



**missionsakademie  
an der universität hamburg**  
academy of mission  
at the university of hamburg

# Theologische Stimmen aus China

Herausgegeben von Ruomin Liu und Sönke Lorberg-Fehring

## THEOLOGISCHE IMPULSE DER MISSIONSAKADEMIE (TIMA)

ISSN 2196-4742

### **Herausgeber:**

Missionsakademie an der Universität Hamburg  
Rupertistr. 67 | 22609 Hamburg | Tel. (040) 823 161-0  
[www.missionsakademie.de](http://www.missionsakademie.de) | [info@missionsakademie.de](mailto:info@missionsakademie.de)

### **Umschlag:**

EMW/Martin Keiper

### **Redaktion dieser Ausgabe:**

Ruomin Liu, Sönke Lorberg-Fehring (verantwortlich)

Hamburg, September 2018

Die Texte der Reihe TIMA stehen auf der Website [www.missionsakademie.de](http://www.missionsakademie.de) als PDF-Dateien zum Download bereit. Die Rechte an den Texten liegen bei den Autorinnen und Autoren.







# Vorwort

Dieser vierzehnte Band der Reihe Theologische Impulse der Missionsakademie (TIMA) beschäftigt sich mit der Entwicklung des Christentums in China.

Als aufstrebende Macht ist China längst ein wichtiger Player nicht nur im wirtschaftlichen, sondern auch im politisch-globalen Kontext. Gleichzeitig breitet sich im traditionell buddhistisch und konfuzianisch geprägten China das Christentum rasant aus. Dabei wirkt es nicht nur als verändernde Kraft in den chinesischen Kontext hinein, sondern verändert sich selbst durch die Begegnung mit den Begebenheiten vor Ort in China. Aber wie Luis Gutheinz in seinem Buch „Chinesische Theologie im Werden“ schreibt, wird die Chinesische Mauer, die das Reich der Mitte einst vor der übrigen Welt geheimnisvoll verbarg, heute nicht nur von Millionen ausländischer Touristen überwunden, die China besuchen. Auch Millionen Chinesinnen und Chinesen überwinden die abschirmende Mauer, sodass es kaum einen Ort auf dieser Erde gibt, an dem nicht auch Menschen aus China zu finden sind.<sup>1</sup> Die Chinesische Mauer hat ihre trennende Kraft verloren!

Wunsch und Ziel des vorliegenden TIMA ist es, mit Chinesinnen und Chinesen in Deutschland und weltweit in Kontakt zu kommen, ihre Lebenswirklichkeit kennen zu lernen und von ihren Wünschen und Hoffnungen zu erfahren. Deswegen versammelt dieser Band Aufsätze von chinesischen und deutschen Theologinnen und Theologen über wichtige Theologen und Kirchenführer in China.

Die beschriebenen Theologen in diesem Band sind allesamt verstorben. Doch sie sind durch ihre prägende Wirkung zu zentralen Gestalten für den Weg der chinesischen Christenheit im 20. Jahrhundert geworden. Ihre Theologien sind wesentlich durch ihre Versuche gekennzeichnet, das chinesische Christentum, das lange mit dem Vorbehalt zu kämpfen hatte, eine ‚westliche Importreligion‘ zu sein, vor allem in seinem einheimischen, chinesischen Charakter zu stärken. In ihrer Funktion als kontextuelle, chinesische Theologen können sie deshalb im besten Sinne als Wegbereiter eines unabhängigen, chinesischen Christentums angesehen werden.

Hamburg, im August 2018

Ruomin Liu und Sönke Lorberg-Fehring

---

<sup>1</sup> Vgl. Gutheinz, Luis: *Chinesische Theologie im Werden*. Ein Blick in die Werkstatt der christlich-chinesischen Theologie, Ostfildern 2012, 17.



# Inhalt

<b>Vorwort</b>	<b>5</b>
Ruomin Liu und Sönke Lorberg-Fehring	
<b>Einleitung</b>	<b>11</b>
Sönke Lorberg-Fehring	
<b>Ein geschichtlicher Überblick über die Entstehung und gegenwärtige Lage der Kirchen in China</b>	<b>21</b>
Ruomin Liu	
<b>T. C. Chao and the Sheng Kung Hui</b>	<b>33</b>
<i>With Particular Emphasis on Theology; as Exemplified by His Later Soteriology</i>	
Yongtao Chen	
<b>Vater und Sohn</b>	<b>61</b>
<i>Bischof Shen Zigao und Bischof Shen Yifan</i>	
Isabel Friemann	
<b>Ting Kuang Hsun</b>	<b>69</b>
<i>Sein Beitrag zu einer eigenständigen chinesischen Theologie</i>	
Winfried Glüer	
<b>Lien-Hua Chow</b>	<b>89</b>
<i>A Promoter of Indigenous Theology of Here and Now</i>	
Chang Shing Wu	
<b>Seeking and Be Witness</b>	<b>109</b>
<i>Chen Zemin and His Theological Contribution in China</i>	
Raymond L. Whitehead	
<b>Autorin und Autoren</b>	<b>117</b>
<b>Künstlerinnen und Künstler</b>	<b>119</b>









# Einleitung

## Sönke Lorberg-Fehring

China ist auf der Landkarte des weltweiten Protestantismus ein historisch relativ neuer – dafür aber umso aufregenderer Ort. Die Zuwachszahlen protestantischer Gemeinden in China belegen nachdrücklich die zunehmende Bedeutung der chinesisch-protestantischen Christenheit im Konzert des weltweiten Christentums. Gleichzeitig sind die Herausforderungen, vor denen der chinesische Protestantismus steht, gewaltig.

Der chinesische Protestantismus ist die zurzeit am schnellsten wachsende christliche Konfession weltweit. Jedes Jahr lassen sich in ihren Gemeinden mehr als eine Million Menschen taufen. Inzwischen liegt die Zahl derer, die einer der offiziell registrierten protestantischen Gemeinde der sogenannten Drei-Selbst-Bewegung angehören, bei über 38 Millionen Menschen. Hinzu kommen tausende von nicht-registrierten Gemeinden, die sogenannten Hauskirchen, denen ebenfalls über 30 Millionen Gemeindeglieder angehören und die ähnlich hohe Taufzahlen haben.

Die enorme Entwicklung lässt sich auch daran ablesen, dass sich im Gründungsjahr der Volksrepublik China 1949 etwa 700.000 Menschen dem Protestantismus zugehörig fühlten. Trotz der schwierigen Umstände, denen das Christentum in China vor allem in der Zeit der Kulturrevolution ausgesetzt war, gehören heute geschätzt etwa zwischen 50 und 70 Millionen Christinnen und Christen evangelischen Gemeinden an.

Obwohl – oder vielleicht gerade weil – der chinesische Protestantismus eine der vitalsten christlichen Entwicklungskontexte weltweit darstellt, ist seine genaue Bestimmung ausgesprochen schwierig. Die unterschiedlichen Organisationsformen der einzelnen Gemeinden auf lokaler, regionaler und landesweiter Ebene und ihr differenziertes Verhältnis zur offiziellen Religionspolitik Chinas machen eine genaue Übersicht kaum möglich. Hinzu kommt, dass es keine einheitliche landesweite Organisationsstruktur der unterschiedlichen Gemeindeformen gibt.

Diese Gegebenheiten legen es nahe, die Geschichte des chinesischen Protestantismus anhand wichtiger und charismatischer Persönlichkeiten zu erzählen. Der vorliegende Band unternimmt einen ebensolchen Versuch, indem er in die Theologie, Lebens- und Wirkungsgeschichte von sechs

herausragenden chinesischen protestantischen Theologen einführt. Selbstverständlich bleibt es ein Desiderat, dass in der gleichen Weise der Einfluss chinesischer Theologinnen gewürdigt wird. Es mag aus dem einzigen Grund nachgesehen werden, dass dieser Band lediglich einen Anfang in der Aufarbeitung der neueren chinesischen Kirchengeschichte markieren will und kann. Die Erforschung des weiblichen Anteils an der Ausbreitung und Vertiefung des chinesischen Protestantismus ist ebenso dringend erforderlich wie die Förderung weiblicher Protagonistinnen im aktuellen akademischen und kirchlichen Kontext Chinas.

Das Kriterium der Auswahl der hier porträtierten Theologen: T. C. Chao (1888-1979), Shen Zigao (1895-1982), Shen Yifan (1928-1994), Ting Kuang Hsun (1915-2012), Lien-Hua Chow (1920-2016) und Chen Zemin (1917-2018) ist neben ihrem nachhaltigen und prägenden Einfluss auf die protestantische Theologie in China die Tatsache, dass sie allesamt schon verstorben sind. Es geht also um eine retrospektive Wahrnehmung der Einflüsse, die im heutigen theologischen Kontext Chinas prägend und bestimmend sind. Dabei sei an dieser Stelle noch einmal daran erinnert, dass wir erst am 4. Juni dieses Jahres von Chen Zemin, im gesegneten Alter von 101 Jahren, Abschied nehmen mussten. Deswegen soll dieses TIMA dem Andenken Chen Zemins gewidmet sein.

Um in dieser Situation des Abschieds und des gleichzeitig notwendigen Neuanfangs sicheren Grund zu gewinnen, widmet sich dieser Band wichtigen theologischen Persönlichkeiten der neueren chinesischen Kirchengeschichte. Diese Sammlung bietet vielfältige Einblicke in höchst unterschiedliche Lebensentwürfe und entsprechend diverse Zugänge zu einer genuin protestantisch-chinesischen Ausgestaltung des christlichen Glaubens. Sie ist ein Ergebnis der hervorragenden Arbeit von Dr. Ruomin Liu an der Missionsakademie der Universität Hamburg, dessen Stelle im Rahmen des Programms „Ökumenischer Dienst in Deutschland“ (ÖDD) aus Mitteln des Kirchlichen Entwicklungsdienstes durch Brot für die Welt - Evangelischer Entwicklungsdienst finanziert wird.

Den Anfang macht **Ruomin Liu** selbst mit einem Überblick über die Anfänge und Bedingungen der jüngeren Ausbreitung des Christentums in China. Dabei beschreibt er die unterschiedlichen politischen, gesellschaftlichen, ekklesiologischen und kybernetischen Hintergründe des rasanten Kirchenwachstums, die daraus resultierende Vielfalt der christlichen Organisationsformen und die post-denominationalen Verfasstheit der protestantischen Kirche in China. Er gibt einen Einblick in die besonderen Bedingungen, unter denen sich das chinesische Christentum vor allem

während der Kulturrevolution ohne Kontakte nach außen entwickelt und dabei eine Konzentration auf kleine, überschaubare Einheiten ausgebildet hat. Besonderes Augenmerk legt er auf die hohe religiöse aber auch ethische Attraktivität des Christentums besonders für Akademiker\*innen. Daneben benennt er weitere Organisationsformen christlicher Gemeinden, die für westeuropäische Beobachter\*innen neu und spannend sind. Als zentrale Herausforderungen für eine gesellschaftliche Konsolidierung und theologische Weiterentwicklung des Protestantismus in China hebt er die dringend ausbaubedürftige Ausbildungssituation und den dramatischen Pfarrer\*innenmangel hervor.

**Yongtao Chen** zeichnet in seinem Beitrag die Entwicklung der Theologie T. C. Chaos nach. Darüber hinaus skizziert er dessen kirchenpolitischen Einsatz als einer der Begründer der chinesischen Drei-Selbst-Bewegung. Dabei legt er besonderes Augenmerk auf den Einfluss der anglikanischen Theologie und die Frage, wie sie Chaos Haltung zu Fragen der Soteriologie beeinflusst hat. In einer kurzen Einführung zeichnet er den theologischen Werdegang T.C. Chaos und seinen Wechsel von der methodistischen in die anglikanische Kirche 1941 nach. Ein wichtiger Hintergrund von Chens Untersuchung ist seine Beobachtung, dass seit geraumer Zeit zwar über den Einfluss der Dialektischen Theologie Karl Barths auf T.C. Chaos theologische Entwicklung geforscht wird, aber vergleichsweise wenig Aufmerksamkeit den Einflüssen zukommt, die er aus der anglikanischen Tradition und Theologie aufgenommen hat. Als eine wichtige Quelle der theologischen Entwicklung T.C. Chaos hebt Chen die Shen Kung Hui Tradition hervor. Eine wichtige Rolle spielt dabei Chaos sich verändernde Haltung zum theologischen Topos der Erbsünde. Sie bildet das Fundament seiner späteren Überzeugung, dass es eine mystische Einheit zwischen Jesus und den Menschen bedarf, in der die Gläubigen sich vollständig mit Christus als dem Erlöser identifizieren können. Die Weiterentwicklung seiner Gnadenvorstellung zeigt sich dabei vor allem in der Abkehr von der früheren Betonung der Rechtfertigung zur späteren Hochschätzung von Heiligung. Das sakramentale Verständnis der Inkarnation tritt dabei zunehmend an die Stelle der forensischen Vorstellung von Erlösung.

**Isabel Friemann** gibt in ihrem Beitrag Auskunft über zwei wichtige Personen, die ganz wesentlich zu einer Sinisierung des Christentums beigetragen haben: Shen Zigao, der 1934 anglikanischer Bischof der Provinz Shaanxi wurde und sein Sohn, Shen Yifan, dem 1988 die erste und einzige postdenominationalle Bischofsweihe in China verliehen wurde. Shen Zigao war sowohl Gelehrter als auch Künstler. Beide Begabungen nutzte er, um eine eigenständige chinesisch-christliche Kunst zu erarbeiten und chinesische

Standards in allen Bereichen des kirchlichen und spirituellen Lebens einzuführen. Sein Sohn Shen Yifan wurde 1962 Hauptpastor der Community Church in Shanghai, der er – bis auf die Zeit der Kulturrevolution – bis 1994 vorstand. Beide Bischöfe haben viel zur Entwicklung der chinesischen Kirche in ihrer heutigen Form beigetragen.

**Winfried Glüer** widmet sich in seinem Beitrag der Persönlichkeit und Theologie Kuang Hsun Tings. Dabei hebt er vor allem Tings Bemühen hervor, eine eigenständige chinesische Theologie zu entwickeln, die sich mit den politischen Gegebenheiten des gegenwärtigen Chinas produktiv verbindet. Damit will Ting der Gefahr vorbeugen, dass in der chinesischen Kirche konservative und von individualistischer Frömmigkeit geprägte Formen des Glaubens oberhand gewinnen und eine theologische Neuorientierung und Anpassung an die sozialistische Gesellschaft verhindert werden. Ting selbst fasst seine Theologie in einem Aufsatzband zusammen, der auf Tagungen und Konsultationen in allen Provinzen Chinas verbindlich durchgearbeitet wird. Glüer destilliert und systematisiert aus diesem Band wichtige theologische Stichworte und stellt sie jeweils in kurzen Abschnitten vor.

**Chang Shing Wu** arbeitet in seinem Beitrag die Bedeutung des baptistischen Theologen Lien-Hua Chow als Vorkämpfer für eine eigenständige Theologie heraus, die aus dem taiwanesischen Kontext stammt und sich unmittelbar auf diesen bezieht. Dafür führt er kurz in die politische Situation Taiwans ein und benennt den Einfluss der Presbyterianischen Kirche in den USA, die sich seit den 1930er Jahren durch einen strikten antikommunistischen und antiliberalen Kurs auszeichnet, der noch heute viele Anhänger in Taiwan hat. Chows Widerstand gegen eine Übernahme dieser Position zeigt sich in seinem Engagement für die friedensstiftenden Positionen des internationalen Ökumenischen Rates der Kirchen/World Council of Churches mit Sitz in Genf. Nach seiner theologischen Ausbildung in Shanghai und den USA siedelte Chow nach Taiwan über und engagierte sich in besonderer Weise für die Ausbreitung einer indigenen chinesischen Theologie. Er entwickelte eine eigene Methodologie, die sich stark an Richard Niebuhrs Ausführungen zu einer Verbindung von Christentum und Kultur anlehnt. Großen praktischen Einfluss gewann Chow darüber hinaus mit seinen Arbeiten zur Weiterentwicklung liturgischer und gottesdienstlicher Formen, dem theologischen Grundlagenwerk „*An Outline of Theology*“ und der Mitarbeit an zeitgemäßen Bibelübersetzungen. Eine zentrale Stellung in seinem Werk nimmt sein Ansatz ein, mit Hilfe der traditionellen chinesischen Philosophie des ‚Yi‘ die christliche Theologie neu zu durchdenken und darzustellen.

**Raymond L. Whitehead** geht in seinem Aufsatz auf wichtige Stationen im Werk und Leben Chen Zemins ein und stellt dessen theologischen und persönlichen Beitrag für die Entwicklung des Christentums in China dar. Chens Leben ist bestimmt von den großen Veränderungen, die China in den letzten Jahrzehnten durchlaufen hat. Er hat diese zum Teil existentiellen Herausforderungen vor allem mit Hilfe seines starken Glaubens und seines unermüdlichen Einsatzes für den Frieden meistern können. Vor allem das „Nanjing Union Theological Seminary“ (NJUTS) ist durch sein theologisches Wirken und seine Persönlichkeit entscheidend geprägt worden. Den Grundtenor seines Schaffens hat er schon Ende der 1930er Jahre dargelegt: Der christliche Einsatz für Frieden, Gerechtigkeit, Reinheit und Wahrheit soll nicht nur auf die eigene Glaubensgemeinschaft beschränkt bleiben, sondern allen Menschen zugutekommen. Diese weit gefasste Programmatik soll gleichzeitig den inneren, spirituellen Kern des Aufbaus vom „Neuen China“ bilden. In diesem Sinne ist sein Werk davon bestimmt, einerseits den eigenständigen Weg des chinesischen Christentums sicherzustellen und andererseits die Verbreitung des Evangeliums und des christlichen Zeugnisses zu etwas genuin Chinesischem zu machen, das weder auf ausländische Einflüsse angewiesen noch davon abhängig ist. Auf dieser Linie liegen auch seine späteren Arbeiten, in denen er versucht, Christentum und Humanität zu verbinden und Kongruenzen herauszuarbeiten zwischen christlichen Überzeugungen und traditioneller chinesischer Philosophie. Chens reiches theologisches Werk in Verbindung mit seinem irenischen Auftreten und seinem unermüdlichen poetischen und musikalischen Einsatz für eine Erneuerung von Gottesdienst und Liturgie haben ihn zu einer der herausragenden Persönlichkeiten des chinesischen Christentums werden lassen.

Um dem möglichen Missverständnis vorzubeugen, dass dieser Band nur einer rückwärtsgewandten Blickweise anhängt, ist er durch aktuelle Scherenschnittarbeiten von Theologiestudierenden des Nanjing Union Theological Seminary. Sie zeigen auf eindrückliche Art die individuelle Aneignung des theologisch Gelernten. Gleichzeitig geben sie auf künstlerische Weise Zeugnis von der gegenwärtig dringendsten und notwendigsten Aufgabe des Protestantismus in China: Der fundierten theologischen Ausbildung des akademischen und pastoralen Nachwuchses.

Die Scherenschnittbilder entstanden im künstlerischen Unterricht von Xile Su, Dozent für westliche und traditionell chinesische Kunst am dortigen Seminar. Ihm und seinen Studierenden, die ihre Arbeiten für diesen Band freundlicherweise zur Verfügung gestellt haben, sei an dieser Stelle



ausdrücklich gedankt. Ein Namensverzeichnis der Künstler\*innen findet sich am Ende dieses Bandes.

In der überwiegenden Zahl handelt es sich bei den Künstler\*innen um weibliche Studierende. Diese Tatsache mag das eingangs erwähnte Desiderat aufwiegen, dass in diesem Band nur männliche Theologen vorgestellt werden. Gleichzeitig wird dadurch die Hoffnung gestärkt, dass die Herausarbeitung und Sichtbarmachung des weiblichen Anteils an der neueren chinesischen Kirchengeschichte, der bislang bedauernswert gering ist, in Zukunft größeren Raum einnimmt.

Und schließlich ist der künstlerische Beitrag zu dem vorliegenden Band der Reihe TIMA auch Ausdruck dessen, dass der chinesische Protestantismus ein höchst vitales Zeichen der Wirksamkeit des Heiligen Geistes in unserer Welt ist. Denn er bereichert die Freude über die wachsende Zahl von Gläubigen in China durch die Erkenntnis, dass damit auch wichtige neue theologische Themen gesetzt und Entwicklung angestoßen werden. In seiner Verbindung östlicher und westlicher Techniken und Bilderwelten macht er die theologischen Prägungen sichtbar, die von denjenigen Männern und Frauen ausgehen, die sich in besonderer Weise in den Dienst des Evangeliums rufen lassen. Sie werden ohne Zweifel unseren gemeinsamen christlichen Glauben in lebendiger und hoffnungsspendender Weise weiterentwickeln und seine Ausbreitung befördern.









# Ein geschichtlicher Überblick über die Entstehung und gegenwärtige Lage der Kirchen in China

**Ruomin Liu**

Die christliche Mission hat in China eine sehr lange Geschichte. Die ersten christlichen Missionare kamen in der Tang Zeit ab 635 aus Mittelasien nach China. Im Jahr 845 wurde die christliche Mission allerdings genauso wie die Verbreitung des Buddhismus von Kaiser Wuzong verboten.

Seit der Yuan Zeit im 12. Jahrhundert kamen immer wieder einzelne katholische Missionare aus Europa (z.B. Deutschland, Italien, Frankreich) nach China, um das Evangelium zu predigen.

Der erste protestantische Missionar, Robert Morrison (1782–1834) aus England, kam im Jahr 1807 nach Guangzhou. Ihm folgten weitere ausländische Missionare, die in den Städten und auf dem Land das Evangelium verbreiteten. Neben ihrer Aufgabe als Prediger arbeiteten sie auch als Ärzte, Lehrer usw. Bis 1949 wurden im evangelischen Bereich dreizehn christliche Universitäten und Tausende von Schulen, Krankenhäusern, Altenheimen und Waisenhäusern von ausländischen Missionaren aufgebaut.

Bei der Gründung der Volksrepublik China im Jahre 1949 gab es etwa 1,8 Mio. Christen in China, davon ca. 750.000 Protestanten. Aus politischen Gründen wurden von Anfang bis Mitte der 1950er Jahre alle ausländischen Missionare aus China ausgewiesen. Es handelte sich dabei um ungefähr 6200 Personen. Zusätzlich wurde staatlicherseits den Kirchen der Kontakt zu ausländischen Institutionen und Vereinigungen vollständig verboten.

Fast alle Kirchen in Taiwan, Hong Kong, Macao und den chinesischen Überseegemeinden sind konfessionell gebunden und orientieren sich an den entsprechenden Traditionen. Die konfessionellen Trennungen sind auf den Einfluss der Mission im 19. Jahrhundert zurückzuführen. Unter dem Eindruck des schärfer werdenden politischen Drucks und der Trennung der Kirchen in Festland-China (aus den erwähnten politischen Gründen von 1949 bis 1981) von den ausländischen konfessionellen (Mutter-)Kirchen und ihren Missionswerken, sind die Kirchen in Festland-China im Jahr 1958 unter dem

Stichwort „vereinigter Gottesdienst“ (lianhe libai) einen eigenen post-denominationellen Weg gegangen.<sup>1</sup>

Es gibt in China fünf staatlich anerkannte Religionen, die gemäß staatlichen Vorschriften jeweils eine sogenannte „Patriotische Vereinigung“ bilden müssen. Das betrifft die Chinesische Buddhistische Gesellschaft, die Chinesische Daoistische Gesellschaft, die Chinesische Islamische Vereinigung, die Patriotische Drei-Selbst-Bewegung und die Chinesische Katholisch-Patriotische Vereinigung. Diesen Gruppen wird ein gewisses Maß an staatlichem Schutz gewährt, allerdings unterliegen sie Einschränkungen und Kontrollen der staatlichen Verwaltung für religiöse Angelegenheiten. Die patriotischen Vereinigungen („Massenorganisationen“) der Kirchen, die in den 1950er Jahren entstanden sind, gründen auf dem bereits in den 1930er Jahren von chinesischen Theologen formulierten Drei-Selbst-Prinzip bzw. Autonomie<sup>2</sup> Dieses umfasst: 1. Selbsterhaltung, d.h. sie müssen finanziell selbstständig sein und dürfen keine ausländische Hilfe annehmen. 2. Selbstverkündung, d.h. das Evangelium muss durch einheimische Kräfte verkündet werden und 3. Selbstverwaltung, d.h. die Kirchen in China müssen sich selbstständig und ohne ausländischen Einfluss selbst verwalten.

Einige Kirchen haben sich diesem staatlichen Anspruch verweigert und es abgelehnt, die Prinzipien der Drei-Selbst-Bewegung zu akzeptieren. Das betrifft vor allem die Hauskirchen, die seit den 1950er Jahren entstanden sind. Hinzu kommen diejenigen Kirchen, die sich in den 1930er Jahren von ausländischen Missionaren unabhängig gemacht haben. Es handelt sich dabei vor allem um örtlich gebundene Kirchen wie z.B. The Little Flock, Local Churches, Wahre Jesus Kirche.

Während der Kulturrevolution von 1966 bis 1976 waren die christlichen Kirchen, wie alle Religionen, verboten. Ihr Eigentum wurde verstaatlicht und jede ausländische Finanzierung verboten. Während dieser Zeit war die Religionsausübung vollständig untersagt. Es gab nur eine evangelische Kirche in Beijing für Ausländer, die in Botschaften oder Konsulaten arbeiteten. Die

---

<sup>1</sup> Ruokanen, Miiikka, Chen, Yongtao, Liu, Ruomin: *Is "Postdenominational" Christianity Possible? Ecclesiology in the Protestant Church of China*, in: *The Ecumenical Review*, Vol. 67.1, Genf 2015, 77-95, 78: "The period of denominational Protestant churches in China was, after all, relatively short, being only about one hundred years. Protestant missionaries entered China in the beginning of the 19th century, proper church growth and the formation of Christian congregations in China started around 1860; in 1950s the Three-Self-led church abolished the right for denominations to exist. Another story involves those Christians who never recognized the leadership of the TSPM. Today they are called 'home church' or 'house church' Christians. A closer study of that movement is out of the scope this paper."

<sup>2</sup> Three Self Patriotic Movement (TSPM).

Kulturrevolution endete 1976, die öffentliche Religionsausübung der Protestanten setzte aber erst wieder 1979 von neuem wieder ein.

Während der Kulturrevolution fand keine öffentliche Religionsausübung statt. Trotzdem besuchten Christen geheime Gottesdienste in den Städten und auf dem Land. Sie trafen sich an verschiedensten Orten, lasen die Bibel mitten in der Nacht oder beteten zusammen in Privathäusern. Aus diesem Grund gab es kurz nach Ende der Kulturrevolution schon etwa 4 Mio. Protestanten. Die geschichtliche Prägung durch die Untergrundtätigkeit bestimmte die Entwicklung der Hauskirchen auch nach der Kulturrevolution. Für viele Gläubige war es eine feste Tradition, die sie auch nach dem Ende der Kulturrevolution beibehalten haben, sich zu Hause zum Gebet, zu Bibelkreis und Gottesdiensten zu treffen.

## 1. „Religionsfieber“ in China und Kirchenwachstum

Seit Mitte der 1980er Jahre wachsen die Religionsgemeinschaften in China massiv an. Wissenschaftler sprechen von einem „Religionsfieber“ (zongjiao re). Inzwischen kommen allein in der offiziellen protestantischen Kirche Chinas jedes Jahr eine Million Menschen neu zu den Gemeinden hinzu. Nicht nur das Christentum wächst im heutigen China, auch der Buddhismus, der Daoismus, der Islam und der chinesische Volksglaube verzeichnen deutliche Zuwächse. Allerdings hat sich das Christentum in den letzten Jahren zweifellos am schnellsten entwickelt.

Im Vergleich zu 1949, als es ganz China etwa 750.000 chinesische evangelische Christen gab, sind es heute etwa 70- bis 100-mal so viele. Das starke Anwachsen der Gemeinden besonders in den Neunzigerjahren hat dazu geführt, dass die Mehrheit der chinesischen evangelischen Christen heute Christen der ersten Generation sind.

