoph Blumhardt an Richard Wilhelm, dat. 27. April 1907; Christoph Blumhardt, *Christus in der Welt. Briefe an Richard Wilhelm*. Hrsg. Arthur Rich (Zürich, 1958) 177-80.

Missionskonferenz schon positive Reaktionen auf den Gemeindegründungsplan gesehen hatte: "Schaffen Sie 5 Gemeindeglieder und bilden Sie 10 Prediger aus und der Verein wird sofort eine ganz andere Grundlage gewinnen. Die ewigen Bankrottgefahren werden aufhören."²⁴ Dass die Heimatleitung des Vereins diese Pläne eher mit Besorgnis betrachtete, nachdem sie jahrelang das "indirekte Verfahren" gegen erhebliche Kritik sowohl innerhalb als auch außerhalb des Vereins verteidigt hatte, scheint für Otto und Wilhelm hier nicht wesentlich gewesen zu sein. Ob Wilhelm, wie offenbar Otto, Gemeindegründung und theologisches Seminar in erster Linie zu Werbungszwecken in Angriff nehmen wollte, ist schwer festzustellen. Allerdings wurde mit dem Jahre 1912 christliche Religion erstmals regulär als Unterrichtsfach in Wilhelms Knabenschule eingeführt. Insofern sind nach 1912 ganz deutlich neue Akzente gegeben, selbst wenn man die Ernsthaftigkeit anderer Pläne bezweifeln kann. Aus Wilhelms Sicht hatte die Revolution von 1911, die das Ende des konfuzianischen Staatssystems bedeutete, eine solche Revision seines Lehrplanes ermöglicht. Er schrieb schon bald begeistert vom Interesse der Schüler an seinen Bibelstunden, mit freiwilliger Beteiligung auch jüngerer Schüler am Unterricht. Besonders freute ihn der Erfolg seiner Zeitschrift "Der Freund", in der er auf religiöse Fragen seiner Schüler antwortete. Er benutzte den neuen Unterricht in biblischer Geschichte sehr geschickt, um im direkten Gespräch zu erfahren, wie seine Studenten mit Bibeltexten umgingen, und was sie besonders ansprach.²⁵ Leider ist sein Buch biblischer Geschichten trotzdem nicht zustande gekommen. Wir sehen also seine Arbeit wiederum nur schemenhaft, denn wir wissen nicht, was er im Jahre 1912 nun seinen Schülern zum Christentum und seiner Bedeutung sagte.

Im Augustheft der *VM* 1912 schrieb Wilhelm zu einer Reorganisation der Knabenschule, in der ein fünfjähriger Elementarkurs wesentlich der klassisch-chinesischen Ausbildung gewidmet und die vierjährige Oberstufe eine Einführung in das "christlich-germanische Geistesleben" geben sollte:

„Aufs Neue hat sich aber erwiesen, dass neben der Unterrichtsarbeit eine wirkliche Charakterbildung der Schüler durch eine intensive ethisch-religiöse Erziehung angestrebt werden muss. Je mehr die Mächte des Unglaubens und einer hässlichen Kulturlosigkeit von außen her nach China hineingetragen werden, desto nötiger erweist sich, dass alle positiven Geis-

tesmächte diesem Ansturm gegenüber sich zu einem freien Bund zusammenschließen. Das Evangelium wird sich auch hier als die Kraft erweisen, die das, was an der alten chinesischen Kultur schön und groß ist, erhalten und mit neuem Leben erfüllen wird. Es handelt sich hier um ein Ziel, das von weittragender Bedeutung nicht nur für China, sondern für die ganze Menschheit ist. Die gelbe Gefahr, die eine Zeitlang in Europa die Gemüter aufgeregt hat, ist nicht vorhanden, solange die chinesischen Millionen von einer wirklichen Kultur zusammengehalten werden, zumal wenn es gelingt, dieser Kultur die Lebenskräfte des Evangeliums zuzuführen... Darum bleibt es von Wichtigkeit, dass... auch daran gearbeitet wird, dass eine wirkliche chinesische Kultur erhalten und durch göttliche Lebenskräfte erneuert wird“.²⁶

Zur "Geschichte des Namens Gottes"

Bereits vor der Revolution von 1911 zeigen sich bei Wilhelm Pläne für ein solches Zusammenbringen von Evangelium und chinesischer Kultur. Im April 1910 veröffentlichte Richard Wilhelm in den *Vertraulichen Mitteilungen*, einer im Charakter recht informellen Publikation den Entwurf eines Vorwortes zu einem Buch, das wahrscheinlich nie fertig gestellt wurde. Der Titel des geplanten Buches lautet *Geschichte des Namens Gottes*. Wilhelm schreibt dazu:

„Ich bin nun daran, mit Hilfe von Anregungen aus der Heimat, eine kleine biblische Geschichte zu schreiben, die ganz kurz und einfach die Offenbarung des Namens Gottes den Chinesen nahebringen soll. Wie die Sache gedacht ist, mögen die Freunde aus der Einleitung zu dem Werkchen sehen, die in deutscher Übersetzung am Schluss dieses Heftchens steht“.²⁷

Der Einleitungstext in deutscher Übersetzung, der im selben Heft (*VM* Nr. 1 (April) 1910, 17-22) folgt, ist meines Wissens in der Literatur zu Richard Wilhelm bis heute nicht eingehend behandelt worden.²⁸ Manches spricht dafür, ihn weiterhin zu übergehen: Es gibt keinerlei Hinweis darauf, dass er in China oder in Deutschland überhaupt zur Kenntnis genommen wurde. Wilhelm hatte ihn auf chinesisch verfasst und in dem chinesischen Originaltext wohl recht ähnlicher und damit etwas unbeholfener deutscher Übersetzung veröffentlicht. Seinem chinesischen Publikum hat er möglicherweise nie vorgelegen, denn das

²⁶ *VM* Nr. 2 (Aug.) 1912, 26 f.

