

Die Funktionen der Konversion
chinesischer Studierender in Deutschland
zum Christentum (protestantischer Prägung)
am Beispiel einer
chinesischen christlichen Gemeinde
in einer deutschen Großstadt

Von der Fakultät für Geschichte, Kunst- und Orientwissenschaften

der Universität Leipzig

angenommene

DISSERTATION

zur Erlangung des akademischen Grades

DOCTOR PHILOSOPHIAE

(Dr. phil.)

vorgelegt

von Johanna Lüdde

geboren am 30.06.1979 in Halle (Saale)

Gutachter:

Prof. Dr. Hubert Seiwert

Prof. Dr. Christoph Kleine

Tag der Verteidigung: 09. Juni 2011

Danksagung

Mein Dank gilt in erster Linie dem Betreuer dieser Dissertation, Herrn Prof. Dr. Hubert Seiwert, für seine mehrjährige intensive und kritische Begleitung. Ebenso danke ich Herrn Prof. Dr. Christoph Kleine für die freundliche Erstellung des Zweitgutachtens. Mein Dank gilt aber auch den Kommiliton(inn)en des Leipziger Doktorandencolloquiums, deren Anmerkungen und Diskussionsbeiträge über die Ergebnisse dieser Studie äußerst fruchtbar waren.

Des Weiteren möchte ich meiner Mutter, Dr. Marie-Elisabeth Lüdde, für das Korrekturlesen danken. Ganz besonders bin ich nicht zuletzt der untersuchten chinesischen Gemeinde, vor allem aber der Bibelgruppe zu Dank verpflichtet, ohne deren Vertrauen und Hilfsbereitschaft diese Arbeit nicht zustande gekommen wäre.

Inhaltsverzeichnis

0. Einleitung	1
0.1 Forschungsgegenstand	1
0.2 Angewandte ethnografische Methoden	2
0.3 Aufbau der Arbeit	5
1. Historischer Hintergrund: Christentum in China, chinesische Christ(inn)en in den USA und Deutschland	7
1.1 Geschichte der christlichen Mission in China	7
1.1.1 Protestantische Mission von 1800 bis 1949	7
1.1.2 Das protestantische Christentum in China von 1949 bis heute	14
1.2 Konversion in China: Das Problem der chinesischen Termini und der gegenwärtige chinesische Forschungsstand zu Konversionsmotiven	20
1.3 Konversion von Chines(inn)en zum Christentum in den USA: Gegenwärtiger Forschungsstand	28
1.4 Chinesische Christen in Deutschland	43
1.4.1 Geschichte der Chines(inn)en in Deutschland	43
1.4.2 Allgemeines zur Chinesischen Evangelischen Gemeinde (CEG)	48
2. Theoretischer Hintergrund: Konversion	54
2.1 Klassische psychologische Ansätze	54
2.2 „Gehirnwäsche“	61
2.3 Soziologische Konversionsforschung	64
2.4 Rational-Choice-Theorie	79
2.5 Erweiterung des funktionalistischen Ansatzes um Konzepte des religiösen Coping	85
3. Familiäre Strukturen, Normen und Ideale der Chinesischen Evangelischen Gemeinde	94
3.1 Die chinesische Familie: Struktur, Wandel, Relikte	95
3.1.1 Traditionelle Familienstrukturen und konfuzianische Familienideale	95
3.1.2 Die Transformation der traditionellen Familienstrukturen	99
3.1.3 Die partielle „Restauration“ der traditionellen Familienstrukturen	102
3.2 Die Chinesische Evangelische Gemeinde als christliche Familie	109
3.2.1 Die Familienstruktur der CEG und damit verbundene Normen und Ideale	110
3.2.2 Offizielle Familiennormen in der CEG und ihre Rezeption bei den Akteuren	128
4. Funktionen der Konversion in der Chinesischen Evangelischen Gemeinde	135
4.1 Methodische Reflexion	135
4.2 Äußerer Rahmen: Hinführung, Bekenntnis, Taufe	137
4.3 Ergebnisse der teilnehmenden Beobachtung	140
4.3.1 Konversion als Realisation von Geborgenheit	142
4.3.2 Konversion als Realisation von Sicherheit	159
4.3.3 Konversion als Realisation von Heilung	180

4.4 Auswertung der Bekehrungserzählungen und Interviews	197
4.4.1 Konversion als Realisation von Geborgenheit	198
4.4.2 Konversion als Realisation von Sicherheit	224
4.4.3 Konversion als Realisation von Heilung	252
5. Die Konversion chinesischer Studierender in Deutschland zum Christentum als familienorientierte Coping-Strategie zur Realisation von Geborgenheit, Sicherheit und Heilung	271
5.1 Realisation von Geborgenheit zur Milderung von Einsamkeit und familiärer Disharmonie	275
5.2 Realisation von Sicherheit zur Milderung von Überforderung	281
5.3 Realisation von Heilung zur Milderung von Stressreaktionen auf äußere Schwierigkeiten sowie von psychischen Problemen	283
6. Literaturverzeichnis	288
7. Anhang	313

0. Einleitung

0.1 Forschungsgegenstand

Den Angaben des Statistischen Bundesamts (2010: 44 f) zufolge waren am 31. 12. 2009 insgesamt 79.870 chinesische Staatsbürger(innen) aus der Volksrepublik und 4670 aus Taiwan in der Bundesrepublik Deutschland gemeldet. Die meisten von ihnen gehörten der Altersgruppe der 25- bis 35jährigen an. Die Zahl der chinesischen Bildungsausländer(innen) insgesamt, die im Jahr 2002 sprunghaft angestiegen war, ist zwar seit 2007 wieder leicht rückläufig, nimmt aber mit einem Anteil von 12,8 Prozent aller Bildungsausländer im Jahr 2009 immer noch mit Abstand den ersten Rang ein (DAAD/ HIS: 2010).

Von den knapp 25.000 chinesischen Studierenden lassen sich, konservativen Schätzungen zufolge, etwa 1000 in Deutschland taufen, d.h. vier Prozent. Dabei reist nur ein verschwindend geringer Anteil bereits als Christen ein (Oblau 2006: 5ff; Raiser 2006: 9). Obwohl diese geschätzte Zahl, die sich bisher auf noch keine geprüfte Statistik berufen kann, auf den ersten Blick nicht groß erscheint – demgegenüber sind in den USA bereits 24 bis 32 Prozent der Chinesen Christen – stellt die Zahl der Konversionen von jungen chinesischen Einwanderern mit hohem Bildungsgrad in Deutschland bereits ein sichtbares Phänomen dar. So beträgt der Anteil aller Protestanten in China bei einer Zahl von schätzungsweise 25 bis 50 Millionen lediglich 1,9 bis 3,8 Prozent. In Taiwan machte er im Jahr 2002 ebenfalls nur zwei Prozent aus (Chen, C. 2002: 222; Wenzel-Teuber 2007: 26).

Wie in den Vereinigten Staaten auch bilden chinesische Gemeinden in Deutschland die vorherrschenden religiösen Institutionen unter den Chines(inn)en: So soll es laut einer Broschüre des Freundeskreises für Mission unter Chinesen in Deutschland, FMCD (2010: 1), im Jahr 2010 in über 60 deutschen Städten chinesische protestantische Gemeinden oder Bibelgruppen gegeben haben.

Ein Trend, welcher nicht nur hierzulande, sondern weltweit zu beobachten ist, besteht darin, dass die meisten chinesischen Gemeinden in Deutschland überkonfessionell, evangelikal-konservativ und unabhängig, d.h. wie Freikirchen organisiert sind. Ihre überseechinesischen Pastoren blicken häufig auf eine Ausbildung an einer Bibelschule bzw. einem theologischen Seminar in den USA zurück (Oblau 2006: 104 f, 169, 174; Raiser 2006: 10; Yang Fenggang 2002: 132; Wang Yuting/ Yang Fenggang 2006: 180). Die Studierenden, die in Deutschland zum protestantischen Christentum dieser Prägung konvertiert sind, werden wiederum in ihr Heimatland zurückkehren und dort einen kleinen, aber sichtbaren

Teil der Bildungselite ausmachen. Es ist demnach zu erwarten, dass ihr Einfluss auf die chinesische Gesellschaft in einigen Jahren anwachsen wird (Oblau 2006: 5).

Meine Dissertation widmet sich diesem so wichtigen Thema. So wird in der vorliegenden Arbeit der Frage nachgegangen, welche Funktionen die Konversion zum protestantischen Christentum bei chinesischen Studierenden in Deutschland erfüllt. Es sollen dabei keine Erklärungen über etwaige Ursachen einer Konversion geliefert, sondern vielmehr wird untersucht werden, inwiefern die Bekehrung zum Christentum eine kreative Coping-Strategie im Umgang mit spezifischen Problemen darstellt. Hintergrund ist die Annahme, dass eine Konversion keine passive Reaktion eines „pathologischen Seelenlebens“, sondern eine aktive Gestaltungsmethode des eigenen Lebens darstellt, die darüber hinaus von zufälligen Faktoren abhängt. Meine Frage ließe sich daher auch so formulieren: Was macht eine Konversion zum Christentum für chinesische Studierende in Deutschland besonders attraktiv? Der Umstand, dass sich die bekehrten Akteure in der Diaspora befinden, spielt dabei eine nicht unwesentliche Rolle.

Obwohl in den USA bereits zahlreiche Studien zu diesem Thema vorgenommen wurden, liegen bisher noch keine diesbezüglichen wissenschaftlichen Abhandlungen in Deutschland vor. Meine Dissertation soll diese Lücke schließen.

0.2 Angewandte ethnografische Methoden

Die Grundlage dieser Arbeit bilden Daten, die während einer 2½jährigen qualitativen Feldforschung in einer chinesischen christlichen Gemeinde gewonnen wurden. Diese Gemeinde ist eine der größten Deutschlands und in einer Metropole angesiedelt. Aus Gründen des Datenschutzes bzw. des Schutzes meiner Informant(inn)en soll sie das Pseudonym *Chinesische Evangelische Gemeinde* (CEG) tragen.

Die vorgenommene Ethnografie lässt sich in zwei zeitliche Abschnitte gliedern, deren Aktivitäten jedoch nicht streng voneinander getrennt waren:

(1) In der ersten Forschungsphase, welche anderthalb Jahre dauerte, nahm ich regelmäßig an einer studentischen Bibelgruppe sowie hin und wieder an den Gottesdiensten, einer Taufgruppe und informellen Treffen der Bibelgruppenmitglieder teil. Alle Zusammenkünfte beobachtete ich teilnehmend, indem Beobachtungsprotokolle erstellt wurden. Die Länge dieser Phase erklärt sich daraus, dass zunächst das Vertrauen der untersuchten Akteure

erworben werden musste, liegt aber auch daran, dass auf diese Weise die Interpretation des Beobachteten sorgfältiger überprüft werden konnte.

(2) Während der zweiten fünfmonatigen Etappe führte ich neben der teilnehmenden Beobachtung 20 chinesischsprachige offene Leitfadenterviews¹ mit Studierenden der Gemeinde, mehrheitlich aber der untersuchten Bibelgruppe durch.² Die Fragen wurden dabei individuell und flexibel gestellt, d.h. der jeweiligen Lebenssituation der Akteure und dem Gesprächsverlauf angepasst. Sie folgten jedoch auch einem übergeordneten methodischen Muster: Zunächst gingen sie chronologisch vor, indem sie sich auf die Kindheit und Jugend, d.h. auf den familiären Hintergrund und auf Erfahrungen, die in der Schule und während des Studiums in China und Deutschland gemacht wurden, bezogen. Anschließend wurde die Konversionserfahrung übersprungen und nach dem Lebensgefühl der Gegenwart gefragt. Diese Methode erwies sich als sinnvoll, weil somit aktuell bestehende Probleme und angewandte Coping-Strategien weniger im Lichte der Bekehrung interpretiert bzw. erzählerisch konstruiert wurden, sondern eine strukturelle Differenz aufzeigten. Zuletzt schlossen sich Fragen über die Konversionserfahrung und über den Glauben an.³

(3) Die letzten sechs Monate dieser Feldforschung dienten wiederum dem behutsamen Rückzug aus dem Feld, um bei den Erforschten nicht das Gefühl entstehen zu lassen, „ausgenutzt“ worden zu sein.

Die 20 Teilnehmer(innen), welche sich für ein Interview zur Verfügung stellten, stammten mehrheitlich aus der untersuchten Bibelgruppe. Sie wurden zwischen 1975 und 1983 geboren, d.h. alle absolvierten in Deutschland bereits ihr Zweitstudium. Dass zwölf von ihnen weiblich und acht männlich waren, sollte der Geschlechterverteilung in dieser Gemeinde entsprechen. Nur drei der Befragten kamen aus Taiwan, die restlichen vom Festland. So ist es nicht verwunderlich, dass die Hälfte der Akteure Eltern mit einer überzeugt atheistischen Einstellung hatten, die z. T. der Kommunistischen Partei angehörten. Außer drei Personen waren alle Befragten zum Zeitpunkt des Interviews bereits getauft.⁴ Dabei hatten sich insgesamt 12 Gesprächspartner dieser Zeremonie in der CEG, vier in einer anderen Gemeinde in Deutschland (bzw. Österreich) und nur einer in China unterzogen.

¹ Diese Interviews werden aus Datenschutzgründen nicht veröffentlicht. Während die ersten drei Gespräche aus zeitlichen Gründen relativ grob transkribiert wurden, hielt sich die Verschriftlichung der restlichen 17 äußerst genau an die akustische Vorlage.

² Die Einteilung in drei zeitliche Stufen dient der Vereinfachung meiner Vorgehensweise und spiegelt lediglich eine Tendenz wider. So führte ich bereits in Etappe 2 drei Interviews mit Akteuren durch, die die Bibelgruppe zwecks Umzugs zu verlassen beabsichtigten.

³ Dieses Fragemuster gilt jedoch noch nicht für die ersten drei Interviews (Am – Cm), da es erst aus den Erfahrungen mit denselben entwickelt wurde.

⁴ Von den drei ungetauften Akteuren ließen sich zwei einige Zeit nach dem Interview in der CEG taufen.

Dass diese 20 Interviews anhand eines offenen Leitfadens entwickelt und nicht narrativ gestaltet wurden, hielt ich aus den folgenden Gründen für sinnvoll:

(1) Erstens ging dem Durchführen der Gespräche eine lang andauernde Feldforschung voraus, die aus einem unaufhörlichen Kodieren, d.h. dem Extrahieren von Konzepten und Entwickeln von Kategorien, bestand. Diese wurden in den Interviews mit Hilfe der formulierten Fragen gezielt überprüft.

(2) Zweitens kam ich mit dieser Wahl den besonderen Wünschen meiner Gesprächspartner(innen) entgegen. So löste die Aussicht auf freies Erzählen bei einigen Personen, die sich als eher introvertiert und schüchtern empfanden, Unsicherheit aus. Mit Hilfe der gestellten Fragen konnte diese Anfangsunsicherheit überwunden werden.

(3) Drittens ist in der CEG das Verfassen von Bekehrungserzählungen Usus, welches wiederum durch Leitfragen gesteuert wird, die im Taufunterricht vermittelt werden. Hält man diesen Leitfragen nichts entgegen, besteht die Gefahr, dass die Gesprächsteilnehmer(innen) narrative Interviews als Plattform für ein erneutes Ablegen ihrer Konversionserzählung nutzen. So fragte mich eine Interviewpartnerin beispielsweise bei der Verabredung für unser Gespräch, ob sie ihre Bekehrungserzählung ein zweites Mal präsentieren solle. Meine Leitfragen stellten daher ein methodisches Mittel dar, um etwaige Abweichungen zwischen den getroffenen Aussagen aufzeigen zu können. Aus der strukturellen Differenz zweier angeleiteter Texte – nämlich der Konversionserzählung und des Leitfadeninterviews – lassen sich nämlich bedeutend mehr Rückschlüsse auf die zugrundeliegenden Konversionsfunktionen ziehen.

(4) Viertens liegt ein Schwerpunkt dieser Arbeit auf dem Erfassen der Coping-Strategien. Es gehört jedoch einiges Glück dazu, dass die Gesprächspartner ganz von selbst auf diese zu sprechen kommen, wie in narrativen Interviews erwartet wird.

Die 20 aufgezeichneten Interviews wurden auf Chinesisch mit Hilfe des TiQ-Systems ("Talk in Qualitative Social Research") transkribiert, das ich aufgrund seiner Handhabbarkeit und ökonomischen Brauchbarkeit bevorzugte (siehe dazu auch: Przyborski/ Wohlrab-Sahr 2008: 164-67). Dabei nahm ich jedoch geringfügige Änderungen vor. Während die Satzzeichen Punkt, Frage- und Ausrufungszeichen gemäß den TiQ-Regeln nur die Intonation widerspiegeln, woran ich mich auch hielt, habe ich die Kommata entgegen der Vorgabe zugunsten einer besseren Lesbarkeit ausschließlich grammatikalisch gesetzt. Um das Lesen der Interviews zu erleichtern, wurde zudem, abweichend vom TiQ-Muster, zu Beginn eines neuen Satzes groß weiter geschrieben. Verschlüsselte Eigennamen oder erklä-

rende Ergänzungen wurden außerdem kursiv in eine einfache Klammer gesetzt. Die TiQ-Form gibt darüber hinaus vor, alle zitierten Interviewzeilen zu nummerieren. Da diese Nummerierungen bei einer Neuformatierung der betreffenden Dokumente jedoch schnell „verrutschen“, halte ich das Angeben der Timecodes für wesentlich sicherer und praktikabler. Auf diese Weise kann auch der jeweilige Gesprächsausschnitt im transkribierten Interview leicht wiedergefunden werden.

Sämtliche während der Feldforschung erhobenen Daten wurden mit Hilfe der Grounded-Theory-Methodologie analysiert (siehe dazu Kap. 4.1). Der Vorteil dieser Methode besteht darin, dass sie auf äußerst unterschiedliche Materialien angewandt werden kann. Dies ist gerade bei der vorliegenden Forschung praktikabel, die auf einer Vielfalt an Forschungsebenen basiert. Zu den Daten gehörten neben den transkribierten Interviews auch Bekehrungserzählungen, Emails, von den Akteuren selbst niedergeschriebene Fürbittengebete, Taufunterrichtsmaterialien, besinnliche Texte, die meist auf den Begleitblättern der Gottesdienste abgedruckt wurden, aber auch Beobachtungsprotokolle der untersuchten Bibelgruppe, der Gottesdienste, der Taufgruppe, beiläufiger Gespräche und informeller Besuche. Darüber hinaus gewährleistet die Analysemethode der Grounded Theory eine bestmögliche Anonymität bei der Auswertung der Interviews, da sie sich – im Gegensatz zur objektiven Hermeneutik – nicht primär auf den Verlauf einer konkreten biografischen Erzählung stützt. Während das Verfahren der objektiven Hermeneutik zudem eine Untersuchung von nur einigen wenigen Gesprächen zulässt, die exemplarisch für die restlichen stehen sollen, bietet die Grounded Theory die Möglichkeit der Auswertung einer etwas größeren Anzahl an Interviews, die alle gleichermaßen berücksichtigt werden. Die Analyse derselben erfolgte dabei gemäß dieser Methode unabhängig von den gestellten Fragen, indem die abstrahierten Konzepte direkt aus dem transkribierten Text gezogen wurden.

0.3 Aufbau der Arbeit

Weil die aktuelle theologische Gesinnung chinesischer Gemeinden weltweit in der protestantischen Mission des 19. und frühen 20. Jahrhunderts in China wurzelt, soll im **ersten** Teil dieser Arbeit zunächst auf die historische Entwicklung des Christentums in China eingegangen werden. Die sich anschließende Beleuchtung der aktuellen Situation chinesischer Christ(inn)en auf dem Festland ist deshalb nötig, um Tendenzen und Ausprägungen des chinesischen Christentums in Übersee vergleichend in ihren Kontext betten zu können.

Die nächsten beiden Unterkapitel beschäftigen sich wiederum mit dem aktuellen chinesischen und US-amerikanischen Forschungsstand über die Konversion von Chinesen zum Christentum in China bzw. in den USA. Die Vereinigten Staaten bilden als Land mit der größten Diaspora chinesischer Christ(inn)en den Ausgangspunkt für die weltweite Erforschung dieses Phänomens: So liegt dort (außer in China selbst) die bisher reichste Quellenlage vor. Zuletzt soll auf die Situation chinesischer Christ(inn)en in Deutschland eingegangen werden, die eine logische Konsequenz kontinuierlicher Einwanderungsströme aus China nach Europa darstellt. Dazu gehört eine kurze Vorstellung der CEG als ein typisches Beispiel hierfür.

Im **zweiten** Kapitel wird der theoretische Hintergrund des Begriffs *Konversion* in der Religionswissenschaft seit Ende des 19. Jahrhunderts beleuchtet. Gleichzeitig findet in Unterpunkt 2.5 eine Positionierung zugunsten eines eigenen theoretischen Standpunktes statt.

Der **dritte** Teil dieser Dissertation beschäftigt sich mit den Familienstrukturen bzw. familienorientierten Normen und Idealen der untersuchten Gemeinde. Eine Analyse dieses Aspekts ist deshalb relevant, weil die spezifischen Familienstrukturen, die die CEG ihren Mitgliedern bietet, auf potenzielle chinesische Konvertiten äußerst attraktiv wirken. Sie erfüllen somit eine Funktion bei der Bewältigung bestimmter korrespondierender Probleme. Ob diese Familienstrukturen und -werte als traditionell-konservativ bzw. konfuzianisch verstanden werden können, ist in diesem Zusammenhang eine wichtige Frage, die es zu klären gilt, da auf diese Weise ein brauchbares Instrument der Analyse gewonnen wird. Voraussetzung für diese Zuordnung ist, dass die familienorientierten Werte der CEG in den historischen gesellschaftlichen Kontext Chinas gerückt werden.

Im **vierten** Kapitel werden die Ergebnisse der Feldforschung vorgestellt und analysiert, insofern sie relevant für meine Fragestellung sind. Zuerst sollen dabei jene Daten berücksichtigt werden, welche aus der teilnehmenden Beobachtung hervorgingen, um sich anschließend der Analyse der Interviews widmen zu können.

Eine Interpretation aller ermittelten Konversionsfunktionen wird im **fünften** und letzten Teil dieser Dissertation vorgenommen: In Form eines Schlusskapitels soll somit die Essenz der Forschungsarbeit dargelegt werden. Die Ergebnisse dieser Dissertation werden gleichzeitig vor dem Hintergrund der US-amerikanischen Konversionsforschung zu chinesischen

Überseegemeinden beleuchtet werden, um auf diese Weise Anregungen für zukünftige Forschungsarbeiten geben zu können.

1. Historischer Hintergrund: Christentum in China, chinesische Christ(inn)en in den USA und Deutschland

1.1 Geschichte der christlichen Mission in China

Die Geschichte der christlichen Mission in China lässt sich in vier Phasen unterteilen: (1) in die Bestrebungen der ostsyrischen bzw. persischen Kirche, die unter der Bezeichnung „nestorianische Kirche“ bekannt ist, während der Tang-Zeit in China Fuß zu fassen, (2) in den Einzug des Christentums in China unter dem Protektorat der mongolischen Herrscherdynastie, (3) in die Jesuitenmission der späten Ming- bis zur mittleren Qing-Zeit, und (4) in die überwiegend protestantische Mission des 19. und frühen 20. Jahrhunderts (Hofrichter 2006: 11; Malek 2003: 140). Von diesen vier Phasen ist jedoch nur die letzte für das Thema dieser Dissertation relevant, weil die evangelischen Missionare der Erweckungsbewegung angehörten. Sie propagierten daher eine Form des evangelikalen Christentums in China, welche bis heute weltweit unter den chinesischen Protestanten dominiert.⁵

1.1.1 Protestantische Mission von 1800 bis 1949

Die protestantischen Missionsaktivitäten des 19. Jahrhunderts lassen sich auf folgende Entwicklungen zurückführen: (1) den Pietismus des 17. und 18. Jahrhunderts in Deutschland, (2) die Evangelikale Bewegung in England sowie (3) die „Große Erweckungsbewegung“ in den englischen Kolonien von Amerika, die bald schon andere europäische Länder bzw. Gegenden, wie Irland, Frankreich, die Schweiz, Holland und Skandinavien, erfasste. Die innerhalb des Protestantismus überkonfessionellen Frömmigkeitsbewegungen betonten vor allem eine individuelle Konversionserfahrung, die zu einem neuen Leben bzw. zu einer Neugeburt in Jesus Christus führen sollte (Latourette 1929/ 1966: 205; Lutz 1985: 62; Sun Lixin 2002: 82 – 85).

“Those who had experienced the new life were encouraged to lead others into it: by its very nature the awakening was missionary” (Latourette 1929/ 1966: 205 f). Aufgrund der missionarischen Ausrichtung dieser Bewegungen entstanden daher im 19. Jahrhundert,

⁵ Obwohl es in jener Zeitspanne auch auf katholischer Seite Evangelisationsbemühungen gab, muss dieser Aspekt aus Platzgründen ausgespart werden.

ausgehend von England, zahlreiche Missionsgesellschaften (Latourette 1929/ 1966: 206).⁶ Als erste deutsch-schweizerische Organisation lässt sich die 1815 gegründete Evangelische Missionsgesellschaft zu Basel anführen, die seit 1846 unter den Hakka in Guangdong evangelisierte (Mende 1986: 381; Sun Lixin 2002: 86, 102).⁷

Schon bald bestand in China eine unübersichtliche Vielfalt an Gesellschaften und Denominationen, wobei die Kongregationalisten, Methodisten, Presbyterianer, Baptisten sowie Anglikaner zahlenmäßig überwogen. Da sich diese Situation nicht unbedingt positiv auf den „missionarischen Erfolg“ auswirkte, gründete Hudson Taylor 1865 die überkonfessionelle China Inland Mission (CIM), der 1895 etwa 40 Prozent aller protestantischen Missionare angehörten (Dunch 2001: 197; Graham 1995: 4 f; Malek 2003: 142). Insgesamt überwogen die evangelikalen und konservativen Richtungen (Peng Yaqian 1998: 52). Diese Merkmale haben sich bis heute in den chinesischen Gemeinden weltweit erhalten.

Der erste protestantische Missionar in China⁸ war Robert Morrison von der „London Missionary Society“, der Kanton im Jahr 1807 erreichte. Nachdem er einige Monate Chinesischunterricht von zwei römisch-katholischen Chinesen erhalten hatte, arbeitete er als Dolmetscher für die East Indian Company. Bis 1819 übersetzte er die Bibel⁹ und verfasste zahlreiche Schriften sowie ein Wörterbuch (Latourette 1929/ 1966: 213; Leonard 1985: 49; Sun Lixin 2002: 94).

Auf deutscher Seite lässt sich der Stettiner Gürtlergeselle Karl F. A. Gützlaff anführen, der 1827 von der Niederländischen Missionsgesellschaft nach Indonesien geschickt wurde. Bald jedoch löste er sich von der Gesellschaft und begann, auf eigene Faust zu missionieren. Zwischen 1831 und 1833 segelte er dreimal (u. a. auf einem Opium-Schmuggler) die chinesische Küste entlang, predigte in nahegelegenen Dörfern und verteilte religiöse Traktate (Lutz 1985: 61, 65; Sun Lixin 2002: 94 f). Gützlaff betonte u. a. die Sinisierung des Christentums. Darunter verstand er allerdings keine inhaltliche Annäherung des Christentums an chinesische Traditionen (wie es die Jesuiten empfohlen hatten), sondern die Verkündigung der christlichen Botschaft in lokalen Dialekten durch Chinesen (Klein 2002:

⁶ Für mehr Details bezüglich englischer und deutscher Organisationen siehe: Latourette 1929/ 1966: 206 f; Mende 2002: 381 ff; Sun Lixin 2002: 86-9, 99 ff, 103 ff.

⁷ Während die Missionsgesellschaften in England eng an ihre jeweiligen Denominationen gekoppelt waren, entstanden die deutschen Organisationen unabhängig von den Landeskirchen als eingetragene Vereine (Sun Lixin 2002: 86; Mende 2002: 378).

⁸ Taiwan war bereits im 17. Jahrhundert von den Holländern besetzt und missioniert worden, die jedoch 1661 von Zheng Chenggong (鄭成功) wieder vertrieben wurden (Sun Lixin 2002: 94).

⁹ Dabei folgte er im Wesentlichen der Übersetzung von Jean Basset, einem französischen katholischen Missionar, der Anfang des 18. Jahrhunderts das Neue Testament ins Chinesische übertragen hatte. Morrison übernahm von Basset den damals unüblichen, aber heute gebräuchlichen Ausdruck *Shen* (神) für „Gott“ (Covell 1986: 85 ff).

160; Lutz 1985: 67). 1844 gründete er den Chinesischen Verein zur Ausbildung chinesischer Missionsgehilfen für Predigtreisen und für das Verteilen christlicher Traktate (Klein 2002: 16). Die Effizienz von Gützlaffs Ansatz bestand darin, dass die chinesischen Prediger sich stärker auf ihre Verwandtschaftsnetze stützten. Damit erzielten sie größere Missionserfolge als ihre westlichen Vorgesetzten, die ihre Bemühungen vornehmlich auf die Errettung individueller Seelen richteten (Klein 2002: 160, 204; Lutz 2001: 181).

Die Verbreitung des Christentums im 19. Jahrhundert ging einher mit der gewaltsamen Öffnung Chinas: Sie war also maßgeblich vom westlichen Imperialismus und von der Kolonialbewegung geprägt.¹⁰ Nicht wenige Missionare kamen auf Opiumschiffen nach China und arbeiteten nebenbei für die East Indian Company (u. a. als Dolmetscher) (Chen Xiaochun 1992: 22; Klein 2002: 15 f; Leutner/ Mühlhahn 2001: 21; Ling Oi Ki 1999: 25 f).¹¹ Im Vertrag von Nanjing, der nach dem ersten Opiumkrieg (1839-41) abgeschlossen wurde, zwang man China dazu, Hongkong an England abzutreten sowie fünf Hafenstädte für den Freihandel mit den westlichen Staaten zu öffnen. Großbritannien konnte somit ungehindert indisches Opium nach China einführen (Klein 2002: 15; Leutner/ Mühlhahn 2001: 21; Sun Lixin 2002: 95).

Die Missionare unterlagen mit dem System der Exterritorialität nicht mehr der chinesischen Gerichtsbarkeit (Jörgensen 2001b: 219 f). In diversen Toleranzedikten zwischen 1844 und 1846 wurden die Missionstätigkeiten in den westlichen Enklaven explizit für die katholische Kirche, implizit auch für die Protestanten erlaubt (Latourette 1929/ 1966: 229-32). Nach Ende des zweiten Opiumkrieges wurde im Vertrag von Tianjin 1860 die vollständige Missionsfreiheit im Landesinneren festgelegt. Seit dem so genannten Berthemy-Abkommen 1865 durfte die Kirche überall Eigentum und Grundstücke erwerben.¹² Bei der Mission im Landesinneren kam es allerdings immer wieder zu „Missionszwischenfällen“ (教案), bei denen Missionsstationen überfallen bzw. zerstört und Missionare angegriffen wurden (Graham 1995: 10; Jörgensen 2001a: 186; Leutner/ Mühlhahn 2001: 16 f; Sun Lixin 2002: 121 ff). Diese Feindseligkeiten fanden im antichristlichen Massaker von Tianjin 1870 sowie im Boxeraufstand von 1900/ 01 ihren Höhepunkt (Ling Oi Ki 1999: 35 f; Malek 2003: 143).

¹⁰ In Deutschland wurde die missionarische Tätigkeit erst mit der Gründung des Deutschen Reiches und dem Eintritt Deutschlands in die Gruppe der Kolonialmächte populär, d.h. deutlich später als in England (Sun Lixin 2002: 92).

¹¹ Gützlaff z.B. übernahm im ersten Opiumkrieg Übersetzungs-, Spionage- und Verwaltungsaufgaben für die britischen Streitkräfte (Klein 2002: 16).

¹² Dieses Privileg galt offiziell zwar nur für die katholische Kirche, wurde aber inoffiziell ebenso den Protestanten zugestanden. Die formale Erlaubnis für die Protestanten erfolgte im Jahr 1881 (Jörgensen 2001a: 186).

Die Missionsstrategien der Protestanten lassen sich folgendermaßen zusammenfassen:

(1) Im Gegensatz zu den Jesuiten der späten Ming-Zeit, die sich auf die obere städtische Gelehrtenschicht konzentriert hatten, richteten die meisten protestantischen Missionare ihr Augenmerk nunmehr auf die ländliche bzw. kleinstädtische Bevölkerung Chinas sowie auf die unteren Gelehrtenschichten außerhalb der Vertragshäfen, wo sie zahlreiche Missionsstationen gründeten und neue Gemeinden schufen (Fairbank 1985: 6; Graham 1995: 11; Klein 2001: 162; Sun Lixin 2002: 102-06). Erst in den 1920er Jahren sollten sich die protestantischen missionarischen Tätigkeiten auf die Sozialarbeit in den Großstädten konzentrieren, wie unten noch zu lesen sein wird (Graham 1995: 1; Lutz 2001: 190 f).

(2) Die beiden wichtigsten Mittel, um die bäuerliche Bevölkerung zu einer Konversion zu bewegen, waren die Verteilung religiöser Schriften sowie die „Heidenpredigt“. Letztere wurde meist in öffentlichen Teehäusern, Schulen oder Ahnenhallen abgehalten und besonders auf Missionsreisen in „unerschlossenen Gebieten“ angewandt (Bays 1985: 19; Klein 2002: 165; Leonard 1985: 49 f).

Der Grund für diese „literarische Mission“ war der feste Glaube an die Kraft des Wortes bzw. an die Autorität der Bibel (Graham 1995: 10; Klein 2002: 166; Lutz 2001: 180; Sun Lixin 2002: 110-14). Dabei vermittelten die meisten Missionare eine stark vereinfachte Theologie, die sich auf den Glauben an Gott als transzendenten Schöpfer bzw. als Herrscher über das Universum, an Jesus Christus als Erlöser der Menschheit sowie auf den heiligen Geist gründete (Lutz 2001: 180).

(3) Viele Missionsgesellschaften legten großen Wert auf die Schaffung christlicher Familien. Da chinesische Frauen wegen der strikten Geschlechtertrennung schwer zu erreichen waren, wurde diese Aufgabe zum Teil von den Ehefrauen der Missionare übernommen. Manchmal setzten die Missionsgesellschaften auch unverheiratete Frauen ein, die als Lehrerinnen oder Krankenschwestern arbeiteten, oder stellten chinesische „Bibel Frauen“ an, die predigend durch die Dörfer zogen (Klein 2002: 171; Latourette 1929/ 1966: 426).¹³

(4) Um wirkungsvoller bekehren zu können, wurden in China zahlreiche Knaben- und auch einige Mädchen-Schulen errichtet, an denen man kostenlos westliche Fächer lehrte und eine christliche Erziehung vermittelte (Graham 1995: 2 f, 13 f; Sun Lixin 2002: 106 ff; Wiest 2001: 253 f). Der Besuch von Missionsschulen wurde vor allem mit der Abschaf-

¹³ Westliche Missionare strebten neben der Verbreitung des Christentums auch eine Veränderung der Geschlechterverhältnisse an: So traten sie gegen Praktiken, wie das Fußbinden, Polygamie, arrangierte Ehen oder die Ermordung weiblicher Säuglinge, ein. Mit der Einrichtung von Mädchenschulen trugen sie dazu bei, die Position der Frau insgesamt zu stärken (Graham 1995: 2 f; Latourette 1929/ 1966: 450).

fung des staatlichen Prüfungssystems 1905 attraktiv, als „westliches Wissen“ nützlich für die Modernisierung Chinas erschien (Rawski 1985: 151).

(5) Um die Bevölkerung zu einer Konversion zu bewegen, wurden auch Missionsärzte nach China geschickt. Bereits 1835 errichtete der amerikanische Arzt Peter Parker in Guangzhou ein Krankenhaus. Am Anfang waren die meisten Missionare jedoch keine ausgebildeten Mediziner und verrichteten nur kleinere ärztliche Tätigkeiten: So behandelten sie Geschwüre, verteilten Medizin und führten Entziehungskuren für Opiumsüchtige durch. Der erste professionelle deutsche Arzt war Dr. med. Göcking, der 1854 vom Berliner und Stettiner Hauptverein für China entsandt wurde (Klein 2002: 169 f; Sun Lixin 2002: 115).

Vor allem die beiden letztgenannten Gründe trugen zum teilweisen Erfolg des Christentums in China bei. Daneben bestanden aber noch andere Anreize für eine Konversion, die von den Missionaren nicht explizit beabsichtigt waren. Dazu gehört z.B. der rechtliche Schutz, welcher chinesischen Christen gewährt wurde: Da die Missionare aufgrund des Systems der Exterritorialität juristisch nicht dem chinesischen Staat, sondern den Westmächten unterstanden, intervenierten sie häufig bei Streitfällen chinesischer Christen mit lokalen Beamten oder anderen Gemeinschaften zugunsten ihrer Schützlinge (Klein 2002: 202 f; Lee, J. T. 2003: xvii f; Sweeten 2001: 6). Darüber hinaus wurde notleidenden Chinesen nicht selten materielle Unterstützung in Form von Nahrung oder anderen Gütern angeboten, was zum Phänomen der „Reis-Christen“¹⁴ führte (Jørgensen 2001b: 243; Lutz 2001: 181; Sweeten 2001: 6).¹⁵

Diese Konversionsmotive entsprachen naturgemäß nicht der hohen Erwartungshaltung der westlichen Missionare. Als Voraussetzung für eine geglückte Bekehrung wurden das persönliche Sündenbekenntnis, tief empfundene Reue sowie die emotionale Erfahrung einer geistlichen Neugeburt angesehen. Diese sollten eine veränderte Lebensführung zur Folge haben, welche sich sichtbar von jener der „Heiden“ zu unterscheiden habe. Somit legte man besonderen Wert auf die *transformierenden* Kräfte des Glaubens. Gleichzeitig wurde von den Konvertiten erwartet, traditionell-chinesische Praktiken, wie Ahnenkult, Götzendienst und Geomantie, zu verwerfen (Klein 2002: 173; Lee, J. T. 2003: xxviii f; Lutz 2001: 180). All diese Aspekte treffen ebenso auf die gegenwärtigen Normen zu, welche von fast allen chinesischen Gemeinden propagiert werden.

¹⁴ Hinter diesem Ausdruck verbirgt sich die Annahme, dass chinesische Christen vor allem wegen der materiellen Vorteile, die sich ihnen mit einer Konversion boten, dem Christentum zuwandten.

¹⁵ Der Nachteil einer Konversion zum Christentum bestand jedoch in der potenziellen Entfremdung von Familien- bzw. Clanmitgliedern oder Nachbarn, da die Missionare den Ahnenkult, die Teilnahme an den Tempelfesten und den Prozessionen zu Ehren anderer Gottheiten verboten (Klein 2002: 206; Sun Lixin 2002: 117; Sweeten 2001: 5, 7).

Mit der Reformpolitik der späten Qing-Zeit und der Revolution von 1911 erfuhr das Christentum in China eine Neubewertung. Während es zuvor eine Außenseiterrolle gespielt hatte, wurde nun stärker der Nutzen hervorgehoben, den das Christentum bei der Modernisierung Chinas (z.B. in Form von Sozialarbeit) brachte: So führten nicht Wenige die Stärke, den Wohlstand und den wissenschaftlichen Fortschritt des Westens auf sein christliches Erbe zurück (Klein 2002: 414-22; Ling Oi Ki 1999: 29 f; Lutz 2001: 187). Förderlich für diese Entwicklung war der Umstand, dass „die Revolutionsbewegung im hybriden kulturellen Milieu der Vertragshäfen und der chinesischen Niederlassungen in Übersee“ entstanden war (Klein 2002: 415). Viele prominente Führungspersönlichkeiten der revolutionären Bewegung waren selbst Christen, so z.B. Sun Yatsen und seit 1931 Jiang Kaishek (Klein 2002: 415; Ling Oi Ki 1999: 41; Malek 2003: 143). Aber auch innerhalb der Missionsarbeit hatte es eine Schwerpunktverschiebung gegeben: Neben den konservativen Missionaren kristallisierte sich allmählich eine liberalere Fraktion heraus, die die Sozialfürsorge und die Ausbildungsarbeit betonte. So entstanden z.B. zahlreiche neue Krankenhäuser, Missionsschulen und christliche Universitäten (Bays 1996: 307 f; Ling Oi Ki 1999: 28 f; Whyte 1992: 56).

Die Kirchen erhielten in jener Phase regen Zulauf: Die Zahl der protestantischen Christen stieg von 37 000 im Jahr 1889 auf 178 000 im Jahr 1906 an, und christlich-studentische Bewegungen, wie die protestantisch-interkonfessionelle YMCA (Young Men's Christian Association) und YWCA (Young Women's Christian Association) wurden äußerst populär (Bays 1996: 307 f; Ling Oi Ki 1999: 32; Lutz 2001: 187 f). Es entstanden erste unabhängige chinesische Kirchen, die sich von den westlichen Missionskirchen lossagten, so z.B. vor 1910 die „Chinesische christliche unabhängige Gemeinde“ (中国耶稣教自立会). Zwar erreichten diese Kirchen administrative und finanzielle Unabhängigkeit, blieben aber bezüglich ihrer Identität bzw. ihrer Praktiken den ursprünglichen Denominationen relativ treu und kooperierten weiterhin mit ihnen. Ihre Gesinnung lässt sich als konservativ und evangelikal bezeichnen (Bays 1995: 125 f; Bays 1996: 310 f; Xu Yihua 2004: 108 f).

Im Zuge der 4.-Mai-Bewegung 1919 bzw. nach 1924 wurden jedoch antiimperialistische und christentumskritische Stimmen in Form von politischen Massenbewegungen¹⁶ laut, die die westliche Missionsarbeit angriffen:

¹⁶ Diese Massenbewegungen wurden teils von der Guomindang, teils von der Kommunistischen Partei beeinflusst. Sie bestanden aus drei Kräften: aus (1) der Bewegung für die Rückgewinnung der Erziehungsrechte (收回教育权运动), (2) der nationalrevolutionären Armee (国民革命军) und (3) der Bauernbewegung (农民运动) (Klein 2002: 449).

„Hatten die Revolutionäre von 1911 im Christentum noch eine moderne Kraft erblickt, die zum Fortschritt Chinas beitragen könne, so betrachteten es die Aktivisten des 4. Mai als ebensolches Hindernis für individuelle Freiheit und gesellschaftlichen Fortschritt wie alle anderen Formen von Religion.“ (Klein 2002: 448)

Dabei war die antichristliche Bewegung Ausdruck des Strebens nach der politischen Unabhängigkeit Chinas (Ling Oi Ki 1999: 36). Unter diesem nationalen Druck wurde bei chinesischen Christen, die überwiegend aus den westlich geprägten Milieus der YMCA, der Episkopalkirche in China und der St.-Johannes-Universität in Shanghai stammten, die Forderung nach kirchlicher Autonomie in Form der „Drei Selbst“¹⁷ (三自) laut. Diese beinhalteten die Idee der Selbstverwaltung (自治), Selbstfinanzierung (自养) und Selbstverkündigung (自传). Als Folge davon wurde 1922 der protestantische „Nationale Christenrat“ (中华基督教协进会) gegründet. Es entstanden große chinesische Unionskirchen, z.B. die ökumenische „Church of Christ in China“ (中华基督教会), die presbyterianische, kongregationalistische, methodistische und baptistische Elemente miteinander verband. Ihr gehörten im Gründungsjahr 1927 rund ein Drittel aller Protestanten in China (d.h. 120 000 Personen) an. Dennoch unterhielten diese Großkirchen sowie die einzelnen Denominationen (z.B. die anglikanischen oder lutherischen Gemeinden) weiterhin enge Beziehungen zum Westen, da sie finanziell von den ausländischen Missionsgesellschaften abhängig waren. Westliche Missionare hatten neben chinesischen Christen weiterhin wichtige Führungspositionen inne. Die theologische Orientierung variierte dabei von Kirche zu Kirche: Neben eher liberal gesinnten episkopalen Gemeinden, die vor allem in den Städten angesiedelt waren, existierten hauptsächlich auf dem Land konservativ orientierte Denominationen, wie z.B. die baptistischen Kirchen und die China Inland Mission (Bays 1995: 124 f; Bays 1996: 308 f; Dunch 2001: 198; Ling Oi Ki 1999: 30, 34 f; Lutz 2001: 190; Malek 2003: 143; Xu Yihua 2004: 107 ff). Einen größeren Bruch mit westlichen Traditionen vollzogen indigene christliche Bewegungen, die in den ersten drei Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts von charismatischen chinesischen Führungspersonlichkeiten gegründet wurden. Sie stellten häufig eigene ekklesiologische Richtungen dar, die konservative charismatische Pfingst- und Heiligungsbewegungen mit chiliastischen Vorstellungen und chinesischer Volksreligiosität verbanden. Dabei betonten sie den direkten Zugang des Gläubigen zum Wort Gottes, das sie in der Bibel offenbart sahen, sowie die unmittelbare Erfahrung Gottes. Berühmte Beispiele hierfür sind die Wahre Jesuskirche (真耶稣教会), die im Jahr 1949 über 120

¹⁷ Der Ausdruck „Drei Selbst“ stammt ursprünglich von zwei angloamerikanischen Missionsstrategen des 19. Jahrhunderts: Rufus Anderson vom „American Board of Commissioners for Foreign Missions“ sowie Henry Venn von der „Anglican Church Missionary Society“ (Lee, J.T. 2003: xx; Ling Oi Ki 1999: 30).

000 Anhänger und 700 Kirchen verfügte, die Kleine Herde (小群), die 1949 etwa 70 000 Mitglieder hatte, sowie die Jesusfamilie (耶稣家庭) mit 6000 Mitgliedern (Bays 1995: 125 ff; Bays 1996: 311 f; Dunch 2001: 199 f; Hunter/ Chan 1993: 121; Xu Yihua 2004: 109).

Die japanische Invasion in die Mandschurei brachte erneute Veränderungen mit sich. Viele Christen in leitenden Ämtern begannen, sich im antijapanischen Widerstand zu engagieren. Sämtliche finanziellen Mittel bzw. die Arbeitskraft der protestantischen Mission erschöpften sich seit 1937 in der Flüchtlingshilfe und der partiellen Evakuierung ins Landesinnere. Die geleistete Hilfe westlicher Missionare in den Kriegswirren brachte dem Christentum große Sympathien ein. Nach dem japanischen Angriff auf Pearl Harbor im Dezember 1941 verließen die meisten westlichen Missionare jedoch das Land, was eine größere Unabhängigkeit der chinesischen Kirchen zur Folge hatte (Ling Oi Ki 1999: 47; Lutz 2001: 191).

1.1.2 Das protestantische Christentum in China von 1949 bis heute

Mit der Gründung der Volksrepublik China im Jahr 1949 änderte sich die Situation der Kirchen grundlegend. Die Religion erfuhr nach der marxistischen Ideologie eine Neubewertung, nämlich als Opium des Volkes. Vor allem das Christentum geriet ins Feuer der Kritik, da es von der Regierung als imperialistisch und fremdbestimmt wahrgenommen wurde (Zhang Xianyong 1998: 89).

1950 wurde die Patriotische Drei-Selbst-Bewegung ins Leben gerufen, indem 40 protestantische Führungspersonlichkeiten ein im Gespräch mit Premierminister Zhou Enlai entwickeltes Dokument unterschrieben, das später als das „christliche Manifest“ bekannt wurde. Es beinhaltete die Forderung, dass alle chinesischen Christen das Parteiprogramm der neuen Regierung unterstützen und sich von sämtlichen imperialistischen Einflüssen befreien sollten. 1954 wurde formell das Nationale Komitee der Patriotischen Drei-Selbst-Bewegung unter dem Vorsitz von Wu Yaozong gegründet, indem sich 60 konfessionelle Gruppen zusammenschlossen (Gerber 1985: 10; Hunter/ Chan 1993: 23; Kindopp 2004: 122 f; Xu Yihua 2004: 107, 112, 115 f, 119). Von nun an traf die Patriotische Drei-Selbst-Bewegung alle wichtigen Entscheidungen bezüglich der protestantischen Kirche in China, und zwar unter der politischen Aufsicht des neu gegründeten Büros für Religiöse Angelegenheiten (Hunter/ Chan 1993: 24).

Bis Mitte 1951 waren die meisten bestehenden protestantischen Institutionen (d.h. Schulen, Krankenhäuser, Sozialeinrichtungen, Seminare und Verlage) verstaatlicht bzw. der

Drei-Selbst-Bewegung angegliedert oder gar eliminiert worden, da sie nunmehr von den ausländischen Investoren abgeschnitten waren. Es überlebten lediglich ein theologisches Seminar (nämlich jenes in Nanjing) sowie eine protestantische Zeitschrift namens Tianfeng (天风). Diese war von Wu Yaozong gegründet worden und stellte das Sprachrohr der Drei-Selbst-Bewegung dar. 1952 hatten auf Druck der chinesischen Regierung die letzten ausländischen Missionare das Land verlassen müssen (Kindopp 2004: 123; Malek 2003: 143; Rossel 1988: 50; Xu Yihua 2004: 116 ff).¹⁸

1958 wurden in Folge des „Großen Sprungs nach vorn“ die einzelnen protestantischen Denominationen endgültig zwangsvereinigt, so dass die postkonfessionelle (后宗派) Patriotische Drei-Selbst-Kirche Chinas (三自爱国教会) entstand. Die Zahl der aktiven protestantischen Gemeinden in Peking fiel in den Folgemonaten von 65 auf vier, in Shanghai von 200 auf 23, während die meisten ländlichen Kirchen ganz geschlossen wurden (Gao Wangzhi 1996: 347; Hunter/ Chan 1993: 25; Kindopp 2004: 124 f). Zwischen 1951 und 1966 kam es mehrfach zu Denunziationskampagnen, die von der KP gesteuert wurden und vor allem protestantische Führungspersönlichkeiten trafen, welche sich der Drei-Selbst-Bewegung noch nicht angeschlossen hatten (Gao Wangzhi 1996: 348 f; Hunter 1993: 25; Kindopp 2004: 122 ff). Aufgrund dessen wuchs die Zahl der Untergrundkirchen (Gao Shining 2003: 101; Kindopp 2004: 125 f).

Die Situation spitzte sich während der Rechtsabweichler-Kampagne 1957 zu und gipfelte in der Kulturrevolution (1966-76), als die Drei-Selbst-Bewegung aufgelöst wurde, und mit ihr alle staatlich-protestantischen Organe. Sämtliche religiösen Aktivitäten wurden verboten, Kircheneigentum konfisziert, Kirchengebäude zerstört oder umfunktioniert, christliche Kulturgüter zertrümmert. Zahlreiche Pastoren und andere Gläubige (überwiegend mit höherer Bildung) wurden zur Selbstkritik gezwungen und in Umerziehungslager geschickt oder anderweitig bestraft (Gao Shining 2003: 101 f; Gerber 1985: 10; Kindopp 2004: 126; Xu Yihua 2004: 119).

Mit der Reform- und Öffnungspolitik wurden religiöse Aktivitäten wieder erlaubt, das von der Partei konfiszierte Kircheneigentum teilweise wieder zurückgegeben und die patriotische Drei-Selbst-Bewegung revitalisiert. Da sie aufgrund ihrer aktiven Rolle in den politischen Kampagnen vor der Kulturrevolution nunmehr Legitimationsprobleme hatte, gründete man eine neue protestantische Organisation, nämlich den Chinesischen Christenrat

¹⁸ Seit der Reform- und Öffnungspolitik kommen jedoch – versteckt oder offen – wieder US-amerikanische, europäische, koreanische, taiwanesishe, überseechinesische und aus Hongkong bzw. Südostasien stammende Missionare nach China. Sie gehören meist charismatischen und Pfingstgemeinden an (Dunch 2001: 202; Kindopp 2004: 137; Oschwald 2007: 46).

(CCR, 中国基督教协会). Während erstere weiterhin als Brücke zwischen der Partei und den Gläubigen fungiert, ist der CCR für das Kirchenmanagement und geistliche Angelegenheiten zuständig; allerdings überschneiden sich deren Kompetenzbereiche häufig.¹⁹ Beide Komitees (两会) sind dem staatlichen Büro für religiöse Angelegenheiten (宗教事务局) unterstellt, welches für die effektive Umsetzung der Religionspolitik verantwortlich ist. Diese wiederum wird im Wesentlichen von der Nationalen Einheitsfrontabteilung (中共中央统一战线工作部), die institutionell dem Zentralkomitee der Partei angehört, formuliert (Gänßbauer 2004: 47 f, 130 f; Hunter/ Chan 1993: 54 f; Kindopp 2004: 126 f).

Die religionspolitische Wende wurde durch die in der Verfassung von 1982 in Artikel 36 garantierte Religionsfreiheit besiegelt, welche allerdings nur für „normale religiöse Aktivitäten“ gilt. Dabei wird nicht klar definiert, was darunter zu verstehen sei: Als illegitim werden lediglich Aktivitäten genannt, die die öffentliche Ordnung stören, die körperliche Gesundheit der Bürger schädigen und in das staatliche Erziehungssystem eingreifen. Dies bedeutet, dass die Entscheidung über die Zulassung von religiösen Gruppen den Regierungsverantwortlichen obliegt (Gänßbauer 2004: 59, 76; Hunter/ Chan 1993: 48, 50; Ying Fuk-Tsang 2007: 6). Im selben Jahr wurde auf Betreiben des damaligen Generalsekretärs der Partei, Hu Yaobang, das so genannte Dokument 19 erstellt, dessen Religionspolitik bzw. -auffassung bis heute gültig ist. Darin werden fünf „Religionen“ genannt, die die chinesische Regierung anerkennt, nämlich Buddhismus, Daoismus, Katholizismus, Protestantismus und Islam (Fielder 2007: 37; Gänßbauer 2004: 77 f; Hunter/ Chan 1993: 49). Seit den 1980er Jahren beinhaltet es im Wesentlichen die Forderung, das Mandat der Partei anzuerkennen, ihre Gesetze zu befolgen, den chinesischen Staat nicht in Frage zu stellen und patriotische Gesinnung zu zeigen, die die Einflussnahme des Westens begrenzen soll. Die Ausübung einer Religion wurde somit zur Privatsache erklärt, die allerdings vom Staat sorgsam kontrolliert wird (Gänßbauer 2004: 77 – 81, 93 ff, 97 f, 103, 249; Gerber 1985: 11; Hunter/ Chan 1993: 48 ff).

Da bis heute ein detailliertes nationales Religionsgesetz fehlt, lassen die staatlichen Richtlinien Raum für Interpretationen in den einzelnen Provinzen. Dies erklärt außerdem, dass sich die Religionspolitik gemäß der politischen Situation einer jeden Epoche ändert (Gänßbauer 2004: 76 f; Hunter/ Chan 1993: 51; Kindopp 2004: 140; Ying Fuk-Tsang 2007: 7). Während die 1980er Jahre eine Phase äußerst liberaler Religionspolitik darstellten, wurde die patriotische Erziehung religiöser Anhänger und die administrative Kontrolle religiöser Aktivitäten im Zuge der Demokratisierungsbewegung 1989 verstärkt. Aufgrund

¹⁹ So hatte beispielsweise Bischof Ding Guangxun bis 1996/ 1997 den Vorsitz beider Komitees inne (Gänßbauer 2004: 131; Kindopp 2004: 129).

der Rolle der Kirchen beim Sturz sozialistischer Regierungen in Osteuropa war die chinesische Regierung besonders gegenüber dem Christentum wachsam (Fielder 2007: 38; Gänßbauer 2004: 182 f; Zhang Xianyong 1998: 90). Eine weitere Verschärfung der Religionspolitik wurde beispielsweise 1999 im Zuge der landesweiten Proteste von Falungong-Anhängern vorgenommen (Gänßbauer 2004: 258; Madsen 2004: 102). Die Kontrolle erfolgt dabei gemäß den klassischen Schemata bzw. dichotomen Polen Orthodoxie (正统) versus Heterodoxie/ Häresie (异端) und Religion (宗教) versus „böser Kult“ (邪教) (Fielder 2007: 34 f; Gänßbauer 2004: 254-58, 195).²⁰

Neben volksreligiösen Praktiken erfuhr (und erfährt) die protestantische Kirche seit den 1980er Jahren im Vergleich zu den anderen Religionen ein immenses Wachstum: So wurden im Durchschnitt täglich 1,5 Kirchen wiedereröffnet oder neu erbaut (Hunter/ Chan 1993: 2 ff; Kindopp 2004: 127). Laut einer offiziellen Statistik, die die nicht registrierten Christen jedoch ausschließt, wuchs die Zahl der Protestanten von 3 Millionen im Jahr 1982 auf 5 Millionen im Jahr 1990 an. Nach Schätzungen der chinesischen Amity-Stiftung²¹ gab es 1997 bereits 10 bis 14 Millionen registrierte Christen; ein Dokument des ZK der Partei im Jahr 2000 gab sogar eine Zahl von 25 Millionen an, darunter auch nicht registrierte Protestanten. In einem offenen Brief von den Anführern der größten Hauskirchen-Netzwerke an die chinesische Regierung wurde behauptet, die Zahl der nicht registrierten Protestanten betrage 80 Millionen. 2003 legte der Vorsitzende des CCR, Gao Shengjie, bei einem Deutschlandbesuch die Zahl auf etwa 17 Millionen fest – eine Zahl, die sich bis heute in amtlichen Statistiken gehalten hat (Freytag 2007: 16; Gänßbauer 2004: 202-05; Kindopp 2004: 136; Yip Ching-Wah 2003: 27). Wenzel-Teuber ging 2007 jedoch von 25 bis 50 Millionen Protestanten aus (Wenzel-Teuber 2007: 26). Gao Shining (2003: 104) zufolge leben 80% der Christen auf dem Land.

Kindopp (2004: 129 f) führt das Wachstum bzw. die Überlebensfähigkeit der christlichen Gemeinden, die sich sogar in den Jahrzehnten der Unterdrückung z. T. gehalten hatten, auf die „highly evangelical nature of Chinese Protestantism“ zurück: So seien die meisten chinesischen Protestanten – im Gegensatz zu der liberalen Haltung der alten Kader beider oben genannten christlich-staatlichen Organe – konservativ in ihrem Glauben und

²⁰ Zur inhaltlichen Unterscheidung siehe z.B. Gänßbauer 2004: 257-66. Darüber hinaus existiert noch die Kategorie „Aberglaube“ (迷信), die Xiao Zhitian und Luo Weihong zufolge meist mit volksreligiösen Bewegungen gleichgesetzt wird (Gänßbauer 2004: 254 ff).

²¹ Die kirchennahe Amity-Stiftung wurde Mitte der 1980er Jahre in Nanjing gegründet. Sie befasst sich u. a. mit dem Druck von Bibeln und fördert karitative Projekte, wie die Entwicklungsarbeit auf dem Land und die Gesundheitspflege (Hunter/ Chan 1993: 80; Malek 2003: 144; Rossel 1988: 52).

häufig charismatisch geprägt. Diese Merkmale entsprechen dem chinesischen Protestantismus weltweit.

Auch Hunter und Chan (1993: 77), Dunch (2001: 201) sowie Whyte (1992: 58) bewerten das Christentum in China als konservativ, pietistisch, politisch passiv und exklusiv. Es betone die direkte persönliche Gotteserfahrung – eine Tradition, die aus der Erweckungsbewegung stamme. Da chinesische Christen hauptsächlich mit den Aktivitäten ihrer eigenen Gemeinde beschäftigt seien, bestehe wenig Interesse an Sozialarbeit und am Dialog mit anderen Religionen – ebenfalls ein Charakteristikum, das global dominiert. Dass westliche Missionare lange Zeit nur widerstrebend chinesische Pastoren ordinierten, die Ausbildung von geistlichen Spezialisten in den 1960er und -70er Jahren unterbrochen wurde und auch gegenwärtig zu wenige Pfarrer ausgebildet werden, fördert zudem das weltweit verbreitete hohe Laienengagement in chinesischen Gemeinden (Hunter/ Chan 1993: 81 f; Kindopp 2004: 127).

Neben den offiziellen „Drei-Selbst-Gemeinden“ (三自教会) entstanden seit den 1980er Jahren zahlreiche inoffizielle Hausgemeinden (家庭教会)²², die einen illegalen Status haben, weil sie nicht registriert sind. Sie treffen sich in kleineren Gruppen bis zu 50 Personen in Privatwohnungen. Auch Gemeinden, die in den 1950er Jahren verboten worden waren, formierten sich wieder, so z.B. die Kleine Herde in Fujian und Zhejiang, die Wahre Jesuskirche in Hunan und Guangdong sowie die Jesusfamilie in Shandong. Die meisten Hauskirchen sind in Netzwerken miteinander verknüpft und können als noch charismatischer und evangelikaler bezeichnet werden als die Drei-Selbst-Gemeinden. Darüber hinaus sind sie im hohen Maße missionsorientiert. Im Gegensatz zu den großen, anonymen, bürokratisch organisierten Drei-Selbst-Kirchen mit hauptamtlichen Pastoren weisen sie besonders enge Sozialkontakte auf. Ihre Leitung liegt meist in den Händen von Laien. Diese Gemeindestruktur erzeugt große Intimität, ein starkes Zusammengehörigkeitsgefühl und ausgeprägte interne Normen (Hunter/ Chan 1993: 3; Kindopp 2004: 128, 130, 133-36; Oschwald 2008: 64).

Vor allem auf dem Land gründet sich das Verständnis christlicher Inhalte bei den Hauskirchen häufig auf volksreligiöse Vorstellungen und Praktiken, so dass der chinesische Ethnologe Sun Shanling bereits den Begriff des „chinesischen Volksprotestantismus“ (中国民间基督教) prägte. Die Rezeption des protestantischen Christentums mit Hilfe volksreligiöser Kategorien und Vorstellungen äußert sich Yip Ching-Wah (2003: 27 f, 30 f, 41 f)

²² Daneben ist auch der Begriff der „Treffpunkte“ (聚会点) geläufig (Hunter/ Chan 1993: 3).

zufolge zwar nicht darin, dass lokale Gottheiten ins Pantheon integriert oder volksreligiöse Rituale übernommen werden: Im Gegenteil, diese würden bewusst verworfen. Aber dafür erfolge sie auf den Gebieten der Wunderheilung, des Exorzismus, charismatischer Phänomene, strikter Moralvorstellungen und dem Glauben an Vergeltung bzw. Reziprozität²³ (s. auch Hunter/ Chan 1993: 68, 82 f). Die Moralvorstellungen rührten in erster Linie von puritanischen Normen her, die von den protestantischen westlichen Missionaren vermittelt worden seien und laut Yip Ching-Wah (2003: 35 ff) in starkem Widerspruch zur moralischen Lockerung der chinesischen Gesellschaft seit den 1990er Jahren stehen. Sie verbieten das Rauchen oder Glücksspiel und predigen sexuelle Enthaltsamkeit, Fleiß, Selbstaufopferung und Ehrlichkeit – Tugenden, die Hunter und Chan (1993: 155), aber auch Whyte (1992: 57, 59) zufolge konfuzianischen Konzepten sehr nahe sind.²⁴ Darüber hinaus knüpfen sie gemäß Yip Ching-Wah an konfuzianische chinesische Familienwerte an, wie z.B. harmonische Familienbeziehungen, die von der Abwesenheit von Streit gekennzeichnet sind, und einen ehrenden Umgang mit den Eltern bzw. Kindespietät. Im Mittelpunkt stehe vor allem die Verbesserung der Beziehung zwischen Schwiegermutter und -tochter. Hunter und Chan (1993: 8, 134 ff, 138 f) zufolge wird das Christentum mancherorts als eine Religion wahrgenommen, die die Harmonie der Familie sichern könne. Die Autoren vertreten (ähnlich wie Yip Ching-Wah) die Ansicht, dass die emotionale, charismatische Ausrichtung der chinesischen Hauskirchen, welche die der ehemaligen westlichen Missionskirchen häufig noch übertreffe, von volksreligiösen Traditionen herrühre. Die offizielle Drei-Selbst-Kirche ähnele hingegen eher ihren westlichen Mutterkonfessionen.

Während die Christen auf dem Land oder in den Vororten der Großstädte mehrheitlich älter sind und ein niedriges Bildungsniveau aufweisen, hat sich die Gemeindestruktur in vielen Städten geändert: So wächst dort der Anteil an jungen Leuten, und die Zahl von Mitgliedern mit einem Hochschulabschluss steigt (Dunch 2001: 203; Gao Shining 2003: 107 f; Hunter/ Chan 1993: 73). Frauen überwiegen in den chinesischen Gemeinden deutlich, d.h. sie machen i. d. R. über 60% aus. Dennoch weisen sie insgesamt einen niedrigeren Status als Männer auf: So dürfen sie häufig das Abendmahl nicht austeilern. Auch ordinierten Pastorinnen wird die Leitung des Abendmahls häufig nicht angetragen. Obwohl die offizielle Kirchenpolitik schon Fortschritte in der Gleichstellung der Geschlechter erzielte

²³ Damit ist die Vorstellung gemeint, dass gute Taten Belohnung bzw. Glück und schlechte Vergeltung bzw. Leid bewirken (因果报应) (Yip Ching-Wah 2003: 37).

²⁴ Laut Whyte (1992: 57) hatte die starke Gewichtung des Konfuzianismus, ein moralisches Leben zu führen, zur Folge, dass das Christentum im 19. und frühen 20. Jahrhundert häufig als Moral-Philosophie aufgefasst wurde.

– so sind ein Drittel aller Pastoren in China weiblich²⁵ – widersetzen sich manche Gemeinden der Ordination von Pastorinnen (Chen Meilin 2007: 139 f; Gao Ying 2000: 48 f). Peng Yaqian (1998: 52 f) sieht eine Ursache dafür in der patriarchalischen Vergangenheit Chinas, deren Einfluss bis in die Gegenwart reiche.

Darüber hinaus existieren in kleineren Städten und in den Randbezirken der Großstädte seit dem Erlass von „Dokument 145“ im Jahr 1994 auch registrierte christliche Gemeinden, die nicht unmittelbar zur Drei-Selbst-Bewegung gehören und nur selten über Mitarbeiter mit einer regulären Ausbildung verfügen. Der Grund hierfür liegt darin, dass die Registrierung nicht mehr zwingend im Büro für Religiöse Angelegenheiten erfolgen muss, sondern beim Verwaltungsorgan der jeweiligen religiösen Versammlungsstätte durchgeführt werden kann (Gänßbauer 2004: 67 f; Gao Shining 2003: 105; Kindopp 2004: 140). Daraus kann man ersehen, dass sich die offizielle postkonfessionelle Struktur der chinesischen Gemeinden allmählich aufzulockern scheint (Dunch 2001: 215; Gao Shining 2003: 106).

1.2 Konversion in China: Das Problem der chinesischen Termini und der gegenwärtige chinesische Forschungsstand zu Konversionsmotiven

Die relativ schnelle Wachstumsrate von chinesischen protestantischen Christ(inn)en in der Volksrepublik, die im letzten Kapitel dargelegt wurde, erfährt in der akademischen Welt Chinas vor allem seit den 1990er Jahren große Beachtung. So weist die chinesische Forschungsliteratur bereits eine große Bandbreite an Untersuchungen über die Motive der Konversion von Chines(inn)en zum protestantischen Christentum auf.

Allerdings verfügt die chinesische Konversionsforschung über keine eigenständigen theoretischen Ansätze. In manchen Aufsätzen wird zwar auf westliche Konversionstheorien rekurriert, aber nur äußerst bruchstückhaft, inkonsequent und, wie es scheint, willkürlich. Die Wahl des jeweiligen theoretischen Modells, auf das zurückgegriffen wurde, wird nicht ausreichend begründet. Obwohl die empirischen Ergebnisse dank professioneller ethnografischer Forschungsmethoden beachtenswert sind, sind die Schlussfolgerungen in keinen theoretischen Kontext gebettet und daher nicht immer nachvollziehbar.

Als Äquivalent für den christlich geprägten Terminus (*religiöse*) *Konversion* wird meist der Begriff (宗教) 皈依²⁶ verwendet. Dieser Ausdruck weist buddhistische Konnotationen

²⁵ Im Jahr 2007 gab es insgesamt 3000 ordinierte Pastoren (Chen Meilin 2007: 139).

²⁶ Dieser Standardausdruck (sowie 皈依宗教 oder 皈依基督教) findet sich z.B. bei folgenden Autoren: Dan Hongguang 2008: 56 f; Gao Shining 2005: 133 f; Liang Liping 2003: 40, 43; Liang Liping 2006: 72, 75, 77;

nen auf: So umfasste er ursprünglich die buddhistische Aufnahmezeremonie eines Laienanhängers. Darüber hinaus bezog er sich auf die Unterwerfung des Laienanhängers unter Buddha, den Dharma und die buddhistischen Mönche, so dass er auch häufig als „dreifache Zuflucht“ (三皈依) bezeichnet wurde. Erst später wandte man diesen Begriff auch auf andere Religionen an (Hanyu dacidian 1986: Vol. 6, 267). Neutralere Alternativen (z.B. für die Angliederung an das Christentum) stellen die Begriffe 入教 („einer bestimmten Religion beitreten“)²⁷, 信教 („an eine Lehre/ Religion glauben“)²⁸, 改宗 („die Religion/ Schule wechseln“)²⁹, 改信 („den Glauben wechseln“)³⁰ oder 归信 („sich einer Sache unterstellen und an diese glauben“ bzw. „sich einem Glauben unterstellen“)³¹ dar (Hanyu dacidian 1986: Vol. 1, 1064, Vol. 5, 372). Sehr häufig wird Konversion auch mit 信仰 (某一宗教) („an eine bestimmte Religion glauben“)³² umschrieben. Die im lateinischen Terminus *Konversion* enthaltene, mit moralischer Besserung verbundene Bedeutung der „Umkehr“ oder „Wende“ findet ihren Ausdruck wiederum in (宗教) 转变 („die Religion wechseln“ bzw. „sich wenden und verbessern“)³³ oder im christlichen Begriff 悔改 („etwas bereuen und sich bessern“ bzw. „seine Sünden bekennen und seine Absicht/ Einstellung/ Handlung ändern“ oder „umkehren und Buße tun“)³⁴ (Hanyu dacidian 1986: Vol. 7, 547, Vol. 9, 1329).

Was die Forschung über die Konversionsmotive zum Christentum betrifft, so sind vor allem die drei Artikel von Zuo Peng (2004), von Xiao Xiaoxia und Liu Yiwa (2008) sowie von Hua Hua (2008) erwähnenswert, da sie sich speziell mit den Konversionsmotiven chinesischer Studierender beschäftigen. Darüber hinaus lässt sich eine groß angelegte Feldforschung der Autorin Gao Shining (2005) hervorheben, die u. a. die Beweggründe der Be-

Shi Xueqin 2002: 49 f; Wang Xinrui 2004: 74 f; Weng Weizhi 2005: 112 f; Yang Jianlong 1998: 49 ff; Zhao Yingxia 2003: 44 ff; Zuo Peng 2004: 11, 15.

²⁷ Diesen Ausdruck benutzen folgende Autoren: Jia Zhiwei/ Li Jianzhuang 1992: 46; Li Hongju et al. 2004: 74; Liu Shibo 2006: 142; Wang Xinrui 2004: 72 f; Zhao Yingxia 2003: 44 ff.

²⁸ Dieser Ausdruck findet bei folgenden Autoren Anwendung: Jia Zhiwei/ Li Jianzhuang 1992: 45; Li Hongju et al. 2004: 74; Liu Shibo 2006: 143; Xiao Xiaoxia/ Liu Yiwa 2008: 46; Zuo Peng 2004: 17.

²⁹ Dieser Begriff wird u. a. von folgenden Wissenschaftlern verwendet: Gao Shining 2005: 133; Ma Dongping 1997: 28; Qi Jinyu 2008: 138.

³⁰ U. a. folgende Autoren verwenden diesen Begriff: Tian Binsheng 1998: 44; Wang Guangyuan 1996: 45; Yue Zhiqiang/ Wang Shaoli 2008: 72 f.

³¹ Dieser Ausdruck (sowie in abgewandelter Form: 归心, „sich mit Leib und Seele einer Sache unterstellen“) wird von folgenden Autoren gebraucht: Hefner (Chinese version) 2002: 18 ff, 23 f; Liu Shibo 2006: 143; Yang Jianlong 1998: 51.

³² Dieser Ausdruck (sowie der spezielle: 信仰基督教) wird von folgenden Autoren genannt: Liu Shibo 2006: 142; Tian Binsheng 1998: 44; Xiao Xiaoxia/ Liu Yiwa 2008: 44 f.

³³ Folgende Autoren greifen auf diesen Ausdruck zurück: Hoffman (Chinese version) 2005: 23; Tian Binsheng 1997: 76, 79; Zhao Yingxia 2003: 47.

³⁴ Folgende Autoren beziehen sich auf diesen Begriff: Jin Changjian 2006: 12; Ma Daqin 2007: 5; Zhang Shaohua 2006: 16 f; Zhang Yuanlai 2006: 32 f.

kehrung von chinesischen Christ(inn)en in mehreren offiziellen Pekinger Gemeinden sowie in nicht registrierten Hauskirchen untersuchte.

Zuo Peng (2004) wies darauf hin, dass von allen Religionen das Christentum unter den chinesischen Studierenden zahlenmäßig am schnellsten wachse: So sollen gemäß einer Statistik aus dem Jahr 1998 bereits 5,2% aller Studierenden in Peking Christen gewesen seien, gefolgt von den Buddhisten mit 4,5% (Zuo 2004: 11). Mit Hilfe quantitativer und qualitativer Forschungsmethoden (d.h. 82 Fragebögen und 12 Einzelinterviews) belegte Zuo, dass die Mehrheit der christlichen Studierenden erst während der Studienzeit an der Universität konvertiert (63,4%), und dies größtenteils innerhalb des ersten Studienjahres. Allerdings hätten 84,1% bereits ein christliches Mitglied innerhalb der Großfamilie vorzuweisen (Zuo 2004: 12, 15, 18). Darüber hinaus konnte der Autor nicht feststellen, dass die erfolgten Konversionen auf psychische oder soziale Defizite zurückzuführen seien (Zuo 2004: 12). Die von den Befragten angegebenen Gründe für ihr anfängliches Interesse am Christentum seien: (1) die ethische Vorbildwirkung eines Christen aus dem Bekanntenkreis (72%), (2) die Zugehörigkeit eines Familienmitglieds zum Christentum (65,9%), (3) die Missionierung durch andere (54,9%), (4) die Stimmung des Liedersingens, Betens und der Predigt (51,2%), (5) die lockere, harmonische Atmosphäre der zwischenmenschlichen Beziehungen innerhalb der Gemeinde bzw. Bibelgruppe (43,9%), (6) der praktische Nutzen bzw. die Vorteile des christlichen Glaubens, wie Heilung von Krankheiten und Seligkeit/Errettung der Seele (32,9%), (7) dass zahlreiche berühmte Persönlichkeiten und Wissenschaftler im Ausland Christen seien (24,2%), und (8) dass das Christentum die westliche Kultur vertrete (19,5%) (Zuo 2004: 15). Zu den von den Befragten genannten Motiven für ihre tatsächliche Konversion zum Christentum gehörten vor allem: (1) die Seele zu läutern und ein erfülltes geistiges Innenleben zu haben (79,3%), (2) der Wunsch, dass die Seele nach dem Tod gerettet (d.h. selig) werde und in den Himmel komme (64,6%), (3) die Überwindung von Schicksalsschlägen und Unglück (53,7%), (4) die Heilung von Krankheiten oder der Erhalt der Gesundheit (37,8%) und (5) mehr Freunde zu haben (35,4%) (Zuo 2004: 16).

Xiao Xiaoxia und Liu Yiwa (2008: 44 ff) betonen, dass das Christentum unter den Studierenden das Image besitze, „cool“ zu sein. Dazu gehöre besonders, Kreuzanhänger an Ketten zu tragen und zu Weihnachten in die Kirche zu gehen bzw. Adventskarten zu verschicken. Laut ihrer Studie, die auf Fragebögen und Interviews mit 21 christlichen Studierenden basiert, spielen also einerseits die Attraktivität der christlichen Kultur und Atmosphäre eine große Rolle bei der Entscheidung für eine Konversion, andererseits aber auch die Hoffnung, persönliche Lebenskrisen (z.B. Krankheiten und andere Schwierigkeiten)

mit Hilfe des Christentums zu überwinden. Außerdem fühlten sich die Studierenden aufgrund der gegenwärtigen Lage auf dem Arbeitsmarkt unter starkem Leistungs- und Konkurrenzdruck, so dass sie sich nach einer seelischen Stütze bzw. einem Ausgleich sehnten. Der christliche Glaube vermittele ihnen dabei ein großes Sicherheitsgefühl sowie die Bestätigung ihres Selbstwertes. Die familiären Bindungen sowie die Beziehungen zu den Kommilitonen seien allerdings bereits vor der Konversion stabil und harmonisch gewesen, so dass die Angliederung an eine christliche Gemeinde nicht als Versuch gedeutet werden könne, fehlende Sozialbeziehungen zu kompensieren.

Die (auf quantitativen Forschungsmethoden beruhende) Untersuchung von Hua Hua (2008) ergab, dass die Zahl der Christen unter den Studierenden in Shanghai mit fast fünf Prozent im Verhältnis zur Restbevölkerung mit (gemäß einer offiziellen Statistik von 2005) 1,07% relativ hoch ist. Allerdings muss der Forscherin zufolge einschränkend hinzugefügt werden, dass diese Ziffer nicht jene Studierenden erfasse, welche den nicht registrierten Hausgemeinden angehörten, so dass die tatsächliche Anzahl der Shanghaier Christen höher sein dürfte. Dabei verbreite sich das Christentum unter den *Studierenden* am schnellsten (Hua 2008: 27 f, 34). Die Mehrheit der Befragten sei über Freunde mit einer christlichen Gemeinde in Kontakt getreten. Der Umstand, dass die christlichen Bibelgruppen nur aus Gleichaltrigen bestünden, wirke sehr anziehend auf potenzielle Konvertiten, weil die dortige Atmosphäre somit als warmherzig und locker empfunden werde (Hua 2008: 28). Entgegen der herkömmlichen Annahme, dass die konvertierten Christen überwiegend aus diskriminierten Randgruppen (弱勢群体) stammten, fand Hua überwiegend harmonische Familienbeziehungen, ein durchschnittliches Familieneinkommen, eine gesunde Körperverfassung, insgesamt gute Leistungen sowie ausreichende Sozialkontakte auch zu nicht-christlichen Kommiliton(inn)en unter den konvertierten Studierenden vor (Hua 2008: 28). Die meisten Befragten hätten jedoch kurz vor ihrer Konversion mit zufälligen Schwierigkeiten zu kämpfen gehabt (d.h. mit vorübergehendem Leistungsdruck, Konkurrenzkampf, schlechten zwischenmenschlichen Beziehungen, Zukunftsängsten sowie der Anforderung, selbstständig sein zu müssen), die sie im Nachhinein als Ausdruck ihrer Suche nach dem christlichen Glauben interpretierten (Hua 2008: 29, 32, 34). Hinzu komme, dass sich aufgrund der gesellschaftlichen Mobilität das traditionelle Verwandtschaftssystem auflöse. Dies habe Gefühle von Unsicherheit und mangelnder Zugehörigkeit zur Folge, weshalb die Sehnsucht nach einer Ersatzfamilie wachse. Dem Christentum wiederum komme die Funktion zu, genau diese Bedürfnisse zu befriedigen, indem es ein Gefühl von Gemeinschaft, Intimität und Geborgenheit vermittele. Die Sehnsucht nach freundschaftlichen Beziehungen und einer gemeinschaftlichen Atmosphäre seien somit das Hauptmotiv

der Konversion zum Christentum unter den Studierenden (Hua 2008: 33 f). Der soziale Wandel, der mit einem Werteverfall verbunden sei, und das dadurch entstandene geistige Vakuum könne zudem durch die traditionellen Religionen nicht mehr gefüllt werden, da sich diese nicht an das moderne Leben anpassen könnten (Hua 2008: 33). Der Konversion selbst gingen heftige innere Kämpfe voraus, die von Zweifeln und Rückfällen gekennzeichnet seien. Diese rührten daher, dass (1) die äußere Umgebung das Christentum ablehne, (2) sich die Familie häufig gegen eine Konversion wende, (3) der Akteur sich nicht sicher sei, ob er sich endgültig an die christliche Gemeinde binden solle, und dass (4) der Akteur innere Kulturkonflikte austragen müsse (Hua 2008: 30).

Gao Shining (2005), deren Ergebnisse sich auf 54 Einzelinterviews, auf 561 Fragebögen sowie auf teilnehmende Beobachtung stützen, gab vor allem folgende Konversionsmotive bzw. Faktoren, die eine Konversion begünstigen oder ermöglichen, an³⁵: (1) familiäre Einflüsse (aber keine direkte Sozialisation durch die Eltern), (2) die Rekrutierung über Freunde, Kollegen oder Nachbarn, (3) die ethische Vorbildwirkung von Christen aus dem Bekanntenkreis, (4) ein Gefühl von Ziel- und Sinnlosigkeit des Lebens, verbunden mit (5) einer kognitiven Suche nach dem Sinn des Lebens, (6) das Streben nach Wissen bzw. kognitive/ intellektuelle Bedürfnisse, (7) Vernachlässigung oder Gewalt durch die Eltern im Kindesalter, (8) ausweglose, krisenhafte Lebenssituationen, (9) Einsamkeit und (10) zufällige Schwierigkeiten (Gao 2005: 44 f, 47, 107-32). Zu den von den Konvertiten selbst angegebenen Aspekten, die sie am Christentum fasziniert hätten, gehörten: (1) die Herzlichkeit und Anteilnahme der „Mitbrüder und -schwestern“, (2) die heitere und ausgelassene Atmosphäre der Gemeinde, (2) die Kraft der Bibel, (3) die Faszination, die von Jesu Person ausgehe, und (4) dass man nach dem Tod in den Himmel komme (Gao 2005: 137 f). Laut Gaos Studie fühlten sich die meisten Befragten vor ihrer Konversion zum Christentum keiner spezifischen Religion zugehörig. Ihre Konversion werde daher von weniger inneren Kämpfen begleitet als die derjenigen, welche vorher einer anderen Religion angehört hätten (Gao 2005: 133). Dass jedoch auch nach der Taufe manchmal noch schwerwiegende Zweifel und innere Kämpfe kognitiver Art aufträten, ist laut Gao ein Beweis dafür, dass die Konversion graduell verlaufe und mit der Taufe keinesfalls abgeschlossen sei. Diese kognitiven Unstimmigkeiten werden der Autorin zufolge durch ein ungünstiges Kosten-Nutzen-Verhältnis verursacht – d.h. dadurch, dass die Belohnungen einer Konversion niedriger ausfielen als erwartet. Oder sie träten dann auf, wenn erst eine geringe Menge sozialen und/ oder religiösen Kapitals akkumuliert worden sei (Gao 2005: 149-57).

³⁵ Diese Faktoren habe ich zwecks größerer Übersichtlichkeit thematisch geordnet.

Darüber hinaus ist ein Aufsatz der Forscherin Liang Liping (2006: 73 f, 81) aufschlussreich. Mit Hilfe qualitativer Forschungsmethoden untersuchte sie 36 Einzelfälle, von denen acht Personen aus dem ländlichen Bereich, 10 aus kleineren bis mittelgroßen Städten sowie 18 aus Großstädten stammen. Liang geht davon aus, dass jede Religion aufgrund unterschiedlicher Glaubensschemata (信仰模式) innerhalb einer Gesellschaft ihre eigene Funktion erfülle. So sei das Wesen des Christentums nicht individualistisch, sondern gemeinschaftsorientiert. Die Gemeinden wiesen daher ein ausgeprägtes Gruppengefühl auf und empfänden sich als eine Art Familie. Dies werde nicht nur durch gemeinsame religiöse Aktivitäten, sondern auch durch die Betonung des zweckfreien geselligen Zusammenseins verstärkt. Zudem werde großer Wert darauf gelegt, dass sich die Teilnehmer umeinander kümmern bzw. einander helfen, wodurch ein Gefühl von Intimität entstehe. Liang begründet die Attraktivität dieser gemeinschaftsstiftenden Funktion des Christentums zum einen mit dem sozialen Wandel, der bewirkt habe, dass viele Menschen ihre traditionellen sozialen Stützen verloren hätten. Zum anderen berge das marktwirtschaftliche System das Risiko eines sozialen Abstiegs. Infolgedessen fühlten sich viele Menschen einsam und benötigten vor allem soziale Unterstützung. Gerade das Christentum befriedige das Bedürfnis nach Sicherheit und Gemeinschaft.

Insgesamt werden in der chinesischen Forschungsliteratur folgende übergeordnete Ursachen und Motive für eine Konversion zum Christentum genannt:

(1) Eine unmittelbare christliche Sozialisation bewirke die Fortführung der Familientradition – wobei gemäß dem westlichen Begriffsverständnis hier nicht mehr von Konversion gesprochen werden kann.³⁶ Indirekte Einflüsse der Großfamilie führten zu einer positiven Grundhaltung gegenüber dem Christentum (Gao Shining 2005: 110 f; Jia Zhiwei/ Li Jianzhuang 1992: 47; Li Hongju et al. 2004: 74; Liang Liping 2003: 36, 41; Xiao Xiaoxia/ Liu Yiwa 2008: 44 ff; Zuo Peng 2004: 15).

(2) Damit eine Konversion zustande kommen könne, sei gemäß der Netzwerk-Theorie eine Rekrutierung über Freunde, Bekannte, Verwandte oder Nachbarn notwendig, die von zufälligen Faktoren abhängen (Gao Shining 2005: 122-25; Hua Hua 2008: 28; Liang Liping 2003: 36, 39, 42; Liang Liping 2006: 72, 75 f; Li Hongju et al. 2004: 74; Liu Shibo 2006: 144).