Leider gibt es kaum verlässliche Zahlen über die konkrete Anzahl der Christen in Festland-China: Der damalige Vorsitzende der nationale Drei-Selbst-Bewegung, Fu Xianwei, hat im Jahr 2007 von über 25 Mio. Christinnen und Christen gesprochen.<sup>3</sup> In einem Artikel in der China Daily ebenfalls aus dem 2007 wird von ca. 40 Mio. Christen ausgegangen.<sup>4</sup> Prof. Jianrong Yu hat in einem Vortrag an der Beijing Universität im Oktober 2008 die Zahl mit 60

---

<sup>3</sup> Xianwei, Fu: *The New Leadership of the TSPM/CCC Visiting Hong Kong: Caring of Non-Registered Churches*, in: Christian Times, October 22, 2008.

<sup>4</sup> *Religious believers thrice the estimate*, in: China Daily, Ausgabe vom 07.02.2007, [http://www.chinadaily.com.cn/china/2007-02/07/content\\_802994.htm](http://www.chinadaily.com.cn/china/2007-02/07/content_802994.htm)



bis 70 Mio. Protestanten angegeben.<sup>5</sup> Und eine aktuelle Untersuchung zur Situation des Protestantismus in Festland-China der Universität für Wissenschaft und Technik in Zentralchina geht im Jahr 2016 von mindestens 100 Mio. Protestanten aus.<sup>6</sup>

## 2. Gründe des Kirchenwachstums

Als Gründe für das rasante Kirchenwachstum möchte ich auf folgende Punkte hinweisen:

Der erste Punkt ist die zunehmende ethische Wertorientierung. Der große Zulauf der evangelische Kirche, der sich daran ablesen lässt, dass einzelne Kirchen in Nanjing 500-600 Taufen pro Jahr haben, ist meines Erachtens ganz wesentlich auf die allgemeine Unzufriedenheit zurückzuführen. Viele Menschen fühlen sich zunehmend unbefriedigt von der um sich greifenden Ökonomisierung des Lebens, dem korrumpierenden Materialismus und der zunehmenden Ellbogenmentalität innerhalb der chinesischen Gesellschaft. Nachdem die ideologische Kraft des Marxismus erloschen ist und der Konfuzianismus sich erst sehr zögerlich regeneriert, tritt im Christentum die Idee der allgemeinen Menschenliebe und des Dienstes am Nächsten momentan am deutlichsten zu Tage.

Der zweite Punkt ist der persönliche Nutzwert der Religion. Er wird in vielen Teilen der Welt unter dem Stichwort ‚prosperity Gospel‘ verhandelt: Dabei werden finanzieller Erfolg und körperliches Wohlergehen auf die persönliche Fügung und den Willen Gottes für das einzelne Individuum zurückgeführt. In China handelt es sich vor allem um Bekehrungen, die auf physische Heilungserfahrungen durch Gebete zurückgeführt werden, um Hoffnung auf Trost in den Unsicherheiten des Lebens sowie der Erwartung von materiellem Erfolg im Kampf ums tägliche Dasein.

Der dritte Punkt ist der zunehmende Kontakt mit Ausländern, die in immer größerer Anzahl als Dozierende an Universitäten und Hochschulen arbeiten. Dabei besteht ihre vielleicht stärkste Vorbildfunktion in der Tatsache, dass sie nicht nur auf wissenschaftlichem Gebiet erfolgreich sind, sondern dabei auch noch Christinnen und Christen sind. Auf diese Art und Weise werden viele Studierende motiviert, sich ihrerseits dem Christentum anzuschließen.

---

<sup>5</sup> Jiangrong, Yu: *Unveröffentlichter Vortrag*, Beijing Universität, 11.12.2008.

<sup>6</sup> [http://www.guancha.cn/DongLeiMing/2014\\_06\\_09\\_235967.shtml](http://www.guancha.cn/DongLeiMing/2014_06_09_235967.shtml)

Der vierte Punkt ist die Entwicklung neuer Evangelisationsmethoden. Jeder kann ganz einfach online Gottesdienste sehen und an ihnen teilnehmen. Gleiches gilt für Predigten und Evangelisationen. Damit wird die Schwierigkeit umgangen, dass durch die zum Teil sehr großen Entfernungen in China Evangelisten nicht überall persönlich Kontakt aufnehmen und vor Ort predigen können – aber über das Internet jederzeit Kontakte aufnehmen und pflegen können.

Der fünfte Punkt ist die Rückkehr von im Ausland ausgebildeten Akademikern. Immer mehr an Hochschulen im Ausland ausgebildete chinesische Akademiker kehren nach ihrem Studium nach China zurück. Ein hoher Prozentsatz der Chinesen, die in den USA oder Europa studieren, bekehrt sich dort zum Christentum. Wenn sie nach China zurückkehren, übt ihre Konversion wiederum starken Einfluss auf ihre Verwandten, Kollegen und zukünftigen Studierenden aus.

Der sechste Punkt ist, dass die Gründung einer Gemeinde an einer Universität oder Hochschule in China bislang relativ einfach war, da sie den Ausbildungsbehörden unterstehen, während die Religionsgemeinschaften von den Religionsbehörden verwaltet werden. Viele akademisch gebildete Christen treffen sich deshalb an Universitäten oder Hochschulen anstatt in Kirchen. Dadurch steigt die Zahl der Christen im akademischen Kontext schnell an. Da die neue Religionsverordnung inzwischen auf diese gesetzliche Lücke reagiert hat, werden sich hier allerdings in naher Zukunft sicherlich Änderungen ergeben.

### **3. Vielfalt christlicher Existenz**

Die kirchliche Situation ist sehr kompliziert und abhängig von Konfessionen, Orten und Diözesen. Es herrscht zum Beispiel eine zunehmende Intransparenz im Bereich der sogenannten katholischen Untergrundkirche bzw. der protestantischen Hauskirchen bei gleichzeitiger Entstehung ausgedehnter Grauzonen zwischen dem Untergrund und der vom Staat offiziell anerkannten Kirchen.

Die offiziellen Organisationen haben für die Gemeinden selbst aber nur beschränkte Relevanz. Denn jede lokale Gemeinde ist, auch finanziell, für sich selbst verantwortlich. Einfluss haben die staatlichen Kirchenorganisationen vor allem bei der Ausbildung von protestantischen Pfarrer\*innen und katholischen Priestern und bei der Bereitstellung von Arbeitsmaterialien. Religiöse Amtsträger dürfen religiöse Aktivitäten nur

nach Bestätigung durch die offiziellen religiösen Organisationen und der Registrierung bei den Abteilungen für religiöse Angelegenheiten durchführen.

Innerhalb der evangelischen Konfession wird zwischen Kirchen der patriotischen Drei-Selbst-Bewegung, weniger offiziellen Versammlungspunkten im Bereich der Drei-Selbst-Bewegung, halb unabhängigen ländlichen Kirchen sowie den sogenannten Hauskirchen unterschieden.

Die Kirchen der Drei-Selbst-Bewegung und ihre Versammlungsorte sind offiziell anerkannt und staatlich registriert. Ihre Versammlungsstätten befinden sich meist in städtischen Kontexten. Die halb unabhängigen, ländlichen Kirchen sind nur teilweise staatlich registriert, gehören aber nicht zur Drei-Selbst-Bewegung.

Die so genannten Hauskirchen entstehen aus ganz unterschiedlichen Gründen. Ihre Gottesdienste sind nicht mehr geheim.

#### **4. Hauskirchen**

Chinesische evangelische Christen organisieren sich am liebsten in überschaubaren, familiären Zirkeln. Diese sind zum Teil, aber nicht nur, aus der Not der Verfolgung heraus entstanden. Zum anderen Teil wurzeln sie in der Tatsache, dass die Religionspraxis in China traditionell in dörfliche Clan-Strukturen eingebettet ist. Hauskirchen sind auch in Hongkong weit verbreitet und die weltweite chinesische christliche Diaspora zeichnet sich durch eine starke Tendenz zu Aufteilung größerer Einheiten in kleine Gruppen aus sowie durch verbreitete Widerstände gegen überörtliche Strukturen und ökumenische Zusammenarbeit. Bibelkreise, Gebetsgruppen, Hausgemeinden und Nachbarschaftskirchen entstehen vielfach auf spontane und naturwüchsige Art ohne kirchliche Planung oder Aufsicht.

#### **5. Christlich-akademische Eliten**

Zehntausende von Chinesinnen und Chinesen haben sich in den vergangenen drei Jahrzehnten während eines Studienaufenthaltes im westlichen Ausland taufen und christlich schulen lassen. Wenn sie nach China zurückkehren, gründen sie oft eigene Gemeinden, die in engem Austausch mit den

ehemaligen Studiengemeinden stehen. Zudem entsteht ein reger Austausch zwischen der neuen Gemeindegründung in China und der Gemeinde am ehemaligen Studienort durch häufige Besuche und regelmäßige Email-Kommunikation.

## **6. „Kulturchristen“**

Jenseits von organisierten Kirchengemeinden und losen Zusammenschlüssen getaufter Christen besteht großes akademisches Interesse an christlicher Religions- und Geistesgeschichte auch unter nicht-christlichen Wissenschaftlern der geistes- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen an Universitäten, staatlichen Akademien und in den Instituten zur Erforschung der Religion. Oftmals erwächst aus dem Interesse Sympathie und innere Identifikation. Trotz der engen ideellen Verbindung zum Christentum bleiben diese sogenannten Kulturchristen oft in Distanz zu den vormodernen Erscheinungsformen der christlichen Basis, der offiziellen Staatsfrömmigkeit, den Leitungsfiguren im Christenrat und den Organisationsformen der Drei-Selbst-Bewegung.

## **7. Christliche Gemeinden an Akademien und Hochschulen**

Es wäre zu viel gesagt, würde man behaupten, dass jede chinesische Universität eine christliche Gemeinde hat – dagegen haben diejenigen Universitäten, an denen sich christliche Gemeinden treffen, oftmals gleich mehrere. So hat z. B. eine pädagogische Hochschule in Nanjing sechs Gemeinden, in denen sich viele Studierende und Dozenten sowie chinesische und ausländische Professoren in Bibelkreisen zusammengeschlossen haben. Es ist offensichtlich, dass das Interesse vieler Intellektueller an Religiosität – besonders an christlicher – sehr groß ist. Viele von ihnen treten christlichen Gemeinden bei, andere verfolgen die christlichen Zusammenschlüsse mit wohlwollendem Interesse, ohne sich allerdings taufen zu lassen.

## **8. „Arbeiter-Gemeinden“**

Immer mehr Arbeiter, die aus ländlichen Gebieten auf der Suche nach Arbeit in die Städte ziehen, werden Christen. Aufgrund der großen Arbeitsbelastung

haben sie oftmals keine Zeit, am Sonntag den Gottesdienst in einer Kirche zu besuchen. Deswegen werden zunehmend ‚Arbeiter-Gemeinden‘ gegründet, in denen sie sich nach der Arbeit am Tag an einfachen Ort zum Beten und Bibellesen treffen.

## **9. „Firmen-Gemeinden“**

Es ist zunehmend zu beobachten, dass Inhaber chinesischer Firmen oder Fabriken – besonders im Osten Chinas – Christen werden. Sie feiern regelmäßig mit ihren Angestellten Gottesdienste und organisieren Gebetsgruppen und Bibelarbeiten in der Firma. Ich kenne den Inhaber einer großen Firma persönlich, dessen 500 Angestellte allesamt Christen sind und sich als eigene Gemeinde verstehen. Der Pfarrer dieser ‚Firmen-Gemeinde‘ ist selbst Angestellter der Firma und erhält sein Einkommen vom Firmeninhaber.

## **10. Mangel an Theologie und Theolog\*innen**

Obwohl die evangelische Kirche in China praktisch eine ökumenische Kirche ist, mangelt es ihr an ökumenischer Theorie. Alles in allem stehen die theologischen Studien in China erst am Anfang und sind noch in vielerlei Hinsicht ausbaufähig. Das betrifft auch äußerliche Notwendigkeiten wie z.B. Übersetzungen theologischer Fachliteratur ins Chinesische. Die Gründe dafür sind folgende: Während der Kulturrevolution existierte keine öffentliche Religionsausübung, deswegen wurden in dieser Zeit alle Religionsstudien verboten. Viele Theologen mussten in diesen Jahren ihre Studien aufgeben und als Lehrer oder Bauer arbeiten. Viele theologische Bücher sind einfach verbrannt worden. Auch nach der Kulturrevolution hat es viele Jahre gedauert, bis Kirchen und kirchliches Eigentum zurückgegeben wurden und Pfarrerinnen und Pfarrer neu angestellt werden konnten.

Zur Zeit gibt es in China nur ca. 5000 ordinierte Pfarrerinnen und Pfarrer, die in den registrierten Gemeinden arbeiten – bei einer Gemeindegliederzahl der registrierten Kirchen von mindesten 25 Mio. Christinnen und Christen! Entsprechend belastet sind die Pfarrerinnen und Pfarrer, da sie sich ganz einfach um zu viele Gemeindeglieder kümmern müssen. Dabei ist der Pfarrerinnen- und Pfarrermangel auf dem Land noch deutlich schlimmer als in den Städten.

Den theologischen Fachhochschulen fehlt es an entsprechend ausgebildetem wissenschaftlichem Personal. Am Nanjing Union Theological Seminary gibt es zurzeit 20 Dozierende – aber keine Professor\*innen. Deswegen arbeiten an dem Seminar seit 1998 auch einige ausländische Lehrende. Von 2007 bis 2014 wurde erstmals für die Pfarrerausbildung ein deutscher Theologe entsandt: Dr. Sigurd Kaiser aus Siegen.

Hinzu kommt, dass aus politischen Gründen manche theologische Themen tabu sind: wie z. B. im Fach Missionswissenschaft und der Geschichte der Mission in China.

Der Mangel an wissenschaftlichen Theolog\*innen und gut ausgebildeten Pfarrerinnen und Pfarrern ist für die Kirche in China gegenwärtig wohl die größte Herausforderung, die es in den nächsten Jahren zu meistern gilt.









# T. C. Chao and the Sheng Kung Hui

## *With Particular Emphasis on Theology; as Exemplified by His Later Soteriology*

Yongtao Chen

T. C. Chao (Zhao Zichen 赵紫宸, 1888-1979) was a widely-known and deeply respected Chinese Christian theologian, religious philosopher, writer, poet, and Christian educator of the twentieth century. He also enjoyed great popularity and prestige in the ecumenical movement. Chao was baptized during his student years at Dongwu University, Suzhou and was for many years thereafter a member of the Methodist Church. In 1941, at the age of fifty-three, Chao converted to the Chung Hua Sheng Kung Hui (CHSKH, 香港圣公会). He was confirmed and ordained in Hong Kong by Bishop R. O. Hall (1895-1975); following his confirmation he was ordained first as *huili* (deacon) and then as *huizhang* (priest), all on the same day. It became the talk of Hong Kong at the time - that the Hong Kong Sheng Kung Hui could combine three rites in one a morning and afternoon liturgy.

Research on T. C. Chao has been growing both in China and abroad since the 1960s and 1970s. Up to the present day, however, little has been done on the relationship between Chao and the CHSKH. Similarly, there is also little research that touches on impact of the Anglican tradition on Chao's theological thinking. As for his later theological re-orientation, almost all researchers attribute it to his prison experience and the influence of Karl Barth's Neo-Orthodoxy. It is this author's opinion, however, that, in addition to the influence of Neo-Orthodoxy, the impact of the Anglican tradition on Chao's later theology should be taken seriously, as Peter Tze Ming Ng has rightly indicated that Chao should be properly honored as an Anglican theologian.<sup>1</sup> This article attempts to explore the deeper theological relationship between Chao and the Anglican tradition as exemplified by his later soteriology.

---

<sup>1</sup> See Peter Tze Ming Ng, *Bei Zhao Nan Wei: A Study of Two Chinese Anglican Theologians in Republican China*, in: *Christian Encounters with Chinese Culture. Essays on Anglican and Episcopal History in China*. Edited by Philip L. Wickeri, Hong Kong 1995, 155.

## 1. T. C. Chao and the CHSKH: A Brief Retrospective

Chao was born on February 14, 1888 in Deqing County, Zhejiang Province and died on November 21, 1979 in Beijing. Growing up, his family life provided a strong religious atmosphere. From childhood, Chao had been influenced by Buddhism, Daoism and folk religion. His mother was a pious Buddhist believer before her conversion to Christianity late in life. Chao was fifteen when he went on his own to Suzhou to attend school. He first entered Cuiying Middle School (萃英书院),<sup>2</sup> which was run by the Presbyterian Church. One year later, Chao transferred to the Affiliated Middle School of Dongwu University and later entered university there. While studying at Dongwu University he was influenced by Dr. David L. Anderson, president of the school, and Professor Walter Buckner Nance as well as other faculty members, and began to appreciate Christianity. John R. Mott's visit to Dongwu University in 1917 impressed Chao very deeply. As a result, the following year he accepted baptism and became a Christian and a member of the Methodist Church.

After his graduation, Chao taught at Dongwu University. From 1914 to 1917, he studied in the United States at Vanderbilt University. Chao received a bachelor's degree in theology and a master's degree in sociology. In 1917, he returned to Suzhou and continued teaching at Dongwu University. In 1925 John Leighton Stuart, President of Yanjing University in Beijing, invited Chao to join the faculty of the university, where he taught until 1952. For many years he served as Dean of the School of Religion. In 1928 Chao attended the Jerusalem International Missionary Conference (IMC) as a member of the Chinese delegation. During the conference he sat beside the Archbishop of York, William Temple, who later became the Archbishop of Canterbury. There is no material available which might reveal in what depth they spoke. However, they must have engaged in some kind of communication during the conference; according to a letter from Hong Kong Bishop R. O. Hall, from

---

<sup>2</sup> According to Prof. Zhao Luorui (Chao's daughter) and Prof. Zhao Jingxin (Chao's eldest son), Chao at first entered Suzhou Taowu Middle School, run by the Episcopal Church. See Zhao Luorui and Zhao Jingxin, *Our Father T. C. Chao*, in: *The Collected Works of T. C. Chao (Works)*, Vol. 1, Beijing 2003, 4. If that was the case, then the relationship between Chao and the Sheng Kung Hui could be traced back as early as 1903. But, Chao himself never mentioned studying at Taowu Middle School. However, he did refer to being recommended to Cuiying School. See T. C. Chao, *My Religious Experience* ( "我的宗教经验" ) 1923, in: *Works* 3, 2007, 136. Therefore, scholars accept that Chao studied first in Cuiying Shuyuan after he went to Suzhou. See Lam Wing-hung, *Too Highbrow to Be Popular: The Life and Theology of T. C. Chao* ( "曲高和寡：赵紫宸的生平与神学" ), Hong Kong 1994, 5; Tang Xiaofeng, *A Study of T. C. Chao's Theology* ( 《赵紫宸神学思想研究》 ), Beijing 2006, 64; Winfried Glüer, *The Theological Thought of T. C. Chao* ( 《赵紫宸的神学思想》 ), zhao zicheng de shenxue sixiang), Shanghai 1999, 38.

then on Chao demonstrated more and more interest in the Anglican tradition, its order, and its liturgical legacy.<sup>3</sup>

Chao spent a year (1932-1933) as a visiting scholar at Oxford University. Some scholars argue that it might have been during this time that Chao first encountered Karl Barth and Neo-Orthodox theology.<sup>4</sup> However, I contend that, in addition to his encounter with Neo-Orthodoxy, Chao may also have had the opportunity to learn more about Anglicanism. Rather than asserting that Chao's later theology was inclined toward Neo-Orthodoxy, perhaps it is better to say it moved toward the Anglican tradition. Here I disagree with Peter Tze Ming Ng's summarization that the change of Chao's theological thinking in the 1930s was a move away from 'humanistic' liberal theology toward neo-orthodoxy,<sup>5</sup> while recognizing the influence of neo-orthodoxy on Chao's later theology. Chao said clearly that he was not a "Barthian."<sup>6</sup>

Bishop Hall's letter indicates Chao had the intention from as early as 1939 to become an Anglican. According to Hall, they met in Kunming in 1939 and had discussed the possibility of his conversion to the Sheng Kung Hui. Thereafter, Chao kept in close contact with Bishop Scott, a CHSKH Bishop in Beijing, and David Paton, an Anglican Missionary; these contacts strengthened his conviction to become an Anglican. Soon after, taking advantage of his sabbatical, Chao went to Kunming and served in the Wenlin Church (文林堂) for one year. The Wenlin Church was a CHSKH parish, but as a Methodist layperson Chao received special authorization from the Anglican Bishop for his service. During his time there, he was in charge of the Sunday morning worship as well as a special gathering on Thursday evenings. The congregation of the church was composed mainly of the students, faculty members and staff at Xi'nan lianhe daxue (The United University in Southwest China (西南联大)).<sup>7</sup>

On July 20, 1941, Chao was ordained by Bishop Hall in the small chapel of Hong Kong Sheng Kung Hui's St. Paul's College. In the ordination ceremony, Chao was first confirmed, and then was successively ordained as deacon and priest. In his *Xiyu ji (My Experience of Imprisonment)*, Chao recalled, "I

---

<sup>3</sup> See R. O. Hall, *Account of the Confirmation and Ordination of Dr. T. C. Chao*, Sunday, 20<sup>th</sup> July, 1941, Saint Paul's College Chapel, Hong Kong, compiled by Michael Poon, <http://anglicanhistory.org/asia/skh/hall/ord1941.htm>.

<sup>4</sup> See Lam Wing-hung, 214; Hui Hoiming, *A Study of T. C. Chao's Christology in the Social Context of China. 1920 to 1949*, University of Birmingham, Dissertation, 2008, 42. See also Peter Tze Ming Ng, *Bei Zhao Nan Wei*, 155-168.

<sup>5</sup> See Peter Tze Ming Ng, *Bei Zhao Nan Wei*, 156-161.

<sup>6</sup> T. C. Chao, *The Religious Thought of Karl Barth* (《巴德的宗教思想》), (1939), in: *Works 2*, 2004, 30.

<sup>7</sup> See R. O. Hall, *Account of the Confirmation and Ordination of Dr. T. C. Chao*.

converted to the Anglican Church and was ordained to holy orders. Three times during the ceremony I received the laying on of hands, the first time in being confirmed. When I received confirmation, Ms. Zeng Baosun (曾宝荪) introduced me, and was standing beside me.”<sup>8</sup>

Due to a dispute with John Leighton Stuart over the size and development direction of the School of Religion, Chao was removed from his position as dean in 1946. At that time, Bishop R. O. Hall invited Chao to Hong Kong, welcoming him to spend his remaining years in comfort while continuing to conduct research and write books. After several days of intense inner struggle, Chao declined Hall’s kind offer. However, the Hong Kong Sheng Kung Hui kept a position open for Chao.<sup>9</sup>

Chao was one of the initiators of the Chinese Christian Three-Self Patriotic Movement of the Chinese Protestant Churches, and also one of five representatives from the Chinese Protestant Church at the first Chinese People’s Political Consultative Conference (CPPCC). When the Denunciation Movement began in 1952, however, Chao was attacked for his close relationship with Western missionaries and forced to resign from his position as dean of the School of Religion, as well as from his professorship. His priesthood, according to some, was also revoked.<sup>10</sup>

## 2. The Sheng Kung Hui Tradition and Sources for Chao’s Later Theological Thinking

According to the Anglican tradition, the authority or standards of faith are scripture, tradition, and reason.<sup>11</sup> The Bible is the Word of God, the sacrament

---

<sup>8</sup> T. C. Chao, *My Experience of Imprisonment* (《系狱记》) (1948), in: *Works* 2, 2004, 441.

<sup>9</sup> See Tang Xiaofeng, *A Nighthawk’s Ambition: T. C. Chao after 1949* ( “夜鹰之志—新中国成立后的赵紫宸” ), in: *T. C. Chao and the Sino-Western Exchange of Thought*, Conference Papers ( 《夜鹰之志—“赵紫宸与中西思想交流” 学术研讨会文集》 ). Edited by Tang Xiaofeng and Xiao Xiaohong, Beijing 2010, 46.

<sup>10</sup> On March 17, 1952, Bishop Ling Xianyang (凌贤扬), who was Bishop of the North-China Diocese of the Sheng Kung Hui, and also a friend of Chao’s, declared that Chao’s priesthood and all his posts in the Diocese had been revoked. See Xiejin (协进) (June 1952). See also Glüer, *The Theological Thought of T. C. Chao*, 40; Ying Fuk-tsang, in: *Search of the Uniqueness of Christianity: Essays on T. C. Chao’s Theology* ( 《寻索基督教的独特性—赵紫宸神学论集》 ), Hong Kong 2003, 209; Tang Xiaofeng, *A Study of T. C. Chao’s Theology*, 74.

<sup>11</sup> See Paul Avis, *The Anglican Understanding of the Church: An Introduction*, London 2000, 50-59. Unlike his early period in which Chao regarded religious experience as the source and norm of theology, he no longer regarded human experience as the foundation of theology, although he did not deny the role of experience in the process of theologizing. As to human religious experience, McGrath points out that although regarding human experience as the

of the Word of God. The Bible has priority in the Christian life. The priority of the Bible means that the Bible is the central norm of faith, by which the other norms of faith, such as creeds, tradition, and beliefs, are judged. The Bible, so to speak, is the norm of norms. The Bible is also the norm of theology and Christian ethics. Christian tradition includes the creeds, which are accepted by the ecumenical church: catholicity, the thought of the Church Fathers, the Ecumenical Councils, and the smaller tradition of Anglicanism. Though the Anglican tradition admits the mystery of faith, reason occupies an important place in the life of faith. On the one hand, faith is beyond reason; on the other hand, faith is in line with reason. The mystery of faith and its rationality are not contradictory.<sup>12</sup> Chao's later understanding of the relationship between faith and reason echoes that of Anglicanism.

The early Chao recognized the particular significance of human religious experience, meaning both the Bible and the Christian tradition must be under the judgment of human experience and rationality. Identifiable in his later theology, however, is the Anglican tradition's three-fold authority of the Bible, Christian tradition, and reason, with the Bible as the norm of norms.<sup>13</sup> We can also observe in Chao's later theology the four cardinal elements of the Lambeth Quadrilateral, namely, the Bible, the Creeds (Apostles' and Nicene), Sacraments (Eucharist and baptism), and episcopacy.<sup>14</sup> Revealing the influence of the Anglican tradition on his later theology, Chao highlighted the doctrine of incarnation, emphasized the significance of the church, and respected the episcopacy. Peter Tze Ming Ng has correctly caught the points that later Chao had shifted his concerns from theology of culture to theology of the Christian church, that by his becoming an Anglican priest, Chao started to call for greater efforts to create a Church-consciousness among the Chinese churches, and that Chao entered into a very different stance "under" a church order.<sup>15</sup>

Chao's understanding of the sequential order of the importance of the Bible, Christian tradition, and reason is apparent in his discussion of theological themes and methods in his book, *Shenxue sijiang (Four Talks on Theology)*. He writes that theological

---

foundation of theology has a certain attraction, it is also problematic. Therefore, he introduces an alternative method for dealing with the relationship between human experience and theology: that theology interprets experience. For McGrath, what theology should do is to narrate experience, interpret experience, and then transcend and transform experience. See Alister McGrath, *The Renewal of Anglicanism*, London 1993, 86-98.

<sup>12</sup> See *The Study of Anglicanism*. Edited by Stephen Sykes and John Booty, London 1988, 79-117. See also Alister McGrath, *The Renewal of Anglicanism*, 74-78.

<sup>13</sup> See Paul Avis, *The Anglican Understanding of the Church*, 86-89.

<sup>14</sup> Loc. cit., 57.

<sup>15</sup> Peter Tze Ming Ng, *Bei Zhao Nan Wie*, 160.

“theme is God’s revelation; the tool is reason. The work of theology is to explain the theme. Reason without revelation is not effective. Reason itself is unable to create something out of imagination as research object. It must come from revelation. Christianity is a religion; the religious truth, in the perspective of Christianity, should be God, who is both transcendent over and immanent in all things. God may transcend reason, but reason cannot exhaust the mystery of God. If God does not reveal himself, there is no religious truth, no theological theme. From the perspective of the classics, of church history, the experience of Christians in all generations, the theme of Christian theology is God’s revelation in Jesus Christ. What reason can do is its interpretation of God’s revelation in order that we may understand well our faith.”<sup>16</sup>

Therefore, Chao now emphasized the importance of God’s revelation. Without God’s revelation in Jesus Christ, it is impossible to actualize human redemption, and theology will have no foundation. For Chao, theology must first “accept God’s revelation, and then give its interpretation of revelation. In a comprehensive sense, God’s revelation in Jesus Christ is namely Jesus Christ himself, which is our theme of theology. Its starting point is religion, is faith, and is our acceptance of faith.”<sup>17</sup> Moreover, God’s revelation in Jesus Christ is “recorded in the Bible, demonstrated in the history of the church, and experienced by the saints.”<sup>18</sup> As the Word of God, the Bible is the testimony of God’s incarnation.

