Im Spannungsfeld zwischen der chinesischen Kultur und dem Christentum: Die Entwicklung der Katholischen Fu-Jen-Universität in Peking (1925-1951)

Dissertation zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie
an der Universität Trier
Fachbereich II: Sprache-, Literatur- und Medienwissenschaften

vorgelegt von

Fengju Tao

Erstgutachter: Prof. Dr. Christian Soffel
Zweitgutachter: P. Prof. Dr. Zbigniew Wesołowski SVD

Einreichung am: 20.03.2023
Disputation am: 30.08.2023

Inhaltsverzeichnis

Danksagungen **1**

1. Einleitung **2**

1.1 Motivation der Arbeit 2

1.2 Forschungsstand zur Beziehung zwischen der katholischen Kirche und dem Konfuzianismus 5

1.3 Forschung zur Fu-Jen-Universität 10

1.4 Methodik und Inhalt dieser Arbeit 13

1.5 Definition und Übersetzung von Fachbegriffen 17

2. Der historische Hintergrund der Fu-Jen-Universität **20**

2.1 Die Veränderung der Missionsstrategie der katholischen Kirche in China 20

2.2 Die Missionsstrategie der protestantischen und katholischen Kirchen während des 19. Jahrhunderts 44

2.3 Die chinesische Hochschulentwicklung vor der Errichtung der Fu-Jen-Universität 66

3. Die Fu-Jen-Universität und die chinesische Kultur **87**

3.1 Die Haltung der katholischen Kirche zum Konfuzianismus 87

3.2 Die katholische Kirche und die chinesische Kultur am Anfang des 20. Jahrhunderts 116

3.3 Die Erforschung der chinesischen Kultur an der Fu-Jen-Universität 135

3.4 Die Vermittlung der chinesischen Kultur an der Fu-Jen-Universität 165

3.5 Fremdsprachige Zeitschriften der Fu-Jen-Universität und die chinesische Kultur 188

4. Die Frauenbildung an der Fu-Jen-Universität **203**

4.1 Die Entwicklung der Frauenbildung Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts 203

4.2 Die Frauenbildung und Diskussionen über Frauenbildung an der Fu-Jen-Universität 227

5. Zusammenfassung und Schlussbemerkungen **244**

Verzeichnis der zitierten Literatur **257**

Danksagungen

Nach Abschluss dieser Arbeit danke ich all jenen, die mich während meines Studiums ermutigt und unterstützt haben.

Mein besonderer Dank gilt meinem Doktorvater Herrn Prof. Dr. Christian Soffel, der mich geduldig und akribisch in die Grundgedanken der Arbeit, den Rahmen und die Formatvorgaben eingewiesen hat. Gleichzeitig hat mir Prof. Soffel bei meiner Ankunft in Deutschland viele Ratschläge und Lebenshilfen gegeben, damit ich mich möglichst schnell in die deutsche Campusumgebung einarbeiten und in ein für mich fremdes Leben integrieren konnte.

Weiter bin ich dem Prof. Dr. Zbigniew Wesołowski SVD und Dr. Dirk Kuhlmann bei dem Monumenta Serica Institut zu Dank verpflichtet. Mit ihrer enthusiastischen Hilfe erhielt ich viele wertvolle Materialien über die katholische Fu-Jen-Universität.

Ich möchte auch allen Kollegen vom Sinologischen Institut der Universität Trier, Dr. Liu Huiru 刘慧儒, Dr. Heribert Lang，Schalmey Tilman, Jian Ruoping 簡若玶, Ren Fang 仁昉，Tim Dressler，Li Dian 李典 und auch anderen dafür danken, dass sie mir in der Gruppendiskussion viele wertvolle Ideen und Vorschläge zu dieser Arbeit gegeben haben.

Besonders danke ich Miriam Merg und Anika Kuhn für ihre Hilfe bei der Verbesserung meiner deutschen Sprache.

Ich möchte mich auch bei meinen Freunden in Deutschland Zhong Huijuan 鍾慧娟，Wang Ting 汪婷, Jiang Changhong 江長紅 bedanken, die meine ausländische Schulkarriere zu einer angenehmen und unvergesslichen Zeit machten.

Natürlich möchte ich auch meiner Familie, insbesondere meinem Ehemann Zhao Xiangyu 趙翔宇, für ihre Unterstützung und Ermutigung danken.

Abschließend möchte ich mich bei CSC (China Scholarship Council) für die finanzielle Unterstützung bedanken und bei den Lehrern des Bildungsbüros der Deutschen Botschaft in Frankfurt für ihre vielfältige Hilfe.

1. Einleitung

1.1 Motivation der Arbeit

Bereits als der Katholizismus in der Yuan-Dynastie (1271-1368) China erreichte, stand er in enger Beziehung mit der Oberschicht. Um ihre Mission in China durchzuführen, versuchten jesuitische Missionare wie Matteo Ricci (Li Madou 利瑪竇, 1552-1610) ab der Ming-Dynastie (1368-1644) den chinesischen konfuzianischen Gelehrten, die im kaiserlichen China einen großen Teil der Führerschaft bildeten, näherzukommen. Zwischen der Wanli 萬曆-Zeit (1573-1620), als Matteo Ricci nach China kam, und der Yongzheng 雍正-Zeit (1723-1735) erreichten die Jesuiten vor allem durch zwei Wege ihr Ziel: Einerseits arbeiteten einige Missionare wie Johann Adam Schall von Bell (Tang Ruowang 湯若望, 1591-1666) als Astronomen am Kaiserhof, und befreundeten sich mit den chinesischen Beamten, sodass sie ihren Einfluss unter denen verbreiten konnten; anderseits zeigten die Missionare Interesse für den Konfuzianismus, der im kaiserlichen China seit der Han-Dynastie (206 v. Chr.-9 n. Chr. / 23 n. Chr.-220 n. Chr.) die dominante Ideologie darstellte. Beispielsweise erläuterte Ricci die katholische Lehre anhand der konfuzianischen Klassiker, sodass diese durch den Einfluss des Konfuzianismus in China leichter akzeptiert werden konnte. In der Zeit des Verbots des Christentums in China[1] verlor sich dieses die Verbindung zur Oberschicht der chinesischen Gesellschaft; man setzte stattdessen auf die Mission in ländlichen und abgelegenen Gebieten. Dort wurde die konfuzianische Lehre nur selten gebraucht, um Mission zu treiben.

Obwohl China unter dem Druck der westlichen Mächte seit Mitte des 19. Jahrhunderts die Legitimität des Christentums wieder anerkannte, setzte die katholische Kirche ihre Missionsstrategie der Zeit des Verbots fort: Es wurde Wert auf die Erweiterung der Gemeinde gelegt; für die Erforschung der chinesischen Kultur zeigte man wenig Interesse, und auch in politische Angelegenheiten Chinas mischte man

---

[1] Vom 17. bis 18. Jahrhundert streiten westlich-katholische Missionare mit der Qing-Dynastie darüber, ob traditionelle chinesische Rituale mit der katholischen Lehre vereinbar seien. Im Jahr 1704 erklärte Papst Clemens XI. das Verbot der chinesischen Bräuche. Dies führte dazu, dass Kaiser Yongzheng ab 1720 das Christentum landesweit verbot. Erst 1844, nach dem Ersten Opiumkrieg, wurde das Verbot des Christentums in China aufgehoben. Siehe Gu Weimin 顧衛民: Zhongguo tianzhujiao biannian shi 中國天主教編年史 (Shanghai: Shanghai shudian chubanshe, 2003), S. 221, 263, 357.

sich nicht ein. Im Gegensatz dazu veröffentlichten die protestantischen Missionare zu dieser Zeit viele Forschungsergebnisse über die chinesische Kultur und beteiligten sich an vielen wichtigen politischen Ereignissen wie bspw. der Hundert-Tage-Reform (*Wuxu bianfa* 戊戌變法) im Jahr 1898. Anfang des 20. Jahrhunderts wurde vielen Katholiken allmählich bewusst, dass die katholische Kirche die Vorteile, die Ricci und seine Kollegen in der Oberschicht und in kulturellen Kreisen in der Ming- und frühen Qing-Dynastie gewonnen hatten, verlor. Die Wiederherstellung der Beziehung zwischen der katholischen Kirche und der Oberschicht Chinas, sowie die Beziehung zur chinesischen Kultur, wurden daher zu dieser Zeit als eine dringende Aufgabe gesehen. In diesem Zusammenhang kann die Gründung der Fu-Jen-Universität im Jahr 1925 als ein wichtiger Versuch der katholischen Kirche, ihre Stellung in Chinas Gesellschaft zurückzugewinnen und die Beziehung zwischen Kirche und chinesischen Gelehrten wiederherzustellen, angesehen werden.

Die bestehende westliche und chinesische Forschungsliteratur beschränkt sich meist auf die katholische Kirche in China vor dem Verbot des Christentums. Es handelt sich vor allem um Fallstudien über einzelne oder mehrere Missionare, Untersuchungen über die Aktivitäten der katholischen Kirche in einem bestimmten Zeitraum oder in bestimmten Gebieten, oder die Analysen der Beziehung zwischen der katholischen Lehre und chinesischem Denken und Philosophie. Es mangelt aber an allgemeinen Forschungen über die Veränderung der Missionsstrategien der katholischen Kirche von der Ricci-Zeit bis Anfang des 20. Jahrhunderts im Angesicht verschiedener historischer Bedingungen. Daher soll in dieser Arbeit versucht werden, die Veränderung der Missionsstrategien, vor allem in den Perioden vom Ende der Ming-Dynastie, Ende des 19. Jahrhunderts, bis Anfang der Republik China, in denen die katholische Kirche dem Wandel der politischen Situation und dem Wandel des sozialen Lebens in China unterlag, zu untersuchen. Zwar führten mehrere Faktoren zu dieser Strategieänderung; diese Arbeit konzentriert sich aber hauptsächlich auf die Beziehung zwischen der katholischen Kirche und der chinesischen Kultur sowie der chinesischen Oberschicht.

Nach der Abschaffung des kaiserlichen Prüfungssystems (*keju zhidu* 科舉制度) im Jahr 1905 wurden die traditionellen konfuzianischen Gelehrten durch die intellektuelle Elite moderner Hochschuleinrichtungen ersetzt. Die traditionellen Methoden der katholischen Missionare, einen Platz in der oberen Schicht der chinesischen Gesellschaft zu erwerben, nämlich sich mit den chinesischen Beamten und re-

nommierten Gelehrten zu befreunden oder eine Stellung am Kaiserhof einzunehmen, waren daher in der neuen Situation unangebracht. Trotzdem konnte die katholische Kirche durch die Etablierung der Hochschulbildung ihren Einfluss durch die Absolventen der katholischen Universitäten in der oberen Schicht gewährleisten. Andererseits konnte auch die chinesische Kultur an den Universitäten erforscht und gelehrt werden. Aus verschiedenen Gründen wurden zur Zeit der Republik China nur drei katholische Universitäten gegründet, unter denen die Fu-Jen-Universität den größten Einfluss hatte und die einzige war, die großen Wert auf die chinesische Kultur legte, daher liegt der Schwerpunkt dieser Arbeit in der Gründung dieser Universität und ihren Bildungsschwerpunkten, welche die Missionsstrategie der katholischen Kirche Anfang des 20. Jahrhunderts widerspiegeln und die Haltung der Kirche zu der chinesischen Kultur aufzeigen.

Gleichzeitig ist anzumerken, dass chinesische Frauen vor dem 20. Jahrhundert kaum Bildungschancen hatten und die kaiserlichen Prüfungen nicht ablegen durften. Da das Leben der Frauen auf den häuslich-familiären Bereich beschränkt war, konnten sie nur geringen Einfluss auf die Öffentlichkeit ausüben. Daher legten die katholischen Missionare, als sie in der Ming- und Qing-Dynastie chinesischen Frauen predigten, nur Wert auf ihre Rolle in der Familie oder im Lebenskreis mit anderen Frauen.[2] In der Zeit der Republik China[3] erlangten Frauen unter dem Einfluss

---

[2] Wie Claudia von Collani bemerkte: Wegen der strikten Trennung von Männern und Frauen musste der direkte Kontakt zwischen Frauen und ausländischen Missionaren vermieden werden. Frauen durften keine Messe mit Männern besuchen, sie nutzten ihre eigenen Kirchen und hatten eigene Formen der Frömmigkeit. Siehe „Christian Heroine in China: Expectations, Images and Examples“, in: *I have called you by name, contribution of Chinese Women to the Church,* dem Tagesband des Workshops in Sankt Augustin, 2014, S. 63-85. Wenn in den Werken der Missionaren Frauen erwähnt wurden, wurde vor allem deren Rolle als Mütter und Ehefrauen betont. Ein Beispiel ist die Katholikin Candida Xu (Xu Gandida 徐甘第大 1606-1680) im 17. Jahrhundert, die die Enkelin von dem bekannten katholischen Gelehrten Xu Guangqi 徐光啟 (1562-1633) war. Sie heiratete später Xu Yuandu 許遠度 (? -1652), der aus einer respektierten Gelehrtenfamilie in Songjiang 松江 stammte. Unter dem Einfluss von Candida Xu wurden ihr Mann sowie ihre acht Kinder zum Katholizismus bekehrt. Candidas Beitrag zur Missionsarbeit ist nicht zu trennen von dem Einfluss ihrer Familie, dem Ruf ihres Großvaters und dem Reichtum der Familie ihres Mannes. Obwohl sie als Mädchen Bildung genoss, trug ihr literarisches Wissen nicht viel zu ihrer Missionsarbeit bei. Außer Briefen an Freunde und Familie schrieb sie „Kein Gedicht, keine Hymnen, keine Gebete“. Siehe Gail King: *Candida Xu (1607-1680), Chinese Christian Woman of Faith*, aus dem oben erwähnten Tagungsband.

[3] In dieser Arbeit ist damit die Republik China von 1911 bis 1949 in Festlandchina gemeint.

der globalen feministischen Bewegung nach und nach das Recht auf Hochschulbildung und hatten so die Möglichkeit, ihr Leben von der Familie auf die Öffentlichkeit zu erweitern und als Individuen an gesellschaftlichen Aktivitäten teilzunehmen. Bevor die Fu-Jen-Universität Ende der 1930er Jahre erstmals Studentinnen annahm, lagen die katholischen Universitäten in Bezug auf die Hochschulbildung von Frauen schon Jahrzehnte hinter den protestantischen und nichtkirchlichen Universitäten zurück. Die Fu-Jen-Universität veränderte diese Situation jedoch, indem sie nicht nur eine große Anzahl von Studentinnen annahm, sondern ihnen eine Vielzahl von Fächer anbot, sodass diese nach der Absolvierung ihres Studiums in verschiedenen Gebieten berufstätig werden konnten und damit nicht mehr ans Haus gefesselt sein mussten. Die Untersuchung der Frauenbildung an der Fu-Jen-Universität kann daher einerseits die Einstellungen und Reaktionen der katholischen Kirche im Hinblick auf die Veränderung des sozialen Status der Frauen Anfang des 20. Jahrhunderts aufzeigen, anderseits kann die Lücke in der Forschung zur Frauenhochschulbildung zu Beginn des 20. Jahrhunderts, wo die Leistung der katholischen Universitäten weitgehend ignoriert wurde, geschlossen werden.

1.2 Forschungsstand zur Beziehung zwischen der katholischen Kirche und dem Konfuzianismus

1. Übersetzung und Erläuterung der konfuzianischen Klassiker durch die katholischen Missionare

Bereits als Ricci und seine Mitstreiter in der Ming-Dynastie nach China kamen, übersetzten sie eine große Anzahl konfuzianischer Klassiker auf Latein sowie in andere westliche Sprachen und brachten sie nach Europa. Zum Beispiel übersetzte Michele Ruggieri (Luo Mingjian 羅明堅, 1543-1607) 1581 Teile vom Daxue 大學 und Mengzi 孟子; 1662 übersetzten die Jesuiten Prospero Intorcetta (Yin Duoze 殷鐸澤, 1625-1696) und Ignatius da Costa (Guo Najue 郭納爵 1599-1666) zusammen das Lunyu 論語, Zhongyong 中庸 und Daxue 大學.[4] Es ist ersichtlich, dass die Missionare vor allem die Klassiker von der Zeit vor der Qin-Dynastie auswählten, und den zu dieser Zeit populären Neokonfuzianismus vernachlässigten. Die Übersetzung

---

[4] Yue Feng 岳峰, Zhang Jimin 張濟民: „Fanyi yu zongjiao de hudong guanxi tanxi — jiyu rujing xichuan de shijiao“ 翻譯與宗教的互動關係探析 — 基於儒經西傳的視角, in: Jiujiang xueyuan xuebao 九江學院學報 28.2 (2009), S. 43-47.

der konfuzianischen Klassiker boomte hauptsächlich im 16. und 17. Jahrhundert. Laut einer Statistik wurden zu dieser Zeit in der westlichen Welt insgesamt 76 Übersetzungen veröffentlicht.[5] Die Begeisterung der katholischen Missionare für die Verbreitung der konfuzianischen Klassiker im Westen war während der Verbotszeit des Christentums in China erlahmt. Nachdem das Verbot Mitte des 19. Jahrhunderts aufgehoben worden war, setzten sich die protestantischen Missionare stärker für die Übersetzung und Erläuterung der konfuzianischen Klassiker ein. Im 19. Jahrhundert wurden insgesamt 103 Übersetzungen der *Vier Bücher* und *Fünf Klassiker* (*Si shu wu jing* 四書五經) veröffentlicht, darunter nur einige wenige von katholischen Missionaren, wie dem französischen Jesuiten Séraphin Couvreur (Gu Saifen 顧賽芬, 1835-1919).[6] Anders als die katholischen Missionare in der späten Ming- und frühen Qing-Dynastie, die eine positive Haltung zum Konfuzianismus hatten, kritisierten die protestantischen Missionare nach dem 19. Jahrhundert häufig die konfuzianische Lehre.[7] Die katholischen Missionare nahmen zu dieser Zeit aber eine noch negativere Haltung als ihre zeitgenössischen protestantischen Kollegen ein: Diese zeigten kaum Interesse für die konfuzianische Lehre und die von ihren Vorgängern erarbeitete positive Beziehung zum Konfuzianismus war beinahe zerbrochen.

Der Prozess der Übersetzung konfuzianischer Klassiker in westliche Sprachen während der Ming- und Qing-Dynastien war auch ein Prozess der Interpretation konfuzianischer Klassiker in Bezug auf Begriffe und Denkweisen. Daneben gab es auch auf Chinesisch verfasste Werke, beispielsweise *Tianzhu shiyi* 天主實義 (*Die wahre Bedeutung [der Lehre] des Herrn des Himmels*) von Ricci und *Xingxue cushu* 性學觕述 (*Allgemeine Einführung in das Lernen über die [menschliche] Natur*) von Giulio Aleni (Ai Rulüe 艾儒略, 1582-1649), in denen die Missionare die katholische Lehre mit dem Konfuzianismus verbanden,[8] um diese in der chinesischen Bevölkerung zu verbreiten. Sowohl Ricci als auch Aleni bevorzugten die konfuzianischen

---

[5] Ebd., S. 44.

[6] Zhang Xiping 張西平: „Chuanjiaoshi Hanxue jia de Zhongguo jingdian waiyi gongzuo“ 傳教士漢學家的中國經典外譯工作, in: *Zhongguo fanyi* 中國翻譯 36.1 (2015), S. 29-34.

[7] Ebd., S. 30.

[8] Lian Fan 連凡: „Ai Rulüe *Xingxue cushu* yu Ye ru hun xing huitong“ 艾儒略《性學觕述》與耶儒魂性會通，in: *Beijing huagong daxue xuebao* 北京化工大學學報 3 (2017), S. 54-59.

Klassiker aus der Zeit vor der Qin-Dynastie und vernachlässigten den Neokonfuzianismus und seine Werke.

In der Ming- und Qing-Dynastie veröffentlichten auch chinesische Katholiken Artikel in Bezug auf die katholische Kirche, wovon einige die katholische Lehre mit dem Konfuzianismus in Verbindung stellten. Beispielsweise erklärt Xu Guangqi 徐光啟 (1562-1633) in „Chizi zhi xin yu shengren zhi xin ruohe jie“ 赤子之心與聖人之心若何解 und „Zaowuzhe chuixiang lüeshuo“ 造物者垂象略說[9] katholische Begriffe wie „Gott“ anhand vom *Shijing* 詩經 und *Shang shu* 尚書. In dem von Zhang Xingyao 張星曜 (1633-1715) und einem unbekannten Missionar verfassten *Tian ru tong yi kao* 天儒同異考 (*Eine Untersuchung der Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen Katholizismus und Konfuzianismus*) werden Begriffe und Lehren aus konfuzianischen Klassikern, die der katholischen Lehre ähneln, zusammengestellt, um die Übereinstimmungen dieser zwei Lehren zu veranschaulichen.[10]

Vom Ende der Kangxi-Zeit bis Mitte des 19. Jahrhunderts ging die katholische Mission in den Untergrund, was zu einer Aufhebung der Beziehung zwischen dem Konfuzianismus und der katholischen Lehre führte. Auch als das Christentum nach dem Ersten Opiumkrieg (1840-1842) seine Legitimität der Mission in China wiedergewann,[11] versuchten die katholischen Missionare und chinesischen Gelehrten nicht mehr, die katholische Lehre anhand des Konfuzianismus zu erläutern.

2. Forschungsstand ab den 1970er Jahren

Ab den 1970er Jahren wurde der Fokus der Forschung meist auf zwei Bereiche gelegt: die Rolle katholischer Missionare im kulturellen Austausch zwischen China und dem Westen während der Ming- und Qing-Dynastie, sowie Fallstudien zur Übersetzung und Interpretation konfuzianischer Klassiker durch katholische Missionare.

In seinem Buch *Chuanjiaoshi Hanxue yanjiu* 傳教士漢學研究 (*Sinologische Studien der Missionare*) analysiert Zhang Xiping 張西平 die Rolle der Missionare bei der Etablierung der westlichen Sinologie, sowie den Einfluss sinologischer Wer-

[9] Xu Guangqi 徐光啟: *Xu Guangqi quanji* 徐光啟全集 Bd. 9, S. 349.

[10] Zhang Xingyao 張星曜: „Tian ru tong yi kao“ 天儒同異考, siehe Zheng An’ de 鄭安德 *Ming mo Qing chu Yesu hui sixiang wenxian huibian* 明末清初耶穌會思想文獻彙編, Bd. 37, *juan* 3, S. 553-555.

[11] Gu Weimin, S. 364.

ke auf die akademische und kulturelle Entwicklung im Osten und Westen.[12] Die Interpretation und Darstellung des Konfuzianismus und der konfuzianischen Klassiker durch Missionare wird von dem Autor dabei anhand der Übersetzungen von Michele Ruggieri, Matteo Ricci, Ferdinand Verbiest (Nan Huairen 南懷仁, 1623-1688) usw., sowie Erläuterungen zum Neokonfuzianismus als wichtiger Bestandteil der Sinologische Studien der Missionare hervorgehoben. In seinem Buch *Quanshi de yuanhuan - Ming mo Qing chu chuanjiaoshi dui rujia jingdian de jieshi ji qi bentu huiying* 詮釋的圓環—明末清初傳教士對儒家經典的解釋及其本土回應 (*Der Ring der Interpretation – Die Interpretation konfuzianischer Klassiker durch Missionare in der späten Ming- und frühen Qing-Dynastie und ihre lokalen Reaktionen*) untersucht Liu Yunhua 劉耘華 die Konkurrenz zwischen dem Konfuzianismus und der katholischen Kirche, um das „einzigartige Zusammenleben" der chinesischen und westlichen Kultur in der Vergangenheit sowie in der Gegenwart zu erforschen. Im Allgemeinen analysieren diese beiden Arbeiten die Interpretation des Konfuzianismus durch Missionare und untersuchen den psychologischen Mechanismus, den kulturellen Hintergrund, sowie die kulturellen und sozialen Auswirkungen dieser Interpretationen. Ähnliche aus der Perspektive des chinesischen und westlichen Kulturaustauschs verfasste Arbeiten sind unter anderem die 2002 veröffentlichte Doktorarbeit von Chen Yihai 陳義海 *Dui Ming Qing zhiji Zhong-Xi yizhi wenhua pengzhuang de wenhua sikao* 對明清之際中西異質文化碰撞的文化思考 (*Kulturelle Reflexionen über die Kollision heterogener Kulturen zwischen China und dem Westen während der Ming- und Qing-Dynastie*), die 2005 veröffentlichte Doktorarbeit von Guan Ensen 管恩森 *Shizijia zaoyu long tuteng - Mingqing Jidujiao yu Zhongguo de zongjiaoxing duihua* 十字架遭遇龙图腾 —- 明清基督教与中国的宗教性对话 (*Das Kreuz trifft auf das Drachentotem – Der religiöse Dialog zwischen Christentum und China in der Ming- und Qing-Dynastie*), und die 2012 veröffentlichte Doktorarbeit von Zhang Zongxin 張宗鑫 *Ming houqi* Zhong-Xi wenhua de pengzhuang yu ronghe – yi Li Madou wei zhong xin de kaocha 明後期中西文化的碰撞與融合 — 以利瑪竇為中心的考察 (*Die Kollision und Integration chinesischer und westlicher Kultur in der späten Ming-Dynastie – eine Untersuchung mit Schwerpunkt auf Matteo Ricci*).

[12] Zhang Xiping teilte die Entwicklung der Sinologie in drei Stufen ein: „die Periode der Reiseberichtssinologie" (*youji Hanxue shiqi* 遊記漢學時期), „die Periode der Missionssinologie" (*chuanjiaoshi hanxue shiqi* 傳教士漢學時期) und „die Periode der professionellen Sinologie" (*zhuanye hanxue shiqi* 專業漢學時期). Die Vertreter der Missionssinologie im 17. und 18. Jahrhundert waren Jesuitenmissionare wie Ricci.

Bereits im Jahr 1983 veröffentlichte John D. Young sein Buch *Confucianism and Christianity: The first Encounter*.[13] Darin erläutert er Riccis Interpretation des Konfuzianismus und die Reaktionen der damaligen Gelehrten, sowie die antichristlichen Vorfälle zu dieser Zeit. In seinem 1986 veröffentlichten Buch *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism* untersucht Paul A. Rule die Einstellungen der Jesuitenmissionare wie Ricci zum Konfuzianismus und gibt eine detaillierte Einführung in die Geschichte des Ritenstreits.[14] Er erklärt außerdem die Beziehung zwischen den Jesuiten und der Etablierung der westlichen Sinologie. David E. Mungello stellt in seinem 2012 veröffentlichten Buch *The great encounter of China and the West, 1500-1800* die Kommunikation zwischen den Jesuiten und den Gelehrten zu dieser Zeit, den Ritenstreit, sowie die Verbreitung des Konfuzianismus in Europa dar. Andere Arbeiten in diesem Bereich sind *Confucian and Christian Religiosity in late Ming China* von E. Zürcher und *The Supernatural in the Jesuit Adaptation to Confucianism: Giulio Aleni's Tianzhu Jiangsheng Chuxiang Jingjie (Fuzhou,1637)* von J. Michael Shin.

Zu den Aufsätzen, die sich auf die Übersetzung der konfuzianischen Klassiker durch die Missionare konzentrieren, gehören „Yesu huishi dui *Si shu* de fanyi he chanshi" 耶穌會士對《四書》的翻譯和闡釋 von Li Xinde 李新德, „The first Western Translation of Confucius' Dialogues: One Chapter from Michele Ruggieri's (1543-1607) Manuscript" von Michele Ferrero (2016), „Zaoqi lai Hua Yesu huishi dui rujia jingdian de jieshi yu fanyi — yi Luo Mingjian *Zhongyong shougao* wei li" 早期來華耶穌會士對儒家經典的解釋與翻譯 — 以羅明堅《中庸》手稿為例 von Wang Huiyu 王慧宇, die 2012 veröffentlichte Doktorarbeit von Ji Jianxun 紀建勳 *Lishi yu Hanyu shenxue — Ming mo Qing chu Tianzhu (Shangdi) cunzai de zhengming yanjiu* 歷史與漢語神學 — 明末清初天主(上帝)存在的證明研究 (*Geschichte und chinesische Theologie – Forschung zum Beweis der Existenz Gottes in der späten Ming- und frühen Qing-Dynastie*), sowie die 2015 von Thierry Meynard veröffentlichte Arbeit *The Jesuit Reading of Confucius: The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West*.

---

[13] Young, John D.: *Confucianism and Christianity: The first encounter* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1983).

[14] Rule, Paul A.: *K'ung-tzu or Confucius?: The Jesuit interpretation of Confucianism* (Sydney [u.a.]: Allen & Unwin, 1986).

Gleichzeitig zeigen Forscher seit langem ihre Interesse an den berühmten katholischen konfuzianischen Gelehrten in der Ming- und Qing-Dynastien. Das 1988 veröffentlichte Buch von Nicolas Standaert *Yang Tingyun, Confucian and Christian in late Ming China: His Life and Thought* ist eines der früheren und einflussreicheren Werke auf diesem Gebiet, auf das in China immer mehr junge Wissenschaftler ihre Aufmerksamkeit lenken. Zu den in den letzten Jahren veröffentlichten Forschungsergebnissen gehören die 2006 veröffentlichte Masterarbeit von Shen Yilun 沈軼倫 *Bianhu zhong de gan'ga - yi Yan Mo wei ge'an shitan Qing chu Zhongguo zhishi fenzi tianzhu jiaotu de shenfen rentong weiji* 辯護中的尷尬 — 以嚴謨為個案試探清初中國知識分子天主教徒的身份認同危機 (*Die Peinlichkeit in der Verteidigung – Yan Mo als Fallstudie zur Untersuchung der Identitätskrise der chinesischen intellektuellen Katholiken in der frühen Qing-Dynastie*), die 2011 veröffentlichte Masterarbeit von Li Chunyan 李春燕 *Ruxue yu 'Tianxue' zhangli zhong de Xu Guangqi* 儒學與"天學"張力中的徐光啟 (*Xu Guangqi im Spannungsfeld zwischen Konfuzianismus und „himmlischem Lernen"*), die 2016 veröffentlichte Doktorarbeit von Zeng Qiyue 曾麒玥 *Zhongguo Jidujiao sixiang de dianji - Yang Tingyun sixiang yanjiu* 中國基督教思想的奠基 — 楊廷筠思想研究 (*Die Grundlagen des chinesischen christlichen Denkens – Eine Studie über Yang Tingyuns Gedanken*), und „The spiritual Journey of an Independent Thinker: The Conversion of Li Zhizao Catholicism" von Liu Yu (2011).

1.3 Forschung zur Fu-Jen-Universität

Es gibt bereits einige Studien zu der Geschichte der Fu-Jen-Universität, dazu gehört das 2004 veröffentlichte Buch von J. S. Chen, *The Rise and Fall of Fu Ren University, Beijing: Catholic Higher Education in China*, das seiner Einleitung zufolge „eine gründliche Studie über den Aufstieg und Fall der Fu-Jen-Universität in Beijing ist und eine Beschreibung einer wichtigen katholischen Hochschuleinrichtung in China enthält."[15] Dieses Buch stellt hauptsächlich den Gründungsprozess, also beispielsweise die finanzielle und strukturelle Entwicklung, sowie den Lehrplan und das Studentenwachstum der Universität vor. In jenem Jahr wurde sowohl in Festlandchina als auch in Taiwan ein Buch über die Geschichte der Fu-Jen-Universität veröffent-

[15] Chen J. S. : *The rise and fall of Fu Ren University, Beijing: Catholic higher education in China* (London: Routledge, 2003), S. 1.

licht. Xi Xiande 習賢德, ein Professor der wiedergegründeten Fu-Jen-Universität in Taiwan und historischer Archivar während der Peking-Zeit, verfasste das *Beiping Fu Ren daxue zhaji (1925-1952)* 北平輔仁大學札記 (1925-1952) (*Notizen der Katholischen Fu-Jen-Universität in Peking (1925-1952)*) basierend auf Materialien, die er in Beijing kopiert hatte. Neben der Entwicklung der Fu-Jen-Universität befasst sich das Buch auch mit der Forschung und dem Führungsstil von Chen Yuan 陳垣 (1880-1971), der Präsident der Fu-Jen-Universität während der Beiping-Zeit, sowie mit den katholischen Lehrkräften und dem Leben der Studenten.[16] Das im selben Jahr veröffentlichte *Huiyou beile fu: Fu Ren daxue* 會友貝勒府: 輔仁大學 (*Treffen im Herrenhaus des Prinzen: die Fu-Jen-Universität*) wurde von Sun Banghua 孫邦華 verfasst. Die Erforschung der Fu-Jen-Universität hat eine besondere Bedeutung in Festlandchina, wie im Vorwort dieses Buches bemerkt wird:

> Seit der antichristlichen Bewegung in den 1920er Jahren galten sie [die Missionsuniversitäten] seit langem als kulturelle Bastion imperialistischer Aggression gegen China. [...] Heute können und sollten wir bestimmte voreingenommene Faktoren in nationalen Gefühlen und historischen Vorurteilen beseitigen und die Geschichte der chinesischen Missionsuniversitäten objektiver, umfassender und wissenschaftlicher erforschen und sie unter verschiedenen Aspekten und Ebenen ihre Entwicklungsänderungen und soziale Auswirkungen untersuchen.
> 自二十世紀二十年代非基督教運動以後, 它〔教會大學〕長期被看成是帝國主義侵略中國的文化堡壘。〔...〕今天, 我們已有可能並且應該排除民族情緒與歷史成見中的某些偏頗因素, 更為客觀地, 全面地, 科學地從事中國教會大學史的研究, 從各個側面與不同層次探索其發展流變與社會效應。[17]

Mehr als 200 Absolventen der Fu-Jen-Universität nahmen durch Schriften, Diskussionen, Interviews, mündliche Erzählungen usw. am Zusammenstellen der 2005 erschienenen Universitätsgeschichte *Beijing Fu Ren daxue xiaoshi:* 北京輔仁大學校

---

[16] Xi Xiande 習賢德: *Beiping Fu Ren daxue zhaji (1925-1952)* 北平輔仁大學札記 (1925-1952) (Taipei: Fu Ren daxue, 2004).

[17] Sun Banghua 孫邦華: *Huiyou beile fu: Fu Ren daxue* 會友貝勒府: 輔仁大學 (Hebei: Heibei jiaoyu chubanshe, 2004), S. 2.

史 (*Geschichte der Beijing Fu-Jen-Universität*) teil.[18] In diesem 892-seitigen Buch wird nicht nur die Entwicklung der Universität vorgestellt, sondern auch eine große Anzahl alter Fotos von der Universität und ihren damaligen Studenten veröffentlicht. Es wurden auch 13 Artikel, in denen die Absolventen ihre Erinnerungen an das Leben an der Universität beschreiben, beigefügt.[19]

2007 wurde das Buch *Sili Beijing Fu Ren daxue 1925-1950: linian, lishi, jiaoyuan* 私立北京輔仁大學 1925-1950: 理念、歷史、教員 (*Die private Beijing Fu-Jen-Universität 1925–1950: Philosophie, Geschichte, Fakultät*) in Taiwan veröffentlicht.[20] Es wurde von J. Kuepers verfasst und von Yuan Xiaojuan 袁小涓 übersetzt. Als ein Mitglied des SVD[21] befasste sich Jac Kuepers in seinem Buch detaillierter mit der Rolle des SVD in der Entwicklung der Fu-Jen-Universität als die vorherigen Bücher.

Karl Josef Rivinius veröffentlichte 2016 sein Buch *Bildungsoffensive: P. Wilhelm Schmidt SVD in Ostasien (1935)*. Obwohl ein großer Teil des Buches sich mit P. Wilhelm Schmidt befasst, beschreibt der Autor in diesem Buch auch Überlegungen zur Gründung einer katholischen Universität in Peking aus der Perspektive der katholischen Kirche und wie dieser Plan dort in die Tat umgesetzt wurde. Beispielsweise wird im dritten und vierten Kapitel die Errichtung der Fu-Jen-Universität und die Übernahme durch den SVD vorgestellt. Im sechsten Kapitel stellt der Autor die Vorbereitung auf die Missionsarbeit und den Ausbau der Universität dar.[22]

Über die oben erwähnten Arbeiten hinaus gibt es noch über hundert sowohl chinesischsprachige als auch westlichsprachige Einzelaufsätze, die verschiedene As-

---

[18] *Beijing Fu Ren daxue xiaoshi* 北京輔仁大學校史, Herausgeber: Beijing Fu Ren daxue Xiaoyouhui 北京輔仁大學校友會 (Beijing: Zhongguo shehui chubanshe, 2005), Nachwort.

[19] Ebd., Kapitel 7: *Xiaoyuan Shenghuo* 校園生活 (Campusleben). Elf dieser Artikel von den Artikeln wurden von den Absolventen selbst verfasst, die anderen zwei Artikel wurden auf der Basis der Erzählungen von anderen Leuten geschrieben.

[20] Kuepers, Jac, 袁小涓 (Übers.): *Sili beijing Fu Ren daxue 1925-1950: linian, lishi, jiaoyuan* 私立北京輔仁大學 1925-1950: 理念、歷史、教員 (Taiwan: Fu Ren daxue chubanshe, 2007).

[21] https://theology.catholic.org.tw/bs/professor/a0001.html (Zugriff am 03. 12. 2021). SVD ist das Ordenskürzel der katholischen Ordensgemeinschaft Gesellschaft des Göttlichen Wortes (lateinisch *Societas Verbi Divini*).

[22] Rivinius, Karl Josef: *Bildungsoffensive: P. Wilhelm Schmidt SVD in Ostasien (1935)* (Siegburg: Franz Schmitt Verlag, 2016), S. 5.

pekte der Fu-Jen-Universität aufgreifen, bspw. „Beijing Fu Ren daxue de xueke fazhan shi zhenglun“ 北京輔仁大學的學科發展史爭論 (1927-1952) (Sun Banghua, 2018), „Beijing Fu Ren daxue yu Zhong-Xi jiaoliu de zaoqi shijian - ‘Fu Ren Ying-wen xuezhi’ yanjiu“ 北京輔仁大學與中西交流的早期實踐 —《輔仁英文學志》研究 (Li Yue, 2020), und „Die Katholische Fu-Jen-Universität in Beijing im Dienst der Evangelisierung“ (Rivinius, Karl Josef, 2014).

1.4 Methodik und Inhalt dieser Arbeit

Aus dem oben dargestellten Forschungshintergrund wird ersichtlich, dass sich die Forschung zum Verhältnis zwischen chinesischer Kultur und Katholizismus, sowohl in westlichen akademischen Kreisen als auch im Rahmen der chinesischsprachigen Forschung, meist auf eine einzelne historische Periode, genauer gesagt auf die katholischen Aktivitäten und Missionare in der späten-Ming und frühen Qing-Dynastie, konzentriert. Während des mehr als hundertjährigen Verbots des Christentums in China wurde die Entwicklung des Katholizismus dort jedoch nicht unterbrochen und es gab immer mehr katholische Gemeinden in ländlichen Gebieten. Nach dem Ersten Opiumkrieg konnten die katholischen Missionare wieder öffentlich Mission treiben, was zu einer noch schnelleren Entwicklung des Katholizismus in China führte. Allerdings achteten die Missionare zu dieser Zeit nicht so sehr auf ihre Beziehung zur chinesischen Kultur wie ihre Vorgänger im 17. und 18. Jahrhundert. Da die Interaktion zwischen Katholizismus und chinesischer Kultur während dieser Zeit nicht offensichtlich war, interessierten sich auch nur wenige Forscher dafür. Zudem gibt es seltene Gesamtstudien über Langzeitveränderungen, beispielsweise von der Einführung der katholischen Kirche in China bis zur Gründung des Neuen Chinas Mitte des 20. Jahrhunderts. Daher ist es sinnvoll, Anstrengungen in diesem Bereich zu unternehmen.

In dieser Arbeit wird nicht nur die Haltung der katholischen Kirche zur chinesischen Kultur diskutiert, sondern auch die Beziehung zwischen der katholischen Kirche und den Repräsentanten der chinesischen Kultur - im kaiserlichen China waren diese die konfuzianischen Gelehrten und seit Beginn des 20. Jahrhunderts die Forscher und Lehrenden an Hochschulen und Universitäten, untersucht. Unter den drei Hochschulen, die von der katholischen Kirche Anfang des 20. Jahrhunderts in China gegründet wurden, war der Zweck der Gründung der „Tianjin-Hochschule für

Industrie und Handel“ (Tianjin gongshang xueyuan 天津工商學院)[23] „den Chinesen die europäischen Wissenschaften zu lehren, um Fachkräfte in Industrie, Handel, Militär, Schifffahrt auszubilden, die die europäische Kultur kennenlernen und mit Europäern kommunizieren können.“[24] In Übereinstimmung mit diesem Zweck richtete die Hochschule zu Beginn ihrer Gründung im Jahr 1933 Ingenieur- und Wirtschaftsfächer ein und unterrichtete alle Kurse auf Französisch.[25] Im Allgemeinen machte das Studium und die Erforschung der chinesischen Kultur nur einen kleinen Teil der Lehre dieser Hochschule aus. Aufgrund des Konflikts zwischen dem Gründer Ma Xiangbo 馬相伯 (1840-1939) und der französischen katholischen Kirche wurde die Aurora-Hochschule[26] eine gescheiterte Kooperation zwischen den chinesischen Gelehrten und der französischen katholischen Kirche.[27] Im Vergleich zu diesen zwei Hochschulen legte die Fu-Jen-Universität einen größeren Wert auf die Lehre und Forschung der chinesischen Kultur und erzielte auch bemerkenswerte Ergebnisse. Daher liegt der Schwerpunkt auf dem Erlernen und der Erforschung der chinesischen Kultur an der Fu-Jen-Universität, wenn in dieser Arbeit die Beziehung zwischen der katholischen Kirche und der chinesischen Kultur nach dem 20. Jahrhundert untersucht wird. Dies wird auch den Großteil dieser Arbeit einnehmen, da die Forschung zur katholischen Kirche und zu Missionaren in der späten Ming- und frühen Qing-Dynastie be-

---

[23] Als die Hochschule 1921 gegründet wurde, war der offizielle Name französisch: Institut des Hautes Études Industrielles et Commerciales de Tientsin, und die chinesische Übersetzung war „Tianjin gongshang daxue“ 天津工商大學. Als sie im August 1933 an dem nationalen Bildungsministerium registriert wurde, wurde sie zum „Sili Tianjin gongshang xueyuan“ 私立天津工商學院 umbenannt. Siehe Li Xiaochen 李曉晨: „Jingu daxue de banxue tese jiqi yingxiang“ 津沽大學的辦學特色及其影響, in: *Shixue yuekan* 史學月刊 7 (2011), S. 130-133.

[24] Xie Cheng 解成: *Hebei sheng Tianzhujiao lishi biannian* 河北省天主教歷史編年 (Shijiazhuang: Hebei renmin chubanshe, 1994), S. 196.

[25] Liu Mengxi 劉夢熙: *Tianjin gongshang xueyuan shi yanjiu* 天津工商學院史研究 (M.A. Dissertation: Hebei-Universität, Baoding, 2018).

[26] Die Hochschule (französisch: Université l’Aurore, chinesisch: 震旦學院 *Zhendan xueyuan,* 1932 in *Zhendan daxue* 震旦大學 umbenannt wurde.) wurde 1903 durch Ma Xiangbo und französische Jesuiten gegründet. Im Jahr 1905 trat Ma zurück und gründete die Fudan-Universität. Die Aurora-Hochschule wurde danach bis 1952, als sie aufgelöst wurde, von französischen Jesuiten geleitet.

[27] Ren Yi 任軼: „Ma Xiangbo yu Yesuhui boyi xia de Zhendan xueyuan (1903-1905)“ 馬相伯與耶穌會博弈下的震旦學院 (1903—1905)，in: *Shilin* 史林 2 (2019), S. 115-123.

reits umfangreich ist. Eine allgemeine Hintergrundeinführung in das Verhältnis zwischen der katholischen Kirche und der chinesischen Gesellschaft vor der Gründung der Fu-Jen-Universität soll aber dennoch gegeben werden, um den Grundstein für die spätere Diskussion zu legen. Dies kann in zwei Perioden aufgeteilt werden: die Zeit vor der Erteilung des Verbots des Christentums durch Kaiser Yongzhen und die Zeit von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis Anfang des 20. Jahrhunderts, als das Verbot des Christentums gelockert wurde und die Hochschulbildung in China allmählich aufstieg. Für die erste Periode konzentriere ich mich auf die Veränderungen in der katholischen Missionsstrategie, welche sich vor allem in den Veränderungen im Verhältnis zwischen den Missionaren und der Oberschicht in China widerspiegeln. In der zweiten Periode änderte sich einerseits nach dem hundertjährigen Verbot des Christentums die katholische Missionsstrategie, andererseits wurde die protestantische Kirche in China eingeführt und es entstand eine gewisse Konkurrenzbeziehung zur katholischen Kirche. Gleichzeitig erlebte die chinesische Gesellschaft in dieser Zeit selbst enorme Veränderungen. Daher kann eine vergleichende Untersuchung der katholischen und der protestantischen Missionsstrategie zu dieser Zeit den Unterschied zwischen den beiden, sowie die Unterschiede des Christentums zur chinesischen Kultur und der chinesischen Oberschicht deutlicher aufzeigen, was auch ein Anstoß des Wandels der katholischen Haltung gegenüber der chinesischen Kultur nach dem 20. Jahrhundert war.

Da in dieser Arbeit ein großes Augenmerk auf die Fu-Jen-Universität gelegt wird, werde ich in diesem Teil auch eine Einführung in die allgemeine Situation der Entwicklung der Hochschulbildung in China vor der Gründung der Fu-Jen-Universität geben. Durch den Vergleich der Entwicklung staatlicher, privater, nicht-religiöser, katholischer sowie protestantischer Hochschulen werde ich auf die Notwendigkeit der Etablierung katholischer Universitäten eingehen.

In dem Hauptteil der Arbeit werde ich mich auf die Beziehung zwischen der katholischen Kirche und der chinesischen Kultur konzentrieren. Seit der Einführung der katholischen Kirche in China, besonders nachdem sich die Jesuiten während der Ming- und Qing-Dynastie in China ausgebreitet waren, hatte die katholische Kirche eine enge Beziehung zum Konfuzianismus, dem wichtigsten Teil der chinesischen Kultur. In der Ming- und Qing-Dynastie war Matteo Riccis *Tianzhu shiyi*, was er für die chinesischen Gelehrten schrieb, ein repräsentatives Werk, das Katholizismus und Konfuzianismus kombinierte. In diesem Werk bemüht sich Ricci, die wichtigsten

Konzepte des Konfuzianismus und des Katholizismus wie „Himmel“ und „Gott“ in Einklang zu bringen, was auch die Missionsstrategie der Jesuiten in China darstellt. Gleichzeitig werde ich auch untersuchen, wie Xu Guangqi, einer der berühmtesten Katholiken sowie konfuzianischer Gelehrter in der Ming-Dynastie, die Begriffe der katholischen und auch der konfuzianischen Lehre in verschiedenen Situationen erläuterte. In dem Sammelwerk *Shengchao poxie ji* 聖朝破邪集 (*Eine Anthologie von Schriften, die die Heterodoxie entlarven*), das ich in diesem Teil auch erwähne, wird die Kritik nicht-katholischer konfuzianischer Gelehrter bezüglich der Verbindung der katholischen Lehre mit Konfuzianismus durch katholische Missionare zusammengestellt. Vor der Gründung der Fu-Jen-Universität in den 1920er Jahren standen die Veränderung der Missionsstrategie der katholischen Kirche, sowie ihre Haltung zur chinesischen Kultur, welche wiederum die Haltung der Fu-Jen-Universität beeinflusste, in engem Zusammenhang mit den damaligen Veränderungen des chinesischen sozialen Umfelds und der Politik der katholischen Kirche. Daher werde ich in diesem Teil auch wichtige soziale Bewegungen und Maßnahmen der katholischen Kirche in China vorstellen, die die Missionsstrategie und die Beziehung der Kirche zur chinesischen Kultur in dieser Zeit beeinflussten - beispielsweise die Indigenisierung der katholischen Kirche und „die Bewegung der Rückeroberung des Rechts auf Bildung“ (*shouhui jiaoyuquan yundong* 收回教育權運動). Was auch wichtig ist, ist die Haltung der Initiatoren der Fu-Jen-Universität Ying Lianzhi 英斂之 (1866-1926) und Ma Xiangbo zur chinesischen Kultur - dies führte zu der Einrichtung des Chinesisch Fachgebiets an der Universität.

Für die eingehende Behandlung der chinesischen Kultur an der Fu-Jen-Universität werde ich einerseits den Forschungsstand der chinesischen Kultur an der Universität und die Bemühungen der chinesischen Lehrkräfte, wie z.B. Chen Yuan, Shen Jianshi 沈兼士 (1887-1947), Zhang Xinglang 張星烺 (1889-1951) und Yu Jiaxi 余嘉錫 (1884-1955), die auch berühmte Gelehrte dieser Zeit waren und die Universität zu einem Forschungszentrum der chinesischen Kultur in der Republik China machten, vorstellen. Andererseits lieferte die Universität einen Beitrag zur chinesischen Kultur in deren Vermittlung in Lehrveranstaltungen, was im Vergleich des chinesischen Curriculums der vier damals berühmtesten Universitäten in Beijing deutlich wird. Zu diesen zählen neben der Fu-Jen-Universität die nationale Tsinghua-Universität 清華大學, die nationale Peking-Universität 北京大學, und die protestantische Yenching-Universität 燕京大學. In diesem Teil werde ich zuletzt auch den

Beitrag einiger Zeitschriften der Universität zur Verbreitung der chinesischen Kultur zusammenfassen.

In dem letzten Teil der Arbeit wird die Frauenbildung diskutiert. So wie ich versucht habe, die Fu-Jen-Universität in ein spezifisches soziales und politisches Umfeld einzuordnen und sie als ein wichtiges Glied in der Entwicklung der Beziehung zwischen der katholischen Kirche und der chinesischen Kultur zu betrachten, werde ich in diesem Teil auch zuerst die Entwicklung der Frauenbildung Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts vorstellen. Dies wird von drei Aspekten ausgehen: die Haltung der chinesischen Gesellschaft zur Frauenbildung zu dieser Zeit - vor allem die der chinesischen Gelehrten und Pädagogen; die Haltung und der Beitrag der protestantischen Kirche zur chinesischen Frauenbildung, sowie das Verhalten der katholischen Kirche in diesem Thema vor der Gründung der Fu-Jen-Universität. Auf dieser Grundlage wird die Interpretation und Analyse der Entwicklung der Frauenbildung an der Fu-Jen-Universität hilfreich sein, um die Bedeutung der Universität für die Entwicklung der Frauenbildung aus beiden Perspektiven, nämlich aus der katholischen Kirche und aus der chinesischen Gelehrten, aufzuzeigen.

Im Allgemeinen wird in dieser Arbeit die Veränderung des Verhältnisses zwischen der katholischen Kirche und der chinesischen Kultur aus der Perspektive der Zeitentwicklung diskutiert; gleichzeitig werden die Vor- und Nachteile der katholischen Kirche bei der Verbreitung der chinesischen Kultur, der Entwicklung der chinesischen Hochschulbildung, sowie der Frauenbildung in einem bestimmten Zeitraum, unter Betrachtung des damaligen gesellschaftlichen und politischen Hintergrundes, und durch Vergleich mit protestantischen und nicht-christlichen chinesischen Universitäten, diskutiert.

1.5 Definition und Übersetzung von Fachbegriffen

ruxue 儒學: Dieser Begriff wird hier als Konfuzianismus übersetzt und bezieht sich auf das von Konfuzius und seinen Nachfolgern gegründete Gedankensystem, das seit der Han-Dynastie als die Mainstream-Ideologie und dominierende Position der chinesischen Kultur gilt. *Rujiao* 儒教 wird auch manchmal als Konfuzianismus übersetzt, ist aber nicht identisch mit *ruxue* 儒學. *Rujiao*, austauschbar mit *Kongjiao* 孔

教, ist nämlich die Kombination vom Konfuzianismus und traditioneller Religion, und besitzt ein bestimmtes Gottessystem.[28]

***wenhua* 文化:** Der moderne englische Begriff „culture“, der von „cultura animi“, ein von dem antiken römischen Redner Cicero in seinen *Tusculanae Disputationes* benutzen Begriff kommt,[29] und ursprünglich die Entwicklung einer philosophischen Seele bedeutet, hat im modernen Kontext eine so breite Semantik, dass, wie Lüddemann beschreibt, es beinahe nichts gebe, das nicht auch unter dem Aspekt der Kultur betrachtet werden könne.[30] T. S. Eliot glaubt, dass die Bedeutung von Kultur unter den Gesichtspunkten von der Entwicklung eines Individuums, einer Gruppe oder Klasse, und einer Gesellschaft betrachtet werden sollte; wobei die Kultur der Gesellschaft von grundlegender Bedeutung sei.[31] Die chinesischen Zeichen *wen* 文 und *hua* 化 wurden zum ersten Mal im *Zhou Yi* 周易 zusammen verwendet: „Durch die Beobachtung der Himmelsphänomene kann man die Veränderungen der zeitlichen Abfolge verstehen; durch die Beobachtung der verschiedenen Phänomene der menschlichen Gesellschaft kann man die Mittel der Bildung nutzen, um die Welt zu regieren“ (觀乎天文, 以察時變; 觀乎人文, 以化成天下).[32] Nach dem *Hanyu da cidian* 漢語大詞典 bedeutet *wenhua* im klassischen Chinesisch meist „den Menschen mit dem Ritual-System und den Geisteswissenschaften zu belehren, sodass die Gesellschaft zivilisiert wird“ (*wenzhi jiaohua* 文治教化). Im modernen Chinesisch bezieht es sich auf die Fähigkeit, Wörter und Buchwissen anzuwenden, oder auf die Summe von materiellem und spirituellem Reichtum, das von Menschen im Prozess der sozialen und historischen Praxis geschaffen wurde.[33] Bei der Diskussion der Be-

---

[28] Li Shen 李申: „ Rujiao, ruxue he Ruzhe“ 儒教, 儒學和儒者, in: *Zhongguo shehui kexueyuan yanjiusheng yuan xuebao* 中國社會科學院研究生院學報 1 (1997), S. 26-33.

[29] Cicéron, Marcus Tullius Cicero; Bouhier, Jean (1812). Tusculanes (in French). Nismes: J. Gaude. S. 273. OCLC 457735057

[30] Lüddemann Stefan: *Kultur: Eine Einführung* (Berlin: Springer Verlag, 2018), S.1.

[31] Eliot, Thomas Stearns: *Notes towards the Definition of Culture* (London: Faber & Faber, 2010), S.1.

[32] Siehe *Zhou yi* „bi gua, tuan zhuan“ 周易·賁·彖傳.

[33] http://hd.cnki.net/kxhd/Search/ResultDetailDispatchEx?code=R2011070420207418, die Online-Version der *Hanyu da cidian* 漢語大詞典 und *Kangxi zidian* 康熙字典 (Zugriff am 10.12. 2021).

ziehung zwischen Katholizismus und der chinesischen Kultur bezieht sich diese Arbeit mehr auf die chinesische Sprache und Schrift sowie das traditionelle chinesische Denken, das durch den Konfuzianismus repräsentiert wird. Die breiteren kulturellen Konzepte, einschließlich der chinesischen Architektur, Volkskultur usw. werden jedoch in dieser Arbeit nicht diskutiert.

***Zhongguo wenren* 中國文人:** Der chinesische Begriff *wenren*, der in dieser Arbeit als Gelehrter ins Deutsche übersetzt wird, kann zur Zeit der Ming- und Qing-Dynastie, als die katholische Kirche sich in China entwickelte, auch als *shidafu* 士大夫 verstanden werden. Die *shidafu* stiegen durch das Studium des Konfuzianismus und das Bestehen der kaiserlichen Prüfung in die Oberschicht der Gesellschaft auf und manche von ihnen wurden als Beamte der Regierung gewählt. Als Vertreter der klassischen chinesischen Kultur setzten sie die Mainstream-Kultur der Gesellschaft fort.[34] Nach dem Zusammenbruch der Monarchie zu Beginn des 20. Jahrhunderts verlor auch der Konfuzianismus seinen Status als Hauptideologie seit der Han-Dynastie. In dieser Zeit begann auch die Hochschulbildung in China zu florieren, sodass sich Gelehrte zu dieser Zeit hauptsächlich auf Menschen beziehen, die eine Ausbildung in modernen Hochschulen erhalten hatten. Für sie war der Einstieg in Regierungsbehörden nicht der einzige Weg, sondern sie konnten auch an Hochschulen und Universitäten lehren oder Positionen in Verlagen usw. annehmen. Wie die Gelehrten im kaiserlichen China waren auch sie die Vertreter der Mainstream-Kultur der Gesellschaft.

---

[34] Li Chunqing 李春青: „ ‚Wenren‘ shenfen de lishi shengcheng ji qi dui wenlun guannian zhi yingxiang“ “文人” 身份的歷史生成及其對文論觀念之影響, in: *Wenxue pinglun* 文學評論 3 (2012), S. 200-208.

2. Der historische Hintergrund der Fu-Jen-Universität

2.1 Die Veränderung der Missionsstrategie der katholischen Kirche in China

Das Christentum hat eine lange Geschichte in China. Gu Weimin 顧偉民, der Autor von *Zhongguo Tianzhujiao biannianshi* 中國天主教編年史 (*Chinesische katholische Chronik*) legt wie der Historiker Fang Hao 方豪 die Tang-Dynastie als die Anfangszeit fest. Er stellt auch fest, dass in der langen Geschichte, in der das Christentum sich in China verbreitete, drei Etappen zu unterscheiden sind - die Tang- und Yuan-Dynastie, die Ming- und Qing-Dynastie und die moderne Zeit. Eigentlich ist der Nestorianismus, der in China normalerweise als *Jingjiao* 景教 genannt wird, keine orthodoxe Schule der katholischen Kirche. Im *Tianzhujiao chuanru Zhongguo gaiguan* 天主教傳入中國概觀 (*Ein Überblick über die Einführung des Katholizismus in China*) heißt es:

> Der *Jingjiao* in der Tang-Dynastie war keine orthodoxe römisch-katholische Religion, sondern eine Häresie namens Nestorianismus, die behauptet: Die Göttlichkeit Jesu und seine Menschlichkeit seien nicht unitarisch, aber Göttlichkeit hänge von der Menschlichkeit ab. Der, der von der Jungfrau Maria geboren wurde, sei ein reiner Mensch. Auch sei die Jungfrau Maria nur die Mutter von einem reinen Menschen. Offensichtlich steht die Behauptung des Nestorianismus im Gegensatz zur Lehre der orthodoxen katholischen Kirche.
> 唐代之景教，非羅馬天主真教，乃內斯多略之異派。內斯多略異端謂：耶穌之天主性，與其人性，未嘗合於一位，不過附屬於其人性而已。為此聖母瑪利亞所生者，只是一位純人，聖母為純人之母而已。此說顯於羅馬真教之道理背馳。[35]

Die katholische Kirche jedoch hatte immer eine ambivalente Haltung zum Nestorianismus. Einerseits glaubte sie, dass der Nestorianismus von der wahren Lehre abgewichen war und die chinesischen Gläubigen verführt hat. Daher hatte die katholische Kirche die Absicht, den Nestorianismus in China auszurotten, selbst wenn die Inter-

[35] *Tianzhujiao chuanru Zhongguo gaiguan* 天主教傳入中國概觀 von *Shengjiao zazhi congkan* 聖教雜誌叢刊, (Shanghai: Tushanwan yinshuguan 1933), S. 4.

essen der katholischen Kirche gefährdet würden. Ab 1369 eroberte Timur mehrere Staaten westlich von China. Sowohl die katholische Kirche als auch der Nestorianismus verloren ihre Errungenschaften und Fundamente in diesen Staaten durch die Kriege.[36] Im *Tianzhujiao chuanru zhongguo gaiguan* kommentierte der Autor die Katastrophe wie folgt:

> Aber vielleicht hat Gott seine Gründe: In dieser Katastrophe wurde die Häresie des Nestorianismus vernichtet und deshalb konnte sie in China nicht tief verwurzelt werden und die chinesische Bevölkerung in diesem Sog der Ketzerei verwickeln.
> 然天主恐自有深意，在此浩劫中，消除內斯多略之異端，使不致在中國地深植其根基，而捲入中國人民於此異端漩渦中也。[37]

Andererseits benutzte auch die katholische Kirche die Geschichte des Nestorianismus, damit sie beweisen konnte, dass sie schon seit langem in China verwurzelt ist. Aus diesem Grund benutzten die jesuitischen Missionare während ihrer Mission in China die Nestorian Stele, die in Xi'an 西安 ausgegraben wurde, als Beweis dafür, dass die christliche Kirche schon seit langem in China existiert, um so seine Mission in der chinesischen Bevölkerung, die daran gewöhnt war, immer einem Präzedenzfall zu folgen, zu erleichtern. „Auch wenn die Irrlehre des Nestorius durch das Konzil von Ephesus verurteilt worden war, bewies die Stele von Xi'an, wie lange es schon die christliche Lehre in China gab, und festigte damit die Stellung der neuen chinesischen Christen. In den Jahren nach dieser Entdeckung hielten gewisse Bekehrte es für klug, sich als Anhänger des Nestorianismus zu bezeichnen".[38]

Die nestorianische Missionsstrategie in China hing von den damaligen politischen Systemen ab. In einem stark zentralisierten Land wie China hatten die Kaiser nicht nur die Kontrolle über die politische Staatsmacht, sie waren auch „die Söhne des Himmels" (*tianzi* 天子), die die Macht eines Gottes innehatten. Daher mussten die Missionare oder Mönche, um eine fremde Religion in China zu verbreiten, zuerst die Erlaubnis des Kaisers erhalten. Die Nestorianer in der Tang-Dynastie hatten von

---

[36] Ebd., S. 12.

[37] Ebd., S.13.

[38] Gernet, J., Viragh, C., Brun, P., et al.: *Christus kam bis nach China: eine erste Begegnung und ihr Scheitern* (Zürich [u.a.]: Artemis-Verlag, 1984), S. 127.

Anfang an eine enge Beziehung zu der imperialen Macht. Laut *Zhongguo Tianzhujiao biannianshi* kam der nestorianische Bischof Alopen im Jahr 635 mit den heiligen Schriften nach Chang'an 長安 und wurde von Kaiser Tang Taizong 唐太宗 (reg. 626-649) in den Kaiserhof eingeladen. Dort erklärte er die nestorianische Lehre und übersetzte die Schriften.[39] Die Kaiser Tang Taizong und Tang Gaozong 唐高宗 (reg. 649-683) ließen die Nestorianer ihre Tempel bauen. Der Nestorianismus war im ganzen Land verbreitet, wie es die Nestorian Stele bezeugt: „Die Religion breitet sich durch zehn Wege aus, hunderte Städte sind voller Tempel." (法流十道，寺滿百城). Im Jahr 694 errichtete der Nestorianer Abraham (Aluohan 阿罗憾) die *Dazhou wanguo songde tianshu* 大周萬國頌德天樞 (Obelisk der Verdienste von Wu Zetian) für die Kaiserin Wu Zetian 武則天 (reg. 690-705).[40] Der Nestorianismus genoss auch die Gunst von Kaisern wie Xuanzong 玄宗 (reg. 712-756) und Suzong 肅宗 (reg. 756-762).[41] Während des neunten Jahrhunderts war der Nestorianismus in die große Buddhistenverfolgung, die von Kaiser Wuzong 武宗 (reg. 840-846) initiiert wurde, verwickelt und erlitt einen vernichtenden Schlag. Im Jahr 986 behauptete ein Nestorianer, der 980 von dem nestorianischen Erzbischof von Najran nach China beordert wurde und nach sieben Jahren zurückkäme, dass der Nestorianismus in China gründlich vernichtet worden war. In ganz China hatte er nur einen einzigen Nestorianer getroffen.[42]

Im Jahr 1289 sandte Papst Nikolaus IV. den Franziskaner Giovanni da Montecorvino (Menggaoweinuo 孟高維諾, 1247-1328) im Namen des Vatikans nach China. Montecorvino kam 1294 nach China, und wurde von Timur Khan (Yuan Chengzong 元成宗 reg. 1294-1307) zu einer Audienz empfangen. Er verschaffte sich auch die Genehmigung, katholische Mission in China zu betreiben.[43] Diesen Zeitpunkt kann man als Beginn der katholischen Mission in China betrachten.

Seit Montecorvino im Jahr 1294 in Cambaluc（Dadu 大都, heute Beijing）ankam und die Verbreitung des katholischen Glaubens in China begann, wurde die

[39] Gu Weimin, S. 3.

[40] Ebd.

[41] Ebd., S. 5.

[42] Lieu, S. N.: „Nestorians and Manichaeans on the South China coast", in: *Manichaeism in Central Asia and China*. (Leiden: Brill, 1998), S. 177-195.

[43] Gu Weimin, S. 23.

katholische Kirche von der kaiserlichen Macht kontrolliert und beschützt. Kurz nachdem Montecorvino in Cambaluc angekommen war, hat er Gaotang-Wang Korguz（Kuolijisi 闊里吉思, ?-1242）von Wak (Wanggu *bu* 汪古部) überredet, zum Katholizismus zu konvertieren.[44] Dies hatte zur Folge, dass die Volksverbände von Korguz, von welchen die meisten zuvor an den Nestorianismus glaubten, auch zum Katholizismus konvertierten.[45] Die Briefe zwischen Montecorvino und seinen Kollegen in Europa haben ergeben, warum die katholischen Missionare damals den kaiserlichen Schutz suchten: In der Yuan-Dynastie waren die nestorianischen Kräfte stark und es kam häufig zu schweren Zwischenfällen zwischen den Gläubigen von beiden Seiten. Um die Nestorianer zu besiegen, mussten die katholischen Missionare das Vertrauen und die Unterstützung der Kaiser gewinnen.[46]

Als die Missionare während der Wanli-Zeit 萬曆 (reg. 1573-1620) in China einreisten, war die Genehmigung des Kaisers nicht nur wegen des chinesischen politischen Systems eine Voraussetzung für die Mission. Ein anderer Grund dafür war die langjährige Erfahrung der Chinesen im Umgang mit Ausländern. Die chinesischen Grenzen waren seit langer Zeit von japanischen Piraten belagert.[47] Die Chinesen nahmen Ausländer nur mit großer Zurückhaltung auf. Die Portugiesen und Kastilier waren wegen ihres militanten Rufs in China nicht willkommen. Wie der erste Jesuitenmissionar in China, der Italiener Michele Ruggieri (1543-1607) im Jahr 1584 in einem Brief berichtete:

> Zu Beginn muss man mit diesem Volk sehr behutsam umgehen und nicht in aufdringlichem Eifer handeln, denn es könnte leicht geschehen, dass wir die erworbenen Vorteile verlieren und nicht wieder gewinnen würden. Das sage ich, weil dieses Land Fremden sehr feindlich gesinnt ist

---

[44] Dawson, Christopher: *Mission to Asia* (Toronto: University of Toronto Press, 1980), S. 32.

[45] Gu Weimin, S. 23.

[46] Dawson, Christopher, S. 224-226. Montecorvino schickte drei Briefe zurück nach Europa. Der Erste kam aus Indien und berichtete über die Lage in Indien. Der zweite und dritte Brief aus Cambaluc dokumentierten die Anfänge der katholischen Kirche in China.

[47] Blue, A. D. „Piracy on the China coast“, in: *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society (1965),* S. 69-85.

> und besonders die Portugiesen und Kastilier fürchtet, da diese als kriegerisch gelten.[48]

Die katholischen Missionare konnten leicht als ausländische Spione gelten, als sie in China einreisten. Ohne eine offizielle Genehmigung wagte die chinesische Bevölkerung und sogar die lokalen Beamten nicht, in Berührung mit den katholischen Missionaren zu kommen. Die Erfahrung vom Riccis Vorgänger Franz Xavier macht dies deutlich: Er war der erste Jesuit, der nach China kommen wollte, um den katholischen Glauben dort zu verbreiten. Er saß auf der abgelegenen Insel Shangchuan 上川, wenige Seemeilen von der chinesischen Küste, fest. Bis er dort schließlich an Fieber starb, fand er keinen Zugang zu China. Xavier erkundigte sich bei chinesischen und portugiesischen Geschäftsleuten über den Weg nach China, bekam aber nur die deprimierende Antwort:

> Alle Wege, die zum Festland führen, werden bewacht und versperrt. Es ist unmöglich für Ausländer, den Fuß an Land zu setzen. In der Tat gibt es schon strenge Bekanntmachungen, welchen zufolge das Einreisen von Ausländern verboten ist. Auch dürfen die Einheimischen nicht den Ausländern helfen, ins Land zu kommen.
> 通往大陸的每條道路都被警衛封鎖和防守著。外國人要登陸是不可能的。事實上，已有極嚴厲的佈告禁止外國人入境，也禁止當地人協助他們這樣做。[49]

Aus diesem Grund wollte niemand das Risiko eingehen, ihn nach China zu transportieren.

Es war Ricci auch bewusst, dass Ausländer in China als Spione betrachtet werden könnten. Im Jahr 1598 begleitete Ricci den Minister der Riten (*libu shangshu* 禮部尚書) Wang Zhongming 王忠銘 (?-?) zum ersten Mal nach Beijing. Er brachte dem Kaiser Geschenke aus Europa und hoffte, von diesem die Genehmigung für die Mission zu bekommen. Zu dieser Zeit war der Imjin-Krieg (23. Mai. 1592-24. Dez.

---

[48] Gernet, J., S. 21.

[49] Ricci, Matteo, Trigault, Nicolas, He Gaoji 何高濟 (Übers.): *Li Madou Zhongguo Zhaji* 利瑪竇中國札記 （Beijing: Zhonghua shuju, 1983), Bd. 2, S. 134.

1598) noch nicht vorbei und verdächtige Ausländer könnten leicht als Spione Japans betrachtet werden:

> [Der Eunuch] sagte: aus verschiedenen Gründen habe er nicht für die Ausländer deren Meinungen dem Kaiser vorbringen können, vor allem während dieser außergewöhnlichen Zeiten, in welchen der Krieg gerade außerhalb der Mauer stattfand. Mehr und mehr Gerüchte über den Krieg verbreiteten sich, viele Menschen starben und Japan machte Anstalten, China anzugreifen. Der Eunuch versicherte ihnen auch, dass Chinesen Ausländer nicht voneinander unterscheiden könnten, und glaubten, alle Ausländer seien gleich. Deshalb könnten die Missionare auch als Japaner gesehen werden.
> 他〔太監〕告訴他們，由於各種原因他不能代表外國人向皇帝進言，特別是在這個非常時期，戰爭就在牆外進行著，朝鮮的戰爭謠傳日益增多，許多人死於戰爭，日本正準備侵犯中國。他還向他們肯定說，中國人對外國人不加分辨，認為他們全都相同，或者幾乎相同，所以可能把神父們當作日本人。[50]

Nicht nur die chinesische Bevölkerung wagte es nicht, ohne Genehmigung mit den Missionaren zu verkehren; es waren auch viele Beamte zurückhaltend, wenn sie den Missionaren begegneten, da diese Ausländer waren. Im Jahr 1598 besuchte Ricci in Nanjing den Vizeminister des Kriegsministeriums (*bingbu shilang* 兵部侍郎) Xu Daren 徐大任 (?-1618). Xu Daren befürchtete, wenn jemand über seinen Umgang mit Ausländern Meldung machen würde, könne er wegen Kollaboration angeklagt werden, deshalb vertrieb er Ricci aus Nanjing.[51] Etwas Ähnliches erlebte Ricci noch einmal in Beijing:

> Es ist so schrecklich [für die Chinesen], die Ausländer zu empfangen. Selbst wenn die Missionare Empfehlungsschreiben von dem Minister einreichen, können sie nichts ändern.

---

[50] Ebd., Bd. 2, S. 334.

[51] Gu Weimin, S. 91.

> 接待一個外國人竟是如此可怕，以致即使他們呈上尚書寫的推薦他們事業的信，也沒有任何影響。[52]

Ein weiterer wichtiger Grund, warum die Missionare die Genehmigung des Kaisers bekommen mussten, lag darin, dass die Kaiser immer ein wachsames Auge auf die Religionen hatten, weil sie befürchteten, dass diese ihre Herrschaft ins Wanken bringen könnten. Der Konfuzianismus und der Taoismus sind zwei eigenen Religionen bzw. Philosophien Chinas. Der Konfuzianismus legte die ideologische Grundlage für Chinas soziale Struktur, um damit die autoritäre Herrschaft des kaiserlichen China zu stärken. Der Taoismus legt großen Wert auf Selbstentwicklung (*xiulian* 修煉) und Selbstpflege (*yangsheng* 養生). Viele seiner Anhänger strebten nach Unsterblichkeit.[53] Die taoistische Ethik sorgte dafür, dass der Taoismus sich in gewissem Maße vom Zentrum des chinesischen Regimes distanzierte, und daher vom Kaiser und dem Konfuzianismus geduldet werden konnte. Der Buddhismus ist die größte Fremdreligion in China. Seit er in der Östlichen Han-Dynastie in China eingeführt wurde, gewann er Unterstützung von den Herrschern, wobei er jedoch in manchen Epochen wie z.B. in der Sui- und späten Tang-Dynastie auch viele Male unterdrückt wurde, da die Herrscher befürchteten, dass er sich zu stark entwickelt und ihre Herrschaft gefährden könnte. Der Grund für die Buddhistenverfolgung in der Wuzong-Zeit legte darin, dass die Wirtschaft der Tempel den nationalen wirtschaftlichen Interessen schadete.[54] Während der Nördlichen Song-Dynastie verehrten die Kaiser die buddhistische Doktrin. Der Buddhismus stand unter dem Schutz der kaiserlichen Macht und erlebte eine Blütezeit. Am Ende der Nördlichen Song-Dynastie erließ Song Huizong 宋徽宗 (reg. 1100-1126) eine Verordnung, dass „Konfuzianismus und Taoismus sollten zusammenfließen“ (*ru dao heliu* 儒道合流), was ein großer Schlag für den Buddhismus war. Auch während der südlichen Song-Dynastie wurde der Buddhismus beschränkt.[55] Die Haltung des ersten Kaisers der Ming-Dynastie

---

[52] Ricci, Matteo, Trigault, Nicolas, Bd. 2, S. 335.

[53] Blofeld, John: *Der Taoismus oder die Suche nach Unsterblichkeit* (Köln : Diederichs, 1988).

[54] Jiao Rong 焦榮: „Lun Tang Wuzong mie fo de yuanyin“ 論唐武宗滅佛的原因，in：*Da guan zhoukan* 大觀周刊, 33 (2011), S. 3- 4.

[55] Huang Qijiang 黃啟江: *Bei Song Fo jiao shi lungao* 北宋佛教史論稿 (Taiwan: Shangwu yinshuguan, 1997), S. 397.

Zhu Yuanzhang 朱元璋 (reg. 1368-1398) zum Buddhismus zeigte deutlich, warum die Herrscher des Staates beabsichtigten, die Entwicklung der Religion zu beschränken. Zhu Yuanzhang stammte vom Manichäismus *(Mingjiao* 明教)[56] ab, aus diesem Grund war ihm bewusst, dass die Macht der Religion ein Regime erschüttern konnte. Er drückte sich im folgenden Zitat aus:

> Der Buddhismus und der Taoismus sind seit der Han- und Tang-Zeit in der Bevölkerung weit verbreitet. Es ist schwierig, sie endgültig zu vernichten. Man sollte sie aber streng beschränken und darauf achten, dass sie nicht üppig wachsen.
> 釋道二教，自漢唐以來，通於民俗，難於盡廢，惟嚴其禁約，勿使滋蔓。[57]

Die Besorgnis der chinesischen Kaiser über Religionen war nicht grundlos. Wie Jacques Gernet festgestellt hat, folgten viele religiöse Organisationen und aufständische Gruppen nur deshalb religionsbasierten Motiven wie „Alle Lebewesen sind gleich“ (*zhongsheng pingdeng* 眾生平等) um Regime zu stürzen:

> Jeder große Aufruhr in der Geschichte hat damit begonnen, dass religiöse Lehre der Hoffnung auf Frieden, Gleichheit und Gerechtigkeit Nahrung gab. Das war so beim Aufstand der Gelbturbane Ende der Han-Zeit, beim großen Aufstand der Taiping Mitte des 19. Jahrhunderts, seit den Roten Augenbrauen zu Beginn unserer Zeitrechnung bis zur Boxerbewegung um 1900. Die führenden Kreise suchten das leichtgläubige und leichten flammbare Volk gegen jene zu schützen, die es vom geraden Weg abbringen wollten. [58]

Aus diesem Grund achteten die chinesischen Kaiser immer darauf, dass die Religionen nicht außer ihre Kontrolle gerieten, und mischten in deren Angelegenheiten ein:

---

[56] Guan Hanhua 關漢華: „Zhu Yuanzhang de zongjiao zhengce ji qi zhengzhi quxiang“ 朱元璋的宗教政策及其政治取向, in: *Lishi jiaoxue wenti* 歷史教學問題, 1 (2006), S. 75-78.

[57] *Li bu, seng dao* 禮部, 僧道, in *Ming huidian* 明會典, *juan* 104，siehe https://guoxue.http-cn.com/html/book/CQAZAZXV/UYILUYXVIL.shtml. Zugriff am 22.02.2023.

[58] Gernet, J., S. 131.

> Religiöse Fragen sind also in China von den Staatsangelegenheiten untrennbar. Ein Gottesdienst ist nur zugelassen, wenn er anerkannt und in die Hierarchie der Kulte unter dem Patronat des Kaisers eingeordnet wurde. So sind einst die buddhistischen und taoistischen Gottesdienste zu den offiziellen Kulten der Gelehrtentradition gefügt worden. Der Kaiser verleiht den Gottheiten ihre Titel, wie er den herausragendsten Persönlichkeiten die Titel verleiht.[59]

Angesichts des empfindlichen Verhältnisses zwischen Religion und Politik mussten auch die katholischen Missionare das Vertrauen der chinesischen Kaiser gewinnen. Am Anfang ließen sie ihre Mission im Gespräch unberührt, weil sie befürchteten, dass die chinesischen Beamten ihren Antrag deswegen verweigern könnten. Im Jahr 1582 reichte Ricci einem chinesischen Beamten einen Antrag. In diesem Antrag erklärte er sorgfältig, dass die Missionare „möchten in China ihren Lebensabend verbringen und brauchen nur eine kleine Fläche, um ihre Häuser und eine Kirche, wo sie ihren Gott verehren können, zu bauen.“ Ricci bemerkte später, dass „Weder in diesem Antrag noch in anderen Situationen erwähnten die Missionare zunächst die katholische Kirche nicht, weil sie befürchteten, es könnte der einzigen nötigen Sache - ihr Bleiben in China, hindern.“[60]

Nachdem die katholischen Missionare die Genehmigung bekommen hatten, in China Häuser und Kirchen zu bauen, versuchten sie, den Kaiser und die Beamten zu überzeugen, dass die katholische Kirche keine Sekte war. Nur wenn sie das Vertrauen des Kaisers und der Menschen aus höheren Schichten wie Beamten und Gelehrten gewannen, konnten sie in China Mission treiben.

Die Jesuitenmissionare bemühten sich eine gute Beziehung zur chinesischen Regierung aufzubauen, nicht nur, um sich die Genehmigung, in China Mission zu treiben, zu verschaffen, sondern das sie zudem glaubten, dass wenn sie in einem autoritären Land wie China den Kaiser zum Christentum bekehren könnten, dieser mithilfe seiner Autorität und Staatsmacht die Konversion der unteren Schichten fördern

---

[59] Ebd., S. 127.

[60] Ricci, Matteo, Trigault, Nicolas, Bd. 2, S. 155.

könne. Es gab bereits den Präzedenzfall von Montecorvino und Korguz in der Yuan-Dynastie. Für die Jesuiten, die in der Ming-Dynastie nach China einreisten, hatten sie auch unmittelbare Erfahrungen aus Japan mitgebracht, „wo sich mit den Daimyô von Kyûchû alle ihre Untertanen bekehrt haben."[61]

Am Anfang war es nicht einfach für die Jesuiten, das Vertrauen des Kaisers zu gewinnen und die Legitimität ihrer Mission zu erlangen. Bevor das Christentum nach China kam, gab es in China bereits den Konfuzianismus, den Taoismus und den Buddhismus. Die Chinesen glaubten, wie die Jesuiten bemerkten, an die Gelehrten und Klassiker von den alten Zeiten, weshalb die Missionare die Nestorianer als ihre Vorgänger bezeichneten. Der Konfuzianismus als das Fundament der sozialen Ideologie Chinas war tief in der chinesischen Bevölkerung verwurzelt und genoss einen hohen politischen Status. Die konfuzianischen Klassiker wurden als Material für die kaiserliche Prüfung benutzt, daher waren die chinesischen Zivilbeamten (*wenguan* 文官) auch Konfuzianer. Angesichts dieser Situation mussten die katholischen Missionare die konfuzianischen Gelehrten und Beamte, die im ideologischen und kulturellen Bereich von zentraler Bedeutung waren, auf ihre Seite ziehen, wenn sie in China von der chinesischen Bevölkerung anerkannt und akzeptiert werden und ihre Mission in China treiben wollten. Sie verbanden die katholische Lehre mit dem Konfuzianismus, um die Unterstützung der chinesischen Gelehrten zu gewinnen und mit deren Hilfe die unteren Schichten zu beeinflussen. Zugleich betonten die katholischen Missionare auch, dass der Konfuzianismus eher eine Lehre als eine Religion und daher nicht unvereinbar mit der katholischen Kirche sei.[62] Um die katholische Lehre nicht zu beeinflussen, betonten sie auch, dass die konfuzianischen Riten keine religiöse Bedeutung haben. Über die Verehrung ihrer Vorfahren und Konfuzius in der chinesischen Bevölkerung, welche später zum Ritenstreit führte, schrieb Ricci Folgendes:

---

[61] Gernet, J., S. 22.

[62] Im *Li Madou Zhongguo zhaji* betonte Matteo Ricci, der Konfuzianismus sei keine richtige Religion, aber im *Tianzhu shiyi* stellte er fest, dass der Gott in den chinesischen Klassikern dem Gott der katholischen Kirche entsprach und behandelte den Konfuzianismus wie eine Religion. Vielleicht war *Tianzhu shiyi* für die Chinesen geschrieben eine Beeinträchtigung der katholischen Lehre war nicht der zentrale Gedenke war; das *zhaji* war dagegen für seine Kollegen in Europa geschrieben und Ricci wollte seinen Umgang mit dem Konfuzianismus hier nicht als Abweichung von der Lehre katholischen Kirche erscheinen lassen.

> Die Menschen, die dem Konfuzianismus anhängen, vom Kaiser bis zur untersten Schicht, feiern die oben erwähnte Zeremonie, bei der die Vorfahren jedes Jahr verehrt werden. Nach ihren eigenen Worten glauben sie, dass die Riten eine Verehrung für die verstorbenen Vorfahren sind, wie sie verehrt worden waren, als sie noch am Leben waren.
>
> Es kann vielleicht nicht als Gotteslästerung angeprangert werden, dass die Menschen am Grab ihrer Vorfahren opfern, und es ist auch vielleicht nicht abergläubisch, weil sie ihre Vorfahren nicht als Götter ansehen. Sie flehen ihre Vorfahren nicht an und wünschen sich auch nichts von ihnen.
>
> Jeden Monat, bei Neumond und Vollmond versammeln sich die Minister und die Gelehrten im konfuzianischen Tempel, um den Lehrer [d.h. Konfuzius] zu verehren… Jedes Jahr, am Geburtstag des Konfuzius und an anderen bestimmten Tagen, opfern sie ihm köstliche Gerichte, um ihre Dankbarkeit für die Lehre in seinen Werken zu zeigen […] Weder beten sie zu Konfuzius, noch wüschen sie sich den Segen oder die Hilfe von Konfuzius. Sie verehren ihn auf die oben erwähnte selbe Weise, wie sie ihre Vorfahren verehren.
>
> 信奉儒教的人,上至皇帝下至最低階層，最普遍舉行的是我們所描述過的每年祭祀亡靈的儀式。據他們自己說，他們認為這種儀式是向已故的祖先表示崇敬，正如祖先生前要受崇敬一樣。
>
> 這種在死者墓前上供的作法似乎不能指責為瀆神，而且也許並不帶有迷信的色彩，因為他們在任何方面都不把自己的祖先當作神。也並不向祖先祈求什麼或希望得到什麼。
>
> 每個新月和滿月到來時, 大臣們以及學士一級的人們都到孔廟聚會，向他們的先師致敬。每年孔子誕辰以及習慣規定的其他日期，都向孔子提供精美的餚饌，表明他們對他著作中所包含的學說的感激〔…〕, 他們不向孔子禱告，也不請求他降福或希望他幫助，他們崇敬他的那種方式，正如前述的他們尊敬祖先一樣。[63]

Die katholischen Missionare sahen den Buddhismus als ihren Hauptkonkurrenten in China an und sie versuchten gleichzeitig dem Konfuzianismus nahezukommen. Sie debattierten mit den buddhistischen Mönchen, um zu zeigen, dass die buddhistische Lehre absurd sei. Durch die Debatten verbreiteten sie auch die katholische Lehre.

[63] Ricci, Matteo, Trigault, Nicolas, Bd. 1, S. 102, 104.

Ricci berichtet in seinem Buch, wie eine Debatte mit einem Buddhisten in Nanjing seiner Mission half:

> Nach der Debatte, die während des Banketts stattfand, wurden einige Schüler des Gastgebers Stammgäste von Pater Matteo Ricci. Bald glaubten sie nicht mehr an den Pantheismus […] Am Ende stellten sie fest, dass das, was sie vorher für barbarisch hielten, nicht so barbarisch war, wie sie es sich vorstellten. Pater Matteo Ricci selbst war dankbar, dass Gott schließlich den Grundstein für das Christentum in China legte.
> 席間的那場辯論以後，東道主有一些弟子就成了利瑪竇神父的常客，很快地拋棄了他們的泛神論觀念〔…〕他們終於得出結論，他們原以為是蠻夷之道的，實際上並不如他們所想像的那麼野蠻。利瑪竇神父自己則感謝上帝終於在中華帝國為基督之道奠定了基礎。[64]

Nachdem die katholischen Missionare die Erlaubnis für ihre Mission bekommen und das Vertrauen etlicher konfuzianischer Gelehrter gewonnen hatten, bemühten sie sich auch, diese zum Christentum zu bekehren. Auch die unteren Schichten in den Gemeinden der Gelehrten konnten durch ihren Einfluss bekehrt werden. Eines der bekanntesten Beispiele war Xu Guangqi, ein konfuzianischer Gelehrter in der späten Ming-Dynastie, der Anfang des 17. Jahrhunderts zum Christentum bekehrt wurde:

> In der späten Ming-Dynastie war die Kirche schon in 13 Provinzen verbreitet. Zu dieser Zeit gab es nur 15 Provinzen, und nur nach Yunnan und Guizhou war die Kirche nicht gelangt. Es gab damals etwa 150.000 bis 160.000 Katholiken. Allein in der Provinz Jiangnan gab es schon mehr als 100.000 Katholiken und diese machten zwei Drittel aller Katholiken in China aus. Dies lag daran, dass Xu Guangqi zuerst die katholische Kirche befürwortete und sein Sohn Xu Ji ihm folgte. Die Bevölkerung in ihrer Gemeinde war berührt und ermutigt. Aus diesem Grund gab es gerade in Jiangnan die meisten Katholiken.
> 當明末年，聖教已廣行十三省，當時全國止十五省，惟雲貴未傳

[64] Ebd., Bd. 2, S. 369.