²⁷ *VM* Nr. 1 (April) 1910, 9.

²⁸ Er ist in Gerber (2002), 190 kurz erwähnt als Beispiel von Wilhelm geplanter aber offenbar nicht realisierter Projekte, die vordergründig der christlichen Mission im engeren Sinne hätten dienlich sein können.

²⁴ Brief, Rudolf Otto an RW, Juni 1913, (RW Nachlaß 247).

²⁵ Brief, Richard Wilhelm an Rudolf Otto, dat. Qingdao, 11. Sept. 1912 (Abschrift aus Otto-Nachlaß, Eigentum der Uni Marburg, RW Nachlaß 247).

Buch, dem der Text als Vorwort dienen sollte, hat Wilhelm wohl nicht veröffentlicht. Es könnte sein, dass er den Text auf chinesisches im Rahmen der Zeitschrift *Der Freund* veröffentlichte, die er ab 1912 für seine Schüler herausgab. Ebenso gut kann es sein, dass ihn selbst der Text nicht befriedigte, und er ihn nach der Veröffentlichung in den *VM* nicht weiter berücksichtigte.

Aus Deutschland findet sich keine zeitgenössische Reaktion zu diesem Text. Im Gegensatz zu anderen Ausgaben der *VM* ist die Aprilausgabe 1910 nicht in den Publikationen des Missionsvereins nachgedruckt worden und damit wohl nur denen zugegangen, die die *VM* direkt von Richard Wilhelm oder als CV-Mitglieder über den Missionsverein bezogen. Weder Blumhardt noch Mitglieder des AEPM scheinen Wilhelm dazu geschrieben zu haben. Vielleicht sind sie über den Text hinweggegangen, da er gerade im Vergleich zu anderen Veröffentlichungen Wilhelms einem deutschen Publikum ohne Kenntnis konfuzianischer Texte in seinen Absichten nicht recht zugänglich ist. Dagegen, den Text auch weiter zu übersehen, spricht vor allem, dass sich Wilhelm in ihm freiwillig, halb-öffentlich und vor allem unaufgefordert zu einem Kernproblem seiner Missionsarbeit äußert, nämlich zu der Frage, warum konfuzianisch geprägte Chinesen sich überhaupt mit dem Christentum und christlichen Texten beschäftigen sollen. Im Zusammenhang von Wilhelms Berichterstattung ist das sehr viel.

Es folgt hier eine Abschrift des Textes, dem jeweils Kommentare und Erklärungen angeschlossen sind, in der Art eines chinesischen klassischen Textes:

„Einleitung zu der „Geschichte des Namens Gottes“

[*VM* No. 1 (April) 1910: 17-22]

Konfuzius hat einmal gesagt, um Ordnung im Leben des Staates zu schaffen, sei das wichtigste die Richtigstellung der Namen. [Wilhelm spielt hier auf Lunyu, Buch XIII, Kap. 3 an]. Damit die Familie in Ordnung kommt, muss der Vater Vater sein; damit der Staat in Ordnung kommt, muss der Fürst Fürst sein. Nun aber gibt es keinen wichtigeren Namen, als den Namen Gottes.²⁹ Denn von Gott kommt alle Ordnung und alles Leben. Erst wenn der Name Gottes in

²⁹ Etwas später in diesem Text fügt Wilhelm in Klammern „Himmel“ als deutsches Übersetzungswort bei. Es ist wahrscheinlich, aber nicht klar, dass im chinesischen Text hier überall das chinesische 天 tian steht, wo wir im deutschen Text „Gott“ haben. Insofern öffnet sich für chinesische Leser des chinesischen Originaltextes vermutlich das dem Begriff tian spezifische Bedeutungsfeld, das sich von christlichen Gottesbegriffen durchaus unterscheidet.

der rechten Weise bekannt ist, können die andern Namen durch ihn richtig gestellt werden. Wollte man aber die menschlichen Beziehungen ordnen, ohne Rücksicht auf Gott, so wäre zu fürchten, dass man das Große für klein und das Kleine für groß ansähe [Anspielung auf Daxue Text, Satz 7] und dass eine Ordnung entstünde, die nicht von Dauer sein kann, so dass Erste Letzte werden und Letzte Erste werden müssen, ehe alle Dinge ihren rechten Platz haben. [Anspielung auf u.a. Matth.19,30 Luk.13,30]