*Speaking of Christianity from the Perspective of Chinese Culture* (《从中国文化说到基督教》), a small booklet written in 1946, reveals Chao’s later emphasis on the Bible and Christian tradition. On the issue of Christian faith, Chao said,

Christianity is nothing more than Jesus Christ. Because of this, therefore, Christianity is the historical facts and revelation recorded in the Bible, the church that spreads and preserves this revelation, the faith that follows the Bible and also follows what the church has believed and spread. It is also the life produced by faith, the action led by faith, the movement promoted by faith, and the culture created by faith. Christian faith is to accept Jesus Christ. The faith that believes in Jesus Christ as Son of God, as God himself, is a faith that accepts God himself as a gracious gift bestowed upon humanity. We may then

---

<sup>16</sup> T. C. Chao, *Four Talks on Theology* (《神学四讲》) (1948), in: *Works 2*, 2004, 519.

<sup>17</sup> *Loc. cit.*, 520.

<sup>18</sup> T. C. Chao, *Christian Ethics* (《基督教的伦理》) (1948), in: *Works 2*, 2004, 500.

deduce that this faith is the faith contained in the Apostles' Creed and the Nicene Creed.<sup>19</sup>

In his article "The Possible Development of the Dogmatic Theology of Chinese Christianity in the Next Forty Years" (1950), Chao emphasized God's revelation:

True theologians must have two kinds of qualities. One is spiritual, a devout and obedient faith; the other is intellectual, sincere thinking and the knowledge of growth. Faith comes from unlimited human enthusiasm on the basis of God's gift. Men and women can search knowledge on their own; however, in their seeking for God, men and women can do nothing on their own... With regard to God, what humanity is able to do is but to wait, obey, believe, admire, and worship. Therefore, people like Schleiermacher, Bauer, and Ludwig Feuerbach are not worthy of being called theologians. They all looked for life in the tomb. They desired to find God in nature, in the human heart, and in human emotion, will, and rationality. Inevitably, deep despair awaits them at the end of their seeking. The departure point of a true theologian is the revelation of God; God's revelation must be accepted and obeyed by a true theologian with his/her fervent admiration and trust. However, he/she does not underestimate reason, nor despise scholarship. He/she attempts to interpret or explain with his/her intelligence the revelation of God.<sup>20</sup>

On the other hand, Chao also realized that practicing theology in the Chinese context must deal seriously with the historical, cultural, and social-political situation of China. As he put it:

When we speak of Christian thought and theology, we are not doing it in a vacuum. We have our own background and our own environment. We live in China. Because we live in China, we thus have the Chinese cultural background, and the social situation of China. Our theological interpretation must get in touch with this cultural background and with the society on the one hand; on the other hand, it needs to explain

---

<sup>19</sup> T. C. Chao, *Speaking of Christianity from the Perspective of Chinese Culture* (1946), in: *Works 2*, 2004, 402.

<sup>20</sup> T. C. Chao, *The Possible Development of the Dogmatic Theology of the Chinese Christianity in the Next Forty Years* ( "今后四十年中国基督教教义神学可能的发展" ) (1950), in: *Works 4*, 2010, 184.



the nature of Christianity, complementing the deficiency of Chinese culture, in order to meet the needs of the society.<sup>21</sup>

Thus, although Chao was influenced by the Anglican tradition, his later theology remained contextualized. He harbored no intention to copy Western theology. However, Chao's move toward Anglo-Catholicism could have provided a new direction for the reconstruction of his indigenous theology, as Peter Tze Ming Ng indicates.<sup>22</sup> With this brief discussion on the possible impact of Anglicanism on Chao's understanding of the sources and methods in his later theology as a foundation, I will proceed with a discussion on the possible impact of the Anglican tradition on Chao's thinking, as exemplified by his later soteriology.

### **3. Chao's Later Soteriology and the Anglican Tradition's Possible Influence**

Chao's later soteriology reveals the impact of the Anglican tradition as well as John Wesley and the Methodist understanding of salvation on his thinking. While Chao continued to express his dissatisfaction with the traditional interpretations of atonement, he proposed in his late thought his own theory of redemption (atonement) as *chengzhilun* and *tongyilun*. Both terms were fruits of his theological contextualization.

### **4. Chengzhilun (成旨论), Literally, "Theory of Completing God's Own Will"**

Recognizing the corruption of human nature, in the late 1930s Chao also realized human impotence on the issue of salvation. He now accepted the concepts of original sin (the inherited sinful nature of humans) and actual transgressions (sinful human deeds).<sup>23</sup> Although he believed that sin had not entirely destroyed, but rather blurred, the image of God in humanity, he saw clearly that human salvation could only come from God. Human sin has broken the relationship between God and humankind, and humanity is unable to restore this relationship through its own effort.<sup>24</sup> However, while

---

<sup>21</sup> Chao, *Four Talks on Theology* (《神学四讲》), 520.

<sup>22</sup> See Peter Tze Ming Ng, *Bei Zhao Nan Wei*, 158.

<sup>23</sup> Chao, *Jidujiao jinjie* (1947), in: *Works 2*, 2004, 141.

<sup>24</sup> See Chao, *Zhao Zichen boshi yanjiang lu* (1940), in: *Works 4*, 2010, 309.

holding this view of incarnation and creation Chao still maintained that it is possible for humanity to conquer sin and evil, and then to achieve the perfection of love through the work of Jesus Christ in the Holy Spirit.<sup>25</sup>

In his early period, Chao believed that God and humans shared a common divinity with a quantitative, but not qualitative, difference, and that sin was just a bad habit or lack of personality. Consequently, humanity could strive for a good personality, and everyone was able to be Jesus if he or she could learn from and follow Jesus.<sup>26</sup> However, in his later period Chao recognized the inability of humanity to effect its own salvation and accepted the doctrine of original sin. Chao recognized the necessity for human salvation from above, the incarnated Word of God, as God's pure grace.<sup>27</sup>

Chao's interpretation of salvation places the emphasis more on sanctification than on justification. However, for Chao, as a Chinese theologian, justification and sanctification could not be entirely separated. He affirmed that after one accepts God's grace of salvation (justification) one must live a sanctified life, a life of perfect love, through the work of the Holy Spirit. Some Methodist influence (which theologically adheres to the Anglican tradition) may be concealed here, or Chao may have been influenced by an Anglican understanding of salvation and sanctification.<sup>28</sup>

According to John Wesley, the supreme and overruling purpose of God's plan of salvation is to renew the hearts of men and women in his own image. The agent of human justification and sanctification is the Holy Spirit, who grants us the faith by which both the objective and subjective elements of God's salvation in Jesus Christ become ours. The gracious work of the Holy Spirit enables the sinful heart to respond in obedience to God's call to salvation. By this process of the work of the Spirit, we are gradually brought to the point of repentance and faith, by which we are born of God by the Spirit to new life in Jesus Christ. This new life in Christ not only brings us freedom from the objective guilt of sin through justification, but also, through sanctification, regenerates us and, through the Spirit, creates the subjective life of God and

---

<sup>25</sup> Loc. cit., 112.

<sup>26</sup> Chao, *Jidujiao zhexue*, in: *Works* 1, 127. See also Chao, *Xue Yesu* (1937), in: *Works* 4, 2010, 259-260. However, it might be problematic if we interpret Chao's early soteriology as purely human self-salvation. Hui may imply Chao's early soteriology as merely human self-salvation in his writing. See Hui, *Historical Studies of Anglican Christianity in China*, 158.

<sup>27</sup> For example, see T. C. Chao, *Zhao Zichen boshi yanjianglu* (1940), in: *Works* 4, 2010, 307.

<sup>28</sup> Walter Klaiber and Manfred Marquardt, *Living Grace: An Outline of United Methodist Theology*, translated and adapted by J. Steven O'Malley and Ulrike R. M. Guthrie, Nashville 2001, 285-310.

Christ in us.<sup>29</sup> In line with these ideas, and after revealing his disappointment with the various Western theories of atonement, in his *Jidujiao jinjie* (《基督教进解》) Chao proposed his own soteriology of *chengzhilun* (成旨论) Chao indicated that *chengzhilun*, which he based on the Bible, is the appropriate interpretation of Jesus' death.<sup>30</sup> According to this theory, human beings as sinners are unable to save themselves; the only way to human salvation is God's grace, for which God has a plan and a will to save humanity. *Chengzhilun* means that Jesus has completed the will of God for human salvation through his incarnation (infinite God entering a finite world and eternal God entering human history), life, death, and resurrection. Therefore, only in God can human salvation become actualized.<sup>31</sup>

In his *chengzhilun*, Chao highlighted the idea that, because of the work of Jesus Christ, those who are in the Holy Spirit are able to conquer sin and reach perfect love. In addition, because of the work of Christ and the work of the Holy Spirit in Christ, the sinner has the potential to turn away from his or her sinful way, and become a saint. Accordingly, a new man emerges, promoting with Christ the actualization of the Kingdom of God.<sup>32</sup>

The key idea in *chengzhilun* is Jesus' harmonious and unbroken relationship with God the Father. Owing to Jesus' great love of God and of man, he gave the priority to the will of God, which is for human salvation.<sup>33</sup> The core connotation of *chengzhilun* is that through his obedience Jesus Christ has completed the will of God-human salvation-for our sake. We, as believers, must do our own part by following and imitating Jesus Christ. With the

---

<sup>29</sup> Melvin E. Dieter, *The Wesleyan Perspective*, in: *Five Views on Sanctification*. Edited by Stanley N. Gundry, Grand Rapids 1987, 15-16.

<sup>30</sup> Chao, *Jidujiao jinjie* (1947), in: *Works 2*, 2004, 146.

<sup>31</sup> Chao interpreted this in five points: 1) the death of Jesus manifests completely God's unconditional and self-sacrificial love; 2) the death of Jesus has moral influence which can contribute to human morality. The death of Jesus can attract people return to God; 3) the death of Jesus indicates the fact that sin and evil have been defeated by the cross; 4) the death of Jesus has overcome the force of death. It proves that death can absolutely not destroy the highest value of the world. The death of Jesus has paved a way of life from death; and 5) the death of Jesus is the strong testimony of Jesus' personality, his words, deeds, and cause. In sum, by his death, Jesus Christ has completed the will of God for human salvation. Moreover, the death of Jesus also tells us that not only Jesus Christ, but everybody, can overcome in hope all evils because of his/her moral effort following his/her union with Jesus Christ. On the one hand it proves that Jesus and God are co-equal in reality. Because God is all-love, Jesus is all-love; on the other hand, the death of Jesus proves that he himself is the only way of human salvation. Only through him, and by him, can humankind be saved. Jesus is the way of humans' having life from death, and human beings' sanctification from sin. These five points can be summed up in one theory, namely, *Chengzhilun* (成旨论) which reveals the meaning of Jesus' death. See Chao, *Jidujiao jinjie* (1947), in: *Works 2*, 2004, 146-147.

<sup>32</sup> Chao, *Jidujiao jinjie* (1947), in: *Works 2*, 2004, 112.

<sup>33</sup> Chao, *Chuangzao yu zaizao* (1947), in: *Works 4*, 2010, 61-62.

concept *chengzhilun*, Chao may have tried to maintain a balance between salvation as God's grace and human responsibility to respond to God's salvific grace.<sup>34</sup>

It is perhaps because of this, as Winfried Glüer has rightly observed, that here we can see a rather strong moralizing orientation in Chao's interpretation of Jesus' death.<sup>35</sup> However, Chao now clearly understood that salvation is grace from outside. Only after we have accepted God's grace as a gift is our moral effort both possible and meaningful. This is why Chao repeatedly criticized the theory of moral influence as one-sided. Chao was confident that, because man is created as *Imago Dei*, "the actual purpose of human life is to manifest the glory of God, to build up one's own character and morals, and to complete the will of God which is for the cosmos and humankind."<sup>36</sup>

The Focus of Chao's *chengzhilun* is *cheng* (accomplishment, achievement (成) which means that God's plan or will for human salvation has been "done" or "completed" through the life, death, and resurrection of Jesus Christ. Jesus as Christ has done his own work at the starting point, which is the starting point of human salvation, and humanity needs from then on to play its own part in the life of faith by walking with Jesus through the work of the Holy Spirit. Here Chao emphasized that Christians must take moral responsibility after their acceptance of Jesus Christ as their personal savior.

This concept of "the starting point of salvation" refers merely to justification as the starting point of sanctification. Understanding human salvation as a process, Chao attempted to give a role for humanity in the actualization of salvation, which is human sanctification. Chao's reference to justification and sanctification as a process may again be rooted in the Methodist or Anglican traditions, both of which emphasize sanctification.<sup>37</sup> Through his *chengzhilun*, Chao extended his Christology to Christian life, by which both religion and morality were underscored. This may reflect the fact that he became aware of some misinterpretations within the Chinese church about faith and life, misinterpretations which made Christianity irrelevant to the modern Chinese mind and dangerous for China's construction of a new culture and a new society. His emphasis on Christian life may have helped Chao avoid the risk of fideism and antinomianism in his theology.

---

<sup>34</sup> This idea may be in accord with the Anglican concept of Via Media. See McGrath, *The Renewal of Anglicanism*, 99-104, 125-133.

<sup>35</sup> Glüer, *The Theological Thought of T. C. Chao*, 221.

<sup>36</sup> Chao, *Sheng Baoluo zhuan* (1948), in: *Works 2*, 2004, 335.

<sup>37</sup> Klaiber, *Living Grace*, 310.

According to Chao's understanding, in a broader sense, human salvation is not a once-for-all event, but a continuing process. This is the reason that the Holy Spirit has been sent to the world following the ascension of Jesus Christ. The Holy Spirit works in the human heart and in the church as well. The Holy Spirit desires to lead humanity into all truths and to effect humanity's sanctification. Therefore, human salvation refers not only to humanity's passive deliverance from sin and death (justification), but also to humanity's own positive spiritual and moral development (sanctification). It is thus a process, which includes justification, sanctification, and glorification. According to Chao, justification must be followed by sanctification, and be aimed at glorification.<sup>38</sup> Therefore, it may be inappropriate to label Chao's *chengzhilun* as synergism, as some researchers do.<sup>39</sup>

## 5. *Tongyilun* (同一论), the "Union or Identification Theory"

Chao based his later soteriology, *tongyilun*, on his previous formulation of *chengzhilun*. As early as 1940, Chao raised the idea that one could walk with Jesus to reach salvation.<sup>40</sup> Though the idea of *tongyilun* began to appear in his *Jidujia jinjie* (《基督教进解》), 1943<sup>41</sup> and *Sheng Baoluo zhuan* (《圣保罗传》),<sup>42</sup> Chao did not use the term *tongyilun* until he wrote his *Xiyuji* (《系狱记》) in 1947. He developed the idea of *tongyilun* in detail in his *Shenxue sijiang* (《神学四讲》) in 1948. For Chao, *tongyilun* has two dimensions or movements: first, God had come down and identified with humanity in Jesus Christ, and, second, humanity has to go upward, being identified with God because of God's grace in Jesus Christ. This mutual identification, or

---

<sup>38</sup> Chao, *Shenxue sijiang* (1948), in: *Works 2*, 2004, 558.

<sup>39</sup> See Hui, *Study of T.C. Chao's Christology in the Social Context of China*, 159-160; Tang, *A Study of T.C. Chao's Theology*, 125, 143.

<sup>40</sup> When, in his lectures, he touched on the issue of salvation, Chao said: "First, we believe in the personality of Jesus and believe also that the will of God was revealed in the personality of Jesus; there is then a great strength generated from our faith and flooded forward without ceasing. Second, if we start to walk on the same path that Jesus walked, have the spirit to save the world in sacrifice, and imitate Jesus at every step, it is the beginning of our salvation; the end of the way is then the completion of our salvation." Chao, *Zhao Zichen boshi yanjianglu* (1940), in: *Works 4*, 2010, 309. Furthermore, in his article *The Pathway by which I Know Jesus*, written in 1936, we may also find clues to how Chao later developed his "union or identification theory." See Chao, *The Pathway by which I Know Jesus* (1936), in: *Works 5*, 2009, 387-388.

<sup>41</sup> He stated clearly that we Christians identically participate with Jesus to achieve the work of salvation. See Chao, *Jidujiao jinjie* (1947), in: *Works 2*, 2004, 148.

<sup>42</sup> Some clues to Chao's theory of *Tongyilun* can also be observed in his *Sheng Baoluo zhuan*. Chao argues that, for the sake of human salvation, God must at first identify with human beings in Jesus Christ who is the incarnated God, and then humans need to identify with Jesus Christ after accepting God's salvific grace. Chao, *Sheng Baoluo zhuan* (1948), in: *Works 2*, 2004, 293.

penetration, contains both downward and upward movements.<sup>43</sup> (We may find the similarity, or the same effect, between Chao's idea and Austin Farrer's concept of "double agency."<sup>44</sup>) Chao believed that this theory of *tongyilun* has a strong biblical basis.<sup>45</sup>

At this point, Chao had made a clear differentiation between belief and faith. He held that faith is not a matter of belief, but a matter of trust in God, which is relational but not merely cognitive. For this reason, our trust in God must include a life in which we live our faith outwardly.<sup>46</sup> In this way, Chao could integrate religion with ethics.

To address the question of how a finite human being could be united with the incarnate Christ, the Son of God, Chao argued that, although humans have to walk identically with Christ and be in union with him, a vast difference still exists between Jesus Christ and the rest of humanity. Though Chao strongly emphasized Jesus Christ as the only way for human salvation, at the same time he indicated that Christ does not take away humanity's responsibility — to walk with him in the process of salvation — to God's grace. Jesus Christ opens up the way for human beings, walks along with them, and gives them strength; however, humanity must still have its own work, which is identification with Jesus Christ.<sup>47</sup> In a holistic understanding, while giving law a place no difficulty shall arise in maintaining salvation as God's pure grace. Chao subordinated law to the Gospel, and held that the Gospel subsumed ethics (law).<sup>48</sup> Hence, human union with Christ is not due to human beings' own merits but still to God's grace. Only in the life, death, and resurrection of Jesus Christ can the love and grace of God be clearly and abundantly revealed to humanity.<sup>49</sup>

Why, then, do believers need to be in union with Jesus Christ? On the one hand, according to Chao, because of God's love Jesus Christ must come into the world and into human life to be made flesh for the sake of human

---

<sup>43</sup> The theory suggests that the completion of human salvation is a two-directional movement, in which both Jesus Christ's identification with humans and human union with Jesus Christ are needed. See Chao, *Shenxue sijiang* (1948), in: *Works 2*, 2004, 556.

<sup>44</sup> Farrer is an Anglican theologian. To maintain his idea of human free action in salvation, Farrer argues that while God as Creator works first for human salvation, he also grants humans the power to act in response. As a result, human action is also God's own action. See Austin Farrer, *Faith and Speculation*, New York 1967, 52-67.

<sup>45</sup> Chao, *Xiyuji* (1947) in: *Works 2*, 2004, 447-448, 461.

<sup>46</sup> Chao, *Jidujiao jinjie* (1947) in: *Works 2*, 2004, 72.

<sup>47</sup> Chao, *Xiyuji* (1947), in: *Works 2*, 2004, 448.

<sup>48</sup> See Chao, *Shenxue sijiang* (1948) in: *Works 2*, 2004, 559-563.

<sup>49</sup> See Chao, *Sheng Baoluo zhuan* (1947), in: *Works 2*, 2004, 293, 328, 330.

salvation. Jesus Christ must be identified with sinful humanity.<sup>50</sup> On the other, it is then necessary for humanity to identify or be in union with Jesus Christ in his or her life of faith. While Christ and humanity are united, humanity possesses the power to conquer sin and evil, completing good works so that humans may lead lives acceptable to God. In one's union with Jesus Christ, one needs first to die with him and then to live with him. In this mystical union, one can have his or her union with God in Jesus Christ.<sup>51</sup> It is "only when man is united with the risen Lord, sharing life with him, can man have power to conquer sin and death."<sup>52</sup> This theme of human union with Christ is also underscored by the Anglican tradition.<sup>53</sup>

According to *tongyilun*, Salvation is based on creation, started from incarnation, achieved in the crucifixion, revealed in the resurrection, completed in the ascension, and perfected in the advent of the Spirit at Pentecost, and in the declaration of Judgment.<sup>54</sup>

What did this statement mean to Chao? For him, the aim of salvation is "to recreate a new heaven and a new earth," "to recreate a new life, new society, and new humankind." The salvation of Jesus Christ is then "the salvation of the wholeness and entirety which contains all things."<sup>55</sup> For this reason, Chao insisted that Jesus Christ had to be a man and to be identified with humanity. Christ also demands that humans be identified or in union with him. In a broader sense, therefore, for Chao human salvation has a future dimension which will be completed in the actualization of new creation and new humanity.

Chao interpreted soteriology as both human reconciliation with God and human sanctification in light of the life, death, and resurrection of Jesus Christ. Therefore, Chao's soteriology includes the perfection of the Christian life. It was Chao's contention then that soteriology is a continuous process, which requires a dual identification between Jesus Christ and humanity. Indeed, Chao had attempted in his entire system of theological thinking to integrate religion and morality. In his *tongyilun*, this attempt can still be

---

<sup>50</sup> Chao, *Shenxue sijiang* (1948), in: *Works 2*, 2004, 561.

<sup>51</sup> Chao, *Sheng Baoluo zhuan* (1947), in: *Works 2*, 2004, 293; *Xiyuji* (1947), in: *Works 2*, 2004, 447-448.

<sup>52</sup> Chao, *Sheng Baoluo zhuan* (1947), in: *Works 2*, 2004, 265; Chao, *Jidujiao jinjie* (1947), in: *Works 2*, 2004, 123.

<sup>53</sup> The Anglican tradition emphasizes that believers may be united with Christ through sacraments. For example, the Anglican Reformers like Richard Hooker, Thomas Cranmer, and John Jewel, all posited a close relationship between baptism and justification, between Eucharist and sanctification.

<sup>54</sup> Chao, *Shenxue sijiang* (1948), in: *Works 2*, 2004, 556.

<sup>55</sup> Loc. cit., 558.

observed. However, Chao now recognized the limits of human knowledge, will, and power, and human inability to escape from suffering and sin to reach human salvation. While he continued to emphasize the importance of morality in human life, he now recognized that humanity was unable to live out a moral life without God's grace.

Chao made a clear distinction between justification and sanctification. In a broad sense, Chao maintained that justification, sanctification, and glorification constitute a progressive process of salvation. According to Chao, sanctification is the process of change in a believer's life from sinfulness unto holiness. It includes good works, which require human endeavor. Human salvation consists not only of justification but also sanctification, and moreover, reaching glorification through sanctification.<sup>56</sup> He also emphasized the necessity of regeneration in sanctification, which may reveal the impact of John Wesley's idea of justification and sanctification and/or the influence of the Anglican tradition on Chao's understanding of justification and sanctification.<sup>57</sup>

Through this emphasis on sanctification, Chao's interpretation of God's grace moves from a justifying grace to a sanctifying one. According to Chao, God bestows on humanity not only justifying grace, but also sanctifying grace. Sanctification is thus the continuing work of the Holy Spirit in the life of the believer. In the process of sanctification, sanctifying grace precipitates the maturation, both moral and spiritual, of Christians. Chao held that, in Christian life, our love of God is always inseparable from our love of our neighbors. Because of the work of the Holy Spirit, Christians have the capacity to grow up in love.<sup>58</sup> Continual growth for Christians is at the heart of Chao's soteriology.

In order to make Christianity relevant to his own context, Chao refused any dichotomist view of justification and good works. He regarded good works as a consequence of justification, but not its prerequisite. Chao maintained that God has bestowed on us the judicial status of righteousness, but he also desires to make us righteous in our nature. In this sense, sanctification

---

<sup>56</sup> Chao, *Shenxue sijiang* (1948), in: *Works 2*, 2004, 558.

<sup>57</sup> According to John Wesley, salvation, overcoming original sin, begins with justification, continues in sanctification, and ends in glorification. Wesley observed that justification is the pardoning of our sin. It is making us righteous and just before God. It is only possible by an act of God through the atoning blood of His son, Jesus Christ. It is something God does for us. Justification can only be known by faith. It is not earned, nor can it be attained in any way outside the mercies of faith. Justification relates to that which God does for us, and sanctification (including regeneration, or new birth) is that which God does in us.

<sup>58</sup> Chao, *Yong aixin jianli tuanqi* (1950), in: *Works 4*, 2010, 164; *Shenxue sijiang* (1948), in: *Works 2*, 2004, 563.



means actualizing what has already been declared by God to us in justification.

According to Chao, sanctification is the work of God's sanctifying grace, which is the continuous internal work of God's Spirit, but is not an external aid given by God. Good works in sanctification are not owed to human merit but are the fruits of the Holy Spirit. In this sense, human cooperation with the work of Jesus Christ in the Holy Spirit does not aim at the completion of human salvation. Nor is it a prerequisite of salvation, but a fruit of God's justifying and sanctifying grace. Moreover, sanctification has a future orientation, which is our future hope. Merely in this sense, Chao referred to human perfection as the completion of salvation.<sup>59</sup> God does not make our effort unnecessary, but rather makes it effective.<sup>60</sup>

Glüer contends that Chao failed to make a clear distinction between justification and sanctification, and that Chao's soteriology is unbalanced because of his interest in sanctification, such that attainment of human salvation is finally based on sanctification and that sanctification nullifies the meaning of justification.<sup>61</sup> I both agree and disagree with Glüer here. In a broad sense, Chao made no strict distinction between justification and sanctification. It is not necessary, in his view, to make a rigid distinction between these two in terms of a holistic view of justification and sanctification. Chao declared that justification is the starting point of sanctification and sanctification is a process by which salvation can be completed. They are not two different coins but two sides of the same coin.<sup>62</sup>

However, similarly to Anglican Reformer Richard Hooker,<sup>63</sup> Chao did indeed make a clear distinction between justification and sanctification. In a narrow sense, Chao repeatedly maintained that salvation as justification and reconciliation was completed in Jesus's death and resurrection. Moreover, owing to his emphasis on the role of the Holy Spirit in human salvation,<sup>64</sup> Chao had little difficulty in making sanctification his major concern. For him,

---

<sup>59</sup> Loc. cit., 556, 558.

<sup>60</sup> Jerry Bridges, *The Discipline of Grace: God's Role and Our Role in the Pursuit of Holiness*, Colorado Springs 1994, 133.

<sup>61</sup> Glüer, *The Theology of T.C. Chao*, 221, 223.

<sup>62</sup> Chao, *Shenxue sijiang* (1948), in: *Works 2*, 2004, 558.

<sup>63</sup> According to Hooker, those who believe in Jesus Christ may obtain a glorifying righteousness in the world to come. However, they are able to have a justifying and sanctifying righteousness in this world. The glorifying righteousness is perfect and intrinsic, while the justifying righteousness is perfect but not intrinsic, and the sanctifying righteousness is intrinsic but not perfect. See Richard Hooker, *Of Justification*, in: *The Folger Library Edition of the Works of Richard Hooker, vol. 5: Tractates and Sermons*. Edited by W. Speed Hill, Cambridge 1990, 109.

<sup>64</sup> Chao, *Sheng Baoluo zhuan* (1948), in: *Works 2*, 2004, 212-213, 226.

sanctification is the work of Jesus Christ in the Holy Spirit. Therefore, as Glüer articulates, stressing sanctification may fulfill the meaning of justification, but not empty it of meaning.<sup>65</sup> Although Chao made sanctification the core process of human salvation, he did not downplay the doctrine of justification by faith. Moreover, he set the doctrine as the departure point and foundation of human sanctification.<sup>66</sup>

Chao highlighted the significance of sanctification in humanity's union (or, in Chao's own term, "identification") with Jesus Christ, and then with God. How then, can the process of sanctification take place in Christian life? Chao mentioned several elements clarifying that, although he made an emphatic appeal to sanctification, he had no intention of downplaying the doctrine of "justification by faith."<sup>67</sup> For Chao, sanctification is impossible without justification by faith.