> 到。教友約十五六萬，而獨江南一省，不下十萬有餘。得奉教者，三分之二。闔有徐光啟提倡於先，其子徐驥繼續於後，其民觀感興起，所以奉教者獨以江南為多。[65]

Die Beamten und Gelehrten, mit welchen die Missionare angefreundet hatten, konnten den Missionaren nicht nur helfen, die Mission in China zu betreiben, sondern sie auch unterstützen, als sie in China in Schwierigkeiten gerieten. Im Jahr 1616. schlug der stellvertretende Minister des Ritenministeriums von Nanjing (*Nanjing libu shilang* 南京禮部侍郎) Shen Que 沈淮 (?-1623) dem Kaiser Wanli vor, das Christentum in China zu verbieten. Der Kaiser nahm seinen Vorschlag an und befahl im folgenden Jahr, dies in die Tat umzusetzen. Während dieser Verfolgung des Christentums (*Nanjing jiao'an* 南京教案)[66] boten Xu Guangqi und andere chinesische Katholiken den Missionaren nicht nur Asyl an, sondern schrieben sie auch Artikel, um die katholische Kirche zu verteidigen:

> Am Ende des Jahres wurde die Verordnung, die Missionare zu vertreiben, bereits erlassen. Xu Guangqi schlug den Priestern Pang 龐 und Xiong 熊[67] sofort vor, freiwillig nach Süden zu reisen und von den Mitarbeitern des Ritensministerium begleitet zu werden. Die zwei Priester kamen wohlbehalten in Macao an. Nicholas Longobardi und Francesco Sambiasi wurden nicht namentlich ausgewiesen, daher versteckten sie sich in der Dienstwohnung Xu Guangqis. Die Eunuchen des Kaiserhofs versuchten, den Friedhof von Er Li Gou 二里溝 zurückzufordern. Xu Guangqi kämpfte dagegen. Er behauptete, dass die Grabstätte Er Li Gou vom Kaiser genehmigt worden sei und sie daher nicht ohne Einverständnis handeln sollten. Xu bat das Ritensministerium um Genehmigung, sodass die

---

[65] *Tianzhujiao chuanru Zhongguo gaiguan*: S. 22.

[66] Mehr über diese Verfolgung siehe: Dudink, Ad: „Opposition to the introduction of Western science and the Nanjing persecution (1616-1617)“ in: *Statecraft and Intellectual Renewal in Late Ming China* (Leiden: Brill, 2001), S.191-224, und die von Zhou Zhibin 週志斌 2004 veröffentlichte Doktorarbeit: *Wanming 'Nanjing jiao'an' tan yin* 晚明“南京教案”探因 (Untersuchung der Ursachen der „Verfolgung des Christentums in Nanjing“ in der späten Ming-Dynastie).

[67] Pang Diwo 龐迪我 (Diego de Pantoja，1571-1618)，Xiong Sanba 熊三拔 (Sabatino de Ursis，1575-1620).

> Katholiken die Grabstätte von Matteo Ricci beschützen könnten. Kurz darauf versteckten sich Nicholas Longobardi und Francesco Sambiasi in Er Li Gou […] Yang Tingyun 楊庭筠 (1562-1627) wohnte in Hangzhou, auch er ließ sechs oder sieben Katholiken sich in seinem Haus verstecken. Li Zhizao 李之藻 (1571-1630) arbeitete als Beamter in Gaoyou. Er schickte jeden Tag Briefe und half seinen Freunden, die Missionare zu schützen. Xu Guangqi, der damals in Beijing war, schrieb seinen Verwandten und Freunden in Shanghai und Ningbo, „Wenn die Herren [die Missionare] von Nanjing nach Shanghai kommen, könnt ihr die westliche Wohnung für sie vorbereiten." Yang Tingyun verfasste *Hu luan bu bingming shuo* 鵠鸞不並鳴說. Es war ein Werk, das die katholische Kirche verteidigte. [Yang] zählte 14 Punkte in diesem Buch auf, um zu analysieren und bestätigen, dass die katholische Kirche nicht den Religionen Weißer Lotus und Wuwei glich. Im selben Jahr schrieb Yang Tingyun ein weiteres Buch *Shengshui Jiyan* 聖水紀言, das die katholische Kirche verteidigt.
>
> 年底，驅逐教士的諭旨既下，徐光啟立即勸龐，熊二司鐸自動南下，由禮部派人護送。兩司鐸安抵澳門。龍華民、畢方濟沒有被點名驅逐，便藏匿徐光啟官寓。內廷太監想索回二里溝墓地，徐光啟力爭，以二里溝為皇上欽賜葬地，不宜擅動，因請禮部恩准教民，護守利瑪竇塋園。不久龍、畢二司鐸移匿二里溝堂中。〔…〕楊庭筠家居杭州，府中亦匿藏教徒六七人。李之藻官在高郵，每天發信，幫助友人救護教士，在北京的徐光啟，致信滬寧親友 "如南京先生有到上海者，可收拾西堂與居住也。" 楊庭筠作《鵠鸞不並鳴說》，這是一本護教著作，列舉十四點，剖辯天主教與白蓮、無為諸教不同。是年，楊庭筠又著護教著作《聖水紀言》。[68]

Obwohl die katholischen Missionare seit der Yuan-Dynastie versuchten, die Bevölkerung von der Oberschicht hin zur Unterschicht zu missionieren, und an der Strategie festhielten, mithilfe der politischen und kulturellen Macht der chinesischen Beamten und Gelehrten und sogar des Kaisers, den Einfluss des Christentums in China zu erweitern, blieb das Ergebnis weit hinter ihrer Erwartung zurück. Man kann nicht be-

---

[68] Gu Weimin, S. 123.

streiten, dass sie mit dieser Strategie das Fundament für die katholische Kirche in China legten und auch einige Gelehrte gewannen, dank deren Hilfe die katholische Kirche und die Missionare die schwierigen Zeiten überlebten. Es war aber auch nicht zu übersehen, dass seit Montecorvino in der Yuan-Dynastie die katholische Kirche in China einführte, bis zur Wanli-Zeit in der Ming-Dynastie, und Shunzhi-Zeit 順治（reg. 1643-1661）in der Qing-Dynastie, in der die katholischen Missionare in China am freundlichsten behandelt wurden, kein einziger chinesischer Kaiser Katholik geworden war. Es war daher offensichtlich, dass ihr Plan, zuerst die chinesischen Kaiser zum Christentum zu bekehren, damit die Menschen in den ihrer Verwaltung unterstehenden Gebieten sich ebenfalls zum Christentum bekehrten, gescheitert war. Die mächtigsten kaiserlichen Mitglieder, die die Missionare während der kaiserlichen Zeit bekehrten, waren die Königinmutter Wang (*Wang taihou*, 王太后) und Ma (*Ma taihou* 馬太后), die Königin Wang (*Wang huanghou* 王皇后) des Yongli-Kaisers 永曆 (reg. 1647-1661), der Prinz Ci Xuan 慈烜, die Mutter der Königinmutter Wang, über 50 kaiserliche Konkubinen und 40 Beamte. Obwohl die Jesuiten in Macao behaupteten, dies sei ein Symbol, dass China bereits katholisch werde,[69] stimmte es keineswegs mit den Tatsachen überein. Die Mandschu etablierten bereits die Qing-Dynastie und eroberten den Großteil des Hoheitsgebiets der Ming-Dynastie. Die Yongli-Regierung (*Yongli chaoting* 永曆朝廷) zog sich in eine Ecke des Reiches zurück und kämpfte mit all ihrer Kraft gegen die Qing-Regierung. Sie konnte den Missionaren daher nicht helfen, die katholische Kirche in ganz China zu verbreiten. Eigentlich lag der Grund für die Zuneigung der Yongli-Regierung zur katholischen Kirche in dieser Zeit auch darin, dass sie diese als Verbindung zu westlichen Ländern sah, von denen sie vielleicht Militärhilfe bekommen konnte:

> Der Yongli-Kaiser sandte Botschafter nach Europa in der Hoffnung, dass Rom und andere Hauptstädte europäischer Staaten seine katholische Regierung unterstützen würden. Mit der Zustimmung der portugiesischen Behörde in Macao wurde Michał Boym (Bomige 卜彌格) zum Botschafter der Yongli-Regierung ernannt. Eigentlich gab es zwei Gründe für Yongli einen Botschafter nach Europa zu schicken: Erstens wollte er den Hauptstädten der katholischen Staaten die Treue seiner Regierung zur

---

[69] Ebd., S. 154.

> katholischen Lehre zeigen; zweitens, was zudem noch wichtiger für Yongli war, - wollte er die Unterstützung Europas für seinen Kampf gegen die Qing-Regierung. Er wollte nicht nur moralische Unterstützung, sondern auch Kanonen erhalten.
>
> 永曆遣使去歐洲，希望得到羅馬和其他歐洲國家的首府對他的基督教朝廷的支持，後經澳門葡萄牙當局同意，卜彌格被任命為南明朝廷的使臣。永曆遣使去歐洲，實際上有兩個目的：一是向教會國家的首都表示明王朝忠於基督的教義，二是，— 對永曆更重要的一點 — 爭取歐洲對他的抗清鬥爭的支援。不僅爭取到道義上的支援，而且希望獲得大砲。[70]

Als die Yongli-Regierung im Kampf mit der Qing-Regierung immer wieder geschlagen wurde, war der katholischen Kirche klar, dass es nicht vernünftig war, ihre Hoffnung in sie zu setzen. Es war ihr nicht möglich gewesen, der katholischen Kirche zu helfen, ihren Einfluss in China zu erweitern. Als Michał Boym nach Macau kam, war wegen des Siegs der Qing-Regierung in Guangzhou, „der Stern Yongli im Auge der portugiesischen Regierung glanzlos geworden. Sie bezweifelte auch, ob die Mission von Michał Boym richtig war.“[71] Nachdem Michał Boym in Europa angekommen war, waren die Meinungen der Jesuiten über die chinesische Lage geteilt. Johann Adam Schall von Bell, der höchste Beamte der Astronomie der Qing-Regierung in Beijing, glaubte, es sei nur eine Frage der Zeit für die Qing-Regierung, ganz China zu erobern.[72] Der größte Erfolg der Missionare am kaiserlichen Hof führte daher nicht zum Erfolg der katholischen Kirche in ganz China.

Aus der Betrachtung der Beziehung zwischen der katholischen Kirche und den chinesischen Kaisern kann man einen Schluss ziehen, dass der wichtigste Grund für die Kaiser, den Missionare Zutritt nach China zu gewähren und sogar ihnen Posten am kaiserlichen Hof anzubieten, darin lag, dass die Missionare verschiedene nützliche Instrumente und was viel wichtiger war, ihr Wissen auf den Gebieten der Mathematik, Kalender, Astronomie und Kanonenherstellung aus den westlichen

---

[70] Kajdański, Edward; Zhang Zhenhui 張振輝 (Übers.): *Zhongguo de shicheng Bu Mige* 中國的使臣卜彌格 (Henan: Daxiang chubanshe, 2001), S. 103.

[71] Ebd., S. 103.

[72] Ebd., S. 124.

Ländern nach China mitbrachten. In Bezug auf den Glauben der Missionare waren die meisten Kaiser tolerant, wenn er die traditionellen chinesischen Denkweisen nicht gefährdete. Sie hatten zudem keine Absicht, die katholische Kirche in China zu verbreiten. In einigen Unterlagen der Kaiser, die am meisten mit den Missionaren verkehrten, wird ersichtlich, welche Haltung sie gegenüber der katholischen Kirche einnahmen:

> Du [Adam von Bell], kam aus dem Abendland, fuhrst hunderttausende Meilen über das Meer. Du wohntest zum Ende der Ming-Dynastie in Beijing, bist in Kalendern und Astronomie gut bewandert. Du überarbeitest für mich den staatlichen Kalender, bis er erfolgreich ist. Dich kann man fleißig nennen. Du kannst auch moralisch bleiben und nach den Lehren leben; Du arbeitest mit ganzem Herzen und leitest die Beamten; Dich kann man als treu bezeichnen.
> 爾湯若望，來自西洋，涉海十萬里，明末居京師，精於象緯，閎通曆法為朕脩大清時憲歷，迄於有成，可謂勤矣。爾又能潔身持行，盡心乃事，董率群官，可謂忠矣。[73]

Was der Kaiser für wichtig hielt, war das Wissen von Adam von Bell auf dem Gebiet der Kalender und Astronomie und seine Treue zur Qing-Regierung. Wenn es um den Glauben ging, war der Ton des Kaisers sofort ein anderer:

> Was ich im Kopf behalte, ist das Tao 道 von Yao 堯, Shun 舜, Zhou Gong 周, Kong 孔; worauf ich achte, ist zielstrebiges, gerechtes Prinzip. Außerdem habe ich abendländische und katholische Bücher nie gelesen, wie könnte ich ihre Lehre kennen!
> 夫朕所服膺者，堯舜周孔之道，所講求者，精一執中之理。況西洋之書，天主之教，朕素未覽閱，焉能知其說哉！[74]

Wenn die Lehre der katholischen Kirche mit dem Konfuzianismus, das Fundament

---

[73] „Shunzhi di jiajiang Tang Ruowang chiyu“ 順治帝嘉獎湯若望敕諭, siehe Gu Weimin, S. 160.

[74] „Yu zhi Tianzhu tang bei ji“ 御製天主堂碑記, siehe Gu Weimin, S. 166.

der Ideologie im kaiserlichen China, in Konflikt geriet, nahmen die Kaiser die katholischen Kirche entgegengesetzte Position an. Missionare konnten aus China vertrieben; der katholischen Kirche drohte ein landesweites Verbot. Dies kann man aus dem Ritenstreit, der in der späten Kangxi-Zeit begann und sich in der Yongzheng- und Qianlong-Zeit fortsetzte, deutlich erkennen. Im Jahr 1720 erwiderte Kaiser Kangxi Carlo Mezzabarba, dem Sonderbeauftragten von Papst Clemens XI., als dieser forderte, dass die Katholiken in China Konfuzius nicht verehren und ihren Vorfahren nicht opfern sollten, Folgendes:

> Die Lehre deines Papstes war außerordentlich im Gegensatz zu den chinesischen Ideen. Die katholische Kirche kann nicht in China existieren und soll unbedingt verboten werden. Wenn die katholische Kirche in China verboten wird, sind die Menschen aus dem Abendland, die hier Mission treiben, auch nutzlos. Nur die Menschen, die technische Kenntnisse besitzen, können hier bleiben; auch die alten und kranken Menschen, die nicht zurückgehen können, können hier bleiben. Alle anderen Menschen, die hier Mission treiben, sollst du zurück ins Abendland mitnehmen.
> 爾教王條約與中國道理，大相悖逆。爾天主教在中國行不得，務必禁止。教既不行，在中國傳教之西洋人，亦屬無用。除會技藝之人留用，再年老有病不能回去之人，仍準存留，其餘在中國傳教之人，爾俱帶回西洋去。[75]

Kaiser Yongzheng 雍正 (reg. 1722-1735), der Sohn des Kaisers Kangxi, war noch strenger mit der katholischen Kirche als sein Vater. Er drückte sich deutlich aus, als er mit den Jesuiten unterhielt:

> Ihr wollt, dass alle Menschen zum Christentum konvertieren. Das ist von eurer Kirche verlangt worden, das kann ich verstehen. Aber was wäre dann mit unserer Zukunft, wenn dies geschehen würde? Wenn hunderttausende Schiffe von weit her nach China kämmen, könnte es zu einem Verhängnis werden.
> Mein verstorbener kaiserlicher Vater war euch gegenüber nachsichtlich,

[75] Gu Weimin, S. 253.

deshalb war sein Ansehen unter den Gelehrten stark vermindert worden. Die Regeln, die von unseren Weisen hinterlassen wurden, können nicht im Geringsten geändert werden.
你們要讓所有人都皈依基督教，這是你們教會要求的，朕了解這一點。但是在這種情況下，我們的前途又如何呢？當成千上萬隻船遠道而來，就可能出亂子。
朕的先父皇遷就了你們，他在文人們心中的威望就降低了很多。我們聖人們留下的規矩是絲毫不能更改的。[76]

Der verstorbene Kaiser ließ euch Kirchen in den Provinzen bauen. Das hat auch sein Ansehen geschädigt. Als ein Mandschu war ich stark dagegen. Wie könnte ich jetzt die Kirche, die den Ruf meines verstorbenen kaiserlichen Vaters geschädigt hat, [in China] existieren lassen? Wie könnte ich euch helfen, die Lehre in China einzuführen, die die chinesischen Ideen kritisiert? Wie könnte ich, wie die Anderen, diese Lehre sich in [China] verbreiten lassen?
先皇讓爾等在各省建立教堂，亦有損聖譽。對此，朕作為一個滿洲人，曾竭力反對。朕豈能容許這些有損於先皇聲譽的教堂存在？朕豈能幫助爾等引入那種譴責中國教義之教義？豈能像他人一樣讓此種教義得以推廣？[77]

Nicht nur die Beziehung zwischen der katholischen Kirche und der chinesischen politischen Macht war durch den Ritensstreit angespannt; die chinesischen Gelehrten, mit welchen die Missionare zuvor bemüht waren, sich anzufreunden, distanzierten sich ebenfalls von der katholischen Kirche. Der Grund dafür war offensichtlich: Sie waren seit ihrer Kindheit von der Atmosphäre der konfuzianischen Kultur erfüllt. Sie benutzten die konfuzianischen Klassiker als ihre Lehrbücher und waren durch die konfuzianischen Gedanken stark beeinflusst. Ein wichtiger Grund für diejenigen, die sich zu der katholischen Kirche hingezogen fühlten, war Riccis Versuch, die Lehre der katholischen Kirche mit der des Konfuzianismus zu verbinden. Sie verzichteten

---

[76] Ebd., S. 265. Das Zitat stammt aus der Erinnerung eines Missionars aus. Den Originaltext konnte ich leider nicht ausfindig machen.

[77] Du Wenkai 杜文凱：*Qingdai xiren wenjian lu* 清代西人聞見錄 (Beijing: Zhongguo renmin daxue chubanshe, 1985), S. 145-147.

auch dann nicht auf die konfuzianische Lehre, wenn sie zum Christentum konvertierten. Aus diesem Grund war das Verbot, Konfuzius und die Vorfahren zu verehren, für sie inakzeptabel. Die meisten Gelehrten, die neutral zum Christentum standen oder sogar dafür waren, nahmen wegen des Verbotes der katholischen Kirche eine entgegengesetzte Position an.

Das Verbot des Christentums, das in der Kangxi-Zeit begann und die folgenden hundert Jahre andauerte, zeigte, dass die Missionsstrategie, den katholischen Glauben von den oberen Schichten der chinesischen Bevölkerung zu den unteren Schichten zu verbreiten, nicht weitergeführt werden konnte. Betrachtet man nun die Beziehung zwischen der chinesischen Regierung und der katholischen Kirche und analysiert, wie diese in die Brüche gegangen war, sollte man vielleicht möglicherweise zunächst einen Blick auf die Entwicklung der katholischen Kirche in Japan werfen, da sie auch die Missionsstrategie in China beeinflusste und ihre Situationen in China und Japan vergleichbar ist.

Die ersten Jesuiten kamen 1549 nach Japan,[78] nur etwas mehr als 30 Jahre, bevor Ricci nach China einreiste. Die folgenden Jahrzehnte waren eine Blütezeit der katholischen Kirche. Die Anzahl ihrer Gläubigen, die in Japan „Kirishitan“ genannt wurden, steigerte sich mächtig. Der Grund lag in den „mass baptisms in the provinces of western Kyushu, which took place following the baptism of the provincial lords.“[79] Den Jesuiten war bald bewusst, dass der schnellste Weg, die japanische Bevölkerung zu bekehren, darin bestand, zuerst die provinziellen Feudalherren zum Christentum zu bekehren, welchen die Menschen unter ihrer Herrschaft folgen würden. Zahlreiche Daten belegen, dass diese Strategie während der 1570er Jahre wirksam war. So Konvertierten zum Beispiel 1576, nur etwa 6 Monate nachdem der Feudalherr Arima Yoshisada zum Christentum bekehrt wurde, 20.000 Menschen zum Christentum.[80]

1583, kurz nach dem Erfolg in Japan während der 1570er Jahre, reiste Ricci nach China ein. Für die Jesuiten war die Situation in China vergleichbar mit der in Japan. Die Sprachen beider Länder waren für sie fremd und schwer zu erlernen; die

---

[78] Higashibaba, Ikuo: *Christianity in early modern Japan: Kirishitan belief and practice* (Leiden [u.a.]: Brill, 2001), S. 1.

[79] Ebd., S. 12.

[80] Ebd., S.15.

Kultur war durch den Buddhismus und Konfuzianismus beeinflusst. Angesichts ihrer frischen erfolgreichen Erfahrungen in Japan glaubten die Jesuiten daher offensichtlich, dass sie ihre Strategie auch in China fortsetzen könnten.

Was sich jedoch unterschied, als die Jesuiten in Japan und in China ihre Mission begannen, war die politische Situation beider Länder. Als die Jesuiten in Japan einreisten, war das Land unter Kontrolle der provinziellen Feudalherren. Sie „ bestimmte die Religion in seiner Domäne“, und „die Menschen, die in dem von ihrem Herrn aufgeteilten Land lebten, waren so vollständig von ihm abhängig, dass sie leicht dazu gebracht werden konnten, die Religion seiner Wahl anzunehmen“.[81] Mit anderen Worten gesagt, gab es während dieser Zeit in Japan kein einheitliches ideologisches Denken und wenn die Jesuiten unerwünscht in einer Region waren, konnten sie sich andere Feudalherren wenden. Als die Jesuiten nach China einreisten, war der Konfuzianismus im Gegensatz zu damaligem Japan, seit der Han-Dynastie vor mehr als tausend Jahren die staatliche Ideologie, von welcher Moralvorstellungen und das politische System durchdrungen waren. Gleichzeitig war China ein zentralistischer Staat und der Kaiser vereinte alle Machtbefugnisse. Um die Einheit dieses Staates zu wahren, achteten die Kaiser darauf, dass die fremden Denkweisen und Religionen die staatliche Ideologie nicht gefährdeten. Genau genommen stand die katholische Kirche Ende des 16. Jahrhunderts als Japan „finally unified into one state organization under a single military power“[82] war, ebenfalls einer landesweiten Anti-Kirishitan Politik gegenüber. Der Grund, dass das Christentum zu dieser Zeit in Japan unerwünscht war, lag darin, dass „particularly in comparison with Shinto, Buddhism and Confucianism, its teachings appeared not to acknowledge the structures of political control that supported the stability of the current political order“.[83] Als es in China zum Ritenstreit kam, verstieß das Verbot der römischen Kirche gegen einen Grundsatz des Konfuzianismus und konnte daher ebenfalls die politische Ordnung gefährden, was die Kaiser nicht zugelassen hätten.

Zudem gilt es zu beachten, dass in sowohl China als auch in Japan, die Kaiser und Herrscher die Missionare aus profanen Gründen tolerierten. Die Kaiser in China

---

[81] Ebd., S.14.

[82] Ebd., S.127.

[83] Paramore, Kiri: *Ideology and Christianity in Japan* (London [u.a.] : Routledge, 2010), S. 65.

legten wie bereits erwähnt großen Wert auf die technischen Kenntnisse der Missionare; der wichtigste Grund für die Missionare des Ende 16. Jahrhunderts weiter in Japan bleiben zu dürfen war „their economic contribution as mediators between the shogunate office and the Iberian traders".[84] Als die japanischen Herrscher glaubten, dass die Lehre der Missionare ihre Herrschaft gefährdete, verboten sie die katholische Kirche ohne zu zögern.

Als Ricci in China ankam, wusste er nur vom Erfolg der von-oben-nach-unten-Strategie in Japan und ahnte nicht, womit die katholische Kirche in Japan in den folgenden Jahren konfrontiert sein würde. Unter den politischen und kulturellen Gegebenheiten im kaiserlichen China führten er und die anderen Jesuiten die genannte Strategie weiter durch. Obwohl das Verbot des Christentums während der Qing-Dynastie ein schwerer Schlag für die katholische Kirche war, hatten die Missionare den Grundstein für ihre Mission bereits während der Ming- und frühen Qing-Dynastie gelegt, sodass diese Mission trotz des Verbotes weiter heimlich betrieben werden konnte.

Seit dem Verbot des Christentums Ende der Kangxi-Zeit ging die katholische Mission in den Untergrund und zielte auf die Bevölkerung aus den unteren Schichten ab. Die Missionare änderten die Richtung der Missionsstrategie nach unten. Sie missionierten meist in abgelegenen Dörfern weit entfernt von Beijing. Im Jahr 1731, dem neunten Jahr des Kaisers Yongzheng 雍正 (reg. 1722-1735), kam der französische Jesuit Joseph Labbe (Xu Mengde 胥孟德, 1677-1745) in den Berg Mopan 磨盤山, der mehr als 60 *li* 里 von einer Kreisstadt namens Gucheng 谷城 entfernt war. Hier machte er 14 Dörfer zu katholischen Gemeinden. Die Einwohner hatten kaum Kontakt zur Außenwelt und versorgten sich mit selbst angebauten landwirtschaftlichen Produkten.[85] Im 1760 schrieb der chinesische Priester Li An'de 李安德 (1692-1774) in seinem Tagebuch, dass in der Provinz Sichuan gebe es mehr als 130 Missionsstationen, die in den Dörfern verstreut waren.[86]

Die Menschen, die die Missionare während dieser Zeit zum Christentum bekehrten, stammten aus allen Branchen und Gewerben. Die meisten von ihnen waren Bauern; andere waren Händler, Handwerker, Knechte, Ärzte, Lehrer, Diener,

---

[84] Higashibaba, Ikuo, S. 136.

[85] Gu Weimin, S. 277.

[86] Ebd., S. 316.

niedrige Beamte usw. Im Großen und Ganzen waren die Bauern, Händler und Handwerker in der Überzahl. Der Großteil der Gläubigen waren einfache Menschen. Es gab auch Gläubige aus dem Adel und hohe Staatsbeamte, wie auch die niedrigsten Sklaven, deren Anzahl jedoch gering war.[87]

Die Beamten, die an das Christentum glaubten, konnten wegen ihres Glaubens bestraft werden. Im Jahr 1763 wurden 22 Katholiken, die im *li ju* 歷局 (Kalenderbüro) arbeiteten, entlassen oder getadelt.[88] Ab der späten Kangxi-Zeit wurden die Priester in Beijing entweder zurück in ihr Heimatland oder nach Guangzhou oder Macau geschickt. Sie konnten nicht mehr in China missionieren. Nur wenige von ihnen fanden bei Freunden versteckt Unterschlupf, oder tauchten im Hinterland unter, um dort heimlich zu missionieren. Während des Verbotes des Christentums wurden die katholischen Priester immer wieder verhaftet.

Im Jahr 1773, als der Orden der Jesuiten aufgehoben wurde, „kamen die Lazaristen in großer Zahl nach China und wurden beordert, die Missionsgebiete und das Eigentum der Jesuiten, insbesondere die Beitang Bibliothek (*Beitang tushuguan* 北堂圖書館), das größte chinesische - und westliche Dokumentationszentrum der katholischen Kirche in China, zu übernehmen. Obwohl zuvor bereits einige Lazaristen nach China kamen, nur seit dieser Zeit entwickelte sie in China beachtlich.“[89]

Vincent de Paul, der auch der Gründer der Genossenschaft der Töchter der christlichen Liebe des heiligen Vinzenz von Paul war, gründete den Orden der Lazaristen, „um das Evangelium den Ungläubigen bekannt zu machen und das Wort Gottes in unserem Land und den Töchtern der Nächstenliebe zu predigen.“[90] Als die Lazaristen in China ankamen, setzten sie offenbar auch das Missionsprinzip ihrer Gründer fort. Im Vergleich zu den Jesuiten „legten die Lazaristen mehr Wert auf armes und abgelegenes Gebiet, und richteten sich mehr auf die armen Menschen aus

---

[87] Feng Erkang 馮爾康: „Yong Qian jin jiao zhong Tianzhu jiao de chuanbo yu xinzhong“ 雍乾禁教中天主教的傳播與信眾, in *Anhui shixue* 安徽史學, 1 (2013), S. 25.

[88] Gu Weimin, S. 319.

[89] Dehergne, Joseph et al., Geng Sheng 耿昇 (Übers.): *16-20 shiji ru Hua Tianzhu jiao chuanjiaoshi liezhuan* 16-20世紀入華天主教傳教士列傳 (Guangxi: Guangxi shifan daxue chubanshe, 2010), S. 531.

[90] Carven, John W.: *Napoleon and the Lazarists* (Berlin: Springer Science & Business Media, 2012), S. 76.

den unteren Schichten der chinesischen Bevölkerung aus.“[91]

Die Veränderung der chinesischen Politik zur katholischen Kirche und die Ersetzung der Jesuiten durch die Lazaristen trugen zusammen zur Veränderung der katholischen Missionsstrategie in China bei. Mit der veränderten Strategie erholte sich die katholische Kirche langsam von dem schweren Schlag des Verbotes des Christentums und entwickelte sich in China weiter, meist in den Provinzen. Bevor das Verbot erging, befand sich die katholische Kirche in einem stetigen Aufstieg. Im Jahr 1617 gab es 13.000 Katholiken in ganz China. Ihre Anzahl stieg 1650 auf 150.000 und in den folgenden zehn Jahren gab es 100.000 neue Katholiken in China. 1664 gab es dort bereits 254.800 Katholiken. 1793, nach Jahrzehnten des Verbotes des Christentums sank ihre Anzahl auf 150.000, also auf nur etwa die Hälfte im Vergleich zu 1700, sie erholte sich aber in den folgenden Jahren. 1800 gab es in ganz China 210.000 Katholiken, 40.000 von diesen stammten aus Sichuan.[92]

Bevor das Verbot in China 1846 offiziell aufgehoben wurde, schien die katholische Kirche bereits ihren Weg in China gefunden zu haben. Ab der Mitte des 19. Jahrhunderts, als sich die politischen Beziehungen zwischen China und den westlichen Ländern veränderte und die protestantischen Missionare ebenfalls in China ankamen, mussten sie sich jedoch der neuen Lage anpassen.

---

[91] Dehergne, Joseph, S. 545.

[92] Gu Weimin, S. 173，332.

2.2 Die Missionsstrategie der protestantischen und katholischen Kirchen während des 19. Jahrhunderts

Im Jahr 1807 kam der erste protestantische Missionar Robert Morrison, der von der London Misssionary Society geschickt wurde, nach China. Am Anfang war es angesichts des Verbotes des Christentums schwierig für ihn, in China zu missionieren und er konnte nur mit sehr wenigen Chinesen in Berührung kommen. Aus diesem Grund „bekehrten er und seine Mitarbeiter in den ersten 25 Jahren der Mission nur zehn Chinesen".[93] Im Jahr 1830 kamen die beiden amerikanischen protestantischen Missionare David Abeel und Elijah C. Bridgman nach China.[94] Trotz ihrer harten Arbeit waren sie nicht erfolgreich. Vor 1840 „die Gesamtzahl der Getauften betrug weniger als hundert; sie stammten größtenteils aus Klassen, die kommerziellen Kontakt mit den Ausländern hatten, und nicht aus der Gruppe, die das Reich regierte".[95]

Nach der Aufhebung des Verbotes des Christentums in den 1860er Jahren genoss die protestantische sowie die katholische Kirche eine bestimmte Freiheit, in China zu missionieren.[96] Viele protestantische Missionsgesellschaften schickten ihre Missionare nach dem Ersten Opiumkrieg nach China, als das Land gezwungen wurde, fünf Handelshäfen[97] für die westlichen Mächte zu öffnen. Die Mehrheit der Missionare war in diesen Handelshäfen und in Hongkong tätig.

Um ihre Arbeit zu erleichtern, etablierten die Missionare viele Schulen, „als Mittel, um Konvertiten zu gewinnen, chinesische Assistenten und Geistliche auszubilden und die christliche Gemeinschaft auszuweiten".[98] Am Anfang sandten nur wenige Chinesen ihre Kinder zu den Schulen aufgrund ihrer feindseligen Einstellung gegenüber den Westlern. Ein anderer Grund für die Unbeliebtheit der protestantischen Schulen war ihre Nutzlosigkeit für die chinesische kaiserliche Prüfung. Aus

---

93 Latourette, Kenneth Scott: *A History of Christian Missions in China* (Piscataway, NJ : Gorgias Press, 2009)，S. 213.

94 Ebd., S. 217.

95 Ebd., S.226.

96 1846 erließ Kaiser Daoguang 道光 (1820-1850) ein Edikt zur Aufhebung des „Verbots des Christentums". Gemäß diesem Edikt benötigen Missionare jedoch weiterhin eine offizielle Erlaubnis, um im Inland zu missionieren. Siehe Gu Weimin, S. 364, 365.

97 Die fünf Handelshafen waren Guangzhou, Xiamen, Fuzhou, Ningbo und Shanghai.

98 Latourette, Kenneth Scott, S. 268.

diesem Grund stammten die meisten Schüler aus denjenigen Familien, „die sich die gewünschte Ausbildung nicht leisten konnten“[99] und es gab kaum Schüler aus den oberen Schichten.

Während der Mitte des 19. Jahrhunderts bemühten sich die protestantischen Missionare, in China Schulen zu bauen und Bücher zu drucken, hauptsächlich um ihre Mission in China zu fördern. Anders als die katholische Kirche, die in China eine längere Geschichte hatte und in vielen chinesischen Gebieten verwurzelt war, kam die protestantische Kirche erst Anfang des 19. Jahrhunderts nach China und hatte kein Fundament in der Bevölkerung. Nach dem ersten Opiumkrieg öffnete China nur die besagten fünf Handelshäfen; die Missionare durften daher nicht im Inland Mission treiben. Ebenfalls problematisch für die protestantischen Missionare war, dass obwohl viele Missionsgesellschaften ihre Missionare zu dieser Zeit nach China schickten, reichte ihre Zahl in einem riesigen Land wie China bei weitem nicht aus. Um das Problem zu lösen, dass es ihnen an Arbeitskräften mangelte und sie auf einigen Städten eingeschränkt wurden, druckten die protestantischen Missionare Bücher, um ihre Lehre zu verbreiten und etablierten Schulen in den fünf Handelshäfen sowie Hongkong, wo es ihnen erlaubt war, die chinesischen Gläubigen zu lehren, sich selbst die christliche Lehre anzulesen.

Die Bemühungen der protestantischen Missionare wurden nicht von den oberen Schichten der chinesischen Bevölkerung anerkannt. Obwohl sie bereits die militärische Macht der Westmächte während des Krieges erlebt hatten, glaubten sie dennoch, dass die chinesische Denkweise überlegen sei. Daher, als die Missionare in China ihren Glauben verbreiten zu versuchten, „der Missionar verachtete die chinesischen Gelehrten, falls diese tatsächlich jemals die Bemühungen der barbarischen Priester zur Kenntnis nahmen“.[100]

Auf der anderen Seite distanzierten sich die protestantischen Missionare anfangs ebenfalls von Chinas Oberschicht, als sie in China ankamen. „Als die Missionare nach China geschickt wurden, verordneten die Missionsgesellschaften, dass sie nur den Heiden predigen sollten. Sie wurden nicht von den Gesellschaften ermutigt, Kultur- und Bildungsaktivitäten zu veranstalten. Ferner war es ihnen verboten, in der

---

[99] Ebd., S. 268.

[100] Ebd., S. 264.

chinesischen Regierung zu arbeiten.“[101] Während dieser Zeit „benutzten die meisten Missionare die traditionelle direkte Weise zu predigen, indem sie den Glauben erläuterten, als Wanderprediger umherzogen und religiöse Druckmaterialien verteilten.“[102]

Als die protestantischen Missionare nach China kamen, waren sie ebenfalls mit dem Problem konfrontiert, auf das die katholischen Missionare gestoßen waren: Wie sollten sie den Konfuzianismus beurteilen und mit diesem umgehen? Bevor der Zweite Opiumkrieg (1856-1860) ausbrach, nahmen meisten von ihnen eine ablehnende Haltung gegenüber dem Konfuzianismus ein. Er wurde als das größte ideologische Hindernis, nicht nur für ihre Mission in China, sondern auch für Chinas Fortschritt und Modernisierung gesehen. Tatsächlich zeigten sich viele protestantische Missionare bis zum Ende des 19. Jahrhunderts und des Anfang 20. Jahrhunderts feindselig gegenüber dem Konfuzianismus und glaubten, dass nur einer von beiden, der Konfuzianismus oder das Christentum in China weiter existieren könnten.[103]

Nach dem Ersten Opiumkrieg bekam die katholische Kirche nach dem über hundert Jahre langen Verbot des Christentums endlich wieder die offizielle Erlaubnis, in China zu missionieren. Die katholischen Missionare während dieser Zeit verfolgten nicht mehr die Missionsstrategie ihrer Vorgänger in der späten Ming- und frühen Qing-Dynastie, indem sie die Nähe der Oberschichten suchten und mit ihrer Hilfe die Mission betrieben. Viele von ihnen erachteten diese Strategie nicht mehr als praktisch, wie einige Jesuiten nach dem Ersten Opiumkrieg bemerkten: „die wissenschaftliche Mission hatte der Kirche im 17. und 18. Jahrhundert eine solche Hilfe geleistet, aber die Konsense waren gespalten, und die mit dem Aufstieg des Kaisers Xian Feng 咸豐 (1850) einhergehende Reaktion gegen das Ausland machte das Projekt unpraktikabel “.[104]

Während dieser Zeit setzten die katholischen Missionare all ihre Kräfte dafür ein, die alten Missionsgebiete zu erhalten und neue Missionsgebiete zu erschließen. Wie auch die protestantischen Missionare etablierten sie viele Schulen, die aber wie

---

[101] Wang Lixin 王立新：*Meiguo chuanjiaoshi yu wan Qing Zhongguo xiandaihua* 美國傳教士與晚清中國現代化 (Tianjin: Tianjin renmin chubanshe, 2008), S. 336.

[102] Ebd., S. 26.

[103] Wang Lixin, S. 42.

[104] Latourette, Kenneth Scott，S. 235.

deren Schulen nur Grundschulen waren und eher darauf abzielten, ihrer Mission in China zu dienen, als chinesische Eliten auszubilden und die westliche Wissenschaft in China zu verbreiten:

> Schools were established. Apparently these were only for the children of Christians and were for the purpose of giving instruction in the Christian faith and in the rudiments of Chinese. A higher School was maintained at Zikawei and a seminary for preparation for the priesthood. Little or no attempt was made to introduce the Chinese to Occidental learning beyond that directly connected with the essentials of the Catholic faith. Such an effort at that time would have made education by the church extremely difficult or impossible. Pupils would have been lost by a program which would not have fitted them for the normal life of the nation and which would even have lacked the attraction of the language of foreign commerce English. Students were accordingly educated primarily for a Chinese environment. By 1852 there were in Kiangnan seventy-eight schools containing twelve hundred and sixty pupils.
> The Jesuits did not confine themselves to improving the Christian community, but reached out for those who had not accepted the faith.[105]

Während der Mitte des 19. Jahrhunderts gab es mehrere Gründe dafür, dass die katholische Kirche Abstand von Chinas Oberschicht hielt. Zunächst einmal hatte die katholische Kirche bereits ihr Fundament in China errichtet. Obwohl das Verbot des Christentums die Entwicklung des Katholizismus in China stark hemmte, unterbrachen die katholischen Missionare in der Zwischenzeit niemals ihre heimliche Mission im Inland. Aus ihren langjährigen Erfahrungen dort heraus entwickelten sie mehrere Missionsverfahren, wie zum Beispiel die Bekehrung ganzer Familien durch den Einfluss eines bereits bekehrten Familienmitgliedes; oder die Errichtung von Waisenhäusern, um die Waisen zum Christentum zu bekehren und die Anzahl der Katholiken zu steigern. Daher setzten sie, als sie nach dem Ersten Opiumkrieg die Mission erhalten hatten, ihre Verfahren auf der Basis ihrer alten Missionsgebiete in den neuen Gebieten fort.

---

[105] Ebd., S. 236.

Zur gleichen Zeit erlangten sowohl die katholischen Missionare als auch die protestantischen Missionare nicht das volle Vertrauen der Regierung, obwohl ihr Recht, in China zu missionieren, durch die Verträge zwischen der chinesischen Regierung und den westlichen Ländern gesichert wurde. Tatsächlich stieg die Feindseligkeit zwischen den Chinesen und der christlichen Kirche, als China den Ersten Opiumkrieg verlor und von den westlichen Ländern gezwungen wurde, die „ungleichen Verträge“ zu unterzeichnen und als die chinesische Bevölkerung glaubte, dass die Missionare mit den Militärmächten verbündet seien.

Bevor der Zweite Opiumkrieg ausbrach, schlugen die katholischen und protestantischen Missionare den gleichen Weg ein, indem sie die Mission auf die unteren Schichten der chinesischen Bevölkerung ausrichteten und Grundschulen sowie auch einige höhere Schulen errichteten. Während dieser Zeit bauten die protestantischen Missionare in Hongkong und den fünf Handelshäfen 50 Schulen, in welchen etwa 1000 Schüler unterrichtet wurden.[106] Die bekanntesten Schulen, die die katholischen Missionare gegründeten, waren die Xuhui-Schule 徐匯公學 (Französisch: Collège Saint Ignace), die 1849 in Shanghai gegründet wurde; die Shishi-Grundschule 石室小學, die 1851 in Shanghai gegründet wurde; die Fangde-Grundschule 仿得小學, die 1852 in Shanghai gegründet wurde; die Mingde-Mädchenschule 明德女校, die 1853 in Shanghai gegründet wurde; die französisch-chinesische-Schule 法漢學堂, die wie die Chengzheng-Schule 誠正小學 und die Shuzhen-Mädchenschule 淑貞女子小學 1853 in Tianjin gegründet wurde; die Xuhui-Mädchen-Schule 徐匯女校, die 1855 in Shanghai gegründet wurde.[107] Die meisten Schulen, die von den protestantischen oder den katholischen Missionaren gegründet wurden, waren Grundschulen und ihre Schüler stammten aus christlichen oder armen Familien.[108] Die Menschen in einer gehobenen Stellung lehnten es ab, ihre Kinder in die Schulen, die von den Missionaren eröffnet wurden, zu schicken; daher hatten die Schulen kaum Einfluss in den oberen Schichten der Gesellschaft. Die Missionare auf der anderen Seite

---

[106] Tang Qing 湯清: *Zhongguo Jidujiao bainian shi* 中國基督教百年史 (Taibei: Daosheng chubanshe, 1987), S. 559.

[107] Gu Changsheng 顧長聲: *Chuanjiaoshi yu jindai Zhongguo* 傳教士與近代中國 (Shanghai: Shanghai renmin chubanshe, 2013), S. 226; Xiong Yuezhi 熊月之: *Xixue dongjian yu wan Qing shehui* 西學東漸與晚清社會 (Beijing: Zhongguo renmin daxue chubanshe, 2011), S. 288.

[108] Xiong Yuezhi, S. 291.

eröffneten die Schulen, um die Gläubigen zu belehren oder die chinesischen Helfer für ihre Mission auszubilden. Sie interessierten sich nicht dafür und waren zudem nicht in der Lage, in China Hochschulen zu gründen, sodass sie Eliten ausbilden und ihren Einfluss in den höheren Schichten ausbreiten könnten. Im Großen und Ganzen wendeten während der zwei Jahrzehnte nach dem Ersten Opiumkrieg sowohl die katholische als auch die protestantische Kirche die „Unterschichten-Strategie“ an, und hielten einen gewissen Abstand von den höheren Schichten.

Der Taiping-Aufstand (*Taiping tianguo yundong* 太平天國運動) trug ebenfalls zu der schlechten Beziehung zwischen dem Christentum und der chinesischen Oberschicht bei. Die Lehre der „Vereinigung der Gottesverehrer“, auch „Gesellschaft zur Anbetung des höchsten Herrn“[109] genannt, die von Hong Xiuquan 洪秀全 (1814–1864) gegründet wurde, hat Ähnlichkeit mit der des Christentums:

> Die Gläubigen beteten vor demselben Gott dem Vater, und verehrten denselben Erretter Jesus; sie hielten sich an die Zehn „Himmelsregeln“, die die zehn Gebote nachahmten; sie beteten morgens und abends und hielten Gottesdienst; sie waren der Überzeugung, dass nach dem Tod die guten Menschen in den Himmel steigen und die Seligkeit genießen würden, während die bösen Menschen in die Hölle gehen und die ewige Strafe ertragen müssten.
> 會眾同拜一天父上帝，共崇一耶穌救主，恪守十款“天條”（仿照十誡），晨夕禮拜祈禱，深信死後善人上天堂，享永福，惡人下地獄，受永刑。[110]

Zu dieser Zeit glaubten viele Menschen, dass die „Gesellschaft zur Anbetung des höchsten Herrn“ eine enge Beziehung zum Christentum hatte. Selbst einige Missionare hatten große Erwartungen an Hong Xiuquan und das von ihm begründete „Taiping Heavenly Kingdom“ (*taiping tianguo* 太平天國) und glaubten, dass diese Bewegung der Mission in China zum Erfolg verhelfen würde. William Gillspie, ein Pfarrer der London Missionary Society, schrieb 1854 in seinem Buch:„Wenn die neue Bewegung Erfolg hat, wird zweifellos ganz China den protestantischen Missio-

---

[109] Franz-Willing, Georg: „Das Vorspiel der chinesischen Revolution: Der Taiping-Aufstand 1850-1864“, in: *Saeculum* 22. (1971), S. 227-273.

[110] Tang Qing, S. 150.

naren zugänglich gemacht."[111] Der Wunsch dieser Missionare war jedoch nicht in Erfüllung gegangen. Der Taiping-Aufstand war ein schwerer Schlag für die Qing-Dynastie, aber wurde besiegt. Die Christen wurden wie die Anhänger verschiedener Kulte in der chinesischen Geschichte, die gegen die Autorität rebellierten, angesehen. Die Mauer des Misstrauens zwischen der chinesischen Regierung und der christlichen Kirche wurde stärker als zuvor.

1856 führten zwei Ereignisse zum Zweiten Krieg zwischen China und Großbritannien. Im Februar 1856 wurde der französische katholische Missionar Auguste Chapdelaine (Ma Lai 馬賴, 1814-1856) von dem chinesischen Beamten Zhang Fengming 張鳳鳴 (?-?) hingerichtet, als er in Guangxi 廣西 missionierte; im Oktober verhafteten die kantonischen Behörden auf dem Schiff „Lorcha Arrow", das in Hongkong registriert wurde, mehrere Matrosen, und lösten so einen Konflikt zwischen China und Großbritannien aus. Dieser wurde seitens Großbritannien als Vorwand für den zweiten Opiumkrieg genommen. Im Jahr 1858 drangen die vereinigten Truppen von Großbritannien und Frankreich nach Tianjin vor; 1860 rückten sie weiter bis nach Beijing vor. Die Niederlage der Qing-Regierung führte zu zwei weiteren „ungleichen Verträgen" mit den westlichen Länden - der 1858 unterzeichnete „Vertrag von Tianjin" (*Tianjin tiaoyue* 天津條約) und der 1860 unterzeichnete „Vertrag von Beijing" (*Beijing tiaoyue* 北京條約) - die der katholischen und protestantischen Kirche große Vorteile einbrachen. Für die protestantischen Missionare wurde „der Hauptteil Chinas und der Chinesen zum ersten Mal wirklich zugänglich gemacht".[112] Obwohl die katholische Kirche in dieser Zeit in die meisten chinesischen Provinzen vorgedrungen war, ermöglichten ihr die zwei Verträge, von diesem Zeitpunkt an im Inland die Mission legal voranzutreiben.

Die militärische Macht der Qing-Regierung wurde durch den Zweiten Opiumkrieg und den Taiping-Aufstand stark geschwächt. Ironischerweise konnte die Qing-Regierung die Taiping-Truppen nicht aus eigener Kraft besiegen und musste sich an die westlichen Länder wenden. „Die Erfahrungen mit den westlichen Waffen und Schiffen, und die Tatsache, dass die Qing-Regierung nur mithilfe der Truppen aus westlichen Ländern den Taiping-Aufstand vernichten konnte, trugen wesentlich

---

[111] Ebd., S. 155.

[112] Latourette, Kenneth Scott, S. 277.

dazu bei, dass die Qing-Beamten sich entschlossen, selbst fortschrittliche Waffen besitzen zu wollen.“[113] Seit den 1860er Jahren schlugen die Beamten, die die Bewegung der Verwestlichung (*yangwu yundong* 洋務運動) befürworteten, vor, von den westlichen Naturwissenschaften und Sozialwissenschaften zu lernen, um das Land reich und stark zu machen. Im Rahmen dieses Prozesses war es unvermeidbar, mit den Menschen aus westlichen Ländern in Berührung zu kommen. Aus diesem Grund wurden viele Missionare in die Bewegung der Verwestlichung verwickelt, indem sie Verbindung mit den chinesischen Beamten, die die Bewegung leiteten, aufnahmen. Dies führte zu einer Veränderung der Haltung von Chinas Oberschicht gegenüber den Missionaren und führte so gewissermaßen zu Entspannung in ihre Beziehung.

Die Qing-Regierung eignete sich den westlichen Naturwissenschaften und Sozialwissenschaften durch zwei Wege an. Erstens schickte sie Studenten in die westlichen Länder. Während der Bewegung der Verwestlichung wurden 209 Studenten, die das Stipendium von der Regierung bekamen, ins Ausland geschickt.[114] Die Befürworter der Bewegung bemühten sich auch, in China Schulen zu errichten und selbst Studenten auszubilden. Innerhalb der umfangreichen Bewegung der Verwestlichung wurden Fachkräfte in verschiedenen Bereichen, einschließlich der Übersetzung, Diplomatie, Wissenschaft, Technologie, Unternehmensführung usw. ausgebildet.[115] Die Ausbildung der Übersetzungskräfte war untrennbar mit der Zusammenarbeit mit den Missionaren verbunden.

Nach dem Zweiten Opiumkrieg war einigen Beamten der Qing-Regierung bewusst geworden, dass sie eigene Übersetzer ausbilden mussten, um nicht getäuscht zu werden, wenn sie mit den westlichen Ländern verkehrten. Aus diesem Grund schlug der *zongli yamen* 總理衙門 (das Außenministerium des kaiserlichen China in der späten Qing-Dynastie) im Jahr 1862 vor, den Tongwen Guan 同文館[116] in Beijing zu gründen, um Studenten aus den Acht Bannern (*ba qi* 八旗) auszubilden; 1863

---

[113] Xia Dongyuan 夏東元 *Yangwu yundong shi* 洋務運動史 (Shanghai: Huadong shifan daxue chubanshe, 1992), S. 67.

[114] Ruan Fangji 阮芳紀 et al.: „Yangwu yundong zhong liuxuesheng de paiqian“ 洋务运动中留学生的派遣in: *Yangwu yundong shi lunwen xuan* 洋務運動史論文選 (Beijing: Renmin chubanshe, 1985), S. 431.

[115] Xia Dongyuan, S. 86.

[116] *Tongwen* bedeutet verschiedene Sprachen inseinander zu übersetzen, siehe http://xh.5156edu.com/html5/104324.html (Zugriff am 03. 03. 2022).

gründete Li Hongzhang 李鴻章 (1823-1901) in Shanghai den Guangfangyan Guan 廣方言館, der dem Beispiel des Tongwen Guans nachempfunden wurde und dessen Studenten ausschließlich Han-Chinesen waren. Im Jahr 1864 gründete Ruilin 瑞麟（1809-1874） den Guangdong Fangyan Guan 廣東方言館.[117]

Die Missionare, die in den oben erwähnten Instituten als Lehrer arbeiteten, waren meist Protestanten. Beim Betrachten der Liste der missionarischen Lehrer im Tongwen Guan ist es leicht zu erkennen, dass die bekanntesten ausländischen Lehrer Mitglieder von Missionsgesellschaften der protestantischen Kirche waren.[118] Als sie an den Instituten lehrten, war es ihnen streng untersagt, die Studenten zu missionieren. Als der *zongli yamen* 1862 den Vorschlag des britischen Gesandten Thomas Francis Wade (Wei Tuoma 威妥瑪, 1818-1895) akzeptierte, die britischen Missionare als Englischlehrer im Tongwen Guan einzustellen, legte er fest, dass die Missionare nur die Sprache lehren sollten und keine Mission betreiben durften. Die chinesischen Lehrer wurden beauftragt, die Missionare heimlich zu überwachen.[119] Daher wollten die Missionare diese Aufgabe anfangs nicht übernehmen. Obwohl die Arbeit als Englischlehrer im Tongwen Guan vergleichsweise einfach und das Gehalt großzügig war, kündigte William. A. P. Martin (Ding Weiliang 丁韙良, 1827-1916) diese aus folgenden Gründen nach einigen Monaten: „Es gibt nur zehn Studenten, und sie lernen nur ein wenig Englisch. Diese Arbeit ist meiner Ansicht nach aussichtslos. Meine Zeit wurde verschwendet.“[120] Doch der Rat der zwei Beamten Dong Xun 董恂 (1810-1892) und Tan Tingxiang 譚廷襄 (?-1870), die vom Zongli Yamen geschickt wurden, um ihn zum Bleiben zu überreden, brachte ihn zum Nachdenken:

> If that is the ground of your objection, you are mistaken. You will not always be limited to ten. Then consider the destination of these boys. We

---

[117] Ding Zhipin 丁致聘: *Zhongguo jin qishi nian lai jiaoyu joshi* 中國近七十年來教育記事 (Shanghai: Shangwu yinshuguan, 1935), S. 1.

[118] Zu nennen sind hier zum Beispiel John Shaw Burdon, der der *Church of England* angehörte; John Fryer, ein Mitglied der *Church Mission Society*; William. A. P. Martin, Mitglieder der PCUSA. Siehe Su Jing 蘇精: *Qing ji Tongwen guan ji qi shi sheng* 清季同文館及其師生 (Fujian: Fujian jiaoyu chubanshe, 2018), S.43.

[119] Xiong Yuezhi, S. 303.

[120] Martin, W.A.P.: A Cycle Of Cathay: Or China, South And North, With Personal Reminiscences (1896) (Montana: Kessinger Publishing, 2008), S. 298.

> are growing old; some of them may be required to take our places. The emperor too, may feel inclined to learn foreign languages; who knows but some of your students may be called to teach him?[121]

Den protestantischen Missionaren war von diesem Zeitpunkt an bewusst, obwohl sie kein Recht darauf hatten zu missionieren, sie durch die Arbeit in den chinesischen Bildungsinstituten der chinesischen Oberschicht näher kommen und Einfluss auf die zukünftigen chinesischen Beamten ausüben konnten.

Vor der Bewegung der Verwestlichung gingen nur die Kinder aus den Unterschichten auf die Schulen, die von den Missionaren gegründet wurden. Der Tongwen Guan und der Guangfangyan Guan, an welchen die Missionare als Lehrer arbeiteten, nahmen jedoch Studenten, die meist aus Familien der Acht Banner oder Han-Gelehrten kamen, auf. Im Jahr 1866 schlugen Yi Xin 奕䜣 (1833-1898) und einige andere Beamte vor, dass „die Juren 舉人 aus der Mandschuren- und Han-Bevölkerung, die En 恩, Ba 拔, Sui 歲, Fu 副 und Yougong 優貢[122] aufgenommen werden sollen.“ „Die Beamten aus der Mandschuren und Han-Bevölkerung, die nicht höher als Fünf-Pin (*wu pin* 五品)[123] sind und nicht in Beijing arbeiten und die Jungen, die intelligent sind und in den Instituten studieren wollen, dürfen aufgenommen werden.“[124] Als die Konservativen kritisierten, dass es eine Schande sei, von Menschen aus den westlichen Staaten zu lernen, wies Yi Xin dies zurück:

> Wenn wir uns jetzt nicht schämen, dass wir nicht so gut wie die Anderen sind, sondern uns schämen, dass wir von den Anderen lernen müssen, dann werden wir mit dem heutigen Zustand zufrieden sein. Können wir dann die Schande tilgen?

---

[121] Ebd.

[122] *Juren* 舉人: Graduierter der Provinzbeamtenprüfung; 恩，拔，歲，副，優貢: Die Studenten (*shengyuan* 生員), die durch verschiedenen Methoden ausgewählt wurden, um am Guozijian 國子監, dem höchsten kaiserlichen Erziehungsamt zu studieren.

[123] *Pin* 品: die Rangordnung der Beamten im kaiserlichen China.

[124] Xia Dongyuan, S. 91.

> 今不以不如人為恥，而獨以學其人為恥，將安於不如而終不學，遂可雪其恥乎！[125]

Als die Kinder aus den höheren Schichten und sogar einige Beamten selbst anfingen, in den chinesischen Instituten von westlichen Lehrern zu lernen, akzeptierten allmählich viele Gelehrte, dass darin keine Schande lag und sie dies ebenfalls tun konnten. Das Unterrichten bot den Missionaren die Möglichkeit, in China Hochschulen zu errichten und Studenten aus den höheren Schichten der chinesischen Gesellschaft zu rekrutieren.

Nach dem Zweiten Opiumkrieg wurde vielen protestantischen Missionaren bewusst, dass, wenn sie in China Fuß fassen und mit der katholischen Kirche konkurrieren wollten, sie die chinesischen Gelehrten auf ihre Seite ziehen mussten. Sie veränderten ihre zunächst ablehnende Haltung gegenüber Konfuzianimus und erklärten sogar die christliche Lehre durch diesen. Viele protestantische Missionare Ende des 19. Jahrhunderts und Anfang des 20. Jahrhunderts waren Sinologen. Sie waren nicht nur mit den chinesischen Klassikern vertraut, sondern konnten auch mit ausgezeichnetem Chinesisch ihre Ansichten in Publikationen zum Ausdruck bringen, indem sie aus den Klassikern zitierten und den Konfuzianismus mit der christlichen Lehre verbanden. In der bekannten Zeitung *Wan Guo Gong Bao* 萬國公報 (Englisch: A Review of the Times), die von Young John Allen (Lin Lezhi林樂知, 1836-1907) und einige anderen protestantischen Missionaren im Jahr 1868 gegründet wurde, lassen sich eine Menge solcher Artikel finden. In dem Artikel „Die Übereinstimmungen der Zehn Gebote mit dem Konfuzianismus“ (摩西十誡與儒道相合說) schrieb der Autor zum Beispiel Folgendes:

> Die ersten vier der Zehn Gebote sind die Essenz, die letzten sechs sind die Funktion; die ersten vier beziehen sich auf die Verehrung Gottes, die letzten sechs beziehen sich auf die Nächstenliebe; die ersten vier beziehen sich auf die innerliche Ehrlichkeit, die letzen sechs beziehen sich auf das äußerliche Verhalten; die ersten vier sind das Wesen, die letzten sechs sind der universelle Pfad; die ersten vier sind das Herz gutherziger Men-

---

[125] Yi Xin 奕䜣: „Zou chen choutian xuexi tianwen suanxue guan zhi yin“ 奏陳籌添學習天文算學館之因in: *Chouban yiwu shimo* 籌辦夷務始末，Tongzhi chao 同治朝 juan (Gugong bouwyuan yingyinban，1930), S. 46.

> schen, die letzten sechs sind der Weg aufrichtiger Menschen; die ersten vier sind die Suche nach der Wahrheit, die letzten sechs sind die Untersuchung der Dinge; die ersten vier beziehen sich alle auf die Treue, die letzten sechs beziehen sich tatsächlich auf das Vergeben; die ersten vier beziehen sich auf die Feinheiten, die letzten sechs beziehen sich auf das Einzigartigkeit. Wenn man es so betrachtet, dann sind die *Vier Bücher* und die *Fünf Klassiker* Chinas verständlich, und auch das *Alte Testament* des Abendlandes ist verständlich; wenn das *Alte Testament* verständlich ist, warum sollte man Zweifel am *Neuen Testament* haben? Wer sich für den Konfuzianismus interessiert, kann auch hinsichtlich des Evangeliums Fortschritte anstrengen.
> 摩西十誡，前四條是體，後六條是用；前四條是敬神，後六條是愛人；前四條是誠中，後六條是形外；前四條是大本，後六條是達道；前四條是仁人心，後六條是義人路；前四條是致知，後六條是格物；前四條一是忠，後六條實是恕；前四條是惟精，後六條是惟一。如此看法，則中華之《四書》《五經》明，而西方之《舊約》亦明。《舊約》既明，又何疑於《新約》？有心道學者可於《福音》加勉矣。[126]

Der Autor verbindet hier die Zehn Gebote mit den wichtigsten Begriffen des Konfuzianismus, um die Richtigkeit der christlichen Lehre anhand konfuzianischen Kultur zu rechtfertigen. Zugleich ermutigt er die chinesischen Gelehrten, die christliche Lehre kennenzulernen. Ähnliche Artikel sind zum Beispiel, *die Vollendung des Konfuzianismus durch das Christentum* (*Jiushi jiao chengquan ru jiao shuo* 救世教成全儒教說), *die westliche Lehre muss auf der chinesischen Lehre basieren* (*Xixue bi yi zhongxue wei ben shuo* 西學必以中學為本說) usw.

Als die protestantischen Missionare am Anfang des 19. Jahrhunderts in China ankamen, begannen sie bereits, religiöse Schriften zu drucken, die ein Hilfsmittel für ihre Mission unter den einfachen Menschen waren. Zum Ende des 19. Jahrhunderts erkannten die Missionare, dass es zudem sehr wichtig war, den gebildeten Menschen in China Publikationen anzubieten, um den Einfluss auf sie zu vergrößern. Zu dieser

---

[126] Li Tiangang 李天綱 (ed.): *Wan guo gong bao wenxuan* 萬國公報文選 (Shanghai: Zhong-Xi shuju, 2012), S. 19.

Zeit wurden bereits die zwei damals größten Verlage Chinas von den protestantischen Missionaren gleitet: Der Jiangnan Zhizao Ju 江南製造局 (das Jiangnan Manufacturing Bureau) wurde vom britischen Missionar John Fryer (Fu Lanya 傅蘭雅, 1839-1928) und der Tongwen Guan[127] in Beijing, wurde von William. A. P. Martin geführt.[128] Diese waren jedoch noch immer Institute, die unter der Aufsicht der Qing-Regierung standen und nur die Bücher, die von der Regierung genehmigt wurden, veröffentlichen konnten. Daher war es eine große Hoffnung für viele protestantischen Missionare, Verlage, die allein von der protestantischen Kirche geführt werden, zu errichten. Im Jahr 1887 wurde der größte Verlag der protestantischen Kirche Guangxue Hui 廣學會[129] in Shanghai gegründet. Im *Tongwenhui faqi shu* 同文書會發起書 betonte Alexander Williamson (Wei Lianchen 韋廉臣,1829-1890), ihre Zielgruppe sei die lokalen Beamten und Gelehrten:

> Es kommt uns häufig vor, dass die hochrangigen und liberalen Beamten in Beijing schon sich bereit machten, den Vorschlag von den Ausländern zu akzeptieren, während die lokalen Beamten und Gelehrten eingriffen und wirklich den Fortgang aller Dinge hemmten. Dieser Typ von Beamten und Gelehrten überschwemmte das ganze Reich und wurden hoch angesehen. Eigentlich sind sie die Seele des Reiches und regieren sie tatsächlich China. Es ist dann offensichtlich: Wenn wir das ganze China beeinflussen wollen, müssen wir von ihnen beginnen. Je mehr Respekt wir von ihnen bekommen, desto reibungsloser können wir die Mission in China betreiben.
>
> 我們發現往往在北京的高級官員和開通的官員已準備接受外國人的建議，而地方上的士大夫卻進行干涉，並且會有效地阻塞一切進程。這般士大夫們充斥在帝國各地而且受到高度的尊敬，事實上他們乃是這個帝國的真正的靈魂，並實際統治著中國。這就很明顯，如果我們要影響整個中國，就必須從他們下手；只有當我們愈是博

---

[127] 1873 wurde im Tongwen Guan eine Veröffentlichungsabteilung (*yinshu chu* 印書處) eingerichtet.

[128] Gu Changsheng, S. 158.

[129] Der englische Name für Guangxue Hui ist *The Society for the Diffusion of Christian and General Knowledge Among the Chinese (S.D.C.K.),* dessen Vorläufer der im Jahr 1884 gegründete Verlag *Book and Tract Society for China* (*tongwen shuhui* 同文書會) ist.

> 得士大夫的尊敬，我們在中國的事業才能愈順利地進行。[130]

Ende der 1880er Jahre dauerte die Bewegung der Verwestlichung bereits etwa 30 Jahre an. Es war für die Beamten in Beijing nicht mehr ungewöhnlich, mit den Missionaren zu kooperieren. Die Gelehrten in großen Städten wie Beijing und Shanghai akzeptierten die Missionare in einem gewissen Maße, als sie Bekanntschaft mit den westlichen Wissenschaften machten. In den Provinzen und ferneren Städten war es jedoch anders. Die Menschen dort wussten sehr wenig über die westlichen Wissenschaften, und das Image der Missionare verbesserte sich in den Augen der lokalen Beamten und Gelehrten nicht, wie Zhang Hao 張灝 (1937-2022) in der *Cambridge Geschichte der späten Qing-Dynastie Chinas* belegt:

> The penetration of Christian missionaries into inland China in the decades after 1860 produced little in terms of intellectual communication; indeed, it actually created social-cultural conflicts that widened the psychological chasm between China and the west. The majority of Chinese gentry-literati still lived in the mental universe of their own tradition.[131]

Wenn die protestantischen Missionare im Innenland verwurzelt und in ganz China einflussreich werden wollten, mussten sie die Unterstützung der lokalen Beamten und Gelehrten gewinnen. Daher war es wichtig für sie, die lokalen Gelehrten mittels Büchern, Publikationen durch die westlichen Wissenschaften zu beeinflussen, sodass diese die Missionare als Boten des Fortschritts und der Wissenschaft anerkennen und allmählich die protestantische Kirche akzeptieren würden.

1898 begann die Hundert-Tage-Reform unter der Leitung von Kaiser Guangxu 光緒 (reg. 1875-1908). Das Ziel der Reformer war es, eine konstitutionelle Monarchie in China zu errichten. Ein Schwerpunkt der Reformen war die Bildungsreform. Diese hatte das Potenzial, nützliche für die protestantische Mission in China hilfreich zu sein. Viele Missionare beteiligten sich daher an der Reform und mischten

---

[130] „Tongwen Hui zhangcheng, zhiyuan mingdan, faqi shu he siku baogao“ 同文會章程 職員名單 發起書和司庫報告, siehe Gu Changsheng, S. 157.

[131] Fairbank, J. K., Liu, K. C. (Eds.): *The Cambridge History of China: Late Ch'ing, 1800-1911*, Bd. 2 (Cambridge: Cambridge University Presse, 1980), S. 324.

sich mit einer euphorischen Stimmung in Chinas politische und kulturelle Aktivitäten ein.

Die Missionare hatten seit langer Zeit über politische Reformen in China gepredigt. Im Jahr 1894 bemerkte Timothy Richard:

> In den vergangenen 60 Jahren redeten die westlichen Gelehrten, die China bereisen, über die Dinge in China, die dringend reformiert werden sollten, den Mund fusselig.
> 前後六十年間，泰西言紳之遊華者，剴切中華亟需整頓之處，不啻舌敝唇焦。[132]

Im Jahr 1892 betonte auch Timothy Richard (Li Timotai 李提摩太, 1845-1919) die Notwendigkeit der Reformen in China. Er glaubte, dass, nur wenn China die Politik der westlichen Länder nachahmen würde, das Land stark werden und die Bevölkerung in Ruhe und Frieden leben könnte:

> China ist ein riesiges Land mit einer großen Bevölkerung, die sich jeden Tag vermehrt. Jedes Jahr gibt es drei bis vier Millionen mehr Neugeborene als Tote. Das Land erweitert sich nicht, während die Anzahl der Menschen jeden Tag steigt. Der Herrscher des Staates sollte dringend gute Mittel und Wege finden, um die Bevölkerung zu ernähren. Wenn keine neuen Gesetze binnen kurzer Zeit durchgesetzt werden, um die Bevölkerung zu ernähren, ist es unvermeidbar, dass sie jedes Jahr ärmer wird.
> Die vier großartigen politischen Maßnahmen der westlichen Länder - die Bevölkerung zu ernähren, die Bevölkerung auszubilden, die Bevölkerung zu befrieden und die Bevölkerung zu modernisieren - gleichen den fünf Sinnesorganen und den vier Gliedmaßen, die unentbehrlich sind.
> 查中國地廣民稠，生齒日眾。計每年生者較死者必多添三四百萬口。地不加廣，人日見增, 為上者當急籌善法養之始可也。若不速設新法以養斯民，則民年困一年，勢所必至。

---

[132] Richard, Timothy: „Guangxue Hui diqi nian zongji“ 廣學會第七年綜紀 in: *Wan Guo Gong Bao* 萬國公報 73 (1895/7): 10. Richard, Timothy (Li ti motai 李提摩太, 1845-1919): ein walisischer baptistischer Missionar, der zum Ende der Qing-Dynastie aktiv an den Reformbewegungen teilnehmen.

按西國養民，教民，安民，新民四大善政，如人身五官四支不可缺。[133]

Die protestantischen Missionare predigten nicht nur in ihren Zeitungen die Wichtigkeit der Reformen, sondern trafen sich auch mit den chinesischen Beamten, um zu versuchen, die Reform durch konkretes Handeln zu fördern. Zu Beginn des Jahres 1895, nachdem China eine schwere Niederlage im Krieg gegen Japan erlitten hatte, reiste Timothy Richard dreimal nach Nanjing, um den Beamten Zhang Zhidong 張之洞 (1837-1909) zu treffen und ihn zu überzeugen, mit Japan Frieden zu schließen und sofort Reformen einzuleiten.[134] 1895 initiierten die Reformer Kang Youwei 康有為 (1858-1927) und Liang Qichao 梁啟超 (1873-1929) die *Gongche shangshu Bewegung* 公車上書, gründeten in Beijing die Zeitung *Zhongwai Jiwen* 中外紀聞 (1895-1896) und den Qiang Xue Hui 強學會 (Gesellschaft für die Studien der nationaler Stärkung). Zu dieser Zeit war Timothy Richard ebenfalls in Beijing. Er wurde Mitglied des Qiang Xue Huis, um mit den Reformisten in Kontakt zu kommen.[135]

Während der Reformen betonten die protestantischen Missionare, dass der Schwerpunkt auf zwei Dingen liegen sollte: die Reform des politischen Systems und die Reform des Bildungssystems. Vor 1860 gründeten die protestantischen Missionare meist Grundschulen. Nach dem Zweiten Opiumkrieg, obwohl „the mission boards in the West were still more prone to give priority to evangelistic work“,[136] wurde vielen Missionare in China bewusst, dass sie, um umfassendes Erfolge bei der Mission in China zu erzielen, die Hochschulentwicklung fördern und Gelehrte sowie Beamte, die der protestantischen Kirche nahestanden, ausbilden mussten. Die Missionare beschäftigten sich auf verschiedener Weise mit der chinesischen Hochschulentwicklung. Sie veröffentlichten erstens zahlreiche Artikel über Bildungsreformen, um die westliche Erziehungsphilosophie in China zu verbreiten, wie zum Beispiel *Zhenxing xuexiao lun* 振興學校論 (Revitalisierung der Schulen) von Calvin Wilson Matteer

---

[133] Timothy Richard: „Fen she Guangxue Hui zhangcheng“ 分設廣學會章程，siehe Li Tiangang，S. 264.

[134] Wang shuhuai 王樹槐: *Wairen yu Wuxu bianfa* 外人與戊戌變法 (Shanghai: Shanghai shudian, 1998), S. 48.

[135] Ebd., S. 51.

[136] Gregory, Lutz Jessie: *China and the Christian colleges, 1850-1950* (Ithaca, NY: Cornell University, 1971), S. 13.

(Di Kaowen 狄考文, 1836-1908), *Taixi zhuguo xiaoshu* 泰西諸國校塾 (Schulen in westlichen Ländern) von Joseph Edkins (Ai Yüese 艾約瑟, 1823-1905), *Sheli Zhong-Xi shuyuan qi* 設立中西書院啟 (Die Gründung des Anglo-Chinese Colleges), *Zhong-Xi shuyuan kegui* 中西書院課規 (Die Lehrpläne des Anglo-Chinese Colleges), *Zhong-Xi shuyuan zhi yi* 中西書院之益 (Die Vorteile des Anglo-Chinese Colleges) von Young John Allen und *Chuangshe xuetang yi* 創設學堂議 (Diskussion über die Gründung der Schulen) von Gilbert Reid (Li Jiabai 李佳白, 1857-1927) usw. In *Zhenxing xuexiao lun* weist Calvin Wilson Matteer zuerst auf die Nachteile der klassischen chinesischen Bildung hin. Er behauptete, die chinesische Bildung „könne nur das Gedächtnis verbessern, ist jedoch nicht ausreichend, um die Studenten zum Nachdenken anzuregen. Sie gehört nur zu einem Teil des Wissens und enthält nicht alle Wissenschaft. Sie legt viel mehr Wert auf die Schriftsprache als auf die gesprochene Sprache.“ und appelliert an die Qing-Regierung, „die Verfahren, mit welchen die westlichen Länder die Schulen errichten“ flexibel anzuwenden, um in China moderne Schulen aufzubauen.[137] Durch die Artikel Young John Allens kann man einen ersten Eindruck der modernen Schulen der Missionare bekommen.

Der erste Impuls der protestantischen Missionare für die Modernisierung der chinesischen Bildung kam von William A. P. Martin. Er führte das westliche Bildungssystem im von der chinesischen Regierung errichteten Institut Tongwen Guan ein:

> Von 1869 bis 1900 arbeitete W. A. P. Martin mehr als 30 Jahre als Direktor des Tongwen Guan. Fast alle Schulsysteme und Regeln waren von ihm aufgestellt worden, was großen Einfluss auf die Einrichtung der modernen Schulen in China ausübte.
> 丁韙良自1869至1900任同文館總教習三十餘年，同文館一切學制章則之創建規劃，幾悉出於丁韙良之手，對中國新式學校的興設有深遠的影響。[138]

Während dieser Zeit begannen die protestantischen Missionare, eigene Hochschulen zu errichten. Von 1875 bis 1899 stieg die Zahl der missionarischen Schulen auf etwa

---

137 Li Tiangang, S. 238.

138 Wang Shuhuai, S. 17.

2,000; die Anzahl der Schüler stieg auf mehr als 40,000. Die katholische Kirche konzentrierte sich noch immer auf die Grundschulen und errichtete nur einige Oberschulen, während die Anzahl der protestantischen Oberschulen deutlich stieg und die protestantischen Hochschulen allmählich Gestalt annahmen. [139]

Im Gegensatz zu den protestantischen Missionaren waren die katholischen Missionare während dieser Zeit jedoch selten auf der politischen Bühne zu sehen. Ihre Missionsstrategie veränderte sich nicht maßgeblich im Vergleich mit der vor den 1860er Jahren. Bei der Rezeption des Buches *Zhongguo tianzhujiaoshi renwu zhuan* 中國天主教史人物傳 (*Biografien von Persönlichkeiten in der Geschichte des chinesischen Katholizismus*) von Fang Hao 方豪 (1910-1980) lässt sich feststellen, womit die bekanntesten katholischen Missionare sich während dieser Zeit beschäftigt haben:

Tätigkeiten der katholischen Missionare in China Ende des 19.Jahrhunderts			
Namen	Orden	Zeit der Reise in China	Tätigkeiten
Angelo Zottoli Chao Deli 晁德莅 (1826-1902)	Jesuiten	1848	Schuldirektor der Xuhui-Schule 徐匯公學
Armand David Tan Weidao 譚衛道 (1826-1900)	Lazaristen	1862	Forschung (Biologie) ; Exkursionen nach Jin 晉, Shan 陝, Yu 豫, E 鄂, Gan 贛, Min 閩, Zhe 浙 usw. machen
Aloysius Pfister Fei Laizhi 費賴之 (1833-1891)	Jesuiten	1867	das Bibliotheksgebäude (*cangshu lou* 藏書樓) in Xu Jiahui 徐家匯 pflegen; Mission in Haimen 海門

[139] Gu Changsheng, S. 228.

Tätigkeiten der katholischen Missionare in China Ende des 19.Jahrhunderts			
Hanri Havret Xia Minglei 夏鳴雷 (1848-1901)	Jesuiten	1874	Philosophie und Theologie in Xu Jiahui lehren; in Songjiang 松江, Haimen 海門 und Anhui 安徽 missionieren
Paul-Félix-Angèle Vial Deng Mingde 鄧明德 (1855-1917)	Pariser Mission	1880	in Yangbi 漾濞 missionieren; die Luo Luo (羅羅人) in Songming 嵩明縣 missionieren

Aus der obigen Tabelle wird ersichtlich, dass die katholischen Missionare, die Ende des 19. Jahrhunderts in der Bildung tätig waren, hauptsächlich Jesuiten waren. Die Institute, in welchen sie arbeiteten, befanden sich meistens im Jiangnan-Gebiet 江南. Zu dieser Zeit waren die katholischen Missionare aus verschiedenen Kongregationen im ganzen Land verstreut. Die spanischen Dominikaner missionierten in Fujian 福建; die Pariser Mission war zuständig für die Missionsgebiete in Sichuan 四川, Guizhou 貴州, Yunnan 雲南, Guangdong 廣東, Guangxi 廣西, Nordostchina und Tibet. Die Franziskaner waren in Shandong 山東, Shanxi 山西, Shanxi 陝西, Hubei 湖北 und Hunan 湖南 aktiv; die Lazaristen befanden sich meist in Hebei 河北, Jiangxi 江西, Henan 河南 und Zhejiang 浙江; als die Jesuiten 1842 nach China zurückkehrten, betrieben sie die Mission von dieser Zeit an meist in Jiangsu 江蘇, Anhui 安徽 und Südosten der Provinz Hebei.[140]

Neben der Missionsarbeit forschten einige katholische Missionare in verschiedenen Bereichen. Im Gegensatz zu den protestantischen Missionaren zu dieser Zeit konzentrierten sich die katholischen Missionare vor allem auf die reine akademische Forschung, wie zum Beispiel das bekannte lateinische Werk von Angelo Zottoli *Cursus litteraturae sinicae.* Auf dem Umschlag des Buches stand „Neo-missionariis accommodatus“, was darauf hindeutete, dass der Hauptzweck des Buches war, das Lernen der chinesischen Sprache für die neuen Missionare in China zu erleich-

[140] D'Elia, Pasquale: *Zhongguo Tianzhujiao chuanjiao shi* 中國天主教傳教史 (Shanghai: Shangwu yinshuguan, 1933), S. 87-88. D'Elia, Pasquale (De Lixian 德禮賢 1890-1963) war katholischer Priester, Sinologe und Mitglied des Jesuitenordens.

tern.[141] Hanri Havret war bekannt für seine Forschung über die Nestorianische Stele (*Jingjiao bei* 景教碑); Aloysius Pfister forschte über die Geschichte der katholischen Kirche in China und sein Hauptwerk war *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de I'anciennne mission de Chine 1552-1773*. Armand David interessierte sich vor allem für die Forschung im Bereich Biologie. Im Vergleich zu den protestantischen Missionaren, die zu dieser Zeit eine Menge Artikel über die Gesellschaft des damaligen China schrieben, wahrten die katholischen Missionare eine gewisse Distanz zum politischen Leben. Ihre Bücher oder Forschung resultierten mehr aus persönlichem Interesse oder bezogen sich direkt auf die katholische Kirche, als Einfluss auf die aktuelle politische Situation in China auszuüben.

Im Dezember 1878 wurde die erste katholische Zeitung *Yiwen lu* 益聞錄 (Beneficial Messages) von Li Di 李杕 (1840-1911) in Shanghai errichtet. Wie in der *Ankündigung unseres Pressehauses* („Benguan gaobai" 本館告白) festgestellt wurde, war die Zielgruppe dieser Zeitung die Katholiken in China:

> Zeitungen waren seit Jahren in China verbreitet. In ihnen werden wissenschaftliche Probleme, Staatsangelegenheiten, moralische Fragen, unbestätigte Berichte und die Literaturkenntnisse, die einen an Leib und Seele gesund halten, tiefgehend diskutiert. Man befürchtet nur, dass es dort manchmal erotische Poesie gibt und es die Frauen betrifft. Wenn die jungen Leute sie lesen, wird die öffentliche Moral verderben. Ein anderes Problem ist, dass die Zeitungen jeden Tag herausgegeben werden und es lästig ist, sie zu kaufen. Die Angelegenheiten unserer Kirche können außerdem nicht ausführlich darin besprochen werden. Aus den oben erwähnten Gründen veröffentlicht unser Pressehaus die Auszüge aus verschiedenen chinesischen und westlichen Zeitungen. Wir lassen das Überflüssige weg und behalten das Wichtige. Was die Kirche betrifft, werden wir vornehmlich festhalten, sodass wir den Gläubigen der Kirche mit ihrer täglichen Ausübung helfen oder die anderen Zeitungen ergänzen können.
>
> 新聞報紙傳行於中國蓋有年矣。其論學問，言國是，辨道義，述風

[141] Fang Hao 方豪: Zhongguo Tianzhujiao shi renwu zhuan 中國天主教史人物傳 Bd. 2 (Beijing: Zongjiao wenhua chubanshe, 2007), S. 261.

> 謠，有益於心身性命文學見聞，實非淺鮮。惟恐偶有詞工淫艷，語涉閨闈，少年後輩見之，未免有關風化。再以逐日傳報，購取必煩。而吾教之事宜，未能詳述。緣是本書館摘錄中西各報, 每月兩次佈聞。刪其煩，錄其要，事關吾聖教者，特為記及。使在教諸信人，或可以為日進功修之助，亦可以稍補他報所未錄。[142]

Aus dieser Ankündigung kann man feststellen, dass im Vergleich zu den protestantischen Zeitungen *Wanguo gongbao Yiwen Lu* konservativer war und ihr wichtiges Anliegen die Angelegenheiten der katholischen Kirche war. Sie zielte mehr darauf ab, die chinesischen Katholiken zu belehren, als den chinesischen Gelehrten westliche Wissenschaften zu vermitteln.

Im Jahr 1887 errichtete Li Di in Shanghai eine andere katholische Zeitung namens *Shengxin bao* 聖心報, deren Zweck „die Verehrung des heiligsten Herzens Jesu“ (禮敬耶穌聖心) war und in welcher vor allem Artikel und Nachrichten in Bezug auf die Religion veröffentlicht wurden,[143] was bedeutet, dass diese Zeitung ebenfalls auf die Katholiken abzielte. Lediglich bis 1898, unter dem Einfluss der Hundert-Tage-Reform, legte die katholische Zeitung mehr Wert auf die westlichen Wissenschaften und die politische Situation in China. In diesem Jahr gründete die katholische Kirche *Gezhi xinbao* 格致新報, welche im selben Jahr mit *Yiwen lu* zu *I-Wen-Lou et Revue Scientifique* (*Gezhi yiwen huibao* 格致益聞匯報) zusammengelegt wurde. Nach der Zusammenlegung bemerkte Li Di in den *Satzungen unseres Pressehauses* (*Ben guan zhangcheng* 本館章程) Folgendes:

> Das Ziel dieser Zeitung ist es, den Lesern zu helfen, sodass sie die westliche Wissenschaft kennen und praktische Angelegenheiten verstehen. Aus diesem Grund veröffentlichen wir zuerst die kaiserlichen Verordnungen; dann die Diskurse; dann die westlichen Wissenschaften und Fragen und Antworten; dann die Übersetzungen der wissenschaftlichen Zeitungen; dann die Nachrichten aller Länder, die Ereignisse in China und die Thronberichte, die die aktuellen

---

[142] Ge Boxi 葛伯熙: „ Yiwen lu · Gezhi yiwen huibao · Huibao“ 益聞錄· 格致益聞匯報· 匯報. in: *Xinwen yu chuanbo yanjiu* 新聞與傳播研究 3 (1987), S. 190-196.

[143] Zhou Pingping 周萍萍: „1879-1949 nian Jian de Tianzhujiao zhongwen backan“ 1879-1949 年間的天主教中文報刊, in: *Kaifang shidai* 開放時代 12(2010), S. 148-154.

> Angelegenheiten betreffen.
> 本報之設，使閱者知西學而識實務，故首列上諭，次論說，次西學，西答問，次譯學問報，次各國電音要事，中國近日大事，及有關時務之奏章。[144]

Die Abänderung von *Yiwen lu* zu *I-Wen-Lou et Revue Scientifique* zeigt, dass der Schwerpunkt der katholischen Zeitung sich von den Angelegenheiten der Kirche zu den staatlichen Angelegenheiten verlagerte, was zu einer Erweiterung ihrer Zielgruppe führte. Der entsprechende Hintergrund waren die Niederlagen in den Kriegen mit den auswärtigen Mächten, die China seit Mitte des 19. Jahrhunderts erlitt. Insbesondere der Erste Japanisch-Chinesische Krieg im Jahr 1895 (*Jiawu zhanzheng* 甲午戰爭) rief den Chinesen ins Bewusstsein, dass China ohne politische Reformen vor der Gefahr der Unterwerfung stehen würde. Den chinesischen Katholiken, die vor allem auch Gelehrte waren, war dieses Risiko ebenfalls bewusst. Ende des 19. Jahrhunderts und Anfang des 20. Jahrhunderts beteiligten sie sich an verschiedenen Aktionen, wie zum Beispiel Zeitungen zu errichten oder an die Kirche zu appellieren, Hochschulen in China zu errichten, um das Land zu stärken.

Insgesamt folgten während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts sowohl die katholische als auch die protestantische Kirche der „Unterschichten-Strategie“ und missionierten hauptsächlich die einfache Bevölkerung. Nach 1860 traten etliche protestantische Missionare auf die politische Bühne, suchten die Nähe der chinesischen Oberschicht und errichteten eigene Hochschulen, während die katholische Missionare noch immer an der „Unterschichten-Strategie“ festhielten, indem sie auf der Basis der Leistungen ihrer Vorgänger die Missionsgebiete in China erweiterten. Ende des 19. Jahrhunderts beteiligten auch einige katholische Missionare an der Hundert-Tage-Reform. Am Anfang des 20. Jahrhunderts forderten chinesische Katholiken wie Ma Xiangbo dazu auf, in China katholische Hochschulen zu gründen, um die „Oberschichten-Strategie“ während Riccis Zeit wieder zu verfolgen, und setzten diese Idee schließlich in die Tat um.

---

[144] Ge Boxi, S. 190-196.

2.3 Die chinesische Hochschulentwicklung vor der Errichtung der Fu-Jen-Universität

Die Entwicklung der chinesischen staatlichen Hochschulen

Mitte des 19. Jahrhunderts veranlasste die Verwestlichung-Gruppe *(Yangwu pai* 洋務派) in der Qing-Regierung, angetrieben durch die Niederlage im Ersten Opiumkrieg, die Bewegung der Verwestlichung in der Hoffnung, dass China dadurch gestärkt würde und sich gegen die Ausländer wehren konnte. Sie errichtete mehrere modernen Schulen, die sich von den alten chinesischen Privatschulen (*sishu* 私塾) und privaten höheren Lehranstalten (*shuyuan* 書院) unterschieden, was als Beginn der modernen chinesischen Erziehung angesehen werden kann. Im Hinblick auf die damalige Situation Chinas, das dauerhaft von den ausländischen Mächten bedroht wurde und in dem es an Fachkräften mangelte, legte die Verwestlichung-Gruppe großen Wert auf die damals dringend benötigten Fächer wie Schiffbau und Fremdsprache usw.