Nun haben sich seit alter Zeit die Kulturvölker mit der Ordnung der menschlichen Verhältnisse beschäftigt. Im Altertum waren außer den Chinesen hauptsächlich die Babylonier und Ägypter vorgeschritten. Später kamen die Griechen, welche die Kunst auf den Gipfel der Blüte führten; dann die Römer, die den Staat auf die Durchführung des Rechtes begründeten. Als dann die Hunnen sich nach Westen wandten, kam es zur [*VM* S. 18] Völkerwanderung. Die germanischen Stämme brachen im römischen Reich ein und aus der Vereinigung von germanischer Natur und römisch-griechischer Zivilisation ist die Kultur des modernen Europa erstanden. [Hier zeigt Wilhelm in groben Linien, dass sich das moderne christliche Europa aus dem Einfluss anderer Kulturen entwickelt hat, dass also die Anfang des 20.Jh. scheinbar unbesiegbare westlich-moderne und christliche Zivilisation geistigen Strömungen aus anderen Erdteilen wesentliches verdankte. Zugleich widerspricht er der vielfach im zeitgenössischen China verbreiteten Überzeugung, es habe in früheren Zeiten keine der chinesischen vergleichbare Kultur auf Erden gegeben.]

Die Frage, woher die verschiedenen Kulturen auf Erden kommen, ist sehr schwer zu beantworten. Sie wird wohl, ebenso wie die Frage nach dem Ursprung des Lebens, ein Geheimnis bleiben. [Hier distanziert sich Wilhelm ausdrücklich davon, die biblische Schöpfungsgeschichte als historisch wahr zu betrachten. Dies stellt ihn in Gegensatz zu vielen zeitgenössischen Missionaren.] Anfänge des besonderen Wesens, dessen Entfaltung zur Höherentwicklung führt, bleiben verborgen. (Darum hat Konfuzius auch Recht gehabt, als er die Geschichten vor Yao und Schun beiseite ließ als unsicher.) [Anspielung auf Zhongyong, Kap. 30, 1] Es ist, wie wenn das, was wir Geist nennen, sich nur da und dort ansetzen könnte, um besondere, auf Höheres hinweisende Triebe zur Tätigkeit hervorzubringen, aus denen das entsteht, was wir Kultur nennen. Die Kulturnationen haben ihre Kultur nicht aus Überlegung oder Willen, sondern es liegt in ihrer Natur und es wird sichtbar in Einzelnen, die das, was die Masse des Volkes besitzt ohne es zu wissen, zuerst erkennen. Solche Männer hat darum Mencius „Propheten“ genannt.

[Anspielung auf Mencius VII B, 25, 7] Diese erscheinen dann als die Schöpfer der Kultur, sie sind aber nur die Träger einer tiefer liegenden Schöpfung, ohne welche sie die großen Männer nicht hätten werden können. Darum besteht auch ihre Größe darin, dass sie nicht vielerlei machen, sondern [VM S. 19] ohne zu handeln durch ihr Wesen wirken. [Anspielung auf Lunyu Buch IX, Kap. 6, Satz 3] 30

Diese Kultur findet sich überall, wo ein Volk ist, das eine "himmlische Berufung" erhalten hat. Der Osten hat die großen Männer des Ostens, durch die die Kultur des Ostens hervorgebracht wurde. Der Westen hat die großen Männer des Westens, durch die die Kultur des Westens hervorgebracht wurde. [Hier erweitert Wilhelm den Begriff der "Berufung", der biblisch mit einzelnen oder allenfalls mit kleinen Gruppen assoziiert ist, auf die etwas amorphen Kategorien "Osten" und "Westen".] Wer zuerst, wer zuhinterst, ist schwer mit Gewissheit zu behaupten. Ob die Kultur von einem Punkt ausgegangen ist und sich von da aus verbreitet hat, oder ob an verschie-