In his *Shenxue sijiang*, after pointing out "the problematic element" in each classical theory of atonement, Chao put forward six points upon which he believed Chinese Christians could better understand the meaning of the death of Jesus Christ.<sup>68</sup> Chao attempted his own interpretation of the term

---

<sup>65</sup> Glüer, *The Theology of T.C. Chao*, 223.

<sup>66</sup> As Chao says, "the disciples of Jesus should be those who are justified by faith (*Yixinweizhi*, "以信为直"). They should be saints." Chao, *Sheng Baoluo zhuan* (1948), in: *Works 2*, 2004, 313.

<sup>67</sup> First, men and women should ask Christ in sincerity for the ability to repent and return to God so that they may depart from all sins and offenses in order to obtain God's forgiveness. Second, man should have faith in God. Man enters the life of Jesus Christ through faith, and then in God's eyes man is the man who has been justified by God. This is God's grace. Third, man should attend the fellowship of believers, being a member of the Christian church. In the early 1940s, Chao began to emphasize the function of the church in Christian life. Fourth, man should serve society and the crowd, preaching the gospel to the world. Man should also bear his own cross, following his Lord every day. Fifth, man should enter deeply the realm in which man can be sanctified, participating in the resurrected life of Jesus Christ, and walking in his steps. Owing to the necessity of man's union with Jesus Christ, Chao now gives great significance to sacraments, especially baptism and the Eucharist. Chao believes in the certainty that Christians can be united with Jesus Christ, and then with God in a mystical way through the sacraments. See Chao, *Jidujiao jinjie* (1947), in: *Works 2*, 2004, 148. See also Chao, *Sheng Baoluo zhuan* (1948), in: *Works 2*, 2004, 328.

<sup>68</sup> The six points are listed as follows. First, we should know that God is fully present in Jesus Christ and the Father and the Son have the same mind, and that the death of the Son is the death of God and the sacrifice of the Son is the sacrifice of God. Second, God is filled with anger toward sin. Sin is the cause of death, and death is the result of sin. In this cause and effect relationship, we see the anger of God. If this cause and effect relationship is not broken, the anger of God will not cease. Third, the death of Jesus Christ reveals the love of God taken to its climax. Jesus Christ could disclose the true love of God without his death on the cross, but he could not disclose the true love of God in its finality. Fourth, the death of Jesus Christ unveils the sin of man at its deepest and most rotten level. The crucifixion of Jesus Christ who is the most holy, most good, and absolute love reveals clearly the hatefulness and ugliness of man's sin. Fifth, the death of Jesus Christ demonstrates the fact that it is Jesus Christ's will not to compromise with sin and evil even a little, and that he attacked sin and evil with his all his heart, all his strength, and all his life. The death of Jesus

“substitution”, interpreting the biblical phrase “the righteous taking the place of the unrighteous” in both its negative and positive aspects. In a negative sense, Chao insisted that Jesus Christ cannot substitute for us, building up our own virtues for us. More positively, he maintained that Jesus Christ did indeed substitute for us in doing those things that we were absolutely unable to do. He revealed to us the way by which sin and evil have been conquered, and death has been defeated.<sup>69</sup> In Chao’s understanding, the “union or identification theory” reveals not only the mutual identification between Jesus Christ and humans, but also the true meaning of God’s grace.

Influenced by the Anglican tradition, Chao’s later soteriology is Incarnation-centered. Chao discovered in Incarnation not only salvation as God’s sole grace, but also the veneration of moral virtue in Jesus’ own deeds. Therefore, human salvation must have an effect on human moral behavior. The redeemed individual and the redeemed community must have moral life and moral deeds. Here Chao establishes again the connection between Christianity and ethics.<sup>70</sup> According to Chao, because of the truth of Incarnation and God’s grace in Jesus Christ, it is possible for humans, as both redeemed and sinful, to obey the commandments of God, that is, moral law. Moreover, one’s obedience to moral law means following one’s redeemed nature.<sup>71</sup>

In his *tongyilun*, Chao kept a balance of humanity’s impotence and humanity’s potential to be “co-workers” in God’s action. No matter how much he concentrated on the human response to God’s grace, it is clear that human salvation is merely God’s grace.<sup>72</sup> As Glüer has rightly pointed out, since the late 1930s Chao had accepted the Reformers’ idea of *sola gratia*.<sup>73</sup> Moreover, although he regarded salvation as a process and focused primarily on sanctification, as I have analyzed above, when Chao said that sanctification is the completion of salvation he in fact insisted that salvation was entirely the work of God’s grace. According to Chao, the work of

---

Christ is seemingly the failure of holy goodness, and essentially the victory of sin and evil. Sixth, Jesus Christ is the source of the holy goodness, the basis of kindness; neither holy goodness nor the holy kindness can be in any way rotten. Therefore, he died on the cross and was raised from the dead three days later. He has defeated sin and evil with his death, opening up the door of eternal life, and building up for man a way which is “both a new and living way.” See Chao, *Shenxue sijiang* (1948), in: *Works 2*, 2004, 552-553.

<sup>69</sup> Loc. cit., 553-554.

<sup>70</sup> Chao, *Shenxue sijiang* (1948), in: *Works 2*, 2004, 559.

<sup>71</sup> Ibid.

<sup>72</sup> Chao, *Jidujiao jinjie* (1947), in: *Works 2*, 2004, 176; *Sheng Baoluo zhuan* (1948), in: *Works 2*, 2004, 330; Chao, *Jidujiao de lunli* (1948), in: *Works 2*, 2004, 497; Chao, *Shenxue sijiang* (1948), in: *Works 2*, 2004, 556.

<sup>73</sup> Glüer, *The Theology of T.C. Chao*, 214.

perfection of the Christian life is still the work of God's grace, the work of Jesus Christ in the Holy Spirit.

## 6. *Yixin weizhi* (以信为直): Chao's Interpretation of "Justification by Faith"

*Yixin weizhi* (以信为直), Chao's Chinese translation of justification by faith, is an important concept in his later soteriological thinking. Based on his understanding of Christology and soteriology, Chao saw the necessity to translate justification by faith (*yinxin chenyi*, 因信称义) as *yixin weizhi* (以信为直), "having faith in order to be regarded by God as upright". According to Chao, the word straight (*zhi* (直)) is a legal term which means "upright and honest" in Chinese; the word righteousness (义) is a moral term which means "morally just."<sup>74</sup> Righteousness refers to one's inner initiative, which is in accordance with one's own personality. Therefore, God is unable to call a morally unrighteous person righteous.

However, owing to his love, God regards sinners who believe in Christ as straight (or upright), that is, sinless. Chao's translation of "justification by faith" as *yixin weizhi* might disclose an intention to maintain an ethical concern in his soteriological thinking. According to Chao, against the background of traditional Chinese culture, the concept *yinxin chenyi* includes the meaning of moral causation. Thus, it is easy for Chinese Christians to misunderstand. For many Chinese Christians, to not yet have been justified by God as righteous (in a moral sense) means that we can do whatever we wish, regardless of whether our actions are morally good or bad. Therefore, in order to avoid the danger of fideism and antinomianism, Chao suggested that "justification by faith" be translated as *yixin weizhi*.<sup>75</sup>

In his *Shenxue sijiang*, Chao gave a further interpretation of *yixin weizhi*. In order to complete the way of salvation, Jesus Christ did what he had to do for our salvation, such as his Incarnation, building up his own virtue, his death on the cross, his resurrection from the dead, his ascension to the heaven, and his sending of the Holy Spirit. This is the grace of God. However, we must also respond actively to God's grace, such as by our faith, our repentance, our spiritual cultivation, our witness, our service to others, our victory over sin and death through suffering, temptations and trials, and the

---

<sup>74</sup> Chao, *Sheng Baoluo zhuan* (1948), in: *Works 2*, 2004, 325-326.

<sup>75</sup> *Loc. cit.*, 326-327.

working-out of our salvation. This is an action in non-action, letting Jesus Christ work in us.<sup>76</sup>

Philip L. Wickeri claims that justification has never been prominent in Anglican theology, and did not define the Anglican position on Christian faith, although it is a part of the Thirty-Nine Articles.<sup>77</sup> Anglicanism has always emphasized a sacramental understanding of the Incarnation rather than a forensic understanding of salvation. Some strands of Anglican theology have at times been tempted to overemphasize the doctrine of the Incarnation and to treat it as though the Incarnation were in itself salvific. This preoccupation with the Incarnation principally guided Anglican theologians between the late nineteenth century and early twentieth century.<sup>78</sup> Chao's idea that human life is a sacrament (which was later Chao's motto) and his interpretation of justification by faith as *yixin weizhi* may reveal not only his intention of theological contextualization but also the influence of Anglican tradition.

When Li Jieren discusses K. H. Ting's teaching on de-emphasizing justification, he relates it to an Anglican understanding of the Incarnation. Li gives the following reasons for this: first, Anglicanism interprets the Incarnation as the basis of justification, which involves sanctification. According to Anglican tradition, salvation through the grace of God by faith in Jesus Christ involves not only the forgiveness of sin, but also the call to a holy life; second, Anglicanism interprets social action as part of sanctification. In Anglicanism, sanctification as the fruit of salvation-justification indicates that the acceptance of God's grace is not merely an internal and mental activity but is also visibly manifested in the transformation of the Christian lifestyle.<sup>79</sup> These reasons may also apply to our explanation of Chao's interpretation of justification, which is within the framework of Anglicanism.

Within the Anglican framework, Chao attempted, with his translation of justification by faith as *yixin weizhi*, once again to maintain salvation as God's sole grace by faith in Jesus Christ, while giving ethics a place in his soteriological thinking –an approach relevant to the Chinese context. For

---

<sup>76</sup> See Chao, *Shenxue sijiang* (1948), in: *Works 2*, 2004, 554; Chao, *Xiyuji* (1947), in: *Works 2*, 2004, 461; Chao, *Yong aixin jianli tuanqi* (1950), in: *Works 4*, 2010, 164.

<sup>77</sup> Philip L. Wickeri, *Reconstructing Christianity in China: K. H. Ting and the Chinese Church*, New York 2008, 349-350.

<sup>78</sup> See Jieren Li, *In Search of the Via Media between Christ and Marx: A Study of Bishop Ding Guangxun's Contextual Theology*, University of Lund, Dissertation, 2008, 343-344.

<sup>79</sup> Li Jieren, *In Search of the Via Media between Christ and Marx*, 344-345.

Chao, it is only in the process of sanctification that it is possible for justified Christians to become moral (*yi*) through their efforts.

In any case, Chao indicated that a living faith could only be demonstrated through living a Christian life. In a 1950 article, Chao pointed out that Chinese church should pay attention to five focal points in undertaking reform. Chao emphatically indicated in the first point that a living faith was based not on one's words, but on what one lived out. Therefore, Chao reminded his readers that "Chinese Christians should inscribe the two characters *shi jian* (praxis) in their hearts, and should also bear in mind that an authentic faith is alive and moving, not dull and dead."<sup>80</sup>

Undeniably, Chao later made Christian faith based solely on God's grace the foundation of Christian life. Only by God's grace can we have faith and can we grow in that faith. For Chao, faith contains active and passive aspects, both relying only on God's pure grace and our own positive response to God's grace.<sup>81</sup> Moreover, in light of his emphasis on the role of the Holy Spirit in the process of sanctification, Chao, realizing their significance in Christian life, now added a great concern with the sacraments.

Chao thus related the sacraments to Christian union with Christ. For him, the sacraments are the medium through which believers and God can be united in a mystical way. The sacraments are signs or symbols, by which it is possible for Christians to actualize mystically their union with Christ, and then with God himself.<sup>82</sup> Herein, we may perceive Anglicanism's impact on Chao's thinking.<sup>83</sup> In Anglican tradition the sacraments are regarded as the outer signs of inner grace (faith). Therefore, both faith and sacraments are radically necessary in the Christian life. In our faith, baptism and the Eucharist can be the outer medium by which our life can be connected and united with the life of the Resurrected Jesus. In the Anglican tradition,

---

<sup>80</sup> Chao, *Zhongguo jidujiao jiaohui gaige de tujing* (1950), in: *Works 4*, 2010, 136. Chao's idea here is similar to the Anglican Reformer Thomas Cranmer's idea of "the lively Christian faith." Although faith is not due to human merits, faith and human merits cannot be totally separated. Faith is not only the acceptance of traditional doctrines as orthodox, but also the living out of a righteous life. This outer life includes conversion, sanctification, and the fruits of the Holy Spirit. These are the result of justification. See Thomas Cranmer, *A Short Declaration of the True and Lively Christian Faith*, in: *Miscellaneous Writings and Letters of Thomas Cranmer*, ed. John E. Cox (Cambridge: Cambridge University Press, 1946), 135-141. According to Cranmer, though the doctrine of justification by faith means that we have to declare the giving-up of our own "righteousness," which itself is insufficient for us to be regarded as "righteous," we must still have a "living faith." Because of this "lively faith," it is possible for those who have been regarded by God as "righteous" to bear the fruit of holiness. See *Loc. cit.*, 136.

<sup>81</sup> Chao, *Shenxue sijiang* (1948), in: *Works 2*, 2004, 554-555.

<sup>82</sup> See *Ibid*; *Jidujiao jinjie*, 154-156; Chao, *Sheng Baoluo zhuan* (1948), in: *Works 2*, 2004, 316.

<sup>83</sup> See Sykes and Booty, *The Study of Anglicanism*, 253-255, 272-283.

baptism is thus regarded as the intermediary material cause for justification, while the Eucharist is regarded as the intermediary material cause for sanctification. Without faith, however, the effect of baptism and the Eucharist will be nullified.<sup>84</sup>

In a broad sense, Chao rightly captured the threefold meaning of justification as revealed in the Bible. The Bible speaks of justification as having already occurred, justification as though it is presently occurring, and a future time at which we will be justified (glorification). It is thus a past event, a present reality, and a future hope. Therefore, there is a future dimension of justification. In our glorification, we will be made righteous in our very nature. For this reason Chao regarded justification, which is closely related to sanctification, as the starting point — the core — of human salvation.<sup>85</sup> While justification is God's sole grace, sanctification is truly and intrinsically a transformation of humanity. Therefore, as Charles Moeller and Gerard Philips asserted, "sanctification is real and intrinsic. Justification and sanctification are in fact inseparable. They are the two mutually complementary... aspects of the same thing, both the outer and the intrinsic."<sup>86</sup>

According to Alister McGrath, a contemporary Anglican theologian, it is better for us to interpret "righteousness" as the change or renewal of our relationship with God and our identity, instead of as moral "righteousness." In justification, God has declared that those who believe in him have a brand new relationship with him. The "righteousness" of God is an extrinsic "righteousness," which is in faith regarded as our own "righteousness." Justification is thus our acceptance of God's grace, but not our own achievement or merit.<sup>87</sup> Chao now well understood that justification was something we receive as a gift, not something which we deserve. This understanding then provides a place for human moral responsibility or effort in sanctification.<sup>88</sup>

---

<sup>84</sup> William G. Witt, *Anglican Reflection on Justification by Faith*, in: *Anglican Theological Review*. Winter 2013, Vol. 95 Issue 1, 57-80, 60.

<sup>85</sup> Chao, *Shengbaoluo zhuan* (1948), in: *Works 2*, 2004, 331; See also Chao, *Shenxue sijiang*, (1948), in: *Works 2*, 2004, 554, 556.

<sup>86</sup> Charles Moeller and Gerard Philips, *The Theology of Grace and the Oecumenical Movement*, translated by R. A. Willsion, London 1961, 33.

<sup>87</sup> According to McGrath, a theologian nurtured by Anglican tradition, justification is a past, completed reality. We do not strive to continue to be justified. Justification is a declaration of the Christian's righteousness, not the process of becoming righteous. It speaks of our status before God, not our nature. See Alister McGrath, *Justification by Faith*, in: *Studies in Doctrine*, Grand Rapids, 1997, 353-454, 396.

<sup>88</sup> Chao, *Shengbaoluo zhuang* (1948), in: *Works 2*, 2004, 325-326; *Shenxue sijiang* (1948), in: *Works 2*, 2004, 554.

Chao further explored the doctrine of justification by faith in a 1950 discussion on the issue of reform in the Chinese church. He articulated this doctrine not from the perspective of soteriology, but from the perspective of ecclesiology. Chao pointed out that the Chinese Church could not asymmetrically uphold the doctrine of justification by faith, and he rightly indicated that the Chinese church could not regard this doctrine as an independent principle.<sup>89</sup> The doctrine of justification by faith carries a necessary historical significance. However, when the Chinese Church needs to be liberated from the malpractice of denominationalism, we should emphasize building up the fellowship with love as the fundamental principle for reform of the church, which may rectify the deviation of liberal individualism.<sup>90</sup>

## 7. Concluding Remarks

From the above analysis, it is not difficult for us to see the impact of the Anglican tradition on Chao's later theological thinking. Both the early Chao and the later Chao had, as always, demonstrated concern for ethics and morality. In the cultural and social context in which he lived and theologized, Chao believed that religion and ethics were inseparable. Religion without ethics is dead; ethics without religion is empty. In his early period, Chao had found a method of dealing with the relationship between religion and ethics in such Western trends of thought as Liberal Theology, the Social Gospel and the philosophy of Personalism. In his later period, as the result of his theological re-orientation, it was God's special revelation in Jesus Christ, but not human religious experience, which became the major source and norm of his theological thinking. Because of his historical and social situation, however, Chao maintained a place for morality in his soteriological thinking.

Chao likely found a similarity between the theological approach of *Via Media* in the Anglican tradition and his own theological approach. Chao's Methodist background and his theological purport and interest gave him little difficulty in his acceptance of the Anglican tradition. In his soteriology, when he discussed the issue of human salvation, he both emphasized God's sole grace and gave human moral life a role in human sanctification. As a scholar, Chao knew the Anglican tradition would allow him to both accept the doctrine of

---

<sup>89</sup> However, Chao emphasized at the same time that we as Protestants could not abandon this doctrine, which contains the truth of individual salvation. Chao, *Yong aixin jianli tuanqi* (1950), in: *Works 4*, 2010, 162.

<sup>90</sup> Chao, *Zhongguo jidujiao jiaohui gaige de tujing* (1950), in: *Works 4*, 2010, 140-141.



Incarnation, and at the same time provide a necessary place for the Christian life in his thinking. Chao converted to the Anglican Church in 1941, and was ordained *huizhang* (priest) on the same day.

Rather than assess Chao's later theology as a response to a turn to Neo-Orthodoxy, future research on Chao should pay more attention to the impact of the Anglican tradition. Further examination of the influence of the Anglican tradition will lead to a better and deeper understanding of Chao's later soteriology.









# Vater und Sohn

## *Bischof Shen Zigao und Bischof Shen Yifan*

**Isabel Friemann**

Es ist bemerkenswert, dass viele Unterstützer der Patriotischen Drei-Selbst-Bewegung in den 1950er Jahren und Leitfiguren der chinesischen Kirche aus der anglikanischen Tradition kommen. Der erste Präsident des Chinesischen Christenrates Bischof K.H. Ting (1980–1997) und seine Nachfolger Dr. Han Wenzao (1997–2002) und Pfarrerin Dr. Cao Shengjie (2002–2008) waren bzw. sind allesamt Anglikaner\*innen.<sup>1</sup> An den frühen Bemühungen um Unabhängigkeit und Einheit der chinesischen Kirchen hatten sie einen besonders großen Anteil. Ich möchte heute zwei anglikanische chinesische Theologen näher vorstellen, die als Vater und Sohn ein gemeinsames Ziel verfolgt haben, nämlich ihr Leben ganz in den Dienst Gottes und den Aufbau der chinesischen Kirche zu stellen. Dabei haben sie sich, soweit ich das aus ihren Schriften, Interviews mit Verwandten, Kollegen und Schülern, sowie persönlichen Begegnungen mit Bischof Shen Yifan (沈以藩, 1928–1994) rückschließen kann, mit einem ungeheuren Maß an Fleiß, Selbstlosigkeit, Preisgabe von Privatsphäre und Ruhebedürfnis den Erfordernissen der Zeit zur Verfügung gestellt. Ihr ganzes Leben kann ohne Übertreibung als Gottesdienst gelten<sup>2</sup>. Beiden gemeinsam war ein starkes Interesse an äußerer Form, sei es im Bereich von Kunst, Musik, Frömmigkeit oder allgemeiner Bildung, gepaart mit progressiven inneren Überzeugungen und aktiver Teilhabe an gesellschaftlichem Wandel.

Shen Zigao (沈子高, 1895–1982) war sowohl Gelehrter als auch Künstler. Er hatte eine anglikanisch englische Bildung durch ausländische Professoren an

---

<sup>1</sup> Die wichtigste Publikation der offiziellen chinesischen Kirche, das Monatsmagazin Tianfeng, wurde über mehr als zwei Jahrzehnte von dem Anglikaner Shen Cheng-en (沈承恩) einem Cousin Shen Yifan herausgegeben. Auch Bischof Zheng Jianye (郑建业) (1919–1991) fungierte schon 1949 als Herausgeber von Tianfeng und aktives Mitglied des Drei-Selbst-Komitees 1954.

<sup>2</sup> Der ursprüngliche Titel meiner Präsentation war: Worship and Life (《崇拜与生命》), nach einem programmatischen Aufsatz von Shen Zigao, Shengong (7) Juli 1956, S. 36–39.

der St. John's Universität in Shanghai erhalten. Er beherrschte klassisches Chinesisch sowie Kalligraphie und übte sich darin bis ins hohe Alter.

Die Entwicklung einer eigenständigen christlichen Kunst lag ihm sehr am Herzen. Bereits 1926 eröffnete er in Nanjing das „Sankt Lukas Studio“, welches Ausstellungen organisierte und Kunsthandwerk für den religiösen Gebrauch in Gemeinden herstellte. 1930 besuchte er die Weltausstellung christlicher Kunst in London und hielt dort eine Rede über die Typologie chinesischer christlicher Kunst.<sup>3</sup>

Seit Anfang der 1930er Jahre engagierte er sich in Diskussionen für die Einführung eigener chinesischer Standards in allen Bereichen des kirchlichen und spirituellen Lebens. Von den anglikanischen Entscheidungsgremien wurde ihm die Aufgabe übertragen, an der Kompilierung eines landesweiten interdenominationellen Gesangbuches mitzuwirken, wobei er sich für die Nutzung der traditionellen chinesischen Pentatonik einsetzte.<sup>4</sup>



陝西傳道區首任傳道主教  
沈子高神學博士

沈先生三十九歲，江蘇吳縣人，上海聖約翰大學文學士，神學士；近又授以神學博士名譽學位。一九一七年受會吏職，一九二〇年陞會長職；一九三四年四月中華聖公會第八屆總議會兩院一致選為陝西傳道區第一任主教，同年六月十日在上海諸聖堂行祝聖禮，九月下旬赴陝到任。

1934 wurde Shen Zigao zum Bischof der Provinz Shaanxi gewählt, geweiht und in sein Amt eingesetzt. Damit war er der erste Chinese, der eine anglikanische Diözese leitete.<sup>5</sup>

Das legendäre Treffen zwischen Mao Zedong und Jiang Jieshi, im Deutschen besser bekannt als Chiang Kai-shek, in Xi-an 1936, der Provinzhauptstadt

<sup>3</sup> The title of his speech was: *How the Spirit of Christianity wears Chinese Clothes*. He Qi, *For Historical Stages of Indigenization of Chinese Christian Art*, in: ACAA März 2000, 5, [www.asianchristianart.org](http://www.asianchristianart.org).

<sup>4</sup> In dem Komitee waren außer ihm noch Louise Hammond, Ernest Yang und W. R. O. Taylor. Siehe: G. F. S. Gray, *Anglicans in China. A History of the Zhenghua Shenggong Hui*, Cincinnati 1996, 43.

<sup>5</sup> Ebd.

Shaanxis, das zur Bildung der Einheitsfront im Kampf gegen die japanische Invasion geführt hat, soll in einer Kirche stattgefunden haben. Es gibt Vermutungen, dass es sich dabei um die Kirche von Bischof Shen Zigao gehandelt haben könnte.

Ein großes Lebensthema Shen Zigaos war die Erstellung eines chinesischen Liturgieleitfadens nach dem Vorbild des englischen *Common Book of Prayer*. Fast zwanzig Jahre argumentierte er für die Notwendigkeit, eine allgemein akzeptierte und spirituell bedeutsame liturgische Basis für Gottesdienste zu schaffen, die auf den aktuellen Bedarf sowie die kulturellen Gegebenheiten der chinesischen Kirche abgestimmt sei. Im Jahre 1947 wurde er offiziell mit der Erstellung eines solchen Buches betraut. Im gleichen Jahr übernahm er die Leitung der in Shanghai ansässigen zentralen theologischen Ausbildungsstätte der Anglikaner.<sup>6</sup> Die Publikation erfolgte 1949 – also zwei Jahre später.<sup>7</sup>

Shen Zigao hatte fünf Kinder, vier Töchter und einen Sohn. Der 1928 geborene Yifan musste aufgrund der Kriegswirren und der Flucht aus den von Besetzung bedrohten Gebieten mehrfach mit seiner Familie umziehen. So unregelmäßig der Schulbesuch war, so anspruchsvoll und gründlich war die Erziehung zuhause durch den Vater. Die unmittelbare Betroffenheit von den politischen, gesellschaftlichen und kirchlichen Entwicklungen im Land wurde im häuslichen Umfeld auf hohem intellektuellem und sprachlichem Niveau reflektiert. Besucher, Kirchenleute, Ausländer und Flüchtlinge gehörten zum täglichen Umgang.

Shen Yifan war vielseitig begabt: musisch, künstlerisch und sprachlich. Er beherrschte ein fließendes, akzentfreies Englisch, ohne je im Ausland gewesen zu sein. In vielerlei Hinsicht ähnelte und folgte er seinem Vater. Sein Philosophiestudium in Nanjing schloss er mit Auszeichnung ab, bevor er am Theologischen Seminar der Anglikaner in Shanghai Theologie studierte. 1952 wurde er zum Diakon geweiht, zwei Jahre später zum Pfarrer. Schon als Student engagierte



---

<sup>6</sup> Teil der damaligen St. John's Universität, Shanghai.

<sup>7</sup> Publiziert als 《中华圣公会信公礼书之原则纪念》，（Zhonghua shenggonghui xin gonglishu zhi yuanze jinian）.



er sich in Jugendgruppen und im CVJM. Für die anglikanischen Blätter *Shengong* und *Enyan* schrieb er regelmäßig Beiträge, häufig Interpretationen von abgedruckten Kunstwerken.

Als 1952 das Nanjing Union Theological Seminary als Zusammenschluss theologischer Hochschulen verschiedener Denominationen im Osten Chinas gebildet und unter die Leitung von K.H. Ting gestellt wurde, gehörte Bischof Shen Zigao zum Lehrkörper. Er hielt die Predigt bei der Bischofsweihe von Ting im Juni 1955 in Shanghai.<sup>8</sup> Die Verschärfung des politischen Klimas, welche in der Anti-Rechts-Kampagne 1957 ihren ersten Höhepunkt fand, veranlasste Shen Zigao dazu, sich nach Shanghai in den Ruhestand zurückzuziehen<sup>9</sup>.

Shen Yifan blieb im postdenominationellen Zeitalter in der Kirche in Shanghai tätig. 1962 wurde er Hauptpastor der einflussreichen Community Church, der er mit einer Unterbrechung von 1966–1980<sup>10</sup> bis 1994 vorstand und in der er regelmäßig Gottesdienste abhielt. Es war ihm wichtig, vor dem Gottesdienst mit den beteiligten Helfern und dem Chor ein gemeinsames Gebet zu sprechen. Lange vor Beginn der Liturgie stand er gewöhnlich am Eingang und begrüßte die Gottesdienstbesucher und verabschiedete sie an gleicher Stelle nach dem Ende.<sup>11</sup>

Die vielseitigen Fähigkeiten Shen Yifans waren nach dem Ende der Kulturrevolution stark nachgefragt. Als Mitarbeiter der Shanghaier Akademie der Sozialwissenschaften führte er Untersuchungen zur Situation des Christentums im ganzen Land durch, verfasste Berichte und Abhandlungen – oft unter Pseudonym. Für die Neuausgabe eines Liederbuches der chinesischen Christen schrieb er Texte, zu denen seine Frau Hong Lüming die Melodien komponierte.<sup>12</sup> Bischof Shen Zigao wurde als Experte bei allen Fragen zu klassischem Chinesisch in den Kompilationsprozess des neuen

---

<sup>8</sup> “The sermon touched on Three-Self and the political themes of the time, but its most important message was the need to give greater attention to the pastoral, evangelical, and educational work of the church and to strengthen the church organizationally.” Philip L. Wickeri, *Reconstructing Christianity in China*. K.H. Ting and the Chinese Church, 128. Predigttext nachzulesen in Tianfeng 471-472, 504f. und Shengong (3), Juli 1955, 19-22. Als Bischof wurde Ting mit der Leitung der Provinz Zhejiang betraut.