Die berühmtesten Institute, die von der Verwestlichung-Gruppe gegründet wurden, waren der Tongwen Guan und der Guangfangyan Guan in Shanghai und Guangdong, die vor allem Übersetzer ausbilden würden. Hinsichtlich der Anzahl aufgenommener Studenten und des Kursangebots erfüllten diese Institute jedoch bei weitem nicht den Standard der modernen Hochschulen und Universitäten.

Die Studenten des Tongwen Guan sollten aus den Acht Bannern (*ba qi* 八旗) stammen, die „intelligent und im Alter von etwa 15 sein, und gerade die mandschurische Schrift lernen."[145] Als der Guangfangyan Guan gegründet wurde, wurde die Beschränkung, dass die Studenten mandschurischer Abstammung sein mussten, aufgehoben. Das Aufnahmealter wurde ebenfalls auf ein Alter von 14 bis zu 20 Jahren gelockert. Aus den Zulassungsbedingungen dieser Institute lässt sich feststellen, dass der Hintergrund der Studenten eine wichtige Rolle für die Zulassung spielte. Die Studenten brauchten abgesehen davon lediglich die chinesische und mandschurische Sprache zu kennen, um an den Instituten aufgenommen zu werden. Zudem gab es keine speziellen Aufnahmeprüfungen. „Jeder Banner empfiehlt zwei bis drei Studenten; die Institute nehmen die Studenten nach dem Ermessen oder in der Nachwahl

---

[145] Xia Dongyuan, S. 151.

auf."[146] Auf die Jungen, die nicht aus den Acht Bannern stammten, jedoch an den Instituten studieren wollten, sollten Folgendes zutreffen:

> Sie sind junge und intelligente Beamtenkandidaten oder angehende Beamte, die an den Instituten studieren wollen. Sie können eine Bescheinigung, die von den örtlichen Beamten ausgestellt wird und die Tugend des Studenten beweisen kann, einreichen und dann mit den anderen an den Instituten studieren.
> 其候補貳佐雜等官有年少聰慧願入館學習者，呈明由同鄉官出具品行端方切結，送局一體教習。[147]

Auch konnten „unschuldige und gehorsame Jungen, die freiwillig an den Instituten mitstudieren wollen, von gerechten Beamten an den Instituten empfohlen werden."[148]

Am Anfang wurden sehr wenige Studenten an den Instituten aufgenommen. Als der Tongwen Guan gegründet wurde, konnten maximal 24 Studenten zugelassen werden.[149] Es gab 40 Studienplätze am Guangfangyan Guan in Shanghai und 20 Studienplätze am Guangfangyan Guan in Guangdong, darunter 16 für Mandschuren und 4 für Han-Chinesen.[150] Während der Guangxu 光緒-Zeit（reg. 1875-1908) wurden sowohl der Tongwen Guan als auch der Guangfangyan Guan erweitert und entwickelt, so wurde beispielsweise die Anzahl der Studenten und Lehrer erheblich gesteigert und einige neue Fächer wurden etabliert. Nach Angaben von W.A.P. Martin von 1877 gab es damals am Tongwen Guan 101 Studenten, die außer Sprachen auch Mathematik, Wissenschaft (*gezhi* 格致), Chemie und Politik studierten.[151]

Trotz der Neuerungen an den Instituten, wie zum Beispiel die Einstellung ausländischer Lehrer und die Etablierung von Kursen über Fremdsprachen und westliche Wissenschaften, waren die Lehrziele beschränkt und die Anzahl der Studenten

---

[146] Ebd., S. 151.

[147] „Tongzhi er nian er yue chushi Li Hongzhang zou" 同治二年二月初十李鴻章奏, in: *Chouban yiwu shimo* 籌辦夷務始末，Tongzhi chao 同治朝 *juan* 14，S. 4.

[148] Ebd., *juan* 27，S. 6-7, „Guangzhou jiangjun Rui Ling zou" 廣州將軍瑞麟奏.

[149] Su Jing, S. 13.

[150] Ebd., S. 15.

[151] Ebd., S. 17.

war bei weitem nicht ausreichend für eine moderne Universität. Außerdem waren die Lehrinhalte der modernen Wissenschaften nicht systematisch und umfassend gestaltet. Aus diesem Grund bezweifelten viele Menschen, die sich an der Reformbewegung Ende des 19. Jahrhunderts beteiligten, dass der Tongwen Guan und die anderen Institute, die von der Verwestlichung-Gruppe in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gegründet wurden, eine wichtige Rolle für die Modernisierung der chinesischen Bildung spielten, wie Sun Jiading 孫家鼎 (1827-1909) in einem Bericht an den Kaiser darstellte:

> Der Tongwen Guan sowie die Guangfangyan Guan in den Provinzen beschäftigen sich nur mit dem Erlernen von Sprachen und können nur Dutzende von Übersetzern ausbilden. Die Fujian Shipbuilding Institution, das Jiangnan Manufacturing Bureau und die Nord- und Süd-Militärakademie legten ihre Schwerpunkte nur auf bestimmte Fertigkeiten. Auch wenn die Studenten dieser Institute ein paar Erfolge haben, haben sie kein Verständnis für das Ganze und empfinden zunächst Abneigung gegenüber der chinesischen Kultur. Deswegen kann man keinen einzigen anständigen Absolventen, auf den man sich sowohl in guten Zeiten als auch in der Not verlassen könnte, finden, obwohl die Institute bereits seit Jahrzehnten eröffnet wurden.
> 總署同文館各省廣方言館之式斤斤於文字語言，充其量不過得數十翻譯人才而止。福建之船政學堂，江南製造局學堂，及南北洋水師武備各學堂皆囿於一材一藝。即稍有成就，多不明大體，先厭華風。故辦理垂數十年，欲求一緩急可持之才而竟不可得者。[152]

In Werk *Zuijin sanshiwu nian zhi Zhongguo jiaoyu* 最近三十五年之中國教育 bezeichnete Ding Zhipin (*Chinesische Bildung in den letzten 35 Jahren*) 丁致聘 den Tongwen Guan als „die früheste Fachschule für Fremdsprachen, die in China errichtet wurde. Nach über 30 Jahren entwickelte er sich zu einem Institut, das einer modernen Oberschule glich.“[153] Obwohl die Bildungsinstitute, die von der Verwestlichung-Gruppe gegründet wurden, nicht als moderne Hochschulen oder Universitäten

[152] Zhuang Yu 莊俞, He Shengnai 賀聖鼐: *Zuijin sanshiwu nian zhi Zhongguo jiaoyu* 最近三十五年之中國教育 (Shanghai: Shangwu yinshuguan, 1931), S. 63.

[153] Ebd., S. 58.

angesehen werden können, sind sie ein bedeutsamer Wendepunkt von den alten chinesischen Privatschulen und privaten höheren Lehranstalten zu einem modernen Bildungssystem und bieten eine theoretische und praktische Grundlage für die Einrichtung der modernen chinesischen Universitäten.

Während der Hundert-Tage-Reform erlebte die Modernisierung der chinesischen Bildung einen großen Fortschritt. Die Niederlage im Ersten Japanisch-Chinesischen Krieg *(Jiawu zhanzheng* 甲午戰爭) veränderte die Ansichten einiger Reformer über Bildung: Ihr Zweck sollte nicht nur darin bestehen, ein bestimmtes Fachwissen oder Sprachen zu erlernen. Viel wichtiger war es, die Menschen, die das Land aus der Not führen könnten, auszubilden. Ding Zhipin beschreibt wie folgt, wie der Erste Japanisch-Chinesische Krieg die Bildungskonzepte der Chinesen veränderte:

> Der Erste Japanisch-Chinesische Krieg war ein starker Antrieb für die moderne chinesische Bildung, da die Chinesen von diesem Zeitpunkt an wussten, dass sie, um mit den Ausländern um die Vormachtstellung zu kämpfen, nicht nur Waffen und Kriegsschiffe oder grobe Fremdsprachenkenntnisse brauchten, sondern Menschen ausbilden mussten, die über gründliche Kenntnisse der westlichen und der traditionellen chinesischen Wissenschaften verfügen.
> 但是甲午一役，在國家的新教育史上卻不失一服極有力的強心劑。因為有人從此以後逐漸知要和外國爭強超越在槍砲和戰艦的設備，更不用說在外國語言文字的粗通，而在於學貫中西的人才的培養。[154]

Nach dem Ersten Japanisch-Chinesischen Krieg wollten viele Chinesen herausfinden, wie sich Japan von einem Inselstaat, der unter der Kontrolle der europäischen Länder gewesen war, zu einem Staat, der „majestätisch Ostasien überblickt und mit den westlichen Ländern konkurrieren kann.“ (雄視亞東，駸駸焉且與歐洲諸強國抗衡) entwickelte. Einige Beamte wie Li Zongtang 李宗棠 (1870-1923) glaubten, der Grund für Japans schnellen Aufstieg lag in seiner Bildungsentwicklung:

> Der Grund dafür sind die Schulen. In den Schulen wurden Fachkräfte ausgebildet, damit der Staat die Oberhand gewinnen.

[154] Ebd., S. 64.

致此者有本有原，學校是也。學校者，人材所從出，而國家所恃以為競勝之具也。[155]

Seit 1898 entsandte die Qing-Regierung mehrere Beamte nach Japan, um das Bildungssystem dort zu studieren. Sie führten eine detaillierte Untersuchung des Schulsystems und der Lehrbücher durch,[156] was der Qing-Regierung eine große Hilfe war, als diese plante, eigene moderne Schulen einzurichten und ein eigenes Bildungssystem aufzubauen, indem sie 1902 *Qinding xuetang zhangcheng* 欽定學堂章程（Die auf den kaiserlichen Befehl entstandenen Satzungen der Akademie, auch bekannt als das Renyin Bildungssystem 壬寅學制）und 1903 *Zouding xuetang zhangcheng* 奏定學堂章程（Die durch das kaiserliche Edikt entwickelten Satzungen der Akademie, auch bekannt als das Guimao Bildungssystem 癸卯學制) begründet.

Die Errichtung der modernen Hochschulen war ein wichtiger Bestandteil der Modernisierung der chinesischen Bildung. Im August 1901 wurde ein Edikt erlassen, dass die privaten höheren Lehranstalten in den Provinzen 省，Fu 府, Zhili zhou 直隸州, Zhou 州 und den Kreisen 縣 zu die Hoch-, Ober- und Grundschulen (大、中、小學堂) werden sollten.[157] Im Jahr 1902 verordnete Kaiser Guangxu den Wiederaufbau der Kaiserlichen Universität von Peking (*Jingshi da xuetang* 京師大學堂, englisch: Imperial University of Peking) und ernannte Zhang Baixi 張百熙 (1847-1907) zum Minister für Wissenschaft (*guanxue dacheng* 管學大臣). Der

---

155 Li Zongtang 李宗棠: „Kaocha Riben xuexiao ji xu“ 考察日本學校記序. Siehe *Li Zongtang wenji: Kaocha Riben xuexiao ji* 李宗堂文集：考察日本學校記 (Anhui: Huangshan shushe, 2019), S. 1.

156 So untersuchte zum Beispiel Yao Xiguang 姚錫光 (1857-1921) das Schulsystem in Japan und unterschied in seinem Werk *Ein Überblick über die Schulen in Japan* (*Dongying xuexiao jugai* 東瀛學校舉概) die verschiedenen Schultypen，z.B. die staatlichen Schulen（*guanli xuexiao* 官立學校), die durch den Staat finanziert wurden; die öffentlichen Schulen (*gongli xuexiao* 公立學校), die durch die Städte (*yi* 邑) finanziert wurden sowie die Privatschulen. . Auch Luo Zhenyu 羅振玉 (1866-1940), der Autor von *Zwei Monate in Japan* (*Fusang liang yue ji* 扶桑兩月記), kaufe während seines Aufenthaltes in Japan zahlreiche Lehrbücher und untersuchte viele Schulen z.B. die Normalschulen, die Hochschule für Mädchen, die Höhere Technische Schule, die Oberschulen und die Grundschulen.

157 Qu Xingui 璩鑫圭, Tang Liangyan 唐良炎: *Zhongguo jindai jiaoyu shi ziliao huibian: xuezhi yanbian* 中國近代教育史資料彙編:學制演變 (Shanghai: Shanghai jiaoyu chubanshe, 1991), S. 5.

Tongwen Guan wurde zudem in diese Universität integriert.[158]

Obwohl die Qing-Regierung sich das Bildungssystem in Japan zum Vorbild nahm, als sie eigene Schulen errichtete, kopierte sie dieses jedoch nicht vollständig, sondern kombinierte es mit Chinas kaiserlichem Prüfungssystem. Dies geschah zum Teil aus dem Grund, dass die Bildungsreform graduell vonstattengehen sollte. Ein anderer Grund dafür war, dass sie die Studenten ermutigen wollte, an den neugegründeten Schulen zu studieren. Dies geht aus dem „Abteilung für innere Angelegenheiten des Ritenministeriums: Thronbericht über die Bestätigung der Aufnehmung- und Förderungsregeln in den Schulen“ (*Libu: zunzhi heyi xuetang xuanju guli zhangcheng zhe* 禮部：遵旨核議學堂選舉鼓勵章程折) hervor:

> Die Grundschulabgänger in den Provinzen, die die Prüfung bestanden haben, sollen in die Oberschulen geschickt werden. Wenn sie dort die Abschlussprüfung bestehen, sollen sie in die Hochschulen der Provinzen geschickt werden. Die qualifizierten Absolventen bekommen das Zeugnis und die ausgezeichneten Studenten werden durch den Provinzgouverneur und Bildungsverwalter der Provinzen geprüft. Die Ausgewählten werden in der Kaiserlichen Universität von Peking noch einmal geprüft und nach dem Edikt werden sie als Juren 舉人 oder Gongsheng 貢生 bezeichnet. Wenn es eine bestimmte Zahl von Juren gibt, werden sie von der Universität geprüft und zum Ritenministerium geschickt, wo sie von einem beauftragten Beamten geprüft und nach dem Edikt als Jinshi 進士 bezeichnet werden.
>
> 飭令各該省將小學堂畢業學生考取功課合格者，送入中學堂肄業，系俟畢業後考取合格者，再送入該省大學堂，畢業後取其合格者給照，作為優等學生，由該省督撫、學政，按其功課嚴密考校，拔尤擬取，諮送京師大學堂複試，俟旨欽定為舉人，貢生。俟舉人積有成數，再由大學堂嚴加考取，諮送禮部，奏請特派大臣考試，候旨欽定，作為進士。[159]

In der soeben genannten Verordnung erscheint es, als ob das neue Bildungssystem

---

[158] Ebd., S. 7.

[159] Ebd., S. 7.

und das alte kaiserliche Prüfungssystem sich nur durch den Namen unterschieden. Bei der Betrachtung des 1902 erlassenen Renyin Bildungssystems und des 1903 erlassenen Guimao Bildungssystems lässt sich feststellen, dass ein wesentlicher Unterschied zwischen dem neuen Bildungssystem und dem alten kaiserlichen Prüfungssystem besteht. Hier sollen die „Satzungen der Hochschulen“ (*Da xuetang zhangcheng* 大學堂章程) als ein Beispiel dienen.

Laut dem Renyin Bildungssystem gliederten sich die neuen Schulen in Elementarschulen (*meng xuetang* 蒙學堂), Grundschulen (*xiao xuetang* 小學堂), Oberschulen (*zhong xuetang* 中學堂), Hochschulen (*gaodeng xuetang* 高等學堂) und die Kaiserliche Universität von Peking (*Jingshi da xuetang* 京師大學堂). Wenn die Absolventen der Oberschulen in ein Fach an der Universität studieren wollten, mussten sie zunächst drei Jahre an den Hochschulen verbringen. Ausschließlich qualifizierte Studenten durften anschließend an der Kaiserlichen Universität von Peking weiter studieren.

Deren Satzung gliederte sich in acht Kapitel: das Universitätsprogramm (*quan xue gangling* 全學綱領), die Fächer (*gongke* 功課), die Einschreibung der Studenten (*xuesheng ruxue* 學生入學), der Hintergrund der Studenten (*xuesheng chushen* 學生出身), die Verwaltung (*she guan* 設官), die Einstellung der Lehrer (*pinyong jiaoxi* 聘用教習), die Universitätsvorschriften (*tanggui* 堂規) und die Einrichtungen (*jianzhi* 建置).[160] Was ihre Satzung betrifft, so unterschied sich die Kaiserliche Universität von Beijing von vorangegangenen Schulen vor allem in folgenden Punkten: die Universität wurde in eine Graduiertenschule (*daxueyuan* 大學院), die spezialisierte Fachbereiche der Universität (*daxue zhuanmen fenke* 大學專門分科) und das vorbereitende College (*daxue yubei ke* 大學豫備科) unterteilt. Die Graduiertenschule diente hauptsächlich zu Forschungszwecken als dazu, die Studenten zu unterrichten. Das vorbereitende College wurde aus dem Grund eingerichtet, dass es zu dieser Zeit zu wenige qualifizierte Studenten gab, die die spezialisierten Fächer an der Universität belegen konnten. Die Forschung und die Unterrichte wurden an der Universität getrennt untergebracht, was bedeutete, dass die Universität nicht nur ein Ort war, an dem die Studenten ein bestimmtes Fachwissen erlernen konnten, sondern auch ein Ort, an dem die Wissenschaft sich entwickelte.

Die Universität legte großen Wert sowohl auf die westliche als auch die chi-

---

[160] Ebd., S. 235-251.

nesische Wissenschaft. Die Studenten wurden nicht nur in den modernen Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften, sondern auch in chinesischer Literatur unterrichtet. Wer an der Universität studieren wollte, sollte nur „von unschuldigen Familien abstammten und keine krankenhaften Neigungen haben.“[161] Bei der Aufnahme der Studenten war deren Hintergrund nicht mehr ausschlaggebend.

Laut dem im Jahr 1903 beschlossenen Guimao Bildungssystem wurde der Tongru yuan 通儒院 an der Universität errichtet, der als Forschungsinstitut diente. Auch wurden die Fächer an der Universität durch das Guimao Bildungssystem detaillierter und klarer definiert.

Als im Jahr 1901 das Edikt erlassen wurde, dass die privaten höheren Lehranstalten in den Provinzen zu Hochschulen werden sollten, wurden in vielen Provinzen Hochschulen errichtet, die dem Renyin Bildungssystem gemäß dann alle zu Provinziellen Oberschulen (*shengli gaodeng xuetang* 省立高等學堂) umfunktioniert wurden.[162] Vor der Ausrufung der Republik China im Jahr 1912 gab es 3 staatliche Universitäten in China, die Peiyang-Universität (*Beiyang da xuetang* 北洋大學堂), die Kaiserliche Universität von Peking und die Shanxi-Universität (*Shanxi da xuetang* 山西大學堂).

Von 1912 bis Mitte der 1920er Jahre wurde die Hochschulbildung in China weiterentwickelt. Das Thema der Bildungsreform stand bereits auf der Tagesordnung, als die Republik China gegründet wurde. Das Bildungssystem, das Ende der Qing-Dynastie etabliert wurde, war der einhelligen Meinung nach nicht mehr praktikable. Viele Menschen glaubten, dass die Schulzeit zu lange dauerte und das dringende Bedürfnis nach Fachkräften zu Beginn der Republik China deswegen nicht erfüllt werden konnte:

> Es dauert in den westlichen Ländern etwa 14 bis 16 Jahre von der Einschulung zum Hochschulabschluss. Die Schulzeit in Japan ist die längste und dauert 17 bis 18 Jahre. Nach dem alten Bildungssystem der Qing-Dynastie ist die Schulzeit mehr als 20 Jahre lang. Wie können wir so gemächlich und sorgenfrei sein, angesichts der Situation, dass wir

---

[161] Ebd.

[162] Zhuang Yu, S. 78.

> körperlich schwach sind und dringend Talente brauchen? Wenn die Schulzeit nicht verkürzt wird, ist es hoffnungslos, eine große Anzahl von Fachkräften zu erwarten.
> 歐美各國，自學齡始期至大學卒業，大率十四年至十六年。日本最長，亦不過十七八年。清廷舊制，乃至二十年以外。夫以吾人身體之弱，與今日需才之急，安能過於優游？非縮短之，斷無人才大興之望。[163]

Ein anderer wichtiger Grund für die Ablehnung des alten Bildungssystems lag darin, dass es umständlich war und die Regierung sich zu sehr in die Bildung eingemischt hatte. Deshalb „verstießen die Schulgründer sowie die Schüler und Studenten sehr leicht gegen die Gesetze. Sie wurden eingeschränkt und genossen sehr wenige Freiheiten."[164] Aus diesem Grund sollte in der Republik China „nur ein grober Entwurf eines Bildungssystems gemacht werden. Den Schulgründern sollte mehr Spielraum gegeben werden. Dann werden mehr und mehr Menschen in die Bildung investieren und die Bildung wird blühen."[165]

Nicht nur die Nachteile des alten Bildungssystems sollten beseitigt werden, sondern es wurde im Zuge der Etablierung des neuen Bildungssystems zu Beginn der Republik China zudem betont, dass es das Ziel der Bildung sei, neue Staatsbürger, die der neugeborenen Republik angepasst waren, zu erziehen. Die Schüler und Studenten sollten in den Schulen und Universitäten auch ihre Persönlichkeit und Weltanschauung vervollkommnen. Im *Jiaoyu zongzhi* 教育宗旨 (*Ziel der Bildung*), das 1912 durch das Bildungsministerium veröffentlicht wurde, wurde es deutlich gemacht, dass „die moralische Erziehung beachtet, durch die utilitaristische und militärische- und staatsbürgerliche Bildung ergänzt und durch die ästhetische Bildung ver-

---

[163] Qu Xingui, S. 620.

[164] Ebd., S. 618.

[165] Ebd., S. 618.

vollkommnet werden soll.“[166] Dies war eine Weiterentwicklung der Bildungsphilosophie, die zum Ende der Qing- Dynastie vorherrschte.

Zu den wichtigsten Verordnungen in Bezug auf die Hochschulbildung, die durch das Bildungsministerium zu Beginn der Republik China erlassen wurden, gehörten die im Oktober 1912 erlassene *Daxue ling* 大學令 (*Hochschulverordnung*), die 1913 erlassenen *Daxue guicheng* 大學規程 (*Vorschriften der Hochschulen*), die 1913 erlassenen *Sili daxue guicheng* 私立大學規程 (*Vorschriften der privaten Hochschulen*) und die im Dezember 1913 veröffentlichte *Qudi sili daxue zhi bugao* 取締私立大學之佈告 (*Bekanntmachung über das Verbot der privaten Hochschulen*).[167] Durch diese Verordnungen und Vorschriften wurden die Voraussetzungen für die Gründung einer staatlichen oder privaten Hochschule, die Verwaltung der Hochschulen und der Studienplan klar festgelegt.

Angetrieben durch die „Neue Kulturbewegung“ (*Xin wenhua yundong* 新文化運動) und den Sieg im Ersten Weltkrieg entstand in China seit 1919 die neue Erziehungsbewegung.[168] Nach mehreren Sitzungen von *Quanguo jiaoyu lianhehui* 全國教育聯合會 (der Nationale Bildungsverband) und hitziger Diskussionen der Gemeinschaft wurde im Jahr 1922 das Renxu-Bildungssystem erlassen.

Die Paragraphen des neuen Bildungssystems, die die Hochschulbildung betrafen, waren die Folgenden: Paragraph 18: Die Studienzeit an den Universitäten（*da xuexiao* 大學校）dauert vier bis sechs Jahre, an den pädagogischen Universitäten (*shifan da xuexiao* 師範大學校) dauert sie vier Jahre; Paragraph 19: In den Universitäten kann ein Fach oder mehrere Fächer angeboten werden. Wenn es nur ein Fach gibt, soll die Universität als Fachhochschule（*mou ke da xuexiao* 某科大學

---

[166] Shu Xincheng 舒新城 (ed.): *Zhongguo jindai jiaoyu shi ziliao* 中國近代教育史資料 Bd.1 (Beijing: Renmin jiaoyu chubanshe, 1980), S. 226. Im Antrag der fünften gemeinsamen Sitzung der *National Education Association,* die im Oktober 1919 stattfand, wurde gefordert, dass dieses Ziel aufgehoben werden sollte, stattdessen sollte „der Sinn der Bildung die Vervollkommnung der Persönlichkeit und die Entwicklung des republikanischen Geistes sein.“ (養成健全人格，發展共和精神). Siehe Sun Bangzheng 孫邦正 *Jiaoyu gailun* 教育概論 (Taiwan: Shangwu yinshuguan, 1966), S. 49.

[167] Shu Xincheng, Bd. 2, S. 647-667.

[168] Qu Xingui 璩鑫圭, Tang Liangyan 唐良炎, S. 1097: Ji Nan 基南: *Xin jiaoyu gaige yundong de fasheng jiqi zai 1922 nian qian de fazhan* 新教育改革運動的發生及其在1922年前的發展.

校）bezeichnet werden. Wenn eine Fachschule (*zhuanmen xuexiao* 專門學校) aufstiegen und die Absolventen der Oberschulen aufnehmen will und die Studienzeit auf vier Jahre festgelegt, soll sie zur Fachhochschule umfunktioniert werden. Wenn eine pädagogische Hochschule (*gaodeng shifan xuexiao* 高等師範學校) aufsteigen und die Absolventen der Oberschulen aufnehmen will und die Studienzeit auf vier Jahre festlegt, soll sie zur pädagogischen Universität (*shifan da xuexiao* 師範大學校) umfunktioniert werden; Paragraph 20: „In den Hochschulen und Universitäten sollen Spezialfächer errichtet und keine Regelstudienzeit festgelegt. Die Absolventen der Oberschulen können sich dafür einschreiben. "(第二十條：高等專門以上學校得附設專修科, 不定年限, 高級中學畢業生入之。)[169] In dem 1922 erlassenen *Da zongtong banbu shixing zhi xuexiao xitong gaige an* 大總統頒布施行之學校系統改革案 (*Antrag der Reform des Bildungssystems des Presidenten*) wurde lediglich die Studienzeit der medizinischen und juristischen Universitäten auf 5 Jahre verlängert.

Ein wichtiger Beitrag des neuen Bildungssystems zur Hochschulentwicklung in China war die Aufhebung der Vorbereitenden Colleges (*daxue yubei ke* 大學預備科). Die Absolventen der Oberschulen konnten direkt von den Hochschulen und Universitäten aufgenommen werden.[170] Als die Republik China gerade gegründet wurde, wurden die Oberschulen (*gaoji xuetang* 高級學堂) in den Provinzen aufgehoben, daher konnten lediglich die Studenten, die das Vorbereitenden College besucht hatten, an den Hochschulen und Universitäten studieren. Aus geografischem Grund war die Anzahl der Studenten an den Vorbereitenden Colleges bei weitem geringer als derjenigen, die früher die Oberschulen in den Provinzen besuchten, was zu einer Lücke zwischen der Mittelschule und der Hochschule führte. Durch das Renxu Bildungssystem wurde dieser Mangel in gewissem Grade kompensiert.

Nach dem Renxu-Bildungssystem konnten Ein-Fach-Hochschulen errichtet werden, wodurch die Voraussetzungen für die Gründung der Hochschulen gelockert wurden. Aus diesem Grund wurden während der 1920er Jahre viele Hochschulen und Universitäten gegründet. Nach Angaben der Regierung bis 1918 gab es in China, außer der oben erwähnten drei staatlichen Universitäten nur fünf private

---

[169] Ebd., S. 994, *Jiaoyu bu zhaoji zhi xuezhi huiyi jiqi yijue an* 教育部召集之學制會議及其議決案.

[170] Ebd., S. 1098.

Universitäten:[171] Die Chaoyang-Universität 朝陽大學, die Zhonghua-Universität 中華大學, die Mingde-Universität 明德大學, die Zhongguo-Universität 中國大學 in Beijing und die Wuchang Zhonghua Universität 武昌中華大學 in Wuchang 武昌, wobei die Zhongguo-Universität und die Mingde-Universität jedoch 1918 aus finanziellem Problem geschlossen wurden.[172] Laut der 1926 veröffentlichten *Jiaoyubu gongbu quanguo gongli sili zhuanmen yishang xuexiao yilan biao* 教育部公佈全國公立私立專門以上學校一覽表 (*durch das Bildungsministerium erstellten Übersicht der Hochschulen und Universitäten in China*) gab es zu dieser Zeit 26 staatliche und 14 private Universitäten.[173] Daher lässt sich feststellen, dass die Hochschulentwicklung nach der Etablierung des Renxu Bildungssystems einen Aufschwung erlebte.

Die Entwicklung der kirchlichen Universitäten

Bevor die Qing-Regierung die staatlichen modernen Schulen gründete, hatten katholische und protestantische Missionare in China bereits moderne Schulen errichtet. Im Jahr 1814 gründete die London Missionary Society in Malakka das Ying Wa College (Ying-Hua shuyuan 英華書院). Als Mitte des 19. Jahrhunderts das Verbot des Christentums in China aufgehoben wurde, entstanden viele Missionsschulen in den nach dem Ersten Opiumkrieg „geöffneten Städten“, wie zum Beispiel das 1845 von der presbyterianischen Kirche in Ningbo 寧波 gegründete Internat für Jungen[174] und das 1850 von der Jesuiten in Shanghai gegründete Collège Saint Ignace (Xuhui Schule 徐匯公學).[175]

Sowohl die protestantische als auch die katholische Kirche errichteten die Schulen anfänglich vor allem, um ihre Mission in China zu fördern; daher waren die meisten christlichen Schulen Grundschulen und die Schüler stammten aus gläubigen oder armen Familien. Die Einrichtung von höheren Schulen und die Ausbildung von Intellektuellen in China war weder ein dringendes Ziel für die Kirche, noch war sie

---

171 Kirchliche Universitäten sind nicht enthalten.

172 Zhongguo di’er lishi dang’an guan 中國第二歷史檔案館 (ed.): *Zhonghua Minguo shi dang’an ziliao huibian di san ji: Jiaoyu* 中華民國史檔案資料彙編第三輯：教育 (Jiangsu: Jiangsu buji chubanshe, 1991), S. 176-179.

173 Ebd., S. 199-203.

174 Tang Qing, S. 559.

175 Gu Weimin, S. 369.

imstande, genügende Lehrkräfte auszubilden und Studenten an die Schulen zu locken.

Die protestantische Kirche begann früher als die katholische Kirche in China damit, die Hochschulbildung zu entwickeln. Von den 1850er Jahren bis Ende des 19. Jahrhunderts, als die chinesischen Reformer moderne Bildungsinstitute wie zum Beispiel den Tongwen Guan errichteten, gründeten die protestantischen Missionare ebenfalls mehrere Akademien und Hochschulen, die am Anfang normalerweise nur den Standard einer Oberschule erreichten.[176] Von Ende des 19. Jahrhunderts bis Anfang des 20. Jahrhunderts schritt die Entwicklung der protestantischen Hochschulbildung rasch voran. Die alten Akademien und Hochschulen entwickelten sich oder schlossen sich zu Universitäten zusammen. Infolge der Abschaffung des kaiserlichen Prüfungssystems im Jahr 1905 und der Etablierung des neuen Bildungssystems Anfang des 20. Jahrhunderts waren die Kirchenschulen anziehender als im 19. Jahrhundert. Der Fremdsprachenunterricht war zu dieser Zeit ebenfalls ein wichtiger Grund für viele Chinesen, an einer christlichen Universität zu studieren.

Trotzdem stehen die protestantischen Universitäten im frühen 20. Jahrhundert noch vor großen Problemen. Die modernen staatlichen Universitäten, die zur Zeit der Etablierung des neuen Bildungssystems in China gegründet wurden, wurden der stärkste Konkurrent der christlichen Universitäten. Im Zug des gesellschaftlichen Wandels zu dieser Zeit brauchte China eine große Menge von Fachkräfte, die mit den modernen wissenschaftlichen Erkenntnissen vertraut waren und in der Zukunft die wichtigsten Positionen in allen Sektoren einnehmen würden. Wegen der Gründung der staatlichen Universitäten und des Trends des Auslandsstudiums waren die christlichen Universitäten nicht der einzige Ort, an dem man diese Kenntnisse erwerben konnte. Die protestantischen Missionare waren sich dieser Krise ebenfalls bewusst und wollten die christlichen Schulen und Universitäten stärken, um Studenten zu

---

[176] Gregory, Lutz Jessie, S. P33.

gewinnen.[177] Andererseits nahmen jedoch viele Chinesen bei der Gründung ihrer eigenen modernen Privatschulen und staatlichen Schulen die christlichen Schulen in Bezug auf Schulsystem und Lehrmethoden usw. als ihre Vorbilder.[178] Die protestantischen Missionare wollten ebenfalls ihren Einfluss auf das neue Bildungssystem ausüben, als dieses am Anfang des 20. Jahrhunderts etabliert wurde.[179] Aus diesem Grund beabsichtigten die protestantischen Missionare, ihre Universitäten auf einen höheren Standard zu bringen.

Die protestantische Kirche stand immer vor einem Dilemma, als sie in China die Hochschulbildung entwickelte. Die protestantischen Missionare bemühten sich, Studenten auszubilden, die „einen festen, zuverlässigen und selbstlosen Charakter besaßen, und dieser Charakter musste durch und durch christlich sein."[180] Die Studenten sollten auch in der Zukunft einen christlichen Einfluss auf die höheren Schichten der chinesischen Gesellschaft ausüben können. Zudem behaupteten die Missionare, dass die Universitäten „evangelistische Zentren" und „effektive evangelistische Agenturen"[181] seien. Die Missionare waren aber nur mäßig erfolgreich. Laut Lutz war bis 1925 keines der protestantischen Colleges groß und die Anzahl der Einschreibungen war ebenfalls gering.[182] Die Studenten, die während des Studiums zum

---

[177] Mehrere Artikel, bspw. *will the christian school survive in the new China*, die über die Situation der Missionsschulen in China zu dieser Zeit diskutierten, wurden auf *the monthly Bulletin of the Educational Association of China* veröffentlicht. Die Zeitschrift, die 1907 gegründet und später in *The Educational Review* umbenannt wurde, entwickelte sich zu einem wichtigen Träger für die protestantische Kirche in China, um ihre Bildungsideen bekannt zu machen. Im 1938 wegen des Krieges wurde ihr Erscheinen eingestellt. Siehe Zhang Longping 張龍平：„Zhonghua Jidujiao jiaohui yu The Educational Review " 中華基督教教育會與 The Educational Review, in *Jiaoyu she yanjiu jikan* 教育史研究輯刊 3 (2014), S. 1-5.

[178] Ji Hong 姬紅: „Jianlun 19 shiji mo jiaohui jiaoyu de fachen" 簡論19世紀末教會教育的發展，in: Gu Xuejia 顾学稼 et al. (ed.): *Zhongguo jiaohui daxue shi luncong* 中國教會大學史論叢 (Chengdu: Chengdu keji daxue chubanshe, 1994), S. 105.

[179] Martin, W.A.P. et al. : „How May Christian Schools Bring Their Influence to Bear Most Effectivity on the Educational System of the Chinese Government?" in: *The Educational Review*, 5 (1909), S. 12.

[180] „Colleges as Evangelistic Centres" in: *The Educational Review* 10 (1909).

[181] „Can the Missionary Academies and Colleges be Regarded as Effective Evangelistic Agencies" in: *The Educational Review*, 6 (1910), S. 14.

[182] Gregory, Lutz Jessie, S. 164.

Christentum bekehrt wurden, machten nur einen geringen Anteil aller Studierenden aus. In Wirklichkeit waren vor den 1920er Jahren einige Studenten, die nicht an das Christentum glaubten, nicht zufrieden mit der Tatsache, dass sie theologische Kurse besuchen und an religiösen Aktivitäten teilnehmen mussten, und einige von ihnen wurden später die Anführer der sogenannten „antichristlichen Aktivitäten."[183]

Ein anderes Problem, mit dem die protestantische Kirche immer konfrontiert war, waren die chinesischen Bildungsgesetze. 1906 erließ die Qing-Regierung die Verordnung *Wairen shexue wuyong li an wen* 外人設學無庸立案文 (*Von Ausländern errichtete Schulen müssen sich nicht bei der chinesischen Regierung registrieren*),[184] um die Missionare daran zu hindern, sich in die Angelegenheiten der chinesischen Bildung einzumischen.[185] Andererseits ermöglichte die Verordnung den Missionaren, in China ohne die Kontrolle der chinesischen Regierung Schulen zu errichten. Vor der Mitte der 1920er Jahre waren die protestantischen Universitäten und Institute außerhalb des chinesischen Bildungssystems und wurden meist in den USA registriert. Im Kontext der antichristlichen Aktivitäten und der Bewegung der Zurückforderung des Bildungsrechts (*Shouhui jiaoyu quan yundong* 收回教育權運動) wurde der Antrag *Qudi wairen zai guonei banli jiaoyu shiye an* 取締外人在國內辦理教育事業案 (the control of education in China that has been maintained by foreigners) 1924 auf der Jahrestagung der nationalen Verbände der Provinziellen Bildungsverbände (National Federation of Provincial Educational Associations) gestellt.[186] Laut diesem Antrag war die unkontrollierte Errichtung der Schulen durch Ausländer eine Einmischung in die Bildungsrechte der Nation, sie stand im Widerspruch zu Chinas eigenen Bildungsprinzipien und verletzte die patriotischen Ideale der chinesischen Studenten. Aus diesem Grund sollten die bestehenden von Ausländern errichteten Bildungsinstitute bei der chinesischen Regierung registriert und von örtlichen Beamten

---

183 Ebd., S. 254.

184 „Xuebu zi ge shengdu wei wairen shexue wuyong li'an wen" 學部諮各省督為外人設學無庸立案文, in: Shu Xincheng, Bd. 3, S. 1077.

185 Yang Tianhong 楊天宏: „Minzu zhuyi yu Zhongguo jiaohui jiaoyu de weiji — Beiyang shiqi shouhui jiaoyu quan yundong zhi beijing fenxi" 民族主義與中國教會教育的危機 — 北洋時期收回教育權運動之背景分析, in: *Shehui kexue yanjiu* 社會科學研究 5 (2006), S. 131-138.

186 „Government Control of Christian Education", in: *The Educational Review* 1 (1925), S. 79.

überwacht werden, außerdem sollten keine neuen Institute errichtet werden. Auf dieser Tagung wurde zudem der Antrag *Xuexiao nei bu de chuanbu zongjiao an* 學校內不得傳布宗教案 (In den Schulen darf man nicht missionieren) gestellt. 1925 erließ das Bildungsministerium *Wairen zai Hua sheli xuexiao renke banfa* 外人在華設立學校認可方法 (Vorschriften über die Anerkennung der Bildungsinstitute, die durch Mittel von Ausländern errichtet wurden),[187] die den oben erwähnten Anträgen zustimmte und zudem vorsah, dass die Leiter der kirchlichen Schulen Chinesen sein sollten und wenn es bereits ausländische Direktoren gab, die Vizedirektoren chinesisch sein sollten, zudem sollten mehr als die Hälfte des Vorstandes ebenfalls aus Chinesen bestehen.

Unter der Voraussetzung, dass sie die neuen Regelungen der chinesischen Regierung befolgten, versuchten die protestantischen Universitäten, sich der veränderten Lage anzupassen. Trotz der Kritik daran, dass die christlichen Universitäten zum Ort der Mission gemacht wurden, und der Vorschriften, dass die Religion nicht als Pflichtfach eingerichtet werden durfte, fanden die Protestanten neue Wege, um das Christentum an den Universitäten zu bewahren. So schlug zum Beispiel Zhao Zichen 趙紫宸 (1888-1979) an der Soochow-Universität (Dongwu daxue 東吳大學) vor, dass obwohl die Religionskurse gestrichen werden sollten, sie nach sorgfältiger Betrachtung und Vorbereitung in den Abteilungen der Philosophie, Soziologie, Geschichte und Literatur platziert werden könnten.[188]

Andererseits brachten die neuen Vorschriften den kirchlichen Universitäten auch Vorteile. Während die Missionare vor den 1920er Jahren noch glaubten, dass wenn sie die Universitäten bei der chinesischen Regierung registrierten, ihre Freiheit eingeschränkt würde, behaupteten nun einige chinesische Protestanten, dass die protestantischen Universitäten mit der Regierung zusammenarbeiten sollten, sodass ihre Absolventen die gleichen Qualifikationen wie an den nationalen Universitäten bekommen konnten, damit sie bessere Chancen hatten, nach dem Studium im Land Arbeitsplätze zu finden.[189] Die Vorschrift, dass mehr als Hälfte des Vorstandes aus Chinesen bestehen sollte, stimmte ebenfalls mit der Indigenisierungsbewegung des Christentums zu dieser Zeit überein. Kurz nach dem Erlass der Vorschriften im Jahr

[187] „Registration of christian schools“, in: *The Educational Review* 1 (1925), S. 99-101.

[188] Chao, T. C.: „Christianity in the Christian College“, in: *The Educational Review*, 4 (1925), S. 163-169.

[189] Gregory, Lutz Jessie, S. 206.

1925 veröffentlichte der Präsident des Shanghai Colleges einen Artikel in der christlichen Zeitschrift *Educational Review*, in dem er kritisierte, dass wenn die meisten Mitglieder des Vorstandes Ausländer seien, „die Chinesen im Hintergrund blieben, ihre Interess verlören und nicht an den Sitzungen des Vorstandes teilnehmen wollen würden.“ Im Gegensatz dazu könne „ein Vorstand aus einer Mehrheit der Chinesen kann die Situation sofort ändern“, „Die Chinesen übernahmen echte Verantwortung und bekundeten ein Eigenverantwortungsinteresse, das frühere Methoden niemals hervorrufen konnten.“[190] Die protestantischen Universitäten konnten dadurch mehr „chinesischer“ werden, was die Indigenisierung des Christentums fördern konnte.

Trotz aller Schwierigkeiten und Herausforderungen vollbrachte die protestantische Kirche vor 1925 im Bereich der Hochschulentwicklung beachtliche Leistungen. Tatsächlich wurden alle 13 protestantischen Universitäten in China vor 1925 gegründet,[191] einige von ihnen wie zum Beispiel die Yenching-Universität und die Cheeloo-Universität 齊魯大學 spielten eine große Rolle für die moderne chinesische Hochschulbildung. Im Gegensatz dazu lag die katholische Kirche in diesem Bereich weit hinter der protestantischen Kirche. Bevor 1925 die Fu-Jen-Universität gegründet wurde, gab es in China nur zwei katholische Universitäten： die im Jahr 1903 in Xujiahui, Shanghai gegründete Aurora-Hochschule (Zhendan xueyuan 震旦學院) und die im Jahr 1923 in Tianjin 天津 gegründete Tianjin-Hochschule für Industrie und Handel.

Anders als die protestantischen Universitäten, die meist aus den im 19. Jahrhundert von den Missionaren gegründeten Akademien und Hochschulen entwickelt und zusammengelegt wurden, hatte die Aurora-Hochschule keinen Vorläufer und wurde von dem chinesischen Katholiken Ma Xiangbo gegründet. 1906 wurde die Hochschule von den französischen Jesuiten übernommen. Ihre chinesischen Lehrkräfte und Studenten gründeten im selben Jahr mithilfe Yu Youren 于右任

---

[190] White, F. J.: „Making the Christian Colleges more Chinese“ in: *The Educational Review* 6 (1926): 183.

[191] Die waren Cheeloo-University, Fukien Christian University, Ginling-College, Hangchow-University, Huachung-University, Hwa-Nan-College, Lingnan-University, University of Nanking, St. John’s University, University of Shanghai, Soochow-University, West China Union University und Yanching-University. Siehe Gregory, Lutz Jessie, S. 531.

(1879-1964) und einigen Schülern Ma Xiangbos eine neue Hochschule, die Fudan gongxue 復旦公學, die im Jahr 1917 zur Fudan-Universität 復旦大學 wurde.[192]

Ma Xiangbo wurde 1840 in eine katholische Familie in der Provinz Jiangsu 江蘇 geboren. Seine Vorfahren wurden bereits zur Zeit Riccis zum Christentum bekehrt und die Familie seiner Mutter war ebenfalls katholisch.[193] Ma Xiangbo erhielt seit seiner Kindheit die katholische Ausbildung. Vom Jahr 1851 bis 1860 besuchte er das Collège Saint Ignace (Xuhui-Schule 徐匯公學) und studierte dort Latein, Französisch, klassische chinesische Literatur und die Lehre des Christentums. Im Jahr 1862 wurde er ein katholischer Seminarist (*xiushi* 修士) des ersten Jesuitenkollegs (Yesuhui chuxueyuan 耶穌會初學院). Nach acht Jahren des Studiums erhielt er seinen Doktortitel in Theologie.[194]

Obgleich Ma Xiangbo fest an das Christentum glaubte, war er auch ein patriotischer chinesischer Gelehrter. Er wurde zur Zeit des Ersten Opiumkriegs geboren, und erlebte eine Reihe von Ereignissen von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts, wie zum Beispiel die Opiumkriege, der Taiping-Aufstand, der erste Japanisch-Chinesische Krieg usw., die zum Niedergang des kaiserlichen Chinas führten. In diesem historischen Kontext bemühten sich der Kaiser Guangxu sowie einige Beamte und Gelehrte China durch Reformen aus der Notlage zu befreien. Manche Menschen wie Ma Xiangbo glaubten, dass die Gründung der Schulen eine wichtige Methode sei, um China zu stärken. Aus diesem Grund gründete Ma Xiangbo die Aurora-Hochschule nicht um den katholischen Glauben in China zu verbreiten, sondern um Studenten auszubilden, die nach dem Studium dem Land nützen sollten. Dies kann durch Ma Xiangbos Beschreibung, warum er die Aurora-Hochschule gründete, bestätigt werden:

---

[192] Im Jahr 1906 gründeten die chinesischen Lehrkräften und Studenten die Fudan Gongxue 復旦公學, deren Namen „die Aurora Hochschule wiederherstellen“ (*huifu Zhendan* 恢復震旦) bedeutet. Siehe Cai Zhuqing 蔡祝青: „Chuangban xin jiaoyu: shi lun Zhendan xueyuan chuangban de lishi yiyi“ 創辦新教育：試論震旦學院創立的歷史意義，in: *Tsinghua-zhongwen xuebao* 清華中文學報 2014 (12) : 373-424.

[193] Zhang Ruogu 張若谷: *Ma Xiangbo xiansheng nianpu* 馬相伯先生年譜 (Taiwan: Wenxing shudian, 1965), S. 4.

[194] Ma Xiangbo 馬相伯, Zhu Weizheng 朱維錚 (ed.): *Ma Xiangbo ji* 馬相伯集 (Shanghai: Fudan daxue chubanshe, 1996), S.1083，*Yi ri yi tan: jiu — wo de younian* 一日一談: 九 — 我的幼年.

> Der Grund, warum ich damals die Aurora-Hochschule gründete, lag darin, dass ich nach meiner Reise in Europa und Amerika in China ebenfalls moderne Universitäten gründen wollte, um mit der ausländischen Hochschulbildung Schritt zu halten. Das war mein Traum! Begonnen hat alles, als Herr Cai Jiemin 蔡孑民 [1868-1940] mir 24 Studenten empfahl. Aus dieser Klasse wurde allmählich die Hochschule.
> Wir glaubten damals, dass die Hochschule ausgeweitet werden und aufstrebende junge Menschen unterschiedlicher Glaubensrichtungen aufnehmen sollte. Aus diesem Grund stellten wir das Prinzip auf: großen Wert auf die Wissenschaften, Kunst und Literatur legen und nicht über die Religion sprechen.
> 想當年創辦震旦，我因遊歷歐美回國，決心想辦新式的中國大學，和歐美大學教育並駕驅。這是理想！事實是這樣開始的，蔡孑民先生介紹了二十四民青年，從這第一班學生，逐漸增加，形成學院。[195]
> 我們當時以為這樣學校應該把範圍放大，藉以收容四方思想不同派別不同的有志青年，遂提出以下數種信條：一：崇尚科學；二：注重文藝；三：不談教理。[196]

Daraus kann man ersehen, dass der ursprüngliche Zweck der Aurora-Hochschule in keiner Beziehung zur katholischen Mission stand. Jedoch benutzte Ma Xiangbo die freien Zimmer der Sternwarte der katholischen Kirche in Xujiahui als die Klassenzimmer und stellte Jesuiten als freiwillige Lehrkräfte ein,[197] sodass die Hochschule unausweichlich von der katholischen Kirche beeinflusst wurde. Da das Bildungskonzept der Jesuiten sich von dem Ma Xiangbos unterschied, kamen es bald zum Konflikt beider Seiten. Die Jesuiten wollten nur junge Studenten aufnehmen, die empfänglicher für den Einfluss der katholischen Kirche als die Älteren waren, um ihre

---

[195] Zhang Ruogu, S. 207-210.

[196] Ma Xiangbo: *Ma Xiangbo ji,* S. 1107, *Yi ri yi tan: er si —- cong Zhendan dao Fudan* 一日一談:二四 —-從震旦到復旦.

[197] *Fudan daxue zhi Bd.1 (1905-1949)* 复旦大学志 Bd.1(1905-1949), Herausgeber: Fudan daxue xiaoshi bianxie zu 復旦大學校史編寫組 (Shanghai: Fudan daxue chubanshe, 1985), S. 23.

Mission in China zu fördern;[198] Im Gegensatz dazu behauptete Ma Xiangbo: „Die Jungen unseres Landes sollten ausgebildet werden; die Erwachsenen unseres Landes sollten besonders ausgebildet werden, denn wenn sie etwas gelernt haben, können sie das Wissen sofort in der Gesellschaft anwenden. “ (我們的青年須教育，我們的成年人尤需教育。因為他們學了一點，馬上到社會上去，就有用。)[199] Darüber hinaus wollten die Jesuiten den Einfluss Frankreichs in China verbreiten, daher förderten sie den Französischunterricht und verringerten sie die Zahl des Englischunterrichts. Später drängten die Jesuiten Ma Xiangbo trotz des Protestes der Studenten, die englischen Unterrichten der ersten und zweiten Klasse abzuschaffen.[200] Der Konflikt erreichte 1905 seinen Höhepunkt, als die Hochschule sich spaltete.

Beim Betrachten des Sachverhalts der Aurora-Hochschule, die die Jesuiten ab 1905 übernommen hatten, war ihr Zweck für die Hochschulentwicklung ersichtlich. Die Jesuiten unterrichteten auf Französisch und folgten dem Bildungskonzept der französischen Hochschulen, sodass diese Hochschule allmählich ein echtes französisches Bildungsinstitut in China wurde.[201] Die Jesuiten legten großen Wert darauf, die französische Kultur unter den Studenten zu verbreiten, um den Einfluss Frankreichs in China zu stärken. Als Professor Eugène Vincent (1843-1926) der Lyon Medical School in Frankreich an die Regierung appellierte, die Errichtung der Aurora Medical School zu unterstützen, sagte er, „Frankreich sollte diese Unternehmung unterstützen. Sie betrifft den Patriotismus und den Humanismus, den Einfluss Frankreichs im Osten, die Rolle, die Frankreich im sozialen Fortschritt spielt. Das ist eine edle Pflicht. Alle Menschen, denen die Stärke und Kultur Frankreichs am Herzen liegt, sollen dieser Idee beipflichten.“[202] Daraus kann man ersehen, dass die Interessen Frankreichs immer im Mittelpunkt der Schulpolitik der Jesuiten stand, während Ma Xiangbo darauf hinarbeitete, für ein stärkeres China Fachkräfte auszubilden. Die unterschiedlichen Ideen der Hochschulbildung führten schließlich zu der Spaltung der

---

198 Hayhoe, Ruth: „Towards the forging of a Chinese university ethos: Zhendan and Fudan, 1903–1919“ in: *The China Quarterly* 94 (1983): 323-341.

199 Ma Xiangbo: *Ma Xiangbo ji*, S. 1109, *Yi ri yi tan: er liu — guanyu Zhendan yu Fudan zhongzhong* 一日一談:二六 — 關於震旦與復旦種種.

200 *Fudan daxue zhi Bd.1 (1905-1949),* S. 30.

201 Wang Weijia 王薇佳: „ Zhendan daxue yu jindai zhong fa jiaoyu jiaoliu“ 震旦大學與近代中法教育交流 in: Gaodeng jiaoyu yanjiu 高等教育研究 29.4 (2008), S. 92-98.

202 Ebd.

Hochschule, was das Scheitern der Zusammenarbeit der katholischen Missionare und chinesischen Gelehrten daran symbolisiert, zusammen eine Hochschule in China zu gründen.

Bereits in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hatten die französischen Jesuiten die Absicht, in Tianjin-Hochschule aufzubauen.[203] Im Jahr 1921 gründeten sie die Tianjin-Hochschule für Industrie und Handel. Der Zweck dieser Hochschule war derselbe wie der Aurora-Hochschule - den Einfluss Frankreichs in China zu vergrößern. Im Jahr 1885 entwarf der Jesuit Joseph Gonnet (E Erbi鄂爾璧, 1815-1895) ein Schulprogramm, das später das Prinzip der Tianjin-Hochschule für Industrie und Handel wurde, indem er festlegte, „Es sollt hauptsächlich auf Französisch unterrichtet werden. Obwohl außerhalb Frankreichs meist Englisch als internationale Sprache benutzt wird, setzen wir in unserer Hochschule Französisch als Pflichtfach, Englisch und Deutsch sowie andere Sprachkurse als Wahlfach ein, weil die Erweiterung des Einflusses Frankreichs in China Priorität genießt… Die Lehrkräfte der Hochschule sollten hauptsächlich aus französischen Missionaren bestehen. Nur wenn sie nicht ausreichen, können Professoren aus anderen Ländern eingestellt werden, mit der Voraussetzung, dass die französischen Missionare zustimmen.“[204] Zu Beginn war die Hochschule nicht groß: Als sie 1923 offiziell eröffnet wurde, gab es nur 51 Studenten, die an Vorbereitungskursen teilnahmen. Erst 1925 schrieben sich 15 Studenten an der Hochschule ein.[205] Mit anderen Worten befand sich die Hochschule ebenfalls in der Anfangsphase, als die Fu-Jen-Universität 1925 gegründet wurde.

Insgesamt schritte die Etablierung der staatlichen Universitäten in den ersten zwanzig Jahren des 20. Jahrhunderts schnell voran. Die protestantische Kirche gründete 13 Universitäten in China, wovon damals einige zu den berühmtesten gehörten. Im Gegensatz dazu gründete die katholische Kirche nur zwei Hochschulen und beide standen unter der Kontrolle der französischen Jesuiten, was für die katholische Kirche wahrscheinlich unbefriedigend war.

---

[203] Lü Zhiyi 呂志毅: „Hebei daxue qianshen - Tianjin gongshang daxue chuangjian beijing“ 河北大學前身 — 天津工商大學創建背景 in: *Heibei daxue xuebao: zhexue shehui kexue ban* 河北大學學報*:* 哲學社會科學版 26.3 (2001), S. 179-181.

[204] Ebd.

[205] Huang Lizhi 黃立志: „1921-2011: Tianjin gongshang daxue lishi mailuo yanjin“ 1921-2011: 天津工商大學歷史脈絡演進 in: Tianjin dianda xuebao 天津電大學報 16.1 (2012): 73-77.

3. Die Fu-Jen-Universität und die chinesische Kultur

3.1 Die Haltung der katholischen Kirche zum Konfuzianismus

Wie im ersten Kapitel erläutert, suchten Matteo Ricci und andere katholische Missionare, die in der Ming- und frühen Qing-Dynastie in China missionierten, die Nähe zu chinesischen Gelehrten, um dort Fuß zu fassen. Es war daher unvermeidlich für Ricci und seine Kollegen, sich mit der Beziehung zwischen der katholischen Lehre und dem Konfuzianismus auseinanderzusetzen. Tatsächlich verband Ricci die beiden Lehren und benutzte die konfuzianischen Klassiker, um den Katholizismus unter den Chinesen, vor allem den chinesischen Gelehrten, zu verbreiten.

Die Gründe dafür waren vielfältig. In der Tang- und Yuan-Dynastie wurde der Nestorianismus in China wie der Buddhismus als Fremdreligion betrachtet[206] und selten mit dem Konfuzianismus verbunden. Als Ricci und andere Missionare nach China kamen, wurden sie noch als Mönche (*heshang* 和尚) angesehen,[207] was er ändern wollte. Aus seinen Werken war ersichtlich, dass er Abneigung gegen den Buddhismus empfand, da der Buddhismus seine eigenen Götter und Lehren hat, und der Götzendienst für katholische Missionare nicht tolerierbar ist. Gleichzeitig gibt es einen unvereinbaren Widerspruch zwischen der Lehre des Buddhismus und der katholischen Lehre, wie er mehrmals in seiner Beschreibung von der Vorstellung der Seele in der buddhistischen Lehre kritisierte:

> Sie [die buddhistischen Mönche] streben niemals nach der Ewigkeit der Seele, egal ob auf der Erde oder im Himmel. Die Seele wird in einer der vielen Welten, die sie sich vorstellen, wieder geboren. Sie [die Seele] könnte in dieser Welt die Sünden aus ihrer Vergangenheit vergelten, wenn sie wollte. Dies ist nur eine der vielen absurden Theorien, mit welchen sie dieses unglückliche Land beeinflussen.

---

[206] Kim, Sangkeun: *Strange names of God: The missionary translation of the divine name and the Chinese responses to Matteo Ricci's „Shangti" in late Ming China, 1583-1644*. Vol. 70. (New York [u.a.] : Lang, 2004). Vor Ricci übersetzten die Nestorian „God" ins Buddha (Fotuo 佛陀), I-Shen 一神 und aloho (A luohe 阿羅訶).

[207] Ricci, Matteo: *Li Madou Zhongguo zhaji,* S. 277.

> Dem Buddhismus zufolge können die Seelen in andere Menschen oder sogar Tiere übergehen und auf der Welt wieder geboren werden. Das ist wirklich reiner Unfug.
>
> 他們無論在天上或地上，都從不追求靈魂的永生。這些靈魂被認為過一些年之後就重新誕生在他們所假定的許多世界中的某一個世界裡。在那裡，如果他們想要彌補罪過的話，就可以為自己過去的罪惡贖罪。這只不過是他們所用以影響這個不幸的國家的許多荒謬的學說之一。[208]
>
> 故知釋氏所云人之靈魂，或託於別人之身，或入於禽獸之體，而回生於世間，誠誑詞矣。[209]

Es störte Ricci und seinen Kollegen zudem, dass die Chinesen wegen der Ähnlichkeit der Rituale beider Religionen leicht den Katholizismus mit dem Buddhismus verwechselten.[210] Daher konnte ihre Kritik am Buddhismus den Unterschied zwischen diesen aufzeigen, sodass sich die richtige Form der katholischen Lehre in der chinesischen Bevölkerung verbreiten konnte.

Ein anderer Grund dafür, dass Ricci Abstand zum Buddhismus hielt, lag womöglich am Status der buddhistischen Mönche in China. Er bezeichnete sie in seinem Buch als „die niedrigste und am meisten verachtete Klasse des Landes“ und „Menschen, die das Wissen und gutes Benehmen nicht lernen wollen.“[211] Dies unterschied sich deutlich von dem Image, das er den Chinesen, vor allem den chinesischen Gelehrten, zeigen wollte. Im Gegensatz zu den buddhistischen Mönchen trugen die katholischen Missionare das konfuzianische Kleid, und lernten die konfuzianischen Klassiker, um die Gelehrten für ihre Seite zu gewinnen.[212]

Eine wichtige Voraussetzung für Ruccis Strategie, nach der er sich auf die konfuzianischen Klassiker bezog, als er die katholische Lehre erklärte, bestand darin, dass er den Konfuzianismus nicht als eine Religion, sondern als eine Philosophie be-

---

[208] Ebd., S. 107.

[209] Ricci, Matteo; Lancashire, Douglas; Hu, Kuo-chen (Englisch Übers.): *The true meaning of the Lord of heaven= Tianzhu shiyi* 天主實義，(Taibei [u.a.] : Institut Ricci, 1985), S. 251.

[210] Ricci, Matteo: *Li Madou Zhongguo zhaji,* S.106.

[211] Ebd., S. 109.

[212] Fontana, Michela: *Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court*. (Lanham, Md. [u.a.] : Rowman & Littlefield Publishers, 2011), S. 104.

trachtete.[213] Aus diesem Grund behauptete er, dass das Darbringen von Opfern für Konfuzius und die Vorfahren nur deren Ehrung und keine religiösen Riten darstellte.

Beim Lesen von Riccis Schriftwerk *Tianzhu shiyi* 天主實義 (*Die wahre Bedeutung [der Lehre] des Herrn des Himmels*) lässt sich herausfinden, dass er die katholische Lehre mit den chinesischen Klassikern hauptsächlich aus zwei Aspekten verband. Zuerst behauptete er, dass *Shangdi* 上帝 in den Klassikern der katholische Gott sei:

> 103. Er, der in meinem Land der Souverän in der Höhe genannt wird, ist derjenige, der auf Chinesisch Shangdi [der Herr des Himmels] genannt wird. Er ist jedoch nicht dasselbe wie die Bilder des mysteriösen [dunklen] Kaisers oder des Jadekaisers, die von den Taoisten geschaffen wurden, denn er war nicht mehr als ein Einsiedler in den Wudang-Bergen. Wie hätte er, da er ein Mensch war, der Souverän des Himmels und der Erde sein können?
> 104. Unser Souverän ist Shangdi, der in den alten [chinesischen] kanonischen Schriften erwähnt wird [wie die folgenden Texte zeigen]. Konfuzius zitierend, heißt es im *Zhongyong* 中庸: „Die Opferzeremonien für Himmel und Erde sind für den Dienst des Souveräns in der Höhe bestimmt.“ Zhu Xi kommentiert, dass das Versäumnis, den Herr der Erde [nach dem Herren in der Höhe] zu erwähnen, der Kürze willen geschah. Meiner bescheidenen Meinung nach wollte Konfuzius damit sagen, dass eine Singularität nicht dualistisch beschrieben werden kann. Wie könnte er lediglich einen bündigen Ausdruck anstreben?
> 105. Eine der Hymnen an die Herrscher der Zhou [im *Shijing* 詩經] lautet wie folgt: Der Arm von König Wu war voller Kraft; unaufhaltsam war sein Eifer. Überaus berühmt waren Cheng und Kang, Könige des Souveräns in der Höhe. In einer anderen Hymne lesen wir: Wie schön sind Weizen und Gerste. Wessen leuchtenden Früchte werden wir erhalten! Der strahlende und glorreiche Souverän in der Höhe [will uns durch sie ein gutes Jahr schenken]. In der „Hymne an die Shang-Souveräne“ steht Folgendes: Und [Tangs] Weisheit und Tugend schritten täglich voran.

---

[213] Ricci, Matteo: *Li Madou Zhongguo zhaji,* S. 105.

Brilliant war der Einfluss seines Charakters [auf den Himmel] für lange Zeit, und der Souverän in der Höhe ernannte ihn, um ein Vorbild für die neun Regionen zu sein. In den „Großen Oden“ lesen wir: Dieser König Wen, wachsam und ehrfürchtig, diente mit voller Intelligenz dem Souverän in der Höhe.

106. Das *Yi* 易 besagt folgendes: Der Souverän [Herr] kommt aus Zhen im Osten. Dieses Wort „Souverän“ oder „Kaiser“ bezeichnet nicht den materiellen Himmel. Da der blaue Himmel die acht Richtungen umfasst, wie kann er nur aus einer Richtung auftauchen?

107. Im *Liji* 禮記 heißt es: Wenn all diese Punkte so sind, wie sie sein sollten, wird der Souverän in der Höhe die Opfergaben annehmen. Weiter heißt es: Der Sohn des Himmels selbst pflügt den Boden für Reis, um die Gefäße zu füllen, und für die schwarze Hirse, aus der Alkohol destilliert wird, der mit duftenden Kräutern vermischt wird, und für Dienste des Souveräns in der Höhe.

108. Im „Schwer von Tang“ heißt es: Der Souverän von Xia ist ein Übeltäter, und da ich den Souverän in der Höhe fürchte, wage ich es nicht, ihn nicht zu bestrafen. Es heißt auch [in der „Ankündigung von Tang“]: Der große Souverän in der Höhe hat sogar den niederen Menschen einen moralischen Sinn verliehen, dessen Befolgung ihre Natur ausnahmslos für richtig bezeugen würde. Aber ihnen Ruhe zu verschaffen, um den Kurs zu verfolgen, den diese ihnen zeigen würden, ist die Arbeit des Souveräns. Im „metallenen Band“ sagt der Herzog von Zhou: Und außerdem wurde er in die Halle des Souveräns berufen, um seine Hilfe auf die vier Viertel des Reiches auszudehnen [...] Der Fakt, dass der Souverän in der Höhe seine Halle hat, macht deutlich, dass der Sprecher sich nicht auf den physischen blauen Himmel bezieht. [Daher] ist es mir, nachdem ich eine große Anzahl alter Bücher durchgeblättert habe, ziemlich klar, dass der Souverän in der Höhe und der Herr des Himmels sich nur im Namen unterscheiden.

103. 吾天主，即華言上帝；與道家所塑玄帝玉皇之像不同，彼不過一人，修居於武當山，俱亦人類耳，惡得為天帝皇也?

104. 吾天主，乃古經書所稱上帝也。《中庸》引孔子曰：「郊社之禮以事上帝也。」朱注曰：「不言『后土』者，省文也。」竊意仲尼明一之，以不可為二，何獨省文乎?

105.《周頌》曰：「執兢武王，無兢維烈。不顯成康，上帝是皇。」又曰：「於皇來牟，將受厥明，明昭上帝。」《商頌》雲：「聖敬日躋，昭假遲遲，上帝是祗。」《雅》雲：「維此文王，小心翼翼，昭事上帝。」

106. 易曰：「帝出乎震。」夫帝也者，非天之謂，蒼天者抱八方，何能出於一乎?

107.《禮》雲：「五者備當，上帝其饗」又云：「天子親耕，粢盛桔耍以事上帝。」

108.《湯誓》曰：「夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。」曰：「惟皇上帝，降衷於下民。若有恆性，克綏厥猶，惟後。」《金滕》周公曰：「乃命於帝庭，敷佑四方。」上帝有庭，則不以蒼天為上帝可知。歷觀古書，而知上帝與天主特異以名也。[214]

Ricci ziert hier aus den Klassikern wie beispielsweise das *Shijing* 詩經, das *Liji* 禮記 sowie das *Zhongyong* 中庸, um zu bestätigen, dass der katholische Gott seit langer Zeit in den chinesischen Klassikern belegt sei. Er wollte außerdem die Ansicht widerlegen, dass *Shangdi* der Himmel (*tian* 天，*cangtian* 苍天) ist. Bei der Durchsicht dieser Klassiker wird jedoch ersichtlich, dass Riccis Theorie unhaltbar ist:

Im *Liji* 禮記 wurde festgestellt, dass „der Kaiser dem Himmel und der Erde, die Fürsten dem Gott des Bodens und dem Gott des Getreides und die Beamten den fünf Götter[215] opfern.“ (天子祭天地，諸侯祭社稷，大夫祭五祀).[216] Hier wurde also nicht erwähnt, dass der Kaiser für *Shangdi* opfern sollte.

Der Satz „Als Gong Gong 共工 die Insel Jiuzhou eroberte, befriedete sein Sohn, dessen Name Houtu war, Jiuzhou, daher wurde ihm als Gott des Bodens geop-

---

[214] Ricci, Matteo: *Tianzhu shiyi*, S. 94-98.

[215] 五祀者，何謂也？謂門、戶、井、灶、中溜也。d.h. der Gott der Tür, der Gott des Fensters, der Gott des Brunnens, der Gott der Küche, der Gott des Zimmers. Siehe Ban Gu 班固: *Baihu tong· Wu si* 白虎通·五祀 (Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1990).

[216] *Liji* 禮記, Kapitel *Wangzhi* 王制, 28, Siehe *Zhongguo zhexue shu dianzihua jihua* 中國哲學書電子化計劃，https://ctext.org/liji/wang-zhi/zhs （Zugriff am 1.1.2021.）

fert.“ (共工氏之霸九州島也，其子曰后土，能平九州島，故祀以為社),[217] der ebenfalls aus diesem Buch stammte, bestätigt die Anmerkung von Zhuxi in dem oben zitierten Kapitel 104 und widerlegt daher Riccis Aussage im selben Kapitel.

Im *Zhongyong* 中庸 lässt sich ebenfalls Sätze finden, die Riccis Argumente entkräften könnten, wie zum Beispiel:

> Der Kaiser sagte: „Ihr alle kommt und hört mir zu. Es ist nicht so, dass ich angreifen will, aber da der Xia-Kaiser viele Verbrechen begangen hat, befahl der Himmel mir, eine Strafexpedition zu unternehmen. Ihr fragt vielleicht: ‚Warum kümmert sich unser Kaiser nicht um uns und lässt uns Getreide anbauen, sondern lässt uns einen Feldzug gegen den Xia-Kaiser unternehmen?‘ Ich habe schon von solchen Bemerkungen gehört. Der Xiajie 夏桀 ist schuldig. Ich habe Ehrfurcht vor Gott und wage es nicht, Xia nicht zu erobern.“
>
> Der Himmel ruft die Katastrophe hervor.
>
> 王曰：「格尔众庶，悉听朕言，非台小子，敢行称乱！有夏多罪，天命殛之。今尔有众，汝曰：『我后不恤我众，舍我穑事而割正夏？』予惟闻汝众言，夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。[218]
>
> 皇天降灾.[219]

Aus den oben zitierten Texten wird ersichtlich, dass in den Klassikern die Worte *tian* 天, *shangtian*上天，*huangtian* 黄天, *shangdi* 上帝 gleichgesetzt sind. Aus Rücksicht auf die Mission in China behauptete Ricci, dass *tian*, *shangtian*，*huangtian* lediglich „Himmel“ bedeuteten, während *shangdi* der christliche Gott sei. Eigentlich war Ricci bewusst, dass er in *Tianzhu shiyi* die Bedeutung der Klassiker verzerrt hatte. Als er dort erklärte, dass *tian* in den chinesischen Klassikern nicht Gott bedeutete, behauptete er:

> Wenn der Himmel nicht verehrt werden sollte, wie könnte die Erde, die mit Füßen betreten wird und auf der die Abfälle sich häufen, verehrt wer-

---

217 *Liji* , Kapitel *Ji fa* 祭法, 8.

218 *Shang shu* 尚書, Kapitel *Tang shi* 湯誓, 1.

219 *Shang shu*, Kapitel *Yi xun* 伊訓, 1.

> den? Nur Gott bringt Himmel und Erde und die Zehntausend Dinge hervor, um die Menschen zu hegen und ernähren.
> 上天既未可為尊，況於下地乃眾足所踏踐，污穢所歸寓，安有可尊之勢？要，惟此一天主化生天地萬物，以存養人民。[220]

Im *Zhaji* ist seine Ansicht jedoch anders:

> Es scheint, dass die Chinesen im Altertum den Himmel und die Erde als etwas Lebendiges ansahen und ihren gemeinsamen Geist als höchsten Gott verehrten. Sie verehrten zudem die verschiedenen Götter der Berge, Flüsse usw., die sie als Untergebene des höchsten Gottes ansahen.
> 看來似乎古代中國人把天地看成是有生靈的東西，並把她們共同的靈魂當作一位最高的神來崇拜。他們還把山河的以及大地四方的各種神都當做這位至高無上的神的臣屬而加以崇拜。[221]

Obwohl Ricci bewusst war, dass *tian* und *shangdi* in den chinesischen Klassikern das Gleiche bedeuteten und die Verehrung des Himmels oder des Gottes *shangdi* in China sich von der Gottesverehrung der katholischen Kirche unterschied, behauptete er immer noch, dass die Chinesen im Altertum den gleichen Gott wie die Katholiken verehrten, um unter den Chinesen, die den alten Klassikern große Wertschätzung entgegenbrachten, besser missionieren zu können.

In *Tianzhu shiyi* verband Ricci außerdem die Lehre des Konfuzianismus mit der katholischen Lehre. Zum Beispiel schrieb er, die konfuzianische Idee, dass die Natur des Menschen (*renxing* 人性) gut sei, stamme aus der katholischen Lehre:

> Wenn wir sagen, dass die Essenz der menschlichen Natur zusammen mit [menschlichen] Gefühlen alle vom Souverän in der Höhe hervorgebracht werden, und wenn wir die Vernunft über sie herrschen lassen, dann [können wir auch sagen, dass] sie liebenswert und begehrenswert sind, und dass sie grundsätzlich gut und nicht böse sind. Wenn wir zum Gebrauch der menschlichen Natur kommen, hängt das Liebenswerte und das Ab-

---

[220] Ricci, Matteo: *Tianzhu shiyi*, S. 126.

[221] Ricci, Matteo: *Li Madou Zhongguo zhaji*, S. 99.

> scheuliche vom Individuum ab, und ihre Handlungen sind daher unterschiedlich. Daher sind auf der Ebene der Praxis Gute und Böse nicht festgelegt. Hier kommen meine Gefühle oder Leidenschaften ins Spiel.
> 若論厥性之‘體’及‘情’，均為天主所化生。 而以『理』為主，則俱可愛可欲，而本善無惡矣。 至論其用機，又由乎我，我或有可愛、或有可惡，所行異則用之善惡無定焉，所為情也。[222]

Ricci glaubte, die Natur des Menschen sowie die Vernunft (*li* 理) und das Gefühl (*qing* 情) seien von Gott geschaffen, weshalb die Natur des Menschen ursprünglich gut sei. Wenn sie durch die Vernunft gezügelt würde, zeige sie sich das Gute; wenn sie jedoch durch das Gefühl geleitet würde, könnte sie wegen dessen Mängel das Gute in ihr manchmal nicht zeigen. Er behauptete außerdem, dass das von Gott geschaffene Gute das „wesentliche Gute“ (*liangshan* 良善) sei, und wenn man dem Guten seine Tugend hinzufügen, entstehe das „gelernte Gute“ (*xishan* 習善). Das „wesentliche Gute“ sei der Verdienst Gottes, und nur wer das „gelernte Gute“ besitze, könnte als ein guter Mensch (*shanren* 善人) bezeichnet werden. Er erklärte seine Idee anhand eines Beispiels aus dem Buch *Mengzi*: „Die Menschen, die Angst bekämen, wenn sie sehen, dass ein Kind in den Brunnen zu fallen droht“ (見孺子將入於井，即皆怵惕),[223] seien lediglich normale Menschen und besäßen nur das „wesentliche Gut“; wer dem Kind aus der Not helfe, besitze das „gelernte Gute.“ „Einige wissen es von Geburt an, andere wissen es vom Lernen“ (有生而知之，有學而知之),[224] mit ihm ist gemeint, dass man das „gelernte Gute“ erlangen sollte.

In den Klassikern finden sich kaum Erläuterungen des Konfuzius über seine Ansichten zur Natur des Menschen. In *Lunyu* bemerkte er lediglich, „die Natur des Menschen ähnelte sich, während ihre Gewohnheiten unterschiedlich seien“ (性相近也，習相遠也).[225] Er urteilte jedoch nicht darüber, ob die Natur des Menschen gut oder böse sei. Diese Darstellung steht zu der Behauptung Riccis allerdings nicht im

---

[222] Ricci, Matteo: *Tianzhu shiyi*, S. 350.

[223] *Mengzi* 孟子，Kapitel *Gongsun Chou shang* 公孫醜上，6.

[224] *Lunyu* 論語，Kapitel *Ji shi* 季氏, 9. Der originale Text ist: „Diejenigen, die mit dem Besitz von Wissen geboren werden, sind die höchste Klasse von Menschen; Diejenigen, die lernen, und so bereitwillig in den Besitz von Wissen gelangen, sind die nächsten. (生而知之者，上也；學而知之者，次也).

[225] *Lunyu*, Kapitel *Yang Huo* 陽貨, 17.

Widerspruch: die Natur des Menschen (*xing* 性) kann hier als das von Gott geschaffene „wesentliche Gute“ gesehen werden, da sie bei allen Menschen gleich sei; Gewohnheiten (*xi* 習) werden im Lauf des Lebens entwickelt und können daher als Weg zum „gelernte Gute“ gesehen werden.

Menzius glaubte ebenfalls, dass die Natur des Menschen gut sei. Seine Ansicht konvergiert in mehreren Punkten mit dem Riccis. Er bemerkte: „Die Natur des Menschen ist gut, so wie es die Natur des Wassers ist, abwärtszufließen. Der Mensch hat nichts Schlechtes an sich, wie kein Wasser fließt nicht abwärts“ (人性之善也, 猶水之就下也; 人無有不善, 水無有不下). Zudem bemerkte er auch:

> Wenn man über sein Wesen spricht, dann ist es gut. Das ist die sogenannte gute Natur des Menschen. Wenn man böse wird, ist es nicht die Schuld der Natur. Jeder empfindet Mitgefühl, jeder empfindet Schamgefühl, jeder empfindet das Gefühl von Ehrfurcht, jeder hat das Gefühl von Recht und Unrecht. Das Mitgefühl ist die „Mitmenschlichkeit“ (*ren* 仁); das Schamgefühl ist „die Gerechtigkeit“ (*yi* 義); das Gefühl von Ehrfurcht ist „die Höflichkeit“ (*li* 禮); das Gefühl von Recht und Unrecht ist „die Weisheit“ (*zhi* 智). 仁義禮智 werden nicht von der Außenwelt eingeflößt, sondern man besitzt sie von Geburt an und denkt nur nicht daran.
> 乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：求則得之，舍則失之。[226]

Menzius zufolge ist es, wenn man sich böse verhält, nicht die Schuld der Natur des Menschen. So wie Ricci behauptet: die Natur des Menschen könne nicht ihren wahren Charakter zeigen, wenn sie durch das Gefühl (*qing* 情) geführt wird. Der Unterschied ihrer Ansichten besteht darin, dass für Menzius *ren, yi, li, zhi* ebenfalls zur Natur des Menschen gehören und sich durch Nachdenken, welches mit dem Prozess des vernünftigen Erwägens (*tuili* 推理) bei Ricci vergleichbar ist, zeigen; während

---

[226] *Mengzi,* Kapitel *Gaozi* 告子，6.

Ricci glaubte, dass diese vier Tugenden nur das Ergebnis vernünftigen Erwägen sei (仁義禮智，在推理之後也)[227] und nicht zur Natur des Menschen gehöre.

Auf den ersten Blick scheint Riccis Behauptung im Widerspruch zu dem katholischen Begriff der Erbsünde zu stehen. Es ist jedoch nicht so, dass die geborene Sündhaftigkeit die Natur des Menschen ist. Dieser Begriff wurde von Augustinus entwickelt und laut seiner Lehre „sei die alleinige Ursache für die Übel dieser Welt der Freiheitsmissbrauch des Menschen mit der Folge des Paradiesverlustes, erst durch die Passion des Gottessohns sei eine Heilsgeschichte ermöglicht worden“[228] Daher liege die Sünde nicht die von dem Gott geschaffene Natur des Menschen, sondern sei die Folge des Sündenfalls Adams und Evas. Der amerikanische Theologieprofessor John W. O'Malley bemerkte in seinem Buch über den Mitbegründer und Gestalter des Jesuitordens Ignatius von Loyola, dass „im Herzen des Menschen eine Schlacht zwischen den Mächten des Guten und des Bösen stattfindet, zwischen Gott und dem Teufel, der ‚der Feind der menschlichen Natur ist.‘“[229]. Er erwähnte außerdem die Ansichten der Jesuiten über die Beichte: „Loarte und andere Jesuiten unterstreichen ebenfalls die therapeutischen Aspekte der Beichte, doch noch charakteristischer ist ihre Betonung von Leitung, Rat und Ermutigung als Mittel, um den Heilungsprozess zu vollenden.“[230] Nach Ansicht der Jesuiten ist die Natur des Menschen gut und er kann durch Beichte und andere Mittel die Sünde beseitigen. Riccis Ansichten über die Natur des Menschen in *Tianzhu shiyi* widerspricht sich daher nicht mit der Lehre der Kirche. Der Unterschied zum Konfuzianismus liegt darin, dass es für die Konfuzianer keine Entsprechung zum Begriff der Erdsünde gibt und dass die Vervollkommnung im Konfuzianismus für sich selbst, das Streben nach der Ebene der Heiligen (*shengxian* 聖賢) als Sünde leisten.

Die konfuzianische Tugend *ren* 仁 （Mitmenschlichkeit）

In *Tianzhu shiyi* erwähnte Ricci mehrere Male die Tugend *ren* 仁:

---

[227] Ricci, Matteo: *Tianzhu shiyi*, S. 350.

[228] Früchtel, Edgar: Das Problem des „peccatum original“: Zu Herkunft und Wirkung der augustinischen Erbsündenlehre, in: *Perspektiven der Philosophie* 26 (2000), S. 357.

[229] O'Malley, John W.; Klaus Mertes.: *Die ersten Jesuiten* (Würzburg : Echter, 1995), S. 59.

[230] Ebd.，S. 167.

407. Der westliche Gelehrte sagt: Kann jemand ein Edler sein, wenn er nicht glaubt, dass der Herr des Himmels überaus menschlich und überaus gerecht ist?
408. Der chinesische Gelehrte sagt: Nein, denn der Herr des Himmels ist die Quelle der Menschlichkeit und der gerechte Herr aller Dinge. Wie kann jemand ein Edler genannt werden, wenn er sich weigert zu glauben, dass [der Souverän in der Höhe] überaus menschlich und überaus gerecht ist?
409. Der westliche Gelehrte sagt: Der mit Mitmenschlichkeit ausgestalte Mensch kann Menschen sowohl lieben als auch hassen. Wenn der Herr des Himmels guten Menschen nicht das Recht gewährt, in den Himmel zu kommen, wie kann man dann sagen, dass er Menschen liebt, und wenn er böse Menschen nicht verschmäht und sie bestraft, indem er sie in die Hölle schickt, wie kann man dann sagen, dass er sie hasst? Belohnungen und Strafen in dieser Welt können wahrscheinlich nie ganz gerecht sein; wenn Himmel und Hölle den Menschen nach ihrem Tod nicht als Belohnung und Strafe, rechtens gemäß ihrer Taten gegeben werden, dann wird es nicht möglich sein, Parteilichkeit zu vermeiden. Wie kann jemand glauben, dass der Souverän in der Höhe menschlich und gerecht ist, und sich dennoch weigern, dies zu glauben?
451. Die höchste Aufgabe des Intellekts ist die Klärung des Rechten und die größte Grundlage des Willens ist die Mitmenschlichkeit, daher ist die beständige Sorge des Edlen die Mitmenschlichkeit und die Gerechtigkeit. Diese beiden Dinge sind aufeinander bezogen, und weder das eine noch das andere darf vernachlässigt werden. Aber erst nachdem der Intellekt deutlich gemacht hat, dass die Mitmenschlichkeit gut ist, kann der Wille eine Neigung zu ihr entwickeln und sie bewahren; und erst nachdem der Wille eine Neigung zur Gerechtigkeit entwickelt hat, wird der Intellekt sie prüfen und danach streben. Aber Mitmenschlichkeit ist das Wesen der Gerechtigkeit, sodass ein Mensch, der mit Mitmenschlichkeit ausgestaltet ist, zwangsläufig einen Verstand haben muss, der zu noch größerem Verständnis fähig ist. So ist die Erziehung eines Edlen hauptsächlich auf Mitmenschlichkeit ausgerichtet.

457. Der westliche Gelehrte sagt: Wie kann ein Mensch sich selbst vervollkommnen, ohne es für sich selbst zu tun? Für den Souverän in der Höhe zu handeln bedeutet, sich selbst zu vervollkommnen! Als Konfuzius von Mitmenschlichkeit sprach, sprach er einfach davon, andere zu lieben, doch die Konfuzianer betrachten dies nicht als eine Form des Lernens, die sich nur auf das Äußere konzentriert. Wenn ich von einer Person spreche, der mit Menschlichkeit ausgestaltet ist, spreche ich von einer, die sowohl den Souverän in der Höhe als auch den Menschen liebt, die die Wurzel betont, aber die Zweige nicht vernachlässigt. Wie kann man das als „Konzentration auf das Äußere" bezeichnen?

407. 西士曰：不信上帝至仁至公，其君子人歟？否歟？

408. 中士曰：否。上帝為仁之原也，萬物公主也，孰謂君子而弗信其至仁至公者耶？

409. 西士曰：仁者為能愛人、能惡人。苟上帝不予善人升天堂，何足雲能愛人？不迸惡人於地獄，何足雲能惡人乎？夫世之賞罰大略，未能盡公，若不待身後以天堂地獄，還各行之當然，則不免乎私焉。弗信此，烏信上帝為仁、為公哉？

451.司明之大功在義，司愛之大本在仁，故君子以仁義為重焉。二者相須，一不可廢。然惟司明者明仁之善，而後司愛者愛而存之；司愛者愛義之德，而後司明者察而求之。但仁也者，又為義之至精。仁盛，則司明者滋明，故君子之學，又以仁為主焉。

457. 西士曰：烏有成己而非為己者乎？其為天主也，正其所以成也。仲尼說仁惟曰愛人，而儒者不以為外學也。馀曰仁也者，乃愛天主與夫愛人者，崇其宗原而不遺其枝派，何以謂外乎？[231]

So behauptet Ricci, dass Mitmenschlichkeit die Fähigkeit sei, die Andere zu lieben und zu hassen und deren Ursprung Gott sei. Die Liebe des Gottes führe die guten Menschen ins Paradies, während sein Hass die bösen Menschen in die Hölle schicke. Laut ihm ist Gerechtigkeit (*yi* 義) die Fähigkeit, Recht und Unrecht zu unterscheiden. Nur auf der Basis der Gerechtigkeit könnte man Andere lieben oder hassen; gleichzeitig könne die Fähigkeit zu unterscheiden durch Liebe und Hass gefördert werden.

---

[231] Ricci, Matteo: *Tianzhu shiyi*, S. 274, 298, 300.

In dem *Lunyu* erwähnte Konfuzius viele Male die Tugend der Mitmenschlichkeit. Einige seiner Bemerkungen könnten Riccis Ansicht unterstützen:

> Der Meister sagt: „Nur der Mensch, der mit Menschlichkeit ausgestaltet ist, die Fähigkeit besitze, die anderen zu lieben und zu hassen."
> 子曰：「唯仁者能好人，能惡人。」[232]
> Fan Chi 樊遲 (515 v. Chr.-?) fragt nach der Mitmenschlichkeit. Der Meister sagt: „Die anderen zu lieben."
> 樊遲問仁，子曰：「愛人。」[233]

Bei näherer Untersuchung des Gebrauchs des Wortes *ren* wird jedoch ersichtlich, dass die Bedeutung der von Konfuzius erwähnten *ren* umfangreicher ist, als die Fähigkeit zu lieben und hassen:

> Der Meister sagte: „Hui [Yan Hui] lässt sein Herz drei Monate lang in Mitmenschlichkeit verweilen, ohne davon abzuweichen. Andere können es nur ab und zu tun."
> Der Meister sagte: „Halte das Selbst zurück und kehre zu den Riten zurück [keji fuli]. Dies ist der Weg, menschlich zu sein. Wenn du für einen Tag in der Lage bist, das Selbst zurückzuhalten und zu den Riten zurückkehren, bedeutet dies, dass sich deine Fähigkeit zur Mitmenschlichkeit der Welt öffnet."
> Fan Chi fragte nach Mitmenschlichkeit und der Meister sagte: „Bleibe in deinem Privatleben ehrfürchtig, behandle die Angelegenheiten respektvoll, tu dein Bestes in deinen Beziehungen zu anderen. Lass sie nicht zurück, selbst wenn du zu den Di- und Yi- [Grenz-] Stämmen gehst und dort lebst."
> Der Meister sagte: „Unerschütterlich [in Integrität] [gang], entschlossen [in der eigenen moralischen Überzeugung] [yi], einfach wie [ein Stück schmuckloses] Holz [mu] und zögernd [als ob zu ungeschickt] zu spre-

---

[232] *Lunyu*, Kapitel *Li Ren* 里仁, 3.