denen Punkten nach gleichen Vernunft-Gesetzen unabhängig voneinander die Menschen sich weiter entwickelt haben, lässt sich nicht erforschen. Gewiss ist nur, dass die Völker, welche einen Beruf hatten, das Ziel erreichten, während andere, obwohl belehrt, bis heute noch nicht selbständig voranschreiten. [Dieser Abschnitt erinnert an die Veröffentlichungen von Kolonialpropagandisten, die mit solchen Unterscheidungen die Notwendigkeit kolonialer Herrschaft begründeten.] Die Wurzeln dieses lebendigen Wesens liegen in Gott (Himmel). Es ist Gottes Wille, dass die Menschheit sich entwickelt [Anspielung auf Lunyu, Buch XIV, Kap. 38], dass in der Menschheit der ursprünglich in sie gelegte Geist hervorleuchtet [Anspielung auf Mencius VI A, 11 und auf Daxue-Text, Satz 4; sh. auch Matth.5,16 und Matth.13,43]. Durch dieses Hervorleuchten wird der Mensch aller Geschöpfe Herr. [Anspielung auf 1.Mose 1,26] Ohne diesen Geist bliebe er im tierischen Wesen versunken. [Anspielung auf Mencius, IV B, 19] In diesem Sinn ist auch die chinesische Kultur von Yao und Schun an bis auf Konfuzius eine göttlich gewollte Schöpfung. [Hier stellt sich Wilhelm in Gegensatz zu manchen Missionaren, die Chinas Entwicklung und seine Stagnation im frühen 20. Jh. als ein Lehrbeispiel sahen, an dem Gott habe zeigen wollen, wie weit ein Volk ohne göttlichen Segen kommen könne.] Durch diese Kultur entsteht innere und äußere Geschichte. Denn die Wurzel der Geschichte liegt stets im [VM, S. 20] Ringen nach einem Fortschritt. Diese Kultur hat ihren Anfang in einem gegebenen Samen, der treibt und das charakteristische in die äußere Welt bringt, das ganz im Verborgenen seinen Anfang hat. So finden sich in der chinesischen Überlieferung ebenso wie in Europa die Spuren der Höhlenmenschen und Pfahlbauern (Nestbewohner). [Hier widerspricht Wilhelm chinesischen Vorstellungen von der Einzigartigkeit Chinas, indem er auf parallele Entwicklungen in China und Europa hinweist. Dies kann als Argument gegen die These gelten, dass das Christentum für China wegen seiner einzigartigen Entwicklung nicht passe]. Von diesem verborgenen Anfang ging dann die Entwicklung weiter, bis in der Dschou- [Zhou] Dynastie Form und Inhalt ihr Gleichgewicht gefunden hatten. Dieser Zustand ist dann von Konfuzius der Nachwelt überliefert worden. Nicht, dass er etwas Neues geschaffen hätte, ist sein Verdienst, sondern dass er das Resultat der Entwicklung so zum Ausdruck gebracht hat, dass die Menschen der verschiedenen Generationen es verstehen konnten. [Anspielung auf Lunyu, Buch VII, Kap. 1]

Diese Entwicklungen bleiben aber ganz auf menschlichem Boden. Sie wachsen sich aus und sterben ab, weil sie aus ganz bestimmten zeitlichen und örtlichen Bedingungen entstanden sind. [Anspielung auf Mencius 4 B, 1] Die Kultur der Dschou-Dynastie war ge-

³⁰ Wilhelm setzt hier den deutschen Übersetzungsbegriff "Prophet" mit dem chinesischen 聖 *sheng* gleich, einem Begriff, der vielfach als "Weiser", oder im englischen als "sage" übersetzt wird. In dem Aufsatz "The Etymology of Sheng (Sage) and its Confucian Conception in Early China" (*Journal of Chinese Philosophy* 27:4 (December 2000) 409-427) zeichnet Ning Chen den Bedeutungswandel dieses Begriffes von der Shang Zeit bis hin zum konfuzianischen Philosophen Mencius nach, der den Begriff bewusst auf Konfuzius hin gedeutet habe. Während in der Etymologie des Begriffes "Prophet" die Aufgabe der Verkündigung zentral ist, steht Chen zufolge das Sprechen von Anfang an weniger im Vordergrund als das Hören auf verschiedenen Versionen eines Vorgangs (ibid., 412). Während zur Shang- und Zhouzeit nur Könige den Titel "*sheng*" verliehen bekamen, dreht sich, Chen zufolge, unter den Konfuzianern die Situation um: nur wer *sheng* sei, könne ein wahrer König oder Herrscher sein (ibid., 415). Chen zieht sowohl Mencius als auch die (zu Wilhelms Zeiten unbekannt) Guodian-Texte heran, um zu zeigen, dass die Rolle eines *sheng* darin bestehe, den Willen des Himmels zu erfüllen, indem man andere beeinflusse und ihren Wandel zu moralisch wertvollen Wesen herbeiführe (ibid., 417). Mencius zufolge sei Konfuzius ein solcher *sheng* gewesen (ibid. 418, bezieht sich auf *Mencius* V B, 1). Wenn Konfuzius hier für Wilhelm ebenfalls das Modell eines solchen *sheng* ist, so tritt allerdings neben das Wirken durch die Kraft des eigenen Wesens auch die Lehrtätigkeit, die ja bei Konfuzius zumindest teilweise Verkündigungscharakter hat. Dennoch zeigt sich hier ein deutlicher Unterschied zwischen den Propheten des Alten Testaments und den *sheng* in der konfuzianischen Tradition.

wiss sehr hoch, aber sie lässt sich nicht auf andere Völker übertragen und dauerte auch nicht für immer. Sie ist heute in China nicht mehr vorhanden, obwohl Konfuzius sie verkündigt hat. Konfuzius wird verehrt und bekommt Opfer, aber seine Lehren sind zum großen Teil vorüber. Seit Tsinschihuang [Der Reichseiniger Qin Shihuangdi, r. 221-210] den Feudalstaat der Dschou-Dynastie zerstört hat, ist er in China nie wieder aufgerichtet worden, [VM, S. 21] obwohl Konfuzius gelehrt hat, dass, um Frieden auf Erden zu erzielen, die Ordnung der Lehnsstaaten und Familien vorangehen müsse. [Anspielung auf Daxue Text]