<sup>9</sup> Er wohnte mit seiner Frau nur durch einen Innenhof getrennt bei der Familie seines Sohnes.

<sup>10</sup> Während der Kulturrevolution arbeitete Shen Yifan in einer Fabrik in Shanghai. Nach einigen Jahren avancierte er vom Arbeiter zum Englischlehrer. Die Community Church gehörte zu den ersten Kirchen der Stadt, die wieder für religiöse Aktivitäten freigegeben wurden. Der Gottesdienst zur Wiedereröffnung fand Weihnachten 1980 statt.

<sup>11</sup> In meiner Zeit als Studentin an der Huadong Pädagogischen Hochschule besuchte ich 1990 regelmäßig die Gottesdienste in der Community Church und habe das oft selbst erlebt. Dabei hat mich Pastor Shens Ruhe und gleichgerichtete Aufmerksamkeit in dem unglaublichen Menschengewimmel und Andrang immer wieder erstaunt und beeindruckt.

<sup>12</sup> Siehe Nr. 45, Jidu yongchangjiu ( “基督永长久” , Christ, the everlasting Lord) und Nr. 208.

Liederbuches einbezogen. Bei Auslandsreisen und Empfängen internationaler Delegationen war Shen Yifan ein gewandter Repräsentant und Gesprächspartner. 1985 eröffnete das neu gegründete Theologische Seminar in Shanghai, dessen Präsidentschaft ihm wenig später übertragen wurde. Er unterrichtete dort Systematik und Geschichte des christlichen Denkens. 1992 begann er zusätzlich Liturgie zu lehren, wobei er u.a. auf das Material seines Vaters zurückgriff.<sup>13</sup>

Ebenfalls 1986 betrieb Shen Yifan in Zusammenarbeit mit Prof. Chen Zemin und anderen die Neuordnung der theologischen Ausbildung in China in einer eigens dafür eingerichteten Kommission.

Bei der ersten und einzigen postdenominationellen Bischofsweihe in China wurde Shen Yifan 1988 diese Würde verliehen.<sup>14</sup> Ich halte es für wahrscheinlich, dass der dreizehn Jahre jüngere Bischof als möglicher Nachfolger von K.H. Ting in engerer Auswahl war als ein Theologe und Kirchenmann, der diplomatisch geschickt, politisch klug und international sicher auftreten konnte. Im Februar 1991 nahm er an der Weltkirchenkonferenz in Canberra teil. In China musste er in einer Vielzahl an Gremien auf lokaler und nationaler Ebene die Interessen von Christenrat und Drei-Selbst-Vereinigung vertreten. Im August 1994 versagte sein Herz den Dienst zwischen zwei unmittelbar aufeinander folgenden Konferenzen bei einem Spaziergang am Strand von Weihai, Provinz Shandong.

Auf dem Foto ist Bischof Shen Yifan vor der Küste von Weihai im August 1994 zu sehen. Ich denke, dass die Bischöfe Shen, Vater und Sohn, viel zur Entwicklung der chinesischen Kirche in ihrer heutigen Form beigetragen haben und ihnen ein fester Platz in der aktuellen Debatte um den Prozess der Sinisierung des Christentums gebührt.



---

<sup>13</sup> Ein Vergleich zwischen seinem handgeschriebenen Unterrichtsmanuskript und dem Liturgieleitfaden von Shen Zigao zeigt große Übereinstimmungen. Die Originalmanuskripte stellte seine Witwe Hong Lüming (洪侶明) bei einem Forschungsaufenthalt 2010 den Nachwuchsdozenten Chen Qirui (陈企瑞) Su Zhiming (苏志明) und mir zum Kopieren und Lesen zur Verfügung – die beiden haben die Manuskripte aller drei Vorlesungen abgetippt.

<sup>14</sup> Gemeinsam mit Sun Yanli (孙彦理). Die Predigt hielt Bischof K.H. Ting, die Zeremonie führte der anglikanisch konsekrierte Bischof Wang Shenyin (王神荫) durch.







# Ting Kuang Hsun

## *Sein Beitrag zu einer eigenständigen chinesischen Theologie*<sup>1</sup>

Winfried Glüer

Seit bald einhundert Jahren suchen protestantische Theologen in China nach einem genuin chinesischen Ausdruck des theologischen Denkens. Die Arbeiten von Chao Tsu ch'en (Zhao Zichen), Wu Lei Ch'uan (Wu Leichuan), Hsü Pao Ch'ien (Xu Baoqian) aus der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts geben dafür ein beredtes Zeugnis. Nach 1949 fanden sie jedoch in der chinesischen Kirche keine Beachtung. Erst jetzt regt sich wieder ein Interesse an ihrer Arbeit.

In der Volksrepublik China hatte die Kirche auf die Bedingungen des „Neuen China“ einzugehen, wie sie 1950 in dem „Christlichen Manifest“ festgeschrieben waren. Der von Y.T. Wu mit Zhou Enlai ausgehandelte Text verpflichtete die Christen in China auf eine volle Selbständigkeit (Drei-Selbst-Prinzipien) der Kirche und unter der Führung der Regierung und der Partei auf den Kampf gegen den Imperialismus und auf die Teilnahme am Aufbau der sozialistischen Gesellschaft.<sup>2</sup> Abgesehen von einigen kleineren theologischen Abhandlungen kam es bis zur Kulturrevolution jedoch kaum zu einer klaren Ausprägung der Theologie. Der Neuanfang nach der großen Katastrophe forderte über zwei Jahrzehnte alle Kräfte für den Wiederaufbau der Kirche. Erst gegen Ende der 1990er Jahre konnte man daran denken, die Aufgabe wieder anzugehen, eine eigene, in China verwurzelte Theologie zu entwickeln. 1991 hatte der Chinesische Christenrat in der Vollversammlung des ÖRK in Canberra als ‚Kirche im Einigungsprozess‘ (uniting church) die Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen aufnehmen können. Neue ökumenische Partnerschaften im gegenseitigen Vertrauen entstanden und die

---

<sup>1</sup> Überarbeitete Fassung von „Beitrag zu einer eigenständigen chinesischen Theologie“ in: Benjamin Simon, Henning Wrogemann, hg., *Konviviale Theologie*, Festgabe für Theo Sundermeier zum 70. Geburtstag, Frankfurt a. M. 2005, 364 - 379. Der Aufsatz erschien auch auf der DOAM-Webseite, [www.doam.org/index.php/partner/ccc/1717-ting-kuang-hsun-sein-beitrag-zu-einer-eigenstaendigen-chinesischen-theologie](http://www.doam.org/index.php/partner/ccc/1717-ting-kuang-hsun-sein-beitrag-zu-einer-eigenstaendigen-chinesischen-theologie).

<sup>2</sup> Wallace C. Merwin, Francis P. Jones, hg., *Documents of the Three-Self Movement*, New York 1963, 19-22.

schrillen polemischen antiwestlichen Töne der ersten Jahrzehnte des Neuen China waren in der Regel nicht mehr zu vernehmen.<sup>3</sup> Selbstverständlich aber schließt eine Suche nach eigenständigem theologischem Denken eine kritische Auseinandersetzung mit der überlieferten Theologie ein.

Bischof K. H. Ting (丁光训, Ding Guangxun, 20.09.1915–20.11.2012) hat über Jahrzehnte in der Kirchenleitung die chinesische Kirche verantwortlich geführt. Für die letzten Jahrzehnte ist ein außerordentlich starkes Wachstum der Kirche zu verzeichnen. Aufgrund des Mangels an qualifizierten kirchlichen Mitarbeitern kommt der theologischen Ausbildung große Priorität zu. Im hohen Alter hat Ting sich entschlossen, den Bemühungen um eine genuine chinesische Theologie Nachdruck zu verleihen und Richtung zu weisen.

Ting veröffentlichte 1998 eine Sammlung seiner theologischen Aufsätze.<sup>4</sup> Wie er in einem persönlichen Gespräch äußerte, war er besorgt darüber, dass die chinesische Kirche überwiegend konservativ und von einer individualistischen Frömmigkeit geprägt sei: Die älteren Theologen seien noch vor 1949 von Missionaren ausgebildet worden, die zumeist pietistisch ausgerichtet waren. Sie hielten an starren dogmatischen Aussagen fest und gaben sie an die jungen Studenten weiter, ohne dass das Leben der Menschen, insbesondere der Intellektuellen, in China angesprochen werde. Zudem sei häufig eine eschatologische Erwartung anzutreffen, die für moderne Vorstellungen untragbar sei und außerdem Sektierern Einlass in die Gemeinden geben könne. So setzt Ting sich nachdrücklich für eine theologische Neuorientierung ein.<sup>5</sup> Dabei geht es insbesondere um das Verhältnis der Kirche zum Sozialismus. Tings langjähriger Kollege am Seminar in Nanjing, der Systematiker Chen Zemin, führt dazu aus: „In der Kirche gibt es viele Ideen und Vorstellungen, die mit dem Sozialismus nicht übereinstimmen. Die Theologie ist angesichts der gesellschaftlichen Wirklichkeit veraltet. In diesem Sinne kann man feststellen, dass unser

---

<sup>3</sup> Dies gilt jedenfalls für allgemein-theologische Veröffentlichungen, weniger allerdings für tendenziöse kirchen- und missionsgeschichtliche Publikationen der Drei-Selbst-Bewegung. Vgl. “前事不忘, 后事之师”, *Qian shi bu wang, hou shi zhi shi* (Das Vergangene nicht vergessen, [es ist] ein Lehrer für die Zukunft), hg. von Luo Guanzong (罗冠宗), Beijing 2003.

<sup>4</sup> 《丁光训文集》, *Ting Kuang Hsun wenji* (Gesammelte Aufsätze K.H. Tings), Nanjing 1998, im Folgenden abgekürzt: GA (die Jahreszahl des jeweiligen Artikels ist vor die deutsche Umschreibung gesetzt); in englischer Übersetzung: *Love Never Ends*, Nanjing 2000. Eine Ausgabe in koreanischer Sprache erschien im Oktober 1999 in Seoul unter dem Titel (übers.): „Die Liebe höret nimmer auf.“ Vgl. 《天风》, Dezember 1999, 10. Die mit GA gekennzeichneten Zitate beziehen sich auf die originale, chinesische Fassung.

<sup>5</sup> Vgl. auch: 丁光训 (Ting Kuang Hsun), “三自爱国运动的发展和充实”, *sanzi aiguo yundongde fazhan he chongshi* (Entwicklung und Stärkung der Drei-Selbstbewegung), in: 《天风》, Januar 2000, 4 - 5.

Denken und Bewusstsein im Blick auf das Denken des gesamten Volkes überholt ist.“<sup>6</sup>

Die beiden nationalen Leitungsgremien (des Chinesischen Christenrates und der Patriotischen Drei-Selbst-Bewegung) beschlossen im November 1998 auf ihrer Tagung in Jinan offiziell, „... die Bemühungen um die Entwicklung des theologischen Denkens (神学思想建设, Aufbau) zu verstärken... Unter Wahrung der grundsätzlichen Glaubensaussagen, auf der Basis des Patriotismus, in gegenseitiger Achtung unterschiedlicher Anschauungen... soll die chinesische Kirche auf Jesus Christus als Eckstein fest gegründet sein und sich an die sozialistische Gesellschaft anpassen.“<sup>7</sup> In einem Festakt in Beijing, der anlässlich der Veröffentlichung eines Bandes mit den gesammelten Aufsätzen Tings in Beijing für Regierungsvertreter, Führer der fünf anerkannten Religionsgemeinschaften und Religionswissenschaftler gehalten wurde, äußerten sich ranghohe Kader anerkennend darüber, dass in Tings theologischen Ausführungen die notwendige Anpassung an die sozialistische Gesellschaft erfolge.<sup>8</sup> Für Ting ist diese Anpassung „um des Nutzens für das Vaterland willen, um der Existenz der Kirche selbst und um ihres Zeugnisses willen eine selbstverständliche Entscheidung – wie für jeden Bürger, so auch für jeden Christen.“<sup>9</sup> Die Existenz der christlichen Kirche in China wäre nicht denkbar ohne Rücksicht auf den sozio-politischen Kontext und die Bedingungen des Neuen China. In der Identifizierung mit diesen Zielen liegt darum für Ting die einzige Möglichkeit für christliches Zeugnis. Eine Reihe von beruhigenden Erklärungen in der kirchlichen Presse über die nunmehr vorzunehmende theologische Orientierung versichern, dass die Glaubensinhalte, wie sie in Schrift und Bekenntnis enthalten sind, darin nicht angetastet werden sollen.

Seit dem Jinan-Beschluss der Kirchenleitung über die Entwicklung einer eigenständigen Theologie werden systematisch in allen Provinzen Tagungen

---

<sup>6</sup> Zitiert von: 王艾明 (Wang Aiming), „论中国教会神学思想建设的性质和使命“, *lun zhongguo jiaohui shenxuesixiangde xingzhi he shiming* (Wesen und historische Aufgabe des theologischen Denkens der chinesischen Kirche), in: 《天风》, Februar 2000, 14. Wang war Vizepräsident und Dekan des Nanjing Union Theological Seminary.

<sup>7</sup> „关于加强神学思想建设的决议“, *guanyu jiaqiang shenxuesixiang jianshede jueyi* (Beschluss über den Aufbau des theologischen Denkens), in: 《天风》, Januar 1999, 11.

<sup>8</sup> Vgl. 《天风》, Januar 1999, 12. Den Begriff der „gegenseitigen Anpassung“ führte Jiang Zemin, Generalsekretär der Kommunistischen Partei, zu Beginn seines Amtsantritts als Präsident der VR China als richtungsweisend für die offizielle Religionspolitik ein. Vgl. dazu Winfried Glüer, *Gegenseitige Anpassung und Harmonie. Zur Religionspolitik in der VR China* in: Roman Malek, hg., *Fallbeispiel China*, Ökumenische Beiträge zu Religion, Theologie und Kirche im chinesischen Kontext, Nettetal 1996, 491ff.

<sup>9</sup> 丁光训, Ting Kuang Hsun, „调整神学思想的难免和必然“, *tiaozheng shenxuesixiangde nanmian he biran* (Unausweichlichkeit und Notwendigkeit einer Revision des theologischen Denkens), in: 《天风》, März 2000, 4 – 5.



und Konsultationen über die Publikation Tings gehalten, zunächst für die Dozenten der theologischen Seminare, dann für kirchliche Mitarbeiter. Diese Bewegung dauert bis in die Gegenwart an. Sie wird durch fortlaufende Abhandlungen in theologischen Zeitschriften wie auch in der allgemeiner gehaltenen kirchlichen Zeitschrift (《天风》) TIAN FENG begleitet.

Eine Vielfalt aktueller Themen mit theologischen Akzenten, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann, bietet sich in Tings Aufsatz- und Vortragssammlung: Klärung der aktuellen staatlichen Religionspolitik, Interpretation der marxistischen Religionskritik mit der Abgrenzung vom Begriff „Opium des Volkes“ und mit der Abwehr der Ideologie der „Extremen Linken“, die mit katastrophalen Folgen für das gesamte China zur Kulturrevolution geführt hatte, Diskussion der Bedeutung von Selbständigkeit der Kirche im Rahmen der Drei-Selbst-Prinzipien, eine anerkennende Vorstellung feministischer Theologie, Gedanken zur Ökologie und die Würdigung herausragender Personen und ihres Beitrags zur theologischen und kirchlichen Entwicklung in China. Dazu eine praktische Applikation der theologischen Erwägungen in Predigten. Die bunte Sammlung lässt keine systematische theologische Darstellung erwarten. Viele wichtige theologische Themen fehlen ganz und die einzelnen Beiträge überschneiden sich in einer Vielzahl von Wiederholungen.

Im Folgenden werden einige wichtige Schwerpunkte aus der Arbeit Tings vorgestellt.

## **Hermeneutik**

Zunächst geht es darum, das wissenschaftliche Niveau theologischer Arbeit anzuheben. Vordringlich ist dabei die Erkenntnis, dass Gottes Offenbarung in der Schrift nur in konkreter historischer Gestalt fasslich ist. Biblische Aussagen sind in ihrem jeweiligen Kontext zu lesen. In gewissem Maße ist ein historisch-kritischer Zugang erforderlich. Wichtiger aber ist für Ting die Erkenntnis, dass in jedem geschichtlichen Kontext neue Interpretationen möglich und notwendig sind. Es geht also nicht nur um eine Abgrenzung gegenüber einer fundamentalistischen Verbalinspirationslehre, sondern um eine Hermeneutik, die aus den Erfordernissen von Zeit und Ort jeweils zu

neuer Aneignung der Texte weit über den ursprünglich geschichtlichen Zusammenhang fortschreitet.<sup>10</sup>

## Gottesverständnis

Gott ist Liebe. Mit diesem Satz fasst Ting sein theologisches Denken zusammen. Unter allen Eigenschaften Gottes ist die Liebe die erste. 1979 hatte er noch Gottes Liebe und Allmacht in einem absurden Gedankenspiel nebeneinandergestellt, dass Gott angesichts des Übels in der Welt entweder keine Liebe übt, wenn er auch allmächtig ist oder umgekehrt, allmächtig ist ohne Liebe oder, wenn er schon keine Liebe übt, auch nicht allmächtig ist.<sup>11</sup> Später stellte er alle traditionellen Attribute Gottes zurück und wollte in Gott vor allem Anderen die Liebe sehen: „Gottes wesentlichste Eigenschaft ist nicht Allmacht oder Erhabenheit, sondern seine Liebe. Und Liebe ist nicht eine Eigenschaft Gottes, sondern Gott ist Liebe. Er ist im Mittelpunkt aller Wirklichkeit der Liebende, er ist der liebende Gott, der liebt wie es in Jesus Christus zum Ausdruck kommt. Diese Offenbarung übersteigt alles und korrigiert alles, was wir von Gott sagen können.“<sup>12</sup> Das „Herz Gottes“ ist nicht auf Strafe gerichtet, sondern auf Nachsicht, wie der Vater im Gleichnis vom verlorenen Sohn zeigt. In China ist das Bild des Vaters allerdings durch Strenge belastet. Gottes Liebe ist mütterlich. Sie mag als Schwäche angesehen werden. Die schwache Kraft Gottes jedoch bedeutet seine Stärke. Für Chinesen ist diese Paradoxie einsichtig. Laotse sieht im „Nicht-Handeln“ (wu wei) die rechte Haltung. Wu wei zielt nicht auf Nichtstun, sondern lehrt, eine alles umfassende, alles erzwingen wollende Geschäftigkeit zu vermeiden. In natürlicher Gelassenheit fügt sich, was zu tun ist. Darum ist auch Gerechtigkeit nicht Gottes vordringliche Eigenschaft. Wohl ist er gerecht, doch seine Gerechtigkeit leitet sich erst aus der Liebe ab.<sup>13</sup> Über Katastrophen in der Welt hinweg, an denen der Mensch ursächlich beteiligt

---

<sup>10</sup> GA, “中国基督徒怎样看待《圣经》”, *zhongguo jidutu zenyang kandai shengjing* (1990: Die Bibel in der Sicht chinesischer Christen), 77ff.; Ting bezieht sich in diesem ursprünglich in den USA gehaltenen Vortrag auf Paul Riceur. Vgl. 王艾明, (Wang Aiming), “神学思想建设浅思”, *shenxuesixiang jianshe qiansi* (Einfache Gedanken zur Entwicklung theologischen Denkens), in: 《天风》, Januar 2000, 22 - 23.

<sup>11</sup> GA, “谈人类的饥饿和贫困问题”, *tan renleide ji'e he pinkun wenti* (1979: Hunger und Armut der Menschheit), 5.

<sup>12</sup> GA, “在澳大利亚教会欢迎会上的演讲”, *zai aodalia jiaohui huanyinghui shangde yanjiang*, (1996: Begrüßungsansprache vor Kirche[nvertretern] in Australien), 20.

<sup>13</sup> GA, “理解上帝的心”, *lijie shangdide xin* (1993: Das Herz Gottes verstehen), 100ff.; GA, “女性, 母性, 神性”, *vnüxing, muxing, shenxing* (1986: Weibliches, mütterliches, Gottes Wesen), 229f.

ist, bleibt diese Liebe bestehen. Denn die Schöpfung setzt sich in der Erlösung fort. Christus „lässt uns wagen zu glauben, dass Liebe die Wahrheit für das menschliche Leben ist... Sie ist die Wesensbestimmung dieser Welt.“<sup>14</sup> Daraus ergibt sich, dass die Menschen beflügelt werden, am Schöpfungsprozess teilzunehmen und eine bessere Welt zu erstreben. „Die Liebe bringt uns dazu, das höchste Gute zu suchen. Alles wahre und richtige Gute geht nicht verloren. Es wird bewahrt, erhöht und in das kommende Himmelreich eingehen, da die Liebe das Höchste ist.“<sup>15</sup> Ting kritisiert mit einem Zitat von Alfred North Whitehead die westliche Theologie, in der das Gottesbild von Gerechtigkeit, Gericht und Strenge überlagert ist und Gott als strenger Herrscher gilt, während Gott jedoch den Menschen durch Milde lockt, ihm in freiem Willen zu folgen.<sup>16</sup>

Tings Ausführungen sind von der Prozesstheologie angeregt, die er schon vor Beginn der 1980er Jahre kennengelernt hat. Danach versteht er die Menschheitsgeschichte als einen sich fortsetzenden Prozess, der, von Liebe getragen, zur Vollendung der Welt führen wird. Die Anregung zu dieser Theologie der Liebe Gottes lässt sich eindeutig auf Whitehead zurückführen, wie sich unschwer aus vielen verstreuten Hinweisen in den Ausführungen Tings nachweisen lässt. Zwar ist dieser Anstoß „westlich“ und somit augenscheinlich nicht „eigenständig chinesisch“, doch es erweist sich bei näherer Untersuchung, dass der prozesstheologische Ansatz Tings kontextuellem Entwurf entgegenkommt und darum in seine chinesische Theologie eingefügt werden kann.

## Christologie

Eine ausgeführte Christologie ist bei Ting nicht beabsichtigt. Aufschluss über seinen Ansatz gibt vor allem sein 1990 in London gehaltener Vortrag „The Cosmic Christ.“ Die wesentlichen Gedanken dieser Arbeit gehen auf Teilhard de Chardin zurück, mit dem sich Ting etwa zur gleichen Zeit wie mit Whitehead auseinandergesetzt hat.<sup>17</sup> Danach ist die herkömmliche

---

<sup>14</sup> GA, “爱到底的爱”, *ai daodide ai* (1988: Liebe bis zum Ende), 260.

<sup>15</sup> Vgl. Begrüßungsansprache, a.a.O., 20.

<sup>16</sup> GA, “一个中国基督徒的上帝观”, *yige zhongguo jidutude shangdiguan* (1993: Gottesbild eines chinesischen Christen), 107ff.

<sup>17</sup> GA, “宇宙的基督”, *yuzhoude jidu* (1998: Der kosmische Christus), 90– 99; Eine Vorarbeit hierzu ist ein Aufsatz über Befreiungstheologie von Teilhard de Chardin und Whitehead, 《金陵神学志》, *Jinling shenxuezhishi*, abgekürzt: ZJTH, Dez. 1985, 15ff. Er ist in der Aufsatzsammlung nicht aufgenommen worden. Teile daraus erscheinen z. T. in wörtlichen Zitaten in verschiedenen Beiträgen Tings.

Christologie für Ting völlig unzureichend. In Whitehead und Teilhard sieht er Möglichkeiten für einen neuen christologischen Entwurf. Dabei werden Erlösung und Heiligung in den durchgehenden Prozess der Schöpfung aufgenommen. Christus ist nicht nur der Gekreuzigte: „Gott offenbart in Christus seine Eigenheit. Darin liegt der Inhalt des Wesens Christi. Jesu große Liebe zu erkennen und ihn als kosmischen Christus [zu sehen], heißt, den durch Christus offenbarten Gott als den liebenden Schöpfer zu erkennen.“<sup>18</sup>

Christus ist Herr des gesamten Kosmos, doch nicht Herr nach dem Vorbild der römischen Kaiser, sondern in Liebe. Diese Vorstellung ist der chinesischen Kultur nicht fremd. Sie entspricht dem Ideal der „guten Herrschaft“ der altchinesischen Philosophen, die Einheit und Harmonie des Alls, Himmel und Erde, in Menschlichkeit oder Liebe (仁, ren) bewahrt sahen.<sup>19</sup>

Ting verweist hier auf Kol. 1,15+17 und Hebr. 1,3. Wichtig ist dabei für ihn die Deutung der kosmischen Dimension, die er von Teilhard de Chardin und Whitehead mit den Gedanken des evolutionären Entwicklungsprozesses übernimmt, in dem allmählich die gesamte Schöpfung über mehrere Stufen zur Vollendung geführt wird. Dabei werden die Menschen von den Fesseln der Sünde befreit. Das geschieht jedoch in einer langwierigen Zeitspanne, in der die Menschen sich im Zusammenwirken mit Gott als „seine Mitarbeiter“ in großen Anstrengungen auf das Ziel hinbewegen. Dieses Ziel kann er ähnlich wie Teilhard ganz real als innerweltliches Geschehen beschreiben: „Dann gibt es keine Finsternis mehr, Menschen betrügen sich nicht gegenseitig, einer frisst nicht den anderen [literarische Anspielung auf Lu Xun; d. Vf.], alle sind Brüder und Schwestern. In jener Welt folgt der Mensch Gottes Willen... in einer seiner selbst bewussten und freien Willensentscheidung.“<sup>20</sup> Auch bei diesen paradiesischen Verhältnissen werden Unterschiede zwischen den Menschen bestehen bleiben, aber ohne Krieg und Streit. Dieses ‚Eschaton‘ ist freilich jetzt noch nicht erreicht. Mit dem kosmischen Christus aber wird es im Lauf der Geschichte real.

Tings besonderes Interesse bei diesem christologischen Ansatz ist die unmittelbare Anwendung auf die Situation der Christen in China. Das neue China hat unerhörte Veränderungen für die Menschen gebracht. Ting setzt dies in unmittelbare Beziehung zum Schöpfungs- und Erlösungsprozess. Was aufrichtige Revolutionäre in China zustande gebracht haben, hat mehr

---

<sup>18</sup> Vgl. GA, *Gottesbild eines chinesischen Christen*, 110.

<sup>19</sup> GA, *Der kosmische Christus*, 93.

<sup>20</sup> GA, “从创造看降生”, *cong chuangzao kan jiangsheng* (1987: Schöpfung und Inkarnation/Weihnachtsansprache), 254.

bewirkt als die meisten Christen geschafft haben, die nur redeten, während die Kommunisten gehandelt haben. Für die traditionelle Theologie ergibt sich angesichts dieser Erfahrung die Notwendigkeit zum Umdenken: „Christus erlöst nicht nur die Christen, seine Erlösung gilt für die ganze Menschheit. Nicht nur das, sie umgreift den gesamten Kosmos. So ist auch der Heilige Geist nicht nur Tröster der Christen allein, sondern überhöht das gewöhnliche Schöne und Gute und macht die ganze Schöpfung neu.“<sup>21</sup>

Die Konsequenz daraus ist für die chinesische Kirche, dass sie als Gottes Mitarbeiter sein Werk zusammen mit den kommunistischen Revolutionären betreibt. Sie sind Atheisten. Doch das ist kein Hindernis, da sie sich für die Vollendung des Schöpfungsplanes einsetzen. Ting sieht durchaus menschliche Schwächen, Korruption und Rückschläge in der Verwirklichung des Sozialismus. Doch die Mission der Kirche ist es nicht nur, Christus in eine ‚Welt ohne Christus‘ zu bringen, sondern vielmehr zu erkennen, wo Christus bereits präsent ist, nämlich im Neuen China und ihn dort durch ein eindeutiges Leben zu bezeugen.