[233] *Lunyu*, Kapitel *Yan Yuan* 顏淵, 22.

chen [ne] – diese Eigenschaften kommen der Mitmenschlichkeit [ren] nahe.“

子曰：「回也，其心三月不違仁，其餘則日月焉而已矣。」[234]

子曰：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。」[235]

樊遲問仁，子曰：「居處恭，執事敬，與人忠。雖之夷狄，不可棄也。」

13.27 子曰：「剛，毅，木，訥，近仁。」[236]

Konfuzius zufolge ist es außerordentlich schwer, den Standard der *ren* zu erreichen. Selbst sein anerkannter Schüler Yan Hui 顏回 (521 v. chr.-481 v. chr.) konnte diesen nur drei aufeinanderfolgende Monate aufrechterhalten. Die vier Charaktere „stark“ (*gang* 剛), „standhaft“(*yi* 毅), „schlicht“ (*mu* 木), „ungekünstelt“(*ne* 訥) spielten ebenfalls keine Rolle in Riccis Konzept von *ren* 仁). Der größte Unterschied in ihren Ansichten liegt aber in der Haltung zur größten Macht: Die für Ricci Gott und für Konfuzius der Himmel ist. Laut Ricci ist Gott der Ursprung der *ren*. Um deren Standard zu erreichen, müsse man zunächst Gott lieben und daran glauben, dass Gott durch das Paradies und die Hölle seine *ren* zeigt. Aus den Werken des Konfuzius kann man jedoch keinen Beweis finden, dass *ren* ihm zufolge vom Himmel stammte oder dass bzw. ob man diesen lieben sollte. Er behauptete lediglich, dass man vor dem Himmel Ehrfurcht haben sollte.[237] Nach Meinung des Konfuzius ist *ren* nicht nur die Fähigkeit zu lieben und hassen, sondern die „vollkommene Tugend.“[238] Ferner bezieht sich die von Konfuzius erwähnte *ren* immer auf die Menschen selbst oder die zwischenmenschlichen Beziehungen und berührt niemals die Beziehung zwischen den Menschen und dem Himmel.

In *Tianzhu shiyi* betont Ricci immer wieder, dass man in den konfuzianischen Klassikern den Beweis für Gott finden könne und die Lehre des Konfuzianismus sich mit der der katholischen Kirche in Einklang stünde. In seinen anderen Werken, die

---

[234] *Lunyu*, Kapitel *Yong ye* 雍也，7.

[235] *Lunyu*, Kapitel *Yan Yuan*, 顏淵，1.

[236] *Lunyu*, Kapitel *Zi Lu*, 子路，19.

[237] *Lunyu*, Kapitel *Ji shi*, 8.

[238] Graf, Olaf: *Tao und Jen: Sein und Sollen im sungchinesischen Monismus* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1970), S. 66.

nicht als Mittel seiner Mission in China dienten, bemerkte er ebenfalls, dass der Konfuzianismus nur eine Philosophie sei, die der Stabilität des Landes diente.[239]

Ricci war sich also bewusst, dass die Lehre des Konfuzius sich von der katholischen Lehre unterschied. Dennoch benutzte er die konfuzianischen Klassiker wegen ihres höheren Status in China als Mittel für seine Mission. Die konfuzianischen Werke, mit denen er die katholische Lehre erklärte, beschränken sich aber immer auf die Klassiker vor der Qin-Dynastie. Der Grund lag darin, dass Konfuzius meist das Leben sowie die Entwicklung des Menschen und dessen Rolle in der Gesellschaft thematisierte, und selten Gott und den Tod erwähnte. Das Thema des Lebens nach dem Tod wurde in den Klassikern kaum angeführt, sodass diesbezüglich keiner Möglichkeit bestand, dass die Klassiker der katholischen Lehre widersprächen, zudem blieben Ricci große Freiräume, wenn er nur die Begriffe aus den Klassikern benutzte. Aus demselben Grund war er immer kritisch gegenüber der neokonfuzianischen Lehre, die nach mehreren Jahrhunderten ihre eigene Weltanschauung und Philosophie entwickelt hatte und die mit der katholischen Lehre leicht anecken würde. Der Schwerpunkt des Neokonfuzianismus verlagerte sich von der zwischenmenschlichen Beziehungen zu der Beziehung zwischen den Menschen und dem Himmel. Die wichtigen Vertreter dieser Lehre dachten über den Ursprung der Welt nach. Cheng Hao 程顥 (1032-1085) behauptete, „Der Himmel ist Vernunft (*li* 理)“ (天者，理也)[240] und glaubte daran, dass *li* das höchste Sein und der Ursprung der Welt sei.[241] Zhu Xi 朱熹 (1130-1200) behauptete, dass alles auf der Welt sowie der Himmel und die Erde von *li* abstammten: „Bevor es Gott gab, gab es nur *li*. Wenn es *li* gibt, gibt es auch diesen Himmel und diese Erde; wenn es kein *li* gibt, gibt es auch keinen Himmel und keine Erde sowie keine Menschen und Dinge.“ (未有天帝之先，畢竟也只有理。有此理，便有此天地，若無此理，便亦無天地，無人無物).[242] Diese Bemerkungen widersprechen zweifellos der katholischen Lehre. Daher

---

[239] Rule, Paul A.: *K´ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism* (Sydney [u.a.] : Allen & Unwin, 1986), S.46.

[240] Cheng hao 程顥, Cheng Yi 程頤: Henan *Cheng shi yishu* 河南程氏遺書 *juan* 11 (169), https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=277544 (Zugriff am 01.01.2021.)

[241] Zhang Liwen 張立文: *Song Ming Lixue yanjiu* 宋明理學研究 (Beijing: Zhongguo renmin daxue chubanshe, 1985), S. 86.

[242] Zhuxi 朱熹: *Zhuzi yulei* 朱子語類 Kapitel *Li qi shang* 理氣上，2. https://ctext.org/zhuzi-yulei/1/zhs （Zugriff am 01.01.2021.）

behauptete Ricci, dass nur die Klassiker mit der katholischen Lehre verbunden seien und der Neokonfuzianismus eine Religion des Götzendienstes sei und dass dessen Lehre von der des Konfuzius abgewichen sei.[243]

Während Ricci in China missionierte, freundete er mit vielen chinesischen Gelehrten an, von welchen einige später zum Katholizismus bekehrt wurden. Ihre Zugewandtheit zum Konfuzianismus spielte dafür eine wichtige Rolle. Bei der Untersuchung des Lebens dieser bekehrten Gelehrten wird jedoch ersichtlich, dass Riccis Haltung zum Konfuzianismus nicht der einzige Grund dafür war, dass sie ebenfalls an seine Religion glaubten. Eigentlich wurden sie zunächst von den fortschrittlichen Wissenschaften aus Europa, die die Missionare ihnen zeigten, angezogen. In *Zhaji* bemerkte Ricci ebenfalls, dass die Missionare sich bemühten, den Ruf eines Allwissenden zu gewinnen, um in China zu missionieren.[244] Wenn die chinesischen Gelehrten von den Wissenschaften aus dem Westen überzeugt wurden, war es leichter für sie zu glauben, dass die Religion dort ebenfalls fortgeschritten ist.

Einer der bekanntesten chinesischen Katholiken zu Riccis Zeit war Xu Guangqi.[245] Er war ebenfalls ein konfuzianischer Gelehrter. 1604 bestand er die Prüfung für den akademischen Grad für *jinshi* 進士.[246] Später wurde er *Shujishi* 庶吉士[247] ernannt. Gleichzeitig war er Naturwissenschaftler. Er „studierte Astronomie, Kriegskunst, Siedlungspolitik, Salzpolitik sowie die Wasserwirtschaft; gleichzeitig studierte er Technologie und Mathematik, die dem Land bedienen können." (習天文, 兵法, 屯, 鹽, 水利諸策, 旁及工藝, 數學, 務可施用於世者).[248] Der Umgang mit den Missionaren öffnete ihm die Tür zu den westlichen Wissenschaften und erweckte

---

[243] Matteo Ricci: *Li Madou Zhongguo zhaji*, S. 101-102.

[244] Ebd., S. 216.

[245] Siehe Dardess, J. W: „State-Craft and Intellectual Renewal in Late Ming China. The Cross-Cultural Synthesis of Xu Guangqi (1562-1633)", in: *T'oung Pao*, 88 (2002) 4/5, S. 485-490.

[246] *jinshi* 進士 war der höchste und letzte Abschluss in der kaiserlichen Prüfung im kaiserlichen China.

[247] *Shujishi* 庶吉士 bedeutet „alle guten Männer der Tugend" und ist ein akademischer Titel während der Ming- und Qing-Dynastie in China.

[248] Zou Yi 鄒漪: *Qi Zhen ye sheng* 启祯野乘 *juan* 6, *Xu Wending Zhuan* 徐文定傳 (Beiping: Gugong Bowu yuan tushu guan, 1936), S. 7.

in ihm den Eindruck, dass der Grund für die fortgeschrittenen Wissenschaften und das friedliche Leben in den westlichen Ländern die katholische Religion war:

> Die fast 30 westlichen Länder glauben seit tausend Jahren an diese Religion. Die größeren Länder verstehen sich gut mit den kleineren. Die Menschen der höheren Schichten leben im Frieden mit denen der unteren Schichten. Man eignet sich auf dem Weg nichts Verloren gegangenes an, und in der Nacht macht man die Tür nicht zu. Wie stabil und friedlich es in diesen Ländern ist! Trotzdem sind die Menschen dort vorsichtig und gewissenhaft, ängstlich darauf bedacht, keinen Fehler zu machen und nicht von Gott beschuldigt zu werden.
> 西洋臨近三十餘國，奉行此教千數百年，以至於今。大小相卹，上下相安，路不拾遺，夜不閉關。其久安長治如此。然尤舉國之人，兢兢業業，唯恐失墜，獲罪於上主。[249]

Xu Guangqi war überzeugt von den Schilderungen der Missionare über die westlichen Länder und glaubte an den Einfluss der katholischen Religion auf die Moral des Menschen. Im Jahr 1603 wurde er zum Katholiken bekehrt.

Tianzhu shiyi war ein Versuch Riccis, die chinesischen Gelehrten zu überzeugen, dass die konfuzianischen Klassiker und die katholische Lehre miteinander verbunden waren. Daher kann man durch die Untersuchung von Xu Guangqis Büchern über die konfuzianischen Klassiker ersehen, ob er, als ein konfuzanischer Katholik zur Zielgruppe des Werkes gehörte, den Ansichten Riccis zustimmte.

In seinem Buch *Shijing zhuangao* 詩經傳稿 (*Artikel über das Buch der Lieder*) erwähnte Xu Guangqi mehrere Male den Himmel wie in folgenden Beispiel: „Der Kaiser ist der Sohn des Himmels“ (且夫天子者，天之子也).[250] Er verwechselte den Himmel mit Gott und behauptete „Die Bevölkerung ist das Herz des Himmels“ (天以民為心也),[251] was im Gegensatz zu Riccis Behauptung steht. Bei der Untersuchung dieses Buches wird ersichtlich, dass der „Himmel“ hier in keiner Be-

---

[249] Xu Guangqi 徐光啟: *Xu Guangqi quanji* 徐光啟全集 Bd. 9, *Ban xue Zhang shu* 辨學章疏 (Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 2010), S. 251.

[250] Ebd., Bd. 3, S. 90, *Tian zhi yong min* 天之牖民.

[251] Ebd., S. 79, *Huang yi shangdi* 皇矣上帝.

ziehung zu Gott steht. In Anbetracht dessen, dass er das Buch vermutlich bereits geschrieben hatte, bevor er in Berührung mit der katholischen Kirche kam, ist es verständlich, dass er der traditionellen Betrachtungsweise des „Himmels“ entsprach. Ein anderes Werk Xus über das *Shijing* ist *Maoshi liutie jiangyi* 毛詩六帖講意 (*Sechs Bände der Interpretation über das Buch der Lieder in Maos Version*), das im Jahr 1617, über 10 Jahre nach Xu Guangqis Bekehrung, veröffentlicht wurde.[252] Jedoch wurde es für die kaiserliche Prüfung verfasst,[253] sodass seine Bemerkungen darin ebenfalls traditionelle konfuzianische Ansichten wiedergaben, wie zum Beispiel „Wie können die unwürdigen Nachfahren nicht ihre Ahnen im Himmel segnen?“ (不肖子孫，其祖宗在天，豈無啟佑之意).[254] Diese Ansicht ist zweifellos gegen die der katholischen Lehre. Anhand seiner anderen Werke lässt sich jedoch herausfinden, wie er wichtige Begriffe des Konfuzianismus und der katholischen Lehre erklärt und wie er den Neukonfuzianismus beurteilte:

> Wenn man wirklich die wahre Bedeutung der sechs Klassiker erkennen möchte und wirklich die sechs Klassiker des Konfuzius verstehen möchte, wer außer Ziyang (d.h. Zhuxi 朱熹) könnte einen dort hinführen?
> 夫學而果求諸六經，又果求諸孔氏之六經，則舍紫陽其將何途之從而致之哉? [255]

> Die Menschen wurden vom Himmel und der Erde geboren, sodass ihr Ursprung der selbe des Himmels ist.
> 夫人者受天地之中以生也；受中以生，則其初本與天為一耳。[256]

> Der Schöpfer ist der große Herrscher, der einst den Himmel, die Erde, die Götter, die Menschen sowie alle Dinge geschaffen hat. […] Der Satz

---

[252] Ebd., Bd. 1, S. 3, *Dian jiao shuoming* 點校說明.

[253] Ebd.，S. 5.

[254] Ebd., Bd. 2, S. 667，*Wei tian zhi ming* 維天之命.

[255] Ebd., Bd. 9, S. 349, *Ke Ziyang Zhuzi quanji xu* 刻紫陽朱子全集序.

[256] Ebd., S. 349, *Chizi zhi xin yu shengren zhi xin ruohe jie* 赤子之心與聖人之心若何解.

> „*wei huang shangdi*“ (維皇上帝) stammt aus dem *Shijing* und *Shang shu, „Tianzhu*“ ist eine andere Bezeichnung für Gott.
> 造物主者是當初生天生地，生神生人生物的一個大主宰。 〔…〕
> 「維皇上帝」語出《詩》《書》，「天主」即「上帝」別名耳。[257]

Xu Guangqi betrachtete die Lehre Zhuxis als die orthodoxe Schule des Konfuzianismus, was im Gegensatz zu Riccis Haltung gegenüber dem Neokonfuzianismus stand. Gleichzeitig widerspricht er sich selbst, wenn er in verschiedenen Texten den „Himmel“ und „Gott“ erwähnt. Es ist ersichtlich, dass obwohl Xu Guangqi Riccis Strategie zustimmte, mit den konfuzianischen Klassikern die katholische Lehre zu erklären, er zwei Erklärungssysteme benutzte, um die Begriffe „Himmel“ und „Gott“ sowie deren Beziehung zu den Menschen zu behandeln. Obwohl man nicht behaupten kann, dass er wegen seiner Stellung als konfuzianischer Beamter nicht mit dem konfuzianischen Erklärungssystem brechen konnte, und obwohl er manchmal Riccis Ansichten über „Gott“ und den „Himmel“ in den Klassikern zustimmte, um die katholische Lehre in China zu verbreiten; steht fest, dass Riccis Erklärung der konfuzianischen Klassiker bei den konfuzianischen Katholiken nur teilweise anerkannt wurde.

Während konfuzianische Katholiken wie Xu Guangqi keine eindeutige Stellung gegenüber Riccis Erklärung der Klassiker bezogen, sträubten sich andere chinesische Gelehrte, die nicht an die katholische Religion glaubten, heftig gegen Riccis Ansichten. In einem Buch namens *Shengchao poxie ji* 聖朝破邪集 (*Eine Anthologie von Schriften, die die Heterodoxie entlarven*), das 1639 veröffentlicht wurde und dessen Einleitung es als Hauptwerk gegen die katholische Kirche zum Ende der Ming-Dynastie ausweist, wurden die meisten Ansichten gegen die katholische Lehre zusammengetragen. Die Verfasser dieses Buch kritisierten Riccis Ansichten in *Tianzhu shiyi,* wie zum Beispiel der Text „Pixie guanjian lu“ 闢邪管見錄 (*Meine bescheidene Meinung über den Kult*) in dem der Autor Zou Weilian 鄒維璉 behauptete:

> Matteo Ricci verfasst *Tianzhu shiyi* und gibt an, dass der katholische Gott der Gott in den sechs Klassikern sei und über den fünf Kaisern, den drei

---

[257] Ebd., S. 349, *Zaowu zhe chuixiang lüeshuo* 造物者垂象略说.

> Königen[258] sowie Zhou Gong 周公 (?-?) und Konfuzius stehe. Das ist der schrecklichste Aberglaube seit langem! Er beleidigt wie Zhang Yi 張儀 (373 v. chr.- 310 v. chr.), Su Qin 蘇秦 (284 v. chr.-?) und Wang Mang 王莽 (45 v. chr.-23 n. chr.) die Heilige und den Himmel.
> 利瑪竇著天主實義，以耶穌天主僭我六經所稱之上帝，且凌駕乎五帝，三王，周孔之上。從來大變，未有甚於此。其辱聖欺天，如張儀，蘇秦，王莽輩。[259]

In der Ming-Dynastie war der Konfuzianismus ideologisch und religiös-kultisch die wichtigste Lehre in China. Ricci verband die katholische Lehre mit den konfuzianischen Klassikern, sodass die neue Religion in Chinas alter Kultur verortet werden konnte. Es war jedoch nicht einfach, diese zwei völlig verschiedenen Lehren miteinander zu verbinden. Er musste auf die zu seiner Zeit populäre neokonfuzianische Lehre verzichten und konnte nur die Klassiker, die ihm mehr Raum für Interpretationen ließen, benutzen, was Kritik seitens chinesischer Gelehrten auslöste. Nicht nur die konfuzianischen Gelehrten glaubten, er habe die konfuzianischen Klassiker verfälscht; auch behaupteten manche Missionare umgekehrt, dass er die katholische Lehre dadurch geschädigt habe. Im Gegensatz zu Ricci sollten sie eindeutige Methoden benutzen, um die Besonderheit der katholischen Lehre zu betonen.[260]

Als China von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts durch die militärische Macht der westlichen Länder geschlagen wurde, wurde die traditionelle Kultur, vor allem der Konfuzianismus, durch westliches Gedankengut überschwemmt. An den modernen Bildungsinstituten, die zu dieser Zeit errichtet wurden, wurde die konfuzianische Bildung zunehmend von der Bildung in den westlichen Sprachen und Wissenschaften verdrängt. Als 1905 die kaiserliche Prüfung aufgehoben wurde, verlor der Konfuzianimus seinen politischen Status, den

---

[258] Die sechs Klassiker: *Shi* 詩, *Shu* 書, *Li* , *Yi* 易, *Yue* 樂, *Chun qiu* 春秋; Die fünf Kaiser: Huang Di 黃帝, Zhuan Xu 顓頊, Di Ku 帝嚳, Yao 堯, Shun 舜; Die drei Könige: Fu Xi 伏羲, Shen Nong 神農, Sui Ren 燧人.

[259] Xia Guiqi 夏瑰奇 (ed.): *Sheng chao po xie ji* 聖朝破邪集 (Xianggang: Xuandao chubanshe, 1996), S.288.

[260] Matteo Ricci: *Li Madou Zhongguo zhaji* S. 660, G. Bessiere: Vorwort zur französischen Ausgabe von 1978.

er seit der Han-Dynastie innehatte. Während der Bewegung für eine Neue Kultur (*xin wenhua yundong* 新文化運動), die sich ab 1907 entwickelte, erlebte der Konfuzianismus weitere Erschütterungen. Einige Gelehrte wie Chen Duxiu 陳獨秀 (1879-1942) prangerten in der Zeitschrift *Xin qingnian* 新青年 (Neue Jugend) die Missstände des Konfuzianismus an. Sie richteten sich nach moralischen Aspekten und wollten die alte konfuzianische Etikette und Ordnung (*li jiao* 禮教) zerstören, ließen jedoch viele theoretische Aspekte des Konfuzianismus, wie zum Beispiel die „Mitmenschlichkeit" (*ren* 仁), das „Herz" (*xin* 心) und die „Natur des Menschen" (*xing* 性) außer Acht.[261] Trotz der antikonfuzianischen Strömung sollten zwei Gruppen, die den Konfuziamismus noch immer befürworten, nicht ignoriert werden. Der Vertreter einer Gruppe war Kang Youwei 康有為 (1858-1927). Bereits während der Hundert-Tage-Reform behauptete er, dass der Konfuzianismus sich zu einer Religion wandeln sollte, deren Begründer (*jiaozhu* 教主) Konfuzius sei. Auf diese Weise wollte er den Konfuzianismus in der Form der westlichen Religion erneuern, sodass dieser den Einfluss fremder Kulturen und Religionen der fremden überstehen könnte.[262] Das Echo auf Kang Youweis Behauptung war der 1913 erlassene *Tiantan xianfa cao'an* 天壇憲法草案 (Verfassungsentwurf des Himmelstempels), der verordnete, dass „die Bevölkerung der Republik Chinas die Pflicht der Grundschulbildung hat. Für die nationale Bildung ist der Konfuzianismus die Basis der moralischen Entwicklung." (中華民國人民依法律有受初等教育之義務。國民教育，以孔子之道為修身大本). Sowohl Kang Youwei als auch die Verfasser des Verfassungsentwurfes wollten dem Konfuzianismus durch die Macht der Regierung seinen alten politischen Status zurückgeben. Sie sahen ihn als Gegensatz zur fremden Kultur und versuchten, seine ideologische Stellung in China zu garantieren. Die andere Gruppe bestand aus den neukonfuzianischen Gelehrten des 20. Jahrhunderts wie bspw. Liang Shuming 梁漱溟 (1893-1988) und Xiong Shili 熊十力 (1885-1968). Sie setzten die Forschung des Neokonfuzianismus fort und entwickelten den Konfuzia-

---

[261] Wei Zhengtong 韋政通: *Rujia yu xiandai Zhongguo* 儒家与现代中国 (Shanghai: Shanghai renmin chubanshe, 1990), S. 101.

[262] Gan Chunsong 幹春松: „Qing mo Min chu Kongjiao hui shijian yu rujia xiandai zhuanhua de kunjing" 清末民初孔教會實踐與儒家現代轉化的困境, in: *Qi Lu xuekan* 齊魯學刊 003 (2005), S. 20-26. Für spezifische Forschungen zum *Kongjiao* 孔教 siehe: Han Hua 韓華: *Min chu Kongjiao hui yu guojiao yundong yanjiu* 民初孔教會與國教運動研究 (Beijing: Shumu wenxian chubanshe, 2007).

nismus auf der theoretischen Ebene weiter, um dessen Berechtigung in der modernen Gesellschaft zu begründen.

Im Vergleich zu Riccis Zeit waren die katholischen Missionare Ende des 19. Jahrhunderts und Anfang des 20. Jahrhunderts mit neuen Schwierigkeiten konfrontiert. Ab Mitte des 19. Jahrhunderts erlebte China eine Reihe von Niederlagen. Die Verbindung zwischen den Missionaren und den Kolonialmächten führte dazu, dass manche Chinesen die Missionare als Angreifer betrachteten, sodass diese einer neuen antichristlichen Stimmung gegenüberstanden. Auf der anderen Seite hatten die Missionare zu dieser Zeit jedoch große Vorteile. Durch die ungleichen Verträge wurde die Erlaubnis ihrer Mission in China garantiert und für die Missionare bestand nicht mehr die Notwendigkeit, den höheren Schichten zu schmeicheln, um in China zu missionieren. Ebenfalls wichtig für die katholische Kirche war, dass sich nach etwa 300 Jahren der Mission in China die Anzahl der Katholiken beträchtlich steigerte. Die katholische Lehre verbreitete sich und wurde in vielen Regionen akzeptiert. Aus diesem Grund wurde die Strategie Riccis, die katholische Lehre mit dem Konfuzianismus zu verbinden, die einerseits zwar die Mission in der Ming- und frühen Qing-Dynastie förderte, andererseits Kritik und Streiten auslöste, endgültig aufgegeben. Auch veränderte sich die Beziehung zwischen der katholischen Kirche und den chinesischen Gelehrten zu dieser Zeit. Obwohl standen noch immer viele chinesische Gelehrte der katholischen Kirche feindlich gegenüberstanden, sahen manche unter ihnen den Konfuzianismus als Ursache für Chinas Schwäche und glaubten, dass China vom Westen lernen sollte und dass das Christentum als Teil der fortgeschritten westlichen Kultur den erstarrten Konfuzianismus erschüttern und in China ein neues Moralsystem aufbauen könnte.

Aus den oben erwähnten Gründen gingen die Missionare in der neuen Zeit völlig anders mit dem Konfuzianismus um als Matteo Ricci. Die Verbindung zwischen den Lehren des Konfuzianismus und der katholischen Kirche wurde gelöst und die Missionare konnten somit die „reine katholische Lehre“ in China verbreiten. Auf der anderen Seite schlug den Missionaren noch immer eine große Feindseligkeit seitens der Chinesen entgegen. Um sich in China zu integrieren, mussten sie großen Wert auf die chinesische Kultur und Sprache legen, was wird im nächsten Kapitel eingehend thematisiert.

Eine große Veränderung trat in der Einstellung der katholischen chinesischen Gelehrten zum Konfuzianismus ein. In der Ming- und frühen Qing-Dynastie akzep-

tierten Gelehrte wie Xu Guangqi die katholische Lehre noch immer im Rahmen des Konfuzianismus. Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts bezogen katholische Gelehrte wie der Initiator der Fu-Jen-Universität Ma Xiangbo sowie Ying Lianzhi jedoch wesentlich schärfer Stellung gegen den Konfuzianismus.

Obwohl Ma Xiangbo in eine katholische Familie hineingeboren wurde, wurde er seit seiner Kindheit konfuzianisch gebildet. Bereits im Alter von sechs Jahren besuchte er eine Privatschule, wo er die konfuzianische Grundbildung erhielt. Selbst an der französisch katholischen Schule Xuhui-gongxue studierte er die chinesischen Klassiker. Ab dem Alter von vierzehn Jahren lehrte er dort sogar die chinesische Sprache und die konfuzianischen Klassiker.[263]

Trotz seines Langzeitstudiums des Konfuzianismus zeigte Ma Xiangbo jedoch keine Zuneigung zur konfuzianischen Lehre. Es scheint, das Studium der chinesischen Klassiker habe nur sein Interesse an der chinesischen Literatur ausgelöst. Er war voll des Lobes über Zuo Qiumings 左丘明 (556 v. chr.-451 v. chr./502 v. chr.-422 v. chr.) Kommentar der Frühlings- und Herbst-Annalen, das *Zuozhuan* 左傳, und Sima Qians 司馬遷 (145 v. chr.-?) Geschichtswerk *Shiji* 史記. Seiner Meinung zufolge beherrschte das *Zuozhuan* alle Forme der Stile und Schönheit, und das *Shiji* beschrieb Sima Qians Gefühle als auch geschichtliche Ereignisse. Auch schätzte er die Gedichte von Li Bai 李白 (701-762) und Du Fu 杜甫 (712-770).[264] Aus seinen Anmerkungen über die chinesische Literatur wird ersichtlich, dass Ma Xiangbo diese auf der ästhetischen Ebene schätzte und akzeptierte. Wenn er sich jedoch auf die konfuzianische Lehre bezieht, zeigte sich deutlich seine Abneigung, wie bspw. folgende Anmerkung aus seinem Artikel über den Konfuzianismus verdeutlicht:

> Aus der Sicht der Philosophie, der Politologie und Soziologie kann ich der Lehre des Konfuzius absolut nicht zustimmen.
> 單從哲學，政治學，社會學的見地而言，我對於孔子之道，更是沒有肯定的餘地。[265]

---

[263] Ma Xiangbo: *Ma Xiangbo ji*, S.1084.

[264] Zhang Ruogu, S. 88.

[265] Ma Xiangbo: *Ma Xiangbo ji*, S. 1129, *Kong jiao suo gei Zhongguo ren de yingxiang* 孔教所給於中國人的影響.

Ma Xiangbo richtete seine Kritik hauptsächlich aus zwei Aspekten auf die Lehre des Konfuzianismus. Zunächst glaubte er, dass alle Lehren des kaiserlichen Chinas, einschließlich des Konfuzianismus, keine vollkommen entwickelten Theorien seien. Er behauptete, dass der wichtigste Schwerpunkt der Philosophie (*gewu* 格物) sei, was seiner Meinung nach Definition und Einordnung bedeutete, daran mangele es den chinesischen Lehren jedoch.[266] In seinem Artikel *Kong jiao suo geiyu zhongguo de yingxiang* 孔教所給於中國的影響 (Der Einfluss des Konfuzianismus auf China) bemerkte er, der größte Missstand des Konfuszianismus sei dessen Unfähigkeit zur Analyse. In dessen Lehre wurden Dinge nicht klar definiert, weswegen man durch diese den Bezug zum wahren Leben nicht erkennen könne.

Ma Xiangbo kritisierte den Konfuzianismus nicht nur auf der theoretischen, sondern auch auf der praktischen Ebene. In seinen Artikeln betonte er mehrere Male, wie er China geschadet hatte:

> Die Chinesen wurden durch die konfuzianischen Klassiker stark vergiftet. Diese Lehre ist nur eine leere Form. Die Vergiftung durch den Formalismus hat zwei Missstände zur Folge: der pedantische Charakter und die Täuschung des Geistes.
> 中國人受了經學的毒著實是很深的，因為經學完全是空虛的形式，大家中了空虛形式的毒，其流之極，便有兩個毛病：一個是冬烘頭腦；一個是欺飾心理。[267]

> Die Anpreisung des Konfuzianismus führte zu dem Ergebnis, dass nicht nur der lebendige Charakter der Jugendlichen verletzt wurde, sondern auch der Widerstandsgeist der Bevölkerung sich durch die strengen Handlungsformen erschöpft hat.
> 尊孔的結果不但要把活潑潑的青年方興未艾的天性殘折殆盡，恐怕連國民一點“白刃可蹈”的反抗精神，也都消磨於“規行矩步”之中了。[268]

---

[266] Ebd., S. 1082, *Zhong-Xi wenti de tanxie* 中西問題的談屑.

[267] Ma Xiangbo: *Ma Xiangbo ji*, S. 1124, *jing xue yu „yueliang“* 經學與“月亮”.

[268] Ebd., S. 1131, *Kong jiao suo geiyu Zhongguo ren de yingxiang* 孔教所給於中國人的影響.

Ma Xiangbo griff nicht nur die Lehre des Konfuzius an, sondern kritisierte auch diesen selbst. Er behauptete, Konfuzius ‚ein ziemlicher geiziger und bürokratischer Mensch' sei, der seine eigenen Gedanken für das höchste Gut halte und keine Widersprüche ausstehen könne.[269]

Im kaiserlichen China wagte niemand, Konfuzius und seine Lehre in der Öffentlichkeit zu kritisieren. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts war die Situation jedoch anders. Wegen des Einflusses der westlichen Wissenschaften und der Revolution im Jahr 1911 akzeptierten viele Gelehrte die modernen westlichen Gedanken und als sie diese mit chinesischen Vorstellungen verglichen, konnten sie die Nachteile der Letzteren klarer erkennen. In seinen Artikeln nahm Ma Xiangbo mehrere Male die westliche Philosophie als Maßstab, um den Konfuzianismus zu kritisieren. In seiner *Zhong-Xi xueshu de tanxie* 中西學術的談屑 (Rede über die chinesische und die westliche Wissenschaft) bemerkte er, dass die größte Leistung Aristoteles „die Definition und Einordnung der Dinge sei, welche es den Menschen nach ihm ermöglichen sollte, zu analysieren und die Welt zu erkennen." In seinen Artikeln „*Being" wenti yi* "Being"問題一 („Being" Frage Eins) und „*Being" wenti er* "Being"問題二 („Being" Frage Zwei) bemerkte er, dass es in den chinesischen Lehren kein umfassendes Begreifen des Seins gäbe, mit welchen man die Dinge richtig unterscheiden könne.

Der Grund dafür, dass Ma Xiangbo großen Wert auf die westliche Philosophie legte und den Konfuzianismus unnachgiebig kritisierte, lag darin, dass man seiner Ansicht nach die Welt durch die Kenntnis der Philosophie klarer erkennen und richtig denken kann und diese für ihn die Basis dafür ist, den Charakter der chinesischen Bevölkerung zu vervollkommnen und China zu einem modernen und demokratischen Land zu entwickeln:

> Wenn die chinesische Bevölkerung sich retten und entwickeln möchte, müssen die Menschen des Landes ein philosophisches Denken entwickeln. Das bedeutet, dass jeder mit seinem eigenen Kopf denken, unterscheiden, analysieren und entscheiden kann. Nur dann kann man über die

---

[269] Ebd., S. 1129.

> demokratischen Rechte sprechen; nur dann kann man über eine demokratische Republik sprechen.
> 中國民族若果要救亡圖存，發揮廣大，一定要想法培植全國人民的哲學思想，就是說，要使他們人人能用她們的頭腦去思想，去分別，去分析，去判斷，夫然後才有民權自由可言，夫然後才有民國共和可言。[270]

In Anbetracht dessen, dass Ma Xiangbo der Konfuzianismus als Hindernis für die Entwicklung eines gesunden Bevölkerungscharakters betrachtete, stemmte er sich mit aller Macht dagegen, als die chinesische Regierung den Konfuzianismus als Staatsreligion und die Lehre des Konfuzius als nationale Ideologie festzulegen versuchte. In seinen Artikeln kritisierte er den Konfuzianismus nun nicht mehr auf der theoretischen Ebene, sondern appellierte an die Regierung, dass die Religionsfreiheit in einem modernen Staat gesichert werden sollte.

In dem Artikel *„Xianfa cao'an" da, er maozi wen da lu*《憲法草案》大二毛子問答錄 (Protokoll zu den Fragen und Antworten von Ausländern über den Verfassungsentwurf) bemerkt er, dass die Vielfalt der Religionen ausgelöscht würde, wenn der Konfuzianismus als die alleinige Basis für die moralische Entwicklung festgelegt würde. Er vertritt den Standpunkt, dass es keine standardisierte moralische Entwicklung geben sollte und die Regierung sich in dieser Angelegenheit nicht einmischen sollte. Wenn der Konfuzianismus als Staatsreligion festgelegt würde, würden konfuzianische Rituale wie das Opfern für den Himmel sowie Konfuzius durch die Staatskasse gezahlt, die sei eine Verletzung der religiösen Gleichheit und Religionsfreiheit und stehe im Gegensatz zum Verfassungsgedenken. In seinen anderen Artikeln wie bspw. *Shu „Tiantan Cao'an" di shijiu tiao wen da lu' hou* 書《天壇草案》第十九條問答錄後 (Über die Fragen und Antworten des 19. Paragraphen des Entwurfs der Verfassung), *Shu „Qingding rujiao wei guojiao" hou* 書《請定儒教為國教》後 (Über den Vorschlag : den Konfuzianismus als die Staatsreligion festzulegen), *Baochi „Yuefa" shang renmin ziyou quan* 保持《約法》上人民自由權 (Die Bewahrung der Freiheit des Volks in der Verfassung), *Dai ni „fandui kongjiao qingyuan shu"* 代擬《反對孔教請願書》 (Opposition gegen den Vorschlag bezüglich des Konfuzianismus als Staatsreligion), *„Yuefa" shang xinjiao ziyou jie*《約法》

---

[270] Ebd., 1139, *„Being" wenti er* "Being" 問題二.

上信教自由解 (Erläuterung der Religionsfreiheit in der Verfassung) sowie *Xinjiao ziyou* 信教自由 (Die Religionsfreiheit) demonstrierte Ma Xiangbo ebenfalls aus der Rechtsstaatlichkeit und des Prinzips der Gleichheit in einem modernen Staat den Vorschlag, den Konfuzianismus per Gesetz als Staatsreligion festzulegen.

Es ist erwähnenswert, dass Ma Xiangbo in seinem Artikel *Wushi nian lai chi shijie zongjiao* 五十年來之世界宗教 (Die Religionen der Welt seit 50 Jahren)[271] mehrere Male aus den konfuzianischen Klassikern zitierte, um die Existenz Gottes zu bestätigen, wie zum Beispiel folgende Bemerkung von Zhu Xi „Gott ist der Souverän des Himmels“ (朱子注“上帝”曰“天之主宰”).[272] Ein weiteres Beispiel ist ein Zitat aus dem *Buch Shang shu* 尚書 „Zum Himmel beten, um ewig zu leben“(祈天永命).[273] Der Unterschied zwischen Ma Xiangbo und Ricci besteht darin, dass der Mas Zitate lediglich dazu dienen sollten, zu zeigen, dass es in verschiedenen Kulturen eine Gottesfigur gibt, die über den Menschen steht, um so eine Legitimation für den christlichen Gott zu schaffen. Er behauptete jedoch niemals, dass der christliche Gott auch der Gott in den chinesischen Klassikern sei. Eigentlich hatte sich sein Verständnis bereits von der konfuzianischen Richtung abgesetzt.

Der andere Initiator der Fu-Jen-Universität neben Ma, Ying Lianzhi, wurde zunächst durch den konfuzianischen Gelehrten Chen Xianzhang 陳獻章 (1428-1500) beeinflusst und vertiefte sich in die Forschung des Neokonfuzianismus. Danach verlagert sich sein Interesse hin zum Taoismus und Buddhismus. Erst nachdem er die Werke der Jesuiten, die Ende der Ming-Dynastie und Anfang der Qing-Dynastie nach China kamen, gelesen hatte, fand er seine ideologische Richtung.[274]

Nachdem er Katholik wurde, veröffentlichte Ying Lianzhi mehrere Artikel in Zeitschriften und Zeitungen wie *Yi Wen Lu* 益聞錄 (Beneficial Messages), um die

---

[271] Ebd., S. 409.

[272] Zhu Xi 朱熹: *Zhu Xi jizhuan* 朱熹集傳 Kapitel *Shijing juan* 6 (8) https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=780729 (Zugriff am 01. 01. 2021).

[273] *Shang shu*, Kapitel *Zhao Gao* 召誥, 10.

[274] Zhou Pingping 周萍萍: „Cong xin faxian de ziliao jiedu Ying Lianzhi de zaoqi sixiang“從新發現的資料解讀英斂之的早期思想, in: *Shijie zongjiao yanjiu* 世界宗教研究 1 (2012), S. 7. Donald Paragon bemerkte, dass der direkte Grund der Bekehrung Ying Lianzhis darin lag, dass seine kranke Verlobte von einer katholischen Nonne geheilt wurde. Siehe Paragon, Donald: „Ying Lien-chih (1866–1926) and the rise of Fu Jen, the Catholic university of Peking“, in: *Monumenta Serica* 20.1 (1961), S. 165-225.

katholische Lehre zu verteidigen.[275] Als im Jahr 1913 viele Menschen forderten, dass der Konfuzianismus die Staatsreligion werden sollte, wurde die von ihm gegründete Zeitung *Da Gong Bao* 大公報 zum Gegenpol der Befürworter der Staatsreligion. Ab dem 24, August 1913 veröffentlichte er auf der *Da Gong Bao* zahlreiche Artikel, die für Religionsfreiheit appellierten, wie *Zhonggao qingqiu guohui zhe* 忠告請求國會者 (Ermahnung derjenigen, die „den Konfuzianismus als Staatsreligion" beim Parlament erbitten), *Faqi qingyuan xinjiao ziyou bu ding guojiao tonggao shu* 發起請願信教自由不定國教通告書 (Aufruf für die Religionsfreiheit und Protesterklärung gegen die Staatsreligion), *Jidu jiao fan guojiao qingyuan shu* 基督教反國教請願書 (Protesterklärung der katholischen Kirche gegen die Staatsreligion) usw. Autoren anderer Artikel wie *Kong Fuzi zhi kongjiao hui shu* 孔夫子致孔教會書 (Das Schreiben des Konfuzius zur konfuzianischen Religion), *Zhuangao yiban bu zhi Kong er maochong zun Kong zhe* 轉告一般不知孔而冒充尊孔者 (An diejenigen, die Konfuzius nicht verstehen und vorgeben, ihn zu verehren) und *Kong Zi fei zongjiao Jia* 孔子非宗教家 (Konfuzius ist kein Theologe) betonten, dass der Konfuzianismus gar keine Religion sei, sodass er nicht als Staatsreligion festgelegt werden könne.

Zur Riccis Zeit war der Konfuzianismus die ideologische Grundlage der Staatsmacht und das Kernkonzept der chinesischen Ethik, dessen Autorität nicht herausgefordert werden konnte. Um in China Fuß zu fassen und die katholische Lehre zu verbreiten, mussten die katholischen Missionare die Lehre des Konfuzianismus anerkennen. Die konfuzianischen Katholiken zu dieser Zeit verstanden und akzeptierten die katholische Lehre ebenfalls im Rahmen des Konfuzianismus. Mit dem Näherrücken des 20. Jahrhunderts veränderte sich die Situation. Nach der Verfassung der Republik China sollte die katholische Kirche die gleichen Rechte wie der Konfuzianismus genießen. Manche chinesische Gelehrte dieser Zeit wie Ma Xiangbo hatten in westlichen Instituten oder im Ausland studiert. Sie waren mit westlichen Sprachen und Latein vertraut und verstanden die „reine katholische Lehre". Sie lehnten die konfuzianische Lehre ab und richteten ihre Kritik sogar gegen Konfuzius selbst.

Abgesehen davon, dass die katholische Kirche mit der Idee der Verbreitung ihrer Lehre durch den Konfuzianismus brach und die chinesischen Katholiken die konfuzianische Lehre ablehnten, bedeutete dies nicht, dass sie die gesamte chinesische

[275] Beispielsweise „Chu shi tai xi ji bian" 初使泰西記辨，„Lun hunmeng wei fengsu zhi hai" 論昏蒙為風俗之害 usw.. Siehe Zhou Pingping, 2012.

Kultur unberücksichtigt ließen. Im Gegensatz dazu wurden sie sich allmählich bewusst, dass, wenn die katholische Kirche in China verwurzelt werden sollte, sie mehr Wert auf die chinesische Kultur legen musste. Aus diesem Grund wurde die chinesische Kultur in der 1925 gegründeten Fu-Jen-Universität in den Vordergrund gerückt. Es gibt verschiedene Gründe für diese Fokussierung auf die chinesische Kultur, die im nächsten Unterkapitel eingehend erklärt werden.

3.2 Die katholische Kirche und die chinesische Kultur am Anfang des 20. Jahrhunderts

Die Fu-Jen-Universität wurde im Jahr 1925 gegründet[276] und war die letzte der drei Universitäten, die die katholische Kirche in China gründete. Wie die Aurora-Hochschule in Shanghai wurde die Fu-Jen-Universität ebenfalls von einem chinesischen Katholiken mithilfe eines katholischen Ordens gegründet. Es gibt jedoch auch große Unterschiede zwischen der Fu-Jen-Universität und den beiden anderen katholischen Universitäten in China. Obwohl die Fu-Jen-Universität die Wirtschaftskrise in den 1930er Jahren überstand, vom amerikanischen Benediktinerorden an die Gesellschaft des Göttlichen Wortes weitergegeben wurde, und durch die Zeit der Beiyang-Regierung (*Beiyang zhengfu* 北洋政府 1912-1928), der nationalistischen Regierung (*guomin zhengfu* 國民政府 1925-1948) und der japanischen Herrschaft (1937-1945) hindurch bestand, verlief die Zusammenarbeit der katholischen Orden mit ihren chinesischen Mitarbeitern sowie den Studenten reibungslos. Die Fu-Jen-Universität stand während ihrer 27 Jahre in Beijing nie vor einer Krise, die die Aurora-Universität erlebt hatte und die zu deren Spaltung führte. Im Vergleich zur Tianjin-Hochschule für Industrie und Handel (Tianjin Gongshang Xueyuan 天津工商學院) war die Anzahl der Einschreibungen[277] und der ausländische Einfluss an der Fu-Jen-Universität viel größer. Der größte Unterschied bestand jedoch darin, dass der Beitrag der

---

[276] Die Gründungszeit der Fu-Jen-Universität ist umstritten. In *A Case Study of the Catholic University of Beijing During the Benedictine Period (1927-1933)* behauptet Wu Xiaoxin, dass von 1925 bis 1927 lediglich die Fu Jen She, (McManus Academy of Chinese Studies), gegründet wurde, und die Universität noch nicht ihren Betrieb aufnahm. Erst ab 1927, als die Catholic University of Beijing ihre Petition für die Registrierung bei der Regierung einreichte, und sie Kurse auf Universitätsniveau anbot, ist die Öffnung der Universität nachgewiesen. In anderen Monografien über die Universität wie zum Beispiel *Beijing Fu Ren daxue xiaoshi*, *Beiping Fu Ren daxue zhaji*, *Sili Beijing Fu Ren daxue 1925-1950: Linian, licheng, jiaoyuan* und *the Rise and Fall of Fu Ren University, Beijing* wird jedoch 1925 als die Anfangszeit der Universität festgelegt. Angesichts der Tatsache, dass im Jahr 1925 Dr. O'Toole zum Präsident der Universität ernannt, der herzogliche Palast des Prinzen Zai Tao 載濤 (1887-1970) als Standort der Universität vermietet wurde und die McManus Academy of Chinese Studies bereits 23 Studenten aufgenommen hatte, lege ich hier 1925 als die Anfangszeit fest.

[277] Von 1925 bis 1934 nahm die Tianjin-Hochschule für Industrie und Handel insgesamt 618 Studenten auf, siehe Huang Lizhi, 2012; die Anzahl der Einschreibungen der Fu-Jen-Universität steigerte sich ab 1927 jedoch beträchtlich. Allein im Semester 1934-1935 nahm sie 742 Studenten auf, siehe Chen, J. S., 2003, S. 113.

Fu-Jen-Universität zur Vermittlung und Verbreitung der chinesischen Kultur weit größer als der der anderen beiden Universitäten ist. Wie im letzten Unterkapitel erklärt wurde, hatten die katholischen Missionare zu dieser Zeit mit der Strategie der Verbindung ihrer Lehre mit dem Konfuzianismus gebrochen. An den beiden Universitäten, die die Jesuiten vor der Fu-Jen-Universität gegründet hatten, wurde größer Wert auf die westlichenSprache sowie Wissenschaften gelegt. Dennoch gibt es verschiedene Gründe dafür, dass die katholische Kirche zur Gründungszeit der Fu-Jen-Universität in den 1920er Jahren mehr Wert auf die chinesische Kultur legte.

Die Indigenisierung der katholischen Kirche

Wie im letzten Kapitel erläutert wurde, bemühten sich die Missionare in der Ming- und frühen Qing-Dynastie, sich in die chinesische Kultur einzugliedern. Sie konnten nicht nur Chinesisch sprechen, sondern auch waren in der chinesischen Literatur bewandert. Außerdem verbreiteten sie die chinesische Kultur in den westlichen Ländern, indem sie die konfuzianischen Klassiker wie bspw. d*as Daxue* 大學, das *Zhongyong* 中庸, das *Lunyu* 論語 , das *Liji* 禮記, das *Shijing* 詩經 usw. übersetzten und veröffentlichten. Durch Geschichtswerke wie zum Beispiel *Zhonghua diguo quanzhi* 中華帝國全志 (*Description de la Chine et de la Tartarie chinoise*) von Jean-Baptiste Du Halde (Du Hede 杜赫德, 1674-1743), *Da Zhongguo zhi* 大中國志 (*Imperio de la China*) von Álvaro Semedo (Xie Wulu 謝務祿, 1585-1658) und *Da zhonghua diguo shi* 大中華帝國史 (*die Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reyno de la China*) vom Juan González de Mendoza（Men Duosa 門多薩, 1545-1618）konnten die Europäer im 16. und 17. Jahrhundert sich ein umfassendes Wissen über China aneignen.[278]

Während des Verbots des Christentums kam es zur Entfremdung der katholischen Kirche und der chinesischen Gelehrten. Die Missionare legten keinen Wert mehr auf die Aneignung und die Verbreitung der chinesischen Kultur. Im 19. Jahrhundert stieg die Stellung der Missionare wegen der militärischen Macht der westlichen Länder. Die ungleichen Verträge gewährten ihnen gewisse Begünstigungen, entfernten sie jedoch weiter von der chinesischen Bevölkerung und Kultur. Nachdem Frankreich das Protektorat der christlichen Mission in China

---

[278] Chen Lijun 陳立軍: „Yesu hui dui Ming Qing zhi ji Zhong-Xi wenhua jiaoliu de yingxiang“ 耶穌會對明清之際中西文化交流的影響, in: *Changchun shifan daxue xuebao* 9 (2008), S. 37-40.

erworben hatte, intensivierte sich der Konflikt zwischen der katholischen Kirche und den Chinesen. Die chinesische Regierung lehnte dies ebenfalls ab und sah die Missionare zu dieser Zeit als Spione Frankreichs:

> Frankreich benutzt nicht nur die katholische Kirche als Wegbereiter, um China anzugreifen, sondern auch die Missionare als Spione, um Geheimnisse auszuspionieren.
> 法國既以教會為前驅，協以謀我；又藉教士刺探消息，多所利用。[279]

Im Jahr 1906 reichte der chinesische Beamte Lü Haihuan 吕海寰 (1843-1927) einen Antrag ein, um den Streit mit der katholischen Kirche beizulegen. Im vierten und fünften Paragraph dieses Antrags schlug er vor, dass die chinesische Regierung zuerst mit der römischen Kurie Kontakt aufnehmen und das Protektorat der Mission des Frankreichs aufheben sollte; danach sollte sie die Meiji-Restauration in Japan nachbilden, indem sie die Beamten der römischen Kurie entlassen und sich selbst um die Angelegenheiten der Kirche kümmern sollte.[280] Dieser Antrag kann als ein Beweis dienen, dass die katholische Kirche sich aus der Perspektive der chinesischen Regierung indigenisieren sollte.

Der katholischen Kirche war die Situation in China ebenfalls bewusst. So bemerkte der Kardinal Celso Benigno Luigi Costantini (Gang Hengyi 剛恆毅, 1876-1958) Folgendes in seinen Memoiren über die Beziehung zwischen den Missionaren und den Chinesen Ende des 19. Jahrhunderts:

> Der Status der Ausländer in China wurde auf der Basis von Privilegien und Bestrafung etabliert. Wegen der Extraterritorialität unterstanden sie nicht der chinesischen Gerichtsbarkeit. Der rechtliche Status der Kirche in China war ebenfalls mit dieser Struktur verbunden, was natürlich dem Stolz der Chinesen schadete. Die Kirche akzeptierte ebenfalls stillschweigend, dass sie sich im Rahmen der ausländischen Verträge bewegt.

---

[279] Chen Fangzhong 陳方中, Wu Junde 吳俊德 (ed.): *Zhong Fan waijiao guanxi liushi nian shiliao congbian* 中梵外交關係六十年史料叢編，(Taibei: Fu Ren daxue tianzhujiao shiliao yanjiu zhongxin, 2002), S. 56.

[280] Gu Weimin, S. 431.

> Aus diesem Grund sahen die Chinesen die Missionare als Komplizen der westlichen Mächte, als sie als Ausländer nach China kamen.
> 外國人在中國的地位是建立在特權的結構上及製裁上，外國人因享有治外法權而不受中國法庭的處理，教會在中國的法律地位也和這種結構聯繫在一起，這自然傷害了中國人民的自尊心，教會也默認在外國條約的範圍內。因此傳教士以外國人的身份來中國，中國人認為他們與列強同流合污。[281]

Um die Mauer des Misstrauens zwischen der katholischen Kirche und den Menschen in Asien zu durchbrechen, wurde Indigenisierung Anfang des 20. Jahrhunderts ein wichtiges Thema in der katholischen Kirche. 1920 veröffentlichte Papst Benedikt XV. das Apostolische Schreiben, *Maxium IIIud,* in diesem betonte er, dass mehr Einheimische Priester, die sich in Bezug auf ihre Herkunft, die Empfindungen und Gedanken besser mit den Einheimischen verstehen würden, ausgebildet werden sollten. Außerdem sollten die Missionare, insbesondere diejenigen, die nach dem Osten geschickt würden, die Landessprache beherrschen und die Sitte und Gebräuche dort kennenlernen.

Im Jahr 1922 wurde Celso Costantini zum ersten Apostolischen Delegaten für China ernannt. Bereits bevor er nach China reiste, legte er seine Politik fest:

> Die Bischöfe sollen aus den Einheimischen ausgewählt werden. Die ausländischen Missionare sind für die erste Verkündigung des Evangeliums unentbehrlich. Aber wenn es in einem Missionsgebiet Orte gibt, an denen örtliche Priester für die Gründung von Kirchen ausgewählt werden können, können ausländische Missionare die Früchte ihrer Arbeit ernten und müssen sich dann an andere Orte zurückziehen, um sich auf die Gründung neuer einheimischer Kirchen vorzubereiten.
> 主教的人選，通常是選自各地的本地人中間。外國傳教士，為給教外人宣傳福音是不可少的。但是一旦在傳教區內，若有些地方可以

---

[281] Celso Constantini： *Zai Zhongguo gengyun — Gang Hengyi shuji huiyilu* 在中國耕耘 — 剛恆毅樞機回憶錄, http://www.chinacatholic.net/article/guia/hist/2008-01-24/1538.html (Zugriff am 18.07.2021) Celso Constantini (chinesisch: Gang Hengyi 剛恆毅): war ein vatikanischer Diplomat und im Juni 1924 leitete er das erste chinesische Konzil in Shanghai.

> 選擇本地神長以建立教會，外籍傳教士既能收穫自己的工作成果，便要退到別的地方，再去預備建立新的本籍教會。[282]

Während seines Aufenthalts in China trug Celso Costantini viel zur Indigenisierung der katholischen Kirche bei. 1924 richtete er die erste nationale Bischofsversammlung aus. Auf dieser Versammlung wurde entschieden, dass ein Bildungsinstitut, das für die Einrichtung der christlichen sowie konfuzianischen Kurse an den katholischen Schulen verantwortlich sein sollte, gegründet werden sollte.[283] Anhand der Versammlung kann man ersehen, dass die katholische Kirche zu dieser Zeit Wert auf chinesische Kurse an den katholischen Schulen legte und sich bemühte, die chinesischen Gelehrten auf ihre Seite zu ziehen.

Celso Costantini bekundete ebenfalls mehrmals sein Interesse an der chinesischen Kultur. In seinem Antwortschreiben an die chinesischen Katholiken in Beijing, die dort seinen Wohnsitz vorbereiteten, schrieb er Folgendes:

> Wenn die Wohnung nicht vorhanden wäre, würde ich ein Gebäude im chinesischen Stil bevorzugen. Es gibt zwei Gründe dafür: Aus der Perspektive der Kunst hat jede Bevölkerung ihren eigenen architektonischen Stil. Meiner Meinung nach ist es nicht richtig, den Stil anderer Länder nach China zu bringen; Zweitens ist die Kirche offen und international. Sie akzeptiert die Kunst aus allen Ländern.
> 假如房屋不是現成的，我情願這建築應俱備中國式風格，理由有二：一、以藝術觀點來說，每個民族都有他們自己的建築風格。我認為把外國建築款式帶到中國是不對的。二、教會是至公的、世界性的，在藝術方面也接納世界各地區的藝術作品。[284]

Anfang des 20. Jahrhunderts war die Indigenisierung in China notwendig für die katholische Kirche. Zu dieser Zeit tobte die nationalistische Bewegung und die Unruhen gegen das Christentum wurden immer heftiger. Außerdem erwies sich das Pro-

---

282 Luo Guang 羅光: *Jiaoting yu Zhongguo shijie shi* 教廷與中國使節史 (Taibei: Zhuanji wenxue chubanshe, 1965), S. 220.

283 Gu Weimin, S. 468.

284 Celso Constantini: *Zai Zhongguo gengyun.*

tektorat der Mission Frankreichs als ein unüberwindbares Hindernis zwischen der römischen Kurie und den chinesischen Katholiken. Um die Feindseligkeit der Chinesen beizulegen, versuchte die katholische Kirche, von ihrer Assoziation mit den westlichen Mächten loszukommen, indem sie einheimischen Priester ausbildete, sodass die katholischen Kirchen in China von Chinesen verwaltet werden konnten. Zweitens legte sie mehr Wert auf die chinesische Sprache und Kultur. Wenn die ausländischen Missionare Chinesisch beherrschten und mit der chinesischen Kultur vertraut waren, konnten sie wesentlich leichter in der chinesischen Gesellschaft integrieren und die Gunst der chinesischen Gelehrten gewinnen. Zudem sollte die katholische Lehre durch die Landessprache verbreitet werden. Dies waren wichtige Gründe dafür, dass an der katholischen Fu-Jen-Universität besonderen Wert auf die chinesische Sprache und Literatur gelegt wurde.

Der historische Hintergrund Chinas in den 1920er Jahren

In den 1920er Jahren entwickelte sich die Bewegung für eine Neue Kultur auf eine neue Stufe. Die Befürworter dieser Bewegung betrachteten alle Religionen, sowohl die chinesischen als auch die aus dem Ausland, als Aberglaube. Im Vergleich zum Konfuzianismus und anderen einheimischen Religionen war das Christentum wegen seines Images als westlicher Angreifer bei den Nationalisten jedoch mit einer heiklen Situation konfrontiert.

Zu der antichristlichen Bewegung, die im Jahr 1921 und 1922 gärte und sich von 1922 bis 1925 stark entwickelte,[285] gehörte die „Bewegung der Rückeroberung des Rechts auf Bildung“ (*Shouhui jiaoyu quan yundong* 收回教育權運動). Diese Bewegung richtete sich anfangs gegen die kolonialen Schulen, die Japan im Nordosten Chinas gegründet hatte, sowie die kirchlichen Schulen. Angesichts der Tatsache, dass die kirchlichen Schulen bereits lange Zeit bestanden und in allen Provinzen verteilt waren, bekamen sie mehr Aufmerksamkeit von den Befürwortern der Bewegung.

---

285 Hodous, Lewis: „The Anti-Christian Movement in China“, in: *The Journal of Religion* 10.4 (1930), S. 487-494.

Das Nationalbewusstsein in den 1920er Jahren trug viel zur Entwicklung der Bewegung der Rückeroberung des Rechts auf Bildung bei.[286] Die Teilnehmer dieser Bewegung, zu denen unter anderen gewisse Bildungskommissionen, bekannte Gelehrte und Studenten kirchlicher und säkularer Universitäten gehörten, waren nicht nur dagegen, dass die Schüler und Studenten kirchlicher Schulen und Universitäten gezwungen wurden, an religiösen Kursen und Aktivitäten teilzunehmen, sondern vertraten auch den Standpunkt, dass es kulturelle Aggression sei, dass die Missionare dort lediglich auf westliche Sprachen und Kulturen Wert legten, und die chinesischen Kurse ignorierten.[287] Aus diesem Grund glaubten die Anhänger dieser Bewegung, dass in China „nationale Bildung gefördert werden sollte, wodurch Patriotismus und Nationalgeist kultiviert werden könne. Die kirchliche Bildung, die dem Nationalgeist der Chinesen schade, sollte abgelehnt werden.“[288] Durch Bildung sollte „ein nationaler Stil entwickelt, der nationale Geist geschmiedet werden und die Stimmung der Bevölkerung sich entspannen.“ (發揚國風，鼓鑄國魂，融洽民情)[289] Um dieses Ziel zu erreichen, sollte besonders auf die chinesische Sprache sowie Geschichte und Literatur großen Wert legen:

> Die Studenten in unserem Land rangieren die Klassiker aus, anstatt diese erläutern; Sie verachten die Heiligen und großen Gelehrten, anstatt diese respektieren; sie kritisieren hastig, bevor sie verstehen; sie tadeln mit modernen Ansichten die Menschen in den alten Zeiten, ohne auf den his-

---

286 Laut Yang Tianhong ist die Bewegung der Rückeroberung des Rechts auf Bildung in der Türkei und die Untersuchung der chinesischen Bildungssituation, die von der China Educational Commission durchgeführt wurde, der Auslöser des nationalistischen Bildungskonzepts und der Bewegung in China. Siehe Yang Tianhong，2006. Für das Ergebnis der Untersuchung siehe: *Christian educationn in China: the Report of the China Educational Commission of 1921-1922*，Herausgeber: China Educational Commission (Commercial Press, 1922).

287 Zahlreiche bekannte chinesische Gelehrte und Pädagogen waren in den 1920er Jahren dieser Ansicht, wie zum Beispiel Chen Duxius Artikel zeigte. Siehe Chen Duxiu 陳獨秀: „Shouhui jiaoyu quan“ 收回教育權，in: *Zhongguo xiandai jiaoyu wenxuan* 中國現代教育文選, Herausgeber: Huadong shifan daxue jiaoyu xi 華東師範大學教育系 (Beijing: Renmin jiaoyu chubanshe, 1989), S. 180.

288 „1923 nian Suzhou dahui xuanyan“ 1923年蘇州大會宣言, Zitat aus Yang Tianhong, 2006.

289 *Zhongguo xiandai jiaoyu wenxuan*, S. 556: Yu Jiaju 餘家菊: „ Guojia zhuyi xia zhi jiaoyu xingzheng“ 國家主義下之教育行政.

torischen Hintergrund Bezug zu nehmen. Daher gibt es in der Geschichte keinen einzigen Menschen, den sie respektieren und lieben können, und kein einziges Ereignis, das sie besingen und beweinen. Wenn es immer so weiterging, würden alle Menschen des Landes sich selbst aufgeben. Sie würden die nationale Souveränität den Ausländern übergeben und die Landkarte vor den ausländischen Regierungen auslegen, sogar bevor sie angegriffen würden. Wäre das nicht erschreckend? Daher muss man, wenn man das Land retten möchte, das Land lieben. Wenn man das Land lieben möchte, muss man das Land kennen. Die Erforschung und Erläuterung der Geschichte und Klassiker ist der einzige Weg für die Bevölkerung, das Land zu kennen.

Wenn man die Geschichte liest, kann man nicht nur Hinweis auf die Lösungen der Menschen in den alten Zeiten bekommen, sondern auch Mut aus den Kämpfen in der Geschichte schöpfen. Seit Urzeiten wurde China mehrfach von anderen Völkern angegriffen. Wenn wir diese untersuchen und erforschen, warum sollten wir Angst vor den Angriffen der westlichen Mächte haben? Das ist ein weiterer Nutzen der Erforschung der Geschichte.

吾國學人於固有文物有毀棄而無闡發；於先聖昔賢，有鄙視而無尊崇；不事了解，妄肆批評；不顧歷史的背景，率以現代理法指摘前人。於是歷史上無一可敬可愛之人，無一可歌可泣之事。循是以往，勢必全國人民皆存自暴自棄之心，不待外國之傾凌，而將以主權奉獻於外人，版籍呈貢於外政府矣，可不懼哉？故救國必自愛國始，欲人民愛國，必使人民識國。而歷史文物之探討闡發宣傳，則使人民識國之唯一方法也。

讀史不但可從古人之解決方法獲得先例的暗示，亦且可於古人之解決奮鬥中吸取迎戰之勇氣。如外族之壓迫吾國，有史以來，代不絕書，吾人若詳考而細校之，則何又懼於列強之侵略哉？此闡明史實之又一功用也。[290]

Die chinesische Regierung war ebenfalls an der Bewegung der Rückeroberung des Rechts auf Bildung beteiligt. Am 16.11.1925 erließ das Bildungsministerium der

---

[290] Ebd., S. 562-563.

Beiyang-Regierung *Wairen juanzi sheli xuexiao qingqiu renke banfa* 外人捐資設立學校請求認可辦法 (Vorschriften über die Anerkennung der Bildungsinstitute, die durch ausländische Mittel errichtet wurden), die die Verwaltung sowie die Kurspläne der Fu-Jen-Universität beeinflussten. Als eine während dieser Bewegung gegründete Universität zeigte die Fu-Jen-Universität von Anfang an eine positive Haltung zu der neuen Situation und Bildungspolitik in China. In dem ersten Bulletin, das 1926 veröffentlicht wurde, wurde das Ziel der Universität als „Befriedigung der Nachfrage einer großen Gruppe junger Chinesen, die eine höhere Bildung unter der Schirmherrschaft der katholischen Kirche bekommen wollen“ definiert. „Diese Universität ist keine Fachhochschule, sondern sie wird großen Wert auf die Kultur legen, was derzeit in China am dringendsten benötigt wird.“ Zudem „wurde die Universität durch die Einrichtung der Schule für chinesische Studien mit einem nationalen chinesischen Charakter versehen.“[291] Als der Präsident der Universität 1927 den Antrag für die Registrierung beim chinesischen Bildungsministerium einreichte, betonte er noch einmal, dass das Prinzip der Universität „Die Verbreitung der neuen Wissenschaften auf der Welt und die Entwicklung der chinesischen Kultur.“[292] sei. Daraus lässt sich ersehen, dass das Prinzip der Fu-Jen-Universität mit den Forderungen der Bewegung der Rückeroberung des Rechts auf Bildung übereinstimmte. Es war zudem nicht nur eine Floskel. In den folgenden Unterkapiteln dieser Arbeit wird erläutert, wie die Universität das Prinzip in der Praxis umsetzte.

Ein weiterer Grund für die Universität, die chinesische Kultur besonders zu besichtigen, lag in ihrer Konkurrenz zu staatlichen Universitäten. Während zum Ende des 19. Jahrhunderts und im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts die Fremdsprachkurse als einzigartiger Vorteil der kirchlichen Universitäten betrachtet werden konnten, veränderte sich die Situation in den 1920er Jahren. Viele Studenten, die zuvor im Ausland oder an kirchlichen Universitäten studiert hatten und Fremdsprachen beherrschten, lehrten nun an den staatlichen Universitäten. Angesichts der Tatsche, dass viele Studenten in den kirchlichen Universitäten ebenfalls an der antichristlichen

---

[291] *Bulletin of the Catholic University of Beijing Nr.1* (1926), S. 13. Im Weiteren als *Bulletin* bezeichnet.

[292] Sun Banghua 孫邦華: „Lun shouhui jiaoyu quan yundong yujing xia Beijing Fu Ren daxue Zhongguo hua wenti“ 論收回教育權運動語境下北京輔仁大學中國化問題, in: *Beijing dang'an shiliao* 北京檔案史料 3 (2006), S. 240-258.

Bewegung und der Rückeroberung des Rechts der Bildung teilnahmen, hätte die Fu-Jen-Universität vermutlich nicht genug Studenten der staatlichen Universitäten gewinnen können, wenn sie an dem Prinzip ihrer zwei Vorgängeruniversitäten festgehalten hätte.

Die Haltung der Initiatoren der Fu-Jen-Universität

Im Jahr 1903 gründete Ma Xiangbo die Aurora-Hochschule mithilfe der französischen Jesuiten. Nur zwei Jahre später kam es zum Konflikt zwischen beiden Seiten und zur Spaltung der Hochschule. Der wichtigste Grund für den Konflikt lag darin, dass die französischen Jesuiten immer dem Interesse Frankreichs den Vorzug gaben und deren Ziel war es, die französische Kultur an der Hochschule zu verbreiten, was für Ma Xiangbo, der China durch Bildung stärken wollte, entschieden ablehnte. In den Briefen, die er Ying Lianzhi, dem zweiten Initiator der Fu-Jen-Universität schrieb, drückte er mehrere Male seinen Widerwillen gegen die französischen Missionare, die die französische Sprache bevorzugten und das Chinesische verachteten, aus. Er behauptete, dass die Verbreitung der französischen Sprache in China Kolonialpolitik sei:

> Sie wehren sich dagegen, die chinesischen Zeichen und Sprache zu benutzen; ist das nicht Kolonialpolitik?
> Man kann sich vorstellen, warum Frankreich großen Wert auf die französische Sprache legt. Dies ist auch der Grund, weshalb die Vietnamesen Frankreich hassen.
> Jetzt weiß ich, warum sie Ricci und Ferdinand Verbiest[293] hassen. Abgesehen vom Bischof von Yanzhou könnten die anderen Bischöfe die Übersetzungen von Ricci, Ferdinand Verbiest, Johann Adam Schall von Bell und Giulio Aleni lesen? Einst sagte mir ein Priester, wenn ein Chinese Französisch beherrscht, dann sollte man für ihn Reklame machen. Ich dachte zuerst, dass es nur ein Witz war! Jetzt weiß ich, er hat es doch so gemeint!

---

[293] Ferdinand Verbiest (chinesischer Name: Nan Huairen 南怀仁 1623-1688): ein Priester des Jesuiten, der in der Kangxi-Zeit nach China kam.

> Die Kirche sollte chinesische Priester, die die örtliche Kirche verwalten können, ausbilden, weil die Verwalter in Kolonien wie zum Beispiel in Indien Briten, in Vietnam Franzosen sind. Jetzt sind alle Verwalter der katholischen Kirche in China Ausländer. Wollen diejenigen, die Chinesen nicht vertrauen, um die Macht der Kirche oder die Macht des Landes zu rivalisieren?
> 彼反對用華文，華語，非殖民政策而何？
> 法之偏重法文可想，此越南人所依切齒也。
> 今始恍然彼等深惡利，南等公，司牧中除兗州司牧外，有一能誦利，南，湯，艾等所譯著否？嘗有司鐸謂余曰：華人能法語，則廣揚。初以為戲言，今乃知其心理本如此!
> 應栽培華鐸，能為一方教會之主任。蓋殖民地之官長，印則英，越則法，如今之教會主任，皆外產也。疑忌華者，爭教權耶？爭國力耶？[294]

Als patriotischer Gelehrter hatte Ma Xiangbo den Wunsch, dass das Protektorat der Mission Frankreichs abgeschafft und die Verwaltung der katholischen Kirche in China von den Chinesen übernommen wird. Um dieses Ziel zu erreichen, musste die chinesische Kultur stärker berücksichtigt werden. Unter dem Aspekt der Entwicklung und Indigenisierung der katholischen Kirche in China appellierte er zudem an die römische Kurie, mehr Wert auf die chinesische Sprache und Kultur zu legen. In dem Brief, den er für die Katholiken in Beijing an den Papst schrieb, wies er zuerst auf die Notwendigkeit des Erlernens der chinesischen Sprache hin:

> In China gibt es ebenfalls eine Hochsprache. Nur wenn man die Sprache versteht, wird man die Situation der Gesellschaft und die Umgangsformen richtig verstehen und Anderen vertrauen. Nur wenn man die chinesischen Zeichen kennt, kann man den Umgang mit den Gelehrten pflegen und sich selbst richtig ausdrücken. Leider können nur einer oder zwei von zehn westlichen Missionaren die chinesische Sprache sprechen, nicht einmal einer oder zwei von zehn chinesischen Missionaren können Chinesisch schreiben. Das hat zur Folge, dass es innerhalb und außerhalb der

---

[294] Ma Xiangbo: *Ma Xiangbo ji*, S. 339-345.

> Kirche zwei verschiedene Welten gibt. Daher können nur die alten Katholiken die katholischen Bücher und die Predigten grob verstehen. Die Bischöfe leben umso zurückgezogener.
> 中國亦有普通語言。語言通，而後社會情形，往來禮俗，始能不隔膜，不猜疑；文字通，而後與士大夫交際有道，觀感有方。可惜西教士十之一二可說普通語言，華教士十無一二可寫普通文字，至令教與教外，判然兩國，格不相同。由此所著之書，所講之道，惟老教友之明白者，尚可勉強會意，而主教由此則更深居簡出矣。[295]

Nachdem er in dem Brief betont hatte, dass sowohl die ausländischen Missionare als auch die chinesischen Katholiken sich bemühen sollten, Chinesisch richtig sprechen und schreiben zu können und die chinesische Kultur kennenzulernen, merkte er an, dass um mehr Menschen, besonders die aus höheren Schichten, zu bekehren, die katholische Kirche großen Wert auf die Erforschung der chinesischen Kultur legen musste:

> Meiner Meinung nach ist die Veröffentlichung von Publikationen und die Erforschung der Wissenschaften die dringendste Aufgabe, um die Menschen zum Katholizismus zu bekehren. Ohne die Zusammenarbeit aller Bischöfe würde jedoch es an Geld und Fachkraft mangeln.
> 竊以為刊發報章，研究學問，誠今日誘進教外人之急務，然非眾主教通力合作，則人才不足，錢財不足。[296]

Der zweite Initiator und wichtigste Gründer der Fu-Jen-Universität Ying Lianzhi, legte ebenfalls Wert auf das Erlernen der chinesischen Sprache und Literatur. Er kritisierte die chinesischen Katholiken, die das Chinesische verachteten und stolz darauf waren, dass sie nur die westlichen Sprachen und Wissenschaften kannten, wie folgt:

---

[295] Ebd., S. 362, *Ma Xiangbo dai ni „Beijing jiaoyou shang zongjiao shu“* 馬相伯代擬《北京教友上教宗書》.

[296] Ebd., S. 363.

> Wie kann man mit dem Umgang mit Anderen pflegen und mit Angelegenheiten umgehen, wenn man die eigene Sprache nicht versteht? Damit schirmt man sich nur von der edlen Gesellschaft und ausgezeichneten Menschen ab. Das ist selbstverständlich und selbsterklärend. Nur wurden die chinesischen Katholiken von der Behauptung, dass man nur die westlichen Sprachen verstehen sollte, vergiftet. Sie gerieten in die Nahtstelle zwischen Ost und West und wurden zu denen, die weder Chinesen noch West sind. Wenn sie über die chinesischen Wissenschaften sprechen, zeigen sie ihre Verachtung, die zu ihrer zweiten Natur geworden ist; wenn sie über die westlichen Wissenschaften sprechen, behaupten sie, dass man mit Chinesisch nicht imstande sei, diese zu übersetzen. Wissen sie, wie die Sache eigentlich ist? Wissen sie, dass Francesco Sambiasi und Xu Guangqi Ende der Ming-Dynastie das Buch *Anima* verfasst haben?
> 本國人不通本國文字，何以接人，何以應事，論其效果, 不過自絕於高尚社會，自屏於優秀人群而已，此等是非最易瞭解，尚何足辯。惟我中國奉教人，獨受其毒，處於不中不西夾縫中，故成此非驢非馬之種類。一言及中國學問，則鄙薄之情，竟成第二之天性。再問其西國學問，則答以中國無此語言，足以譯之。嗚呼！其然豈其然乎？公等亦知明季畢方濟、徐光啟二公，竟譯有靈言蠡勺一書乎？[297]

Die chinesischen Katholiken sollten nicht nur gute Kenntnisse der chinesischen Sprache und Literatur haben, sodass sie die Lehre der katholischen Kirche sowie der westlichen Wissenschaften auch in ihrer eigenen Sprache ausdrücken und in höhere Gesellschaftsschichten aufsteigen konnten, aus der Perspektive der Verbreitung der katholischen Kirche in China betonte er zudem, dass die Literaturgeschichte ein wichtiges Mittel für die Verbreitung und Erhaltung der katholischen Kirche sei. Um die Korrektheit seiner Ansichten, dass die katholische Kirche mehr Wert auf die chinesische Sprache und Kultur legen sollte, zu beweisen, führte Ying Lianzhi Ricci und andere katholische Missionare, die während der Ming- und Qing-Dynastie nach China kamen, als Beispiel an. Er behauptete, dass diese Missionare wegen ihrer Kenntnisse der chinesischen Sprache und Literatur die chinesischen Gelehrten damals be-

---

[297] Ying Lianzhi 英斂之: *Ying Lianzhi ji* 英斂之集 (Guangxi: Guangxi shifan daxue chubanshe, 2013), S.582, *Quan Xue zuiyan* 勸學罪言.

einflusst und deren Freundschaft gewonnen hatten. Diese chinesischen Gelehrten hätten der katholischen Kirche zudem in schwierigen Zeiten geholfen, sodass sie sich in China weiterentwickeln konnte. Daher glaubte er, dass wenn die katholische Kirche sich im 20. Jahrhundert in China gut entwickeln wollte, sie aus der Erfahrungen Riccis und anderer Missionare seiner Zeit lernen musste.

Im Jahr 1912 reichten Ying Lianzhi und Ma Xiangbo gemeinsam einen Brief an die römische Kurie ein und schlugen vor, dass in China eine katholische Universität gegründet werden sollte. In diesem Brief erwähnten sie erneut die Achtung der chinesischen Sprache und Literatur durch die Missionare in der Ming- und Qing-Dynastie, und deren Leistungen für die Entwicklung der katholischen Kirche in China. Im Vergleich zu der Situation damals war die Situation zu Beginn des 20. Jahrhunderts wesentlich gravierender. Die katholische Kirche lag im Vergleich zur protestantischen Kirche in der Hochschulbildung deutlich zurück, und vernachlässigte die Erforschung der chinesischen Kultur und Literatur:

> But what do we see today? While the Protestants of England, Germany and America are building schools and universities, we note with sorrow that the Catholic Missions alone remain indifferent to the educational movement. In this capital of China, the Catholics have no university; no secondary schools; not even primary schools. The sole exception being a Franco-Chinese school at which the board is so expensive that pagans are the only ones able to attend it; besides the students who graduate from it can only enter the services of Frenchmen.
> The missionaries of our day confine their instruction to those emanating from the lowest ranks of society; those even who receive such elementary instruction as is given, and who become able to read and write their mother tongue correctly, are the rare exception. New China does not see Catholics capable of sitting in Parliament, or in provincial and departmental assemblies. [298]

Aus dem Inhalt des Briefes würde man womöglich folgern, dass Ma Xiangbo und Ying Lianzhi im Interesse der katholischen Kirche vorgeschlagen haben, in China

---

[298] *Bulletin* Nr.1: 36.

eine katholische Universität zu gründen, was tatsächlich ein wichtiger Grund für ihren Brief war. Wenn die katholische Kirche in Beijing, welches die Hauptstadt der Beiyang-Regierung und seit Jahrhunderten das politische Zentrum Chinas war, keine Institute zur Ausbildung erstklassigen Fachkräften besaßen, bedeutete dies, dass kein chinesischer Katholik wichtige Stellungen in der chinesischen Regierung oder anderen Instituten erwerben könnten und die katholische Kirche nicht fähig wäre, ihren Einfluss auf die höheren Schichten in China auszuüben. Man sollte jedoch auch nicht übersehen, dass die beiden Initiatoren sich um die Zustände Chinas sorgten. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts mangelte es in China in allen Branchen und Gewerben an Fachkräften, in den zwei bestehenden katholischen Universitäten wurde jedoch hauptsächlich auf Französisch gelehrt. Die Absolventen dieser Universitäten zogen außerdem vor, an den französischen Instituten zu arbeiten. Daher wollten die beiden Initiatoren eine neue katholische Universität gründen, die zwei Ziele erfüllen würde: den Einfluss der katholischen Kirche in den höheren Gesellschaftsschichten Chinas zu verbreiten und Fachkräfte für die Republik China auszubilden. Für beide Ziele brauchte man gute Kenntnisse der chinesischen Sprache und Kultur, sodass man mit Chinesen aus höheren Schichten verkehren und an den chinesischen arbeiten konnte.

Ying Lianzhi wartete nicht bloß darauf, die neue Universität für die katholische Kirche zu gründen. Im Jahr 1913 gründete er die Fu-Jen-She 輔仁社, die später zur MacManus Academy of Chinese Studies, der ersten Fakultät der Fu-Jen-Universität, wurde. 1925 schilderte er die Gründe für die Einrichtung der Fu-Jen-She wie folgt:

> Among the various causes commonly cited as responsible for the present chaotic conditions in China and the steady deterioration in the intellectual and moral life of the nation, all thinking men, whether Chinese or foreigners, agree that lack of leadership and the neglect of education stand out as the two preeminent factors.
>
> In the face of this sad state of affairs, I early felt it my duty as a Catholic to perform my part, however insignificant, towards bringing about the regeneration of China. And, with this in view, I established, as far back as 1913, in Hsiang Shan［香山］a locality not far from Beijing, an academy of China letters under the name of Fu-Jen-She.
>
> The primary purpose, which I had in view, was to develop a group of Ca-

> tholic young men, who would be as cultured and well-educated as any other class or circle in China, and whose conversation would redound to the glory of Holy Mother Church and to the good of their native country.[299]

Wie Ying Lianzhi hier erwähnte, wurde die Fu-Jen-She anfangs für katholische Jungen gegründet. Als diese 1925 zur MacManus Academy of Chinese Studies wurde, veränderte sich ihr Zweck nicht. Eine Voraussetzung für die Zulassung von Kandidaten für diese Fakultät zu dieser Zeit war „ein Empfehlungsschreiben des Bischofs oder eines Priesters seines Vikariats“, was bedeutet, dass nur Katholiken aufgenommen werden konnten. Diese Regelung wurde zu Beginn nicht streng durchgesetzt, grundsätzlich jedoch befolgt. 1926 bestand die MacManus Academy of Chinese Studies aus 30 Studenten, von welchen die meisten Katholiken waren. Nachdem die Universität sich bei der chinesischen Regierung registriert hatte und die Anzahl der Einschreibungen gestiegen war, veränderte sich die Situation allmählich, und es wurden mehr atheistische Studenten aufgenommen.

Die Haltung der katholischen Orden

Bereits im Jahr 1914 wurde auf einer Konferenz für das Unterrichts- und Pressewesen in Nordchina die Vorlesungssprache an der katholischen Universität,[300] die künftig in China gegründet werden sollte, diskutiert. Auf dieser Konferenz appellierte P. Joseph Rutten CICM, die chinesische Sprache als Vorlesungssprache zu benutzen, was zahlreiche Teilnehmer der Konferenz befürworteten. P. Rutten begründete dies hauptsächlich mit folgenden Argumenten: Chinesen könnten die Lerninhalte in ihrer eigenen Sprache besser verstehen; gebildete Chinesen könnten ihren Einfluss in China mithilfe der chinesischen Sprache besser ausüben; Chinesisch wurde schon seit tausenden Jahren von Millionen Menschen verwendet und würde nie durch eine europäische Sprache ersetzt; der Patriotismus der Chinesen ließe sie an ihrer Natio-

---

[299] Ebd., S. 40.

[300] Zu dieser Zeit wurde der Standort und Eröffnungszeit der Universität noch nicht festgelegt.

nalsprache festhalten.[301]

Obwohl auf dieser Konferenz nur ein Konzept der zukünftigen katholischen Universität vorgestellt wurde, veränderte sich die Planung für die Vorlesungssprache an der Fu-Jen-Universität nicht. Als diese 1925 mithilfe des amerikanischen Benediktinerordens gegründet und 1933 von der Gesellschaft des Göttlichen Wortes übernommen wurde, kamen die beiden Orden mit der Leitung der Universität über die Rolle der chinesischen Sprache und Kultur überein. In dem ersten *Bulletin* rekonstruierte der Rektor der Universität zunächst den Beitrag der katholischen Kirche zur Aufbewahrung der Klassiker in Europa und zur Entwicklung der europäischen Zivilisation. Seines Erachtens war China zu dieser Zeit in einer ähnlichen Situation wie in Europa. Daher könne die Gründung der Universität durch die amerikanischen Benediktiner und ihre Wertschätzung der chinesischen Literatur als die Fortsetzung der ihrer Vorgänger in Europa gesehen werden:

> Today a similar danger confronts the ancient culture and civilization of China. Since the fall of the Chinese Empire in 1911, there is no conservative force at work to preserve the artistic and literary treasures, which have been accumulating down through those forty centuries of China's interminable past. The day of the scholar is over.[…] China is disrupted by the strife of military governors, victimized by the Propaganda of Russian Bolshevism, and exploited by the selfishness of Japan and European powers. The Protestant missions, too, are unintentional allies of Bolshevistic anarchy. The missionaries mean well, but the Protestant spirit of independence, of emancipation from tradition and authority, renders them instinctively hostile to the past and commits them inevitably to a policy of radical innovation. They lack the Catholic veneration for tradition and antiquity.[302]

Die deutschen Steyler Missionare interessierten sich nicht nur seit langer Zeit für die Hochschulbildung in China, sondern ihnen war auch die Bedeutsamkeit der chinesi-

---

[301] Rivinius, Karl Josef: *Bildungsoffensive: P. Wilhelm Schmidt SVD in Ostasien (1935)* (Siegburg: Franz Schmitt Verlag, 2016), S. 56-58.

[302] O'Toole, G. B.: „The Spiritual Lineage of the Catholic University of Beijing" in: *Bulletin* Nr. 1 (1926) : 19.

schen Sprache und Literatur immer bewusst. Bereits 1914 berichtete der Bischof Augustin Henninghaus SVD über das Vorhaben des deutschen Konsuls Heinrich Betz (1873-1957), eine höhere Lehranstalt zu gründen, das der Bischof für hervorragend hielt, wie folgt:

> Er denkt dabei an eine Rechtsschule und eventuell Ackerbauschule, weil eine solche Anstalt verhältnismäßig am billigsten ist und keine großen Laboratorien und Ähnliches benötigt; weil hier am ehesten ein Schülerzulauf zu erwarten ist, da die Chinesen doch vorläufig im Beamten- und Richterstand ihr Ideal sehen; und weil die in diesen Fächern ausgebildeten Studenten voraussichtlich doch einen größeren Einfluss auf das geistige und gesellschaftliche Leben Chinas ausüben werden.[303]

Als die Steyler Missionare 1933 die Universität übernahmen, wurde diese von drei Fakultäten um eine vierte von größerem Ausmaß, die die Fachbereiche Chemie, Biologie, Mathematik, Physik usw. enthielt, erweitert. Dennoch stand die Erforschung der chinesischen Kultur bei den Steyler Missionaren im Vordergrund. Als im letzten *Bulletin* festgestellt, verbänden „die Steyler Missionare auf ihre eigene Weise die katholische Lehre mit der chinesischen Sprache und Kultur.“[304] Aus diesem Bulletin geht hervor, dass die Steyler Missionare bereits zur Zeit der Übernahme der Universität entschieden, eine Zeitschrift, die den Western die chinesische bzw. östliche Kultur vorstellen würde, zu gründen. Diese Zeitschrift, die später als *Monumenta Serica* benannt wurde, spielt bis heute noch immer eine wichtige Rolle für die Verbreitung der chinesischen Kultur im Ausland. [305]

Als die Fu-Jen-Universität gegründet wurde, waren die amerikanischen Benediktiner mit einem handfesten Problem konfrontiert, dem Mangel an Mitteln und Lehrkräften, was zudem entscheidend dazu beitrug, dass alle drei Fakultäten zu Beginn geisteswissenschaftlichen Fakultäten waren, da man hierfür kein Labor benötigt. So-

---

[303] Rivinius, Karl Josef, S.66: AG/SVD, fol.2147.