³⁶ Liu Shibo (2006: 143) wies jedoch darauf hin, dass neben der christlichen Sozialisation durch die Eltern auch eine nicht-religiöse in der Schule bzw. im größeren Umfeld stattfindet, so dass eine bewusste Entscheidung für das Christentum in jedem Falle getroffen werden müsse. Zudem gehörten in vielen Familien nicht alle Mitglieder geschlossen dem Christentum an.

(3) Manche Christen aus dem Bekanntenkreis überraschten durch ein ungewöhnlich ethisches oder altruistisches Verhalten, das die zukünftigen Konvertiten beeindruckte (Gao Shining 2005: 121 ff; Zuo Peng 2004: 15).

(4) Die politisch-ideologische Führung sowie die staatlichen Organisationen (d.h. die Kommunistische Partei und ihr Jugendverband) seien seit den 1980er Jahren geschwächt. Gleichzeitig gestaltete sich die Organisationsstruktur der christlichen Gemeinden äußerst effizient. Sie fungierten als soziales Auffangbecken für Personen mit sozialen bzw. anderweitigen Problemen, deren Lösung vom Staat vernachlässigt werde (Jia Zhiwei/ Li Jianzhuang 1992: 46; Wang Shenhong 2006: 29).

(5) Soziale Ungerechtigkeiten (z.B. die Schere zwischen Arm und Reich) sowie Dekadenz im Verwaltungsapparat (d.h. Korruption von lokalen Kadern) weckten die Sehnsucht nach sozialer Unterstützung und nach einem stabilen moralischen Wertesystem (Jia Zhiwei/ Li Jianzhuang 1992: 47; Li Hongju et al. 2004: 75; Liang Liping 2006: 72, 75; Wang Shenhong 2006: 29).

(6) Seit den 1980er Jahren habe sich das materielle Leben der Stadtbevölkerung erheblich verbessert, so dass die Grundbedürfnisse befriedigt worden seien. Infolgedessen hätten die geistigen Bedürfnisse und die Sinnsuche an Dringlichkeit zugenommen. Vor allem junge Akademiker sehnten sich danach, den engen Grenzen des derzeit dominierenden materiellen Denkens zu entrinnen, so dass sie sich auf intellektuelle Entdeckungsreise begäben (Gao Shining 2005: 126 f; Liu Shibo 2006: 144; Zuo Peng 2004: 12).

(7) Der soziale Wandel, der mit der Auflösung des traditionellen Verwandtschaftssystems verbunden sei, aber auch mit dem Verfall der herkömmlichen Werte einhergehe, führe zu einem geistigen Vakuum. Dieses bewirke ein Gefühl von Unsicherheit und mangelnder Zugehörigkeit, aber auch zwischenmenschliche Probleme, z.B. Seitensprünge und andere Ehekrisen. Die christliche Ethik bzw. die christlichen Normen könnten dieses Vakuum füllen, indem sie u. a. die Sozialbeziehungen neu regelten und dadurch ein größeres Sicherheitsgefühl garantierten (Gao Shining 2005: 125 f; Hua Hua 2008: 33; Li Hongju et al. 2004: 75; Liang Liping 2003: 44; Liang Liping 2006: 72, 75, 81; Wang Shenhong 2006: 29).

(8) Der radikale Wandel auf dem Arbeitsmarkt und das schnelle Wirtschaftswachstum führten zu starkem Leistungsdruck und Konkurrenzkampf, so dass das Christentum als seelische Stütze benötigt werde (Gao Shining 2005: 119; Liang Liping 2006: 72, 81; Wang Shenhong 2006: 29; Xiao Xiaoxia/ Liu Yiwa 2008: 45).

(9) Zufällige Schwierigkeiten bzw. Krisen (z.B. Krankheiten, Ehekrisen, berufliche Probleme) führten zu einem Bedürfnis nach übernatürlicher Hilfe. Seelische Probleme,

Belastungen oder Defizite (z.B. Traumata, Einsamkeit, Gefühle von Wert- oder Sinnlosigkeit, Depression) ließen den Akteur Trost in einer christlichen Gemeinde suchen (Gao Shining 2005: 114-20, 132; Hua Hua 2008: 29, 32; Li Hongju et al. 2004: 75; Liang Liping 2006: 72, 75; Liang Liping 2003: 36, 39 f; Liu Shibo 2006: 142 f; Wang Shenhong 2006: 29; Xiao Xiaoxia/ Liu Yiwa 2008: 45).

(10) Die christliche Gemeindestruktur liefere den Gläubigen ein System von gegenseitiger Unterstützung und zwischenmenschlicher Anteilnahme, das vor allem soziale Bedürfnisse befriedige (Liang Liping 2003: 44; Liang Liping 2006: 81; Zuo Peng 2004: 15).

(11) Der Westen habe mit seiner großen Anziehungskraft und kulturellen Dominanz einen wichtigen Einfluss auf das Entscheidungsverhalten der Akteure (Zuo Peng 2004: 15).

(12) Der christliche Glaube locke mit der Aussicht, Krankheiten zu heilen. Obwohl dieser Aspekt aufgrund der mangelnden medizinischen Versorgung auf dem Land vorherrsche, treffe er auch (vor allem bei unheilbaren Krankheiten) teilweise auf die Situation in den Städten zu (Jia Zhiwei/ Li Jianzhuang 1992: 46; Li Hongju et al. 2004: 74; Liang Liping 2003: 36; Liang Liping 2006: 75; Liu Shibo 2006: 142; Wang Shenhong 2006: 29; Zuo Peng 2004: 15).

(13) Manche Akteure versprechen sich von ihrer Konversion, nach dem Tod in den Himmel zu kommen (Gao Shining 2005: 137; Zuo Peng 2004: 16).

Diese oben aufgelisteten Konversionsmotive bzw. Interpretationen derselben stützen sich größtenteils auf vorliegende Forschungsergebnisse. Manche von ihnen lehnen sich jedoch auch an den allgemeinen öffentlichen Diskurs in China an (z.B. über den „Werteverfall“), welcher nicht empirisch überprüft wurde.

Um die Darstellung des Forschungsstands über die Konversion von Chines(innen) zum Christentum zu vervollständigen, soll nun eine Bestandsaufnahme der US-amerikanischen Literatur folgen. Allerdings richtet sich hier das wissenschaftliche Augenmerk nunmehr auf Chinesen, die sich in der *Diaspora* befinden – ein Aspekt, der auch für die vorliegende Studie von Bedeutung ist.

1.3 Konversion von Chines(inn)en zum Christentum in den USA: Gegenwärtiger Forschungsstand

Die USA verfügen über die längste Tradition chinesischer Einwanderer in den westlichen Industriestaaten³⁷ und somit auch über eine lange Geschichte chinesischer Christ(inn)en. Da die US-amerikanische Forschung über die Konversion chinesischer Migranten daher weit gediehen ist, soll dieses Beispiel hier ausführlicher behandelt werden.

Die ersten Chinesen, die sich zur Zeit der Unabhängigkeitserklärung in den USA niederließen, waren Matrosen oder Kaufleute. Die eigentliche Einwanderungsbewegung begann jedoch erst 1848 mit dem Goldrausch in Kalifornien, als mehrheitlich kantonesische Siedler nach Gold gruben. 1852 wurde die erste chinesische Gemeinde vom Presbyterian Board of Foreign Missions in San Francisco gegründet, die jedoch 1857 wieder geschlossen wurde. In der Folgezeit begannen weitere Denominationen, Missionen für chinesische Arbeiter ins Leben zu rufen: so z.B. 1854 die Southern Baptist Mission, 1868 die Methodist Episcopal Church sowie 1869 die Kongregationalisten. Diese Missionsorganisationen waren aber kurzlebig und erzielten keine großen Erfolge.

Nach dem Goldrausch verrichteten die meisten Chines(inn)en schwere körperliche Arbeit beim Eisenbahnbau, beim Urbarmachen von Ackerland, auf Plantagen oder in Fabriken. Zwischen 1860 und 1880 betrug der Anteil der Chinesen an der Gesamtbevölkerung Kaliforniens bereits zehn Prozent (Cao Nanlai 2005: 186; Mangiafico 1988: 111-14; Woo 1991: 217; Yang Fenggang 1999: 5). Als diese Region jedoch 1870 von einer wirtschaftlichen Depression erfasst wurde, setzte eine antichinesische Strömung ein, die eine Wanderbewegung chinesischer Einwanderer von der ländlichen Westküste in die Großstädte der Mitte und des Ostens der USA bewirkte (Chen Hsiang-shui 1992: 4 f). Dort lebten die mehrheitlich männlichen Einwanderer meist in so genannten „Chinatowns“ als Junggesellen-Gemeinschaften zusammen. Ab 1882 wurden diverse Erlasse verabschiedet, die die weitere Immigration von Chinesen verboten, so dass der Zustrom aus China weitgehend gestoppt wurde. Inzwischen hatten 1892 elf christliche Denominationen zehn chinesische Kirchen (darunter drei in Kanada), zehn chinesisch-christliche Vereinigungen und 271 Sonntagsschulen bzw. Missionen in 31 US-Staaten etabliert, deren oberste Leitung jedoch in amerikanischen Händen lag. Die Evangelisierungserfolge unter den Chinesen in den

³⁷ Während die ersten nennenswerten chinesischen Siedlungen in südostasiatischen Gebieten bereits seit dem 16. Jahrhundert nachzuweisen sind, waren Südamerika und die Karibik die ersten westlichen Regionen, in denen sich chinesische Einwanderer niederließen. So ist die erste chinesische Kolonie in Mexico City auf das Jahr 1635 zurückzuführen (Lai, W.L. 1998: 52; Mangiafico 1988: 111).

USA blieben damals insgesamt verschwindend gering. Erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts etablierte sich eine kleine Minderheit von Christen innerhalb der chinesischen Einwanderergesellschaft (Cao Nanlai 2005: 186; Mangiafico 1988: 115 ff; Woo 1991: 215-219, 225, 239 f; Yang Fenggang 1999: 5).

Die Exklusionsgesetze bewirkten einen Rückgang der Migrantenzahlen. Diese Phase dauerte bis mindestens 1943, als wieder einige wenige chinesische Siedler zugelassen wurden (Chen Hsiang-shui 1992: 4 f). Während die ersten Einwanderer zu den unteren sozialen Schichten der USA (und auch in China) gehört hatten, gelang es der nächsten Generation allmählich und in bescheidenem Umfang, sozial aufzusteigen. Der 2. Weltkrieg, der einen akuten „Männermangel“ zur Folge hatte, sowie der anschließend einsetzende Wirtschaftsaufschwung boten weitere Aufstiegschancen (Mangiafico 1988: 117 f). Das diskriminierende Einwanderungsgesetz, welches europäische Immigranten gegenüber chinesischen bevorzugte, wurde jedoch erst 1965 endgültig aufgehoben. Da nun auch indirekte Verwandte chinesischer US-Bürger eine Einreisegenehmigung erhielten, stieg der Anteil der chinesischen Bevölkerung rasant an: Während 1950 nur 117.629 Chinesen in den USA gelebt hatten, belief sich deren Zahl 2005 bereits bei mehr als 2,7 Millionen. Gleichzeitig wurde das Geschlechterverhältnis ausgewogener (Chen Hsiang-shui 1992: 5 f, Zinzius 2005: 72 f, 274). Die gesetzliche Erlaubnis, direkte und entfernte Verwandte nachkommen zu lassen, löste eine Kettenmigration („chain migration“) aus (Yin Xiao-huang 2007: 124; Zinzius 2005: 78 f). Gleichzeitig nahmen auch die Neugründungen chinesischer protestantischer Kirchen und Campus-Bibelgruppen stark zu, die seit Ende der 1950er bzw. Anfang der 1960er Jahre überwiegend von chinesischen Immigranten aus Hongkong und Taiwan ausgingen (Cao Nanlai 2005: 186; Wang Yuting/ Yang Fenggang 2006: 180; Yang Fenggang 1999: 6; Yang Fenggang 2005: 425).

Während im Jahr 1940 noch 90 Prozent aller chinesischen Migranten in den USA Kantonesen waren, stammen die heutigen Einwanderer aus den unterschiedlichsten Teilen der Volksrepublik. Sie pflegen ein engmaschiges Netzwerk zu ihrem Heimatland, welches durch moderne Kommunikations- und Transporttechnologien begünstigt wird (Avenarius 2003: 1; Yin Xiao-huang 2007: 122 f, 125, 133). Bevorzugte Einreiseziele sind nach wie vor urbane Zentren, wie Los Angeles, San Francisco und New York (Yin Xiao-huang 2007: 126). Ein besonderes Kennzeichen der neuen Migrationsbewegung besteht darin, dass immer mehr gebildete Chinesen (z.B. Akademiker) einreisen, die höhere Positionen bekleiden. Diese Entwicklung wurde u. a. durch das Schutzgesetz aus dem Jahr 1990 begünstigt, welches Studierenden und Wissenschaftlern eine dauerhafte Aufenthaltsgenehmigung gewährte (Avenarius 2003: 1; Chen Hsiang-shui 1992: 6 f; Yin Xiao-huang 2007: 125; Zinzi-

us 2005: 78 f). Während die Zahl der chinesischen Studierenden aus der Volksrepublik, Taiwan und Hongkong 1987 noch 67.000 betragen hatte, ist sie 2003 auf 110.696 gestiegen (Zinzius 2005: 79).³⁸ Viele Studierende kehren nach ihrem erfolgreichen Abschluss nicht mehr nach China zurück, sondern streben eine berufliche Karriere in den USA an (Yin Xiao-huang 2007: 126 f).

Daneben reist aber auch eine beträchtliche Anzahl von Chinesen (vor allem aus der Provinz Fujian) illegal ein. Viele darunter arbeiten für sehr niedrige Löhne in der Gastronomie – oder verdingen sich auf Baustellen, wobei diese Tendenz noch neu ist (Yin Xiao-huang 2007: 127 f; Zinzius 2005: 74). Daher kann man die Herkunft und den sozioökonomischen Status der chinesischen US-Bevölkerung als äußerst heterogen bezeichnen (Yin Xiao-Huang 2007: 122). Während die ärmliche chinesische Arbeiterschicht in städtischen Ghettos mit hoher Kriminalitätsrate lebt, ziehen sich die wohlhabenden und gebildeten Chinesen in die Vororte der Großstädte zurück, die von weißen US-Bürgern dominiert werden (Yin Xiaohuang 2007: 130).

Unter den chinesischen Einwohnern der USA ist das Christentum äußerst beliebt: So ist seit Mitte der 1960er Jahre das Phänomen einer Massenkonversion vor allem unter ethnischen Chinesen zu verzeichnen. Seit den 1990er Jahren besteht die Mehrzahl der Konvertiten aus Studierenden und Wissenschaftlern aus der Volksrepublik. Manchen Erhebungen zufolge sollen in einigen metropolitischen Gebieten, wie Los Angeles oder Chicago, 32 Prozent aller ethnischen Chinesen Christen sein, was einen deutlich höheren Anteil als in China oder Taiwan selbst ausmacht. Ethnische christliche Gemeinden bilden daher inzwischen die vorherrschenden religiösen Institutionen unter den Chinesen in den USA³⁹ (Hall 2006: 132; Ren Ping 2007: 4; Wang Yuting/ Yang Fenggang 2006: 179 f; Yang Fenggang 1998: 240, 250, 253; Yang Fenggang 1999: 7; Yang Fenggang 2005: 424 f, 437). Die meisten chinesischen Einwanderer konvertieren dabei im Erwachsenenalter in den USA, ohne einen christlichen Hintergrund zu haben (Yang Fenggang 1998: 253; Yang Fenggang 2005: 425). Gleichzeitig entwickelt sich in den chinesischen Gemeinden weltweit der Trend dahin, Mandarin zu sprechen (Nagata 2003: 9; Nagata 2005: 117 f, 125).

Die chinesischen Gemeinden in den USA sind zur Hälfte überkonfessionell und unabhängig organisiert, d.h. vergleichbar mit einer Freikirche. Die überwältigende Mehrheit ist bezüglich ihrer theologischen Ausrichtung konservativ und evangelikal. Die größte Gruppe

³⁸ Obwohl die Zahl in den Folgejahren erheblich schwankte, ist der Anteil der Chines(inn)en unter den ausländischen Studierenden laut Zinzius (2005: 79) und Yin Xiao-huang (2007: 126) am größten.

³⁹ 1994 gab es 700 protestantische chinesische Gemeinden gegenüber 150 chinesischen buddhistischen Tempeln im Jahr 1996 (Yang Fenggang 1999: 7).

chinesischer Kirchen in den USA gehört dabei zur Southern Baptist Convention (SBC) mit 150 chinesischen Gemeinden im Jahr 1995, gefolgt von der Christian and Missionary Alliance (C&MA) mit etwa 60 chinesischen Gemeinden Ende der 1990er Jahre (Wang Yuting/ Yang Fenggang 2006: 180, 190; Yang Fenggang 1999: 7; Yang Fenggang 2002: 129). Neben vielen anderen chinesischen Kirchen betätigen sie sich aufgrund ihrer evangelikalen Gesinnung eifrig auf dem Feld der Evangelisation (Yang Fenggang 1998: 246). Größere Kirchen gründen häufig Tochtergemeinden – zunächst in der näheren Umgebung, um später ihren Radius zu erweitern. Zu der Missionsarbeit gehören häufig die Formierung neuer Studierendengemeinschaften oder die Finanzierung von Gemeinden in Übersee bzw. eigener Missionare, die ins Ausland geschickt werden (Yang Fenggang 2002: 131 f, 134). Da die Zahl der Studierenden aus der Volksrepublik seit den 1990er Jahren stark gestiegen ist und das Christentum unter ihnen besondere Popularität genießt, wurden spezielle christliche Organisationen gegründet, die sich nur der Evangelisierung dieser Zielgruppe widmen, so z.B. die InterVarsity Christian Fellowship, die International Student Inc., der Campus Crusade for Christ – dessen Mitglied „Campus für Christus“ auch in Deutschland operiert – und die Navigators (Wang Yuting 2004; Yang Fenggang 1998: 246).

Im Gegensatz zu früheren Zeiten, als die Missionswerke ausschließlich in amerikanischer Hand gelegen hatten, wurden in den letzten Jahren immer mehr Organisationen von Chinesen selbst gegründet, so dass sie inzwischen überwiegen, z.B. 1961 die Chinese Christian Mission in Detroit oder 1963 die Ambassadors for Christ in Washington. Beide Gruppen begannen als Studentenvereinigungen, entwickelten sich aber im Laufe der Jahrzehnte zu multifunktionalen christlichen Organisationen, die Zeitschriften, Bücher und multimediale Rekrutierungsmaterialien auf Chinesisch und Englisch publizieren, Workshops, Weiterbildungsseminare und Missionscamps organisieren sowie chinesische Missionare ins Ausland schicken (Yang Fenggang 1998: 246 f). Darüber hinaus existiert eine gesamtchinesische Missionsorganisation namens Chinese Coordination Centre of World Evangelization (CCCOWE) mit Sitz in Hongkong und transnationalem Anspruch auf alle ethnischen Chinesen. Ihre Methoden bestehen vor allem darin, chinesische Gemeinden weltweit davon zu überzeugen, dem CCCOWE-Netzwerk beizutreten, ihre Prinzipien und Praktiken zu akzeptieren sowie der CCCOWE Teile ihrer Autonomie zu übergeben (Goh 2004: 16; Nagata 2003: 7; Nagata 2005: 99).

Die meisten transnationalen Missionsbeziehungen, die sowohl formeller als auch informeller Natur sein können, reichen nach Taiwan, Hongkong, Südostasien und in die Volks-

republik (Yang Fenggang 2002: 129, 143 f).⁴⁰ Dabei verbreitet sich das evangelikal geprägte Christentum allein schon wegen der hohen Mobilität und der weitreichenden persönlichen Netzwerke seiner chinesischen Anhänger in der Diaspora (Nagata 2005: 118 f; Yang Fenggang 2002: 129, 133 f). Während die Gelder überwiegend von den USA nach Asien fließen, wird die meiste weltweit erfolgreiche christliche Literatur in Hongkong und Taiwan publiziert (Yang Fenggang 2002: 136).

Die auf chinesische Einwanderer bezogene Konversionsforschung, die im Wesentlichen von Yang Fenggangs Studien (1998, 1999) ins Rollen gebracht wurde, war (und ist) wiederum maßgeblich von der Immigrationsforschung geprägt. Daher setzte (und setzt) sie sich häufig mit der Frage auseinander, welche Rolle die Konversion bei der Assimilation chinesischer Einwanderer innerhalb der US-amerikanischen Gesellschaft bzw. bei der Konstruktion der eigenen Identität spielt. Dabei herrscht mittlerweile der Konsens vor, dass die Konversion zum protestantischen Christentum sowohl den kulturellen Assimilationsprozess erleichtere als auch – gleichzeitig – die ethnische bzw. kulturelle Identität zu bewahren helfe, da sich die Gemeinden innerhalb ethnisch-kultureller Grenzen formierten und traditionelle Vorstellungen in den neuen Glauben integriert würden (Hall 2006: 141 f, 144; Ng Kwai Hang 2002: 196; Ren Ping 2007: 1; Yang Fenggang 1998: 254; Yang/ Ebaugh 2001: 270). Dieser Vorgang beinhaltet eine kreative Rekonstruktion der eigenen Identität, den Migranten zwingend durchlaufen müssten (Ng Kwai Hang 2002: 196, 208-12; Yang Fenggang 1999: 163, 171, 186 f, 198 f).

Yang Fenggang spricht in diesem Zusammenhang von multiplen Identitäten, die sowohl nebeneinander bestünden als sich auch überschneiden (Yang 1999: 163, 177, 183, 187, 194 f). Während sich der Autor einerseits gegen die traditionelle Interpretation der Konversion richtet, nur eine Anpassungshilfe in die dominante Gastberggesellschaft zu sein, negiert er andererseits auch die Erklärung einer Bekehrung als reine Befriedigung ethnischer Bedürfnisse, da es neben chinesischen Gemeinden noch andere chinesische (religiöse) Organisationen gebe (Yang 1998: 243 f). Im Gegensatz zu letzteren trügen chinesische Gemeinden zwar besondere Merkmale, die sie besonders attraktiv machten⁴¹, aber weil diese Vorteile nur mit einer Konversion erkaufte werden könnten, genügten sie nicht (Yang 1998: 245).

⁴⁰ Die Missionsbeziehungen mit der Volksrepublik sind aus politischen Gründen meist informell, d.h. die Missionare reisen auf eigene Faust und ohne finanzielle Unterstützung ihrer Gemeinden nach China (Yang Fenggang 2002: 143 f).

⁴¹ Zu diesen Vorteilen gehört laut Yang (1998: 245) das starke Gruppengefühl einer harmonischen, von Liebe geleiteten Gemeinschaft, welches von häufigen und intimen Interaktionen mit Freunden und Gleichgesinnten geprägt sei. Darüber hinaus böten diese Gemeinden Kirchenaktivitäten und Jugendprogramme an, die die nachfolgende Generation mit aufzuziehen hülften. Fraglich bleibt bei Yangs Argumentation allerdings, warum diese Merkmale nicht auch auf vergleichbare amerikanische Gemeinden zutreffen sollen.

Demgegenüber lässt sich jedoch nicht bestreiten, dass die Befriedigung ethnischer Bedürfnisse in einigen Fällen ein wichtiges Konversionsmotiv darstellt. So vertrat Brian Hall (2006: 144) in seiner Studie über chinesische Studierende, die z. T. in den USA aufgewachsen sind, sogar die These, dass sich diese gar nicht auf einer religiösen, sondern vielmehr auf einer ethnischen Suche befänden. Viele von ihnen seien in den weißen Vorstädten der Metropolen groß geworden und hätten nur wenig Kontakt zu anderen Chinesen gehabt. Obwohl sie sich äußerlich sehr amerikanisch gäben, seien sie innerlich nicht vollständig assimiliert, sondern mit konfuzianischen Werten sozialisiert worden. Daher sehnten sie sich nach der Gesellschaft anderer chinesischer Amerikaner, weniger jedoch nach einer Religion per se. Die chinesischen Gemeinden hülften ihnen dabei, ihre eigene Identität zu bewahren (Hall 2006: 141 ff, 145).

Der wichtigste Impuls innerhalb der Konversionsforschung über chinesische Einwanderer in den USA ging jedoch von einer Kritik an jenen Ansätzen aus, die sich nur mit individuellen Konversionsmotiven beschäftigen. So forderte Yang Fenggang – und nach ihm auch Hall – ein, die kontextuellen Hintergrundfaktoren in China stärker zu berücksichtigen, die er auf eine Modernisierungskrise bezog.

Für Yang (1998: 237, 240 f, 247 ff) reichen die individuellen Ansätze der Konversionsforschung demnach nicht aus, um das Phänomen der jüngsten Massenkonzersion chinesischer Einwanderer in den USA zu erklären, die sich vor den 1960er Jahren trotz intensiver Missionsbemühungen quasi „resistent“ gegenüber einer Bekehrung zum Christentum gezeigt hätten. Viel ausschlaggebender seien kulturelle und soziale Veränderungen in China. So habe China ab dem 19. Jahrhundert unter der erzwungenen Modernisierung der imperialistischen Westmächte gelitten, die eine Entfremdung der Chinesen von ihrer eigenen Kultur, d.h. eine Entwurzelung, ausgelöst habe. Während des innerchinesischen Modernisierungsprozesses seien chinesische kulturelle Traditionen (z.B. von Anhängern der 4.-Mai-Bewegung) attackiert, später massiv zerstört worden, so dass die kulturelle Identität der Chinesen unterbrochen worden sei. Aufgrund dessen definierten sich Chinesen in erster Linie über die Rasse, weniger aber über ihre Kultur. Zudem hätten die Kriege, Naturkatastrophen, sozialen Unruhen und politischen Kampagnen des 20. Jahrhunderts viele Chinesen dazu getrieben, ihrem eigenen Land den Rücken zu kehren und sich in die Emigration zu begeben. Eine besonders wichtige Gruppe darunter stellten die von der chinesischen Regierung enttäuschten Studenten dar, welche im Zuge der Tian’anmen-Unruhen 1989 in den Westen geflohen seien, und von denen manche das Christentum als Ersatz für ihren früheren politischen Aktivismus gewählt hätten (Yang 2005: 435 ff). Der mit Härten ver-

bundene Migrationsprozess habe ein Gefühl von Heimatlosigkeit sowie eine innere Sehnsucht nach der Ewigkeit und Dauerhaftigkeit des christlichen Himmels erzeugt (Yang 1998: 249). Vor dem Hintergrund dieser erfahrenen Traumata habe unter den Chinesen in China sowie in der Diaspora eine spirituelle Suche nach alternativen Bedeutungssystemen eingesetzt (Yang 1998: 251; Yang 2005: 425, 435).⁴² Da das Christentum bis vor wenigen Jahrzehnten als Teil des westlichen Imperialismus angesehen wurde, sei es als potenzielle Sinnstruktur nicht in Frage gekommen. Die kontextuellen Faktoren hätten daher eine Konversion behindert (Yang 1998: 251). Dieses Stigma sei jedoch mit der Reform- und Öffnungspolitik größtenteils entfernt und das Christentum chinesischer geworden. Der wichtigste Grund bestehe aber darin, dass in China der christliche Glaube à la Weber als universale Modernisierungskraft angesehen werde, die die Ökonomie bzw. den Fortschritt fördere (Hall 2006: 138 f; Yang 1998: 251; Yang 2005: 425, 438).⁴³ Im Gegensatz dazu würden Buddhismus und Volksreligionen nicht als kompatibel mit der modernen Gesellschaft angesehen, sondern trügen das Image, verstaubt, rückwärtsgewandt und „zu chinesisch“ zu sein (Hall 2006: 134, 136; Yang 2005: 438 f).

Abgesehen von diesen veränderten kontextuellen Bedingungen in China, die die Konversion zum Christentum im Gegensatz zu früheren Zeiten erst ermöglichten, erschienen chinesischen Migranten, die im Modernisierungsprozess verunsichert worden seien, der absolute Glaube und die strikten moralischen Standards der evangelikalen chinesischen Gemeinden attraktiv. Viele von ihnen stammten ursprünglich vom Land und fühlten sich von den pluralistischen, chaotischen, d.h. hochmodernen US-amerikanischen Metropolen überfordert. Daher sehnten sie sich nach dem starken Gruppengefühl und dem moralischen Führungsanspruch konservativer Kirchen (Yang 1998: 252). Diese These lehnt sich an Nancy T. Ammerman (1987) an, der zufolge christlicher Fundamentalismus insbesondere in den Vorstädten der Metropolen, in denen Modernität auf Tradition stoße, floriere: Viele Menschen, die in einer unsicheren, im steten Wandel begriffenen und pluralistischen, modernen Welt lebten, sehnten sich nach Sicherheit und Absolutheit (Yang/ Ebaugh 2001: 281).

Auch Hall (2006: 132 ff, 137), der sich in seiner Studie besonders mit dem noch wenig erforschten Phänomen der Konversion chinesischer *Studierender* aus der Volksrepublik

⁴² In seiner Studie zur Konversion von Chinesen in China selbst führte Yang (2005: 432) in diesem Zusammenhang an, dass der rasante wirtschaftliche und soziale Wandel auf dem Festland dazu geführt habe, dass soziale Normen und Bindungen zerbrochen seien. Zudem lasse der Überlebenskampf in der freien Marktwirtschaft existenzielle Ängste entstehen, so dass sich die Menschen nach der Sicherheit einer Religion sehnten.

⁴³ Laut Yang (2005: 438) stellt das Christentum in China für seine Anhänger eine Verbindung zur westlichen Außenwelt dar, das mit seinem modernen, universalen und kosmopolitischen Image als Statussymbol für die Yuppies der Großstädte diene.

beschäftigte, richtete sein Augenmerk auf die kontextuellen Vorbedingungen in China, ohne sie allerdings im Sinne einer Modernisierungskrise zu interpretieren. Ebenso wie Yang führt er die Gruppenkonversionen chinesischer Einwanderer auf eine in den letzten Jahren erst vollendete gesellschaftliche Offenheit in China zurück, die ein Interesse am Christentum ermöglicht habe. Diese Offenheit sei durch den Kollaps der traditionellen Kultur entstanden, die von der kommunistischen Herrschaft, durch Kriege und innere Erneuerungsbewegungen (z.B. der 4.-Mai-Bewegung) verursacht worden sei. Aber auch die Tatsache, dass etwa die Hälfte der untersuchten chinesischen Austauschstudenten über einen atheistischen Hintergrund verfüge, habe Raum für die Suche nach neuen Sinnsystemen geschaffen. Seiner Meinung nach gehe die Annahme des Christentums mit einer ökonomischen Modernisierung und kapitalistischen Verwestlichung der chinesischen Gesellschaft einher, die das Christentum quasi zusammen mit amerikanischem Fastfood, amerikanischer Mode und Unterhaltung importiere.

So wichtig die Neuakzentuierung auf die kontextuellen Vorbedingungen einer Konversion auch sein mag, so erklärt sie im Falle von Hall jedoch nicht, was genau das Christentum für chinesische Konvertiten attraktiv macht. Yangs These einer Modernisierungskrise innerhalb der chinesischen Gesellschaft birgt wiederum die Gefahr, gesellschaftliche Gesamtzusammenhänge herzustellen, die spekulativer Art sind und sozialwissenschaftlich nicht überprüft wurden.

Neben Yang und Hall richtete sich ebenso die Forscherin Wang Yuting (2004) in einer im Netz veröffentlichten Studie über die Konversion chinesischer Studierender aus der VR gegen einen individualistischen Ansatz in der Konversionsforschung, indem sie die Rolle der soziokulturellen Veränderungen in China als Wegbereiter für eine Konversion betonte. Im Gegensatz zu Yang Fenggang, der die institutionellen Faktoren zwar als evident, aber zweitrangig ansieht, betont Wang jedoch die Priorität letzterer, d.h. der Missionsstrategien christlicher Organisationen. Diese hätten eine massenhafte Konversion überhaupt erst ermöglicht. So sei der Konversionserfolg auf die aktiven Bekehrungsbemühungen wachsender evangelikaler Organisationen zurückzuführen, die sich auf bestimmte Zielgruppen spezialisierten und eine enorme Menge an Missionsmaterialien produzierten. Den Ergebnissen der Studie zufolge seien die Studierenden zwar aufgrund der oben beschriebenen Modernisierungskrise Chinas, die mit einer als unangenehm erlebten materialistischen Ausrichtung der Gesellschaft und einem „moralischen Vakuum“ verbunden sei, auf der Suche nach einer Religion, hätten aber auch zu einer beliebig anderen Religion oder Konfession konvertieren können, wenn es ein entsprechendes Angebot gegeben hätte.

Darüber hinaus argumentiert auch Carolyn Chen (2002: 224 ff) in ihrer Forschung über einen buddhistischen Tempel und eine evangelikale Gemeinde taiwanesischer Einwanderer in den USA, dass vor allem die elaborierten Missionsstrategien der Gemeinde ausschlaggebend für ihren vergleichsweise großen Zuwachs seien. Diese bestünden in zwei Vorgehensweisen: erstens der Rekrutierung potenzieller Konvertiten über persönliche Netzwerke – indem die Gemeindemitglieder immer wieder daran erinnert würden, mehr Freunde mitzubringen – und zweitens durch eine Atmosphäre persönlicher Zuwendung bzw. Verbindlichkeit, die Intimität erzeuge. Das letztere Missionsmodell bestehe also darin, dass man sich mit den Neulingen zuerst anfreunde, um sie später zum Glauben zu führen. Die Neuankömmlinge wiederum fänden sehr schnell persönlichen Anschluss an die Gemeindemitglieder, da diese hartnäckig und freundlich auf deren Teilnahme bestünden.

Eine dritte Gruppe von Forschungsansätzen, die sich auf Bourdieu beruft, erklärt die Motive einer Konversion damit, eine Ansammlung von sozialem, kulturellem und symbolischem Kapital zu sein: so z.B. Barak Kalir (2009) in seiner Studie über chinesische männliche Gastarbeiter in Israel.⁴⁴ Diese könnten ihr Kapital nicht nur vor Ort nutzen, sondern nähmen es auch nach ihrem befristeten Arbeitsaufenthalt wieder mit nach China zurück. Die Attraktivitätsfaktoren einer Konversion zum evangelikalen Christentum bestünden für die einsamen Single-Arbeiter in Israel somit im Gemeinschaftsgefühl der Gemeinde bzw. darin, ihre sozialen Netzwerke zu erweitern, aber auch im Erhalten praktischer Hilfeleistungen sowie in spiritueller Erleichterung (Kalir 2009: 131 f, 140, 151 ff). Die Konversion verleihe dem äußerst kargen, von harter Arbeit geprägten Leben der Gastarbeiter in Israel über das Geldverdienen hinaus noch einen weiteren Sinn (Kalir 2009: 141). Außerdem biete die Gemeinde mehrere Arten der Vergnügung an, z.B. chinesisches „Public Viewing“ oder Tischtennis (Kalir 2009: 140). Dass die meisten Gemeindemitglieder erst im zweiten oder dritten Jahr ihres Arbeitsaufenthaltes konvertierten – nämlich nachdem sie ihre Schulden an die chinesischen Vermittlungsagenturen abbezahlt hätten – stelle ein Indiz dafür dar, dass die Konversion zum Christentum als eine Art Luxus angesehen werde, den sich Neulinge noch nicht leisten könnten (Kalir 2009: 135, 138, 142 f). Dieser „Luxus“ bedeute Status-Gewinn bzw. sozialen Aufstieg, da neben Geld noch weitere Formen von Kapital akkumuliert würden, die nach der Rückkehr in den Heimatdörfern zur Schau gestellt werden könnten (Kalir 2009: 143, 146 f). Die Konversion zum Christentum werde

⁴⁴ Auch wenn diese Studie strenggenommen nicht im US-amerikanischen Kontext entstanden ist, knüpfen ihre Methodik und theoretische Einbettung dennoch an diese Tradition an. Darüber hinaus ähneln sich die Charakteristika chinesischer Überseegemeinden weltweit, so dass der diesbezügliche Aufsatz international relevant ist.

zudem als Teil eines modernen westlichen Lebensstils wahrgenommen, durch dessen Zelebrierung sich die Akteure von den anderen Dorfbewohnern oder Verwandten unterscheiden könnten (Kalir 2009: 147). Hintergrund sei die Annahme vieler Chinesen, dass Christentum und wirtschaftlicher Erfolg bzw. Modernität miteinander korrelierten, da alle wohlhabenden westlichen Länder christlich geprägt seien (Kalir 2009: 143). Gleichzeitig hätten die neu geknüpften sozialen Netzwerke, die die traditionellen Verwandtschaftsbeziehungen erweiterten, bei der Rückkehr einen ökonomischen Nutzen beim Geschäftemachen (Kalir 2009: 149 f).

Eric Chan (2003) wies in seinem online veröffentlichten Artikel über chinesische Gemeinden in Kanada darauf hin, dass die meisten Immigranten bei der Einreise zwar bereits über Humankapital verfügten, dass es ihnen aber an sozialem Kapital⁴⁵ mangle (Chan 2003: 9). Dem lasse sich durch eine Konversion zum Christentum Abhilfe schaffen, da man aufgrund der regelmäßigen und häufigen Treffen in der Gemeinde (vor allem der Bibelgruppen) schnell Freundschaften schließen könne (Chan 2003: 2, 9 ff, 14). Neben institutionalisierten Hilfeleistungen bzw. Attraktivitätsfaktoren, die z.B. auch in kostenlosem Sprachunterricht bestünden, erhielten die Neuankömmlinge darüber hinaus auch nicht-institutionalisierte praktische Hilfe aller Art. Diese bestehe z.B. darin, dass sie vom Flughafen abgeholt, ihnen beim Kauf eines Autos, beim Finden einer Wohnung oder sogar eines Jobs geholfen werde (Chan 2003: 6 f, 11, 16). Manchmal gewährten die Gemeinden einigen Kirchgängern, die sich in einer Notlage befänden, sogar finanzielle Unterstützung (Chan 2003: 15). Indem die Kirche etwaigen Neulingen die nötigen kulturellen Hintergründe der kanadischen Gesellschaft erkläre, die sie im Integrationsprozess benötigten, erweitere sie deren Ressourcen (Chan 2003: 8). Neulinge, die fast nur über persönliche Kontakte rekrutiert würden, erhielten zudem einen leichten Zugang in die bestehende Gruppe, da die Gemeindestruktur – im Gegensatz zu gesellschaftlichen Clubs oder informellen Freundschaften – sehr offen, flexibel und gastfreundlich gestaltet sei (Chan 2003: 12 ff).

Der Aspekt der kulturellen Kontinuität ist ein weiterer Schlüsselpunkt bei der Frage, inwiefern Konversionen bei der Einbeziehung bereits vorhandener Ressourcen helfen. So argumentiert Chao Hsing-Kuang (2006: 194 f), dass die Integration bereits angehäuften religiö-

⁴⁵ Für Chan (2003: 18, 21) enthält der Ausdruck „soziales Kapital“ sowohl eine strukturelle Komponente – d.h. persönliche Bindungen und soziale Netzwerke – als auch einen kulturellen Bestandteil. Dieser beziehe sich auf Normen und Werte, welche die sozialen Bindungen und Netzwerke beeinflussten, indem sie z.B. eine Gemeinschaft zusammenkitteten. Gleichzeitig begünstigte die Bildung einer Gemeinschaft das Entstehen von Normen, so dass eine dialektische Beziehung zwischen der strukturellen und der kulturellen Komponente bestehe.

sen Kapitals die Entscheidung für eine Konversion zum Christentum erleichtere. Barak Kalir (2009: 144 f) zufolge korrelieren christliche Werte, die in der Gemeinde gepredigt würden, wie Fleiß, Disziplin und Enthaltbarkeit bei gleichzeitigem Streben nach ökonomischem Erfolg, mit den bisherigen gelebten bzw. angestrebten Werten der Gastarbeiter in Israel. Dies stelle für sie eine enorme Ermutigung und Bestätigung dar. Für Ng Kwai Hang (2002: 195, 203 ff) haben kulturelle Symbole, Praktiken und Kategorien aus China das von den chinesischen Einwanderern gelebte Christentum maßgeblich geformt. Dazu gehöre z.B., dass das traditionell chinesische Konzept einer Schutzgottheit, die, wenn man sie günstig stimme, dem Leben Nutzen bringen könne, auf den christlichen Gott übertragen werde. Manchmal erfolge die Konversion auch als reziproke Gegenleistung für den bereits von Gott erbrachten Segen.⁴⁶

Schon früher hatte Yang Fenggang (1999) darauf hingewiesen, dass vor allem konfuzianische Werte in das konservative protestantische Christentum integriert würden. Dieser Prozess gründe sich auf eine von chinesischen Christen empfundene Kompatibilität konfuzianischer und evangelikal-christlicher Konzepte. Dies lasse sich etwa an einer Übereinstimmung des konfuzianischen Begriffs *ren* (仁, *Menschlichkeit*) mit dem christlichen Verständnis der Liebe und des konfuzianischen Konzepts der Kindespietät mit dem christlichen Gebot, seine Eltern zu ehren, erkennen (Yang 1999: 147 ff). Andere konfuzianische Werte, die von den Akteuren hochgehalten, jedoch nicht direkt als „konfuzianisch“ klassifiziert würden, könne man ebenso als „protestantische Ethik“ bezeichnen. Sie bestünden in Normen, die die „innerweltliche Askese“ beträfen, so z.B. Erfolg, Sparsamkeit, praktischer Rationalismus usw. (Yang 1999: 150 f). Eine weitere Ressource, die die chinesischen Einwanderer mitbrächten und in den christlichen Glauben integrierten, bestehe in der konfuzianisch geprägten Familienethik bzw. in einem starken Familiensinn (Yang 1998: 252 f).

Auch Hall (2006: 138-42) bezeichnete die Ermöglichung einer Fortdauer konfuzianischer Werte durch die Konversion zum Christentum als einen wesentlichen Attraktivitätsfaktor für chinesische Studierende in den USA. Zu diesen so genannten konfuzianischen Werten gehöre zum einen die Erwartung, akademischen Erfolg zu haben, um später die Eltern unterstützen und deren gesellschaftliches Prestige erhöhen zu können. Diese Norm lasse sich als Teil der Kindespietät verstehen und verdeutliche gleichzeitig, welcher großer Druck auf den chinesischen Studierenden laste. Zum anderen zählte Hall konservative soziale Werte dazu, wie etwa die Ablehnung von vorehelichem Geschlechtsverkehr, Homo-

⁴⁶ Neben der kulturellen Kontinuität als Akt der ethnischen Identifikation betonte Ng Kwai Hang (2002: 209 f, 212) jedoch auch die Rolle der Konversion bei der Assimilation, indem z.B. die Gelegenheit geboten werde, die eigenen Englischkenntnisse zu erweitern oder typisch amerikanische Fähigkeiten zu erwerben, etwa wie man „richtig“ Fußball gucke.

sexualität, Scheidung, Ehebruch und Prostitution. Diese Normen passten gut zur protestantischen Arbeitsethik bzw. zu konservativen christlichen Werten.⁴⁷

Die praktischen Hilfeleistungen der chinesischen Gemeinden, welche einen Anreiz für Konversionen bieten, erinnern an das ältere Deutungskonzept der „Reis-Christen“ innerhalb der Immigrationsliteratur. Demgemäß konvertieren chinesische Einwanderer aufgrund materieller Vorteile, die ihnen geboten werden (Yang Fenggang 1998: 242). Yang Fenggang (1998: 242 f) erhob jedoch den Einwand, dass evangelikale Gemeinden, die ihre Ressourcen ja auf die Mission und nicht auf die Sozialarbeit konzentrierten, keinen systematischen Sozialdienst leisteten. Die angebotene Hilfe sei eher informeller und nur selten materieller Art. Darüber hinaus bestehe die Mehrheit der chinesischen Konvertiten in den USA aus Akademikern bzw. gebildeten Fachleuten, die der Mittelklasse angehörten und materielle Hilfeleistungen nicht so dringend benötigten.

In seiner Studie über eine chinesische protestantische Gemeinde im Nordosten der USA, die hauptsächlich aus Studierenden besteht, stellte Andrew Abel (2006) zudem die These auf, dass der rituelle Charakter von materiellen Hilfeleistungen viel ausschlaggebender als der Wert des Geschenks an sich sei (Abel 2006: 162 f, 165). Diese rituellen Hilfeleistungen, die sowohl die wichtigste Rekrutierungsstrategie als auch den Hauptattraktivitätsfaktor für potenzielle Konvertiten bildeten, bezeichnete Abel als „favor fishing“ (Abel 2006: 165 ff). Sie bezögen sich z.B. darauf, dass neu angekommene Studierende vom Flughafen abgeholt würden, aber auch auf anonym gespendete Einrichtungsgegenstände und Haushaltsutensilien, auf die Begleitung zu Supermärkten oder Bibliotheken sowie auf den Beistand bei der Wohnungssuche oder beim Erlernen des Autofahrens. Finanzielle Hilfen für notleidende potenzielle Konvertiten spielten jedoch nur eine untergeordnete Rolle, da sie immer seltener gewährt würden (Abel 2006: 164 ff). Das Annehmen der angebotenen Hilfe wiederum ziehe die empfundene Verpflichtung nach sich, an den kirchlichen Veranstaltungen teilzunehmen (Abel 2006: 165). Darin zeige sich ein innerhalb der chinesischen Gesellschaft als ungewöhnlich zu bezeichnender Mechanismus: Während der Geber eines Geschenks in China persönlich belohnt werden müsse, um die Reziprozität zu wahren, verlangten die z.

⁴⁷ Wang Yuting (2004) schließt sich zwar implizit der Deutung einer kulturellen Kontinuität an, setzt aber den Schwerpunkt auf die Modernisierungskrise der chinesischen Gesellschaft. So stecke letztere aufgrund des Zusammenbruchs traditioneller konfuzianischer Werte, die mit einer einseitig materialistischen Ausrichtung verbunden sei, in einer moralischen Krise, so dass ein alternatives Wertesystem benötigt werde. Das Christentum erweise sich dabei insofern als geeignet, dass konfuzianische und evangelikal-christliche Doktrinen Hand in Hand gingen. Die Analyse einer Kompatibilität konfuzianischer und konservativ-christlicher Moralvorstellungen deckt sich jedoch nicht mit Chao Hsing-Kuangs (2006: 193, 201 f) Forschungsergebnissen in Taiwan. Dort bestehe die kulturelle Kontinuität vielmehr in der Integration charismatischer Erfahrungen aus dem *volksreligiösen* Milieu in den neuen Glauben christlich-charismatischer Prägung.

T. anonymen Spender der chinesischen Gemeinde keine direkte Gegenleistung dafür. Außerdem wiesen sie u. U. einen höheren Status als die Beschenkten auf. Dies weiche von der gesellschaftlichen Norm in China ab, da man in diesem Falle keine gleichwertige Entlohnung erwarten könne (Abel 2006: 166 f, 171 ff). Solches Verhalten werde von den Empfängern daher als altruistisch bzw. selbstlos und somit als anziehend und beeindruckend empfunden (Abel 2006: 168, 170, 175 f). Zwar bleibe die Norm einer Gegenleistung bestehen, aber das Gefühl der Verpflichtung seitens der Beschenkten richte sich nicht mehr auf Individuen, sondern auf die ganze Gemeinde. Das dyadische Muster der Reziprozität werde also generalisiert und der Empfänger an die Gruppe gebunden (Abel 2006: 172, 175). Gleichzeitig werde dadurch eine besondere Form der Intimität geschaffen: So gelte die Regel innerhalb der chinesischen Gesellschaft, dass die Initiative eines Geschenke-Austauschs von Personen mit einem niedrigeren Status ausgehe, nicht für Familienbeziehungen. Die Gemeinde behandle fremde potenzielle Konvertiten somit wie enge Verwandte. Dies sei Balsam für die Seelen heimwehkranker chinesischer Studenten (Abel 2006: 171 ff). Diese mikro-soziologischen Interaktionsrituale erzeugten daher soziale Kohäsion und führten häufig zu Konversionen (Abel 2006: 176).

Eine letzte Themengruppe versteht die Konversion zum evangelikal-konservativen Christentum als Reaktion auf typische migrationsbedingte Probleme der Marginalisierung. Laut Ren Ping (2007) stellen die Schwierigkeiten und Entfremdung der Migration eine „theologisierende Erfahrung“ dar, indem nach religiösen Erklärungen dafür gesucht werde (Ren 2007: 3). Die Migration verursache einen Status-Verlust, der durch die Betonung der Gleichheit innerhalb des Christentums kompensiert werde (Ren 2007: 16). Die Unsicherheit und die radikalen Veränderungen des Einwanderungsprozesses sowie die Loslösung aus Normen, welche im Heimatland gültig gewesen seien, erzeuge das Bedürfnis nach der Sicherheit einer strengen Glaubensdoktrin. Darüber hinaus trügen vor allem konservativ-christliche Ehenormen zur Stabilisierung von Migrantenehen, die unter den Umwälzungen der Einreise litten, bei, da auf diese Weise die traditionelle Rollenverteilung rekonstruiert werde (Ren 2007: 17). Um die Forschungsergebnisse plausibel zu machen, wandte Ren Ping die ursprünglich von Max Weber stammende Kirchen-Sektentheorie auf eine chinesische Gemeinde in den USA an. So neigten Immigranten- oder Minderheitenkirchen aufgrund ihrer marginalen Position innerhalb der Gesellschaft allgemein zum „Sektentum“. Der Randstatus der chinesischen Gemeindemitglieder äußere sich neben den oben erwähnten Aspekten einerseits in finanziellen Problemen, andererseits in der erlebten Ausgrenzung oder gar im Rassismus (Ren 2007: 12 ff). Die Sektens-Merkmale der chinesischen

Gemeinde, welche ein hohes Maß an Sicherheit produzierten, zeigten sich im Konservatismus, in der moralischen Strenge, in einem rigiden, fundamentalistischen Glaubenssystem, in der wortwörtlichen Bibelauslegung, im niedrigeren Status der Frauen sowie im Fehlen von Hierarchien und geschulten Experten. Darüber hinaus betone die Gemeinde in besonderem Maße das persönliche Heil und stehe in Spannung zu anderen religiösen Gruppen oder Symbolen (Ren 2007: 1 f, 4, 9 ff, 16). Auch werde die säkulare Welt (d.h. die gegenwärtige US-amerikanische Gesellschaft) häufig kritisiert, indem ihr Entferntheit von Gott und ein Mangel an Moralität vorgeworfen werde (Ren 2007: 7). Ebenso wie typische Sekten bestehe die Gemeinde aus einer intimen, familiären Gemeinschaft mit engen Beziehungen der Mitglieder untereinander, die sich als Geschwister ansähen, und zeige zudem aktive Rekrutierungsbemühungen (Ren 2007: 8, 12). Die hohe Bildung der chinesischen Kirchgänger und ihr Potenzial zu sozialem Aufstieg zögen sie allerdings von der Wahl einer reinen Sektenform weg: So sei ihre Gemeinde im Gegensatz zu Sekten sehr groß und ähnlich organisiert wie die US-amerikanischen Hauptkirchen (Ren 2007: 2, 4). Außerdem befinde sich die untersuchte Gemeinschaft in einer wohlhabenden Vorstadt mit High-Tech-Firmen und Hochschulen, die viele Studierende und Professionelle anziehe, was wiederum typisch für eine Kirche sei (Ren 2007: 13). Da die meisten Gemeindemitglieder in Mainstream-Institutionen arbeiteten und eine Erweiterung ihres sozialen Netzwerkes in der amerikanischen Gesellschaft anstrebten, erscheine ihnen die totale Isolation einer Sekte nicht als attraktiv (Ren 2007: 14). Diese Kombination aus hohem Humankapital und einer marginalen Positionierung produziere bei den Akteuren somit die Nachfrage nach dem Produkt einer typischen chinesischen Einwanderergemeinde mit semi-formeller Organisationsstruktur, die eine Mischform zwischen Sekte und Kirche darstelle (Ren 2007: 14 f).

Auch Cao Nanlai (2005) kommt in seiner Forschung über chinesische Jugendliche der Arbeiterklasse im New Yorker Chinatown zu dem Schluss, dass die sozialen Schwierigkeiten, die aus dem dramatischen Wandel des Migrationsprozesses resultierten, die Hinwendung zum Christentum erklärten. Die Konversion stelle nämlich eine Wiederermächtigung ("re-authoritization") dar (Cao 2005: 183 ff). So seien die Jugendlichen erst vor einigen Jahren in die USA gekommen – meist nur mit einem Elternteil, da die Eltern aus ökonomischen Gründen nicht zusammen hätten emigrieren können (Cao 2005: 185, 189). Gemäß den Forschungsergebnissen leiden die jungen Leute an Gefühlen der Entfremdung, der Einsamkeit, der Unsicherheit bezüglich ihrer Zukunft und an mangelndem Selbstbewusstsein. Dies resultiere aus der Schwächung der Familienbande im Migrationsprozess: So seien die Eltern aufgrund ihres hohen Arbeitspensums meist abwesend. Zudem

fehle es ihnen an den nötigen Ressourcen, ihren Kindern bei der gesellschaftlichen Integration zu helfen (d.h. Nachhilfe oder anderen Unterricht zu finanzieren), aber auch, psychologische Unterstützung zu gewährleisten (Cao 2005: 187 ff). Die Teenager, denen es an Englischkenntnissen mangle, kämen deswegen in der Schule nicht mit (Cao 2005: 188 f). Da von den Jungs erwartet werde, die patriarchalische Rolle eines Brotverdieners und späteren Ernährers der Familie zu erfüllen, laste auf ihnen ein enormer Druck, dem sie aufgrund ihrer schlechten schulischen Leistungen nicht standhalten könnten. Deshalb seien sie besonders gefährdet, sozial abzustiegen, indem sie sich z.B. kriminellen Gangs anschließen (Cao 2005: 184, 189 f). Diese Abwärtsspirale werde jedoch durch die Konversion zum Christentum aufgehalten, da die Anpassung an die Normen der Mittelschicht sozialen Aufstieg bedeute. Der neue Status in der Gemeinde (der z.B. durch die Bekleidung einer ehrenamtlichen Position erreicht werde), die neue Befähigung zum Präsentieren (z.B. der Bekehrungserzählungen) sowie die beim "Sharing" eingeübte Kommunikationskompetenz stärkten das Selbstwertgefühl der Akteure (Cao 2005: 193 ff). Zudem würden die Einsamkeits- und Verlassenheitserfahrungen innerhalb der eigenen Familie kompensiert, weil die christliche Gemeinde als eine Ersatzfamilie fungiere (Cao 2005: 183). Der Pastor etwa ersetze in seiner Rolle als geduldiger Pflegevater, der seinen Schützlingen viel Zeit und Aufmerksamkeit widme, die verlorenen Autoritäten traditioneller Familien. Dadurch werde eine neue Form der Sicherheit geschaffen und Schutz gewährt (Cao 2005: 183 f, 191 f). Ein autoritätsorientiertes Christentum⁴⁸ ver helfe den jungen Männern der Arbeiterklasse darüber hinaus, ihre patriarchalischen Rollenerwartungen zu erfüllen (Cao 2005: 193).⁴⁹ Während die graduelle Amerikanisierung des Beziehungsverhaltens die Betroffenen aus ihrer sozialen Isolation und Einsamkeit reiße, indem innerhalb der Gemeinde das (in China nicht übliche) Zeigen bzw. öffentliche Zelebrieren von Gefühlen bzw. der Liebe ermutigt werde, stelle die Bedeutung der Familie mitsamt ihren traditionellen Rollenmodellen hingegen eine sinisierte Form des Christentums dar (Cao 2005: 193, 195 f). Der Gemeinde komme also eine essentielle Bedeutung beim Überleben bzw. bei der Anpassung an eine fremde und problembehaftete Umgebung zu (Cao 2005: 185).

⁴⁸ Im Gegensatz dazu bevorzugen Cao Nanlai (2005: 192 f) zufolge chinesische Gemeinden mit einem Mittelschichtsklientel demokratische Gemeindestrukturen.

⁴⁹ Die Konversion zum Christentum stärkt aber nicht nur patriarchalische Rollenmuster, sondern dient Carolyn Chens (2005: 342, 344-47) Forschungsergebnissen zufolge taiwanesischen Konvertitinnen in den USA auch als Mittel zur Emanzipation von ihren Großfamilien. Dies geschehe hauptsächlich dadurch, dass ihnen die Konversion zum Christentum Freiräume von ihren andersgläubigen Verwandten verschaffe, indem sie z.B. nicht mehr die Ahnen oder Götter ihrer Schwiegermütter anbeten müssten.

1.4 Chinesische Christen in Deutschland

1.4.1 Geschichte der Chines(inn)en in Deutschland

Im Gegensatz zu den USA, welche eben im Mittelpunkt des Interesses standen, aber auch zu den westeuropäischen Ländern Großbritannien, Frankreich und die Niederlande sowie Russland im Osten kann Deutschland auf keine Kerngeschichte chinesischer Einwanderer zurückblicken. Obwohl die Aufarbeitung der jüngsten historischen Entwicklung chinesischer Immigration in Deutschland schon vor einigen Jahren einsetzte, existiert bisher noch keine Literatur über die hiesige Geschichte chinesischer *Christen*: So lassen sich lediglich einige grobe Aussagen über die diesbezügliche gegenwärtige Situation treffen. Darüber hinaus liegen auch keine empirischen Forschungen zu chinesischen Gemeinden in Deutschland vor.

Im Folgenden soll zunächst auf die historischen Vorbedingungen chinesischer Gemeindebildung eingegangen werden, d.h. auf die Geschichte chinesischer Immigranten in Deutschland, um anschließend die Grundzüge christlichen Lebens vorstellen zu können.

In Deutschland ließen sich ab den 1870er Jahren vereinzelt Chinesen nieder, die ihr Brot als Hausierer, Kaufleute oder Seeleute erwarben bzw. als Diplomaten, Lektoren oder Studierende tätig waren (Güttinger 2004: 111 f, 116; Leung, M. 2007: 211). Im Jahr 1876⁵⁰ wurde die erste Gruppe von Militärschülern nach Deutschland geschickt⁵¹ und 1880 in Berlin ein „Verein chinesischer Studenten“ gegründet, der 40 Mitglieder hatte (Harnisch 2000: 26; Meng Hong 2005: 48; Yu-Dembksi 2007: 12 ff). Die Studenten gelangten hauptsächlich im Zuge der Selbststärkungspolitik des Qing-Hofs nach Deutschland. Dieser wollte aufgrund seiner militärischen Niederlagen gegenüber den Westmächten und Japan im 19. Jahrhundert westliche Techniken und Wissenschaft einführen bzw. vom japanischen Erfolg lernen, um China zu modernisieren und wehrfähiger zu machen. Mit der Abschaffung der kaiserlichen Examina 1905 reisten mehr und mehr Studenten aus China ein, um sich mittels eines Auslandsstudiums für eine Beamtenlaufbahn zu qualifizieren (Güttinger 2004: 215; Harnisch 2000: 19 ff, 30 f, 34 f; Yu-Dembksi 2007: 13).

In Hamburg und Bremen gab es, ebenso wie in Frankreich, England und Russland, das Phänomen der Vertragsarbeiter, die von deutschen Schiffsgesellschaften gegen einen Hungerlohn für Hilfsarbeiten angestellt wurden (Leung, M. 2004: 41). Vor dem 1. Weltkrieg

⁵⁰ Harnisch (2000: 26) gab die Jahreszahl 1877 an.

⁵¹ Meng Hong (2005: 60) zufolge hatte sich bereits im Jahr 1873 ein chinesischer Student an der Fakultät für Philosophie in Leipzig eingeschrieben.

beschränkte sich die Zahl aller chinesischen Migranten in Deutschland jedoch auf wenige Hundert. Sie wuchs erst in der Zwischenkriegszeit laut Leung (2007: 211) auf mehrere Tausend an. Vor und nach dem 1. Weltkrieg gesellten sich außerdem Straßenhändler aus Zhejiang und Straßenkünstler aus Shandong hinzu, die den ärmeren Schichten Chinas angehörten. Die chinesischen Studenten der Weimarer Republik wurden im Gegensatz zu ihren Vorgängern größtenteils nicht mehr staatlich gefördert, sondern stammten aus wohlhabenden Elternhäusern. Sie kamen im Zuge der 4.-Mai-Bewegung und hielten sich außer in Berlin und Hamburg auch in Leipzig⁵² und München auf (Güttinger 1998: 201; Leung, M. 2004: 41; Meng Hong 2005: 59; Yu-Dembski 2007: 26 ff). Während vor 1920 Frankreich das beliebteste Studienziel für chinesische Studierende in Europa gewesen war, wurde es nach dem 1. Weltkrieg von Deutschland abgelöst (Meng Hong 2005: 83). Ein Grund für die verhältnismäßig große Studentenzahl Anfang der 1920er Jahre bestand in der Inflation kurz nach dem Krieg, die Deutschland zu einem der preiswertesten Studienorte machte. Im Zuge der Stabilisierung der deutschen Wirtschaft sank die Zahl der chinesischen Studierenden jedoch ab 1922/ 23 wieder (Meng Hong 2000: 61; Meng Hong 2005: 83 f; Yu-Dembski 2000: 45 f).

Der 2. Weltkrieg reduzierte die Zahl der chinesischen Einwanderer erheblich, da viele das Land verließen (Leung, M. 2007: 211). Vor allem chinesische Kommunisten mussten mit Repressalien rechnen und flohen größtenteils. Die Guomindang-Anhänger blieben anfangs meist unbehelligt, da viele von ihnen mit deutschen Autoritäten und Institutionen kooperierten (Güttinger 1998: 201 f; Yu-Dembski 2000: 49). Die Mehrheit der Chinesen interessierte sich jedoch nicht für die politische Entwicklung Deutschlands; manche bewunderten sogar Hitlers Erfolg (Güttinger 1998: 202; Yu-Dembski 2000: 48). Obwohl die Nationalsozialisten chinesisch-deutsche Eheschließungen verhinderten und zahllose Verfahren gegen chinesische Kleinhändler anzettelten, kamen die meisten Chinesen (vor allem die Studenten) aufgrund der nicht konsistenten Rassenpolitik und starker wirtschaftlicher Interessen – die deutsche Industrie benötigte chinesische Rohstoffe – zu Beginn relativ ungeschoren davon (Güttinger 1998: 202; Leung, M. 2004: 45; Yu-Dembski 2000: 48, 50; Yu-Dembski 2007: 73). Erst mit dem Kriegseintritt Chinas verschlimmerte sich die Lage, bis die Polizei in Hamburg die verbliebenen 165 Chinesen dieser Stadt verhaftete und unter dem Vorwand der Spionage ins Konzentrationslager „Langer Morgen“ brachte (Groeling-

⁵² Die berühmteste chinesische Persönlichkeit, die vor und nach dem 1. Weltkrieg in Leipzig studierte, war Cai Yuanpei, der spätere Direktor der Peking-Universität und prominenter Mitinitiator der 4.-Mai-Bewegung (Güttinger 2004: 221).

Che 2005: 63; Gütinger 1998: 202; Leung, M. 2004: 46; Yu-Dembksi 2000: 50).⁵³ Während die Zahl der chinesischen Studierenden bis 1937 stetig gestiegen war, sank sie bis Kriegsende. Einigen wenigen chinesischen Firmen und Restaurants gelang es aber, bis dahin zu überleben (Groeling-Che 2005: 63; Yu-Dembksi 2000: 48, 50). Nach dem 2. Weltkrieg setzte eine Heimkehrwelle der übrig gebliebenen Chinesen ein, so dass 1950 nur noch 200 Chinesen in Deutschland verblieben waren (Groeling-Che 2005: 63; Gütinger 1998: 203; Leung, M. 2004: 47; Yu-Dembksi 2000: 51).

Kurz nach der Gründung der VR China wurden diplomatische Beziehungen zur DDR aufgenommen. Von 1953 bis 1965 schickte die chinesische Regierung etwa 300 chinesische Staatsbürger zum Studium in die DDR, wo sie in Berlin, Leipzig und Jena hauptsächlich Germanistik studierten. Darüber hinaus bestand ein Austausch von Wissenschaftlern (Meng Hong 2000: 61; Meng Hong 2005: 121; Yang Enlin 2000: 53; Yu-Dembksi 2007: 98). Ab dem Bruch Chinas mit der Sowjetunion Anfang der 1960er Jahre wurde der Studentenaustausch jedoch reduziert, mit Beginn der Kulturrevolution 1966 sogar gänzlich unterbrochen und erst Anfang der 1980er Jahre wieder aufgenommen (Meng Hong 2000: 61; Meng Hong 2005: 121, 132 ff, 143 ff; Yu-Dembksi 2007: 94). 1985 und 1986 wurden weitere Abkommen über Austauschprogramme zwischen der DDR und China geschlossen, die einige Dutzend chinesische Studierende und Arbeiter in die DDR brachte (Gütinger 1998: 203; Meng Hong 2005: 156 f). Im Jahr 1989 lebten etwa 900 Chinesen in Ostdeutschland (Gütinger 1998: 203).

In die Bundesrepublik kamen in den 1950er Jahren einige wenige Einwanderer aus Hongkong und Taiwan, um in der Gastronomie zu arbeiten, sowie chinesische Flüchtlinge aus Indonesien. Zu dieser Gruppierung gesellten sich in den 1960er und -70er Jahren weitere chinesische Flüchtlinge vor allem aus Vietnam sowie chinesische Migranten aus anderen europäischen Ländern – die zweite Gruppe mit der Absicht, China-Restaurants zu eröffnen (Leung, M. 2004: 48; Leung, M. 2007: 211; Oblau 2006: 181 f). Daher kann man erst ab Mitte der 1960er Jahre von einem Boom neuer Chinarestaurants in Westdeutschland sprechen (Gütinger 1998: 198). Mit Aufnahme der politischen Beziehungen zwischen China und der Bundesrepublik wurde zu Beginn der 1970er Jahre ein wissenschaftlicher Austausch eingeleitet, der ab 1974 kleine Gruppen chinesischer Studierender nach Westdeutschland brachte (Meng Hong 2000: 61 ff; Meng Hong 2005: 157 f). Seit der Reform- und Öffnungspolitik Chinas ab 1978 wurde der Austausch intensiviert, so dass die Zahl chinesischer Studierender seit 1981 erheblich stieg (Meng Hong 2000: 65, 70 f). Im Ge-

⁵³ Im Dritten Reich kamen laut Gütinger (1998: 203) insgesamt 13, laut Leung (2004: 46) 17 Chinesen um, während 222 ihr Eigentum verloren.

gensatz zu den früheren staatlich geförderten Gruppen kamen seit Ende der 1980er Jahre zudem immer mehr individuelle Selbstzahler ins Land, die zum großen Teil neben ihrem Studium noch Geld verdienen mussten (Meng Hong 2000: 69 f, 72 f; Meng Hong 2005: 173; Yu-Dembksi 2007: 103). Bereits im Studienjahr 1980/ 81 überholten die Studierenden aus der VR, die an deutschen Hochschulen immatrikuliert waren, mit 584 Personen die Zahl ihrer Kommiliton(inn)en aus Taiwan, um 2004 auf 25.284 angestiegen zu sein (Meng Hong 2005: 174; Oblau 2006: 45).

In den 1970er Jahren wuchs auch der Zustrom an hochqualifizierten Geschäftsleuten aus Taiwan, bis er schließlich ab 1983 von der gleichen Berufsgruppe aus der Volksrepublik übertroffen wurde (Leung, M. 2004: 51; Leung, M. 2007: 211; Güttinger 1998: 204). Gleichzeitig reisen seit 1987 verstärkt illegale Einwanderer hauptsächlich aus Zhejiang über den Landweg durch Russland oder Tschechien ein, um sich in Deutschland oder anderen europäischen Ländern in China-Restaurants als Billiglohnkräfte zu verdingen. Zwar sank die Zahl der Illegalen Mitte der 1990er Jahre wieder etwas, aber parallel dazu erreichten die involvierten Schleusergruppen einen höheren Grad an Professionalität und Kommerzialität (Giese 2005: 105, 113-16, 123, 125, 129 f).

Vor allem die Zahl der chinesischen Studierenden und Akademiker ist stark gewachsen, da Deutschland zum beliebtesten Studienort in Europa zählt: Seit Ende der 1990er Jahre bilden sie die größte Gruppe der Bildungsausländer. Gleichzeitig ist die Rückkehrate, die ab 1985 und aufgrund des Massakers auf dem Tian'anmen im Juni 1989 äußerst niedrig gewesen war, in den letzten Jahren stark gestiegen, so dass viele chinesische Einwanderer nur zeitweise in Deutschland residieren (Leung, M. 2004: 50; Meng Hong 2000: 74 – 77; Meng Hong 2005: 15, 180, 182 f, 187).

Während sich die meisten Studierenden in Berlin und Stuttgart immatrikulieren, konzentrieren sich die Geschäftsleute, die u. a. im Computer-, Consulting- und Maschinenbau-Business tätig sind, auf Hamburg, Düsseldorf und Frankfurt am Main (Güttinger 1998: 200; Oblau 2006: 47 f). Der größte Teil arbeitet jedoch in der Gastronomie (Güttinger 1998: 198 ff, 206). Laut Angaben des Statistischen Bundesamts (2010: 44 f) waren am 31. 12. 2009 insgesamt 79.870 chinesische Staatsbürger aus der Volksrepublik und 4670 aus Taiwan in der Bundesrepublik Deutschland gemeldet. Die meisten unter ihnen gehörten der Altersgruppe der 25- bis 35jährigen an. Die Zahl der chinesischen Bildungsausländer insgesamt, die im Jahr 2002 sprunghaft angestiegen war, ist zwar seit 2007 wieder leicht rückläufig, nimmt aber mit einem Anteil von 12,8% im Jahr 2009 immer noch den ersten Rang ein (DAAD/ HIS: 2010). Konservativen Schätzungen zufolge lassen sich von den knapp

25.000 chinesischen Studierenden etwa 1000 in Deutschland taufen, wobei nur eine verschwindend geringe Zahl bereits als Christen einreist (Oblau 2006: 7; Raiser 2006: 9).

Laut einer Broschüre des Freundeskreises für Mission unter Chinesen in Deutschland, FMCD (2010: 1), waren im Jahr 2010 in über 60 deutschen Städten chinesische protestantische Gemeinden oder Bibelgruppen vorzufinden. Während die Mehrheit eine evangelikal-konservative Gesinnung aufweist, existieren auch einige charismatisch geprägte Pfingstgemeinden (Oblau 2006: 137). Die meisten chinesischen Gemeinden sind überkonfessionell und unabhängig, d.h. wie Freikirchen organisiert. Ihre überseechinesischen Pastoren blicken sehr häufig auf eine Ausbildung an einer Bibelschule bzw. einem theologischen Seminar in den USA zurück (Oblau 2006: 104 f, 169; Raiser 2006: 10). Die chinesischen Gruppierungen weisen also enge transnationale missionarische Verbindungen mit den USA und Taiwan auf.

Daneben bestehen noch deutsche evangelikale Missionswerke bzw. -netzwerke, die sich ausschließlich oder in hohem Maße mit der Evangelisierung von Chines(inn)en beschäftigen. Dazu gehört z.B. die Überseeische Missionsgemeinschaft (ÜMG), welche die deutsche Zweigstelle der ehemaligen China-Inland-Mission – inzwischen Overseas Missionary Fellowship (OMF) – ist. Seit den 1980er Jahren widmet sie sich neben ihrer Rekrutierungsarbeit in Asien auch der diakonischen und missionarischen Begleitung der in Deutschland lebenden Chines(inn)en, für die sie z.B. Freizeiten organisiert. Diese neue Missionsstrategie wird von der OMF selbst als „ethnic ministry“ bezeichnet (Oblau 2006: 82 ff; ÜMG n.d.; Weiss 2006: 27). Aus der ÜMG ging darüber hinaus der oben bereits erwähnte FMCD hervor, welcher 1985 als Verein gegründet wurde (Oblau 2006: 80). Ihm gehören über 50 chinesische Bibelkreise und rund zehn Gemeinden in Deutschland sowie verschiedene evangelikal-missionarische Werke an. Außerdem bietet er die größte Versand-Leihbücherei außerhalb Asiens an (FMCD n.d.; Oblau 2006: 79, 81, 84).⁵⁴ Eine weitere sehr aktive, jedoch international operierende Missionsorganisation, die mit dem FMCD eng zusammenarbeitet, ist „Campus für Christus“ (CfC), ein Mitglied von Campus Crusade for Christ International (CCCI). Sie konzentriert sich ausschließlich auf die Missionierung von Studierenden. Darüber hinaus werden in den Sommermonaten Studierende

⁵⁴ Die Aufgabenfelder des FMCD sind vielfältig. So bietet er etwa den chinesischen Gemeinden Hilfe bei der Suche nach chinesischen Pastoren an, führt regelmäßig Pastoren-Konvente durch, rekrutiert über evangelikale Missionswerke in den USA und Asien chinesische Gastredner für Missionsveranstaltungen und stellt Kontakte zwischen den Gemeinden her (Oblau 2006: 85, 104). Die Missionsarbeit erfolgt in zwei Schritten: Nach einer Kultur- und Informationsarbeit, die häufig mit diakonischen Tätigkeiten und der Vermittlung christlicher Gastfamilien verbunden ist, erfolgt die Gemeindebildung im weiteren Sinne, d.h. die Unterstützung bei der Gründung von Bibelgruppen und Gemeinden (Oblau 2006: 86). Das übergeordnete Ziel besteht jedoch in der Christianisierung Chinas (Oblau 2006: 85).

aus Taiwan als Missionare in deutsche Universitätsstädte eingeladen, wo sie an Evangelisationsveranstaltungen und z. T. auch an christlichen Schulungen teilnehmen, darüber hinaus jedoch meinen Beobachtungen zufolge eine äußerst erfolgreiche Rekrutierungsarbeit leisten (CfC n.d.; Oblau 2006: 86, 202).⁵⁵ Des Weiteren spielen auch einige koreanische Gemeinden in Deutschland eine nicht unwesentliche, aber bisher unerforschte Rolle bei der Missionierung von Chinesen (Oblau 2006: 164, 167).⁵⁶

1.4.2 Allgemeines zur Chinesischen Evangelischen Gemeinde (CEG)

Die CEG, welche sich in einer Großstadt befindet, ist eine der größten chinesischen Gemeinden Deutschlands. Sie geht aus einem privat organisierten Bibelkreis hervor, der um das Jahr 1980 entstand. Ihm gehörten sieben asiatische Christ(inn)en aus Taiwan, Hongkong, Indonesien und Vietnam an. Mitte der 1980er Jahre kamen zwei junge Ehepaare aus Taiwan hinzu, die in Deutschland studierten und andere taiwanesischen Studierende (sowie einige wenige vom Festland) einluden, so dass der Haus- und Gebetskreis auf ca. 20 Personen anwuchs. Außer den Versammlungen, die freitags in einer Privatwohnung zwecks Bibelstudiums stattfanden, traf man sich nunmehr auch jeden Samstagnachmittag in einem Gemeindehaus. Dort predigte einmal im Monat ein taiwanesischer Gastpastor, während biblische Themen teils in Gesprächsrunden, teils szenisch bearbeitet wurden. Als 1989 aufgrund des Tian'anmen-Vorfalles zahlreiche Chines(inn)en vom Festland in die Bundesrepublik immigrierten, wuchs die christliche Gruppe auf über 40 Mitglieder an. Ab Mai 1991 war die kleine Gemeinde Gast bei der Landeskirchlichen Gemeinschaft. Ende des Jahres erhielt sie ihren ersten eigenen Pastor, der aus Taiwan kam und von der Deutschen Evangelischen Allianz finanziell unterstützt wurde. 1994 gründete man einen Verein. Die Gemeinde bestand inzwischen aus 50 bis 60 Mitgliedern, die sich in vier bis sechs Hausbibelkreisen formierten. Nach 1999 wurde sie jedoch von keinem eigenen Pfarrer mehr betreut. Stattdessen erhielt sie Unterstützung von der chinesischen "Rutgers Community Christian Church" (若歌教会) in New Jersey (USA)⁵⁷, die einmal im Monat für zwei Wochen einen Prediger oder Lehrer nach Deutschland schickte und der CEG eine etwas charismatischere Prägung gab. Neben den Gottesdiensten führten die Delegierten der Rutgers-

⁵⁵ Auch die untersuchte chinesische Gemeinde empfängt im Sommer Kurzzeit-Missionsgruppen aus Taiwan. Die Homepage der taiwanesischen Niederlassung von CCCI (學園傳道會) lautet: <http://www.tccc.org.tw>.

⁵⁶ Darüber hinaus bleibt noch die Studentenmission in Deutschland (SMD) zu erwähnen, die Mitglied der Deutschen Evangelischen Allianz, der International Fellowship of Evangelical Students und des Diakonischen Werkes der Evangelischen Kirche ist. Da sie jedoch keine Programme speziell für chinesische Studierende anbietet, ist ihr Erfolgswert nur begrenzt (Oblau 2006: 200 f).

⁵⁷ Die Homepage dieser Gemeinde lautet: <http://www.rccc.org>.

Gemeinde auch Seminare und andere Fortbildungskurse durch. Seit 2006 ist die CEG in einem Gebäude der Evangelischen Kirche untergebracht, welches sie für die Gottesdienste mietet.⁵⁸

Die CEG hat derzeit etwa 200 registrierte Mitglieder, deren Zahl jedoch aufgrund der hohen Fluktuation schwankt. Ungefähr ein Drittel besteht aus Studierenden, ein weiteres Drittel aus Eltern unter 45 Jahren. Darüber hinaus gehören viele Kinder dazu, so dass der Altersdurchschnitt der Gemeindemitglieder sehr niedrig ist. An den Gottesdiensten, die jeden Sonntag von 14.00 bis ca. 16.00 Uhr stattfinden, nehmen 90 bis 110, manchmal auch 130 Personen teil. Zwischen 2002 und 2006 wuchs die Gemeinde stark an: So ließen sich im Jahr 2006 insgesamt 40 Menschen taufen. Während 2007 noch 32 Personen getauft wurden, waren es 2008 nur 23, von denen die Hälfte aus Jugendlichen bestand, die in der Gemeinde aufgewachsen waren. Trotzdem kann noch nicht von einer rückläufigen Tendenz gesprochen werden, da die Gesamtzahl davon abhängt, wie viele Mitglieder bleiben bzw. abwandern.

Die CEG ordnet sich keiner spezifischen Theologie zu. Anderen protestantischen Konfessionen gegenüber ist sie offen eingestellt – auch gegenüber der Kindertaufe, obwohl sie selbst die Erwachsenen- und Ganzkörpertaufe (ähnlich wie die Gemeinden baptistischer Prägung) bevorzugt und ausschließlich diese praktiziert. Generell plädiert sie für eine charismatische (属灵) Gotteserfahrung. Allerdings betonen einzelne Gemeindemitglieder (z.B. die informellen Leiter der untersuchten Bibelgruppe, welche unten noch erwähnt werden) ein intellektuelles Bibelstudium, das zu Diskussionen und Kritik ermuntert. Es schließt jedoch nicht die innerhalb der deutschen Theologie übliche historisch-kritische Bibelauslegung mit ein, sondern versteht die Bibel als unmittelbare und ahistorische Offenbarung Gottes.⁵⁹ Auch wenn einzelne Gemeindemitglieder im Gottesdienst beim Singen die Arme heben, die Predigt hin und wieder mit einem leise gesprochenen „Amen“ unterstützen sowie während individueller Gebetszeiten im Gottesdienst gleichzeitig laut beten, gestaltet sich die Anbetungsweise relativ gesetzt und zurückhaltend, d.h. anders, als in charismatischen Gemeinden üblich.

⁵⁸ Da bisher noch keine Chronik der Gemeinde vorliegt, stützt sich die Darstellung der Geschichte ausschließlich auf mündliche Berichte. Auffällig dabei ist, dass alle Befragten angaben, sich „nicht mehr so genau erinnern zu können“. Ähnliches gilt für die Mitgliederzahlen bzw. deren Entwicklung: So war es mir nicht möglich, eine detaillierte Statistik darüber zu erhalten. Alle von mir befragten Gemeindemitglieder in den Leitungsebenen schienen diese Angaben für unwichtig zu halten. Möglicherweise ist dies ein Anzeichen dafür, dass das Stadium der Institutionalisierung dieser Gemeinde, die erst 30 Jahre zählt, (noch) sehr schwach ist.

⁵⁹ Dies trifft in vollem Maße auf das Neue Testament zu. Das Alte Testament wird bei den Diskussionen der untersuchten Bibelgruppe etwas häufiger in den historischen Kontext seiner Entstehung gebettet, da die Mitglieder zu diesem eine größere Distanz empfinden.

Grundsätzlich weist die Gesinnung der Gemeinde eine evangelikale Prägung auf, d.h. sie ist bibel- und missionsorientiert. Allerdings werden nur selten gezielte Missionierungstätigkeiten gestartet: So führte die untersuchte Bibelgruppe zwischen Dezember 2006 und Januar 2009 nur einmal eine solche Aktion in einem Wohnheim für Studierende durch. Auch die speziell für Mission zuständige Abteilung der Gemeinde organisiert nur sporadisch derlei Aktivitäten. Von einer anderen studentischen Bibelgruppe ist mir bekannt, dass deren Mitglieder einmal im Jahr vor Weihnachten ebenfalls in Studentenwohnheimen missionieren, indem sie an Türen klopfen und Lieder singen. Eine Teilnehmerin der untersuchten Bibelgruppe erzählte mir, dass sie bereits mehrfach an Evangelisierungsaktionen unter chinesischen Reisenden auf einem Flughafen teilgenommen habe. Die Missionsstrategie stützt sich jedoch hauptsächlich auf die Rekrutierung neuer Mitglieder über *persönliche* Netzwerke. Sie richtet sich dabei ausschließlich auf eigene Landsleute.

Da die CEG bis 2010 über keinen eigenen Pfarrer verfügte, wurden teils chinesische, teils deutsche Prediger oder Pastoren aus anderen Gemeinden eingeladen. Unter den deutschen Gästen befanden sich u. a. zwei ordinierte Pfarrer jeweils aus einer Freikirche und einer baptistischen Gemeinde sowie die Pfarrerin der deutschen Gastbergemeinde, die der Evangelischen Kirche angehört. Da sie über keine Chinesischkenntnisse verfügten, wurden ihre Predigten übersetzt. Daneben trat hin und wieder ein weiterer deutscher, jedoch nicht ordinerter Prediger einer Freikirche auf, der Chinesisch beherrschte. Die chinesischstämmigen Prediger waren – außer einem früheren Hauptprediger – alle nicht ordiniert. Zu Gast waren beispielsweise taiwanische Dozenten verschiedener Fachrichtungen vom “Campus Evangelical Fellowship“ (美国校园福音团契, CEF)⁶⁰ sowie ein überseechinesischer „Bruder“ der ersten Stunde, welcher inzwischen einer Nachbargemeinde angehört.

Mit der Ordination des bisherigen Hauptpredigers, welcher von der oben erwähnten Rutgers-Gemeinde entsandt worden war, wurde jedoch im Juni 2010 ein eigener Pfarrer eingestellt. 1952 in Taiwan geboren, emigrierte dieser 1978 in die USA. Im Jahr 2003 nahm er am Biblical Theological Seminary in Hatfield, Pennsylvania⁶¹, ein Bibelstudium auf, das er 2006 mit einem Master abschloss. Anschließend war er hauptberuflich in der CEG tätig, wo er die Taufen, Hochzeiten sowie das Abendmahl zelebrierte. Für diesen

⁶⁰ Diese 1957 in Taiwan gegründete, aber auch in den USA vertretene Organisation widmet sich der Missionierung von chinesischen Studierenden bzw. Akademikern. Seit 1992 erscheint alle zwei Monate ihre Zeitschrift “Overseas Campus“ (海外校园) in Los Angeles, die sich hauptsächlich an chinesische Gelehrte vom Festland richtet. Darüber hinaus organisiert sie Missionscamps, Bibelvorlesungen und -gruppen, leitet aber auch mehrmals im Jahr Missionszusammenkünfte in Europa (Yang Fenggang 2002: 140). Siehe auch: Overseas Campus (n.d.). Die Homepage lautet: www.oc.org.

⁶¹ Die Homepage dieser Bibelschule lautet: www.biblical.edu.

Zweck gab er seine Tätigkeit in der chinesischen “Jersey City Community Church“ (泽曦教会)⁶² auf, pendelte aber immer noch zwischen New Jersey und Deutschland. Bis Ende 2008 wurde er größtenteils von der oben erwähnten “Rutgers Community Christian Church“ in New Jersey finanziert, die ihm sein Gehalt auszahlte, während die CEG die Kosten der Wohnungsmiete und Flugtickets trug. Sein Monatslohn wird jedoch seit 2009 stufenweise (d.h. in Jahresabständen) von der CEG übernommen.

Die Organisationsstruktur der CEG ähnelt der einer evangelischen Freikirche, d.h. die Gemeinde leitet und finanziert sich selbst. Auch der Ablauf des Gottesdienstes gleicht dem der meisten evangelischen Freikirchen. Er setzt sich im Wesentlichen aus zwei Teilen zusammen: (1) einer ausführlichen Anbetungszeit, die das Singen moderner geistlicher Lieder, die auf eine Leinwand projiziert werden, beinhaltet, (2) aus einer ca. 45minütigen Predigt (s. auch Oblau 2006: 104 f).⁶³ Insofern nimmt er kaum Bezug auf die traditionellen liturgischen Elemente der katholischen Messfeier, auf denen prinzipiell ebenso die lutherischen Gottesdienste beruhen. Das Gemeindeleben findet wegen der überwältigenden Mehrheit von Festlandschinesen ausschließlich auf Mandarin statt und wird von Chines(inn)en für Chines(inn)en organisiert.