Eine Unterscheidung von Glaube und Unglaube wird im Blick auf die Kooperation von Christen mit Atheisten in der Gesellschaft hintenangestellt: „Obwohl sie sich im Glauben von uns unterscheiden, können wir doch, jeder unter dem Antrieb seines Glaubens, in vieler Hinsicht einmütig zusammenarbeiten... solange wir Gottesdienst halten, unser kirchliches Leben führen und Christus bezeugen können.“<sup>22</sup> In praktischer Hinsicht kann dieser Unterschied relativiert werden. Aber die Begründung bei Ting in ‚Der kosmische Christus‘ reicht weiter. Im Londoner Vortrag (1990) und der später in der Aufsatzsammlung veröffentlichten Fassung ist eine Engführung mit dem Sozialismus erkennbar. Noch deutlicher wird sie in der ursprünglichen Interpretation von ‚Befreiungstheologie. Teilhard und Whitehead‘ ausgesprochen.<sup>23</sup> Zwar sagt Ting auch, dass nicht alles, was im politischen Leben Chinas geschieht, auf Christus zurückzuführen ist, aber nach der weitgehenden Abkehr vom Klassenkampf und der Öffnung Chinas ist für Ting der ‚Sozialismus mit chinesischen Merkmalen‘ ein Fortschritt auf dem Wege zu Demokratie und Wohlstand und gehört in die weit vorangeschrittene Phase des Schöpfungsprozesses des kosmischen Christus.

---

<sup>21</sup> GA, *Der kosmische Christus*, 94.

<sup>22</sup> A.a.O., 95.

<sup>23</sup> Vgl. auch GA, „新德里国际宗教自由会议上的讲稿“, *xindeli guoji zongjiaoziyou huiyi shangde jianghua* (1987: Rede auf dem internationalen Kongress für Religionsfreiheit in Neu Delhi), 61 und 68. Die Entsprechung der theologischen Position zur offiziellen Regierungspolitik der Volksfront (United Front), die vor allem durch Zhou Enlai eingeführt wurde, ist offensichtlich. Zur United Front vgl. Philip L. Wickeri, *Seeking the Common Ground, Protestant Christianity. The Three-Self Movement and China's United Front*, New York 1988.

Die Unterscheidung von Glaube und Unglaube ist dann nicht mehr nur pragmatischer Art. Die Forderung der Anpassung an den Sozialismus versteht sich durchaus in der auch theologisch begründbaren Ablehnung des Kapitalismus und Neo-Liberalismus. „Socialism is love on a large scale, organized love which has taken shape as a social system... when we distribute love to the masses in a rational way, then love takes on the form of fairness, equality and justice.“<sup>24</sup> Die Identifizierung freilich mit dem real existierenden Sozialismus gibt auch in China Anlass zu Fragen und das nicht allein, weil Gesellschaft und Wirtschaft längst schon nicht mehr von sozialistischen Ideen bestimmt sind.

## Rechtfertigung aus Glauben

In der Diskussion über einen Neuansatz des chinesischen theologischen Denkens nimmt dieses Thema einen besonderen Platz ein. Zwar ist die eigentliche Erörterung nicht so gründlich wie man erwarten möchte. Auch der Ansatzpunkt der Kritik Tings an dem „veralteten“ Glaubenssatz ist zumindest ungewöhnlich. Er nimmt Vorkommnisse in China auf, in denen sich angeblich Christen auf ihren Glauben berufen, um sich von ethischen Verpflichtungen zu befreien. Das wäre ein leicht zu behebendes antinomistisches Missverständnis der Rechtfertigungslehre. Bei Ting geht es vor allem aber darum, dass Christen aus Glaubensgründen den Kommunismus als atheistisch ablehnen. Ting wendet sich dagegen, dass gerade die Rechtfertigungslehre in chinesischen Kirchen als vorrangiges Dogma gilt, während es eine Vielzahl anderer wichtiger Glaubenssätze gibt: „Warum werden sie nicht stärker betont? Wenn jetzt in China nur dieser Satz hoch gehalten wird, kann er leicht dazu führen, dass der Gegensatz von Glaube und Unglaube vergrößert wird. Das führt zu unendlichem Streit und zerstört die Einheit unseres Vaterlandes.“<sup>25</sup> Darüber hinaus befürchtet Ting, dass die Rechtfertigungslehre ethische Verantwortung untergraben könnte.<sup>26</sup>

Das Ärgernis der Rechtfertigungslehre besteht für Ting offenbar schon lange, denn bereits während der 1950er Jahre hat er mit Y.T. Wu darüber diskutiert.

---

<sup>24</sup> GA, Rede auf dem internationalen Kongress für Religionsfreiheit, 70.

<sup>25</sup> GA, „回顾走过的路“, *huiqu zouguode lu* (1995: Ein Rückblick), 363; Vgl. zum Ganzen auch: Pilgrim Lo, *From „Justification by Faith“ to „Justification by Love“? A Reflection on Theological Reconstruction in the Chinese Church*, in: *Glaube und Denken*, Die Bedeutung der Theologie für die Gesellschaft, Festschrift für Hans Schwarz, hg. von Anna Madson, Frankfurt a. M. 2004, GA, 277-287.

<sup>26</sup> GA, „今天我们向吴耀宗先生学习什么?“, *jintian women xiang Wu Yaozong xiansheng xuexi shenma* (1989: Was lernen wir heute von Wu Yaozong?), 479.

Wu bezog das paulinische ‚Rechtfertigung aus Glauben‘ vor allem konkret auf die Auseinandersetzungen um die Beschneidung. Paulus befreite die Christen durch den Verweis auf den Glauben von dieser Last des Gesetzes und öffnete damit den Weg des christlichen Glaubens für die Heidenchristen – in die Welt.<sup>27</sup> Bei späteren Gelegenheiten macht sich Ting diese kontextuelle, auf das äußere, rituelle Gesetz bezogene Erklärung zu eigen.

Bei Luther wiederum steht nach Ting die ‚Rechtfertigung allein aus Glauben‘ vor allem im Zusammenhang mit den Auseinandersetzungen um den Ablasshandel. Ting begrenzt sie auf diesen historischen Anlass. Ebenso ist es darum für die chinesische Kirche nachvollziehbar, ihrerseits in dieser Weise eigenständig vorzugehen. Ting schlägt vor, den Satz „gerechtfertigt aus Glauben“ zu „entschärfen.“<sup>28</sup> Die für Paulus grundlegende Bedeutung von Gesetz, Gottes Zorn und Gottes Gerechtigkeit kommen dabei nicht mehr in den Blick und die Dialektik von Gesetz und Evangelium ist abhandengekommen, indem das Gesetz mit den natürlichen ethischen Normen zusammenfällt, wie im Folgenden deutlich wird.

## Theologische Anthropologie

Die Fähigkeit des Menschen zum ‚Wahren, Schönen und Guten‘ wird von Ting häufig hervorgehoben. Er betont die allgemeine Gültigkeit dieser Feststellung und hebt hervor, dass sie ausdrücklich auch für Nicht-Christen (und besonders für kommunistische Revolutionäre und Kader) zutreffend ist. Die damit verbundene Apologetik Tings zielt auf konservative Kreise innerhalb der chinesischen Kirche.

Mit Recht wird der humanistische Atheismus von Ting nicht ethisch diskreditiert: „In seinem Wesen ist der Mensch dazu bestimmt, sich in schöpferischem Wirken zu betätigen; gegenseitige Verfehlungen unter Menschen entsprechen nicht dieser Wesensbestimmung, sondern entstehen aufgrund der zahlreichen Widersprüche innerhalb der Gesellschaft. Die

---

<sup>27</sup> GA, “先进的吴先生”, *xianjinde Wu xiansheng* (1981: Der uns vorangegangene Herr Wu), 447; Wu fügte hinzu, dass Paulus heute an dieser Stelle die Befreiung zur Drei-Selbst-Bewegung wählen würde.

<sup>28</sup> Ting Kuang Hsun, “因信与上帝建立合宜的关系”, *yin xin yu shangdi jianli heyide guanxi* (Im Glauben mit Gott eine angemessene Beziehung herstellen), in: 《天风》, April 2002, 34-36. Das chinesische Wort 淡化, *danhua*, wörtlich ‚verwässern‘, wird im Chinesischen allerdings im neutralen Sinne gebraucht. Ting benutzt hier als Beispiel das wiederholte Aufgießen von heißem Wasser auf Teeblätter in einem Becher, wie es in China üblich ist. Von Gegnern wird allerdings die negative Konnotation des ‚Verwässerns‘ ins Feld geführt. Mit der Übersetzung ‚entschärfen‘ geht das ursprüngliche Bild verloren.

Bestimmung des Menschen ist es, ein Leben in Freiheit zu führen und die menschlichen Werte in schöpferischer Arbeit zu beweisen und zu verwirklichen. In der neuen Gesellschaftsordnung bedeutet Arbeit Liebe zur Menschheit. Das ist der (ethische) Weg des Menschen (仁道, Gutherzigkeit, Wohlwollen), in Würde zu leben und zu wirken. Dieser Glaube der Humanisten und Revolutionäre ist auf eine Hoffnung für den Menschen und für eine die Menschheit umfassende Gesellschaft gegründet.“<sup>29</sup> Die Widersprüchlichkeit, die im Menschen selbst erfahren wird (Röm. 7, 15), leugnet Ting nicht. Auch aufrichtige Kommunisten stellen sich ihr. Ting wendet sich jedoch gegen einen Sündenbegriff, der den Menschen herabsetzt.<sup>30</sup>

Sünde ist zwar eine ernst zu nehmende Verfehlung, die sich im Weltgeschehen genauso wie im menschlichen Leben auswirkt. Nach der Begrifflichkeit von Teilhard de Chardin nennt Ting den Menschen ein nur ‚halbfertiges Produkt‘, das sich weiter entwickeln kann. Sünde aber nimmt dem Menschen nicht das wesensmäßige Gute. In seiner immanenten Befindlichkeit sehnt der Mensch sich nach Höherem und strebt diesem Ziele zu. Gute Bürger wenden alle Kräfte für den Aufbau der Gesellschaft auf. Eine tiefgreifende Betonung von Sünde aber muss im Neuen China defätistisch wirken.<sup>31</sup> In der Abwehr eines solchen Vorwurfs liegt ein Beweggrund Tings für seine ‚optimistische‘ anthropologische Konzeption.

Neben diesem politischen Gesichtspunkt aber weist Ting auf das traditionelle Verständnis des Menschen in China hin. Das konfuzianische Menschenbild ist optimistisch. Mencius hat die Sicht des Konfuzius weiterentwickelt und noch deutlicher als Konfuzius das Gute im Menschen als Wesensbestandteil hervorgehoben. Die natürliche Kraft zum Guten kann zwar schwach ausgebildet sein, aber durch rechte Erziehung und Pflege wird sie geweckt und gestärkt. Chinesische Intellektuelle wehren sich dagegen, dass diese

---

<sup>29</sup> GA, “一个中国基督徒怎样看无神论者”, *Yige zhongguo jidutu zenyang kan wushenlunzhe* (1979: Wie sieht ein chinesischer Christ die Atheisten?), 140; zu den großen Revolutionären zählt Ting auch Stalin, der bis heute in China neben Marx, Engels und Mao offiziell in Ehren gehalten wird; Vgl. a.a.O., 142; Vgl. GA, 91: Im Zusammenhang dieser Erörterung wird die Rechtfertigungslehre kritisch erwähnt.

<sup>30</sup> Zum absurden Schlagwort an theologischen Seminaren in China ist Tings ‚Quintessenz‘ der theologischen Anthropologie Calvins geworden, ‚der Mensch ist ein Wurm von fünf Fuß Größe‘, angeblich ein Calvin-Zitat, das von Ting nicht ausgewiesen ist und in keiner Weise Calvins Anthropologie gerecht wird. Vgl. GA, “在加拿大一所神学院的讲话”, *zai jianada yisuo shenxueyuande jianghua* (1985: Ansprache in einem kanadischen Seminar), 52; vgl. GA, 86 und 24.; Vgl. 《天风》, Dezember 1998, 10.

<sup>31</sup> GA, “中国的神学群众运动”, *zhongguode shenxue qunzhong yundong* (1984: Eine chinesische theologische Volksbewegung), 24f; GA, “降生于超越”, *jiangsheng yu chaoyue*, (1988: Menschwerdung und Transzendenz), 264f.



menschlichen Werte ihrer Kultur durch eine Lehre vom Sündenfall geschmälert werden.<sup>32</sup>

Für Ting ist es somit aus politischen wie kulturellen Gründen notwendig, die Vorfindlichkeit seines chinesischen Kontextes aufrechtzuerhalten und anzuerkennen. Sünde ist Verfehlung. Sie kann und muss überwunden werden, einerseits durch eigenes Bemühen, andererseits, christlich gesehen, durch Gottes Transzendenz, die in der Gestalt Christi konkretisiert wird: in seiner Liebe. Gott straft nicht, sondern er überwindet die Sünde durch Vergebung, durch Liebe. Wenn Christen das Evangelium bezeugen, kann das revolutionäre Tun vertieft werden. Für China aber ist wichtig, das Gute, das im Menschen vorhanden ist, ‚auszugraben‘ und zu bestärken. Beide, Christen und Sozialisten sollten sich darin zusammenfinden.

Bei aller „Anpassung“ an kontextuelle Voraussetzungen tritt doch das theologische Interesse nicht einfach völlig zurück. Ting macht deutlich, dass ein Evangelium ohne eine Anerkennung der Existenz von Sünde entleert wäre. Die Sünde des Menschen ist eine Voraussetzung für seine Heilsbedürftigkeit. Die traditionelle Sprache darf freilich nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Verbindung von Schöpfung und Erlösung im evolutionären Heilsprozess konkret in den politischen und kulturellen Kontext Chinas eingebunden wird.<sup>33</sup>

## „Mit der Zeit gehen“

Unter diesem Titel verdeutlicht Ting die theologische Aufgabe, vor der die chinesische Kirche jetzt steht. Mit der Zeit hat sich Jesus von Mose abgegrenzt: „Ich aber sage euch“ – so Paulus, Luther und in der Geschichte auch das chinesische Volk in der Revolution. So auch die KP Chinas, die nach der Niederschlagung der ‚Viererbände‘ mit der ‚Öffnung und den Reformen‘ wiederum den Religionsgemeinschaften einen Ort in der Gesellschaft zuweist und ihre Betonung religiös-ethischer Werte ausdrücklich willkommen heißt. Das Gebot der Stunde ist jetzt, wie bereits dargestellt, die Annäherung an

---

<sup>32</sup> GA, Die Bibel in der Sicht der chinesischen Christen, 86.

<sup>33</sup> GA, „创造和救赎“, *chuangzao he jiushu* (1995: Schöpfung und Erlösung), 275- 279; GA, „纪念三自爱国组织成立三十周年的讲话“, *jinian sanzi aiguo zuzhi chengli sanshi zhouniande jianghua* (1984: Ansprache anlässlich des 30 jährigen Bestehens der Drei-Selbst Organisation), 328f; GA, „三自再说话“, *sanzi zai shuohua* (1982: Noch einmal Bemerkungen über die Drei-Selbst [Prinzipien] ), 316.

den Sozialismus. Die Zeit und die geschichtliche Entwicklung erscheinen als Kriterium der Wahrheit.<sup>34</sup>

Was zu anderer Zeit oder in anderem Kontext gedacht worden ist, muss geprüft und verworfen werden, wenn es den Forderungen der Zeit nicht standhält. Der Wert der Arbeit chinesischer Theologen, die in der Vergangenheit im Bemühen um eine chinesische Theologie geleistet worden ist, wurde allerdings bis vor kurzem völlig geleugnet. Chen Zemin äußerte noch 1981 in einem lapidaren Urteil: „Solange China halb-kolonisiert war und die Mission der christlichen Kirche in China in enger Verwicklung mit dem Kolonialismus Eingang fand, also im Alten China, konnte es keinerlei eigenständige chinesische Theologie geben.“<sup>35</sup> Erst in der letzten Zeit ist ein Interesse an den theologischen Arbeiten aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts entstanden.<sup>36</sup> Ihre Rezeption aber war über Jahrzehnte ideologisch verstellt, wie sich z.B. an der Einschätzung der Arbeit T.C. Chao zeigt.

Ting hatte sich auf Befragen mündlich geäußert, T.C. Chao zwar begegnet zu sein, ihn und seine theologische Arbeit jedoch nicht wirklich gekannt zu haben. Chao war nach 1952 seiner akademischen und kirchlichen Ämter enthoben und immer wieder bei politischen Kampagnen angegriffen, in der Kulturrevolution zu Prozessionen auf die Straße gezerrt und öffentlich gedemütigt worden. 1979 wurde er kurz vor seinem Tode politisch rehabilitiert. In einem Vorwort zu den beiden chinesischen Ausgaben der Arbeit des Verfassers über Chao wiederholt Ting, was er schon 1988 zum Gedenken an Chao 100. Geburtstag geäußert hatte: Chao sei eine tragische Gestalt gewesen. Ting bescheinigt ihm nunmehr, ein Patriot gewesen zu sein, darin jedoch sei er zu seiner Zeit verkannt worden. So blieb er ohne Freunde, isoliert und vereinsamt.<sup>37</sup> Chao Schüler, Kirchengemeinden und die kirchliche Vertreter hatten fast bis zuletzt Abstand von ihm gehalten. Zur

---

<sup>34</sup> GA, “神学思想也要与时俱进”, *shenxue sixiang ye yao yu shi jujin* (1986: Das theologische Denken muss auch mit der Zeit gehen), 285-289.

<sup>35</sup> So noch 1992 ausdrücklich bekräftigt: Vgl. 陈泽民 (Chen Zemin), “中国教会神学任务”, *zhongguo jiaohui shenxue renwu* (Die theologische Verantwortung der chinesischen Kirche) in: 《金陵神学文选》, *Jinling shenxue wenxuan 1952-1992*, (Jinling – Sammlung theologischer Aufsätze 1952-1992), Nanjing 1992, 53; Der Aufsatz erschien zuerst in: ZJTH, Nr. 14/15, 1957.

<sup>36</sup> Die in Hongkong (1998) erschienene chinesische Übersetzung der Arbeit: Winfried Glüer, *Ansätze zu einer chinesischen Theologie*, Chao Tsu Ch'en, Gütersloh 1979, (revidiert und erweitert) wurde in China in vereinfachter chinesischer Schrift veröffentlicht: 古爱华 (Winfried Glüer), 《赵紫宸的神学思想》, (*zhao zicheng de shenxue sixiang*), Shanghai 1999. Dabei sind einige wichtige Passagen, vermutlich von der Hand Chen Zemins, ohne Verständigung mit dem Autor verändert worden! Zurzeit wird eine Ausgabe der Schriften Chao Tsu Ch'ens (Zhao Zichen) in Angriff genommen: Yanjing Institute, Beijing ab 2004.

<sup>37</sup> GA, 509 - 511.

theologischen Arbeit Chaos hat Ting inhaltlich nichts zu sagen.<sup>38</sup> Schon vor Ting gab es Versuche seitens eines ehemaligen Schülers Chaos, des inzwischen verstorbenen Professors für Neues Testament, Luo Zhenfang, Chao als Theologen für die offizielle Kirche Chinas zu retten.<sup>39</sup> Chao hatte weniger triumphal in seinem Abschiedsbrief an den Verfasser geschrieben: „I have not been a true theologian... I have not been [able to] bear the burden that should be mine.“<sup>40</sup>

Tings Haltung zu T.C. Chao, der 1979 politisch rehabilitiert worden war, bleibt auffällig kühl und distanziert. Chao, wenn auch Patriot, hatte zu lange die kommunistische Revolution abgelehnt. Er gehört nicht wie Y.T. Wu zu den Theologen, mit denen sich Ting identifizieren kann. Ting ist an dem politischen Kontext orientiert, mit dem sich die chinesische Kirche in der Tat auseinandersetzen muss. Seine Theologie ist politische Theologie.

Zugleich argumentiert Ting in seinen Abhandlungen gelegentlich mit dem Hinweis auf den Konfuzianismus oder Daoismus. In seinem Denken ist er durchaus Chinese und sucht einerseits die traditionelle Haltung mit Christlichem zu verbinden oder aber die christliche Sicht dem chinesischen Denken zu assimilieren, z.B. in der Sicht der Geschichte, der Anthropologie und der Ethik. Vorrang aber hat vor dem kulturellen Ansatz der politische, d.h. der sozialistische Kontext.

1979 konnte Ting in New York von den chinesischen Revolutionären sagen: „ihr wichtigstes Merkmal ist nicht der Hass, sondern die Liebe.“<sup>41</sup> Bald spricht er aber zustimmend davon, dass China nicht mehr vom Klassenkampf bestimmt wird, sondern sich in Liebe zu einer friedlichen Gesellschaft entwickelt. Einmal in seinen Aufsätzen spricht er von den innerkirchlichen Auseinandersetzungen der 1950er Jahre, an denen er beteiligt war, und

---

<sup>38</sup> Entgegen verbreiteter Nachrichten, Chao habe seinen Glauben verloren, weiß Ting, dass Chao bis zuletzt an der johanneischen Wahrheit: „Das Wort ward Fleisch“ festgehalten habe, genau wie er es von Wu Yifang berichtete, die als ehemalige Direktorin der renommierten christlichen Frauen-Hochschule in Nanjing im vollen Vertrauen der KP Chinas hohe kommunistische Regierungsämter geführt hatte. Tings Behauptung wird allerdings durch einen der letzten Briefe Chaos an den Autor widerlegt, in dem Chao im Zusammenhang gerade mit Joh. 1 schreibt: „I want to be scientific. I cannot offer mankind [the] thought, that a human can be God by His incarnation. The Sin of man must make God fail (Brief vom 29.1. 1979, eigenes Archiv); überraschend diese Begründung!). Vgl. Winfried Glüer, *Zwischen Scheitern und Hoffnung*. T. C. Chao - die letzten Jahre, in: Zbigniew Wesolowski SVD u. a., Hg., *Rooted in Hope - In der Hoffnung verwurzelt*, Festschrift für Roman Malek SVD, Sankt Augustin 2017, Bd. I, 411 - 429.

<sup>39</sup> Luo Zhenfang, *Dr. T. C. Chao's Last Letter to Me*, in: Chinese Theological Review 1986, 75-78; ursprünglich ZJTH, Dez. 1985.

<sup>40</sup> 25. Juli 1979; eigenes Archiv; Näheres vgl. Winfried Glüer, *T.C. Chao and The Quest for Life and Meaning*, China Notes, National Council of the Churches of Christ, New York, XVIII, 4, 129 - 133.

<sup>41</sup> *Wie sieht ein chinesischer Christ die Atheisten*, 141.

äußert sein Bedauern über seine damaligen Handlungen. Seine darauf folgende konsequente Ablehnung linksradikaler Politik sei eine Form der Buße.<sup>42</sup> Außenstehende vermögen zu solchen persönlichen Erfahrungen wenig zu sagen.

Kritiker wenden gegen Ting ein, seine Theologie sei chinesischen Christen und Gemeinden nicht dienlich. Gewiss lebt die Kirche in China mit einer anderen Theologie, dass aber eine Neubesinnung jetzt und immer wieder notwendig ist, steht außer Zweifel. Ting geht auf die staatliche Forderung der ‚gegenseitigen Anpassung‘ an den Sozialismus ein. Die Grundlage dafür ist immer noch der Anspruch des chinesischen Staates, dass alles unter Führung der Partei zu geschehen hat. Ob und wie weit freilich die christliche Kirche, jedenfalls in den 1950er und 1960er Jahren, ohne die Voraussetzungen des „Christlichen Manifests“ möglich gewesen wäre, ist unschwer zu sagen.

Heute hat die Kirche an Realität gewonnen. Das hat sie auch Tings umsichtiger Führung in den 1980er Jahren während des kirchlichen Wiederaufbaus und der neuen Phase des Wachstums zu verdanken, wobei Ting sich ausdrücklich gegen ‚linksradikale‘ Bestrebungen innerhalb der Kirche wandte. Für Ting ist seine grundsätzliche Identifizierung mit dem Sozialismus nicht taktischer Art, sondern Überzeugung. Kapitalismus und Neo-Liberalismus sind für ihn keine Alternativen. Aber ist es der real-existierende Sozialismus, der in China weithin an Boden verloren hat? Diese Frage wird auch in China gestellt.

Einzelne theologische Aussagen Tings müssen sich einer Prüfung und auch der Kritik stellen, zumal ihre Argumentation nicht immer gründlicher Art ist. Das letzte Kriterium kann dabei gewiss nicht die Bereitschaft sein, „mit der Zeit zu gehen“. Ausländische Theologen sind nicht zuletzt aufgrund der Verwicklungen der Missionsgeschichte gut beraten, behutsam mit Ting zu debattieren. In China selbst ist ein Gespräch im Gange, allerdings aus Rücksichtnahme auf das hohe Alter und Ansehen Tings wohl nicht in der gewünschten Offenheit.

Während Tings vorrangiger Kontext der politische ist, berücksichtigt sein Kollege, der inzwischen emeritierte Systematiker Wang Weifan, weit mehr den traditionellen kulturellen Kontext Chinas, wenn er auch politische Gegebenheiten anerkennt. Wang nimmt in der Anknüpfung an die chinesische Kultur den Ansatz Chao Tsu Ch'ens wieder auf, jedoch in eigenständiger Weise. Ein langsam wachsendes Interesse an den Arbeiten chinesischer Theologen zu einer ‚kontextuellen‘ Theologie während der

---

<sup>42</sup> *Liebe bis zum Ende*, 261.

ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist auch anderweitig wahrzunehmen. Dies darzustellen, überstiege aber den Rahmen dieser Arbeit.

Für die chinesische Kirche wird die Herausforderung durch den politischen Kontext vermutlich noch auf Dauer hinter der kulturellen Herausforderung zurücktreten. Diese aber darf sich nicht nur an der Vergangenheit orientieren, denn China ist auf dem Wege in die Moderne, die es zu gestalten gilt. Dass dazu die Kirche Christus zu bezeugen hat, steht fraglos auch für Ting Kuang Hsun fest. Eine Auseinandersetzung mit seinem Beitrag zu einer chinesischen Theologie bleibt eine Aufgabe für die chinesische evangelische Kirche.











# Lien-Hua Chow

## *A Promoter of Indigenous Theology of Here and Now*<sup>1</sup>

Chang Shing Wu<sup>2</sup>

“Sleepless... pray at 2:00 am.

11:30 am... suddenly experiencing the grace of God.

On February 15 of 1949, God led me to leave Shanghai. Then, 42 years later, God leads me back to Shanghai. I greatly thank for God's grace. At that time, all I had were hope and desire to devote myself. As time went by, things were getting better and better, just like eating a sugar cane from the top.

I will truly and sincerely devote my next 17 days to God. I will do anything to honor God and no hardship can stop me. If I don't know it, I will learn until I achieve it.

Unlike the previous leaving, I come back with God this time, which makes all things different.

I didn't know there are the first-class cabin and the economic cabin until I boarded the airplane. I think the economic cabin fits me the best.”<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> A part of this article is in the articles titled “*Construction and Implementation of Indigenous Theory proposed by Lien-Hua Chow and Taiwan Society*” in: *Thesis Collection of Religion Development in Modern China*, Taipei 2015, 123-176.

<sup>2</sup> Associate Professor of Graduate School of Religion, Chung Yuan Christian University, Taiwan.

<sup>3</sup> This paragraph was found in the personal owned notebook by Rev. Lien-Hua Chow. It was dated January 5 (Saturday). According to my research, it was written in 1991.

## 1. Forward

In Taiwan, the development of Christian indigenous theology was based on the theories proposed by Presbyterian Church in Taiwan (PCT). It can be divided into three stages: Japanese Occupation, KMT Government in Taiwan and Promotion of Taiwan independence. These three stages correspond to three movements: 1.) independence of all churches and the establishment of the General Association, 2.) church localization movement which tried to reduce the influence of foreign missionaries but was influenced by the Chinese co-workers, 3.) theological movement which makes announcements with political concerns and stresses on self-determination and local identification. PCT may not like the term “indigenous theology”, which is used to describe the theology they have constructed and implemented in Taiwan for more than one and half centuries. Most of the time, “Contextual theology”, “Taiwan homeland theology”, “Self-Determination theology” (*Chhut-thâu-thin* Theology) or “Rooted in local land theology” are the terms they prefer to describe their efforts for this land.<sup>4</sup> The above-mentioned indigenous theology proposed by PCT originated from the “living context” of Taiwanese, which is analogous to the Christian developments in other Asian countries. At that time, Asian Christian churches were discontent with the colonial consciousness and white supremacy expressed by Western churches and regarded their missionary work as part of the western colonial policy. Some even believed that Christianity is the by-product of colonialism.