[304] *Bulletin* Nr. 9 :1, *Foreword*.

[305] Zhang Jianhua 張建華, Wang Derong 王德蓉: „*Huayi xuezhi* de chuangban ji qi dui Zhong-Xi wenhua jiaoliu de yingxiang“《 華裔學誌》 的創辦及其對中西文化交流的影響, in: *Beifang luncong* 北方論叢 4 (2004), S. 79-83.

wohl auf der erwähnten Konferenz 1914 als auch beim Treffen des Bischofs Henninghaus und des Konsuls Betz wurde vorgeschlagen, dass der Lehrkörper aus Mitgliedern des katholischen Ordens bestehen sollte,[306] was jedoch zumindest zur Gründungszeit der Universität schwer zu erfüllen war, da die Missionare nicht nur hinreichende Kenntnisse über das Fach, das sie an der Universität lehren würden, beherrschen mussten, sondern es ebenfalls von ihnen erwartet wurde, Chinesisch sprechen und schreiben zu können. Für die Fächer chinesische Geschichte und Literatur konnte man allerdings Chinesen einstellen, doch auch hier gab es Schwierigkeiten: viele der chinesischen Professoren, inklusive des Direktors der Fakultät für Chinesische Studien, der den ersten Direktor Ying Lianzhi nach dessen Tod 1926 vertrat, waren keine Katholiken.

Es ist bemerkenswert, dass obwohl die chinesische Geschichte und Literatur an der neuen Universität eine wichtige Stellung einnahmen, der Konfuzianismus nur als eine der chinesischen Philosophien betrachtet und vermittelt wurde. Weder die benediktinischen noch die Steyler Missionare verbanden den Konfuzianismus mit der katholischen Lehre, wie Ricci und zahlreiche Missionare in der Ming- und Qing-Dynastie.

---

[306] Rivinius, Karl Josef, S. 59, 65.

3.3 Die Erforschung der chinesischen Kultur an der Fu-Jen-Universität

Die katholischen Missionare trugen, als sie in der Yuan-Dynastie nach China kamen, bis zur Kangxi-Zeit der Qing-Dynastie, als die katholische Kirche in China verboten wurde, viel zum Kulturaustausch zwischen China und den westlichen Ländern bei. In seinem Buch *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jesuites de l'ancienne mission de Chine, 1552-1773* listet Louis Pfister (Fei Laizhi 費賴之, 1833-1891) die knapp 500 Jesuiten dieser Zeit in China auf, von welchen fast 400 aus westlichen Ländern kamen. Die Jesuiten hinterließen zahlreiche Werken, indem sie nicht nur den Chinesen über die katholische Lehre predigten, sondern auch die westlichen Naturwissenschaften in China einführten. Auch stellten sie ebenfalls dem Westen verschiede Aspekten Chinas in ihren Büchern vor: so erläuterte zum Beispiel Michele Ruggieri (Luo Mingjian 羅明堅, 1543-1607) in seinem Buch *Zhongguo de renshi jigou* 中國的人事機構 (*China, seu humana institutio*) das politische System des kaiserlichen Chinas. Die traditionelle chinesische Kultur, in der der Konfuzianismus eine zentrale Rolle spielte, nahm einen dominanten Platz in den Büchern der Missionare über China ein. Bereits 1593 arbeitete Ricci an einer Übersetzung der *Vier Bücher* ins Lateinische, welchen er kurze Anmerkungen hinzufügte.[307] Wie im letzten Unterkapitel erläutert wurde, verbanden die Jesuiten zu dieser Zeit die katholische Lehre mit dem Konfuzianismus und sahen den letzteren als Mittel für ihre Mission in China an, sodass die Lehre des Konfuzianismus verfälscht wurde und man die Interpretation der Missionare, obwohl sie eine wichtige Rolle im Kulturaustausch zwischen dem Osten und Westen spielte, nicht als objektive Forschung ansehen kann. [308]

Die Situation änderte sich ab dem 19. Jahrhundert, als die Forschung über China sowohl in westlichen Ländern als auch in Japan zum professionellen Fach

---

[307] Pfister, Louis: *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jesuites de l'ancienne mission de Chine, 1552-1773* (Chang-Hai : Mission Catholique, 1932), S. 21, 41.

[308] Ein wichtiger Beweis ist das von 17 Missionaren im 17. Jahrhundert verfasste Werk *Confucius Sinarum Philosophus* 中國哲學家孔子. In der Einleitung des Buches legte Philippe Couplet (chinesisch: 柏應理 1623-1693), einer der wichtigsten Verfasser, fest, dass dieses vor allem im Dienst der Mission stehen sollte. Laut dem amerikanischen Sinologen David E. Mungello wurden in diesem Werk, das großen Einfluss in Europa hatte, die kanonischen konfuzianischen Bücher *Zhongyong* 中庸, *Lunyu* 論語 und *Daxue* 大學 nicht richtig übersetzt, sondern aus der Perspektive der katholischen Kirche umformuliert. Siehe Zhang Xiping 張西平: *Chuanjiaoshi hanxue yanjiu* 傳教士漢學研究 (Henan: Daxiang chubanshe, 2005), S. 152.

wurde. Die katholischen Missionare dienten von diesem Zeitraum an nicht mehr als die einzigen und wichtigsten Wissens-Vermittler zwischen China und dem Westen. In Europa übten die französischen Sinologen Édouard Chavannes (Sha Wan 沙畹, 1865-1918), Paul Pelliot (Bo Xihe 伯希和, 1878-1945) und Henri Maspero (Ma Bole 馬伯樂, 1883-1945) einen weltweiten Einfluss im Bereich der Chinaforschung aus.[309] In den USA wurde die Forschung über China, die von den protestantischen Missionaren initiiert worden war, allmählich ein Hochschulfach wie zum Beispiel an der Universität Yale. [310]

Angesichts der Tatsache, dass bis Anfang des 20. Jahrhunderts eine große Anzahl von Spezialisten der Chinaforschung protestantisch war oder keinen christlichen Hintergrund besaß, war die katholische Kirche mit den Jesuiten in dieser Hinsicht während der Ming- und Qing-Dynastie nicht beträchtlich vorangekommen. Als man zu dieser Zeit die Leistungen der katholischen Kirche im Bereich der Chinaforschung erwähnte, wurden meist jedoch die Namen Riccis und seiner Zeitgenossen genannt. Ebenfalls bemerkenswert ist, selbst an den protestantischen Universitäten wie der Yenching-Universität in Beijing, die chinesische Kultur, vor allem die chinesische Geschichte, chinesische Literatur, Sprache sowie Religionen und Philosophien nicht mehr wie während der Jesuiten-Zeit behandelt wurde. Dies lag einerseits daran, dass zu dieser Zeit der Konfuzianismus nicht mehr als Staatsideologie angesehen wurde und man ihn daher unter wissenschaftlichen Gesichtspunkten behandeln konnte; anderseits arbeiteten an den protestantischen sowie den nicht-christlichen Universitäten zahlreiche chinesische Lehrer, die keinen religiösen Hintergrund hatten und die die chinesische Kultur mit den traditionellen chinesischen sowie westlichen Methoden erforschten.

Obwohl die katholische Kirche seit Langem bewusst die Verbindung zwischen ihrer Lehre und dem Konfuzianismus auflöste, legte sie keinen großen Wert darauf, die chinesische Kultur, einschließlich des Konfuzianismus, mit modernen wissenschaftlichen Methoden weiter zu erforschen. Durch einen Blick auf die Liste der Forschungsarbeiten der katholischen Missionare sowie chinesischen Katholiken

---

[309] Li Xiaoqian 李孝遷: „ ‚Taren ru shi‘: Minguo shitan dui yuwai hanxue de huiying“ “他人入室”: 民國史壇對域外漢學的回應, in: *Huadong shifan daxue xuebao: shehui zhexue kexue ban* 華東師範大學學報*:* 哲學社會科學版 6 (2012), S. 76-83.

[310] Li Tiangang 李天綱: „Meiguo de ‚chuanjiaoshi hanxue‘ xingcheng ji qi tezheng“ 美國的“傳教士漢學”形成及其特徵, in: *Jidu zongjiao yanjiu* 基督宗教研究 1(2005), S. 23.

lässt sich feststellen, dass viele von ihnen es vorzogen, lediglich Forschungsthemen, die mit der katholischen Kirche in Verbindung standen, wie zum Beispiel die Geschichte der katholischen Kirche in China, aufzunehmen. Es gab vor der Gründung der Fu-Jen-Universität auch keine katholischen Institute, an welchen man Lehrkräfte und Mittel für die Erforschung der chinesischen Kultur einsetzte, damit die katholische Kirche in diesem Bereich Einfluss ausüben konnte.

Die Gründung der Fu-Jen-Universität war daher von großer Bedeutung, nicht nur aus dem Grund, dass der katholischen Kirche bewusst wurde, sie in der Erforschung der chinesischen Kultur zurückgefallen war sowie aus den im vorherigen Unterkapitel erwähnten Gründen, sondern auch wegen der Art und Weise, wie an der Fu-Jen-Universität die chinesische Kultur behandelt wurde: Die Lehrkräfte der Abteilung für chinesische Kultur waren renommierte chinesische Professoren und Lehrer, die hauptsächlich nicht-christlich waren und ihre Forschung mehr aus akademischer als aus religiöser Perspektive betrieben.

Unter diesen chinesischen Lehrkräften trugen vor allem Chen Yuan 陳垣 (1880-1971), Shen Jianshi 沈兼士 (1887-1947) , Zhang Xinglang 張星烺 (1888-1951) und Yu Jiaxi 余嘉錫 (1884-1955) dazu bei, dass die Fu-Jen-Universität zu einem Forschungszentrum der chinesischen Kultur in der Republik China wurde, indem sie nicht nur an der Universität lehrten und ihr Wissen an junge Chinesen weitergaben - was im nächsten Unterkapitel eingegangen wird, sondern auch die Redakteure der zwei wichtigsten Zeitschriften der Universität, die *Fu Jen Sinological Journal* (*Fu Ren xuezhi*, 輔仁學誌) und die *Monumenta Serica* (*Huayi xuezhi*, 華裔學志),[311] in welchen sie selbst zahlreiche Artikel hauptsächlich über die chinesische Geschichte, Religion sowie Sprache veröffentlichten.

Chen Yuan und seine Forschung

Während Ying Lianzhi als Gründer der Fu-Jen-Universität die Achtung der chinesischen Kultur als Prinzip der Universität festgelegt hatte, war Chen Yuan die wichtigste Person, dieses Prinzip zu verwirklichen. Als Ying im Januar 1926 starb, übernahm er auf Yings Wunsch hin den Posten des Dekans des Instituts der Künste und Literatur.[312] Später wurde er auch zum Präsidenten der Universität ernannt. Da Chen

[311] Chen Yuan, Shen Jianshi und Zhang Xinglang waren Redakteure beider Zeitschriften; Yu Jiaxi war der Redakteur der *Fu Jen Sinological Journal*.

[312] *Bulletin* Nr.1 (1926): 32, „Obituary of Sir Vincent Ying, K.S.G.“ .

Yuan kein Katholik war, schien es ungewöhnlich, dass er solche wichtigen Stellungen an der Universität antrat. Die Gründe dafür waren vielfaltig: Zunächst stand Chen Yuan der katholischen Kirche sehr nahe, nicht nur wegen seiner persönlichen Beziehung zu Ying Lianzhi, sondern auch aus dem Grund, dass er bereits in jungen Jahren Interesse für die Forschung über die Geschichte der katholischen Kirche in China gezeigt hatte.[313] Deswegen glaubte die katholische Kirche sowie einige chinesische Katholiken, dass er die Interessen der katholischen Kirche berücksichtigen würde; eine Ansicht, die Fang Hao 方豪 (1910-1980) in seinem Brief an Chen Yuan darlegte, als er erfuhr, dass Chen Yuan zum Präsidenten der Fu-Jen-Universität ernannt wurde:

> Als ich aus der Zeitung erfuhr, dass Sie die Stellung als Präsident der Fu-Jen-Universität antreten würden, führte ich einen wahren Freudentanz auf, da die Literatur und Kunst innerhalb der Kirche in China seit langer Zeit im Niedergang begriffen war. Um diese wieder in Schwung zu bringen, ist Bildung der beste Weg. Diese Herausforderung sollte natürlich ein gelehrter und erfahrener Mann [wie Sie] aufnehmen. Sowohl die eigene Lehre zu vermitteln als auch die Jugend zu erziehen sind unvergängliche Leistungen, die Sie erringen würden, aber es würde nicht nur der Wunsch Ying Lianzhis in Erfüllung gehen, sondern es würden auch die literarischen Beschäftigungen Xu [Guangqis] und Li [Zhizaos] zu unserer Zeit nacherlebt.
> 頃閱報章，知膺輔仁大學校長之任，逖聽之餘，蹲蹲起舞矣。維我國天主教文藝，久已凌替不振，為複興計，莫如治學，而斯文重任，自非才學優贍，經驗有素者莫屬。立言樹人，皆不朽之盛業，我師兼而創之，則不獨萬松[314]之夙願可滿，而徐，李之雅化，亦可複見於今茲矣。[315]

---

[313] Bevor er 1926 seine Arbeit an der Fu-Jen-Universität begann, hatte er bereits 14 Werke und Artikel über die katholische Kirche geschrieben. Siehe Tang Kaijian 湯開建, Chen Wenyuan 陳文源: „Chen Yuan yu Zhongguo Jidujiao shi yanjiu“ 陳垣與中國基督教史研究, in: *Ji'nan Xuebao* 暨南学报 3 (2002), S. 9.

[314] Wansong Yeren ist ein Spitzname für Ying Lianzhi.

[315] Chen Yuan 陳垣: *Chen Yuan laiwang shuxin ji* 陳垣來往書信集 (Beijing: Shenghuo·dushu·xinzhi sanlian shudian, 2010), S. 289.

Obwohl nach der Untersuchung durch zahlreiche Forscher bestätigt wurde, dass Chen Yuan zwischen 1919 und 1920 zum Protestantismus bekehrt wurde,[316] sah dieser sich selbst vor allem als Wissenschaftler, wie er in einem Brief an Fang Hao schrieb:

> Es ist berechtigt, dass Sie mich fragen, ob ich ein Christ bin. Vor einigen Monaten hielt ich einen Vortrag über die Geschichte des Islams in China; folglich glaubten einige, ich sei ein Moslem. Kürzlich wurde ich zum Präsidenten der Fu-Jen-Universität [die frühe Katholische Universität, welche sich bereits bei der chinesischen Regierung registriert hat] ernannt, und nun denken einige, ich sei ein Katholik. Tatsächlich bin ich nur ein Forscher der Religionsgeschichte, der nicht als Anhänger einer Religion angesehen werden sollte.
> 承詢予是否為耶穌教交友, 亦應有此一問。餘數月前曾演講回回教入中國歷史, 人多疑餘為回回教徒。近為輔仁大學（即公教大學改名, 現已報部立案）校長，人又疑我為天主教徒。不知我實一宗教史研究者而已, 不配稱為某某教徒也。[317]

Diese Selbstdarstellung ist wichtig für seine Forschung, da sie zeigte, dass er religiöse Themen eher als Historiker anstatt als Christ behandelte. Seine Haltung zur Kirche spielte sogar eine wichtige Rolle für die Entwicklungsrichtung des Instituts der Künste und Literatur, in welchem die Abteilung der chinesischen Literatur und die Abteilung der Geschichte die wichtigste Rolle einnahmen, an der Fu-Jen-Universität. Da er mehr Wert auf die Erforschung der chinesischen Kultur als auf die Interessen der Kirche legte, stellte er im Institut für Literatur und Kunst zahlreiche Experten für alle Bereiche der chinesischen Kultur ein, die nicht-christlich waren und gemeinsam

---

316 Ein überzeugender Beweis dafür war ein Brief von Fu Jingbo 傅涇波 (1900-1988) zum Xie Fuya 謝扶雅 (1892-1991), in welchem es heißt, Chen Yuan sei in dem Zeitraum zwischen Winter 1919 und Frühling 1920 von Leighton Stuart getauft worden. Siehe Liu Xian 劉賢: „Lun Minguo shiqi Chen Yuan de jiaoyou shijie — yi Jidu zongjiao jie wei zhongxin“ 論民國時期陳垣的交遊世界 — 以基督宗教界為中心, in: *Shi lin* 史林, 6 (2008), S. 15.

317 Chen Yuan: *Chen Yuan wanglai shuxin ji*, S. 288.

bewirkten, dass die Fu-Jen-Universität in der Republik China an führender Stelle auf diesem Gebiet stand.

Ein anderer Grund dafür, dass die katholische Kirche zunächst Chen Yuan als Dekan des Instituts der Künste und Literatur, und später als Vize-Präsident und Präsident der Universität einstellte, lag womöglich darin, dass er 1921 zum Bildungsministerialdirektor der Republik China ernannt und 1922 auch Professor der Abteilung der klassischen chinesischen Kultur an der Peking-Universität (Beijing daxue guoxuemen yanjiu suo 北京大學國學門研究所) wurde,[318] was bedeutet, dass er enge Beziehungen zu den Beamten sowie Gelehrten im Bereich der chinesischen Kultur verfügte. Sein Einfluss war bei dem Prozess der Registrierung der Fu-Jen-Universität bei der chinesischen Regierung 1927 unübersehbar. Am 1. September 1926 wurde er zum Vize-Präsidenten der Universität ernannt;[319] einige Monate später wurde die Registrierung gestartet, wozu er viel beitrug. Kurz bevor die Universität die erste Petition für die Registrierung beim Bildungsministerium einreichte, lud er zahlreiche chinesische Pädagogen an die Universität ein und bot diesen einen Rundgang an:

> Yesterday [6. Juni 1927] a large number of educationists came at the invitation of Mr. Chen to inspect the University and to give their criticism thereof. They all agreed as to the excellence of the University and gave it words of praise.[320]

Über dieses Ereignis wurde in mehreren chinesischen Zeitungen wie *Shuntian Shibao* 順天時報， *Chen Bao* 晨報，*Shijie Ribao* 世界日報 usw. berichtet, was sich als erfolgreiche Werbung für die Universität erwies.[321]

Am 2. Juli 1927 führten zwei Beamte der Regierung, die von Chen Yuan sowie dessen amerikanischen Mitarbeitern begleitet wurden, eine gründliche Inspektion der Universität durch. Dass Chen Yuan eine wichtige Verwaltungsstelle antrat, diente

---

318 Wang Mingze 王明澤: „Chen Yuan shiji zhuzuo biannian“ 陳垣世紀著作編年 in: *Jinian Chen Yuan xiaozhang dansheng 110 zhounian xueshu lunwen ji* , Herausgeber: Jinian Chen Yuan xiaozhang dansheng 110 zhounian chouweihui 紀念陳垣校長誕生110週年籌委會 (Beijing: Beijing shifan daxue chubanshe, 1990)，S. 468.

319 *Bulletin* Nr.2: 43, *the Chronicle.*

320 *Bulletin* Nr.3: 64, *the Chronicle.*

321 Ebd.

als zentraler Beweis, dass „die Missionare keine Unterstützer von kultureller Aggression sind, da die wichtigen administrativen und hoheitlichen Aufgaben Personen chinesischer Nationalität anvertraut sind, die mit ausländischem Personal zusammenarbeiten können.“[322]

Aus dem Bericht dieser zwei Inspektoren wird ersichtlich, dass Chen Yuan ein namhafter Forscher im Bereich der chinesischen Kultur war, was ebenfalls eine wichtige Rolle spielte:

> When we reflect that these foreigners were able to appreciate the importance of preserving Chinese culture and were willing in the promotion of so great a cause to cross the seas with men and money at the cost of personal sacrifice, and, for the sake of introducing Western science and of reviving Chinese culture, have known how to enlist the service of eminent Chinese scholars and to awaken the enthusiasm of aspiring youth, we cannot withhold the tribute of our admiration. At a time when Chinese studies are on the decline and the national culture in danger of dissolution, it is refreshing to find that such a splendid effort is being made to counteract these industrious tendencies.
> Our admiration is due, in an especial manner to Vice President Chen who lent his cooperation for the achievement of so worthy a purpose, and whose concurrence, we feel certain, will hasten the realization therefor.[323]

Nicht nur die katholische Kirche und die chinesische Regierung setzten große Hoffnung in Chen Yuan, dass er die Erforschung der chinesischen Kultur an der Fu-Jen-Universität fördern könnte, sondern dies war auch dessen eigener Wunsch. Angespornt von der Tatsache, dass seit Beginn des 20. Jahrhunderts in den westlichen Ländern sowie Japan die Forschung über China große Fortschritte machten, bemühten sich Chen Yuan sowie manche andere chinesische Gelehrte, die Erforschung der chinesischen Kultur im eigenen Land zu entwicklen.[324] Als Chen Yuan 1923 in der

---

322 Wu Xiaoxin: *A Case study of the Catholic University of Beijing during the Benedictine period (1927-1933)* (San Francisco: University of San Francisco, 1993), S. 72.

323 Ebd., S. 73.

324 Li Xiaoqian, 2012.

Abteilung der traditionellen chinesischen Kultur der Peking-Universität arbeitete, behauptete er bereits, dass „man das Zentrum der Chinaforschung in China aufbauen sollte."[325]

Während der 1920er Jahre wurden außer an der Peking-Universität auch an der Tsinghua-Universität, der Xiamen-Universität 廈門大學, der Dongnan-Universität 東南大學 sowie der Yenching-Universität Abteilungen für die Erforschung der traditionellen chinesischen Kultur eingerichtet,[326] dennoch versammelten zahlreiche renommierte chinesische Gelehrte an der katholischen Fu-Jen-Universität, von welchen einige eine enge Beziehung zu Chen Yuan hatten. Laut der *Chronik der Bulletins* wurde Shen Jianshi, der später Dekan der Abteilung für chinesische Studien wurde, 1927 von Chen Yuan als Professor für Etymologie der chinesischen Schriftzeichen eingestellt. Aus den Briefen Chen Yuans ist ersichtlich, dass viele chinesische Gelehrte, die später an der Fu-Jen-Universität im Bereich der chinesischen Kultur lehrten, wie zum Beispiel Yin Yanwu 尹炎武 (1888-1971), Sun Renhe 孫人和 (1894-1966) und Zhang Xinglang, bereits vor der Gründung der Universität mit Chen Yuan Kontakt hatten. [327]

Zusammen mit seinen chinesischen Kollegen gegründete Chen Yuan das *Fu Ren xuezhi* 輔仁學誌 (*Fu Jen Sinological Journal*), das die Leistungen der Fu-Jen-Universität bei der Erforschung der chinesischen Kultur verdeutlicht. Als Chefredakteur veröffentlichte Chen Yuan nahezu in jeder Ausgabe der Zeitschrift Artikel, die in der folgenden Tabelle von mir zusammengestellt wurden:

---

[325] Diese Behauptung Chen Yuans wurde verschiednen Quellen zufolge zu verschiedenen Zeitpunkten Anfang der 1920er Jahre ausgesprochen. Siehe: Jiang Meng 姜萌: „Chen Yuan , ba hanxue zhongxin duohui Zhongguo' kao" 陳垣"把漢學中心奪回中國"考, in: *Dongyue luncong* 東岳論叢 3 (2014), S. 5.

[326] Chen Lai 陳來: „Jindai ‚guoxue' de fasheng yu yanbian — yi lao Tsinghua- guoxue yanjiuyuan de dianfan yiyi wei shijiao" 近代"國學"的發生與演變 — 以老清華國學研究院的典範意義為視角, in: *Tsinghua- daxue xuebao* 清華大學學報 26.3 (2011), S. 24-35.

[327] In einem 1925 an Chen Yuan geschriebenen Brief bat Zhang Xinglang, ihn an der neu gegründeten katholischen Universität zu empfehlen. Den Briefen zwischen Chen Yuan und Yu Jiaxi zufolge war es auch Chen Yuan, der Yu an der Fu-Jen-Universität einstellte. Während des Japanisch-Chinesischen Krieges wollten viele Gelehrte, die in Beijing zurückgeblieben waren, an der Fu-Jen-Universität arbeiten, weil diese von den deutschen Steyler Missionaren verwaltet wurde und von den Japanern weniger beeinträchtigt wurde als die anderen Universitäten.

Chen Yuans Artikel in Fu Ren xuezhi	
Titel	Vol. Nummer
雍乾間奉天主教之宗室 Yong Qian jian feng tianzhujiao zhi zongshi Die katholischen Adelsfamilien während der Herrschaft von Yongzheng und Qianlong	3-2
吳漁山晉鐸二百五十年紀念 Wu Yushan jinduo erbai wushi nian jinian Der 250. Jahrestag der Priesterweihe von Wu Yushan	5-1，2
吳漁山先生年譜 Wu Yushan xiansheng nianpu Chronologie von Herrn Wu Yushan	6-1，2
湯若望與木陳忞 Tang Ruowang Yu Mu Chenmin Johann Adam Schall von Bell und Mu Chenwen	7-1，2
語録與順治宮廷 Yulu yu Shunzhi gongting Yulu und der kaiserliche Hof von Shunzhi	8-1
清初僧諍記 Qing chu seng zhengji Aufzeichnungen über Mönche in der frühen Qing-Dynastie	9-2
明末殉國者陳於階傳 Ming mo xunguozhe Chen Yujie zhuan Die Biografie von Chen Yujie, einem Märtyrer in der späten Ming-Dynastie	10-1，2
書全謝山先侍郎府君生辰記後 Shu Quan Xieshan xian shilang fujun shengchen hou Ein Bericht über den Geburtstag von dem verstorbenen Minister Juan Xieshan	11-1，2
北宋校刊南北八史諸臣考 Beisong jiaokan nan bei ba shi zhu chen kao Die Beamten in den achten Geschichtsbüchern der Südlichen und Nördlichen Dynastien, die in der Nördliche Song-Dynastie korrigiert und veröffentlicht wurden	12-1，2
黃東發之卒年 Huang Dongfa zhi zu nian Das Todesjahr von Huang Dongfa	12-1，2

李志常之卒年 Das Todesjahr von Li Zhichang	12-1，2
通鑑胡注表微（上） Tongjian huzhu biaowei (shang) Erläuterung der Bemerkungen von Hu über Tongjian Bd.1	13-1，2
通鑑胡注表微（下） Tongjian huzhu biaowei (xia) Erläuterung der Bemerkungen von Hu über Tongjian Bd.2	14-1，2
日知録停年格條注引辛瑊考 Rizhilu tingniange tiaozhu yin Xinchu kao Recherche zu Xinchu, dem Autor der Anmerkung zu „tingniange“ in „Rizhilu“	15-1，2
题蔡寬夫詩话 Ti Cai Kuanfu shihua Über „Ti Cai Kuanfu shihua“	15-1，2
宋元僧史三種述評 Song Yuan seng shi sanzhong shuping Drei Kommentare zur Geschichte der Mönche in der Song- und Yuan-Dynastie	15-1，2

In der *Monumenta Serica* wurden vier Artikel von Chen Yuan veröffentlicht:

Chen Yuans Artikel in Monumenta Serica		
Titel	Übersetzer	Vol.
The Ch’ieh-yün and its Hsien-pi authorship 切韻與鮮卑	Ying Qianli 英千里	Vol. I (1935)
Wu Yü-shan 吳漁山晉鐸二百五十年紀念	Eugene Feifel	Vol. III (1938)
On the damaged tablets discovered by Mr. D. Martin in Inner Mongolia 馬定先生在内蒙發見之殘碑	Ying Qianli	Vol. III (1938)

Johann Adam Schall von Bell S.J. und der Bonze Mu Tschen-wen 湯若望與木陳忞	D.W. Yang	Vol. V(1940)

Fast die Hälfte der Artikel stand mit Zusammenhang mit der katholischen Kirche. Sie beinhalten auch die wichtigen Artikel über dieses Thema, die Chen Yuan zu dieser Zeit schrieb. Bei Untersuchung diesen Artikeln wird jedoch ersichtlich, dass Chen sich mehr auf die Geschichte der Religion in China und ihre Verbindung mit der chinesischen Gesellschaft als auf ihre Lehre konzentrierte, indem er den politischen Hintergrund und gesellschaftliche Ereignis zu der Zeit, in der diese Personen lebten, erläuterte. So thematisierte er in dem Artikel zum Beispiel in *Yong Qian jian feng tianzhujiao zhi zongshi* 雍乾間奉天主教之宗室 zwei kaiserliche Familien der Qing-Dynastie: die Familien Su Nus 蘇努 und die Familie De Peis 德沛. In der ersten Hälfte dieses Artikels untersuchte er den Zusammenhang zwischen dem Schuldspruch der Familie Su Nus und ihrem Glauben an die katholische Religion. Außerdem schilderte Chen Yuan ausführlich die Ereignisse zur Yongzheng-Zeit, wie zum Beispiel der Versuch des Thronraubes durch den Prinzen Yun Si 允禩 (1681-1726) und die Bildung der Clique um den General Nian Gengyao 年羹堯 (1680-1726). Im Gegensatz dazu wurden anders als bei den katholischen Missionaren in der Ming- und Qing-Dynastie, in deren Artikeln die katholische Kirche immer im Mittelpunkt stand, die Beziehung zwischen den Familien und der katholischen Kirche und der Einfluss der katholischen Lehre auf die Familienangehörigen selten erwähnt. Daher lässt sich feststellen, dass die Forschung Chen Yuans eher geschichtlich als religiös war. In seinem Artikel *Wu Yushan shengping* 吳漁山生平 berichtete er über das Leben und Wirken des chinesischen Katholiken Wu Yushan. Chen legte großen Wert auf Wus Familiengeschichte und dessen Talent für traditionelle chinesische Kunst: Kalligrafie und Malerei (*shu hua* 書畫) sowie Gedichte und Lyrik (*shi ci* 詩詞). Auch seine Freundschaft mit dem buddhistischen Mönch Mo Rong 默容 (?-?) wurde anders als bei den katholischen Missionaren wie Ricci, die buddhistische Mönche in ihren Werken geringschätzten, von Chen Yuan anerkannt.

Chen kombinierte die Erforschung der Geschichte der katholischen Kirche in China mit der chinesischen Geschichte und Kultur dadurch, dass er aus zahlreichen nicht-kirchlichen Dokumenten wie bspw. chinesischen Geschichtswerken zitierte. So

zitierte er in seinem Artikel b.s.w. in *Yong Qian jian feng tianzhujiao zhi zongshi* das *Qing shi gao* 清史稿 (*Manuskript zur Geschichte der Qing-Dynastie*), das *Baqi tongzhi* 八旗通志 (*Allgemeine Geschichte der acht Bannern*), das *Shengjing tongzhi* 盛京通志 (*Allgemeine Geschichte von Shengjing*) und andere Geschichtswerke. In dem Artikel *Tang Ruowang yu Mu chenmin* wurde anhand vieler Edikte des Yongzheng Kaisers argumentiert. Schließlich wurden in dem Artikel *Wu Yushan shengping* fast hundert Werke in Bezug auf die chinesische Kultur, wie z.B. das *Mo jing shi chao* 墨井诗鈔 (*Lyrik von Mojing*), das *Que'an wengao* 確菴文稿 (*Manuskript von Que'asn*) und das *Haiyu shi yuan* 海虞詩苑 (*Lyrik von Haiyu*) benutzt.

In seinen Artikeln stellte er auch fest, dass, wenn die katholische Kirche in China verwurzelt werden wollte, wie es dem Buddhismus gelungen war, sie mit der chinesischen Kultur verbunden werden musste:

> Mir kommt immer der Gedanken, dass das Christentum sich nicht in der chinesischen Gesellschaft assimiliert hat. Ich führe nur die Literatur als Beispiel an: Das *Buch der Psalmen* und das *Hohelied* waren beide von großer literarischer Bedeutung, aber nutzte sie warum in den letzten hundert Jahren niemand als Themen für Gedichte? Wenn Tempel, buddhistische Mönche und Meditation als Stoff in den chinesischen Gedichten benutzt werden konnten, warum kann man nicht die christliche Kirche, Priester und Priester in den Gedichten behandeln?
> 惟吾總覺得基督教文化未能與中國社會溶成一片。即以文學一端論，「舊約」詩篇及雅歌等，皆極有文學意味，何以百年來未見有此為詩料者。如寺，如僧，如禪，皆可入詩，何以福音堂，牧師，神甫等，不可入詩？[328]

Während die katholischen Missionare wie Ricci sich bemühten, den Konfuzianismus und die katholische Lehre zu einer Einheit zu verschmelzen, glaubte Chen Yuan, dass mithilfe der traditionellen Künste wie beispielsweise Gedichten die katholische Lehre sich in China besser verbreiten könne. Schließlich hatten die fremde Religion des Buddhismus sowie der einheimische Taoismus hinsichtlich dieser Verbindung Maßstäbe gesetzt: In verschiedenen literarische und künstlichen Genres wie Gedichten,

---

[328] Chen Yuan 陳垣: *Chen Yuan shi xue lunzhu xuan* 陳垣史學論著選 (Shanghai: Shanghai renmin chubanshe, 1981), S. 191, *Jidu jiao ru Hua shilüe* 基督教入華史略.

Kurzgeschichten sowie der Malerei stößt man häufig auf buddhistische und taoistische Elemente. Manche Chinesen wurden von diesen beeinflusst, bevor sie die Lehren der Religionen kennenlernten und daran glaubten. Die katholische Kirche lag in diesem Aspekt, abgesehen von einigen Beispielen, die Chen Yuan in *Jidujiao ru Hua shi lüe* 基督教入華史略 (*Eine kurze Geschichte der Einführung des Christentums in China*) aufführte, wie die Gedichte *Zeng taixi zhu zi* 贈泰西諸子 (Für die Gelehrten des Westens) von Ye Xianggao 葉向高 (1559-1627), Li Rihuas 李日華 (1565-1635) für Ricci und Sheng Guangyus 沈光裕 (1607-1684) für Adam Schall von Bell geschriebene Gedichte, im Gegensatz zum Buddhistmus und Taoismus weit zurück. Chen zeigte einen neuen Weg auf, um die katholische Lehre mit der chinesischen Kultur zu verbinden, indem mithilfe der Literatur und Kunst katholische Bilder und Begriffe sich unter den Gelehrten sowie der Bevölkerung, bei der Kurzgeschichten beliebt waren, verbreiten konnte. Da die Lehre des Konfuzianismus durch diese Methode nicht verfälscht werden würde, würde die katholische Kirche zudem weniger von den chinesischen Gelehrten angegriffen werden.

Obwohl fast die Hälfte der Artikel, die er in den zwei Zeitschriften veröffentlichte, im Zusammenhang mit der katholischen Kirche standen, schrieb er zu dieser Zeit auch wichtige Werke über andere Religionen, wie bspw. die 1938 veröffentlichten *Shishi yi nian lu* 釋氏疑年录 (*Die Geburts- und Sterbedaten der Mönche*) und die 1942 veröffentlichte *Zhongguo Fojiao shiji gailun* 中國佛教史籍概論 (*Einführung in die historischen Aufzeichnungen des chinesischen Buddhismus*), welche er als Lehrbuch für seinen Unterricht an der Fu-Jen-Universität benutzte. Als Historiker, wenn er auch der Präsident einer katholischen Universität war, bevorzugte Chen Yuan in seinen Artikeln niemals das Christentum im Vergleich zu den anderen Religionen. Er konzentrierte sich mehr auf die Geschichte als auf die Lehre verschiedener Glaubensrichtungen. Außerdem schlug er vor, dass Christen und Buddhisten einander nicht angreifen sollten, wie er in der Einleitung des von Zhang Chunyi 張純一 (1871-1955) geschriebenen Werks *Yesu Jidu renzi shiyi* 耶穌基督人子釋義 (*Interpretation von Jesus Christus, dem Menschensohn*) sagte:

> Ich habe zuvor gesagt, dass wenn Christen nicht zahlreiche buddhistische Werke gelesen haben, sie den Buddhismus nicht beurteilen sollten; Ebenso sollten Buddhisten das Christentum nicht beurteilen, wenn sie dessen Lehre nicht erforscht haben […] Wenn alle Menschen mit hohen Idea-

> len dieser zwei Religionen, wie Zhongru[329] es getan hat, die Werke der jeweils anderen Religion erforschen und nicht mehr über die Religion, die ihnen fremd ist, streiten würden, würden sie eines Tages die Erleuchtung erlangen. Es ist unnötig, sich zu isolieren und die andere Region zu verneinen und Angst vor vermeintlichen Abwegen zu haben!
> 吾嘗謂耶教徒非博覽佛典，不可以議佛；佛教徒非精研耶理，不得議耶〔…〕使二教有誌之士，能盡如仲如之互易其經，虛心研誦, 不為門外之空辯，固必有最後覺悟及最後決定之一日也。又何必深閉固拒，緦緦然懼歧路之多亡哉![330]

In der Ming- und Qing-Dynastie sahen die katholischen Missionare den Buddhismus immer als Feind an. Ricci zeigte seine Verachtung gegenüber dem Buddhismus und griff in seinen Werken mehrmals Buddhisten an. Auch einige Christen hatten Anfang des 20. Jahrhunderts Vorurteile gegenüber dem Buddhismus. Es ist daher bedeutsam, dass an der katholischen Universität die Geschichte des Buddhismus erforscht und gelehrt wurde, da dies darauf hindeuten könnte, dass die katholische Kirche den Buddhismus zumindest in einem gewissen Ausmaß aus einer wissenschaftlichen Perspektive betrachtete.

Neben seinen Leistungen auf dem Gebiet der Religionsgeschichte in China, entwickelte Chen Yuan zudem verschiedene traditionelle chinesische Forschungsgebiete wie die Textkritik (*jiaokan xue* 校勘學), die Textforschung (*kaoju xue* 考據學), die Lehre der Tabuisierung der Namen (*bihui xue* 避諱學) , die Lehre der Bibliografien und Ausgaben (*mulu banben xue* 目錄版本學) usw. In seinem 1931 verfassten Werk *Jiaokan xue shili* 校勘學釋例 (*Beispiele für Textkritik*) stellte er die sogenannten „vier Methoden der Textkritik“ (*jiaokan si fa* 校勘四法) auf, nämlich „Textkritik durch Vergleichen verschiedener Ausgaben eines Buches“ (*dui jiao* 對校), „Textkritik durch Vergleichen verschiedener Stellen eines Buches“ (*ben jiao* 本校), „Textkritik durch Vergleichen verschiedener Bücher“ (*ta jiao* 他校), „Textkritik durch vernünftiges Erwägen“ (*li jiao* 理校).[331] Obwohl viele Forscher eine oder meh-

---

329 Zhongru 仲如 war der Höflichkeitsname für Zhang Chunyi 張純一.

330 Chen Yuan 陳垣: *Chen Yuan quanji* 陳垣全集 Bd. 2 (Anhui: Anhui daxue chubanshe, 2009), S. 407.

331 Ebd., S. 7.

rere dieser vier Methoden bereits bei ihrer Forschung zugewendet hatten, so schrieb Chen Yuan im erwähnten Werk, dass Liu Xiang 劉向 (77 v. chr.-6 v. chr.) in dessen Werk *Bie lu* 別錄 (Zusammenstellung der Büchern) die erste Methode benutzte, indem „er verschiedene Ausgaben verglich und die Stellen, wo es Unterschiede gab, notierte“, ordnete und benannte Chen Yuan die Methoden für die Textkritik. Tatsächlich versuchten dies auch andere Forscher zu Chen Yuans Zeit, so ordnete beispielsweise Liang Qichao 梁啟超 (1873-1929) die Methoden der Textkritik in fünf Kategorien ein. Im Vergleich zu seinem System erhielten die „vier Methoden der Textkritk“ Chen Yuans mit deutlicheren Definitionen und logischeren Einordnungen jedoch mehr Anerkennung von anderen Gelehrten, zum Beispiel behauptete Hu Shi 胡適 (1891-1962), durch Chen Yuans Arbeit könne die chinesische Textkritik erstmals als modernes wissenschaftliches Fach angesehen werden.[332]

In seinem Werk *Shi hui juli* 史諱舉例 (*Beispiele für Tabuisierung*) führte Chen Yuan insgesamt 82 Beispiele auf, um die Tabuisierung der Namen in verschiedenen Dynastien zu untersuchen und ihren Einfluss zu erläutern.[333] Die Methodik, die Chen Yuan in diesem Buch benutzte, Beispiele aufzuführen und einzuordnen (*lei li fa* 類例法), war oft von den Historikern im kaiserlichen China angewendet worden.[334] Was Chen Yuan tat, war jedoch nicht, die Arbeit seiner Vorgänger lediglich zu wiederholen, sondern „eine Zusammenfassung der Geschichte der Tabuisierung der Namen zu erstellen und einen Schlüssel für die historische Forschung zu bieten.“ (意欲為避諱史作一總結束，而使考史者多一門路一鑰匙也),[335] mit anderen Worten versuchte er, diese Lehre zu einem systematischeren und theoretischeren modernen Fach zu verwandeln.

Shen Jianshi and andere Forscher an der Universität

---

[332] Hu Shi 胡適: *Hu Shi shu ping xu ba ji* 胡適書評序跋集 (Changsha: Que li shushe, 1987), S. 57.

[333] Chen Yuan 陳垣: *Shi hui juli* 史諱舉例 (Beijing: Zhonghua shuju, 2012), S. 2.

[334] Zhu Luchuan 朱露川: „Chen Yuan *Shihui juli* de sixiang, jiegou he fangfalun yiyi“ 陳垣《史諱舉例》的思想、結構和方法論意義, in: *Xueshu yanjiu* 學術研究 10 (2015), S. 5.

[335] Chen Yuan: *Shi hui juli*，S. 2.

Bevor Shen Jianshi 1927 die Arbeit an der Fu-Jen-Universität annahm, arbeitete er als Dekan der chinesischen Fakultät und Direktor der chinesischen Abteilung der Graduiertenschule der Peking-Universität sowie als Leiter der Literaturabteilung des Palastmuseums der Verbotenen Stadt (Gugong bowuyuan wenxian guan 故宮博物院文獻館). Zudem war er Direktor der 1926 gegründeten Graduiertenschule für traditionelle chinesische Literatur (Guoxue Yanjiu Yuan 國學研究院) an der Xiamen-Universität. Beim Boom der Erforschung chinesischer Kultur in den 1920er Jahren spielte Shen Jianshi wahrscheinlich eine wichtige Rolle. Wie bei Chen Yuan wurde seine Leidenschaft für die Chinaforschung durch seinen Patriotismus entfacht. Im Proposal für die chinesische Abteilung der Graduiertenschule der Peking-Universität sagte er 1922:

> Ich denke, dass China seit alten Zeiten der Schwerpunkt der orientalischen Kultur ist. Aus diesem Grund sind die Chinesen jetzt verantwortlich dafür, die Kultur des Orients zu untersuchen und der Welt zu präsentieren. Es ist verzeihlich, dass wir in den Wissenschaften, die von fremden Ländern nach China eingeführt wurden, nicht so gut wie die Ausländer sind, [doch es ist unverzeihlich,] dass unsere Kultur im eigenen Land nicht untersucht und erforscht und nicht einmal konserviert wird! Die Schätze der chinesischen Kultur wurden gleichgültig zerstreut und gingen verloren […] Es wäre wirklich schade, wenn die Chinesen mit so vielen Relikten und alten Büchern und Aufzeichnungen in China das Fach nicht entwickeln und in der weltweiten akademischen Gemeinschaft keinen Platz finden könnten!
> 竊惟東方文化自古以中國為中心，所以整理東方學以貢獻於世界，實為中國人今日一種責無旁貸之任務。吾人對於從外國輸入之新學，曰我固不如人, 猶可說也；此等自己家業，不但無人整理之，研究之，並保存而亦不能，一聽其流轉散佚，不知顧惜〔…〕以中國古物典籍如此之宏富，國人竟不能發揚光大，於世界學術界中爭一立腳地，此非極可痛心之事耶！[336]

---

[336] Shen Jianshi 沈兼士: *Shen Jianshi xueshu lunwen ji* 沈兼士學術論文集 (Beijing: Zhonghua shuju, 1986), S.362, *Choujian Beijing daxue yanjiusuo guoxue men jingfei jianyi shu* 籌建北京大學研究所國學門經費建議書.

Im Proposal wurde festgestellt, dass Archäologie und die Sprachen verschiedener Ethnien im alten China die wichtigsten Forschungsgebiete der Abteilung waren. Durch den 1923 publizierten *Beijing Daxue Yanjiusuo Guoxuemen baogao* 北京大學研究所國學門報告 (Bericht über die chinesische Abteilung der Graduiertenschule der Peking-Universität) lässt sich mehr über die Arbeit in dieser Abteilung erfahren, war die Mitarbeiter der Abteilung zum Beispiel verantwortlich dafür, alte chinesische Schriften zu ordnen, Chronologien zu erstellen, ein Register für die wissenschaftlichen Nomen in den Werken chinesischer Meister anzufertigen usw.. Zudem gab es noch ein Forschungszentrum der Archäologie, eine Forschungsgruppe für Volkslieder, Sitten und Gebräuche usw.. Die Forschungsgebiete dieser Abteilung spiegelten Shen Jianshis Ansichten über den Forschungstrend der Chinaforschung in den 1920er Jahren: die Studien über die konfuzianischen Klassiker wurden allmählich weniger, während der Schwerpunkt sich auf die Entwicklung eines modernen Fachgebiets zur chinesischen Geschichte verlagerte, indem archäologische und andere westliche Forschungsmethoden in die Forschung zur chinesischen Geschichte und Kultur integriert wurden.[337] Zudem sollte der Erforschung der chinesischen Sprache in früheren Zeiten mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden. Aufgrund seiner Stellung als der Dekan des Instituts der Künste und Literatur und Redakteur des *Fu Jen xuezhi* 輔仁學誌 und der *Monumenta Serica* übte die Art und Weise, wie Shen Jianshi die Forschungstrends der chinesischen Kultur einschätzte, einen großen Einfluss auf die Forschung an der Fu-Jen-Universität aus. Die Hauptinhalte des *Fu Jen xuezhi,* die auf jeder Ausgabe der Zeitschrift festgestellt wurde, konnte als Echo des oben erwähnten Berichte angesehen:

> Diese Zeitschrift konzentriert sich auf die Chinaforschung. Alle Artikel oder Übersetzungen über Geschichte, Sprache, Schriftkunde, Religionen, Philosophie und Epigraphik sind bei uns willkommen.
> 本志主旨：在研究中國學術，凡關於歷史，語言，文字，宗教，哲學，金石等著作或譯文，均所歡迎。[338]

---

[337] Ebd., S. 371, *Jin sanshi nian lai Zhongguo shixue zhi qushi* 近三十年來中國史學之趨勢.

[338] Siehe „Fu Jen daxue Fu Jen xuezhi bianji lüeli“ 輔仁大學輔仁學誌編輯略例，auf der Titelseite des *Fu Jen Xuezhi*.

Als Shen Jianshi an der Peking-Universität und im Palastmuseum arbeitete, leitete er das Projekt zur Ordnung der Archive des Kabinetts der Qing-Dynastie (整理清代內閣大庫檔案),[339] welches die Forschung über die Geschichte der Qing-Dynastie und die Etablierung der modernen Archivwissenschaft förderte. Allerdings lagen seine größten Leistungen im Bereich der chinesischen Sprache, wie beispielsweise der Etymologie der chinesischen Sprache (*Hanyu yuyuan xue* 漢語語源學), der Textinterpretation (*wenzi xungu xue* 文字訓詁學) und der Erforschung der Dialekte.

Die meisten akademischen Arbeiten Shen Jianshis wurden im Werk *Shen Jianshi xueshu lunwen ji* 沈兼士學術論文集 (*Sammlung wissenschaftlicher Arbeiten von Shen Jianshi*) zusammengestellt; mehr als die Hälfte davon wurde während seiner Zeit an der Fu-Jen-Universität publiziert. Seine wichtigsten Arbeiten vor 1927 bestanden in dem Werk *Wenzi xing yi xue* 文字形義學,[340] das er an der Peking-Universität als Lehrbuch benutzte, sowie einigen Artikel, wie *Guoyu wenti zhi lishi de yanjiu* 國語問題之歷史的研究, *Jinhou yanjiu fangyan zhi xin qushi* 今後研究方言之新趨勢, und *Xitong de wenzi xue cankao shumu juyao* 系統的文字學參考書目舉要, die alle in Zeitschriften der Peking-Universität publiziert wurden. Nachdem er die Arbeit an der Fu-Jen-Universität angenommen hatte, veröffentlichte er ebenfalls mehrere Artikel im *Fu Jen Xuezhi* und der *Monumenta Serica,* die im Folgenden aufgeführt sind:

Shen Jianshis Artikel in Fu Ren xuezhi	
Titel	Vol. - Nummer
從古器款識上推尋六書以前之文字畫 Cong gu qi kuanshi shang tuixun liushu yiqian zhi wenzihua Such nach der Wortmalerei vor der sechs Kategorien der chinesischen Schrift auf den Antiquitäten	1-1

339 Li Mingjuan 李明娟: *Shen Jianshi lingdao xia de Ming Qing dang'an zhengli yanjiu* 沈兼士領導下的明清檔案整理研究 (Shangdong: Shandong daxue 山東大學, 2017).

340 Shen Jianshi: *Shen Jianshi xueshu lunwen ji*, S. 378.

帟，殺，祭古語同源考 Yi, sha, ji guyu tongyuan kao Eine Studie über den Ursprung von yi, sha, ji in alten Sprachen	8-2
袒裼 但馬 剗襪 Tanxi danma chanwa „Tanxi“ „danma“ und „chanwa“	11-1，2
石鼓文研究三事質疑 Shiguwen yanjiu sanshi zhiyi Fragen zu drei Dingen im Studium von Shiguwen	13-1，2

Shen Jianshis Artikel in Monumenta Serica		
Titel	Übersetzer	Vol.
An essay on the primitive meaning of the character Kuei 鬼 “鬼”字原始意義之試探	Ying Qianli	Vol. II (1936-1937)
On early Semantograms 初期意符字		Vol. XII (1947)

Anderen wichtige Artikel und Arbeiten Shen Jianshis habe ich in der folgenden Tabelle zusammengestellt:[341]

[341] Die Kultur- und Bildungsvereinigung in Nordchina (*Huabei wenjiao xiehui* 華北文教協會): Kurz nachdem Beijing von den Japanern erobert wurde, gegründeten einige Professoren der Fu-Jen-Universität wie Shen Jianshi und Ying Qianli die Yan-Verbindung 炎社 nach Gu Yanwu 顧炎武 (1613-1682)，einem bekannten Partrioten zur Zeit der Ablösung der Ming- durch die Qing-Dynastie, um Lehrer und Studenten zu inspirieren, dessen Forschung weiterzuführen. 1941 wurde die Yan-Verbindung erweitert und zu *Huabei wenhua jiaoyu xiehui* 華北文化教育協會, kurz *Huabei wenjiao xiehui* 華北文教協會, umbenannt. Viele Lehrer und Studenten an der Fu-Jen-Universität schlossen sich dieser Gesellschaft an. Siehe: Sun Banghua，孫邦華: „ Chen Yuan yu kangri zhanzheng shiqi de Beiping Fu Jen daxue“ 陳垣與抗日戰爭時期的北平輔仁大學, in: Beijing shehui kexue 北京社會科學 4 (2007), S. 6.

Shen Jianshis anderen wichtige Artikel und Arbeiten		
Titel	Veröffentlichungszeit	veröffentlicht in
右文說在訓詁學上之沿革及其推闡 Youwen shuo zai xungu xue shang zhi yan'ge ji qi tuichan Die Entwicklung und Schlussfolgerung der Youwen-Theorie in der Textinterpretation	1933	中央研究院慶祝蔡元培先生六十五歲紀念論文集 Zusammenstellung der Arbeiten der Academia Sinica zur Feier des 65. Geburtstags von Herrn Cai Yuanpei
吳著經籍舊音辯證發墨 Wu zhu jingji jiuyin bianzheng famo Bemerkungen über das von Wu verfasste Werk „Dialektik der alten Aussprache von Klassikern"	1940	輔仁大學語文學會講演集第一輯 Erste Zusammenstellung der Arbeiten der Sitzung der Gesellschaft für die chinesische Sprache der Fu-Jen-Universität
漢字義讀法之一例—說文重文之新定義 Hanzi yidu fa zhi yili—shuowen chongwen zhi xin dingyi Ein Beispiel der Methoden zur Ableitung der Aussprache chinesischer Schriftzeichen anhand der Bedeutung-Eine neue Definition von Shuowen Chongwen	1941	華北文教協會辛巳文錄初集 Erste Zusammenstellung der Arbeiten der Gesellschaft für chinesische Kultur und Bildung in Nordchina im Jahr Xinsi (1941)
聲訓論 Shengxun lun Theorie von Shengxun	1941	華北文教協會辛巳文錄續集 Zweite Zusammenstellung der Arbeiten der Gesellschaft für chinesische Kultur und Bildung im Nordchina im Jahr Xinsi (1941)

聯緜詞音變略例 Lianmian ci yinbian lüeli Beispiele für Ausspracheänderungen in „lianmian“ Wörtern	1941	輔仁大學語文學會講演集第三輯 Dritte Zusammenstellung der Arbeiten der Sitzung der Gesellschaft für die chinesische Sprache der Fu-Jen-Universität

Daraus wird ersichtlich, dass die meisten wichtigen Forschungsergebnisse in Zeitschriften der Fu-Jen-Universität oder für Veranstaltungen der Universität veröffentlicht wurden und zur Erforschung der chinesischen Kultur an der Universität beitrugen.

Als Shen Jianshi an der Fu-Jen-Universität arbeitete, leitete er ein Projekt, innerhalb welchem das Werk *Guangyun shengxi* 廣韻聲系 (*Das phonetische System in Guangyun*) entstand. Laut der Erinnerung Ge Xinyis 葛信益(?-?), einem der Redakteure des Werkes, war dessen Anfertigung eine Zusammenarbeit der Lehrer und Studenten der Universität:

> 1921 hatte Herr Shen [Jianshi] bereits vor, das *Guangyun shengxi* zu verfassen, um die Xiesheng-Zeichen 諧聲字 (phonologische Reihe) des *Guangyun* 廣韻 in der Forschung umfassend und wissenschaftlich zu benutzen. […] Wegen des Mangels an Mitteln und Arbeitskräften war dies misslungen. Erst im Herbst 1933 wurde die Finanzierung von der Fu-Jen-Universität bewilligt und die Redaktionsabteilung für das *Guangyun shengxi* wurde offiziell gegründet. Chen Xiangchun 陳祥春 (?-?, ein Absolvent im Fach Chinesisch der Fu-Jen-Universität) und Liu Wenxing 劉文興 (?-?, ein Absolvent der Graduiertenschule der Peking-Universität) wurden als Redakteure eingestellt und die Arbeit für das Buch begann von da an. […] Bevor ich 1937 vom Fach Chinesisch der Fu-Jen-Universität absolvierte, hatte ich schon zwei Jahre in der Redaktion gearbeitet. Nach der Absolvierung arbeitete ich als Assistent im Fach Chinesisch und anschließend als Redakteur für das *Guangyun shengxi*. […] Da es damals an Arbeitskräften in der Redaktion mangelte, stellte Herr Shen

> Studenten im dritten und vierten Studienjahr als Helfer ein. Die Studenten konnten daneben die Materialien des Manuskripts des *Guangyun shengxi* in ihrer Abschlussarbeit benutzten.
>
> 早在一九二一年，沈先生就打算編修《廣韻聲系》，以便廣泛和科學地在研究中利用《廣韻》中的諧聲字材料。〔…〕只是由於沒有經費，沒有人力，旋作罷。直到一九三三年秋，才在輔仁大學請得經費，正式成立《廣韻聲系》編輯部，聘請陳祥春（輔大國文系畢業），劉文興（北大研究所畢業）二人作編輯，開始著手編修。〔…〕我是從一九三七年輔大國文系畢業的前二年就經常在編輯部工作，畢業後即留係作助教，後來作了<廣韻聲系>的編輯。〔…〕當時由於編輯部人力有限，沈先生就請國文系三四年級的學生幫忙。同學還在幫忙之餘，利用《廣韻聲系》副底稿材料撰寫了自己的畢業論文。[342]

Über sein Forschungsgebiet stellte Shen Jianshi in seinem Werk *Shengxun lun* 聲訓論 fest:

> In den letzten Jahren forschte ich meist in zwei Richtungen auf dem Gebiet der Sprachwissenschaft und der Philologie: die Forschung über die *yifu* 意符 (die ideografische Komponente eines chinesischen Schriftzeichens), und die Forschung über die *shengfu* 聲符 (die phonetische Komponente eines chinesischen Schriftzeichens). Im Bereich der *yifu* gibt es drei Forschungsperspektiven: die *wenzi hua* 文字畫, die Unbestimmtheit der Schriftart, Aussprache und Bedeutung früherer *yifu* Zeichen und die *yitong huandu* 義通換讀, die Funktionsweise verschiedener Wörter, die die gleiche Bedeutung haben.[343] Für die *shengfu* gibt es ebenfalls drei Forschungsperspektiven: die Erläuterung der *youwen-Theorie* 右文說; die *shengxun* 聲訓, die Erklärung eines Wortes unter Verwendung eines Homophons; und die verschiedenen Aussprachen eines Wortes.

---

[342] Shen Jianshi 沈兼士: *Guangyun shengxi* 廣韻聲系 (Beijing: Zhonghua shuju, 1985), *Chong yin qianyan* 重印前言.

[343] Yu Shaohong 俞紹宏, Wang Yawei 王婭瑋: „Tongyi huandu ji qi fuza ting chutan - yi Chu jian wenzi wei li“ 同義換讀及其複雜性初探 — 以楚簡文字為例, in: *Zhongguo yuwen* 中國語文 2 (2017), S. 5.

> 餘近年來研究語言文字學有二傾向：一為意符之研究，一為音符之研究。意符之問題有三：曰文字畫，曰意符字初期之形，音，義未嘗固定，曰義通換讀。音符之問題亦有三：曰右文說之推闡，曰聲訓，曰一字異讀辨。[344]

Zu Shens wichtigsten Arbeiten über die *shengfu* gehörten *Youwen shuo zai xungu xue shang zhi yan'ge ji tuichan* 右文說在訓詁學上之沿革及推闡 und *Guangyun shengxi* und zu den Arbeiten, die sich auf die Erforschung der *yifu* konzentrierten, gehörten *Wenzi xing yi xue* 文字形義學 (Forschung über die Form und Bedeutung der Schriften), *Cong guqi kuanshi shang tuixun liushu yiqian zhi wenzi hua* 從古器款識上推尋六書以前之文字畫, *Chuqi yifu zi* 初期意符字 (Frühe yifu Zeichen) usw. Die Ergebnisse seiner Forschung spielten, obwohl sie gelegentlich von anderen Gelehrten kritisiert wurden, so behauptete bspw. Tang Lan 唐蘭 (1901-1979), dass der von Shen erwähnte Begriff *wenzi hua* nur Bilder, die Schriften ähnlich waren, bezeichnete und nicht auf einer Stufe mit Schriften gesehen werden konnte,[345] noch immer eine wichtige Rolle in der Entwicklung der modernen chinesischen Schriftenkunden. Seine Begriffe *wenzi hua* und „Frühe *yifu* Zeichen" 初期意符字 brachte eine neue Perspektive in die Erforschung der chinesischen Grammatologie ein, wo die Tradition der *liushu* 六書 (sechs Kategorien chinesischer Schriftzeichen) dominierte; zudem legte er den Grundstein der Forschung über die chinesischen Schriftzeichen-gruppen (*Hanyu zizu xue* 漢語字族學).[346]

Shen Jianshi sah seine Arbeit als wichtigen Teil der Erforschung der chinesischen Kultur an, wie er in der Einleitung des Werkes *Wenzi xing yi xue* feststellte:

> Um die Philosophie, Literatur, Archäologie, Geschichte, Sprache, Grammatik usw. im alten China zu erforschen, muss man die Wissenschaft über die Form und Bedeutung der Schriften kennen.

---

[344] Shen Jianshi: *Shen Jianshi xueshu lunwen ji*, S. 256.

[345] Tang Lan 唐蘭: *Zhongguo wenzi xue* 中國文字學 (Taiwan: Kaiming shudian, 1972), S. 82.

[346] Liu Youxin 劉又辛: „Shen Jianshi xiansheng wenzi xungu yanjiu shuping" 沈兼士先生文字訓詁研究述評 in: Ge Xinyi 葛信益 (ed.): *Shen Jianshi xiansheng dansheng 100 zhounian jinian lunwen ji* 沈兼士先生誕生100週年紀念論文集 (Beijing: Zijin cheng chubanshe, 1990), S. 53.

> 研究中國古代哲學，文學等書，研究中國考古學，歷史學，研究中國國語，文法等學，不能不通過文字形義學。[347]

Andere Gelehrte an der Fu-Jen-Universität wie Yu Jiaxi und Zhang Xinglang trugen ebenfalls auf verschiedenen Gebieten zur Erforschung der chinesischen Kultur bei. Yu Jiaxi, der ebenfalls von Chen Yuan an die Universität berufen und 1942 als zum Dekan des Instituts der Künste und Literatur ernannt wurde,[348] spezialisierte sich auf das Fach Bibliografie (*mulu xue* 目錄學). Zu seinen wichtigsten Forschungsergebnissen gehörten *Si ku tiyao bianzheng* 四庫提要辨證 (*Untersung der Si ku tiyao*), *Mulu xue fawei* 目錄學發微 (*Forschung über die Bibliografie*) usw. Seine anderen Arbeiten wurden meist in die *Yu Jiaxi lunxue za zhu* 余嘉錫論學雜著 (*Verschiedene Werke von Yu Jiaxi*) aufgenommen. Der Großteil seiner Forschungsarbeiten entstand während seiner Lehrzeit an der Fu-Jen-Universität, so etablierte er zum Beispiel mit dem Werk *Mulu xue fawei*, ein eigenes bibliographisches System, welches als Zusammenfassung der Entwicklung des Faches innerhalb von 1600 Jahren, d.h. von Liu Xiang 劉向 (77 v. chr.-6 v. chr.) in der Han-Dynastie bis Ji Yun 紀昀 (1724-1805) in der Qing-Dynastie, angesehen werden konnte.[349] Zudem war es das Lehrmaterial, das Yu Jiaxi seit 1930 im Bibliografieunterricht an der Universität benutzte. Das *Si ku tiyao bianzheng* war sein Lebenswerk und die erste Monografie, die das *Si ku quan shu zongmu* 四庫全書總目 (*Gesamtkatalog von Siku Quanshu*) untersuchte.[350] Zhang Xinglang, ein renommierter Historiker in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, wurde 1927 von Chen Yuan als Direktor der Abteilung für Geschichte an die Universität berufen. Sein wichtigstes Werk *Zhong-Xi jiaotong shiliao huibian* 中西交通史料彙編 (*Die Materialien für eine Geschichte der chinesisch-ausländischen Beziehungen*) wurde innerhalb der „ersten Buchreihe der Fu-Jen-Universität“ (輔仁大學叢書第一種) im Jahr 1930 veröffentlicht. Es war das wichtigste Werk über die Beziehung zwischen China und Ausland zu dieser Zeit. wie George Barry O’ Toole,

---

347 Shen Jianshi: *Shen Jianshi xueshu lunwen ji*, S. 378-380.

348 Wang Yuhuan 王語歡: *Yu Jiaxi xueshu nianpu* 余嘉錫學術年譜 (M.A. Dissertation: Heilongjiang daxue, Heilongjiang, 2013).

349 Zhou Zumo周祖謨 (ed.): *Yu Jiaxi xiansheng jinian wenji* 余嘉錫先生紀念文集 (Changsha：Hunan jiaoyu chubanshe, 1987), S. 659.

350 Chen Xiaohua 陳曉華: „Yu Jiaxi *Siku tiyao bianzheng* de kaoju xue gongxian“ 余嘉錫《四庫提要辨證的考據學貢獻, in: *Wenxian* 文獻 1 (2008), S. 157-164.

der damalige Rektor der Fu-Jen-Universität behauptete, die chinesischen Quellen, die in diesem Werk benutzt wurden, weitaus vollständiger und umfassender seien als bei jedem anderen Werk zu dieser Zeit.[351] Zhang Xinglangs Ansicht nach benutzten die chinesischen Gelehrten im alten China normalerweise nur offizielle Geschichtswerke wie die *Er shi si shi* 二十四史 (*Die 24 Dynastiegeschichten*) und vernachlässigten die Werke, die nicht von berühmten Historikern verfasst wurden.[352] Daher bemühte er sich in *Zhong-Xi jiaotong shiliao huibian* alle Arten von historischen Materialien zu benutzen, um die Geschichte umfassend zu präsentieren:

> Seit zehn Jahren konzentrierte ich mich darauf, chinesische und ausländische historische Dokumente zu sammeln. Alle Materialien in Bezug auf die Beziehung zwischen China und dem Westen vom fernen Altertum bis zum Ende der Ming-Dynastie, seien sie Dekrete der kaiserlichen Regierung oder von Händlern, Reisenden, Mönchen oder Missionaren verfasst, wurden, wenn sie belegbar waren, auswertet und für das Buch geordnet.
> 十餘年來〔…〕專心搜求中外史料，關於古代中西交通事蹟，上起邃古，下迄明季，凡朝廷通聘，商賈遊客，僧侶教士之記載，東鱗西爪，可以互證者，無不爬羅剔抉，分門別類，匯次為書。[353]

Insgesamt zitierte Zhang Xinglang in diesem Werk 274 chinesische Werke und 42 ausländische Werke;[354] somit ist es eine umfassende Zusammenstellung alter chinesischer Schriften, von welchen einige selten in den offiziellen Geschichtenwerken erwähnt wurden. Da die Zitate aus verschiedenen literarischen Genres wie bspw. Reiseberichten, Heimatkunde, Inschriften usw. stammten,[355] lässt sich durch dieses Werk die chinesische Kultur umfassend und eingehend verstehen.

---

[351] Siehe die von O' Toole geschriebene Einleitung des Werkes, in Zhang Xinglang 張星烺: *Zhong-Xi jiaotong shiliao huibian* 中西交通史料彙編 Bd.1 (Beiping: Fu Jen daxue tushuguan, 1939), S. 3.

[352] Ebd., Bd.1, S. 7.

[353] Ebd., S. 8, die von Zhang Xinglang geschriebene Einleitung des Werkes.

[354] Xiu Caibo 修彩波: „ Zhang Xinglang yu *Zhong-Xi jiaotong shiliao huibian*" 張星烺與《中西交通史料彙編》, in: *Shixue shi yanjiu* 史學史研究 3 (2010), S. 9.

[355] Ebd.

Abgesehen von Chen Yuan, Shen Jianshi, Yu Jiaxi und Zhang Xinglang erforschten noch zahlreiche andere Gelehrte, die meist in der Abteilung für Chinesisch oder Geschichte lehrten, die chinesische Kultur. In der folgenden von mir erstellten Tabelle sind die Autoren, die mehr als einen Artikel im *Fu Jen Xuezhi* veröffentlicht haben, mit ihren Forschungsgebieten aufgelistet:

Die Autoren und ihre Forschungsgebiete		
Autor	Anzahl der Artikeln	Forschungsgebiete
陳垣 Chen Yuan	16	Chinesische Geschichte, Religionsgeschichte in China
余嘉錫 Yu Jiaxi	12	Textforschung (*kaoju* 考據)
周祖謨 Zhou Zumo	10	Chinesische Sprache, Textforschung
岑仲勉 Cen Zhongmian	8	Korrekturlesen (*Jiaokan xue* 校勘學), Epigraphik, Bibliothek
柴德賡 Chai Degeng	5	Textforschung
孫楷第 Sun Kaidi	5	Textforschung，chinesische Literatur
葉德祿 Ye Delu	5	Textforschung, Geschichte
沈兼士 Shen Jianshi	4	Chinesische Sprache，Epigraphik，Textforschung
魏建功 Wei Jiangong	4	Chinesische Sprache，Epigraphik
張鴻翔 Zhang Hongxiang	4	Textforschung
常福元 Chang Fuyuan	3	Textforschung，Wissenschaft der Ausgaben alter chinesischer Büchern (*guji banben xue* 古籍版本學)
方甦生 Fang Susheng	3	Textforschung，Wissenschaft der Ausgaben alter chinesischer Büchern
馮承鈞 Feng Chengjun	3	Chinesische Geschichte，Textforschung
柯昌泗 Ke Changsi	3	Inschriften(*bei wen* 碑文)，Epigraphik
牟潤孫 Mou Runsun	3	Chinesische Geschichte，Religion
趙光賢 Zhao Guangxian	3	Chinesische Geschichte in der Ming- und Qing Dynastie
趙蔭棠 Zhao Yintang	3	Chinesische Sprache
戴君仁 Dai Junren	2	Chinesische Sprache
劉厚滋 Liu Houzi	2	Epigraphik，Textforschung

劉復	Liu Fu	2	Stimmung (*yin lv* 音律)，Epigraphik
倫明	Lun Ming	2	Textforschung
啟功	Qi Gong	2	Traditionelle chinesische Malerei，Textforschung
容肇祖	Rong Zhaozu	2	Konfuzianismus，Textforschung
餘遜	Yu Xun	2	Religion, chinesische Geschichte
張星烺	Zhang Xinglang	2	Die Beziehung zwischen dem alten China und dem Ausland

Es wird ersichtlich, dass ein großer Teil der Autoren dieser Zeitschrift sich auf die Textforschung und chinesische Sprachforschung konzentrierten, was aber nicht einzigartig bei Zeitschriften zur Erforschung der chinesischen Kultur zu dieser Zeit war. Wirft man einen Blick in den Katalog des *Yenching Journal of Chinese Studies* (*Yenching xuebao* 燕京學報), die Zeitschrift für die Erforschung der chinesischen Kultur an der protestantischen Yenching-Universität, welche ebenfalls von einigen chinesischen Gelehrten gegründet wurde und daher dem *Fu Ren xuezhi* ähnlich war, lässt sich leicht herausfinden, dass diese beiden Forschungsgebiete dort ebenfalls viele Seiten beanspruchen. Der Unterschied lag darin, dass sich im *Yenching Journal of Chinese Studies* ebenfalls Artikel über chinesische Literatur oder Denkrichtungen finden lassen, zum Beispiel gab es in der ersten und zweiten Ausgabe schon zahlreiche Artikel wie *Yuandai de xiqu* 元代的戲曲 (Oper der Yuan-Dynastie), *Zhongguo zhexue zhong de shenmi zhuyi* 中國哲學中的神秘主義 (Mystik in der chinesischen Philosophie), *Qizhiliaoheng shi dushi zaji* 葺芷繚衡室讀詩雜記 (Verschiedene Hinweise zum Lesen von Gedichten im Zimmer Qizhiliaoheng), *Kongzi zai Zhongguo lishi zhong zhi diwei* 孔子在中國歷史中之地位 (Der Platz von Konfuzius in der chinesischen Geschichte)，Daojia sixiang yu daojiao 道家思想與道教 (Taoistisches Denken und Taoismus), *Zhuxi de zhexue* 朱熹的哲學 (Die Philosophie von Zhu Xi) und *Ming Qing xiqu de tese* 明清戲曲的特色 (Merkmale der Ming- und Qing-Opern). Dahingegen gab es in allen Ausgaben des *Fu Ren xuezhi* lediglich zwei Artikel über chinesische Denkrichtungen, nämlich *Lü Liuliang ji qi sixiang* 呂留良及其思想 (Lü Liuliang und seine Gedanken) und *He Xinyin ji qi sixiang* 何心隱及其思想 (He Xinyin und seine Gedanken), die beide von Rong Zhaozu 容肇祖 (1897-1994) geschrieben wurden. Obwohl es auch Artikel über Konfuzius oder chinesische Kunstformen als Forschungsobjekt gab, konzentrierten sich die Autoren eher darauf, korrekte Daten durch Textforschung herauszufinden oder die Schrift von

Texten zu erforschen, als über die Gedanken von Philosophen zu diskutieren oder aus ästhetischer und literarischer Perspektive Gedichte oder Oper zu erforschen. Ein wichtiger Grund für den Unterschied zwischen den Zeitschriften lag womöglich im Redaktionsausschuss. Im Fall des *Fu Ren xuezhi,* dessen Redaktionsausschuss aus einigen Ausländern wie beispielsweise Rudolf Rahmann, SVD (Lei Mian 雷冕, 1902-1985) und Henry Kroes , SVD (Hu Lushi 胡魯士, 1903-1989), die Verwalter der Fu-Jen-Universität waren, und einigen chinesischen Gelehrten, darunter Chen Yuan, Shen Jianshi, Yu Jiaxi und Zhang Xinglang bestand, die sich im Bereich der chinesischen Kultur spezialisiert hatten, und viele Jahre für die Zeitschrift arbeiteten,[356] war es selbstverständlich, dass die letzteren vier Redakteure großen Einfluss auf die Zeitschrift ausübten, da sie auch zahlreiche Artikel für diese schrieben. Im Gegensatz dazu war ein Redaktor der *Yenching Journal of Chinese Studies* Feng Youlan 馮友蘭 (1895-1990), der ein Vertreter des neuen Konfuzianismus (*xiandai xin rujia* 現代新儒家) war und somit zahlreiche Artikel über den Konfuzianismus schrieb.

Abgesehen davon, dass einige katholische Priester für die Redaktion des *Fu Ren xuezhi* ihren Namen hergaben, kann man keinen Beweis finden, dass die katholische Kirche Einfluss auf die Erforschung der chinesischen Kultur an der Fu-Jen-Universität ausübte. Obwohl Chen Yuan den Katholiken Chen Yujie 陳於階 (?-1645) in dem Werk *Ming mo xunguo zhe Chen Yuji zhuan* 明末殉國者陳於階傳 (Die Biografie von Chen Yujie, einem Märtyrer in der späten Ming-Dynastie) würdigte, geschah dies nicht aus seiner Zuneigung zur katholischen Lehre heraus, sondern aufgrund der Tatsache, dass Chen Yujie der untergehenden Ming-Dynastie treu gewesen war:

> Ich habe aus dem Buch *Seng Jian chanshi yulu* 僧鑑禪師語錄 [Sprüche des Dhyana-Meisters Seng Jian] erfahren, dass Bingyis gesamte Familie an den Buddhismus glaubte; selbstverständlich mochten sie die katholische Kirche nicht. Bingyi war der Neffe Gu Tinglins 顧亭林

---

[356] Andere chinesische Redakteure waren Ying Qianli 英千里 (1900-1969), der sich in fremden Sprachen spezialisierte; Zhang Huai 張懷 (1896-1987), Dekan der Bildungsabteilung, Zhang Chongyi 張重一 (?-?), Generalsekretär der Universität und Professor für Fremdsprache sowie Chu Wanfeng 儲皖峰 (1896-1942), der die chinesische Philosophie erforschte, aber zeitweise ebenfalls für die Zeitschrift arbeitete.

> (1613-1682), während Yujie der Neffe Xu Xuanhus 徐玄扈 (1562-1633) war. Einer von ihnen [Yujie] war dem Vaterland treu, während der Andere [Bingyi] der neuen Dynastie diente. Wenn Tinglin und Xuanhu sich im Paradies begegnen würden, würde Tinglin bestimmt sagen, dass sein Neffe nicht so gut wie der Xuanhus war. Es ist überhaupt nicht nötig, den persönlichen Glauben zu beurteilen!
> 吾閱僧鑑禪師語錄，知秉義一家信佛，其不喜天主教固宜。然秉義顧亭林甥也，而於階則徐玄扈甥，一則盡忠祖國，一則委贄新朝。倘亭林與玄扈天上相逢，必將曰，吾甥不若而甥也，遑論個人信仰之是非哉。[357]

In diesem Artikel, in dem Bingyi, ein Gläubiger des Buddhismus, wegen des Wechsels seines politischen Standpunktes geringschätzt wird, lobt Chen Yuan in seinem Werk *Zhongguo Fojiao shiji gailun* die Mönche in der Liang-Dynastie:

> Nach dem Untergang der Liang-Dynastie flüchteten alle ins Zhou-Reich und traten frech Ämter an. Wie schamlos diese Gelehrten waren! Die Stammesmitglieder dieser Gelehrten fühlten sich dafür im Vergleich zu den Taten der Mönche beschämt.
> 諸人皆梁亡入周，靦然冠帶，文人無節操至此，相形之下，和尚愧煞宗人矣。[358]

Somit wird klar, dass Chen Yuan historische Persönlichkeiten mehr nach ihrer Treue zu ihrem Land als nach ihrem Glauben beurteilte. Eigentlich befanden sich Chen Yuan und die anderen chinesischen Gelehrten zu dieser Zeit, als China bereits seit langer Zeit durch ausländische Mächte bedroht wurde, in einer ähnlichen Situation wie Chen Yujie und diejenigen, die zur Zeit des Untergangs einer Dynastie gelebt hatten. Daher ist es nachvollziehbar, dass Chen Yuan in seinen Artikeln Patrioten lobte und Verräter verachtete. Für ihn und einige andere chinesische Gelehrte war der Patriotismus ein wichtiger Antrieb ihrer Forschung, den auch Zhang Xinglang als Grund für das Verfassen des Werkes *Zhong-Xi jiaotong shiliao huibian* angab:

---

[357] Chen Yuan 陳垣: *Chen Yuan xueshu lunwen ji* 陳垣學術論文集 Bd.1 (Beijing: Zhonghua shuju, 1980), S. 254.

[358] Ebd.

> Die historischen Dokumente, die die Chinesen in alten Zeiten als irrig und widersinnig ansahen und ununtersucht ließen, wurden bis heute eins nach dem anderen von den Westlern bewiesen. Selbst manche Probleme innerhalb Chinas, die die chinesischen Gelehrten nicht lösen konnten, wurden von den Westlern durch Untersuchen und Erfassen gelöst. Dies ist kein Einzelfall. […] Früher behauptete der Herrscher der Kitan, dass er die Song-Dynastie in allen Einzelheiten kannte, während die Song-Leute die Kitan wie im dicken Nebel sahen. Die Menschen zu unserer Zeit sind den Song-Leuten so ähnlich!
> 迄於今日，古人所存而不議之史料，視為紕繆不經者，西人皆代吾一一證明。甚至中國版圖以內多種問題，中國學者爭論不定。西洋人代為調查探測，清理判決者，不一其事也〔…〕昔契丹主謂我於宋國之事，纖悉皆知。而宋人視我國事，如隔十重雲霧也。嗚呼，是何今之人，酷類於宋之人也。[359]

Insgesamt kann man sagen, dass die Erforschung der chinesischen Kultur an der Fu-Jen-Universität stark durch Chen Yuan und andere chinesische Gelehrte, die einen großen Teil ihrer Forschungsergebnisse in Zeitschriften der Universität veröffentlichten, geprägt wurde. Die Schwerpunktsetzung auf die Erforschung der chinesischen Kultur an der Universität wurde ebenfalls von diesen Gelehrten beeinflusst, da die Forschung über die chinesische Geschichte und Sprache bei ihnen eine Vorrangstellung einnahm.

---

[359] Zhang Xinglang, Bd.1, S. 7.

3.4 Die Vermittlung der chinesischen Kultur an der Fu-Jen-Universität

Die Lehrveranstaltungen zur chinesischen Kultur an der Fu-Jen-Universität

Als Ying Lianzhi den Vorgänger der Fu-Jen-Universität, die Fu-Jen-She gründete, legte er großen Wert auf die Vermittlung der chinesischen Kultur. Dem im Gründungsjahr der katholischen Universität 1925 erstellten Plan zufolge sollten fünf Institute, nämlich das Institut der Theologie, das Institut der Philosophie, das Institut der Künste und Literatur, das Institut der Wissenschaften und das Institut der Chinastudien entstehen.[360] Da es zu Beginn an Mitteln und Lehrkräften mangelte, wurde nur das Curriculum für das Institut der Chinastudien, welche auf Basis der Fu-Jen-She gegründet wurde, und einige chinesische Lehrer wie bspw. Chen Yuan, der bereits dort angestellt war, festgelegt.[361] Das Curriculum wurde im ersten *Bulletin* dokumentiert:

---

[360] „A General Prospectus of the Institution“, *Bulletin* Nr.1: 14-15.

[361] Kurz vor der Gründung der Universität erließ das Bildungsministerium die *„Vorschriften über die Anerkennung der Bildungsinstitute, die durch Mittel von Ausländern errichtet wurden“*(外人在華設立學校認可方法). Dieser zufolge sollte Evangelisierung in den Schulen verboten werden, weswegen der Bau der Schule der Theologie eingestellt wurde. 1938 wurde das Kolleg für Priester (*siduo shuyuan* 司鐸書院) errichtet. Dieses war damals ein unabhängiges Institut und besaß eigene Unterrichtsräume sowie ein Laboratorium. Ab 1941 gehörte das Kolleg zur Fu-Jen-Universität und ab 1943 wurden alle Studenten des Kollegs an der Universität unterrichtet. Siehe „Siduo shuyuan yuanshi“ 司鐸書院院史, in: *Siduo shuyuan chengli 10 zhounian jinian kan* 司鐸書院成立10週年紀念刊, Herausgeber: Siduo shuyuan chengli 10 zhounian jinian kan weiyuanhui 司鐸書院成立10週年紀念刊委員會, (Beijing: Siduo shuyuan tongxuehui, 1948). Da das Kolleg nur katholische Priester aufnahm, wird es in diesem Unterkapitel nicht weiter erwähnt.

das Curriculum für das Institut der Chinastudien		
Department of Literature	Department of Philosophy	Department of History
Origin and Evolution of the Written and Spoken Languages of China	The Confucian System of Philosophy	Complete Course of Chinese History
History of Chinese Literature	Philosophical Works of the 'Masters' of the Chow-Tsin Period (1122-206 B.C.)	History of Chinese Culture and Civilisation
Comparative Study of the Different Schools of Letters	Philosophical Works of the 'Literati' of the Han-T'ang Period (206 B.C.-907 A.D.)	History of Sino-Foreign Relations
Comparative Study of the Different Ages of Letters	Philosophical Works of the 'Metaphysicians' of the Six Dynasties Period (907-960 A.D.)	Analytical and Critical Study of the Dynastic Histories
Special Course in the Confucian Classics	Philosophical Works of the Sung-Yüan Scholars (960-1368 A.D.)	Analytical and Critical Study of the Political, Social, and Economic Life of China in History
Special Course in the Works of any Eminent Classics Author	Philosophical Works of the Ming Scholars (1368-1644 A.D.)	Historical Research
Poetry and Poetry Diction	Philosophical works of the Ts'ing Scholars (1644-1912 A.D.)	History of Chinese Art and Architecture
Classical Dramas and Novels	History of the Religions Introduced into China from Abroad	Historical Geography of China
	History of Chinese Buddhism	
	History of Taoism	

Das Curriculum wurde von Ying Lianzhi, Chen Yuan und anderen Lehrern gemeinsam erstellt. Abgesehen von Chen Yuan spezialisierten sich die Lehrer meist im Bereich der chinesischen Literatur und Geschichte, wie zum Beispiel Guo Jiasheng 郭

家聲 (1869-1946), der zuerst bei der Fu-Jen-She und dann an der Fu-Jen-Universität arbeitete, wo er den Kurs „Texte der Han, Wei und der Sechs Dynastien“ (*Han Wei Liuchao wen* 漢魏六朝文) leitete.[362] Gao Runsheng 高潤生 (1858-1937), der im alten chinesischen Schulsystem ausgebildet wurde, wurde durch ein imperiales Mandat als Mitglied der Hanlin Academy (*Hanlin yuan* 翰林院) nominiert. Er spezialisierte sich vor allem im Bereich der chinesischen Literatur und verfasste mehrere Werke über die chinesischen Schriftzeichen und die chinesische Etymologie.[363] Ein anderer wichtiger Lehrer namens Zhu Shizhe 朱師轍 (1879-1969) legte seinen Forschungsschwerpunkt vor allem auf den Konfuzianismus und die chinesische Geschichte. [364]

Von 1925 bis 1927, als die Universität nicht imstande war, Studenten aufzunehmen, fungierte die Fu-Jen-She, die zu dieser Zeit auch MacManus Academy of Chinese Studies genannt wurde, als Vorbereitungsschule der Universität.[365] Im ersten Bulletin wurde auch das Curriculum dieser Vorbereitungsschule aufgelistet. Es enthielte die Kurse, „Etymologische Studien über chinesische Schriftzeichen“, „Überblick über chinesische Literatur“, „Schriftliche und mündliche Studien zu konfuzianischen Klassikern“, „Ausgewählte Prosawerke klassischer Autoren“, „Ausgewählte poetische Werke klassischer Autoren“, „Übersicht über die verschiedenen chinesischen philosophischen- und Literarischen Schulen und deren repräsentative Werken“, „Allgemeine Übersicht über die klassischen historischen Werke und deren Untersuchungsmethoden“ sowie „Historische Geografie und Wissenschaft der Indizierung und Klassifizierung chinesischer Bücher “.[366]

Obwohl das Curriculum der Vorbereitungsschule nicht vollständig umgesetzt wurde, war aber wahrscheinlich, dass in den ersten zwei Jahren der Universität, als

---

[362] Guo Jiasheng war ein *jinshi* 進士 und war bekannt als Pädagoge und Dichter, der sich auf klassische chinesische Gedichte spezialisierte. Siehe: Ma Guohua 馬國華: „You dao pingsheng wu dangji, ting Shan sushi zuo shire — Guo jiasheng xiansheng de *Rendong shuwu shiji*“ 有道平生無黨籍,聽山餘事做詩人 — 郭家聲先生的《忍冬書屋詩集》, in: *Dongjing wenxue* 東京文學 5 (2009), S. 14.

[363] *Bulletin* Nr.1: 48, „The MacManus Academy of Chinese Studies“.

[364] Ebd.

[365] Es wurde 1925 ursprünglich geplant, zwei Vorbereitungsschulen, nämlich die chinesische Vorbereitungsschule und die allgemeine Vorbereitungsschule, einzurichten, aber nur die erste wurde auf Basis der Fu Jen She verwirklicht. Siehe „A General Prospectus of the Institution“, in: *Bulletin* Nr.1: 15-16.

[366] *Bulletin* Nr.1:15, „A General Prospectus of the Institution“

nur die Vorbereitungsschule in Betrieb war, man ausschließlich Kurse über die chinesische Kultur lehrte. Obwohl die geplanten Curricula des Instituts der Chinastudien und der Vorbereitungsschule umfassend waren, gab es selten Kurse in einem spezialisierten Forschungsbereich, so kann man zum Beispiel in keinem der beiden Curricula einen Kurs über eine bestimmte Dynastie der chinesischen Geschichte finden. Andererseits spielte der Konfuzianismus noch eine wichtige Rolle. Im Jahr 1927, als die Universität offiziell öffnete und Studenten aufnahm, wurde nur ein Institut, nämlich das Institut der Künste und Literatur eröffnet, das aus dem Fachbereich Chinesische Literatur, dem Fachbereich Philosophie, dem Fachbereich Geschichte und dem Fachbereich Englische Sprache bestand. Obwohl in den Fachbereich Philosophie und Geschichte nun Kurse über ausländische Philosophie und Geschichte gelehrt wurden, machten sie, wie später in diesem Unterkapitel erläutert wird, nur einen keinen Teil des Curriculums aus, daher nahm die chinesische Kultur zu dieser Zeit einen größeren Teil in den Lehrveranstaltungen ein als 1925 geplant. Um den durch das Bildungsministerium festgelegten Standard für eine Universität zu erreichen, eröffnete die Universität 1929 das Institut der Wissenschaften (*li xueyuan* 理學院) und das Institut der Pädagogik (*jiaoyu xueyuan* 教育學院). In den 1940er Jahren wurde das Institut der Landwirtschaft (*nong xueyuan* 農學院) eröffnet. Das Institut der Künste und Literatur entwickelte sich ebenfalls und richtete Fachbereiche wie Soziologie und Wirtschaftswissenschaften ein. Die Fachbereiche des Instituts der Künste und Literatur von 1927 bis 1952 sind in folgender Tabelle zusammengestellt:[367]

Fachbereiche des Instituts der Künste und Literatur				
1927	1929-1933	1934-1943	1944-1948	1949-1952
Chinesische Literatur 中國文學系	Chinesisch 國文學系	Chinesisch 國文學系: Gruppe für die chinesische Sprache und Schriftzeichen 語言文字學組 Literaturgruppe 文學組	Chinesisch 國文學系: Gruppe für die chinesische Sprache und Schriftzeichen 語言文字學組 Literaturgruppe 文學組	Chinesisch 中文學系

[367] Die Tabelle wurde basierend auf Daten *Beijing Fu Ren daxue xiaoshi* 北京輔仁大學校史 S.66-70 erstellt.