Die CEG legt großen Wert auf die christliche Weiterbildung ihrer Mitglieder. So finden jeden Sonntag nach dem Gottesdienst Fortbildungskurse statt, z.B. die Taufklasse für Taufanwärter (受洗班), die Missionsklasse für interessierte Neulinge (福音班) und manchmal auch die Sonntagsschule (成人主日学). Parallel zur Predigt erhalten die Kinder, die in vier Altersgruppen erfasst werden, Unterricht in Christenlehre. Darüber hinaus werden in regelmäßigen Abständen Intensivseminare organisiert, so z.B. das Sommer-Camp, welches missionarischen Zwecken dient (福音生活营), sowie das Winter-Camp für die Diakone und Mitarbeiter der Gemeinde (退修营).

Die Organisation der Gemeinde stützt sich auf die ehrenamtliche Arbeit ihrer Mitglieder: So rotiert die Verantwortung der Bibelarbeit bzw. der Gebets- und Liedbegleitung nach einem festgelegten Plan unter den Mitgliedern der Bibelgruppe. Auch die Teamleiter (组长) der jeweiligen Bibelgruppen, die meist männlich sind und alle zwei Jahre durch Konsens-

⁶² Die Homepage dieser Gemeinde lautet: <http://www.jccc.org/index.asp>.

⁶³ Der genaue Ablauf gestaltet sich folgendermaßen: (1) Eröffnung durch ein Instrumental-Lied, das auf einem Keyboard gestaltet wird (序乐), (2) Anbetungslieder (赞美), (3) Bibellesung (读经), (4) Predigt (讲道), (5) Lobpreislied (回应诗歌), (6) Kollekte (奉献敬拜), (7) Ansagen (教会消息报告), (8) Segenslied (祝福歌) und (9) Schlussgebet (殿乐), welches häufig darin besteht, dass die Gemeindemitglieder individuelle Gebete vor sich hin sprechen. Das Abendmahl, welches einmal im Monat durchgeführt wird, erfolgt unmittelbar nach dem Lobpreislied, wobei Hostien und roter Saft in kleinen Bechern in den Sitzreihen verteilt werden.

beschluss der Mitglieder bestimmt werden, leisten ihre Arbeit ehrenamtlich. Zudem wird monatlich eine Bibelgruppe dazu verpflichtet, sowohl das Material auf dem Empfangstisch für den Gottesdienst vorzubereiten und an die Gäste zu verteilen als auch die heißen Getränke und Snacks bereitzustellen, die nach dem Gottesdienst angeboten werden.

Die Gemeindeleitung selbst liegt in den Händen von sieben Diakonen (执事), die einen Vorsitzenden (执事会主席) wählen und sich folgende sieben Aufgabengebiete bzw. Ämter teilen: (1) Gottesdienst & Chor (敬拜部), (2) Verwaltung, Buchhaltung & Finanzen (行政部), (3) Ausbildung (d.h. Sonntagsschule, Taufgruppe, Missionsgruppe) (教育部), (4) Koordination der Bibelkreise (团契部), (5) Mission (宣道部), (6) Service & Reinigung (服务部) und (7) Kinder (儿童部). Den Diakonen unterstehen darüber hinaus noch Mitarbeiter (同工). Sie bleiben meist vier Jahre im Amt, werden aber alle zwei Jahre folgendermaßen gewählt: Das so genannte Nominierungsteam (执事提名委员会), das aus dem amtierenden Vorsitzenden, zwei gegenwärtigen Diakonen, zwei ehemaligen Diakonen und zwei von der Gemeinde direkt (aber nicht unter vorher schon festgelegten Kandidaten) gewählten Vertretern besteht, stellt insgesamt sieben Kandidaten auf. Diese werden von der Gemeinde bestätigt.

Das Amt eines Diakons gilt als prestigeträchtig: So übernehmen es i.d.R. nur Verheiratete ab 30 Jahren, die eine Vorbildfunktion erfüllen. Das Geschlechterverhältnis ist dabei relativ ausgewogen. Z.B. wurde der Vorsitz von 1996 bis 1998, von 2004 bis 2008 und ab 2009 von Frauen geleitet. Dies liegt nach Meinung eines weiblichen Gemeindemitglieds jedoch daran, dass vor allem „Hausfrauen“ Zeit dafür erübrigen könnten.

Die Gemeinde gliedert sich in elf Hausbibelgruppen⁶⁴, die sich gemäß dem Alter, dem Lebensabschnitt bzw. der beruflichen Lage ihrer Mitglieder formieren: Neben drei Gruppen mit Müttern (zu denen sich auch manchmal deren Ehemänner gesellen), einer kantonesischsprachigen Gruppe und einer Bibelgruppe mit Chinesen, die im gastronomischen Bereich arbeiten, setzen sich drei von ihnen nur und zwei teilweise aus Studierenden zusammen. Des Weiteren existiert eine Gruppe für und von chinesische(n) Asylanten in Abschiebehaft. Die Teilnehmer(innen) treffen sich i. d. R. einmal wöchentlich zur selben Zeit, um Bibeltex-te chronologisch durcharbeiten, gemeinsam zu singen und zu beten. Da jedes Gemeindemitglied dazu gedrängt wird, an einer Bibelgruppe teilzunehmen und sich dort registrieren zu lassen, existieren nahezu keine anonymen Gottesdienstbesucher: Jeden Sonntag nach der Predigt werden alle Neulinge darum gebeten, aufzustehen und sich den anderen vorzustellen, woraufhin sie von einem Bibelgruppenteilnehmer eingeladen werden.

⁶⁴ Die genaue Anzahl der Bibelgruppen schwankt jedoch ebenso wie die der Gemeindemitglieder.

Die Finanzierung des Gemeindelebens erfolgt ausschließlich über Spenden. Studierende und Gäste können freiwillig eine unbestimmte Summe der sonntäglichen Kollekte beisteuern; Mitglieder mit einem eigenen Einkommen sind dazu verpflichtet, 10 Prozent ihres Monatsgehaltes zu spenden. Zu diesem Zweck steht bei jedem Gottesdienst am Empfangstisch eine Spendenbox bereit, neben der mit Nummern versehene Briefumschläge liegen. Damit die Gemeinde einen Überblick über die noch einzunehmenden Geldbeträge hat, wird jedem voll verdienenden Gemeindemitglied eine solche Nummer zugewiesen. Darüber hinaus kann die Summe auch überwiesen werden. Allerdings muss die Höhe des Einkommens nicht nachgewiesen werden: Die Angabe derselben erfolgt auf Vertrauensbasis. Die finanzielle Situation inklusive Einnahmen und Art der Ausgaben wird der Gemeinde in regelmäßigen Abständen nach der sonntäglichen Kollekte offen gelegt.⁶⁵

Die von mir untersuchte Bibelgruppe besteht aus etwa 15 chinesischen Studierenden, die fast alle getauft sind und mehrheitlich aus der Volksrepublik kommen. Jeden Freitagabend trifft sie sich in einer Privatwohnung. Die Veranstaltung dauert von 19.00 bis ca. 23.00 Uhr und gliedert sich in drei Teile: (1) das Singen christlicher Lieder, welches mit einem Eingangsgebet verbunden ist, (2) das Bibelstudium und (3) die beiden Fürbitte- und Gruppengebete. Während für Teil 1 und 3 dieselbe Person verantwortlich ist, wird der zweite Teil von einem anderen Mitglied bestritten, das (im Gegensatz zu Person 1) bereits getauft sein muss. Die Leitung wird mit Hilfe eines Plans festgelegt, ebenso wie die Verteilung der chronologisch angeordneten Texte, die sich auf das Neue Testament konzentrieren. Der Ablauf und die Umsetzung fügen sich in ein relativ starres Muster: So wird zu Beginn des Bibelstudiums der jeweilige Text Vers für Vers reihum gelesen, danach Fragen zum Ort, zum Zeitpunkt sowie zu den beteiligten Figuren gestellt und anschließend über dessen Inhalt diskutiert. Zuletzt wird er von der verantwortlichen Person ausgelegt bzw. gedeutet. Das Fürbittegebet, welches ebenfalls reihum erfolgt, dient vor allem dem Zweck, die anderen Mitglieder an den Erlebnissen der letzten Woche teilhaben zu lassen: So soll jeder Teilnehmer mindestens einen Dank und eine oder mehrere Bitte(n) an Gott richten. Das Gruppengebet wiederum findet in kleinen Runden zu viert, fünft oder sechst statt. Die Themen, welche in beiden Gebeten angesprochen werden, drehen sich meist um die persönlichen (häufig praktischen) Sorgen der Anwesenden bzw. ihrer Familienmitglieder oder um Belange der CEG.

⁶⁵ Obwohl mir hierfür genaue Zahlen vorliegen, komme ich der Bitte der Gemeindeleitung nach, diese nicht zu veröffentlichen.

Zwar wird die Bibelgruppe offiziell vom Teamleiter (组长) angeführt; die informelle Autorität besaß aber bis Sommer 2009 ein Mitte 20jähriges verheiratetes Ehepaar, in dessen Wohnung die Versammlung stattfand. Es gab der Gruppe ihre spezifische, im Vergleich zur großen Gemeinde eher akademisch orientierte Ausrichtung und behielt in Diskussionen stets das letzte Wort. Dabei spielte der Ehemann, der die Gruppe im Jahr 2003 als Teamleiter begründet hatte, eine dominantere Rolle als seine Frau, indem er die längste Redezeit von allen beanspruchte.

2. Theoretischer Hintergrund: Konversion

Im letzten Kapitel wurde der historische Hintergrund der Konversion von Chines(inn)en zum Christentum in China, den USA und Deutschland behandelt. Dies schloss – neben einer Präsentation der untersuchten chinesischen Gemeinde – die Berücksichtigung des chinesischen und US-amerikanischen Forschungsstands zu den inhaltlichen Bekehrungsmotiven der chinesischen Akteure mit ein. Bevor jedoch die vorliegenden Daten dieser Ethnografie zugunsten einer eigenen Interpretation analysiert werden können, muss auf die Geschichte der theoretischen Konversionsforschung eingegangen werden. Dies ist deshalb notwendig, um meine theoretische Positionierung, die in Kap. 2.5 vorgenommen wird, verständlicher zu machen. Da die einzelnen Konzepte paradigmatisch aufeinander aufbauen oder in Abgrenzung zu den vorherigen entwickelt wurden, sollen sie hier chronologisch behandelt werden.

2.1 Klassische psychologische Ansätze

Der Beginn der religionswissenschaftlichen Konversionsforschung lässt sich auf die amerikanische Religionspsychologie seit Ende des 19. Jahrhunderts zurückführen, genauer: auf G. Stanley Hall (1882) und dessen Schüler James Henry Leuba (1896). Hall führte die sich innerhalb der Konversionsforschung hartnäckig haltende These ein, dass Konversion ein Phänomen des Jugendalters sei. Laut Leuba beinhalten Bekehrungen drei Aspekte: Selbstaufgabe, radikaler Persönlichkeitswandel und eine passive Haltung kurz vor dem Eintritt der Krise (Wiesberger 1990: 11; Wulff 2002: 43). Als die beiden berühmtesten Vertreter dieser Richtung gelten jedoch Edwin D. Starbuck (1909/ 1899), der von seinem Lehrer Leuba beeinflusst worden war, sowie William James (1963/ 1902). James konzentrierte sich vor allem auf das Phänomen der *plötzlichen Konversion* zum Christentum, die er als einen Vorgang deutete, der letztlich auf pathologische Ursachen zurückzuführen sei: So

sind laut James vor allem „kranke Seelen“ auf die Erfahrung einer „zweiten Geburt“ (Konversion) angewiesen, mit deren Hilfe das „geteilte Selbst“ seine Einheit wiedererlangen könne (James 1963: 166 ff, 189, 193-96). Der Konvertit, der sich gemäß dem Paulinischen Modell mit einer göttlichen Macht konfrontiert sehe, reagiere auf diese überwältigt und passiv. Die daraus resultierende Konversion bewirke eine tief greifende Transformation der Persönlichkeit und Lebensführung – eine Annahme, die mit dem Selbstverständnis zahlreicher religiöser Gruppen übereinstimmt (Paloutzian/ Richardson/ Rambo 1999: 1048 ff; Richardson 1983: 1 f; Richardson 1985: 164 ff; Wulff 2002: 45 f).

Im Folgenden sollen die klassischen religionspsychologischen Konzepte von Starbuck und James, die die weitere Konversionsforschung entscheidend prägten, genauer beleuchtet werden.

(1) Edwin Diller Starbuck

„Bekehrung ist durch mehr oder weniger plötzliche Charakterwandlungen von Bosheit zu Güte, von Sündigkeit zu Gerechtigkeit, von Gleichgültigkeit zu geistlicher Erkenntnis und Tätigkeit gekennzeichnet. Der Ausdruck: Bekehrung wird in dieser Untersuchung in ganz allgemeiner Weise angewendet, um die gesamte Erscheinungsreihe zu bezeichnen, die den eingeschlossenen, augenscheinlich plötzlichen Charakteränderungen kurz vorausgeht, sie begleitet und ihnen unmittelbar folgt.“ (Starbuck 1909: 21)

Starbucks Erklärungsmodell ist von einer Mischung aus psychologischen, neurologischen und biologischen Ansätzen gekennzeichnet. Seine Datenerhebung stützte sich hauptsächlich auf quantitative Methoden (d.h. Fragebögen) mit z. T. geschlossen formulierten, normativ aufgeladenen Fragen, wie: „Worin bestand der Umschwung? – Zusammenbruch des Hochmuts, öffentliches Bekenntnis, Suchen der Anerkennung Anderer, Gefühl der göttlichen Vergebung, plötzliches Erwachen zur Erkenntnis einer großen Wahrheit u. dgl.“ (Starbuck 1909: 23 f)

Das Konversionsalter legte Starbuck auf einen Zeitraum zwischen dem 11. und 26. Lebensjahr fest – eine Annahme, die innerhalb der Konversionsforschung lange vorherrschend war (Starbuck 1909: 29). Diese Feststellung begründete er entwicklungspsychologisch (d.h. mit der Zunahme geistiger und geistlicher Erkenntnisfähigkeit im Jugendalter einerseits und dem Fortbestehen der kindlichen „Eindrucksfähigkeit“ andererseits) sowie biologisch (d.h. schnelles Körperwachstum und Pubertät) (Starbuck 1909: 35 ff, 40, 43, 48).

Bei der Frage nach der geistigen Prädisposition für radikale Transformationen des Charakters, die u. a. durch Konversionen bewirkt werden sollen, berief sich Starbuck (1909: 77

ff) auf eine Studie von Geo. A. Coe. Dieser zufolge seien besonders sensible Charaktere empfänglich für einen konversionsbedingten Persönlichkeitswandel.

Der typische Verlauf einer Bekehrung besteht laut Starbuck (1909: 84, 90) aus drei Abfolgen: Niedergeschlagenheit/ Traurigkeit – Wendepunkt – Freude/ Frieden.

Voraus gehe eine psychische Krise des Konvertiten, die von bestimmten Geisteszuständen, wie Sündenbewusstsein, Zweifeln, Fragen, Hilflosigkeit, einem Gefühl der Gottentfremdung, Depression, Ruhelosigkeit, Angst und Sehnsucht, begleitet würden (Starbuck 1909: 62 f). Dabei sei das Sündenbewusstsein (bzw. das Widerstreben dagegen) der zentrale Motor bei Bekehrungen. Die anderen Geisteszustände stellten hingegen nur unterschiedliche Reaktionen darauf dar und seien vom Charakter und Geschlecht des Akteurs abhängig (Starbuck 1909: 62 f). Daraus schlussfolgerte Starbuck, „daß Bekehrung mehr ein Prozeß des sich Herausarbeitens aus Sünde ist, als des Strebens nach Rechtschaffenheit“ (Starbuck 1909: 69). Laut Starbuck würden Frauen vor Konversionen stärker von Emotionen (wie Depression, Traurigkeit, Angst, Hilflosigkeit) begleitet, Männer hingegen häufiger vom Intellekt bestimmt (d.h. von Zweifeln, Fragen, Widerstreben gegen das Sündenbewusstsein) (Starbuck 1909: 70).

Auch der Wendepunkt gehe bei der Mehrzahl der Fälle mit starken Emotionen (u. a. erhöhter Spannung und Aufmerksamkeit der Sinne) einher (Starbuck 1909: 81 ff). Er werde vom Konvertit als Zusammenprall der „gegenwärtigen sündvollen“ und der „erwünscht-rechtschaffenen“ Lebensart, die miteinander um die Vorherrschaft rängen, erlebt (Starbuck 1909: 88 f). Dieser Vorgang werde von den Akteuren allerdings nur vage beschrieben, da sich seine Ursachen teilweise im Unterbewusstsein abspielten und somit der wissenschaftlichen Analyse entzögen (Starbuck 1909: 81, 97). Die am stärksten von unbewussten, passiven Kräften getriebene Konversion bezeichnete Starbuck als eine Form des „Automatismus“. Hier sei der Wille zur Konversion gar nicht vorhanden. Die betreffende Person empfinde den Impuls zur Bekehrung als eine von außen einwirkende höhere Macht. Dieser Konversionstyp treffe laut Starbuck vor allem auf Frauen zu. Bei Männern hingegen sei das „unbewusste und bewusste Element“ (d.h. die passiven Beweggründe sowie der Wille zur Bekehrung) gleichermaßen vertreten (Starbuck 1909: 109 f, 113, 156). Diese Hypothese formulierte Starbuck auch neurologisch:

„Der Unterschied zwischen bewußten und unbewußten Elementen liegt vielleicht in dem Widerstandsgrad gegen die einer gewissen Idee entsprechende nervöse [sic] Entladung im Nervensystem. Wenn eine Entladung geringe dynamische Tragweite hat oder eingeübt und leicht ablaufend ist, wird die gleichmäßige Strömung des Bewußtseins nicht dadurch gestört. Wenn andererseits eine

Idee schwer durchzusetzen ist und gleichzeitig einen beträchtlichen Teil der verfügbaren nervösen Energie und einen gewaltsamen Wiederersatz der Nerven-elemente in Anspruch nimmt, kann sie über die Schwelle des Bewußtseins gehoben und sogar von kritischer Bedeutung werden.“ (Starbuck 1909: 116 f)

Mit anderen Worten: Die Sehnsucht bzw. der Wunsch nach einem religiösen, sittlichen Lebenswandel oder nach einer „dunkel gefühlte[n] Offenbarung“ lasse neue Nervenverknüpfungen entstehen. Diese befänden sich im subliminalen Bewusstsein (oder Unterbewusstsein), solange sie nicht weiter störten. Dort verursachten sie aber ein Gefühl der Unvollkommenheit oder Schuldigkeit. Werde der Wunsch jedoch mächtiger, oder widerstrebe er dem individuellen „egoistischen Wollen“ allzu sehr, trete er (z.B. im Falle einer Konversion) *plötzlich ins Bewusstsein* (Starbuck 1909: 118, 120, 174): „Es bedeutet kurz, daß spontane Erweckungen die Frucht dessen sind, was im subliminalen Bewußtsein gereift ist“ (Starbuck 1909: 117).

Starbuck bezeichnete solche Prozesse u. a. als das „Aufgeben von Gewohnheiten“. Dies bedeutet, dass sich eine „neue Gruppe von Nervenentladungen“ im subliminalen Bereich des Gehirns (z.B. der Wunsch nach einem altruistischen Leben) mit den „automatischen“, „gewohnten Betätigungsverläufen“ (z.B. egoistische Denkweisen) unterschwellig reibe – bis die neue Idee plötzlich ins Bewusstsein dringe und sich durchsetze (Starbuck 1909: 154 ff). Dies geschehe besonders häufig bei Personen mit „bösen Gewohnheiten“ (z.B. bei Trinkern) oder „abnormen Wünschen und Begierden“ (Starbuck 1909: 173). Eine andere Möglichkeit bestehe darin, dass Nerven-elemente im Rahmen eines natürlichen Prozesses plötzlich „ausreiften“. Hier resultiere die Bekehrung eher aus einem inneren Gefühl der Unvollkommenheit denn aus einem ausgeprägten Sündenbewusstsein. Diese Konversionsform treffe vor allem auf Jugendliche zu (Starbuck 1909: 165, 172 f).

Das Kennzeichen aller Bekehrungen sei jedoch, dass die Ideen oder „Stücke von Erfahrung“ des Bewusstseins, die im Widerspruch zueinander stünden, miteinander in Einklang gebracht bzw. „assimiliert“ würden (Starbuck 1909: 118 f). Dies geschehe dadurch, dass der Konvertit seinen eigenen Willen aufgebe und sich dem Willen Gottes füge (Starbuck 1909: 122 f).

Die Wirkungen einer Konversion lassen sich nach Starbuck folgendermaßen zusammenfassen: (1) Die vor der Bekehrung erfahrenen negativen Emotionen verkehrten sich in ihr Gegenteil – d.h. in Erleichterung, Frieden, Glück, Freude, Bewusstsein des Einsseins mit (bzw. des Angenommenwerdens von) Gott, „Beweglichkeit des Herzens“ und „geistliche Erhebung“. (2) Es entstehe eine neue, „erhöhte Persönlichkeit“, die zu größerer „Bedeutbarkeit gehoben“ werde. (3) Zudem entwickle sich ein Bewusstsein der Neuheit. (4) Die

bekehrte Person verhalte sich ihrer Umwelt gegenüber altruistischer als zuvor. (5) Im Bewusstsein würden „neue Kräfte“ geboren (Starbuck 1909: 128 ff, 133, 136, 138 f, 142). Letzteres begründete Starbuck damit, dass Gehirnregionen, die bereits vor der Konversion vorhanden gewesen seien, jedoch „schlafend gelegen“ hätten, plötzlich aufgeweckt würden und gespeicherte Energie freisetzen. Dies erkläre grundlegende, überraschende Charakteränderungen, wie die Transformation von Bosheit in Güte (Starbuck 1909: 143 ff). „Bekehrung haben wir in einer Richtung als Konflikt zwischen höherem und niederem Ich interpretiert, zwischen denen das Leben zerrieben wird, bis die Entscheidung kommt, wonach Freude und Friede eintritt“ (Starbuck 1909: 149). Diese Entscheidung bezeichnete Starbuck als eine „Selbstüberwindung“ („unselfing“) der niederen, von den tierischen Vorfahren stammenden Instinkte (Starbuck 1909: 158).

(2) William James

“To be converted, to be regenerated, to receive grace, to experience religion, to gain an assurance, are so many phrases which denote the process, gradual or sudden, by which a self hitherto divided, and consciously wrong inferior and unhappy, becomes unified and consciously right superior and happy, in consequence of its firmer hold upon religious realities. This at least is what conversion signifies in general terms, whether or not we believe that a direct divine operation is needed to bring such a moral change about.” (James 1963: 189)

Im Gegensatz zu Starbucks Ansatz lässt sich James' Konversionsmodell als ausschließlich psychologisch und weniger schematisch bezeichnen. Darüber hinaus werden keine Differenzen zwischen den Geschlechtern aufgezeigt. Seine Erklärungen stützen sich jedoch nicht auf eine eigens durchgeführte, systematische Sozialforschung, wie bei Starbuck der Fall gewesen, sondern berufen sich auf Beispiele berühmter Persönlichkeiten und Einzelfälle aus der Forschungsliteratur.

James unterschied zwischen der Denkweise bzw. Religiosität der „einmal geborenen“ („once-born“), geistig Gesunden („healthy-mindedness“) und der kranken Seelen („sick souls“). Demzufolge verfügten die „geistig Gesunden“ über ein angeborenes Selbstbewusstsein, eine natürliche Ausgeglichenheit, eine optimistische, positive Lebenseinstellung sowie eine eher rationale religiöse Haltung. Ihr Verhalten sei von einer Vermeidung des Leidens sowie dem Glauben an einen liebenden, gütigen und gnädigen Gott geprägt (James 1963: 80 ff, 87 f, 127). Geistig gesunde, robuste Personen gingen davon aus, dass die Welt bzw. der Mensch im Grunde gut sei, während sie das Böse bzw. Sündige weitgehend ignorierten (James 1963: 88, 93). Für sie stelle das Böse eine Art Krankheit dar, über das zu sorgen sich nicht lohne. Selbst Reue und Schuldbewusstsein erschienen ihnen nutz-

los: Sinnvoller sei es, sich aktiv um das Richtige zu bemühen (James 1963: 127). Zu dieser Einstellung bilde die Denkweise der „kranken Seelen“ einen starken Kontrast: Bei der Beurteilung von Situationen richte sich ihr Fokus nicht auf das Gute, sondern auf das Böse, Sündige (James 1963: 130 f). Während geistig Gesunde blind für das Sündige seien, verschlössen Personen, die unter „pathologischer Melancholie“ litten, ihre Augen vor Freude, Hoffnung und Frieden (James 1963: 145, 166). Ihr Charakter sei von einer gewissen Disharmonie und Heterogenität geprägt, von einer Unausgeglichenheit der moralischen und intellektuellen Verfassung (James 1963: 167).

Da die Betroffenen darunter litten, benötige ihr geteiltes Selbst („divided self“) eine *zweite Geburt*, um die inneren Ziele miteinander in Einklang zu bringen bzw. zu vereinen. Nur auf diese Weise könnten sie Erleichterung, Stabilität und Glück erfahren (James 1963: 171, 173, 175 f). James zufolge sei dafür jedoch nicht unbedingt eine religiöse Konversion nötig: Diese zweite Geburt könne ebenso durch andere Stimuli verursacht werden, wie Liebe, Ehrgeiz, Habgier, Rache oder patriotische Hingabe (James 1963: 176).

Wie jedoch geht der Prozess einer Neugeburt vonstatten, die eine innere Harmonisierung zur Folge haben soll? Laut James setzt sich das Bewusstsein eines Subjekts aus verschiedenen Ideen (bzw. Vorstellungen), Zielen und Objekten zusammen. Diese bildeten innere Gruppen und Systeme, die relativ unabhängig voneinander bestehen, einander ähnlich sein oder widersprechen könnten (z.B. das Streben nach Reichtum und der Wunsch nach einem Leben im Kloster). Jedes Ziel sei an eine Erregung gekoppelt und erwecke ein bestimmtes Interesse. Es versammle eine Gruppe von Ideen um sich, die mit diesem Ziel harmonisierten.

Wenn eine solche Gruppe von Ideen das Hauptinteresse des Subjekts bilde, würden die anderen Vorstellungsgruppen an die Peripherie des Bewusstseins gedrängt. Die Zentralität der jeweiligen Ziele (d.h. der Fokus des Interesses) könne von Zeit zu Zeit variieren (James 1963: 193 ff).⁶⁶ Wechselten sie allerdings sehr häufig und in hohem Tempo, bedeute dies ein hochgradig geteiltes, unglückliches, hin- und her gerissenes Selbst. Von einer grundlegenden Transformation des Charakters könne man deshalb nur dann sprechen, wenn ein neues Ziel, das sich vorher am Rand des Bewusstseins befunden habe, ins Zentrum rücke

⁶⁶ An einer späteren Stelle von James' Werk wird dieser Prozess etwas anders erklärt. So seien es hier nicht die Ideen oder Vorstellungen, die eine Bewusstseinsseinheit bildeten, sondern der gesamte mentale Zustand, das vollständige Bewusstseinsfeld oder das Feld der Objekte, die über das Interesse des Subjekts bestimmten. Diese Bewusstseinsfelder variierten ebenso wie die oben beschriebenen Ideengruppen. Manche von ihnen hätten einen weiten Fokus, so dass sie viele Objekte fassen könnten, von denen sich einige an der Peripherie befänden. Andere wiederum seien (z.B. im Krankheitsfall) extrem verengt, so dass das Subjekt von Objekt zu Objekt springe und sich dabei erschöpft, eingeschränkt und bedrückt fühle (James 1963: 231).

und dort *permanent* bleibe, während die anderen Rivalen aus dem Bewusstseinsfeld gedrängt würden. Eine solch extreme Transformation geht James zufolge häufig mit einem emotionalen Schock einher. Sei sie religiöser Art, werde sie Konversion genannt – vor allem dann, wenn sie auf eine Krise folge und plötzlich verlaufe. Religiöse Ziele bildeten nunmehr den Mittelpunkt aller Anstrengungen und Energien des Subjekts (James 1963: 196 ff, 217).

James unterschied (in Anlehnung an Starbuck) zwischen einem bewussten (bzw. willentlichen) und einem unbewussten (bzw. unwillentlichen) Konversionstyp. Während ersterer vom Willen des Subjekts bestimmt werde (“volitional type“) und für gewöhnlich graduell ablaufe, sei letzterer von einer plötzlichen Selbst-Ergebung (“type by self-surrender“) geprägt (James 1963: 206, 226). Diese Selbst-Ergebung resultiere aus der psychischen Erschöpfung, die von heftigen inneren Kämpfen herrühre und in plötzliche Entspannung bzw. Apathie umschlage. Die temporäre Ermüdung sei dabei Teil der Konversionskrise.

“So long as the egoistic worry of the sick soul guards the door, the expansive confidence of the soul of faith gains no presence. But let the former faint away, even but for a moment, and the latter can profit by the opportunity, and, having once acquired possession, may retain it.” (James 1963: 212)

Der Konvertit scheint ein passiver Zuschauer seiner Persönlichkeitsveränderung zu sein, die von oben initiiert und gesteuert wird: So höre er nicht selten Stimmen, sehe Lichter oder werde von Visionen und Halluzinationen heimgesucht. Nachdem er seinen persönlichen Willen aufgegeben habe, spüre er eine höhere Macht in sein Inneres strömen und von ihm Besitz ergreifen (James 1963: 226, 228). Aus psychologischer Sicht stammten diese Impulse (ähnlich wie „Automatismen“) aus subliminalen (oder „ultra-marginalen“) Regionen des Geistes, so dass das Phänomen einer plötzlichen Konversion, wie sie z.B. Paulus und Kaiser Konstantin erfahren hätten, auf diese Weise erklärt werden könne. Dabei seien besonders Personen mit einem stark ausgeprägten „ultra-marginalen“, „subliminalen“ Leben anfällig für Konversionen (James 1963: 233-37, 242 f, 251 f).

Die Folgen einer Konversion bestehen laut James darin, dass die bekehrte Person einen Zustand von Sorglosigkeit, Frieden, Harmonie, Ergebenheit und Lebensbejahung erreiche. Sie werde empfänglich für bisher ungeahnte, neue Wahrheiten und betrachte die Realität aus einem anderen, rosigeren Blickwinkel (James 1963: 248). Dies sei mit einem Persönlichkeitswandel gleichzusetzen (James 1963: 241). Dieser innere Frieden unterscheide sich jedoch von der Geisteshaltung der „geistig Gesunden“: Während letztere die Welt etwas eindimensional (d.h. als im Grunde gut) wahrnahmen, integrierten die „zweimal Gebore-

nen“ („twice-born“) das Böse in ihre Weltsicht und verstünden die Realität somit komplexer (James 1963: 139 f, 156 f, 166 f).

2.2 „Gehirnwäsche“

Wie oben erläutert wurde, beschreibt das innerhalb der amerikanischen Religionspsychologie entwickelte Modell einer plötzlichen Konversion zum Christentum einen Prozess, der sich größtenteils in unbewussten Regionen der Seele abspielen und dem Betroffenen daher ohne bewusste Willensregung „zustoßen“ soll. Die plötzliche Bekehrung liege somit außerhalb seiner Kontrolle (s. auch Wulff 2002: 53). Dieser Gedanke der Passivität und Determiniertheit wurde in den 1950er Jahre im Zuge des kalten Krieges auf die Spitze getrieben: So warf man sozialistischen Ländern wie China, Nordkorea und der Sowjetunion die Anwendung von Umerziehungspraktiken vor, die den freien Willen ihrer Opfer (d.h. vor allem amerikanischer Kriegsgefangener während des Korea-Krieges) breche, indem sie sie einer „Gehirnwäsche“ unterzögen (Anthony/ Robbins 2004: 270 f; Melton 2000: 12 f, 27; Richardson/ Kilbourne 1983: 32 f). Das Konzept der Gehirnwäsche geht davon aus, dass (1) eine passive, psychisch verwundbare Person (2) unter die Kontrolle eines mächtigen, bösen Subjekts gerate, das sie (3) durch psychische, soziale und physische Druckausübung bzw. durch neuro- und psychophysiologische Manipulationstechniken dazu zwingt, (4) ihr eigenes Selbst, ihre individuellen Gedanken bzw. persönliche Weltanschauung aufzugeben und (5) durch eine andere Persönlichkeit zu ersetzen. Zu den Druck- und Manipulationstechniken gehörten das Erregen von Schuldgefühlen, Gefangennahme bzw. physische und psychische Folter, das Erzeugen eines veränderten Bewusstseinszustands, soziale Kontrolle, Gruppenzwang, Beichtrituale, Schlafentzug, induzierte Abhängigkeit, konstante Aktivität und viele mehr (Anthony/ Robbins 2004: 244 f; Melton 2000: 14, 17, 27; Richardson 1983: 6 ff; Richardson/ Kilbourne 1983: 37 f, 40). Die Folge bestehe in einem konversionsähnlichen Prozess der Neugeburt, der als plötzlich und dramatisch beschrieben wird (Anthony/ Robbins 2004: 244; Melton 2000: 17). Das theoretische Konstrukt weist zahlreiche Einflüsse von Pawlows Forschungen auf, enthält jedoch auch psychoanalytische Komponenten (Popp-Baier 2003: 105; Snow/ Machalek 1984: 178 f). Im Gegensatz zu Starbuck und James' Ansätzen wurde es jedoch nur sehr selten auf die Konversion zu christlichen Denominationen angewandt, sondern spielte vor allem im Kontext der US-amerikanischen Sektendebatte in den späten 1970er Jahren eine große Rolle.

Der Terminus wird allgemein auf den amerikanischen Journalisten und CIA-Agenten Edward Hunter (1951) zurückgeführt, der ihn seinen eigenen Angaben zufolge von chinesischen (und nicht-chinesischen) Flüchtlingen in Hongkong übernommen haben soll (Anthony/ Robbins 2004: 270 f; Hunter 1956: 3 f, 6; Melton 2000: 13). Neben einer ausgedehnten populärwissenschaftlichen Literatur zum Thema „Gehirnwäsche“ lassen sich die Studien der Psychologen Edgar Schein (1958) und Robert J. Lifton (1957) sowie die Arbeit von William Sargant (1957) anführen. Diesen Studien lagen jedoch unterschiedliche Untersuchungsmethoden zugrunde, so dass die jeweiligen Ergebnisse andere sind. Während der Populärwissenschaftler Hunter behauptete, die chinesischen Kommunisten hätten eine neue Technik der Indoktrination und Manipulation entwickelt, schlussfolgerte Schein aus seiner unter 20 freigelassenen amerikanischen Kriegsgefangenen durchgeführten Forschung, dass die Umerziehungsmaßnahmen in den chinesischen Lagern vielmehr eine äußerliche, soziale Verhaltenskontrolle denn eine innere Gedankenmanipulation bewirkt hätten – auch wenn er die generelle Existenz von Gehirnwäsche nicht ausschloss (Melton 2000: 13; Schein 1958: 311, 333 f). Anhand von 15 Interviews⁶⁷ mit chinesischen Intellektuellen, die sich einer Gedankenreform in speziellen “revolutionary colleges“ unterzogen hatten, entwickelte Lifton wiederum ein Stufenmodell der Umerziehungspraktiken der chinesischen Kommunisten. Diese bewertete er, ebenso wie Schein, jedoch nicht als ausgefeilte psychologische, sich auf Pawlow berufende Manipulationstechniken, sondern als „pragmatische“, auf Kritik und Selbstkritik, auf sozialer Kontrolle und psychischer Druckausübung beruhende Methoden. Diese bestünden hauptsächlich aus einem System von Strafen und Belohnungen sowie der Induzierung von Scham und Schuldgefühlen (Lifton 1957: 5 f, 12 ff, 14, 16 f; Melton 2000: 14).⁶⁸ Der soziale, psychische und physische Druck könne sich nur durch eine abschließende Beichte der begangenen Fehler entladen, welche die glaubhafte Annahme der kommunistischen Doktrin zur Folge habe. Dieser konversionsartige Vorgang, der eine erzwungene Überzeugung (“coercive persuasion“) darstelle, schließe die Unterwerfung unter die Partei (d.h. die Aufgabe des eigenen Willens) ein, worauf eine Wiedergeburt folge (Lifton 1957: 11 f; Melton 2000: 14). Sargant hingegen beschäftigte sich mit plötzlichen Konversionen innerhalb der englischen Erweckungsbewegung (vor allem der Methodisten), die er als pathologische Reaktion (d.h. als physiologische Dysfunktion des Gehirns) auf Stress- und Gefahrensituationen verstand. Der Stresszustand werde häufig von außen herbeigeführt und löse übermäßige Furcht, Wut oder Erre-

⁶⁷ Diese wurden mit Hilfe eines Dolmetschers ins Englische übersetzt.

⁶⁸ In seinem 1963 erschienenen Werk stellte Lifton acht psychologische Kriterien eines totalitären sozialen Milieus auf: (1) Milieukontrolle, (2) „mystische“ Manipulation, (3) Forderung nach ideologischer Reinheit, (4) Beichtkultur, (5) Etablierung einer geheiligten Wissenschaft, (6) Sprachmanipulation, (7) Vorrang der Ideologie gegenüber dem Menschen, (8) Zu- und Aberkennung der Existenzberechtigung (Popp-Baier 2003: 107).

gung aus. Sargant setzte diesen Vorgang mit „den modernen politischen Methoden der Gehirnwäsche“ gleich, da er das Gehirn anfällig für neue, den ursprünglichen oft diametral entgegen gesetzte Denk- und Verhaltensweisen mache. Seine neuro- und psychophysiologische These entwickelte er auf der Grundlage von Pawlows Untersuchungen über die Stress-Vulnerabilität von Hunden (Popp-Baier 2003: 105 f; Sargant 1958: 18 ff, 25 ff, 38 f, 100 f; Snow/ Machalek 1984: 178 f; Wulff 2002: 52).

Dieses frühe ideologische Konzept der „Gehirnwäsche“ wurde Ende der 1970er Jahre auf die populärwissenschaftliche Sektendebatte in den USA übertragen. Neue religiöse Gruppen, deren Wurzeln größtenteils in Asien lagen, avancierten zum Feindbild der Anti-Sekten-Bewegung – sowie besorgter Eltern, die ihre erwachsenen Kinder von „charismatischen Sektenführern“ manipuliert glaubten (Melton 2000: 9 f, 14 f; Murken/ Namini 2004: 299; Richardson 1983: 6). Es wurden so genannte „Deprogrammierungs-Zwangsmaßnahmen“ ergriffen, um die „gehirngewaschenen“, „zu Robotern“ umfunktionierten, ausgebeuteten „Kult-Opfer“ zu resozialisieren bzw. umzuprogrammieren (Anthony/ Robbins 2004: 248; Melton 2000: 10, 14 ff). Die eifrigste Verfechterin dieser These war Margaret T. Singer (1979, 1995), die zur wissenschaftlichen Verteidigung krimineller Taten von „Gehirnwäsche-Opfern“ vor Gerichten auftrat. Große Unterstützung erhielt sie von Flo Conways und Jim Siegelmans Buch *Snapping* (1978), das die Idee einer „Informationskrankheit“ verbreitete. Diese stelle eine Störung des Nervensystems dar, welche aus einer (z.B. durch Meditation verursachten) lang anhaltenden Unterbrechung des Informationsflusses resultiere (Melton 2000: 15 ff, 21).

Kritiker warfen der Gehirnwäsche-These folgende Mängel vor: (1) Einigen Befürwortern zufolge führe der Sektenbeitritt zu psychischen Störungen (Melton 2000: 19 ff; Richardson/ Kilbourne 1983: 40). Demgegenüber hätten andere Studien ergeben, dass die Angliederung an neue religiöse Gruppen vielmehr eine therapeutische Funktion besitze (Anthony/ Robbins 2004: 265; Galanter 1979: 167 f; Galanter 1983: 202 ff; Lewis/ Bromley 2000: 92 ff, 95 f). (2) Die Forschungen innerhalb der Gehirnwäsche-Theorie seien ausschließlich von klinischen Psychologen durchgeführt worden und konzentrierten sich auf einen sehr kleinen Kreis ehemaliger Sektenmitglieder. Letztere hätten mehrheitlich eine Deprogrammierung durchlaufen und sich der Anti-Sekten-Bewegung angeschlossen. Die Studien könnten somit nicht als repräsentativ gelten: So fehlten umfassende religionswissenschaftliche Feldforschungen innerhalb neuer religiöser Gruppen (Lewis/ Bromley 2000: 83; Melton 2000: 19 f, 22; Snow/ Machalek 1984: 179 f). (3) Die Vertreter der Gehirnwäsche-

These differenzierten zudem nicht zwischen den jeweiligen „Sekten“, sondern setzten alle miteinander gleich. Diese Beurteilung entbehre jeglicher wissenschaftlicher Grundlage (Melton 2000: 18; Snow/ Machalek 1984: 179). (4) Die Gehirnwäsche-Theorie lasse außer Acht, dass soziale Beeinflussung bzw. sozialer und psychischer Druck überall stattfindet und zudem keine Verbindung zu „neuro- und psychophysiologischen Manipulationstechniken“ aufweise (Barker 1984: 135 f; Melton 2000: 33). (5) Zudem würden die körperlichen Zwangmaßnahmen der kommunistischen Gefangenenlager mit psychischen Beeinflussungstechniken, wie der „Liebes-Bombardierung“ („love-bombing“), Hypnose oder Suggestion verglichen. Wo jedoch physisch gesehen die freie Wahl eines Sektenbeitritts bestehe, könne von Zwang keine Rede sein (Anthony/ Robbins 2004: 247 f, 256 f, 262 f; Barker 1984: 121, 134, 143; Melton 2000: 18; Richardson 1983: 7 f). (6) Die sektenbezogene Gehirnwäsche-These und die theoretischen Konzepte über die kommunistische Gedankenreform seien nicht miteinander vergleichbar und wiesen zahlreiche theoretische Widersprüche auf (Anthony/ Robbins 2004: 271, 282 f; Melton 2000: 27).

Wegen mangelnder theoretischer Überprüfbarkeit konnte sich dieses Konzept innerhalb der Konversionsforschung nicht durchsetzen – auch wenn es bis heute im öffentlichen Diskurs dominiert (Melton 2000: 31 f; Snow/ Machalek 1984: 179). Stattdessen forcierte es einen wissenschaftlichen Paradigmenwechsel⁶⁹, der mit der Etablierung einer eigenständigen soziologischen Konversionsforschung einherging. Diese betont vor allem das *rationale* Verhalten des Akteurs im Konversionsprozess.

2.3 Soziologische Konversionsforschung

Ein Aufsatz von Lofland und Stark aus dem Jahr 1965, den Richardson (1985) als Initiator eines wissenschaftlichen Paradigmenwechsels⁷⁰ bezeichnete, markierte den Beginn einer eigenständigen soziologischen Konversionsforschung, die sich primär mit der Angliederung an neue religiöse Gruppen beschäftigte. Allmählich setzte sich die Annahme durch, dass der Konvertit nicht etwa passiv auf das Einwirken einer göttlichen Macht reagiere (wie im theologischen Diskurs vorherrschend) oder unbewussten psychischen Kräften ausgeliefert sei (wie es die amerikanische Religionspsychologie postuliert hatte), sondern sich *aktiv auf der Suche* nach einer geeigneten Religion, nach religiöser Erfüllung bzw. einem

⁶⁹ Die Bezeichnung „Paradigmenwechsel“ bezieht sich auf Thomas S. Kuhn (1973/ 1962).

⁷⁰ Unter dem Begriff „Paradigma“ verstand Kuhn (1973: 28, 44, 60), vereinfacht wiedergegeben, ein wissenschaftliches Modell oder Schema, das (1) eine wissenschaftliche Gemeinschaft an sich binde und (2) „noch offen genug“ sei, „um der neubestimmten Gruppe von Fachleuten alle möglichen Probleme zur Lösung zu überlassen.“

Lebenssinn befinde. Diese Suche sei in einen sozialen und kulturellen Kontext gebettet; d.h. sie werde von zufälligen Faktoren (u. a. des sozialen Netzwerks) beeinflusst (Gooren 2007: 347 f; Richardson 1985: 164, 166-72; Spilka et al. 2003: 352 f; Straus 1979: 158; Zinnbauer/ Pargament 1998: 162). Außerdem wurde nunmehr betont, dass Konversionen (1) graduell vonstatten gingen und (2) keine pathologischen Ursachen hätten. Stattdessen stellten sie einen kreativen Umgang mit spezifischen Problemen dar (Gooren 2007: 337, 347; Straus 1979: 161 f). Eine Konversion sei demzufolge kein Ereignis, das dem Betroffenen zustoße – vielmehr konvertierten die Akteure sich selbst (Lofland 1977: 817). Mit dieser Positionierung grenzte man sich also von den klassischen Ansätzen Starbuck und James' ab, denen vorgeworfen wurde, zu deterministisch zu sein.

Als einer der wichtigsten Befürworter dieser Sichtweise gilt der Lofland-Schüler Roger A. Straus (1976, 1979). Ihm zufolge ist das neue Konversionsparadigma nicht mehr nur auf die kausalen Ursachen von Konversionen (d.h. auf die sozialen oder psychischen Kräfte, die zu Konversionen führen) fokussiert, sondern konzentrierte sich zunehmend darauf, *wie* der Akteur handle, d.h. auf welche Weise er seine Ziele erreiche, und welchen Zweck eine Konversion erfülle (Straus 1979: 158, 161 f). Eine Konversion ist nach Straus (1979: 163) kein einmaliger Akt des Glaubens, der nach der Taufe abgeschlossen sei. Vielmehr lerne der Akteur mit der Zeit, die Normen und Sprachregeln der jeweiligen religiösen Gruppe zu akzeptieren und diese in seinem alltäglichen Verhalten umzusetzen bzw. anzuwenden. Eine Konversion stelle somit eine lebenslange Handlung dar, die aufrechterhalten werden müsse.

Abgesehen von diesem übergeordneten Paradigma-Rahmen beschäftigte sich die soziologische Konversionsforschung natürlich mit unterschiedlichen Problematiken bzw. thematischen Schwerpunkten. Diese werden unten näher erläutert. Monika Wohlrab-Sahr (2002: 75 f, 79 – 84) ordnete sie mit Hilfe der drei Fragen *Warum*, *Was* und *Wie*. So umfasse die Warum-Frage vor allem kausale Prozessmodelle. Unter der Was-Frage subsumierte die Autorin die Deutung von Konversion als Wechsel des Diskursiv-Universums im Sinne Meads, des "sense of root reality" nach Schütz sowie des Paradigmas. Unter der Wie-Frage versteht sie das Phänomen der (biografischen) Rekonstruktion z.B. durch Bekehrungserzählungen. Meiner Meinung nach sollte jedoch eine weitere Kategorie hinzugefügt werden, nämlich: *Wodurch* kommen Konversionen zustande? Darunter fasse ich Theorien sozialer Beeinflussung sowie rollentheoretische Konzepte.

Dabei muss betont werden, dass eine letztgültige Definition von Konversion ein aussichtsloses Unterfangen ist: So hängen die gewonnenen Einsichten über das Wesen einer Bekehrung nicht nur vom Forschungsfeld, sondern vor allem von der jeweiligen Fragestel-

lung ab. Sämtliche unten erläuterte Ansätze behandeln dabei nur bestimmte (zweifelloso wichtige) Teilaspekte der Konversion. Die Wahl des geeigneten theoretischen Ansatzes richtet sich somit nach dem jeweiligen Untersuchungsgegenstand.

Allerdings gab und gibt es in der Forschungsliteratur auch Versuche der Systematisierung. Lofland und Skonovd (1981: 373 f) beispielsweise wiesen auf die Vielfalt der Fragestellungen hin, die unterschiedliche Ergebnisse zur Folge hätten. Auf Grundlage der in der Literatur dargestellten Konversionsmotive entwickelten sie folgende übergreifende Bekehrungstypen: (1) intellektuelle (*intellectual*), (2) mystische (*mystical*), (3) experimentelle (*experimental*), (4) affektive (*affectional*), (5) auf „Erweckung“ beruhende (*revivalist*) und (6) erzwungene (*coercive*). Allerdings beschränkt sich diese Klassifizierung auf die Frage nach den *Motiven* für eine Konversion.

Im Folgenden sollen nun die verschiedenen Ansätze der soziologischen Konversionsforschung nacheinander vorgestellt werden.

(1) Strain-Theorie

Ein konversionstheoretisches Konzept, das dem klassisch-deterministischen Paradigma noch relativ nah war, ist die so genannte „Strain-Theorie“. Diese interpretiert Konversion als Folge einer relativen Deprivation bzw. situativer Faktoren, die Spannungen erzeugen. Sie wurde wesentlich von Niebuhr (1929) und Pope (1942) beeinflusst und später vor allem von Glock (1964), Glock & Stark (1965) und Stark & Bainbridge (1987) weiterentwickelt. Während die Strain-Theorie in den 1960er und -70er Jahren relativ populär war, geriet sie in den 1980er Jahren ins Feuer der Kritik.

Eine klassische Annahme des 19. Jahrhunderts, in deren Tradition auch Karl Marx stand, hatte Konversion als Reaktion auf ökonomische Deprivation interpretiert, die sich im Verhältnis zur restlichen Bevölkerung messen lasse. Da in den USA der 1960er Jahre jedoch nicht etwa die ökonomisch Unterprivilegierten scharenweise den neuen religiösen Gruppen beitraten, sondern größtenteils Hochschulstudenten, setzte u. a. Charles Y. Glock dem Konzept der absoluten Deprivation jenes der relativen entgegen. Der Maßstab bezog sich nun nicht mehr darauf, ob Personen objektiv unter einem Mangel litten, sondern ob sie einen Mangel empfänden. Dieser Mangel entstehe aus einer gefühlten Diskrepanz zwischen den sozialen Belohnungen, die eine Person als verdient betrachte, und jenen, die sie tatsächlich erhalte oder meine zu erhalten. Als Kompensation suche sie die Belohnungen einer religiösen Gruppe. Eine Person könne zudem neben ökonomischer auch unter sozia-

ler, gesundheitlicher, ethischer oder psychischer Deprivation leiden (Bainbridge 1992: 179 ff; Dawson 1998: 74 f).

Die Hauptkritik an dieser Erklärung richtet sich jedoch darauf, dass nicht nur Konvertiten Spannungen und Deprivationen empfinden, sondern auch die restliche Bevölkerung. Wenn in den durchgeführten Studien keine Kontrollgruppen verwendet würden, könne die Strain-Theorie Konversionen nicht ausreichend erklären (Bromley/ Shupe 1979: 169; Heinrich 1977: 657 f, 664; Snow/ Phillips 1980: 434). Zudem verstehe sie Konversion als Folge persönlicher Defizite und verwandele den Konvertiten in ein passives Objekt sozialer Kräfte (Bromley/ Shupe 1979: 168; Taylor 1976: 11).

(2) Soziologische Prozessmodelle

Die oben bereits erwähnte Studie von Lofland und Stark (1965) leitete nicht nur den Übergang vom passiven zum aktiven Paradigma innerhalb der Konversionsforschung ein, sondern lieferte ein kausales Prozessmodell, das die Verlaufsforschung von Konversionen in den folgenden Jahrzehnten bestimmte: So regte es viele andere Forscher dazu an, eine empirische Überprüfung dieses Modells vorzunehmen (Greil/ Rudy 1984: 305 f; Snow/ Machalek 1984: 184).⁷¹ Der Ansatz lässt sich, ebenso wie die Strain-Theorie, als ein Übergangsmodell bezeichnen. Ihm zufolge existieren nämlich zwei übergeordnete Faktoren, die Konversionen ermöglichen: (1) prädisponierende (innere) Bedingungen, die noch deterministische Züge tragen, und (2) situationsabhängige, zufällige (äußere) Faktoren.

Zur ersten Gruppe gehören folgende drei Punkte: Für eine Konversion müsse die Person (a) innere Spannungen, Frustration, Verluste u. ä. erlebt haben, die sie als stark und dauerhaft empfinde. Diese Spannungen würden (b) innerhalb einer spezifisch religiösen Perspektive gedeutet – und nicht etwa als psychische oder politische Probleme, die andere Handlungsstrategien zur Folge hätten. Bevor jedoch eine geeignete religiöse Problemlösungsstrategie gefunden werde, befinde sich der Akteur (c) auf der Suche nach einem befriedigenden religiösen Sinnsystem (Lofland/ Stark 1965: 864, 867 ff). Zu den situationsabhängigen äußeren Faktoren zählt, dass die Person auf eine geeignete religiöse Gruppe stoßen müsse, wenn ihr Leben sich (d) an einem Wendepunkt befinde. Damit meinten Lofland und Stark gravierende äußere Veränderungen, wie z.B. Migration, Verlust des Arbeitsplatzes oder den Abgang von der Schule. Diese drängten die Person einerseits dazu, das bisherige Handlungsmuster zu verändern, böten aber andererseits erst die Gelegenheit

⁷¹ Zu diesen Forschern gehören u. a. Austin (1977), Bankston, Forsyth und Floyd (1981), Downton (1980), Richardson und Stewart (1977), Seggar und Kunz (1972) sowie Snow und Phillips (1980).

dazu (Lofland/ Stark 1965: 870). Eine Konversion setze jedoch auch voraus, dass der Akteur (e) eine enge emotionale Beziehung zu mindestens einem Gruppenmitglied knüpfe: "In a manner of speaking, final conversion was coming to accept the opinions of one's friends" (Lofland/ Stark 1965: 871). Gleichzeitig müssten (f) andere Beziehungen zu Menschen außerhalb der Gruppe schwach oder (z.B. aufgrund von Migration) weit entfernt sein (Lofland/ Stark 1965: 872). Eine vollständige Konversion erfolge jedoch nur dann, wenn (g) eine intensive Interaktion mit den Gruppenmitgliedern zustande komme. Sie bewirke, dass der Konvertit sich nicht nur rhetorisch, sondern auch in seinen Handlungen vollkommen auf die Anforderungen der religiösen Gruppe einlasse (Lofland/ Stark 1965: 873). Diese Stufen bilden Lofland und Stark (1965: 863) zufolge zwingende Bedingungen für eine Konversion, müssten jedoch nicht streng chronologisch aufeinander folgen.

Die Hauptkritik an diesem Modell richtete sich vor allem auf die ersten vier Faktoren, die nach Einschätzung vieler Forscher noch zu deterministisch und verallgemeinernd begründet sind. Dennoch war der Ansatz richtungsweisend für die weitere soziologische Konversionsforschung, wie sich im Folgenden zeigen wird.

(3) Social-Influence-Theorie

Die innerhalb der Konversionsforschung angewandte Social-Influence-Theorie geht davon aus, dass religiöser Einfluss in erster Linie *sozialer* Einfluss sei. Sie besteht im Wesentlichen aus zwei Richtungen, die soziales Handeln zu erklären versuchen: der Kontrolltheorie und der Interaktionstheorie (bzw. Subkulturtheorie).

Ersterer zufolge agiert eine Person so lange auf konventionelle Art und Weise, wie eine starke Verbindung zur dominierenden sozialen Ordnung bestehe. Diese Verbindung beinhalte Beziehungen zu anderen Personen, Investitionen in eine berufliche Laufbahn innerhalb gesellschaftlicher Institutionen, die Teilnahme an gesellschaftlich-konventionellen Aktivitäten sowie die Akzeptanz der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung. Personen, deren Verbindung zum gesellschaftlichen Umfeld schwach sei (z.B. Umgezogene, Geschiedene, unabhängige junge Erwachsene usw.), zeigten sich hingegen offener und verfügbarer für kulturelle, soziale bzw. religiöse Experimente (Bainbridge 1992: 182; Suchman 1992: 20; White 1968: 25).

Die Interaktionstheorie wiederum basiert auf der Grundannahme, dass Religion in erster Linie ein Gruppen-Phänomen sei. Eine soziale Gruppe, die sich freiwillig formiere, setze sich aus gleich gesinnten Menschen zusammen, die eine charakteristische Denk- und Verhaltensweise entwickelten. Durch Interaktion tauschten die Teilnehmer Informationen,

Emotionen etc. aus, die als belohnend (*rewarding*) empfunden würden. Ebenso würden jedoch auch Sanktionen verteilt, die einen Kostenfaktor darstellten und daher vermieden werden wollten. Die Kosten-Nutzen-Dynamik bewirke, dass sich die Denkweise des Einzelnen der Meinung der Mehrheit – und damit der Gruppennorm – angleiche: Durch Konformitätsdruck (Kosten) und soziale Anerkennung (Nutzen) entstehe Konformität (Bainbridge 1992: 182; Stark/ Bainbridge 1987: 27 – 53, 124 f, 196-99; White 1968: 25 f). Zusammenfassend ergibt sich folgende Feststellung:

“As control theory states, a person is socially free to join a new religious group only if he lacks strong ties to some other group. As subculture theory states, to convert to a new religion, such a person must develop strong social relations with persons who are already members.” (Bainbridge 1992: 182)

Personen werden gemäß der Social-Influence-Theorie also nicht über inhaltliche Angebote, sondern über soziale Netzwerke rekrutiert. Sie akzeptierten den neuen Glauben nur dann, wenn starke Bedürfnisse nach engen sozialen Kontakten bestünden, die durch die Angliederung an eine religiöse Gruppe befriedigt würden (Gaede 1976: 207; Harrison 1974: 49 f, 56 f; Roberts 1968: 754-59, 761 f; White 1968: 27). In einer Studie über 20 protestantische Denominationen fanden Bibby und Brinkerhoff (1974) beispielsweise heraus, dass die offiziellen Missionierungsaktivitäten nur wenige Erfolge erzielten. Stattdessen seien informelle Rekrutierungsmethoden (d.h. über soziale Netzwerke, wie Familienmitglieder, Freunde oder Bekannte) wesentlich wirksamer (Bibby/ Brinkerhoff 1974: 189, 195, 197 ff). Eine Konversion werde zudem durch intensive soziale Interaktion gefördert: So weise man dem Neuling häufig bestimmte Aufgaben zu, während sich die freundschaftlichen Beziehungen zu einzelnen Mitgliedern der neuen Gruppe festigten (Snow/ Phillips 1980: 442; Welch 1981: 82, 85).

(4) Rollentheorie

Auch die Rollentheorie betont die zentrale Bedeutung der Sozialisation innerhalb religiöser Gruppen. Sie wurde zuerst von Zetterberg (1952) auf die Konversionstheorie angewandt und später u. a. von Harrison (1974), Balch (1980) und Bromley & Shupe (1979) vertreten. Der Fokus richtete sich auf die Frage, wie neue Mitglieder von „devianten“, nach außen hin geschlossenen neureligiösen Gruppen innerhalb kurzer Zeit ein solch signifikant verändertes Verhalten an den Tag legen können. In Abgrenzung zur Gehirnwäsche-These lehnten es die Befürworter dieses Ansatzes jedoch ab, Konversion als radikale Verände-

rung der Persönlichkeit, der Wertvorstellungen bzw. Weltanschauung zu deuten, die dem Konvertiten vom sozialen Umfeld aufoktroiert werde. Stattdessen erklärten sie den Vorgang als rapide Übernahme einer neuen Rolle, die von den Normenerwartungen der Gruppe geformt werde (Balch 1980: 137; Bromley/ Shupe 1979: 199). Diese Rollenübernahme zeige sich am veränderten Verhalten, aber auch an der Einübung eines spezifischen Vokabulars, das in der religiösen Gruppe verwendet werde (Balch 1980: 139). Aus seiner Feldforschung in einer UFO-Gruppe schlussfolgerte Balch (1980: 142 f) sogar, dass häufig überhaupt keine innere Angleichung an die Gruppennormen stattfinde, sondern dass sich die Veränderung in vielen Fällen rein äußerlich vollziehe. Dies begründete er damit, dass der Akteur die anderen Gruppenmitglieder (bzw. Außenstehende) nur selten an seinen inneren Zweifeln teilhaben lasse, sondern sich als überzeugter Anhänger präsentiere, um nicht unter Konformitätsdruck zu geraten:

“Genuine conviction develops later beneath a facade of total commitment, and it fluctuates widely during the course of the typical member’s career. Many cult members never become true believers, but their questioning may be effectively hidden from everyone but their closest associates.” (Balch 1980: 142)

Bromley und Shupe (1979: 203 f) hingegen hielten es für unwahrscheinlich, dass sich ein verändertes Rollenverhalten nicht auch auf die inneren Überzeugungen auswirke. Allerdings variere der Grad der inneren Anpassung von Fall zu Fall, d.h. jedes Gruppenmitglied setze die veränderten Wertvorstellungen individuell in seinem Alltag um. Für Turner (1978: 352-65) wiederum beginnt jede Identifikation (mit einer religiösen Gruppe oder einer bestimmten Doktrin) beim Spielen einer Rolle. Anlehnend an Mead (1934) entstehe das Selbst (bzw. die Identität) laut Turner erst durch Interaktion mit dem Gegenüber, so dass auf “role-taking“ unweigerlich “role-making“ folge (Dawson 1990: 153 f; Turner.

Aus den oben erwähnten Gründen ziehen Rollentheoretiker die Verwendung des Begriffs „Angliederung“ (*affiliation*) dem gebräuchlichen Terminus „Konversion“ vor. Die Interpretation von Konversion als (äußerliche) Rollenübernahme vermöge außerdem zu erklären, wie Akteure dazu in der Lage sein könnten, kurz hintereinander verschiedenen religiösen Gruppen beizutreten – ein Phänomen, das Richardson und Stewart (1977: 819 ff) als „Konversionskarrieren“ (*conversion careers*) bezeichneten.

(5) Was ist Konversion?

In den bisherigen konversionstheoretischen Ansätzen wurde nach dem *Warum*⁷² einer Konversion gefragt bzw. danach, *wodurch*⁷³ sich Akteure einer religiösen Gruppe anschließen. Dabei wurde aber noch nicht genügend berücksichtigt, *was* Konversion überhaupt ist. Der Begriff stammt aus dem Lateinischen: *convertere/-i*, was „umwenden“, „umkehren“ bedeutet. Termini mit derselben Bedeutung finden sich im Hebräischen – *shub* – und Griechischen – *(epi)strépho* (Mohr 1993: 437). Wie oben schon erläutert, umfassen Konversionen einigen Wissenschaftlern zufolge lediglich die formale Angliederung an religiöse Gruppen (*affiliation*). Stark und Bainbridge (1987: 195-98) etwa bewerteten den Begriff „Konversion“ als unwissenschaftlich, da er eine radikale Transformation der Persönlichkeit impliziere, die von einer göttlichen Kraft herrühre. Den Autoren gemäß werde der Vorgang eines Wandels der Persönlichkeit lediglich von den Akteuren selbst konzeptualisiert bzw. konstruiert, um das neue Gruppenmitglied (bzw. sich selbst) aufzuwerten und die Annahme des neuen Glaubens zu legitimieren.⁷⁴

Die Mehrheit der Konversionsforscher geht jedoch davon aus, dass Konversion einen Wandel bzw. eine Veränderung beinhalte. Allerdings bleibt unklar, *was* sich verändert: Ist es die Persönlichkeit, das Selbst, die Erfahrungen, die Identität, die Weltanschauung, das Bewusstsein, das Verhalten oder der Lebensstil?

Die soziologische Konversionsforschung, welche sich mit dieser Problematik befasst, wurde wesentlich von zwei unterschiedlichen Traditionen beeinflusst: von den Annahmen des symbolischen Interaktionismus (Blumer 1973) sowie von den wissenssoziologischen Theorien vor allem Bergers und Luckmanns (1967). In beiden Richtungen wird das Bewusstsein stark betont, welches ein Produkt von Kommunikation darstelle. Da für die letzten beiden Autoren die Sprache als Hauptträger von Bedeutung gilt, werde das Bewusstsein dementsprechend hauptsächlich über die Sprache konstruiert – eine Annahme, die unten noch weiter ausgeführt wird (Staples/ Mauss 1987: 135).

Konversion umfasse demzufolge einen Wechsel kognitiver Deutungsschemata, durch den die Interpretation der Realität neu strukturiert und den Erfahrungen ein anderer Sinn

⁷² Die Warum-Frage bezieht sich außer auf Starbuck und James vor allem auf die Strain-Theorie sowie auf soziologische Prozessmodelle.

⁷³ Die Wodurch-Frage wird m. E. in der Social-Influence- und in der Rollentheorie gestellt.

⁷⁴ Einige Jahre später verwendete Stark allerdings wieder den Begriff „Konversion“, indem er ihn vom Terminus „Wiederangliederung“ (*reaffiliation*) abgrenzte. Unter „Konversion“ verstand er den Wechsel zwischen unterschiedlichen religiösen Traditionen, unter „Wiederangliederung“ jenen innerhalb einer religiösen Tradition (Stark/ Finke 2000: 114 f).

verliehen werde. Diese Schemata, Strukturen oder Grammatiken wurden jedoch mit unterschiedlichen Begriffen versehen.

Kenneth Jones (1977, 1978) etwa führte das Paradigmenkonzept Kuhns in die Konversionstheorie ein. Unter Paradigma verstand er “a socially constructed way of looking at the world which gives an accommodative structure to problems of meaning and explanation...” (Jones 1977: 256). Konversion definierte er somit als Wandel der sozial konstruierten Sicht auf die Welt (bzw. deren Interpretation), der eine Veränderung der individuellen Identität und der sozialen Handlungen bzw. Rollenstruktur zur Folge habe (Jones 1977: 259, 264; Wohrab-Sahr 2002: 81).

Richard V. Travisano (1970) wiederum griff auf den Begriff des „Diskursuniversums“ (*universe of discourse*) zurück, der von George Herbert Mead (1962/ 1934) stammt.⁷⁵ Darunter verstand er, in Anlehnung an Mead, ein System gemeinsamer oder sozialer Bedeutungen, das von einer Gruppe von Individuen konstituiert werde, die an einem gemeinsamen sozialen Prozess von Erfahrungen teilhätten. Travisano zufolge ist der Terminus mit Peter Bergers (1963) „Bedeutungssystem“ (*meaning system*) oder Kenneth Burkes (1965) „Informierungsaspekt“ (*informing aspect*) gleichzusetzen. Seine Anwendung hielt er deshalb für geeignet, weil (1) Diskursuniversen inkonsistent und somit offen für Integrationen anderer Bedeutungen seien, und weil (2) der Ausdruck impliziere, dass Bedeutungen durch symbolische Interaktion hergestellt würden (Travisano 1970: 594 f, 596, 605). In Abgrenzung zum Begriff der *Alternation* definierte Travisano Konversion als einen radikalen Wechsel des Diskursuniversums, der eine vollständige Re-Interpretation und Re-Organisation des Lebens bzw. der Autobiografie mit sich führe und zudem von einer emotionalen Krise begleitet werde. Für Konversionen seien außerdem soziale Beziehungen notwendig, da Diskursuniversen von sozialen Gruppen oder Autoritäten „besessen“ würden (Travisano 1970: 596, 600). Darüber hinaus beinhalteten Bekehrungen einen tief greifenden Wandel der *Identität*. Darunter verstand Travisano kein Synonym für das Wort „Selbst“, sondern die Frage, was eine Person (gemäß ihrem Selbstverständnis und dem Verständnis anderer) hinsichtlich ihrer sozialen Beziehungen darstelle bzw. wo sie sich als soziales Objekt verorte.⁷⁶ Im Gegensatz zu Personen, die z.B. eine *Alternation* durchlaufen hätten und neben der religiösen auch andere, unabhängige Identitäten besäßen, nähmen

⁷⁵ Die Deutung einer Konversion als Wechsel des Diskursuniversums wurde später vor allem von Snow und Machalek (1983, 1984) unterstützt.

⁷⁶ Den Unterschied zwischen Identität und Rolle erklärte Travisano (1970: 597) so: “‘Role’ is a conceptualization of social probabilities. It is impossible to delineate a role completely because a single role demands many different actions in different situations. But ‘identity’ is a signal *in interaction* for the mobilization of specific role expectations. Identities are, so to speak, the labels or names on the scripts of various situationally specified programs of behaviour which make up the abstract totalities we call roles.”

Konvertiten ein „totales Diskursuniversum“ an: “Total universes of discourse offer nothing less than the possibility of organizing and explaining an entire life on a single principle“ (Travisano 1970: 605). Die neue religiöse Identität werde somit zum einzigen Bedeutungssystem des Lebens (Travisano 1970: 605 f). Die Bewegung einer Identität oder eines peripheren Diskursuniversums ins Zentrum des Bewusstseins erinnert übrigens an William James (Snow/ Machalek 1983: 264; Snow/ Machalek 1984: 170).

Für Max Heirich (1977: 673) stellt Konversion ein “process of changing a sense of root reality“ dar. Damit meinte er die bewusst wahrgenommene Neuordnung der „letzlichen Gewissheit“ (*ultimate grounding*):

“I refer to the assertion of a sense of ultimate grounding – one that provides a clear basis for understanding reality, that provides meaning and orientation for understanding one’s situation and acting in relation to it.“ (Heirich 1977: 673)

Im Gegensatz zum Verständnis von Konversion als Paradigmen-Wechsel, demzufolge nur rationale, kognitive Elemente neu strukturiert würden, schließe das Konzept der „letzlichen Gewissheit“ Heirich zufolge auch die Akzeptanz unbekannter, unerklärlicher und irrationaler Aspekte ein. Es bestehe zudem nicht aus einem System von Bedeutungen oder Wahrheit(en), sondern zeige einen Daseinsgrund auf, der Erfahrungen ordne bzw. orientierungstiftend wirke (Heirich 1977: 674, 676). In seiner Studie über Konversionen zur katholischen Pfingstbewegung, die die Untersuchung einer Kontrollgruppe einschloss, kam Heirich zu dem Ergebnis, dass die weit verbreiteten Erklärungen von Konversionsmotiven bzw. Rekrutierungsmethoden (nämlich psychischer Stress, familiäre Sozialisation einerseits und soziale Einflüsse, Netzwerke andererseits) keinerlei Aussagekraft besäßen: So träfen erstere Faktoren nicht nur auf die Konvertiten, sondern gleichermaßen auf die Kontrollgruppe zu, während letztere nur dann wirksam würden, wenn sich die Person bereits auf einer religiösen Suche befunden habe (Heirich 1977: 662 ff, 672 f). Anstatt danach zu fragen, wer *warum* und *wodurch* konvertiere, solle beleuchtet werden, *was* sich hinter dieser religiösen Suche verberge bzw. *was* das Wesen einer Konversion ausmache: (1) Welche Umstände zerstörten die Sicherheit über die vorhandene “root reality”? (2) Wie könne sich eine neue „letzliche Gewissheit“ so behaupten, dass der Beobachter sie ernst nehme? Welche Merkmale solle sie aufweisen? Wozu müsse sie fähig sein? Wie könne sie die Aufmerksamkeit des Beobachters erregen? Wie komme es, dass eine grundlegende Realitätsannahme von mehreren Personen geteilt werde? (Heirich 1977: 674) Zur ersten Frage lieferte Heirich (1977: 674 f) folgende Erklärungen: Gegenwärtige Realitätsfundierungen würden dann angezweifelt, (1) wenn die Person Erfahrungen oder Begegnungen mache,

die nicht in ihre bisherigen Erklärungsmuster bzw. -schemata passten, jedoch auch nicht ignoriert werden könnten, (2) wenn inakzeptable, unerwünschte Folgen drohten, die vermieden werden möchten, (3) wenn der Konvertit etwas erlebe, das er als Begegnung mit dem Heiligen, als mystische Erfahrung oder als religiöse Ekstase interpretiere, (4) wenn Autoritätspersonen sich öffentlich von einer bestimmten Grundannahme abkehrten, und/oder (5) wenn die neue Realität direkt auf ein Problem ziele, das die Person habe, und dieses gleichzeitig erfolgreicher erkläre und zu lösen verspreche als ihre Vorgängerin. Für die Beantwortung der zweiten Gruppe von Fragen schlug Heirich (1977: 677) weitere Untersuchungen vor, die darauf gerichtet sein sollten, welche Faktoren eine "root reality" zerstören könnten bzw. zu etablieren helfen.

(6) Biografische Rekonstruktion durch Konversionserzählungen

Die frühere Konversionsforschung hatte sich weitgehend unreflektiert auf vorliegende Bekehrungserzählungen und die damit verbundene Behauptung der Konvertiten gestützt, einen radikalen Wandel durchlaufen zu haben. Ab den 1970er Jahren wiesen nordamerikanische Forscher jedoch zu Recht darauf hin, dass Konversionserzählungen keine objektiven Berichte über Bekehrungsmotive darstellten.⁷⁷ Vielmehr bildeten sie soziale Konstrukte, d.h. „Rekonstruktionen, bei denen biografische Ereignisse so selektiert, geordnet und gedeutet werden, daß ein konsistenter Lebenszusammenhang sichtbar wird, der in Einklang mit der durch die Konversion erworbenen Identität des Darstellers steht“ (Ulmer 1988: 19). Bekehrungserzählungen dürften daher nicht als wissenschaftliche Datengrundlage für die Erforschung von präkonversionellen Motiven und Bekehrungsprozessen dienen, sondern böten vielmehr Aufschlüsse über postkonversionelle Identitäten und Interpretationen. Sie sollten somit Gegenstand eigenständiger Untersuchungen sein (Beckford 1978: 249 f; Taylor 1976: 18).

Die nordamerikanische Konversionsforschung, die sich mit Aspekten retrospektiver Rekonstruktion befasste, berief sich vor allem auf die oben schon erwähnten Autoren Mead (1932, 1934), Burke (1965) sowie auf die Wissenssoziologie Bergers und Luckmanns (1967). Zentral war nunmehr die Annahme (1) einer biografischen Rekonstruktion. Der Konvertit nehme eine starke Trennung zwischen dem alten und neuen Leben vor, indem er die frühere biografische Periode als irrumsbehaftet bewerte (Snow/ Machalek 1983:

⁷⁷ Der erste Konversionsforscher, der diesen Gedanken formulierte, war Bryan Taylor (1976, 1978). Er näherte sich dieser Problematik aus ethnomethodologischer Perspektive an. In den folgenden zwei Jahrzehnten schlossen sich ihm zahlreiche andere nordamerikanische Wissenschaftler an, so z.B. Beckford (1978), Snow und Machalek (1983, 1984), Staples und Mauss (1987) sowie Stromberg (1990).

267 ff). (2) Eine tragende Rolle im Rekonstruktionsprozess spiele die Sprache – hier in Form von Konversionserzählungen. Diese würden von spezifischen Regeln bestimmt, die den Normen und Werten der Gruppe entsprächen. Auf diese Weise werde nicht nur die Biografie, sondern auch das Konversionserlebnis an sich (re)konstruiert und somit geformt bzw. retrospektiv umgedeutet (Beckford 1978: 250 f, 254 ff, 260). (3) Snow und Machalek (1983: 266-78) zufolge existieren vier sprachliche bzw. rhetorische Indikatoren, die eine Konversion markierten und die damit verbundene Transformation des Bewusstseins anzeigten: Neben der erfolgten (a) biografischen Rekonstruktion übernehme der Konvertit ein (b) „leitendes Zuschreibungsschema“ (*master attribution scheme*) (auch als „General-schlüssel für die Wirklichkeit“ übersetzt), mit dessen Hilfe kausale Zusammenhänge neu erklärt bzw. interpretiert würden. Während Nicht-Konvertierte meist mehrere solcher Zuschreibungsschemata verwendeten (z.B. für eine psychische Krankheit die Psychoanalyse sowie die Neurologie), adaptierten Konvertiten einen einheitlichen Schlüssel für die Wirklichkeit, dem sie alle anderen unterordneten. Darüber hinaus sind Snow und Machalek zufolge Konversionserzählungen von einer (c) Ausklammerung analogischen Denkens (*suspension of analogical reasoning*) gekennzeichnet. Da analogische Metaphern darstellten, dass eine Sache so sei wie eine andere, würden sie von den Konvertiten als Beschreibungsmittel einer als einzigartig empfundenen göttlichen Macht für ungeeignet gehalten. Stattdessen bevorzugten die Akteure ikonische Metaphern, die nicht anzeigten, *wie*, sondern *was* Gott sei (z.B. „Gott ist Liebe“).⁷⁸ Zuletzt zeichneten sich Bekehrungserzählungen durch eine (d) Rollen-Totalisierung (*embracement of a master role*) aus. Während Nicht-Konvertiten mehrere Rollen nebeneinander einnahmen, ordneten Bekehrte alle anderen Rollen ihrer religiösen unter. Diese betonten sie meist enthusiastisch (s. auch Wohrab-Sahr 2002: 83 f).

Diese Gedanken wurden im deutschen Sprachraum innerhalb der Konversionsforschung neben Luckmann (1986, 1987) vor allem von Sprondel (1985) und Ulmer (1988) weiterentwickelt (Snow/ Machalek 1983: 177; Wohrab-Sahr 2002: 84 ff). Für Sprondel (1985: 551) beinhalten Konversionen aus wissenssoziologischer Perspektive den radikalen Wechsel der „Struktur subjektiver Weltansichten“.

⁷⁸ Hier muss kritisch angemerkt werden, dass auch in nicht-religiösen verschriftlichten Lebensgeschichten nur wenige analogische Metaphern verwendet werden. Zudem verfügt die Bibel über einen reichen Fundus an Gleichnissen, die z.B. das Himmelreich mit analogischen Metaphern darstellen. Die Aussparung von analogischen Metaphern in Bekehrungserzählungen ist somit weder ein allgemeines Merkmal biografischer Erzählungen noch der christlichen Sprache an sich.

„Sie sind radikal in dem Sinne, daß sie jene Elemente dieser Weltsicht betreffen, die alle anderen Inhalte in einer (zumeist: hierarchischen) Struktur der Relevanz ordnen, die also in der Luckmannschen Theoriesprache das 'system of ultimative significance' bilden. Vollzogene Konversion bedeutet also nicht den theoretisch wie praktisch kaum vorstellbaren vollständigen Austausch der Inhalte von Realitätsauffassungen, sondern die Neustrukturierung von alten und neuen Inhalten.“ (Sprondel 1985: 551)

Konversionen seien jedoch auch mit wahrnehmbaren „Vergemeinschaftungen“ verknüpft, da diese sicherten, dass Subjekte, die bereits auf eine bestimmte Weise sozialisiert worden seien, eine ausgearbeitete neue „Weltanschauungstheorie“ übernehmen (Sprondel 1985: 552, 255). Sprondel ging vom klassischen Ansatz der plötzlichen Konversion aus. Diese werde vom Konvertiten als „emotionale“, „existenzielle Erschütterung“ empfunden, die ihn „zur inneren Wandlung und dem Überdenken des Lebens – heute würden wir wohl sagen: zur biografischen Rekonstruktion – ,zwingt““ (Sprondel 1985: 555). Allerdings deutete Sprondel (1985: 556) diese „Erschütterung“ funktional, da sie benötigt werde, um den anderen Mitgliedern der Gemeinschaft die Bekehrungserfahrung zu beweisen bzw. glaubhaft zu machen, d.h. sie nach außen hin zu objektivieren.

In seinem 1988 erschienenen Aufsatz wies Ulmer mit Hilfe einer detaillierten Analyse nach, dass Konversionserzählungen tatsächlich zu den von Luckmann (1987) bzw. Bergmann und Luckmann (1995)⁷⁹ entwickelten „rekonstruktiven Gattungen“ gehörten. Diese bezögen sich „auf alle kommunikativen Vorgänge, in denen vergangene Ereignisse und Erlebnisse nach gesellschaftlich verfestigten und intersubjektiv verbindlich vorgeprägten kommunikativen Mustern rekonstruiert werden“ (Ulmer 1988: 20). Laut Luckmann (1986: 195 f; 1987: 38 – 41) sind die Formung und Verfestigung (d.h. „Typisierungen“ oder „Kanonisierungen“) dieser Rekonstruktionsprozesse das Ergebnis einer historischen, von der Gesellschaft konstruierten Entwicklung. Konversionserzählungen böten somit effektive „kommunikative Lösungen“ für „kommunikative Probleme“⁸⁰, die von der Gesellschaft allgemein akzeptiert würden. Ihre Institutionalisierung vereinfache bzw. fördere wiederum den Bewältigungsprozess. Ulmer zufolge weisen Bekehrungserzählungen ein einheitliches kommunikatives Muster auf, das von einer dreigliedrigen Zeitstruktur gekennzeichnet sei: So gliederten Konvertiten ihren biografischen Verlauf meist in einen „Wendepunkt“, in die

⁷⁹ Ulmer griff wahrscheinlich auf eine wesentlich früher entstandene Fassung von 1983 zurück, die nicht veröffentlicht war: Luckmann, Thomas, Bergmann, Jörg. 1984. *Strukturen und Funktionen von rekonstruktiven Gattungen in der alltäglichen Kommunikation*, Konstanz: DFG-Projektantrag.

⁸⁰ Kommunikative Probleme entstehen laut Luckmann (1987: 40 f) erst dadurch, dass subjektive, eigentlich unaussprechliche Erfahrungen intersubjektiv kommuniziert werden sollen (oder wollen). Eine Lösung dieser kommunikativen Probleme sei möglich, indem sich eines gesellschaftlich verbindlichen und konstruierten kommunikativen Musters bedient werde, dessen Routine die Flüssigkeit des Rekonstruktionsprozesses unterstütze.

Zeit „davor“ und die Zeit „danach“ (Ulmer 1988: 20, 22). Die präkonversionelle Periode werde typischerweise als negativ und perspektivisch begrenzt geschildert. Eine biografi-sche Krise unmittelbar vor dem Wendepunkt, die sich häufig auf Trennungen vom Lebenspartner, auf psychische Probleme usw. beziehe, verstärke diese Darstellung noch (Ulmer 1988: 23 f). Dabei seien den Konversionserzählungen zufolge alle früheren Versuche gescheitert, die Krise durch gängige Lösungsstrategien zu bewältigen, so dass auf eine „alltagstranzendierende“ Alternative zurückgegriffen werden müsse. Die Überwindung sämtlicher Schwierigkeiten werde anhand eines Vorher-Nachher-Schemas anschaulich demonstriert (Ulmer 1988: 24 ff). Das Bekehrungsereignis an sich werde als persönliche religiöse Erfahrung bzw. als außergewöhnliches Ereignis geschildert, das so überwältigend gewesen sei, dass es nicht in Worte gefasst werden könne. Da der Erzähler die Zwangsläufigkeit dieses Ereignisses betone, konstruiere er seine eigene Passivität gegenüber einer unbekannt-göttlichen Macht (Ulmer 1988: 26 ff). Die postkonversionelle Periode hingegen werde als der präkonversionellen Krisenphase diametral entgegengesetzt illustriert, d.h. als von positiven Emotionen besetzt und von einer neuen Lebensweise und -einstellung geprägt. Die soziale Funktion der Bekehrungserzählungen bestehe darin, den religiösen Status des Konvertiten abzusichern bzw. zu legitimieren (Ulmer 1988: 30 ff).⁸¹

Diese berechtigten, wichtigen Einwände, die Krech (1995: 146) als eine „linguistische Wende“ (*linguistic turn*) und Wohlrab-Sahr (2002: 82 f, 90) als „konstruktivistisches Paradigma“ bezeichnete, führen allerdings zu einem großen methodischen Problem: So wird „jeder Weg, aus den Erzählungen von Konvertiten auf mögliche Ursachen der Konversion rückzuschließen, versperrt. Was bleibt, ist allein die Beschäftigung mit der Struktur der Konstruktionen und der Logik der Darstellung“, d.h. mit dem *Wie* einer Konversion. Dieser Zwickmühle versuchte Wohlrab-Sahr (1996: 22, 25; 1998: 128; 2002: 86), mit einem funktionalistischen Ansatz⁸² zu entkommen. Dieser fragt nicht nach den kausalen Ursachen

⁸¹ Luckmann (1987: 44) sprach von drei „Sinnverarbeitungstendenzen“, die Konversionserzählungen aufwiesen: (1) „*Zuspitzung des Unterschieds*“, die sich in einer normativen Polarisierung zwischen der prä- und der postkonversionellen Periode äußere – d.h. sie werde als falsch/ richtig bzw. chaotisch/ dem Prinzip der Ordnung folgend bewertet – (2) „*Verdichtung der Wende*“, die erzählerisch dramatisiert werde, und (c) „*Amnesieverbot*“. Dieses beziehe sich auf die erinnerte präkonversionelle Phase, die lediglich umgedeutet, nicht aber getilgt werden dürfe.

⁸² In der mir bekannten Literatur wird nicht zwischen den Termini *funktional* und *funktionalistisch* differenziert. Allerdings überwiegt der Begriff *funktional* gegenüber *funktionalistisch*. So spricht Luhmann (2005: 39, 41, 43 – 46, 49) von „funktionaler Methode“ und „funktionaler Theorie“, einem „funktionalen Gedanken“, „funktionalen Leistungen“, „funktionalen Bezugsproblemen“, der „funktionalen Vergleichstechnik“, der „funktionalen Sozialwissenschaft“ und der „funktionalen Forschung“, aber von „funktionalistisch orientierten Forschern“, „funktionalistischen Aussagen“ und der „funktionalistischen Schule“. In der deutschen Fassung von Merton (1995: 23) tauchen die Begriffe „funktionalistisch“ im Gegensatz zu „funktional“ fast gar nicht auf – was allerdings auf ein Übersetzungsproblem zurückgeführt werden kann. Auch Wohlrab-Sahr (1996: 21 f) traf keine methodisch nachvollziehbare Unterscheidung.

einer Konversion (d.h. nicht nach dem *Warum*), sondern nach ihrer (latenten) Funktion bzw. ihren funktionalen Äquivalenten bezüglich bestimmter Problemlagen innerhalb einer Biografie (also nach dem *Wozu* einer Konversion). So ist laut Luhmann (2005: 41 f, 44 ff) der Funktionalismus auf die Frage fokussiert, wie Systeme bestimmte Probleme lösen. Diese Problemlösungsvorgänge umfassten – im Gegensatz zum kausalwissenschaftlichen Ansatz, der nur lineare Lösungshandlungen aufzeige – mehrere latente Funktionen bzw. mögliche andere Leistungen. Mit anderen Worten: Neben den bewusst angewandten Problemlösungsstrategien existierten auch verborgene, die alternativ benutzt würden. Da sie dieselbe Funktion erfüllten (nämlich ein bestimmtes Problem zu lösen), verhielten sie sich funktional äquivalent zueinander und würden somit methodisch erfassbar (s. auch Merton 1995: 50, 68 – 78). Die „latente Sinnstruktur“ bzw. „latenten Funktionen“ werden dabei laut Wohlrab-Sahr (2001: 208) nicht vom Konvertiten selbst argumentativ hergestellt, sondern dokumentieren sich anhand der biografischen Interviews. Sie ergäben sich, anlehnend an Schütze (1987), aus der Differenz zwischen Erzählung und Argumentation. Der Begriff stammt ursprünglich von Merton (1995: 48 f). Dieser verstand darunter (im Gegensatz zum Ausdruck „manifeste Funktionen“) solche Folgen, die von der Person weder beabsichtigt seien noch erkannt würden, aber für ein System bzw. für die jeweilige Person eine Funktion hätten. Als „Funktion“ wiederum definierte er Folgen, die zur Anpassung bzw. zur Angleichung eines bestimmten Systems beitragen.