From the time of moving to Taiwan with KMT to the 1970s, PCT cooperated with other churches, such as Presbyterian Church in US, United Presbyterian Church in US, Reformed Church, Anglican Church, Methodist Church,

---

<sup>4</sup> Presbyterian Church has made many announcements, including *Statement and Suggestions for the Country by Taiwan Presbyterian Church* (1971), *Our Appeals* (1975), *Declaration of Human Rights* (1977), *Declaration of Taiwan Sovereignty Independence* (1991), *New and Independent Taiwan* (1995) and *Rights of Taiwan for UN* (2007). According to the analysis made by Chong-Gyiau Wong, the localization movement proposed by Presbyterian Church started in the Japanese Occupation period. The church in Kaohsiung promoted the self-governance and the church affairs administration in Kaohsiung was granted to promote the three-self movement: self-governing, self-supporting and self-propagating. This is the first wave of localization movement. In the 1950s, the North and South Presbyterian Church were merged into a national association, which operated independently. The local reverends were ordained and the influence of foreign reverends has faded away. This is the second wave of localization movement. However, this movement was subject to the KMT governance and was forced to be incorporated into the Mandarin language system. Therefore, the second wave of localization movement is called indigenous movement. After the 1970s, Chang-Hui Huang (Shoki Coe) proposed the contextual theology, along with the three declarations, to promote the movement of making Taiwan a new and independent country. The model of Exodus and “story theology” proposed by Choan-Seng Song, and the “native theology” proposed by Hsien-Chih Wang (1941-1996) are all under the scenario of contextual theology. See Chong-Gyiau Wong, *From Declaration of Human Rights to Native Theology*, Dangdai (Contemporary Magazine), Vol. 236 (July 2007), 30-67.

Lutheran Church, China Inland Mission, Pocket Testament League and Every Home for Christ, to establish churches, promote theological education, practice medical work, increase literacy rate, etc.<sup>5</sup> This cooperation was brought to a higher level during 1951–1965. PCT was accepted as an official member on September 12 of 1951 and admitted into World Council of Churches as a member on September 14.<sup>6</sup> World Council of Churches is an inter-church organization which promoted the Ecumenical Movement in the 20<sup>th</sup> century and advocated that all churches are under the same roof and should be merged into one entity. Because of this movement, from September of 1960 to December of 1963, PCT invited Anglican Church, Methodist Church, Lutheran Church, Baptist Church, Holiness Church, Taiwan Covenant Church, etc. to convene a preparatory meeting for the United Christian Church in Taiwan. Catholic Church then joined this meeting and the National Council of Churches of Taiwan Committee was established by all participating churches. The representative of Baptist Church, Rev. Lien-Hua Chow, was in this committee. In 1964, the book of *Unification of churches: To All Christian Brothers and Sisters* was printed and distributed jointly.<sup>7</sup> All churches were invited to celebrate the 100th anniversary of Presbyterian Church in Taiwan.<sup>8</sup>

However, it turned sour quickly. The major cause was that since 1935 Rev. Carl McIntire (1906–2002) of the Presbyterian Church in US published the weekly magazine *Christian Beacon* to violently attack the liberal theology and atheism. He greatly worried that Communist International might infiltrate into the churches and very discontent with the appeasement policy held by US churches. In 1948, he established the International Council of Christian Churches, which was quickly endorsed by conservative Christian churches. His church and the World Christian Anti-Communist Association, which was renamed in 1969 from the Asia Christian Anti-Communist Association (est.1965), were the Christian organizations which were most opposed to the communism.<sup>9</sup> Because of the anti-communist position held by Rev. Carl

---

<sup>5</sup> Wu-Dong Huang, Hui Yi Lu, *Development History of Taiwan Presbyterian Church*, Taipei 1988, 181-183.

<sup>6</sup> Loc. cit., 278-279.

<sup>7</sup> Christian Taiwan Lutheran Church, Taiwan Presbyterian Church, Anglican Church, Methodist Church, *Unification of Churches: To All Christian Brothers and Sisters*, unknown publishing location 1965.

<sup>8</sup> Wu-Dong Huang, Hui Yi Lu, *Development history of Taiwan Presbyterian Church*, 277-287.

<sup>9</sup> *Meeting Minutes of the Establishment Convention of World Christian Anti-Communist Association*, edited by World Christian Anti-Communist Association (November 1969), 2-3. To attack Lien-Hua Chow, Presbyterian Church and World Council of Churches for their no action against communism, World Christian Anti-Communist Association accused them of supporting communism and misinterpreting Christianity. World Christian Anti-Communist Association also published pamphlets which are three times of contents more than *Unification of churches: To All Christian Brothers and Sisters*. Please refer to the statements

McIntire and his supporters, PCT was forced to move toward to more radical localization theology movement, which represents the mainstream of the local theology in today's Taiwan.

In this wave of Taiwan localization theology movement, there was a key person involved Len-Hua Chow of Baptist Church. He participated in the World Council of Churches, Unification Movement by PCT and the centennial anniversary of Presbyterian Church in Taiwan. He had a very close friendship with the theologian Chang-Hui Huang and the executive secretary Wu-Dong Huang of PCT. However, Chow differed in the local theology theories and practice with them.

Although Len-Hua Chow is not a member of Presbyterian Church, he played a key role in the local movements of the second stage by his statements about local theology in Taiwan. He was also the witness of the local theology movements in the whole PCT. Hence, we may need to reconsider the scope and depth of the concept "Identity of Taiwan" in the statements of local theology in Taiwan. Meanwhile, although the PCT which has made great efforts in the local theology movements was one of the major participants, the local theologies were not constructed only by PCT. Len-Hua Chow, who is not a native Taiwanese, should also be put into consideration,<sup>10</sup> as well as his indigenous theology which are the heritage of his time in Republican China and his devotion of the years for Taiwan after he came back from US. All these made his indigenous theology different from those proposed by the Presbyterian Church in Taiwan.

Since he came back to Taiwan in 1954, Lien-Hua Chow has worked very hard as a pastor, educator and social service worker in Taiwan for more than 60 years. Being a native Taiwanese or not should never be the cause to exclude his indigenous theology from the local theologies in Taiwan because it is apart from the spirit of unifying ethnic populations and leads to the loss of the important part in the development history of local theologies in Taiwan.

---

of World Council of Churches and the pamphlet contradicting *Unification of Churches: To All Christian Brothers and Sisters*, unknown publishing location, June 1965.

<sup>10</sup> Lien-Hua Chow's ancestral home town is Cixi, Zhejiang and was born in Shanghai. His native languages are Shanghai dialect and Ningbo dialect. As for his identity, he said that he became a Taiwanese the day he stepped on the land of Keelung in August of 1954. He also said: "I am more of a Shanghai people than a Cixi people, and I am more of a Taipei people than a Shanghai people." See *Lien-Hua Chow, Lien-Hua Chow Hui Yi Lu*, Taipei 1994, 18-19.

## 2. Road to being a theologian

Lien-Hua Chow started his journey to theologies in 1938 when he entered University of Shanghai and attended the “Group of Eight Blessings” directed by P. C. Hsu (1892-1944), a promoter of Reconciliation Principle. It was the time Lien-Hua Chow first got to know God and P. C. Hsu was the one who enlightened and led him to become a Christian. Inabelle Coleman (1898-1959),<sup>11</sup> a woman missionary of Southern Baptist Convention, was another person who inspired him to become the most outstanding reverend and theologian in Baptist Church. In 1948, Lien-Hua Chow was admitted into China Baptist Theological Seminary in Shanghai. However, the Chinese Civil War turned fiercer and the Communist Party quickly dominated the battle. On February 14 of 1949, Southern Baptist Convention decided to send Mr. and Mrs. Chow to Southern Baptist Theological Seminary in US to continue the study in theology.

Lien-Hua Chow first completed his B.D. of theology in 1951 and then earned his Ph.D. of theology in 1954. His dissertation was titled “*An Historical Concept of the New Covenant: From Josiah’s Reform to the Apostolic Period*”.<sup>12</sup>

Thanks to some professors in US during his study, Lien-Hua Chow’s knowledge of theology is solid and comprehensive. He expressed his gratitude to several professors in the preface of his doctorate dissertation:

“I am indebted to Professors William H. Morton and E. C. Rust who helped me start two new fields of study in preparing this thesis... I am deeply grateful to Doctor Heber Fletcher Peacock who encouraged me to study Greek while I yet struggled to get a passing grade in his class. I am deeply grateful to Doctor Edward A. Mcdowell who has helped me understand the New Testament. His winsome personality will ever be the subject of my admiration. I am especially indebted to Doctor T. C. Smith for his teaching of ‘The Judaistic and Hellenistic Backgrounds of Christianity’ which laid down the groundwork for me to undertake my present study. I still recall the interview which I had with him when I wanted to drop the course. I am glad that I followed his advice. To Doctors Henry E. Turlington, J. Estill Jones, Dale Moody, and Wayne E. Ward who have taught me much and guided me in writing this thesis I

---

<sup>11</sup> Inabelle Coleman was assigned to University of Shanghai as an English teacher. Then she moved to Taiwan and was one of the earliest missionaries who established the Grace Baptist Church in Taipie.

<sup>12</sup> Lien-Hua Chow, *An Historical Concept of the New Covenant: From Josiah’s Reform to the Apostolic Period*, Th.D. Thesis, Southern Baptist Theological Seminary, 1954.

am thankful. Especially I am thankful to Dr. Turlington, a former missionary to China, for he is both my professor and adviser”.<sup>13</sup>

These professors who advised Lien-Hua Chow in the Southern Baptist Theological Seminary are young and open-minded. Some of them believed in Progressive Theology. Among those whom Lien-Hua Chow acknowledged, six were expelled in 1958 by the seminary.<sup>14</sup>

At that time, the most well-known Greek expert, A. T. Robertson (1863–1934), taught a Greek class to which only the first 50 students in academic performance among the total 300 students from six classes could be admitted. Meanwhile, these students had to read his grammar book of more than 1500 pages and Pauline Epistles.<sup>15</sup> To get admitted into the class, Lien-Hua Chow first learned Greek from his advisor Heber F. Peacock Jr. (1918–2010) and then his admittance into the Advanced Greek class was improved by the director of New Testament Department, Edward A. McDowell (1898–1975). Lien-Hua Chow, therefore, became the 51<sup>th</sup> student in the class and agreed to drop the class if he was not able to catch up with his classmates. Not to be expelled from the class, he studied very hard to aim high. He was the last one student in academic performance at first. However, he turned out to be the most excellent student later and became a teaching assistant of the Greek class. This experience helped him in translating the Bible later in Taiwan. Those teachers who helped Lien-Hua Chow in studying are Taylor Clarence Smith (1915–2011) who taught New Testament, John Estill Jones (1921) who taught New Testament, Henry E. Turlington (1919–2002) and John Joseph Owens (1918–2002) who taught Pauline Epistles, William H. Morton (1915–1988) who taught Biblical Archaeology, Theron D. Price (1916–1995) who taught Church History, Jesse Burton Weatherspoon (1916–1995) who taught Homiletics, etc. Jesse Burton Weatherspoon established the China Baptist Theological Seminary in Henan in 1935. When Lien-Hua Chow graduated and was about to take the teaching position in Taiwan Baptist Theological Seminary, he was very worried about being a reverend and a teacher at the same time. Jesse Burton Weatherspoon encouraged him by the II Timothy 1:11 „Whereunto I am appointed a preacher, and an apostle, and a teacher of the Gentiles” and told him that you can do what Paul did. Jesse

---

<sup>13</sup> Loc. cit., IV-V.

<sup>14</sup> Gregory A. Wills, *Progressive Theology and Southern Baptist Controversies of the 1950s and 1960s*. The list of expelled faculty was called “Dirty Dozen”, including Guy Ranson, Theron Price, William Morton, Morris Ashcraft, Heber Peacock, J. Estill Jones, William Lumpkin, T. C. Smith, Hugh Wamble, Thomas Hall, John Lewis, and Henry Turlington.

<sup>15</sup> Lien-Hua Chow, *My Life*, Taipei 2010, 91. The grammar book mentioned by Lien-Hua Chow should be A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in Light of Historical Research*.

Burton Weatherspoon believed that a new missionary field like Taiwan would need many dedicated persons and Chow should make great efforts in all aspects. It is these words that make Lien-Hua Chow who he will be in the future.<sup>16</sup>

### 3. Promotion of Indigenous Theology

Although Lien-Hua Chow studied New Testament in US, the moment he decided to come back to Taiwan, he knew that he would engaged not only in bible research but also in how to indigenize Christianity,<sup>17</sup> by which he would apply his faith onto the Chinese population.

The Non-Christian Movement in the 1920s urged the Chinese church leaders to realize that westernization to a higher extent in churches is the Achilles' heel of churches in China. After that, "indigenous theology" is one of the most concerned theology issues in China. Among the Christian leaders during the time of Republican China, T. C. Chao (1888-1979), dean of the School of Religion of Yenching University, might be the person sharing the most similar ideas with Lien-Hua Chow. Chao believed that the definition of indigenization should include the whole life of churches, especially the theology.<sup>18</sup> T. C. Chao gave a speech in Kuling in 1924 and said: "An indigenous church preserves and unifies all truths in the ancient civilization of Christianity and China and is, therefore, able to display and express the religious life and experience of Chinese Christians, especially in a local way which is also a natural way."<sup>19</sup> The indigenization which T. C. Chao concerned was not only the superficial ornament on Chinese churches but also, to a great extent, the contemplation under the Chinese context to choose the theological tools. *The Theology of Yi* which Lien-Hua Chow tried to apply was established under this scenario.

---

<sup>16</sup> Lien-Hua Chow, *My Life*, pp.95-96. After Lien-Hua Chow came back to Taiwan, he worked as a teacher in Taiwan Baptist Seminary and a reverend in Grace Baptist Church and Victory Chapel. From 1975 to 1978, he presided 24 Evangelical Conferences in many cities in Taiwan, Hong Kong, New York, Atami in Japan, etc. There were 10,157 persons making decisions to believe in God.

<sup>17</sup> On August 31, 1970, The Conference of Church Independence Movement was held in the Gospel Garden of Methodist Church. Lien-Hua Chow talked about how to translate indigenization into Chinese. He stated that there are several appropriate Chinese terms, such as (本色化, ben-se-hua), (本地化, ben-di-hua) and (在當地生根, zai-di-sheng-gen), but the attendees favored the term (本色化). See Lien-Hua Chow, *Difficulties of Church Independence Movement*, in: *Christian Faith and China: Speeches of Lien-Hua Chow*, Taipei 1972, 186.

<sup>18</sup> T. C. Chao, *Christianity and Chinese Culture*, in: *Truth and Life*, Vol. 2 No. 9 - 10, September 1927, 249.

<sup>19</sup> T. C. Chao, *The Indigenous Church*, Chinese Recorder 56, 1925, 497.



In the preface of *Christian Faith and China: Speeches of Lien-Hua Chow*, Chow recorded his conversations with Menglin Jiang in 1957, which can be regarded as the start point of his indigenous theologies in Taiwan.<sup>20</sup> Lien-Hua Chow put an emphasis on the gradual development of indigenous theologies, which is “Here and Now”. He said “I am definitely making a Chinese costume and hope to make a Tang suit for Jesus. I surly admit that the material and style of this costume are never those 2500 years ago. They are for Here and Now.”

Lien-Hua Chow stated the importance of independent theologies when he discussed the indigenous theologies. He believed that three-self-movement (self-governance, self-support and self-education) would naturally occur to most of the people but only few people could consider the independence of the religious system, worship and theologies. He thought that the first step of theology localization is the independence of theologies. He said “Some Chinese Christians may not have a very strong background in traditional culture nor a very good understanding in the Chinese knowledge system, but they are quite ,familiar‘ with the western culture. Their bodies are Chinese and their brains are westernized. They are still faithful Christians but have no capability to talk about indigenization.”<sup>21</sup> What is indigenization? He said “Indigenization is not a ME-TOOism”.<sup>22</sup> Discovering some words in the traditional literatures with similarity to Christian doctrine is not indigenization, but just a bridge.<sup>23</sup> Lien-Hua Chow explained the indigenous theologies of Here and Now and said: “The indigenization of Christian theologies is the way of seeing Christ with a local Chinese microscope and finding that there are many things echoing in our minds, inspiring our piety and enlightening our faith. Through Jesus and indigenization, we see the one creating everything in this world. Indigenous theologies help Christians seeing a Chinese Jesus... the Chinese's Jesus. Not seeing God as a foreigner is the start of indigenization.”<sup>24</sup>

---

<sup>20</sup> Lien-Hua Chow, *Christian Faith and China*, 2.

<sup>21</sup> Lien-Hua Chow, *Mistaken Impressions about Christian Indigenous Theologies*, in: *Christian Faith and China*, 93.

<sup>22</sup> Lien-Hua Chow, *Fundamental Understanding of Indigenization*, in: *Christian Faith and China*, 103. Originally published in Christianity Forum, No. 258 (4 October,1970).

<sup>23</sup> As for relating ancient Chinese literatures to Christianity, T. C. Chao (1888-1979) had criticized *Christianity and Chinese Culture* written by Lei-Chuan Wu (1870-1944). T. C. Chao realized that it is a test and hazard to interpret Christian faith under the cultural context, because the faith might be distorted. See Winfried Glüer, *Theologies of T. C. Chao* (translated by Chao-Ming Deng), Hong Kong 1998, 223-225.

<sup>24</sup> Lien-Hua Chow, *Fundamental Understanding of Indigenization*, 95-97.

Previous indigenous theologies include culture and ethnicity, which incurs criticism.<sup>25</sup> However, the indigenous theologies proposed by Lien-Hua Chow is to resonate the audience at any time and in any space, which is beyond the limitation of previous indigenous theologies. The indigenization he emphasized is the Jesus-centered indigenous theologies, not the indigenization of Chinese culture and ethnicity. This language is understandable to the people of “Here and Now” - i.e. introducing the Christ Faith by the language which everyone understands. Lien-Hua Chow believed that Jesus and Paul have their nationality. The language they used in the Greek and Roman era is of its nationality and culture. Jesus and Paul resonated the people in the Greek and Roman era with the faith. Therefore, the primary mission of indigenous theologies is to resonate Chinese people with the Christian faith. The indigenization of churches is inevitable. Lien-Hua Chow believed that faith itself includes indigenization because faith contains both universalism and locality. He said: “Localization is included in the Christ faith because it contains both universalism and locality. Universalism: everything is created by God and Christ is the savior of everyone; locality: every person must accept God under his/her culture, background and experience.”<sup>26</sup>

By and large, the indigenous theologies proposed by Lien-Hua Chow have two methodologies: one is “wearing a costume” and the other one is “photo in a frame”.<sup>27</sup>

What is “wearing a costume”? Lien-Hua Chow explained it by taking Paul as an example. Paul had two cultural identities: Jew and Greek. The Jew culture focuses on “eschatology” and the Greek culture focuses on “creationism”. By Paul’s efforts, the Jew spirit gradually accommodated the Greek culture, representing the paradigm shift from “eschatology” to “creationism” and the cultural integration which promoted the Christianity into the Greek and

---

<sup>25</sup> The reason why Prof. K. H. Ho (何光滙) of Renmin University of China was against the use of the term “indigenous theology” is because that it is often misunderstood to be the theology aiming on the nationalization or localization of Christianity, which reduces the importance of universalism or transcendence. Meanwhile, the meaning of “indigenous” is “original appearance”, which is the opposite of the proposed idea. See K. H. Ho, *Selection of K. H. Ho*, Guilin 1996, 89. Prof. K.H. Ho proposed “Native Language Theology” and thought this term would have a broader coverage. He defined this term as “Use the native language or the primary language of the theologians to serve the people using this language by the living experience and cultural resources in this language.” See K. H. Ho, *Basis and Meaning of Chinese Theology*, in: Regen Chinese Journal, vol. 2, February 1996, 39-47.

<sup>26</sup> Lien-Hua Chow, *Guidelines of Christian Church Localization*, in: Monthly Journal of Chinese Culture, vol. 5, no. 57, March 1980, 9.

<sup>27</sup> “Wearing a costume” was proposed in the conversations between Lien-Hua Chow and Meng-Lin Jiang (蔣夢麟) on the topic of Christianity indigenization. Chow was outspoken and said that he would make a costume by Chinese cloth for Christ. “Photo in a frame” was proposed in *Suggestion of Theology Localization*.

Roman era. It must be integrated into the Greek and Roman culture. The “logos” in the John is a coat of Greek culture. Paul changed his name from “Saul” of Jew origin to “Paul” of Greek and Roman origin during his first missionary travel. Paul talked about eschatology less in Ephesians and Colossians and talked more “creationism” of Greek and Roman origin. In Hebrews, there are many Platonic concepts, such as “celestial tabernacle” and “earthly tabernacle”. In addition, the works of Greek and Latin priests, such as Justin Martyr (100–165), carry less Christian spirit and look more like a philosophic thesis. However, Justin Martyr was the contributor who made the Greek world open to Christianity. Latin theologian Tertullian (160–220) helped Latin people understand the Christian spirit.<sup>28</sup> The theories proposed by Lien-Hua Chow here adapted the viewpoint of “Christ is the transformer of cultures” proposed by Richard Niebuhr (1894–1962) to integrate the Christianity and the cultures.<sup>29</sup> The difference was just that Lien-Hua Chow used the idea of “wearing a costume” instead of the word “transform”.

After 1980, Lien-Hua Chow applied “photo in a frame” to illustrate his indigenous theologies. The frame and the photo represent two opposites, between which there are contradictions to be resolved. There are three attitudes to resolve the contradictions: the first one is resistance; the second one is concession; the third one is between the first two. The first two attitudes are easy to understand. Lien-Hua Chow explained the third one as “how to change the local culture”, i.e. transforming the locality into a better one. He illustrated it by taking the frame and the photo as examples:

“Let us presume that both the frame and the photo are ready to use. Framing the photo into the frame is what we are going to do. The frame is the local culture and the photo is the everything in Christianity. Perhaps Christianity is the photo we want, but it is not in the correct size. Where are we going to cut to fit the frame? Eyes or mouth? It should be an appropriate photo in an appropriate frame. Conceding to local culture is a choice. It could be the culture in China, Japan, Africa or any place. Concession is the available photo in the available frame.”<sup>30</sup>

Here Lien-Hua Chow applied the concept of „transform“ proposed by Richard Niebuhr again. Framing a photo into a frame needs concession, which can be used as an example to illustrate the inevitable relationship between

---

<sup>28</sup> Lien-Hua Chow, *Guidelines of Christian Church Localization*, 10.

<sup>29</sup> Richard Niebuhr, *Christ and Culture* (translated by Ying-Che Lai and Shu-Shen Gong), Tainan 1967, 184.

<sup>30</sup> Lien-Hua Chow, *Guidelines of Christian Church Localization*, 51.

Christianity and local cultures. God put Chow in China, not in Africa or America, and wanted him living in this culture. If contradictions between the culture and the faith happened, they should be resolved one by one.<sup>31</sup> Christianity has long been existent in the western culture with many foreign components, but these are not the essence of the faith. Lien-Hua Chow still remembered that he was a Chinese accepting Christian faith of western origin. Therefore, the very urgent mission is to get rid of the foreign components in Christianity and then read the Bible from the viewpoints of Chinese. Try to find the connection between Chinese traditions and Christian faith to form the Chinese theologies.<sup>32</sup>

Lien-Hua Chow further proposed five practical suggestions about theology indigenization. The first one is to promote. Promote the importance of the indigenization and then realize the theologies from your own viewpoints. Your words should be understandable for people from 5 years old to 80 years old. The second one is to unite people. Local churches can be used as bases because indigenization should be illustrated in churches. The third one is to avoid westernized terms in Chinese culture. The fourth one is to communicate more. People are encouraged to discuss and research the relationship between Christianity and Chinese traditional cultures. The fifth one is to unite churches, which can be achieved by the Chinese forgiveness principle.<sup>33</sup> Obviously, Lien-Hua Chow excluded the academia area and modernity problems were not within his thinking scope. His attention was on the churches. Afterward Lien-Hua Chow applied his “wearing a costume” and “photo in a frame” to practice his indigenous theologies. His achievements are in three domains. The first one is to improve the protocols and worships. Church construction, protocols of weddings and funerals,<sup>34</sup> sermon and symbols are all localized. The Grace Baptist Church completely expresses his thinking. The second one is to write “*An Outline of Theology*”, which helps Chinese to easily understand Christian faith.<sup>35</sup> In 1980, he was also the chief editor of “Books of Chinese Annotations on Bible”, an exegesis book, for which many Chinese scholars made great efforts on their own. The third one is to participate in the Bible translation with the Bible Society in Taiwan,

---

<sup>31</sup> Loc. cit., 52-53.

<sup>32</sup> Lien-Hua Chow, *Be a Decent Chinese Christian*, 105.

<sup>33</sup> Lien-Hua Chow, *Guidelines of Christian Church Localization*, 59-62.

<sup>34</sup> As for the improvement and suggestion about weddings and funerals, please see Lien-Hua Chow, *Discussion of Christians' Weddings and Funerals*, in: *Christ Faith and China*, 167-182.

<sup>35</sup> There are seven volumes in: Lien-Hua Chow, *An Outline of Theology*. The seven topics are Theology (1979), Christology (1990), Pneumatology (2000), Anthropology (2001), Soteriology (2001), Ecclesiology (2007) and Eschatology (2009). The first volume was published by Taosheng Publishing Co. and the other volumes were published by Taiwan Christianity Literature Publishing Co.

including “*The Holy Bible Today’s Chinese Version*”,<sup>36</sup> “*The Holy Bible Revised Chinese Union Version*”,<sup>37</sup> and “*Common Version of Four Gospels*” in cooperation with Catholicism.<sup>38</sup>

#### 4. An Entry point to Break in: Theology of Yi

To fulfill the missions of implementing theology indigenization, Lien-Hua Chow completed *The Theology of Yi: Drafted Version*.<sup>39</sup> It contains six chapters. “*Drafted Version*” shows that Chow was still not satisfied about the illustration of “Theology of Yi”. Afterward he permanently postponed the publication of this book, but he kept thinking how to express “Theology of Yi” in the most appropriate way through all his life. In 2014, he gave a public speech in Chung Yuan Christian University. Then he gave another two speeches in Taiwan Baptist Theological Seminar and Memorial Symposium of Centenary of Bishop K. H. Ting.<sup>40</sup> From the contents of *The Theology of Yi: Drafted Version*, we can see that it was the basanite of his following seven volumes of *An Outline of Theology*.

---

<sup>36</sup> The Holy Bible Today’s Chinese Version was started in 1971. The New Testament was published in 1975 and the Old Testament was published in 1979. The revised version was published in 1984. The first draft of New Testament was completed by Prof. Mu-Shih Hsu (許牧世). The editorial committee was established later. At first, there were only 2 members, Mu-Shih Hsu and Dr. I-Jin Loh (駱維仁). Later, Lien-Hua Chow, Chen-Chang Wang (王成章) and Ming Jiao (焦明) joined. Please refer to the preface by I-Jin Loh, *Collected in the Bible and the Translations by Mu-Shih Hsu*, Hong Kong 1983, V.

<sup>37</sup> The *Holy Bible Revised Chinese Union Version* was started in 1983. At that time, Lien-Hua Chow was already a member. The New Testament was published in January of 2016. It took 23 years to finish the publication.

<sup>38</sup> Lien-Hua Chow and Chi-Rong Fang (房志榮) et al. spent 30 years to finish *Common Version of Four Gospels*, which was published in December of 2015. It was started in 1986. John was completed in May of 1990. Luke was completed in May of 2000. Matthew and Mark were completed in 2014.

<sup>39</sup> The *Theology of Yi: Drafted Version* has been used as the speech at the Memorial Symposium of Centenary of Tainan Seminary (March 31 to April 2, 1976) and the speech at the 25th anniversary of Hong Kong Baptist Seminary (May 3 to May 7). However, Lien-Hua Chow confirmed that this article was also used as a speech in several seminaries in Taiwan. Please refer to the preface of *The Theology of Yi: Drafted Version*, p.3.