Alle diese Kultur reicht aber auch nicht hin, um den Namen Gottes wirklich richtig zu stellen; denn sie dringt nicht über das Irdische und Zeitliche hinaus. Damit der Name Gottes bekannt [Dies ist im Deutschen doppeldeutig] werde, dazu bedarf es der besonderen Offenbarung Gottes. Durch diese Offenbarung allein wird die Erkenntnis Gottes ermöglicht ebenso wie die Erkenntnis des Menschen als eines zu Gott gehörigen Wesens. Durch diese Offenbarung kommt über dem vergänglichen kulturellen das ewige Wesen des Menschen in Sicht, das über den Tod hinausreicht. Diese göttlichen Beziehungen sind unumgänglich nötig, wenn die menschlichen Beziehungen Festigkeit gewinnen sollen. Das hat auch Konfuzius geahnt, wenn er sagt "Um das Wesen des Menschen zu erkennen, ist es unumgänglich nötig, Gott zu erkennen". [Anspielung auf Lunyu, Buch XX, Kap. 3, Satz 131] Aber Gott erkennen kann der Mensch nicht von sich aus sondern nur, wenn Gott sich offenbart. [Diese Äußerung ist in deutlichem Kontrast zu den Vorstellungen im Zhongyong-Text, wo ein Mensch durch sein Verhalten (Harmonie und Gesammeltsein, bei Wilhelm "Maß und Mitte") Verständnis für den "Willen des Himmels" bekommt. Hier sieht Wilhelm ausdrücklich Gott als Handelnden.]

Diese göttliche Offenbarung ist auch unvergänglich, selbst unter dem furchtbarsten Durcheinander der Ereignisse, und sie ist allgemein verständlich und anwendbar, nicht beschränkt auf eine bestimmte Nation oder Zeit. [Wieder Anspielung auf Mencius, Buch IV B, 1] Während die menschliche Kultur nur die äußeren Verhältnisse ordnet und Formen schafft für das Zusammen- [VM, S. 22] leben der Menschen, ohne dass das Wesen des Menschen verändert würde, kommt durch die Offenbarung der Mensch in Verbindung mit Gott und wird dadurch täglicher Er-

neuerung teilhaftig [Anspielung auf Daxue Kommentar, 2. Kapitel.]

Diese Offenbarung findet sich in Christus, der von sich sagt: "Ich bin nicht von dieser Welt" [Joh. 17, 14]. Sie ist vorbereitet durch die Männer, deren Geschichte in der Bibel aufgezeichnet ist. Der Wert der Bibel besteht nicht darin, dass sie wissenschaftliche Erkenntnisse lehrte, oder dass sie in glänzendem Stil geschrieben wäre, sondern darin, dass sie uns Menschen zeigt, denen sich Gott geoffenbart hat und die dadurch ewigen Lebens teilhaftig werden. [Hier spricht Wilhelm eine unter chinesischen Gelehrten verbreitete Kritik an der Bibel als stilistisch schwach und im Inhalt fragwürdig an; das Thema der Schwächen der Bibel war auch im Briefwechsel mit Blumhardt Thema.³²]

Darum soll im Anschluss an die Bibel eine Darstellung der Offenbarung des göttlichen Namens an einzelne Menschen gegeben werden, damit auf diese Weise der Name Gottes richtig gestellt werde und durch seine Richtigstellung alle Dinge in Ordnung kommen. [Wilhelm spielt hier wieder auf Lunyu, Buch XIII, Kapitel 3 an]."

Dieser Text ist zunächst einmal ausschließlich gültig als ein deutschen Bekannten Richard Wilhelms in deutscher Übersetzung mitgeteilter Entwurf eines Vorwortes an chinesische Schüler in Qingdao, die formal unter deutscher Herrschaft an Wilhelms Schule studierten, zugleich jedoch auch dem chinesischen Kaiserreich angehörten, und denen Wilhelm es nahelegt, sich mit Bibeltexten zu beschäftigen. Wilhelm schrieb dies zu einem Zeitpunkt, als China sich zu modernisieren suchte, als die konfuzianischen Staatsprüfungen bereits abgeschafft waren, als es Landtagswahlen gab und man sich auf eine konstitutionelle Monarchie vorbereitete, als also der Konfuzianismus seine Rolle als geistiges Zentrum chinesischer Bildung und Verwaltung bereits eingebüßt hatte. Zu diesem Zeitpunkt hätte Wilhelm demnach darauf verzichten können, aus strikt klassisch-konfuzianischer Sicht für die Beschäftigung mit der Bibel zu werben.

Wilhelms Argumentation ist also nicht die im Kontext von 1910 einzig mögliche Art, seine Schüler in Richtung auf die Bibel und Christus zu weisen, und im Rahmen zeitgenössischer Missionspraxis sicherlich einmalig. So wie Wilhelm entschied, auch über das Ende des chinesischen Kaiserreiches hinaus in seiner Knabenschule den konfuzianischen Unterricht zentral im Lehrplan zu verankern, so entschied er

³¹ Der chinesische Text lautet:

子曰：不知命，□無以為君子也。(Der Meister [Konfuzius] spricht: Wer den Willen des Himmels nicht versteht, kann kein Edler sein.) Hier übersetzt Wilhelm also recht frei.

³² Sh. etwa Brief, C. Blumhardt an Wilhelm, dat. Jena, 22. Sept. 1909, *Christus in der Welt*, S. 207 f.

auch, seine Schüler, die ja zu mehr als einem Drittel getaufte Christen waren, hier als Konfuzianer anzusprechen und aus der konfuzianischen Text-Tradition heraus für das Studium der Bibel zu argumentieren.