Wohlrab-Sahr (1996: 20; 2002: 88, 90) vertrat die Ansicht, dass die innerhalb einer Biografie aufgetretenen Probleme mit Hilfe der Konversion zu einer bestimmten Religion gelöst werden können. Dies sei möglich, indem ein Wechsel des (mit der Erfahrungsebene des Konvertiten verknüpften) funktionalen Symbolsystems⁸³ vorgenommen werde, womit

⁸³ Hier bezog sich Wohlrab-Sahr (2002: 87) zusammen mit Krech und Knoblauch (1998: 26) vor allem auf Stromberg (1991: 103 ff, 110 f, 113 f), der zwischen einer referenziellen und einer konstitutiven Funktion von Symbolen unterschied. Während die erste Kategorie dadurch charakterisiert sei, dass das Symbol eine bestimmte Wirklichkeit darstelle, beziehe sich die zweite auf die Bedeutung einer Situation bzw. einer Erfahrung, die durch die Verwendung des Symbols erst erschaffen werde. Auf diese Weise lasse sich die Transformationskraft einer Konversion erklären, da in ihr ein Wechselprozess zwischen referenziellen und konstitutiven Funktionen von kulturellen Symbolen stattfinde: Während erstere vorhandene Probleme ausdrückten und somit kommunizierbar machten, könnten letztere diese Probleme aufgrund einer Neuinterpretation derselben lösen. Diese Unterscheidung geht letztlich auf Clifford Geertz (1983: 52 ff) zurück, dem zufolge Symbole als „Modelle von etwas“ und „Modelle für etwas“ zu verstehen sind. Im Gegensatz zu Wohlrab-Sahrs Äußerung (2002: 87) bezieht sich die referenzielle Funktion von Symbolen jedoch nicht auf die Kategorie „Modelle für etwas“, sondern auf „Modelle von etwas“, da letztere laut Geertz die bereits bestehende Wirklichkeit symbolisch darstellten (z.B. Linguistik, grafische Bilder oder die Theorie der Hydraulik, mit deren Hilfe man sich die Funktionsweise von Flusssdämmen erklärt). „Modelle für etwas“ hingegen seien davon gekennzeichnet, dass sie die Wirklichkeit mit Hilfe eines symbolischen Modells erst schafften (z.B. Gene, Lernen durch Prägung oder ebenfalls die Theorie der Hydraulik, mit deren Hilfe der Flusssdamm aber erst gebaut werde). Geertz zufolge wiesen Kulturmuster somit beide Aspekte gleichzeitig auf.

sich auch die Identität⁸⁴ des Akteurs verändere. Erfassbar würden die Problemfelder z.B. durch die inhaltliche und strukturelle Differenz zwischen den Konversionserzählungen und den biografischen Interviews.

Man kann also schlussfolgern, dass der Wissenssoziologie eine funktionalistische Konzeptualisierung von Konversion zu verdanken ist – nämlich insofern, dass die Rekonstruktion von Konversionserlebnissen, von Biografien und biografischen Problemen dazu dient, letztere durch Kommunikation zu lösen (Wohlrab-Sahr 1996: 21).

2.4 Rational-Choice-Theorie

Das in der soziologischen Konversionsforschung formulierte Paradigma, welches die aktive, freie und rationale Entscheidung eines Akteurs für eine spezifische Religion postuliert, wurde von ökonomischen Konversionstheorien aufgegriffen und erweitert. Diese betrachten Konversion als Ergebnis einer rationalen Wahl mit dem Ziel der Nutzenmaximierung. Während die Religionsökonomik sich neben dem Rationalverhalten der Gläubigen und religiösen Anbieter auch mit wirtschaftlichen Konsequenzen von Religionen, mit der ökonomischen Struktur von Volkswirtschaften bzw. der Wirtschaftspolitik aus religiöser Perspektive sowie mit religiösem Consulting beschäftigt, konzentriert sich die Rational-Choice-Theorie ausschließlich auf das Verhalten der religiösen Anbieter und Nachfrager. Sie ist also als explizite Handlungstheorie zu verstehen (Hill/ Kopp 2006: 125; Schmidtchen 2000: 11 f).

Der Beginn religionsökonomischer Konzepte lässt sich auf ein Werk zurückführen, das vor mehr als 200 Jahren von Adam Smith, dem Begründer der Nationalökonomie, verfasst wurde. In seinem Kapitel „Von den Ausgaben für Einrichtungen zur Unterrichtung von Menschen jeden Alters“ ging Smith (1984/ 1776: 172 – 203) von der These aus, dass die Handlungen von Geistlichen ebenso auf Eigeninteressen beruhten wie die der Produzenten weltlicher Güter, dass die Kirche ebenso den Gesetzmäßigkeiten des Marktes unterliege wie andere Wirtschaftsunternehmen, und dass das Prinzip, welches den Nutzen des Wettbewerbs bzw. die Kosten von Monopolisierungen und staatlicher Regulierung umfasse, ebenso auf den religiösen Bereich zutrefte (s. auch Schmidtchen 2000: 11).

⁸⁴ Wohlrab-Sahr (2001: 207) definierte „Identität“, anlehnend an die zwei sehr unterschiedlichen Identitätskonzepte Eriksons (1966: 124) und Meads (1968: 194 – 210), als „eine auf kommunikativen und (darauf aufbauenden) selbstreflexiven Prozessen – also auf Selbst-Objektivierung – basierende Organisationsleistung (...). Diese ermöglicht es für die Person, sich über Veränderungen im Lauf der Zeit hinweg – also diachron – und trotz divergierender Bezüge, Erwartungen und Rollen – also synchron – als dieselbe zu begreifen und von anderen als solche begriffen zu werden.“ (s. auch Knoblauch 2004: 349)

Seit den 1970er Jahren nehmen die Beiträge ökonomischer Konzepte von religiösen Phänomenen stetig zu. Besonders richtungsweisend waren das religiöse Haushaltsmodell⁸⁵ von Azzi und Ehrenberg (1975), die Konversionstheorie von Gartrell und Shannon (1985), die religionstheoretischen Abhandlungen von Rodney Stark (1980) bzw. von Stark und Bainbridge (1987) sowie die zahlreichen Aufsätze von Iannaccone (1990, 1994, 1998) (Iannaccone 1998: 1465; Johnson 2003: 326 f; Schmidtchen 2000: 12; Spickard 1998: 99, 101).

Die Grundannahmen der RC-Theorie lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: (1) Individuen handeln rational, indem sie das Kosten-Nutzen-Verhältnis potenzieller Aktionen abwägen und sich für jene Handlungen entscheiden, die ihren Netto-Nutzen⁸⁶ (auf Grundlage der vorhandenen knappen Güter bzw. sonstigen Ressourcen) maximieren. Dieser Prozess wird häufig als SEU-Regel (*subjective expected utility*) bezeichnet. (2) Die übergeordneten Präferenzen (oder Bedürfnisse) aller Individuen bei der Einschätzung des Kosten-Nutzen-Verhältnisses von Handlungsalternativen sind einander ähnlich und variieren nicht im Laufe der Zeit. (3) Die Handlungen der (religiösen) Konsumenten und (religiösen) Produzenten bilden einen (religiösen) Markt, der zu einem beständigen Gleichgewicht der Nachfrage- und Angebotsmengen tendiert (Becker 1982: 2 – 15; Hill/ Kopp 2006: 127; Iannaccone 1995: 77; Schmidtchen 2000: 13; Spickard 1998: 99, 101, 108). Makrosoziologische Phänomene resultieren also aus individuellen Entscheidungen (Schnabel 2007: 254).

Die wichtigste Ausgangstheese ist die der individuellen Nutzenmaximierung. Bezogen auf die Konversionsforschung bedeutet dies, dass Konvertiten, ebenso wie andere Konsumenten, die sozial-emotionalen, materiellen bzw. glaubensbezogenen Belohnungen (*rewards*) und Kosten einer Angliederung an eine Religion abwägen (Gartrell/ Shannon 1985: 32 ff; Iannaccone 1995: 77). „Humans seek what they perceive to be rewards and avoid what they perceive to be cost“ (Stark/ Bainbridge 1980: 115). Unter „Belohnungen“ verstehen Stark und Bainbridge (1980: 115) alles, wofür Menschen bereits seien, Kosten aufzuwenden, während „Kosten“ alles beinhalteten, was zu vermeiden versucht werde. Menschen konvertierten also deshalb, weil sie sich davon einen Nutzen versprächen.

⁸⁵ Grundlegend für die Entwicklung des allgemeinen Haushaltsmodells waren die Arbeiten von Becker (1965, 1976) und Lancaster (1966).

⁸⁶ Mit „Netto-Nutzen“ ist die Differenz zwischen den subjektiv eingeschätzten Kosten und Belohnungen gemeint (Hill/ Kopp 2006: 128).

Ein Eckpfeiler religionsökonomischer Konzepte ist das religiöse Haushaltsmodell von Azzi und Ehrenberg (1975: 35 f, 51 f), das sich zwar in erster Linie mit kirchlichen Aktivitäten befasst, aber auch auf Konversionen angewendet werden kann. Den Autoren zufolge werden die meisten religiösen Güter⁸⁷, die für einen Haushalt relevant seien, von diesem unter Aufwendung von Zeit, käuflich erwerbbaaren Marktgütern und den jeweiligen Produktionsbedingungen selbst produziert. Auch hier spiele die Nutzenmaximierung die tragende Rolle. Ein Lohnanstieg z.B. sei mit geringerer Teilnahme an religiösen Aktivitäten, dafür jedoch mit höheren Spenden verbunden. In diesem Falle werde auf eine weniger zeitintensive Religion zurückgegriffen, wie etwa auf das Reform-Judentum. Bei niedrigem Lohnsatz oder Arbeitslosigkeit hingegen sei eine Hinwendung zu zeitaufwendigen Gruppen (z.B. zu diversen protestantischen Denominationen) wahrscheinlicher (s. auch Iannaccone 1990: 309 f, 312; Schmidtchen 2000: 18 f).⁸⁸

Die im Laufe der Zeit angehäuften religiösen Güter, die ein Haushalt produziert hat, werden als „religiöses Humankapital“ (*religious human capital*) bezeichnet (Azzi/ Ehrenberg 1975: 35). Dieser Gedanke wurde von anderen Autoren – z.B. von Iannaccone (1990: 299) – aufgegriffen, die darunter vor allem religiöses Wissen, Vertrautheit mit den spezifischen Ritualen bzw. der Doktrin einer Religion sowie Freundschaften mit Gleichgesinnten verstanden. Stark und Finke (2000: 120 f) interpretierten es als den Grad der Beherrschung einer bestimmten religiösen Kultur (d.h. ihrer Rituale, Geschichten, Musik, Witze und dergleichen) bzw. der Gebundenheit an diese. Im Laufe ihres Praktizierens werde sie zunehmend mit Emotionen besetzt, die die Person immer stärker an sie bänden. Je höher das religiöse Humankapital sei, desto geringer fielen die Kosten der weiteren Ausübung dieser Religion aus. Eine Konversion zu einer anderen Religion werde dementsprechend mit steigendem Alter kostenintensiver. Daher sei es wahrscheinlicher, dass Personen konvertierten, die zuvor noch keine oder nur eine sehr lose Bindung zu einer anderen Religion aufgewiesen hätten (s. auch Durkin/ Greeley 1991: 183; Iannaccone 1990: 299, 301; Iannaccone 1998: 1481; Schmidtchen 2000: 21).

⁸⁷ Der Begriff „Glaubensgüter“ stammt von Darby und Karni (1973: 68 f). Deren Besonderheit bestehe darin, dass ihre Qualität sowohl vor als auch nach dem Kauf nicht festgestellt werden könne – und wenn doch, dann nur mit erheblichem Kostenaufwand. Kwilecki und Wilson (1998: 206) unterschieden zwischen „streng religiösen Gütern“ und „ursprünglich nicht-religiösen Gütern“: Unter der ersten Kategorie verstanden sie ein Gefühl von Sinnhaftigkeit, die Gewissheit über ein Leben nach dem Tod und Erfahrungen von Gottesnähe, unter der zweiten hingegen soziale Belohnungen, wie Status, Gemeinschaftlichkeit und Unterhaltung.

⁸⁸ Iannaccones Studie aus dem Jahr 1998 konnte zwar einen korrelativen positiven Zusammenhang zwischen Familieneinkommen und finanzieller Unterstützung der Gemeinde, aber keinen negativen zwischen Einkommen und der zeitlichen Investition ins Gemeindeleben feststellen (Iannaccone 1998: 1474). Zudem besteht in vielen vor allem evangelikalischen oder charismatischen protestantischen Gemeinden ein hoher sozialer Druck, sich sowohl *zeitlich* als auch *finanziell* in hohem Maße zu engagieren.

Neuere ökonomische Modelle richten ihren Fokus jedoch nicht mehr so sehr auf die Haushalts-, sondern vielmehr auf die Gruppen- und Institutionsebene. Dabei wird vor allem zwischen „Firmen“ und „Clubs“ unterschieden: Während in Firmen spezialisierte Produzenten (z.B. Priester oder Pfarrer) ihre religiösen Güter und Dienstleistungen an Laien-Konsumenten verkauften, fungierten Clubs als „erweiterte Haushalte“. Dies seien Organisationen, in denen die Gemeindemitglieder (neben einer Handvoll Professioneller) die jeweiligen Produkte (wie z.B. Gottesdienste, religiöse Unterweisung, soziale Aktivitäten usw.) kollektiv und füreinander herstellten. Diese Produkte seien für den eigenen Konsum bestimmt, d.h. sie würden nicht anderweitig verkauft (Iannaccone 1998: 1482; Kwilecki/Wilson 1998: 207; Schmidtchen 2000: 25, 27 f).

Iannaccone hob hervor, dass die Nutzenfunktion in religiösen „Clubs“ nicht nur von der aufgewendeten Zeit, den Gütern und dem Kapital abhängt, sondern ebenso vom Input der anderen Clubmitglieder:

“So, for example, the pleasure and edification that I derive from a worship service does not depend solely on what I bring to the service (through my presence, attentiveness, public singing, and so forth); it also depends on how many other people attend, how warmly they greet me, how well they sing, how enthusiastically they read and pray, how deep their commitment, and so forth.” (Iannaccone 1998: 1482)

Ein aktives Gemeindemitglied, das regelmäßig dem Gottesdienst beiwohne und die ihm übertragenen Pflichten enthusiastisch erfülle, erhöhe somit den Nutzen der anderen Teilnehmer, während passive, unregelmäßige Besucher deren Kosten ansteigen ließen (Iannaccone 1998: 1482 f; Schmidtchen 2000: 25). Daher sichere ein optimaler Strengegrad, der sich durch fixe Normen äußere (z.B. Verbot von Rauchen, Trinken, vorehelichem Sex) trotz der dabei entstehenden Kosten den Erfolg einer religiösen Gruppe, indem die so genannten Trittbrettfahrer abgeschreckt würden (Iannaccone 1994: 1182 ff, 1188, 1197). Dies funktioniere jedoch nur dann, wenn die Belohnungen einer religiösen Gruppe gegenüber den (durch Commitment verursachten) Kosten überwiegen. Dies ist Iannaccone (1994: 1200-04) zufolge vor allem dann der Fall, wenn das soziale Netzwerk bzw. die „säkularen Gelegenheiten“ (*secular opportunities*) außerhalb der religiösen Gruppe schwach seien.

Allerdings gibt es auch Kritikpunkte an der RC-Theorie, von denen hier einige angerissen werden sollen. So ist z.B. die Frage, welche Wahl wirklich als *rational* beurteilt werden kann, seit Weber ein zentraler Diskussionsgegenstand innerhalb der Handlungstheorie. Weber führte in seinem Werk „Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriss der verstehenden Soziologie“ (1985/ 1922: 12 f) zwei Kategorien des rationalen sozialen Handelns ein, näm-

lich das zweck- und das wertrationale Handeln. Letzteres orientiere sich ausschließlich an der inneren (ethischen, religiösen etc.) Überzeugung des Akteurs. Innerhalb der RC-Theorie wird Rationalität von einer orthodoxen Fraktion aber nur teleologisch definiert (Miebach 2006: 31). Für Iannaccone (1995: 81 f) beispielsweise sind sämtliche Handlungen irrational, die auf Gewohnheit, Normen, sozialem Druck, Emotionen, Neurosen, auf Sozialisation oder kulturellen Zwängen beruhten, da sie sich nicht am Kosten-Nutzen-Verhältnis orientierten. Laut Schmidtchen (2000: 14) sind solche Handlungen eingeschränkt rational, bei denen die Kompetenz des Akteurs nicht ausreicht, die Komplexität einer Entscheidungssituation vollständig einzuschätzen. Um uneingeschränkt rational wählen zu können, müsse der Akteur über umfassende Informationen verfügen, die jedoch nicht kostenfrei (wenn überhaupt) zu haben seien (Durkin/ Greeley 1991: 178 f; Ellison 1995: 94).⁸⁹

Dies wirft natürlich die Frage auf, welche Handlungen überhaupt als uneingeschränkt rational gelten dürfen: So ist fast jede Handlung in einen komplexen Kontext eingebettet, dessen Informationsgehalt nicht vollständig zu überblicken ist. Darüber hinaus wies bereits Weber (1985/ 1922: 13) darauf hin, dass eine reine Form des Handelns in der Realität nur sehr selten auftritt, sondern meist mit anderen (z.B. irrationalen Handlungsarten) vermischt werde. Eine liberalere Gruppe von RC-Theoretikern beschäftigt sich daher auch mit scheinbar irrationalen Handlungen, wie Altruismus oder Emotionen (Miebach 2006: 31). So verbinden sich für Johnson (2003: 334 f) die selbst erzeugten angenehmen Gefühle, altruistisch gehandelt zu haben, mit den positiven Reaktionen der anderen Gemeindemitglieder, d.h. mit sozialer Anerkennung. Das Prinzip der RC-Theorie besteht für den Autor daher in der Maximierung guter Gefühle.

Oben wurde bereits erwähnt, dass die Stabilität der Präferenzen eine Grundannahme der RC-Theorie sei. Allerdings scheint es problematisch, diese auf Religionswechsel bzw. Konversionen zu beziehen, da dort eindeutig eine Änderung der Wahl vorliegt. Zugegebenermaßen erklären Verfechter der RC-Theorie Konversionen nicht als Änderung der Präferenz, sondern als optimale Antwort auf variierende Umstände bzw. Nebenbedingungen, d.h. auf Veränderung der Preise, des Einkommens, der Befähigungen, der Erfahrungen, der Ressourcen-Beschränkungen, des Zugangs zu verschiedenen Technologien usw., kurz: auf die relativen Kosten (bzw. Belohnungen) der Handlungsalternativen (Gartrell/ Shannon 1985: 32 f; Iannaccone 1995: 77; Schmidtchen 2000: 13 f). „Der Entscheider reagiert mit einer Substitution der relativ teurer gewordenen Alternativen durch relativ billigere“

⁸⁹ Es gab aber auch Versuche, Webers Konzept der „Wertrationalität“ in das RC-Modell zu integrieren. Ein Beispiel hierfür ist Jon Elster (1979). Dieser deutete wertrationales Handeln als ein Verhalten, das von Präferenzen bestimmt werde, welche eine lexikografische Struktur aufwiesen (Norkus 2001: 298).

re“ (Schmidtchen 2000: 13). Dennoch ist es schwierig, die unveränderlichen Grundpräferenzen zu konkretisieren bzw. deren individuelle Abweichungen befriedigend zu erklären. So konnten Kwilecki und Wilson (1998: 208, 218) zwar aufzeigen, dass Mutter Teresa durch altruistisches Verhalten ihre Nutzenfunktion⁹⁰ erhöht habe. Dies sei durch Akkumulation religiösen Humankapitals geschehen, dessen Grundstock bereits in ihrer Kindheit mit Hilfe einer strengen christlichen Erziehung gelegt worden sei. Aber die Frage, warum Mutter Teresas Geschwister keinen vergleichbaren religiösen Eifer gezeigt haben, lässt sich nicht mit Hilfe der RC-Theorie beantworten. Deshalb griffen die Autoren auf die psychoanalytische Objektbeziehungstheorie zurück. Laut Stark und Bainbridge (1980: 116) werden die Vorlieben von Faktoren bestimmt, die jenseits der RC-Theorie liegen, nämlich durch biologische Konditionierung, Umwelt, Kultur oder von der jeweiligen Biografie des Individuums. Man könnte sie auch als Sozialisation bezeichnen (s. auch Bruce 1993: 194).

Bei der Definition dieser Präferenzen bzw. der sie bestimmenden Faktoren ist die RC-Theorie somit auf die Ergänzung anderer theoretischer Konzepte angewiesen. So kritisierte auch Wilson (2002: 169 f) an der RC-Theorie, dass sie zwar die allgemeinen Konsequenzen der Nutzenmaximierung aufzeigen könne, aber die spezifischen Inhalte der Vorlieben nicht zu bestimmen vermöge. Er schlug deshalb vor, die RC-Theorie mit evolutionstheoretischen Ansätzen zu ergänzen. Die übergeordneten Ziele bestehen ihm zufolge im (1) Überleben (*survival*) und in der (2) Reproduktion (*reproduction*). Dabei spiele es keine Rolle, ob sich ein Individuum dafür entscheide, seine individuelle relative Fitness innerhalb einer Gruppe zu stärken oder die Fitness der Gruppe zu unterstützen (*inclusive fitness*): Letztere trage zum Überleben der Population bei und äußere sich in altruistischem Verhalten.⁹¹

⁹⁰ Die Nutzenfunktion bildet das optimale Verhältnis zwischen den eingesetzten Gütern (bzw. Kosten) und dem dadurch erlangten Nutzenniveau (Hill/ Kopp 2006: 117).

⁹¹ Auch für Seiwert (2008: 8 ff) erhöht Altruismus die Chance des Überlebens einer Population. Allerdings werde er nicht genetisch, sondern kulturell vererbt, so dass hier nicht etwa Mechanismen der genetischen, sondern der kulturellen Evolution wirkten. Als kulturell tradiertes Verhalten diene Altruismus der Anpassung sowohl an die natürliche als auch an die soziale Umwelt. (Diese Informationen stützen sich auf einen unveröffentlichten Aufsatz. Die publizierte Version findet man unter: Seiwert, Hubert. 2009. „Religion, Evolution und die Mechanismen kultureller Vererbung.“ In: Annette G. Beck-Sickingher (ed.), *Paradigma Evolution, Chancen und Grenzen eines Erklärungsmusters*, Frankfurt a. M.: Peter Lang, 105-31.)

2.5 Erweiterung des funktionalistischen Ansatzes um Konzepte des religiösen Coping

In den letzten Kapiteln wurde die historische Entwicklung theoretischer Konzepte der Konversionsforschung seit Ende des 19. Jahrhunderts beleuchtet. Dass das Paradigma einer aktiven, freien und rationalen Entscheidung des Akteurs für eine Konversion, welches sich seit den späten 1960er Jahren innerhalb der soziologischen Konversionsforschung durchsetzte, auch für diese Arbeit gilt, soll dabei ausdrücklich betont werden.

Wie oben bereits angeklungen ist, hängt die Wahl des konkreten theoretischen Modells jedoch von der jeweiligen Fragestellung ab, d.h. davon, welche Teilaspekte von Konversion untersucht werden sollen. Obwohl die Fragen nach dem *Warum*, *Wodurch*, *Was* und *Wie* einer Bekehrung zweifellos interessant sind, konzentriert sich diese Studie vielmehr auf das *Wozu* einer Konversion, d.h. auf die Frage, welche Funktion die Konversion zum Christentum für chinesische Studierende bei der Lösung welcher Probleme erfüllt: Was macht eine solche Bekehrung attraktiv?

Selbstverständlich böte sich hierfür zunächst einmal die Rational-Choice-Theorie an. Diese ist für das Aufzeigen der unmittelbar sichtbaren Attraktivitätsfaktoren einer Konversion äußerst geeignet, z.B. im hier vorliegenden Fall der Erhalt praktischer Hilfe und Anteilnahme von den chinesischen Gemeindemitgliedern oder die Gelegenheit, Freundschaften zu knüpfen. Tiefer liegende biografische Probleme, die weiter in der Vergangenheit liegen und ebenfalls entscheidende Motive für eine Konversion bilden, lassen sich damit jedoch methodisch nicht erfassen. Damit meine ich z.B. frühe Gewalt- oder Einsamkeitserfahrungen in der Kindheit, die mit Hilfe der Konversion bearbeitet werden. Hierfür wiederum ist das funktionalistische Modell, welches maßgeblich von Wohlrab-Sahr geprägt wurde, besonders geeignet.

Wie in Kapitel 2.3 erläutert wurde, lassen sich Wohlrab-Sahr (1996: 25 f) zufolge bestimmte biografische Probleme durch eine Konversion lösen. Dies geschieht durch den Wechsel des Symbolsystems; man könnte m. E. auch von Paradigmen oder anderen kognitiven Strukturen sprechen. Dies setzt voraus, dass jede Religion bestimmte Problembewältigungsfunktionen bzw. Symbole⁹² enthält, die aus den Zuschreibungen und Charakterisierungen seitens der Akteure resultieren. Im Falle des Islams bestehen diese laut Wohlrab-

⁹² Wohlrab-Sahr (1996: 19 f; 2001: 202) betont, dass problematische Erfahrungen durch *symbolische* Transformation bewältigt würden, indem sie zum einen „präsentiert“, zum anderen in einen neuen Rahmen bzw. Kontext gerückt würden.

Sahr vor allem aus einer engen Verknüpfung von Religion und Lebensführung sowie einem fest geregelten Umgang zwischen den Geschlechtern. Ihnen komme die Funktion zu, die durch sexuelle Normverletzung zerstörte Geschlechtstheorie der deutschen Konvertiten wiederherzustellen. Murken und Namini entwickelten in diesem Zusammenhang aus religionspsychologischer Perspektive die (auf neue religiöse Gruppen bezogene) These der „Kult-Bedürfnis-Passung“:

„Dieses Konzept versteht die Angebote religiöser Gemeinschaften als mögliche Antworten auf individuelle und soziale Lebensprobleme und Sinnfragen. Das Ausmaß der Passung zwischen dem jeweiligen Gruppenangebot mit seinen spezifischen Lehrinhalten, Strukturen und vermittelten Erfahrungen und der individuellen Persönlichkeitsstruktur – geprägt durch Prädispositionen, biographische Erfahrung und aktuelle Lebenssituation – scheint sowohl Kontaktaufnahme, Qualität und Verlauf der Mitgliedschaft sowie psychosoziale Konsequenzen, z.B. Wohlbefinden und soziale Beziehungen, zu bestimmen.“ (Murken/ Namini 2004: 304)

Abgesehen von der Annahme einer Prädisposition, die aus soziologischer Sicht problematisch ist, bedeutet dies für mein Forschungsfeld folgendes: Viele chinesische Konvertiten nehmen das Christentum beispielsweise als „Religion der Liebe und der Gemeinschaft“ wahr. Diese Zuschreibungen könnten die Funktion haben, das Problemfeld „Einsamkeit“ durch die Konversion symbolisch zu transformieren, zu kommunizieren und damit zu bewältigen. Ebenso heben die Akteure häufig lobend hervor, dass das Christentum eine evaluierte Ehe- und Familienerziehung betreibe, welche eine harmonische Beziehung der Eheleute oder der Eltern zu ihren Kindern ermögliche. Diese Charakterisierung wirkt wiederum besonders auf solche Personen attraktiv, die unter „familiärer Disharmonie“ leiden.

An dieser Stelle muss jedoch kritisch angemerkt werden, dass ich eine vollständige, dauerhafte Lösung aller korrespondierenden Probleme, wie bei Wohrab-Sahr impliziert wird, in meinem Forschungsfeld bisher noch nicht beobachten konnte. Den vorliegenden Daten zufolge vermag eine Konversion eher, biografische Probleme erfolgreich zu *lindern*. Die Gründe hierfür liegen darin, dass die symbolische Transformation bzw. Rekonstruktion der strukturierenden Weltsicht allein für die Beseitigung eines Problems nicht ausreichen, da sie nur einen zeitlich begrenzten, kognitiven Vorgang beschreiben.

Gemäß dem Konzept des *religiösen Coping* („to cope“: bewältigen, meistern), welches unten noch erklärt wird, sind zu einer Problemlösung *vielfältige* Prozesse nötig, die neben kognitiven Neueinschätzungen bzw. Umdeutungen auch diverse Handlungsstrategien umfassen. So lässt sich beispielsweise das Problemfeld „familiäre Disharmonie“ nicht nur

durch kognitive Neustrukturierung lösen, sondern benötigt auch die Beratung des Predigers, die Einübung eines veränderten kommunikativen Verhaltens oder die Suche nach einem Partner gleichen Glaubens. Diese Handlungsstrategien bilden funktionale Äquivalente zu den kognitiven Prozessen, indem sie sich auf dieselben Problemfelder beziehen.

Daraus ergeben sich zwei Konsequenzen: Erstens lassen sich (z.B. durch Beobachtung, aber auch mit Hilfe der Interviews) die postkonversionellen Handlungs- bzw. Coping-Strategien methodisch besser erfassen als kognitive Transformationen – wodurch Rückschlüsse auf die Problemgruppen gezogen werden können. Zweitens kommt einer kognitiven Konversion allein keine so bedeutende, einschneidende Transformationskraft zu, wie es das konstruktivistische Paradigma andeutet. Vielmehr sollte die Umstrukturierung der Bedeutungssysteme bzw. -schemata als nur *eine* Coping-Strategie unter vielen betrachtet werden, die dabei hilft, Probleme zu mildern: Für eine erfolgreiche Problembearbeitung sind jedoch weitere handlungsbezogene Maßnahmen erforderlich.⁹³ Auf diese Weise lässt sich an das (von Straus postulierte) aktive Paradigma anknüpfen, das Konversion als einen lebenslangen Akt bzw. als einen Prozess begreift, der nach dem jeweiligen Angliederungsritual noch nicht abgeschlossen ist.

Außerdem sollte überdacht werden, wie man seelische Stresssituationen operationalisieren kann. Wer entscheidet darüber, was als Problem gilt – der Forscher oder der Akteur? Lazarus' und Folkmans Coping-bezogene Definition von „stressbehafteten Situationen“, die unten noch näher erläutert wird, scheint mir in diesem Zusammenhang brauchbarer. Sie geht im Wesentlichen von der Annahme aus, dass eine Situation nur dann als belastend gelten kann, wenn der Akteur sie auf diese Weise einschätzt.

Als Konsequenz muss der Forscher dem Akteur Glauben schenken, wenn dieser ein Thema als Problem kommuniziert. Das Gleiche gilt, wenn der Akteur ein bestimmtes Problem, welches der Forscher „herauszuspüren“ glaubt, bestreitet: Diese Behauptung zu widerlegen, wäre nicht nur vermessen, sondern ließe sich auch mit dem psychologischen Coping-Konzept von Lazarus und Folkman nicht vereinbaren. Eine Methode, die dem Forscher jedoch zur Verfügung steht, ist die Beobachtung der offen *und* latent angewandten *Coping*-Strategien. Diese kann er den korrespondierenden Problemen, die von den Akteuren selbst thematisiert wurden, zuordnen. Für die Analyse der Forschungsergebnisse bedeutet dies, dass die in den Interviews thematisierten Probleme ausschließlich objekt-

⁹³ Auch Stromberg (1990: 43) wies auf diese Tatsache hin, indem er schrieb: “Change does not occur once and for all, but rather must be constantly re-created. Conflicts do not disappear subsequent to the conversion, but rather come to be approached in a manner that makes their ongoing resolution possible.” Eine Verhaltensänderung könne nicht durch eine plötzliche, konversionsbedingte Transformation der kognitiven Struktur erreicht werden. Vielmehr müsse der Konvertit sie (1) durch eine adaptierte neue symbolische Sprache kommunizieren und (2) auch nach der Konversion immer wieder praktizieren bzw. üben.

sprachlicher Natur sind. Die Coping-Strategien, welche in den Interviews eine Rolle spielen bzw. während der teilnehmenden Beobachtung erfasst wurden, können darüber hinaus auch metasprachlich sein, insofern sie latente Funktionen aufweisen.

Mein Vorschlag, Wohlrab-Sahrs funktionalistischen Ansatz um psychologische Coping-Theorien zu erweitern, unterliegt jedoch einer Einschränkung: So weist das Konzept des religiösen Coping z. T. deterministische Tendenzen auf, die sich mit dem aktiven Paradigma reiben. Dennoch sind einige Aspekte darin für eine Ergänzung des funktionalistischen Konversionskonzepts äußerst fruchtbar.

Zunächst aber soll geklärt werden, was die psychologische Coping-Theorie beinhaltet und in welchem Kontext sie entwickelt wurde. Da sie nicht zur Konversionsforschung im eigentlichen Sinne gehört und nur der Erweiterung des hier verwendeten Ansatzes dient, wird sie erst an dieser Stelle näher erläutert.

Psychologische Konzepte von Konversion in den 1970er und -80er Jahren waren vor allem den Fragen nachgegangen, ob eine Bekehrung – vor allem zu neuen religiösen Gruppen – letztlich auf pathologische (d.h. prädisponierende) Ursachen zurückzuführen sei, und ob sie zur psychischen Gesundheit der Person beitrage, indem sie einen therapeutischen Effekt besitze.⁹⁴ Diese Herangehensweise konnte sich jedoch nicht durchsetzen, weil sie von der Mehrheit der Konversionsforscher als zu deterministisch kritisiert wurde; sie blieb also marginal.

Die Annahme, dass psychische Gesundheit kein statischer Zustand sei, der z.B. durch Religiosität per se erreicht werden könne, wurde erstmalig in den 1970er Jahren vom Medizinsoziologen Aaron Antonovsky formuliert. Er leitete somit einen Perspektivwechsel ein, der sich weg von der Pathogenese hin zur Salutogenese vollzog.⁹⁵ Diese konzentriert sich weniger stark auf die Defizite. Sie geht vielmehr davon aus, dass *jede* Person immer wieder mit belastenden, als stresshaft empfundenen Situationen konfrontiert werde, die sie mit Hilfe von kreativen (Verhaltens-)Strategien bewältigen müsse. „Im menschlichen Leben sind Stressoren omnipräsent“ (Antonovsky 1997: 16). Psychische Gesundheit sei daher ein dynamischer, aktiver Prozess, der sich immer wieder neu konstituiere. Somit werde die

⁹⁴ So beschäftigten sich z.B. psychodynamische Theorien mit den psychischen Folgen von Beitritten zu neuen religiösen Gruppen. Eine Konversion wurde als Reaktion auf traumatische, belastende Kindheitserfahrungen bzw. auf emotionale Krisen in der Periode kurz vor der Konversion erklärt. Sie solle dabei einen therapeutischen Effekt besitzen (Klosinski 1985: 30; Popp-Baier 2003: 98 f; Ullman 1982: 184 f). Neuere religionspsychologische Forschungen sind u. a. auf die Frage fokussiert, ob Konversionen die Persönlichkeitsstrukturen transformieren können. Paloutzian, Richardson und Rambo (1999: 1061, 1063 ff) resümierten, dass Bekehrungen dies zwar nicht vermochten, aber das *Verhalten* zu ändern imstande seien.

⁹⁵ Das erste Werk, in dem der Autor sein Konzept der Salutogenese entwickelte, ist: Antonovsky, Aaron. 1979. *Stress and coping: New perspectives on mental and physical well-being*, San Francisco: Jossey-Bass.

bisherige, klar aufgestellte Grenze zwischen Gesundheit und Krankheit aufgehoben, da die jeweiligen Pole (d.h. vollständige Gesundheit oder totale Krankheit) nicht erreichbar seien (Antonovsky 1997: 15 ff, 22 f, 29 f; Bengel 1999: 9, 19 f, 23, 29; Murken 1998: 55, 77).⁹⁶

Hinter dem Begriff *Coping* verbergen sich Strategien zur Bewältigung von Stress. Aber wie lässt sich „Stress“ operationalisieren?

(1) Reaktionsbezogene Ansätze, die auf Selye (1946, 1981) zurückgehen, definierten ihn als physiologische Reaktionsqualität, die *unmittelbar* von (unspezifischen) physikalischen Reizen oder psychischen Belastungen hervorgerufen werde. Er bilde somit eine logische, vorhersagbare „Antwort“ (*response*) auf diese. An diesem Ansatz kritisierte Mason (1971: 327 ff), dass eine Stressreaktion nicht von physikalischen Stimuli direkt ausgelöst, sondern über eine emotionale Erregung vermittelt werde. So wies der Autor anhand eines Affen-Experiments nach, dass bei plötzlicher und starker Temperaturerhöhung eine physiologische Stressreaktion entstanden sei, bei allmählichem, aber gleichem Temperaturanstieg jedoch nicht. Die Stressreaktion hänge also wesentlich von der *Einschätzung* der Situation ab (s. auch Jerusalem 1990: 1 f; Lazarus/ Folkman 1984: 21). Zudem könnten sehr unterschiedliche Stimuli ähnliche Reaktionen hervorrufen. Z.B. werde Stress z. T. sowohl durch freudige als auch durch furchterregende Ereignisse ausgelöst, so dass die Entstehung von Stress nicht erklärt werden könne (Udris 2001: 258).

(2) Während beim eben erläuterten Ansatz die Person im Mittelpunkt stand, konzentrierten sich situationsbezogene Konzepte auf die jeweiligen Stressoren oder Stimuli, die in ihrer Qualität und Intensität objektiv messbar sein sollen, z.B. der Tod des Lebenspartners, schwere Erkrankungen, Leistungsdruck, Lärm am Arbeitsplatz etc.. Allerdings kann damit nicht erklärt werden, warum manche Menschen bestimmte Reize als besonders belastend empfinden, andere Personen wiederum als weniger oder gar nicht beanspruchend (Jerusalem 1990: 2 f; Lazarus/ Folkman 1984: 21).

(3) Eine Synthese aus beiden Ansätzen bilden relationale Stresstheorien, die vor allem von Lazarus & Folkman (1984) und Lazarus (1990) geprägt wurden. Diese untersuchten die Beziehung zwischen Mensch und Umwelt, zwischen Stressor und Reaktion oder zwischen den Anforderungen, die an eine Person gestellt wird und deren Handlungsmöglich-

⁹⁶ Der Prozess der Annäherung an einen Zustand psychischer Gesundheit hängt laut Antonovsky (1997: 34 ff) von drei Komponenten ab, die er unter dem Ausdruck „SOC“ (*sense of coherence*) zusammenfasste: (1) Verstehbarkeit, (2) Handhabbarkeit, (3) Bedeutsamkeit. Mit der ersten Komponente meinte der Autor die (kognitive) Vorhersagbarkeit einer Situation, die logisch erklärt und strukturiert werden könne. Unter dem zweiten Aspekt verstand er die Gewissheit, dass die zur Verfügung stehenden Ressourcen ausreichten, um ein Problem bewältigen zu können. Der letzte Punkt bezieht sich darauf, dass eine Person es als lohnenswert und sinnvoll empfinden müsse, sich problematischen Situationen zu stellen.

keiten (Jerusalem 1990: 4 f; Lazarus 1993: 3).⁹⁷ Demnach könne nur dann Stress auftreten, wenn eine Situation kognitiv als stressig bewertet werde (*appraisal*). Lazarus und Folkman (1984: 52 f) unterschieden zwischen der primären Einschätzung eines Erlebnisses (d.h. der Beurteilung einer Situation als irrelevant, positiv oder stresshaft) und der sekundären Einschätzung einer „stressigen“ Situation (d.h. der Beurteilung, wie diese Situation durch Coping gemeistert werden könne). Der zweite Fall hänge wesentlich von den (sozialen, psychischen, materiellen, kulturellen) Ressourcen ab, über die eine Person verfüge.

“Psychological stress, therefore, is a relationship between the person and the environment that is appraised by the person as taxing or exceeding his or her resources and endangering his or her well-being.“ (Lazarus 1984: 21)

Je höher die Anforderungen im Verhältnis zur jeweiligen Leistungsfähigkeit eingeschätzt würden, und je bedeutsamer die persönlichen Konsequenzen erschienen, als umso bedrohlicher werde eine Situation bewertet. Diese Einschätzung unterliege jedoch aufgrund der reziproken Beeinflussung von Person und Umwelt bzw. der angewandten Problemlösungsstrategien einer zeitlichen Entwicklung (Jerusalem 1990: 4 f).⁹⁸

Der Begriff des Coping wurde vor allem von der Ich-Psychologie eingeführt. Dort verstand man ihn als „reifen“ Erkenntnis-Mechanismus, der der Bewältigung problematischer Beziehungen diene. Der Terminus umfasste hier ausschließlich erfolgreiche Ergebnisse, während „negative“ oder „neurotische“ Bemühungen der Stressbewältigung als „Abwehr“ bezeichnet wurden. Basierend auf den psychoanalytischen Annahmen „kognitiver Stile“ bewertete die spätere Forschung so genannte „Coping-Stile“ als „Trait-abhängig“ (d.h. als in einer fixen Persönlichkeitsstruktur verankert) und somit prädisponierend und statisch – eine Annahme, die in der Coping-Literatur meist immer noch vertreten wird (Lazarus 1999: 102 f; Lazarus/ Folkman 1984: 139 f; Schaefer/ Gorsuch 1993: 136 f). Für Lazarus (1993: 8; 1999: 119 f) und Folkman (et al. 1986: 993) bzw. für beide Autoren (1984: 140) hingegen hängen Coping-Strategien von kontextuellen Bedingungen ab. Sie sind somit dynamisch bzw. als ein Prozess zu verstehen: Da sich Probleme mit der Zeit

⁹⁷ Während interaktionale Modelle Stress als statisches Ergebnis einer unmittelbaren Konfrontation von Person und Umwelt betrachten, plädieren transaktionale Prozessmodelle dafür, die zeitliche Entwicklung der Einschätzung einer Situation (bzw. der Problembewältigungsstrategien) zu berücksichtigen, die das Stresserleben verändern könnten. Diese Position wurde vor allem von Lazarus vertreten (Jerusalem 1990: 5).

⁹⁸ Während in Lazarus' früheren Ansätzen *Stress* ausschließlich als Folge einer kognitiven Bewertung betrachtet wurde, nimmt in seinen neueren Abhandlungen die Rolle der Emotionen einen größeren Stellenwert ein. So werde eine belastende Situation nicht nur kognitiv als Schaden/ Verlust, Bedrohung oder Herausforderung bewertet, sondern ebenso über negative Gefühle (z.B. Trauer, Angst oder Ärger) vermittelt. Kognitive Einschätzungen seien daher aufs Engste mit Emotionen verbunden. Bewertungen, Emotionen und Coping-Strategien ließen sich zudem nicht als zeitlich aufeinander folgende kausale Bestandteile festlegen, sondern beeinflussten sich im Laufe des Prozesses gegenseitig (Jerusalem 1990: 7, 9; Lazarus 1993: 10, 14; Lazarus 1999: 36, 87, 94, 97 f, 101).

veränderten, müssten auch die Bewältigungsmaßnahmen der jeweiligen Situation angepasst werden, um effektiv zu bleiben. Die Autoren halten den Ausdruck „Coping-Stile“ daher für unangemessen. Auch Carver, Scheier und Weintraub (1989: 270, 280 f) konnten in ihrer Studie keinen sichtbar korrelativen Zusammenhang zwischen „Coping-Stilen“ und Persönlichkeitsmerkmalen feststellen.

Lazarus (1993: 8) unterschied zwischen problemorientierten (*problem-focused*) und emotionsorientierten (*emotion-focused*) Coping-Strategien: Während erstere das jeweilige Problem durch Handlungen zu beseitigen versuchten, beinhalteten letztere kognitive (Um-)Deutungen bzw. Neueinschätzungen des Problems. Bei einer erfolgreichen Problembearbeitung würden aber meist beide eingesetzt.

In die Religionspsychologie wurde das Coping-Konzept von Pargament und seinem Forschungsteam (1988: 91-94) eingeführt. So entwickelten die Autoren, basierend auf psychologischen Skalen von Coping-Methoden, drei speziell von Christen verwendete „Coping-Stile“, die mit Hilfe quantitativer Forschungsmethoden in zwei protestantischen Kirchen getestet wurden.⁹⁹ Einige Jahre später erweiterten Pargament, Koenig und Perez (2000: 519, 522 ff, 525 ff) sie zu einer Skala der religiösen Problembewältigung (*RCOPE*). Diese beinhaltet sowohl speziell religiöse (d.h. christliche) „Lösungsstile“ (z.B. Sinnsuche, Gebet, Trost durch den Glauben) als auch soziale Bewältigungsstrategien (d.h. Rückgriff auf Unterstützung der anderen Gemeindemitglieder sowie des Klerus). Dabei unterschieden Pargament und seine Kollegen (1988: 100 f), wie nach ihm auch viele andere Coping-Forscher, effektive (d.h. Stress-reduzierende) von nicht-effektiven (d.h. nicht Stress-reduzierenden) „Coping-Stilen“, die meist normativ als „positiv“ oder „negativ“ bezeichnet wurden. Anlehnend an die von Lazarus und Folkman hervorgebrachte Kritik¹⁰⁰ halte ich das Aufstellen von solch statisch anmutenden, normativ besetzten „Stilen“ jedoch für irreführend: Vielmehr ist anzunehmen, dass eine Person *mehrere* Methoden der Problembewältigung *gleichzeitig* anwendet bzw. zwischen diesen hin- und her springt, und dass sie im Laufe des Bewältigungsprozesses situationsgemäß eingesetzt werden. Der Begriff „Strategie“ ist somit m. E. geeigneter.¹⁰¹ Zudem existieren laut Lazarus (1999: 111) keine

⁹⁹ Diese „Stile“ beziehen sich auf eine imaginierte Bindung zu Gott. Sie wurden als (1) selbst gesteuert (*self-directing*), (2) nachgebend (*deferring*) und (3) kollaborativ (*collaborative*) klassifiziert (Pargament et al. 1988: 91 f).

¹⁰⁰ „Third, we make no a priori assumptions about what constitutes good or bad coping; coping is defined simply as a person’s efforts to manage demands, whether or not the efforts are successful. (...) Conceptualizations that define coping in terms of a value or outcome tend to create a tautology, whereby the coping process is confounded with the outcomes it is used to explain...” (Folkman et al. 1986: 993).

¹⁰¹ Auch Koenig et al. (1992: 1700) wiesen darauf hin, dass Coping-Verhalten veränderbar sei.

universal gültigen „positiven“ oder „negativen“ Coping-Strategien, da deren Effizienz wesentlich vom Kontext (d.h. von der jeweiligen Situation) abhängt.

Pargaments erster Abhandlung schlossen sich zahlreiche Fallstudien an, die diese „religiösen Coping-Stile“ (das Attribut „christlich“ wäre hier wohl passender) mit Hilfe quantitativer Forschungsmethoden anhand protestantischer Christen in den USA überprüften, auf ihre Effektivität hin untersuchten sowie weiterentwickelten. Zu den wichtigsten Strategien zählten dabei spezifische Handlungen, wie Gebet, Gottesdienste und das regelmäßige Besuchen von Bibelgruppen, sowie kognitive Neubewertungen, wie z.B. die Deutung von belastenden Erfahrungen als Plan Gottes, der noch nicht verstanden worden sei, oder als Strafe Gottes etc.. Zahlreiche Studien ergaben, dass mit Hilfe dieser Bewältigungsmethoden der Umgang mit belastenden Erfahrungen erleichtert werde, wie etwa mit physischen und psychischen Krankheiten, mit einem behinderten Kind, mit Naturkatastrophen usw..¹⁰² Krause, Ellison und Wulff (1998: 726 f, 737 f) wiesen in ihrer Studie über eine Presbyteriansche Gemeinde allerdings auch auf „negative Interaktionen“ in sozialen Gruppen hin: So könnten eingeforderte Gemeindedienste als Last empfunden werden, oder es bestehe das Gefühl, von den anderen überkritisch beurteilt zu werden. Andere Forschungen ergaben darüber hinaus unterschiedliche (sowohl religiöse als auch nicht-religiöse) Coping-Strategien von diversen ethnischen Gruppen in den USA (Bjorck et al. 2001; Ellison/ Taylor 1996; Tarakeshwar/ Pargament/ Mahoney 2003).

Bei den vorliegenden Studien zum religiösen Coping fällt allerdings auf, dass es keine Verweise auf religiöse Konversion gibt. Zinnbauer und Pargament (1998), die zwar einen Artikel speziell zu Konversion verfasst hatten, brachten diese jedoch nicht mit dem Coping-Konzept in Zusammenhang. Lediglich bei Lazarus und Folkman (1984: 64) findet sich eine diesbezügliche Verbindung: So stellt Konversion für sie eine Veränderung der *Einschätzung* von stressbehafteten Situationen bzw. der Welt-Deutung dar: “In the case of conversion, that which previously might have been threatening can become benign and that which was considered benign can become threatening.”

Bekehrungen beinhalten aber m. E. nicht nur kognitive Neubewertungen von Situationen, sondern sind auch als problemorientierte Handlungsstrategien zu verstehen, da sie unmittelbare Auswirkungen auf das soziale Leben des Akteurs haben (z.B. Reduktion von Einsamkeit durch Beteiligung am Gemeindeleben). Eine Konversion lässt sich im Rahmen dieser Arbeit somit als Coping-Strategie zur Bewältigung bestimmter Probleme definieren – bzw. als ein Bündel von Coping-Strategien, die mit der Konversion einhergehen.

¹⁰² Zu den zahlreichen Studien, auf die hier rekuriert wurde, gehören Abbott und Meredith (1986), Aldwin und Revenson (1987), Bowie et al. (2001), Bush et al. (1999), Koenig et al. (1992), Maton (1989), Nooney und Woodrum (2002) sowie Schaefer und Gorsuch (1993).

Welche Relevanz haben diese Ausführungen für meine ursprüngliche Frage nach den Konversionsmotiven? Bisherige psychologische bzw. psychodynamische Konzepte von Konversion gingen zum großen Teil davon aus, dass Konversionen auf psychische Krisen folgten und diese gleichzeitig lösten. Die Bezeichnung „Krise“ impliziert hierbei einen psychisch instabilen Ausnahmezustand, der zeitlich begrenzt ist. Als Erklärung von Konversion ist sie allerdings nicht präzise genug, da stressbehaftete Situationen gemäß der Coping-These einen Normalzustand darstellen, mit dem alle Menschen konfrontiert werden. Auch wenn die einzelnen Belastungen unterschiedlich stark empfunden bzw. bewertet werden: Ein stressfreies Leben ohne Probleme gibt es nicht.

Daraus resultiert allerdings ein Forschungsproblem: Wenn man davon ausgeht, dass nahezu jede Biografie bestimmte Problemfelder in sich birgt, müsste man nicht daraus schließen, dass jeder Mensch irgendwann einmal in seinem Leben konvertiert? So ist z.B. anzunehmen, dass sich eine beträchtliche Anzahl chinesischer Studierender in Deutschland einsam fühlt. Dies betrifft vor allem jene, die gerade erst hinzugezogen sind. Dennoch konvertiert die Mehrheit nicht, sondern greift auf andere Coping-Strategien zurück, die keine symbolische Transformationen problematischer Erfahrungen oder kognitive Umstrukturierungen religiöser Art beinhalten. Warum?

Ein Grund dafür ist schlichtweg Zufall, d.h. diese Studierenden stoßen nicht zur „richtigen Zeit“ auf die chinesische Gemeinde und können somit nicht über soziale Netzwerke rekrutiert werden. Eine andere Ursache liegt darin, dass ihnen das Kosten-Nutzen-Verhältnis einer Konversion ungünstig erscheinen mag, weil z.B. das soziale Umfeld dagegen ist. Eine weitere Begründung (die sich aus meinen Gesprächen mit nicht konvertierten Teilnehmern der Bibelgruppe ergibt) besteht in der Einschätzung des Christentums als einer ausländischen Religion, die nicht zum eigenen kulturellen Erbe gehöre und daher als Identitätsträger ungeeignet sei. Zudem wird das Christentum von einigen Akteuren als (1) zu intolerant und (2) zu „seicht“ bzw. leicht verständlich (d.h. als Religion für das „einfache Volk“) bewertet. Diese Kritik wurde vor allem von Gelegenheitsbesuchern der Bibelgruppe hervorgebracht, die sich ein intellektuelles Bibelstudium erhofft hatten.

Die Frage lautet also nicht mehr, welche psychischen oder sozialen Defizite zu Bekehrungen führen. Vielmehr soll untersucht werden, welche Probleme eine Konversion zum Christentum attraktiv erscheinen lassen, und warum die Konvertiten sie für die wirksamste Coping-Strategie halten, die ihnen zur Verfügung steht. Dies impliziert, dass das Christentum bestimmte Funktionen bezüglich der biografischen Problemfelder aufweist, die aus den Zuschreibungen und Charakterisierungen seitens der Akteure resultieren.

Um die Funktion der Konversion chinesischer Studierender zum Christentum aufzeigen zu können, müssen aber auch die angewandten Handlungsstrategien berücksichtigt werden. Dies ist deshalb wichtig, weil ich (wie schon mehrfach erwähnt) davon ausgehe, dass die auf Handlung beruhenden Coping-Methoden – ebenso wie die kognitiven Umstrukturierungen bzw. symbolischen Transformationen – als äquivalente Leistungen bezüglich derselben biografischen Problemfelder fungieren. Wegen der retrospektiven Rekonstruktionsproblematik können sie methodisch besonders gut durch teilnehmende Beobachtung erfasst werden.¹⁰³ Darüber hinaus sollte in offenen Leitfadeninterviews erfragt werden, welche stressbehafteten Situationen vor und nach der Konversion erlebt wurden, und wie der Akteur mit diesen jeweils umgegangen ist.¹⁰⁴ Diese Fragen dürfen allerdings nicht im Zusammenhang mit der Konversionserfahrung gestellt werden.

Kurz zusammengefasst soll also untersucht werden, (1) welche Probleme eine Konversion zum Christentum für chinesische Studierende in Deutschland attraktiv machen, und (2) inwiefern sich die korrespondierenden biografischen Probleme dadurch entschärfen lassen. Oder anders ausgedrückt: Welche Funktion hat eine Konversion bei der Milderung welcher Probleme?

3. Familiäre Strukturen, Normen und Ideale der Chinesischen Evangelischen Gemeinde

Während im letzten Kapitel der Stand der Konversionsforschung zugunsten einer eigenen theoretischen Positionierung aufgearbeitet wurde, beschäftigt sich der folgende Teil meiner Dissertation mit der Analyse der vorliegenden Forschungsdaten. Ein brauchbares Instrument hierfür sind die *familiären* Strukturen, Normen und Ideale, welche die CEG prägen, weil sie – wie sich in den Kapiteln 4 und 5 noch zeigen wird – einen wichtigen Attraktivitätsfaktor bei der Konversion der untersuchten chinesischen Studierenden zum Christentum bilden. Sie knüpfen an die dominierenden Normen der gegenwärtigen chinesischen Gesellschaft an, weisen aber gleichzeitig einen leicht erhöhten Strengegrad auf. Ihre Besonderheit besteht darin, dass sie sich teilweise auf traditionelle konfuzianische Werte stützen. Diese Hinwendung zu konfuzianischen Ideen soll, wie in Kapitel 1.3 erörtert wurde,

¹⁰³ Allerdings ist es nicht meine Absicht, eine Trennlinie zwischen der verbalen Kommunikation kognitiver Prozesse und den Handlungsstrategien zu ziehen: So können erstere ebenso als „Sprechhandlungen“ bezeichnet werden, denen nicht nur eine deskriptive, sondern auch eine performative Funktion zukommt. Vielmehr möchte ich betonen, dass eine Berücksichtigung möglichst vieler verschiedener Analyseebenen für den Forschungsprozess äußerst nützlich ist, da aus deren Differenz mehr Rückschlüsse auf die Konversionsfunktionen gezogen werden können.

¹⁰⁴ Diese Methode benutzten auch Koenig, George und Siegler (1988).

als Mechanismus einer kulturellen Kontinuität gedeutet werden, d.h. als Integration kulturellen Kapitals¹⁰⁵ in eine besonders strenge, konservative und moralisierende Form des Christentums. Auf diese Weise werden die Kosten einer Konversion gesenkt. Konfuzianische „Anleihen“ sind aber vor allem deshalb so attraktiv, weil sie sich funktional zu bestimmten Problemen der Akteure verhalten und ihnen bei der Lösung derselben behilflich sind.

Dabei muss allerdings betont werden, dass die Bezeichnung „konfuzianisch“ von den Akteuren selbst nicht verwendet, sondern innerhalb der Analyse rein metasprachlich gebraucht wird. Der Grund hierfür liegt darin, dass in China konfuzianische Konzepte bereits ins allgemeine Gedankengut eingegangen sind und auch dort nur selten mit dem Etikett „konfuzianisch“ versehen werden: Vielmehr versteht man sie dort als traditionelle Familienwerte oder als herkömmliche Formen der Selbstkultivierung.

Bevor jedoch eine Untersuchung dieser familiären, konfuzianisch geprägten Merkmale auf Gemeindeebene erfolgen kann, müssen sie für eine nähere Bestimmung in ihren historischen Kontext gerückt werden.

3.1 Die chinesische Familie: Struktur, Wandel, Relikte

3.1.1 Traditionelle Familienstrukturen und konfuzianische Familienideale

Bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts dominierte in China ein Familienmodell, das in der Regel mit dem Begriff „konfuzianisch“ umschrieben wird.¹⁰⁶ Obwohl innerhalb der chinesischen Gesellschaft auch andere geistige oder religiöse Strömungen wirkten, so übte vor allem konfuzianisches Gedankengut einen großen Einfluss auf die „psychologische Substruktur“ des Einzelnen innerhalb der Familie aus, wie es Walter H. Slote (1998a: 37; 1998b: 318) formulierte. Dies liegt nicht zuletzt daran, dass die konfuzianische Schule (儒家) großen Wert auf die Regelung des Beziehungsverhaltens und der -strukturen legt. Die-

¹⁰⁵ Dieses Konzept stützt sich auf Bourdieu, der den Versuch einer theoretischen Systematisierung von Ressourcen unternahm. Unter „kulturellem Kapital“ verstand er (1) im inkorporierten Zustand Bildung, Wissen und Kompetenzen, (2) im objektivierten Zustand kulturelle Güter (wie etwa Gemälde, Instrumente, Maschinen) und (3) im institutionalisiertem Zustand Abschlüsse bzw. Titel (Bourdieu 1983: 185-90). Die Integration konfuzianischer Werte in das Christentum trifft jedoch nur auf die erste Kategorie zu. Darin wird laut Bourdieu verinnerlichtes, personengebundenes Kulturkapital nicht nur auf dem klassischen Bildungsweg erworben, sondern auch in den Familien durch „soziale Vererbung“ weitergegeben (Bourdieu 1983: 185 f).

¹⁰⁶ Der Begriff „konfuzianisch“ ist ein westliches Konstrukt, das am ehesten der chinesischen Bezeichnung 儒家 entspricht. Er ist eigentlich nicht differenziert genug, da die Inhalte des Konfuzianismus bzw. deren Interpretation im Laufe der Jahrtausende mehrmals Bedeutungsverschiebungen bzw. Veränderungen erfuhren: So unterscheidet sich z.B. die Lehre des Konfuzius oder Menzius erheblich vom neokonfuzianischen Gedankengut der Song-Zeit. Diese Entwicklungen historisch zu beleuchten, würde allerdings den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Deshalb soll der Terminus hier nur als Arbeitsinstrument verwendet werden.

se bilden die Grundlage für die gesellschaftliche Harmonie und Stabilität: So musste ihr zufolge – nach der Selbstkultivierung – die Familie geordnet werden, um das Land regieren zu können, und diese drei Verhaltensweisen galten als Voraussetzung für den Frieden auf der Welt (修身、齐家、治国平天下) (Ding Wen 2001: 157; Fang Youli 2008: 174; He Peirong 2005: 125; Liu Yuxiang 2008: 22 f; Wang Su 2008: 165, 168).

Die Familie nahm somit einen zentralen Stellenwert innerhalb der chinesischen Gesellschaft ein, deren Grundbaustein sie war. Individuelle Interessen sollten hinter Familieninteressen zurücktreten (以家为本) (Ding Wen 2001: 157; Li Guimei 1995: 14; Wang Su 2008: 167; Yan Jianwen et al. 2004: 62). Die chinesische Wissenschaftlerin Ding Wen (2001: 158) äußerte sich sogar dahingehend, dass im traditionellen China der einzelne Mensch innerhalb des Kollektivs bzw. der Familie beinahe „durchsichtig“ habe sein müssen, weil seine Privatsphäre für unwichtig gehalten worden sei.

Ein wesentliches Merkmal konfuzianischer Familienstrukturen bestand im respektvollen Gehorsam der Jüngeren gegenüber den Älteren sowie der Frauen gegenüber den Männern, das als hierarchisches, patriarchalisches Beziehungsmodell bezeichnet werden muss (Chen Yabing 2007: 151; Li Guimei 1995: 14; Liu Yuxiang 2008: 21). Allerdings ist es schwierig, festzulegen, welche traditionellen Familienwerte bzw. Umgangsweisen innerhalb einer Familie tatsächlich dem „Konfuzianismus“ an sich zuzuordnen sind, da sein Begriff kaum einzugrenzen ist bzw. davon abhängt, wie man ihn definiert.

Seit der 4.-Mai-Bewegung bzw. nach 1949 unterlag dieses Wertesystem einer tief greifenden Transformation, die zu weitgehender Egalität zwischen den Geschlechtern und Generationen führte. Dennoch ist die Substanz des Konfuzianismus bzw. traditioneller Familienwerte – vor allem hinsichtlich zwischenmenschlicher Verhaltensregeln – teilweise erhalten geblieben (Chen Yabing 2007: 151; Slotte 1998a: 37 f; Wang Mingmei 1996: 73 f; Yang C. K. 1959: 10 f; Zi Fan 2005: 10).

Die konfuzianische Familienethik ruhte auf vier Hauptsäulen: (1) dem Prinzip der Kindespietät (孝) als Kern, das Verantwortung, Respekt bzw. Gehorsam der Kinder gegenüber ihren Eltern verlangte. Außerdem waren erwachsene Kinder dazu verpflichtet, ihre Eltern mit Fürsorge und finanzieller Unterstützung zu versehen. Die Kindespietät fand darüber hinaus Ausdruck im (2) Ahnenkult, der die Weiterversorgung der verstorbenen Eltern und (männlichen) Ahnen durch ihre erwachsenen Söhne sicherte.¹⁰⁷ (3) Demgegenüber waren

¹⁰⁷ Die Kindespietät enthält im Einzelnen folgende Pflichten: (1) die Eltern zu ernähren, zu pflegen bzw. sich liebevoll um sie zu kümmern (养亲), (2) die Eltern zu ehren bzw. respektvoll zu ihnen aufzuschauen (敬亲), (3) ihnen zu gehorchen (顺), (4) sie ehrerbietig und geduldig auf einen Fehler hinzuweisen, wenn sie einen

die Eltern dazu angehalten, ihren Kindern mit milder und barmherziger Güte (慈) zu begegnen. Dies schloss die Pflichten sowohl des Aufziehens und Nährens (养), der Ausbildung bzw. des Unterrichtens (教) als auch der Verheiratung der Kinder mit ein. Die Sicherstellung männlichen Nachwuchses war grundlegend für die (4) Fortführung der Familienlinie (传宗接代). (5) Ein erweitertes Verwandtschaftsnetzwerk bildete die strukturelle Grundlage der chinesischen Gesellschaft und garantierte gegenseitige Hilfe sowie materielle Unterstützung (Dai Tangping/ Zhu Yan 2008: 115; Jordan 1998: 268, 270; Kuo, E.C.Y. 1998: 231; Li Hanlin 1991: 54; Liu Yuxiang 2008: 22; Shen Lijuan 2002: 33; Wang Su 2008: 165 f; Yan Jianwen et al. 2004: 61).

Vor 1949 bestand das angestrebte Ideal in der Großfamilie, die nach patrilinearem, patrilokalem Prinzip mehrere Generationen unter einem Dach vereinte, indem die Familien der verheirateten Brüder mit ihren Eltern und Großeltern väterlicherseits zusammen lebten. Allerdings hing die Familiengröße vom Wohlstand der Familie ab: Manche konnten sich finanziell keine solch hohe Kinderzahl leisten; bei anderen reichte das Eigentum nur für einen der Söhne aus, der bei seinen Eltern wohnen blieb, während die anderen getrennte Haushalte gründeten.¹⁰⁸ Darüber hinaus gab es das Problem der hohen Kindersterblichkeit (Cheong 1983: 37; Croll 1985: 3 ff, 10 f; Parish 1978: 132; Yang, C.K. 1959: 8).

Die Geburt von Söhnen stellte aufgrund der Fortführung der Familienlinie die oberste Kindespflicht dar. Sie verlieh dem Leben Sinn und erzeugte das Gefühl, eine existenzielle Aufgabe erfüllt zu haben, die Yan Yunxiang (2003: 208) als quasi „religiös“ bezeichnete. Töchter bedeuteten für die Familien hingegen (vor allem wegen der hohen Mitgift) eine enorme ökonomische Belastung: Ein Mädchen aufzuziehen hieß, die Braut einer anderen Familie zu ernähren (Cheong 1983: 57; Croll 1985: 11; Eastman 1988: 20 f; Eglauer 2001: 46, 49; Parish 1978: 132). Vor 1949 war die Praktik der arrangierten Ehe Usus. Manchmal wurden kleine Mädchen als zukünftige Schwiegertöchter adoptiert, Kinder miteinander verlobt oder Töchter armer Familien als Konkubinen bzw. Dienstmädchen verkauft. Das Fußbinden kleiner Mädchen erhöhte die Chancen auf dem Heiratsmarkt (Eastman 1988: 22 ff; Eglauer 2001: 49; Parish 1978: 156).

begangen haben (谏亲), (5) den Willen des Vaters auch nach dessen Tod auszuführen (继亲) sowie (6) den Ahnen zu opfern (祭亲) (Wang Su 2008: 166).

¹⁰⁸ Laut Hu Liang (2004: 29) bestand der Grund der Aufspaltung in Kleinfamilien darin, dass alle Söhne das gleiche Erbrecht genossen hätten. Zhou Zhijuan und Kang Xiangsheng (2000: 31) zufolge dominierten die Großfamilien aber zahlenmäßig nie: Vielmehr habe die häufigste Form des Zusammenlebens am Übergang von der Ming- zur Qing-Zeit in Kern- und Stammfamilien bestanden. Auch nach Hu Liang (2004: 29) überwogen seit dem 16. Jahrhundert die Kleinfamilien, die in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts 50 Prozent aller Haushalte gebildet hätten.

Von einer Ehefrau wurden gemäß dem konfuzianischen Ideal die „drei Gehorsamkeiten“¹⁰⁹ (三从) und „vier Tugenden“¹¹⁰ (四德) verlangt, d.h. im Wesentlichen die Unterordnung unter das männliche Familienoberhaupt (Baker 1979: 21 f; Cheong 1983: 43; Eglauer 2001: 48; Li Hanlin 1991: 55; Yang Weizhong 2001: 41). Ihr Aufgabenbereich und Bewegungsspielraum waren auf das Innere der Wohnhäuser beschränkt, während die Männer außerhalb tätig sein mussten (男主外、女主内). Darüber hinaus wurde es als unschicklich angesehen, wenn Frauen über herausragende Talente oder andere Fähigkeiten verfügten (女子无才便是德) (Chen Yabing 2007: 151; Li Hong 1998: 31 f).

Der Umgang der Familienmitglieder war durch die „drei Grundregeln“ (三纲) und – bei Menzius – „fünf menschlichen Beziehungen“ (五伦) geregelt.¹¹¹ Erstere umfassten das Verhältnis zwischen (1) Vater und Sohn, (2) Herrscher und Minister, (3) Ehemann und Ehefrau. Dabei standen die Loyalität (忠) des Ministers gegenüber dem Herrscher, die Kindespietät (孝) und der Gehorsam (顺) des Sohnes gegenüber seinem Vater und das Recht bzw. die Macht (权) des Ehemanns über seine Frau im Vordergrund. Die „fünf menschlichen Beziehungen“ legten das angemessene Verhalten zwischen (1) Vater und Sohn, (2) Herrscher und Minister, (3) Ehemann und Ehefrau, (4) älterem und jüngerem Bruder sowie (5) Freund und Freund fest. Dabei sollte die Beziehung zwischen Eltern und Kindern (vor allem zwischen Vater/ Mutter und Sohn) enger sein als jene zwischen Ehemann und Ehefrau, da die vertikale Linie (zwischen Älteren und Jüngeren) aufgrund der Bedeutung der Familienfortführung eine größere Rolle spielte (Baker 1979: 33; Dai Tangping/ Zhu Yan 2008: 115; Hu Liang 2004: 29; Li Hanlin 1991: 54; Tu Wei-Ming 1998: 122-29; Yang, C.K. 1959: 8, 10; Yang Hong/ Wei Hongbo 2008: 70; Yang Wei 2006: 3).

Nach konfuzianischer Vorstellung waren die Kinder ihren Eltern eine Gegenleistung für die Liebe, Mühe und Aufopferung schuldig, die diese bei der Erziehung aufgebracht hatten (Stafford 1995: 71 f; Yan Yunxiang 2003: 176). Insofern stellte die (finanzielle) Unterstützung der betagten Eltern seitens der erwachsenen Söhne eine Selbstverständlichkeit dar. Kinder wurden nicht zur Unabhängigkeit erzogen: Vielmehr betonte man die gegenseitige

¹⁰⁹ Eine Frau sollte zunächst ihrem Vater, dann ihrem Ehemann und zuletzt ihrem Sohn gehorchen (Baker 1979: 21 f; Yang Weizhong 2001: 41).

¹¹⁰ Diese bezogen sich auf: (1) Tugendhaftigkeit (德), (2) Rede (言), (3) Äußeres und Contenance/ Auftreten (容) sowie (4) Fleiß (功) (Eglauer 2001: 48; Yang Weizhong 2001: 41 f).

¹¹¹ Daneben existierten noch sechs weitere Regeln (六纪), die sich auf das richtige Verhalten der (1) Vater-Generation (d.h. des Vaters und seiner Brüder), (2) der Brüder, (3) der Sippenmitglieder, (4) der Onkel mütterlicherseits (d.h. der männlichen Verwandten der Mutter), (5) der Lehrer und (6) der Freunde untereinander bezogen, sowie fünf Tugenden (五常), die bei den oben genannten fünf Beziehungsarten beachtet werden sollten (Yang Wei 2006: 2 f).

Verantwortung zwischen den Generationen (Jordan 1998: 270; De Vos 1998: 333; Yim 1998: 169). Eine wichtige konfuzianische Erziehungsmethode bestand dabei in der Vorbildwirkung der Eltern gegenüber ihren Kindern, die über gutes Verhalten und angemessene Rede vermittelt wurde (Sun De'yu 2007: 40 f).

3.1.2 Die Transformation der traditionellen Familienstrukturen

Die zweite Dekade des 20. Jahrhunderts leitete die so genannte „Familienrevolution“ ein, die von westlichen Werten beeinflusst war. Schon Kang Youwei, der 1898 die erste Modernisierungsbewegung Chinas anführte, hatte – gleichwohl erfolglos – die Reformierung der traditionellen Familienstruktur postuliert (Yang, C.K. 1959: 11 f). Eingebettet in die republikanische Revolution 1911, knüpfte Sun Yatsen an diese Forderung an: So förderte seine neue Gesetzgebung die allmähliche Transformation des konfuzianischen Familiensystems (Yang, C.K. 1959: 12, 15). Jedoch erst die Ideenwelt der Vierten-Mai-Bewegung beeinflusste breitere Bevölkerungskreise:

“In this movement of multiple significance the term ‘family revolution’ was introduced into the consciousness of the public. It was used by leaders and protagonists of the movement as a slogan, and by the conservative old generation as a reprimand to rebellious youngsters who struggled to deviate from the traditional family institution.” (Yang, C.K. 1959: 12 f)

Die wesentlichen Forderungen bezogen sich auf eine neue, mit mehr Rechten ausgestattete Rolle der Frau innerhalb der Familie und Gesellschaft, auf freie Partnerwahl, auf größere Freiheit der Jugend und auf eine (partielle) Annäherung chinesischer Familienstrukturen an westliche Muster (Baker 1979: 179; Whyte 2003: 9; Yang, C.K. 1959: 13). In der Folgezeit wurde diese revolutionäre Tendenz durch andere Kräfte (z.B. durch Teile der Neuen Kulturbewegung) verstärkt, die von einer starken Skepsis gegenüber der konfuzianischen Lehre und anderen geistigen Traditionen gekennzeichnet waren (Yang, C.K. 1959: 13 ff; Whyte 2003: 9). Der 1931 in Kraft getretene Civil Code der Republik China nahm einige reformerische Modifikationen vor: So mussten etwa beide Brautleute der Verlobung zustimmen, und das Verlobungsalter der Braut wurde auf mindestens 15 Jahre festgelegt (Baker 1979: 179 f; Buxbaum 1968: 187 ff, 193).

Die Machtübernahme der Kommunistischen Partei 1949 führte zu einem tief greifenden strukturellen Wandel der Familie. Dieser stellte nicht mehr nur einen gesellschaftlichen Entwicklungsprozess dar, sondern wurde gesetzlich gesteuert und von einer mächtigen

Massenbewegung getrieben (Yang, C.K. 1959: 19 f). Das überlieferte Familiensystem mit seinen Ritualpraktiken, wie dem Kotau, wurde als feudal-patriarchalisch und rückschrittlich bewertet, die konfuzianische Kindespietät als Hindernis bei der Einbindung des Einzelnen in das politisch-ökonomische System der sozialistischen Volksrepublik eingestuft (Ikels 2004b: 88; Miller 2004: 36; Wang Danyu 2004: 22). 1950 trat ein neues Heiratsgesetz in Kraft, das u. a. Monogamie, Geschlechtergleichheit und das Recht auf Scheidung verankerte. Das Halten von Konkubinen wurde verboten (Baker 1979: 183; Buxbaum 1968: 206; Yang, C.K. 1959: 19 f). Seit Mitte der 1950er Jahre wurde eine Reihe von Kampagnen durchgeführt, die auf eine verstärkte Geburtenplanung der Familien, aber auch auf die Anhebung des Heiratsalters für junge Frauen abzielten. Empfängnisverhütung, Abtreibung und Sterilisation avancierten zu legalen Mitteln der Geburtenkontrolle, die dazu führten, dass die Kindstötungen abnahmen (Croll 1985: 13 ff).

Die Bodenreform, Kollektivierung des Landbesitzes und die Etablierung von Volkskommunen bzw. Produktionsbrigaden verursachten einen tief greifenden Wandel der Familie hinsichtlich ihrer sozioökonomischen und politischen Funktion: Sie wurde nunmehr zur Privatangelegenheit, weil die Haushalte keine autarken Produktions- und Konsumeinheiten mehr bildeten (Croll 1985: 15; Hu Liang 2004: 30; Shen Lijuan 2002: 33; Wang Danyu 2004: 22 f; Yan Jianwen et al. 2004: 62; Yan Yunxiang 2003: 9). Der Staat übernahm wichtige frühere Aufgaben der Familie, indem er z.B. eine Renten-, Sozial- und Krankenversicherung einführte, so dass Verwandtschaftsnetze für das Überleben des Einzelnen keine Notwendigkeit mehr darstellten. Die meisten Bereiche, die die Familie betrafen, wurden außerdem gesetzlich geregelt – z.B. das Erbrecht, das für Töchter und Söhne nunmehr gleich war (Ding Wen 2001: 156; Hu Liang 2004: 29 f; Yan Jianwen et al. 2004: 62).

In den 1970er Jahren wurde die Reduktion der Geburtenrate zum politischen Programm. Die Kleinfamilie stieg zum neuen Familienmodell auf, das seit 1979 in die (aber nur in den Großstädten geltende) Einkind-Politik mündete und bis heute gilt (Croll 1985: 20, 23, 27 f; Davin 1991: 42; Hu Liang 2004: 29 f; Linck 2003: 211; Zhou Zhijuan/ Kang Xiangsheng 2000: 30). Seitdem besteht der Familienmittelpunkt nicht mehr in der ältesten Generation, die an Bedeutung und Respekt eingebüßt hat, sondern im Einzelkind, auf das sich sämtliche materielle und andere Ressourcen konzentrieren (Li Guimei 1995: 15; Shen Lijuan 2002: 33; Wang Xinghua 2006: 102 f; Yan Jianwen et al. 2004: 61; Zhou Zhijuan/ Kang Xiangsheng 2000: 31).

Die Veränderungen der familiären Strukturen und Werte umfassen insgesamt sechs Eckpunkte: (1) wachsende Autonomie der Jugend¹¹², (2) Abnahme der elterlichen Autorität sowie Demokratisierung der Familienbeziehungen, (3) Erstarren der weiblichen Position, (4) ökonomische Unabhängigkeit beider Eheleute, da die Frau in der Regel berufstätig ist, (5) die Ehe als tragende Säule der Familie (und nicht mehr die Eltern-Sohn-Beziehung), (6) freie Partnerwahl, (7) die Durchsetzung von Vorstellungen romantischer Liebe als Basis der Eheschließung, (8) das Streben nach individuellem Glück und Selbstverwirklichung innerhalb einer Ehe sowie die wachsende Bedeutung individueller Interessen (Ding Wen 2001: 157 f; Hu Liang 2004: 29 f; Ikels 2004a: 12 f; Li Guimei 1995: 24 f; Shen Lijuan 2002: 34; Wang Danyu 2004: 27; Wang Mingmei 1996: 75; Whyte 2003: 10 f; Xiao Gang 1993: 14; Yan Jianwen et al. 2004: 60 f; Yan Yunxiang 2003: 8 f; Zhou Zhijuan/ Kang Xiangsheng 2000: 30 f). Vor allem aufgrund der ökonomischen Unabhängigkeit der Frau nahm die Priorität der Geburt von Söhnen zumindest in den Städten sichtbar ab, da nun auch Töchter ihre Eltern finanziell unterstützen konnten. “The traditional stereotype of a married daughter as spilled water has changed” (Yan Yunxiang 2003: 180).

Seit der Reform- und Öffnungspolitik in den 1980er Jahren lässt sich darüber hinaus eine stärkere Orientierung an westlichen Werten beobachten: So ist vorehelicher Geschlechtsverkehr (auch auf dem Land) deutlich verbreiteter als zuvor (Hu Liang 2004: 30; Lei Jieqiong 1987: 118 f; Wang Mingmei 1996: 74 f; Whyte 2003: 14; Yan Yunxiang 2003: 67 f, 70 f; Zhou Zhijuan/ Kang Xiangsheng 2000: 31). Junge Paare gründen meist eigene Haushalte und leben getrennt von ihren Eltern – eine Entwicklung, die vor allem die Position der Schwiegertöchter stärkt (Wang Danyu 2004: 28; Yan Yunxiang 2003: 88 f, 163). Zudem gilt die Ehe im Zuge der zunehmenden gesellschaftlichen und wertebezogenen Pluralisierung nicht mehr als einzig mögliche Lebensform: Die Zahl der Singles wächst¹¹³, ebenso wie die der Ehen ohne Kinder, der Geschiedenen sowie der Alleinerziehenden. Neu ist das Phänomen zusammenlebender unverheirateter Liebespaare. Ebenso ist das Heiratsalter in den Städten erheblich gestiegen (Ding Wen 2001: 156; Hu Liang 2004: 29 f; Wang Xinghua 2006: 102 f; Yan Jianwen et al. 2004: 60; Zhou Zhijuan/ Kang Xiangsheng 2000: 30). Zwischen dem urbanen und ländlichen Raum Chinas bestehen allerdings weiterhin gravierende Unterschiede: Während die Einkindpolitik in den Großstädten strikt eingehalten wird, hat sich die Vorliebe für mindestens zwei Kinder unter der Land-

¹¹² Laut Shen Lijuan (2002: 34) waren Kinder gemäß traditionellen Ansichten das „Privateigentum“ ihrer Eltern: So sei Kindern, die nicht gehorcht hätten, Pietätlosigkeit (不孝) vorgeworfen worden. Der Autorin zufolge verfügen junge Leute inzwischen jedoch über selbständige Meinungen und wehrten sich dagegen, wenn ihr Leben von den Eltern kontrolliert werde. Daher komme es häufig zu Generationenkonflikten.

¹¹³ Dies ist laut Wang Xinghua (2006: 102) vor allem bei hoch gebildeten jungen Frauen der Fall, weil ihre Ansprüche an einen potenziellen Partner gewachsen seien.

bevölkerung, welche dort legal ist, durchgesetzt – vor allem dann, wenn das erste Kind ein Mädchen ist (Davin 1991: 42).

3.1.3 Die partielle „Restauration“ der traditionellen Familienstrukturen

Nach Ende der Kulturrevolution und dem Sturz der Viererbande wurde auf der Suche nach einer neuen politischen Legitimation die Idee der Kindespietät wieder rehabilitiert (Miller 2004: 36; Whyte 2003: 13).¹¹⁴

“As CCP leaders during the 1980s recognized that acceptance and promotion of Confucian values has gone hand in hand with rapid economic growth in places like Japan, Taiwan, Hong Kong, South Korea, and Singapore, they began to contemplate whether the PRC might follow the same path.” (Whyte 2003: 13)

Die staatliche Unterstützung der konfuzianischen Kindespietät konzentriert sich allerdings nicht mehr auf den kindlichen Gehorsam bzw. auf die Sicherstellung männlicher Nachkommen. Vielmehr wird betont, dass erwachsene Kinder ihre Eltern finanziell unterstützen sollten (Ikels 2004a: 12; Wang Danyu 2004: 24). So wurde 1980/ 81 ein neues Heiratsgesetz erlassen, das – 2001 novelliert – den speziellen Schutz der Alten, aber auch der Frauen und Kinder sowie die gegenseitige Unterstützung von Eltern, Kindern und Enkelkindern ermutigte (Ikels 2004b: 88; Lei Jieqiong 1987: 123-26; Linck 2003: 211). Die Reprivatisierung des Landes trug dazu bei, die Familienbande wieder zu stärken. Die Solidarität des Verwandtschaftsnetzes ist gerade aufgrund der inzwischen kaum mehr vorhandenen Sozialfürsorge von grundlegender Bedeutung (Linck 2003: 211; Wang Danyu 2004: 24).

Obwohl in der chinesischen Fachliteratur weitgehender Konsens darüber herrscht, dass die „Verwestlichung“ und Pluralisierung der Familienwerte und -strukturen seit der Reform- und Öffnungspolitik in den 1980er Jahren immer weiter voranschreitet – was sich z.B. an einem freieren Umgang mit Sexualität oder an der Demokratisierung der Familienbeziehungen zeigt – weisen einige Forscher darauf hin, dass konfuzianisches Gedankengut partiell immer noch existiere bzw. in (teilweise modifizierter Form) wieder erstarke. Demgemäß vertritt die Wissenschaftlerin Ding Wen (2001: 157 f) den Standpunkt, dass die traditionellen (Familien-)Ansichten nicht vollständig von westlichen Ideen verdrängt bzw. durch diese ersetzt worden seien. Vielmehr habe eine Verschmelzung von Werten und

¹¹⁴ Das Konzept der Kindespietät erfuhr während der Kulturrevolution die stärksten Anfeindungen: So wurden viele Kinder und Jugendliche dazu gedrängt, ihre Eltern öffentlich zu denunzieren. Die Rebellion der Roten Garden gegen Autoritäten (wie z.B. gegen Lehrer) erstreckte sich z. T. bis in die eigenen Familien (Whyte 2003: 12).

Vorstellungen aus beiden kulturellen Kontexten stattgefunden, die eine eigene charakteristische Mischung ergebe. Dazu gehöre z.B., dass weder das Kollektiv (wie im traditionellen China der Fall) noch die persönliche Freiheit (wie im Westen vorherrschend) an oberster Stelle stehe, sondern die Vereinbarkeit von kollektiven und individuellen Interessen: So würden einerseits die Verantwortungsübernahme und Pflichterfüllung gegenüber der Familie betont, andererseits die Unabhängigkeit, das Glück und die persönliche Entfaltung des Einzelnen innerhalb der Familie angestrebt.¹¹⁵ Auch Yan Jianwen und ihr Forschungsteam (2004: 63) sind der Meinung, dass sich derzeit ein Kompromiss zwischen herkömmlichen Familienwerten, wie Pflichterfüllung und Verantwortungsübernahme, und modernwestlichen Idealen, wie Liebe, Gefühlsaustausch und sexueller Erfüllung, abzeichne.