Fachbereiche des Instituts der Künste und Literatur				
Geschichte 史學系	Geschichte 史學系	Fremdsprachen und Literatur 西洋語言文學系	Fremdsprachen und Literatur 西洋語言 文學系: Englischgruppe 英文組 Deutschgruppe 德文組 Französischgruppe 法文組	Geschichte 史學系
Englisch 英文學系	Englisch 英文學系	Geschichte 史學系	Geschichte 史學系	Westliche Sprachen 外文學系
Philosophie 哲學系	Philosophie 哲學系	Soziologie und Wirtschaftswissen-schaften 社會經濟學系: Gruppe der Soziologie 社會學組 Gruppe für Wirtschaftswissen-schaften 經濟學組	Soziologie 社會學系	
	Soziologie und Wirtschafts wissen-schaften 社會經濟學系	Japanische Sprache und Literatur 日本語言文學系 (1942 gegrundet)	Wirtschaftswissen-schaften 經濟學系	Soziologie 社會學系
			Japanische Sprache und Literatur 日本語言文學系 (1945 getrichen)	Wirtschafts-wissen-schaften 經濟學系

Daraus wird ersichtlich, dass von 1927 bis 1952,[368] während die Universität sich entwickelte und immer mehr Institute und Fachbereiche entstanden, die chinesische Kultur ihre dominante Rolle in den Lehrveranstaltungen der Universität verlor. Nun

[368] 1952 wurde die Fu-Jen-Universität mit der Beijing Normal University (Beijing shifan daxue 北京師範大學）zusammengelegt.

wurden die meisten Kurse, die die chinesische Kultur betrafen, in den Fachbereichen Chinesisch und Geschichte gelehrt. Dennoch spielte diese und vor allem die Chinesische Geschichte bis in die 1940er Jahre immer noch eine wichtige Rolle im Bildungsprogramm dieser Universität, wie die Absolventenzahlen der Universität zeigen:[369]

Die Anzahl der Absolventen in den Fachbereichen Chinesisch und Geschichte				
	Chinesisch	Geschichte	Gesamtzahl der Absolventen	Anteil an der Gesamtzahl der Absolventen
1931	3	4	11	63.6 %
1932	2	6	16	50 %
1933	9	5	48	29.2 %
1934	8	9	84	20.2 %
1935	11	11	121	18.2 %
1936	15	20	121	28.9 %
1937	10	14	127	19.8 %
1938	8	4	75	16 %
1939	15	5	87	23 %
1940	18	9	120	22.5 %
1941	18	13	152	20.4 %
1942	44	40	431	19.5 %
1943	41	31	454	15.8 %

369 *Sili Beiping Fu Jen daxue yilan: Minguo sanshi er niandu* 私立北平輔仁大學一覽:民國三十二年度, Herausgeber: Fu Jen daxue 輔仁大學 (Beijing: Fu Jen daxue, 1943).

Obwohl bis zur Endphase der Fu-Jen-Universität das Institut der Künste und Literatur noch das größte Institut war, entwickelten sich die Fachbereiche für Fremdsprachen schneller als die Fachbereiche für die chinesische Kultur. In der folgenden Tabelle wird die Anzahl der Dozenten in den verschiedenen Fachbereichen der Universität Ende der 40er Jahre aufgelistet, die deren Größe widerspiegeln.[370] Daraus wird ersichtlich, dass Anzahl der Lehrkräfte für die chinesische Kultur, unter welchen die wichtigsten zwei Professoren des Fachbereichs Chinesische Literatur und fünf Professoren des Fachbereichs der Geschichte[371] waren, geringer als die der Lehrkräfte in den Fachbereichen der Fremdsprachen und Literatur war:

die Anzahl der Dozenten Ende der 40er Jahre					
		Professoren		Dozenten	Gesamte Nummer
	Chinesische Literatur 中國文學		2	8	10
	Fremdsprachen und Literatur 西洋語言文學系	Amerikanische Literatur 美國文學	1	13	21
		Englische Literatur 英國文學	3		
		Deutschsprachige und slawische Literatur 條頓及斯拉夫民族文學	1		

370 Die Daten dieser Tabelle habe ich vom *Sili Beiping Fu Ren daxue yilan:Minguo sanshiliu niandu* 私立北平輔仁大學一覽:民國三十六年度, Herausgeber: Fu Jen daxue 輔仁大學 (Peking: Fu Jen daxue, 1947), S. 28-34 entnommen, Die Anzahl der Assistenten wird nicht aufgelistet.

371 In dem Fachbereich der Geschichte spezialisierten sich fünf Professoren im Bereich der chinesischen Geschichte, nämlich Chen Yuan 陳垣, Zhang xinglang 張星烺, Fang Hao 方豪, Zhang Hongxiang 張鴻翔 und Chai Degeng 柴德賡.

Institut der Künste und Literatur 文學院		Englisch 英文	2		
		Deutsch 德文	1		
	Geschichte 史學系		7	5	12
	Soziologie 社會學系	Soziologie 社會學	3	4	8
		Politik-wissenschaft 政治學	1		
		Anthropologie 人類學	1		
	Wirtschafts-wissen-schaften 經濟學系		2	6	8
Institut der Wissenschaften 理學院	Mathematische Wissenschaft 數理學系	Mathematik 數學	3	2	8
		Mathematische Wissenschaft 數理學	1		
		Physik 物理學	2		
	Chemie 化學系		5	4	9
	Biologie 生物學系		3	4	7
Institut der Pädagogik 教育學院	Pädagogik 教育學系	Pädagogik 教育學	3	8	19
		Psychologie 心理學	2		
		Philosophie 哲學	6		
	Kunst 美術系			6	7

	Hauswirtschaft 家政學	2	1	3
Institut der Landwirtschaft 農學院		1	2	3

Aus der Anzahl der Einschreibungen und Absolventen lässt sich außerdem feststellen, dass ab 1929 Soziologie und Wirtschaftswissenschaften die beliebtesten Fachbereiche der Universität wurden, wie folgende Beispiele verdeutlichen, 1941 wurden 201 Studenten im Fachbereich Chinesisch und 190 Studenten im Fachbereich Geschichte aufgenommen, während 682 Studenten im Fachbereich Soziologie und Wirtschaftswissenschaften aufgenommen wurden. 1942 waren es 185 Studenten im Fachbereich Chinesisch und 164 Studenten im Fachbereich Geschichte, während 682 Studenten im Fachbereich Soziologie und Wirtschaftswissenschaften aufgenommen wurden.[372] Die Bevorzugung der Fachbereiche durch die Studenten wurde womöglich von den Berufen ihrer Eltern beeinflusst. Einer Statistik des Jahres 1937 zufolge waren 234 von 961 Elternteilen Geschäftsleute, deren Anzahl die anderer Berufe weit übertrat.[373] Die Absolventen desselben Jahres betätigten sich ebenfalls häufig im Berufsfeld ihrer Eltern.[374]

Insgesamt entwickelten sich ab den 1930er Jahren die Fachbereiche für westliche Literatur und Sprachen sowie die Soziologie und die Wirtschaftswissenschaften aufgrund der Bedürfnisse der Studenten schneller als die Fachbereiche der chinesischen Kultur und wurden zu den beliebtesten und größten Fächern der Universität. Die Anzahl der Studenten in den Fachbereichen der chinesischen Literatur und Ge-

---

372 *Sili Beiping Fu Jen daxue yilan: Minguo sanshi er niandu*.

373 Die fünf häufigsten Betätigungsfelder der Eltern waren geschäftliche Tätigkeiten (234 Personen), die Landwirtschaft (141 Personen), die Politik (99 Personen), Bildung (89 Personen) und das Transportgeschäft (39) Personen. Siehe „Xüesheng jiazhang zhiye tongjitu“ 學生家長職業統計圖，in: *Beiping Fu Jen daxue min er wu ji biye jinian kan* 北平輔仁大學民二五級畢業紀念刊, Herausgeber: Fu Jen daxue 輔仁大學 (Beijing: Fu Jen daxue, 1936).

374 Ebd., „Lijie biye tongxue fuwu tongji biao“ 歷屆畢業同學服務統計表. Ein beliebtes Berufsfeld war der Bildungssektor, in dem nicht nur Absolventen des Instituts der Pädagogik, sondern auch Absolventen aus anderen Instituten in ihren Fächern als Lehrer arbeiteten. Die Politik, geschäftliche Tätigkeiten und das Bankwesen waren andere beliebte Berufsfelder.

schichte lag, obwohl sie nicht mehr wie in den ersten Jahren der Universität über die Hälfte der gesamten Anzahl der Studenten ausmachte, bis die Endphase immer noch bei 20 % der Studenten und zeigte, dass die Vermittlung der chinesischen Kultur immer ein zentrales Thema an der Universität war.

Der Stellenwert der Vermittlung der chinesischen Kultur an der Fu-Jen-Universität

Durch den Vergleich der Fu-Jen-Universität mit drei anderen in dieser Zeit bereits bekannten Universitäten in Peking, nämlich der protestantischen Yenching-Universität, der staatlichen Peking-Universität und der staatlichen Tsinghua-Universität kann der Stellenwert der Vermittlung der chinesischen Kultur an der Fu-Jen-Universität verdeutlicht werden. In der folgenden Tabelle werden die jeweiligen Pflichtkurse im Fachbereich Chinesisch dieser vier Universitäten aufgelistet:[375]

Die Pflichtkurse im Fachbereich Chinesisch				
Fu-Jen-Universität		Yenching-Universität	Tsinghua-Universität	Peking-Universität
Gruppe für die chinesische Sprache und Schriftzeichen	Literaturgruppe	名著選讀 Mingzhu xuandu (Tang - die morderne Zeit) Lesung der Klassiker	中國通史 Zhongguo tongshi Allgemeine Geschichte Chinas	文字學大意 Wenzi-xue dayi Zeichenkunde
目錄學 Muluxue Katalog		名著選讀 Mingzhu Xuandu Lesung der Klassiker (Zeit von vor der Qin-Dynastie bis die Sechs-Dynastien)	中國文學史 Zhongguo wenxue shi Geschichte der chinesischen Literatur	中國學術思想概要 Zhongguo xueshu sixiang gaiyao Akademisches Denken in China

375 Siehe *Beiping Fu Ren daxue wen xueyuan gaikuang* 北平輔仁大學文學院概況, Herausgeber: Fu Jen daxue 輔仁大學 (Peking: Fu Jen daxue, 1935); *Guoli Tsinghua daxue benke xuecheng yilan* 國立清華大學本科學程一覽, Herausgeber: Tsinghua-daxue 清華大學 (Peking: Tsinghua daxue, 1929); *Guoli Peiking daxue wenxue yuan yilan* 國立北京大學文學院一覽, Herausgeber: (Peking: Beijing daxue, 1939); *Yenching daxue benke kecheng yilan* 燕京大學本科課程一覽, Herausgeber: Yanjing daxue 燕京大學, (Peking: Yenching daxue, 1928).

文字學綱要 Wenzixue gangyao Zeichenkunde	國故概要 Guogu Gaiyao Forschung des Kulturguts Chinas (Zeit von vor der Qin -Dynastie bis die Wei- und Jin-Dynastie)	文字學形義 Wenzixue xing yi Zeichenkunde	倫理學 Lunlixue Ethik
聲韻學綱要 Shengyunxue gangyao Phonologie	國故概要 Guogu gaiyao Forschung des Kulturguts Chinas (Tang-Dynastie bis Qing-Dynastie)	音韻學 Yinyunxue Phonologie	聲韻學概要 Shengyunxue gaiyao Phonologie
中國文學史 Zhongguo wenxue shi Geschichte der chinesischen Literatur	文字學 Wenzixue Zeichenkunde	賦 Fu Fu	中國文字概論 Zhongguo wenzi gailun Einführung in die chinesischen Schriftzeichen
邏輯學 Luojixue Logik	修辭學與作文 Xiucixue yu zuowen Rhetorik und Aufsatzschreiben	詩 Shi Poesie	中國文學史概要 Zhongguo wenxueshi gaiyao Eine kurze Geschichte der chinesischen Literatur
哲學概論 Zhexue gailun Einführung in die Philosophie	文學史 Wenxue shi Literatur-geschichte	文 Wen (Zeit vor der Qin -Dynastie,-Qin-Dynastie) Prosa	中國文學史 Zhongguo wenxue shi Geschichte der chinesischen Literatur
校勘學 Jiaokanxue Textkritik	文學概論 Wenxue gailun Einführung in die Literatur	古書詞例 Gushu cili Wortbeispiel aus alten Büchern	漢魏六朝文 Han Wei Liuchao wen Prosa in der Han-, Wei- und sechs-Dynastien
經學通論 Jingxue tonglun Allgemeine Theorie des Konfuzianismus	音韻學 Yinyunxue Phonologie	中國音韻沿革 Zhongguo yinyun yan'ge Geschichte der chinesischen Phonologie	唐宋文 Tang Song wen Prosa in der Tang- und Song-Dynastie
史記漢書點讀 Shiji Hanshu Diandu Lesung des *Shiji* und *Hanshu*		詞 Ci Lyrik	明清文 Ming Qing wen Prosa in der Ming- und Qing-Dynastie
考證文 Kaozheng wen Textforschung		戲曲 Xiqu Chinesische Oper	詩選 Shi xuan Alte Lyrik

文字學史 Wenzixue shi Geschichte der Zeichenkunden	先秦文 Xianqin wen Prosa vor der Qin-Dynastie		小說 Xiaoshuo Roman	詩詞 Shici Moderne Lyrik
文字學概論 Wenzixue gailun Einführung in die Zeichenkunde	漢魏六朝文 Han Wei Liuchao wen Prosa in der Han-, Wei- und sechs-Dynastien		文 Wen Prosa (Han- bis Sui-Dynastie)	詩三百篇 Shi sanbai pian Das *Shijing*
文字學名著點讀 Wenzixue mingzhu diandu Lesung der Klassiker der Zeichenkunden	唐宋文 Tang Song wen Prosa in der Tang- und Song-Dynastie		文 Wen Prosa (Tang-Dynastie bis moderne Zeit)	楚辭 Chuci Die *Chuci*
訓詁學名著點讀 (爾雅 廣雅 方言) Xunguxue mingzhu diandu Lesung der Klassiker der Textinterpretation (das *Erya*, *Guangya* und *Fangyan*)	明清文 Ming Qing wen Prosa in der Ming- und Qing-Dynastie		西洋文學概要 Xiyang wenxue gaiyao Die westliche Literatur	莊子 Zhuangzi Das *Zhuangzi*
訓詁學名著點讀 (釋名) Xunguxue mingzhu diandu Lesung der Klassiker der Textinterpretation (das *Shiming*)	目錄學研究 Muluxue yanjiu Katalog		文學專家研究 Wenxue zhuanjia yanjiu Forschung der literarischen Experten	文選 Wenxuan Das *Wenxuan*
聲韻學史 Shengyunxue shi Geschichte der Phonologie	詩三百篇 Shisanbai pian Das *Shijing*		中國文學批評史 Zhongguo wenxue piping shi Geschichte der chinesischen Literaturkritik	杜詩 Du shi Poesie von Du Fu
聲韻學名著研究 Shengyunxue mingzhu yanjiu Forschungen zu den Klassikern der Phonologie	楚辭 Chuci Die *Chuci*		西洋文學專集研究 Xiyang wenxue zhuanji yanjiu Forschung zu abendländischen Literatur-Monografien	諸子通論 Zhuzi tonglun Allgemeine Theorie der Philosophen

甲骨鐘鼎文字研究 Jiagu zhongding wenzi yanjiu Forschung zu den Inschriften der Orakelknochenglocke und des Stativs	賦 Fu Fu			群經通論 Qunjing tonglun Allgemeine Theorie der Kanonen
右文研究 Youwen yanjiu Forschung der Youwen	漢魏六朝詩 Han Wei Liuchao shi Poesie in der Han-, Wei- und sechs- Dynastien			論語 Lunyu Das *Lunyu*
中國文字沿革 Zhongguo wenzi yan'ge Geschichte der chinesischen Schriftzeichen	唐宋詩 Tang Song shi Poesie in der Tang und Song-Dynastie			孟子 Mengzi Das *Mengzi*
	詞及詞史 Ci ji cishi Lyrik und Geschichte der Lyrik			禮記 Liji Das *Liji*
	中國現代文學 Zhongguo xiandai wenxue Moderne chinesische Literatur			荀子 韓非子 史記 左傳 Xunzi Hanfeizi Shiji Zuozhuan Das *Xunzi, Hanfeizi, Shiji* und *Zuozhuan*
				文學概論 Wenxue gailun Einführung in die Literatur
				新文學研究 Xin wenxue yanjiu Forschung der modernen Literatur

Unter den vier Universitäten, die zu dieser Zeit nicht nur die wichtigsten Universitäten in Beijing, sondern auch in ganz China bekannt waren, legte die Fu-Jen-Universitäten am meisten Wert auf die Vermittlung der chinesischen Sprache und Schriftzeichen. An den anderen drei Universitäten wurde der Fokus mehr auf die chinesische Literatur gelegt. Neben den Pflichtkursen gab es beispielsweise noch mehr als 30

Wahlkurse im Fachbereich Chinesisch an der Yenching-Universität, darunter jedoch nur drei Kurse, nämlich X*ingyi xue* 形義學, S*huowen yanjiu* 說文研究 und *Kaogu wenzi* 考古文字, mit Bezug auf die chinesische Sprache und Schriftzeichen. An der Peking-Universität und der Tsinghua-Universität wurden ebenfalls mehr Kurse zur chinesischen Literatur angeboten. Der Fachbereich Chinesisch der Peking-Universität hatte zudem festgelegt, dass „neben moderner Literatur hauptsächlich Lyrik, Prosa und literarische Werke verschiedener Dynastien in ihrem Fachbereich gelehrt werden sollten.“[376]

Durch den Vergleich der Pflichtkurse dieser vier Universitäten im Fachbereich Geschichte zeigt sich ebenfalls der Stellenwert der Vermittlung der chinesischen Kultur an der Fu-Jen-Universität:

Pflichtkurse im Fachbereich Geschichte				
Fu-Jen-Universität	Yenching-Universität		Tsinghua-Universität	Peking-Universität
中國史 Zhongguo shi Chinesische Geschichte (Zeit vor der Qin-Dynastie)	欧洲简史 Ouzhou jianshi Eine kurze Geschichte Europas	先秦史 Xianqin shi Geschichte vor der Qin-Dynastie	西洋通史 Xiyang tongshi Allgemeine Geschichte des Abendlandes	中國上古史 Zhongguo shanggu shi Geschichte vor der Qin-Dynastie
中國史 Zhongguo shi Chinesische Geschichte (Qin- und Han-Dynastie)	近世史 Jinshi shi Die Geschichte Europas vom Mittelalter bis zur modernen Zeit	秦及兩漢 Qin ji lianghan Qin- und Han-Dynastie	中國通史 Zhongguo tongshi Allgemeine Geschichte Chinas	中國中古史 Zhongguo zhonggu shi Geschichte von der Qin-Dynastie bis die Qing-Dynastie
中國史 Zhongguo shi Chinesische Geschichte (Wei-, Jin-, nördliche- und südliche Dynastien)	歷史上 之 重要人物 Lishi shang zhi zhongyao renwu wichtige Persönlichkeiten der Geschichte (in westlichen Ländern)	中國史 Zhongguo shi Chinesische Geschichte (Zeit der Drei Reiche - Fünf Dynastien）	西洋近百年史 Xiyang jin bainian shi Westliche Geschichte in den letzten hundert Jahren	中國近代史 Zhongguo jindai shi Moderne chinesische Geschichte

[376] *Guoli Beijing daxue wenxueyuan yilan, S. 86.*

中國史 Zhongguo shi Chinesische Geschichte (Sui-, Tang- und Fünf Dynastien)	日本史 Riben shi Japanische Geschichte	中國史 Zhongguo shi Chinesische Geschichte （Song-, Yuan- und Ming-Dynastie）	東亞史 Dongya shi Geschichte Ostasiens	中國現代史 Zhongguo xiandai shi Neuzeitliche chinesische Geschichte
中國史 Zhongguo shi Chinesische Geschichte （Song-, Liao-, Jin- und Yuan-Dynastie）	國史鳥瞰 Guoshi niaokan Nationalgeschiche aus der Vogelperspektive	清史 Qing shi Geschichte der Qing-Dynastie	史學方法 Shixue fangfa Historio-graphische Methode	東亞史 Dongya shi Geschichte Ostasiens
中國史 Zhongguo shi Chinesische Geschichte (Ming- und Qing-Dynastie)	研究耶穌之史料 Yanjiu Yesu zhi shiliao Historische Materialien zur Forschung Jesus	民國史 Minguo shi Geschichte der Republik China	中國史學史 Zhongguo shixue shi Geschichte der chinesischen Geschichte -schreibung	日本史 Riben shi Japanische Geschichte
西洋史 Xiyang shi Geschichte des Abendlandes (Antike - 700 n. Chr.)	英國史 Yingguo shi Britische Geschichte	中國民族史 Zhongguo minzu shi Chinesische National-geschichte	西洋史學史 Xiyang shixue shi Geschichte der abendländischen Geschichts-schreibung	西洋上古史 Xiyang shanggu shi Antike Geschichte des Abendlandes
西洋史 Xiyang shi Geschichte des Abendlandes (Mittelalter - französische Revolution)	英國藩屬史 Yingguo fanshu shi Britische Vasallen-geschichte	宋遼金元史 Song Liao Jin Yuan shi Geschichte in der Song-, Liao-, Jin- un Yuan-Dynastie		中國文化史 Zhongguo wenhua shi Chinesische Kulturgeschichte
西洋史 Xiyang shi Geschichte des Abendlandes (französische Revolution - moderne Zeit)	美國史 Meiguo shi Amerikanische Geschichte	歷史研究法 Lishi yanjiufa Untersuchungs-methode der Geschichte		日本文化史 Riben wenhua shi Japanische Kulturgeschichte
地理學概論 Dilixue gailun Einführung in die Geografie	西方古代史 Xifang gudai shi Antike Geschichte des Abendlandes	歷史教授法 Lishi jiaoshoufa Methode des Geschichts-unterrichts		西洋文化史 Xiyang wenhua shi Geschichte der abendländischen Kultur

史學史 Shixue shi Geschichte der Geschichts-schreibung	羅馬與歐洲中古史 Luoma yu Ouzhou zhonggu shi Rom und europäische mittelalterliche Geschichte	國史研究 Guoshi yanjiu Forschung zur National-geschichte		中國史專籍研究 Zhongguo shi zhuanji yanjiu Forschung zu Monografien zur chinesischen Geschichte
史學研究法 Shixue yanjiufa Untersuchungs-methode der Geschichte	拖雷美與塞留斯統治下之地中海東南 Tuoleimei yu sailiusi tongzhi xia zhi Dizhonghai dongnan Das südöstliche Mittelmeer unter der Herrschaft von Ptolemaios und Seleukos	中國史學目錄 Zhongguo shixue mulu Katalog der chinesischen Geschichte		史學方法概論 Shixue fangfa gailun Einführung in die historiographische Methode
西洋文明史 Xiyang wenming shi Geschichte der westlichen Zivilisation	羅馬百年統治下之巴勒士登 Luoma bainian tongzhi xia zhi Baleshideng Palästina unter römischer Herrschaft	西北史地 Xibei shi di Geschichte und Geografie des Nordwestens		考古學概論 Kaogu xue gailun Einführung in die Archäologie
人種學概論 Renzhongxue gailun Einführung in die Ethnographie	從中世紀至宗教改革時代之歐洲史 Cong zhongshiji zhi zongjiao gaige shidai zhi Ouzhou shi Geschichte Europas vom Mittelalter bis zur Reformationszeit	基督教史 Jidujiao shi Geschichte des Christentums		歷史地理 Lishi dili Historische Geografie
	17世紀至1815年之歐洲 17 shiji zhi 1815 nian zhi Ouzhou Europa vom 17. Jahrhundert bis 1815			
	歐洲十九世紀史 Ouzhou shijiu shiji shi Geschichte Europas im 19. Jahrhundert			

Abgesehen davon, dass der Geschichte des Westens an der protestantischen Yen-ching-Universität mehr Gewicht gegeben wurde, wurden Kurse zur chinesischen Geschichte sowie zur abendländischen Geschichte an den staatlichen Peking- und Tsinghua-Universität gleichermaßen angeboten. An der Fu-Jen-Universität wurde jedoch der Fokus auf die chinesische Kultur gelegt und die Geschichte des Westens nur verallgemeinert vorgestellt. Mit einem Blick auf den Kursplan vom ersten bis zum dritten Jahr des Fachbereichs Geschichte wird ersichtlich, dass fast alle vertiefenden Kurse im Bereich der chinesischen Geschichte lagen:[377]

Kurse im Fachbereich Geschichte		
Erstes Jahr	Zweites Jahr	Drittes Jahr
史學通論 Shixue tonglun Allgemeine Theorie der Geschichte	中國史 Zhongguo shi Chinesische Geschichte (Qin- und Han-Dynastie)	中國史 Zhongguo shi Chinesische Geschichte (Sui-, Tang- und Fünf Dynastien)
中國學術史 Zhongguo xueshu shi Geschichte der chinesischen Wissenschaften	中國史 Zhongguo shi Chinesische Geschichte (Wei-, Jin-, Nord- und Süd-Dynastien)	中國史 Zhongguo Shi Chinesische Geschichte（Song-, Liao-, Jin- und Yuan-Dynastie）
中國史 Zhongguo shi Chinesische Geschichte (Zeit vor der Qin-Dynastie)	西洋史 Xiyang shi Geschichte des Abendlandes	西洋史 Xiyang shi Geschichte des Abendlandes
西洋史 Xiyang shi Geschichte des Abendlandes	中國近百年史 Zhongguo jin bainian shi Geschichte Chinas in den letzten hundert Jahren	中國史學名著評論 Zhongguo shixue mingzhu pinglun Rezensionen chinesischer historiographischer Klassiker
歷史文藝 Lishi wenyi Geschichte und Kunst	文字學 Wenzixue Zeichenkunde	四裔傳研究 Siyi zhuan yanjiu Forschung zum *Siyi zhuan*

[377] „ Ben xiao gugao luyao“ 本校佈告錄要 in: *Fu da xiaokan* 輔大校刊 1 (1929), S. 2.

Kurse im Fachbereich Geschichte		
世界近代史 Shijie jindai shi moderne Weltgeschichte	目錄學 Muluxue Katalog	中國官制史 Zhongguo guanzhi shi Geschichte des chinesischen offiziellen Systems
倫理學 Lunli xue Ethik	四裔傳研究 Siyizhuan yanjiu Forschung zum *Siyi zhuan*	歷史的地理 Lishi de dili Historische Geografie
地理學概論 Dilixue gailun Einführung in die Geografie	認識論 Renshilun Erkenntnistheorie	西文漢學書閱讀 Xiwen hanxue shu yuedu Lesen von Büchern der westlichen Sinologie
英文 Yingwen Englisch	地理學概論 Dilixue gailun Einführung in die Geografie	考古學 Kaogu xue Archäologie
第二外國語 Di'er waiguoyu zweite Fremdsprache	英文 Yingwen Englisch	金石學 Jin shi xue Epigraphie
軍事訓練 Junshi xunlian Militärausbildung	第二外國語 Di'er waiguoyu zweite Fremdsprache	

Die verstärkte Behandlung der chinesischen Kultur spiegelte sich auch in der Abschlussarbeit der Absolventen wider. 1941 wählte keiner der Absolventen Themen in Bezug auf die Geschichte des Westens;[378] 1942 behandelten nur drei von 32 Abschlussarbeiten die Geschichte des Westens.[379] 1946 bezog sich nur eine Abschlussarbeit auf die Geschichte des Westens, während alle Abschlussarbeiten des Instituts für Geschichte (*shixue yanjiusuo* 史學研究所) sich auf die chinesische Geschichte konzentrierten.

Ein wichtiger Grund für die Fokussierung der chinesischen Geschichte im Fachbereich Geschichte lag darin, dass die Professoren dieser Abteilung wie Chen

[378] „Ben xiao sanshi niandu wen shi liang xi biye lunwen mulu" 本校三十年度文史兩系畢業論文目錄, in: *Fu Jen xuezhi* 輔仁學誌 11 (1942), S. 246.

[379] „Ben xiao sanshi yi niandu wen shi liang xi biye lunwen mulu" 本校三十一年度文史兩系畢業論文目錄, in: *Fu Jen xuezhi* 輔仁學誌 12 (1943), S. 298.

Yuan und Zhang Xinglang, die sich meist im Bereich der chinesischen Geschichte spezialisiert hatten, in der Erforschung der chinesischen Kultur mit Japan und Europa Schritt zu halten versuchten, absichtlich den Schwerpunkt des Kursangebots auf die chinesische Kultur legten. Im Gegensatz dazu kamen mehr als die Hälfte der Professoren und Dozenten des Fachbereichs Geschichte an der Yenching- Universität aus dem Ausland und hatten zuvor Theologie studiert; daher erforschte die Yenching-Universität vermehrt die abendländische und christliche Kultur.

Als Ying Lianzhi 1925 das Curriculum für das Institut der Literatur und Kunst zusammenstellte, spielte der Konfuzianismus eine wichtige Rolle: In dem geplanten Fachbereich Literatur gab es bspw. einen „Spezialkurs über die konfuzianischen Klassiker". Das geplante Fachbereich Philosophie, das sich ausschließlich auf die chinesische Philosophie konzentrierte, hatte einen stärkeren Fokus auf den Konfuzianismus: Abgesehen von dem Kurs „Das konfuzianische System der Philosophie" bezog sich ein großer Teil der Kurse zur Philosophie in der Song- und Ming-Dynastie auf den Neokonfuzanismus. Mit einem Blick auf das Curriculum des Fachbereichs Philosophie ist es jedoch leicht festzustellen, dass die Entwicklung dieses Fachbereichs fast vollständig von Ying Lianzhis Konzept abwich. Nur sieben der 41 Kurse dieses betrafen Fachbereichs bezogen sich auf die chinesische Philosophie, nämlich die Kurse *Zhongguo zhexue shi* 中國哲學史 (Geschichte der chinesischen Philosophie), *Ming-Qing sixiang shi* 明清思想史 (Ideologische Geschichte der Ming- und Qing-Dynastie), *Cheng Zhu zhexue* 程朱哲學 (Philosophie von Cheng und Zhu), *Zhu zi tonglun* 諸子通論 (Allgemeine Theorie der Prä-Qin-Philosophen), *Daojia zhexue* 道家哲學 (Taoistische Philosophie), *Fojia zhexue* 佛家哲學 (Buddhistische Philosophie) und *Zhongguo fojiao shi* 中國佛教史 (Geschichte des chinesischen Buddhismus). Der Konfuzianismus trat seine dominante Stellung innerhalb des Fachbereichs Philosophie ab und wurde wie der Daoismus und Buddhismus behandelt. [380]

An anderen Universitäten machte die chinesische Philosophie in den 1930er Jahren ebenfalls nur einen geringen Anteil des Curriculums im Fachbereich Philosophie aus. An der Yenching-Universität gab es nur drei Kurse über die chinesische Philosophie: *Zhongguo zhexue shi* 中國哲學史, *Xunzi zhexue* 荀子哲學 (Die Philosophie von Xunzi) und *Daojia zhexue* 道家哲學. An der Tsinghua-Universität gab es

[380] Im Fachbereich Chinesisch betraf 1935 nur der Kurs *Jingxue gailun* 經學概論 den Konfuzianismus.

lediglich *Zhongguo zhexue shi* 中國哲學史 und *Zhongguo zhongshiji zhexue shi* 中國中世紀哲學史 (Geschichte der chinesischen mittelalterlichen Philosophie). An der Peking-Universität wurde der Fachbereich Philosophie in Gruppen für die chinesische Philosophie, die westliche Philosophie und die indische Philosophie eingeteilt, daher machte die chinesische Philosophie einen größeren Anteil aus als bei der Fu-Jen-Universität. Der Grund für das Phänomen beruhte auf der Einführung der westlichen Philosophien Anfang des 20. Jahrhunderts. Vor dem Ersten Japanisch-Chinesischen Krieg (*Jiawu zhanzheng* 甲午戰爭, 1894) wurden hauptsächlich die Naturwissenschaften aus den westlichen Ländern nach China eingeführt, die westlichen Sozialwissenschaften lagen zu dieser Zeit noch außerhalb des Blickfeldes der Chinesen.[381] Zu Beginn des 20. Jahrhunderts waren die Reformer wie Kang Youwei und Liang Qichao die treibende Kraft bei der Verbreitung der westlichen Philosophien.[382] Nach der Bewegung des Vierten Mai erfuhren die westlichen Philosophien eine Blütezeit in China. 1923 wurde Zhang Yi 張頤 (1887-1969) zum Leiter des Fachbereichs Philosophie der Peking-Universität und die westlichen Philosophien wurden seitdem an chinesischen Universitäten erforscht und gelehrt.[383] In den 1930er Jahren wurden die westlichen Philosophien sogar wichtiger als die chinesischen Philosophien. Vor diesem Hintergrund konnten die Vorstellungen Ying Lianzhis für den Fachbereich Philosophie, welche meist auf seinen Erfahrungen bei der Fu-Jen-She basierten, nicht umgesetzt werden.

Ein Problem für den Fachbereich Philosophie an der Fu-Jen-Universität war, dass die Anzahl der Studenten, die sich dort einschrieben, immer sehr gering war, wie die folgenden Tabellen belegen:[384]

---

381 Huang jiande 黃見德: *Xifang zhexue dong jian shi* 西方哲學東漸史 (Beijing: Renmin chubanshe, 2008), S. 28.

382 Ebd., S. 63.

383 Ebd. S. 225.

384 *Beiping Fu Jen daxue wenxue yuan gaikuang*, S. 137.

Die Anzahl der Einschreibungen an den Fachbereichen des Instituts der Künste und Literatur									
	1927	1928	1929	1930	1931	1932	1933	1934	1935
Chinesisch 國文學系	8	6	11	20	24	31	19	23	21
Geschichte 史學系	12	8	7	10	14	30	27	29	20
Fremdsprachen und Literatur 西洋語言文學系	14	18	17	29	64	43	52	35	30
Soziologie und Wirtschaftswissen-schaften 社會經濟學系			13	46	50	35	42	33	33
Philosophie 哲學系		3	1	6	5	7	6	8	13

Die Gesamtzahl der Studenten an den Fachbereichen des Instituts der Künste und Literatur									
	1927	1928	1929	1930	1931	1932	1933	1934	1935
Chinesisch 國文學系	6	9	22	41	58	70	60	63	73
Geschichte 史學系	13	17	25	45	49	66	64	68	68
Fremdsprachen und Literatur 西洋語言文學系	13	27	26	57	111	88	96	99	95
Soziologie und Wirtschafts-wissenschaften 社會經濟學系			11	51	96	99	106	96	97
Philosophie 哲學系		3			8	2	4	11	20

Obwohl der Fachbereich Philosophie vor dem Fachbereich Soziologie und Wirtschaftswissenschaften errichtet wurde, entwickelte dieser sich bei weitem langsamer als die letztere. Im Jahr 1929 und 1930 wurde er wegen geringer Anzahl an Einschreibungen geschlossen. Auch sonst befand sich dieser Fachbereich immer in einer schwierigen Lage, daher konnten manche Kurse nicht wie geplant stattfinden. In einem Brief an Cai Shangsi 蔡尚思 (1905-2008) erwähnte Chen Yuan 1933, dass „es keine Kurse wie Geschichte der Philosophie und Geschichte des Denkens an der Fu-Jen-Universität gibt."[385]

Obwohl die Vermittlung der chinesischen Kultur hauptsächlich in den Fachbereichen Chinesisch und Geschichte erfolgte, wurde sie auch als zentrale Aufgabe des Instituts der Künste und Literatur angesehen, wie es in der 1935 verfassten *Beiping Fu Ren Daxue gaikuang* 北平輔仁大學概況 (*Überblick über die Fu-Jen-Universität in Beijing*) festgeschrieben:

> Die Stärken der chinesischen Kultur sollen sich entwickeln, sodass sie das nationale Selbstbewusstsein verstärken. In Bezug auf die Schwächen der chinesischen Kultur sollten mithilfe der Wissenschaften die Missstände aufgedeckt und die Schwächen behoben werden. [Die Studenten] sollen die chinesische Kultur nicht nur kennenlernen, sondern auch nicht starr an überlieferten Vorstellungen festhalten; die westlichen Werke nicht nur lesen, sondern auch verstehen, wie die westlichen Wissenschaften sich auf die chinesische Situation anwenden lassen. Die Kenntnisse, [die die Studenten erlernen], sollen nicht leere Worte, sondern praktisch sein. Das ist das gemeinsame Ziel unseres Instituts.
> 對於中國固有文化之特長，發揚光大，以增長民族自信力。向之所短，則利用科學，救其弊，補其偏。務使習國學而毋固步自封，讀西籍而毋使食歐不化，不託空言，期裨實用，此本院共同一致之所冀圖者也。[386]

---

[385] Chen Yuan: *Chen Yuan laiwang shuxin ji*, S. 355.

[386] „Wenxue yuan yan'ge ji zhiqu" 文學院沿革及旨趣, in: *Beiping Fu Ren daxue wen xueyuan gaikuang* 北平輔仁大學概況, S. 1-2.

In ihrem ersten Jahr mussten alle Studenten des Instituts der Künste und Literatur den Kurs Aufsatzschreiben (*zuowen* 作文) belegen, der als Vorlesung und Übung angeboten wurde. Die Studenten lernten die verschiedenen chinesischen Aufsatzgenres kennen, machten Lesenotizen und schrieben Aufsätze. Außerdem mussten sie klassische chinesische Aufsätze ins moderne Chinesisch und moderne chinesische Aufsätze ins klassische Chinesisch übersetzen.[387] Chen Yuan legte großen Wert auf diesen Kurs und leitete diesen nicht nur gemeinsam mit anderen Professoren, sondern wählte auch den Lehrstoff aus, welcher hauptsächlich aus von bekannten Philosophen und Schriftstellern vor der Qin-Dynastie verfassten Aufsätzen bestand.[388] Daher konnten die Studenten durch diesen Kurs ebenfalls viel über die chinesische Geschichte und Literatur erfahren.

---

[387] Ebd., S. 2.

[388] Zhang Hengshou 張恆壽: „ Huiyi Chen Yuan xiaozhang de yijian xiaoshi“ 回憶陳垣校長的一件小事, in: *Jinian Chen Yuan xiaozhang dansheng 110 zhounian xüeshu lunwen ji*, S. 319.

3.5 Fremdsprachige Zeitschriften der Fu-Jen-Universität und die chinesische Kultur

Seit dem 19. Jahrhundert erschienen zunehmend Publikationen über die asiatische und chinesische Kultur in verschiedenen Sprachen, wie zum Beispiel das *Journal of the Peking Oriental Society* , *T'oung Pao* 通報, *The Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society*, *Chinesische Blätter* für *Wissenschaft und Kunst* 中德季刊, *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Friedrich Wilhelms-Universität zu Berlin, Ostasiatische Zeitschrift* usw. Während die Mehrheit dieser Zeitschriften in westlichen Ländern veröffentlicht wurden, erschienen auch einige in China, so wurde bspw. das *Journal of the Peking Oriental Society* durch die Pei-T'ang Press in Beijing veröffentlicht, und *The Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society* war das Pressorgan der in Shanghai gegründeten „North-China Branch of the Royal Asiatic Society". Die sinologischen Zeitschriften vor 1930 thematisierten verschiedene Aspekte der chinesischen Kultur, so bestand beispielsweise jede Ausgabe des 1859 gegründeten *Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society* aus verschiedenen wissenschaftlichen Artikeln, die die chinesische Sprache, Archäologie, Volkskunde usw. behandelten. Einige Zeitschriften enthielten auch andere Artikel. In der ersten Ausgabe der 1925 gegründeten *Chinesische Blätter für Wissenschaft und Kunst*, deren selbsterklärte Absicht darin bestand, zu versuchen „die chinesische kulturelle Entwicklungen sowie die chinesische Philosophie und Religion dem europäischen Denken näherzubringen",[389] stand ein Reisebericht mit dem Titel „In der Heimat des Konfuzius. Eine Reise-Erinnerung".[390] In den *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Friedrich Wilhelms-Universität zu Berlin*[391] wurde ebenfalls ein Reisebericht mit dem Titel „Von Peking nach Ch'ang-an und Lo-yang" veröffentlicht.

Die sinologischen Publikationen können als wichtiger Beleg einer Blütezeit der Sinologie vom 19. Jahrhundert bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts angesehen werden. Da die Redaktionen und Autoren jedoch meist aus westlichen Ländern ka-

---

[389] *Chinesische Blätter* für *Wissenschaft und Kunst* 1 (1925), S. 2.

[390] Wilhelm, Richard, Ebd., S. 22-42.

[391] Sachau, Eduard: *Mittheilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich Wilhelms-Universität zu Berlin* (Berlin: Commissionsverlag von W. Spemann, 1898), S. 1.

men, wurde die Erforschung unvermeidlich durch einen westlichen Blickwinkel und westliche Kenntnisse bestimmt und die Forschungsergebnisse dienten ebenfalls den Bedürfnissen westlicher Länder, so bemerkte bspw. Elijah Coleman Bridgman (Bi Zhiwen 裨治文 1801-1861), dass das Ziel der 1857 gegründeten „Shanghai Literary and Scientific Society" darin lag, die chinesische Philosophie, die Organisation, das Justizsystem und die Außenpolitik der chinesischen Regierung usw. zu erforschen, damit die Westler bei Verhandlungen mit der chinesischen Regierung bessere Ergebnisse erzielen konnten. Durch die Erforschung der chinesischen Sprache könnten die Westler die chinesischen Gelehrten besser verstehen.[392]

Die Forschungsgebiete über China in den sinologischen Publikationen zu dieser Zeit waren vielfältig. Die „Shanghai Literary and Scientific Society" erforschte die chinesische Naturgeschichte, Geologie, Physik, Geografie, Ethnologie, Anthropologie, Geschichte, Philosophie, Literatur, das politische System und Recht Chinas usw.[393] Der 1953 veröffentlichte Gesamtkatalog der von 1890 bis 1944 erschienenen *T'oung Pao* zeigte, dass die Forschung über Ostasien zu Beginn des 20. Jahrhunderts fast alle Bereiche abdeckte, wie Geschichte, Geografie, Soziologie, Ethnologie, Kunst, Literatur, Sprachen, Religionen und Naturwissenschaft ostasiatischen Länder.[394]

Manche Sinologen wie der bereits erwähnte Elijah Coleman Bridgman, der zudem ein protestantischer Missionar war, hatten einen kirchlichen Hintergrund. Obwohl das Ziel einiger sinologischer Publikationen zu dieser Zeit mit kirchlichen Zielen verbunden war,[395] waren die Forschungsergebnisse, die dort veröffentlicht wurden, wissenschaftlich und selten das Christentum betreffend. So beanspruchte das Christentum z.B. nur einen kleinen Teil des Bereiches Religion in der *T'oung Pao,* in welcher auch Artikel über den Buddhismus, den Konfuzianismus, den Islam, das Judentum, den Manichäismus, den Nestorianismus, den Shintoismus, den Taoismus usw. veröffentlicht wurden.

---

[392] Bridgman, E. C.: „Inaugural Address", in: *Journal of the Shanghai Literary and Scientific Society*, 1 (1858), S. 1-13.

[393] Wangyi 王毅: *Huangji yazhou wenhui bei Zhongguo zhihui yanjiu* 皇家亞洲文會北中國支會研究 (Shanghai: Fudan daxue 復旦大學, 2004).

[394] Duyvendak, J. J. L., Demiéville, P.: *T'oung Pao. Index Général (1890-1944)* (Leiden: E.J.Brill, 1953).

[395] Bridgman, E. C., 1858.

Obwohl zu dieser Zeit sowohl die katholische als auch die protestantische Kirche sinologische Zeitschriften gründeten, betrieben die protestantischen Missionare aktiver Forschung im Bereich Sinologie. Die Missionare, die an den erwähnten Instituten beteiligt waren, waren meist protestantisch. In einer Zeitschrift der protestantischen Kirche namens *The Chinese Recorder and Missionary Journal* (*Jiaowu zazhi* 教務雜誌 1867-1941) wurden ebenfalls zahlreiche Artikel über die chinesische Kultur veröffentlicht.[396] Daher hatte die protestantische Kirche einen Vorsprung in der Pressearbeit und im Verlagswesen zur Forschung über die chinesische Kultur gegenüber der katholischen Kirche.

Nachdem die Fu-Jen-Universität gegründet wurde, entstanden dort einige Publikationen in westlichen Sprachen, darunter war die 1926 gegründete *Bulletin of the Catholic University of Peking.* Als erste Zeitschrift der Universität diente sie überwiegend als Medium zur Kommunikation mit den Mitgliedern der „Society of the Friends of the Catholic University of Peking“, die die Universität als wichtigste Gesellschaft in den USA förderte. [397]

Wie in der ersten Ausgabe der Zeitschrift feststellt wurde, handelten die Artikel darin meist von den Leistungen, Erfahrungen und Problemen der amerikanischen Benediktiner mit der Universität. Da sie den Sponsoren auch „die fremde und schöne Zivilisation, die es ihre Mission ist, zu christianisieren“, vorstellen wollten, wurden dort auch einige Artikel über die chinesische Kultur veröffentlicht. Mit einem Blick auf den Inhalt der ersten Ausgabe kann man einen allgemeinen Eindruck der Zeitschrift bekommen: Von insgesamt zehn Artikeln nennen acht die Namen der Gebäude und des Geländes, die Gründer, die geistige Ausrichtung der Universität usw.. Einer der beiden Artikel, die sich nicht mit der Universität befassten, beschrieb die Ergebnisse einer Umfrage über die Hochschulbildung in Beijing; der andere mit dem Titel *The Last Emperor of the Ming Dynasty and Catholicity* wurde von Ying Qianli verfasst. Beide befassten sich mit der Mission der katholischen Kirche in China. In

---

[396] In Bezug auf die Beziehung der sinologischen Forschung und dieser Zeitschrift siehe: Xue Weihua: 薛維華: 邊緣风風景:《教務雜誌》與傳教士士漢學知識傳播 (Beijing: Beijing waiguoyu daxue 北京外國語大學, 2015).

[397] *Bulletin* Nr.1: 57-61.

den folgenden Ausgaben der Zeitschrift veränderte sich der inhaltliche Fokus der Artikel, wie die folgende Tabelle zeigt:[398]

Der inhaltliche Fokus der Artikel in Bulletin					
	Veröffentlichungszeit	Anteil der Artikel über die Universität	Anteil der Artikel über die katholische Kirche (keine Beziehung zur Universität)	Anteil nichtwissenschaftlicher Artikel über die chinesische Kultur	Anteil wissenschaftlicher Artikel über die chinesische Kultur
Bulletin Nr. 1	1926.9	8/10			2/8
Bulletin Nr. 2	1927.3	2/4	1/4	1/4	
Bulletin Nr. 3	1927.9		2/4	1/4	1/4
Bulletin Nr. 4	1928.5	3/7	1/7		3/7
Bulletin Nr. 5	1928.10	1/8	4/8		3/8
Bulletin Nr. 6	1929.7	3/7	1/7	1/7	2/7
Bulletin Nr. 7	1930.12	4/8	2/8		2/8
Bulletin Nr. 8	1931.12	1/8			7/8
Bulletin Nr. 9	1934.11				8/8

Aus der Tabelle wird ersichtlich, dass sich die Mehrheit der Inhalte von Ausgabe eins bis sieben auf die Universität und die katholische Kirche bezog. Die wissenschaftlichen „Artikel“ in den ersten Ausgaben wie beispielsweise *A Survey of Higher Education in the City of Peking* in Ausgabe eins und *The Development of Education in China* in Ausgabe drei bezogen sich meist auf die das Bildungswesen in China. Ab Ausgabe vier besteht eine wichtige inhaltliche Änderung darin, dass in dieser Zeitschrift wissenschaftliche Artikel, die weder die Universität noch das Bildungswesen betrafen, veröffentlicht wurden. Die drei betreffenden Artikel in Ausgabe vier waren *Chinese Architecture, the Lost Tribe of China* und *Manichaeism in China.* Der letzte von Chen Yuan verfasste Artikel gehörte „zu der Reihe historischer Artikel über die Reli-

[398] Das Vorwort und die Chronik in den jeweiligen Ausgaben dieser Zeitschrift wurden für diese Tabelle nicht mit berücksichtigt. Die nichtwissenschaftlichen Artikel beziehen sich bspw. auf Reiseberichte der Missionare in China.

gionen Chinas, die gelegentlich im Bulletin veröffentlicht“ wurden.[399] Die Zeitschriften ab Ausgabe fünf entstanden nach der Verlegung des Verlagsorts von den USA nach Beijing und die Zeitschrift trug seither ein neues Gewand, das „nicht mehr westlich, sondern nach China und dem Osten ausgerichtet“ war.[400] Von Ausgabe fünf bis sieben veränderte sich der Inhalt der Zeitschrift nicht wesentlich, außer dass diese von 40 bis 60 Seiten auf 120 Seiten pro Ausgabe erweitert wurde und somit längere Artikel darin veröffentlicht werden konnten. In den letzten Ausgaben veränderte er sich jedoch beträchtlich: Die Ausgabe acht, welche die letzte Ausgabe der amerikanischen Benediktiner war, wurde im Dezember 1931 veröffentlicht. In dieser bezogen sich alle Artikel außer *From Provisional to Final Registration*, der die Situation der Universität bis 1931 vorstellte, auf die chinesische Kultur. Nach zwei Jahren übernahmen die deutschen Steyler Missionare die Zeitschrift und gaben die letzte Ausgabe heraus, auf welcher ausschließlich wissenschaftliche Artikel über die chinesische Kultur veröffentlicht wurden.

Wie in der letzten Ausgabe dargestellt wurde, wandelte sich diese Zeitschrift von einem kleinen Mitteilungsschreiben zu einer wissenschaftlichen Veröffentlichung. Dies wurde vor allem durch die Veränderung der Leserschaft, die anfänglich ledig die Sponsoren der Universität in den USA und nach der Verlagerung des Verlagsortes meist die in Ostasien lebenden Westler waren, verursacht. Außerdem war es eine Tradition der katholischen Missionare, „das religiöse Ziel mit kultureller und anthropologischer Forschung zu verbinden.“[401]

Da die Missionare an der Universität den Schwerpunkt der Zeitschrift auf die Erforschung der chinesischen Kultur verlegten und das Bulletin dem neuen Erfordernis nicht gerecht wurde, gelangten die Missionare zu der Entscheidung, es in ein internationales Organ für die Erforschung der Völker und Kulturen des Fernen Ostens umzugestalten, das später unter dem Namen *Monumenta Serica* erschien.

Obwohl das *Bulletin 9* noch immer *Bulletin* genannt wurde, könnte es eher als eine Art Vorgänger der *Monumenta Serica* angesehen werden. Anders als die vorherigen *Bulletins*, die auf Englisch verfasst waren, waren die Artikel dieses *Bulletins*,

---

399 *Bulletin* Nr. 4:8, Foreword.

400 *Bulletin* Nr. 5:7, Foreword.

401 *Bulletin* Nr. 9:11.

genau wie später in *Monumenta Serica*, sowohl deutsch-, englisch- als auch französischsprachig.

Im Großen und Ganzen legte das *Bulletin* keinen großen Fokus auf die chinesische Kultur. Es gab in den 9 Ausgaben des Bulletins insgesamt 18 Artikel über China, die hauptsächlich in den letzten zwei Ausgaben veröffentlicht wurden.

Themen der Artikeln in Bulletin			
Themen			
Bildung	Bulletin Nr. 1	1	3
	Bulletin Nr. 3	1	
	Bulletin Nr. 9	1	
Geschichte	Bulletin Nr. 5	1	7
	Bulletin Nr. 6	2	
	Bulletin Nr. 7	1	
	Bulletin Nr. 8	2	
	Bulletin Nr. 9	1	
Religion	Bulletin Nr. 1	1	6
	Bulletin Nr. 4	1	
	Bulletin Nr. 5	2	
	Bulletin Nr. 9	2	
Architektur	Bulletin Nr. 4	1	6
	Bulletin Nr. 7	1	
	Bulletin Nr. 8	3	
	Bulletin Nr. 9	1	
Anthropologie	Bulletin Nr. 4	1	3
	Bulletin Nr. 8	2	
Sprach-wissenschaft	Bulletin Nr. 9	2	2
Literatur	Bulletin Nr. 9	1	1

Insgesamt befassten sich die Artikel vor allem mit Religion, Geschichte und Architektur. Artikel über Religion bezogen sich meist auf die katholische Kirche, was bei der späteren *Monumenta Serica* nicht der Fall war.

Die *Monumenta Serica* (chinesisch: Huayi xuezhi 華裔學志, engl. Untertitel: Journal of Oriental Studies) welche als die einflussreichste fremdsprachige Zeitschrift der Fu-Jen-Universität bezeichnet werden kann, wurde 1935 gegründet und erscheint noch bis heute. In ihrer beinahe 90-jährigen Geschichte wurde die Redaktion zunächst von Peking nach Tokyo und Nagoya verlegt, dann wurde sie eine Institution der orientalischen und chinesischen Abteilung von der „University of California" in Los Angeles, und schließlich fand sie ihren Sitz in Sankt Augustin in der Nähe von Bonn, wo sie bis heute besteht.[402] Während ihrer Zeit in Beijing (1935-1948) erschienen 13 Bände der Zeitschrift und sie leistete einen großen Beitrag zur Etablierung der Fu-Jen-Universität als eine wichtige Forschungsstelle der Sinologie. In Bezug auf den Zweck der Zeitschrift wurde bereits in dem Bulletin Nr. 9 erwähnt:

> Unter den Westlern, die in Ostasien leben, gibt es viele Leute, die ein aktives Interesse am Studium der Völker und ihrer Kultur, insbesondere Chinas, haben. Dies gilt auch für die vielen katholischen Missionare, die nach einer gut erhaltenen Tradition versuchen, die religiöse Zielsetzung mit der kultur- und anthropologischen Forschung zu verbinden. Andererseits ist die Zusammenarbeit mit den wissenschaftlichen Zentren in Europa und Amerika weder eng noch einfach, so dass häufig nach einem Ort gesucht wurde, von dem aus Anregungen oder Unterstützung kommen könnten. Beijing ist heute das Zentrum einer alten Kultur und zum Brennpunkt der wissenschaftlichen Bewegung in China geworden. Die Kooperation von Chinesen und Europäern, in der heute beste Ergebnisse in der Ostasienforschung versprochen werden, ist hier möglich. Darüber hinaus hat sich die Katholische Universität von Anfang an bemüht, die besten chinesischen Talente zu gewinnen. Traditionsgemäß richteten die Benediktinerinnen und Benediktiner ihr Augenmerk neben ihrer Haupt-

---

[402] Hoster, Barbara: „*Huayi xuezhi* jiqi yanjiusuo dui xifang hanxue de gongxian" 《華裔學志》 及其研究所對西方漢學的貢獻, in: *Hanxue yanjiu tongxun* 漢學研究通訊 23.2 (2004), S. 1-22.

> aufgabe der Schulleitung auch auf die chinesische Kultur. Und die Gesellschaft des Göttlichen Wortes vereint in besonderer Weise den Eifer für die Christianisierung der Völker und das Studium ihrer Sprachen und ihrer Kulturen, wie die internationale Publikation „Anthropos“ bezeugt.[403]

Aus dieser Darstellung ist ersichtlich, dass die Zeitschrift sich hauptsächlich an westliche Leser richten sollte, die sich für chinesische und östliche Kultur interessierten, weshalb die Zeitschrift später überwiegend Artikel auf Englisch, Deutsch und Französisch veröffentlichte. Die Gründung dieser Zeitschrift stand nicht nur im Zusammenhang mit dem damaligen Aufstieg der orientalischen Kulturwissenschaften, sondern entsprach auch der traditionellen Haltung der Leitung der Fu-Jen-Universität, die Benediktiner und die Gesellschaft des Göttlichen Wortes. Als Sitz der Universität und damaliges kulturelles Zentrum Chinas war Beijing der beste Ort für die katholische Kirche, um die östliche Kultur zu erforschen und zu verbreiten. Der Gründungszweck der Zeitschrift wurde im Editorial Note der ersten Ausgabe von 1935 nochmal betont:

> Es ist unsere Absicht, der Öffentlichkeit Materialien zum Studium der Völker, Sprachen und Kulturen Chinas und der Nachbarländer zur Verfügung zu stellen, wobei die Bereiche der Ethnologie und Vorgeschichte nicht vernachlässigt werden.[404]

Obwohl die Hauptaufgabe der Gesellschaft des Göttlichen Wortes in China darin besteht, Mission zu treiben, war die Aufgabe der von ihr veröffentlichten Zeitschrift eher eine akademische. In der oben genannten „Editorial Note“ werden neben der Hervorhebung der wissenschaftlichen Ausrichtung der Zeitschrift nur „die neuesten Ergebnisse der zeitgenössischen Wissenschaft“ und „wissenschaftliche Beiträge“ erwähnt; der religiöse Charakter der Zeitschrift wird nicht hervorgehoben. Die Gründer der Zeitschrift, wie Cordula Gumbrecht behauptete, „beabsichtigten vielmehr, gerade durch ein breites Spektrum von Themen und die hohe Qualität der Beiträge, den Fu-

---

403 *Bulletin* Nr.9:2.

404 Editorial Note *Monumenta Serica* 1.2 (1935), „Editorial Note “.

Jen-Universität ein ‚Aushängeschild' ihrer Wissenschaftlichkeit zu sein, und ihr auf dieser Art und Weise zu Ansehen bei den gebildeten Chinesen zu verhelfen. Die apostolische Funktion der Zeitschrift wurde nur indirekt gesehen."[405] Aus der Redaktionsliste der ersten Ausgabe ist auch ersichtlich, dass neben dem Gründer der Zeitschrift P. Franz Xaver Biallas SVD (Bao Runsheng 鮑潤生, 1878-1936) vier der acht Mitherausgeber nichtkatholische chinesische Gelehrte waren, die sicherstellen konnten, dass der Inhalt der Zeitschrift auf den akademischen Charakter der östlichen Kultur ausgerichtet war.[406] Der Hauptteil der Zeitschrift wurde in vier Rubriken gegliedert, die *Articles*, die *Miscellaneous*, *Book Reviews* und *Review of Reviews.* In den folgenden Tabellen werden die Sachgebiete der ersten drei Rubriken aufgelistet:

Anteil der Sachgebiete der Rubrik "Articles"				
	Literatur und Sprache Chinas	Religion in China	Andere kulturelle Themen Chinas	Studium der Nachbarländer
Volume I 1935-1936	5/16	Buddhismus 1/16 Katholizismus 1/16	7/16	2/16
Volume II 1936-1937	3/9	Buddhismus 1/9 Katholizismus 1/9	4/9	
Volume III 1938	1/12	Buddhismus 1/12 Katholizismus 1/12	9/12	
Volume IV 1939-1940	4/14	Buddhismus 3/14 Katholizismus 1/14	3/14	3/14
Volume V 1940	1/9	Buddhismus 1/9 Katholizismus 3/9	4/9	
Volume VI 1941	3/6	Buddhismus 2/6	1/6	

[405] Gumbrecht, Cordula: *Die Monumenta Serica: Eine sinologische Zeitschrift und ihre Redaktionsbibliothek in ihrer Beijinger Zeit (1935-1945)* (Köln: Greven Verlag, 1994), S.37-38.

[406] Die vier chinesische Mitherausgeber waren Ying Qianli 英千里 , ein Professor der Englischen Abteilung, Chen Yuan 陳垣, Zhang Xinglang 張星烺 und Shen Jianshi 沈兼士, Professoren der Abteilung für Chinesisch und Geschichte. Die vier anderen Mitherausgeber waren: Ant. Mostaert, C.I.C.M., A.von Staël-Holstein, Gustav Ecke und Ernst Schierlitz.

Volume VII 1942	2/5		3/5	
Volume VIII 1943	2/4	Islam 1/4	1/4	
Volume IX 1944	3/8		4/8	1/8
Volume X 1945	6/9	Buddhismus 1/9	2/9	
Volume XI 1946	8/9		1/9	
Volume XII 1947	2/7	Buddhismus 1/7	4/7	
Volume XIII 1948	1/6		5/6	
Alle Bände	41/114	Buddhismus 11/114 Katholizismus 7/114 Islam 1/114	48/114	6/114

Im Vergleich zu den Artikeln im *Bulletin* waren die Artikel in der Rubrik „Articles" akademischer und länger, nämlich um die 10 bis 40 Seiten. Aus der obigen Tabelle ist ersichtlich, dass obwohl der Gründungszweck der Zeitschrift in der ersten Ausgabe als die Erforschung der Völker, Sprachen und Kulturen Chinas und seiner Nachbarländer dargestellt wurde, die meisten Artikel in dieser Rubrik sich ausschließlich auf China bezogen. Nur 6 von den 114 Artikel bezogen sich auf andere Länder, wovon *Les étapes de la cartographie scientifique pour la Chine et les pays voisins (depuis le XVIe jusq'à la fin du XVIIIe siècle). Avec deux cartes*,[407] und *A Japanese Echo of the Opium War*[408] auch noch einen gewissen Bezug zu China hatten. Bei den übrigen Artikeln bezogen sich fast zwei von fünf auf chinesische Sprache und Literatur,

[407] Henri Bernard, S.J.: „Les étapes de la cartographie scientifique pour la Chine et les pays voisins (depuis le XVIe jusq'à la fin du XVIIIe siècle). Avec deux cartes ", in: *Monumenta Serica* 1 (1935-1936), S.428-477.

[408] Van Gulik, R.H.: „Kakkaron, a Japanese echo of the Opium War (plate XXVI-XXVII)", in: *Monumenta Serica* 4 (1939 - 1940), S. 478-545.

fast eins von fünf auf Religion in China und etwa zwei von fünf auf andere Aspekte Chinas, darunter Ethnologie, Archäologie, Architektur, Geografie und bildende Kunst. Unter den Artikeln über Religion fanden sich sogar vier Artikel mehr über den Buddhismus als über den Katholizismus. Artikel über den Katholizismus schließen den Nestorianismus,[409] die Entwicklung der katholischen Kirche in China,[410] die katholischen Missionare in China[411] und so weiter mit ein. Artikel mit Bezug zum Buddhismus handelten von buddhistischen Schriften und Lehren,[412] der Geschichte des Buddhismus und so weiter.[413] Aus diesen Artikeln ist ersichtlich, dass die *Monumenta Serica* als eine wissenschaftliche Zeitschrift, obwohl sie von der katholischen Kirche gegründet wurde, bei der Auswahl religiöser Artikel mehr auf den akademischen Charakter der Artikel achtete und keine Vorliebe für den Katholizismus zeigte.

Im Vergleich zu den Artikeln in der Rubrik „Articles“ war der Inhalt der Rubrik „Miscellaneous“ ungeordneter. Darunter gab es Artikel, dessen Länge und akademischen Charakter nahe an der der Artikel in der Rubrik „Articles“ lagen,[414] aber

---

[409] Siehe Drake, F. S.: „Nestorian monasteries of the T'ang dynasty and the site of the discovery of the Nestorian Tablet“, in: *Monumenta Serica* 2 (1936-1937), S. 293-340; Martin, Desmond: „Preliminary report on Nestorian remains north of Kuei-hua, Suiyüan“, in: *Monumenta Serica* 3 (1938), S. 232-249.

[410] Henri Bernard, S.J.: „L’Eglise catholique des XVIIe-XVIIIe siècles et sa place dans l'évolution de la civilisation chinoise “, in: *Monumenta Serica* 1 (1935-1936), S. 155-167; Dehergne, J.: „Les Origines du Christianisme dans l'Ile de Hainan XVIème - XVIIème siècles“, in: *Monumenta Serica* 5 (1940), S. 329-348.

[411] Siehe Chen Yuan; Yang, D.W. (Übers:): „Johann Adam Schall von Bell S.J. und der Bonze Mu Tschen-wen“, in: *Monumenta Serica* 5 (1940), S. 316-328.

[412] Jaworski, Jan: „L’Avalambana-Sūtra de la Terre Pure“, in: *Monumenta Serica*, 1(1935-1936), S.82-107; Weller, Friedrich: „Bemerkungen zum soghdischen Dhyāna-Text“, in: *Monumenta Serica* 2(1936-1937), S. 341-404; Liebenthal, Walter: „Yung-chia Cheng-tao-ko or Yung-chia's Song of Experiencing the Tao. Translated with Introduction and Notes“, in *Monumenta Serica* 6 (1941) , S. 1-39.

[413] Drake, F. S.: „The Shên-t'ung monastery and the beginning of Buddhism in Shantung (plate I-III and two maps) “, in: *Monumenta Serica* 4 (1939 - 1940), S. 1-39.

[414] Siehe Sawakichi, Kitamura; Eugene, Feifel (Übers:): „Quintessence of the Science of Ju “, in: *Monumenta Serica* 3 (1938), S. 257-274; Drake, F. S.: „Sculptured Stones of the Han Dynasty“, in: *Monumenta Serica* 8 (1943), S. 280-318. usw.

auch Reiseberichte,[415] Texte zum Andenken einer Person,[416] oder aber schlichtweg Bilder und Portraits.[417] Der Anteil der jeweiligen Sachgebiete dieser Rubrik war wie folgt:

Anteil der Sachgebiete der Rubrik "Miscellaneous"					
	Literatur und Sprache Chinas	Religion in China	Andere kulturelle Themen Chinas	Studium der Nachbar-länder	Sonstiges
Volume I 1935-1936	3/5	Katholizismus 1/5			1/5
Volume II 1936-1937	3/12		8/12	1/12	
Volume III 1938	2/11		5/11	2/11	2/11
Volume IV 1939-1940	4/14	Buddhismus 2/14 Katholizismus 1/14	6/14	1/14	
Volume V 1940	1/6	Buddhismus 1/6	4/6		
Volume VI 1941	1/5		2/5	1/5	1/5
Volume VII 1942	3/11		7/11	1/11	
Volume VIII 1943	2/8		6/8		
Volume IX 1944				1/1	

415 de Takács, Zoltán: „On the Hsiung-nu figure at the tomb of Huo Ch'ü-ping", in: *Monumenta Serica* 3 (1938), S. 275-277.

416 Bspw. Schierlitz, Ernst: „In memory of Alexander Wilhelm Baron von Staël-Holstein", in: *Monumenta Serica* 3 (1938), S. 286-291.

417 Bspw. Ecke, Gustav: „Das Porträt einer Vase", in: *Monumenta Serica* 2 (1936-1937) , S. 203-204.

Volume X 1945	1/3		2/3		
Volume XI 1946			3/3		
Volume XII 1947	2/5		2/5	1/5	
Volume XIII 1948			4/4		
Alle Bände	22/88	Buddhismus 3/88 Katholizismus 2/88	49/88	8/88	4/88

„Sonstiges“ umfasst hierbei Briefe an die Redaktion und Texte zum Andenken einer Person. Es ist klar, dass die Artikel in dieser Rubrik sich auch meistens auf die chinesische Kultur bezogen, wobei auch die chinesische Literatur und Sprachwissenschaft einen großen Teil einnahmen. Nur ein geringer Anteil des Inhalts dieser Rubrik handelte von Religion. Unter den Artikeln über andere kulturelle Themen Chinas machten Archäologie und Architektur einen großen Anteil aus.

Die meisten Artikel in der Rubrik „Book Reviews“ behandelten kürzlich erschienene Bücher über östliche Kultur, was in gewisser Weise die damalige Ausrichtung der Zeitschrift auf östliche Kulturwissenschaften widerspiegelte.

Anteil der Sachgebiete der Rubrik “Book Reviews”				
	Literatur und Sprache Chinas	Religion in China	Andere kulturelle Chinas	Studium der Länder
Volume I 1935-1936	3/35	Buddhismus 1/35 Katholizismus 10/35	17/35	4/35
Volume II 1936-1937	7/44	Katholizismus 1/44	28/44	8/44
Volume III 1938	6/25	Katholizismus 1/25	15/25	3/25

Volume IV 1939-1940	6/25	Katholizismus 1/25	9/25	9/25
Volume V 1940	2/10		3/10	5/10
Volume VI 1941			3/7	4/7
Volume VII 1942		Katholizismus 1/14	10/14	3/14
Volume VIII 1943				
Volume IX 1944		Buddhismus 1/16 Katholizismus 2/16	12/16	1/16
Volume X 1945			1/1	
Volume XI 1946	1/5		3/5	1/5
Volume XII 1947	1/7		5/7	1/7
Volume XIII 1948	1/7	Katholizismus 2/7	3/7	1/7
Alle Bände	27/196	Buddhismus 2/196 Katholizismus 18/196	109/196	40/196

Die meisten Bücher, die in dieser Rubrik vorgestellt wurden, befassten sich ebenfalls mit der chinesischen Kultur. Bemerkenswert ist, dass der Anteil der Forschung über andere Länder im Vergleich zu den beiden vorherigen Rubriken größer war, darunter befanden sich besonders viele Studien zu Japan, bspw. Bücher über japanische Reli-

gionen,[418] die japanische Sprache,[419] die Außenbeziehungen Japans[420] sowie die Kultur und Geschichte Japans.[421]

Im Allgemeinen war die *Monumenta Serica* im Vergleich zu anderen westsprachigen Zeitschriften der Fu-Jen-Universität akademischer und umfangreicher, wodurch sie einen großen Beitrag zur Einführung der östlichen Kultur, insbesondere der chinesischen Kultur, in die internationale Gemeinschaft leistete. Sie nahm auch eine wichtige Position bei den verschiedenen Zeitschriften zur orientalischen Kultur ein, die zu dieser Zeit erschienen waren, und war ein wichtiger Ausdruck der Betonung und Verbreitung der chinesischen Kultur durch die Fu-Jen-Universität.

---

418 Bohner, Hermann: „Legenden aus der Frühzeit des japanischen Buddhismus (E. Feifei)“, in: *Monumenta Serica* 1 (1935-1936), S. 504-506; Voss, Gustav; Cieslik, Hubert (Übers.): „Kirishito-ki und Sayō-yoroku. Japanische Dokumente zur Missionsgeschichte des 17. Jahrhunderts (M. Eder)“, in: *Monumenta Serica*, 5 (1940), S. 499-500.

419 Raoult, G.: „Le parler japonais (E. Feifei)“, in: *Monumenta Serica* 2 (1936-1937), S. 253.

420 Chozo, Muto: „A short history of Anglo-Japanese relations (Walter Fuchs)“, in: *Monumenta Serica* 3 (1938), S. 314-315.

421 Warner, Langdon: „The craft of the Japanese sculptor (J.Hope-Johnstone)“, in: *Monumenta Serica,* 3 (1938), S. 647-648; Sadler, A. L.: „The Maker of Modern Japan. The Life of Tokugawa Ieyasu (Matthias Eder)“, in: *Monumenta Serica* 4 (1939), S. 374-376; Bushan, Georg: „Kulturgeschichte Japans (Matthias Eder)“, in: *Monumenta Serica* 4 (1939), S. 379; Boxer, C. R.: „Jan Compagnie in Japan 1600-1817 (Henri Bernard)“ in *Monumenta Serica* 4 (1939), S. 694; Mody, N. H. N.: „A Collection of Nagasaki Colour Prints and Paintings showing the influence of Chinese and European Art on that of Japan (Henri Bernard)“, in: *Monumenta Serica* 4 (1939), S. 698; Norman, E. Herbert: „Japan’s Emergence as a Modern State (Henri Bernard)“, in: *Monumenta Serica* 5 (1940), S. 496-497; Shinkokai, Kokusai Bunka: „Bibliographical Register of Important Works written in Japanese on Japan and the Far East published during the Year 1934 (Henri Bernard)“, in: *Monumenta Serica* 5 (1940), S. 497-498; Ariyoshi, Saeki: „Zôho Rikkokushi kôtei hyôchû (Itô Kin’ichirô)“, in: *Monumenta Serica* 6 (1941), S. 417-418; Takesato, Ida: „Zôho seikun Nihon-shoki tsûshaku (Itô Kin’ichirô)“, in: *Monumenta Serica* 6 (1941), S. 418; Borton, Hugh et al.: „A Selected List of Books and Articles on Japan in English, French and German (M. Eder)“, in: *Monumenta Serica* 7 (1942), S. 337-339; Dumoulin, Heinrich: Kamo Mabuchi: Ein Beitrag zur japanischen Religions- und Geistesgeschichte. Erster Band: Die Überwindung des Synkretismus (M. Eder)“, in: *Monumenta Serica*, 12 (1947), S. 308-310.

4. Die Frauenbildung an der Fu-Jen-Universität

4.1 Die Entwicklung der Frauenbildung Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts

Ab dem Ende des 19. Jahrhunderts wurde die Frauenbildung ein wichtiges Thema in China. Zu dieser Zeit befand sich China in einer Notlage, dass es durch die westlichen Mächte, den Taiping- sowie andere Aufstände im Land geschwächt wurde. Zahlreiche chinesische Gelehrte waren sich allmählich bewusst, dass Chinas Rückständigkeit in der Frauenbildung ein wichtiger Grund für Chinas Schwäche war. Die Befürworter der Frauenbildung Ende des 19. Jahrhunderts begründeten ihre Ansichten hauptsächlich aus der Perspektive des Nationalismus, indem sie die Vorteile der Frauenbildung für die Stärkung Chinas betonten. Einer der bekanntesten Befürworter der Frauenbildung zu dieser Zeit war Liang Qichao 梁啟超 (1873-1929). Als Nachteile, die die Vernachlässigung der Frauenbildung mit sich brachten, führte er vor allem zwei Argumente an: Aufgrund ihres Wissensstandes konnten meisten Frauen in China keine Arbeit finden, sodass sie von ihren Männern ernährt werden mussten. Das hatte zur Folge, dass jede Familie dem Risiko ausgesetzt war, arm zu werden. Im Gegensatz dazu würden die Familien ein viel sichereres Leben führen, wenn jedes Familienmitglied Bildung erhalten und Arbeit finden könnte, was eine wichtige Voraussetzung für die Stabilität des Landes sei. Außerdem wurden Kinder in meisten Familien von ihren Müttern erzogen, daher war der Bildungsstand der Frauen für die Entwicklung der Kinder, die ebenfalls bedeutsam für die Zukunft des Landes war, entscheidend.[422] Der berühmte Pädagoge Zheng Guanying 鄭觀應 (1842-1922) erhöhte die Notwendigkeit der Frauenbildung auf die Ebene des Überlebens der Bevölkerung und der Zukunft des Landes:

> Wenn China reich und stark werden will, müssen die Menschen landesweit gebildet werden. Der Beginn der Bildung ist die Elementarschule, die auf der mütterlichen Erziehung basiert, die zwangsläufig

---

[422] Liang Qichao 梁啟超: „Lun nüxue“ 論女學 in: *Zhongguo jindai jiaoyu shi ziliao huibian: Wuxu shiqi jiaoyu* 中國近代教育史資料彙編:戊戌時期教育 (Shanghai: Shanghai jiaoyu chubanshe), S. 99-106.

> ihre Schulbildung beeinflusst. Daher hängt das Überleben des Landes von der Frauenbildung ab.
> 中國如欲富強，必須廣育人才；如廣育人才，必自蒙養始：蒙養之本，必自母教始；母教之本，必自學校始。推女學之源，國家之興衰存亡系焉！[423]

Aufgrund dessen, dass Gelehrte wie Liang Qichao westliche Staaten sowie Japan als moderne Vorbildstaaten betrachteten, schlugen sie vor, deren Bildungssysteme für Frauenbildung in China einzuführen. Das bedeutete, dass chinesische Frauen ebenfalls eine naturwissenschaftliche Bildung erhalten sollten, was im kaiserlichen China nicht geschehen war. So wurde zum Beispiel das japanische Bildungssystem für Frauen, das dreizehn Fächer umfasste und nahezu dem der Männer glich, unter den Gelehrten hochgeschätzt.[424]

Zu dieser Zeit befürworteten auch manche Frauen, die die Ansichten der männlichen Gelehrten teilten, die Frauenbildung, so behaupteten zum Beispiel Jiang Wanfang 蔣畹芳 (?-?), Liu Renlan 劉紉蘭 (?-?) und einige andere Frauen, der Zweck der Frauenbildung sei es, „den Staat zu stärken und die Bevölkerung zu schützen“ (*qiang guo bao zhong* 強國保種).[425] Nach Ansicht der Redakteurin der *Nüxue bao* 女學報 (Zeitung für Frauenbildung) Kang Tongwei 康同薇 (1878-1974) war das Schulsystem der Schlüssel zur Macht der westlichen Länder. In Bezug auf Schulformen und Unterrichtsmethoden behauptete sie: „Jeder, egal ob männlich oder weiblich, reich oder arm, muss eine Schule besuchen. Die Mädchen müssen zuerst ein breites Spektrum an Fächern erlernen, danach entscheiden sie sich für ein spezifisches Fachgebiet, wie zum Beispiel Medizin, Mathematik, Rechtswissenschaften usw.“[426]

---

423 Zheng Guanying 鄭觀應: „Zhi Ju Yizhai zeuren lun tan nü xuexiao shu“ 致居易齋主人論談女學校書, in: *Shengshi weiyan* 盛世危言 *juan* 2: S.70-71.

424 Liang Qichao: „Lun nüxue“.

425 Siehe Jiang Wanfang 蔣畹芳: „Lun Zhongguo chuangxing nüxue shi you bi yu daju“ 論中國創興女學實有裨於大局, in: *Nüxue bao* 女學報 9 (1898); Liu Renlan 刘纫兰. „ Quan xing nüxue qi“ 勸興女學啟, in: *Nüxue bao* 女學報 4 (1898) usw. Viele der von Frauen geschrieben Artikeln zu dieser Zeit wurden in der *Nüxue bao* veröffentlicht.

426 Kang Tongwei 康同薇: „Nüxue li bi shuo“ 女學利弊說, in: *Zhi xin bao* 知新報 52 (1898), S. 5-11.

Gegen Ende des 19. und in den ersten zehn Jahren des 20. Jahrhunderts erlebte die chinesische Frauenbildung große Fortschritte. Bis 1907 verteilten sich auf die verschiedenen Provinzen Chinas 428 Mädchenschulen, die 15.498 Schülerinnen besuchten.[427] Angesichts der Tatsache, dass die moderne Bildung in China erst in den Anfängen steckte und die Bildung für Frauen zuvor besonders rückständig war, waren die meisten der zu dieser Zeit gegründeten Mädchenschulen Grundschulen oder Mittelschulen. Einige davon waren pädagogische Hochschulen für Frauen (*nüzi shifan xuexiao* 女子師範學校). An diesen Schulen wurde sowohl Chinesisch als auch Fremdsprachen gelehrt. An einigen Schulen wurden Kurse für die Grundkenntnisse der Mathematik oder Medizin angeboten. Aufgrund dessen, dass zu dieser Zeit großen Wert auf den Beitrag der Bildung zur Rolle der Frauen als Mütter und Ehefrauen in der Familien gelegt wurde, wurden an den Mädchenschulen jedoch vor allem Unterricht bezüglich des Haushalts und der Kindererziehung abgehalten. In den Vorschriften einer 1897 gegründeten Mädchenschule in Shanghai (Shanghai Nü Xuetang 上海女學堂) wurde festgelegt, dass man dort spinnen und weben lernen müsse.[428] Die Schülerinnen, die auf die 1898 von der Gelehrtengesellschaft der Frauen (Nü Xuehui Shushu 女學會書塾) gegründete Mädchenschule gehen wollten, sollten die Nadelarbeit (*nügong* 女紅) und Kochkunst (*zhongkui* 中饋) lernen.[429] In den 1907 erlassenen *Nüzi xuetang zhangcheng* 女子學堂章程 (Vorschriften für Mädchenschulen) wurde festgelegt: dass „Der Zweck der pädagogischen Schulen für Mädchen (Nüzi Shifan Xuetang 女子師範學堂) ist es, Lehrerinnen für Mädchengrundschulen auszubilden. Außerdem sollten an den pädagogischen Schulen Erziehungsmethoden gelehrt werden, sodass Haushalt und Kinderziehung ［in Familien］ davon profitierten“ (養成女子小學教習，並講習保育幼兒方法，期於裨補家計，有益家庭教

---

427 Siehe „Guangxu san shi san nian fen xuebu di yi ci jiaoyu tongji biao“ 光緒三十三年分學部第一次教育統計圖表，in: Du Xueyuan 杜學元: *Zhongguo nüzi jiaoyu tongshi* 中國女子教育通史 (Guizhou: Guizhou jiaoyu chubanshe, 1995), S. 333.

428 „Zhongguo Nüxuetang zhangcheng“ 中國女學堂章程, in: *Shiwu bao* 47 (1897), Zitat aus *Zhongguo jindai jiaoyu shi ziliao huibian: Wuxu shiqi jiaoyu* S. 292.

429 „Nüxue hui shushu kaiguan zhangcheng“ 女學會書塾開館章程, in: *Nüxue bao* 女學報 9 (1898).

育).[430] Zudem wurde in den Vorschriften festgelegt, dass man die Nadelarbeit in den Mädchenschulen lernen müsse.

Nicht nur wurde durch das Kursangebot betont, dass die ausgebildeten Frauen als Mütter und Ehefrauen hauptsächlich ihre Arbeit in der Familie besser ableisten können sollten, sondern es wurde in den *Nüzi xiaoxuetang zhangcheng* 女子小學堂章程 (Vorschriften für Mädchengrundschulen) auch festgestellt, dass die Schülerinnen die traditionellen Tugenden der Frau lernen sollten:

> In allen Dynastien wurde großer Wert auf die Tugenden der Frau gelegt. Wenn man heute die Mädchen heranbildet, muss man ebenfalls darauf Wert legen, sodass die Mädchen die anständige Etikette nicht missachten und keine groben Angewohnheiten annehmen.
> 中國女德，歷代崇重，今教育女兒，首當注重於此，總期不悖中國懿嫩之禮數， 不染末俗放蕩之僻習.[431]

Als Lehrbücher für die Erziehung der Tugenden der Frau bevorzugte das Bildungsministerium noch immer die konfuzianischen Werke für Frauen, wie zum Beispiel *Lienü zhuan* 列女傳，*Nüjie* 女誡, *Nüxun* 女訓, *Nü xiao jing* 女孝經 usw.

Obwohl zu dieser Zeit die Redensart „Ignoranz ist eine Tugend der Frauen“(女子無才便是德) von einigen Menschen abgelehnt wurde und Frauen mehr Bildungschancen als in der kaiserlichen Zeit bekamen, war das Ziel ihrer Bildung noch immer auf den Familien beschränkt. Die Tatsache, dass Frauen in China das untergeordnete Geschlecht waren, konnte durch das neue Schulsystem nicht geändert werden. Zudem war die Trennung der Geschlechter nicht beseitigt worden, sodass Mädchen und Jungen nicht an gemischten Schulen unterrichtet werden konnten. An den Mädchenschulen konnten nur Frauen angestellt werden, wie das Beispiel der 1897 gegründeten Mädchenschule in Shanghai zeigt, „Alle Angestellten, von den Lehrerinnen bis zu den Dienerinnen, sollen Frauen sein. Die Schule soll von der Außenwelt abgegrenzt werden. Männer dürfen die Schule nicht betreten“ (凡堂中執事，上自教習提調，下至服役人等，一切皆用婦人，嚴別內外，自堂門以內，

---

[430] Shu Xincheng, 1981, Bd. 3, S. 811: „ Xuebu zouding nüzi shifan xuetang zhangcheng“ 學部奏定女子師範學堂章程.

[431] Ebd., S. 800, „Xuebu zouding nüzi xiao xuetang zhangcheng“ 學部奏定女子小學堂章程.

永遠不准男子闖入). Solche Regelungen hatten es zur Folge, dass nur eine begrenzte Zahl von Mädchenschulen gegründet werden konnte, da es noch immer an Lehrerinnen mangelte.

Die Missstände der Frauenbildung zu dieser Zeit bleiben nicht unbemerkt. Kurz nachdem das Bildungsministerium 1907 die Vorschriften erlassen hatte, wurde es wegen seiner Hochschätzung der konfuzianischen Werke für Frauentugenden von einigen Menschen kritisiert, wie folgendes Zitat belegt:

> Die moralische Bildung für Frauen ist sehr wichtig. Nach diesen Vorschriften sollte man noch immer alte Werke wie *Nü xun* benutzen. Das bedeutet, dass die Wissenschaften der Frauen verschlossen sind, die Servilität der Frauen entwickelt wird und die moralische Bildung sowie die intellektuelle und die physische Bildung indirekt abgeschafft werden „da laut den alten Werken Frauen ein ruhiges und abgeschottetes Leben führen sollten." Das ist einfach eine andere Form, die Frauenbildung zu verbieten.
> 女子德育，殊為重要。今該章謂仍宜用女訓等舊書，是閉塞女子之知識，養成女子之奴性，直接廢德育，間接廢智育，更間接廢體育。「舊書有女子當靜居等主義」，亦即禁女學之變相也。[432]

Die 1902 gegründete Patriotische Mädchenschule (Aiguo nü xuexiao 愛國女學校) war anders als die meisten anderen Mädchenschulen. Der Rektor dieser Schule Cai Yuanpei 蔡元培 (1868-1940) behauptete, dass „ihr Ziel nicht darin lag, gute Ehefrauen und Mütter (*xian qi liang mu* 賢妻良母) heranzuziehen, sondern Nihilistinnen auszubilden" (並不取賢妻良母主義，乃欲造成虛無黨一派的女子).[433] Als er einen Vortrag an der Schule hielt, erklärte er dieses Ziel genauer:

> Diese Schule wurde Ende der Qing-Dynastie gegründet, daher ist sie revolutionär […] Sowohl Frauen als auch Männer sollten den revolutionären Geist fördern, und Bildung als Grundlage nehmen. Aus diesem Grund

---

[432] Chen Yiyi 陳以益: „Lun xuebu yan ding nüxue zhangcheng" 論學部嚴定女學章程, in: *Shenzhou nü bao* 12 (1907)：2.

[433] Du Xueyuan, S. 328.