Was er seinen Schülern hier anbietet, ist nicht so sehr Einladung zum Studium der Bibel, sondern das Versprechen, dass eine solche, von Wilhelm geleitete Beschäftigung mit der Bibel nicht nur mit einer konfuzianischen Haltung vereinbar sei, sondern konfuzianische Ziele und Lebenspraxis fördere und erst wirklich möglich mache. Nur wer die Offenbarungsgeschichte studiert ist diesem Text zufolge in der Lage, erfolgreich zu sein im Bemühen darum, ein 君子 *junzi*, ein "Edler" oder wirklich gebildeter Mensch zu sein, oder gar ein 聖 *sheng*, ein Weiser, oder bei Wilhelm hier "Prophet" zu werden, der sich nicht nur selbst moralisch vervollkommen hat, sondern auch andere auf diesem Weg leiten kann. Konfuzianismus ist also, Wilhelm zufolge, nicht zu verwirklichen ohne die Dimension "Gott" und "Offenbarung".

Diese "Dimension Gott" ist jedoch im chinesischen Originaltext zumindest in einem Fall, wahrscheinlich durchgängig, die "Dimension 天 *tian* – Himmel", nicht die Dimension eines biblischen "Vaters im Himmel". Hier findet sich ein deutlicher Unterschied zu Blumhardt, der in Briefen an Wilhelm immer wieder die persönliche Beziehung Gottes zum Menschen anspricht.³³ Andererseits unterscheidet sich das Gottesbild, das Wilhelm hier präsentiert in einem wesentlichen Aspekt von dem in den konfuzianischen Vier Büchern gebotenen: Gott muss sich offenbaren, also aktiv, nicht reaktiv sein, damit der Mensch Gott erkennen kann. In dem wesentlichen diesbezüglichen Text aus den Vier Büchern, dem *Zhongyong* kann der Mensch selbst durch angemessenes Verhalten die Verbindung zum Willen Gottes herstellen, während Gott/Himmel gewissermaßen ruht.

Über diese im engeren Sinne religiöse Dimension hinaus nimmt Wilhelm in diesem Text Stellung zu sowohl chinesischen als auch westlich-missionarischen zeitgenössischen Fragen oder Haltungen. Er argumentiert gegen die in China verbreitete Vorstellung, dass allein China eine alte Kultur habe, und er stellt sich ebenfalls gegen die These, dass China so einzigartig sei, dass nur Technologisches, nicht aber Weltanschauliches aus dem Ausland rezipiert werden könne. Seinerzeit in China weit

verbreiteten missionarischen Positionen begegnet er ebenfalls. So bestreitet er, dass die biblische Schöpfungsgeschichte historisch akkurat sei. Er nimmt Stellung gegen die Auffassung, dass Gott an China habe ein Exempel setzen wollen, dass ein Land ohne das Christentum nur begrenzt entwicklungsfähig und darüber hinaus moralisch verworfen sei. Er behauptet vielmehr, dass die ganze Entwicklung Chinas von Gott gewollt und begleitet gewesen sei, und dass es in China auch schon sehr früh Fortschritt gegeben habe (die letzten Jahrzehnte und Jahrtausende spart er hier aus). Durch geschickte Zitatpraxis aus den chinesischen Klassikern und der Bibel zeigt er einerseits – manchmal, wie beim Thema "Prophet" etwas forcierte – Parallelen. Andererseits beschreibt er schon hier, wie auch viel später in Deutschland, das Ziel seiner religiösen Vision als weltumspannend, nicht auf Einzelgruppen oder einzelne Völker gemünzt.

In diesem kurzen Text präsentiert Wilhelm in Grundzügen die Früchte seiner eigenen Auseinandersetzung mit Christentum und Konfuzianismus, mit Missionsarbeit in China, mit neuen naturwissenschaftlichen Vorstellungen von menschlicher Entwicklung und mit dem Verhältnis zwischen Gott und Mensch in seiner vielgestaltigen Ausprägung. Im Vergleich zu einem anderen wichtigen Wilhelm-Text, dem erstmals 1919 als Privatdruck erschienenen Buch *Jesus – Züge aus seinem Leben*³⁴ äußert sich Wilhelm in diesem Vorworttext nur sehr kurz zur Rolle Jesu als göttlicher Offenbarung, ohne näher auf die Gestalt und Wirkungskraft Jesu einzugehen. Davon abgesehen zeigt sich hier jedoch bereits eine erste Version von Wilhelms späteren Plänen zu einer Integration konfuzianischen und christlichen Denkens, wie sie sich am prägnantesten in seinem Text "Der Mensch als Maß und Mitte" ausdrücken.³⁵ Seinen Schülern zeigt er in diesem Modell seines eigenen Denkens, dass sich die seinerzeit so unvereinbar scheinenden Größen Christentum und Konfuzianismus, chinesische Tradition und modernes kritisches Denken durchaus vereinen lassen und durch das Licht der Offenbarung in eine zukünftige Ordnung kommen können, die Wilhelm 1910 allenfalls schemenhaft deutlich war. Was er verspricht, ist eine neue Mitte zwischen alt und neu, und Ost und West, die sich erst finden muss.