Zu den traditionellen konfuzianischen Vorstellungen, die wieder erstarken oder immer noch vorhanden sind, gehören u. a.:

(1) Wegen des Systems der gegenseitigen Verpflichtung der Bauern (农民承包责任制) sowie der Reprivatisierung der Wirtschaft in den Groß- und Kleinstädten hat sich die Produktionsfunktion der Familien teilweise wieder erholt: So lag sie im Jahr 1998 bereits bei 15 Prozent (Hu Liang 2004: 30). Dieses Phänomen trifft jedoch in erster Linie auf das Land zu (Wang Mingmei 1996: 75). Laut Wang Mingmei (1996: 96) haben sich in einigen Familien sogar wieder Ahnenkult und clanorientierten Ansichten durchgesetzt – auch wenn dies laut Meinung der Autorin nur ein vorübergehendes Phänomen darstellt. Zhou Zhijuan und Kang Xiangsheng (2000: 31) wiesen darauf hin, dass gesellschaftliche Probleme, die im alten China bestanden hätten, seit den 1980er Jahren wieder aufgetreten seien. Diese bezögen sich auf Drogensucht, Glücksspiel, das Halten von Konkubinen, Prostitution sowie Frauen- und Kinderhandel.

(2) Laut Wang Xinghua ist die Ehe als Lebensform bzw. die Familiengründung in China nach wie vor der Mainstream. Der Forscherin zufolge hegt die Gesellschaft viele Vorurteile gegenüber Singles, denen nachgesagt werde, Versager in Liebesdingen bzw. nicht anpassungsfähig genug zu sein, Schicksalsschläge erlitten zu haben und/ oder sich einsam zu fühlen. Zusammenwohnende Liebespaare, deren Zahl stetig wachse, würden bedeutend mehr als früher akzeptiert, stellten aber noch immer nicht solch eine Selbstverständlichkeit

¹¹⁵ Laut Ding Wen (2001: 156, 158) bestehen in der chinesischen Literatur derzeit zwei Thesen über die veränderte Rolle der Familie seit den 1980er Jahren: (1) Abschwächung der Familie (淡化), da viele ehemals familiäre Aufgaben vom Staat übernommen worden seien, und (2) Vertiefung (深化), weil zwar einige traditionelle Familienfunktionen verschwunden, dafür aber neue entstanden seien. Die Autorin selbst wendet sich gegen die Annahme, dass Modernisierung mit „Verwestlichung“ gleichzusetzen sei. Vielmehr vertritt sie die Ansicht, dass sie eine kulturelle Tendenz darstelle, die die Besonderheiten des jeweiligen Kulturkontextes beruhe.

wie im Westen dar: Obwohl diese Form des Zusammenlebens gesetzlich nicht verboten sei, werde sie im öffentlichen Diskurs häufig als „illegal“ bezeichnet, weil sie gegen die althergebrachten chinesischen Moralvorstellungen verstoße (Wang Xinghua 2006: 103 f). Einige aktuelle Studien unter chinesischen Studierenden bzw. jungen Großstädtern haben zudem ergeben, dass sich die Ansichten über die Ehe zwar gegenüber vergangenen Zeiten verändert haben, im Vergleich zu westlichen Ländern jedoch noch sehr an traditionellen chinesischen Vorstellungen orientiert sind. Bei einer Umfrage unter 430 Studierenden in Dalian, die von Shen Lijuan vorgenommen wurde, beantworteten dementsprechend nur 16,5% die Frage, ob sie sich ein Leben als Single erhofften, mit „ja“, während 83,5% mit „nein“ votierten. Dies bedeutet nach Meinung der Autorin, dass sich die Mehrheit der Studierenden ein Familienleben wünsche (Shen Lijuan 2002: 32). In einer groß angelegten Untersuchung von 1040 jungen Leuten in acht Großstädten stimmten 75,1% zu, dass die Ehe der einzig mögliche Lebensweg sei. 65,3% sprachen sich dafür aus, dass man seinem Ehepartner idealerweise treu bis zum Tod sein solle, und 64,1% waren der Ansicht, dass der Mann das tragende Fundament der Familie sei und sowohl deren Aufstieg als auch Fall verantworten müsse. Bei der Partnerwahl spielten traditionelle Ansichten, z.B. dass der familiäre Hintergrund des Partners zum eigenen passen müsse (门当户对), jedoch keine große Rolle mehr: 45,6% bewerteten den Charakter des Gegenübers als entscheidend, 16% die Liebe und 12,9% die Übereinstimmung der Ziele und Interessen. Bezüglich des Nachwuchses planen junge Leute in den Städten relativ spät (nämlich mit durchschnittlich 29,7 Jahren), ein Kind zu bekommen. 74,5% von den Studierenden gaben an, weder Junge noch Mädchen zu präferieren. Auf die Frage nach den Motiven für die Geburt eines Kindes erklärten 54,9%, ihre Lebensqualität verbessern zu wollen, 49,6%, die „Frucht ihrer Liebe zu ernten“, und immerhin 27,8%, die Familienlinie fortzuführen. Auch die Ansichten über Sexualität hätten sich gewandelt: So äußerten sich immerhin 33% dahingehend, dass sie Seitensprünge verstehen könnten, und 34,8% vertraten die Ansicht, dass voreheliche sexuelle Erfahrungen dabei hülften, sich schneller an das Eheleben zu gewöhnen (Zi Fan 2005: 10).

Was das reale Sexualleben angeht, so kommt es Higgins und ihrem Forschungsteam (2002: 84 f) zufolge laut einigen Studien unter Chinesen in der Volksrepublik bei einer deutlichen Mehrheit (d.h. zwischen 68 und 86 Prozent) zu vorehelichem Geschlechtsverkehr. Dieser werde – auch gemäß Higgins eigener Forschung – von den meisten Chinesen akzeptiert. Das sei aber nur dann der Fall, wenn er mit dem beabsichtigten Heiratspartner vollzogen werde. Somit finde er größtenteils bei Paaren statt, die vorhätten zu heiraten.

Aus diesen Zahlen lässt sich ablesen, dass sich gegenwärtige westliche mit traditionellen chinesischen Familienansichten verbinden: Während individuelle Freiheiten, wie z.B.

das Ausleben der Sexualität, höher als früher bewertet werden, orientiert sich der Lebensweg des Einzelnen wie ehemals an der Familiengründung, die als einzige gesellschaftlich akzeptierte Lebensform gilt.

(3) Nach wie vor herrscht ein ausgeprägtes Verantwortungsbewusstsein zwischen den Generationen: Eltern sind bereit, hohe Summen in die Ausbildung ihrer (minderjährigen *und* erwachsenen) Kinder zu investieren, und betagte Eltern werden von ihren erwachsenen Kindern finanziell, praktisch und emotional versorgt (Lei Jieqiong 1987: 144 f; Slote 1998a: 38; Yang Zhanling 2006: 55). So waren gemäß der oben erwähnten Großstudie von Zi Fan (2005: 10) immerhin 49,4% der jungen Großstädter dagegen, dass es genüge, die Eltern finanziell zu unterstützen: 82,5% sprachen sich dafür aus, dass man ihnen auch viel Zeit widmen müsse, und 86,9% befürworteten, dass man mit ihnen häufig kommunizieren und sich über seelische Belange austauschen solle.¹¹⁶ Laut Meinung von Shen Lijuan (2002: 34) erstreckt sich das Verantwortungsgefühl auch auf die Beziehung der Eheleute: So nähmen sich gemäß der Dalianer Studie 74,8% der 430 Studierenden vor, ihrem Partner treu zu bleiben, und 35,9% der Männer wollten ihrer Familie vor allem eine finanzielle Stütze sein.

Yan Jianwen und ihrer Arbeitsgruppe (2004: 61) zufolge ist die Position der Alten zwar geschwächt, da ihnen nicht mehr der gleiche ehrfürchtige Respekt, nicht mehr die gleiche aufopfernde Pflege zuteil werde wie vor 1949. Verglichen mit den westlichen Ländern stelle das Ideal der Kindespietät jedoch nach wie vor eine Besonderheit der chinesischen Gesellschaft dar. Darüber hinaus spielen gemäß einer Studie der Chinesischen Akademie für Sozialwissenschaften (中国社科院) herkömmliche Familienwerte, wie zwischenmenschliche Harmonie, nach wie vor eine übergeordnete Rolle (Yang Zhanling 2006: 55).

(4) Obwohl die Herstellung der Geschlechtergleichheit lange Zeit politisches Programm der Volksrepublik China war und derzeit von einer relativen Geschlechtergleichheit gesprochen werden kann, hat sich der Status der Frau nicht auf allen Ebenen verbessert. Die Reform- und Öffnungspolitik der 1980er Jahre brachte sowohl größere Freiheit der Frauen als auch die partielle Rückkehr in traditionelle Familienrollen mit sich (Wang Danyu 2004: 23 ff; Yan Yunxiang 2003: 4). Dies liegt m. E. daran, dass sich der Staat weitgehend aus dem Privatleben der Bürger(innen) zurückgezogen hat und die Gleichstellung der Frau nicht mehr so intensiv fördert wie zu Zeiten der politischen Kampagnen: Auf diese Weise treten einige Familienwerte, die jahrtausendlang dominierten, allmählich wieder zum

¹¹⁶ Im Zuge der Einkind-Politik verteilt sich die Verantwortung der Elternpflege jedoch auf nur wenigen Schultern. So ist es nicht verwunderlich, dass sich laut Zi Fans Studie (2005: 10) 73% der jungen Städter dafür aussprachen, die finanzielle Pflege der Alten zu verstaatlichen, weil sie sich finanziell unter Druck gesetzt fühlten.

Vorschein. So gaben gemäß der oben erwähnten Dalianer Studie 35,9% der männlichen Studenten, aber nur 3,38% der Studentinnen an, dass sie ihrer Familie in erster Linie eine finanzielle Stütze sein möchten. Auf die Frage, was sie sich von einer Familie erhofften, antworteten 41,5% der Frauen, jedoch nur 3,59% der Männer „Sicherheitsgefühl“. Daraus kann man laut Meinung der Forscherin ablesen, dass es immer noch Rollenunterschiede gebe, die sich vom konfuzianischen Prinzip „der Mann ist für das Äußere, die Frau für das Innere zuständig“ (男主外, 女主内) herleiten ließen: Während von den Männern erwartet werde, die Beschützerrolle zu übernehmen, sollten Frauen sich intensiver um die Familie kümmern. Für diese Rollenzuweisung sprachen sich knapp 50% der Studierenden aus. Demgegenüber äußerten sich 63,8% der Studentinnen und 64,1% der Studenten dahingehend, finanziell unabhängig sein zu wollen (Shen Lijuan 2002: 35).

(5) Die gegenwärtige chinesische Politik knüpft an einige traditionelle konfuzianische Vorstellungen an, wie die Wertschätzung einer hochwertigen Ausbildung und die Förderung von Disziplin (Slote 1998a: 38). Während Lesematerialien für Kinder im alten China vor allem Gehorsam, Pflicht, Fleiß und Kindespietät thematisierten, betont die Schullektüre im sozialistischen China neben Fleiß und Pflicht auch die Wichtigkeit von Patriotismus sowie der Bereitschaft, dem Volk zu dienen (Davin 1991: 45).

Chinesische Eltern finden es besonders wichtig, dass ihre Kinder herausragende Leistungen erzielen. Dieser Wunsch wird durch folgende Aspekte verstärkt: Erstens wurde die Ausbildung der Eltern durch die Landverschickung nach der Kulturrevolution unterbrochen, so dass einige im Erfolg ihrer Kinder eine Kompensation für ihre verpassten Bildungschancen sehen. Zweitens konzentrieren sich sämtliche Ressourcen und Hoffnungen auf die Erziehung und Ausbildung des einzigen Nachwuchses, wofür die Eltern häufig ihre eigenen Interessen opfern. Dies liegt vor allem daran, dass Eltern sich mit dem Erfolg bzw. der Leistung ihres Kindes identifizieren, was konfuzianischen Denktraditionen entspricht (Davin 1991: 50; Liu Yuxiang 2008: 22; Shen Lijuan 2002: 33; Yan Jianwen et al. 2004: 61; Zhou Zhijuan/ Kang Xiangsheng 2000: 31). Der Leistungsdruck, den Eltern und Lehrer auf ihre Kinder bzw. Schüler ausüben, ist groß: Schüler(innen) müssen im Vergleich zu westlichen Ländern ein immenses Lernpensum bewältigen (Davin 1991: 56 f; Shen Lijuan 2002: 33; Wolf 1970: 44). Manche Eltern befürchten, dass ihre Kinder dem Konkurrenzkampf auf dem Arbeitsmarkt nicht gewachsen sein könnten. Dieser ist nämlich von mangelnder Sozialfürsorge und hohen Arbeitslosenzahlen gekennzeichnet (Davin 1991: 50).

Infolgedessen verlagerte sich Liu Yuxiang (2008: 22) zufolge seit den 1980er Jahren der ursprüngliche Schwerpunkt des Konfuzianismus, nämlich die Kindespietät (孝), hin zur milden Güte (慈) der Eltern gegenüber ihren Kindern: Während die Eltern zunehmend

„vernachlässigt“ würden, werde kein Preis gescheut, damit die Kinder erfolgreich seien und Bestnoten erhielten.

(6) Die heutige Kindererziehung und Sozialisation wird teilweise noch von traditionellen konfuzianischen Verhaltenserwartungen beeinflusst. Diese laufen – obwohl sie sich in der Praxis häufig nicht nach diesem Muster richten – stereotyp folgendermaßen ab:

Da ein sehr kleines Kind seine späteren Pflichten und Aufgaben (die sich vorrangig auf Leistung, aber auch auf Kindespietät und Bescheidenheit beziehen) noch nicht verstehen kann, verlangen die Eltern von ihm keine Disziplin. Meist wird es sehr nachsichtig behandelt und bei „ungebührlichem Verhalten“ weder bestraft noch ausgeschimpft (Eastman 1988: 21; Slote 1998a: 48; Slote 1998b: 315; Wolf 1970: 40). Wenn das Kind jedoch etwa sechs Jahre alt ist, verändert sich der Erziehungsstil: So werden von ihm zunehmend konfuzianische Tugenden, wie Disziplin, Gehorsamkeit, Rücksichtnahme auf die Eltern und schulische Leistung, gefordert (Cheong 1983: 68; Eastman 1988: 21 f; Slote 1998a: 48 f; Slote 1998b: 315; Wolf 1970: 41). Um es nicht zu verwöhnen, halten Eltern (vor allem Väter) sich von nun an damit zurück, ihre Liebe durch körperliche Zärtlichkeiten zu zeigen. Mütter äußern ihre Zuneigung häufig, indem sie die Lieblingsgerichte des Kindes kochen oder es anderweitig belohnen (Slote 1998a: 41; Wolf 1970: 44 f). Jungen werden dazu erzogen, emotionale Ausbrüche zu vermeiden, d.h. vor allem nicht zu weinen (Cheong 1983: 75). Das gute Benehmen und der schulische Erfolg des Kindes tragen zur Reputation der Eltern bei; Ungehorsam und schwache schulische Leistung hingegen führen zum Gesichtsverlust der Familie (Cheong 1983: 77).

Charakteristisch ist die Rollenverteilung der Eltern, die zwar heute im urbanen China kaum noch in dieser Form existiert, aber durchaus Nachwirkungen hat: Während es früher die Aufgabe des Ehemanns bzw. Vaters war, die anderen Familienmitglieder anzuleiten und zu führen, sollte die Ehefrau und Mutter seine Führung akzeptieren (Slote 1998b: 318). Die Mutter nahm häufig die fürsorgliche, liebevolle Rolle ein. Die Figur des Vaters galt hingegen als ernst, distanziert, streng und Furcht einflößend. Da seine Pflicht darin bestand, das Kind zu unterrichten, anzuleiten und zu disziplinieren, war er meist für die Bestrafung verantwortlich (Cheong 1983: 68, 75; Eastman 1988: 22; Jordan 1998: 269; Slote 1998a: 40 ff). Als Folge dieser traditionellen Rollenverteilung festigte sich das Band zwischen Mutter und Kind, während die Beziehung zwischen Vater und Kind (vor allem zwischen Vater und Sohn) von größerer Distanz gekennzeichnet war (Slote 1998a: 42; Wolf 1970: 41).

Heute führen allerdings meinen Beobachtungen zufolge ebenso Mütter Bestrafungen und körperliche Züchtigungen durch. Diese gehören zu den traditionellen Erziehungsmaß-

nahmen: Sie sind heute noch (trotz gesetzlichen Verbots) weit verbreitet und werden allgemein als Selbstverständlichkeit betrachtet (Davin 1991: 49; Eastman 1988: 22; Stafford 1995: 65 f; Wolf 1970: 43 f).

Liu Yuxiang (2008: 21 f), die sich mit dem Phänomen familiärer Gewalt beschäftigte, ist ebenfalls der Meinung, dass die traditionellen Werte trotz der Egalisierung der Familienbeziehungen noch einen unterschwelligen Einfluss auf das Beziehungsverhalten in den Familien ausüben. So habe es laut einer Studie aus dem Jahr 2002 in 34% der 270 Millionen befragten Familien Gewaltakte gegeben. Obwohl es sich bei 90% der Fälle um Gewalt gegenüber Ehefrauen gehandelt habe, komme es auch häufig zu Handgreiflichkeiten gegenüber Kindern, die von traditionellen Mottos wie „Schlagen ist Vertrautheit, Schimpfen ist Liebe“ (打是亲, 骂是爱) oder „unter dem Knüppel wird ein Kind pietätvoll“ (棍棒之下出孝子) gerechtfertigt würden. Der Grund für körperliche Züchtigung bestehe darin, dass Eltern ihre eigene Ehre mit dem Erfolg bzw. Verhalten ihres Kindes verknüpften und daher zu viel von den Kindern verlangten.

Bei diesen Ausführungen soll jedoch nicht der Eindruck erweckt werden, dass eine einseitige „Rückentwicklung“ hin zu traditionellen konfuzianischen Familienmodellen bestehe. Vielmehr möchte ich betonen, dass im Sinne der oben erwähnten Autorin Ding Wen eine Verschmelzung traditionell chinesischer und moderner westlicher Werte stattfindet.

Das gegenwärtig angestrebte Familienideal greift dabei Ding Wen (2001: 159) zufolge auf das traditionelle Ideal der „Harmonie und Einigkeit des Kollektivs“ zurück. Dieses enthält die Vorstellung, dass man sich liebevoll umeinander kümmern, alles miteinander teilen, gut miteinander auskommen, einträchtig zusammenleben sowie Verantwortung für die anderen Familienmitglieder übernehmen sollte: Auf diese Weise entstehe ein starkes Zusammengehörigkeitsgefühl. Allerdings beruhe es nicht mehr wie früher in erster Linie auf Ehrfurcht und Hierarchien, sondern auf gegenseitigem Verständnis und Vertrauen sowie auf gegenseitiger Anteilnahme und Liebe. In der oben erwähnten Dalianer Studie von Shen Lijuan (2002: 33 f) gaben 96,4% der Männer und 95,62% der Frauen an, dass sie sich von einer Familie vor allem seelische Unterstützung, Liebe, Wärme, Harmonie, Ermutigung, Hoffnung, eine Art inneren Frieden (宁静), Sicherheitsgefühl und Behaglichkeit erhofften. Nach Meinung der Forscherin werden Familien derzeit vor allem deshalb gegründet, weil eine große Sehnsucht nach der Erfüllung psychischer Bedürfnisse bestehe.

Zur Veranschaulichung dieses neuen Familienideals führte Ding Wen ein Zitat an, das ihren Angaben zufolge aus einem aktuellen Familienerziehungsbuch stammt:

„Wenn die Eheleute einander sowohl lieben als auch respektieren, werden die Gefühle zwischen Eltern und Kindern umso tiefer. Verständnis und Vertrauen sind das Höchste, Fürsorge und Aufmerksamkeit am wichtigsten. Nur wenn man die Familienmitglieder so liebt wie sich selbst, kann die Familie[natmosphäre] warmherzig werden.“ (zitiert in Ding Wen 2001: 159)¹¹⁷

Vor allem die letzte Formulierung – „den Nächsten lieben wie sich selbst“ – weist geradezu christliche Konnotationen auf. So ist es nicht verwunderlich, dass die Chinesische Evangelische Gemeinde an eben solch ein Familienideal anknüpft, wie sich im nächsten Kapitel zeigen wird. Allerdings können einige oben beschriebene Aspekte (z.B. der Leistungsdruck) erst in Kapitel 4 berücksichtigt werden, weil sie nicht als Ideale, sondern als biografische Probleme thematisiert wurden.

3.2 Die Chinesische Evangelische Gemeinde als christliche Familie

„Brüder und Schwestern, erhebt euch! Wir leisten gemeinsam unseren Beitrag für Gottes Familie! Wir bringen uns selbst dar und werden zu lebenden Opfern! Amen!

Von Gottes Kind“¹¹⁸ (Begleitblatt Gottesdienst 02.12.07)^a

„Als ich zwei Jahre alt war, hat mich meine Mutter zum ersten Mal zu dieser überseechinesischen Gemeinde mitgenommen. In dieser Gemeinde gab es viele Kinder zum Spielen und viele Onkel und Tanten, die sich um mich kümmerten, aber das Wichtigste war (ist) die Anwesenheit Gottes. Er hilft und beschützt uns immer. Ich finde, hier ist es wie in einer Familie.“ (Bekehrungserzählung eines elfjährigen Mädchens, Begl. Gottesd. 27.05.07)^b

Es liegt ausdrücklich im Selbstverständnis chinesischer Christ(inn)en, die eigene Gemeinde als erweiterte Familie zu betrachten. Dies zeigt sich zum einen an den familienbezogenen offiziellen Normen, die innerhalb der Gemeinde postuliert werden. Sie sollen in Unterpunkt 3.2.2 beleuchtet sowie zu den Familienwerten, welche im letzten Kapitel erläutert wurden, in Bezug gesetzt werden. Zum anderen liegt der Gemeinde eine spezifische Familienstruktur zugrunde, die ebenso mit bestimmten Normen, aber auch mit Idealen verbunden ist und unten noch erklärt wird. Eine Erörterung beider Aspekte ist deshalb wichtig, weil sie Aufschlüsse darüber bieten, was eine Konversion zum Christentum attraktiv macht: So verhalten sie sich, wie oben schon erwähnt, funktional zu einigen Kernproblemen chinesischer Studierender in Deutschland.

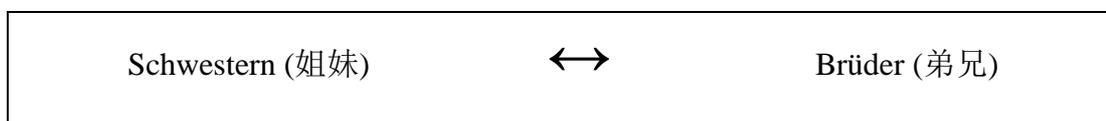
¹¹⁷ Der chinesische Originaltext lautet: “夫妻相爱又相敬，亲子之情会更深。理解信任为至上，关怀体贴最要紧。爱护家人如爱己，家庭才会有温馨。”

¹¹⁸ Die chinesischen Originaltexte werden ab nun zwecks größerer Übersichtlichkeit als Endnoten angehängt, die mit fortlaufenden Buchstaben (a, b, c..., aa, bb, cc...) gekennzeichnet sind. Die Zählung beginnt bei jedem Kapitel neu.

3.2.1 Die Familienstruktur der CEG und damit verbundene Normen und Ideale

Die Familienstruktur der CEG weist mehrere Dimensionen auf: (1) die horizontale Beziehung der Gemeindemitglieder untereinander, (2) die vertikale Beziehung der Gemeindemitglieder zu Gott und (3) die Beziehung der Eheleute zu Gott. Letztere bildet den Kern der Familien- und Ehe-Erziehung in der CEG.

Zu (1): Horizontale Familienstruktur, die die Beziehung der Gemeindemitglieder (inklusive Hauptprediger und Diakone) untereinander widerspiegelt:



Dieses Schema veranschaulicht, dass die Gemeindemitglieder einander als „Brüder und Schwestern“ ansehen, die sich hierarchisch auf derselben Stufe befinden. Der horizontale Charakter dieser Struktur wird durch das System der Bibelgruppen getragen, die bezüglich des Alters und der Lebensphase der Akteure homogen sind: Da sich die Mitglieder einer Bibelgruppe auf diese Weise intensiv kennen lernen und viel Zeit miteinander verbringen, beschränken sich ihre Kontakte innerhalb der Gemeinde hauptsächlich auf Gleichaltrige, die einen ähnlichen Erfahrungshorizont besitzen. Sogar die jeweiligen Teamleiter (组长) unterscheiden sich von den restlichen Gruppenteilnehmern nicht, was ihr Lebensalter, ihre Beschäftigung und ihren Erfahrungshintergrund betrifft. Diese bibelgruppenorientierte Organisationsform unterstützt eine egalitäre Umgangsweise, die auf engen Sozialkontakten beruht.

Sichtbar wird die horizontale Familienstruktur u. a. dadurch, dass die Mitglieder der Bibelgruppe einander als „Brüder und Schwestern“ (弟兄姐妹) bezeichnen. Die Anrede „Schwester/ Bruder“, die im Chinesischen auf den Vornamen folgt (z.B. „Schwester Gaoyun“: 高云姐妹)¹¹⁹, wird allerdings häufiger in formellen Situationen verwendet: so z.B. in mündlichen Gebeten, oder wenn ein Mitglied während der Bibelarbeit vor der Gruppe einen Dritten anspricht. Daraus wird ersichtlich, dass das Zusammenleben als christliche Familie ein Idealbild darstellt, welches angestrebt wird.

¹¹⁹ Angeführte Namen dienen nur als Beispiele, d.h. sie sind fiktiv.

Des Weiteren spezifiziert die Anrede 姐妹 („Schwester“) oder 弟兄 („Bruder“) nicht den (allerdings geringfügigen) Altersunterschied zwischen zwei Gruppenteilnehmern. Dies ist beachtenswert, da bei verwandtschaftlichen Beziehungen in China äußerst großer Wert auf das Anzeigen des Altersunterschieds zwischen den Geschwistern gelegt wird, indem die übliche Anrede z.B. „ältere“ oder „jüngere Schwester“ lautet – auch wenn die Umgangsformen zwischen den Geschwistern heute bedeutend demokratischer gestaltet sind als im traditionellen China. Dieses Merkmal deutet darauf hin, dass in den Bibelgruppen eine ausgeprägt egalitäre Familienstruktur vorherrscht.¹²⁰

Dass die Bibelgruppenteilnehmer einander als Geschwister bzw. ihre Gemeinde als Familie betrachten, lässt sich anhand zahlreicher Rundmails an die Mitglieder der untersuchten Bibelgruppe beweisen, die meist mit „liebe Brüder und Schwestern“ (亲爱的弟兄姐妹) begonnen werden. Die Bezeichnung 亲爱, die mit „liebe...“ übersetzt werden kann, aber nicht die sexuelle Liebe meint, stellt im chinesischen Kontext keine allgemein übliche Einleitung von Briefen oder Emails dar, sondern ist eine intime Anrede, die auf verwandtschaftliche Beziehungen oder sehr enge Freundschaften beschränkt ist. Freunde des anderen Geschlechts werden selten so angedet, da sonst Missverständnisse auftreten könnten (Beob. Lesung der Bekehrungserzählungen 07.12.08; Emails 14.05.07, 20.05.07, 05.06.07, 11.06.07, 12.07.07, 14.07.07, 24.07.07, 26.09.07, 19.11.07, 21.11.07, 26.11.07, 28.11.07).

Manchmal schließen diese Emails mit der Wendung „die/ der euch liebende + Vorname“ (爱你们的+名字) (Emails 08.04.07, 03.05.07, 14.05.07, 20.05.07, 05.06.07, 09.06.07, 12.07.07, 23.09.07, 26.09.07). Auch der Begriff 爱 („lieben“, „Liebe“) wird in China traditionell nur äußerst sparsam verwendet, da er mit Liebesbeziehungen assoziiert und seine Bedeutung als sehr intensiv bzw. zu direkt empfunden wird: So drückt man einen Verliebtheitszustand seltener durch das Verb 爱上 („sich verlieben“) als durch 喜欢 („mögen“) aus. Dass er in chinesischen christlichen Gemeinden so häufig Anwendung findet, betont die Intimität der Beziehungen der Gemeindemitglieder untereinander. Der Ausdruck knüpft aber auch an das im gegenwärtigen China unter jungen Leuten verbreitete Ideal der „romantischen Liebe“ an, das mit „modern“ und „westlich“ verbunden wird und die Ge-

¹²⁰ Die altersneutrale Bezeichnung 弟兄 oder 姐妹 sorgt allerdings im Rahmen der großen (d.h. bibelgruppenübergreifenden) Gemeinde manchmal für Verwirrung, da sie für Chinesen ungewohnt ist. Folgende Szene veranschaulicht dies: So sprach eine Teilnehmerin der untersuchten Bibelgruppe eine etwa 20 Jahre ältere Mitschwester in der Gemeinde mit deren Vornamen (z.B. 惠媚) und der altersneutralen Verwandtschaftsbezeichnung 姐妹 (d.h. „Schwester Huimei“) an. Daraufhin erwiderte die ältere Akteurin etwas ärgerlich: „Du solltest mich ‚ältere Schwester Huimei‘ (惠媚姐) nennen!“ (Beobachtungsprotokoll Gottesdienst 06.07.08) Dies zeigt, dass die egalitäre Geschwisterstruktur innerhalb der großen Gemeinde, in der es deutliche Altersunterschiede gibt, nicht vollständig eingehalten wird.

fühlsebene potenzieller chinesischer Christen stimuliert. Dieses Phänomen lässt sich z.B. anhand der Bekehrungserzählung einer Bibelgruppenteilnehmerin nachvollziehen:

„Und dann verliebte ich mich in Gott, meinen Himmlischen Vater, verliebte mich in diese Menschen, denen Gott so große Freude bereitete, verliebte mich in die Lieder, verliebte mich in diese Gemeinde.“ (Bekehrungserzählung Tf, Z. 24 – 25)^a

Auf das Gleiche weisen die in der Bibelgruppe gesungenen Liedtexte hin:

„Herr, Du bist fürsorgliche Liebe, Du hast mich erwählt, zu Dir zu gehören... Mein Herr! Mein Gott! Ich liebe Dich! (...) Ich will die Macht Deiner Liebe erfahren, jede Minute, jede Sekunde, jeden Tag.“ (Liederheft Bibelgruppe)^b

Oder:

„Als Du zu mir sagtest: Ich liebe dich, war mein Herz voller freudiger Überraschung... Was für eine Liebe ist das, die mein vagabundierendes Herz zur Ruhe bringt, was für eine Liebe ist das, die meiner einsamen Seele Tröstung bringt, das bist Du, Du, Liebe, die Berge versetzt und mich in den Schoß des Himmlischen Vaters zurückkehren lässt... Ich will zu Dir sagen: Ich liebe Dich, Deine Anwesenheit ist süß wie Honig, ich will zu Dir sagen: Ich liebe Dich, ich möchte mich Dir darbringen.“ (Liederheft Bibelgr.)^c

Des Weiteren stützt sich die These, dass die CEG als eine Familie fungiert, auf meine Ergebnisse der teilnehmenden Beobachtung (a) in der Taufgruppe und (b) im untersuchten Bibelkreis, wo häufig familienstrukturelle Bezüge hergestellt werden.

Zu (a): Auf einer Veranstaltung nach dem Gottesdienst, bei der die Taufanwärter ihre Bekehrungserzählungen vortrugen, ließen drei von sechs Personen verlauten, dass die Gemeinde für sie eine Familie sei. Eine von ihnen zeigte große Gefühlsregungen, indem ihr die Tränen flossen, als sie sagte, dass sie nun endlich ihr richtiges Zuhause bzw. ihre richtige Familie gefunden habe. Jeder der Vorträge wurde zudem mit der Formel: „Brüder und Schwestern: Frieden!“ oder „Liebe Brüder und Schwestern: Frieden!“ eingeleitet (各位弟兄姐妹: 平安! / 亲爱的弟兄姐妹: 平安!) (Beob. Lesung der Bek. 07.12.08).

Zu (b): Bei einer Zusammenkunft der Bibelgruppe antwortete eine Akteurin auf die Frage des gerade verantwortlichen Bibelarbeitsleiters nach ihrem „vorübergehenden Zuhause“ (寄居), dass ihre Heimat die Kirche sei, d.h. ihre christlichen Brüder und Schwestern: Wenn sie einander gut behandelten, könnten sie wie eine Familie zusammenleben (Beob. Bibelgr. 03.08.07). Auch eine andere Bibelkreisteilnehmerin meinte nach dem Eingangsgebet am 14.09.07, dass die Bibelgruppe einer Familie gleiche: Zwar verstehe man sich

nicht mit allen „Brüdern und Schwestern“ gleich gut, aber trage Verantwortung für sie und müsse sich um sie kümmern. Dies bedeute, dass man nicht einfach wegbleiben dürfe, wenn man keine Lust mehr habe (Beob. Bibelgruppe 14.09.07). Diese Äußerung weist nicht nur auf den Nutzen der Dazugehörigkeit zu einer christlichen Familie, sondern auch auf die dabei entstehenden Kosten hin: So können die eigenen Geschwister manchmal auf die Nerven fallen, weil man sich ihnen nicht entziehen kann. Ähnliches zeigt die Aussage eines Tauflehrers, der die Taufanwärter darauf hinwies, dass die von den Brüdern und Schwestern erhaltene Liebe auch ihren Preis habe: So sei z.B. die Bibelgruppe wie eine Familie, für die man *Verantwortung übernehmen* und *Opfer bringen* müsse (Beob. Taufgr. 16.11.08).

Im Laufe der teilnehmenden Beobachtung in der betreffenden Bibelgruppe kristallisierten sich drei Familiennormen heraus, die innerhalb der CEG dominieren: (a) Verantwortungsübernahme bzw. Pflichtgefühl gegenüber den „Brüdern und Schwestern“ der Gemeinde, (b) Gruppenharmonie und (c) die Interessen des Kollektivs, hinter denen individuelle Bedürfnisse zurücktreten müssen. Alle drei Punkte erinnern, wie sich Kapitel 3.1 entnehmen lässt, an traditionell chinesische Gemeinschafts- und Familienwerte, die eng mit konfuzianischen Moralvorstellungen verbunden sind.

Als Folge vor allem der letzten beiden Normen löst sich der Einzelne im „Idealfall“ innerhalb der Bibelgruppe bzw. Gemeinde auf, dass kaum noch eine eigene Privatsphäre besteht. So erzählte mir eine Interviewpartnerin beispielsweise, dass die Beziehungen der weiblichen Teilnehmer vor einigen Jahren so eng gewesen seien, dass diese fast keine Geheimnisse mehr voreinander gehabt hätten. Inzwischen habe sich dies laut der Akteurin geändert, weil es zu zwischenmenschlichen Problemen, Verletzungen und Missverständnissen gekommen sei (Beob. Interview Tf 21.12.08). Die Hälfte der Bibelgruppenteilnehmer trifft aber täglich zusammen, um gemeinsam zu lernen oder in der Mensa Mittag zu essen, so dass rein zeitlich gesehen nach wie vor eine sehr enge Bindung zueinander vorhanden ist. Auch wenn gemäß der Interviewpartnerin nun größere Zurückhaltung bei der Mitteilung privater bzw. heikler Angelegenheiten vorherrscht, so besteht meinen Beobachtungen zufolge der *Anspruch*, sich den anderen Teilnehmern vollständig mitzuteilen. Treten Geheimnisse zutage, die trotz dieses Ideals nach wie vor bestehen, werden sie von den anderen häufig nicht sehr vertraulich behandelt, sondern in Form von Gerüchten verbreitet; laufen sie den CEG-Normen zuwider, rufen sie bei Dritten oft direkte Kritik hervor (Beob. Lesung der Bek. 07.12.08).

Die Tendenz zur Nichtwahrung von Geheimnissen und vertraulichen Privatangelegenheiten wird darüber hinaus durch das System der Bekehrungserzählungen verstärkt, die vor der Gemeinde abgelegt und als eine Form der Selbst-Entblößung bezeichnet werden können: So werden die Vorleser dazu gedrängt, ihre früheren Sünden zu bekennen. Dass dies häufig mit einem empfundenen Gesichtsverlust einhergeht, lässt sich anhand der Äußerungen zweier Taufanwärter bei einer öffentlichen Lesung beweisen. Der erste von ihnen bemerkte etwa, dass es ihm sehr peinlich sei, über seine früheren Sünden zu reden. Während des Vortrags lachte er immer wieder verlegen auf und belustigte sich über sich selbst. Der zweite von ihnen stellte der Gemeinde folgende rhetorische Frage: „Was ich erzähle, ist doch ein großer Gesichtsverlust, oder?“ (Beob. Lesung der Bek. 07.12.08) Diese Beispiele zeigen, dass innerhalb der Gemeinde erwartet wird, dass jedes Mitglied seine Vergehen und Geheimnisse den anderen Brüdern und Schwestern mitteile, weil man vor Familienmitgliedern keine Geheimnisse haben müsse (oder dürfe).¹²¹

Die oben genannten drei Aspekte (nämlich Verantwortungsgefühl, Gruppenharmonie und Interessen des Kollektivs) lassen sich anhand zahlreicher Äußerungen innerhalb der Bibelgruppe nachvollziehen. In ihnen wird mehr freiwilliger Gemeindedienst, eine Verbesserung der Beziehung zwischen den Brüdern und Schwestern untereinander, eine harmonische, geschlossene Gruppenatmosphäre oder die regelmäßige und pünktliche Teilnahme am Bibelkreis bzw. am Gottesdienst eingefordert – letztere Aufforderung wird auch häufig direkt an bestimmte Personen gerichtet (Beob. Bibelgr. 08.12.06, 15.12.06, 08.06.07, 14.09.07, 11.07.08, Frühl. 17.02.07). Ebenso treten sie in den schriftlich festgehaltenen Fürbitten zutage: Häufig wiederkehrende und sehr floskelhafte Gebete beziehen sich vor allem auf die „Geschlossenheit“ bzw. „Einigkeit der Gruppe“ (小组合一, 小组同一). Weniger floskelhafte Gebete umfassen z.B. den Wunsch, dass „die Brüder und Schwestern der Gruppe aktiv und pünktlich an der Zusammenkunft teilnehmen können“^d, dass „sich in der Gemeinde mehr Menschen am Gemeindedienst beteiligen“^e, dass „die Brüder und Schwestern der Gruppe sich positiver, aktiver, fleißiger und voller Leidenschaft ehrenamtlich in der Gemeinde engagieren“^f, dass „Gott die Brüder und Schwestern dahingehend bewahrt, dass sie Lust dazu haben, zur Gruppe zu kommen“^g, dass „Gott die Gedanken jener Brüder

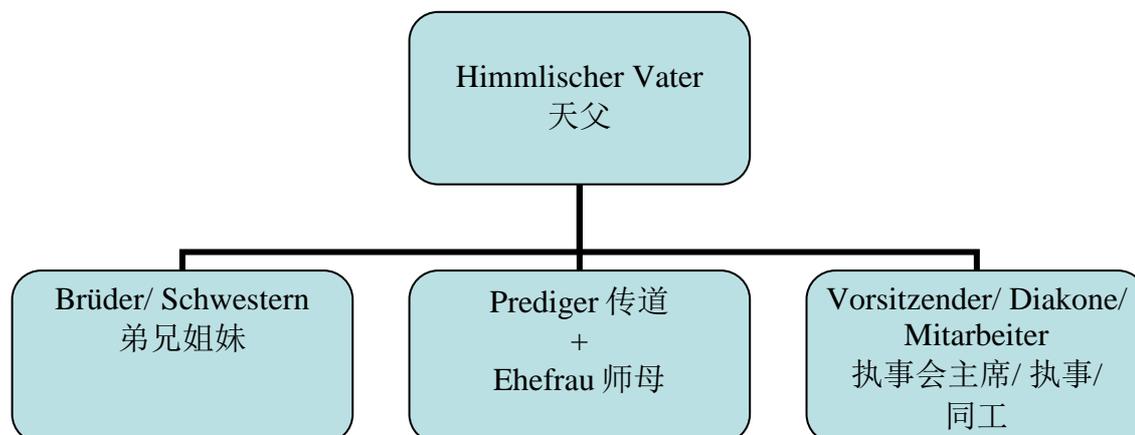
¹²¹ Yang Huilin vertritt in diesem Zusammenhang die interessante These, dass das Christentum in China insofern eine Kontextualisierung durchlaufen habe, als es ideologische Elemente aus der Kulturrevolution inkorporiert habe: „...this is first and foremost because ‘bearing witness’ is much too likely to be associated with the Cultural Revolution’s ‘applying in speech and action’ – as are ‘confession’ with ‘reporting one’s thoughts’, ‘reading the Bible’ with ‘studying the collected works of Mao Zedong’, church rites with ‘seeking instructions in the morning and reporting in the evening’, and so forth.” (Yang Huilin 2006: 164) Verfolgt man Yangs These weiter, so stellt das öffentliche Ablegen der Bekehrungserzählungen eine Form der Selbstkritik dar, die während der Kulturrevolution sehr verbreitet war.

und Schwestern bewahrt, die heute nicht zur Bibelgruppe gekommen sind“^h, dass Gott „den Brüdern und Schwestern der Gruppe ein liebevolleres Herz gewährt, damit wir uns gegenseitig unterstützen und mehr zusammenhalten“ⁱ (Fürbitten 19.01.07, 23.02.07, 09.03.07, 30.03.07, 20.04.07, 27.04.07, 18.05.07, 08.06.07, 15.06.07, 22.06.07, 29.06.07, 06.07.07, 03.08.07, 31.08.07, 21.09.07, 23.11.07). Manchmal werden sogar spezielle Personen genannt, die im Gebet dazu aufgefordert werden, häufiger zum Bibelkreis zu kommen oder sich der Gruppe anzupassen (Fürbitten 09.02.07, 08.06.07, 21.07.07). Eine Strategie, die regelmäßige Teilnahme an der Bibelgruppe zu bewirken, besteht in Einzelgesprächen des Teamleiters mit dem Fortbleibenden: So forderte dieser beispielsweise eine Teilnehmerin, die längere Zeit nicht mehr zum Bibelkreis gekommen war, am 26.10.08 nach dem Gottesdienst dazu auf, sich unter vier Augen über dieses „Problem“ zu unterhalten (Beob. Bibelgr. 26.10.08).

Die Analyse zeigt also, dass innerhalb der Gemeinde eine horizontale, egalitäre Familienstruktur besteht, die durch das System der Bibelgruppen verstärkt bzw. getragen wird. Während sich diese nicht an die konfuzianische Tradition anlehnt, da die Altersunterschiede zwischen den „Geschwistern“ keine Beachtung finden, wird das Gemeinschaftsleben dennoch von typisch konfuzianischen Beziehungsnormen bestimmt. Sie beziehen sich auf die Forderung nach Verantwortungsübernahme bzw. Pflichterfüllung, Verlässlichkeit und regelmäßiger Teilnahme, Hilfsbereitschaft (z.B. in Form von Gemeindedienst), Opferbereitschaft (individueller Bedürfnisse) und Gruppenharmonie. Man könnte diese Verhaltenserwartungen bzw. die Strategien, die zu ihrer Sicherung angewandt werden, auch als Konformitätsdruck¹²² bezeichnen. Sie bilden die Voraussetzung für das hohe Maß an Sicherheits- und Geborgenheitsgefühlen, das (wie später noch erläutert wird) auf viele potenzielle Konvertiten äußerst anziehend wirkt.

¹²² Es ist mir bewusst, dass der Begriff „Konformitätsdruck“ i. d. R. pejorativ gebraucht wird. Ein positiv besetztes Pendant zu diesem Terminus wäre z.B. „soziale Harmonie“. Er soll im Rahmen dieser Arbeit allerdings nicht normativ verstanden werden, sondern lediglich Strategien zur Vereinheitlichung sozialen Verhaltens, das sich an den Normen der Gruppe orientiert, umschreiben.

Zu (2): Vertikale Familienstruktur, die die Beziehung zwischen den Gemeindemitgliedern (inkl. Prediger bzw. anderen Amtsinhabern) und Gott festlegt:



Die Bezeichnungen „himmlischer Vater“ (天父) oder „Abba Vater“ (阿爸父) sind zwar nicht die einzigen – daneben bestehen noch andere geläufige Namen, wie „Gott“ (神), „Herr“ (主), Jehova(h)/ Jahwe (耶和華) und (etwas seltener) „höchster Herrscher“ (上帝) – sie verdeutlichen aber die intime, familiäre Beziehung, die die Gemeindemitglieder gegenüber Gott empfinden. Dabei wird „himmlischer Vater“ häufig in mündlich gesprochenen (leider kaum dokumentierten) Gebeten als direkte Anrede verwendet, wie z.B. in etwas abgewandelter Form auf einem Gottesdienst-Begleitblatt der CEG:

„Lieber väterlicher Gott Abba, ich bitte Dich, dass Du mich erkennen lässt, wie weit ich von der Liebe entfernt bin, dass Du mir ermöglichst, mich selbst zu erneuern, dass ich mich Dir weiter annähere und mich auf Dich stütze.“ (Begl. Gottesdienst 19.10.08)^j

Auch in zahlreichen Liedern, die in der Bibelgruppe gesungen werden, taucht der Ausdruck „Vater“ auf, z.B.: „Die Liebe und Gnade, die vom Himmlischen Vater kommen, bringen unsere eisigkalten Herzen zum Schmelzen...“^k, oder: „Abba Vater, oh Abba Vater, mein Herz ruft nach dir!“ (Liederheft Bibelgr.)^l Die Anrede „Gott“ dominiert hingegen in den indirekt formulierten Fürbitten, die niedergeschrieben oder den anderen Gruppenteilnehmern mitgeteilt werden. Dabei bezeichnen sich die Akteure sowohl in den direkt als auch indirekt an Gott gerichteten Gebeten selbst häufig als „Kinder“, z.B.:

„Ich bin dankbar für Gottes Barmherzigkeit, und dass er seinem Kind [d.h. der Betenden] eine Gelegenheit zum Arbeiten gewährt hat... Ich bitte Gott, dass er Weisheit und einen Geist des Neuanfangs gewährt und das Kind jeden Tag auf den rechten Weg führt, den es gehen muss.“ (Fürbitte 06.07.07)^m

Oder: „Ich bin dankbar für alles, was Gott dem Kind [d.h. der Betenden] bereitet hat. (...) Ich bitte Gott, dass er das Kind auf dem Lebensweg wahrhaftig seine Absicht wissen lässt“ (Fürbitte 26.01.07).ⁿ Oder: „Ich bin dankbar für Gottes Führung in der letzten Woche, und dass er das Kind dazu veranlasst hat, sich ihm immer weiter anzunähern“ (Fürbitte 22.06.07).^o Ein anderes Beispiel stammt aus einer im Begleitblatt des Gottesdienstes abgedruckten Bekehrungserzählung:

„[Er, d.h. Gott] betrachtet mich ruhig, bis ich am Ende meiner Kräfte bin und weder aus noch ein weiß. Dann erst streckt er seine Hand aus und tätschelt meinen Kopf; er sagt: Ich liebe dich, ich liebe die Unfähigkeit und Schwäche, die in dir ist, weil du mein Kind bist. (...) ...obwohl ich gerade erst diesen Gott kennen gelernt habe, zweifle ich nicht im Geringsten daran, dass er mein Vater im Himmel ist.“ (Bek. Begl. Gottesd. 06.05.07)^p

Dementsprechend sagte ein Teilnehmer der Bibelgruppe über die Taufe (洗礼) bzw. Bekehrung (信主), dass man durch sie kein verwildertes Kind mehr sei, sondern seinen Vater kennen gelernt habe und wisse, zu wem man gehöre. Ein weiterer Akteur und Taufanwärter dankte während derselben Bibelarbeit dafür, dass er diesen Sonntag getauft werde, und fügte hinzu, sich sehr danach zu sehnen, endlich Gottes Kind zu werden. Zwar sei er ein schwacher Mensch und könne auch nach der Taufe noch Sünden begehen, aber trotzdem werde er dann nicht mehr zu Satan gehören, sondern Gott könne sagen: Dies ist mein Kind! (Beob. Bibelgr. 20.04.07) Bei einem Taufgottesdienst erklärte der Prediger den Sinn der Taufe so: Sie sei (1) eine Bekanntmachung gegenüber Gott, Satan, den Engeln und den Menschen, dass man zu Gott gehöre, (2) eine natürliche Reaktion auf die Liebe Gottes, indem man auch nach außen hin zeige, dass man sein Kind sei, und (3) eine Liebesheirat mit Jesus (Beob. Taufgottesd. 22.04.07). Auch im Taufunterricht verglich die Lehrerin die Taufe mit einer Heirat: Ebenso wie man sich gut überlegen müsse, wen man heirate, solle man sich die Taufe gut überlegen (Beob. Taufunterricht 26.10.08). Es ist allerdings offensichtlich, dass die „Ehe mit Jesus“ hier nicht als egalitäre, sondern als eine hierarchische Beziehung verstanden wird.¹²³

¹²³ Die Beziehung der Gemeindemitglieder zu Jesus, der ja auch zur „himmlischen Familie“ gehört, wird mit Metaphern umschrieben, die eine große Intimität anzeigen, eben z.B. mit der einer „Liebesheirat“. Dabei nimmt Jesus die Rolle des Bräutigams ein, während die Gemeinde die Braut darstellt (Beob. Taufgr. 26.10.08). Manchmal wird Jesus auch als fürsorglichster bzw. intimster Freund (最知心的朋友) oder als älterer Bruder (哥哥) bezeichnet (Beob. Gottesd. 19.10.08, Lesung der Bek. 07.12.08). Er nimmt somit eine Zwischenposition zwischen dem „himmlischen Vater“ und den Gemeindemitgliedern ein: Weder wird er mit Attributen wie „Autorität“ oder göttlicher „Allmacht“ (全能) versehen noch ist seine Stellung mit jener der Gemeinde gleichzusetzen. So meinte ein Bibelgruppenteilnehmer etwa, dass Jesus zwar auch ein König sei, aber keiner, der uns verwalte. Vielmehr gestalte sich die Beziehung zu ihm sehr vertraut. Er sei wie ein Freund, der Verantwortung für uns übernehme (Beob. Bibelgr. 11.01.08).

Diese gefühlte Vater-Kind-Beziehung führt so weit, dass innerhalb der Bibelgruppe manchmal darüber diskutiert wird, welcher Verwandtschaftsbeziehung Priorität einzuräumen sei, der geistlichen oder der biologischen. Dies geschah z.B. anlässlich eines Bibeltextes¹²⁴ (Apostelgeschichte 15, 36 – 41), in dem der Apostel Paulus mit Barnabas darüber streitet, ob letzterer seinen jüngeren Cousin Johannes mit auf die Missionsreise nehmen dürfe. Während Barnabas darauf besteht, ist Paulus dagegen, weil Johannes sie zuvor schon einmal im Stich gelassen hat. Als der Bibelarbeitsleiter fragte, welcher der beiden Recht habe, reagierten die anderen unwillig. Eine Teilnehmerin entgegnete: Warum fragst du immer, was richtig oder falsch ist? Eine andere meinte, dass man bei dieser Frage keine Lösung finden könne, während eine dritte einwarf, dass es um Verwandtschaftsloyalität gehe. Zwei weitere vertraten die Meinung, dass Paulus zwar Recht habe, Barnabas jedoch nicht unrecht. Daraufhin formulierte der Bibelarbeitsleiter den Kompromiss, dass es keine richtige oder falsche Antwort gebe (Beob. Bibelgr. 26.01.07). Diese Diskussion zeigt, dass die Verfahrensweise von Paulus, welcher als Apostel unter den Bibelgruppenmitgliedern größere Autorität als Barnabas genießt, von diesen nur widerstrebend akzeptiert wird.

In Kapitel 3.1.1 wurde bereits darauf hingewiesen, dass familiäre Beziehungen und Verwandtschaftsloyalität im alten China einen äußerst hohen Stellenwert einnahmen, so dass individuelle Interessen vor ihnen zurücktreten mussten. Auch wenn dieses konfuzianisch geprägte Familienideal spätestens seit 1949 großen Transformationen unterlag, hat es sich in seinen Grundzügen bis heute innerhalb der chinesischen Gesellschaft erhalten, wie der letzte Gesprächsauszug erkennen lässt. Seine wichtigste Forderung, die Kindespietät, enthält die Pflicht eines Kindes, seinen Eltern zu gehorchen (顺服). Laut chinesisch-christlichen Normen sollte sich die Kindespietät (孝) – dieser Begriff wird von der Gemeinde sogar direkt verwendet – gegenüber den leiblichen Eltern äquivalent zur Gottesfurcht verhalten. Dies zeigt folgender Abschnitt der Lebens- und Bekehrungsgeschichte einer erwachsenen Tochter:

„Später trat ich vor das Bett meiner [todkranken] Mutter und sagte zu ihr: Mama, Entschuldigung! Die Bibel heißt uns, Vater und Mutter zu ehren, damit wir selig werden und lange auf Erden leben. Dennoch habe ich mich dir gegenüber nicht pietätvoll verhalten, bitte verzeih mir!“ (Zhongxin 中信¹²⁵ 2007, 46/ 5: 8)^d

¹²⁴ In dieser Arbeit wird nur aus der revidierten Fassung der Lutherübersetzung von 1984 zitiert.

¹²⁵ Diese Zeitschrift wird von der “Chinese Christian Mission“ (CCM) herausgegeben, einer in Taiwan, Hongkong, Singapur, Macao, Kanada und Australien operierenden Missionsorganisation mit Hauptsitz in den USA, die sich der Evangelisierung von Chinesen weltweit verschrieben hat (CCM n.d.). Sie liegt regelmäßig zu den Gottesdiensten der CEG auf dem Empfangstisch aus.

Die dahinter stehende Idee ist die der Harmonie und zwischenmenschlichen Nähe (bzw. der Nähe zu Gott) auf allen Ebenen. Manchmal wird der christliche Glaube sogar als höchste Form der Kindespietät angesehen, da das kostbarste Geschenk eines Kindes an seine Eltern laut CEG-Norm darin besteht, ihnen das Evangelium zu überbringen (d.h. sie zum Christentum zu bekehren).¹²⁶ So schrieb ein getaufter Teilnehmer in seiner Bekehrungserzählung etwa Folgendes:

„Und später, als ich meinen Eltern das Evangelium überbrachte, sagte ich zu ihnen: Viele chinesische Austauschstudenten sind sehr pietätvoll. Unter dem Einsatz aller Kräfte jobben und verdienen sie Geld im Ausland, um ihren Eltern später ein Auto und ein Haus kaufen zu können, damit sie ihren Eltern gehorsamer sein und sich bei ihnen revanchieren können. Nach dem allen kann ich um ihretwillen [sic] auch fleißig streben. Aber als liebender Sohn besteht das beste Geschenk, das ich ihnen mitbrachte, darin, dass ich ihnen dabei half, Jesus kennen zu lernen, diesen einzigen wahren Gott.“ (Bekehrungserzählung Km, Z. 100 – 106)^f

Sobald die Anforderungen der Eltern jedoch als Konkurrenz zum Gehorsam gegenüber dem christlichen Vater-Gott empfunden werden, ergibt sich ein Konflikt bzw. Widerspruch. Dies ist vor allem dann der Fall, wenn es sich um die Beziehung zu Eltern handelt, die nicht-christlich sind: So wird der Umgang mit elterlichen Geboten, die dem christlichen Glauben zuwiderlaufen, als besonders schwierig empfunden.

Coping-Strategien für dieses Dilemma bestehen darin, dass die Loyalität gegenüber Gott (bzw. den christlichen Normen) sowie die Kindespietät gegenüber den leiblichen Eltern zwar nicht unbedingt als einander fördernd, aber zumindest nicht als einander ausschließend angesehen werden. Zu diesem Ergebnis kam man beispielsweise in einer Diskussion innerhalb der Bibelgruppe: So wies der verantwortliche Bibelarbeitsleiter darauf hin, dass die Juden früher sehr pietätvoll gegenüber ihren Eltern gewesen seien und z.B. würdige Beerdigungen äußerst wichtig gefunden hätten. In China verhalte es sich auch so. Er stimme zwar darin überein, dass man seine Eltern lieben und ehren solle, aber man dürfe ihnen auch nicht übertrieben und bedingungslos gehorsam sein – vor allem dann nicht, wenn der elterliche Befehl das Kind vom Glauben abbringe. Ein anderer Teilnehmer warf daraufhin ein, dass die Kindespietät bzw. die Liebe zu den Eltern doch keinen Widerspruch zur Liebe zu Gott darstellten, dass sie einander nicht behinderten. Eine weitere Akteurin aus Taiwan

¹²⁶ Dies erinnert im Übrigen an einige buddhistische Bodhisattva-Legenden, z.B. über Guanyin. Diese hatte sich zwar den Heiratsplänen der Eltern widersetzt, heilte aber nach ihrer Erleuchtung ihren Vater von seiner Blindheit, indem sie sich einen Arm abhackte. Ebenso lässt sich die Legende über Buddhas Schüler Mulian anführen, der sich seiner Mutter gegenüber ungehorsam zeigte, weil er sich für den religiösen Weg entschieden hatte. Später errettete er sie jedoch aus den Höllenqualen, indem er ihr die Wahrheiten des Buddhismus predigte (Reed 1992: 167). Diese Legenden sollten den gängigen, konfuzianisch motivierten Vorwurf an buddhistische Mönche entkräften, pietätlos zu sein, weil sie ihre Eltern verließen und in ein Kloster eintraten.

unterstützte die Meinung ihres Vorgängers, indem sie erzählte, dass sie zum chinesischen Totengedenktag am 5. April (清明节) mit ihrer Familie stets zum Friedhof gehe, um Gräber zu putzen. Wenn sie jedoch darauf verzichte, Räucherstäbchen für ihre Ahnen anzuzünden, müsse dieser Brauch nicht im Widerspruch zum christlichen Glauben stehen. Der Bibelarbeitsleiter fasste daraufhin zusammen, dass man der Toten ruhig gedenken dürfe, sie aber nicht anbeten solle: So könnten Glaube und Kindespietät einander ergänzen (Beob. Bibelgr. 04.04.08).

Treten dennoch unlösbare Konflikte auf, so wird dem Gottes-Gehorsam der Vorrang eingeräumt, wie die Äußerung eines Gruppenteilnehmers am Beispiel der Geschichte von der Ermordung Cäsars durch Brutus anzeigt: So habe Brutus seine Tat damit begründet, dass er zwar seinen Kaiser liebe, aber das Land bzw. das Volk noch mehr. Ebenso verhalte es sich mit den nicht-christlichen Eltern und mit der Liebe zu Gott (Beob. Bibelgr. 16.02.07). Während eines anderen Gesprächs wies ein Gruppenmitglied darauf hin, dass es schwierig werden könne, den christlichen Glauben nach der Rückkehr nach China beizubehalten, weil man von der Umgebung vielleicht ausgelacht und abgelehnt werde. Eine andere Teilnehmerin schlug vor, dass es auch möglich sei, seinen Glauben unauffällig zu leben: Wenn die Eltern z.B. etwas dagegen hätten, dass man vor dem Essen bete, könne man ja eine Weile auf das Essen schauen und nur innerlich beten. Eine dritte Akteurin erwiderte daraufhin empört, dass die Reaktion der Eltern doch egal sei, dass man auf jeden Fall offen beten solle. Der erste Teilnehmer fasste abschließend zusammen, dass es zwar besser sei, offen zu seinem Glauben zu stehen, dass dies aber sehr hart sein könne (Beob. Bibelgr. 02.02.07).

Für wie wichtig der Gehorsam gegenüber Gott gehalten wird, zeigen zwei weitere Beispiele. Bei einer Diskussion um den Nutzen des Betens fragte eine nicht getaufte Teilnehmerin, ob man denn alles bekomme, worum man Gott bitte, z.B. dass es zu regnen aufhöre. Daraufhin antwortete eine andere Akteurin, dass es allein von Gottes Entscheidung abhängen würde, ob er die Bitte gewähre oder nicht. Egal, was passiere: Man solle Gott gehorchen. Ein weiterer Teilnehmer erläuterte, dass Gott uns entweder beizubringen beabsichtige, geduldiger zu werden, oder uns statt unserer ursprünglich verlangten Gabe eine andere schenke. Manchmal wolle er uns auch eine Lektion in Gehorsam erteilen. Eine dritte Akteurin erklärte, dass wir Gott jedoch unschuldigen Herzens um alles Mögliche bitten dürften, weil wir ja seine Kinder seien und sein Vorhaben sowieso nicht verstehen könnten (Beob. Bibelgr. 12.10.07). Bei einem informellen Besuch erzählte mir eine Teilnehmerin von ihrem Liebeskummer bzw. Einsamkeitsgefühlen. Daraufhin fragte ich sie, wie sie sich die Ursache ihres Problems erkläre, d.h. woran es liege, dass wir Menschen manchmal leiden müssen.

ten. Die Akteurin antwortete, dass man leiden müsse, wenn man Gott nicht gehorche. Meine Frage, ob sie Trauer und Schmerz als Strafe Gottes verstehe, verneinte sie jedoch: Vielmehr sei es jedermanns eigene Schuld, wenn er Gott nicht gehorche. Gott stelle bestimmte Gebote und Verbote auf, um uns Kinder zu beschützen, und weil dies das Beste für uns sei (Beob. Besuch 29.11.07).

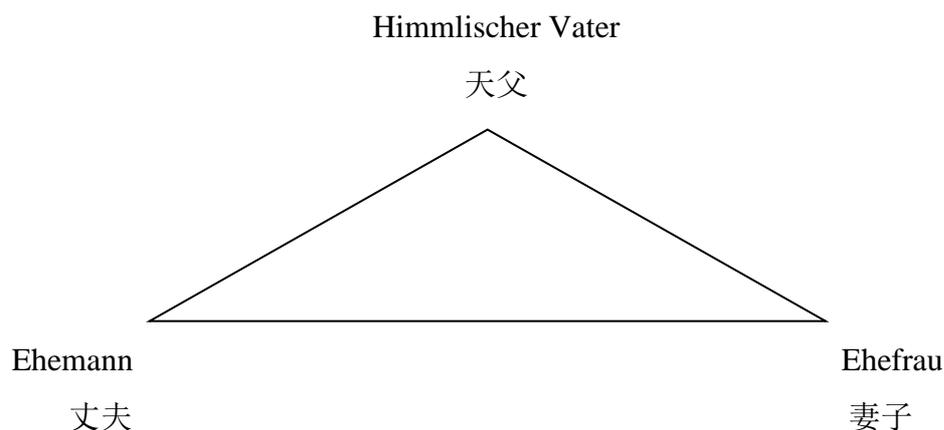
Diese Beispiele zeigen, dass der christliche Gott als Vater betrachtet wird, dem ebenso mit Kindespietät und Gehorsam begegnet werden muss wie – gemäß der traditionellen konfuzianischen Vorstellung – dem leiblichen Vater. Da der Gehorsam gegenüber Gott sogar noch größere Priorität besitzt, avanciert er zu einer allmächtigen Vaterfigur, dem alle Mitglieder der CEG verpflichtet sind. Auf diese Weise wird die Idee der Gemeinde als Familie legitimiert.

Zuletzt noch ein ergänzende Erklärung zur Funktion des Hauptpredigers: Während die Diakone der CEG keine herausragende, d.h. sich von den übrigen „Geschwistern“ abhebbende Position innehaben, nimmt er nämlich eine schwer bestimmbare Sonderrolle ein. Eine Teilnehmerin der untersuchten Bibelgruppe definierte seine Stellung weder als die eines „Vaters“ noch eines „Bruders“, sondern als eines „Gastprofessors“. Damit meinte sie, dass er zwar hierarchisch über den normalen Gemeindemitgliedern stehe und z.B. das Recht habe, zu intervenieren oder andere zurechtzuweisen, dass er aber aufgrund seiner häufigen Abwesenheit über keine unumschränkte Autorität verfüge, d.h. bei vielen Gemeindemitgliedern keinen Vertrauensstatus besitze und von diesen abwartend beobachtet werde. Seine Akzeptanz reiche von Begeisterung (so hätten sich einige Neulinge auf einem kürzlich stattfindenden Missionscamp sehr mit ihm angefreundet) bis hin zu versteckter Ablehnung (so werde er von einigen Gemeindemitgliedern manchmal kritisiert) (Beob. Besuch 02.04.09).

Die Einschätzung der Akteurin wird durch meine eigenen Beobachtungen bestätigt. So ist mir von zwei Teilnehmern der Bibelgruppe bekannt, dass sie intensive persönliche Kontakte zum Prediger pflegen, mit dem sie auch persönliche Angelegenheiten teilen (Beob. Besuch 19.03.09, Treffen 02.01.10). Zwei weitere Bibelkreismitglieder äußerten sich jedoch in meiner Gegenwart unter vier Augen unabhängig voneinander abfällig über den Hauptprediger (Beob. Besuch 22.10.08, 13.01.09). Eine weitere Akteurin ließ verlauten, gar keine Beziehung zum Hauptprediger zu haben, weil dieser meist nicht da sei (Beob. Besuch 17.03.09).

Dass der Prediger von seinem Interventionsrecht hin und wieder Gebrauch macht, beweist folgender Vorfall: Wie in Kapitel 3.2.2 noch erklärt werden wird, besteht eine offizielle Richtlinie bzw. Norm der CEG im Verbot vor- bzw. außerehelichen Geschlechtsverkehrs. So beklagte sich eine Interviewpartnerin nach Abschluss des Gesprächs bei mir darüber, dass sie am selben Abend den Prediger besuchen müsse, weil jemand in der Gemeinde böse Gerüchte über sie verbreitet bzw. behauptet habe, dass sie ein unmoralisches, liederliches Leben führe. Sie werde dem Prediger jedoch erklären, dass es sich nur um Verleumdungen handle, die daher rührten, dass sie sich gern freizügig kleide (Beob. Interview Qf 07.12.08). Daraus kann man ersehen, dass es für selbstverständlich gehalten wird, dass der Prediger intime Dinge zur Sprache bringt, die dem Betroffenen u. U. peinlich sind. Gleichzeitig ist sein Autoritätsradius jedoch begrenzt, da er nicht von allen rückhaltlos akzeptiert wird.

Zu (3): Triade, bestehend aus der Beziehung der Eheleute zueinander und ihrem Verhältnis zu Gott:



Dieses Diagramm, welches ich im Gegensatz zu den oberen beiden nicht selbst entworfen, sondern von den Akteuren übernommen habe, veranschaulicht, welche zentralen Stellenwert die Ehe innerhalb der CEG einnimmt. Sie ist auf Gott, den „himmlischen Vater“, ausgerichtet. Mit ihm zusammen bildet sie ein Dreieck – man könnte auch von einer „Dreiecksbeziehung“ sprechen – das den Ausgangspunkt der christlichen Familienerziehung bildet.

Die christliche Familienerziehung hat in der Gemeinde große Priorität. Sie wird sowohl in Broschüren und Zeitschriften, auf der offiziellen Homepage der CEG, in der Sonntagschule sowie auf Fortbildungsseminaren angeboten. Darüber hinaus betreiben der Hauptprediger und seine Frau – neben freiwilliger vorehelicher Partnerschaftsberatung auf Anfrage – eine intensive Pflichtbetreuung angehender Brautleute, insofern beide Gemeinde-

mitglieder sind. Dabei spielt das Vorbild gelungener christlicher Ehen eine wichtige Rolle: So fungiert z.B. auf der Ebene der untersuchten Bibelgruppe das Ehepaar, welches die Bibelgruppe informell leitet, als Musterbeispiel einer harmonischen, gottesfürchtigen Beziehung.

Für wie wichtig die Ehe-Erziehung innerhalb der CEG gehalten wird, lässt sich an folgenden zwei Beispielen nachvollziehen:

So ist mir von einem jungen Paar in der untersuchten Bibelgruppe, welches im August 2008 heiratete, bekannt, dass der Prediger und seine Ehefrau eine intensive und zeitlich lang andauernde voreheliche Betreuung durchgeführt hatte. Bei einem informellen Gespräch mit der zukünftigen Braut ein Jahr vor deren Hochzeit erzählte mir diese, dass der Prediger kürzlich drei Stunden lang mit ihnen über ihre baldige Eheschließung gesprochen habe. Im Prozess bis zur Hochzeit werde der Prediger den Bräutigam und dessen Frau sie selbst begleiten. Sie müsse auch einen Aufsatz darüber schreiben, was sie an ihrem Verlobten möge, warum sie ihn heiraten wolle, und inwiefern sie sich seit ihrer Partnerschaft verändert habe. Diesen Aufsatz solle sie erst dem Prediger bzw. seiner Frau geben, und zuletzt werde auch ihr Bräutigam ihn lesen (Beob. Planung der Bibelgr. 13.09.07).

Darüber hinaus widmete die untersuchte Bibelgruppe, die ihr Bibelstudium nur in Ausnahmefällen unterbricht, im Jahr 2007 einen ganzen Abend diesem Thema (bzw. der Partnerwahl). Zu diesem Anlass wurde ein älteres Ehepaar eingeladen, das mit Hilfe einer Powerpoint-Präsentation darüber referierte, wie man eine erfolgreiche christliche Ehe führe. Ihren Erörterungen zufolge hat Gott den Mann und die Frau geschaffen, damit sie einander helfen und ergänzten, sowie die Ehe als Institution eingesetzt und gesegnet. Dabei müssten die Ziele der beiden Ehepartner nicht identisch sein, aber gut zueinander passen; dies solle man bei der Partnerwahl berücksichtigen. Die Referenten verglichen die christliche Ehe mit der Trinität: Gott stehe an der Spitze, während die Eheleute sich auf einer gleichen Ebene unterhalb von ihm befänden (Beob. Bibelgr. 30.11.07).

Dieses Dreiecksmodell ist in chinesischen christlichen Kreisen sehr verbreitet und übt eine starke Anziehungskraft aus, wie folgender Auszug einer Lebens- und Bekehrungsgeschichte verdeutlicht:

„Als ich zum ersten Mal zur ‚Familie der Gerechten‘ ging, sprach der Redner darüber, dass die Beziehung zwischen Mann und Frau einem Dreieck gleicht: Oben ist Gott, unten befinden sich ein Mann und eine Frau, und je mehr die beiden sich auf Gott verlassen, umso enger wird die Beziehung der beiden. Genial! Wonach ich schon immer gestrebt habe, ist so eine Liebe.“ (Zhongxin 中信 2007, 46/ 5: 7)^s

Obwohl die Beziehung zum himmlischen Vater an traditionelle konfuzianische, d.h. auf Hierarchien beruhende Denkmuster anknüpft, gestaltet sich das Verhältnis der beiden Ehepartner laut CEG-Ideal relativ egalitär. Dies weicht stark von der konfuzianischen Norm ab und spiegelt die relative gesellschaftliche und politische Geschlechtergleichheit Chinas wider. Letztere wurde, wie in Unterpunkt 3.1.2 bereits erläutert, vor allem während der ersten drei Jahrzehnte der Volksrepublik politisch gefördert. So erzählte mir ein nicht getaufter früherer Teilnehmer der Bibelgruppe nach der Bibelarbeit, der er besuchsweise beiwohnte, dass er mittlerweile zu einer koreanischen christlichen Gemeinde gehe, wo Deutsch gesprochen werde. Dort fühle er sich wohler, weil die Atmosphäre emotionaler, charismatischer sei, und er zudem auf diese Weise Deutsch üben könne. Allerdings befremde ihn, dass die leitenden Ämter in der koreanischen Gemeinde ausdrücklich nur von Männern besetzt werden dürften: Dies finde er ungerecht, da Frauen doch gleichermaßen dazu befähigt seien (Beob. Bibelgr. 11.07.08).¹²⁷

Die in der CEG auftretenden Prediger sind zugegebenermaßen – mit Ausnahme der Pfarrerin der deutschen Gastberggemeinde – alle männlich. Zudem unterscheidet sich die Rollenverteilung der Eheleute gemäß den Vorstellungen der chinesischen Studierenden in der CEG hinsichtlich eines Aspekts, der als Relikt konservativer chinesischer Familienwerte bezeichnet werden kann: Während vom Ehemann erwartet wird, dass er eine finanzielle Stütze für die Familie sei und als Beschützer auftrete, darf die Ehefrau darauf hoffen, dass ihr Wunsch nach Sicherheit und Geborgenheit erfüllt werde. Der zweite Punkt wird auch als Begründung dafür benutzt, warum Christinnen lieber heiraten sollten als allein stehend zu bleiben (Beob. Bibelarbeitsvorb. 12.11.08). Frauen dürfen laut Aussage einer Bibelgruppenteilnehmerin in der CEG zwar das Abendmahl austeilen, aber nicht leiten (Beob. Besuch 02.04.09). Allerdings lassen sich auch Tatsachen vorbringen, die das Gegenteil bekräftigen: So wurde z.B. das Amt des Vorsitzenden der Diakone, wie in Kapitel 1.4.2 bereits erwähnt, schon mehrfach von Frauen bekleidet (Fragen 16.01.09; Mitschrift Telefongespr. 21.01.09). Zudem wird bei der Ehe-Erziehung in der CEG die Gleichwertigkeit der Eheleute betont.

Dass die Beziehung zum väterlichen Gott bzw. zu den leiblichen Eltern als deren Äquivalent konfuzianische (d.h. Hierarchien betonende) Denkweisen aufgreift, das Verhältnis

¹²⁷ Natürlich muss einschränkend hinzugefügt werden, dass das Gender-Verhältnis in vielen christlichen Gemeinden in China im Vergleich zur CEG weniger egalitär gestaltet ist: So beklagte sich z.B. eine Gesprächspartnerin nach Abschluss des Interviews bei mir, dass Frauen dort nur Hilfsarbeiten verrichten könnten, aber keine leitenden Ämter innehaben dürften; zudem würden Pfarrerinnen in China kaum akzeptiert. Einerseits empfinde sie dies als frustrierend, andererseits könne sie es hinnehmen, da dieses Geschlechterverhältnis in der Bibel verankert sei (Beob. Interview Of 21.11.08).

der Eheleute zueinander von dieser jedoch abweicht, sorgt innerhalb der Bibelgruppe allerdings manchmal für Irritationen bzw. Meinungsverschiedenheiten. Bei einer Bibelarbeit über einen alttestamentlichen Text (1. Moses 20, 1-18), der davon handelt, dass Abraham seine Ehefrau Sarah in der Fremde als seine Schwester ausgab, so dass König Abimelech sie zur Geliebten nehmen wollte, vertrat eine Teilnehmerin z.B. die Ansicht, dass Abraham kein guter Ehemann gewesen sei. Daraufhin betonte ein anderer, dass Sarah (die sich ebenfalls auf Abrahams Geheiß als seine Schwester ausgab) ihrem Ehemann gehorcht habe, was ein äußerst ehrenwertes, vorbildliches und gutes Verhalten für eine Frau sei. Diese Meinung wurde jedoch nicht von allen geteilt, da gemäß meiner Beobachtung zwei Akteurinnen verlegen und gleichzeitig amüsiert lächelten (Beob. Bibelgr. 07.09.07). Ein zweites Beispiel bezieht sich auf die oben erwähnte Präsentation der christlichen Eheführung. Darin klärten die beiden Referenten die Studierenden darüber auf, dass die Eheleute einander gleichgestellt seien: Zwar könne und solle jeder andere Aufgaben übernehmen, aber diese seien als gleichwertig zu betrachten. Auf die Frage einer Teilnehmerin, ob die Ehefrau nicht ihrem Ehemann gehorchen solle, entgegneten die Referenten, beide sollten sich gegenseitig gehorchen. Eine zweite Studentin fragte daraufhin, was man tun solle, wenn z.B. die Ehefrau in eine bestimmte Stadt ziehen müsse, weil sie dort Arbeit gefunden habe, der Mann jedoch in eine andere. Dazu meinte ein anderer Teilnehmer, dass die Frau in einem solchen Falle natürlich ihre Pläne aufgeben müsse, weil beide zu einer Einheit verschmolzen seien. Die zweite Akteurin erwiderte empört, dass sie, wenn es sich so verhalte, niemals heiraten könne, weil sie nicht wegen ihres Ehemanns ihre Pläne aufgeben wolle. Ihre Mutter habe dies getan und sei damit sehr unglücklich geworden. Daraufhin erklärten die beiden Referenten beschwichtigend, die Sache verhalte sich nicht so simpel, dass nur ein Partner wegen des anderen seine Pläne fahren lassen müsse, sondern beide sollten etwas aufgeben und einen Kompromiss finden (Beob. Bibelgr. 30.11.07).

Diese Diskussionen zeigen einerseits, dass, während die Autorität des väterlichen Gottes unumstritten ist, die Beziehung der beiden Ehepartner laut CEG-Norm auf relativer Gleichwertigkeit beruht. Andererseits verdeutlichen die erwähnten Meinungsverschiedenheiten auch, dass innerhalb der Gemeinde kein Konsens über das Gender-Verhältnis innerhalb der Ehe besteht.

Die oben erwähnte harmonische Dreiecksbeziehung zwischen den Eheleuten und Gott bildet demnach den Kern des Familienideals in der CEG. Aber auch die übrigen weltlich-familiären Beziehungen lassen sich davon ableiten, so etwa die zwischen Eltern und Kindern: Diese bilden ein Äquivalent zur Gottesbeziehung. In der chinesischsprachigen christ-

lichen Broschüre *Zhongxin* (2007, 46/ 5: 12 – 15), die regelmäßig während des Gottesdienstes ausliegt (s. Fußnote 125), wird das Verhalten der Eltern mit dem des himmlischen Vaters verglichen: So empfehle es sich, seinen Kindern gegenüber Liebe, Zärtlichkeit und Barmherzigkeit zu zeigen, auch wenn sie Fehler begingen. Anstatt mit ihnen zu schimpfen und wütend zu werden, wenn sie ungehorsam seien, solle man ihnen mit sanftem Tonfall erklären, aus welchem Grund sie etwas tun müssten oder nicht dürften.

Diese Verhaltensanleitung ist deshalb erwähnenswert, da die chinesischen Erziehungsmethoden, wie in Kapitel 3.1.3 erläutert wurde, häufig von Strenge und Leistungsdruck gekennzeichnet sind: So sind Schläge keine Seltenheit, und Zärtlichkeitsbekundungen (wie Küsse und Umarmungen) ab dem Schulalter des Kindes nicht mehr die Regel. Die in der Zeitschrift unterbreiteten Verhaltensvorschläge weichen demnach von der gängigen Erziehungspraxis in China ab, die die Mehrheit der untersuchten Studierenden erfahren hat. Sie knüpfen jedoch an ein Familienideal an, das gegenwärtig in China unter jüngeren Leuten dominiert und die traditionelle Idee der „Harmonie und Einigkeit des Kollektivs“ umfasst. Diese Harmonie gründet sich nicht mehr in erster Linie auf Respekt und Hierarchien, sondern auf gegenseitigem Verständnis, Vertrauen, Aufmerksamkeit und Liebe. Dass chinesische Gemeinden dieses Ideal aufgreifen und gleichzeitig Methoden anbieten, wie es umzusetzen sei, stellt einen entscheidenden Attraktivitätsfaktor für potenzielle Konvertiten dar, wie sich in den Kapiteln 4 und 5 noch zeigen wird.

Unter potenziellen chinesischen Konvertiten ist demgemäß die Vorstellung sehr verbreitet, dass chinesische Christen ein harmonisches, von Liebe geleitetes Familienleben führten, dass in christlichen Ehen seltener gestritten werde, und dass Christen weniger Ärger zeigten bzw. auch in schwierigen Situationen über geistigen Frieden und innere Freude verfügten (*Zhongxin* 中信 2007, 46/ 5: 4 f; Bek. Begl. Gottesd. 30.03.08). So sprach der oben schon erwähnte verlobte Bibelgruppenteilnehmer einmal davon, dass es sehr viele Bücher darüber gebe, wie man eine erfolgreiche christliche Ehe führe. Eine andere Studentin fragte ihn daraufhin, ob er sich denn mit seiner Verlobten niemals streite. Die Verlobte, die daneben stand, entgegnete, dass sie sich natürlich auch manchmal stritten. Daraufhin erwiderte die erste Teilnehmerin erstaunt, dass Christen so etwas doch nicht täten (Beob. Bibelgr. 03.08.07).

Auch wenn die CEG eine elaborierte, auf zahlreiche Taufanwärter und Gemeindemitglieder faszinierend wirkende Ehe- und Elternernährung betreibt, ist sie auf dem Gebiet der Partnerwahl weniger erfolgreich. So sind beispielsweise (abgesehen von zwei „internen“ Ehepaaren, einem Teilnehmer mit einer taiwanesischen Ehefrau und einer Akteurin

mit einem deutschen Partner) alle Mitglieder der untersuchten Bibelgruppe Singles. Dies ist deshalb erstaunlich, weil der dortige Altersdurchschnitt Ende 20 beträgt und die meisten Chinesen dieses Alters bereits liiert sind. Die Ratschläge, die in der CEG für die Partnersuche erteilt werden, scheinen jedoch von den Alleinstehenden nicht vollständig akzeptiert, da zu anspruchsvoll empfunden zu werden. So erkundigte sich eine Bibelkreisteilnehmerin während der oben erwähnten Präsentation bei den Referenten, ob Gott jedem einen Partner aussuche oder dessen Wahl im Nachhinein absegne? Daraufhin antworteten die Referenten, dass es sich nicht so eindeutig verhalte, dass Gott nur einen speziellen Menschen zum Partner bestimme. Aber da Gott die Ehe als Institution an sich segne, verwandle sich der gewählte Partner anschließend in den Vorherbestimmten. Diese Erklärung schien jedoch meinen Beobachtungen zufolge nicht alle Beteiligten zu befriedigen (Beob. Bibelgr. 30.11.07). Meine Interpretation wird zudem von folgendem Beispiel bestätigt: Ein verheirateter Bibelgruppenteilnehmer erteilte auf einer anderen Versammlung den Ratschlag, dass man sich bei der Partnerwahl auch von seiner Vernunft leiten lassen solle, da die Ziele und Werte der beiden Partner miteinander harmonisieren müssten. Daraufhin entgegnete eine Akteurin lachend, dass diese Herangehensweise Frauen nicht romantisch genug sei, und dass sie selbst sich bei der Liebe nicht auf ihren Verstand stützen könne (Beob. Bibelgr. 12.09.08).

Wie im nächsten Unterkapitel noch erklärt werden wird, empfiehlt die CEG ihren Mitgliedern die Wahl eines christlichen Partners, da nur auf diese Weise eine harmonische Ehe ermöglicht werde. Diese Norm stellt die allein stehenden weiblichen Gemeindemitglieder jedoch vor ein Problem, da der Anteil an Frauen in der CEG um etwa ein Drittel höher als jener der Männer ist. So äußerten sich bei derselben Präsentation der christlichen Eheführung einige Teilnehmerinnen dahingehend, dass es zwar wichtig sei, sich einen christlichen Partner zu suchen, damit beide dieselben Werte und Einstellungen teilten, dass die chinesische Gemeinde als Rahmen aber zu klein sei (Beob. Bibelgr. 30.11.07). Zu der Schwierigkeit für die Studentinnen, einen geeigneten Partner innerhalb der CEG zu finden, gesellt sich das Verbot von vorehelichem Geschlechtsverkehr: Auf diese Weise werden Beziehungen zu nicht-christlichen chinesischen, vor allem aber zu deutschen Partnern erschwert, wie die Analyse im nächsten Unterpunkt noch zeigen wird. Zudem steht den Beteiligten nur begrenzte Zeit für Außenkontakte zur Verfügung, weil die Aktivitäten innerhalb der CEG großen Raum einnehmen.

Das oben erwähnte verheiratete Ehepaar in der Bibelgruppe gilt dabei als Beispiel für eine christliche Musterehe, die von den anderen Akteuren bewundert und angestrebt wird: So wünschte eine Bibelgruppenteilnehmerin einem „Bruder“, dessen Hochzeit kurz bevor-

stand, dass seine Ehe genauso glücklich werde wie die des „Musterpaares“ (Beob. Bibelgr. 05.12.08). Bei einigen Singles ruft diese Vorbildwirkung aber auch Neidgefühle hervor. Auf einem Hochzeitsgedenktag dieses Paares, auf dem romantische Hochzeitsfotos herumgereicht wurden, erzählten die beiden Eheleute davon, wie sie ihre Beziehung erfolgreich gestalteten. Dabei erklärte der Ehemann, dass die Grundlage einer guten Ehe darin bestehe, dass beide Partner denselben Glauben teilten, weil man auf diese Weise alle Schwierigkeiten gemeinsam überwinden könne. Die Ehefrau strich heraus, dass es sehr wichtig sei, sich gegenseitig zu loben (was in traditionellen chinesischen Ehen unüblich ist). Als ich einer anderen Teilnehmerin zuflüsterte, dass die beiden gut zueinander passten, erwiderte diese: „Stimmt, das finden wir alle, das macht uns ja so zu schaffen!“ Auf meine Frage nach dem Grund ihres Unbehagens erklärte die Akteurin, dass sich deren Beziehung so ideal und beneidenswert gestalte, wohingegen bei ihr persönlich alles schief gehe (Beob. Hochzeitsgedenktag 21.07.07).

Die Vorstellung, dass eine innige Gottesbeziehung eine harmonische Ehe bzw. ein glücktes Familienleben bedinge, greift konfuzianische Denktraditionen auf (siehe Kapitel 3.1.1: 修身、齐家、治国平天下). Dies ist insofern der Fall, als die Kindespietät gegenüber dem Vater-Gott ein einträchtiges Miteinander der Eheleute bewirkt, während diese wiederum ihren Kindern liebende Güte (慈) entgegen bringen und ihnen als gute Vorbilder dienen. Dadurch wird Harmonie und Eintracht auf allen Ebenen produziert – eine „Verheißung“, von der sich viele potenzielle chinesische Konvertiten angezogen fühlen.