> wurden die Patriotische Mädchenschule und die Patriotische Knabenschule gegründet.
> 本校初辦時，在滿清季年，含有革命的性質〔…〕革命精神所在，無論其為男為女，均應提倡，而以教育為根本。故女校有愛國女學，男校有愛國學社。[434]

Obwohl die Patriotische Mädchenschule sich durch ihr Schulprinzip sowie das Kursangebot von den anderen damaligen Mädchenschulen unterschied, waren ihre Ziele in der näheren Betrachtung das Gleiche: Wie bereits erwähnt, behaupteten einige Gelehrte, dass die guten Ehefrauen und Mütter, die eine Mädchenschule besuchte, ihre Kinder besser erziehen konnten, wodurch China und seine Bevölkerung gestärkt würde. Die Patriotische Mädchenschule entschied sich jedoch für einen anderen Weg, um dieses Ziel zu erreichen. Hier „wurde die Geschichte der Französischen Revolution und russischen nihilistischen Partei vermittelt. Man lernte an dieser Schule außerdem Physik und Chemie als Vorbereitung zum Bau von Bomben".[435] Daraus ist ersichtlich, dass in den Augen der Gründer der Patriotischen Mädchenschule das Interesse des Landes bei der Frauenbildung die wichtigste Position einnahm. Es wurde zu dieser Zeit selten diskutiert, wie Frauen durch Bildung ihre eigene Situation, wie beispielsweise ihren Status sowohl in der Familie als auch in der Gesellschaft, verbessern könnten.

Zu Beginn der Republik China veränderte sich diese Situation. Wegen der Sozialreformen und des Einflusses des Feminismus kamen immer mehr Menschen zu dem Bewusstsein, dass Frauen von der traditionellen Tugenden eingeschränkt wurden und wehrten sich gegen die Einführung Kursen der traditionellen Tugenden an den modernen Mädchenschulen. Nach Meinung mancher Menschen sollten Frauen nicht mehr ans Haus gefesselt sein, sondern sollten sie wie die Männer Karriere machen und an öffentlichen Angelegenheiten teilnehmen dürfen. Die 1919 erlassenen *Nüzi gaodeng shifan guicheng* 女子高等師範規程（Vorschriften der Pädagogischen Frauenhochschule）kann als Erfolg ihrer Bemühungen angesehen werden. Gemäß dieser Vorschriften wurden drei Fachgebiete an dieser Hochschule eingerichtet: Geis-

---

[434] Cai Yuanpei 蔡元培: „Zai aiguo nü xuexiao zhi yanshuo" 在愛國女學校之演說, in: *Cai Yuanpei quanji* 蔡元培全集 Bd.3 (Beijing: Zhonghua shuju, 1984), S. 7.

[435] Lin Baishui 林白水：„Lun Cike de jiaoyu" 論刺客的教育, Zitat aus Du Xueyuan, 1995, S. 328.

teswissenschaften (*wenke* 文科), Naturwissenschaften (*like* 理科) und Hauswirtschaft (*jiashi ke* 家事科). Lediglich die Studentinnen, die sich für die Hauswirtschaft entschieden, sollten Fächer wie Haushaltsführung (*jiashi* 家事), Kochkunst (*yingyong liaoli* 應用料理), Nähen (*fengren* 縫紉), Handarbeit (*shougong* 手工), Gartenarbeit (*yuanyi* 園藝) und andere mit der Hausarbeit verbundene Fächer lernen.[436] Somit richtete sich die Regierung nicht mehr ausschließlich darauf, gute Ehefrauen und Mütter auszubilden. Obwohl Studentinnen aller drei Fachgebiete Ethikunterricht (*lunli* 倫理) belegen mussten, waren die Lehrbücher für diese Kurse nicht festgelegt.

Dennoch war der allgemeinen Meinung nach das Ziel der Frauenbildung noch immer die Förderung der Familie, wie ein Autor 1915 behauptete:

> Ich habe einst den Zustand der amerikanischen Familien gesehen. Als das Land, in dem der Feminismus am weitesten verbreitet ist, sehen die Frauen dort die Assistenz ihrer Männer als ihre wichtigste Pflicht.
> 吾嘗見狀美國家庭之真況者。以女權最盛之國。其女子惟以相夫為本分。[437]

Vor den 1920er Jahren gab es in China außer einigen von protestantischen Missionaren gegründete Frauenuniversitäten nur ein höheres staatliches Bildungsinstitut für Frauen: die Pädagogische Frauenhochschule in Peking (Beijng Nüzi Gaodeng Shifan 北京女子高等師範), welche den Bedarf nach Hochschulbildung für Frauen bei weitem nicht decken konnte. Der Vorschlag, dass Frauen ebenfalls an den Universitäten studieren dürfen sollten, die vorher nur Männer aufnahmen, wurde jedoch von den konservativen Kräften angelehnt. Ein 1918 veröffentlichter Artikel repräsentiert ihr Hauptargument. Der Autor behauptete, dass, da die Bevölkerungszahl in China vergleichsweise groß sei, Frauen nicht zu öffentlich arbeiten bräuchten. Für ihre Arbeit in der Familie, nämlich ihren Ehemann zu unterstützen und die Kinder zu erziehen (*xiang fu jiao zi* 相夫教子), sei die Hochschulbildung überflüssig. Zudem würden

---

[436] Song Enrong 宋恩榮, Zhang Xian 章咸: *Zhonghua Minguo jiaoyu fagui xuanbian (1912-1949)* 中華民國教育法規選編 (1912-1949) (Jiangsu: Jiangsu jiaoyu chubanshe, 1990), S. 458.

[437] Yu Tiansui 余天遂: „Yu zhi nüzi jiaoyu guan“ 餘之女子教育觀, in: *Funü zazhi* 婦女雜誌 1:1 (1915), S. 41-43.

sich junge Menschen, die bereits einen Ehemann oder eine Ehefrau hatten, schnell verlieben, was zur Ehescheidung führen würde.[438]

Diese Aussagen wurden von den Befürwortern der Hochschulbildung für Frauen kritisiert. Kurz darauf Widersprach Kang Baiqing 康白情 (1896-1959) in der gleichen Zeitschrift Wang Zhuomin. Zunächst behauptete er, dass es zu dieser Zeit bereits zahlreiche Frauen in China gab, die meist als Lehrerinnen, Krankenschwestern und Korrespondentinnen in der Öffentlichkeit arbeiteten. Da sie keine Hochschulbildung erhalten hatten, konnten sie jedoch keine Höchstleistungen in ihren Bereichen vollbringen. Die Behauptung, dass Frauen nur in der Familie arbeiten sollten, sah Kang als Manifestation des Patriarchats. Er wies zudem darauf hin, dass der eigentliche Grund für Scheidungen die Praxis der frühen Heirat war. Die jungen Menschen verheirateten sich auf Befehl ihrer Eltern anstatt aus eigenem Gefühl bereits sehr früh, was Kang Baiqing zufolge gegen die Menschlichkeit war und in der modernen Zeit abgelehnt werden sollte. Im Gegensatz dazu sah er die Liebe zwischen jungen Menschen nicht als Sünde an. Durch die Liebe konnten sie ihren Charakter vervollkommnen, daher sollte man sie nicht ihnen zum Vorwurf machen.[439]

Während der Bewegung des Vierten Mai vertraten immer mehr Menschen den Standpunkt, dass Frauen sich durch Bildung emanzipieren und somit künftig nicht mehr als das untergeordnete Geschlecht angesehen werden könnten:

> Wenn Frauen Chancen auf Hochschulbildung haben, könnte sich ihr gesellschaftlicher Status natürlich erhöhen. Die Unsitte, dass die Männer immer die Frauen verachteten, könnte beseitigt werden. Zudem würden Frauen durch die Konkurrenz [mit Männern] im wissenschaftlichen Bereich zu dem Bewusstsein kommen, dass Männer nicht außergewöhnlich und Frauen nicht unbedingt minderwertiger als die Männer sind. Mit diesem Bewusstsein würden sie die Gleichheit in anderen Bereichen erwerben. Daher ist die Gleichheit der Bildung der Schlüsselfaktor der Emanzipierung der Frauen.

---

438 Wang Zhuomin 王卓民: „Lun wu guo daxue shang bu yi nan nü tongxiao“ 論吾國大學尚不宜男女同校, in: *Funü zazhi* 婦女雜誌 4:5 (1918), S. 21-29.

439 Kang Baiqing 康白情: „Du Wangjun Zhuomin daxue buyi nan nü tongxiao lun shangdui“ 讀王君卓民大學不宜男女同校論商兌, in: *Funü zazhi* 婦女雜誌 4:11 (1918), S. 15-21.

> 婦女若有受高等教育的機會，他們在社會上的地位自然增高許多，可以打破世上男子輕視婦女的陋習；而且學術競爭的結果，可以使婦女知道男子並不是了不得的， 婦女不見得低於男子。有了這個覺悟以後，教育平等之外，自然會去爭別得平等的〔…〕受平等教育是婦女解放最要緊的過程。[440]

Zur Gleichheit der Hochschulbildung leistete Cai Yuanpei 蔡元培 (1868-1940), der Rektor der Peking-Universität, einen entscheidenden Beitrag. Während andere sich noch für ein Recht auf Hochschulbildung für Frauen appellierten, nahm er 1920 als erster Frauen an der Peking-Universität auf. Er sah dies als selbstverständlich an:

> Eigentlich gilt kein Verbot für Frauen, an den Universitäten zu studieren. Keine Universität in Europa und den USA lehnt Frauen ab. Unser Bildungsministerium hat in den Vorschriften für Hochschulbildung ebenfalls nicht vorgesehen, nur Jungen aufzunehmen. Es war nur so, dass die Mädchen, die die obere Mittelschule absolviert hatten, sich zuvor nicht beworben hatten, um an den Universitäten zu studieren. Es ist doch unberechtigt, dass wir selbst nach ihnen fragen. Wenn Mädchen sich an der Aufnahmeprüfung teilnehmen möchten, würden wir es natürlich erlauben. Wenn sie die Prüfung bestehen, würden wir sie ebenfalls aufnehmen.
>
> 大學本沒有女禁；歐美各國大學沒有不收女生的。我國教育部規定的大學教程，並沒有專收男生的規定。不過以前中學畢業的女生，並不來要求，我們自然沒有去找尋女生的理，要是招考期間，有女生來考，我們自然准考，考了程度適合，我們當然准入預科。[441]

Zu dieser Zeit strebten auch viele Frauen selbst nach dem Recht auf Hochschulbildung. Die Bekannteste davon war Deng Chunlan 鄧春蘭 (1898-1982). Im Jahr 1919 schrieb sie Cai Yuanpei einen Brief, in dem sie behauptete, dass die Peking-Universität Frauen aufnehmen sollte. Im selben Jahr schrieb sie sich als Hörerin an dieser

---

[440] Zhou Binglin 周炳琳: „Kaifang daxue yu funü jiefang“ 開放大學與婦女解放, in: *Shaonian Zhongguo* 少年中國 1:4 (1919), S. 35.

[441] Cai Yuanpei: *Cai Yuanpei quanji* Bd.4, S. 233, „Zai Yenching- daxue nan nü liang xiao lianhuanhui shang de yanshuo ci“ 在燕京大學男女兩校聯歡會上的演說詞.

Universität ein. Als sie den Zweck der Frauenbildung erwähnte, gab sie der Emanzipation der Frauen sogar mehr Gewicht als dem Interesse des Landes:

> Die patriotische Bewegung ist natürlich wichtig. Es ist jedoch noch wichtiger, dass wir - Frauen uns emanzipieren. In Bezug auf den Prozess der Emanzipation sollten wir zuerst das Recht auf Bildung, dann auf einen Beruf und zuletzt auf einen politischen Status einfordern.
> 愛國的運動固然是要緊的，我們女子解放自家的運動，更加是要緊的〔…〕至於解放女子的順序, 要先解放學校，然後再解放職業，然後再解放政權。[442]

Durch die Bemühungen aller Menschen, die die Hochschulbildung für Frauen befürworteten, öffneten einige nichtchristliche Universitäten in den 1920er Jahren ihre Türen für Frauen.[443]

Die protestantische Kirche nahm vor den 1920er Jahren eine führende Position im Bereich der Frauenbildung, besonders der Hochschulbildung, ein. Bereits 1834 gründete Karl Gützlaff (Guo Shilie 郭實獵, 1803-1851) in Macao die erste protestantische Mädchenschule.[444] Von Mitte bis Ende des 19. Jahrhunderts gründeten die protestantischen Missionare meist Grundschulen für Mädchen. Es war anfänglich schwierig für sie, chinesische Schülerinnen für ihre Schulen zu gewinnen, da die meisten Chinesen zu dieser Zeit glaubten, dass Frauen nicht gebildet werden sollten. Zudem vertrauten die Chinesen westlichen Missionaren nicht, daher schickten nur wenige Bauern ihre Töchter an die protestantischen Schulen. Nach jahrzehntelanger Bemühung erlebte die protestantische Frauenbildung schließlich eine bessere Phase.

---

[442] Deng Chunlan 鄧春蘭: „Wo de funü jiefang zhi jihua tong wo geren jinxing zhi fangfad“ 我的婦女解放之計劃同我個人進行之方法, in: *Shaonian Zhongguo* 少年中國 1:4 (1919), S. 15-17.

[443] Statistiken zufolge nahmen einschließlich der Peking-Universität, der Dongnan-Universität 東南大學 und der Nankai-Universität 南開大學 zumindest sieben Universitäten im Jahr 1922 Frauen auf. In der Anfangsphase der Hochschulbildung für Frauen gab es nur eine begrenzte Anzahl an Studentinnen. Es gab 1923 an den staatlichen, privaten sowie den provinziellen-Universitäten und Hochschulen insgesamt knapp 600 Studentinnen, die weniger als 5 % der Gesamtzahl der Studierenden ausmachten. Siehe Du Xueyuan, 1995, S. 407.

[444] Miles, M: „Blind & Sighted Pioneer Teachers in 19th Century China & India.“ https://files.eric.ed.gov/fulltext/ED414701.pdf (Zugriff am 02.02. 2022).

Den *Zhongguo Xinjiaohui 1877 Shanghai nianhui jilu* 中國新教會1877上海年會記錄 (Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China, held at Shanghai. May 1877) zufolge gab es zu dieser Zeit in China 82 protestantische Tagesschulen für Mädchen, die 1307 Schülerinnen besuchten und 39 Internatsschulen, die 794 Schülerinnen besuchten.[445]

Im Gegensatz zur katholischen Kirche, die „es vermeiden wollte, den Verdacht zu erwecken, mit sozialreformerischen Bestrebungen zu sympathisieren"[446], wollten die protestantischen Missionare ihre Absicht, sich in den Prozess der Reform in China einzumischen, nicht verbergen. In der Hoffnung, dass China sich durch politische Reformen zu einem Land entwickeln würde, das für die Verbreitung des Christentums geeignet wäre, beteiligten sich Missionare wie Timothy Richard (Li Timotai 李提摩太 1845-1949) aktiv an der Hundert-Tage-Reform Ende des 19. Jahrhunderts. Über die frauenbezogenen Bräuche und Gedenken in China, die sie als veraltet ansahen und verändern wollten, sprachen sie ebenfalls freimütig. Young John Allen (Lin Lezhi 林樂知1836-1907) schrieb einst einen Artikel, in dem er das Ehesystem im kaiserlichen China kritisierte:

> Es ist eine anerkannte Regel auf der ganzen Welt, dass man freiwillig heiraten sollte, was in China jedoch als unerträgliche Schande angesehen wird. Es gilt jedoch als selbstverständlich, wenn ein Mann mehrere Frauen heiratet. Diese Absonderlichkeiten sind für Ausländer unverständlich.
> 若自由結婚，乃全世界之公理，而中國則引以為大辱，而一夫數婦，則又為理所當然，怪怪奇奇，誠為外人所不解也。[447]

Nach Ansicht der protestantischen Missionare war das traditionelle chinesische Frauenbild, besonders die durch Ihre Abschottung bedingte Ignoranz gegenüber der Ge-

---

445 Du Xueyuan, 1995, S. 269.

446 Che, Groeling; von, Hui-wen: *Frauenhochschulbildung in China (1907-1937) : zur Geschichte der Yenching--Universität in Beijing* (München : Minerva Publ., 1984) , S. 47.

447 Allen, Young John: „Zhongguo zhenxing nüxue zhi qi" 中國振興女學之亟，Zitat aus Zhu Feng 朱峰: *Jidujiao yu jindai Zhongguo nüzi gaodeng jiaoyu: Jinling nüda yu Huanan nüda bijiao yanjiu* 基督教與近代中國女子高等教育:金陵女大與華南女大比較研究 (Fujian: Fujian jiaoyu chubanshe, 2002), S. 47.

sellschaft, ein Hindernis für ihre Mission in China. Daher wollten sie durch die Gründung der Mädchenschulen das gesellschaftliche Bewusstsein der Frauen erwecken und ihre sozialen Vorstellungen verändern, um eine Gesellschaft zu schaffen, deren Konzept der Geschlechter zu dem der christlichen Lehre passen würde.

Da die Förderung ihrer Mission in China der wichtigste Grund für die Missionare war, Mädchenschulen zu gründen, mussten die Schülerinnen an diesen Schulen die christliche Lehre lernen und an religiösen Aktivitäten teilnehmen. Somit waren die Mädchenschulen auch ein wichtiger Ort, an dem Mädchen und Frauen bekehrt und chinesische Protestantinnen ausgebildet wurden. Im Gegensatz zu den nichtchristlichen Mädchenschulen, die meist gute Ehefrauen und Mütter heranbilden wollten, ermutigten die protestantischen Mädchenschulen ihre Schülerinnen, mit der Außenwelt Kontakt aufzunehmen, sodass sie die christliche Lehre in einem weiten Umkreis verbreiten konnten. In einem Artikel in der Zeitschrift *Educational Review*, die 1920 herausgegeben wurde, behauptete die Autorin: „Das Ziel der Mädchenschulen ist die Vermittlung der Wahrheit, jeder Christ muss ein Protestant sein. Die Missionsschulen müssen herausfinden, inwieweit Mädchen an diesen Schulen für diese Arbeit ausgebildet werden können.“ Zudem blickte sie in dem Artikel 25 Jahre zurück auf einen Fall, in dem einige Schülerinnen einer protestantischen Mädchenschule sich trotz des enormen sozialen Drucks nicht gescheut hätten, ihre heidnischen Nachbarn zu besuchen und ihnen die Geschichte des Evangeliums zu erzählen.[448] In der gleichen Ausgabe der *Educational Review* veröffentlichte eine Autorin das Ergebnis ihrer Untersuchung über die Schülerinnen an protestantischen Mädchenschulen in den Provinzen Jiangsu 江蘇, Anhui 安徽 und Zhejiang 浙江. Die Autorin behauptete, dass diese Schulen gemäß der Statistik ihrer Forschung große Erfolge erzielt hatten, denn „ob ihre Absolventinnen sich als Ärztinnen, Krankenschwestern, Evangelistinnen oder Lehrerinnen in den öffentlichen Dienst begeben, oder ob sie in ihren Häusern bleiben und ihre Männer, die Ärzte, Prediger, Lehrer usw. sind, unterstützen, sind sie alle von sehr großem Einfluss und Nützlichkeit.“ Daher sollte man

---

[448] Larmbert, Clara J.: „ ‚Evangelism in Girls‘ Boarding-Schools“, in: *Educational Review* 12 (1920), S. 124.

ihr zufolge die Anzahl der Schülerinnen steigen lassen, sodass sie die chinesische Gesellschaft sich schneller verändern könne.[449]

Zu Beginn der Republik China verbreitete sich vor allem in den großen Städten Chinas die Bewegung des Feminismus. Frauen forderten ihre Rechte in den Bereichen der Bildung, der Industrie sowie des politischen Lebens.[450] Im Vergleich zum 19. Jahrhundert stieg der Status der Frauen sowie ihr Einfluss in der Gesellschaft deutlich. In diesem Kontext konnte die protestantische Kirche durch die Entwicklung der Hochschulbildung für Frauen Eliten heranbilden, um den Einfluss des Christentums in der oberen Schicht zu verbreiten.

Tatsächlich plante die Bischöfliche Methodistenkirche bereits 1904 in Fuzhou (福州) das Hwa-Nan-College (Huanan nüzi daxue 華南女子大學) zu gründen.[451] 1905 entstand das North China Union College for Women (Huabei xiehe nüzi daxue 華北協和女子大學) aus der 1864 gegründeten Bridgman-Mädchenschule[452] und 1915 wurde das Ginling-College (Jinling nüzi daxue 金陵女子大學) gegründet. Ab den 1920er Jahren nahmen protestantische Universitäten wie die University of Shanghai (Hujiang daxue 滬江大學) und die Huachung-University (Huazhong daxue 華中大學) ebenfalls Frauen auf.[453]

Es ist erwähnenswert, dass obwohl die protestantische Kirche die Förderung der Mission als wichtigsten Zweck der Entwicklung der Hochschulbildung für Frauen ansah, was sich an Ida Belle Lewis' (Lu Aide 盧愛德, 1887-1969) Aussage in ihrem Artikel zeigte, der zufolge an dem College für Frauen christliche Eliten herangebildet werden könnten und dass dessen Gründung im Interesse Chinas und schließ-

---

449 Zimmerman, Dora: „What becomes of the Girls Who Graduate from our Christian Middle Schools?“, in: *Educational Review* 12 (1920), S. 144. Unter den 537 Absolventinnen der untersuchten 16 Mädchenschulen gab es 511 Protestantinnen. 384 Absolventinnen arbeiteten als Lehrerinnen. Die Hälfte der 147 verheirateten Absolventinnen waren mit Ärzten, Prediger oder Lehrern verheiratet.

450 Siehe das dritte Kapitel „ Min yuan hou zhi fu tun“ 民元後之婦運, in: Chen Dongyuan 陳東原, Tan Sehring 談社英: *Zhongguo funü yundong tongshi* 中國婦女運動通史 (Shanghai: Shanghai shudian, 1990).

451 Diese Universität wurde 1908 eröffnet. Von 1908 bis 1921 wurden dort eigentlich nur Kurse auf Niveau der Mittelschulen angeboten. Siehe: Zhu Feng, S. 72-73.

452 Song Aini 宋愛妮: *Zhongguo jiaohui nüzi daxue yanjiu* 中國教會女子大學研究 (Wuhan: Zhongnan minzu daxue 中南民族大學, 2008).

453 Ebd.

lich des Königreiches Gottes sei, sie ebenfalls bemerkte, dass durch die Bildung am College für Frauen „die Selbstentwicklung sowie die Freiheit des Denkens, der Meinung und des Lebens der jungen chinesischen Frauen ermöglicht würde.“[454] Während die chinesischen Konservativen 1917 immer noch behaupteten, dass Frauen keine Hochschulbildung bräuchten und sie durch Bildung Familie und Land besser dienen sollten, ignorierten die protestantischen Missionare das Interesse der Frauen nicht und sahen deren Selbstentwicklung als wichtigen Zweck der Hochschulbildung an.

Anders als an den Mädchenschulen war die Anzahl an Protestantinnen sowie die Menge an religiösen Aktivitäten an den Universitäten für Frauen weitaus geringer. Eine Studentin des Ginling-Colleges hatte zuvor ihr Lernen an einer protestantischen Mädchenschule abgebrochen, weil ihrer Ansicht nach das Leben dort zu religiös geprägt war:

> Am Sonntag bestand das Leben nur aus Beten und Gottesdienst. An anderen Tagen als dem Sonntag muss man ebenfalls mindestens zwei bis drei Stunden für religiöse Aktivitäten aufwenden. Zudem hörte man niemals auf, über das Paradies, die Hölle, die Heiligen und die Weltlichkeit zu reden.
> 星期日除了祈禱禮拜之外，幾無別種的生活了。就是非星期日，至少也需費二三小時在宗教上工作。天堂地獄，聖靈凡俗，是終日不絕於口的。[455]

Im Gegensatz dazu war sie zufrieden mit ihren Erfahrungen am Ginling-College, da die Professoren dort die Studentinnen nicht drängen, sich zum Christentum zu bekehren: „Seit ich mein Studium vor einigen Jahren hier begonnen haben, haben sie [die Professoren] nur ein Mal nach meiner Religion gefragt.“ Nach Meinung der Autorin war es entscheidend, dass alle Studentinnen keine Ablehnung gegen die Religion empfanden; selbst die unchristlichen Studentinnen nahmen an den religiösen Aktivitäten freiwillig teil.

---

[454] Lewis, Ida B.: „Higher Education of Women in China“ in: *Educational Review* 9 (1917), S. 273-278.

[455] Xiao Wo 肖我: „Wo duiyu jinling zongjiao guannian tan“ 我對於金陵宗教觀念談, in: *Jinling nüzi daxue xiaokan* 金陵女子大學校刊 2. 2 (1926), S. 5-9.

Die protestantischen Missionare beabsichtigten nicht nur, dass die Frauen, die an den protestantischen Universitäten studiert hatten, als Mütter und Ehefrauen in der Familie Einfluss ausübten, um den Einfluss der protestantischen Kirche in der oberen Schicht zu verbreiten, sondern ermutigten die Studentinnen auch, öffentlich zu arbeiten und an sozialen Aktivitäten teilzunehmen. Aus diesem Grund glaubten sie, dass es wichtig für die Studentinnen wäre, Kenntnisse über Geschichte und Politik an den Universitäten zu erwerben, wie bspw. Ida B. Lewis in ihrem Artikel bemerkte:

> the Chinese girl needs ancient, mediaeval and modern history taught form the Far East point-of-view, she needs to know the trend of modern nationalism and the relation of nations to each other, she needs to know constitutional history and international policies.[456]

Manche Studentinnen zeigten ebenfalls ihr Interesse am gesellschaftlichen und politischen Leben. In den Zeitschriften der Universitäten veröffentlichten die Studentinnen häufig Artikel über Zeitgeschehen und politische Ereignisse. 1925 appellierten einige Menschen an die Regierung, Frauen ebenfalls in der Nationalversammlung zuzulassen; in Unterstützung dafür veröffentlichte eine Studentin der Ginling-Universität einen Artikel in der Universitätszeitung.[457] Auch in der protestantischen Zeitschrift *Nü duo* 女鐸 (1912-1951) wurden oft Artikel veröffentlicht, die Frauen ermutigten, öffentlich zu arbeiten und ihren Status zu verbessern, so forderte zum Beispiel die Autorin Tang Shaoxun 唐紹勳 (?-?) 1927, dass Frauen am gesellschaftlichen und politischen Leben teilnehmen sollten. [458]

Wenngleich die protestantische Kirche betonte, dass die Rolle in der Familie wichtig für Frauen war, war sie im Bereich der Hochschulentwicklung für Frauen sowie der Emanzipation der katholischen Kirche weit voraus.

---

[456] Lewis, Ida B.: S. 276.

[457] Fei Bi 飛碧: „Nüzi can zheng yundong de shangque“ 女子參政運動的商榷, in: *Jinling nüzi daxue xiaokan* 金陵女子大學校刊 1. 3 (1925), S. 1-6.

[458] Tang Shaoxun 唐紹勳: „Lun shejiao gongkai he nüzi canzheng“ 論社交公開和女子參政，in: *Nü duo*女鐸 16.2 (1927), S. 12.

Katholische Frauenorden kamen nach dem Zweiten Opiumkrieg nach China.[459] In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gründeten diese Orden zahlreiche katholische Mädchenschulen. Alleine in Jiangnan 江南 gab es im Jahr 1878 213 Mädchenschulen mit 2791 Schülerinnen.[460] Im Vergleich zu den Mädchenschulen der protestantischen Kirche existierten zu dieser Zeit mehr katholische Mädchenschulen. Als jedoch die protestantische Kirche sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts für die Hochschulbildung für Frauen einsetzte, konnte die katholische Kirche in diesem Bereich keine Erfolge vorweisen. Nur bis 1937 bestand in der Republik China die erste und einzige katholische Frauenuniversität, das Aurora College for Women (Zhendan nüzi wenli xueyuan 震旦女子文理學院). Obwohl die Gründe dafür vielfältig waren, wie zum Beispiel der Mangel an Mitteln, war ihre Haltung gegenüber der Frauenhochschulbildung und der Emanzipation der Frauen der wichtigste Grund. Erst 1938 wurde das Frauenkolleg der Fu-Jen-Universität gegründet.

Obgleich es Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts allmählich einen Konsens gab, dass auch Frauen eine Schulbildung erhalten sollten, war es immer noch umstritten, ob eine Hochschulbildung für Frauen notwendig sei. Vor den 1920er Jahren war die Mehrheit der Bevölkerung außerdem gegen die Koedukation. In dieser Hinsicht stimmte die katholische Kirche mit den konservativen Chinesen überein, nicht nur, weil sie vermeiden wollte, sich in die sozialen Reformen, zu welchen auch die Emanzipation der Frauen gehörte,[461] einzumischen, um die Widerwillen der chinesischen Regierung nicht zu provozieren; sondern auch da dass sie ebenfalls die Frauenemanzipation ablehnte.

Um die Einstellung der katholischen Kirche gegenüber der Frauenemanzipation zu verstehen, ist die Erwähnung des aus kirchlicher Sicht idealen Verhältnisses zwischen Frau und Mann notwendig, welches Papst Pius XI. mit den Worten seines Vorgängers Leo XIII. Wie folgt in der 1930 erlassenen Enzyklika *Casti connubii* beschrieb: „Der Mann ist der Herr in der Familie und das Haupt der Frau. Sie aber, da sie Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinem Bein ist, soll dem Manne unter-

---

[459] Vor 1856 gab es nur die Töchter der Nächstliebe (Daughters of Charity) in China. Siehe Latourette, Kenneth Scott: *A history of christian missions in China* (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2009), S. 314.

[460] Ebd., S. 351.

[461] Che, Groeling, von Hui, wen, S. 47.

tan sein und gehorchen."[462] Laut Pius XI. sollte der Mann die Familie leiten und die Frau sich um die untergeordneten Angelegenheiten der Familie und die Kindererziehung kümmern. Somit spiegelte sich diese Unterordnung der Frau unter ihren Ehemann in der Arbeitsteilung von Mann und Frau in der Familie wider und garantierte, dass „anständige christlicher Frau nur gebührende Freiheit genoss." Die aus kirchlicher Sicht übersteigerte Freiheit ohne Rücksicht auf das Wohl der Familie sollte jedoch dadurch unterbunden werden.

In der 1931 erlassenen Enzyklika *Quadragesimo anno* stellte Papst Pius XI. mit deutlichen Worten fest, dass der Mann dafür zuständig war, für das Familieneinkommen zu sorgen. Obwohl die Frau ebenfalls zum gemeinsamen Unterhalt der Familie beitragen konnte, sollte dadurch keinesfalls ihre Pflichten als Mütter und in ihrem Haushalt vernachlässigt werden. „Dass Hausfrauen und Mütter wegen Unzulänglichkeit des väterlichen Arbeitsverdienstes zum Schaden ihres häuslichen Pflichtenkreises und besonders der Kindererziehung außerhäuslich Erwerbsarbeit nachzugehen genötigt sind", sah der Papst als „ein schändlicher Missbrauch" an.[463]

Es ist daher klar ersichtlich, dass die katholische Kirche die Frauenemanzipation aufgrund dessen ablehnte, dass sie diese als Gefährdung der Familienordnung, die der katholischen Lehre entspricht, ansah. So kritisierte Papst Pius XI. die drei fachliche Frauenbefreiung, nämlich die durch die feministische Bewegung geforderte soziale, wirtschaftliche und physiologische Frauenemanzipation, wie folgt:

> Die physiologische Emanzipation verstehen sie darin, dass es der Frau völlig frei stehen soll, die mit dem Beruf der Gattin und Mutter verknüpften natürlichen Lasten von sich fernzuhalten. Die wirtschaftliche Emanzipation soll der Frau das Recht bringen, ohne Vorwissen und gegen den Willen des Mannes ihr eigenes Gewerbe zu betreiben, ihre Angelegenheiten und Geschäfte, selbst die Verwaltung zu führen, gleichgültig, was dabei aus Kindern, Gatten und der ganzen Familie wird. Die soziale Emanzipation schließlich will die Frau dem engen Kreise der häuslichen Pflichten und Sorgen für Kinder und Familie

---

[462] *Frauenbefreiung und Kirche: Darstellung-Analyse-Dokumentation,* Herausgeber: Wolfgang Beinert, Herlinde Pissarek-Hudelist, Rudolf Zwank (Regensburg : Pustet, 1987), S. 114, Pius XI: „Enzyklika Casti connubii, 31.12.1930".

[463] Ebd., S. 116, Pius XI: „Enzyklika *Quadragesimo anno*, 15.05.1931".

> entheben, um sie freizumachen für ihre angeborenen Neigungen, damit sie sich anderen Berufen und Ämtern, auch solchen des öffentlichen Lebens widmen kann. [464]

Daraufhin behauptete der Papst, dass „die Ordnung der Hausgemeinschaft durch eine höhere als menschliche, nämlich die göttliche Autorität und Weisheit“ festgelegt würde, um zu bekräftigen, dass diese Ordnung durch keine soziale Veränderung oder Bewegung geändert werden könne.

Teile der Enzyklika *Casti connubii* wurden ins Chinesische übersetzt und im Jahr 1934 in der *Gongjiao funü jikan* 公教婦女季刊[465] veröffentlicht.[466] Die Einstellung der römischen Kurie gegenüber der Frauenemanzipation wurde von den chinesischen Katholiken fast ausnahmslos akzeptiert. Bereits 1926 veröffentlichte der bekannte chinesische Jesuit Xu Zongze 徐宗澤 (1886-1947) eine Sondernummer der Zeitschrift *Revue Catholique* (*Shengjiao zazhi* 聖教雜誌), in der die zentralen Ansichten der chinesischen Katholiken über die Frauenemanzipation zusammengestellt wurden. Wie der Papst befürchtete auch Xu Zongze, dass Frauen wegen der Emanzipation Erfolge im öffentlichen Leben suchen würden, sodass sie ihre wichtigsten Obliegenheiten als Familienmütter vernachlässigen, würden:

> Die Frauenemanzipation würde zur Instabilität der Familie führen, denn wenn Frauen sich gesetzlich, psychologisch und moralisch emanzipieren würden, würden sie sich ebenso wie die Männer individualisieren!
> An vielen Orten, wo die Fabriken boomen, können Frauen arbeiten, folglich sind sie finanziell unabhängig. Zudem verlassen viele verheiratete Frauen ihre Familien und arbeiten in den Fabriken, was ihren Familien schadet. Das hat zur Folge, dass die Familie das Hotel der Arbeiterklasse

---

[464] Ebd., S. 115, Pius XI: „Enzyklika *Casti connubii*, 31.12.1930 “.

[465] Die Zeitschrift wurde im März 1934 in Peking gegründet und war eine vierteljährliche und religiöse Publikation. Das Datum und der Grund für die Aussetzung der Veröffentlichung sind unbekannt. Siehe https://www.cnbksy.com/literature/literature/09d83f0720bb72fde7a7798fcd292fdf, Zugriff am 22.02.2022.

[466] Siehe „Jiaozong tongdie shang de funü wenti“ 教宗通牒上的婦女問題, in: *Gongjiao funü jikan* 公教婦女季刊 1. 2 (1934), S. 3-4.

> wird. Da die Mädchen Chance haben, in den Fabriken und Firmen zu arbeiten, werden sie die Fähigkeit, den Haushalt zu führen, nicht mehr besitzen!
> 婦女之解放，亦足以使家庭不穩固；因為婦人在法律上，心理上，與道德上解放之結果，婦人也在常常的和男人一樣的個人化了！
> 許多工廠發達地方，婦女可以去做工，於是他經濟上可以獨立；況且還有許多出嫁後的婦女離家庭入工廠，這是於家庭有害處的。結果常使家庭只成為勞動階級的旅館，女孩子因為有到工廠，或公司裡面去工作的機會，管理家務的本事，是不會有的了！[467]

Hierzu führte Xu Zongze auch zwei Beispiele an, um zu beweisen, dass die Frauenemanzipation weder im Römischen Reich noch in den zeitgenössischen USA einen positiven Einfluss auf die Gesellschaft ausgeübt hatte:

> Die Frauen in der römischen Zeit waren nahezu vollständig emanzipiert, was jedoch keinen Fortschritt einer Gesellschaft herbeiführt. Im Gegensatz dazu war es eine Zurückentwicklung der römischen Frauen. Es war auch ein Grund für den Sittenverfall innerhalb des römischen Familienlebens.
> Die Emanzipationsbewegung in den USA bringt tatsächlich das Familienleben ins Wanken. Der Grund legt darin, dass viele einflussreiche Befürworter dieser Bewegung die Scheidung aus freien Stücken befürworten!
> 從前羅馬的婦人，差不多是完全解放了，但這件事情，並不會引起什麼社會進步，倒使羅馬的婦人退化了！這也是羅馬家庭生活，要道德上墮落的一個原因。
> 美國的婦女運動，確使家庭生活動搖。何以見得？因為婦女運動的許多有勢力的領袖們，都是主張自由離婚的。[468]

Auch wenn zu dieser Zeit es Katholiken gab, die die Frauenemanzipation nicht völlig ablehnten und teilweise deren Ansichten bzw. der Gleichberechtigung der Geschlech-

---

[467] Qing Pu 青浦, Xu Zongze 徐宗澤: *Funü wenti* 婦女問題 (*Shengjiao zazhi congkan* 聖教雜誌叢刊. Shanghai: Tushanwan yinshuguan, 1926), S. 38-39.

[468] Ebd.

ter sogar zustimmten, hoben sie noch immer die Obliegenheiten der Frau in der Familie hervor:

> Sowohl Männer als auch Frauen sind Menschen, in dieser Hinsicht sind sie unbedingt gleichberechtigt. Die Menschenwürde, die Moral sowie das Verantwortungsgefühl von Männern und Frauen sind ebenfalls gleichberechtigt. Jedoch bedeutet Gleichheit nicht identisch. Männer und Frauen haben eigene Verantwortungen. Abgesehen von ihrer Rolle als Ehefrauen und Mütter können Frauen auch viele andere Stellungen haben und Verantwortungen tragen. Unserer Meinung nach sollten jedoch die anderen Stellungen und Verantwortungen der Frauen nicht den Grundsatz, dass Frauen zuerst gute Gattinnen und Mütter sein sollten, verletzen.
> 男女都是人，在人之所以為人的觀點上，應該是絕對的平等。男女的人格，男女的道德，責任心，都是平等的。男女的權利義務也是平等的，但平等不是等一。 男女各有自己的責任。婦女在做賢妻良母之外，還可以有很多地位，還可盡很多責任，但我們主張婦女的其他地位和責任，都應在不妨害賢妻良母的原則下。[469]

Da die Obliegenheiten der Frau als Familienmütter in ihrem Haushalt beeinträchtigt wurden, galt die Hochschulbildung für Frauen bis Anfang des 20. Jahrhunderts als unnötig. In alten katholischen Staaten wie Deutschland konnten Mädchen bis in die Frühe Neuzeit eine höhere Bildung nur in den Klöstern und Stiften erhalten, sodass eine höhere intellektuelle Bildung für Mädchen an eine religiöse Karriere gebunden war. Bis ins 20. Jahrhundert hinein war die Hochschulbildung an Akademien und Universitäten eine Domäne der Männer.[470]

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts hielt die katholische Kirche katholische Frauenorden dazu an, Universitäten für Frauen zu gründen, jedoch nicht aus dem Grund, dass ihre Ansichten über die Obliegenheiten der Frau sich verändert hatten, sondern in Reaktion auf die Besorgnis, dass eine wachsende Anzahl von Frauen zu

---

[469] Yuan Chengbin 袁承斌: „Funü yundong“ 婦女運動, in: *Gongjiao funü jikan* 公教婦女季刊 1. 1(1934), S. 15.

[470] Conrad, Anne: „Bildungschancen für Frauen und Mädchen im interkonfessionellen Vergleich“, in: *Archiv für Reformationsgeschichte-Archive for Reformation History* 1(1995), S. 283-300.

dieser Zeit nichtkatholische Institute besuchte.[471] Als die Fu-Jen-Universität in den 1930er Jahren plante, die Frauenabteilung der Universität zu gründen, erwähnten die Verwaltungsmissionare, dass die protestantische Kirche in China bereits mehrere Universitäten gegründet hatte und die katholische Kirche in diesem Bereich mit ihnen Schritt halten sollte.[472]

Obwohl die katholische Kirche sich zum Ende des 19. und Beginn des 20. Jahrhunderts für die Frauenhochschulbildung einsetzte, sah sie die Koedukation noch immer als ein Tabu. 1929 erließ Papst Pius XI. die Enzyklika *Divini Illies Magistri,* in der er die Koedukation als Manifestation des Naturalismus und Verleugnung der Erbsünde verurteilte.[473]

Der wichtigste Grund für die Ablehnung der Koedukation durch die katholische Kirche lag in ihrer Besorgnis, dass Jungen und Mädchen an gemischten Schulen moralisch verdorben würden. Zudem würde die Koedukation zur Schwächung der Familie führen, wie Ida Winkler behauptete, indem sie Amerika als „das Land der Scheidungen sowie der Koedukation“ bezeichnete.[474] In Amerika, wo die Hochschulbildung für Frauen bereits seit dem 19. Jahrhundert weitgehend akzeptiert wurde, lehnten die Leiterinnen der katholischen Universitäten für Frauen die Koedukation ebenfalls ab, da sie befürchteten, dass die gemischten Universitäten mehr Studentinnen gewinnen würden.[475]

Wegen der gesellschaftlichen Veränderungen sowie des Einflusses der Frauenemanzipation Anfang des 20. Jahrhunderts gaben manche Katholiken in China zu, dass Frauen und Männer im Bildungsrecht gleichgestellt werden sollten, wenngleich sie noch immer auf der Basis argumentierten, dass dies zu Gunsten der Familie gesehen sollte:

---

471 Poulson, Susan L., Loretta P. Higgins: „Gender, coeducation, and the transformation of Catholic identity in American Catholic higher education“ in: *The Catholic historical review* 3 (2003): 489-510.

472 „Cursory Comments “, in: *Fu Jen Magazine* 1.5 (1932), S. 1.

473 Albisetti, James C: „Catholics and coeducation: rhetoric and reality in Europe before Divini Illius Magistri“, in: *Paedagogica historica* 35.3 (1999): 666-696.

474 Ebd.

475 Poulson, Susan L., 2003.

> Hinsichtlich des Standpunktes des Schicksals der Frauen betrachtet, werden sie nicht für Männer geboren. Sie sind Menschen, haben Verantwortungen, das Leben sowie die Arbeit des Menschen, daher haben sie wie Männer ebenfalls die Chance und das Recht auf Bildung. Vom Standpunkt der Verantwortung der Frauen aus betrachtet, die als gute Ehefrauen und Mütter sein sollen, sollten Frauen ebenfalls Schulbildung erhalten, um ihre eigene Persönlichkeit zu erhalten, zu missionieren, Männern zu unterstützen, den Haushalt gut zu führen, den Kindern Glück zu bringen, und um die Beziehung zwischen Vater und Kindern harmonisch zu gestalten.
> 以女子之定命立論，女子並非為男子而設，女子是人，有人的職守，有人的生活，有人的工作範圍，所以有和男子受同等教育的機會和權利。以女子之職守作立場，且限制其職守為賢妻良母，那時為維持自身的人格，為盡其傳教能力，為能作男子的助手，為能善理家務，為造福子女，為作父子之中間，女子仍有受教育的必要。[476]

Die Koedukation, die seit den 1920er Jahren in vielen protestantischen und nichtchristlichen Universitäten eingeführt wurde, kritisierte Xu Zongze mit scharfen Worten, die die zentralen Ansichten der Katholiken in China repräsentieren:

> In den USA verbreitet sich der Trend der Koedukation, der seit einigen Jahren in unserem Land ebenfalls propagiert wird. Nach der Bewegung des Vierten Mai forderte das Mädchen Deng Chunlan 鄧春蘭 (1898-1982), die aus der Provinz Gansu 甘肅 kam, dass die Peking-Universität Frauen aufnehmen sollte. Danach forderten mehr als 30 Mädchen in Tianjin 天津 ebenfalls ihr Recht auf Hochschulbildung ein. Zu Beginn des neunten Jahres (1920, das neunte Jahr der Republik China) nahm die Peking-Universität Frauen auf, die zunächst als Hörerinnen an der Universität eingeschrieben waren. Bereits 1918 war an die Lingnan-Universität 嶺南大學 koedukativ ausgerichtet […] Auf der sechsten Sitzung der nationalen Bildungskommission wurde bereits beschlossen, dass Koedukation gefördert werden sollte. Daraufhin wurde die Koedukation von

[476] Li Angbo 李盎博: „Tantan nüzi jiaoyu“ 談談女子教育，in：*Gongjiao funü jikan* 公教婦女季刊 02. 0001 (1935), S. 15-26.

> den Universitäten auch auf die Mittelschulen ausgewertet. Die Koedukation zielt darauf ab, dass die Jungen und Mädchen an den Schulen und Universitäten miteinander Umgang haben, wodurch das Ziel der Schulen verfehlt wird. Welche Art von Eltern will ihre Kinder an diese Schulen schicken!
> 男女同校之風，盛於美洲，吾國近年來亦極力鼓吹；五四以後，有甘肅女子鄧春蘭要求北京開放女禁；嗣後天津有三十多女生，亦請大學開女禁。九年初，北大招收女生，先行旁聽；先是嶺南大學，在1918年，已實行男女同校；〔…〕全國教育會在上海第六次會議，議決促進男女同學，於是由大學亦推及中學矣。男女同校，以交際為歸向，是失學校之宗旨，為父母者，誰肯送子女入此等學校耶！[477]

Es war Xu Zongze aber auch bewusst, dass zu dieser Zeit eine vollständige getrennte Schulbildung, besonders im Bereich der Hochschulbildung, nicht durchgeführt werden konnte. Da Frauenbildung in China zu dieser Zeit nur eine kurze Geschichte hatte, konnten die Universitäten für Frauen womöglich nicht genug qualifizierte Studentinnen aufnehmen. Andererseits, wie die Situation an der Fu-Jen-Universität zeigt, die im nächsten Unterkapitel erläutert wird, mangelte es teilweise auch an Mitteln und Lehrkräften für Frauenhochschulen oder getrennte Kurse an den Universitäten. Daher schlug Xu Zongze einen Kompromiss vor:

> Grundschulen können koedukativ sein. An den Hochschulen dürfen ebenfalls Mädchen studieren, jedoch nur an streng kontrollierten Schulen, sodass [Jungen und Mädchen] nur zusammen Kurse besuchen und keinen gesellschaftlichen Umgang miteinander haben. An den Mittelschulen darf jedoch absolut keine Koedukation stattfinden.
> 小學校不妨同校；〔…〕大學院中，女子亦可入學，然為嚴格限制的學校，但在上課而不在社交；中學校中，則絕對不可同校。[478]

---

[477] Qing Pu, Xu Zongze, S. 55-56.

[478] Ebd.

Eigentlich hatte bereits 1908 Professor Thomas Shields (1862-1921) von der Katholischen Universität von Amerika eine ähnliche Ansicht verbreitet, indem er behauptete: „Während die Koedukation aus bestimmten Gründen an den Grundschulen sowie den Universitäten eingeführt werden kann, sollte man sich konsequent weigern, ihre Einführung an den Sekundarschulen zu genehmigen.“[479] Der Grund dafür ist ersichtlich: Im Sekundarschulen-Alter entwickelt sich das Geschlechtsbewusstsein, sodass Jungen und Mädchen während dieser Zeit am leichtesten „verdorben“ werden konnten.

Alles in allem steckte die katholische Hochschulbildung für Frauen Anfang des 20. Jahrhunderts in China erst in den Anfängen. Die Einstellung der katholischen Universitäten gegenüber der Frauenemanzipation und Koedukation war ebenfalls konservativer als die der protestantischen und nichtchristlichen Universitäten. Aufgrund realer Bedingungen musste jedoch die katholische Kirche teilweise Kompromisse machen und konnte nicht an all ihren Prinzipen festhalten, wie die Situation an der Fu-Jen-Universität im Folgenden verdeutlicht.

---

[479] Shields, Thomas: „ ‚Coeducation‘, The Catholic Encyclopedia“, siehe Fußnote 474 von Albisetti, James C, 1999.

4.2 Die Frauenbildung und Diskussionen über Frauenbildung an der Fu-Jen-Universität

Angesichts der Tatsache, dass die protestantische Kirche in China bereits mehrere Universitäten für Frauen gegründet hatte, wurde der katholischen Kirche bewusst, dass sie in dem Bereich der Frauen-Hochschulbildung mit der protestantischen Kirche Schritt halten sollte.[480] Daher wurde die Gründung des Women's Colleges der katholischen Universität in Peking geplant. Dieser Plan konnte 1925 aufgrund der damaligen Situation jedoch nicht erfüllt werden.[481] Erst im September 1930, als sechs Benediktinerinnen[482] aus dem St. Benedict's College aus St.Joseph, Minnesota nach China kamen, bot sich die Möglichkeit, die Gründung des Women's Colleges in die Tat umzusetzen.[483]

Die Benediktinerinnen sahen sich mit großen Herausforderungen konfrontiert. Das Lernen der chinesischen Sprache, sowohl der Aussprache als auch den Zeichen, nahm viel Zeit in Anspruch. Das größte Problem war jedoch der Mangel an Kapazität. Bereits als die Schwestern im Herbst 1930 in Beijing angekommenen waren, beworben sich Mädchen aus allen Provinzen Chinas am Women's College. Es wurde aber nur eine begrenzte Anzahl von Bewerbern als Privatschülerinnen angenommen, da die damaligen Quartiere der Schwestern nicht in der Lage waren, genügend Klassenzimmer für eine große Anzahl von Schülerinnen zur Verfügung zu stellen.[484] Erst im Jahr 1932 fanden die Schwestern einen geeigneten Ort, wo die bereits vorhandenen Gebäude für mindestens drei Jahre ausreichten, und das Grundstück

---

480 „Cursory Comments ", in: *Fu Jen Magazine* 1.5 (1932), S. 1.

481 O'Donnell, W.: „Progress at the Catholic University of Peking", in: *Bulletin* Nr. 7, S. 116.

482 Sie waren Sister Francetta Vetter, Dean of the College; Sister Regia Zens, die später Hauswirtschaft (*jiazheng* 家政) an der Mädchenschule lehrte; Sister Ronayne Gergen, die später Englisch an der Mädchenschule lehrte; Sister Rachel Loulan, die später Geschichte lehrte; Sister Donalda Terhaar, die Französisch lehrte; Sistier Wibora Muehlenbein, die später Mathematik lehrte. Siehe „Nucleus of Women's College of the Catholic University of Beijing", in: *Fu Jen Magazine* 1.1 (1932), S. 3 und Kuepers, Jac, 袁小涓, Anhang 38.

483 „The Chronicle" in: *Bulletin* Nr. 7, S. 150.

484 „Nucleus of Women's College of the Catholic University of Peking".

groß genug für zukünftige Erweiterungen war.[485] Die Schule wurde in äußerster Eile eröffnet, die Renovierung der Schule wurde binnen einem Monat vollendet. Als zwei der Schwestern am 1. September 1932 die Aufnahmeprüfung der neuen Mädchenschule beaufsichtigten, kümmerten sich zwei andere Schwestern im alten Gebäude um das Packen und Aufladen der mitzunehmenden Dinge; wiederum zwei andere Schwestern leiteten am neuen Gebäude das Entladen und Hineinbringen der ankommenden Dinge.[486] Ihr ursprüngliches Ziel der Gründung des ersten und einzigen Colleges für Frauen in China[487] konnte unter diesen Umständen nicht erreicht werden. In diesem Jahr wurden nur Schülerinnen im ersten Jahr der höheren Mittelschule (gaoyi 高一) aufgenommen. Die Schwestern beabsichtigten, in den nächsten zwei Jahren ebenfalls Schülerinnen im zweiten und dritten der höheren Mittelschule (gao'er 高二; gaosan高三) aufzunehmen, sodass sie in drei Jahren genügende Kandidatinnen für das zu gründende College heranbilden könnten.[488]

Die Benediktinerinnen nahmen ihre Arbeit in einer schwierigen Zeit auf. Wegen der weltweiten Wirtschaftskrise Anfang der 1930er Jahre geriet die Fu-Jen-Universität in eine wirtschaftliche Notlage. Da der Benediktinerorden nicht mehr in der Lage war, genügende Mittel für die Universität aufzubringen, übernahmen die deutschen Steyler Missionare im April 1933 die Universität.[489] Im Jahr 1934 erhielten die Schwestern ihre Abberufung von der Generalleitung und sollten im August 1935 Beijing verlassen[490]. Ihre Arbeit an der Frauenhochschule und ihr Plan, ein Women's College zu gründen, sollten von den Steyler Missionsschwestern,[491] die im Mai 1935 die Zustimmung zur Übernahme der Mädchenschule bekamen, weitergeführt

---

485 „Beginnings", in: *Fu Jen Magazine* 1.5 (1932), S. 5. Die Autorin war eine der sechs Schwester, die bei Veröffentlichung des Texts anonyme bleiben mochte.

486 Ebd.

487 „Nucleus of Women's College of the Catholic University of Beijing".

488 „Beginnings".

489 *Bulletin Nr. 9* , Foreword.

490 *Licht im Dunkeln: Regionen SSpS in China 1905- 1952* : 37. (Büchersammlung des China-Zentrums e.V. Geschäftsstelle St. Augustin).

491 Lateinisch Congregatio Servarum Spiritus Sancti, Ordenskürzel SSpS. Im Jahr 1905 gründete Mutter Theresia, Margareta Meßner zusammen mit dem Gründer Arnold Janssen die Chinamission SSpS. Siehe *Licht im Dunkeln* S. 67.

werden.[492] In den knapp drei Jahren hatten die Benediktinerinnen keine Möglichkeit, die Schule auszuweiten. Tatsächlich hatten sie schon lange die Absicht, ihre Tätigkeit in Beijing aufzugeben und mit den Benediktinern in Kaifeng 開封 weiterzuarbeiten.[493] Die Anzahl der Schülerinnen blieb daher beschränkt; 1933-1934 war sie bei 47, 1934-1935 war sie bei 52.

Übernahme durch die SSpS

Als die SSpS 1935 die Mädchenschule übernahmen, standen sie vor einer ungünstigen Situation. Wie die Benediktinerinnen befanden sie sich ebenfalls in einer finanziellen Notlage.[494] Die dringendste Aufgabe war jedoch, einen geeigneten Platz für die Mädchenschule ausfindig zu machen. Die Stätte, die die Benediktinerinnen bisher gemietet hatten, war ungünstig und nicht geeignet für den zukünftigen Ausbau der Schule.[495] Erst am 2. August 1935 willigten die SSpS den Kauf des neuen Schulgebäudes ein.[496] Es blieb ihnen daher nur ein Monat vor Schulanfang, um das bereits sechs Jahre lang unbewohnte Gebäude wieder herzurichten.[497]

Es gelang den SSpS, obwohl sie unter Zeitdruck standen, am 9. September 1935 mit 42 Schülerinnen die Mädchenschule zum Schulanfang wieder in Betrieb zu setzen. In diesem Jahr wurden nicht nur die Schülerinnen, die sich auf die drei Klassen der oberen Mittelschule verteilten, sondern auch die erste Klasse der unteren Mittelschule aufgenommen.[498] In den folgenden Jahren entwickelte sich die Schule

---

[492] Ebd., S.16.

[493] Ebd., S. 50.

[494] Ebd., S. 38.

[495] Ebd., S. 54.

[496] Ebd., S. 57. Das neue Schulgebäude war in Taiping Cang, Ping'an Li 太平倉，平安里 und hatte eine Fläche von 25 Mu 畝 (16,700 Quadratmeter)，siehe *Beijing Fu Ren daxue xiaoshi*, S. 23.

[497] Ebd., S. 56.

[498] Ebd., S. 68.

schnell und die Anzahl der Schülerinnen nahm jährlich zu.[499] Im Jahr 1938 wurde der dritte Jahrgang der unteren Mittelschule hinzugefügt, damit der Aufbau der Mädchenschule vollendet wurde.[500]

Nach der Bewegung des Vierten Mai wurde das Konzept der gleichberechtigten Bildung von Männern und Frauen allmählich populär, und Frauen konnten nun ebenfalls eine natur- und geisteswissenschaftliche Ausbildung erhalten. Wie aus dem folgenden Lehrplan der höheren Mittelschule der Fu-Jen-Universität hervorgeht, waren die Kurse, die beider Schüler und Schülerinnen belegen mussten, fast gleich:

Lehrplanen der höheren Mittelschule

(1) Ab dem zweiten Studienjahr wird der Mathematikkurs in Gruppe A und B eingeteilt. In Gruppe A gibt es im zweiten und dritten Studienjahr durchschnittlich sechs Stunden Mathematik pro Woche (das Niveau entspricht dem Inhalt des alten Mathematikkurs-Standards); in Gruppe B gibt es im zweiten und dritten Studienjahr durchschnittlich drei Stunden pro Woche (das Niveau sollte dabei einen niedrigeren Standard haben als Gruppe A), aber im ersten Semester des zweiten Studienjahres sind zusätzlich drei Stunden allgemeines klassisches Chinesisch erforderlich, und im zweiten Semester sind zusätzlich drei Stunden Philosophie erforderlich. Im ersten und zweiten Semester des dritten Studienjahres sind zusätzlich drei Stunden Englisch erforderlich. Die Zahlen in Klammern in der obigen Tabelle geben die zusätzliche Stundenzahl beider Gruppen an.

(2) In der Mädchen-Mittelschule müssen Hausarbeitsfächer eingerichtet werden. Schülerinnen, die im vorigen Absatz Fächer der Gruppe B gewählt haben, sind von den Zusatzfächern der Gruppe B im zweiten

---

499 Die Anzahl der Schülerinnen von 1933 bis 1950 steht in der Tabelle im Anhang, die aus dem Buch *Sili Beijing Fu Ren daxue 1925-1950: Linian, licheng, jiaoyuan* entnommen wurde. Die Daten dieser Tabelle stimmten jedoch nicht mit der im *Licht im Dunkeln* überein. Die Anzahl der Schülerinnen in der Tabelle im Schuljahr 1937/1938 und 1938/1939 war 189 und 359, im *Licht im Dunkeln* war die Anzahl in diesen zwei Schuljahren jedoch gleich, nämlich 130. Laut „The Fu Jen Life“ in: *Fu Ren shenghuo* 輔仁生活 3.2（1941）gab es in diesem Jahr 456 Schülerinnen, während in der Tabelle die Nummer 460 war.

500 *Licht im Dunkeln*, S. 76.

oder dritten Jahr freigestellt und wählen die gleichen Lehrstunden von Hausarbeitsfächern.

高中部課程編制說明

（一）自第二學年起，算學分為甲乙二組，甲組第二三學年每週均六小時（其程度與舊標準之算學課程內容相等），乙組第二三學年每週均三小時（其程度應依另定標準較甲組減低），但須於第二學年第一學期增習國學常識三小時，第二學期增習論理三小時，第三學年第一二學期增習英語三小時。上表括弧內數字，即表示兩組分別增習科目之時數。

（二）女中部得設置家事科目。前項選習乙組科目之女生，得免習第二學年或第三學年之乙組增習科目，而選習同時間數之家事科目。[501]

Der größte Unterschied zwischen der Mädchenschule und der Jungenschule besteht darin, dass die Mädchenschule Hausarbeitsfächer einrichten musste. Dies spiegelt wider, dass obwohl die Ausbildung von Frauen mit modernen wissenschaftlichen und kulturellen Erkenntnissen seit Beginn des 20. Jahrhunderts allgemein in der Gesellschaft anerkannt worden war, diese Frauen sich immer noch auch um die Familie kümmern mussten. Das zeigt sich auch in den vom Bildungsministerium im Mai 1919 erlassenen *Nüzi zhongxue kecheng biaozhun* 女子中學課程標準 (Lehrplan-Standards für Mädchenschulen). Nach diesem Standard mussten Frauen an der Mittelschule neben Chinesisch, Fremdsprachen, Geschichte, Geografie, Mathematik, physikalischer Chemie und anderen modernen Fächern auch Näh-, Hausarbeits- und Gartenkurse belegen. Zu den Studieninhalten der Haus- und Gartenarbeit gehörten „Haushalt, Kleidung, Ernährung, Wohnung und Hygiene, Anbau von Gemüse, Obst, Blumen usw., Gartenbaupraxis, Krankenbetreuung und Kindererziehung, Vermögensverwaltung, Haushaltsbuchhaltung.“ (家事整理、衣食住家事衛生，蔬果花木等培養, 庭園構造實習,侍病育兒,經理家產,家計簿記。)[502]

---

501 *Sili Beiping Fu Ren daxue fushu zhongxue gaikuang* 私立北平輔仁大學附屬中學概況, Herausgeber: Fu Ren daxue fushu zhongxue 輔仁大學附屬中學 (Beiping: Fu Ren daxue fushu zhongxue, 1936), S. 25.

502 Zhu Youhuan 朱有瓛: *Zhongguo jindai xuezhi shiliao* 中國近代學制史料 Bd. 3 (Shanghai: Huadong shifan daxue chubanshe, 1990), S. 373.

Der Unterschied in den Lehrplänen zwischen Mädchen und Jungen zeigt, dass die Bildung der Frauen es nicht erlaubte, die Attribute „gute Ehefrauen und liebevolle Mütter“ (*xianqi liangmu* 賢妻良母) abzulegen. Die allgemeine gesellschaftliche Erwartung an die gebildeten Frauen bestand nach wie vor darin, der Familie zu dienen. Beispielsweise glaubte Lu Feikui 陸費逵 (1886-1941), dass „Mütterbildung und Berufsausbildung die Doktrin der Frauenbildung“ seien und „Frauen keine Berufsausbildung wie Politiker und Soldaten erhalten können.“[503] Die Nationalregierung von Nanjing sagte, dass „die Bildung von Männern und Frauen gleich sei, und die Bildung von Frauen sich auch darauf konzentrieren sollte, eine gesunde Moral zu pflegen, die Merkmale der Mutterschaft zu bewahren und ein gutes Familien- und Sozialleben aufzubauen.“[504] In einem solchen sozialen Hintergrund war es für Frauen schwierig, durch eine moderne Ausbildung eine Position zu erhalten und damit ihren sozialen Status zu verbessern.

Nicht nur mussten sich Frauen, die nur eine Sekundarschulbildung oder eine Berufsausbildung erhalten hatten, nach dem Abschluss zwangsweise oder freiwillig entscheiden, der Familie zu dienen oder waren in ihrer Berufswahl aufgrund des Geschlechts eingeschränkt, selbst mit einer höheren Bildung sahen sie sich oft in der gleichen Situation. Die Einschränkungen intellektueller Frauen bei der Berufswahl spiegelte sich auch in der Wahl verschiedener Studienrichtungen beim Eintritt in die Hochschulen wider, welche sich an der Zahl der Absolventinnen in verschiedenen Fächern an der Fu-Jen-Universität ablesen lässt. Seit ihrer Gründung im Jahr 1938 war das Women's College der Universität zu einem wichtigen Ort für Frauen in Beijing und sogar im ganzen Land geworden, um eine höhere Bildung zu erhalten. Die folgende Tabelle zeigt den Vergleich der Anzahl der Absolventen und Absolventinnen verschiedener Studiengänge der Universität:[505]

---

503 Guo Junchao 郭俊朝: „Lu Feikui yu zhiye jiaoyu“ 陸費逵與職業教育, in: *Jiaoyu yu zhiye* 教育與職業 2003(7): 59-60.

504 Lu Yanzhen 盧燕貞: *Zhongguo jindai nüzi jiaoyu shi* 中國近代女子教育史 (Taiwan: Wen shi zhe chubanshe, 1989), S. 188.

505 *Sili Beiping Fu Ren daxue lijie biyesheng mingce* 私立北平輔仁大學歷屆畢業生名冊, Herausgeber: Fu Ren daxue 輔仁大學 (Beiping: Fu Ren daxue chubanshe, 1948).

Die Anzahl der Absolventen und Absolventinnen												
		Chines-ische Literatur 國文學系	Fremds-prachen und Litera-tur 西洋語言文學系	Gesc hi-chte 史學系	Soziologie und Wirtschafts-wissen-Schaften 社會經濟學系	Mathe ma-tische Wissen-schaft 數理學系	Ch emi e 化學系	Bio-logie 生物學系	Päda go-gik 教育學系	Philoso-phie und Psycho-logie 哲學心理學系	Ku nst 美術系	Ha usw irts cha ft 家政學
1941	M	28	27	26	58	30	47		22	7	8	
	W	20	31	16	38	17			37	10	8	
1942	M	25	39	20	66	32	32	19	22	13	4	
	W	16	25	11	44	13	12	2	28	4	26	
1943	M	24	24	17	98	22	23	9	23	5		
	W	16	23	12	38	6	15	3	42	11		
1944	M	23	14	22	88	28	24	6	17	9	2	
	W	21	19	12	31	10	4	3	31	1	5	17
1945	M	23	20	14	98	9	16	9	12	5		
	W	16	18	17	35	7	12	5	17	16		
1946	M	11	17	9	92	15	17	5	12	4	2	
	W	14	17	14	35	4	10	8	18	3	16	
1947	M	18	18	11	105	18	17	5	6	1	1	
	W	11	9	10	30	6	8	6	35	2	7	10
Ge sa mt	M	152	159	119	605	154	176	53	114	44	17	
	W	114	142	92	251	63	61	27	208	47	62	27

Wie aus der obigen Tabelle hervorgeht, waren die Anteile der männlichen und weiblichen Studierenden in den Abteilungen Chinesische Literatur, Fremdsprachen und Literatur, Geschichte, Philosophie und Psychologie ungefähr gleich. In den Abteilungen Soziologie und Wirtschaftswissenschaften, Mathematik, Chemie und Biologie war der Anteil der männlichen Studierenden deutlich höher als der der weiblichen Studierenden; in den Abteilungen Pädagogik und Kunst war jedoch der Anteil der weiblichen Studierenden deutlich höher als der der männlichen und der Fachbereich Hauswirtschaft nahm nur weibliche Studierende auf.

Aus der obigen Tabelle ist auch ersichtlich, dass, obwohl die Anzahl der Studentinnen von Fach zu Fach unterschiedlich war, es keine Zulassungsbeschränkungen für

Studentinnen an der Fu-Jen-Universität gab und Frauen sich frei für alle von der Universität eingerichtete Fächer bewerben konnten. Dies lag nicht nur an der damaligen Entwicklung der Frauenhochschulbildung, sondern auch an den damaligen Gesetzen und Vorschriften. Gemäß den *Zhonghua Minguo jiaoyu zongzhi ji qi shishi fangzhen* 中華民國教育宗旨及其實施方針 (Erziehungszwecken und Umsetzungsrichtlinien der Republik China) und dem *Daxue zuzhi fa* 大學組織法(Universitätsorganisationsgesetz), die 1929 verkündet wurden, „muss eine Universität drei Fakultäten haben, von denen mindestens eine einer naturwissenschaftlichen oder einer angewandten Wissenschaft zugeordnet ist.“[506] Die kirchlichen Frauenuniversitäten begannen zu versuchen, praktische und technische Studiengänge anzubieten, wie Soziologie, Medizin, Pädagogik, Hauswirtschaft, Landwirtschaft und andere praktische Berufsausbildungen.[507] Als die Fu-Jen-Universität 1938 damit begann, Frauen einzuschreiben, wurde das Institut der Künste und Literatur (*wen xueyuan* 文學院), das Institut der Naturwissenschaften (*li xueyuan* 理學院) und das Institut der Pädagogik (*jiaoyu xueyuan* 教育學院) gegründet. Abgesehen von einzelnen Fächern wie der Philosophie, die Schwierigkeiten bei der Rekrutierung hatten und in einigen Jahren geschlossen werden mussten, entwickelten sich verschiedene Fächer der Universität, darunter Geistes- und Naturwissenschaften, auf einem guten Weg. Daher war es selbstverständlich, dass Frauen sich für alle Fächer an der Fu-Jen-Universität bewerben konnten.

Obwohl Frauen bei der Bewerbung für Fächer nicht eingeschränkt waren, hatten sie eine begrenzte Auswahl an Möglichkeiten, wenn es um eine Beschäftigung ging. Während der Zeit der Republik China war der Bildungssektor eine der Branchen mit den meisten Arbeitsplätzen für intellektuelle Frauen. Frauen stellten zwar einen großen Anteil der Lehrkräfte an Grund- und weiterführenden Schulen dar, dennoch war es für weibliche Hochschulabsolventen in China nicht einfach, Lehraufträge an Hochschulen zu erhalten, denn außer Fächern wie beispielsweise chinesischer Sprache und Geschichte hatten die meisten weiblichen Lehrkräfte naturwissenschaft-

---

506 „Zhonghua Minguo jiaoyu zongzhi jiqi shishi fangzhen“ 中華民國教育宗旨及其實施方針, in: Cai Hongyuan 蔡鴻源: *Minguo fagui jicheng* 民國法規集成 Bd. 58 (Hefei: Huangshan shushe, 1999), S. 69.

507 Yue Aiwu 岳愛武, He Yaqun 何亞群: „Zhongguo jindai jiaohui daxue nüzi gaodeng jiaoyu de yuanqi jiqi tezheng“ 中國近代教會大學女子高等教育的緣起及其特徵, in: *Xiandai jiaoyu yanjiu: gaojiao yanjiu* 現代教育科學:高教研究 1 (2014), S. 67- 73.

licher Studiengänge einen akademischen Hintergrund im Ausland.[508] Dies war auch ein wichtiger Grund dafür, dass der Anteil der Studentinnen in den Fächern Geisteswissenschaften und Erziehungswissenschaften an der Fu-Jen-Universität höher war als in den naturwissenschaftlichen Fächern.

An der Zahl der Studentinnen in den verschiedenen Fächern lässt sich auch ablesen, dass es Ende der 1930er Jahre große Fortschritte in der Hochschulbildung von Frauen in China gab und Frauen verschiedene Fächer studieren konnten. Zwar war die Gesamtzahl der weiblichen Studierenden immer noch geringer als die der männlichen, aber die Differenz wurde kleiner. Trotzdem galten Frauen auch nach dem Studium als familienorientiert. Frauen hatten das gleiche Recht auf Arbeit wie Männer, was selbst in den Augen der Studenten der Fu-Jen-Universität immer noch nicht praktikabel war:

> Leider wurde der Slogan „Geschlechtergleichheit“ im Zuge des rasanten Fortschritts der modernen Bildung und der Frauenbewegung promulgiert und den Begriff „Gleichheit“ als „gleiche“ missverstanden. Biologisch gesehen ist „Geschlechtergleichheit“ eine lächerliche Sache. Der natürliche Körper ist nicht gleich. Gleichberechtigung ist nichts anderes als ein abstrakter Begriff. Es gibt viele Unterschiede zwischen den Geschlechtern. In jedem Fall ergänzen sich jedoch die beiden Geschlechter und verlassen sich aufeinander. Wenn man über die Gleichstellung von Männern und Frauen spricht, ist es daher am besten, sich auf die oben genannten Argumente zu konzentrieren, um zwischen den beiden Geschlechtern zu unterscheiden. Und es ist besser zu sagen, dass Männer und Frauen gleichwertig sind, als dass sie gleich sind.
>
> Der Traum moderner Frauen von einer geschlechtsneutralen Gesellschaft, in der Männer und Frauen Schulter an Schulter zusammenarbeiten, hat wenig biologische und historische Grundlage.
>
> Es ist nicht lange her, dass amerikanische Frauen ein schlechtes Bild der Ehe hatten, und trotzdem setzten sie sich damals stark dafür ein. Sie waren der Meinung, dass die Hausarbeit der Frau der Arbeit des Mannes, der draußen Geld verdiente, mindestens ebenbürtig war. Aber später wur-

---

[508] Ruan Zhenzhen 阮珍珍: *1912-1937 nian zhishi nüxing zhiye zhuangkuang de kaocha* 1912-1937 年知識女性職業狀況考察 (Kaifeng: Henan daxue 河南大學, 2008).

de dieses Bild aufgrund sozialer und wirtschaftlicher Veränderungen gebrochen.

Für den zukünftigen Fortschritt im Familienleben ist es notwendig, ein Ehevorbild für die intellektuellen Frauen, dass sie gute Ehefrauen und Mütter sein sollten, zu schaffen.

不幸，在現代教育和婦女運動猛進之下，發出了兩性平等的口號。而且把「平等」這個名詞誤解作「相同」likeness。從生物學上來講，「兩性平等」是一件可笑之事情。天然的肉體是不平等的。平等不過是一個抽象名詞。兩性間本有很多不同的地方。不過，無論如何，兩性是互相補潤，互相依靠的。所以談男女平等的，最好著重上述的論調來分別兩性。而且與其說男女平等，不如說男女同等equivalent。

現代婦女們希望社會不分性別，男女摩肩擦背，雜混工作的夢想，它對於生理和歷史上的根據，可以說一樣微乎其微。

在不久之前，美國婦女們得了一個婚惡典型，當時還極力提倡擁議。他們以為妻子打理家政的職務，最低限度和夫婿在外賺錢的職務相等。但後來因為社會和經濟的改變，這個典型已經被打破了。

為著將來家庭生活進展起見，創造一良妻賢母之婚姻典型，以為知識階級的婦女們做模範，這是十分需要的。[509]

Im Vergleich zu anderen Frauen in China waren die Frauen, die während der Republik China eine höhere Bildung erhielten, stärker den Konzepten der weiblichen Befreiung und der Gleichstellung von Männern und Frauen aus dem Westen ausgesetzt. Einerseits hofften sie, die gleichen Möglichkeiten zu haben, in der Gesellschaft zu arbeiten wie Männer, um wirtschaftliche Unabhängigkeit zu erreichen; andererseits hatten sie, selbst wenn sie ins Familienleben zurückkehrten, ein anderes Verständnis von ihrer Rolle und ihrem Status in der Familie und Gesellschaft als traditionelle Frauen. Anstatt den traditionellen untergeordneten Status der Frau nach dem Prinzip „Gehorchen dem Vater, dem Ehemann, dem Sohn (*congfu, congfu, congzi* 從父，從夫，從子)“ hofften sie, dass ihre Beiträge zur Familie wertgeschätzt würden und dass sie den gleichen Status wie Männer in der Familie erreichen könnten. Wie aus dem oben zitierten Prinzip hervorgeht, waren diese Konzepte in den Augen einiger

[509] Huang Shu 黃樞 „Fuqi keyi pingquan ma“ 夫妻可以平權嗎, in: *Fu Ren daxue Guangdong tongxuehui bannian kan* 輔仁大學廣東同學會半年刊 2.1 (1934), S. 77-81.

Männer und sogar einiger Frauen, die auch eine höhere Bildung erhalten hatten, schwer zu akzeptieren. Diese Frauen mit höherer Bildung, die auf ein Eheleben mit einer gleichberechtigten Beziehung zwischen Mann und Frau hofften, hatten es in einer Gesellschaft, die noch immer in alte Vorstellungen verstrickt war, schwerer als andere Frauen, die Möglichkeit zu bekommen, eine Ehe einzugehen. Und das war auch der Grund geworden, warum sie von der öffentlichen Meinung kritisiert wurden:

> Es wird immer schwieriger, für Frauen mit einer höheren Bildung in China zu heiraten. Ihre strahlende Jugend wird schon oft von dem Studium an der Universität versäumt, und wenn sie den Junggesellenhut aufsetzen, verlieren sie die magische Kraft, mit der sie früher Männer anziehen konnten. Die Universitätsbildung macht es leicht für sie, unbewusst ein arrogantes Selbstbild zu entwickeln, und oft auch auf Männer herabzuschauen.
> Eine Frau mit höherer Bildung ist natürlich die beste Mutter eines guten Kindes, und wenn sie diese ehrenvolle Pflicht opfert, wird sie ihre einzige Pflicht gegenüber der Gesellschaft nicht erfüllen können.
> 還有那受高等教育的女子，在中國也漸有結婚難的現象了。本來在大學讀書的，已往往耽誤了她鮮豔的青春，使她在戴上學士帽時，失了從前那吸引男子的魔力：誰知大學的教育，又易於使她不自覺的養成一種高傲的觀念，往往就看不起男人。
> 受到高等教育的女子，自然是優良孩子的最好的母親，她若犧牲了這光榮的職責，便是她對社會不能盡她的唯一的義務了。[510]

Ironischerweise wurden Frauen nicht nur dafür kritisiert, dass sie ihre „einzige Verpflichtungen gegenüber der Gesellschaft“ nicht erfüllen konnten, weil sie es verzögerten, gute Ehefrauen und Mütter zu werden, indem sie eine höhere Bildung erhielten. Auch diejenigen Studentinnen, die sich auf „ihre strahlende Jugend“ konzentrierten und Ehepartner während des Studiums suchten, wurden kritisiert:

---

[510] Chen Dongyuan 陳東原: *Zhongguo funü shenghuo shi* 中國婦女生活史 (Taiwan: Shangwu yinshuguan, 1994), S. 403- 404.

> Die Guangdong-Bibliothek in dieser Stadt verfügt über eine reiche Büchersammlung, die die Studentinnen haben wenig damit zu tun. Aber wenn es ums zum Theater gehen, schwimmen, luxuriöse Gerichte essen oder Autofahren geht, wagen sie es nicht, hinter anderen zurückzubleiben. Das Studium ist nichts anderes als am Spaß teilzuhaben und ein Diplom ist die Voraussetzung, um einen reichen Mann zu heiraten. Haare schneiden, schminken, Augenbrauen und Lippen bemalen und Nägel färben sind Werkzeuge, um leichtfertige Männer zu verführen. Der Körper ist das Kapital und die Ehe ist ein Beruf. Wer einmal den Beruf bekommen hat, kann sich entspannt zurücklehnen und für immer glücklich sein. Dies ist die Lebenseinstellung von Studentinnen in Guangzhou, vielleicht ist es die Geldverehrung der Studentinnen in unserem Land… Obwohl die Studentinnen in dieser Stadt auch viele Vorteile haben, kann ich sie leider nicht loben.
> 本市的廣東圖書館，藏書甚富。女學生們與它發生關係的，很少很少。但對於看戲，游泳，食大菜，坐汽車，她們卻絲毫不敢後人，讀書不過湊熱鬧，文憑是嫁金龜婿的資格；修發，塗面，畫眉，塗口唇，染指甲，是引誘狂蜂浪蝶的工具，肉是資本，婚姻是職業，職業一得，便高枕無憂，一世安樂。這就是廣州女學生的人生觀，也許是我國女學生拜金主義。本市女學生的好處雖也很多，可惜不會歌頌。[511]

Die beiden oben genannten Artikel aus den 1934 halbjährlich veröffentlichten Zeitschriften der Guangdong Alumni Association der Fu-Jen-Universität offenbarten, dass die Autoren, die ebenfalls Studenten an der Fu-Jen-Universität waren, die Gleichberechtigung der Geschlechter infrage stellten und Vorurteilen gegenüber Studentinnen hatten. Es ist erwähnenswert, dass in den verschiedenen von der Fu-Jen-Universität herausgegebenen Zeitschriften nur wenige Artikel zum Thema Frauenstatus veröffentlicht wurden. Dennoch waren die Reflexionen des Autors über die Beziehung zwischen Männern und Frauen bereits zu erkennen:

---

[511] Guan Shanpu 關善普 „Guangzhou shi de nüzi jiaoyu he nü xuesheng“ 廣州市的女子教育和女學生, in: *Fu Ren daxue Guangdong tongxuehui bannian kan* 輔仁大學廣東同學會半年刊 1.1 (1934), S. 59.

> Männer und Frauen sind in ihrer Persönlichkeit absolut gleich, daher sollen Männer und Frauen in ihrer Persönlichkeit gleich behandelt werden und sie sollen das andere Geschlecht gleich behandeln. Mit anderen Worten: Männer und Frauen sollen einander respektieren und die persönliche Würde ihrer selbst und des anderen Geschlechts wahren. Das ist ihr Recht als auch ihre Verpflichtung. Aber was ist der Ausgangspunkt dieser heiligen, würdevollen Gleichbehandlung? Ist es nicht die Existenz von der „Trennung zwischen Männern und Frauen"? Warum sollte sonst nicht einfach die Trennung der Menschheit „beseitigt" werden, statt zwei prägnante Begriffe, nämlich „männlich" und „weiblich" aus dem Nichts hinzuzufügen? Daher erfordert der Schutz des gegenseitigen Respekts zwischen Männern und Frauen die Existenz einer „Trennung zwischen Männern und Frauen".
>
> 男女在人格上是絕對平等的，所以男女應當享受到人格的平等待遇，應當以平等待遇異性。換句話說：男女應當互相尊重，互相維持自己與異性的人格尊嚴，這也是權利，也是義務。但試問此神聖的，尊嚴的平等待遇，其出發點在哪裡？豈不就在「男女間隔膜」的存在？否則為什麼不只提倡「消滅」人與人間的隔膜，而憑空添了兩個「男女」醒目字樣？所以男女互相尊重人格的保障，就是須要「男女間的隔膜」的存在。[512]

In dem 1934 veröffentlichten Artikel *fuqi keyi pingquan ma* 夫妻可以平權嗎 (Können Mann und Frau die gleichen Rechte haben?) behauptete der Autor, dass Frauen aufgrund biologischer Unterschiede nicht die gleichen Rechte auf Arbeit in der Gesellschaft haben sollten wie Männer, und dass der Status von Frauen bei der Hausarbeit und im Beruf von Männern nicht gleich sei. In dem obigen Artikel meinte der Autor, dass die „Trennung" (*gemo* 隔膜) von Männern und Frauen die Voraussetzung dafür sei, dass die beiden Geschlechter einander respektierten und die Gleichheit wahren könnten. Die „Trennung" bezieht sich hier auf die spezifischen Unterschiede, einschließlich physiologischer Unterschiede, zwischen Männern und Frauen. In dem folgenden Zitat bezieht sich „Schranken" (*gehe* 隔閡) jedoch auf soziale Barrieren zwischen Männern und Frauen:

---

[512] Yi Qing 乙清: „Xiang ba!" 想吧！in: *Fu Ren shenghuo* 輔仁生活 15 (1941), S. 16.

Zuallererst müssen wir klar verstehen, warum wir Schranken haben. Ich denke, es liegt mehr an der schlechten Umwelt um uns herum als an unserer eigenen Unzulänglichkeit. In dieser Hinsicht können wir zwei Ursachen finden: Eine ist das traditionelle vertikale Denken und die andere ist die aktuelle harte Realität um uns.

In der Vergangenheit wurden unter dem traditionellen Gedanken, dass kein körperlicher Kontakt zwischen Männern und Frauen bestehen sollte, jegliche Beziehungen zwischen ihnen nur in einem deformierten Zustand akzeptiert. Ein vernünftiges Konzept einer Beziehung zwischen Mann und Frau hat eine Geschichte von nur 30 Jahren. Aber auch wenn wir dieses Konzept angenommen haben, gibt es in unserem Unterbewusstsein immer noch alte Vorstellungen; und bis diese beseitigt sind, werden sie unsere Handlungen beeinflussen. Besonders die Unterschätzung der Frau und all die Fehler, die sich aus dieser Haltung ergeben, können wir immer noch nicht loswerden.

Zweitens scheint sich unser Umfeld im Vergleich zu den vergangenen Jahrzehnten stark verbessert zu haben, aber es verbessert sich immer noch nicht so schnell, wie ich es mir vorgestellt hatte; insbesondere das Umfeld außerhalb der Universität. Sobald wir die Universität verlassen, wirken viele schlechte Einflüsse auf uns ein. Diese schlechten Einflüsse von außen zeigen sich auch in der Universität. Also haben wir nicht nur nicht die Bildung genutzt, um das reale Umfeld zu verändern; das Umfeld zerstört sogar die Bildung, die wir erhalten haben.

首先我們要認識清楚的是，我們為什麼會有隔閡呢？我想與其說完全由於我們自身的不健全，不如說是大半由於我們周圍環境的不良。在這一方面我們又可以找到兩個原因，一個是縱的，因傳統思想的作祟，一個是橫的，圍繞在我們周圍現實環境的惡劣。

在過去男女授受不親的傳統思想下，男女間的一切關係全是在一種畸形狀態中接受了。合理的男女關係的概念已有三十年的歷史了，但是接受雖是接受，在這舊的未完全肅清之前，在我們意識中還有傳統思想時時作祟，來牽制我們生活中的一切行為，現在我們還是不能把它完全擺脫乾淨，尤其是輕視女性的心理，以及由這心理所產生的一切錯誤。

> 第二，我們的環境似乎較前幾十年進步好多了，可是它仍然改善的不如我所想像的快，特別是學校外的環境，我們一離開學校，現實環境馬上便給我們許多不良的影響，由外面受到不良的影響，在學校內也流露了不好的表現，這樣我們不但沒有應用我們所受的良好教育，來改變現實環境，反而壞的現實的環境倒腐蝕了我們所受的良好教育。[513]

Als der oben zitierte Artikel 1946 veröffentlicht wurde, waren 27 Jahre seit der Bewegung des Vierten Mai vergangen, und 26 Jahre, seit Cai Yuanpei 1920 zum ersten Mal Studentinnen an der Peking-Universität einschreiben ließ. An der Fu-Jen-Universität gab es aufgrund der Koedukation von Männern und Frauen während dieser Zeit eine Welle des Nachdenkens über die Beziehung zwischen den Geschlechtern und den Status der Frauen. Die meisten dieser Gedanken drehten sich jedoch immer noch darum, wie die Kluft zwischen Männern und Frauen überwunden und die normale soziale Interaktion zwischen männlichen und weiblichen Studenten gefördert werden kann. Die spezifischen Rechte von Frauen wurden nicht diskutiert.

Als einer der wichtigsten Orte für die Hochschulbildung von Frauen in China, erörterten die Veröffentlichungen der Fu-Jen-Universität die Veränderungen des sozialen Status der Frau und der Bevölkerung der unteren Schicht nur selten. Tatsächlich brachte die Frauenbefreiungsbewegung seit dem Vierten Mai nur wenige Möglichkeiten für Frauen, Bildung zu erhalten. Wie im folgenden Artikel über Volksbildung, der von einem Studenten der Fu-Jen-Universität verfasst wurde, wird argumentiert, dass die derzeitige Volksbildung von Männern dominiert werden sollte. Die Gründe für seinen Standpunkt waren die gleichen wie die für die Ablehnung der Bildung von Frauen im frühen 20. Jahrhundert:

> Was die Bedürfnisse des Volkes anbelangt - die chinesische Gesellschaft wurde immer von Männern dominiert, vor allem in ländlichen Gebieten werden alle Familienangelegenheiten, ob intern oder extern, von Männern geleitet - scheinen Männer Bildung mehr zu gebrauchen als Frauen. Deshalb werden mittlerweile alle Volksschulen für Männer gegründet.

---

[513] Zhang Lan 章瀾: „Zenyang dapo heban hou nan nü tongxue jian de gehe“ 怎樣打破合班後男女同學間的隔閡, in: *Fu Ren shenghuo* 輔仁生活 15 (1941), S. 2.