³⁴ Dieses Buch wurde 1953 vom Zwingli-Verlag Zürich mit einem Vorwort von Fritz Blane versehen neu aufgelegt.

³⁵ Richard Wilhelm: "Der Mensch als Maß und Mitte" in Hermann Graf Keyserling (Hrsg.): *Der Leuchter - Weltanschauung und Lebensgestaltung: Achtes Buch: Mensch und Erde*. Darmstadt 1927, 297-323.

³³ Sh. etwa Brief C. Blumhardt an Wilhelm, dat. Jebenhausen, 22. Sept. 1909, *Christus in der Welt*, 207 f.: "Gott der Unendliche tritt zurück hinter den Vater der Menschen und das Evangelium ist nun: Ihr Menschen seid nicht von Ungefähr, sondern in Gott hat jeder seinen Vater."

Spuren von Wilhelms Weg zeigen sich bereits in seinen Briefen und Veröffentlichungen aus dem ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts. Da ist seine Begeisterung für Blumhardt als Repräsentanten eines lebendigen Christentums. Da ist immer wieder der Gedanke, dass das Christentum mit Jesus nicht abgeschlossen ist, sondern dass der Weg der Menschen mit und zu Gott in weitere und neuere Bahnen führen wird. Ich möchte hier unkommentiert einige Zitate anschließen, in denen sich Wilhelm direkt oder indirekt mit der Frage einer Weiterentwicklung des Christentums beschäftigt.

„Auf religiösem Gebiet verlange ich aber ebenfalls [wie auf naturwissenschaftlichem] eine streng sachliche und vorurteilsfreie Prüfung des Tatbestands der Wirklichkeit. Es ist natürlich ebenso töricht zu behaupten es gibt keine unmittelbare Bezeugung Gottes als zu behaupten aus dem und jenem Grunde ist diese Selbstbezeugung notwendig. Dass in den Evangelien von Jesus solche Geschichten erzählt werden, die auf einen so nahen Zusammenhang mit Gott schließen lassen, dass er selbst dem gewöhnlichen Naturlauf einiges abgezwungen hat, so ist das für mich eine Anregung nachzuforschen ob und inwieweit es so etwas wirklich gibt... Oder, wenn man endgültig auf dem Standpunkt angelangt ist, dass eine unmittelbare göttliche Selbstbezeugung nicht vorkommt, dann kann man daran gehen zu überlegen, wie wir ohne den Gott, den Jesus verkündigt hat, eventuell auch leben können, ein Problem freilich, dessen Lösung mir unendliches Grauen machen würde. (1904)³⁶

„Vielleicht steht in meinen Gedankenreihen die historische Weiterentwicklung in Jesus, wie sie sich in den Etappen Paulus Johannes Luther zeigt, um von andern zu schweigen, mehr im Vordergrund. Wenn wir nämlich diese Leute und andere auf das hin prüfen, was sie großes und neues haben, so sind sie sich bewusst, dass alles wertvolle in ihnen direkt von dem „erhöhten“ Christus stammt. ... Bei jedem anderen Religionsstifter (ich mag den Ausdruck nicht leiden und gebrauche ihn nur der Kürze wegen) findest du alles was er ist in seiner historischen Erscheinung beschlossen; was nachher kommt, ist nur „Schule“, allein die Sache Jesu macht da eine Ausnahme...Aber ich rede nicht gern über diese Dinge, mögen dir diese Andeutungen genügen, vielleicht einmal mündlich mehr darüber...“ (1904)³⁷

„[G]erade wir haben es ja leicht ..., da für uns ein Zusammenhang mit Gott nicht eine Lehre ist oder eine Anschauung, die durch andere Lehren oder Anschauungen nun wieder ins Wanken gebracht werden könnte, sondern eine unmittelbar gegebene Tatsache, so zu sagen das allergewisseste, dem gegenüber alle andern Gewissheiten und Wahrscheinlichkeiten zunächst einmal an Gewissheit zurückstehen müssen... Übrigens stimmt die Sache mit dem biblischen Standpunkt weit besser zusammen als das antike Weltbild von einer ein für allemal abgeschlossenen Schöpfung; denn das ganze Leben der Bibel, besonders des Neuen Testaments ist ja auf Fortschritt gestellt: „es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden“, [LG: 1. Joh. 3, 2] damit ist der Entwicklungsstandpunkt klar und deutlich ausgesprochen.“ (1904)³⁸