3.2.2 Offizielle Familiennormen in der CEG und ihre Rezeption bei den Akteuren

Auf der Homepage der CEG werden unter der Rubrik „Die grundlegende Wahrheit“ (基本真理) die offiziellen Normen, welche Familie und Ehe betreffen, bekannt gegeben und erläutert. Da das chinesische Christentum evangelikal-konservativer Prägung einen transnationalen Charakter hat, kann man davon ausgehen, dass die unten erläuterten Normen stellvertretend für die meisten chinesischen Gemeinden weltweit gelten. Indizien für diese Annahme ist die globale Verbreitung internationalen Missionsmaterials – so kursieren in der CEG die US-chinesische Zeitschrift „Overseas-Campus“¹²⁸ und das in Taiwan verlegte

¹²⁸ Diese Zeitschrift wurde bereits in Fußnote 60 erklärt.

Heft “Zhongxin“ (中信)¹²⁹ – sowie die transnationalen Evangelisierungsbemühungen innerhalb der chinesischen Diaspora, die sich z.B. an der engen Beziehung der CEG zur Rutgers Community Christian Church in den USA zeigen. Beide Aspekte wurden bereits in den Kapiteln 1.3 und 1.4.2 erläutert.

Diese familienbezogenen Normen enthalten sieben Aspekte, die im Folgenden zusammengefasst und analysiert werden:

(1) Ein Christ sollte, wie oben schon erläutert, laut CEG nur einen Partner heiraten, der ebenfalls Christ ist. Die Begründung liegt darin, dass auf diese Weise beide Eheleute gemeinsame Werte besäßen, dieselben Ziele verfolgten und auftretende Probleme auf die gleiche Weise lösen könnten. Der CEG zufolge besteht die Schwierigkeit bei der Wahl eines nicht-christlichen Partners darin, dass der andere möglicherweise nicht damit einverstanden sei, auf vorehelichen Sex zu verzichten. Daher müsse man ihn zuerst „evangelisieren“, bevor man über eine Hochzeit sprechen dürfe.^a

Diese Empfehlung verdeutlicht, dass die CEG das Idealbild einer christlichen Ehe anstrebt. Laut Meinung der Akteure wird dieses Ziel durch die Wahl eines nicht-christlichen Partners gefährdet. Zudem wäre in diesem Fall eine christliche Ehe-Erziehung, wie sie in der CEG z.B. in Form von intensiver Betreuung und Beratung der angehenden Brautleute durch den Prediger erfolgt, nicht möglich. Allerdings beschränkt diese Richtlinie die Partnersuche auf chinesische Christ(inn)en, da die Mehrheit der deutschen Christen diese Sexualnorm nicht teilt. Zwar knüpft sie an traditionelle chinesische Werte bzw. an die öffentliche Meinung der chinesischen Gesellschaft an, bildet aber – wie in Kapitel 3.1.3 beschrieben wurde – einen Gegensatz zum realen Verhalten der Mehrheit. Sogar einige christliche Studierende der CEG halten diese Norm für zu konservativ oder schwer zu befolgen (Beob. Besuch 16.06.07, 23.07.08; B. Hörsp. 11.05.08; B. Interview Of 21.11.08).

(2) Wenn man Gottes Befehl zuwiderhandle und sich trotzdem für einen nicht-christlichen Ehepartner entscheide, aber nach der Hochzeit unzufrieden mit ihm sei, dürfe man sich keinesfalls scheiden lassen. Vielmehr solle man versuchen, den Ehepartner zu retten und auf den rechten Weg zu bringen. Sei man schon verheiratet, aber der Ehepartner kein Christ, begehe obendrein Ehebruch und fordere die Scheidung, so dürfe man ebenfalls nicht darauf eingehen. Stattdessen solle man den Ehepartner dazu bewegen, seine Tat zu bereuen und Buße zu tun (悔改). Man selbst müsse in jeder Situation Liebe und Geduld zeigen.^b

¹²⁹ Diese Zeitschrift wurde bereits in Fußnote 125 erklärt.

An diesem Abschnitt tritt neben der manifesten Funktion des Ehe-Erhalts durch ein Scheidungsverbot eine weitere latente Funktion zutage, nämlich die Regelung der Gleichwertigkeit der Geschlechter. Der ungekürzte chinesische Originaltext deutet nämlich an, dass es zur traditionellen chinesischen Denk- und Verhaltensweise gehöre, dass Männer das Recht auf mehrere Geliebte (d.h. auf „drei Ehefrauen und vier Konkubinen“, 三妻四妾) besäßen, Frauen hingegen nicht. Die betroffene Ehefrau dürfe zudem laut herkömmlicher Vorstellung keinerlei Eifersucht zeigen, sondern solle ihrem Ehemann dieses Vergnügen gönnen. Die CEG hingegen gestattet dem Ehemann dieses Privileg nicht, sondern fordert von ihm (ebenso wie von der Ehefrau) absolute Treue und liebevolle Hingabe. Dies wiederum entspricht dem im gegenwärtigen China unter jungen Leuten weit verbreiteten Ideal, dass Eheleute einander treu bis zum Tod sein sollten, während Scheidungen nach wie vor als moralische Verfehlung bewertet werden (siehe Kapitel 3.1.3).

Allerdings wird bei der Erläuterung des Scheidungsverbots nicht auf extreme Fälle, z.B. auf häusliche Gewalt, eingegangen. Dies spiegelt m. E. einen Meinungsstreit unter den Gemeindemitgliedern wider: Während einige Akteure der Ansicht sind, dass der Glaube an Gott auch solche Probleme lösen könne, vertreten andere innerhalb der untersuchten Bibelgruppe den Standpunkt, dass im Falle von Gewaltausübung die Ehefrau ihren Mann verlassen dürfe (Beob. Bibelgr. 07.09.07).

(3) Abtreibung sei nicht erlaubt, da auch ein Fötus schon Leben sei und man als Christ nicht töten dürfe. Falls eine Frau in finanzielle Schwierigkeiten gerate und schwanger werde, solle sie das Kind austragen und nach der Geburt Pflegeeltern übergeben. Allerdings sei es gestattet, zu verhüten.^c

Diese offizielle Norm der CEG weicht eindeutig von der öffentlichen Meinung in China seit 1949 ab. So besitzt in der chinesischen Politik die Geburtenkontrolle große Priorität, zu der Abtreibung als legale und sehr verbreitete Maßnahme zählt. Diese wird von einer großen Mehrheit der chinesischen Bevölkerung akzeptiert bzw. praktiziert.

(4) Die schwerste Sünde, die in der Welt begangen werden könne, besteht laut CEG nicht in Rassismus, Armut oder Krieg, sondern im Zerschlagen der Familie. Die Ehe wird als heilig angesehen, da Gott sie von Beginn an als System etabliert habe. So habe er Adam und Eva gelehrt: „Darum wird ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und seiner Frau anhängen, und sie werden sein ein Fleisch“ (1. Mose 2, 24). Dies bedeute, dass sich zwei Menschen nicht nur gegenseitig helfen, sondern eins werden sollten. Paulus wiederum habe die Beziehung zwischen Ehemann und Ehefrau mit dem Verhältnis Jesu zu seiner Gemeinde verglichen. Zudem wirke der christliche Glaube sehr stabilisierend auf

die Ehe: So werde gemäß einer Studie in den USA jede vierte Ehe geschieden, hingegen nur eine unter 500 christlichen Ehen.^d

Dieser Abschnitt betont noch einmal den übergeordneten Stellenwert, den die Ehe innerhalb der CEG einnimmt. Als kleinste christliche Einheit bzw. Zelle bildet sie den Ausgangspunkt für eine erfolgreiche Umsetzung christlicher Normen bzw. für die Verbreitung des Christentums: Auf diese Weise können nicht-christliche Partner missioniert und Kinder christlich sozialisiert werden. Sie sichert somit das Fortbestehen der großen Gemeinde. Dies greift den konfuzianischen Gedanken auf, dass eine harmonisch funktionierende Familie (d.h. die Mikroebene) das Bestehen des Staates (d.h. die Makroebene, hier: die Gemeinde) bedingt (siehe Kapitel 3.1.1). Der Gedanke, dass die Ehe die einzig mögliche Lebensform sei, wird im Übrigen auch (wie in Unterpunkt 3.1.3 erwähnt wurde) von der Mehrheit der chinesischen Studierenden geteilt. Er entspricht somit eindeutig dem gesellschaftlichen Mainstream in China.

(6) Der wichtigste Faktor einer christlichen Ehe ist laut CEG die Liebe: Dieser Zustand bedeute das Paradies auf Erden. Der Glaube an Gott könne alle Herzen erfüllen und die Eheleute davon abhalten, miteinander zu streiten bzw. den anderen überkritisch zu beurteilen.^e

Hier ist wiederum eine Entfernung von konfuzianisch geprägten Vorstellungen zu verzeichnen, denen zufolge das übergeordnete Ziel einer Ehe darin besteht, Nachkommen (d.h. Söhne) zu produzieren. Diese Denkweise wurde in China spätestens in den 1950er Jahren entkräftet, d.h. sie ist im heutigen urbanen China kaum noch anzutreffen (siehe Kapitel 3.1.2). Dass chinesisch-christliche Gemeinden vor allem die Liebe betonen, entspricht (wie oben schon beschrieben wurde) somit dem aktuellen chinesischen Zeitgeschmack. Dieser birgt das romantische Wunschbild einer harmonischen, treuen Liebesbeziehung, die bis zum Tode währt.

(7) Die wirksamste Methode, Kinder zu guten Christen zu erziehen, besteht laut CEG in erster Linie darin, ein adäquates Vorbild abzugeben. Kindern die Bibel darzulegen oder Gottes Wahrheit zu erklären, nütze nichts, wenn das Christsein nicht praktisch vorgelebt werde. Kinder müssten zudem vor den schlechten Einflüssen der Medien (d.h. vor Gewalt, Erotik und dergleichen) bewahrt werden. Die Familie solle sich regelmäßig zusammenfinden, um gemeinsam zu beten und in der Bibel zu lesen.^f

Hier wiederum wird erneut an das konfuzianische Prinzip angeknüpft, demzufolge eine gelungene Erziehung in erster Linie auf der Vorbildwirkung der Eltern und auf dem Einfluss der Umgebung beruht (siehe Kapitel 3.1.1).

Die oben erläuterten Prinzipien richten sich jedoch überwiegend an verheiratete Partner und werden daher innerhalb der untersuchten studentischen Bibelgruppe selten thematisiert. Relevant für die Studierenden sind vielmehr zwei Aspekte, die ausschließlich das Sexualverhalten regeln, nämlich (1) das Verbot des vorehelichen Geschlechtsverkehrs, und (2) das Verbot der Homosexualität. Beides wird als Sünde eingestuft. So ist auf einem Zettel, der zu Beginn des Taufunterrichts verteilt wurde, Folgendes zu lesen:

„Die Eignung der Taufe: 1. Man darf nicht zusammenzuwohnen [dieses Verbot bezieht sich auf Nicht-Verheiratete], 2. Homosexualität und außerehelicher Geschlechtsverkehr sind nicht erlaubt, 3. man sollte keinen üblen Gewohnheiten nachgehen, wie Drogen oder Glücksspiel.“ (Anmeldeformular Taufgruppe 14.09.08)^g

Auch wenn der letzte Punkt keine Bezüge zum Sexualverhalten aufweist, so fällt auf, dass dieses offenbar ein Schwerpunkt bei der Frage nach den Voraussetzungen für eine Taufe ist.

Die Begründungen für das Verbot des vorehelichen Geschlechtsverkehrs bestehen in folgenden Argumenten:

(1) Laut der christlichen Zeitschrift *Zhongxin* (2007, 46/ 5: 21 f) liegt das Problem bei seiner Nichteinhaltung darin, dass beide Partner sich nur noch auf die sexuelle Befriedigung konzentrierten und weniger Zeit darauf verwendeten, einander eingehend kennen zu lernen. Verschwinde die sexuelle Anziehungskraft nach der Hochzeit im Laufe der Zeit, drohe die Ehe zu scheitern. Zudem sei es ein Ausdruck von wahrer christlicher Liebe, seine Sexualtriebe zügeln zu lernen.

(2) Eine andere Begründung, die sich vor allem auf *Christinnen* bezieht, liegt im Selbstschutz: So ist es laut den beiden oben erwähnten Referenten über eine gelungene christliche Ehe äußerst mühselig, vor der Hochzeit häufig den Partner zu wechseln, weil man sich auf diese Weise verwundbar mache (Beob. Bibelgr. 30.11.07). Auch eine zum Zeitpunkt des Beobachtungsprotokolls noch verlobte Teilnehmerin äußerte sich bei einem informellen Besuch dahingehend, dass einige Mädchen den Fehler begangen hätten, sich Partner außerhalb der Bibelgruppe zu suchen, so dass sie sehr verletzt (da: verlassen) worden seien. Dabei schloss die Akteurin offensichtlich sexuelle Normenübertretungen mit ein (Beob. Besuch 03.07.07). Eine andere Bibelkreisteilnehmerin erzählte mir bei einem Besuch, dass sie früher einmal die beiden informellen (oben schon erwähnten) Leiter gefragt habe, warum man vor der Ehe keinen Sex haben dürfe. Diese hätten erwidert, weil Gott dies nicht wolle und uns dieses Verbot in der Bibel mitteile. Daraufhin habe sie zurückgefragt, warum Gott dies nicht wolle. Die Antwort habe gelautet, dass vorehelicher Sex nicht gut für

uns Menschen sei. Dies legte die Akteurin dahingehend aus, dass man sich durch vorehelichen Geschlechtsverkehr angreifbar mache, weil man vom Partner verlassen werden könne, und dass Gottes Gebote uns vor Schmerz und Leid schützten (Beob. Besuch 29.11.07).

(3) Sexuelle Selbstkontrolle diene als Unterscheidungsmerkmal von Christen gegenüber Nicht-Christen – ebenso wie der Verzicht auf das Rauchen sowie mäßiger Alkoholkonsum (Beob. Besuch 16.06.07). Dass sich getaufte Christen hinsichtlich einiger moralischer bzw. familien- und ehebezogener Maßstäbe strenger zeigen als die chinesische Restbevölkerung und sich somit von dieser abheben, stellt daher ein angestrebtes Ziel der CEG dar, auf das äußerst großer Wert gelegt wird (Beob. Bibelgr. 29.06.07).

Die Praxis sieht unter den Studierenden in der CEG aber durchaus anders aus. Gemäß meiner Forschungsergebnisse billigen einige Mitglieder die Norm des vorehelichen Sexualverbots nicht – oder stoßen bei seiner Einhaltung auf große Schwierigkeiten, die sie zu dessen (vorübergehender) Übertretung veranlassen. Die erste Schlussfolgerung stützt sich auf drei informelle Gespräche mit weiblichen Gemeindemitgliedern. Darin gaben sie als Begründung für ihre abweichende Meinung an, dass die Liebe allein zähle: Lediglich Geschlechtsverkehr ohne Liebe sahen sie als schmutzig an (Beob. Bibelgr. 30.11.07, Hörsp. 11.05.08, Besuch 24.09.08). Die praktische Normenübertretung wiederum erfolgt besonders bei Liebesbeziehungen zu deutschen Partnern, die ein Sexualverbot nicht dauerhaft akzeptieren. Coping-Strategien bestehen darin, dass die jeweiligen Akteure sich damit trösten, den Partner sowieso bald zu heiraten (Beob. Besuch 16.06.07, 29.11.07, 23.07.08). In anderen Situationen wiederum halten sich Gemeindemitglieder aus anderen, mir unbekanntem Gründen nicht an diese Richtlinie (Beob. Ev. Taiw. Kurzzeit-Missionsgr. ¹³⁰ 27.07.07, Besuch 16.09.08). Diese Vorkommnisse werden vor den anderen verheimlicht und nur engen Freunden anvertraut. Dringen sie dem Gruppenvorsitzenden oder den informellen Leitern der Bibelgruppe trotzdem zu Ohren, wird großer Konformitätsdruck auf die Abweichler ausgeübt (Beob. Besuch 16.06.07, Ev. Taiw. Kurzzeit-Missionsgr. 27.07.07).

Die Analyse beider Unterkapitel ergibt also, dass in der CEG spezifische Familiennormen bestehen, die in eine Familienstruktur eingebettet sind. Ein Teil dieser Normen orientiert sich an traditionellen konfuzianischen Beziehungsidealen. Dazu gehören: (1) die Kindespietät bzw. der Gehorsam gegenüber den Eltern und Gott, (2) Verantwortungsübernahme und Pflichterfüllung, (3) die Priorität der kollektiven Interessen. Letztere äußert sich in der Forderung nach regelmäßiger Teilnahme, Hilfsbereitschaft, Verlässlichkeit und Opferbereitschaft der Mitglieder. Ebenso lässt sich (4) das Streben nach Harmonie (innerhalb einer

¹³⁰ Auf diese Gruppe wurde schon in Fußnote 55 des Kapitels 1.4.1 hingewiesen.

Gruppe, Ehe oder Familie) zu den konfuzianischen Wertvorstellungen zählen, das sich jedoch stärker als im alten China an aktuell dominierenden Idealbildern, wie gegenseitigem Verständnis, Vertrauen, Aufmerksamkeit und Liebe, orientiert. (5) Das Scheidungsverbot, (6) die Forderung nach sexueller Treue der Eheleute sowie (7) das Verbot von vorehelichem Geschlechtsverkehr können ebenfalls als konservative, konfuzianische Werte klassifiziert werden. Jedoch sind sie insofern stark verändert, als sie sich nicht mehr nur auf Frauen, sondern ebenso auf Männer beziehen.

Da vorehelicher Geschlechtsverkehr und das Zusammenwohnen unverheirateter Liebespaare, insofern sie eine Heirat fest einplanen, von der Mehrheit der jungen urbanen Chinesen akzeptiert werden, lassen sich diese beiden CEG-Normen nicht nur als konservativ, sondern auch als streng bewerten. Die Untersagung der Abtreibung sowie das Gebot, nur einen Christen zu heiraten, sind wiederum neue Normen, die gleichermaßen vom chinesischen Mainstream abweichen und demzufolge ebenfalls als rigide, aber nicht als konservativ zu bezeichnen sind.

Darüber hinaus bestehen in der CEG noch andere Familienwerte, die in China erst seit 1949 bzw. seit der Reform- und Öffnungspolitik relevant sind. Sie stimmen mit dem gegenwärtigen Ideal der Mehrheitsbevölkerung Chinas überein und üben eine starke Anziehungskraft auf potenzielle Konvertiten aus. Dazu gehören die Gleichwertigkeit der Eheleute sowie das Ideal einer harmonischen, auf Liebe basierenden Ehe, dessen Umsetzung der christliche Glaube bzw. die Familien- und Ehe-Eziehung der chinesischen Gemeinde zu gewährleisten verspricht.

Sowohl die Familienstruktur als auch die familienbezogenen Normen der CEG verhalten sich funktional zu bestimmten Problemen der Konvertiten, so dass sie als wichtige Faktoren bei der Bekehrung chinesischer Studierender zum Christentum bezeichnet werden können. Eine Analyse derselben soll im Laufe der nächsten beiden Kapitel erfolgen. Dieser wird jedoch eine methodische Reflexion über die Auswertung der vorliegenden Forschungsdaten vorangestellt.

4. Funktionen der Konversion in der Chinesischen Evangelischen Gemeinde

4.1 Methodische Reflexion

Das Material, welches aus der teilnehmenden Beobachtung hervorging sowie aus den Bekehrungserzählungen und den transkribierten Interviews besteht, wurde mit Hilfe der Grounded Theory – die eher eine Methode ist – analysiert. Letztere, die auf Glaser (1965) bzw. Glaser und Strauss (1965, 1967) zurückgeht, bildet einen Eckpfeiler der qualitativen Analyse von ethnografisch erhobenen Daten, deren Vorteil darin liegt, dass bei äußerst unterschiedlichen Materialien (z.B. Beobachtungsprotokolle, Interviews, Bekehrungserzählungen, Statistiken usw.) verwendet werden kann (s. auch Przyborski/ Wohlrab-Sahr 2008: 184-89). Dies ist gerade bei einer Feldforschung wie der hier vorliegenden praktikabel, welche großes Gewicht auf die teilnehmende Beobachtung und auf die mit ihr verbundene Vielfalt an Forschungsebenen legt.

Es liegt auf der Hand, dass diese unterschiedlichen Ebenen eine bestmögliche empirische Überprüfbarkeit der aufgestellten Thesen garantieren: So kann das auf Grundlage der Daten abstrahierte Konzept, welches sich auf eine Konversionsfunktion bezieht, von mehreren Seiten beleuchtet und modifiziert werden. Hinzu tritt die Differenz der unterschiedlichen Zeitebenen, welche für eine solide Feldforschung unabdingbar ist: Wenn ein Akteur etwa kurz nach seiner Konversion behauptet, von sämtlichen Zweifeln geheilt worden zu sein, diese aber nach Aussage desselben ein halbes Jahr später wieder auftreten, so beeinflusst diese Handlungsbeobachtung die Deutung der Kategorie „Heilung“. Die deutlichste Ebenen-Trennung, die zudem das theoretische Sampling erleichtert, besteht aber zwischen der teilnehmenden Beobachtung und den Interviews: So liefert die erste übergeordnete Forschungsebene allgemeine Hinweise auf jene Konzepte, die den Konversionsfunktionen zugrunde liegen. Diese können auf der Ebene der Interviews verifiziert, widerlegt oder hinsichtlich ihrer Häufigkeit bzw. Bedeutung bestimmt werden.

Auch die Analyse der insgesamt 20 Interviews stützt sich auf die Grounded-Theory-Methodologie. Dies hat mehrere Gründe. Zum einen sind die weitverbreitete Narrationsanalyse und die Methode der objektiven Hermeneutik auf Leitfadeninterviews¹³¹ nicht anwendbar. Zum anderen stellen die letzten beiden Analysearten – hätte ich mich für narrative Interviews entschieden – vergleichsweise aufwendige Verfahren dar, die entweder eine kleinere Anzahl an durchgeführten Interviews, ein Forschungsteam oder einen sehr gerin-

¹³¹ Warum die Wahl auf offene Leitfadeninterviews fiel, wurde bereits in Kapitel 0.2 erklärt.

gen Anteil an teilnehmender Beobachtung voraussetzen, um im Rahmen einer Dissertation bewältigt werden zu können. Wie oben schon erwähnt wurde, bildet die teilnehmende Beobachtung jedoch einen besonderen Schwerpunkt dieser Arbeit, da auf diese Weise die Handlungsstrategien, welche auf unterschiedlichen Ebenen stattfinden, und die Differenz derselben besser erfasst werden können. Demgegenüber hielt ich es nicht für sinnvoll, die Anzahl der Interviews zu verringern: So lässt sich aus einer größeren Anzahl an Interviews die Tendenz der Häufigkeit einer Konversionsfunktion, die durch teilnehmende Beobachtung ermittelt wurde, ablesen, und somit auch deren Bedeutung.

Obwohl die Konversionserzählungen der Interviewpartner, von denen insgesamt elf¹³² vorliegen, methodisch eher der teilnehmenden Beobachtung zuzuordnen wären, weil sie – ebenso wie die zahlreichen Äußerungen vor den Mitgliedern der Bibelgruppe oder wie die Gebete – von einem bestimmten Erwartungsdruck geformt wurden, werden sie dennoch zusammen mit den Interviews analysiert. Dies hat zwei Gründe: Erstens bieten sie detaillierte Informationen über die Gesprächspartner und dienen daher als Ergänzung der Interviews. Zweitens bildeten sie die Grundlage für die Entwicklung der jeweiligen Interviewleitfäden, die von Akteur zu Akteur (abhängig von den individuellen Daten) variierten.

Was die beiläufigen Gespräche der informellen Treffen bzw. Besuche betrifft, so sind deren Informationsgehalt besonders wertvoll, da er am authentischsten und ehrlichsten ist. Dies liegt darin begründet, dass er zum einen nicht so stark vom Erwartungsdruck der Bibelgruppe bzw. der Gemeinde geformt wurde und zum anderen in keiner offensichtlichen Beobachtungssituation, wie es bei einem per Tonband aufgezeichneten Interview der Fall ist, zustande kam. Daher eignen sich informelle Gespräche als Ergänzung zur Analyse der Interviews. Andererseits hängt der Grad der Offenheit stark vom persönlichen Verhältnis des Forschers mit dem Akteur ab, so dass einige Informationen eher der Erwartungshaltung der CEG entsprechen und der Analyse der teilnehmenden Beobachtung zugeordnet werden sollten. Deswegen sollen sie kontextbezogen in beiden Kapiteln berücksichtigt werden.

¹³² Die Bekehrungserzählung der Akteurin If entstand zeitlich nach dem Interview, weil sich diese erst später taufen ließ. Von Person Pf existiert nur eine sehr kurze Zusammenfassung ihrer Konversionserzählung, die mir per Email zugeschickt wurde.

4.2 Äußerer Rahmen: *Hinführung, Bekenntnis, Taufe*

Nachdem über die methodischen Voraussetzungen für eine Auswertung der Forschungsdaten reflektiert wurde, schließt sich eine allgemeine Erläuterung der Vorbedingungen einer Konversion in der chinesischen Gemeinde an. Diesen Kontext zu berücksichtigen, ist notwendig, um ein größeres Verständnis für die darauffolgende Analysearbeit zu schaffen.

Das Anwerben und Begleiten von interessierten Taufanwärtern bildet einen wichtigen Teil der Identität der chinesischen Gemeinde, die das Ideal einer aktiven Missionstätigkeit anstrebt. Ermöglicht wird dies durch die Rekrutierung von Neulingen über persönliche Netzwerke, d.h. indem Gemeindemitglieder Freunde oder Freundinnen zur Bibelgruppe oder zum Gottesdienst mitbringen. Aber auch solche Akteure, die aus eigenem Antrieb kommen, werden von Beginn an ins Gemeindeleben integriert: Nehmen sie zum ersten Mal am Gottesdienst teil, werden sie nach der Predigt darum gebeten, aufzustehen und sich vorzustellen. Anschließend erhalten sie (meist von einem Teamleiter) die mündliche Einladung für eine geeignete Bibelgruppe, wo man sich individuell um sie kümmern kann.

Da die „Taufanwärter“ (慕道友) mit den christlichen Glaubensinhalten, Ritualen (z.B. Gebeten) sowie dem chinesisch-christlichen Vokabular noch nicht vertraut sind, steht ihnen ein Verantwortlicher (d.h. der Teamvorsitzende oder ein inoffizieller Leiter) zur Seite, um ihnen beim Auffinden der Lieder und Bibeltextstellen behilflich zu sein. Häufig übernimmt diese Rolle auch ein Freund oder Bekannter des Neuankömmlings, der diesen zur Bibelgruppe mitgebracht hat (Beobachtungsprotokolle Bibelgr. 24.11.06, 15.12.06).

Abgesehen von einer anfänglichen Vorstellungsrunde sowie der damit verbundenen Frage, ob der Neuling Christ sei, und welche Beziehung er zu Gott habe, erhält dieser – zumindest in meiner untersuchten Bibelgruppe – viel Zeit zum passiven Beobachten: So wird er anfangs nicht dazu gedrängt, sich an den Gebeten zu beteiligen, und darf „ungestraft“ kritische Fragen stellen, Antworten geben oder Ansichten äußern (Beob. Bibelgr. 15.12.06, 05.01.07, 25.05.07, 29.06.07). Erscheint er einige Male nicht beim Bibelkreis oder bleibt gänzlich weg, so werden keine Versuche unternommen, ihn zurückzuholen. Erst nachdem einige Monate der regelmäßigen Teilnahme verstrichen sind, wird vom Taufanwärter verlangt, dass er auch in Zukunft regelmäßig erscheine; geschieht dies nicht, fragt man ihm beim nächsten Mal nach dem Grund seines Wegbleibens oder äußert die Hoffnung, dass er regelmäßig komme (siehe Kapitel 3.2.1). Meiner Beobachtung zufolge entstehen erst nach etwa einem halben Jahr disziplinierter Teilnahme engere Kontakte bzw. Freundschaften zwischen dem Neuling und einigen Gruppenmitgliedern, so dass die ei-

gentliche Integration durch Geduld und Zuverlässigkeit „erkämpft“ werden muss. Gleichzeitig wächst die Erwartung, sich an allen Ritualen und Aktivitäten zu beteiligen.

Hat sich ein Taufanwärter für die Teilnahme an der „Taufklasse“ (受洗班) entschieden, die Bedingung für eine Taufe ist, so werden ihm (meist von drei einander abwechselnden Lehrern) innerhalb von zweieinhalb Monaten in fünf Lektionen die Grundlagen des Christentums erklärt. Die sechste Lektion beschäftigt sich ausschließlich mit der Frage, wie eine Bekehrungserzählung aufgebaut sein müsse bzw. verfasst werden solle. Dabei stehen folgende Fragen im Mittelpunkt: „Was für ein Mensch warst du vor der Bekehrung?“ „Wie bist du zum Glauben gekommen?“ „In welchen Menschen hast du dich nach der Bekehrung verändert?“^a Während der erste Aspekt die charakterlichen Schwächen vor der Konversion umfasst, sollen beim zweiten Beweggrund und Verlauf der Bekehrungserfahrung erläutert werden. Der dritte Punkt beinhaltet im Wesentlichen eine Beschreibung, wie Jesus bei der Überwindung oder Verbesserung der Schwächen geholfen habe (Unterrichtsmat. Taufgruppe Lektion 6). Daraus wird ersichtlich, dass die CEG großen Wert auf die Konversionserfahrung und deren Transformationskraft legt. Ein Charakteristikum der Gemeinde besteht zudem darin, dass die Bekehrungserzählungen schriftlich festgehalten werden und den Lehrern vor der Taufe per Email zugeschickt werden müssen.

Eine weitere Voraussetzung für die Taufe besteht im öffentlichen Vortragen dieser Erzählungen für interessierte Gemeindemitglieder nach dem Gottesdienst, indem sie vom Manskript abgelesen werden. Ihre mündliche Einleitung besteht ausnahmslos in der Formel „(Liebe) Brüder und Schwestern: Frieden!“ (各位/亲爱的弟兄姐妹：平安！) (Beob. Lesung der Bek. 07.12.08). Dass sie einen eindeutig konstruierten Charakter aufweisen, zeigt sich anekdotisch anhand der Bemerkung eines Vortragenden: So bedankte sich dieser öffentlich bei seinem Tauflehrer dafür, dass dieser ihm bei der „Korrektur seiner Bekehrungserzählung“ geholfen habe (Beob. Les. der Bek. 07.12.08). Häufig zeigen die Taufanwärter große emotionale Rührung, indem Tränen vergossen werden oder mit den Worten gerungen wird. Parallel dazu empfinden einige Bekehrte das Offenlegen ihrer Sünden (wie in Kapitel 3.2.1 bereits beschrieben wurde) als Gesichtsverlust (Beob. Les. der Bek. 07.12.08).

Die sich anschließende Taufe findet (ebenso wie der Taufunterricht) zweimal im Jahr statt. Weil nur Ganzkörpertaufen durchgeführt werden, versammelt sich die CEG in einer Kirche, die zu einer baptistischen Gemeinde gehört. Zunächst erfolgt der normale Gottesdienstablauf. Im Anschluss an das Anbetungs- bzw. Lobpreislied nach der Predigt wird mindestens einem Täufling die Gelegenheit dazu gegeben, seine Konversionsgeschichte vor der gesamten Gemeinde vorzutragen, während die übrigen im Laufe der nächsten Got-

tesdienste folgen. Da die Täuflinge ihre Bekehrungserzählungen nun schon zum zweiten Mal vorführen, treten sie diesmal i. d. R. gefasster auf.

Auch nach der Taufe setzt sich der Unterricht fort, indem ein obligatorischer Aufbaukurs für dieselbe Klasse (跟进班) stattfindet. Dieser dient ausschließlich dem Zwecke der Heranbildung eines „guten Christen“. So wird in Lektion 1 die Wichtigkeit der Mission thematisiert. Lektionen 2 bis 6 widmen sich der christlichen Pflichterfüllung, indem die Bibellektüre, das Beten, die geistliche Kultivierung, die regelmäßige Teilnahme an den Bibelgruppen und das Leisten von freiwilligem Gemeindedienst betont wird (Unterrichtsm. Taufgr. Lek. 1 – 6).

Der Erwartungsdruck, am Taufunterricht teilzunehmen und sich anschließend taufen zu lassen, ist meinen Beobachtungen zufolge innerhalb der untersuchten Bibelgruppe im Vergleich zur großen Gemeinde relativ gering. Diese Diskrepanz hängt mit der individuellen Einstellung der beiden informellen Leiter meiner untersuchten Bibelgruppe zusammen: So äußerte sich der inoffizielle Leiter einmal dahingehend, dass die Bekehrung eine Angelegenheit zwischen Gott und dem Betreffenden selbst sei, auf die man keinen Einfluss ausüben könne (Beob. Bibelgr. 11.05.07). Die informelle Leiterin ließ zu einer anderen Gelegenheit verlauten, dass die Taufe wie eine Hochzeit sei, bei der man sich, ebenso wie eine junge Frau, gut überlegen solle, ob man sich in Gottes Hände begeben wolle (Beob. Taufunterricht 26.10.08). In der größeren Gemeinde hingegen wurde zu verschiedenen Gelegenheiten betont, dass man nicht zu lange warten, sondern sich „einen Ruck geben“ und für Gott entscheiden solle (Beob. Taufgottesd. 22.04.07, Taufunt. 26.10.08, Les. der Bek. 07.12.08, Bibelgr. 20.03.09). So kam beispielsweise ein Bibelgruppenteilnehmer nach einem Gottesdienst auf mich zu und erzählte mir sichtlich aufgeregt, dass er den Taufunterricht zwar schon beendet habe und sich nächste Woche für die Taufe entscheiden solle, sich aber noch nicht sicher sei, ob er wirklich an Gott glaube. Daher wisse er nicht, was er tun solle. Zudem setzten die anderen ihn sehr unter Druck, sich taufen zu lassen, weil er in vier Monaten wieder zurück nach China gehen werde. Anschließend folgte ein langes Gespräch unter vier Augen über seine Glaubenszweifel (Beob. Zusammenkunft/ Gottesd. 13.04.07). Eine andere Akteurin, die sich in einer deutschen Gemeinde taufen ließ, erzählte mir während eines beiläufigen Gesprächs, dass die anderen sie häufig unter Druck gesetzt hätten, zum Taufunterricht zu gehen und sich taufen zu lassen. Deswegen habe sie keine Lust gehabt, sich in der CEG taufen zu lassen (Beob. inoffizielle Taufe 14.07.07).

Diese beschriebenen Fälle legen die Vermutung nahe, dass der Anstoß zur Taufe nicht selten von außen kommt: So fühlen sich einige Taufanwärter, obwohl sie bereits an Gott

glauben, noch nicht „reif genug dafür“, wenn der jeweilige Taufgottesdienst ansteht. Manche kämpfen mit Zweifeln, fürchten sich vor den hohen moralischen Ansprüchen der CEG oder geben vor, dass die Taufe nur eine äußere und daher bedeutungslose Zeremonie sei (Beob. Hörsp. 11.05.08, beil. Gespräche nach dem Gottesd. 13.04.07, 29.03.09, Bibelgr. 11.05.07, 20.03.09; Begl. Gottesd. 22.04.07). In vielen anderen Fällen wird die Taufe jedoch vom Taufanwärter ausdrücklich gewünscht und herbeigesehnt.

4.3 Ergebnisse der teilnehmenden Beobachtung

Im Laufe der Analyse des Materials, das aus der teilnehmenden Beobachtung hervorging, kristallisierten sich drei Schlüsselkategorien heraus, die die Funktion der Konversion chinesischer Studierender in Deutschland zum Christentum erklären: (1) die Realisation von Geborgenheit, (2) die Realisation von Sicherheit und (3) Realisation von Heilung im weitesten Sinne. Die ersten beiden Kategorien hängen eng miteinander zusammen, unterscheiden sich aber in einigen wesentlichen Aspekten: Während Geborgenheit durch die Intimität, Wärme und Unterstützung der menschlichen Beziehungen innerhalb der Gemeinde erzeugt wird, steht bei der Herstellung von Sicherheit das Einhalten der Gruppennormen im Vordergrund. Darüber hinaus liegen beiden Coping-Strategien unterschiedliche Probleme zugrunde.

Das Wort „Realisation“ wurde deshalb gewählt, weil es eine Art Coping-Strategie impliziert. So gehe ich nicht davon aus, dass bestimmte Erfahrungen (in der früheren Konversionsforschung waren diese ja immer negativer Art) eine Konversion ursächlich bewirken. Vielmehr liegt der Schwerpunkt auf der Frage, *wie* in bestimmten Situationen mit spezifischen Problemen umgegangen wird. „Realisation“ umfasst nicht nur die „Verwirklichung“ oder „Umsetzung“ eines erwünschten Zustands, sondern beschreibt auch einen kreativen Vorgang, bei dem der erwünschte Zustand auf verschiedene Weise „inszeniert“ wird. Zu diesen Inszenierungen gehören z.B. die Konversionserzählungen, die nicht als konstruierte, lediglich behauptete Unwahrheit abgetan werden sollten. Stattdessen kommuniziert der Konvertit in ihnen bzw. durch sie diverse Verhaltensweisen, Emotionen und Eigenschaften, die er als ideal bewertet und folglich erreichen möchte: Indem er behauptet, sie erreicht zu haben, inszeniert er deren Umsetzung. Dies stellt wiederum eine Coping-Strategie dar. Gleichzeitig bieten die kommunizierten Idealzustände Aufschlüsse über die funktional mit ihnen korrespondierenden Problemtypen.

Ähnlich wie bei den Bekehrungserzählungen, so verhält es sich mit den meisten Materialien, die während der teilnehmenden Beobachtung gewonnen wurden: Sie geben überwie-

gend Hinweise auf die erwünschten Idealzustände, die realisiert werden wollen. Selbstverständlich müssen Aussagen, die vor der Bibelgruppe getroffen werden, oder gar Materialien des Taufunterrichts anders behandelt werden als authentische Meinungsäußerungen, die in beiläufigen Gesprächen abgegeben wurden: Erstere entstehen häufig aufgrund des Erwartungsdrucks, einem bestimmten christlichen Ideal zu entsprechen. Allerdings steht es dem Gruppenmitglied frei, eine Auswahl zwischen den zur Verfügung stehenden wünschenswerten, von Normen geprägten Idealzuständen zu treffen. Wenn ein Konvertit z.B. behauptet, dass Gott ihm Humor und Fröhlichkeit geschenkt habe, so ist davon auszugehen, dass das Erreichen von Humor und Fröhlichkeit für diesen Akteur eine wichtige, vielleicht schwierige Aufgabe innerhalb seiner Biografie darstellt, die auf ein bestimmtes Problemfeld deutet. Das Gleiche gilt, wenn aus dem Repertoire christlicher Bekehrungsideale die Heilung von einer Hautkrankheit herausgegriffen wird, deren Thematisierung auf (frühere) Hautprobleme verweist, oder die innige, intime Kommunikation mit dem „himmlischen Vater“, bei deren Betonung auf eine als distanziert und missglückt empfundene Kommunikation mit dem leiblichen Vater oder anderen Bezugspersonen geschlossen werden könnte. Im Gegensatz zu den Konversionserzählungen bietet die teilnehmende Beobachtung aber auch die Möglichkeit, komplexere Handlungsstrategien der untersuchten Gruppenmitglieder zu analysieren. Dadurch kann aufgezeigt werden, welche Vorzüge diese Gruppe bietet (z.B. gegenseitige Hilfe oder das Bieten einer Plattform für Freundschaften), und welche Kosten mit ihr einhergehen (z.B. das Erzeugen der Gruppennorm, freiwilligen Gemeindedienst zu leisten).

Diese Idealzustände werden von den meisten Akteuren direkt und offen kommuniziert. Es gibt aber auch einige Fälle, bei denen sie indirekt bzw. latent geäußert werden, sich jedoch inhaltlich in dieselbe Thematik einordnen lassen. Die komplementären Konzepte, wie etwa die Problematisierung von Einsamkeit kurz nach der Ankunft in Deutschland, sind hingegen ausnahmslos objektsprachlich zu verstehen, da gemäß dem psychologischen Coping-Ansatz ein Problem von der Einschätzung des Akteurs abhängt. Demgegenüber wurde das *Zuordnen* der komplementären Probleme zu den funktionalen Lösungsstrategien ausschließlich von der Forscherin vorgenommen. Während etwa – abgesehen vom Begriff „Geborgenheit“, zu dem es im Chinesischen kein Pendant zu geben scheint – das Anstreben eines „Sicherheitsgefühls“ (安全感) oder der Wunsch nach „Heilung“ (医治) durchaus von den Akteuren selbst thematisiert werden, bewegt sich die Verknüpfung mit den jeweiligen korrespondierenden Konzepten auf einer Meta-Ebene: So setzt das Aufzeigen der übergeordneten *Kategorien*, welche die Funktion einer Konversion erklären (z.B. Realisation von Geborgenheit), einen Prozess der Abstraktion voraus.

4.3.1 Konversion als Realisation von Geborgenheit

Geborgenheit wird in erster Linie dadurch realisiert, dass die Gemeinde, wie in Kapitel 3.2.1 bereits ausführlich analysiert wurde, als eine *neue Familie* fungiert. Dazu gehört, dass die Gemeindemitglieder einander auf (1) horizontaler Ebene als Geschwister betrachten, für die man Verantwortung trägt und denen gegenüber Pflichten zu erfüllen sind, aber auch (2) die innige vertikale Beziehung zum göttlichen Vater.

Auf der ersten Ebene bildet das Erzeugen von Intimität bzw. Nähe einen Schwerpunkt, mit dem verschiedene Leistungen bzw. Eigenschaften der Bibelgruppe verbunden sind, so z.B. die angestrebte und zelebrierte Offenheit gegenüber den christlichen Geschwistern, ein starkes Zusammengehörigkeits- und Gruppengefühl, gegenseitige Hilfe und emotionale Zuwendung der Gruppenmitglieder, gegenseitige Stärkung des Selbstwertgefühls und Akzeptanz, die Betonung der Liebe sowie das Sicherstellen von Freundschaften. Komplementär dazu befindet sich die in verschiedenen Kontexten von den Akteuren thematisierte Einsamkeit.

Im vertikalen Bezug kommt die Vorstellung Gottes als liebevollen, gnädigen Vater, der die Bedürfnisse des Kindes erfüllt, zum Tragen, so dass eine intime Beziehung entsteht. Diese äußert sich durch intensive Kommunikation des Akteurs mit Gott im Gebet, aber auch in der Betonung einer charismatischen unmittelbaren Gotteserfahrung, von Gottes Anwesenheit bzw. Beistand bei auftretenden Problemen, von Gottes Schutz, seiner bedingungslosen Liebe und Akzeptanz sowie der Dankbarkeit des Akteurs gegenüber dem himmlischen Vater. Demgegenüber stehen die Thematisierung einer distanzierten Beziehung zu mindestens einem Elternteil, die häufig von einer missglückten Kommunikation gekennzeichnet ist, sowie von autoritären, dominanten, teils aggressiven Vätern (manchmal auch Müttern) als korrespondierende Probleme.

Darüber hinaus lässt sich das Phänomen einer (3) Idealisierung der christlichen Ehe beobachten, die die Sehnsucht nach einer solchen impliziert. Hintergrund ist die konfuzianisch geprägte Vorstellung, dass das harmonische Verhältnis zu Gott und den christlichen Geschwistern sämtliche menschlichen Beziehungen (z.B. zum Ehepartner) positiv beeinflusst. Komplementär hierzu ließe sich die unharmonische Beziehung zu mindestens einem Elternteil anführen oder auch der Umstand, dass die meisten Bibelgruppenteilnehmer alleinstehend sind und sich u. U. einsam fühlen.

Zu (1): Die Intimität einer familiären Geborgenheit wird durch verschiedene Verhaltensweisen der CEG-Mitglieder erzeugt:

So ist es, wie oben schon beschrieben wurde, sowohl im Gottesdienst als auch in den Bibelgruppen üblich, dass Neulingen besondere Aufmerksamkeit zuteil wird und sie von Beginn der Anonymität entzogen werden (Beob. Gottesd. 19.11.06, Bibelgr. 24.11.06; Emails 07.08.08, 22.08.08).

Darüber hinaus bieten die Fürbitten (wie in Kapitel 1.4.2 erläutert wurde) ihren Partizipanten die Gelegenheit, den anderen Gruppenmitgliedern von den eigenen Problemen, Nöten und Alltagsschwierigkeiten zu erzählen. Dieses "Sharing" oder „Teilhabenlassen“ (分享) am eigenen Leben – d.h. an Erfolgen und Misserfolgen, an Freud und Leid sowie an der individuellen Bekehrungs- und Gotteserfahrung – stellt in der CEG ein wesentliches Verhaltensideal dar, das sehr häufig propagiert wird (Beob. Bibelgr. 25.05.07, 08.06.07, 24.04.09; Begl. Gottesd. 02.12.07, 30.03.08; Emails 26.01.07, 14.02.07, 11.06.07, 01.12.07, 10.03.08, 16.03.08, 25.01.09, 04.03.09, 08.05.09, 09.06.09). An einem einzigen Bibelarbeitsabend fiel das Wort "Sharing" gemäß meiner durchgeführten Strichliste sechsmal (Beob. Bibelgr. 01.05.09). Ein Gruppenteilnehmer hob zudem während der Bibelarbeit hervor, dass man nur dann eine gute Gemeinschaft bilden könne, wenn jeder den Geschwistern seinen wahren seelischen Zustand mitteile (Beob. Bibelgr. 08.06.07).

Wie man aus der letzten Bemerkung ersehen kann, besteht ein Merkmal des „Sharing-Ideals“ in dem Anspruch, dass alle Teilnehmer *offen* und *ehrlich* sein sollen. Dieses Ideal bzw. diese Norm lässt sich am deutlichsten vor dem Hintergrund folgender Kritik herausarbeiten: So gestand die Verlobte des Teamleiters bei einem informellen Besuch, dass sie sich in ihrer Bibelgruppe nicht traue, den anderen ihr Herz zu öffnen: Ihre „Gruppen-Geschwister“ nehme sie als verschlossen wahr und habe zudem den Eindruck, dass diese Mauern um sich errichteten. Ein anderes anwesendes Mitglied bestätigte diesen Eindruck und erklärte, dass alle Teilnehmer während der Fürbitte nur um ihr Studium und andere äußerliche Dinge beteten, aber niemals erzählten, wie es ihnen wirklich gehe (Beob. Besuch 02.07.08). Diese Kritik veranschaulicht, welch hohen Stellenwert die Offenheit beim „Teilhabenlassen“ unter den Gemeindemitgliedern einnimmt. Weil sie in hohem Maße Intimität erzeugt, ist sie besonders attraktiv.

Wie in Kapitel 3.2.1 bereits erläutert wurde, wird die Einhaltung dieser Norm vor allem beim öffentlichen Vortragen der Bekehrungserzählungen – d.h. wenn die eigenen Sünden gebeichtet werden sollen – auch manchmal als Gesichtsverlust empfunden. Gefühlsausbrüche (d.h. in Form von Tränen) hingegen werden nicht gescheut, sondern als Zeichen der

Unmittelbarkeit und Intensität der Gotteserfahrung gewertet. Daher vergießen besonders häufig frisch Bekehrte Tränen, wenn sie ihre Konversionsgeschichte vortragen oder gerade getauft werden (Beob. Taufgottesd. 22.04.07, 14.12.08, 26.04.09, inof. Taufe 14.07.07, Les. der Bek. 07.12.08).

Aber auch mit Hilfe der Liedtextauswahl, der Musik und der freien Gebetsweise wird in hohem Maße Emotionalität (und somit Intimität) erzeugt. So werden die Gebete neben gelegentlichen Tränen häufig von Seufzern sowie dem Ausrufen von „Amen“ (阿门) oder „Ja, so sei es, Herr!“ (是的, 主!) begleitet (Beob. Bibelgr. 15.12.06, 29.12.06, 11.05.07, 16.02.07, 11.07.08, 20.03.09, Evangel.party 27.07.07). Bei einer Bibelarbeit, die im Hause des Hauptpredigers stattfand, ermahnte der Prediger die Gruppenmitglieder, dass sie sich wie echte Familienangehörige verhalten, d.h. umeinander kümmern sollten. Was er am meisten befürchte, sei, dass ihre Bibelarbeit „so kalt wie ein Kühlschrank“ vonstattengehe (Beob. Bibelgr. 20.03.09). Ein weiterer Hinweis auf eine ausgeprägt emotionale Gottes- und Gemeinschaftserfahrung stammt von einer Gruppenteilnehmerin, die von ihrem ersten Gottesdienstbesuch in der Gemeinde erzählte: So sei sie beim Singen eines bestimmten Liedes so gerührt gewesen, dass sie in Tränen ausgebrochen sei. Dabei habe sie gespürt, dass der Glaube an Gott das gewesen sei, was ihr bisher gefehlt habe. Daher sei sie binnen dreier Tage bekehrt worden (Beob. Bibelgr. 29.12.06). Ebenso berichtete ein Täufling in seiner im Begleitblatt des Gottesdienstes abgedruckten Bekehrungsgeschichte, dass ihn anfänglich bei den Gottesdiensten nur die Lieder fasziniert und erschüttert hätten (Begl. Gottesd. 15.02.09).^a Ein anderer Akteur erklärte während der Fürbitte, dass er beim Lesen der Bibel zuweilen weinen müsse, weil er so gerührt sei (Beob. Bibelgr. 18.04.08).

Das Wort „gerührt“ oder „Rührung“ (感动) spielt somit eine übergeordnete Rolle. Es wird sehr häufig verwendet, bezieht sich auf den emotionalen Grad der Gottes- oder Gemeinschaftserfahrung bzw. auf die Bereitschaft, freiwilligen Gemeindedienst zu leisten, und wird als vom heiligen Geist verursacht interpretiert (Beob. Bibelgr. 02.02.07, 11.05.07, 15.05.09, inof. Taufe 14.07.07; Begl. Gottesd. 30.03.08; Emails 12.07.07, 24.07.07; Fürbitte 23.02.07).

Ebenso stellt das häufige Umarmen, welches im chinesischen Kontext unüblich ist, eine vertrauliche, intime Atmosphäre her. Es erfolgt vor allem zwischen gleichgeschlechtlichen Freunden – meist informell, aber auch offiziell, so etwa sonntags nach der Predigt, wenn der Segenswunsch an einen Nachbarn weitergegeben werden soll. Wurde soeben jemand getauft, wird er vom Prediger und seinem Assistenten umarmt – aber nur, wenn er männlich ist – sowie von den meisten gleichgeschlechtlichen Bibelgruppenteilnehmern, manch-

mal auch vorher schon vom Taufpaten, der den Bibelspruch vorliest. Beim Überreichen der Taufurkunde umarmen die männlichen Getauften den Prediger, die weiblichen dessen Frau (Beob. Bibelgr. 11.05.07, 13.03.09, Taufgottesd. 22.04.07, 14.12.08, 26.04.09).

Auch das starke Gruppen- bzw. Gemeinschaftsgefühl, welches in der CEG vorherrscht, forciert Intimität. Es zeigt sich daran, dass sich der Bibelkreis häufig zu verschiedenen Anlässen und Zwecken versammelt, etwa wöchentlich zum Gottesdienst und zur Bibelgruppe, oder um zusammen Gemeindedienst zu leisten. Diese Zusammenkünfte, die eher einen Pflichtcharakter tragen, nehmen einen großen Zeitraum ein, d.h. jeweils mehrere Stunden. Daneben existieren zahlreiche gemeinsame Aktivitäten, die dem Vergnügen bzw. Amusement dienen und freiwillig sind. Sie stellen im Wesentlichen eine fröhliche, ausgelassene Atmosphäre her und werden meist an traditionellen chinesischen Festtagen (d.h. zum Frühlings- und Mondfest), zu Hochzeiten oder nach Taufen durchgeführt. Zu diesen Anlässen wird viel gegessen und Alkohol getrunken; manchmal werden Spiele gespielt (Beob. Frühf. 17.02.07, 06.02.08, Zus. 13.04.07, Feuert.-Party 17.05.07, Hochz.ged, 21.07.07, Hochz.mahl 31.08.08, Mondf. 03.09.09, Taufg. 22.04.07, 26.04.09).

Eng mit dem Gemeinschaftsgefühl verbunden sind die Hilfsbereitschaft und Zuwendung der Gruppenmitglieder untereinander, die wesentliche Attraktivitätsfaktoren besonders für jene Studierende darstellen, die gerade erst nach Deutschland gekommen sind. Z.B. bedankte sich ein Neuling während der Fürbitte bei der gesamten Gruppe dafür, dass sie ihm bei seinen Anfangsschwierigkeiten, vor allem aber beim Erlangen des Visums enorm geholfen habe. Das Gleiche tat ein anderer, indem er unter Tränen lobte, dass ihm insbesondere die informelle Leiterin bei seinen momentanen Problemen geholfen habe (Beob. Bibelgr. 29.12.06). Dabei muss zwischen zwei Ebenen unterschieden werden: erstens der intensiven individuellen Betreuung, die an die jeweiligen Freundschaften geknüpft ist. Dies bedeutet, dass der Grad der gegenseitigen Hilfsbereitschaft wächst, je enger der Kontakt zwischen den betreffenden Personen ist. Zweitens besteht eine allgemeine Aufmerksamkeit füreinander. Diese zeigt sich z.B. darin, dass während der Gruppengebete des Bibelkreises jeder Beteiligte für seinen Nachbarn und dessen Anliegen (die er zuvor bei der Fürbitte geäußert hat) beten soll. Zu Geburtstagen oder Taufen wird häufig eine Torte gekauft und nach Ende der Bibelarbeit der jeweiligen Person überreicht, während ein Lied gesungen wird (Beob. Bibelgr. 23.02.07, 27.04.07, 01.06.07, 05.06.09). Eine ähnliche Zuwendung lässt sich bei der Hochzeit eines Gruppenmitglieds beobachten: So wird gemeinsam ein Lied einstudiert und dem Brautpaar vorgesungen (Beob. Bibelgr. 18.07.08, 20.02.09, Hochz. 09.08.08; Emails 02.03.09, 07.08.08, 21.07.08). Darüber hinaus erhält jeder Teil-

nehmer zu Neujahr einen selbstgebastelten Kalender, auf den mit Hilfe einer Computer-Software der Name des Betreffenden in verschiedenen Variationen abgedruckt wurde (Beob. Bibelgr. 08.01.08, 09.01.09). Einen anderen Hinweis auf die allgemeine Zuwendung bietet das am 20.04.07 in der Bibelgruppe eingeführte Spiel "Secret Angel". Bei diesem wurde jedem Gruppenteilnehmer nach Losverfahren ein anderes Mitglied zugeteilt, um das er sich acht Wochen lang – unerkannt – intensiv kümmern sollte (Beob. Bibelgr. 20.04.07).

Die informelle Gruppenleiterin erinnert zudem gelegentlich in Rundmails an besondere Ereignisse (z.B. Prüfungen) eines Mitglieds oder betet für deren Gelingen, so z.B.:

„Gestern wohnten [Personenname 1], [Personenname 2], [Personenname 3], ich und einige Freunde der Abschlussprojekt-Präsentation von [Personenname 4] bei und wurden Zeugen seines Examens. Sein Abschlussprojekt erhielt das ausgezeichnete Ergebnis Eins. Dies sind auch die Früchte von Gottes verliehener Weisheit und Mühe. Wir gratulieren ihm und danken Gott dafür.“ (Email 12.07.07)^b

Oder:

„Die Bekehrungserzählung von [Personenname 1] hat mich auch sehr gerührt. Ich bin sehr dankbar für solch eine Familie [gemeint sind die zum Christentum konvertierten Eltern der Person] und hoffe, dass Gott [Personenname 1] dahingehend bewahrt, dass seine zukünftige kleine Familie auch eine christianisierte Familie sein wird!“ (Email 14.05.07)^c

Ebenso erkundigt sie sich häufig nach dem Befinden von Mitgliedern, die sich im Ausland aufhalten oder aus anderen Gründen der Bibelarbeit ferngeblieben sind, so z.B.:

„Als wir eben die Fürbitten eingetippt haben¹³³, wählten wir diejenige Person aus, die letzte Woche am herzlichsten aufgenommen wurde: [Personenname 1]. Obwohl sie an jenem Abend nicht zur Gruppe gekommen war, haben gleichzeitig drei Geschwister ausdrücklich für sie gebetet. Hier wollen wir erneut unsere [Personenname 1] segnen, damit sie gute Laune bekommt!“ (Email 14.05.07)^d

Ebenso:

„Obwohl wir uns heute Abend sowieso sehen werden, will ich trotzdem eben mal schriftlich Schwester [Personenname 1] willkommen heißen, die letzte Woche in unsere Gruppe gekommen ist. Außerdem grüße ich [Personenname 2], der letzte Woche erst [Ort der Gemeinde] verlassen hat, und natürlich [Personenname 3], die noch in Thailand ist (...) und [Personenname 4], der gerade verreist ist, und so fort. Unsere Geschwister sind wirklich überall.“ (Email 22.08.08)^e

¹³³ Diese wurden bis Ende 2007 während der Fürbitte stichpunktartig notiert, später in den Computer eingegeben und an alle Gruppenmitglieder verschickt. Im Januar 2008 gab man diese Praktik jedoch aus Zeitgründen wieder auf.

Dass einzelne Personen direkt angesprochen werden, fördert nicht nur die Intimität, sondern lässt auch ein Gefühl der Fürsorge, Wertschätzung und Anerkennung entstehen. Dies trägt wesentlich zur Geborgenheit, aber auch zur Stärkung des Selbstwertgefühls der Gruppenmitglieder bei. Die Mitglieder erhalten zudem die Gelegenheit, durch besonderes Engagement in der Gemeinde, eine vorbildliche moralische Lebensführung, außerordentliche Hilfsbereitschaft oder das emotionale Inszenieren einer intimen Gottesbeziehung ihren Status zu erhöhen. So beklagte sich z.B. der zum Zeitpunkt der Protokollerstellung noch amtierende Teamleiter nach der Rückkehr aus seinem Heimatland bei den anderen, dass seine Freunde in China ihn nicht genügend respektierten, weil er mit seinen 30 Jahren noch studiere und kein eigenes Geld verdiene (Beob. Bibelgr. 20.07.07). Die Stärkung des Selbstwertgefühls wird aber auch durch eine Neudefinition der Werte und Ziele legitimiert. In einem besinnlichen Text, welcher im Begleitblatt des Gottesdienstes abgedruckt wurde, ist etwa folgendes zu lesen:

„Die Definition dieser Welt darüber, was Erfolg ist, lautet ausnahmslos: ein erfolgreiches Studium, von beruflichem Erfolg gekrönt zu sein sowie die Anerkennung und das Lob der anderen zu erlangen. Ich möchte ‚Erfolg‘ erneut definieren: gemeinsam mit Gott gehen, Gottes Belohnung erhalten.“ (Begl. Gottesd. 26.10.08)^f

Ein weiterer Faktor, der das Selbstwertgefühl der Akteure stärkt, besteht in der gegenseitigen Akzeptanz, die mit dem konfuzianischen Ideal der zwischenmenschlichen Harmonie verbunden ist. So unternimmt bei den Bibelarbeits-Diskussionen nur selten jemand den Versuch, das Gegenüber von seiner Meinung zu überzeugen: Es bleibt vielmehr bei einem Meinungsaustausch, der nicht aufgelöst wird. Dies wird damit begründet, dass jeder Gott auf eine andere Weise erfahre (Beob. Bibelgr. 15.12.06).

Die gegenseitige Akzeptanz leitet sich vom Gebot der Nächstenliebe ab: So wurde in der Bibelgruppe gelegentlich erwähnt, dass das höchste Gesetz nicht darin bestehe, die anderen zu kritisieren, sondern sie zu lieben, bestärken und ermutigen (Beob. Bibelgr. 08.12.06, 21.12.07). Dieses Gebot der Liebe, welches Nähe erzeugen soll, äußert sich an diversen Bibelstellen, die zu verschiedenen Gelegenheiten zitiert werden:

„Ein neues Gebot gebe ich euch, dass ihr euch untereinander liebt, wie ich euch geliebt habe, damit auch ihr einander lieb habt. Daran wird jedermann erkennen, dass ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe untereinander habt.“ (Johannes 13, 34 – 35)

Oder:

„Die Liebe ist langmütig und freundlich, die Liebe eifert nicht, die Liebe treibt nicht Mutwillen, sie bläht sich nicht auf, sie verhält sich nicht ungehörig, sie sucht nicht das Ihre, sie lässt sich nicht erbittern, sie rechnet das Böse nicht zu, sie freut sich nicht über die Ungerechtigkeit, sie freut sich aber an der Wahrheit; sie erträgt alles, sie hofft alles, sie duldet alles. Die Liebe hört niemals auf...“ (1. Korinther 13, 4 – 8)

Gerade das zweite Bibelzitat wird häufig als Paradebeispiel einer idealen, selbstlosen Liebe angeführt, die sich dadurch auszeichne, dass gern gegeben, einander geholfen und freiwilliger Gemeindedienst geleistet werde (Planungst. Bibelarb. 08.01.07, 30.07.07, 03.10.07, 10.01.08, 20.06.08, 10.10.08; Unterrichtsmat. Aufb. Lektion 2; Email 15.02.09; Beob. Bibelgr. 29.06.07; Begl. Gottesd. 30.11.08).

Ein zentrales Merkmal der Realisation familiärer Geborgenheit ist aber auch das Gewähren von gegenseitigem Schutz. So betonte der Hauptprediger vor der Bibelgruppe, dass ihre Mitglieder zusammenhalten, sich umeinander kümmern und beschützen sollten, wie eine Familie dies tue. Angeregt von dieser Äußerung erzählte ein Gast, der einem anderen Bibelkreis angehörte, dass gerade sein zweites Kind zur Welt gekommen sei, eine Tochter. Daher ermahne er häufig seinen Sohn, die kleine Schwester zu beschützen. Der Sinn einer Familie bestehe doch darin, einander Schutz zu gewähren (Beob. Bibelgr. beim Prediger 20.03.09). Ein anderer Vorfall, der sich um eine sexuelle Belästigung drehte, warf ähnliche Fragen auf: So erzählte mir eine Teilnehmerin, dass ein „Bruder“ eines anderen Bibelkreises aufgrund dieses Vorkommnisses die männlichen Mitglieder ihrer Gruppe dazu aufgefordert habe, jenem Mann die weitere Teilnahme an der Bibelarbeit zu verbieten. Dies war nämlich nicht geschehen (Beob. Besuch 02.04.09). Die betroffene Person drückte mir gegenüber ihre Enttäuschung darüber aus, dass die „Brüder unserer Gruppe“ sie in dieser Sache nicht beschützten, weil sie sie nicht ernst nähmen (Beob. Besuch 24.04.09).

Die Bibelgruppe bildet darüber hinaus eine Plattform zum Knüpfen von Freundschaften. Dies lässt sich nicht nur daran festmachen, dass viele Bibelgruppenmitglieder außerhalb der Gemeinde über nur wenige Freunde verfügen, sondern wurde auch einige Male von den Akteuren selbst erwähnt: So bedankte sich eine Teilnehmerin während der Fürbitte, dass sie hier so viele gute Freunde gefunden habe (Beob. Bibelgr. 29.12.06). In einer auf dem Begleitblatt des Gottesdienstes abgedruckten Konversionserzählung heißt es, dass die Person vor ihrer Bekehrung keine echten Freunde (知心朋友) gehabt habe (Begl. Gottesd. 15.02.09). Bei einem informellen Besuch erzählte mir eine Akteurin, dass sie häufig den

Kontakt zu Freunden, die nicht am selben Ort wohnten, verliere: Nur den befreundeten Geschwistern der Bibelgruppe bleibe sie treu, weil diese Beziehung etwas mit Gott zu tun habe (Beob. Besuch 16.06.07).

Ein anderes – allerdings unerwünschtes – Indiz für die bestehende Intimität untereinander ist die häufige Thematisierung von zwischenmenschlichen Konflikten innerhalb der Bibelgruppe, die von vielen Akteuren als „kompliziert“ bewertet werden. Sie lassen sich häufig auf Liebeskummer, Eifersucht, Klatsch oder Verletzungen zurückführen und äußern sich in gegenseitigen Zurechtweisungen, Streit, dem zeitweiligen Fernbleiben von der Bibelgruppe oder in der Weigerung, miteinander zu sprechen (Beob. Besuch 16.06.07, 03.02.08, 16.09.08, inof. Taufe 14.07.07).

Dass die mit Nähe und Zuwendung verbundene Geborgenheit einen wesentlichen Attraktivitätsfaktor darstellt, lässt sich nicht zuletzt daran erkennen, dass manche Bibelgruppenmitglieder in informellen Gesprächen ihre Sehnsucht danach ausdrücken. So gestand mir eine ungetaufte Teilnehmerin, sich sehr danach zu sehnen, dass andere Menschen sich um sie kümmerten. Daher wolle sie am liebsten später in die Nähe ihrer Eltern ziehen (Beob. Treffen 12.01.08). Eine andere Akteurin klagte in zwei beiläufigen Gesprächen, dass sich die Getauften der Gruppe nicht genug um die Neulinge kümmerten. Ihrer Meinung nach sollten die Verantwortlichen diese häufiger anrufen und sich nach ihrem Befinden erkundigen, wenn sie z.B. nicht bei der Bibelgruppe erschienen seien (Beob. Treffen 11.05.08, Besuch 02.07.08). Ein weiteres Mitglied bedauerte, dass die Beziehungen der hiesigen „Gemeindegewister“ nicht so intim seien wie in ihrer Heimatgemeinde in Taiwan (Beob. Besuch 17.03.09). Die eben genannten Kritikpunkte veranschaulichen dabei die Intensität dieser Sehnsüchte.

Komplementär zur Realisation familiärer Geborgenheit, die durch Nähe erreicht wird, findet sich die Thematisierung von Einsamkeit, die sich sowohl auf die weiter zurückliegende als auch auf die unmittelbare Vergangenheit und sogar manchmal auf die Gegenwart bezieht. Bezüglich ersterer wies eine Akteurin bei einem informellen Besuch darauf hin, sich als Kind oft einsam gefühlt zu haben, weil ihre Mutter sich nicht sehr um sie gekümmert habe (Beob. Besuch 29.11.07). Aber auch die Zeit der Neuankunft in Deutschland wird häufig als einsam und isoliert geschildert. So erzählte eine Bibelgruppenteilnehmerin, dass sie sich kurz nach ihrer Ankunft in Deutschland vereinzelt und sich selbst überlassen gefühlt habe (Beob. Bibelgr. 29.12.06). Ein ungetaufter Neuling, der sich noch nicht lange in Deutschland aufgehalten hatte, empfand die räumliche Entfernung von seiner Freundin als

schwer zu ertragen (Beob. Bibelgr. 30.03.07). Ein anderer ungetaufter Akteur, der aber schon lange in Deutschland gelebt und der Bibelgruppe beigewohnt hatte, gestand mir bei einem Privatbesuch, dass er Angst davor habe, einsam zu werden, weil er Single sei (Beob. Besuch 18.07.07).

Dass die Konversion zum Christentum in solch schwierigen Lebenslagen eine kreative Coping-Strategie darstellt, die sogar eine Art übergreifendes, typisches Muster bildet, zeigt ein weiteres Beispiel: So stellten alle Teilnehmer einer Zusammenkunft dreier studentischer Bibelkreise gruppenweise Bekehrungserzählungen dramaturgisch dar. Diese liefen strukturell folgendermaßen ab: Der Akteur kommt in Deutschland an, fühlt sich einsam und beginnt, nach dem Sinn des Lebens zu fragen. In diesem Moment wird er von einem Mitglied der CEG angesprochen, in die Gemeinde eingeladen und dabei gefragt, ob er sich einsam fühle und eine Leere im Herzen empfinde (Beob. Zusammenk. 22.12.06). Eine Teilnehmerin der untersuchten Bibelgruppe bestätigte mir in einem beiläufigen Gespräch, dass sich tatsächlich viele chinesische Studierende, die nach Deutschland kämen, einsam fühlten, weil ihr soziales Netz zerrissen sei. Zudem sei der Arbeitstrott, der in China ihr Leben bestimmt habe, unterbrochen. Daher träten plötzlich die großen Fragen des Lebens auf, und man empfinde eine innere Leere (Beob. Zusammenk. 22.12.06).

Es liegt auf der Hand, dass das Konversionsmotiv „Einsamkeit“ bei der Zusammenkunft stark schematisiert und vereinfacht dargestellt wurde. Dies unterstreicht allerdings seinen typischen Charakter und bildet einen wertvollen Ausgangspunkt für die Analyse, die in Kapitel 4.4 anhand der Interviews weitergeführt werden soll.

Darüber hinaus liegen Indizien vor, die meine in Kapitel 2.5 formulierte Hypothese, nämlich dass die vorliegenden Probleme mit einer Konversion nicht vollständig (d.h. dauerhaft) gelöst, sondern nur gemildert werden können, zu bestätigen scheinen: So haben einige Akteure auch nach ihrer Konversion noch mit Einsamkeits- und Verlassenheitsgefühlen zu kämpfen, die z. T. aus Trennungen von Partnern resultieren. In einem beiläufigen Gespräch meinte z.B. eine Bibelgruppenteilnehmerin, deren Taufe schon weit zurücklag, dass sie sich sehr frustriert, traurig und einsam fühle, weil ihr deutscher Exfreund nun endgültig aus ihrer Wohnung gezogen sei (Beob. Evangel.party 27.07.07). Ein anderer „Langzeitgetaufter“ erzählte bei der Fürbitte, dass er, als seine Freundin ihn verlassen habe, gedacht habe, er müsse sterben (Beob. Bibelgr. 26.10.07). Eine weitere schon vor Jahren Getaufte sagte in einem beiläufigen Gespräch sogar, dass ihr, als sie in Deutschland angekommen sei, die Trennung von ihren Eltern und Freunden gar nicht schmerzlich sei. Hingegen empfinde sie es heute als sehr belastend, wenn Freunde sie verließen (Beob. Bibelgr. 30.11.07). In

einem Erfahrungsbericht eines Gemeindemitglieds erzählte dieses davon, dass es kurz nach seiner Bekehrung sehr gelitten habe: So sei es häufig von Alpträumen geplagt worden, die von Konzentrationsschwierigkeiten, Ängsten, Kraftlosigkeit und Lebensüberdruß begleitet gewesen seien. Niemand habe ihm geholfen, und es habe trotz unaufhörlicher Gebete eine große Einsamkeit empfunden (Begl. Gottesd. 28.09.08).

Diese Beispiele geben Hinweise darauf, dass Probleme, wie etwa Einsamkeit und Trennungsschmerz, mit der Taufe nicht vollständig gelöst werden können, sondern auch hinterher noch eine Rolle spielen. Ein abschließendes Urteil hierüber muss jedoch auf Kapitel 5 warten.

Zu (2): Auch auf der zweiten Ebene findet eine Realisation familiärer Geborgenheit statt, indem die innige vertikale Beziehung zum göttlichen Vater betont wird.

So bedauerte ein Teilnehmer der Bibelarbeit, dass die Menschen nicht mehr solch ein enges, direktes Verhältnis zu Gott hätten wie früher Abraham (Beob. Bibelgr. 06.06.08). Ein andermal fragte eine Anwesende einen ungetauften Akteur, ob er finde, dass Gott weit von ihm entfernt sei. Daraufhin antwortete dieser, dass er sich zwar manchmal von Gott gerührt fühle, aber dass sein Glaube noch nicht stark genug sei (Beob. Bibelgr. 11.05.07). Der informelle Leiter erklärte während einer weiteren Bibelarbeit, dass man Gott niemals vollständig verstehen könne, weil man ja nicht Gott sei. Die wenigen Menschen, die ihn gut kennen, hätten eine besonders enge Beziehung zu ihm (Beob. Bibelgr. 20.04.07). Ein ungetaufter Neuling ließ die Bibelgruppenteilnehmer wissen, dass er sich zwar auf einer bestimmten Ebene als Christ fühle, aber dass sein Glaube nicht stark genug sei. Dies könne man mit einer Liebesbeziehung vergleichen: Obwohl man seine Partnerin liebe, habe man dennoch Angst vor einer endgültigen Bindung (Beob. Bibelgr. 20.04.07). All diese Beispiele verdeutlichen die starke Sehnsucht nach einer noch engeren und intensiveren Bindung zu Gott, als bisher erfahren wurde.

Die Intimität der Beziehung wird hauptsächlich durch das Gebet gesichert. So warf ein Akteur etwa während der Bibelarbeit die Frage auf, warum man überhaupt bete, wenn man Gottes Heilsplan sowieso nicht ändern könne. Daraufhin entgegnete eine ungetaufte Teilnehmerin, dass der Zweck des Gebets nicht darin bestehe, etwas zu erreichen, sondern die Kommunikation mit Gott weiterzuführen (Beob. Bibelgr. 15.12.06). Im Lehrmaterial des Aufbaukurses für frisch Getaufte heißt es u. a.: „1) Das Gebet ist das Gespräch zwischen den Gläubigen und dem gütigen Gott. Es ist ein direktes Einzelgespräch (...), mit dem wir den intimen Verkehr mit Gott aufrechterhalten können“ (Taufunterrichtsmaterial Lektion

3).⁸ Diese innige Kommunikation mit Gott kann sich auf alle möglichen alltäglichen Begebenheiten erstrecken. So erzählte mir ein frisch Getaufter bei einem informellen Besuch, dass ihm Gott eines Tages, als er im Regen unterwegs gewesen sei, eingegeben habe, seinen Regenschirm weiter zu verschenken. Im ersten Moment habe er diese Eingebung seltsam gefunden. Als er aber kurz darauf zufällig einer „Schwester“ aus der Bibelgruppe auf der Straße begegnet sei, habe er verstanden, dass Gott gewollt habe, dass er ihr seinen Regenschirm schenke (Beob. Besuch 01.07.07).

Die oben geschilderte enge Bindung zum himmlischen Vater wird wiederum durch eine unmittelbare Gotteserfahrung legitimiert. Diese äußert sich in der gefühlsbetonten Gebetsweise und im emotionalen (d.h. tränenreichen) Verhalten bei der Taufe, beim Vortragen der Bekehrungserzählungen sowie beim „Sharing“ – Aspekte, die bereits beschrieben wurden. Manche Gottesdienstteilnehmer heben beim Singen der Lieder die Arme, was als eine charismatische Anbetungsweise charakterisiert werden kann. Die damit einhergehenden Melodien und Liedtexte stimulieren zudem die Gefühlsebene. Gebete während des Gottesdienstes, welche von einer meist weiblichen Verantwortlichen laut vor der Gemeinde vorgetragen werden, weisen zu diesem Zweck häufig Klavier-Hintergrundmusik auf. Dabei nimmt die Stimme der Vortragenden eine besonders weiche und gefühlsbetonte Intonation an.

Generell wird betont, dass die Gotteserfahrung individuell und – wie eben schon erwähnt – emotional erfolge: So sagte ein Bibelgruppenteilnehmer zu einem Neuling, dass es schwierig sei, festzulegen, wie Gott nun wirklich sei, weil jeder ihn anders erfahre (Beob. Bibelgr. 24.04.09). Auch der informelle Leiter ließ an einem anderen Abend verlauten, dass jeder auf eigene Weise erfahre, was Gott ihm verheiße oder von ihm verlange. Dies könne man z.B. aus den Bekehrungserzählungen ersehen. Der damalige Teamleiter ergänzte, dass jeder sich Gott und dessen Offenbarung auf andere Weise annähere: manche z.B. anfangs über ein „intellektuelles Bibelstudium“. Allerdings müsse man irgendwann einsehen, dass Gott nicht vollständig verstanden werden könne, weil der Intellekt Grenzen habe, und dass man unwissend sei wie ein Kind. Der inoffizielle Leiter und eine andere Akteurin äußerten sich dahingehend, dass man Gott letztlich nicht über die Vernunft, sondern nur über den Glauben bzw. das Vertrauen (信心) erfahren könne (Beob. Bibelgr. 23.05.08). Ein weiteres Mitglied ließ bei einem beiläufigen Gespräch verlauten, dass es zwar nicht getauft sei, aber dennoch Gottes Kraft spüren könne (Beob. Bibelgr. 02.02.07). Auch eine Neue erzählte mir während eines beiläufigen Gesprächs auf einer Missionsparty¹³⁴, dass sie

¹³⁴ Missions- oder Evangelisierungspartys sind Veranstaltungen, bei denen es neben chinesischen Gerichten oder westlichen Torten auch einen Programmanteil gibt, der sich der Mission von Neuankömmlingen widmet.

zwar noch nicht wisse, ob sie an Gott glaube, aber dass, wenn sie als Kind eine Bibel in die Hand genommen habe, plötzlich alles um sie herum versunken sei. Sie habe eine große Kraft und einen tiefen inneren Frieden gefühlt (Beob. Evangel.party 04.05.07). Eine ungetaufte Teilnehmerin erklärte mir bei einem informellen Treffen, dass sie sich zwar danach sehne, sich taufen zu lassen, aber Gott noch nicht erfahren habe. Solange sie ihn nicht spüren könne, wolle sie sich auch nicht taufen lassen (Beob. Hörsp. 11.05.08).

Die enge Beziehung zum göttlichen Vater zeigt sich aber auch in der Hoffnung, dass dieser die Bedürfnisse des „Kindes“ erfülle. Dies lässt sich z.B. anhand der schriftlich dokumentierten Fürbitten nachvollziehen: Hier überwiegen Gebete für die Erfüllung alltäglicher Probleme, wie z.B. Hilfe beim Studium, Praktikum oder Job, bei Prüfungen, Umzügen, bürokratischen Angelegenheiten (etwa Visumsverlängerungen), Bewerbungen oder Heilung von Krankheiten (Fürbitten 19.01.07 – 23.11.07).

Eng damit verbunden ist die Vorstellung von Gottes Hilfe, Anwesenheit und Schutz in Krisensituationen bzw. bei Problemen. So erzählte eine Gruppenteilnehmerin während einer Bibelarbeit etwa die bekannte Parabel von Jesus, der mit einem Gläubigen den Strand entlang lief. Als ein Sturm aufkam, schien Jesus verschwunden zu sein. Der Gläubige, der sich umdrehte und nur eine Fußspur im Strand sah, klagte Jesus daraufhin an, dass dieser ihn im Stich gelassen habe. Jesus aber antwortete: Die Fußstapfen im Sand stammen nicht von dir, sondern von mir, denn ich habe dich die ganze Zeit getragen. Mit dieser Parabel wollte die Gruppenteilnehmerin ausdrücken, dass Gott seinen „Kindern“ in Gefahrensituationen beistehe (Beob. Bibelgr. 16.02.07). Ein frisch Bekehrter erzählte in seiner Konversionsgeschichte davon, dass Gottes Liebe ihm inmitten seines Schmerzes darüber, von seiner Freundin verlassen worden zu sein, geholfen und zu einem echten Christen bekehrt habe (Begl. Gottesd. 22.04.07). Eine andere Teilnehmerin meiner untersuchten Bibelgruppe drückte in einem beiläufigen Gespräch kurz vor ihrer Taufe mir gegenüber die Erwartung aus, sich nach der Taufe von Gott beschützt zu fühlen (Beob. Taufe 14.07.07). Eine Woche später sagte sie während der Bibelarbeit, dass Gott immer bei uns sei und uns beschütze, so dass wir keine Angst haben müssten (Beob. Bibelgr. 20.07.07). Ein ungetaufter Gruppenteilnehmer äußerte die Überzeugung, dass er sich vor nichts mehr fürchten werde, wenn er Christ sei, weil er sich dann von Gott beschützt fühle (Beob. Bibelgr. 20.04.07). Bei einer Fürbitte betete ein „Bruder“ für eine abwesende ungetaufte Akteurin, weil sie ihm zufolge Gott nicht in sich einlassen könne: Vielmehr glaube sie, dass es sowieso keinen Zweck habe, zu beten, da Gott ihr nicht helfe und sich nicht um sie kümmere. Deswe-

gen wolle sie sich weder bekehren lassen noch könne sie die liebende Anteilnahme (眷顾) der Geschwister ertragen (Beob. Bibelgr. 11.05.07).

Das letzte Beispiel veranschaulicht, dass erfahrenes Leid häufig damit erklärt wird, dass die Person nicht genug auf Gottes Schutz und Hilfe vertraue. Dies bewirke eine gefühlte Trennung von Gott. Demgemäß erzählte ein Akteur in seinem Erfahrungsbericht davon, dass Gott ihn in Wahrheit beschützt habe, als es ihm schlecht gegangen sei, auch wenn er dessen Hilfe in dieser Situation nicht habe spüren können. Er habe vor allem deshalb gelitten, weil er eine Trennung von Gott empfunden habe. Dieselbe Deutung ist auch in einem anderen besinnlichen Text zu lesen, der ebenfalls auf dem Begleitblatt des Gottesdienstes abgedruckt wurde (Begl. Gottesd. 28.09.08, 19.10.08).

Eine weitere Coping-Strategie für empfundenen Leid besteht darin, diesem zuzuschreiben, den Anstoß für eine noch intimere Gottesbeziehung gegeben zu haben. Dementsprechend stufte ein Gemeindemitglied Leiderfahrungen als sinnvoll ein, weil man dann Gott besonders benötige, sich auf ihn stütze und sich ihm annähere (Begl. Gottesd. 28.09.08). Eine Teilnehmerin meiner untersuchten Bibelgruppe behauptete bei einem informellen Besuch, dass sie sich trotz ihrer Angst vor Einsamkeit und zukünftiger Arbeitslosigkeit im alltäglichen Leben auf Gott stütze. Gerade Schwierigkeiten förderten die Beziehung zu Gott, weil man vor allem in solchen Situationen auf ihn angewiesen sei (Beob. Besuch 09.07.08).

Diese momentan empfundene oder nachträglich hineininterpretierte Hilfe Gottes ist vor allem deshalb so wirksam, weil sie die Vorstellung von Gottes bedingungsloser Liebe und Akzeptanz (接纳) voraussetzt. Der Aspekt der väterlichen Liebe wurde bereits in Kapitel 3.2.1 erläutert. So schrieb ein Gruppenmitglied an alle anderen Teilnehmer folgende Email in (fehlerhaftem) Deutsch:

„Gott liebt uns, jeden Tag ist eine Gnade von Gott. Wir wissen nicht, warum Gott uns will, weil wir so schwach sind, aber die einzige, die wir fest glauben können, ist, dass wir die Liebe, die Kraft und Geist von Gott haben.“ (Email 10.06.07)

Eine in der Gemeinde sozialisierte Jugendliche schrieb in ihrer Bekehrungserzählung:

„Jedes Mal, wenn ich in Schwierigkeiten stecke, bete ich noch ernsthafter als normalerweise, weil ich weiß, dass er mir helfen wird. Gleichgültig, ob die Menschen uns mögen oder nicht, gleichgültig, wie es uns ergeht: Gottes Liebe für uns ist ewig, sie wird sich auch niemals ändern. Er liebt uns so sehr, wie es im Johannesevangelium Kapitel 3 Vers 16 heißt: Denn also hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn gab, damit alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben.“ (Begl. Gottesd. 27.05.07)^h

In einer per Email an alle Mitglieder verschickten Geschichte über ein Mädchen, das von seinem Freund verlassen wurde, wird die Liebe und Wertschätzung Gottes auch für Alleinstehende betont:

„Die Welt sagt uns: Am Valentinstag keinen Geliebten zu haben, mit dem man gemeinsam feiern kann, ist sehr bedauerndwert. Die Bibel sagt uns hingegen: Euer Wert misst sich keinesfalls daran, ob ihr einen Geliebten habt, ihr seid an sich schon unendlich wertvoll.“ (Email 15.02.09)ⁱ

Andere Dokumente (z.B. ein Beobachtungsprotokoll des Bibelgruppenabends, zahlreiche Emails sowie Texte, die auf den Gottesdienstbegleitblättern abgedruckt wurden) dokumentieren – neben den Liedtexten, die in Kapitel 3.2.1 bereits beschrieben wurde – ähnliche Aussagen über Gottes bedingungslose Liebe (Emails 02.04.07, 08.04.07, 11.06.07, 12.07.07, 23.08.08, 15.02.09; Begl. Gottesd. 22.04.07, 06.05.07, 02.04.08, 19.10.08, 26.10.08; Beob. Bibelgr. 26.01.07).