<sup>40</sup> Please refer to Chang Shing Wu edited, *The Theology of Yi: Addendum to Chow Lien Hua’s Works*, Hong Kong 2017. The Theology of Yi was revised by Lien-Hua Chow and present twice. The first time was at “the Symposium of Lien-Hua Chow and Christianity in modern Taiwan” by Taiwan Baptist Seminary on March 2 of 2015. It was also published in the *Journal of Baptist*, vol.13 (2015), pp. 3-11. The second time was at the “Memorial Symposium of Centenary of Bishop K. H. Ting (丁光訓) and Christianity in China” on September 22-24 of 2015. Please refer to *Proceedings (2) of Christianity in China - in Memory of Bishop K. H. Ting*, Shanghai 2016, 172-184.

In the preface of *The Theology of Yi: Drafted Version*, Lien-Hua Chow admitted “For over 30 years, I have expected that Chinese could study theologies from the Chinese viewpoints. I just preached and promoted in the previous time, but never found an entry point to break in”. In 1975, Lien-Hua Chow finally found the entry point, which is the term *Yi* (易).

Lien-Hua Chow was outspoken and stated that the theology of *Yi* has two ancestors: one is Christian theological tradition and the other one is the *Yi-ism* tradition. He integrated these two into the indigenous theology and illustrated the whole Christian theologies by the philosophy of *Yi* to explain the Chinese’s understanding about the easy and hard truths in this world. Lien-Hua Chow divided this concept into six parts: God created from none to existence, Jesus Christ incarnated from God to human, Holy Spirit transformed from one to many, human transformed from good to evil, salvation changed the position of God and human, and the end of world will be transformed from existence to none. Therefore, it is obvious that Lien-Hua Chow applied *Yi* into the discussion of his systematic theology.

1. Shen-Yi (生易): Doctrine of God
2. Hua-Yi (化易): Christology.
3. Bian- Yi (變易): Pneumatology
4. Bu-Yi (不易): Hamartiology
5. Rong-Yi (容易): Soteriology
6. Geng-Yi (更易): Eschatology

Lien-Hua Chow discussed the theology of *Yi* according to the order of *Yuanheng* (元亨), *Lizhen* (利貞) in *The Book of Changes* (易經) to illustrate the Christian theological idea. The first chapter “God created from none to existence” discusses that the creation by God is a process from none to existence. Existence is change and transformation from none to existence is a change at the start of every change. The process from none to one will lead to the process from one (1) to two (2). Lien-Hua Chow perfectly related the content of 1 to 2 in the Bible to the ancient Chinese idea. For example, God used light (1) to separate light from darkness (2), which corresponds to the *The Book of Changes* with *yang* (陽) being light and *yin* (陰) being darkness; then God created air (1), in which light things float and heavy things sink; then light (1), sun takes charge over the day and moon takes charge over the night (2). Lien-Hua Chow explained that God created humans and humans created God’s name by the idea of „from none to existence and from

existence to none“. He also pointed out that God is the source of every change and God itself never changes. Everything changes but God never.<sup>41</sup>

In the second chapter “Jesus Christ incarnated from God to human”, Lien-Hua Chow explained why God came to this world in the form of human body by the idea of I (change). The problem is the “humans change”. Because humans change, the son of God (Christ) came to this world. His coming was to correct (regenerate) the changed humans (fallen). Chow did not use the Christian term “salvation” to illustrate the Christian doctrine and tried to make non-Christians understand the concept of Soteriology by this kind of expression. In this discussion, Chow further explained that humans’ change was the reason why God was away from people and even did not talk to people. Therefore, “substitute” is needed. Laws, Wisdom and *Logos* are the substitutes of God and speak for God.<sup>42</sup>

The third chapter “Holy Spirit transformed from one to many” mainly focuses on the illustration of invisible God and the universal existence of God. This chapter explains the active state and universal existence of wind, which is the best argument of one to many. Lien-Hua Chow compared Holy Spirit with wind by the *Xun* (巽) diagram in *The Book of Changes*, saying “With the wind, Xun; noble men behave accordingly.” Holy Spirit inspires people constantly to educate people, just like wing blowing all the time. We should follow Holy Spirit because they can behave accordingly and relay the messages from God to fulfill the work of God. Finally, this chapter illustrates the results by Holy Spirit: new Israeli, peace and joy, gifts of Holy Spirit.<sup>43</sup>

It is obvious that the first three chapters of the theology of *Yi* consist of the fundamental theology of Trinity: God, Christ and Holy Spirit. From the traditional arguments of western theologies, it is difficult to explain how God is unique and existent in three at the same time. Lien-Hua Chow ingeniously surpassed the Christian theologies of traditional Greek origin by applying the idea of *Yi*, which is the realization from nature and goes beyond the nature.

In the fourth chapter “Human transformed from good to evil”, Lien-Hua Chow applied the idea of *Tai-ji* (太極) generating two complementary forces, which are yin and yang. The *Xu* (序) diagram in *The Book of Changes* says “The world is generated first, and then everything, and then man and woman, and then couple, and then father and son”, which can be used to explain the creation of people by God. More and more offspring of men and women are

---

<sup>41</sup> Chang Shing Wu (ed.), *The Theology of Yi*: Addendum to Chow Lien Hua’s Works, 10-26.

<sup>42</sup> Loc. cit., 27-39.

<sup>43</sup> Loc. cit., 43.

generated to preside the land. God granted them food and happy life. However, the happy life of human ancestors in Eden was not long and turned out to be miserable. Because the misbehavior of the ancestors, the snake got the chance to persuade them into something bad. After that, their offspring always carry the sin. Chow believed that the *Song* (訟) diagram of *The Book of Changes* is the best explanation for the people's sin in the Bible.<sup>44</sup>

The fifth chapter "Salvation changed the position of God and human" is to discuss how people obtain salvation at the right time and at the right place. The *Kan* (坎) diagram in *The Book of Changes* says "Hazard is quite useful when the time is right". The *Kue* (睽) diagram in *The Book of Changes* says „Disobedience is quite useful when the time is right“. The *Jian* (蹇) diagram of *The Book of Changes* says "Difficulty is quite useful when the time is right". All these diagrams are about the right time. The *Sun* (損) diagram of *The Book of Changes* says "Softness may benefit and Hardness may damage. Both gradually develop as the time goes by". The *Dun* (遯) diagram says "React according to the situation", expressing the importance of the coordination of time and environment. Lien-Hua Chow further expressed how Jesus saves people's lives with his grace. The death of Jesus is „stopping the punishment by the punishment and stopping the penalty by the penalty“. His death broke the cycle and his resurrection make him enter none again from existence, which is the meaning of the 63<sup>th</sup> *Jiji* (既濟) diagram and 64<sup>th</sup> *Weiji* (未濟) diagram of *The Book of Changes*. The salvation from Jesus is simple, His sacrifice changed the positions of God and human to change people from evil to good.<sup>45</sup>

In the sixth chapter "The end of world will be transformed from existence to none", Chow continued the previous chapter. He argued that the salvation from Jesus and his crucifixion broke the cycle. He terminated the cycle of time and therefore the cycle of up and down for the Christians was also terminated. Hence, Christians will not be drawn into the endless cycle. Once Jesus broke the cycle, everything would be updated. Another change is still coming, turning the material world into a whole new world.<sup>46</sup>

The last three chapters are arranged in the same way with the first three chapters. Theories of people, sin and grace from God and eschatology are developed respectively. These four topics, along with the previous three topics in trinity, are the basic outline of the book titled "*An Outline of Theology*" which Lien-Hua Chow spent thirty years in writing. But he totally

---

<sup>44</sup> Loc. cit., 58-63.

<sup>45</sup> Loc. cit., 70-82.

<sup>46</sup> Loc cit., 90-92.



avoided the explanation of diagrams of *The Book of Changes* and just conserved the term *Yi*, presenting the theology in the way more like the Bible. Of course, *The Theology of Yi: Drafted Version* lacks the discussion about ecclesiology. In the new version of *The Theology of Yi*, Chow added a chapter titled “Churches from one to many” to discuss ecclesiology, which improves the shortcoming of the previous version.

## 5. Conclusion

The indigenous theology proposed by Lien-Hua Chow is enlightened by P. C. Hsu, one of professors of the University of Shanghai. Then he received the strict theological trainings and learned western theologies in US. However, he was not changed by western cultures and worked very hard to make Chinese accept Christianity instead of rejecting it. He applied indigenous theologies as the bridge of evangelization and the tools of theologies.

Lien-Hua Chow is beyond the previous theologians and made great contribution to the indigenous theologies. He was not willing to just work on methodology or theory, or stay in academia area. His indigenous theologies are to move forward, root in the land of Taiwan, lead to good results and emphasize on Here and Now. His major contributions are at three domains: 1.) localization of Church liturgy, worships, architecture, wedding and funerals and evangelizing; 2.) proposing the systematic theology for Chinese – *An Outline of Theology* and editing the commentary book of the Bible, in which all the books are written by Chinese scholars; 3.) Translating the Bible fitting the needs of local people, including *Today's Chinese Version, Revised Chinese Union Version* and *Common Version of Four Gospels*.

The major difference of the indigenous theologies by Lien-Hua Chow from PCT is the interference of politics. Both Lien-Hua Chow and Presbyterian Church were facing the pressure from KMT government to withdraw from the World Council of Churches, but were not will to join the World Christian Anti-Communist Association which stressed on “pray, anti-communist and victory”. However, both had very different developments afterward. PCT moved toward the ethnic theology and the Taiwanese identity. Lien-Hua Chow also agreed with Taiwanese identity and had lived in Taiwan for 62 years, but he devoted himself to the Bible translation, the publication of theological writings which everybody can understand and the Commentary works of the Bible, representing his contributions to Taiwan society. The difference between both parties is the realization of “Kingdom of God”. As a

true Bible scholar, Lien-Hua Chow knew it very well that the theology proposed by PTC will finally turn into a myth of pursuing the secular nation sovereignty instead of the faith itself.

It is obvious that the indigenous theology proposed by Lien-Hua Chow focuses on the Christ and the Bible and he avoided the use of the Bible as a tool of politics. He pursued love and peace through all his life by the way he thought the best for the land. By the culture of Here and Now, he revised expression of Christianity to make it appropriate and understandable to the regular people. They will not feel the inconsistency between life and Christian faith. Even for those with little education, the Christian faith and the Bible are easy to understand.







# Seeking and Be Witness

## *Chen Zemin and His Theological Contribution in China*

**Raymond L. Whitehead**

Most of the Christians and theologians outside of mainland China have always some questions in mind: Does the Protestant Christian Church make a significant contribution to the people of China and beyond? What are the special characteristics of the theology emerging in China? How does Protestant Christianity relate to the official atheism of post-revolutionary China and where does Protestant Christianity fit in among the competing secular and religious world-views in contemporary China? How do Protestant Christian communities in China express themselves in the language and culture of their country?

Chen Zemin (1917–2018) has served the Church in China for over seven decades. His remarkable career spans a period of war, revolution and social upheavals. His article, an overview of the theoretical foundation and practical tasks of building new China: the contribution of the Chinese Church, was written in 1939, when Japan had occupied much of China and all out world war loomed in Europe and the Pacific. In the Pacific region the following decade witnessed the Japanese sweep into Southeast Asia and the Philippines, the bombing of Pearl Harbour, years of battle on Pacific Islands, the struggle in Burma, the airlift over the Himalayas into Western China, the atomic bombing of Hiroshima and Nagasaki, the Japanese surrender, revolutionary civil war in China and the establishing of the Peoples Republic in 1949 under the leadership of Mao Zedong.

Chen Zemin survived all this with a strong faith and a commitment to peace. He was already teaching at the Seminary in Nanjing when Bishop K. H. Ting arrived in 1952 to head up a reconfigured “Jinling Union Theological Seminary” or in its official English name “Nanjing Union Theological Seminary” (NJUTS). He continued through the ups and downs of social and cultural revolutions and was on hand when the seminary, after a period of closure, re-opened in 1981. The reader may appreciate more deeply these

works by Professor Chen keeping in mind this historic panorama as the context of his life's work.

A word must be said about “Protestant Christianity” for readers unfamiliar with Chinese Church history. When Catholics and Protestants arrived in China (at different historical periods) questions of translation were of immediate importance. Terms for “God” and “Christ” had no exact Chinese equivalents. The Roman Catholic missionaries determined that the best translation for God was “Tian Zhu” (天主), “Heavenly Lord” or “Lord of Heaven.” Catholic Christians became known in China as “Tian Zhu Jiao” (天主教), followers of the Lord of Heaven Religion. Later when Protestant missionaries arrived they chose other translations for “God” — “Shang Di” “High Ruler” (上帝), or “Shen” (神) meaning “god or spirit”. But Protestants called themselves by the transliterated word for Christ, “Ji Du Jiao” followers of “Christ Religion” or “Christianity”. To this day Tian Zhu Jiao and Ji Du Jiao are seen by many in China as two different religions. Ji Du Jiao is often translated as “Christian” or “Christianity” but it can be unclear if the term is being used to refer to all Christians — Catholic, Orthodox and Protestant, or if it is intended to mean Protestant Christianity specifically. Therefore it is translated often in these writings as “Protestant Christianity” reflecting the context of the Chinese original.

His very first article<sup>1</sup> speaks to two of the questions raised above. In 1939 Chen writes of the contribution of the Chinese Protestant Church to the building of a “New China”. From the Sun Yat-sen revolution of 1911 through the “May Fourth Movement” of the 1919 and succeeding years, in spite of foreign invasions and competing ‘War Lords’ inside China, Christians were part of the struggle for social, political, cultural and spiritual renewal. (Sun Yat-sen of course was himself a Christian.) Chen affirms in this essay the Christian work for “peace, justice, purity and truth”. This work is not narrowly confined to members of the church. The Christian understanding is that God is loving parent of all humankind,

“so that all people on earth are compatriots, brothers and sisters. In this unified and great family, all of us as God’s children should love each other and cooperate with each other in order to create a great fellowship. The construction of a new China should take such a view as its foundation.”<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Zemin Chen, *An Overview of the Theoretical Foundation and Practical Tasks of Building New China: The Contribution of the Chinese Church*, Shanghai: Truth and Life, 1939, 301-332.

<sup>2</sup> Loc. cit., 330.

Certainly evangelism, sharing the Christian story and values, is a responsibility of the churches. Equally important, Chen wrote, is the work of education, healthcare, and social service in rural and urban areas. According to it, the ideal of Diakonie is already clear.

The breadth of Chinese theological thought shown in this first essay is picked up again about 20 year later, but with a very great difference. “Theological Construction in the Chinese Church” reflects the post-revolutionary context of the 1950s.<sup>3</sup> The article includes further comments written in 1991 when the article was republished. This essay along with “Reconciliation with the People” (his 1981 presentation at the Montreal world conference on „A New Beginning“ for China and the churches) has quite a different flavour.<sup>4</sup> The Protestant Church in China had moved forward on the “three-self” principles of self-support, self-administration, and self-propagation. Independent from western missionary budgets and oversight the Protestant Church in China emerged as a vital community participating in the cultural, political and social re-birth of China. Professor Chen writes about how weak the theological foundations in pre-1949 China were, but fortunately he and others were able to lay the ground work for a Protestant Church in China that could both affirm its patriotic Chinese heritage and confidently witness to a Christian faith that was true to the Gospel but no longer foreign to China.

Chen’s theology responded to the challenges presented by the triumph of a Marxist revolution that officially espouses scientific atheism along with socialism. The 1939 essay by Chen already expressed an approach for working with people of varying world views, seeing all humanity as one family. People do not need to agree in order to work together. Although some Christians in the West may see Christianity and American style capitalism as inseparable, others in China and elsewhere see socialism as more compatible with Christian faith and ethics. In “Reconciliation with the People” he writes:

“Our point of departure is to opt for the people, to opt for the welfare of our country, and to opt for a social system that is more just and humane than anything the Chinese people have seen in our history of over four thousand years.”<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> Zemin Chen, *Seeking and Witness*. The Theological Collection of Zemin Chen, Shanghai 2007, 1-19.

<sup>4</sup> Loc. cit., 172-177.

<sup>5</sup> Loc. cit., 175.



Of course he acknowledges that the social system in China has imperfections. He states that God sides with the poor and oppressed, therefore all who side with people, atheist or not, side with God.

Chen also seeks to express Christian theology in a way that is congruent with Chinese culture and philosophy. He writes in this 1981 article that “to conceive of the cosmos as an evolving continuum of creation-evolution-salvation-consummation” under a Sovereign God of the universe and history, “would not prove too unacceptable to the Chinese mind.”<sup>6</sup>

In his 1956 essay on theological construction Chen suggests that one way to do theology is to see God and Humanity as two centres of an ellipse. Theology sometimes leans in a theocentric direction and at other times becomes more humanocentric. The dynamic interaction between these two foci has propelled theology forward. He notes that though this geometric metaphor is quite useful it also has limitations as do all metaphors. Humanity and God are not equals. Also theology moves forward so cannot be confined to an elliptical pattern.

Interestingly, in a note to the republication of his article in 1992, Professor Chen comments that he was happy to see Karl Barth also use the metaphor of the ellipse with God and Humanity as the two foci (in Barth’s book *The Humanity of God*<sup>7</sup>). Chen’s original essay goes on to use the metaphor in dealing with several theological problems — God and humanity in religious thought, the relationship of revelation and reason, the Trinity and Christology. Chen finds the metaphor to be an especially helpful tool in relating theology to Chinese culture and thought.

It is necessary for Chinese theologians to do theology in their own context. Chen ponders the problem of how “theology can sum up the religious experience of the Chinese church”.<sup>8</sup> In the 1950s the Protestant Church in China had arrived at a new selfhood. It was as if the eyes of Chinese Christians were suddenly open. They began to look at their own religious experience as a starting point for theology. Chen first traces the tension in theology from the very early church on, between emphasizing the continuity or the discontinuity between humanity and God. At times God is seen as “Wholly Other” and humanity as totally fallen and depraved. In this view God is “unreachably high, inaccessible to reason, and infinitely exalted”.<sup>9</sup> At the

---

<sup>6</sup> Loc. cit., 173.

<sup>7</sup> A Lecture delivered at the meeting of the Swiss Reformed Ministers’ Association in Aarau, on September 25<sup>th</sup>, 1956.

<sup>8</sup> Loc. cit., 1.

<sup>9</sup> Loc. cit., 5.

other extreme is an easy flow between humanity and God that allows Christians to find God in nature, culture, and in the broad efforts of human beings to create a better world. In this view God “lives among us as an affectionate, loving and forgiving” parent.<sup>10</sup>

After reviewing this theological struggle from the first century down to the twentieth century, Chen raises the question of where Chinese theology is in all this. The awakening of the Chinese theology in the 1950s came at a time when much of the theological world outside China emphasized a Neo-orthodox position that emphasized an extreme discontinuity between humanity and God.

Chen notes that the two views are not entirely mutually exclusive. Christians in China however reject the extreme discontinuity and seek a way that is more open to understanding “God’s creative wisdom and saving love” as “good news for all humankind”.<sup>11</sup> Just as the Bible announces that “the coming of Christ” means “the good news that the human race would exist in harmony and peace, making God’s glory shine over the whole earth.”<sup>12</sup>

This theological attempt to express faith in terms relevant to the philosophical and scientific culture that emerged in China and encourages Christians to work for the common good with others regardless of their world views creates other challenges. The most difficult problem perhaps is that many Christians in China take a much narrower and exclusivist view. Especially poor and uneducated Christians often see the Christian community as over against a dark and evil world. Even many educated Christians are more comfortable with a fundamentalist world view where the church is seen as the only pure community. Outside the church, in secular society and in other religions, they see only darkness and evil. This makes it difficult for them to work with people of other faiths or world views.

On the one hand leaders such as Chen try to express theology in broad terms and affirm that Christians can work cooperatively with those outside the Christian community. But on the other hand they also try to avoid alienating the many Christians with a more narrow view of the world. The national church leaders work very patiently with those whose faith rests upon a limited set of fundamentalist doctrines, trying to bring them into dialogue so that there can be a mutual respect while working out their differences. In “Self Propagation in the Light of...” he explains how over a period of thirty

---

<sup>10</sup> Loc. cit., 13.

<sup>11</sup> Loc. cit., 18.

<sup>12</sup> Loc. cit., 20.

years the old western founded mainstream denominations and indigenous but exclusivist and sectarian groups have been united. In the past some of these groups had fought each other and condemned each other. Now they have moved toward theological thinking that will “transcend denominationalism, promote church unity, mutual respect, mutual learning and mutual enrichment”.<sup>13</sup>

Chen Zemin comments on the interest in Protestant Christianity among university faculty and students in China. Some of these scholars developed an interest in Christianity from their study of history and philosophy, not from contact with the churches. The term “culture Christians” is used by some to describe those who adhere in varying degrees to Christian values and concepts. Some of these scholars have developed small communities that begin to function almost as house churches. No one can say how these communities may develop over time.

Several years ago one scholar from a Beijing university said that three main world views are interacting in the Chinese intellectual world. These are Marxism, Confucianism, and Protestant Christianity. Since then the national leadership in China has in fact started programs for the study and development of Confucian ethics and philosophy, while not abandoning Marxism. Protestant Christian thought is also developing both in university religious studies and in theological schools throughout the country. Chen Zemin and others have been active in the dialogue among these world views.

Chen contributed much to the effort to expanding Christian forms of music and worship that arise out of Chinese culture. His essay on hymn singing in China reviews the historical and contemporary development of Chinese Christian musical forms. This effort has met resistance from many urban Christians who are accustomed to western hymns and gospel songs. They have a pro-western mentality he says. In the rural areas Chinese styles of music are more appreciated by Christian gatherings. Some Christians are afraid of music that uses Buddhist and Taoist musical forms. Chen points out that the Buddhist and Taoists do not seem afraid of Christian or western influences mixed with their traditional formats. He writes sometimes in their temple ensembles he detects “some resemblance to Western melodies and even phrases or lines of Christian hymns wrapped up in traditional instrumental accompaniments.”<sup>14</sup> Even though interfaith theological dialogue is lagging in China Chen wonders if it “would be possible and profitable to

---

<sup>13</sup> Loc. cit., 97.

<sup>14</sup> Loc. cit., 437.

begin right now to have some interfaith musical dialogue?”<sup>15</sup> From all of the above we can see that Chen Zemin made and continues to make a vital contribution to the life and thought and work of the Protestant Christian Church in China.

At this point I will make some personal reflections about Chen. I first met him in 1981 when he attended the international Montreal conference on China and the Churches. Then the next year I was privileged to have him serve as interpreter for a series of lectures I gave at Nanjing University on “Religion and Society in North America.” Questions from students touched on a wide variety of issues. He handled the interpretation of the question and answer sessions with ease and charm. He and I privately continued the dialogue on a number of issues.

In succeeding years our paths crossed a number of times in China or in North America. From 2002 to 2007 I taught at the seminary in Nanjing and had many opportunities to see Professor Chen in action, and to talk with him privately and in small groups. I remember vividly when he, already an octogenarian, stood on a box on a front pew to conduct the Seminary Choir in front of him on the stage in several anthems. His musical gifts were obvious and his continued energy contagious. His teaching continued into his nineties. Many generations of students benefited from his wisdom, knowledge and spirit.

Chen’s office at the Seminary was next to mine. On many occasions we would sit in the morning drinking strong and flavourful Chaozhou style tea, a speciality of his native south China community. The tea is consumed in tiny cups with frequent refreshing of the pot. We talked about theology, China, the world. I learned a great deal in these informal conversations. Other professors especially those from south China dropped in from time to time enjoying the Chaozhou tea and talk.

Chen Zemin is an irenic person. He maintains his reserve and gentle humour and all the characteristics of a Chinese scholar. It has been a privilege and an honour to know him and work with him. A bit of his nature comes through in a hymn he wrote in 1982 and set to an ancient Chinese tune. In the hymn he imagines the Creator as an artist with a paint brush. I will close with an English translation of some of his words in this hymn:

---

<sup>15</sup> Loc. cit., 433.

*Sunset hues light sea and sky, wild geese return to rest.  
I'd like to be a free bird, to sight the earth from on high,  
view our country being touched, by the Creator's brush.  
We strive to build a new world, of justice, love and peace,  
to raise the cross in witness, Christ's truth widely to spread.  
Every one with our people Self-reliance we seek,  
until the day when work's done, new heaven and earth we see.<sup>16</sup>*

---

<sup>16</sup> Loc. cit., 465.

# Autorin und Autoren

## Yongtao Chen

Außerordentlicher Professor am Nanjing Union Theological Seminary. Er hat dort von 1983 bis 1992 Theologie studiert und anschließend als Dozent für Altes Testament gearbeitet. Von 2008 bis 2015 wurde er mit einer Arbeit zur Theologie T. C. Chaos im Fachgebiet Dogmatik der Theologischen Fakultät der Universität Helsinki promoviert.

## Isabel Friemann

Ostasienreferentin im Zentrum für Mission und Ökumene - Nordkirche-weltweit und Leiterin der China-Infostelle. Die Sinologin und evangelische Theologin beschäftigt sich seit über 25 Jahren mit dem Christentum in China. Bei Studienaufenthalten in Shanghai und Nanjing 1990 und 1996 lernte sie verschiedene Kirchen, theologische Seminare und christliche Künstler\*innen kennen. Mit ihrer Familie lebte sie von 2004-2012 in Peking. Als China-Beraterin ist sie Mitglied der Asienkommission der EKD. Zusammen mit Dr. Monika Gänßbauer gibt sie die Buchreihe *edition cathay* heraus und schreibt Artikel für die Publikation *China Heute*.

## Winfried Glüer

Emeritierter Pfarrer der Evangelischen Kirche von Westfalen und ehemaliger Ostasienreferent am Evangelischen Missionswerk in Südwestdeutschland. Er arbeitete von 1961 an als Dozent in Hongkong am Lutheran Theological Seminary, dann bis 1973 am Christian Study Center on Chinese Religion and Culture, dessen Leitung er 1968 übernahm. Von 1994 bis 1997 unterrichtete er als Gastdozent Systematische Theologie an der Theology Division, Chung Chi College, Chinese University of Hongkong. Seine Forschung richtet sich besonders auf die Ansätze zur Entwicklung einer kontextuellen chinesischen Theologie.

## **Ruomin Liu**

Studienleiter an der Missionsakademie der Universität Hamburg. Von 1996 bis 2003 hat er am Nanjing Union Theological Seminary in Nanjing/China studiert und anschließend dort als Dozent für Systematische Theologie gearbeitet. Zugleich arbeitete er als Pastor an der Daosheng-Kirche und der St. Pauls-Kirche in Nanjing/China und wurde 2008 ordiniert. Von 2007 bis 2013 studierte er Theologie in Bochum und Heidelberg und wurde bei Michael Welker in Heidelberg in Systematischer Theologie mit einer Arbeit über die „Gegenwart Christi in der Welt. Eine Untersuchung von Dietrich Bonhoeffers Werk *Sanctorum Communio* in seiner Bedeutung für die Kirche in China“ promoviert.

## **Chang Shing Wu**

Außerordentlicher Professor an der Universität Chung Yuan in Taipeh/Taiwan. Er hat von 1996 bis 1998 am Südostasien Theologischen Seminar in Taipeh Theologie studiert und von 1998 bis 2001 an der Chinesischen Universität in Hong Kong promoviert. Er hat mehrere Bücher über die Geschichte der Kirche in China publiziert.

## **Raymond L. Whitehead**

Nach dem Theologiestudium wurde er von der United Church of Christ nach Hong Kong ausgesandt, wo er in Christlicher Sozialethik promovierte. Von 1976 bis 1990 war er Direktor des Chinaprogramms des Kanadischen Rates der Kirchen in Toronto. Anschließend arbeitete er als Professor und Dekan der theologischen Fakultät an der Universität Winnipeg. Von 2002 bis 2007 lehrte er als Professor am Nanjing Union Theological Seminary.

# Künstlerinnen und Künstler



Shenhao Xie & Ni Li



Songwen Xie & Lei Li



Ying Gao & Yunfei Wang



Yuena Luo



Huijun Ma & Yafeng An



Jianan Xie & Jingru Li



Lina Zhang & Ren Li



Mengchen Liu & Kaixin Chen



Qi Sun & Shuanshuan Mu



Qingqing Zhang & Li Wang



Qian Leng & Yin Luan



Renjie Jing & Xiang Gao



Wenjing Shi & Yuxuan Xia



Xiaoning Wang & Yanyan Xu



Xin Chen & Huiting Liu



Yantong Wei & Xiaoting Wang



Yu Ma & Shengguang Lv



Yuedan Yu & Pengpeng Lv