„Als Vermächtnis gebe ich Dir mit [nach Dtl.], dass Du nach Bad Boll gehst und versprechen musst Du mir, ohne Dich zu ärgern, solange dort zu bleiben, bis dir die Bedeutung von Blumhardt klar geworden ist... Es wird dir dann auch klar werden, warum ich in meinen Äußerungen immer so sparsam war. Es handelt sich eben um ein persönliches etwas, das sich nicht aussprechen lässt, weil es unseren Begriffen und Anschauungsform[en] durch ein Gesetz der Notwendigkeit disparat ist, wie alle intelligiblen Wahrheiten... Was mir in Bad Boll wertvoll geworden ist, das ist das originale göttliche Leben, das Leben aus erster Hand ohne alle dogmatischen oder theoretischen Vermittlungen. Eben deshalb war ich zunächst verblüfft, weil es sich nirgends einreihen ließ in die fertigen Systeme. Und das ist zunächst ein unbehagliches Gefühl. Bis es mir schließlich gelang, den Zusammenhang zu sehen, in dem diese Erlebnisse mit der prophetischen und evangelischen Überlieferung stehen. Es ist derselbe Geist hier und dort. Aber eben deshalb ist keine Spur von sklavischer Ähnlichkeit. ... Das schöne ist ferner, dass wenn man berührt wurde von dieser Ursprünglichkeit, man dann nicht befangen oder parteiisch werden muss, vielmehr grade für das dem eigensten Wesen entsprechende Kraft und Mut bekommt.“ (1907)³⁹

„Wir betrachten das Christentum als eine Weltreligion, ja als die Weltreligion schlechthin, welche dazu bestimmt ist, im Lauf der Geschichte alle andern Religionen und Weltanschauungen zu ersetzen oder sich anzugliedern. Das ist unbestreitbar richtig, in dem Sinne, dass der lebendige Gott, den uns Jesus

³⁶ Brief Wilhelm an Friedrich Boie, dat. Qingdao, 16. Sept. 1904 (RW Nachlaß, Akte 246) Thema: Bölsches Schriften, die einem deutschen Publikum neue naturwissenschaftliche Kenntnisse, u.a. Darwins Schriften, nahebrachten.

³⁷ Brief Wilhelm an Boie, dat. Qingdao, 17. Nov. 1904

(RW Nachlaß, Akte 246).

³⁸ Brief, Wilhelm an Wilhelm Schüler, dat. Qingdao, 29. Aug. 1904 (RW Nachlaß, 244). Thema des Briefes sind ebenfalls Bölsches Schriften.

³⁹ Brief, Wilhelm an Boie, dat. Qingdao, 19. Jan. 1907 (RW Nachlaß, 246).

Christus geoffenbart hat, mit souveräner Macht am Werke ist, durch die ganze Menschenwelt hin ohne Rücksicht auf Schranken der Nationalität und des Glaubens, die Lebensprinzipien durchzusetzen, die in der Person Jesu zum ersten Male aufleuchteten und eine neue Stufe der Menschheitsentwicklung bezeichnen.

Das Christentum ist aber außerdem organisiert als eine ganz bestimmte, durch historische Entwicklungen bedingte, individuelle Erscheinung. Dass diese Erscheinung in ihren wesentlichen Zügen sich als Weltreligion durchsetze, das ist vielmehr eine Aufgabe für die Gesamtheit der Christen, als in dogmatisch fixierbarer Lehrsatz.“ (1909)⁴⁰

„Es fiel mir kürzlich nachts beim Nachdenken selber auf, dass ich doch eigentlich nur für die **„unsichtbare Kirche“** – entschuldigen Sie den harten Ausdruck – arbeiten kann und mich nicht wundern darf, wenn die Vertreter der organisierten Sichtbarkeit dafür wenig Interesse zeigen. Schließlich: ich kann mir nichts nehmen, das mir nicht gegeben wird.“⁴¹ (1912)

Wilhelms Hoffnung auf ein Christentum, das nicht nur den Rahmen zeitgenössischer kirchlicher Organisationsformen sprengen könne, sondern in seiner Weiterentwicklung wieder offen sein könnte für nicht-europäische und nicht-christliche Einflüsse, führte ihn vielleicht mit Notwendigkeit aus Missions- und Kirchendiensten fort. Schon 1902 hatte er versucht, in andere Dienste überzugehen, 1914 wurde ihm vom Reichsmarineamt erstmals ein realistisches und akzeptables Angebot gemacht, das wegen des Ausbruchs des Ersten Weltkrieges jedoch keinen Bestand hatte. In der Zwischenzeit hatte Wilhelm die Bekanntschaft zweier Missionare gemacht, die sich von ihren Missionsgesellschaften hatten trennen müssen, weil ihr Denken und Glauben den Rahmen des missionsmethodisch vorgegebenen gesprengt hatten.⁴² Wilhelms Denken konnte man ähnliches vorwerfen. Vielleicht ist es so gesehen nicht verwun-

⁴⁰ Richard Wilhelm, „China und das Christentum“ in *Die Christliche Welt* 23. Jg 1909, Nr. 4.

⁴¹ Brief, Wilhelm an Rudolf Otto, dat. Qingdao, 11. Sept. 1912 (Abschrift aus Otto-Nachlaß, Eigentum der Uni Marburg, RW Nachlaß 247).

⁴² Heinrich Mootz hatte sich 1898 von der Basler Mission getrennt und war in den Dienst des Reichsmarineamtes übernommen worden, dem er als Bezirksamtman im deutschen Pachtgebiet diente. Medhurst war von seiner baptistischen Gesellschaft entlassen worden und hatte schließlich einen Posten als Vermittler chinesischer Arbeiter nach Südafrika gefunden.

derlich, dass er nur ungern und selten vom „eigentlichen, religiösen“ Kern seiner Arbeit sprach.