Die göttliche Liebe, Anteilnahme und Hilfe wird als Gnade wahrgenommen, der Dankbarkeit gebührt. So besteht eine Norm der CEG darin, dass jedes Gebet möglichst mit einer Äußerung von Dankbarkeit (感恩) beginnen solle, bevor die Bitten artikuliert würden. Fürbitten, die von den Teilnehmern selbst stichpunktartig aufgeschrieben wurden, beginnen daher meist mit der Überschrift „Dankbar/ Dankbarkeit“, z.B.: „Dankbar – für Gottes Führung in dieser Woche. Ich danke Gott, dass er die Zugverbindungen diese Woche, während ich Unterricht hatte, vorzüglich gestaltet und die Häufigkeit meiner Verspätungen reduziert hat“ (Fürbitte 28.01.07).^j Oder: „Dankbarkeit: Ich danke Gott, dass er mich erfolgreich umziehen ließ und alles reibungslos und friedlich verlief; ich danke Gott, dass er mich in der neuen Schule Deutsch lernen lässt“ (Fürbitte 03.08.07).^k Auch in den Emails wird häufig Dankbarkeit zum Ausdruck gebracht. Dies ist z.B. in folgender der Fall, in der ein Vortrag zum Thema „Arbeitsmarkt und Glaube“ (职场与信仰) angekündigt wurde:

„Ich danke Gott dafür, dass er uns solch eine Gelegenheit gibt, die Verbindung zwischen unserem jetzigen Studium und der späteren Arbeit zu verstehen, vor allem aber für Gottes Mitwirken darin und seine Erwartungen an uns.“ (Email 01.12.07)^l

Oder in einem Erfahrungsbericht über eine Reise: „...im Großen und Ganzen bin ich nicht richtig eingeschlafen, aber als ich an die Liebe der Geschwister dachte und an Gottes Gnade, spürte ich im Herzen eine grenzenlose Zufriedenheit“ (Email 04.03.09).^m In einer wei-

teren Email schrieb die informelle Leiterin beim Verschicken einer verschriftlichten Fürbitte folgendes:

„Ich danke Gott, dass wir uns inmitten seines Bibelstudiums befinden, das trotz Wind und Wetter unveränderlich stattfindet. Als ich heute alle Fürbitten noch einmal las, war ich dankbar für diese beiden Gemeinschaften¹³⁵, weil wir solch eine gute Gruppe haben und in dieser Gruppe unsere Dankbarkeit und Bedürfnisse miteinander teilen. Wir sind eine Gemeinschaft der Liebe.“ (Email 26.01.07)ⁿ

Komplementär zur Hervorhebung einer innigen Beziehung zu Gott steht die häufige Thematisierung der Distanz zu den Eltern. So erzählte mir eine Teilnehmerin (Person X) bei einem informellen Besuch, dass der Vater während ihrer Kindheit lange Zeit im Ausland gearbeitet, und sie sich deshalb sehr nach ihm gesehnt habe. Als Kind habe sie sich im Gegensatz zu ihrer jüngeren Schwester zudem nie beachtet gefühlt (Beob. Besuch 16.06.07). Obendrein sei ihre Mutter meist unerreichbar gewesen, weil sie viele eigene Freunde gehabt habe und ihren Hobbys nachgegangen sei. Als Person X etwa vier Jahre gezählt habe, sei sie einen Tag bei ihren Großeltern väterlicherseits auf dem Land zu Besuch gewesen. Eigentlich sei verabredet worden, dass die Mutter Person X am Abend abholen komme, aber ihre Mutter habe dies vergessen oder etwas anderes vorgehabt. Person X habe deshalb stundenlang vor der Tür gesessen und auf ihre Mutter gewartet. Sie habe sich unendlich verlassen und einsam gefühlt – ein Gefühl, das sie auch heute noch manchmal beschleiche, wenn jemand sie im Stich lasse. Deswegen könne sie andere Menschen nicht mehr so nah an sich heranlassen und wolle oft allein und unerreichbar sein (Beob. Besuch 29.11.07).

Dass sich die intime Gottesbeziehung auf eine innige Kommunikation durch das Gebet stützt, lässt sich wiederum als Kontrastkonzept zur hin und wieder angesprochenen missglückten oder nicht stattfindenden Kommunikation mit dem leiblichen Vater interpretieren. So beklagte sich eine ungetaufte Teilnehmerin während der Fürbitte darüber, dass sie am Telefon nicht mit ihrem Vater reden könne, weil er sie nicht verstehe. Eine andere bereits Getaufte erwiderte, dass es sich mit ihrem Vater ebenso verhalte. Wenn sie ein Anliegen habe oder den Eltern etwas mitteilen wolle, erkläre sie am Telefon alles ihrer Mutter, die es hinterher dem Vater schonend beibringe. Sei ihr Vater am Apparat und die Mutter nicht da, wechsle sie mit ihm nur ein paar Sätze und lege dann auf, weil er sie sowieso nicht verstehen könne (Beob. Bibelgr. 08.06.07).

Die bedingungslose Liebe und Gnade Gottes findet ihren korrespondierenden Gegenpart wiederum in der Thematisierung dominanter, autoritärer und/ oder aggressiver Eltern, vor

¹³⁵ Eine Zeitlang wurden die Fürbitten insgesamt zweier Bibelgruppen an deren Mitglieder verschickt.

allem jedoch Väter. So antwortete eine Teilnehmerin bei einem beiläufigen Gespräch auf meine Frage, warum sie nach Deutschland gekommen und nicht in ein anderes Land (z.B. in die USA) gegangen sei, dass dies allein die Entscheidung ihres Vaters gewesen sei. Ihr Vater habe auch darüber verfügt, welches Universitätsfach sie studiere. Darüber hinaus erwähnte sie bezüglich eines anderen Bibelgruppenteilnehmers, welcher im Streit mit einer Dritten aus Wut einen Teller zerbrochen habe, dass ihr Vater sich ebenso verhalte (Beob. inoff. Taufe 14.07.07). Auch ihr Partner habe sie neulich durch einen plötzlichen Wutausbruch erschreckt. Dass sie vor allem sanftmütige, liebe Menschen möge, habe wahrscheinlich etwas mit ihrem Vater zu tun (Beob. Besuch 30.09.08). Während einer Fürbitte, die zeitlich vor der Aufnahme ihrer Liebesbeziehung stattfand, erzählte dieselbe Akteurin, die Einzelkind ist, mit sichtbarer Erregung und Wut, dass ihr Vater eigentlich einen Sohn gewollt habe und enttäuscht gewesen sei, dass sie nur ein Mädchen sei. Deswegen habe er sie immer wie einen Jungen behandelt, d.h. nicht besonders zartfühlend. Zudem wolle er ihr vorschreiben, dass sie häufig mit Deutschen Umgang pflegen solle, aber auf keinen Fall einen deutschen Partner haben dürfe, weil sie nach Beendigung des Studiums nach China zurückkehren müsse. Außerdem solle sie nicht mit „normalen“ männlichen Freunden verkehren, die sie nicht verehrten, weil dies reine Zeitverschwendung sei. Laut Aussage der Akteurin sei sie vor allem deshalb nach Deutschland gekommen, um ihrem Vater zu entfliehen. Eine andere Teilnehmerin erklärte daraufhin, dass, wenn ihr Vater mit ihr schimpfe, alles „zum einen Ohr rein und zum anderen wieder heraus gehe“ (dabei unterstützte sie ihre Aussage mit Handgesten). Ihrer Erfahrung nach bestehe die beste Methode darin, den Vater einfach reden zu lassen und sich nicht darum zu kümmern. Ein anderer Anwesender ergänzte, dass sein Vater auch diesen Charakter aufweise: Man könne nicht mit ihm reden, weil er sehr streng und autoritär sei. Inzwischen aber sei er selbst erwachsen geworden und sein Vater nur ein alter Mensch, den man nachsichtig behandeln und schonen müsse. Daraufhin wandte er sich ermahmend an die erste Akteurin, dass sie Verständnis und Liebe für ihren Vater aufbringen solle, weil alte Menschen im Leben schon viel durchgemacht und starre Ansichten hätten. Beim anschließenden Gruppengebete betete er dafür, dass die betreffende Akteurin nachsichtiger und gütiger mit ihrem Vater umgehen möge (Beob. Bibelgr. 08.06.07).

Zu (3): An der letzten Äußerung zeigt sich neben dem Erdulden autoritärer Väter selbstverständlich auch die Norm der Kindespietät, die in Kapitel 4.3.2 noch näher erläutert wird. Ebenso lassen sich daran die Sehnsucht nach harmonischen Familienbeziehungen und die Hoffnung erkennen, dass sich die Bekehrung bzw. das innige Verhältnis zum gnädigen,

liebvollen göttlichen Vater positiv auf eben jene auswirken. Mit eingeschlossen sind, wie in Kapitel 3.2.1 bereits erläutert wurde, die Verbesserung sämtlicher menschlicher Beziehungen, deren Qualität einander bedingt. So wird bei der Fürbitte beispielsweise häufig um ein harmonisches Miteinander mit den christlichen Geschwistern, mit Freunden, Nachbarn und Kommilitonen ebenso wie um eine Verbesserung der Beziehung zu Gott gebetet (Fürbitten 12.01.07, 19.01.07, 02.02.07, 09.02.07, 09.03.07, 23.02.07, 30.03.07 u. a.).

Der Umstand, dass die meisten Bibelkreismitglieder „Singles“ sind und sich möglicherweise einsam fühlen, erklärt die starke Sehnsucht nach der Geborgenheit einer harmonischen Partnerschaft. Diese soll dem Akteur zu persönlichem Glück verhelfen und äußert sich in deren Idealisierung. So beklagte sich eine Bibelgruppenteilnehmerin während eines informellen Treffens darüber, dass sie und ihr Freund in letzter Zeit „zugenommen“ hätten, weil sie abends zusammen kochten und aßen. Daraufhin bemerkte eine andere alleinstehende Teilnehmerin lachend, dass sie doch glücklich darüber sein könne, gemeinsam mit ihrem Freund „dick“ werden zu dürfen. Zudem brauche sie sich keine Gedanken mehr um ihr Aussehen zu machen (Beob. Kinobesuch 04.04.09).

Das in Kapitel 3.2.1 bereits erläuterte Phänomen einer „Musterehe“ zwischen den inoffiziellen Leitern der Bibelgruppe, die den anderen Mitgliedern als Vorbild dient, birgt gleichzeitig die Vorstellung, dass besonders christliche Partnerschaften glücklich und harmonisch ablaufen. So gab eine Teilnehmerin einem zukünftigen Bräutigam, der kurz darauf in Taiwan zu heiraten beabsichtigte, den Wunsch mit auf den Weg, dass er genauso glücklich werde wie das Musterehepaar (Beob. Bibelgr. 05.12.08). Die Verklärung lässt sich aber auch anhand folgender Begebenheiten nachvollziehen: So lud ich etwa die informelle Gruppenleiterin zu einem Kinobesuch mit anderen Mitgliedern ein. Auf dieses Angebot ging sie zunächst erfreut ein und fragte ihren Mann, ob sie zusammen hingehen wollten. Dieser erinnerte sie jedoch daran, dass sie ihn am selben Abend zu einer befreundeten Person zu begleiten versprochen habe, so dass dies nicht möglich sei. Daraufhin sagte die inoffizielle Leiterin etwas enttäuscht zu mir und einer Dritten, dass es doch auch Vorteile habe, „Single“ zu sein (Beob. Bibelgr. 03.04.09). Bei einem anderen Bibelarbeitstreffen erwähnte eine Akteurin in pathetischem und emotionalem Tonfall, dass der informelle Leiter seine Frau sicherlich stets voller Ungeduld und Vorfreude erwarte, wenn er sich etwa mit ihr für die Mensa verabredet habe, weil er sie so liebe und niemals von ihr getrennt sein wolle. Der informelle Leiter erwiderte zwar nichts darauf, zeigte aber einen distanzier-ten Gesichtsausdruck, den man als „genervt“ deuten könnte (Beob. Bibelgr. 20.03.09). Die Idealisierung der christlichen Partnerbeziehung lässt sich nicht zuletzt anhand eines in Kapitel 3.2.1 verkürzt wiedergegebenen Dialogs zwischen einem verlobten Paar und einer

anderen Teilnehmerin (Person K) nachvollziehen. So erzählte Person K dem angehenden Bräutigam (Person L), dass sie etwas darüber gelesen habe, wie in traditionellen christlichen Familien Ehen geschlossen würden, dass z.B. der Bräutigam bei den Eltern der Braut offiziell um deren Hand anhalten müsse. Person L meinte daraufhin, dass es sehr viele Bücher darüber gebe, wie man erfolgreiche christliche Ehen führe. Person K fragte, ob sich Person L mit seiner Verlobten (Person M) niemals streite. Person M erwiderte entrüstet, dass sie sich natürlich auch stritten. Person K merkte daraufhin an, dass Christen so etwas doch nicht täten (Beob. Bibelgr. 03.08.07).

Alle oben genannten Beispiele lassen sich im Wesentlichen in zwei Bereiche einordnen: (a) So erfüllen die Intimität der Bibelgruppe, die Betonung einer innigen Beziehung zum göttlichen Vater sowie die Verheißung harmonischer Beziehungen bestimmte Bedürfnisse und Sehnsüchte. Diese gruppieren sich um den übergeordneten Themenkomplex Geborgenheit. Sie bilden funktionale Coping-Strategien zur Milderung (b) von empfundener Einsamkeit, der gefühlten Distanz zu den Eltern sowie der Problematik autoritärer, aggressiver Bezugspersonen.

4.3.2 Konversion als Realisation von Sicherheit

Die Realisation von Sicherheit ist mit der oben angeführten Kategorie der Herstellung von Geborgenheit verwandt, aber nicht identisch. Sicherheit wird auf drei Ebenen erzeugt: horizontal (1) durch die Konzentration auf die eigene *Gruppe*, die zudem Konformitätsdruck erzeugt. Aber auch z.B. die Betonung eines gemeinsamen Ziels, der christlichen Pflichterfüllung, einer moralischen Lebensführung, der Einhaltung der Normen bzw. Gesetze der CEG und der Verständlichkeit des christlichen Glaubens bilden Facetten dieses Gruppengefühls. Die damit verbundene Abgrenzung nach außen dient der christlichen Identitätsbildung. Die zweite Dimension bezieht sich auf die (2) vertikale Beziehung zu Gott. Hier wird Sicherheit vor allem durch Kindespietät und Gehorsam gegenüber Gott realisiert. Diese letzten beiden Aspekte leisten Hilfe bei wertebezogenen Entscheidungen, was sich z.B. anhand der Thematisierung der Überwindung von Zweifeln nach der Taufe nachvollziehen lässt. Sie bieten aber auch insofern eine Entlastung, dass erfahrenes Leid als Folge des Ungehorsams gegenüber Gott interpretiert wird. Zudem werden alltägliche Ereignisse oder schwerwiegende Probleme akzeptiert, indem auf Gottes Heilsplan vertraut bzw. Gottes Wille gehorcht wird. Eine aktivere Coping-Strategie zur Erzeugung von Sicherheit besteht hingegen in der Kontrollierbarkeit von Ereignissen mit Hilfe des Gebets. Auf einer

dritten Ebene wird Sicherheit wiederum durch das (3) Bekenntnis erzeugt, das sich neben dem Verfassen von Bekehrungserzählungen z.B. in einem aktiven Missionsideal sowie in dem Wunsch äußert, die leiblichen Eltern zu bekehren. Voraussetzung ist der Anspruch auf Absolutheit des christlichen Glaubens sowie die Betonung, dass das Christentum keine „Sekte“ (邪教/ 异端) bzw. kein Aberglaube (迷信) sei.

Komplementär zu diesen Konzepten findet sich die häufige Thematisierung von Orientierungslosigkeit oder Verwirrung (迷惘) und Hilflosigkeit (无助) vor der Konversion. Auch auf die Unkontrollierbarkeit des eigenen Lebens wird gelegentlich hingewiesen. Diese seelischen Befindlichkeiten weisen einen direkten Zusammenhang zur Eingewöhnungszeit chinesischer Studierender kurz nach ihrer Ankunft in Deutschland auf.

Zu (1): Auf der ersten Ebene wird Sicherheit hauptsächlich durch die Konzentration auf die eigene Gemeinde bzw. Gruppe erreicht – wobei dieses Konzept eng mit dem starken Gemeinschafts- und Zusammengehörigkeitsgefühl verbunden ist, das im letzten Kapitel schon erläutert wurde. Das Gruppengefühl findet seinen Ausdruck z.B. darin, dass häufig um den Zusammenhalt und die Einigkeit der Gruppe gebetet wird, wie in Kapitel 4.3.1 bereits ausführlich thematisiert wurde. Es zeigt sich aber auch in der Sehnsucht nach einer gemeinsamen Zielsetzung, wie folgendes Beispiel verdeutlicht: So erklärte mir ein ungetaufter Akteur während eines beiläufigen Gesprächs, dass er früher an den Kommunismus geglaubt habe, weil dieser bedeute, dass alle Menschen gleich seien und sich zusammen für ein höheres Ziel engagierten. Nur weil er entdeckt habe, dass es innerhalb der KP üble Machtkämpfe gegeben habe, und ein Großteil der traditionellen chinesischen Kultur zerstört worden sei, habe er sich vom Kommunismus abgewandt (Beob. Zusammenkunft 13.04.07).

Ein Indikator für die starke Konzentration auf die eigene Gemeinde ist der Konformitätsdruck innerhalb der Bibelgruppe, d.h. die Aufforderung, bestimmten Gruppennormen zu entsprechen. So fiel beispielsweise ein Neuling während der Fürbitte aus dem Rahmen, indem er auf einem anonymen Zettel statt eines Gebets folgenden Vorschlag auf Deutsch notierte: „Machen wir eine Pause!“ Als sein zusammengefalteter Zettel an mich verteilt wurde und ich diesen vorlas, wurde der Neuling gefragt, ob er diesen Satz geschrieben habe und warum. Es folgte eine aufgeregte Diskussion über seine Integration. Zwei Personen wollten wissen, ob er sich in ihrer Gruppe wohl fühle, und ob sich sein Verhältnis zum Christentum verändert habe, seitdem er an ihr teilnehme. Der Neuling bejahte dies. Auf die erfreute Rückfrage, inwiefern sich dies so verhalte, entgegnete er, dass zwar er in dieser Gruppe verrückt und anders sei, aber dass die Gruppenmitglieder dafür im Verhältnis zur

chinesischen Gesellschaft Sonderlinge darstellten. Diese Bemerkung löste eine erneute Diskussion über das Verhalten des Neulings aus. Schließlich einigte man sich darüber, dass es einen großen Fortschritt bedeute, dass dieser in letzter Zeit regelmäßig an der Bibelarbeit teilgenommen habe (Beob. Bibelgr. 08.12.06). Während der Fürbitte eine Woche später stand der Neuling unvermittelt auf und ging, ohne sich zu erklären. Zunächst reagierte die Gruppe nicht darauf. Als jedoch ein Mitglied den Wunsch formulierte, dass der Neuling sich ihrer Gruppe anpasse, folgte ein Gespräch darüber, warum dieser sie verlassen habe (Beob. Bibelgr. 15.12.06).

Der Konformitätsdruck äußert sich aber auch darin, dass einzelne Gruppenmitglieder während der Bibelarbeit häufig Fragen beantworten oder Statements abgeben sollen, deren Inhalte an eine bestimmte Erwartung gekoppelt sind, d.h. nach einem typischen Muster erfolgen sollen. So wies eine Bibelarbeitsleiterin etwa darauf hin, dass sie jedem Teilnehmer die Hausaufgabe aufgegeben habe, darüber nachzudenken, wie er im Laufe der Woche Gott begegnet sei, und was er dadurch gelernt habe. Anschließend forderte sie einzelne Mitglieder dazu auf, darüber zu berichten. Gemäß der Gruppendynamik hätte keines der Mitglieder gewagt, sich dahingehend zu äußern, Gott nicht begegnet zu sein (Beob. Bibelgr. 11.07.08). Während eines Bibelabends mit dem Hauptprediger der Gemeinde fragte dieser einen deutschen Teilnehmer mit freikirchlichem Hintergrund vor versammelter Runde, wie sich seine Beziehung zu Gott gestalte, und ob sie sich im Laufe der Zeit verändert habe (d.h. ob eine Bekehrungserfahrung vorliege). Der Gefragte bejahte und beantwortete die Frage „ordnungsgemäß“, d.h. dem Muster einer Konversionserfahrung folgend (Beob. Bibelgr. 14.11.08). Der Konformitätsdruck gliedert sich darüber hinaus in alle möglichen Teilaspekte, die unten noch erläutert werden. Da er aber von den meisten Akteuren für „normal“ gehalten wird und diesen mitnichten auffällt, soll er hier nicht normativ verwendet werden, sondern lediglich Strategien zur Herstellung von sozialer Harmonie umschreiben. Diese Harmonie gründet sich auf die Anpassung aller Mitglieder an die bestehenden Normen der Gruppe.

Die starke Bezogenheit auf die eigene Gemeinde bzw. Gruppe und das damit verbundene Sicherheitsgefühl lassen sich zudem an der Betonung der christlichen Pflichterfüllung erkennen, die sich hier auf regelmäßiges Bibellesen, Beten, die regelmäßige Teilnahme am Gottesdienst und an der Bibelgruppe sowie auf das Leisten von freiwilligem Gemeindedienst bezieht. So verglich der Hauptprediger während eines Taufgottesdienstes das Beten mit der Notwendigkeit des Atmens und das Bibellesen mit der Ernährung, was die Unverzichtbarkeit der Pflichterfüllung eines getauften Christen zum Ausdruck bringen sollte (Beob. Taufgottesd. 26.04.09). Gleiches äußerte der Hauptprediger während eines anderen

Gottesdienstes, indem er die Bibellektüre, das Beten, das Singen geistlicher Lieder und das Nachdenken über Gott (黙想) mit der Selbstverständlichkeit des Frühstückens gleichsetzte (Beob. Gottesd. 21.06.09). Diese Pflichterfüllung wird gemäß dem Selbstverständnis der CEG als 灵修 („geistliche Kultivierung“) bezeichnet (Unterrichtsmaterial Taufgruppe Lektion 3). Im Unterrichtsmaterial des Aufbaukurses für frisch Getaufte nimmt dieses Thema (inklusive angewandte Methoden der Bibelarbeit und -lektüre) immerhin zwei Drittel des Lehrstoffes ein (Unterrichtsm. Taufgr. Lektionen 2–5). Besonders deutlich wird diese Ausrichtung in folgendem Auszug:

„Christen sollten ein dankbares Herz hegen und täglich bereitwillig ein Zehntel des Tages (2,4 Stunden) aufbringen, um sich ausschließlich dem Herrn anzunähern, den Herrn zu preisen, dem Herrn zu danken oder dem Herrn zu dienen, etwa durch Mission, christliche Weiterbildung oder Unterweisung durch Besuche usw., also ein Zehntel des Tages mit Opfern beschäftigt sein.“ (Unterrichtsm. Taufgr. Lektionen 5, 6)^a

Dass diese Normen manchmal mit der Ausübung von Druck verbunden sind, liegt nahe und kann durch unzählige Beispiele veranschaulicht werden. So forderte ein Gastprediger während der Predigt all diejenigen zum Aufstehen auf, die täglich beteten. Als sich nur einige erhoben, dankte er „dem Herrn“ für diese frommen Christen und bemerkte, dass die deutschen Christen kaum noch zum Gottesdienst gingen, so dass der Glaube unter ihnen nicht mehr lebendig sei (Beob. Gottesd. 24.06.07). Eine Teilnehmerin erzählte mir nach dem Gottesdienst, dass sich der Teamleiter unmittelbar im Anschluss mit ihr darüber unterhalten wolle, warum sie so lange nicht an der Bibelgruppe teilgenommen habe (Beob. Gottesd. 26.10.08). Bei einer Bibelarbeit unternahm die unmittelbar verantwortliche Leiterin und zeitweilige Vertreterin des Gruppenvorsitzenden den Versuch, freiwilligen Gemeindedienst an einzelne Mitglieder zu delegieren, indem sie deren Namen aufrief und diese direkt fragte, ob er oder sie eine bestimmte Aufgabe (z.B. Mission unter Chinesen auf dem Flughafen oder die Betreuung von Neulingen beim Teetrinken nach dem Gottesdienst) übernehmen wollten. Die ersten beiden Gefragten willigten ein, wobei der zweite meiner Beobachtung zufolge leicht aufseufzte. Als die dritte Akteurin jedoch ablehnte, fragte die Leiterin zurück: „Warum willst du das nicht machen?“ (Beob. Bibelgr. 24.04.09) Ähnliche direkte Fragen, die auf eine Bejahung derselben drängen, weil das Verneinen vor der gesamten Gruppe als peinlich empfunden wird, lassen sich auch in anderen Situationen vorfinden, z.B. bei der Planung der Bibelarbeitsabende (Beob. Bibelgr. 04.01.08, 13.06.08, 11.07.08, 03.10.08). Eine Bibelgruppenteilnehmerin gestand mir bei einem informellen Besuch, dass sie ihre Freiheiten brauche und der Gruppendruck (d.h. regelmäßig zu er-

scheinen und Gemeindedienst zu leisten) sie äußerst „nerve“. Als sie z.B. unter Liebeskummer gelitten habe, sei sie eine Zeitlang nicht zur Bibelgruppe gekommen. Aber sie habe deswegen das Gefühl, dass die anderen Mitglieder sie für verantwortungslos und faul hielten (Beob. Besuch 03.11.07).

Der Konformitätsdruck bewirkt zudem eine partielle gegenseitige Kontrolle. Diese bezieht sich auf die Sicherstellung einer moralischen Lebensführung (die unten noch erläutert wird), aber auch auf die zeitliche Erreichbarkeit der Gemeindemitglieder. So erzählte ein Bibelkreisteilnehmer vor der Gruppe, dass ein junges Liebespaar in der Gemeinde öffentlich zugegeben habe, zusammenzuwohnen. Anschließend fragte er die anderen, ob man es direkt darauf hinweisen dürfe, dass es dies nicht dürfe. Ein anderes Mitglied erwiderte daraufhin, dass er dies unbedingt tun solle, während die informelle Leiterin ihn ausdrücklich dafür lobte, dieses Problem angesprochen zu haben (Beob. Bibelgr. 16.11.07). Neben der Tatsache, dass die Teilnehmer einen Großteil ihrer Zeit mit anderen „Geschwistern“ verbringen, erwarten einzelne Mitglieder besonders von befreundeten Akteuren, dass diese telefonisch stets erreichbar seien und für Hilfeleistungen zur Verfügung stünden. So beklagte sich eine Teilnehmerin (Person A) z.B. bei mir, dass eine Freundin in ihrer Gruppe (Person B) sie häufig auf dem Handy anrufe und sich beschwere, wenn sie nicht erreichbar sei. Manchmal frage Person B dann in verärgertem Tonfall, wo sich Person A zu einem bestimmten Zeitpunkt aufgehalten habe, so dass sich letztere kontrolliert fühle (Beob. Besuch 29.11.07). Auf struktureller Ebene wird neben der Norm, an allen Veranstaltung der Gemeinde teilzunehmen, darüber hinaus das System des „Wachkameraden“ (守望伙伴) oder „geistlichen Kameraden“ (属灵伙伴) propagiert. Dieser soll von jedem Taufanwärter selbst gewählt, bei der eigenen Bibelgruppe angemeldet und anschließend der Taufgruppe mitgeteilt werden (Unterrichtsm. Taufgr. Einleitung). Diese Einrichtung dient hauptsächlich dazu, gemeinsam christliche Übungen zu verrichten (灵修), sich über christliche Inhalte auszutauschen und einander bei der religiösen Weiterentwicklung zu helfen (Beob. Besuch 09.07.08). So bestand eine Zielsetzung der CEG für das Jahr 2008 z.B. darin, dass jedes Mitglied einen festen Plan für seine Bibellektüre festlegen solle, dessen Umsetzung von der Bibelgruppe oder vom „geistlichen Kameraden“ (zwecks Disziplinierung) überwacht werde (Begl. Gottesd. 25.01.09).^b Bei einem Privatbesuch erzählte mir eine Teilnehmerin (Person H), dass sich eine Freundin (Person I) aus einem anderen Bibelkreis gewünscht habe, dass Person H ihre „geistliche Kameradin“ werde, weil sie das Gefühl habe, mit Person H „über alles reden zu können“. Der Teamleiter dieser Gruppe habe laut Aussage von Person I jedoch angemahnt, dass sie sich gut überlegen solle, ob solch eine Christin wie Person H wirklich für diese Aufgabe geeignet sei. Als Person H dies zu Ohren ge-

kommen sei, sei sie sehr wütend gewesen: So habe der Teamleiter wahrscheinlich auf ihren in der jüngsten Vergangenheit liegenden sexuellen Normenübertritt angespielt (Beob. Besuch 09.07.08).

Das letzte Beispiel zeigt, dass einer moralischen Lebensführung, die sich an den CEG-Normen orientiert, hohe Priorität eingeräumt wird. Diese Normen, die an puritanische Werte anknüpfen, wurden z. T. in Kapitel 3.2.2 vorgestellt. Dazu gehört z.B. das Ablegen von „schlechten Gewohnheiten“ (不良习惯), unter denen Rauchen, übermäßiger Alkoholkonsum, Drogen, Glücksspiel, das Ansehen von Pornos, Homosexualität, außerehelicher Sex usw. verstanden werden. Die angestrebten Normen bestehen aber auch aus der oben beschriebenen Erfüllung christlicher Pflichten sowie aus solchen konfuzianischen Werten, die Sanftmütigkeit, Selbstbeherrschung, Geduld, Freundlichkeit, Selbstlosigkeit, Hilfsbereitschaft, Demut und Respekt gegenüber Älteren umfassen (Beob. Bibelgr. 23.02.07, 29.06.07, 07.09.07, 05.10.07, Bibelarb.pl. 08.01.07; Begl. Gottesd. 19.10.08). Das Ideal der Enthaltbarkeit (节制) ist dabei sowohl mit puritanischen als auch konfuzianischen Vorstellungen kompatibel.

Alle diese Werte dienen dazu, eine christliche Identität zu bilden, die dadurch legitimiert wird, dass man sich von Nicht-Christen bzw. Trittbrettfahrern unterscheiden möchte. So erzählte etwa eine Akteurin während der Bibelarbeit, dass sie sich früher in der Oberstufe häufig mit einem Lehrer gestritten habe, weil sie ihn nicht habe leiden können. Aus heutiger (d.h. christlicher) Perspektive denke sie aber, dass sie einen Gesichtsverlust ihres Lehrers bewirkt habe, und dass sie sich heute viel respektvoller verhalten würde. Etwas später ergänzte sie, dass man seiner Umgebung zeigen könne, welch guter Christ man sei, indem man niemals wütend werde (Beob. Bibelgr. 07.09.07). In diesem Sinne werden auch häufig Fragen an Neulinge gestellt, inwiefern sich Christen von Nicht-Christen unterscheiden, so z.B. hier: Ein Mitglied (Person F) fragte einen anderen ungetauften Teilnehmer (Person G), welchen Unterschied er im Endeffekt zwischen Christen und Nicht-Christen sehe. Person G antwortete: „Eigentlich keinen Unterschied.“ Als daraufhin alle zu lachen begannen, ergänzte er beschwichtigend, dass er dies vielleicht nur nicht verstehe. Zu einem späteren Zeitpunkt betonte Person F, dass es ihn traurig gestimmt und beschämt habe, zu hören, dass die „ungetauften Freunde“ keinen Unterschied zwischen ihnen und Nicht-Christen erkennen könnten (Beob. Bibelgr. 29.06.07).

Die moralische Lebensführung wird dabei in erster Linie durch die Buße (悔改) ermöglicht. So ist im Unterrichtsmaterial der Taufgruppe über die Buße folgendes zu lesen:

„Buße heißt zu erkennen, dass das Wesen unseres Leibes vollkommen von der Sünde regiert wird, und dass wir ganz und gar die Fähigkeit verloren haben, Gutes zu tun. Außerdem sind wir alle schon inmitten der Sünden gestorben. Wir können uns nur auf Jesu Sühne verlassen, um zu leben.“ (Unterrichtsm. Taufgr. Lektion 4)^c

Eine durch Buße verwirklichte Veränderung erstreckt sich laut Unterrichtsmaterial auf die Bereiche Vernunft & Gedanken, Charakter sowie Wille & Entschlusskraft (Unterrichtsm. Taufgr. Lektion 4). Sie äußert sich darin, dass der Bekehrte „die Sünden hinter sich lässt“ (离抛罪恶), „sich Gott zuwendet“ (归向神) und „anschließend ein gutes Verhalten an den Tag legt“ (接着有好行为) (Unterrichtsm. Taufgr. Lektion 4). Für eine erfolgreiche Überwindung schlechter Gewohnheiten wird z.B. im ehemaligen Unterrichtsmaterial der Taufgruppe (das 2007 noch verwendet wurde) der Wechsel der Umgebung empfohlen:

„Fast jede schlechte Gewohnheit braucht eine Umgebung oder eine Sache, die zu ihrer Ausprägung und ihrem Fortdauern führen. Wenn diese Umgebungen oder Sachen sich den Menschen gar nicht erst annähern können, dann werden diese Gewohnheiten normalerweise von selbst spurlos eliminiert. Wenn beispielsweise ein Raucher nicht mehr mit Zigaretten in Kontakt kommt, dann wird seine Gewohnheit zu rauchen nicht lange danach verschwinden.“ (Unterrichtsm. Taufgr. Lektion 5, April 2007)^d

Allerdings weicht die Praxis durchaus vom oben beschriebenen Ideal ab. So ist mir von zwei Mitgliedern meiner untersuchten Bibelgruppe bekannt, dass sie auch nach der Taufe unbehelligt weiter rauchten, nachdem ihre Versuche, sich desselben zu enthalten, gescheitert waren. Ein anderer Teilnehmer begann sogar erst nach seiner Bekehrung mit dem Rauchen. Drei Akteurinnen hatten bzw. haben vorehelichen Geschlechtsverkehr, und eine weitere ist mit einem homosexuellen Mann befreundet.

Der hohe Anspruch einer moralischen Lebensführung wirkt auf ungetaufte Interessenten sehr attraktiv, weil er die Realisation von Sicherheit gewährleistet: So erklärte mir ein Neuling während eines beiläufigen Gesprächs, dass er im Leben oft nicht wisse, was richtig und was falsch sei, und dass er sich sehr nach einem moralischen Rahmen für sein Leben sehne (Beob. Bibelgr. 20.03.09). Andererseits wird dadurch ein hoher Erwartungsdruck auf potenzielle Konvertiten ausgeübt, der einen Kostenfaktor darstellt. Eine Teilnehmerin gestand mir z.B. kurz vor ihrer Taufe, dass sie ein bisschen Angst vor ihr habe, weil sie sich noch nicht als eine gute Christin fühle. So bestehe ihr Problem darin, oft ärgerlich auf andere Menschen zu reagieren, wenn sie sich verletzt fühle. Als Christ solle man sich jedoch immer gutmütig und mild verhalten (Beob. inoff. Taufe 14.07.07). Bei einem Privatbesuch erklärte eine Akteurin der Verlobten des damaligen Teamleiters, dass sie sich noch nicht

taufen lassen wolle, weil sie sich dann an so viele Bestimmungen und Regeln halten müsse. So wolle sie z.B. keine Kinder haben und Selbstmord begehen, wenn sie 60 Jahre alt geworden sei, um niemandem zur Last zu fallen. Dies dürfe sie jedoch nicht tun, wenn sie getauft sei (Beob. Besuch 02.07.08). Ein anderer ungetaufter Teilnehmer, dessen Eltern Christen sind, erzählte mir, dass er sich noch nicht taufen lassen wolle, weil er sich zu jung dafür fühle: Er amüsiere sich so gern mit Freunden, gehe häufig in Bars, trinke oft Alkohol und rauche viel. Als getaufter Christ dürfe er dies jedoch nicht mehr tun. Aber spätestens, wenn er heirate, wolle er Christ werden und ein „ordentliches Leben“ führen (Beob. Gottesd. 06.05.07).

Eng mit dem Ideal der moralischen Lebensführung ist die starke Gewichtung auf die Einhaltung der – gemäß dem Selbstverständnis – christlichen Gesetze verbunden, die jedoch eher als Normen bezeichnet werden sollten. Sie werden meist in Form von Bibelzitate belegt, deren Auswahl sich auf ein dualistisches, vereinfachtes Weltbild gründet. Ein Übertreten dieser „Gesetze“ wird als Sünde bewertet. So vertrat der informelle Gruppenleiter in Bezug auf den 1. Johannesbrief Kap. 5 die Ansicht, dass „die Welt überwinden“ bedeute, nicht den Versuchungen Satans zu erliegen oder den eigenen Schwächen nachzugeben, sondern Gottes Gesetz einzuhalten (Beob. Bibelgr. 20.07.07). Auf die Frage, was denn Sünde sei, antwortete eine Teilnehmerin: „das Gesetz zu übertreten“ (Beob. Bibelgr. 29.06.07). Das Gleiche sagte der informelle Leiter auf einer anderen Versammlung (Beob. Bibelgr. 23.02.07).

Für Neulinge sind die christlichen „Gesetze“ anfangs schwer zu durchschauen, wie folgendes Beispiel zeigt: So fragte ein ungetauftes Mitglied z.B. unter Verweis auf die widersprüchlichen Aussagen in der Bibel, was denn nun die „Norm der Bibel“ sei (Beob. Bibelgr. 19.01.07). Eine ungetaufte Teilnehmerin, die der Gruppe seit einigen Jahren angehörte, kritisierte bei einer Bibelarbeitsvorbereitung an der Bibel, dass ihr diese so widersprüchlich erscheine: So gebe es darin keine einheitliche, kohärente Wahrheit. Außerdem könnten Christen die entscheidenden Fragen genauso wenig beantworten wie Anhänger anderer Religionen (Beob. Bibelarbeitsvorb. 12.11.08). Aus den letzten beiden Äußerungen wird ersichtlich, dass eine große Sehnsucht nach klar vorgegebenen christlichen Gesetzen besteht, die sich an einer einfachen und verständlichen Wahrheit orientieren.

Indem also die Gemeindemitglieder dieselben Normen teilen, die sie gleichzeitig von der Außenwelt unterscheiden, wird das Gemeinschaftsgefühl gestärkt und Sicherheit erzeugt.

Weitere Facetten der Gruppenkohäsion bestehen in vereinfachten Handlungsanweisungen, die mit Hilfe ausgewählter Bibelzitate belegt werden. Sie bauen auf einem dualisti-

schen Weltbild auf und dienen dazu, überschaubare Gruppenstrukturen zu schaffen. Dementsprechend werden die Teilnehmer sowohl beim Taufunterricht als auch während der Bibelarbeit dazu ermutigt, Bibelzitate auswendig zu lernen, um z.B. bessere Entscheidungen treffen zu können oder vor Versuchungen gewappnet zu sein (Unterrichtsmat. Taufgr. Lektion 2; Beob. Bibelgr. 05.01.07, 19.10.07).

Parallel dazu werden die Einfachheit der christlichen Glaubensdoktrin, ihre Verständlichkeit und die realistische Durchführbarkeit ihrer Anforderungen betont. Diese Merkmale gelten als besondere Vorzüge gegenüber anderen (vor allem chinesischen) Religionen. So fragte ein Mitglied während der Bibelarbeit, was das „Wort Gottes“ (神的道) bedeute. Die chinesische Übersetzung für „Wort“ ist dabei identisch mit dem daoistischen Begriff *dao*. Eine Teilnehmerin antwortete daraufhin, dass damit „nicht so etwas Kompliziertes wie bei Laozi“ gemeint sei (Beob. Bibelgr. 29.12.06). Eine frisch Getaufte erzählte mir, dass ihre Mutter mit ihr früher manchmal in einen buddhistischen Tempel gegangen sei, um wegen bestimmter Anliegen Götter anzubeten. Sie finde aber die hohe Anzahl der buddhistischen Götter unübersichtlich und verwirrend: Es sei viel „einfacher“ und „ordentlicher“, an nur einen Gott zu glauben (Beob. Taufe 14.07.07). Auch der Hauptprediger hob bei einer Predigt lobend hervor, dass das Christentum im Gegensatz zum Buddhismus „keine Ascese“ verlange und daher nicht so mühevoll sei (ausgedruckte Originalpredigt 24.05.09).

Aber auch die Nichtbeachtung der sozialen Verantwortung, welche liberale Christen als wichtigen Bestandteil ihres Glaubens betrachten, lässt sich als Kennzeichen dafür werten, dass sich die chinesische Gemeinde in hohem Maße auf sich selbst konzentriert. So zeigen die meisten Gruppenmitglieder (außer den informellen Leitern) deutliches Desinteresse an der Sozialfürsorge – vor allem dann, wenn sie keinen Missionsanspruch aufweist. Dies ist jedoch insofern nicht verwunderlich, als die CEG-Mitglieder mit ihrer eigenen Gemeindearbeit beschäftigt sind, die ihnen keine Zeit für andere ehrenamtliche Aktivitäten lässt.

Die starke Gruppenbezogenheit äußert sich darüber hinaus in diversen Abgrenzungen nach außen. So wurde oben bereits angemerkt, dass die Einhaltung der Gruppennormen dazu dient, sich von Nicht-Christen unterscheiden zu können, was der eigenen Identitätsbildung förderlich ist. Dies zeigt sich z.B. daran, dass auf ein spezielles christliches Vokabular zurückgegriffen wird, welches für chinesische Nicht-Christen teilweise unverständlich ist. So wies eine Teilnehmerin etwa explizit darauf hin, dass sie anfangs nicht verstanden habe, worüber Christen redeten, weil diese spezielle Wörter benutzen hätten (Beob. Bibelgr. 05.10.07). Dazu zählen Begriffe, wie „Entschlussgebet“ (决志祷告) – durch das der Akteur seinen Glauben bekennt und den Willen bekundet, sich taufen zu lassen – und „frei-

williger Gemeindedienst“ (事奉/服事), aber auch „Diakon“ (执事), „Mitarbeiter“ (同工), „charismatisch“ oder „geistlich“ (属灵), „die Wirkkraft des Heiligen Geistes“ (圣灵的作工), „christliche Lebensführung“ (灵命), „Anbetung“ (敬拜), „Fürbitte“ (代祷), „Bekehrung“ (信主), „göttliche Wunder“ (神迹), „behüten/ leiten“ (牧养), „Freunde, die sich nach dem Wort sehnen/ sich sehrend auf dem Weg befinden“, d.h. ungetaufte Teilnehmer (慕道友), „geistliche Kultivierung“ (灵修 statt des buddhistischen Terminus 修行) usw..

Andere Ausdrücke werden zwar auch von nicht-christlichen Chines(inn)en verwendet, schaffen aber aufgrund ihres überdurchschnittlich häufigen Gebrauchs ebenso eine eigene Identität, die von Außenstehenden als solche erkannt wird. Manche dieser Begriffe unterscheiden sich absichtlich von ähnlichen buddhistischen, volksreligiösen oder anderen Konzepten, wie z.B. „Gnade“ (恩典, im Gegensatz zum buddhistischen Ausdruck 仁慈), „Barmherzigkeit“ (怜悯 statt 慈悲), „beten“ (祷告 statt 拜), „sich niederwerfen“ (俯伏 statt 磕头), „Wahrheit“ (真理 statt 道理). Weitere typischerweise von chinesischen Christen verwendete Wörter sind „Demut“ (谦卑), „Zuversicht“ (信心), „Dankbarkeit empfinden“ (感恩), „bewahren“ (保守), „führen“ (带领), „erwählen“ (拣选), „Freude“ (喜悦), „gütige Liebe der älteren Generation zur jüngeren“, hier: Gottes Liebe zu seinen Kindern (慈爱), „Buße“ (悔改), „Gottes Ruhm“ (神的荣耀), „Ehrfurcht“ (敬畏) und viele mehr.

Eine weitere Abgrenzung existiert gegenüber anderen Religionen und deren Symbolen, von denen häufig (aber nicht immer) pejorativ gesprochen wird. Dazu zählt auch der Katholizismus, welcher nicht als Christentum eingestuft wird, in besonders hohem Maße jedoch volksreligiöse Symbole und Praktiken in China. So fragte beispielsweise der Hauptprediger einen bayrischen Gast während der Bibelarbeit, wie er zu Gott gekommen sei. Dies verwundere ihn deshalb, weil Bayern überwiegend katholisch sei und die Katholiken eine sehr entfernte, distanzierte Beziehung zu Gott hätten (Beob. Bibelgr. 14.11.08). Eine ungetaufte Gruppenteilnehmerin (Person U) erkundigte sich während der Bibelarbeit, ob man Talismane gegen böse Geister benutzen dürfe, oder ob man sie wegwerfen solle. Die einhellige Meinung der anderen bestand in der zweiten Variante. Ein Mitglied vertrat die Ansicht, dass Christen sich von diesen Dingen fernhalten sollten, weil man nicht wisse, welche Kräfte sie entfalten könnten. Person U warf verunsichert ein, dass sie dann ja ihre Glücksdrachen wegwerfen müsse. Daraufhin erklärte der informelle Leiter beschwichtigend, dass seine Eltern auch Drachensymbole zu Hause verwahrten, obwohl seine Mutter Christin sei. Zwar stelle dies keine optimale Lösung dar, aber da wir Menschen nun einmal

schwach seien, müssten wir manchmal Kompromisse eingehen (Beob. Bibelgr. 23.02.07).¹³⁶ Eine weitere Abgrenzung von volksreligiösen Elementen stellt die Bezeichnung „Götze“ (偶像) dar, die pejorativ gemeint ist. So erklärte mir eine getaufte Taiwanesin bei einem beiläufigen Gespräch, dass sie und ihre bekehrte Schwester sich weigerten, mit ihrer Familie zusammen „Götzen“ anzubeten (Beob. Frühlingsfest 17.02.07). In einer Taufgruppe fragte der Lehrer seine Schüler(innen) einzeln, woran sie früher geglaubt hätten. Die Antworten fielen sehr verhalten und unsicher aus. Anschließend verteilte der Lehrer Lektion 4 des Unterrichtsmaterials und erklärte, dass die Reste ihres alten Glaubens von Satan beherrscht würden, der auch heute noch manchmal Zweifel in ihnen sähe (Beob. Taufgr. 01.04.07). Ein anderer Tauflehrer legte vor seinen Schüler(inne)n exemplarisch seine Konversionsgeschichte ab. Dabei erzählte er von seinen „früheren Sünden“, die u.a. darin bestanden hätten, dass er vor der Bekehrung einen buddhistischen Altar besessen, buddhistische Abbilder getragen und esoterisches Qigong geübt habe. Später sei seine Bibelgruppe zu ihm nach Hause gekommen, wo sie alle buddhistischen Sutras verbrannt und die Bildnisse weggeworfen habe (Beob. Taufgr. 19.10.08).

Aber auch von „Trittbrettfahrern“, die es nach Meinung der CEG-Mitglieder nicht ernst mit ihrem Glauben meinen, will man sich absetzen. So erzählte ein Mitglied, dass ein Gastprediger neulich verkündet habe, die meisten Christen seien gar keine „richtigen Christen“, sondern „Minus-Christen“ (Beob. Bibelgr. 05.10.07). Dementsprechend erzählte der informelle Leiter nach Beendigung des offiziellen Bibelarbeitsteils, dass die Mitglieder der chinesischen Delegation auf dem Kirchentag 2007 sehr enttäuscht darüber gewesen seien, dass im Heimatland Martin Luthers kaum noch jemand am Gottesdienst teilnehme (Beob. Bibelgr. 25.05.07). In Lektion 5 des ehemaligen Taufunterrichtsmaterials heißt es darüber hinaus:

„Vielleicht denken manche [Christen], sie könnten einerseits weiterhin mit ihren [schlechten] Gewohnheiten Spaß haben, andererseits nach wie vor ein reiches und obendrein friedvolles christliches Leben führen. In der Bibel werden diese Leute als ‚wankelmütige Menschen‘ bezeichnet, die ‚auf all ihren Wegen keine festen Ansichten haben‘. Ihr Leben ist eine ununterbrochene Berg- und Talfahrt: Manchmal siegen sie, manchmal verlieren sie, manchmal sind sie fröhlich, manchmal bedrückt. Der höchste Herrscher will ganz und gar nicht, dass wir, wenn wir uns seiner Nachfolge widmen und ihm unterstellt sind, nur so in den Tag hinein leben.“ (Unterrichtsm. Taufgr. Lektion 5, April 2007)^e

¹³⁶ Die erschrockene Reaktion von Teilnehmerin U ist deshalb verständlich, weil Drachen als Symbol für das chinesische Volk schlechthin gelten und in China überall verehrt werden. Eine radikale Verwerfung dieses Symbols muss zwangsläufig auf Widerwillen stoßen.

Darüber hinaus findet eine Abwehr konkurrierender Normen und Wertvorstellungen statt, die sich auf die Ziele der Mehrheitsgesellschaft beziehen (z.B. Streben nach Erfolg, Geld, Macht und dergleichen), aber auch bestimmten puritanischen Idealen entgegen gestellt sind (z.B. Glücksspiel, Müßiggang, außerehelicher Geschlechtsverkehr usw.). Die Träger dieser konkurrierenden Wertvorstellungen werden manchmal als vom „Antichristen“ oder „Satan“ verführt bzw. als Götzendiener bezeichnet. Dies zeigt exemplarisch folgende Diskussion, bei der danach gefragt wurde, wer die „Antichristen“ von heute seien: So schlug der informelle Leiter während der Bibelarbeit vor, dass Homosexuelle oder Personen, die nicht zur Kirche gingen, vom Antichrist versucht worden seien. Ein anderes Mitglied bezeichnete die Zeugen Jehovas als solche, und wiederum ein anderer einen Freund, der vom Glauben abgefallen sei. Im Anschluss folgte ein Gespräch, bei dem man sich einig darüber wurde, dass manche Werte der Gesellschaft, die man aufgedrängt bekomme, zu den Versuchungen des Antichristen gehörten (Beob. Bibelgr. 06.07.07). Das frühere Unterrichtsmaterial der Taufgruppe, welches heute nicht mehr benutzt wird, distanzierte sich zudem sehr stark von konkurrierenden Lebensweisen: So sollten die Taufanwärter in fünf Lektionen nicht nur die Grundzüge des Christentums erlernen, sondern sich auch von alten Denkmustern, Gewohnheiten und Verhaltensweisen lösen (Beob. Taufgr. 01.04.07). Folgende Textauszüge von Lektion 4 des damaligen Unterrichtsmaterials zeigen diesen Sachverhalt deutlich:

„Im Reich dieser Welt hat Satan uns vor unzählige Entscheidungen gestellt. Er fragt: Willst du berühmt werden? Dürstet es dich danach, dich weiterzuentwickeln? Hoffst du, hohe Titel zu besitzen? Hoffst du, ein außerordentlicher Sportler zu werden? Oder möchtest du eine Fabrik besitzen oder ein großartiger Musiker werden? Außerdem hält er [d.h. Satan] für Menschen, die keinen Konkurrenzkampf mögen, andere Wahlmöglichkeiten bereit, z.B. Alkohol, Drogen, oder sie geben sich selbst auf. Diese Leute finden sehr schnell Gleichgesinnte, mit denen zusammen sie ihre eigene Subkultur schaffen.“ (Unterrichtsm. Taufgr. Lektion 4, April 2007)^f

Und:

„Ein echter gläubiger Christ bewahrt ganz offensichtlich keine alten Götzen. Aber ist es wirklich so? Manchmal heißen diese Götzen nicht ‚Herdgott‘ oder ‚Bodhisattva Guanyin‘. Für manche Menschen heißen sie ‚Autos‘, ‚Möbel‘, ‚Volleyball‘, ‚luxuriöse Wohnung‘ oder sogar ‚gutes Essen‘ (Philipper 3, 19). Kurzum, alle Dinge, die unsere Beziehung zu Gott beeinträchtigen, sind Götzen.“ (Unterrichtsm. Taufgr. Lektion 4, April 2007)^g

Anhand dieser Beispiele lässt sich auch nachvollziehen, dass eine starke Abgrenzung gegenüber (1) dem Teufel und (2) den Sünden vorgenommen wird. Diese beherrschen laut Meinung der CEG die diesseitige Welt:

„Christen sind Menschen, die von Gott aus der Welt ausgesondert wurden, um ihm Ehre zu machen und ihn anzubeten. (...) Mit ‚Welt‘ ist hier diese finstere Welt voller Sünden gemeint, die vom Teufel beherrscht wird. ‚Aus der Welt ausgesondert werden‘ bedeutet, dass wir, obwohl wir in dieser Welt leben, jedoch nicht zu ihr gehören und auch nicht ihren Konventionen folgen.“ (Unterrichtsm. Taufgr. Lektion 1)^h

Die explizite Betonung der Rolle des Teufels ist insofern bemerkenswert, als ihm z.B. in der Mehrzahl der deutschen christlichen Gemeinden keine Bedeutung mehr zukommt. Da er die Menschen dazu verführt, Sünden zu begehen, muss er laut Vorstellung der CEG abgewehrt bzw. überwunden werden. So heißt es z.B. in einer an alle Gruppenmitglieder versendeten Email:

„Ich danke Gott, dass seine Liebe mich dazu veranlasst, ihm mit ganzem Herzen zu folgen, ohne mich umzudrehen, dass er mich dazu bringt, mich nicht davor zu fürchten, Versuchungen zu begegnen, und dass er mich niemals die Verwicklungen Satans fürchten lässt, weil Gott bei mir ist!“ (Email 11.06.07)ⁱ

In einem Gottesdienst sprach der Gastprediger mehrfach von der menschlichen Schwäche, sich von Satan beherrschen zu lassen (Beob. Gottesd. 13.04.07). Eine Teilnehmerin erzählte mir bei einem informellen Besuch, dass ein Prediger ihr und ihrem Verlobten geraten habe, an die Tür ihres Wohnzimmerzimmers mit Olivenöl ein Kreuz zu zeichnen und christliche Lieder zu singen, wenn sie sich gestört fühlten, um Satan zu vertreiben (Beob. Besuch 03.07.07).

Die Abwehr von Sünden wiederum bezieht sich nicht nur auf die Meidung der oben beschriebenen unmoralischen Lebensführung und der konkurrierenden Normen bzw. auf die gewissenhafte Erfüllung christlicher Pflichten, sondern auch auf das Ablegen bestimmter Charaktereigenschaften bzw. Verhaltensweisen, die (wie oben schon angedeutet) konfuzianischen Werten entgegengesetzt sind. Dazu gehören Stolz/ Überheblichkeit (骄傲/ 自大), Ungeduld (没耐性), Aggressivität/ Zeigen von Wut (暴躁/ 愤怒), Egoismus (自私/ 自我中心) und Ungehorsam gegenüber den Eltern (违背父母). Dies zeigt z.B. eine per Email verschickte Liste mit potenziell begangenen Sünden, zu denen man sich durch Ankreuzen bekennen sollte, aber auch eine Tabelle persönlicher Verhaltensweisen in Lektion 4 des ehemaligen Taufunterrichtsmaterials, mit Hilfe derer die Taufanwärter angeregt wurden,

sich selbst zu überprüfen (Email 27.02.09; Unterrichtsmat. Taufgr. Lektion 4, April 2007). Während einer Gruppenarbeit wurde darüber hinaus ein Bibelzitat vorgelesen, in welchem es um das Thema „Sünde“ ging. Die informelle Leiterin empfahl dazu dieselbe Verhaltensweise, die der Prediger letzten Sonntag gepredigt habe: Wenn man wütend werde, solle man darauf achten, langsam zu sprechen und genau hinzuhören, was der andere sage (Beob. Bibelgr. 29.06.07). Empfundenes Leid wird demgemäß manchmal auf begangene Sünden zurückgeführt (Beob. Bibelgr. 20.07.07, 19.10.07; Erf.ber. Begl. Gottesd. 28.09.08).

Zu (2): Bei der vertikalen Struktur wird Sicherheit durch Gehorsam bzw. Kindespietät¹³⁷ der Gemeindemitglieder gegenüber Gott erzeugt.

Diese Verhaltensweise bietet eine Entlastung von der Fülle an Entscheidungsmöglichkeiten, mit denen die Akteure konfrontiert werden. So fragte ein Neuling während der Bibelarbeit, woher Christen denn wüssten, was Gottes Wille sei, und ob sie die richtige Entscheidung getroffen hätten. Der damalige Teamleiter entgegnete, dass man an den emotionalen Folgen spüren könne, ob man richtig gehandelt habe. Der Maßstab bestehe darin, ob man über seelischen Frieden verfüge. Die informelle Leiterin ergänzte, dass Gott uns sehr deutlich zeige, was er wolle. Dies könne man fühlen, indem man sich daran gewöhne, nach seinem Willen zu handeln (Beob. Bibelgr. 26.01.07).

Legitimiert wird der Gehorsam gegenüber Gott mit dem Hinweis auf Gottes Macht im Gegensatz zur menschlichen Schwäche. So sagte die informelle Leiterin während einer Bibelarbeit über die Bekehrung von Saulus, dass Gott ihn mit Blindheit geschlagen habe, um seine Macht zu demonstrieren. Ein ungetaufter Teilnehmer bestätigte, dass Gott mächtig, der Mensch aber schwach sei. Um Saulus dies einzuprägen, habe er ihn drei Tage lang erblinden lassen (Beob. Bibelgr. 11.05.07). Während einer Kleingruppenarbeit zeigte uns eine Teilnehmerin eine Stelle im Römerbrief, die davon handelt, dass der Geist stark, aber das Fleisch schwach sei. Erklärend fügte sie hinzu, dass sie oft gut handeln wolle, aber sich zu schwach dafür fühle (Beob. Bibelgr. 22.06.07). In den mündlichen (leider nicht dokumentierten) Gebeten wird Gott häufig als allmächtig (全能/ 大能) und die Gläubigen als moralisch schwach (软弱) bezeichnet.

Parallel dazu lässt sich eine Überwindung von als quälend empfundenen Zweifeln nach der Taufe beobachten. So erzählte mir ein frisch Getaufter bei einem informellen Besuch stolz, dass er sich seit der Taufe sehr verändert habe: So werde er von keinen Zweifeln mehr geplagt. Wenn er heute an seine früheren Zweifel zurückdenke, schäme er sich ob ihrer Dummheit (Beob. Besuch 01.07.07). Zweifel wurden mir gegenüber mehrfach von

¹³⁷ Diese beiden Aspekte wurden bereits in Kapitel 3.2.1 ausführlich analysiert.

ungetauften Gläubigen geäußert, jedoch nur einmal von einem getauften. So gab eine ungetaufte Teilnehmerin bei einer Bibelarbeitsvorbereitung an, zu 98 oder 99% an das Christentum zu glauben. Aber dann wieder kämen starke Zweifel auf. Würde sie bei ihrer Taufe gefragt, ob sie an Gott glaube, könnte sie mit Sicherheit „ja“ erwidern. Fragte man sie jedoch, ob sie daran glaube, dass Jesus Gottes Sohn sei, der auf diese Welt gekommen sei, um unsere Sünden reinzuwaschen, dann wüsste sie keine Antwort. Dies höre sich für sie an wie eine Geschichte, an die sie einerseits glaube, andererseits wiederum nicht. Ebenso könnte man sie fragen, ob sie auch an andere Geschichten glaube (Beob. Bibelarbeitsvorb. 12.11.08). Eine Woche vor dem Entscheidungsdatum für oder gegen die Taufe gestand mir ein Taufgruppenteilnehmer, dass er nicht wisse, ob er einwilligen solle, weil er sich nicht sicher sei, ob er wirklich an Gott glaube (Beob. Zusammenk. 13.04.07). Die Überwindung von Zweifeln stellt aber eine Sehnsucht von ungetauften Interessenten dar. So ließ mich eine andere ungetaufte Person während eines beiläufigen Gesprächs unter vier Augen nach dem Gottesdienst wissen, dass sie davon träume, ihre inneren Zweifel und Unsicherheiten abschütteln zu können und auch solch ein selbstsicherer, nützlicher Mensch zu werden wie die informelle Leiterin (Beob. Zusammenk. 13.04.07).

Entstandenes Leid wird häufig als Strafe Gottes gedeutet, die aus Ungehorsam resultiert. So vermutete ein Teilnehmer während der Fürbitte, dass seine langjährige Hautkrankheit eine Strafe Gottes sei (Beob. Bibelgr. 12.10.07). Ein anderes Mitglied mutmaßte, dass das Erdbeben in Sichuan 2008 von Gottes Zorn herrühre (Beob. Bibelgr. 06.06.08). Während der Bibelarbeit warf ein Akteur die Frage auf, ob Gott wirklich unmittelbar belohne oder bestrafe. Aus der Feststellung, dass äußeres Glück nicht unbedingt innere Freude garantiere, schlussfolgerte er, dass sich die Folgen des Gehorsams oder Ungehorsams wahrscheinlich nicht äußerlich, sondern nur innerlich zeigten, indem sie die Beziehung zu Gott beeinflussten. Diese Meinung unterstützte ein weiteres Mitglied durch die Äußerung, dass man selbst im (äußeren) Leiden Trost finden könne, wenn man an Gott glaube und ihm gehorche (Beob. Bibelgr. 15.12.06).

Indem empfundenenes Leid als Strafe Gottes interpretiert wird, erhält es eine Sinnzuschreibung. Dieser Vorgang stellt eine Problembewältigungsstrategie dar. Zudem können zukünftige äußere oder innere Qualen durch Gehorsam vermieden oder zumindest entschärft werden. Eine andere Coping-Strategie besteht darin, dass das Leid zwar nicht als göttliche Strafe, aber dennoch als unvermeidliche Auswirkung des Ungehorsams gegenüber Gott interpretiert wird. So vertrat eine Bibelgruppenteilnehmerin bei einem informellen Besuch die Ansicht, dass Gott seine Gebote nur zu unserem eigenen Schutz aufgestellt habe, weil sie gut für uns seien und uns vor Verletzungen und Leid beschirmten. Überträ-

ten wir sie, müssten wir leiden (Beob. Besuch 29.11.07). In einem Erfahrungsbericht äußerte sich ein Gemeindemitglied dahingehend, dass man sich bei Ungehorsam von Gott entferne und daher leiden müsse (Begl. Gottesd. 28.09.08).

Missgeschicke werden darüber hinaus manchmal als Gottes Wille interpretiert, dem man sich fügen müsse, weil er einen höheren Zweck verfolge. Diese Coping-Strategie dient dem Produzieren von innerer Gelassenheit durch das Vertrauen auf Gottes Heilsplan. Sie findet in den gängigen Wendungen „das hat Gott geplant“ (这是神的安排) oder „ich warte darauf, dass Gott es richtet“ (我等神的安排) ihren Ausdruck. So versicherte mir eine Bibelgruppenteilnehmerin, die alleinstehend ist, sich nicht allzu sehr darum zu sorgen, einen Partner zu finden, weil sie darauf warte, dass Gott es richten werde (Beob. Besuch 15.04.09). Ein Gemeindemitglied erzählte in seiner Konversionsgeschichte, dass sein Liebeskummer Teil von Gottes Bekehrungsplan gewesen sei:

„Manchmal denke ich, dass Gott nur zwei Methoden hat, um einen Menschen dazu zu veranlassen, an ihn zu glauben: Die erste besteht darin, dass er ihm das schenkt, was er am meisten liebt; die andere ist, dass er ihm wegnimmt, was dieser Mensch am meisten liebt, damit er sich völlig Gott unterstellt. Unglücklicherweise hat er bei mir alle beiden Methoden angewandt.“ (Begl. Gottesd. 22.04.07)^j

Ähnliches beinhaltet ein anderer Erfahrungsbericht:

„Es heißt: ‚Unglück ist ein maskierter Segen.‘ Ja, weil Unglück unser trotziges Herz Gott zuwenden lässt. Ist es Behaglichkeit oder eine schwierige Umgebung, die uns dazu bringen, uns auf Gott zu stützen? Zweifellos ist es letzteres. Gott möchte seinen Söhnen und Töchtern kein Leid zufügen, Jahwes Absicht besteht darin, Frieden zu verleihen und nicht Unheil. Aber wegen des Ungehorsams der Menschen tendiert ihr Wesen dazu, sich von Gott zu entfernen, und Gott ist gezwungen, eine schwierige Umgebung, zwischenmenschliches Leid, Krankheit oder weitere Widrigkeiten, die man nicht durch eigene Kraft überwinden kann, anzuwenden, damit sie sich ihm zuwenden.“ (Begl. Gottesd. 28.09.08)^k

In einer im Begleitblatt des Gottesdienstes abgedruckten Bekehrungserzählung heißt es:

„Ich danke dem Herrn Jesus für seine Gnade. Er hat mir dazu verholfen, zu verstehen, dass ich mich nur auf Gott stützen muss, damit unsere [sic] Bürde von uns genommen wird, und dass wir alles Gott überlassen können, der es richten wird.“ (Bekehrungserzählung Begl. Gottesd. 15.02.09)^l

Eine aktivere Realisierung von Sicherheit besteht nicht im Gehorsam, sondern in der Gewissheit, äußere Ereignisse durch das Gebet beeinflussen bzw. kontrollieren zu können, die z.B. das Studium (vor allem Prüfungen, Referate und Hausarbeiten), den Alltag (z.B. Um-

züge, Jobs), bürokratische Angelegenheiten (z.B. Visumsverlängerung, Studienzulassungen), aber auch schwerwiegendere Probleme (z.B. Schlafstörungen oder schwere Krankheiten von Verwandten) betreffen. So erzählte eine Bibelgruppenteilnehmerin beispielsweise von einigen Christen, die gemeinsam um Regen gebetet hätten: Nur weil sich eine Frau unter ihnen nicht am Gebet beteiligt habe, habe es nicht geregnet (Beob. Bibelgr. 15.12.06). In einer Fürbitte bat der informelle Leiter darum, dass ein ungetaufter Teilnehmer, dessen Wasseranschluss abgestellt worden war, bald wieder Wasser bekomme (Beob. Bibelgr. 16.02.07). Während der Bibelarbeit erzählte ein Teilnehmer davon, dass er in der letzten Zeit inständig darum gebetet habe, dass Gott ihm dabei helfe, sein Visum zu verlängern, und dass sein Gebet erhört worden sei (Beob. Bibelgr. 15.05.09). In den verschriftlichten Fürbitten finden sich zahlreiche weitere Belege dafür, die aufgrund ihrer Häufigkeit nicht mehr aufgelistet werden können.

Zu (3): Auf einer dritten Ebene wird Sicherheit durch die Betonung des Bekenntnisses realisiert. So wies mich der informelle Leiter z.B. ausdrücklich darauf hin, dass das Bekenntnis für chinesische Christen außerordentlich wichtig sei (Beob. Bibelgr. 08.12.06). Da die Taufe als solches verstanden wird, kommt ihr große Priorität zu. Demgemäß definierte der Hauptprediger die Taufe u. a. als eine Bekanntmachung gegenüber Gott, dem Teufel und den Engeln, dass man zu Gott gehöre. Daher verstehe er nicht, warum manche Christen ihre Liebe zu Gott nicht auch nach außen hin durch eine Taufe zeigen wollten. Er könne diese Unsicherheit nicht nachvollziehen (Beob. Taufgottesd. 22.04.07).

Die Wichtigkeit des Bekenntnisses zeigt sich beispielsweise an der Praktik der Bekehrungserzählungen, aber auch im aktiven Missionsideal. Zugegebenermaßen werden nur selten praktische Missionstätigkeiten gestartet: Neben einigen Evangelisierungspartys und unkoordinierten Missionsversuchen einzelner Bibelgruppenmitglieder z.B. in der Mensa oder zu Weihnachten auf der Straße unternahm die untersuchte Bibelgruppe zwischen Dezember 2006 und Juli 2009 nur eine solche Aktion unter chinesischen Studierenden in einem Wohnheim. Allerdings scheint die für Mission und Öffentlichkeitsarbeit zuständige Abteilung der CEG, die die Evangelisation lange Zeit nicht aktiv verfolgte, diese in letzter Zeit intensiver durchführen zu wollen, da Freiwillige für Missionsaktionen unter Chines(inn)en auf einem Flughafen gesucht werden (Beob. Bibelgr. 03.11.07, 24.04.09; Gebetsversamml. 11.06.09). Außerdem gründet sich der Evangelisierungserfolg hauptsächlich auf die Rekrutierung von potenziellen Konvertiten über *persönliche Netzwerke*.

Gleichgültig, in welchem Maße die Mission praktisch umgesetzt wird, so muss doch ihr Idealcharakter hervorgehoben werden. So forderten alle Begleitblätter des Gottesdienstes

im Jahr 2008 die Gemeindemitglieder dazu auf, für die Ziele desselben Jahres zu beten; darunter befand sich der Wunsch, dass sich mindestens 30 Personen taufen ließen, und dass mindestens 20 Familien christianisiert würden (Begl. Gottesd. 2008). Das Missionsideal wird zudem anhand folgender Beispiele deutlich: So fragte die verantwortliche Bibelarbeitsleiterin die anderen Teilnehmer, wo das Rom ihres Herzens liege, d.h. wo sie evangelisieren wollten. Die informelle Leiterin erwiderte daraufhin, dass es überall sei, wo sie missionieren könne, aber am liebsten in China. Ein ungetaufter Akteur zog eine Parallele zwischen Paulus, der sich auf seinen Missionsreisen primär um die Juden gekümmert habe, und ihnen selbst, die nur Chinesen missionieren sollten (Beob. Bibelgr. 25.05.07). Nach Beendigung der Bibelarbeit fragte mich ein Teilnehmer vor den anderen, ob ich manchmal missionierte (Beob. Bibelgr. 25.05.07). Bei einem Gottesdienst teilte ein Gastprediger seine Beobachtung mit, dass nur wenige Deutsche in die Kirche gingen, und dass der Glaube in Deutschland nicht mehr lebendig sei. Anschließend fragte er die Gemeinde, ob sie glaube, dass sie den heiligen Geist nach Deutschland tragen könne. Auf die bejahende Antwort einiger Mitglieder meinte der Prediger: „Dann lasst uns es tun!“ (Beob. Gottesd. 24.06.07). Bei einer Bibelarbeit vertrat ein älterer Akteur die Ansicht, dass die Mission die Berufung aller Christen sei. Als Beispiel hierfür verwies er auf den Missionsauftrag des Matthäusevangeliums (Beob. Bibelgr. 24.04.09).

Darüber hinaus wird bei Gruppengebeten häufig dafür gebetet, dass sich anwesende ungetaufte Teilnehmer oder andere Personen bekehren lassen (Beob. Bibelgr. 08.12.06, 30.03.07, 27.04.07, 03.08.07). Das Gleiche kann man anhand der verschriftlichten Fürbitten dokumentieren, z.B.: „Ich bitte Gott auch, dass er den Brüdern und Schwestern, die unter uns sind, den Mut verleiht, den Entschluss zur Taufe zu fassen“ (Fürbitte 09.03.07)^m, oder:

„Ich danke Gott auch dafür, dass er mich selbst und einen Kommilitonen gut miteinander über Glaubensfragen hat kommunizieren lassen, und dass ich ihn außerdem rühren konnte und in ihm Interesse an der Bibel geweckt habe.“ (Fürbitte 23.02.07)ⁿ

In einer Email forderte der damalige Teamleiter die Gruppenmitglieder dazu auf, für die Bekehrung zweier Neulinge zu beten:

„Ich bitte auch alle darum, für diese neuen Freunde zu beten. Vielleicht wollen sie jetzt noch nicht so gern zur Gruppe oder Gemeinde kommen, aber ich flehe Gott an, dass er sie dazu bringt, ihn eines Tages wirklich kennen zu lernen.“ (Email 28.04.08)^o

Ein besonderes Anliegen der Studierenden in der CEG ist dabei die Evangelisierung ihrer Eltern. Sie genießt deshalb einen Vorrang, weil das Schaffen christlicher Familien ein Ideal innerhalb der CEG darstellt. Zudem gehört die „Rettung der Eltern“, wie in Kapitel 3.2.1 bereits erläutert wurde, zur höchsten Kindespflicht. So dankte ein Teilnehmer während der Fürbitte dafür, dass es ihm gelungen sei, die Mutter seiner Freundin zu bekehren (Beob. Bibelgr. 20.07.07). Ebenfalls im Rahmen des Fürbittegebets gestand der damalige Teamleiter ein, dass er nicht wisse, wie er seine Familie vom Ausland aus missionieren könne. Über Vorschläge, wie dieses Problem zu lösen sei, wäre er deshalb sehr dankbar (Beob. Bibelgr. 06.07.07). Eine andere Akteurin drückte ihre Dankbarkeit darüber aus, dass ihre Mutter neulich die Absicht geäußert habe, sie zur Kirche zu begleiten. Zwar befürchte sie, dass ihr Vater dagegen sein könnte, aber sie werde inbrünstig dafür beten, dass die Eltern sich zum Christentum bekehrten (Beob. Bibelgr. 14.09.07). Ein weiterer Teilnehmer betete um eine bessere Kommunikation mit seiner Mutter. Zwar verstehe er sich recht gut mit ihr, aber am Telefon sei sie immer so kurz angebunden. Das Problem bestehe darin, dass sie Buddhistin sei und häufig in den Tempel gehe. Am liebsten würde er sie vom Christentum überzeugen, aber er wisse nicht, wie (Beob. Bibelgr. 12.10.07). In den verschriftlichten Fürbitten wird fast jedes Mal in knapper, fast floskelhafter Form dafür gebetet, dass „die Eltern an den Herrn glauben“ oder die „Familienmitglieder an den Herrn glauben“ mögen (父母信主/ 家人信主) (Fürbitten 19.01.07 – 23.11.07).

Parallel zu den oben geschilderten Aspekten wird manchmal von Konflikten mit der atheistischen chinesischen oder andersgläubigen taiwanesischen Umgebung berichtet, z.B. auf Reisen nach China, mit nicht-christlichen Freunden oder mit den Eltern. So erzählte eine Teilnehmerin einer Evangelisierungsparty im Rahmen ihrer Bekehrungsgeschichte, wie sie während ihres Studiums in Taiwan zu Gott gefunden habe. Damals sei sie an den Wochenenden nur selten nach Hause gefahren, weil ihre Eltern, die Ahnen und Bodhisattvas (z.B. Guanyin) verehrten, sie dazu hätten zwingen wollen, vor diesen Kotas zu vollführen. Als sie sich geweigert habe, hätten ihre Eltern sie für pietätlos gehalten (Beob. Ev. Taiw. Kurzzeit-Missionsgr. 27.07.07). Meine Frage, ob ihre Eltern wüssten, dass sie zur CEG ginge, verneinte eine ungetaufte Teilnehmerin bei einem beiläufigen Gespräch während eines Taufgottesdienstes. Sie ergänzte, dass ihr Vater sehr wütend wäre, wenn er es erführe, da er wolle, dass sie sich vollkommen auf ihr Studium konzentriere (Beob. Taufgottesd. 22.04.07). Ähnliches berichtete mir der damalige Teamleiter bei einem beiläufigen Gespräch: So gab er an, dass sein Vater christliche Aktivitäten für Zeitverschwendung halte, da sie ihn vom Studium abhielten (Beob. Bibelgr. 05.01.07). Der informelle Leiter prophezeite den anderen Gruppenmitgliedern während einer Bibelarbeit, dass ihr Glaube vor

große Herausforderungen gestellt werde, wenn sie nach China zurückkehrten. Dort sei es viel schwieriger, daran festzuhalten, als in Deutschland (Beob. Bibelgr. 05.10.07). Eine Akteurin berichtete während einer Fürbitte davon, dass ihre Freunde mehrheitlich nicht-christlich seien, weswegen sie sich sehr unter Druck gesetzt fühle. Neulich habe sie auf dem Weg zum Bibelkreis zwei Freundinnen getroffen, die ihre Verwunderung darüber zum Ausdruck gebracht hätten, dass sie immer noch „andauernd zu dieser Bibelgruppe da renne“. Bei diesen Worten brach die Akteurin in Tränen aus (Beob. Bibelgr. 11.05.07).

Eine Voraussetzung für das Bekenntnis, welches sich u. a. im Missionseifer äußert, ist der Absolutheitsanspruch des christlichen Glaubens. Auf den Einwand eines Neulings, warum man ausgerechnet Christ werden solle, obwohl es so viele Religionen und kluge Philosophen gebe bzw. gegeben habe, entgegnete ein frisch Bekehrter, dass das Christentum die einzige Wahrheit (真理) sei (Beob. Bibelgr. 05.01.07). Während einer Bibelarbeitsplanung erwähnte eine ungetaufte Teilnehmerin, von anderen in der CEG gehört zu haben, dass das Christentum keine Religion, sondern *die Wahrheit* sei (Beob. Bibelarbeitsvorb. 12.11.08).

In diesem Zusammenhang wird interessierten Neulingen manchmal zur Beruhigung versichert, dass das Christentum keine „Sekte“ (邪教/ 异端) bzw. keinen Aberglauben (迷信) darstelle. Dementsprechend fühlen sich manche chinesische Studierende in der CEG von den Zeugen Jehovas, die äußerst aktiv in den Wohnheimen missionieren und des Chinesischen mächtig sind, betrogen, weil diese sich für Christen ausgaben. Z.B. erzählte ein Neuling, dass er von den Zeugen Jehovas „hinters Licht geführt“ worden sei und erst später bei einem Besuch in China erfahren habe, dass sie eine „Sekte“ seien (Beob. Bibelgr. 05.01.07). Ein ungetaufter Neuling reagierte erschrocken, als ihm eine andere Akteurin erklärte, dass die Zeugen Jehovas keine Christen seien (Beob. Evangel.party 04.05.07). Da sich einige Teilnehmer verwirrt über die zahlreichen christlichen Gruppierungen zeigten, schickte die informelle Leiterin im August 2008 zudem eine Liste an alle Gruppenmitglieder, die eine Unterscheidung zwischen den orthodoxen christlichen Denominationen (正统基督教的派别) und „Sekten“ vornahm (Email 15.08.08).¹³⁸

Komplementär zu den oben beschriebenen Coping-Strategien zur Erzeugung von Sicherheit findet sich die Thematisierung von Orientierungslosigkeit oder Verwirrung (迷惘) und

¹³⁸ Die Angst vor „ketzerischen Religionen“ ist nicht nur vor dem Hintergrund der aktuellen chinesischen, sondern auch der früheren Religionspolitik vergangener Dynastien verständlich, die die Gesellschaft anhand der klassischen Schemata Orthodoxie (正统) und Heterodoxie/ Häresie (异端) bzw. Religion (宗教) und „böser Kult“ (邪教) einteilt(e) bzw. kontrolliert(e).

Hilflosigkeit (无助) vor der Konversion. Diese seelischen Befindlichkeiten werden vor allem im Zusammenhang mit der Eingewöhnungszeit der chinesischen Studierenden in Deutschland berichtet.

Wie oben bereits erwähnt wurde, wandte sich ein ungetaufter Taufgruppenteilnehmer mit der Feststellung an mich, dass er sich noch nicht endgültig für die unmittelbar anstehende Taufe entscheiden könne, weil er nicht wisse, ob er wirklich an Gott glaube. Während des darauffolgenden längeren Gesprächs unter vier Augen machte der Akteur einen verwirrten, verzweifelten Eindruck. So gestand er, dass er sich danach sehne, mit Leidenschaft ein höheres Ziel zu verfolgen, Verantwortung zu übernehmen, anderen Menschen zu helfen und der Gesellschaft nützlich zu sein. Allerdings könne er sich nicht für eine Religion oder Philosophie entscheiden. Dabei hätten ihn die beiden informellen Bibelgruppenleiter sehr beeindruckt, weil sie so sichere, ruhige und fröhliche Menschen seien. Er hingegen leide an seiner eigenen Unschlüssigkeit und träume davon, die inneren Zweifel und Unsicherheiten abschütteln zu können (Beob. Zusammenkunft 13.04.07). Das hier thematisierte quälende Gefühl, sich nicht auf konkrete Glaubensinhalte festlegen zu können, obwohl der Wunsch bzw. die Sehnsucht danach besteht, ist hierbei Ausdruck der Orientierungslosigkeit.

Die Begriffe „Orientierungslosigkeit“ und „Hilflosigkeit“ tauchten bei der im letzten Unterpunkt schon erwähnten Zusammenkunft dreier studentischer Bibelgruppen, auf der Konversionserzählungen dramaturgisch dargestellt wurden, direkt auf. Sie wurden hier ausschließlich auf das Lebensgefühl der chinesischen Studierenden kurz nach ihrer Ankunft in Deutschland bezogen (Beob. Zus. 22.12.06). Eine getaufte Teilnehmerin erzählte zudem während der Bibelarbeit, dass sie sich anfangs in Deutschland ungebunden, haltlos und sich selbst überlassen gefühlt habe (Beob. Bibelgr. 29.12.06). Einem Neuling, der davon sprach, dass er sich manchmal ängstlich fühle, erklärte ein getaufter Teilnehmer, dass sein Problem vor der Konversion nicht Ängstlichkeit, sondern Orientierungslosigkeit gewesen sei (Beob. Bibelgr. 24.04.09). In einer Bekehrungserzählung, die im Begleitblatt des Gottesdienstes abgedruckt wurde, werden diese Konzepte ebenfalls kommuniziert:

„Bevor ich den Herrn kennen lernte, war ich oft unschlüssig, orientierungslos. Es mangelte mir an echten Freunden. Bei Schwierigkeiten fühlte ich mich hilflos. Die Fragen, um die ich häufig kreiste, waren: Warum leben wir Menschen überhaupt? Sind die menschlichen Seelen unsterblich? Deswegen war ich oft deprimiert, manchmal verloren und hilflos.“ (Begl. Gottesd. 15.02.09)^P

Eine weitere Konversionserzählung thematisiert bezüglich der Anfangsphase in Deutschland ähnliches:

„Ich war immer mit meinem eigenen Wohlergehen beschäftigt bzw. auf meine eigene Zukunft bedacht und dachte immerzu über die Prüfungen nach, die ich vorbereiten musste. Ich hatte wirklich viel zu tun. Aber wenn man den riesigen stillen Himmel eines fremden Landes betrachtet, fühlt man sich orientierungslos. Die eigenen Ideale waren doch so ungreifbar, und ich fühlte mich außerstande, über mein eigenes Schicksal zu bestimmen.“ (Begl. Gottesd. 24.06.07)⁴

In diesem Textauszug taucht noch ein weiterer Aspekt auf: das Gefühl der Unkontrollierbarkeit der eigenen Zukunft. Dieses Problem wird, ebenso wie die Orientierungslosigkeit und Hilflosigkeit, meist im Zusammenhang mit der empfundenen Fremdheit bzw. Neuheit des Gastlandes thematisiert.

Sämtliche in diesem Kapitel analysierten Beispiele dienen dazu, folgenden Prozess aufzuzeigen: (a) Die Konzentration auf die eigene Gemeinde bzw. Bibelgruppe, der Gehorsam bzw. die Kindespietät gegenüber Gott und die Betonung des Bekenntnisses zum christlichen Glauben dienen der Realisation von Sicherheit. Sie stellen funktionale Coping-Strategien zur Milderung (b) der thematisierten Orientierungslosigkeit und Hilflosigkeit sowie der Unkontrollierbarkeit des Lebens dar. Die Konversion zum Christentum dient somit dazu, die angestrebten Lebensziele einzugrenzen, und bietet daher eine erfolgreiche Orientierungshilfe.

4.3.3 Konversion als Realisation von Heilung

Heilung spielt nicht nur im Milieu der evangelikalen Erweckungsbewegung eine große Rolle, sondern knüpft auch an volksreligiöse Vorstellungen in China an. Obwohl die Heilung von physischen Krankheiten innerhalb der CEG nicht so zentral ist, wie in ländlichen Gemeinden Chinas der Fall, soll diese Kategorie hier dennoch thematisiert werden. Dies lässt sich damit begründen, dass ich sie nicht im engeren Sinne als ausschließliche Heilung von körperlichen Krankheiten definiere (wie in den volksreligiösen Milieus der Fall), sondern als eine Veränderung, welche die von den Akteuren angestrebte Transformation ihrer Lebensprobleme hin zum „Positiven“ (d.h. zum Glücklichen/ zur Zufriedenheit) einschließt. Die CEG bietet dabei diverse (1) Verheißungen und (2) Verfahren der Heilung an, die wichtige Attraktivitätsfaktoren darstellen. (1) Die Heilungserwartungen sind weiter gefasst und schließen folgende Aspekte mit ein: physische und psychische Krankheiten sowie äußere unglückliche Lebensumstände. Lassen sich diese nicht beseitigen, wird seelischer Friede und innere Freude trotz äußerer Schwierigkeiten in Aussicht gestellt. Darüber

hinaus besteht eine Verheißung der Heilung von „negativen“ Charaktereigenschaften. (2) Die angewandten Heilverfahren stellen Coping-Strategien zum erfolgreichen Umgang mit diesen Schwierigkeiten bzw. leidvollen Erfahrungen dar. Eine wichtige Realisation von Heilung ist dabei die Bekehrungserfahrung, die durch die öffentlich abgelegten Konversionserzählungen inszeniert wird und häufig von Euphorie begleitet ist. Meinen Beobachtungen zufolge flaut diese Begeisterung kurz nach der Taufe jedoch mit der Zeit wieder ab, so dass auf alternative Coping-Strategien zurückgegriffen werden muss. Diese zielen nicht mehr auf eine *plötzliche* Heilung ab, sondern auf eine *allmähliche*, die im Grunde nur eine *Milderung* der Probleme darstellt.

Zu (1): Der Glaube an die Heilung von physischen und psychischen Krankheiten zeigt sich z.B. an den Fürbitten, in denen sehr häufig um die Gesundheit vor allem der Eltern sowie um die Heilung kranker Verwandter oder Gemeindemitglieder gebetet wird. Manchmal finden sich auch in den Emails oder auf den Begleitblättern des Gottesdienstes Aufforderungen an die Mitglieder wieder, für die Heilung der „Geschwister“ zu beten, z.B.: „Bitte betet besonders für die Geschwister, die sich körperlich nicht wohlfühlen, damit sie Gottes Heilung erfahren können, schnell wieder genesen und mehr Kraft zum Studieren und Arbeiten haben“ (Email 09.02.07)^a, oder: „Bitte betet für die Geschwister unter uns, die eine schwache Gesundheit haben bzw. krank sind. Wir bitten Gott um Heilung, und dass er unser Vertrauen stärkt“ (Begl. Gottesd. 19.10.08).^b In einer auf dem Begleitblatt des Gottesdienstes abgedruckten Bekehrungserzählung wird geschildert, wie sich der Protagonist von seiner Depression befreien konnte (Begl. Gottesd. 20.04.08). Das Konzept der Heilung von Krankheiten lässt sich aber auch anhand mündlicher Äußerungen nachweisen. So erzählte mir z.B. ein frisch getaufter Gruppenteilnehmer bei einem informellen Besuch, dass Gott ihn seit der Konversion von seiner unreinen Gesichtshaut geheilt habe (Beob. Besuch 01.07.07). Während einer Fürbitte betete ein Gruppenmitglied für eine ungetaufte Akteurin (Person X), die an schwerer Migräne leide, deren Ursache nicht auffindbar sei. Person X wolle Gott nicht in sich einlassen, weil sie vermeine, beten habe sowieso keinen Zweck, da Gott ihr nicht helfe und nicht für sie Sorge. Sie könne deswegen auch nicht an Gott glauben. Das Mitglied bat daher die gesamte Gruppe, für Person X zu beten und sich um sie zu kümmern. Eine andere ungetaufte Teilnehmerin schlug daraufhin vor, dass man Person X dazu bringen müsse, an Gott zu glauben (Beob. Bibelgr. 11.05.07).