> Was die öffentliche Stimmung anbelangt: Wenn wir in ländlichen Gebieten Volksschulen gründen, missverstehen uns die Menschen oft unweigerlich. Die Männer, die nicht zur Schule gehen, sind noch nicht bereit, die Schulen zu besuchen, geschweige denn ihre Frauen. Darüber hinaus legt die Landbevölkerung noch mehr Wert auf Sitten als Stadtbewohner, sodass es schwierig ist, Koedukation zu führen. Außerdem ist der Lebensstandard der Landbevölkerung relativ niedrig, und das Zusammenleben junger Männer und Frauen an einem Ort wird unweigerlich Schaden anrichten. Daher ist die Koedukation, was die öffentliche Stimmung anbelangt, nicht möglich. Wenn zusätzliche Volksschulen für Frauen gegründet werden, wird es wirtschaftliche Probleme geben. Daher ist es besser, vorübergehend nur Volksschulen für Männer einzurichten, und erst nach der Popularisierung der Männerbildung Volksschulen für Frauen zu gründen.
>
> 在民眾的需要方面觀察 — 中國社會素以男子為主體，尤其是農村，舉凡家庭一切事物，不論對內，對外，概由男子主持。所以教育在民眾需要方面看，男子似比女子更需要些。故現在所有的民眾學校都是為男子辦的。
>
> 在民情方面觀察：我們到鄉下去辦民眾學校，常不免使民眾誤會。失學的男子們且未必願意來上學，何況他們的妻子呢？且鄉下人重視禮教，比城市尤甚，要想男女同校，恐難辦到。又鄉村民眾程度較差，苟青年男女合在一處，亦不免發生弊害。所以在民情方面看，男女合校是不成的。若另設女子民眾學校，則經濟方面又發生問題，故不如暫設男子民眾學校，迨男子教育普及後再辦女子民眾學校，在事實上較為妥當。[514]

Im Allgemeinen leistete die Fu-Jen-Universität in Bezug auf die Anzahl der eingeschriebenen Studentinnen und die Anzahl der Fächer, die Studentinnen wählen konnten, hervorragende Beiträge zur Frauenbildung in der Republik China und füllte die Lücke des Katholizismus im Bereich der höheren Bildung chinesischer Frauen. Aber aufgrund der damaligen Umstände, und auch weil - wie im vorherigen Unterkapitel erwähnt - der Katholizismus gegenüber den Geschlechterverhältnissen eine konser-

[514] Liu Bufan 劉不凡: „Minzhong jiaoyu tan“ 民眾教育談, in: *Fu Ren daxue Guangdong tongxuehui bannian kan* 輔仁大學廣東同學會半年刊 2.1 (1934), S. 19.

vativere Haltung einnahm als der Protestantismus oder Chinas nationale Universitäten, wurde zwar in den Veröffentlichungen der Fu-Jen-Universität von den 1930er bis 1940er Jahren das Verständnis von Frauenbildung und Frauenstatus aufgeklärter, es gab aber keine eingehenden Diskussionen über spezifische Rechte von Frauen.

5. Zusammenfassung und Schlussbemerkungen

Obwohl es eine gewisse Forschung sowohl in chinesischen als auch westlichen Studien über die Beziehung zwischen chinesischer Kultur und der katholischen Kirche gibt, konzentrieren sich diese hauptsächlich auf eine bestimmte Zeit oder eine bestimmte Person. Die einzigartige Perspektive dieser Arbeit besteht darin, die Veränderungen in der Beziehung zwischen der katholischen Kirche und chinesischer Kultur vom Ende der Ming-Dynastie bis zur ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu untersuchen und vor diesem Hintergrund die Position der katholischen Fu-Jen-Universität in der sich verändernden Beziehung zwischen der katholischen Kirche und chinesischer Kultur sowie die Merkmale ihrer Erforschung und Verbreitung der chinesischen Kultur zu analysieren.

Die Geschichte des Christentums in China lässt sich bis zum Nestorianismus in der Tang-Dynastie zurückverfolgen, als sie *Jingjiao* 景教 genannt wurde. Obwohl der Nestorianismus immer als eine Irrlehre von der katholischen Kirche betrachtet wird, und es ist auch strittig, die Tang-Dynastie als die Anfangszeit der katholischen Kirche in China anzusehen, kann man nicht bestreiten, dass der Nestorianismus eine große Rolle dahingehend spielte, dass die katholische Kirche in China verbreitet und von den chinesischen Gläubigen akzeptiert wurde.

Im Jahr 1294 bekam Giovanni da Montecorvino die offizielle Genehmigung von Yuan Chengzong 元成宗 (Timur Khan, reg. 1294-1307) und begann die katholische Mission unter den Mongolen, welche durch den Untergang der Yuan-Dynastie unterbrochen wurde. In der Ming- und Qing-Dynastie nahmen die Jesuiten die Aufgabe, den Katholizismus in der chinesischen Gesellschaft zu verbreiten, wieder auf. Der Ritenstreit jedoch, der in den letzten Jahren der Regentschaft des Kaisers Kangxi begann und in den folgenden hundert Jahren immer heftiger geführt wurde, trieb die katholische Kirche und die chinesische kaiserliche Regierung in entgegengesetzte Positionen. Die Mission war zu dieser Zeit offiziell illegal und Missionare konnten nur heimlich ihre Arbeit in ländlichen Gebieten fortsetzen. Nach den Opiumkriegen wurde die Tür nach China von den westlichen Mächten mit Gewalt geöffnet. Katholische und protestantische Missionare strömen nach China und lösten eine neue Welle der Verbreitung des christlichen Glaubens aus.

Wenn man einen Blick auf die Geschichte der katholischen Kirche in China wirft, kann man ein allgemeines Verständnis der Strategien, die die katholische Kir-

che in verschiedenen Zeiten in China angewandt hat, bekommen. In der Yuan-, Ming- und auch der ersten Hälfte der Qing-Dynastie gewannen die Missionare, wie es die Nestorianer in der Tang-Dynastie getan haben, zuerst die Genehmigung des Kaisers und die Unterstützung der Beamten und Gelehrten, und verbreiteten auf dieser Basis ihren Glauben in den unteren Schichten der chinesischen Bevölkerung. Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts wurde diese Missionsstrategie aber in gewissem Ausmaß aufgegeben.

Als die jesuitischen Missionare in der Ming-Dynastie nach China kamen, mussten sie die Genehmigung des Kaisers erhalten und sich der vorsichtigen Haltung der chinesischen Regierung gegenüber Ausländern und fremden Regionen stellen. Um in China Fuß zu fassen, bemühten sich die Missionare einerseits um das Vertrauen des chinesischen Kaisers und der durch konfuzianische Beamte vertretenen Bürokraten zu gewinnen; andererseits benutzten sie den Konfuzianismus, welcher das Fundament der sozialen Ideologie Chinas war, um katholische Lehren zu interpretieren. Die Schwierigkeit beim Letzterem besteht darin, dass sie den Konfuzianismus eher als eine Lehre als als eine Religion betrachten mussten, während sie einige Verhaltensweisen in der konfuzianischen Kultur bspw. die Verehrung der Vorfahren, die sie für abergläubisch hielten, nicht vernünftig erklären konnten. Gleichzeitig akzeptierten chinesische Kaiser Missionare wegen der wissenschaftlichen Kenntnisse des Westens, die sie mitbrachten, nicht wegen des Katholizismus. Dies war der Grund für die unversöhnliche Haltung zwischen der katholischen Kirche und der chinesischen Regierung während des Ritenstreits, welche zu dem hundertjährigen Verbot des Christentums führte.

Der Erfolg oder Misserfolg der Strategie der katholischen Kirche in China vor dem Verbot des Christentums lässt sich an zwei Aspekten ablesen: einerseits war die Absicht katholischer Missionare, den Kaiser von China zu bekehren und den Katholizismus mit imperialer Macht zu fördern, zweifellos gescheitert, und konnte ihre Verbindung von Katholizismus und konfuzianischer Kultur nicht als Erfolg gewertet werden; andererseits erhielten sie von der chinesischen Regierung die Genehmigung für ihre Mission, die den Grundstein für ihre zukünftige Verbreitung in China legte. Gleichzeitig ermöglichte ihnen die Freundschaft mit chinesischen Gelehrten auch Schutz während der schwierigen Zeit.

Während des Verbots des Christentums trieben die katholischen Missionare in China hauptsächlich heimlich in ländlichen Gebieten ihre Mission. Zu Beginn des

19. Jahrhunderts war die chinesische Gesellschaft in eine Phase dramatischer Veränderungen eingetreten. Obwohl es eine Rivalität gab zwischen der katholischen Kirche und der protestantischen Kirche, die zu dieser Zeit nach China kam, sah sich die beiden aber auch einer ähnlichen Situation gegenüber. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts setzte die katholische Kirche ihre Unterschicht-Missionsstrategie fort und wegen des Opiumkriegs und des Taiping-Aufstands hielt sich die protestantische Kirche auch in China von der Oberschicht fern. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts segelten katholische und protestantische Missionslinien in zwei verschiedene Richtungen: Von dem Zweiten Opiumkrieg bis zu der Hundert-Tage-Reform verkehrten die protestantischen Missionare meist mit der chinesischen Oberschicht. Sie wendeten verschiedene Maßnahmen an, um sich einen Platz in Chinas Oberschicht zu verschaffen: Sie verbanden die christliche Lehre mit dem Konfuzianismus, um die Kluft zwischen ihnen und den chinesischen Gelehrten zu verringern. Sie gründeten Verlage und veröffentlichten Publikationen, die die westlichen Wissenschaften in China verbreiteten, um die Sympathie der Beamten, die um die Zukunft des Landes besorgt und entschlossen waren, mit der Zeit Schritt zu halten, zu gewinnen. Sie beteiligten sich aktiv an Chinas politischen Angelegenheiten, um dabei zu helfen, ein ihre Mission voranbringendes politisches System in China aufzubauen. Sie arbeiteten in den chinesischen Bildungsinstituten oder bauten eigene Oberschulen und Hochschulen, um Intellektuelle, die der protestantischen Kirche nahestanden, auszubilden. Im Gegensatz zu den protestantischen Missionaren engagierten sich die katholischen Missionare während dieser Zeit noch immer für die Konsolidierung und Erweiterung ihrer ursprünglichen Diözesen und zeigten kein besonderes Interesse an Beteiligung an den Angelegenheiten der Oberschicht in China. Die katholischen Missionare konzentrierten sich mehr auf reine akademische Forschung als Erläuterung ihrer politischen Ansichten. Auch waren die von ihnen herausgegebenen Publikationen eher für Katholiken bestimmt. Erst Ende des 19. Jahrhunderts und Anfang des 20. Jahrhunderts erkannten einige katholische Gelehrte, wie die Gründer der Fu-Jen-Universität Ma Xiangbo und Ying Lianzhi, dass die katholische Kirche der Linie der Oberschicht von Ricci folgen sollte.

Anders als in der Ming- und Qing-Dynastie, als nur Gelehrte, die im konfuzianischen Bildungssystem ausgebildet wurden und die kaiserliche Prüfung bestanden, in den öffentlichen Dienst aufgenommen werden konnten, beschränkte sich die Hochschulbildung seit der Abschaffung des kaiserlichen Prüfungssystems im frühen

20. Jahrhundert nicht mehr auf die konfuzianische Kultur, sondern umfasste verschiedene moderne Disziplinen, darunter Natur- und Geisteswissenschaften. Hochschulabsolventen besetzten nach ihrem Abschluss verschiedene wichtige Positionen, einschließlich Regierungsstellen, in Chinas Gesellschaft. Daher bedeutete die Bewältigung der Hochschulbildung auch, enge Beziehungen zur Oberschicht aufzubauen.

Bereits Mitte des 19. Jahrhunderts gegründete die Verwestlichung-Gruppe neue Bildungsinstitute wie der Tongwen Guan und Jiangnan Manufacturing Bureau, an denen bspw. Maschinenbau und Fremdsprachen gelehrt wurden. Die Niederlage im Ersten Japanisch-Chinesischen Krieg im Jahr 1894 ließen die weitsichtigen Menschen in China noch einmal erkennen, dass, wenn das Land stark werden sollte, eine moderne Bildung entwickelt werden musste. Das 1902 erlassene Renyin Bildungssystem und das 1903 erlassene Guimao Bildungssystem waren wichtiger Erfolg in Bezug auf die Bildungsreform. Als die Republik China gegründet wurde, wurde die moderne Bildungsreform weiter umgesetzt, und die Entwicklung der Hochschulbildung erlebte eine boomende Phase. Im Jahr 1925, als die Fu-Jen-Universität gegründet wurde, gab es 26 staatliche und 14 private Universitäten in China.

Bereits im 19. Jahrhundert erkannten die protestantischen Missionare die Bedeutung der Entwicklung einer höheren Bildung für die Ausweitung des protestantischen Einflusses, wie Calvin Wilson Mateer (Di Kaowen 狄考文, 1836-1908) darauf hinwies:

> In jeder Gesellschaft sind die Personen, die eine höhere Bildung erhalten haben, einflussreich. Sie kontrollieren die Gefühle und Meinungen der Gesellschaft, daher bilden die Missionare einen Menschen umfassend aus, damit er sein ganzes Leben lang den großen Einfluss eines hochgebildeten Menschen ausüben kann. Dabei ist es besser, mehr als ein halbes Dutzend Männer mit allgemeiner Bildung, aber ohne sozialen Status zu bilden.
>
> 不論哪個社會, 凡是受過高等教育的人都是有影響的人。他們會控制社會的情感和意見，因此, 對傳教士來說, 全面地教育一個人, 使其能在一生中發揮受過高等教育的人的巨大影響。這樣做, 可以勝過培養

半打以上受過一般教育但不能獲得社會地位的人。[515]

Anfang des 20. Jahrhunderts mussten die christlichen Universitäten durch Gesetze der chinesischen Regierung eingeschränkt werden. Zum Beispiel sollten die von Ausländern errichteten Bildungsinstitute bei der chinesischen Regierung registriert und von örtlichen Beamten überwacht werden; man sollte auch nicht in den Schulen und Universitäten Mission treiben. Trotzdem erzielte die protestantische Kirche bemerkenswerte Erfolge bei der Entwicklung der Hochschulbildung in China und gegründete vor 1925 13 Universitäten in China.

Im Gegensatz zu der protestantischen Kirche widmete die katholische Kirche bis Anfang des 20. Jahrhunderts der Entwicklung der Hochschulbildung in China nur wenig Aufmerksamkeit. Bevor 1925 die Fu-Jen-Universität gegründet wurde, gab es in China nur zwei katholische Universitäten: nämlich die Aurora-Hochschule, die von Ma Xiangbo und die Jesuiten zusammen gegründet wurde, wurde ein Misserfolg der Zusammenarbeit von den chinesischen Gelehrten und den Jesuiten wegen ihren verschiedenen Zweck der Hochschulbildung; und die Tianjin-Hochschule für Industrie und Handel, die auch unter der Kontrolle der französischen Jesuiten stand.

Ma Xiangbo und Ying Lianzhi, die Initiatoren der Fu-Jen-Universität, waren nicht nur Katholiken, sondern auch patriotische Gelehrte. Für sie war die Einrichtung einer höheren Bildung nicht nur mit der Entwicklung des Katholizismus in China verbunden, sondern auch ein Weg, das Schicksal Chinas zu verändern. Obwohl die Fu-Jen-Universität, die aus dem von Ying Lianzhi gegründete Fu-Jen-She hervorgegangen war, ebenfalls das Produkt der Zusammenarbeit zwischen chinesischen Gelehrten und den Benediktinern war, bestand ihre Fakultät im Wesentlichen aus chinesischen Professoren. Ihre Lehrpläne, Lehrrichtung und die Rekrutierung von Professoren lagen auch eher in den Händen chinesischer Schulleiter.

Der wichtigste Unterschied zwischen der Fu-Jen-Universität und den ersten beiden katholischen Universitäten in China war die Betonung der chinesischen Kultur. Dies bezog sich nicht nur auf den Vorgänger der Universität Fu-Jen-She 輔仁社, sondern auch auf die Bedürfnisse der kirchlichen Universität selbst im Kontext der Zeit. Im frühen 20. Jahrhundert gab es häufig Reibungen zwischen der Kirche und der chinesischen Gesellschaft. Die katholische Kirche hoffte, die Kluft zwischen der

---

[515] Chen Xuexun 陳學恂: *Zhongguo jindai jiaoyu shi jiaoxue cankao ziliao* 中國近代教育史教學參考資料Bd. 3 (Beijing: Renmin jiaoyu chubanshe, 1987), S. 15.

Kirche und dem chinesischen Volk durch Indigenisierung zu beseitigen. Dies setzte nicht nur voraus, dass westliche Missionare in China die Landessprache beherrschten und mit der chinesischen Kultur vertraut waren, sondern vor allem einheimische Priester ausbildeten, sodass die katholische Lehre durch die Landessprache verbreitet werden und die katholischen Kirchen in China von Chinesen verwaltet werden konnten. Außerdem, unter dem Einfluss der antichristlichen Bewegung und der „Bewegung der Rückeroberung des Rechts auf Bildung“ zu Beginn des 20. Jahrhunderts, glaubten die Anhänger dieser Bewegungen , dass der Zweck der kirchlichen Schulen und Universitäten lediglich gläubige Christen auszubilden. Die Entwicklung der chinesischen Kultur würde dadurch geschadet, dass an diesen Schulen und Universitäten ausschließlich Wert auf die westliche Kultur gelegt würde.[516] In den 1920er Jahre wurden auch einige Vorschriften der chinesischen Regierung erlassen, die die Verwaltung sowie Kurspläne der christlichen Schulen und Universitäten in China beschränken. Die in einem solchen sozialen Umfeld gegründete Fu-Jen-Universität zeigte von Anfang an aktiv ihr Interesse am Lehren und Verbreiten der chinesischen Sprache und Kultur. Gleichzeitig waren die Initiatoren der Fu-Jen-Universität Ma Xiangbo und Ying Lianzhi dagegen, dass die französischen Missionare die französische Sprache bevorzugten und das Chinesische verachteten und die chinesischen Katholiken die chinesischen Wissenschaften verachteten. In dem die beider gemeinsam 1912 an die römische Kurie eingereichten Brief behaupteten sie, dass im Vergleich zur protestantischen Kirche die katholische Kirche im Bereich der Hochschulbildung und Erforschung der chinesischen Kultur und Literatur weiter zurücklag, sodass in China eine katholische Universität, die Wert auf die chinesische Kultur legte, gegründet werden sollte. Zudem kamen der amerikanischen Benediktinerorden, der Mitbegründer der Universität, und die deutschen Steyler Missionare, die 1933 die Fu-Jen-Universität übernahmen, mit der Leitung der Universität über Rolle der chinesischen Sprache und Kultur überein. Gleichzeitig stand die Universität bei ihrer Gründung vor einem objektiven Problem: Es gab kaum fähige Missionare, die hinreichende Kenntnisse über die Fächer herrschten als auch Chinesische sprechen und schreiben konnten, und es war viel einfacher für die chinesischen Leiter wie Ying Lianzhi und Chen Yuan, chinesischen Professoren für die Fächer chinesischen Literatur und Kultur einzustellen.

---

516 Shu Xincheng 舒新城: *Shouhui jiaoyu quan yundong* 收回教育權運動 (Shanghai: Zhonghua Shuju, 1927), S. 11.

Betrachtet man den Inhalt der chinesischen Kultur, der von der Universität gelehrt wurde, sollte die Veränderung der Haltung der katholischen Kirche zum Konfuzianismus, der eine große Rolle zur Beziehung zwischen der katholischen Kirche und der chinesischen Kultur sowie den chinesischen Gelehrten gespielt hatte, in die Betrachtung gezogen werden. In der Ming- und Qing-Dynastie, verband Ricci und seine Kollegen die katholische Lehre mit dem Konfuzianismus und behaupteten, dass Begriffen wie *shangdi* 上帝 der katholische Gott sei, wie er in seinem Schriftwerk *Tianzhu shiyi* erläuterte. Zudem erklärte Ricci in diesem Werk ebenfalls die konfuzianische Idee wie die Natur des Menschen (*renxing* 人性) und die konfuzianische Tugend *ren* 仁 （Mitmenschlichkeit）mit der katholischen Lehre. Bei der Untersuchung der konfuzianischen Klassiker war aber Riccis Theorie leicht zu widerlegen. Dies war Ricci auch bewusst, anders als er im *Tianzhu shiyi,* das er für chinesische Gelehrte schrieb, behauptete, dass in den konfuzianischen Klassiker s*hangdi* 上帝 und der Himmel (*tian* 天， *cangtian* 蒼天) nicht gleich seien, der Himmel sei wie die anderen Sache von dem Gott hervorgebracht und sollte nicht verehrt werden, gab er in der *Zhaji* zu, dass die Chinesen den Himmel als höchsten Gott verehrten. Nicht nur Missionare wie Ricci zeigten ambivalente Haltung gegenüber katholischen und konfuzianischen Verhältnissen，die chinesischen Gelehrten, die in der konfuzianischen Kultur erzogen wurden und auch zum Katholizismus konvertierten, nahmen bei verschiedenen Gelegenheiten widersprüchliche Interpretationen an, als sie sich der Beziehung zwischen den beiden stellten. Ein offensichtliches Beispiel war Xu Guangqi, ein berühmter Katholik zu Riccis Zeit. Als Konfuzianer erklärte er die Beziehung zwischen Himmel und Menschen im Rahmen der Lehre des Neokonfuzianismus; bei seiner Nutzung der Klassiker zum Predigen der katholischen Lehre konvergierte seine Ansicht mit der Riccis. Im Gegensatz zu Xu Guangqi und anderen Katholiken, die in dieser Frage zweideutig waren, behaupteten die zeitgenössischen konfuzianischen Gelehrte, die nicht an die katholische Religion glaubten, wie sie in dem Werk *Shengchao poxie ji* 聖朝破邪集 (Eine Anthologie von Schriften, die die Heterodoxie entlarven) zeigten, dass die Vereinigung von der katholischen Lehre mit dem Konfuzianismus durch katholische Missionare wie Ricci abweichend war. Im Allgemeinen hofften Missionare wie Ricci den Einfluss des Katholizismus durch den Konfuzianismus zu erweitern. Allerdings konnten weder Missionare noch chinesische Katholiken diese beiden unterschiedlichen Lehren in dasselbe Auslegungssystem zwingen, was auch von nichtkatholischen Gelehrte stark abgelehnt wurde.

Bis Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts gab es zwar noch Gelehrte wie Kang Youwei, die den Konfuzianismus noch immer befürworteten und ihn sogar zu einer Staatsreligion machen wollten, angetrieben von Ereignissen wie der Abschaffung des kaiserlichen Prüfungssystems, der Bewegung für eine Neue Kultur (*xin wenhua yundong* 新文化運動) und dem Aufstieg der modernen Bildung, verlor der Konfuzianismus nicht nur seine ideologische Bedeutung, war er auch nicht mehr der Hauptinhalt des Unterrichts in modernen Bildungseinrichtungen. In diesem Zusammenhang mussten sich katholische Missionare zu dieser Zeit nicht mehr den Konfuzianismus verwenden, um die katholische Lehre zu interpretieren. Die zu dieser Zeit geborenen katholischen Gelehrten, obwohl seit ihrer Kindheit konfuzianisch gebildet wurden, begannen über die negativen Auswirkungen des Konfuzianismus auf Chinesen nachzudenken. Ma Xiangbo richtete seine Kritik nicht nur an die Lehre des Konfuzianismus, sondern auch an Konfuzius selbst. Er glaubte, dass der Konfuzianismus keine Philosophie sei und im Gegensatz dazu sei sie lediglich „eine äußerst oberflächliche Ethik."[517]

Trotz ihrer negativen Einstellung zum Konfuzianismus glaubten Ma Xiangbo und Ying Lianzhi, dass die chinesische Kultur studiert und erforscht werden sollte. Angetrieben durch die kräftige Entwicklung der Sinologie Anfang des 20. Jahrhunderts, sollte aber auch an der Fu-Jen-Universität die chinesische Kultur mit modernen Methoden mehr aus akademischer als aus religiöser Perspektive untersucht werden.

Die Professoren der Abteilung Chinesisch und Geschichte wie Chen Yuan, Shen Jianshi, Zhang Xinglang und Yu Jiaxi leisteten den größten Beitrag zur Forschung der chinesischen Kultur an der Universität. Als Dekan des Instituts für Literatur und Kunst und Präsident der Universität verfügte Chen Yuan enge Beziehungen zu den Beamten sowie Gelehrten im Bereich der chinesischen Kultur. Einerseits trug er viel zu der Registrierung der Fu-Jen-Universität bei der chinesischen Regierung im Jahr 1927; anderseits stellte er auch viele chinesische Gelehrten wie Yin Yanwu, Sun Renhe und Zhang Xinglang ein. Außerdem war Chen Yuan selbst ein bekannter Gelehrter. Er veröffentlichte viele Artikel in dem *Fu Ren xuezhi* 輔仁學誌 (*Fu Jen Sinological Journal*), das die wichtigste chinesisch-sprachige Zeitschrift der Universität für chinesische Kulturstudien war, und vier Artikel in der *Monumenta Serica,* die als die wichtigste fremdsprachige Zeitschrift der Universität zur Verbreitung der

---

517 Ma Xiangbo: Ma Xiangbo ji, S. 1129, „Kongjiao suo geiyu Zhongguo ren de yingxiang" 孔教所給於中國人的影響.

chinesischen Kultur angesehen werden konnte. Fast die Hälfte der Artikel standen im Zusammenhang mit dem Katholizismus, die Chen Yuan aus chinesischer Geschichts- und Kulturperspektive behandelte, indem er aus zahlreichen nicht-kirchlichen Dokumenten wie bspw. chinesischen Geschichtswerken zitierte. Er schrieb zu dieser Zeit auch wichtige Werke über den Buddhismus. Wie den Katholizismus behandelte er den Buddhismus eher aus akademischer als religiöser Perspektive. Ein weiterer wichtiger Beitrag von Chen Yuan zum Studium der chinesischen Kultur war seine Entwicklung verschiedener traditioneller Forschungsgebiete, die er versuchte, zu systematischeren und theoretischeren modernen Fächern zu verwandeln.

Shen Jianshi war auch ein renommierter Gelehrter im Bereich der chinesischen Kultur während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Bereits während seiner Tätigkeit an der Peking-Universität und Literaturabteilung des Palastmuseums der Verboten Stadt (Gugong Bowuyuan Wenxian Guan 故宮博物院文獻館) zeigte er seine Begeisterung für die Entwicklung der chinesischen Kultur. Seine Forschung konzentrierte sich meist auf Linguistik. Im *Fu Ren xuezhi* und der *Monumenta Serica* veröffentlichte er mehrere Artikel zu diesem Thema. Darüber hinaus gab er während seiner Tätigkeit an der Fu-Jen-Universität das Werk Guangyun shengxi 廣韻聲系 heraus.

Andere Gelehrte an der Fu-Jen-Universität wie Yu Jiaxi, der sich auf das Fach Bibliografie (*mulu xue* 目錄學) spezialisierte, und Zhang Xinglang, dessen wichtigste und einflussreichste Arbeit *Zhong-Xi jiaotong shiliao huibian* war, trugen ebenfalls zur Erforschung der chinesischen Kultur bei. Wie die in den chinesischen Zeitschriften veröffentlichten Forschungsarbeiten der Universität zeigten, manifestierte sich die Forschung zur chinesischen Kultur an der Universität in verschiedenen traditionellen chinesischen Forschungsgebiete wie chinesische Geschichte, Textforschung (*kaoju* 考據) Korrekturlesen (*jiaokan xue* 校勘學), Epigrafik, Chinesische Sprache usw., darunter die chinesische Sprache und Schrift den wichtigsten Platz einnahmen. Es gab nur wenige Studien zu der chinesischen Literatur oder Denkrichtungen. Im Gegensatz zu den katholischen Missionaren in der Ming- und Qing-Dynastie, die die katholische Lehre benutzten, um den Konfuzianismus zu erklären, wurde die Forschung an der Universität nicht durch Religion beeinflusst.

Als Ying Lianzhi und der amerikanische Benediktinerorden 1925 auf Basis der Fu-Jen-She die Universität gründeten, war der Lehrplan aufgrund der Lehrkräfte und der finanziellen Lage der Universität zu dieser Zeit grundsätzlich mit der chine-

sischen Kultur verbunden. Als die Universität sich entwickelte, wuchsen Fachbereiche wie Fremdsprachen und Literatur, Soziologie und Wirtschaftswissenschaften usw. Die Fachbereichen Chinesisch und Geschichte, die sich hauptsächlich auf die chinesische Kultur bezogen, verloren allmählich ihre Stellung innerhalb der Universität. Dennoch war die Vermittlung der chinesischen Kultur für sowie die chinesischen Verwalter und Lehrkräfte als auch den Benediktinerorden und die Steyler Missionare immer ein wichtiges Ziel der Universität.

Zusammen mit den von ihm angestellten Lehrkräften Shen Jianshi, Yu Jiaxi, Zhang Xinglang und anderen chinesischen Professoren bestimmte Chen Yuan die Ausrichtung der Fachbereiche Chinesisch und Geschichte, die für die Vermittlung der chinesischen Kultur zentral waren. Im Vergleich zu anderen wichtigen Universitäten wie der Peking-Universität, der Tsinghua-Universität und der Yenching-Universität in Peking, wo die chinesische Literatur im Fachbereich Chinesisch eine zentrale Stellung einnahm, legte die Fu-Jen-Universität mehr Wert auf die chinesische Sprache und Schriftzeichen. Dies spiegelte sich nicht nur in den Kursen des Fachbereiches, sondern auch in der von Shen Jianshi und Yu Jiaxi 1939 gegründeten Wissenschaft Verein für Sprache und Schriftzeichen (*yuyan wenzi xiehui* 語言文字學會), wo Studenten und Lehrkräfte außerhalb des Unterrichts die chinesische Sprache und Schriftzeichen erforschen konnten.[518] Im Fachbereich Geschichte, der von chinesischen Professoren wie Chen Yuan und Zhang Xinglang geleitet wurde, die danach strebten, die Erforschung der chinesischen Kultur in China zu entwickeln, wurde großer Wert auf die chinesische Geschichte gelegt. Der Konfuzianismus, der seit Langem mit der katholischen Lehre verbunden wurde, wurde in den beiden Fachbereichen nur sehr selten thematisiert. Im Fachbereich Philosophie wurden einige Kurse über den Neokonfuzianismus eingerichtet; als dieser Fachbereich jedoch angesichts der geringen Anzahl an Einschreibungen in ihrem Fortbestehen gefährdet war, konnten diese Kurse nicht planmäßig abgehalten werden.

Der Einfluss der Universität auf die Kulturvermittlung spiegelte sich auch in den Zeitschriften des universitätseigenen Verlags wider. Vom 19. Jahrhundert bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts war eine Blütezeit der Sinologie und zu dieser Zeit erschienen zunehmend Publikationen über die asiatische und chinesische Kultur in verschiedenen Sprachen. Vor der Gründung der Fu-Jen-Universität lag die katholi-

---

518 Siehe *Beijing Fu Ren daxue xiaoshi* S. 36. Im Anhang befindet sich der Katalog der drei Bände der Akademie.

sche Kirche hinter der protestantischen Kirche in Bezug auf die sinologischen Publikationen. Daher leisteten die westsprachigen Publikationen der katholischen Fu-Jen-Universität einen wichtigen Beitrag zur Verbreitung der chinesischen Kultur in der westlichen Welt.

Die *Bulletin of the Catholic University of Peking,* die und die Universität gleichzeitig gegründet wurde, sollte ursprünglich den Sponsoren in den USA die Situation der Universität vorstellen. Daher befassten sich die Artikel in den ersten Ausgaben des Magazins hauptsächlich mit dem Aufbau der Universität und der Mission der katholischen Kirche in China. Ab der Ausgabe vier wurden wissenschaftliche Artikel, die die Universität nicht betrafen, veröffentlicht. Die späteren Ausgaben hatten mehr Seiten und die Artikel waren länger und akademischer. Generell war der Inhalt von der chinesischen Kultur in der Zeitschrift sehr begrenzt. Ausgabe eins bis sieben sollten eher als Mitteilungsschreiben werten, und nur Ausgabe 8 und 9 konnten als wissenschaftliche Veröffentlichung gelten, in der fast alle Artikel auf die chinesische Kultur bezogen waren. Die Artikel über die chinesische Kultur in Bulletin befassten sich vor allem mit Religion, Geschichte und Architektur.

Die *Monumenta Serica,* deren Artikel meist auf Englisch, Deutsch und Französisch verfasst wurden, war die wichtigste fremdsprachige Zeitschrift der Fu-Jen-Universität. Sie übte ihren Einfluss auf die Verbreitung der östlichen Kultur über die Zeiten der Fu-Jen-Universität in Beijing hinaus bis heute, als sie noch in Sankt Augustin neue Ausgaben erscheinen. Obwohl sie von den Steyler Missionaren gegründet wurde, wurde der religiöse Charakter der Zeitschrift nicht hervorgehoben und die Artikel in dieser Zeitschrift, welche vorwiegend in den Rubriken die *Articles* und die *Miscellaneous* veröffentlicht wurden, waren eher wissenschaftlich. In der *Monumenta Serica* wurden fast gleich Anzahl von Artikeln über den Buddhismus und den Katholizismus veröffentlicht und keine Vorliebe für den Katholizismus gezeigt.

Obgleich die *Monumenta Serica* wurde ursprünglich zum Zweck der Förderung der orientalischen Kulturwissenschaften gegründet, die nicht nur China, sondern auch andere ostasiatische Länder umfasst, bezogen sich die meisten Artikel in den Rubriken die *Articles* und die *Miscellaneous* auf die chinesische Kultur, darunter die chinesische Sprache und Literatur einen großen Teil ausmachten. Die übrigen Artikel bezogen sich meist auf die chinesische Religion, Ethnologie, Archäologie, Architektur, Geografie, bildende Kunst usw..

In den Rubriken *Book Reviews* und *Review of Reviews* wurden kürzlich erschienene Bücher und Artikel über die chinesische Kultur sowie die der anderen östlichen Länder vorgestellt, damit man einen Überblick der damaligen Orientalismusforschung erhalten konnte.

Ab Ende des 19. Jahrhunderts, getrieben von der Entwicklung der modernen Frauenbildung und der feministischen Bewegung, erhielten chinesische Frauen einen beispiellosen Zugang zur Bildung. Viele Gelehrte in China kamen zum Bewusstsein, dass die Menschen landesweit, einschließlich Frauen, gebildet werden mussten, wenn China reich und stark werden wollte. Auch die Frauen selbst strebten aktiv nach dem Recht auf Bildung, weil sie dadurch die Möglichkeit hatten, nicht länger von Männern abhängig und auf ihre Familie beschränkt zu sein. Sie konnten durch Arbeit unabhängige wirtschaftliche und soziale Status erlangen. Die protestantische Kirche stellte sich im Bereich der chinesischen Frauenbildung stets positiv ein. Vor der Gründung der Republik China legte die protestantische Kirche großen Wert auf die Grund- und Mittelschulen für Mädchen, wodurch sie ihren Einfluss hauptsächlich unter Frauen der mittleren und unteren-Schicht ausweitete. Seit Anfang des 20. Jahrhunderts entwickelte die protestantische Kirche die Hochschulbildung für Frauen energisch, um ihren Einfluss auf Frauen in der Oberschicht auszudehnen. Bereits vor 1920 wurden einige protestantische Universitäten für Frauen wie das Hwa-Nan-College und das North China Union College for Women in China gegründet und von dieser Zeit an nahmen auch andere protestantische Universitäten Frauen auf.

Als die katholischen Missionare in der Ming- und Qing-Dynastie den Weg der Oberschicht einschlugen und sich mit Gelehrten und Beamten anzufreunden, waren Frauen im Grunde unsichtbar. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts, als einsichtige Chinesen, Frauen selbst und Protestanten erkannten, dass Frauen durch höhere Bildung einen höheren sozialen Status in der Gesellschaft erlangen und ihren Einfluss verbreiten konnten, konzentrierte sich die katholische Kirche in der Frauenbildung immer noch nur auf die Grundschulbildung für missionarische Zwecke und vertrat zu dieser Zeit eine konservative und widersprüchliche Haltung gegenüber der Frauenbefreiungsbewegung und der Frauenhochschulbildung. Seit Beginn des 20. Jahrhunderts erkannte die katholische Kirche allmählich ihre Unzulänglichkeit der Hochschulbildung von Frauen in China, musste sie aber sich objektiven Schwierigkeiten stellen, als sie die Frauenhochschulbildung in China entwickeln wollte.

Ab 1930 begannen sechs Benediktinerinnen mit der Vorbereitung der Gründung des Frauenkollegs an der Fu-Jen-Universität. Aufgrund fehlender Räumlichkeiten und Lehrmittel wurde vor 1938 nur eine Mädchen-Mittelschule gegründet. Aus dem Lehrplan der höheren-Mittelschule der Universität geht hervor, dass die Studiengänge von Schülern und Schülerinnen im Wesentlichen gleich waren, mit Ausnahme davon, dass in der Mädchenmittelschule Hausarbeitsfächer eingerichtet wurden.

Im Jahr 1938 begann die Universität offiziell, College-Studentinnen einzuschreiben. Aus der Anzahl der Studenten und Studentinnen in verschiedenen Fachbereichen der Universität war ersichtlich, dass es keine Beschränkungen für Studentinnen in den Fächern gab. Aufgrund ihrer zukünftigen Berufswahl bevorzugen sie jedoch meist geisteswissenschaftliche Studiengänge wie Chinesische Literatur, Fremdsprachen, Geschichte, Pädagogik usw..

Im Allgemeinen spielte die Fu-Jen-Universität, an der der Katholizismus und die chinesische Kultur kombiniert wurden, eine wichtige Rolle bei der Erforschung und Vermittlung der chinesischen Kultur sowie bei der Verbreitung dieser in China und im Westen. Anders als in der Ming- und Qing-Dynastie, als die katholische Lehre oft mit dem Konfuzianismus verbunden war, löste sich die Erforschung der chinesischen Kultur an der Fu-Jen-Universität von dem Einfluss der Religion. Nichtsdestotrotz spielte die Universität eine große Rolle bei der Ausweitung des Einflusses der katholischen Kirche in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

Aufgrund des Mangels an Materialien und persönlichen Fähigkeiten weist diese Doktorarbeit noch viele Mängel auf, und es gibt noch viel Raum für weitere Diskussionen, wie z. B. den Anteil der Absolventen der Universität, die zum Katholizismus konvertierten, und ihren Beitrag zur Förderung des Katholizismus. Gleichzeitig können weitere Untersuchungen zur Teilnahme von Studentinnen an der Universität an sozialen Bewegungen, zum Anteil der Heimkehrer nach dem Abschluss usw. durchgeführt werden.

Verzeichnis der zitierten Literatur

Albisetti, James C: „Catholics and coeducation: rhetoric and reality in Europe before Divini Illius Magistri“, in: *Paedagogica historica* 35.3 (1999): 666-696.

Ariyoshi, Saeki: „Zôho Rikkokushi kôtei hyôchû (Itô Kin'ichirô)“, in: *Monumenta Serica* 6 (1941), S. 417-418.

Ban Gu 班固: *Baihu tong· Wu si* 白虎通·五祀 (Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1990).

Beiping Fu Ren daxue min er wu ji biye jinian kan 北平輔仁大學民二五級畢業紀念刊, Herausgeber: Fu Ren daxue 輔仁大學 (Beiping: Fu Jen daxue, 1936).

Beiping Fu Jen daxue wen xueyuan gaikuang 北平輔仁大學文學院概況, Herausgeber: Fu Jen daxue 輔仁大學 (Beiping: Fu Jen daxue, 1935).

Beijing Fu Ren daxue xiaoshi 北京輔仁大學校史, Herausgeber: Beijing Fu Ren daxue Xiaoyouhui 北京輔仁大學校友會 (Beijing: Zhongguo shehui chubanshe, 2005).

„Ben xiao gugao luyao“ 本校佈告錄要 in: *Fu da xiaokan* 輔大校刊 1 (1929), S. 2.

Blue, A. D. „Piracy on the China coast“, in: *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society (1965),* S. 69-85.

Blofeld, John: *Der Taoismus oder die Suche nach Unsterblichkeit* (Köln : Diederichs, 1988).

Bohner, Hermann: „Legenden aus der Frühzeit des japanischen Buddhismus (E. Feifei)“, in: *Monumenta Serica* 1 (1935-1936), S. 504-506.

Borton, Hugh et al.: „A Selected List of Books and Articles on Japan in English, French and German (M. Eder)“, in: *Monumenta Serica* 7 (1942), S. 337-339.

Boxer, C. R.: „Jan Compagnie in Japan 1600-1817 (Henri Bernard)“ in: *Monumenta Serica* 4(1939), S. 694

Bridgman, E. C.: „Inaugural Address“, in: *Journal of the Shanghai Literary and Scientific Society*, 1 (1858), S. 1-13.

Bushan, Georg: „Kulturgeschichte Japans (Matthias Eder)“, in: *Monumenta Serica* 4 (1939), S. 379.

Cai Hongyuan 蔡鴻源: *Minguo fagui jicheng* 民國法規集成 Bd. 58 (Hefei: Huangshan shushe, 1999).

Cai Zhuqing 蔡祝青: „Chuangban xin jiaoyu: shi lun Zhendan xueyuan chuangban de lishi yiyi“ 創辦新教育：試論震旦學院創立的歷史意義，in: *Tsinghua- zhongwen xuebao* 清華中文學報 12 (2014), S. 373-424.

Carven, John W.: *Napoleon and the Lazarists* (Berlin: Springer Science & Business Media, 2012).

Chao, T. C.: „Christianity in the Christian College“, in: *The Educational Review*, 4 (1925), S. 163-169.

Che, Groeling; von, Hui-wen: *Frauenhochschulbildung in China (1907 - 1937) : zur Geschichte der Yenching--Universität in Beijing* (München : Minerva Publ., 1984).

Chen Dongyuan 陳東原, Tan Sehring 談社英: *Zhongguo funü yundong tongshi* 中國婦女運動通史 (Shanghai: Shanghai shudian, 1990).

Chen Dongyuan 陳東原: *Zhongguo funü shenghuo shi* 中國婦女生活史 (Taiwan: Shangwu yinshuguan, 1994), S. 403- 404.

Chen Fangzhong 陳方中, Wu Junde 吳俊德 (ed.)：*Zhong Fan waijiao guanxi liushi nian shiliao congbian* 中梵外交關係六十年史料叢編，(Taibei: Fu Ren daxue tianzhujiao shiliao yanjiu zhongxin, 2002).

Chen J. S. : *The rise and fall of Fu Ren University, Beijing: Catholic higher education in China* (London: Routledge, 2003).

Chen Lai 陳來: „Jindai ‚guoxue‘ de fasheng yu yanbian — yi lao Tsinghua- guoxue yanjiuyuan de dianfan yiyi wei shijiao“ 近代”國學”的發生與演變——以老清華國學研究院的典範意義為視角, in: *Tsinghua- daxue xuebao* 清華大學學報 26.3 (2011), S. 24-35.

Chen Lijun 陳立軍: „Yesu hui dui Ming Qing zhi ji Zhong-Xi wenhua jiaolicu de yingxiang“ 耶穌會對明清之際中西文化交流的影響, in: *Changchun shifan daxue xuebao* 9 (2008): 37-40.

Chen Xiaohua 陳曉華: „Yu Jiaxi *Siku tiyao bianzheng* de kaoju xue gongxian“ 余嘉錫《四庫提要辨證的考據學貢獻, in: *Wenxian* 文獻 1 (2008), S. 157-164.

Chen Xuexun 陳學恂: *Zhongguo jindai jiaoyu shi jiaoxue cankao ziliao* 中國近代教育史教學參考資料Bd. 3 (Beijing: Renmin jiaoyu chubanshe, 1987).

Chen Yiyi 陳以益: „Lun xuebu yan ding nüxue zhangcheng“ 論學部嚴定女學章程, in: *Shenzhou nü bao* 12 (1907), S. 2.

Chen Yuan; Yang, D.W. (Übers:): „Johann Adam Schall von Bell S.J. und der Bonze Mu Tschen-wen“, in: *Monumenta Serica*, 5 (1940), S. 316-328.

Chen Yuan 陳垣: *Chen Yuan xueshu lunwen ji* 陳垣學術論文集 (Beijing: Zhonghua shuju, 1980).

Chen Yuan 陳垣: *Chen Yuan shi xue lunzhu xuan* 陈垣史学论著选 (Shanghai: Shanghai renmin chubanshe, 1981).

Chen Yuan 陳垣: *Chen Yuan quanji* 陳垣全集 (Anhui: Anhui daxue chubanshe, 2009).

Chen Yuan 陳垣: *Chen Yuan laiwang shuxin ji* 陳垣來往書信集 (Beijing: Shenghuo·dushu·xinzhi sanlian shudian, 2010).

Chen Yuan 陳垣: *Shi hui juli* 史諱舉例 (Beijing: Zhonghua shuju, 2012).

Cheng Hao 程顥, Cheng Yi 程頤: Henan *Cheng shi yishu* 河南程氏遺書.

Chozo, Muto: „A short history of Anglo-Japanese relations (Walter Fuchs)“, in: *Monumenta Serica* 3 (1938), S. 314-315.

Christian educationn in China: the Report of the China Educational Commission of 1921-1922, Herausgeber: China Educational Commission, (Commercial Press, 1922).

Cicéron, Marcus Tullius Cicero; Bouhier, Jean (1812). Tusculanes (in French). Nismes: J. Gaude. S. 273. OCLC 457735057

Conrad, Anne: „Bildungschancen für Frauen und Mädchen im interkonfessionellen Vergleich“, in: *Archiv für Reformationsgeschichte-Archive for Reformation History* 1(1995), S. 283-300.

Constantini, Celso： *Zai Zhongguo gengyun — Gang Hengyi shuji huiyilu* 在中國耕耘 — 剛恆毅樞機回憶錄, (Taibei: Zhutu hui, 1980).

„Cursory Comments “, in: *Fu Jen Magazine* 1.5 (1932), S. 1.

Dardess, J. W: „State-Craft and Intellectual Renewal in Late Ming China. The Cross-Cultural Synthesis of Xu Guangqi (1562-1633)“, in: *T'oung Pao*, 88 (2002) 4/5, S. 485-490.

Dawson, Christopher: *Mission to Asia* (Toronto: University of Toronto Press, 1980).

De Takács, Zoltán: „On the Hsiung-nu figure at the tomb of Huo Ch’ü-ping“, in: *Monumenta Serica* 3 (1938), S. 275-277.

Dehergne, J.: „Les Origines du Christianisme dans l'Ile de Hainan XVIème - XVIIème siècles“, in: *Monumenta Serica* 5 (1940), S. 329-348.

Dehergne, J. et al., Geng Sheng 耿昇 (Übers.): *16-20 shiji ru Hua Tianzhu jiao chuanjiaoshi liezhuan* 16-20世紀入華天主教傳教士列傳 (Guangxi: Guangxi shifan daxue chubanshe, 2010).

Deng Chunlan 鄧春蘭: „Wo de funü jiefang zhi jihua tong wo geren jinxing zhi fangfad“ 我的婦女解放之計劃同我個人進行之方法, in: *Shaonian Zhongguo* 少年中國 1:4 (1919), S. 15-17.

Ding Zhipin 丁致聘 *Zhongguo jin qishi nian lai jiaoyu joshi* 中國近七十年來教育記事 (Shanghai: Shangwu yinshuguan, 1935).

Drake, F. S.: „Nestorian monasteries of the T'ang dynasty and the site of the discovery of the Nestorian Tablet“, in: *Monumenta Serica* 2 (1936-1937), S. 293-340.

Drake, F. S.: „The Shên-t'ung monastery and the beginning of Buddhism in Shantung (plate I-III and two maps) “, in: *Monumenta Serica* 4 (1939 - 1940), S. 1-39.

Drake, F. S.: „Sculptured Stones of the Han Dynasty“, in: *Monumenta Serica* 8 (1943), S. 280-318.

Du Wenkai 杜文凱：*Qingdai xiren wenjian lu* 清代西人聞見錄 (Beijing: Zhongguo renmin daxue chubanshe, 1985).

Du Xueyuan 杜學元: *Zhongguo nüzi jiaoyu tongshi* 中國女子教育通史 (Guizhou: Guizhou jiaoyu chubanshe, 1995).

Dumoulin, Heinrich: Kamo Mabuchi: Ein Beitrag zur japanischen Religions- und Geistesgeschichte. Erster Band: Die Überwindung des Synkretismus (M. Eder)“, in: *Monumenta Serica*, 12 (1947), S. 308-310.

Duyvendak, J. J. L., Demiéville, P.: *T'oung Pao. Index Général (1890-1944)* (Leiden: E.J.Brill, 1953).

D' Elia, Pasquale: *Zhongguo Tianzhujiao chuanjiao shi* 中國天主教傳教史 (Shanghai: Shangwu yinshuguan, 1933).

Ecke, Gustav: „Das Porträt einer Vase", in: *Monumenta Serica* 2 (1936-1937) , S. 203-204.

Eliot, Thomas Stearns: *Notes towards the Definition of Culture* (London: Faber & Faber, 2010).

Fairbank, J. K., Liu, K. C. (Eds.): The Cambridge History of China: Late Ch'ing, 1800-1911, Bd. 2 (Cambridge: Cambridge University Presse, 1980).

Fang Hao 方豪: Zhongguo Tianzhujiao shi renwu zhuan 中國天主教史人物傳 (Beijing: Zongjiao wenhua chubanshe, 2007).

Fei Bi 飛碧: „Nüzi can zheng yundong de shangque" 女子參政運動的商榷, in: *Jinling nüzi daxue xiaokan* 金陵女子大學校刊 1. 3 (1925), S. 1-6.

Feng Erkang 馮爾康: „Yong Qian jin jiao zhong Tianzhu jiao de chuanbo yu xinzhong" 雍乾禁教中天主教的傳播與信眾, in *Anhui shixue* 安徽史學, 1 (2013), S. 25.

Fontana, Michela: *Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court*. (Lanham, Md. [u.a.] : Rowman & Littlefield Publishers, 2011).

Franz-Willing, Georg: „Das Vorspiel der chinesischen Revolution: Der Taiping-Aufstand 1850-1864", in: *Saeculum* 22 (1971), S. 227-273.

Frauenbefreiung und Kirche: Darstellung-Analyse-Dokumentation, Herausgeber: Wolfgang Beinert, Herlinde Pissarek-Hudelist, Rudolf Zwank (Regensburg : Pustet, 1987).

Früchtel, Edgar: Das Problem des „peccatum original": Zu Herkunft und Wirkung der augustinischen Erbsündenlehre, in: *Perspektiven der Philosophie* 26 (2000), S. 357.

Fudan daxue zhi Bd.1 (1905-1949) 复旦大学志 Bd.1(1905-1949), Herausgeber: Fudan daxue xiaoshi bianxie zu 復旦大學校史編寫組 (Shanghai: Fudan daxue chubanshe, 1985).

Ge Boxi 葛伯熙: „ Yiwen lu · Gezhi yiwen huibao · Huibao“ 益聞錄· 格致益聞匯報· 匯報. in: *Xinwen yu chuanbo yanjiu* 新聞與傳播研究 3 (1987), S. 190-196.

Gernet, J., Viragh, C., Brun, P., et al.: *Christus kam bis nach China: eine erste Begegnung und ihr Scheitern* (Zürich [u.a.]: Artemis-Verlag, 1984).

Graf, Olaf: *Tao und Jen: Sein und Sollen im sungchinesischen Monismus* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1970).

Gregory, Lutz Jessie: *China and the Christian colleges, 1850-1950* (Ithaca, NY: Cornell University, 1971).

Gu Changsheng 顧長聲: *Chuanjiaoshi yu jindai Zhongguo* 傳教士與近代中國 (Shanghai: Shanghai renmin chubanshe, 2013).

Gu Weimin 顧衛民: *Zhongguo tianzhujiao biannianshi* 中国天主教編年史 (Shanghai: Shanghai shudian chubanshe, 2003).

Guan Hanhua 關漢華: „Zhu Yuanzhang de zongjiao zhengce ji qi zhengzhi quxiang“ 朱元璋的宗教政策及其政治取向, in: *Lishi jiaoxue wenti* 歷史教學問題 1 (2006), S. 75-78.

Guan Shanpu 關善普 „Guangzhou shi de nüzi jiaoyu he nü xuesheng“ 廣州市的女子教育和女學生, in: *Fu Ren daxue Guangdong tongxuehui bannian kan* 輔仁大學廣東同學會半年刊 1.1 (1934), S. 59.

„Guangzhou jiangjun Rui Ling zou“ 廣州將軍瑞麟奏，in *Chouban yiwu shimo* 籌辦夷務始末，Tongzhi chao 同治朝 *juan* 27，S. 6-7.

Gumbrecht, Cordula: *Die Monumenta Serica: Eine sinologische Zeitschrift und ihre Redaktionsbibliothek in ihrer Beijinger Zeit (1935-1945)* (Köln: Greven Verlag, 1994).

Guo Junchao 郭俊朝: „Lu Feikui yu zhiye jiaoyu“ 陸費逵與職業教育, in: *Jiaoyu yu zhiye* 教育與職業 7 (2003), S. 59-60.

Guoli Beijing daxue wenxue yuan yilan 國立北京大學文學院一覽, Herausgeber: (Beiping: Beijing daxue, 1939).

Guoli Tsinghua- daxue benke xuecheng yilan 國立清華大學本科學程一覽, Herausgeber: Tsinghua- daxue 清華大學 (Beiping: Tsinghua- daxue, 1929).

Han Hua 韓華: *Min chu Kongjiao hui yu guojiao yundong yanjiu* 民初孔教會與國教運動研究 （Beijing: Shumu wenxian chubanshe, 2007).

Hayhoe, Ruth: „Towards the forging of a Chinese university ethos: Zhendan and Fudan, 1903–1919“ in: *The China Quarterly* 94 (1983), S. 323-341.

Henri Bernard, S.J.: „L'Eglise catholique des XVIIe-XVIIIe siècles et sa place dans l'évolution de la civilisation chinoise “, in: *Monumenta Serica* 1 (1935-1936):155-167.

Henri Bernard, S.J.: „Les étapes de la cartographie scientifique pour la Chine et les pays voisins (depuis le XVIe jusq'à la fin du XVIIIe siècle). Avec deux cartes “, in: *Monumenta Serica* 1 (1935-1936), S. 428-477.

Higashibaba, Ikuo: *Christianity in early modern Japan: Kirishitan belief and practice* (Leiden [u.a.]: Brill, 2001).

Hodous, Lewis: „The Anti-Christian Movement in China“, in: *The Journal of Religion* 10.4 (1930), S. 487-494.

Hoster, Barbara: „*Huayi xuezhi* jiqi yanjiusuo dui xifang hanxue de gongxian“《華裔學志》及其研究所對西方漢學的貢獻, in: *Hanxue yanjiu tongxun* 漢學研究通訊 23. 2 (2004), S. 1-22.

Hu Shi 胡適: *Hu Shi shu ping xu ba ji* 胡適書評序跋集 (Changsha: Que li shushe, 1987).

Huang Jiande 黃見德：*Xifang zhexue dong jian shi* 西方哲學東漸史 (Beijing: Renmin chubanshe, 2008).

Huang Lizhi 黃立志: „1921-2011: Tianjin gongshang daxue lishi mailuo yanjin“ 1921-2011: 天津工商大學歷史脈絡演進 in: Tianjin dianda xuebao 天津電大學報 16.1 (2012): 73-77.

Huang Qijiang 黃啟江: *Bei Song Fo jiao shi lungao* 北宋佛教史論稿 (Taiwan: Shangwu yinshuguan, 1997).

Huang Shu 黃樞 „Fuqi keyi pingquan ma“ 夫妻可以平權嗎, in: *Fu Ren daxue Guangdong tongxuehui bannian kan* 輔仁大學廣東同學會半年刊 2.1 (1934), S. 77-81.

Jaworski, Jan: „L'Avalambana-Sūtra de la Terre Pure“, in: *Monumenta Serica* 1 (1935-1936), S. 82-107.

Ji Hong 姬紅: „Jianlun 19 shiji mo jiaohui jiaoyu de fachen“ 簡論19世紀末教會教育的發展，in: Gu Xuejia 顾学稼 et al. (ed.): *Zhongguo jiaohui daxue shi luncong* 中國教會大學史論叢 (Chengdu: Chengdu keji daxue chubanshe, 1994), S. 105.

Jiang Meng 姜萌: „Chen Yuan ,ba hanxue zhongxin duohui Zhongguo‘ kao“ 陳垣“把漢學中心奪回中國”考, in: *Dongyue luncong* 東岳論叢 3 (2014), S. 5.

Jiang Wanfang 蔣畹芳: „Lun Zhongguo chuangxing nüxue shi you bi yu daju“ 論中國創興女學實有裨於大局, in: *Nüxue bao* 女學報 9 (1898).

Jiao Rong 焦榮: „Lun Tang Wuzong mie fo de yuanyin“論唐武宗滅佛的原因，in：*Da guan zhoukan* 大觀周刊, 33 (2011), S. 3- 4.

„Jiaozong tongdie shang de funü wenti“ 教宗通牒上的婦女問題, in*: Gongjiao funü jikan* 公教婦女季刊 01. 0002 (1934), S. 3-4.

Jinian Chen Yuan xiaozhang dansheng 110 zhounian xueshu lunwen ji , Herausgeber: Jinian Chen Yuan xiaozhang dansheng 110 zhounian chouweihui 紀念陳垣校長誕生110週年籌委會 (Beijing: Beijing shifan daxue chubanshe, 1990).

Kajdański, Edward; Zhang Zhenhui 張振輝 (Übers.): *Zhongguo de shicheng Bo Mige* 中國的使臣卜彌格 (Henan: Daxiang chubanshe, 2001).

Kang Baiqing 康白情: „Du Wangjun Zhuomin daxue buyi nan nü tongxiao lun shangdui“ 讀王君卓民大學不宜男女同校論商兌, in: *Funü zazhi* 婦女雜誌 4:11 (1918), S. 15-21.

Kang Tongwei 康同薇: „Nüxue li bi shuo“ 女學利弊說, in: *Zhi xin bao* 知新報 52 (1898), S. 5-11.

Kim, Sangkeun: *Strange names of God: The missionary translation of the divine name and the Chinese responses to Matteo Ricci's „Shangti“ in late Ming China, 1583-1644*. Vol. 70. (New York [u.a.] : Lang, 2004).

Kuepers, Jac, 袁小涓 (Übers.): *Sili beijing Fu ren daxue 1925-1950: linian, lishi, jiaoyuan* 私立北京輔仁大學 1925-1950: 理念、歷史、教員 (Taiwan: Fu Ren daxue chubanshe, 2007).

Larmbert, Clara J.: „ ‚Evangelism in Girls‘ Boarding-Schools“, in: *Educational Review* 12 (1920), S. 124.

Latourette, Kenneth Scott: *A History of Christian Missions in China* (Piscataway, NJ : Gorgias Press, 2009).

Lewis, Ida B.: „Higher Education of Women in China“ in: *Educational Review* 9 (1917), S. 273-278.

Li Angbo 李盎博: „Tantan nüzi jiaoyu“ 談談女子教育，in：*Gongjiao funü jikan* 公教婦女季刊 02. 0001 (1935), S. 15-26.

Li Chunqing 李春青: „ ‚Wenren‘ shenfen de lishi shengcheng ji qi dui wenlun guannian zhi yingxiang“ “文人” 身份的歷史生成及其對文論觀念之影響, in: *Wenxue pinglun* 文學評論 3 (2012), S. 200-208.

Li Mingjuan 李明娟: *Shen Jianshi lingdao xia de Ming Qing dang'an zhengli yanjiu* 沈兼士領導下的明清檔案整理研究 (Shangdong: Shandong daxue 山東大學, 2017).

Li Shen 李申: „ Rujiao, ruxue he Ruzhe“ 儒教, 儒學和儒者, in: *Zhongguo shehui kexueyuan yanjiusheng yuan xuebao* 中國社會科學院研究生院學報 1 (1997), S. 26-33.

Li Tiangang 李天綱: „Meiguo de ‚chuanjiaoshi hanxue‘ xingcheng ji qi tezheng“ 美國的“傳教士漢學”形成及其特徵 in: *Jidu zongjiao yanjiu* 基督宗教研究 1(2005), S. 23.

Li Tiangang 李天綱 (ed.): *Wanguo gongbao wenxuan* 萬國公報文選 (Shanghai: Zhong-Xi shuju, 2012).

Li Xiaochen 李曉晨: „Jingu daxue de banxue tese jiqi yingxiang“ 津沽大學的辦學特色及其影響, in: *Shixue yuekan* 史學月刊 7 (2011), S. 130-133.

Li Xiaoqian 李孝遷: „ ‚Taren ru shi‘: Minguo shitan dui yuwai hanxue de huiying“ “他人入室”: 民國史壇對域外漢學的回應, in: *Huadong shifan daxue xuebao: shehui zhexue kexue ban* 華東師範大學學報*:* 哲學社會科學版 6 (2012), S. 76.

Li Zongtang 李宗棠: *Li Zongtang wenji: Kaocha Riben xuexiao ji* 李宗堂文集：考察日本學校記 (Anhui: Huangshan shushe, 2019).

Lian Fan 連凡: „Ai Rulüe *Xingxue cushu* yu Ye ru hun xing huitong“ 艾儒略《性學觕述》與耶儒魂性會通，in: *Beijing huagong daxue xuebao* 北京化工大學學報 3 (2017), S. 54-59.

Liang Qichao 梁啟超: „Lun nüxüe“ 論女學 in: *Zhongguo jindai jiaoyu shi ziliao huibian: Wuxu shiqi jiaoyu* 中國近代教育史資料彙編:戊戌時期教育 (Shanghai: Shanghai jiaoyu chubanshe), S. 99-106.

Lieu, S. N.: „Nestorians and Manichaeans on the South China coast“, in: *Manichaeism in Central Asia and China*. (Leiden: Brill, 1998), S. 177-195.

Licht im Dunkeln: Regionen SSpS in China 1905- 1952 : 37. (Büchersammlung des China-Zentrums e.V. Geschäftsstelle St. Augustin).

Liebenthal, Walter: „Yung-chia Cheng-tao-ko or Yung-chia's Song of Experiencing the Tao. Translated with Introduction and Notes“, in *Monumenta Serica* 6 (1941) , S. 1-39.

Lin Baishui 林白水：„Lun Cike de jiaoyu“ 論刺客的教育, zitiert aus Du Xueyuan, 1995, S. 328.

Liu Bufan 劉不凡: „Minzhong jiaoyu tan“ 民眾教育談, in: *Fu Ren daxue Guangdong tong-xuehui bannian kan* 輔仁大學廣東同學會半年刊 2:1 (1934), S. 19.

Liu Mengxi 劉夢熙: *Tianjin gongshang xueyuan shi yanjiu* 天津工商學院史研究 (M.A. Dissertation: Hebei-Universität, Baoding, 2018).

Liu Renlan 刘纫兰. „ Quan xing nüxue qi“ 勸興女學啟, in: *Nüxue bao* 女學報 4 (1898).

Liu Xian 劉賢: „Lun Minguo shiqi Chen Yuan de jiaoyou shijie — yi Jidu zongjiao jie wei zhongxin“ 論民國時期陳垣的交遊世界—— 以基督宗教界為中心, in: *Shi lin* 史林 6 (2008), S. 15.

Liu Youxin 劉又辛: „Shen Jianshi xiansheng wenzi xungu yanjiu shuping“ 沈兼士先生文字訓詁研究述評 in: Ge Xinyi 葛信益 (ed.): *Shen Jianshi xiansheng dansheng 100 zhounian jinian lunwen ji* 沈兼士先生誕生100週年紀念論文集 (Beijing: Zijin cheng chubanshe, 1990).

Lu Yanzhen 盧燕貞: *Zhongguo jindai nüzi jiaoyu shi* 中國近代女子教育史 (Taiwan: Wen shi zhe chubanshe, 1989).

Luo Guang 羅光: *Jiaoting yu Zhongguo shijie shi* 教廷與中國使節史 (Taibei: Zhuanji wenxue chubanshe, 1965).

Lü Zhiyi 呂志毅: „Hebei daxue qianshen — Tianjin gongshang daxue chuangjian beijing“ 河北大學前身 — 天津工商大學創建背景 in: *Heibei daxue xuebao: zhexue shehui kexue ban* 河北大學學報*:* 哲學社會科學版 26.3 (2001), S. 179-181.

Lüddemann, S.: *Kultur: Eine Einführung* (Berlin: Springer Verlag, 2018).

Ma Guohua 馬國華: „You dao pingsheng wu dangji, ting Shan sushi zuo shire — Guo jiasheng xiansheng de *Rendong shuwu shiji*“ 有道平生無黨籍,聽山餘事做詩人—郭家聲先生的《忍冬書屋詩集》, in: *Dongjing wenxue* 東京文學 5 (2009), S. 14.

Ma Xiangbo 馬相伯, Zhu Weizheng 朱維錚 (ed.): Ma Xiangbo ji 馬相伯集 (Shanghai: Fudan daxue chubanshe, 1996).

Martin, Desmond: „Preliminary report on Nestorian remains north of Kuei-hua, Suiyüan“, in: *Monumenta Serica* 3 (1938), S. 232-249.

Martin, W.A.P.: A Cycle Of Cathay: Or China, South And North, With Personal Reminiscences (1896) (Montana: Kessinger Publishing, 2008).

Martin, W.A.P. et al. : „How May Christian Schools Bring Their Influence to Bear Most Effectivity on the Educational System of the Chinese Government?“ in: *The Educational Review*, 5 (1909), S. 12.

Miles, M: „Blind & Sighted Pioneer Teachers in 19th Century China & India.“ https://files.eric.ed.gov/fulltext/ED414701.pdf

Ming huidian 明會典, *juan* 104.

Mody, N. H. N.: „A Collection of Nagasaki Colour Prints and Paintings showing the influence of Chinese and European Art on that of Japan (Henri Bernard)“, in: *Monumenta Serica* 4 (1939), S. 698.

Norman, E. Herbert: „Japan’s Emergence as a Modern State (Henri Bernard)“, in: *Monumenta Serica* 5(1940), S. 496-497.

O’Donnell, W.: „Progress at the Catholic University of Beijing“, in: *Bulletin* Nr. 7, S. 116.

O’ Malley; John W.; Klaus Mertes.: *Die ersten Jesuiten* (Würzburg : Echter, 1995).

O' Toole, G. B.: „The Spiritual Lineage of the Catholic University of Beijing“ in: *Bulletin* Nr. 1 (1926) : 19.

Paragon, Donald: „Ying Lien-chih (1866–1926) and the rise of Fu Jen, the Catholic university of Peking“, in: *Monumenta Serica* 20.1 (1961), S. 165-225.

Paramore, Kiri: *Ideology and Christianity in Japan* (London [u.a.] : Routledge, 2010).

Pfister, Louis: *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jesuites de l'ancienne mission de Chine, 1552-1773* (Chang-Hai : Mission Catholique, 1932).

Poulson, Susan L.; Loretta P. Higgins: „Gender, coeducation, and the transformation of Catholic identity in American Catholic higher education“ in: *The Catholic historical review* 3 (2003), S. 489-510.

Qing Pu 青浦, Xu Zongze 徐宗澤: *Funü wenti* 婦女問題 (*Shengjiao zazhi congkan* 聖教雜誌叢刊. Shanghai: Tushanwan yinshuguan, 1926).

Qu Xingui 璩鑫圭, Tang Liangyan 唐良炎: *Zhongguo jindai jiaoyu shi ziliao huibian: xuezhi yanbian* 中國近代教育史資料彙編:學制演變 (Shanghai: Shanghai jiaoyu chubanshe, 1991).

Raoult, G.: „Le parler japonais (E. Feifei)“, in: *Monumenta Serica* 2 (1936-1937), S. 253.

Ren Yi 任軼: „Ma Xiangbo yu Yesuhui boyi xia de Zhendan xueyuan (1903-1905)“ 馬相伯與耶穌會博弈下的震旦學院 (1903—1905), in: *Shilin* 史林 2 (2019): 115-123.

Ricci, Matteo; Lancashire, Douglas; Hu, Kuo-chen (Englisch Übers.): *The true meaning of the Lord of heaven= Tianzhu shiyi* 天主實義, (Taibei [u.a.] : Institut Ricci, 1985).

Ricci, Matteo; Trigault, Nicolas; He Gaoji 何高濟 (Übers.): *Li Madou Zhongguo Zhaji* 利瑪竇中國札記 (Beijing: Zhonghua shuju, 1983).

Richard, Timothy: „ Guangxue Hui diqi nian zongji“ 廣學會第七年綜紀 in: *Wan Guo Gong Bao* 萬國公報 73 (1895/7): 10.

Richard, Wilhelm: „In der Heimat des Konfuzius. Eine Reise Erinnerung“, in: *Chinesische Blätter* für *Wissenschaft und Kunst* 1 (1925), S. 22-42.

Rivinius, Karl Josef: *Bildungsoffensive: P. Wilhelm Schmidt SVD in Ostasien (1935)* (Siegburg: Franz Schmitt Verlag, 2016).

Ruan Fangji 阮芳紀 et al.: „Yangwu yundong zhong liuxuesheng de paiqian“ 洋务运动中留学生的派遣 in: *Yangwu yundong shi lunwen xuan* 洋務運動史論文選 (Beijing: Renmin chubanshe, 1985).

Ruan Zhenzhen 阮珍珍: *1912-1937 nian zhishi nüxing zhiye zhuangkuang de kaocha* 1912-1937 年知識女性職業狀況考察 (Kaifeng: Henan daxue 河南大學, 2008).

Rule, Paul A.: *K´ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism* (Sydney [u.a.] : Allen & Unwin, 1986).

Sachau, Eduard: *Mittheilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich Wilhelms-Universität zu Berlin* (Berlin: Commissionsverlag von W. Spemann, 1898), S. 1.

Sadler, A. L.: „The Maker of Modern Japan. The Life of Tokugawa Ieyasu (Matthias Eder)“, in: *Monumenta Serica* 4(1939), S. 374-376.

Sawakichi, Kitamura; Eugene, Feifel (Übers:): „Quintessence of the Science of Ju “, in: *Monumenta Serica* 3 (1938), S. 257-274.

Schierlitz, Ernst: „In memory of Alexander Wilhelm Baron von Staël-Holstein“, in: *Monumenta Serica* 3 (1938), S. 286-291.

Shen Jianshi 沈兼士：*Guangyun shengxi* 廣韻聲系 (Beijing: Zhonghua shuju, 1985).

Shen Jianshi 沈兼士: *Shen Jianshi xueshu lunwen ji* 沈兼士學術論文集 (Beijing: Zhonghua shuju, 1986).

Shinkokai, Kokusai Bunka: „Bibliographical Register of Important Works written in Japanese on Japan and the Far East published during the Year 1934 (Henri Bernard)“, in: *Monumenta Serica* 5(1940), S. 497-498.

Shu Xincheng 舒新城: *Shouhui jiaoyu quan yundong* 收回教育權運動 (Shanghai: Zhonghua Shuju, 1927).

Shu Xincheng 舒新城 (ed.): *Zhongguo jindai jiaoyu shi ziliao* 中國近代教育史資料 (Beijing: Renmin jiaoyu chubanshe, 1980).

Siduo shuyuan chengli 10 zhounian jinian kan 司鐸書院成立10週年紀念刊, Herausgeber: Siduo shuyuan chengli 10 zhounian jinian kan weiyuanhui 司鐸書院成立10週年紀念刊委員會, (Beijing: Siduo shuyuan tongxuehui, 1948).

Sili Beiping Fu Ren daxue fushu zhongxue gaikuang 私立北平輔仁大學附屬中學概況, Herausgeber: Fu Ren daxue fushu zhongxue 輔仁大學附屬中學 (Beiping: Fu Ren daxue fushu zhongxue, 1936).

Sili Beiping Fu Ren daxue lijie biyesheng mingce 私立北平輔仁大學歷屆畢業生名冊, Herausgeber: Fu Ren daxue 輔仁大學 (Beiping: Fu Ren daxue chubanshe, 1948).

Sili Beiping Fu Ren daxue yilan: Minguo sanshi er niandu 私立北平輔仁大學一覽:民國三十二年度, Herausgeber: Fu Jen daxue 輔仁大學 (Beiping: Fu Ren daxue, 1943).

Sili Beiping Fu Ren daxue yilan: Minguo sanshiliu niandu 私立北平輔仁大學一覽:民國三十六年度, Herausgeber: Fu Jen daxue 輔仁大學 (Beiping: Fu Ren daxue, 1947).

Song Aini 宋愛妮: *Zhongguo jiaohui nüzi daxue yanjiu* 中國教會女子大學研究 (Wuhan: Zhongnan minzu daxue 中南民族大學, 2008).

Song Enrong 宋恩榮, Zhang Xian 章咸: *Zhonghua Minguo jiaoyu fagui xuanbian (1912-1949)* 中華民國教育法規選編 (1912-1949) (Jiangsu: Jiangsu jiaoyu chubanshe, 1990), S. 458.

Su Jing 蘇精: *Qing ji Tongwen guan ji qi shi sheng* 清季同文館及其師生 (Fujian: Fujian jiaoyu chubanshe, 2018).

Sun Banghua 孫邦華: *Huiyou beile fu: Fu Ren daxue* 會友貝勒府: 輔仁大學 (Hebei: Heibei jiaoyu chubanshe, 2004).

Sun Banghua 孫邦華: „Lun shouhui jiaoyu quan yundong yujing xia Beijing Fu Ren daxue Zhongguo hua wenti“ 論收回教育權運動語境下北京輔仁大學中國化問題, in: *Beijing dang'an shiliao* 北京檔案史料 3 (2006), S. 240-258.

Sun Banghua，孫邦華: „ Chen Yuan yu kangri zhanzheng shiqi de Beiping Fu Jen daxue“ 陳垣與抗日戰爭時期的北平輔仁大學, in: Beijing shehui kexue 北京社會科學 4 (2007), S. 6.

Sun Bangzheng 孫邦正 *Jiaoyu gailun* 教育概論 (Taiwan: Shangwu yinshuguan, 1966).

Takesato, Ida: „Zôho seikun Nihon-shoki tsûshaku (Itô Kin'ichirô)“, in: *Monumenta Serica* 6 (1941), S. 418.

Tang Kaijian 湯開建，Chen Wenyuan 陳文源: „Chen Yuan yu Zhongguo Jidujiao shi yanjiu“ 陳垣與中國基督教史研究, in: Jinan Xuebao 暨南学报 3 (2002), S. 9.

Tang Lan 唐蘭: *Zhongguo wenzi xue* 中國文字學 (Taiwan: Kaiming shudian, 1972).

Tang Qing 湯清: *Zhongguo Jidujiao bainian shi* 中國基督教百年史 (Taibei: Daosheng chubanshe, 1987).

Tang Shaoxun 唐紹勳: „Lun shejiao gongkai he nüzi canzheng“ 論社交公開和女子參政，in: *Nü duo*女鐸 16.2 (1927), S. 12.

Tianzhujiao chuanru Zhongguo gaiguan 天主教傳入中國概觀 von *Shengjiao zazhi congkan* 聖教雜誌叢刊, (Shanghai: Tushanwan yinshuguan 1933).

„Tongzhi er nian er yue chushi Li Hongzhang zou“ 同治二年二月初十李鴻章奏, in *Chouban yiwu shimo* 籌辦夷務始末，Tongzhi chao 同治朝 *juan* 14, S. 4.

Van Gulik, R.H.: „Kakkaron, a Japanese echo of the Opium War (plate XXVI-XXVII)“, in: *Monumenta Serica* 4 (1939 - 1940), S. 478-545.

Von Collani, Claudia: „Christian Heroines in China: Expectations Images and Examples“, in: *I have called you by name, contribution of Chinese Women to the Church,* dem Tagesband des Workshops in Sankt Augustin, 2014.

Voss, Gustav; Cieslik, Hubert (Übers.): „Kirishito-ki und Sayō-yoroku. Japanische Dokumente zur Missionsgeschichte des 17. Jahrhunderts (M. Eder)“, in: *Monumenta Serica*, 5 (1940), S. 499-500.

Wang Lixin 王立新：*Meiguo chuanjiaoshi yu wan Qing Zhongguo xiandaihua* 美國傳教士與晚清中國現代化 (Tianjin: Tianjin renmin chubanshe, 2008).

Wang Shuhuai 王樹槐: *Wairen yu Wuxu bianfa* 外人與戊戌變法 (Shanghai: Shanghai shudian, 1998).

Wang Weijia 王薇佳: „ Zhendan daxue yu jindai zhong fa jiaoyu jiaoliu“ 震旦大學與近代中法教育交流 in: Gaodeng jiaoyu yanjiu 高等教育研究 29.4 (2008), S. 92-98.

Wang Yi 王毅: *Huangji yazhou wenhui bei Zhongguo zhihui yanjiu* 皇家亞洲文會北中國支會研究 (Shanghai: Fudan daxue 復旦大學, 2004).

Wang Yuhuan 王語歡: *Yu Jiaxi xueshu nianpu* 余嘉錫學術年譜 (M.A. Dissertation: Heilongjiang daxue, Heilongjiang, 2013).

Wang Zhuomin 王卓民: „Lun wu guo daxue shang bu yi nan nü tongxiao“ 論吾國大學尚不宜男女同校, in: *Funü zazhi* 婦女雜誌 4.5 (1918), S. 21-29.

Warner, Langdon: „The craft of the Japanese sculptor (J.Hope-Johnstone)“, in: *Monumenta Serica,* 3 (1938), S. 647-648.

Wei Zhengtong 韋政通: *Rujia yu xiandai Zhongguo* 儒家与现代中国 (Shanghai: Shanghai renmin chubanshe, 1990), S. 101.

Weller, Friedrich: „Bemerkungen zum soghdischen Dhyāna-Text“, in: *Monumenta Serica* 2 (1936-1937), S. 341-404.

Wiest, Jean-Paul: „Making the Christian Colleges more Chinese“ in: *The Educational Review* 6 (1926): 183.

Wu Xiaoxin: *A Case study of the Catholic University of Beijing during the Benedictine period (1927-1933)* (San Francisco: University of San Francisco, 1993).

Xi Xiande 習賢德: *Beiping Fu Ren daxue zhaji (1925-1952)* 北平輔仁大學札記 (1925-1952) (Taipei: Fu Ren daxue, 2004).

Xia Dongyuan 夏東元 *Yangwu yundong shi* 洋務運動史 (Shanghai: Huadong shifan daxue chubanshe, 1992).

Xia Guiqi 夏瑰奇 (ed.): *Sheng chao po xie ji* 聖朝破邪集 (Xianggang: Xuandao chubanshe, 1996).

Xiao Wo 肖我: „Wo duiyu jinling zongjiao guannian tan“ 我對於金陵宗教觀念談, in: *Jinling nüzi daxue xiaokan* 金陵女子大學校刊 2. 2 (1926), S. 5-9.

Xie Cheng 解成: *Hebei sheng tianzhu jiao lishi biannian* 河北省天主教歷史編年 (Shijiazhuang: Hebei renmin chubanshe, 1994).

Xiong Yuezhi 熊月之: *Xixue dongjian yu wan Qing shehui* 西學東漸與晚清社會 (Beijing: Zhongguo renmin daxue chubanshe, 2011).

Xiu Caibo 修彩波: „Zhang Xinglang yu *Zhong-Xi jiaotong shiliao huibian*“ 張星烺與《中西交通史料彙編》, in: *Shixue shi yanjiu* 史學史研究 3 (2010), S. 9.

Xu Guangqi 徐光啟: *Xu Guangqi quanji* 徐光啟全集 (Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 2010).

Xue Weihua: 薛維華 : „Bianyuan fengjing: *Jiaowu zazhi* yu chuanjiaoshi hanxue zhishi chuanbo“ 邊緣風景:《教務雜誌》與傳教士漢學知識傳播 (Beijing: Beijing waiguoyu daxue 北京外國語大學, 2015).

Yang Tianhong 楊天宏: „Minzu zhuyi yu Zhongguo jiaohui jiaoyu de weiji — Beiyang shiqi shouhui jiaoyu quan yundong zhi beijing fenxi“ 民族主義與中國教會教育的危機 — 北洋時期收回教育權運動之背景分析, in: *Shehui kexue yanjiu* 社會科學研究 5 (2006), S. 131-138.

Yenching- daxue benke kecheng yilan 燕京大學本科課程一覽, Herausgeber: Nanjing daxue 燕京大學，(Beiping: Yenching- daxue, 1928).

Ying Lianzhi 英斂之: *Ying Lianzhi ji* 英斂之集 (Guangxi: Guangxi shifan daxue chubanshe, 2013).

Yi Qing 乙清: „Xiang ba!“ 想吧！in: *Fu Ren shenghuo* 輔仁生活 15 (1941), S. 16.

Yi Xin 奕䜣: „Zou chen choutian xuexi tianwen suanxue guan zhi yin“ 奏陳籌添學習天文算學館之因 in: *Chouban yiwu shimo* 籌辦夷務始末，Tongzhi chao 同治朝 juan 46，(Gugong bouwyuan yingyinban，1930), S. 46.

Young, John D.: *Confucianism and Christianity: The first encounter* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1983).

Yu Shaohong 俞紹宏, Wang Yawei 王婭瑋: „Tongyi huandu ji qi fuza ting chutan — yi Chu jian wenzi wei li“ 同義換讀及其複雜性初探 — 以楚簡文字為例, in: *Zhongguo yuwen* 中國語文 2 (2017), S. 5.

Yu Tiansui 余天遂：„Yu zhi nüzi jiaoyu guan“ 餘之女子教育觀, in: *Funü zazhi* 婦女雜誌 1:1 (1915), S. 41-43.

Yuan Chengbin 袁承斌: „Funü yundong“ 婦女運動, in: *Gongjiao funü jikan* 公教婦女季刊 01. 0001(1934), S. 15.

Yue Aiwu 岳愛武, He Yaqun 何亞群: „Zhongguo jindai jiaohui daxue nüzi gaodeng jiaoyu de yuanqi jiqi tezheng“ 中國近代教會大學女子高等教育的緣起及其特徵, in: *Xiandai jiaoyu yanjiu: gaojiao yanjiu* 現代教育科學:高教研究 1 (2014), S. 67- 73.

Yue Feng 岳峰，Zhang Jimin 張濟民: „Fanyi yu zongjiao de hudong guanxi tanxi — jiyu rujing xichuan de shijiao“ 翻譯與宗教的互動關係探析 — 基於儒經西傳的視角, in: *Jiujiang xueyuan xuebao* 九江學院學報 28.2 (2009), S. 43-47.

Zhang Jianhua 張建華, Wang Derong 王德蓉: „*Huayi xuezhi* de chuangban ji qi dui Zhong-Xi wenhua jiaoliu de yingxiang“《 華裔學誌》 的創辦及其對中西文化交流的影響, in: *Beifang luncong* 北方論叢 4 (2004), S. 79-83.

Zhang Lan 章瀾: „Zenyang dapo heban hou nan nü tongxue jian de gehe“ 怎樣打破合班後男女同學間的隔閡, in: *Fu Ren shenghuo* 輔仁生活 15 (1941), S. 2.

Zhang Liwen 張立文: *Song Ming Lixue yanjiu* 宋明理學研究 (Beijing: Zhongguo renmin daxue chubanshe, 1985).

Zhang Longping 張龍平：„Zhonghua Jidujiao jiaohui yu *The Educational Review*“ 中華基督教教育會與The Educational Review, in *Jiaoyu she yanjiu jikan* 教育史研究輯刊 3 (2014), S. 1-5.

Zhang Ruogu 張若谷: *Ma Xiangbo xiansheng nianpu* 馬相伯先生年譜 (Taiwan: Wenxing shudian, 1965).

Zhang Xinglang 張星烺: *Zhong-Xi jiaotong shiliao huibian* 中西交通史料彙編 Bd.1 (Bei-ping: Fu Ren daxue tushuguan, 1939).

Zhang Xingyao 張星曜: „Tian ru tong yi kao“ 天儒同異考, siehe Zheng An’ de 鄭安德 *Ming mo Qing chu Yesu hui sixiang wenxian huibian* 明末清初耶穌會思想文獻彙編, Bd. 37, *juan* 3, S.553-555.

Zhang Xiping 張西平: *Chuanjiaoshi hanxue yanjiu* 傳教士漢學研究 (Henan: Daxiang chubanshe, 2005).

Zhang Xiping 張西平: „Chuanjiaoshi Hanxue jia de Zhongguo jingdian waiyi gongzuo“ 傳教士漢學家的中國經典外譯工作, in: *Zhongguo fanyi* 中國翻譯 36.1 (2015), S. 29-34.

Zheng Guanying 鄭觀應: „Zhi Ju Yizhai zeuren lun tan nü xuexiao shu“ 致居易齋主人論談女學校書, in: *Shengshi weiyan* 盛世危言 *juan* 2: S.70-71.

Zhou Binglin 周炳琳: „Kaifang daxue yu funü jiefang“ 開放大學與婦女解放, in: *Shaonian Zhongguo* 少年中國 1:4 (1919), S. 35.

Zhou Pingping 周萍萍: „1879-1949 nian Jian de Tianzhujiao zhongwen baokan“ 1879-1949 年間的天主教中文報刊, in: *Kaifang shidai* 開放時代 12(2010), S. 148-154.

Zhou Pingping 周萍萍：„Cong xin faxian de ziliao jiedu Ying Lianzhi de zaoqi sixiang“從新發現的資料解讀英斂之的早期思想, in: *Shijie zongjiao yanjiu* 世界宗教研究 1 (2012), S. 7.

Zhou Zumo 周祖謨 (ed.): *Yu Jiaxi xiansheng jinian wenji* 余嘉錫先生紀念文集 (Changsha：Hunan jiaoyu chubanshe, 1987).

Zhu Feng 朱峰: *Jidujiao yu jindai Zhongguo nüzi gaodeng jiaoyu: Jinling nüda yu Huanan nüda bijiao yanjiu* 基督教與近代中國女子高等教育:金陵女大與華南女大比較研究 (Fujian: Fujian jiaoyu chubanshe, 2002).

Zhu Luchuan 朱露川: „Chen Yuan *Shihui juli* de sixiang, jiegou he fangfalun yiyi“ 陳垣《史諱舉例》的思想、結構和方法論意義, in: *Xueshu yanjiu* 學術研究 10 (2015), S. 5.

Zhu Xi 朱熹：*Zhuzi yulei* 朱子語類.

Zhu Xi 朱熹: *Zhu Xi jizhuan* 朱熹集傳

Zhu Youhuan 朱有瓛: *Zhongguo jindai xuezhi shiliao* 中國近代學制史料 Bd. 3 (Shanghai: Huadong shifan daxue chubanshe, 1990).

Zhuang Yu 莊俞, He Shengnai 賀聖鼐: *Zuijin san shi wu nian zhi Zhongguo jiaoyu* 最近三十五年之中國教育 (Shanghai: Shangwu yinshuguan, 1931).

Zhonghua Minguo shi dang'an ziliao huibian di san ji: Jiaoyu 中華民國史檔案資料彙編第三輯: 教育 Herausgeber: Zhongguo di'er lishi dang'an guan 中國第二歷史檔案館, (Jiangsu: Jiangsu buji chubanshe, 1991).

„Zhongguo Nüxuetang zhangcheng" 中國女學堂章程, in: *Shiwu bao* 47 (1897), Zitat aus *Zhongguo jindai jiaoyu shi ziliao huibian: Wuxu shiqi jiaoyu* S. 292.

Zhongguo xiandai jiaoyu wenxuan 中國現代教育文選, Herausgeber: Huadong shifan daxue jiaoyu xi 華東師範大學教育系 (Beijing: Renmin jiaoyu chubanshe, 1989).

Zimmerman, Dora: „What becomes of the Girls Who Graduate from our Christian Middle Schools?", in: *Educational Review* 12 (1920), S. 144.

Zou yi 鄒漪: *Qi Zhen ye sheng* 启祯野乘 (Beiping: Gugong Bowu yuan tushuguan, 1936).