Das letzte Beispiel liefert neben der Verheißung einer Heilung durch die Konversion zudem einen Hinweis darauf, dass die Nichtheilung von Krankheiten manchmal (wenn auch eher selten) als Zeichen, nicht auserwählt worden zu sein, als Strafe Gottes oder als Folge

mangelnden Glaubens gedeutet wird. So wurde mir über Person X erzählt, dass sie davon überzeugt sei, von Gott nicht erwählt (不被拣选) zu sein (Beob. Taufe 14.07.07). Wie im letzten Kapitel bereits erwähnt, äußerte ein getaufter Teilnehmer während der Fürbitte die Vermutung, dass seine Hautkrankheit vielleicht eine Strafe für „irgendetwas“ sei (Beob. Bibelgr. 12.10.07). Ein getauftes Mitglied (Person V) drückte bei einem informellen Besuch sein Bedauern über eine andere Akteurin aus, die an einer Depression leide: So stehe sie Person V zufolge zusätzlich unter Druck, weil einige Gemeindemitglieder die Nichtheilung ihrer psychischen Krankheit auf ihren mangelnden Glauben zurückführten (Beob. Besuch 12.10.08). Eine andere, diametral entgegengesetzte Erklärung von empfundenem Leid besteht darin, dieses als sinnvoll zu interpretieren, da man vor dem Hintergrund dieser Erfahrung anderen helfen könne (Begl. Gottesd. 20.04.08).

Einen besonderen Attraktivitätsfaktor stellt die Verheißung des Glücklichen, der Zufriedenheit und der inneren Ausgeglichenheit durch eine Konversion dar, die Stressreduktion mit einschließt. So sagte ein Prediger auf einer Missionsparty vor allen Anwesenden, dass viele chinesische Studierende unter Erfolgsdruck stünden bzw. großem Stress ausgesetzt seien. Dieser rühre vor allem daher, dass Nicht-Christen nur für sich selbst oder für ihre Eltern studierten. Christen hingegen lernten in erster Linie für Gott, so dass sie keinen allzu großen Druck mehr spürten: Gleichgültig, wie die Leistungen ausfielen, wisse Gott doch, wie sehr sie sich bemüht hätten. Gott gesteh ihnen auch immer wieder Ruhezeiten zu, um sich zu erholen (Beob. Evangelisierungsparty 04.05.07).

Dass sich viele potenzielle Konvertiten nach innerer Gelassenheit und Freude sehnen, beweisen zahlreiche Beispiele. So gestand mir eine Teilnehmerin im Zuge ihrer Taufe, dass sie im Alter gern mit ihrem zukünftigen Mann auf dem Land leben und ein ruhiges, beschauliches Leben führen bzw. dieses genießen würde. Im Grunde sei sie nicht sehr ehrgeizig: So habe sie früher davon geträumt, einen wohlhabenden Mann heiraten und Hausfrau werden zu dürfen (Beob. Taufe 14.07.07). Auch wenn dieses Beispiel keinen direkten Bezug zur Konversionsthematik aufweist, so treten darin doch die Sehnsucht nach Entspannung, Geruhsamkeit und innerem Frieden sowie der Wunsch zutage, beruflichen Stress zu vermeiden.

Eine deutlichere Verbindung zur Verheißung der Bekehrung weist in diesem Zusammenhang ein informelles Gespräch mit einem ungetauften Akteur auf. Dieser sagte darin, dass es ihn sehr beeindrucke, wie sicher, ruhig und fröhlich Christen wie die beiden informellen Leiter der Bibelgruppe seien. Er träume davon, ein ebenso selbstsicherer und fröhlicher Mensch zu werden wie sie (Beob. Zusammenk. 13.04.07). Während eines informel-

len Treffens, bei dem eine ungetaufte Teilnehmerin über ihre Lebensprobleme sprach, brach diese in Tränen aus und äußerte den Wunsch, eine Christin sein und sich genauso sicher fühlen zu können wie die anderen Gruppenmitglieder. Sie sehne sich danach, inneren Frieden zu finden, und wäre gern ebenso fröhlich wie die beiden informellen Leiter. Aber es gelinge ihr einfach nicht (Beob. Treffen 12.01.08). Ein anderer Neuling, der zum ersten Mal mit Christen in Berührung kam, teilte den Bibelgruppenmitgliedern seine Vorstellung über die Eigenschaften von Christen mit. So seien diese gelassen (平静), ausgeglichen (平衡), gutherzig (善良) und furchtlos. Zudem könnten sie sowohl Erfolge als auch Niederlagen akzeptieren (Beob. Bibelgr. 24.04.09). Eine getaufte Teilnehmerin behauptete während der Bibelarbeit, dass man sich zufrieden und glücklich fühlen sowie keine Angst mehr haben müsse, wenn man in Gott wohne (Beob. Bibelgr. 29.06.07).

Die letzte Aussage deutet auf eine weitere Heilungserwartung hin, nämlich auf die Überwindung von Angst. So schilderte ein Gemeindeglied in seiner Bekehrungserzählung, wie er durch die Furchtlosigkeit und Zuversicht seiner christlichen Ehefrau zu Gott gefunden habe:

„Bis ich eines Tages, als das Unheil über uns kam, als meine geliebte Ehefrau [Personenname 1] unter einer schweren Krankheit litt, als wir von unergründlichem Leid überschwemmt wurden, als ich mich ohne jegliche Hoffnung fühlte, die Gelassenheit und Ruhe von [Personenname 1] sah. Ein Satz, der ihr häufig über die Lippen kam, war: Ich habe keine Angst, weil der Herr Jesus Christus in meinem Herzen ist. Sogar während der traurigsten Tage nach der Chemotherapie tröstete sie mich immer auf diese Weise. Damals wurde mir plötzlich bewusst, dass ihre Gelassenheit, ihr Nicht-aufgewühlt-sein und ihr friedliches Herz sich vollkommen auf ihr Vertrauen in den Herrn Jesus stützten und auch ein Abglanz des Ruhmes des Herrn Jesus waren, der sich an ihr zeigte, ihr Frieden brachte und sie tröstete.“ (Begl. Gottesd. 15.02.09)^c

Eine andere Bibelgruppenteilnehmerin betonte, dass man Gottes Aufträge furchtlos und angstfrei annehmen könne, weil Gott immer bei einem sei und Hilfe leiste (Beob. Bibelgr. 24.04.09). Ein ungetaufter Akteur behauptete, dass er an Paulus' Stelle keine Angst vor einer Verurteilung bzw. Hinrichtung hätte, wenn er Christ wäre, weil er sich dann ja von Gott geschützt fühlte (Beob. Bibelgr. 20.04.07).

Komplementär zur Verheißung von innerem Frieden und Entspannung befindet sich die Thematisierung von Leistungsdruck, der von den Eltern ausgeübt wird. So erzählte mir eine Teilnehmerin bei einem beiläufigen Gespräch, dass die Eltern ihr früher verboten hätten, Romane und Gedichte zu lesen, weil sie sich auf die Schule habe konzentrieren sollen. Außerdem hätten ihre Eltern befürchtet, dass sie wegen der Romanlektüre realitätsfern werde und von der großen Liebe zu träumen beginne (Beob. Bibelgr. 25.05.07). Bei einem

informellen Treffen konkretisierte sie ihre Aussage dahingehend, dass vor allem die Mutter sehr streng und anspruchsvoll gewesen sei und äußerst hohe Erwartungen an sie gehabt habe, nicht der Vater. Beispielsweise habe sie hervorragende schulische Leistungen verlangt. Wenn die Akteurin mit schlechten Noten nach Hause gekommen sei, habe ihre Mutter sehr enttäuscht reagiert und sie ausgeschimpft (Beob. Treffen 12.01.08). Auch eine weitere Akteurin klagte während der Fürbitte, von ihrem Vater ständig unter Druck gesetzt zu werden, dass sie fleißig studieren und gut Deutsch lernen solle (Beob. Bibelgr. 08.06.07).

Die Erfahrung von Leistungsdruck setzt sich in dem Gefühl fort, allgemein unter (Prüfungs-)Stress zu leiden, der manchmal sogar zu Schlafstörungen führt. So meinte eine Teilnehmerin während der Fürbitte, dass sie „fast verrückt“ werde, weil sie im Juli ihr Diplom ablegen müsse (Beob. Bibelgr. 25.05.07). Ein anderer Akteur bat die Bibelgruppenmitglieder darum, für seine Verlobte zu beten, die sich nicht wohlfühle und aufgrund ihrer Schlafstörungen jeden Abend Schlaftabletten nehme. Sie stehe momentan sehr unter Druck, weil eine Deutschprüfung bevorstehe (Beob. Bibelgr. 16.11.07). Auch ein anderes Mitglied teilte sich dahingehend mit, dass es bald Prüfungen habe und sich äußerst gestresst fühle (Beob. Bibelgr. 21.12.07). Auf meine Frage, wie es in letzter Zeit um seinen Schlaf bestellt gewesen sei, antwortete ein ehemaliger Teamleiter: Sehr schlecht. Er schlafe äußerst unruhig und oberflächlich und wache stets früh morgens schweißgebadet auf. Tagsüber fühle er sich schlapp und unkonzentriert. Zwar habe er schon alles versucht, z.B. abends Milch oder Wein zu trinken, aber nichts davon habe gewirkt. Seiner Einschätzung nach hätten viele chinesische Studierende in Deutschland mit diesem Problem zu kämpfen (Beob. Bibelgr. 20.04.07). Während einer Fürbitte ließ eine Teilnehmerin verlauten, dass sie sich gestresst fühle, weil sie fleißig lernen, jobben und obendrein regelmäßig in die Kirche und zur Bibelgruppe gehen müsse. Der damalige Teamleiter ergänzte, dass er sich ebenfalls unter Druck gesetzt fühle. Ein anderer Akteur entgegnete, dass er zwar ebenfalls viel Stress auf Arbeit habe, sich aber wenigstens während der Zeitspanne, in der er in der Kirche oder bei der Bibelgruppe sei, erholen könne: So gehörten diese Orte Gott allein und befänden sich jenseits des Arbeits- oder Lerndrucks (Beob. Bibelgr. 11.05.07). In den verschriftlichten Fürbitten finden sich häufig Bitten um Stressreduktion oder Heilung von Schlafstörungen, z.B.: „Ich schlafe schlecht, vielleicht wegen des Prüfungsstress. Ich bitte Gott, dass er meinen Stress reduziert, und ich alles in Ruhe wiederholen und der Prüfung entgegensehen kann“ (Fürbitte 19.01.07)^d, oder: „Ich bitte Gott, dass er mich bewahre und die Qual meiner Schlaflosigkeit beseitige“ (Fürb. 05.10.07)^e, oder: „[Ich bete dafür, dass] Gott meine eigenen Schlafstörungen heilt“ (Fürb. 02.11.07).^f Am 27. 04. 2007 klagten insgesamt fünf Bibelgruppenmitglieder während der Fürbitte über Schlafstörungen (Beob. Bibelgr.

27.04.07). Eine Akteurin gestand mir sogar während eines informellen Treffens, dass sie keinen Sinn im Leben sehe, weil sie sich immer nur durch das Studium quäle. Sie empfinde das Leben als sehr mühselig und würde am liebsten früh sterben. Manchmal, wenn sie besonders großen Leistungsdruck habe, müsse sie sich sogar übergeben, weil sie unter Kopfschmerzen leide (Beob. Bibelarbeitsvorb. 14.06.09).

Manchmal wird eine Lösung von äußeren Problemen (z.B. von unglücklichen Lebensumständen) durch die Konversion in Aussicht gestellt. Dies ist z.B. in einer auf dem Begleitblatt des Gottesdienstes abgedruckten Bekehrungserzählung der Fall, die die Überwindung leidvoller Erfahrungen u. a. anhand zweier literarischer Beispiele demonstriert. Diese Beispiele beziehen sich auf eine qualvolle Kindheit aufgrund einer unheilbaren Krankheit, die zum Schluss geheilt wird, und auf einen ehemaligen Gefängnisinsassen namens Valjean, der durch die liebevolle Aufnahme eines Bischofs wieder auf die rechte Bahn gelangt. Der bekehrte Akteur, der in seiner Kindheit selbst unter lieblosen, psychisch kranken Eltern zu leiden hatte, schlussfolgerte daraus:

„Ich bin wie Valjean; auch ich habe im Leben Gnade, Liebe und Barmherzigkeit empfangen, obwohl ich es überhaupt nicht verdient habe. Als ich unendlich tiefe Verletzungen und Beschädigungen erlitt, heilte mich Jesus mit seiner Liebe und Vergebung.“ (Begl. Gottesd. 20.04.08)^g

Aber auch die Fürbitten, in denen überwiegend um die Lösung konkreter Probleme gebetet wird, zeigen dies.

Die weitaus verbreitetere Vorstellung besteht aber in der Verheißung, dass Christen trotz äußerer Widrigkeiten stets seelischen Frieden und innere Freude bewahren könnten. Besonders deutlich wird dies an folgendem Beispiel: So wurde zum Frühlingsfest 2008 eine australische Dokumentation gezeigt, die zu Missionszwecken gedreht worden war. Sie zeigte einen jungen Christen, der weder Arme noch Beine hatte, aber trotzdem innere Fröhlichkeit, Lebensmut und Tatkraft ausstrahlte. Zuerst wurde gezeigt, wie der Protagonist das tägliche Leben meisterte. Dabei fiel seine äußerst geräumige, wohlhabende und saubere Wohnung auf. Als Hintergrundmusik waren fromme Poplieder zu hören, die davon handelten, dass Jesus die Kraftquelle des Protagonisten sei; dazu bewegte er sich sichtbar fröhlich und ausgelassen. Später sah man den jungen Mann in einer Kirche über seine Bekehrungserfahrung predigen sowie darüber, wie er seine Behinderung dazu nutze, das Evangelium zu verkünden. Dabei strich er heraus, dass es vor allem darauf ankomme, Gott zu vertrauen, gleichgültig, mit welchen Schwierigkeiten man konfrontiert werde (Beob. Bibelgr. 06.02.08). Während die meisten Bibelgruppenteilnehmer diesem Filmstreifen teils

fasziniert, teil erstaunt zusahen, reagierte der damalige Teamleiter äußerst gerührt: So wischte er sich mehrfach über die Augen (Beob. Bibelgr. 06.02.08). Daneben existieren jedoch noch weitere geeignete Beispiele. So handelt z.B. eine Konversionserzählung, die über eine andere schwerkranke Person mit Brustkrebs im Endstadium verfasst und im Begleitblatt des Gottesdienstes abgedruckt wurde, von dieser Coping-Strategie.

„[Seit der Bekehrung] erfuhr das Leben von Schwester [Personenname] einen riesigen Wandel. Obwohl sie krank war, war sie voller Freude. Sie redete ohne Unterlass über die wunderbare Gnade Jesu und pries ihn voller Dankbarkeit, so dass sich sogar ihr Sohn darüber wunderte und zu ihr sagte: ‚Mama, ich finde dich wirklich komisch. Früher bist du bei jeder Kleinigkeit ausgerastet oder hast dich bedrückt gefühlt, und heute bist du, obwohl du eine so schwere Krankheit hast, trotzdem so gelassen und fröhlich; das verstehe ich wirklich nicht!‘“ (Begl. Gottesd. 30.03.08)^h

Auch in einem Erfahrungsbericht eines Gemeindeglieds findet sich diese Verheißung wieder:

„Wenn ich an diese letzten zwei Jahre zurückdenke, so haben sich große und kleine Dinge ereignet. Es gab wirtschaftlichen Druck, seelischen Stress, die Lasten des Lebens, nicht zu reden von der Lappalie, dass unsere beiden Kinder krank geworden sind. Es gab so viele Widrigkeiten und Tränen, mit so vielen Schwierigkeiten wurden wir konfrontiert. Wir sind nicht darunter zusammengebrochen, sondern haben eine nach der anderen durchgestanden. Soll denn all meine Mühe umsonst gewesen sein? Im fünften Kapitel des Römerbriefes, Verse 3 bis 5, wird der Prozess beschrieben, wie der Höchste Herrscher unseren reinen Charakter stiehlt. Paulus sagt, dass man auch in schweren Zeiten fröhlich sein kann.“ (Begl. Gottesd. 06.07.08)ⁱ

In einem weiteren besinnlichen Text des Gottesdienstbegleitblattes wird ein christliches Gefängnis in Brasilien namens „Humaita Prison“ beschrieben, in dem die Gefängnisinsassen trotz ihrer unglücklichen Lage Freude und inneren Frieden zeigten:

„Als ich diesem Gefängnis einen Besuch abstattete, sah ich den Ausdruck eines Lächelns auf den Gesichtern der Häftlinge... Überall, wohin ich ging, sah ich friedliche Menschen. (...) An den Wänden hingen Zitate der Ermutigung, teils aus der Bibel.“ (Begl. Gottesd. 19.11.06)^j

Zuletzt bleibt die Verheißung eines Charakterwandels zu erwähnen, der sich auf die Heilung von „negativen“ Eigenschaften bezieht. Zu diesen zählen vor allem Egoismus (自私), Aggressivität bzw. Wut (暴躁/ 愤怒/ 怒气), Rachsucht (报复性), Depressivität (郁闷/ 忧郁), Ungeduld (没有耐心/ 忍耐), Stolz (骄傲) und Kleinmut bzw. Unnachgiebigkeit (没有宽容/ 包容人的心). Sie werden als Sünden verstanden, von denen man befreit werden soll. So proklamierte beispielsweise der Teamleiter, dass er vor seiner Konversion niemals fröh-

lich gewesen sei bzw. keine Freude habe zeigen können, weil er sich sehr bedrückt (压抑) gefühlt habe. Seit der Bekehrung vermöge er jedoch häufiger als früher, Freude zu äußern und zu lächeln. Er habe nun auch mehr Sinn für Humor. Zudem sei er früher sehr schüchtern, introvertiert und nicht sehr selbstbewusst gewesen. Aber Gott verändere ihn allmählich (Beob. Bibelgr. 09.01.09). Das Motiv des Charakterwandels lässt sich auch in einem besinnlichen Text, der auf einem Begleitblatt des Gottesdienstes abgedruckt ist, wiederfinden. Darin heißt es, dass das Ziel eines Christen darin bestehe, Wut, Arroganz, Egoismus und Eifersucht zu überwinden:

„Nur, indem ich mich immer wieder neuen Herausforderungen stelle, kann ich, mich auf seine Gnade verlassend, lernen zu siegen, den angestachelten Zorn zu besiegen. (...) Ja, wir Menschen meinen es nicht gut, wir tragen alle möglichen Sünden, wie Stolz, Egoismus und Eifersucht, mit uns herum. Aber Gottes Absichten sind von Grund auf gut. Um unsere wunderbare Spiritualität zu formen, lässt er uns sanftmütig werden, damit wir ihm gleichen.“ (Begl. Gottesd. 19.10.08)^k

Konkrete Heilungen von solchen Sünden wurden u. a. in zwei (ebenfalls auf den Begleitblättern des Gottesdienstes abgedruckten) Konversionserzählungen dargestellt:

„Der eigentliche Sinn des Kreuzes bestand nicht darin, mir dabei zu helfen, mich der Armut zu entledigen, erfolgreich zu werden oder herausragende Leistungen zu erzielen, sondern mich von meinem Egoismus, Egozentrismus und meinem Leben voller Verletzungen und Verbitterungen zu befreien. (...) Ich begann, wirklich zu verstehen, was Liebe, Teilen und Geben ist. Ich sah, wie arrogant, unwürdig und schwach ich bin. Alles ist Gnade. Gott hat einige Jahre, einige Worte und die Anteilnahme der Brüder und Schwestern darauf verwendet. Er hat auch viele meiner inneren Probleme geheilt, einige davon sogar 200prozentig, so dass mein jetziger Zustand im Vergleich zu den früheren besten Zeiten noch viel besser ist! Dies sind alles Wunder.“ (Begl. Gottesd. 20.04.08)^l

Und:

„Vor meiner Bekehrung (...) berief ich mich immer, als die Kinder klein waren, auf die [traditionell-konfuzianischen] Mottos ‚unter dem Knüppel wird der Sohn pietätvoll‘ und ‚verabscheuen, dass aus Eisen kein Stahl wird‘ [d.h., dass aus den Kindern nichts wird]. Wenn ich die Kinder nicht schlug, dann beschimpfte ich sie. Als sie herangewachsen waren, beendete ich alle Meinungsverschiedenheiten mit Erbitterung. Wie man sich denken kann, habe ich mich im Leben häufig im Tonfall vergriffen. Wenn jemand sagte, dass ich jähzornig sei, fühlte ich mich, als wäre mir ein Unrecht widerfahren. Ich wollte mich immer durchsetzen. (...) Wenn ich mich mit den Maßstäben von Gottes Wort messe, wenn ich mich selbst prüfe, dann bin ich tatsächlich ein Sünder, und meine Sünden sind nicht leicht. Ich glaube selbst, dass ich arrogant, ungeduldig, unnachsichtig usw. bin.“ (Begl. Gottesd. 30.11.08)^m

Wie man den eben angeführten „negativen“ Charaktereigenschaften entnehmen kann, bestehen die als positiv bewerteten, angestrebten Eigenschaften darin, liebevoll (有爱心/ 慈爱), selbstlos (无私), sanftmütig/ freundlich (温柔/ 柔和), freigebig/ gnädig (恩赐), nachsichtig (宽容/ 包容), geduldig (有人耐/ 耐心), friedvoll/ gelassen (平静), fröhlich (喜乐) und demütig (谦卑) zu sein. So hob eine Teilnehmerin hervor, dass es wichtig sei, den anderen durch seinen freundlichen, liebevollen Charakter zu demonstrieren, dass man Christ sei (Beob. Bibelgr. 23.02.07). In einem besinnlichen Text bat ein Gemeindemitglied Gott um Sanftmut und Demut:

„Ja, Herr, ich flehe dich an, dass du mich langmütig werden lässt. Sanftmütig und demütig; ein Naturell, das ich nicht nur dann haben sollte, wenn ich von fröhlichen Menschen oder Dingen umgeben bin. Inmitten von Ungerechtigkeiten und unsympathischen Menschen, wenn die Geduld von normalen Menschen schließlich doch an ihre Grenzen stößt, wende ich mich dir zu und bitte dich, dass du mir ein sanftmütiges und demütiges Herz verleihst. (...) Mögest du mir ein dauerhaft sanftmütiges und friedliches Herz verleihen.“ (Begl. Gottesd. 19.10.08)ⁿ

In einem anderen besinnlichen Text wird ebenfalls um Sanftmut und Demut gebetet: „Ich bitte dich nur, dass du mir ein sanftmütiges und demütiges Herz verleihst und mich mit dir gehen lässt“ (Begl. Gottesd. 26.10.08).^o

Zu (2): Der zweite Bereich bezieht sich auf jene Coping-Strategien, die entweder eine vollständige Heilung bezwecken (Phase 1) oder nur eine Linderung der „Krankheitssymptome“ beinhalten (Phase 2). Während die erste Variante einmalig durch die Konversion erreicht werden soll – und auch wird, allerdings nicht dauerhaft – enthält die zweite Alternativstrategien für den Umgang mit jenen Problemen, die nicht vollständig gelöst werden konnten.

Natürlich werden manche Alternativstrategien, die unten noch aufgelistet werden, auch während oder kurz nach der Konversion – d.h. in Phase 1 – angewandt, so dass beide Phasen schwer voneinander zu trennen sind. Sie zielen hier jedoch auf eine vollständige, innerhalb kurzer Zeit stattfindende Bewältigung der Probleme ab, so dass ihnen keine eigenständige Bedeutung zukommt und sie als Teil der Bekehrungserfahrung zu verstehen sind. Ein zweiter Einwand gegen die Phasentrennung könnte darin bestehen, dass auch jene Coping-Strategien, die längere Zeit nach der Konversion – d.h. in Phase 2 – verfolgt werden, eine vollständige, wenn auch nur allmähliche Heilung anstreben. Da die mögliche Heilung jedoch in ferner Zukunft liegt und empirisch nicht überprüfbar ist, plädiere ich für die Interpretation als einer erfolgreichen „Milderung“ von Problemen.

Diese Kategorisierung lässt sich z.B. an folgendem Vorgang beobachten: So herrscht kurz nach der Bekehrung bzw. Taufe i. d. R. eine emotionale Euphorie vor, während jener der Akteur von der vollständigen Lösung all seiner Probleme ausgeht. So teilte beispielsweise ein Gruppenmitglied (Person O) den anderen per Email voller Begeisterung mit, dass es sich soeben inoffiziell vom Hauptprediger habe taufen lassen:

„Ich möchte euch unbedingt sagen, dass ich heute Abend bei Prediger [Personenname] zu Hause getauft wurde!!!!!!!!!!!! Ich danke euch allen für eure Hilfe, Ermutigung und für eure Liebe!!! Mögen wir gemeinsam intensiv unserem allmächtigen Gott folgen! Möge Gott auch bei uns sein, mit uns gemeinsam unsere Qualen tragen und unsere Freude teilen! Halleluja!“ (Email 11.06.07)^p

Kurze Zeit später behauptete Person O vor der Bibelgruppe, das Gefühl zu haben, dass sich alle Widersprüche ihres Lebens im Nu aufgelöst hätten (Beob. Bibelgr. 29.06.07).

Nach einer gewissen Zeit kehren jedoch einige dieser (wenn nicht sogar alle) Probleme wieder zurück. So schrieb mir Person O ein halbes Jahr nach ihrer Rückkehr nach China, dass ihre durch die Taufe gewonnene Sicherheit bezüglich des Lebens vollkommen verschwunden sei. Anschließend schilderte sie ihre Glaubenszweifel, die hier aufgrund ihres wertvollen Informationsgehaltes ausführlicher wiedergegeben werden sollen:

„Gegenüber Gott habe ich anscheinend auch kein Vertrauen mehr. Ich bete nicht mehr, habe wohl keine Motivation mehr zum Beten. Ich weiß, dass Gott gut zu mir ist, aber ich verstehe wirklich nicht, warum in so vielen Ländern, in denen alle Menschen an Gott glauben, einschließlich guten und bösen Menschen; ich weiß wirklich nicht, wen Gott da segnet? In den chinesischen Gemeinden, die ich kenne, kann man kaum jemanden finden, der vollkommen von Gott überwältigt worden wäre. Ich frage wieder: Gibt es solche Menschen überhaupt? Ich weiß, dass es sie gar nicht geben kann, aber trotzdem wollte ich es so machen, trotzdem wollte ich ein frommes Leben führen, nur um dem Frieden nachzujagen. Aber eines Tages entdeckte ich, dass, wenn ich es nicht so mache, ich anscheinend trotzdem Freude erlangen kann, dass Gott mich anscheinend trotzdem segnet. Warum ist das bloß so? Ich bin so orientierungslos! Das Leben ist so kalt. Ich möchte immer noch nicht zur Kirche gehen. Ich weiß, dass ich gehen sollte, um mich Gott anzunähern, aber ich gehe trotzdem nicht hin, ich weiß auch nicht, wieso.“ (Email 23.02.08)^q

Hinzugefügt werden muss allerdings, dass Person O einige Zeit später eine Art Gemeindeleben aufnahm, indem sie eine eigene Bibelgruppe gründete (Beob. Bibelgr. 05.09.08).

Aber auch ein anderer Akteur gestand den Gruppenteilnehmern während der Fürbitte, dass er manchmal in alte Verhaltensweisen zurückfalle und „eine rauche“, weil er eben „kein Heiliger“ sei (Beob. Bibelgr. 11.05.07). Der informelle Leiter räumte ein, dass manche Christen immer wieder die gleichen Sünden begingen und es ihnen nicht gelinge, sich selbst zu verändern, worunter sie sehr litten (Beob. Bibelgr. 20.07.07).

Als Folge der Erkenntnis, dass die gleichen – oder andere – Probleme (wieder) auftreten, setzt eine emotionale Enttäuschung ein. So klagte etwa ein ehemaliger Teamleiter darüber, dass er sich manchmal fühle wie die alttestamentarische Sara, die im hohen Alter noch nicht schwanger geworden sei: So hätten seine Eltern ihn neulich am Telefon gefragt, welchen Nutzen er denn davon habe, Christ zu sein. Er habe daraufhin keine Antwort gewusst. Tatsächlich habe sein Glaube bis heute noch keine sichtbaren Früchte getragen (Beob. Bibelgr. 14.09.07). Eine andere Akteurin erzählte während der Bibelarbeit, dass sie kurz nach ihrer Taufe sehr leidenschaftlich gewesen sei. Sie habe aktiv und heftig missioniert, indem sie in der Mensa Blätter verteilt, Leute angesprochen und einigen sogar Geld gegeben habe. Als sie jedoch bemerkt habe, dass diese Aktionen keine große Wirkung erzielten, sei sie äußerst frustriert gewesen. Mittlerweile verhalte sie sich zurückhaltender und lade nur noch dann Leute zur Bibelgruppe ein, wenn sie Interesse zeigten (Beob. Bibelgr. 25.04.08). Ein andermal bedauerte dieselbe Teilnehmerin während des Fürbittegebets, dass sie mittlerweile nicht mehr so häufig vom heiligen Geist bewegt werde (bzw. sich von ihm gerührt fühle) wie kurz nach ihrer Bekehrung. Darüber hinaus könne sie nicht mehr so gut beten wie früher (Beob. Bibelgr. 05.09.08). Auf einer reflektierenden Ebene wurde mir dieser Prozess von einer Akteurin während eines informellen Besuchs folgendermaßen beschrieben: So sei man kurz nach der Taufe immerzu fröhlich und wie berauscht von seinem Glauben an Gott. Man vermeine, Gott helfe einem bei allem, was man tue, Gott beschütze einen überall und gebe einem alles, worum man ihn bitte. Aber nach einer gewissen Zeit merke man, dass es nicht so einfach sei wie gedacht. Man müsse vieles lernen, z.B. Gott zu gehorchen und zu verstehen, dass die Dinge, die man haben wolle, nicht immer gut für einen seien. Gott wolle das Beste für uns, verlange aber auch viel (Beob. Besuch 16.03.08).

Diese emotionale Enttäuschung macht das Zurückgreifen auf alternative Coping-Strategien notwendig, die jedoch nur schwer zu erfassen sind, insofern sie einen Heilungsaspekt aufweisen. Dies hängt damit zusammen, dass das Thema „Heilung“ längere Zeit nach der Taufe nicht mehr so eine große Rolle spielt wie kurz davor. Zudem sprechen frisch Getaufte häufiger und leidenschaftlicher über die Lösung ihrer Probleme als „Langzeitchristen“. Nichtsdestotrotz sollen unten einige Beobachtungen erläutert sowie Vermutungen über mögliche Problembewältigungsstrategien angestellt werden, die z. T. einigen Konversionserzählungen entnommen sind. Da letztere strenggenommen als Teil der Bekehrungserfahrung zu verstehen sind, müssen die daraus gewonnenen Konzepte jedoch später in der Interviewanalyse überprüft werden.

Heilung wird in Phase 1 durch die Bekehrungs- bzw. Erweckungserfahrung realisiert, die sinnbildlich als „Neugeburt“ (重生) oder Erneuerung (更新) bezeichnet und durch die Taufe besiegelt wird. Im Unterrichtsmaterial der Taufgruppe wird dieser Vorgang folgendermaßen beschrieben:

„Wenn ich aufrichtig und vollständig Buße tue und akzeptiere, dass Jesus Christus der Herr meines Lebens ist, dann empfangen Sie zwangsläufig den Heiligen Geist, der mir verliehen wird. Inmitten der Erneuerung des Heiligen Geistes werde ich zu einem Menschen, der neu lebt/ neu geschöpft wurde. Dies bedeutet die Wiedergeburt der Bekehrung. Es handelt sich keinesfalls um die Umwandlung des alten Menschen, sondern um einen vollkommen neuen Menschen, der aus dem Heiligen Geist geboren wurde. Dies ist an sich ein göttliches Wunder, das das große Geheimnis Gottes birgt.“ (Unterrichtsm. Taufgr. Lektion 4)^r

Bei einem Taufgottesdienst richtete sich der Hauptprediger mit der Verheißung an die frisch Getauften, dass sie von heute an andere Menschen würden (Beob. Taufgottesd. 22.04.07). Während eines weiteren Taufgottesdienstes verglich er den „neu erschaffenen Menschen“ (新造的人) mit einem schönen Haus, das man bei der Bekehrung zu bauen beginne: Anfangs sei zwar noch nicht viel zu sehen, aber mit der Zeit werde es immer prächtiger. Ebenso stelle die Taufe nur der Anfang seines neuen Lebens dar. Das alte Ich stecke noch tief in ihm drinnen und kämpfe mit dem neuen (Beob. Taufgottesd. 26.04.09).

Der Erneuerungsprozess beinhaltet in erster Linie die Heilung von „negativen“ Charaktereigenschaften und „schlechten“ Gewohnheiten, aber auch von körperlichen und seelischen Krankheiten sowie anderen Problemen. Gerade die Befreiung von „schlechten Gewohnheiten“ benötigt gemäß chinesisch-christlichen Vorstellungen zudem eine Wertever-schiebung bzw. die Ausrichtung des Akteurs auf ein neues Ziel, die Teil der Bekehrung sind. Diesen Sachverhalt legte der Hauptprediger im Gottesdienst folgendermaßen dar:

„Viele Leute sagen mir: Ich brauche Sport, (...) aber ich habe niemals Sport getrieben. Warum haben wir denn keine Motivation, solche Dinge zu tun, die offenbar gut für uns sind? Weil wir nicht erkannt haben, warum wir eine Veränderung brauchen. (...) Deshalb wusste Paulus, als er Jesus begegnete, dass unser Leben erst dann einen wahren Sinn haben kann, wenn man Jesus erlangt. Mit solch einem Ziel vor Augen, wollte er sogar all das aufgeben, was er einst angestrebt hatte...“ (ausgedruckte Originalpredigt 24.05.09)^s

Wie im vorvorigen Zitat bereits angeklungen ist, spielt zudem die Wirkkraft des heiligen Geistes eine große Rolle, wenn es um den Charakterwandel geht. Dies wird auch anhand eines im Unterrichtsmaterial der Taufgruppe angeführten Bibelzitats deutlich, welches die „Früchte, die vom Heiligen Geist hervorgebracht werden“, so definiert: „Die Frucht aber

des Geistes ist Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut, Keuschheit; gegen all dies ist das Gesetz nicht (Galater 5, 22 – 23)“ (Unterrichtsm. Bibelgr. Lektion 4).^l Das Gleiche thematisiert folgender Auszug aus dem Tauflehmaterial:

„Die Bibel sagt uns, dass man sich nicht auf seinen Leib stützen soll, um sich zu verbessern, sondern auf die Macht des Heiligen Geistes, um ‚das alte Leben‘ abzulegen und gegen ‚das neue Leben‘ einzutauschen.“ (Unterrichtsm. Taufgr. Lektion 5)^u

Dass die Bekehrungserfahrung allein jedoch nicht ausreicht, um einen Charakterwandel und das Ablegen von „schlechten Gewohnheiten“ zu bewirken, sondern durch die Taufe öffentlich zur Schau gestellt werden muss, beweist folgender Auszug aus dem Tauflehmaterial:

„Manche Leute sagen: Ich warte ab, bis sich mein Temperament ein wenig gebessert hat, und bis ich meine schlechten Gewohnheiten abgelegt habe, bevor ich mich taufen lasse; dies ist doch besser? Überlegt mal: Wenn wir wirklich unseren bösen Charakter verbessern und unsere üblen Gewohnheiten heilen könnten, warum sollte der Herr, unser Retter, uns dann noch erlösen? Gerade weil wir nicht dazu imstande sind, unsere eigenen Krankheiten zu heilen, brauchen wir einen Arzt.“ (Unterrichtsm. Taufgr. Lektion 5)^v

Aber auch durch das öffentliche Präsentieren der Bekehrungserzählungen wird ein Lebens- bzw. Charakterwandel inszeniert und auf diese Weise realisiert. Dieser ist, wie man aus dem Taufunterrichtsmaterial ersehen kann, mit Hilfe von Leitfäden zum Verfassen der Erzählungen bereits vorgegeben. Diese Leitfäden kreisen hauptsächlich um die Fragen, was für ein Mensch man vor der Bekehrung gewesen sei^w, und inwiefern man sich danach verändert habe^x (Unterrichtsm. Taufgr. Lektion 6). Sie sichern somit die Proklamation eines heilenden Wandels ab, der – insofern der Akteur daran glaubt, wovon ich ausgehe – selbstverständlich Rückwirkungen auf das reale Leben hat.

Ebenfalls über Transformationskraft verfügt das in den Konversionserzählungen enthaltene Sündenbekenntnis, welches mit einer „Reinigung“ assoziiert wird und Teil der Buße (悔改) ist. So heißt es in einer auf dem Gottesdienstbegleitblatt abgedruckten Bekehrungserzählung, dass man „nur, indem man richtig seine Sünden bekennt, sich seiner alten Kleidung entledigen und das alte Ich verändern“ könne (Begl. Gottesd. 30.11.08).^y Auch im Lehrmaterial der Taufgruppe wird die Wichtigkeit der Reinigung hervorgehoben:

„Obwohl du früher auch schon Erlebnisse mit dem Bekennen von Sünden und der Buße hattest, solltest du vor der Taufe am besten noch mal ein gründliches ‚Großreinemachen‘ vornehmen. Du solltest den Heiligen Geist um Erhellung und Inspektion bitten, damit du dich an alle begangenen Sünden von deiner Kindheit an bis heute erinnern und sie eine nach der anderen erkennen kannst.“

Bitte den Herrn, dass er dich mit seinem kostbaren Blut reinwasche.“ (Unterrichtsm. Taufgr. Lektion 5)^z

Wie im letzten Unterpunkt bereits erwähnt wurde, umfasst die Buße laut Taufunterrichtsmaterial eine Veränderung der Gedanken, des Verhaltens, des Charakters und des Willens bzw. der Entschlusskraft, die sowohl durch Reue als auch durch den Glauben an Jesu Christi Sühne realisiert wird (Unterrichtsm. Taufgr. Lektion 4).

Die Coping-Strategien, welche längere Zeit nach der Taufe – d.h. in Phase 2 – angewandt werden, lassen sich grundsätzlich in zwei Arten unterteilen: in das Vertrauen auf Gottes Hilfe sowie in jene, die sich auf eigenes Bemühen gründen. Dass höchstwahrscheinlich auf beide gleichzeitig zurückgegriffen wird, zeigt folgende im Gottesdienstbegleitblatt veröffentlichte Bekehrungserzählung eines älteren Gemeindeglieds, die sich durch ihre relativ pragmatische Einschätzung der Zukunft von den anderen unterscheidet:

„Beginnend bei den kleinen Dingen des Lebens, Schritt für Schritt, darf ich nicht leichtfertig wütend werden, sondern muss meine eigene Reizbarkeit zügeln. Langmut sollte ich immer im Herzen bewahren. Unterwegs können Schwierigkeiten auftreten, vor allem bei einer so unreifen christlichen Lebensführung wie der meinen. Ich bitte Gott, dass er mir helfe, mir Kraft und Zuversicht verleihe, meinen Horizont erweitere und mich von Gottes Liebe und dem Heiligen Geist erfüllen lasse.“ (Begl. Gottesd. 30.11.08)^{aa}

Ein Charakterwandel soll hier also sowohl durch eigene Übung bzw. harte Arbeit als auch durch das Vertrauen auf Gottes Hilfe erreicht werden.

Zu den Coping-Strategien im Umgang mit Lebensproblemen, die sich auf Gott stützen, zähle ich die Annahme eines göttlichen Heilsplans, die – neben der in Kapitel 4.3.2 erläuterten Sicherheit – Zuversicht und Gelassenheit trotz äußerer Widrigkeiten produziert. So meinte der informelle Leiter bei seinem eigenen „Hochzeitsgedenktag“, dass man, gleichgültig, ob man alleinstehend oder verheiratet sei, Gott vertrauen könne, weil er seine Pläne mit uns habe (Beob. Hochzeitsgedenktag 21.07.07). Während einer Bibelarbeit, die in der Wohnung des Hauptpredigers stattfand, wurde hervorgehoben, dass Christen trotz äußerer Schwierigkeiten unbesorgt sein könnten, weil Gott sich um sie kümmere (Beob. Bibelgr. 15.05.09). Ähnlich verhält es sich im Umgang mit körperlichen Krankheiten: Selbst wenn es zu keiner vollständigen Heilung kommt, wird doch eine Verbesserung des psychischen Zustandes durch das Vertrauen auf Gottes Heilsplan in Aussicht gestellt. So bemerkte eine Bibelgruppenteilnehmerin, dass die Falungong-Bewegung bei ihren Anhängern gar keine

echte Heilung bewirke, sondern diese nur vortäusche. Der informelle Leiter betonte daraufhin, dass das Vertrauen auf Gott gerade dann wichtig sei, wenn man an einer Krankheit leide, weil es seelische Kraft spende (Beob. Bibelgr. 02.02.07). Das Gottvertrauen wirkt also der Ungewissheit des Lebens und auftretenden Sorgen entgegen, da mit seiner Hilfe Angst überwunden wird. Zudem können innere Freude und seelischer Frieden trotz äußerer Schwierigkeiten weitgehend bewahrt werden, da der Gläubige davon überzeugt ist, dass Gott sich in jeder Lebenssituation um ihn kümmert.

Auch eine Verbesserung psychischer Probleme wird gelegentlich thematisiert, und zwar durch Gottes Liebe und Annahme (接纳): so z.B. im Kontext einer oben schon erwähnten Bekehrungserzählung. Darin steht die Heilung des ehemaligen Gefängnisinsassen Valjean für die Heilung des Konvertiten selbst:

„Der Bischof zeigte Erbarmen. Er verstand in wenigen Augenblicken, dass das, was der mit Hoffnungslosigkeit erfüllte Valjean im Innersten brauchte, Liebe, Annahme und Hoffnung war... Ich bin wie Valjean; auch ich habe im Leben Gnade, Liebe und Barmherzigkeit empfangen, obwohl ich es überhaupt nicht verdient habe.“ (Begl. Gottesd. 20.04.08)^{bb}

In einer anderen Konversionserzählung wies ein Gemeindeglied darauf hin, dass Gottes Liebe die eigenen Minderwertigkeitskomplexe kompensiere: „Um ehrlich zu sein, liebe ich mich selbst gar nicht. Aber Gott liebt mich“ (Begl. Gottesd. 06.05.07).^{cc}

Eine weitere Coping-Strategie, die Charakterschwächen mildern und nebenbei Unsicherheit und Angst entschärfen soll, besteht im Gehorsam gegenüber Gott, der bereits in den Kapiteln 3.2.1 und 4.3.2 erläutert wurde. So schilderte ein Gemeindeglied die seelische Wirkung des Gemeindedienstes, den es eigentlich gar nicht hatte verrichten wollen, in einem Erfahrungsbericht so:

„Meine Fähigkeiten reichen nicht aus. Aber Gott legt heute keinen Wert darauf, wie viele Fähigkeiten ich habe, sondern auf meinen Gehorsam. Gottes Größe übersteigt unsere Vorstellungskraft. Er erfreut sich daran, wenn wir zu ihm aufschauen, und im Herrn müssen wir vor nichts Angst haben. (...) Als ich den Gemeindedienst leistete, entdeckte ich wirklich, dass der Höchste Herrscher schon 99 Prozent für uns erledigt hat. Wir müssen nur noch 1 Prozent vollbringen – Gehorsam. (...) Plötzlich entdeckte ich, dass sich meine Mentalität geändert hatte, und auch mein Blickwinkel auf andere Menschen hatte sich verbessert...“ (Begl. Gottesd. 06.07.08)^{dd}

Auch eine auf dem Gottesdienstbegleitblatt abgedruckte Bekehrungserzählung verdeutlicht die Sehnsucht nach einer Heilung durch Gehorsam:

„Ich möchte mich in einen vollkommen neuen Menschen verwandeln, alles tun, was den Herrn Jesus erfreut, und dem Herrn Jesus gehorchen. Meine früheren Zerbrechlichkeiten und Sentimentalitäten entfernen sich langsam von mir.“ (Begl. Gottesd. 15.02.09)^{ee}

Eine weitere propagierte Methode des allmählichen Charakterwandels bzw. der Erlangung von Selbstvertrauen, innerer Freude, Ruhe und Zuversicht besteht im Gebet. So behauptete ein Gastprediger während eines Gottesdienstes, dass man durch häufiges Beten seine Persönlichkeit verändern könne. Zur Bekräftigung dieser Aussage wurden Glaubenssätze bzw. Gebetssprüche an die Leinwand projiziert, z.B. „Herr, bitte verändere mich!“ oder „Ich glaube, dass Gott mich verändert, Tag für Tag ein bisschen“ (Beob. Gottesd. 24.06.07). Das Gleiche wurde in einem auf dem Gottesdienstbegleitblatt abgedruckten Erfahrungsbericht von einem frisch Bekehrten thematisiert, der auf einem Missionscamp vom Nutzen des Gebets gehört hatte:

„Der Nutzen des Morgengebets: dass sich der moralische Charakter ändert, dass man geistliche Befriedigung erfährt und von Gottes Ruhm erfüllt wird. (...) Als ich dies damals hörte, beschloss ich, morgens beten zu wollen; ich sehnte mich danach, ein Sieger zu werden. Sowie ich vom Camp zurückkam, erhob ich mich jeden Tag in der Frühe um fünf Uhr dreißig, sobald der Wecker klingelte, von meinem Bett, um zu beten und in der Bibel zu lesen. (...) Mittlerweile kann ich schon ruhig einschlafen, und ich werde nicht wieder jede Nacht im Traum grundlos verfolgt werden. Seitdem ich mich auf den Herrn verlasse, habe ich schon bei vielen Dingen angefangen, Erfolg zu haben; ich habe Freiheit und Kraft erlangt. Und Freude. Freude, die aus dem Inneren emporsteigt. Außerdem will ich viele Unvollkommenheiten und dunkle Seiten jeden Tag vor Gottes Gnadenthron bringen, um ihn zu bitten, dass er meine Kraft, die zum Tag gehört, vermehre. Dass er mir helfe, zu lernen, mich bei allen Angelegenheiten auf ihn zu stützen, um zu siegen. Dass ich mich auf seine Macht stütze, um ein standhafter Mensch zu werden.“ (Begl. Gottesd. 28.09.08)^{ff}

Zu den Coping-Strategien, die sich auf eigenes Bemühen stützen, gehört eine spezifische Verhaltensanleitung bei Streit und Ärger, die harmonische Beziehungen sichern soll. Sie stützt sich auf folgenden Bibelvers: „Ihr sollt wissen, meine lieben Brüder: Ein jeder Mensch sei schnell zum Hören, langsam zum Reden, langsam zum Zorn“ (Jakobus 1, 19). Dementsprechend betonte die informelle Leiterin, dass man, wenn man wütend werde, sich ebenso verhalten solle, wie der Prediger letzten Sonntag vorgeschlagen habe, nämlich darauf zu achten, langsam zu sprechen und genau hinzuhören, was der andere sagen wolle (Beob. Bibelgr. 29.06.07).

Die damit verbundene Charakterveränderung wird allmählich durch die christliche Pflichterfüllung bzw. Kultivierung und Übung realisiert. Auf die resignierte Bemerkung einer Bibelgruppenteilnehmerin, deren Taufe schon einige Jahre zurücklag, dass es ihr ein-

fach nicht gelinge, sich immer freundlich und liebevoll zu verhalten, entgegnete der informelle Leiter, dass dies eine Frage der Übung sei. So zeige sich die Wirkkraft des heiligen Geistes nicht plötzlich und automatisch, sondern ganz allmählich (Beob. Bibelgr. 23.02.07). Im Lehrmaterial des Aufbaukurses für die frisch Getauften wird unter der Überschrift „Das Ziel und die Bedeutung der Kultivierung“ u. a. angegeben, dass man „gesondert vor Gottes Angesicht treten“ solle, „damit die Gesinnung eine Erneuerung erfahre“ und man „allmählich nach Christi Vorbild lebe“: „Und stellt euch nicht dieser Welt gleich, sondern ändert euch durch Erneuerung eures Sinnes, damit ihr prüfen könnt, was Gottes Wille ist, nämlich das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene (Römer 12, 2)“ (Unterrichtsm. Aufbaukurs Lektion 4).^{gg}

Eine Coping-Strategie, die empfundenem Leid oder Trauer effektiv entgegenwirkt, besteht im Produzieren von Fröhlichkeit und Humor innerhalb der Gemeinde. Bei einer Diskussion darüber, ob die Astrologie mit dem Glauben vereinbar sei, vertrat eine Teilnehmerin beispielsweise die Ansicht, dass Sternzeichen und Horoskope im Gegensatz zu Tarot nichts Schlechtes seien. Zwei männliche Mitglieder sprachen sich vehement dagegen aus. Daraufhin entgegnete ein ehemaliger Teamleiter belustigt, dass man schlechte Karten habe, wenn man ein Mädchen nicht verehren dürfe, weil die Sterne sagten, dass man nicht zusammenpasse. Diese Äußerung erntete großes Gelächter (Beob. Bibelgr. 11.01.08). Das Gleiche bewirkte folgende Aussage: So behauptete ein Akteur während der Auswertung des oben beschriebenen Spiels „Secret Angel“, dass er gewusst habe, wer in den letzten Wochen seinen Engel gespielt habe, nämlich Person K (die eine von ihm hofierte Teilnehmerin ist), weil sie ihm Blumen geschenkt habe. Anschließend las er einen Bibelspruch für Person K vor, dessen Anfangsworte „liebe mich“ er besonders betonte (Beob. Bibelgr. 22.06.07). Ebenfalls grölendes Gelächter trat während eines eskapistischen Spiels bei einer Feuertopfparty auf. Dort gab es in jeder Runde einen Verlierer, der bestraft wurde. Eine der Strafen bestand darin, dass ein weibliches Mitglied ein weibliches und ein männliches ein männliches auf den Mund küssen sollte. Das Los fiel auf einen männlichen Teilnehmer (Beob. Feuertopfparty 17.05.07).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Konversion zum Christentum diverse Heilungen verheißt, die sich auf körperliche und seelische Krankheiten, auf die Beseitigung äußerer Probleme, auf das Empfinden von innerem Glück und seelischem Frieden trotz äußerer Schwierigkeiten sowie auf einen Charakterwandel beziehen. Sie implizieren bestimmte komplementäre Probleme, die in unterschiedlichen Zusammenhängen thematisiert werden, wie z.B. Sorgen bzw. Angst, Leistungsdruck der Eltern und allgemeine Stresssituationen.

Funktionale Coping-Strategien zielen entweder (1) auf eine plötzliche, vollständige oder (2) auf eine langfristige Heilung der „Krankheitsbilder“ ab, die im Grunde nur eine Linderung derselben darstellt. (1) Die vollständige Heilung wird mit Hilfe der Bekehrungserfahrung angestrebt. Diese ist mit der Vorstellung einer Erneuerung, dem öffentlichen Bekennen der Sünden in den Bekehrungserzählungen und somit einer inneren Reinigung, der Buße sowie der Taufe selbst verbunden. (2) Kehren die Probleme nach einer gewissen Zeit wieder, werden Alternativstrategien benötigt, die eine Milderung der Probleme beinhalten. Diese Strategien stützen sich entweder auf göttliche Hilfe – indem z.B. Angst und Sorgen durch das Gottvertrauen abgeschwächt werden – oder gründen sich auf eigenes Bemühen, so z.B. auf den allmählichen Charakterwandel durch christliche Pflichterfüllung bzw. geistliche Kultivierung.

4.4 Auswertung der Bekehrungserzählungen und Interviews

Während in der teilnehmenden Beobachtung vor allem die Idealzustände, die die Konvertiten erreichen wollen, erfasst wurden, bieten die Interviews mehr Aufschlüsse über die zugrundeliegenden Kontrastkonzepte. Eine Erfassung derselben stützt sich ausschließlich auf die Einschätzung der Akteure, d.h. auf Themen, die von ihnen selbst problematisiert wurden. Diese objektsprachliche Herangehensweise ist deshalb notwendig, da gemäß der Theorie des religiösen Coping nach Lazarus und Folkman der Grad der psychischen Belastung einer Situation ausschließlich von der Einschätzung des Akteurs und nicht Außenstehender abhängt: So kann ein- und derselbe Sachverhalt von Akteur 1 als äußerst belastend empfunden werden, während Akteur 2 kein Problem damit hat. Gleichzeitig bietet das Führen von Interviews die Gelegenheit, den Akteur direkt nach Coping-Strategien zu fragen, die in bestimmten Situationen angewandt werden. Die Bewältigungsmethoden können sich aber auch latent in anderen Textpassagen zeigen. Die Bündelung und Zuordnung derselben und die mit dem Kodierungsprozess verbundene Abstrahierung bzw. Kategorisierung der Konzepte obliegen hingegen dem Forscher, d.h. sie bewegen sich ausschließlich im Meta-Bereich.

4.4.1 Konversion als Realisation von Geborgenheit

Ein wesentliches Kontrastkonzept, das im vorigen Kapitel bereits aufgezeigt wurde und sich im Laufe der Analyse der Interviews sowie der Bekehrungserzählungen¹³⁹ in vollem Maße bestätigte, bildet die Thematisierung eines strengen, aggressiven, autoritären Vaters in zehn der insgesamt 20 Interviews¹⁴⁰ sowie – und dies ist ein neuer Aspekt – einer eben solchen Mutter bei sieben Personen¹⁴¹. In 13 Gesprächen wurde also mindestens ein Elternteil auf diese Weise charakterisiert. Als emotionale Reaktion gaben die Gesprächspartner häufig Angst an.

Folgende Ausschnitte aus drei unterschiedlichen Interviews geben diesen Sachverhalt besonders klar wieder:¹⁴²

Part A 12:03 Y: Und wie schätzt du deine ((räuspert sich)) (.), deine (.) Beziehung zu (1), Beziehung zu den Eltern ein (.), °heute°?

12:12 Am: Hm:::

12:13 Y: Oder früher?

12:14 Am: Früh:er (2), °hm:° (2), weil, hm, ehrlich gesagt habe ich Angst vor meinem Vater. (1)

Weil

12:22 Y: ⊥ Angst?

¹³⁹ Da von den insgesamt 20 Interviewten lediglich zehn Konversionserzählungen vorliegen, werden diese nur ergänzend zu den Interviews herangezogen.

¹⁴⁰ Zwecks größerer Übersichtlichkeit werden die Interview-Timecodes in Fußnoten angegeben, wenn sie sich häufen. Vgl. Am Part A 12:03 – 14:09; Bm Part A 05:35 – 06:38, 07:26 – 09:15, 15:04 – 16:18, Part B 10:58 – 11:42, Bek. 20 – 38; Cm Part A 10:23 – 12:41; Ef Part A 12:43 – 13:41, 14:35 – 18:44, Beob. inoff. Taufe 13.-15.07.07; Fm Part A 06:25 – 07:38; Gf Part A 11:57 – 13:53, 14:17 – 15:33, 44:17 – 44:29; Lm Part A 13:19 – 16:53; Qf Part A 11:22 – 13:00; Tf Part A 12:27 – 14:18; Um Part A 04:45 – 04:54, 07:08 – 07:28

¹⁴¹ Vgl. Fm Part A 07:17 – 07:38; Gf Part A 11:57 – 13:53, 14:17 – 15:33, 44:17 – 44:29; If Part A 08:16 – 09:02, 11:56 – 12:30, 12:55 – 13:48; Lm Part A 08:25 – 10:06, 11:16 – 13:55; Qf Part A 12:07 – 13:00; Rm Part A 15:55 – 16:36, 18:35 – 19:59; Sf Part A 08:43 – 11:28, 17:15 – 17:20

¹⁴² Die verwendeten Zeichen und Sonderzeichen, die dem TiQ-Transkriptionssystem entnommen wurden, haben folgende Bedeutung: Y Interviewerin. M (z.B. Am, Bm, Cm) männlich, d.h. es handelt sich um einen männlichen Gesprächspartner. F (z.B. Af, Bf, Cf) weiblich. ⊥ Zeigt den Anfang einer Überlappung bzw. den unmittelbaren Redeanschluss eines anderen Sprechakteurs an. (.) Kurzes Unterbrechen des Redeflusses bis knapp unter eine Sekunde. (2) Anzahl der Sekunden einer Sprechpause. (wie) Unsicherheit bei der Transkription wegen schwer verständlicher Äußerungen. () Unverständliche Äußerungen. @.@ kurzes Auflachen. @.(2)@ Anzahl der Sekunden, die ein Gelächter dauert. @was@ Lachend gesprochene Äußerungen. ((räuspert sich)) Parasprachliche/ nonverbale Ereignisse, die sich, wenn mit einem Doppelpunkt versehen, auf die folgende Äußerung beziehen; dieser Gebrauch des Doppelpunktes weicht allerdings von der TiQ-Form ab. Wie Betonung. Wie Laut gesprochen. °Wie° Leise gesprochen. Getr- Abbruch eines Wortes. Oh=nee sehr schnell gesprochen. Ja::: nei:n Dehnung von Vokalen oder Konsonanten, wobei die Anzahl der Doppelpunkte der Länge der Dehnung entspricht. Davon ist der Doppelpunkt vor einer Klammer zu unterscheiden (s. oben). //mhm// Hörsignale meist des Interviewers, die in minimale Pausen eingeschoben werden. //⊥ mhm// eingeschobene Hörsignale meist des Interviewers, die sich zeitlich mit dem Gesprochenen des Befragten überschneiden. Auch wenn letztere Schreibweise im Rahmen des TiQ nicht üblich ist, fand ich sie äußerst praktikabel, um hervorzuheben, dass der Interviewte seinen Redefluss nicht durch ein kurzes Absetzen unterbricht. (Siehe auch: Przyborski/ Wohlrab-Sahr 2008: 164-67) Erklärende Ergänzungen wurden zudem in eine eckige Klammer gesetzt. Für das Anzeigen einer Auslassung wählte ich drei Punkte, die sich meist ebenfalls in einer eckigen Klammer befinden.

12:23 Am: Mhm, er ist sehr aggressiv. (.) //°mhm°// Also (.), du kennst doch [Personenname 1, Teilnehmer der Bibelgruppe] (1), seine (.) Bekehrungserzählung, sein Vater ist vielleicht so ähnlich wie mein Vater, °manchmal°. (.) Sehr jähzornig (.), sehr jähzornig. (.) Hm. (.)

12:30 Y: L Hat er denn geprügelt?

12:32 Am: Ja, er hat manchmal geprügelt (.), manchmal geprügelt. (.) Als ich klein war, hat er mich immer verprügelt. //°mhm°// Äh::, seit dem Gymnasium hat er mich nicht mehr geschlagen (.) //°ah°//, aber (.) er hat (.) °einen noch (.), noch beschimpft (.) oder so. //°ähem mhm°// Weil in Chi-na gibt es doch ü:brigens eine (.), eine (.) Tradition, man findet //L mhm// (.), ähm (.), ((Ausruf auf Deutsch:)) na=ja (.), „unter dem Knüppel (.) wird ein Sohn pietätvoll“ (.) //°ähem//, das hei:ßt, dass vie:le Kinder (.) geschlagen werden müssen, damit sie //L mhm// gehorsam werden oder so°. //mhm// Außerdem (.) ist er wegen uns Brüdern anscheinend (.), inzwischen kann man sa:gen, äh:, dass: (.) wir alle gesund groß geworden sind (.), dass //L °mhm°// wir sehr (.) bra:v (.) und verständig sind (.) //mhm//, äh:m (.), dass wi:r (.) auch beruflich erfolgreich sind (.), deswegen findet er auch, ist er sehr stolz (.), weil //L mhm// er das Gefühl hat, dass seine Erziehungsmethode ziemlich gut war. (.) //°ähem°// (1) Aber ich persönlich finde das natürlich nicht so. //°ähem// (.) Wei:l zwischen uns gibt es nicht sehr viel Liebe. //°ähem°// Vielleicht (.), das heißt (.), ich habe Angst vor ihm, deswegen würde ich keine (.) unerlaubten Dinge tun //mhm//, a:ber (.) die Beziehung zwischen uns (.) ist echt miserabel. //°ähem// (.) //°mhm°// °Vielleicht ist das ein Versa:gen seiner Erziehung //L °mhm°//, denke ich°. //°ähem°//^a

Auch der folgende Interviewpartner beklagte den Jähzorn, die Unberechenbarkeit und cholerische Unbeherrschtheit seines Vaters, welcher sogar mit Gegenständen nach seinem Sohn warf:

Part A 11:09 Cm: Von meinem Vater habe ich mich entfremdet, weil er sich nie um mich gekümmert hat. (.) Er //L °mhm°//, er hat sich absolut (.), ähm, e:r (.) war eigentlich (.) sehr jähzornig //°mhm°//, was ihm zwischen die Finger kam //°ähem°// (.), wenn er nicht gut drauf war, wenn er wütend war, das hat er nach mir geworfen. (.) //°ah°// Wenn es ein Messer war, hat er es auch nach mir geworfen. (.) //mhm// (.) Deswegen (.), also (.), wa:r (1) das Le:ben mit ihm (1) eigentlich eine (.), eine ziemlich (1), ziemlich seh:r (.) gefährliche Angelegenheit, ehr=ehr=ehrlich gesagt. (.) //°mhm°// (.) Man wusste nie, was:: (1), das=das=das ist nur ein (.), ein verschwommener Eindruck, ich persönlich fand //L °mhm°//, also (1), dass e:r (.) sehr jähzornig war. (2) //°mhm°// [...] 11:58 Und dann:::, äh:: (.), eigentlich hat er sich meistens nicht um mich gekümmert oder so (.), nur (.) wenn er mich so aggressiv verprügelt hat, dann hat meine Mutter (2), de:::swegen (1) ist die Beziehung zu meiner Mutter ziemlich gut [...].^b

Der Gesprächspartner erlebte die Wutausbrüche seines Vaters somit als einen Moment der Gefahr, der er sich als Kind ausgesetzt fühlte. Eine andere Akteurin hatte zwar nicht mit der Unvorhersehbarkeit väterlicher Wutausbrüche zu kämpfen, aber dafür mit dem Gefühl, es dem Vater niemals recht machen zu können, da dieser übertrieben hohe Ansprüche an sie stellte:

Part A 12:45 Y: Und was für einen Charakter (.) hat dein Vater?

12:48 Ef: Hm: (.), der Charakter von meinem Vater (.), ähm (1), schwer zu sagen. (.) Ich hatte von klein auf ein bisschen Angst vor ihm. //ähem// (.) Äh::m

12:57 Y: └ Hm-

12:57 Ef: └ Er, er hat mir immer das Gefühl gegeben, sehr aggressiv zu sein, er hat so viel von mir verlangt. //ähem// (.) Und dann (.), äh, e:r hat früher mal gesagt, dass er gern einen Sohn hätte. // ähem// (1) °Ähm°, und dann hatte ich immer das Gefühl (.), seinen (.) Ansprüchen nicht zu genügen //ähem//, ihn nicht zufrieden zu stellen. //ähem// Und dann ist ein wichtiger Grund, dass ich ein Mädchen war (.) //ähem ähem//, und nicht der Sohn, den er sich immer gewünscht hat. //mhm mhm// (.) °@.@° Deswegen (.), ähm, hatte ich immer ein bisschen Angst vor ihm //└ mhm//, ich fand, dass ich mich ihm nicht (.) annähern konnte, dass wir //└ mhm// keine normale (.), äh (1), Vater-Tochter-Beziehung haben konnten. (.) Also (.), meine Mitschüler, als sie klein, sie haben mir geschildert, in der Grundschule oder im Gymnasium, als sie klein waren (.), hätten sie auf dem Schoß ihres Vaters gesessen und mit ihm gespielt. //mhm// (.) Aber ich hab mir das nie getraut. //mhm// (.) Ich hatte auch nur sehr wenig Körperkontakt mit ihm. //mhm mhm// [...] 14:35 Hm (.), und dann hat er immer mein Leben gemaßregelt (.), ähm, das heißt, er hat mich immer dieses tun lassen, jenes tun lassen. (.) [...] 15:23 Und dann (.) seine (.), ich weiß, dass seine Anforderungen immer gut waren, das heißt wenn er bemerkt hat, dass ich dieses getan habe und //└ mhm// jenes noch mangelhaft war //mhm//, hat er mich darauf hingewiesen. Aber (1), tja ((seufzt)), manchmal war das ziemlich anstrengend für mich. //mhm//

15:34 Y: Sehr streng.

15:35 Ef: Mhm.

15:36 Y: Mhm. (.) Du hast vorhin gesagt, dass e:r dich manchmal (.) verprügelt hat,

15:40 Ef: mhm

15:40 Y: und °was°, warum hat er das gemacht? In welchen Situationen? (.)

15:44 Ef: Wenn er fand, dass ich etwas nicht gut gemacht habe. (.) Wenn ich schlechte Noten bekam (.), oder //└ °mhm°// auch (.), äh::m (.), wenn ich mich beim Essen nicht konzentriert hab, sondern nebenbei Fernsehen geguckt habe (.), und (.), ach ja, bei vielen Dingen. (.) //mhm, mhm// Insgesamt dann, wenn ich seine Anforderungen nicht erfüllt habe, wenn ich ungehorsam war. (.) Er ist, er ist wie ein Mensch, der andere gern her- (.), her- (.), herumkommandiert. (.) //ähem// Und wenn du nicht nach seinen Befehlen handelst (.), dann wirst du bestraft. °@.@° [...] 16:45 Ich hatte eben Angst, manchmal hat er mich nicht geschlagen, sondern so ein (.) finstere Gesicht gemacht (.), also (.), so ((ahmt den Gesichtsausdruck nach)) (.) //ähem//, und dann hab ich ein bisschen Angst gekriegt und mich gefragt, was ich falsch ge-, gemacht habe. //mhm// Dann hab ich mir schleunigst (.) einen Ort gesucht, um mich zu verkrie- (.), ähm, zu verstecken, oder ich bin in mein Zimmer gegangen und wollte möglichst nicht mehr mit ihm (.) zusammentreffen. //mhm//^c

Die Akteurin weist in diesem Textauszug also auf das dominante Verhalten ihres Vaters hin, welcher sie gängete und herumkommandierte, d.h. mit übertrieben hohen Anforderungen konfrontierte.

Komplementär hierzu ist in insgesamt sieben Interviews die Thematisierung eines liebevollen und sanftmütigen göttlichen Vaters bzw. die Sehnsucht nach einem solchen vorzufinden (seltener auch eines Jesus), der seinen Kindern große Liebe, Geduld und Barmherzigkeit entgegenbringt.¹⁴³ Dies lässt sich z.B. anhand folgender Charakterisierung von Gott nachzeichnen:

Part B 38:50 Ef: Also (.), ähm, wenn ich dringend Hilfe brauche oder traurig bin (.), dann bin ich wie ein kleines Kind in (.), also (.), in dem Alter (.), zarten Alter eines, eines Ba- (.), eines Babys (.), ungefähr drei Jahre (.), zwei Jahre alt. (.) Und dann heule ich meiner Mutter was vor (.), ach ja (.), ich fühl mich nicht wohl (.), oder ich sage, ach ja, mir (.) geht's nicht gut oder so //mhm// (.), und dann tröstet sie mich, so wie mir meine Mutter Geschichten erzählt hat, als ich klein //L mhm// war (.), ach ja, weine doch nicht, so in der Art. Natürlich erzählt Gott @(.)@ keine Geschichten (.) //mhm//, aber ich finde dieses Gefühl sehr warm //mhm//, ich finde ihn sehr sanftmütig. //mhm//^d

Während die Akteurin im eben genannten Beispiel eine Parallele zwischen den Eigenschaften Gottes und ihrer als sanftmütig erfahrenen Mutter (im Gegensatz zum als autoritär und aggressiv wahrgenommenen leiblichen Vater) zieht, grenzt sich der folgende Interviewpartner von seiner als streng und gewalttätig beschriebenen Mutter ab. Das von den Zeugen Jehovas entworfene Bild eines zornigen, strafenden Gottes, mit dem sich der Akteur intensiv auseinandersetzte, erinnerte ihn dabei eigenen Aussagen zufolge auf unangenehme Weise an seine Mutter:

Part B 22:31 Rm: Gott (.) liebt uns nun mal. //ähem// (.) Aber warum (.), also, muss er (.) uns unbedingt noch mal mit so einer Naturkatastrophe überschwemmen? (.) Und dann (.), worüber sie (.), sie dort [d.h. bei den Zeugen Jehovas] gesprochen haben (.), äh (.), zum Beispiel (.) über diese (.) Flutkatastrophe da, dass das (.) wieder passieren kann. Dazu kommt, dass jetzt so viele Leute behaupten, dass 2012 die Welt //L °mhm°// untergeht //°ähem°//, und dann (.) dachte ich immer über eine Frage nach, also //L °mhm°// (.), äh (1), wird Gott wirklich, also (1), noch mal so zornig werden? (.) //°ähem°// (.) Das war damals (.) mein erstes Fragezeichen //°ähem°//, wird Gott noch mal zornig werden? (1) Tja, dieses, dieses Problem kann es geben, haben sie (.) gesagt. //°ähem°// Wenn dem so ist, dann, dann taucht bei mir irgendwie eine sehr, sehr beängstigende Frage auf, ich //L °mhm°// meine (.) //°mhm°//, habe ich Gott schon erfahren? (.) Ich kenne Go:ttes... (.) Man kann da absolut nichts machen (.), seine (.) Ma-, Macht ist () unendlich groß (.), wenn //L °mhm°// er wirklich zornig wird, na, dann ist es doch aus mit uns. //°mhm°// Dann sag mir mal, wie ich, ich dann noch an (.), an Gott glauben kann //mhm//, wenn sie sagen, dass Gott uns liebt //°ähem°// (1), dann erinnert mich das an meine Mutter. (1) Meine Mutter hat mich geliebt (.), aber sie hat mich heftig verprügelt. //°ähem°// (.) °@(1)@° (.) Und dann bekam ich Angst (.), ich bekam

¹⁴³ Vgl. Bm Part B 10:58 – 11:42, 19:20 – 20:17, 21:41 – 22:21, Bekehrungserzählung 72 – 83; Ef Part B 37:56 – 39:19; Mf Part C 21:59 – 23:06; Qf Part B 23:48 – 25:02; Tf Part C 01:30 – 02:43, Bekehrungserzählung 24 – 27, 54 – 55; Um Part B 17:32 – 18:35; Rm Part B 22:31 – 23:34, 40:15 – 40:41, 40:38 – 41:56

Angst vor dem höchsten Herrscher //ähem//, ich wollte (.) partout nicht, also (.), den höchsten Herrscher lieben //°ähem°//, sondern entwickelte Angst. //°ähem°//^e

Da der Akteur Angst vor seiner strengen Mutter hatte, die ihn zwar liebte, aber auch manchmal züchtigte, flößte ihm das Bild eines strengen, strafenden Gottes, welches er bei den Zeugen Jehovas vorfand, eine ebensolche Angst ein. Aus diesem Grunde präferiert der Interviewpartner das christliche Konzept einer intimen Gottesbeziehung, die auf Sanftmut, Angstfreiheit und Barmherzigkeit beruht. Dieses bevorzugt auch folgende Teilnehmerin:

Part B 23:54 Y: Ähm (.), und, ähm (2), also, ähm, welchen wichtigsten Sinn, ähm (.), °ähm°, hat das Christentum für dich? Oder was fasziniert dich am meisten am Christentum? (1) °Was rührt dich daran? (.)

24:13 Qf: ((schnalzt leise mit der Zunge))¹⁴⁴ °Ich finde, dass Gott mich liebt //ähem// (.), rührt mich sehr. (.) Jedes Mal, wenn ich (1) falle //L °mhm°// oder (2) ((schnalzt mit der Zunge)), ich bin doch total egoistisch° (.), jedes Mal, wenn ich falle (.), wenn ich @nicht mehr@ hochkomme (.), dann wende ich mich andauernd an Gott. //°mhm°// Wenn ich mich an ihn gewandt habe, dann ist mein Interesse dafür wie-, wieder (.) erloschen. //°mhm mhm°// **Aber** ich finde, dass Gott (.) mich noch nie aufgegeben hat. //°mhm°// Egal, was ich gemacht habe. (.) Ich weiß, dass ich ihn schon manchmal sehr verletzt habe //°mhm°//, ((Stimme hat weinenden Beiklang:)) aber er hilft mir trotzdem //°mhm°//, liebt mich trotzdem. //°mhm°// Ich finde, dass ich (.) wegen **diesem** Punkt (1) Gott niemals verlassen könnte //°mhm°//, wegen die-, diesem Punkt. //°mhm mhm°//^f

Gott verhält sich also gemäß der Vorstellung der Interviewpartnerin in Krisensituationen oder bei etwaigen Schwächen nicht strafend, sondern milde, barmherzig und verzeihend.

In zehn Interviews wurde zudem die Abwesenheit des Vaters – z.B. aus Zeitgründen – bzw. dessen mangelnde Fürsorge problematisiert¹⁴⁵, in fünf Fällen die der Mutter¹⁴⁶; unter dieser Zahl befinden sich vier Akteure, die beiden Elternteilen eine solche Verhaltensweise zuschrieben. Die daraus resultierende emotionale Distanz zum Vater bzw. zur Mutter lässt sich anhand folgender Ausschnitte aus zwei verschiedenen Interviews dokumentieren:

Part A 19:04 Y: Dein Vater (.) hatte nicht sehr viel Zeit? Deswegen hast du

19:06 Mf:

L Ja (.), er hatte nicht viel Zeit.

//mhm// (1)

19:10 Y: Hm, wie war deswegen deine Beziehung zu ihm?

¹⁴⁴ Das Schnalzen mit der Zunge zeigt im Chinesischen an, dass der Akteur gerade überlegt.

¹⁴⁵ Vgl. Cm Part A 02:40 – 05:05, 10:23 – 12:41; Df Part A 07:49 – 09:32, 26:16 – 28:54; Ef Part A 09:30 – 09:59, 13:18 – 13:41, 14:35 – 18:28; Gf Part A 08:10 – 08:51; Mf Part A 18:10 – 20:11; Nf Part A 34:39 – 36:01, Part B 15:16 – 16:30; Pf Part A 15:58 – 17:04, 22:01 – 22:30; Rm Part A 00:32 – 02:48, 09:05 – 09:59, 11:58 – 13:36; Sf Part A 07:55 – 08:43; Tf Part A 12:18 – 13:16

¹⁴⁶ Vgl. Df Part A 06:15 – 07:17, 26:16 – 28:54; Of Part A 10:29 – 12:29; Pf Part A 12:07 – 12:53, 15:58 – 17:04, 22:01 – 22:30; Rm Part A 00:32 – 02:48, 09:05 – 09:59, 11:58 – 13:36; Sf Part A 07:55 – 08:43

19:12 Mf: Meine Beziehung zu (.) meinem (.), meinem Vater, also, die war eigentlich gut //L °mhm°//, aber er hat sich nicht, weil er hat sich schließlich (.), also (.), nicht (.) sehr (.) um mich gekümmert //L °mhm°//, also (.), er hatte keine Zeit, sich um meine (.) //°mhm°// schulischen Leistungen zu kümmern oder //L °mhm°// so. Aber er hat mich schon (.), schon oft nach //L °mhm°// der Schule gefragt, äh, nach meinen Leistungen, ja. //°mhm°// Aber normalerweise, im Vergleich zu uns (.), normalerweise (.) ist die Beziehung von Mädchen //L °mhm°// zu ihrem Vater doch etwas besser //L °mhm°// oder so. Aber meine Familie ist eben eine Ausnahme °@(.)@° //°mhm°//, weil sich mein Vater selten, sehr selten, also //L °mhm°//, um (.) mich gekümmert hat [...].^g

Oder:

Part A 02:43 Y: [...] Also, wie war deine (.), deine Beziehung als Kind zu deinem Vater?

02:47 Cm: Schlecht! (2)

02:49 Y: Warum?

02:50 Cm: Weil mein Vater (1), äh:, kei:n (1) Mensch ist, der sich sehr um seine Familie kümmert. (.) //°mhm°// Er kann auch nicht (.), ehrlich gesagt kann er auch nicht:t (.), nich:t (1), er (.) wei:ß auch gar nicht, wie man sich um (.), um seine Familienmitglieder kümmert, weil (.) //°mhm°// (.) meine Eltern haben nu:r (.) die Grundschule besucht //°ähem°// (1), deswegen (1) war es sehr schwe:r (1), später deswegen, ((räuspert sich, schnelles Sprechtempo:)) eigentlich finde ich schon sehr lange (.), dass die Beziehung zu meinem Vater so schlecht war, weil (.) ich finde, dass er unserer Familie nicht diese (1) ((normales Sprechtempo:)) An:teilnah:me (.) //ähem// gegeben hat, die er hätte geben sollen (.), ich habe auch nicht genug Hilfe bei meiner Ausbildung bekommen (.) //ähem//, das heißt beim Unterricht. (.) Vo:n //L ähem// de:r Gru:ndschule bis zur Mittelschule, von der Mittelschule bis zur Uni bin ich meinen Weg immer selbst gegangen, niemand hat sich um mich gekümmert. //ähem ähem// (2) Deswe:gen war unsere Beziehung immer schlecht. (.) //ähem// [...].^h

Als Kontrastkonzept hierzu lässt sich bei acht Interviews die Thematisierung einer göttlichen Vaterfigur anführen, die stets anwesend, verfügbar und hilfsbereit ist.¹⁴⁷ Sie erfüllt zudem die Bedürfnisse des „Kindes“, was ein hohes Maß an Intimität produziert:

Part C 21:59 Y: Und (.) was ist Go:tt für dich persönlich?

22:03 Mf: Gott, also (1), ist ein, i-, also, er sollte doch, ähm, für mich ist er ein (.) ((schnalzt mit der Zunge)) (.), ich finde wirklich, dass er ein (.), ähm, sowohl (.) ein (.), ein, ein götig liebender als auch ein ziemlich (.) respekteinflößender Allmächtiger ist. Ich finde, dass er zu (.), also vor allem (.), ich finde, dass er zu mir, jeder hat wohl dieses Gefühl, also //L mhm//, dass Gott mich äußerst, äußerst liebt, also //L mhm//, egal, in welcher Situation, egal, ob ich mich (.) von ihm entferne (.) //mhm// oder wie auch immer, dass er sich niemals von mir entfernt. Aber ich finde ihn auch sehr (.), ähm, also (.), respekteinflößend, er würde nicht //L mhm//, ich meine (.), er würde einem nicht

¹⁴⁷ Vgl. Bm Part B 21:41 – 22:21; Ef Part B 37:56 – 39:19; Gf Part B 22:01 – 25:12, 34:33 – 37:25; Mf Part C 21:59 – 23:06; Qf Part B 23:48 – 25:02; Rm Part C 34:46 – 36:24, 37:11 – 40:07; Tf Part D 08:00 – 09:04, Bekehrungserzählung 39 – 46; Of Part A 43:25 – 44:10, Part B 08:35 – 09:09, 39:33 – 39:57

sofort geben, was man will //mhm// (.), aber (.) zum passenden Zeitpunkt gibt er einem etwas, außerdem //°mhm°// (.), also, wie ein sehr (.) strenger und gütiger (.) Vater, also //L °mhm°//, so ein Gefühl habe ich. //°ähem°// (.) °Hm. Also, er gibt uns das Gefühl (.), ähm°, also, dass man ihn nicht (.) hinters Licht führen darf, dass man nicht //°mhm°// einfach (.) machen darf (.), was man will, so ein Gefühl habe ich.ⁱ

Wie man dem eben zitierten Gesprächsauszug entnehmen kann, wird Gott einerseits als gütiger, stets anwesender Vater rezipiert, auf den man sich in jeder Lebenslage verlassen kann, andererseits auch als strenger Allmächtiger, dem man gehorchen muss. Diese gegensätzlichen Gotteskonzepte lassen sich auf unterschiedliche Probleme zurückführen, auf die mit jeweils anderen Coping-Strategien reagiert wird. Zu dem zweiten Aspekt wird sich im nächsten Unterkapitel noch eine ausführliche Erläuterung anschließen; vorerst muss er jedoch ausgeklammert werden.

Folgender Interviewpartner charakterisiert Gott ebenfalls als eine Figur, die immer erreichbar und hilfsbereit ist, sieht Gott aber im Gegensatz zu der eben angeführten Vorgängerin als einen intimen Freund:

Part C 37:11 Rm: Ich (1), wie du siehst, bin ich auf meinem Lebensweg so hin- und hergewandert, hin- und hergewandert //°ähem°//, aber immer, wenn ich irgendwo ankam (.), haben sich meine alten Freunde meistens nicht mehr groß bei mir gemeldet. //°ähem°// (.) Aber es kamen sofort (.) neue Freunde dazu. //°ähem°// (3) Gott würde uns niemals allein lassen. (1) Ich habe //L °mhm°// jetzt °hier° (2) so viele Geschwister //mhm// (1), so pi mal Daumen (1) gerechnet (.), reichen meine ganzen beiden (.) Hände nicht dazu aus, sie zu zählen. (2) Aber egal, wo ich hingehe (1), ich finde (1), dass mich Gott als mein Freund (.) niemals verlassen hat. //°mhm°// (1) Deswegen finde ich (.), außerdem (.) habe ich jetzt das Gefühl, dass er mir immer näher kommt. //mhm// Deswegen finde ich, dass dieser (.), dieser für mich (.), dass dieser mein Freund für mich (.), dass ich //L °mhm°// wirklich (2), wenn ich noch mein ganzes Leben lang (.) umherschweifen müsste (1), dass Gott, dieser Freund, sich doch niemals ändern würde. //°mhm°// (2) [...] 38:12 Gott braucht meine Hilfe nicht. (2) Aber (1) jedes Mal, wenn ich Hilfe brauche (1), können meine Freunde auf keinen Fall immer ihre Hände ausstrecken. (1) Sie können einen trösten. (1) Wenn man traurig ist, können sie vorbeikommen und einen trösten //mhm mhm//, aber was können sie schon machen? [...]

38:37 ...sie können mich trösten //°mhm°//, sagen (.), dass ich mir keine Sorgen machen soll (.) oder was auch immer //mhm// (.), oder sagen (.), dass sie zusammen (1) mit mir rausgehen oder so //mhm mhm mhm//, aber was können sie denn machen? //mhm// °Nichts°. (.) Aber ich bin schon sehr glücklich (.), weil sich dieser mein Freund seelisch schon sehr um mich gekümmert hat. //mhm// (.) [...] 39:15 Deswegen (1), ich meine, wenn du so einen Freund hast (1), dann (3) hast du, du eigentlich schon großes Glück gehabt (.) //°mhm°//, großes Glück, großes Glück gehabt. (.) //°mhm°// [...] 39:42 Ich kann mit Gott sprechen (.), ich kann Gott spüren (.) //mhm//, ich kann (.) Gottes Hilfe an- (.), annehmen und viele //L °mhm°// Wunder von ihm sehen. (.) //mhm//^j

Die hier beschriebene Gottesbeziehung ist vordergründig nicht hierarchisch, sondern auf derselben Ebene angesiedelt. Dieses Merkmal produziert ein hohes Maß an Intimität zu dem stets anwesenden, verfügbaren und hilfsbereiten Freund „Gott“. Dass dieser Freund jedoch keine Gegenleistung benötigt oder einfordert, sondern sich stets helfend und fürsorglich verhält, ist hingegen ein Indiz für eine vertikale Verwandtschaftsbeziehung.

Daneben spielt die Thematisierung einer mangelnden, als missglückt empfundenen Kommunikation mit dem Vater¹⁴⁸ bei 14 und mit der Mutter¹⁴⁹ bei sieben Gesprächspartnern, davon in sechs Interviews sogar mit beiden Elternteilen (bzw. mit der einzigen vorhandenen Bezugsperson) eine Rolle. Sie ist entweder an die beiden oben beschriebenen Situationen geknüpft oder resultiert (aus Sicht der untersuchten Akteure) aus der Unbeholfenheit des jeweiligen Elternteils.

Folgende Teilnehmerin sieht den Grund für die missglückte bzw. nicht stattfindende Kommunikation mit dem Vater, den sie – im Gegensatz zur Mutter – als sanftmütig schilderte, in dessen mangelndem Interesse an ihrem Alltag:

Part A 29:55 If: Und dann finde ich, dass ich jetzt mi- (.), später (.), so die letzten Jahre (.), dass ich mit meiner Mutter über alles reden kann //ähem//, über alles. (1) Aber mit //L mhm// meinem Vater nicht (.), sondern //L mhm// nur mit meiner Mutter. (1)

30:08 Y: Liegt das daran, dass sich deine Mutter in:teressiert (.), also, dass sie sich vielleicht für deine (.) alltäglichen (.) Probleme sehr, sehr interessiert?

30:14 If: Ja. (.) //mhm// Sie nimmt viel Anteil, sie //mhm//, sie nimmt viel Anteil an einem (.), inklusive was man so isst //mhm// (.), mit welchen Freunden man sich trifft //L mhm// und so, das Studium (.), ob man //L mhm// die Prüfungen bestanden hat //mhm//, daran nimmt sie Anteil. Mein Vater findet (.), **solange man zum Schluss //L ()// sein Diplom macht, ist es schon okay //mhm//, und was dazwischen passiert, ist nicht so wichtig.** //mhm=mhm=mhm// Er findet, man soll auf die Sicherheit achten, wenn man rausgeht //mhm// (1), °und dann (1), also //L mhm//, dann ist es schon okay //mhm//, man soll im Leben gut auf sich aufpassen. (.) Meine Mutter nimmt hingegen ein bisschen detaillierter Anteil°. //mhm mhm//^k

Auch bei einem weiteren Gesprächspartner liegt der Grund für die missglückte oder gar nicht stattfindende Kommunikation offenbar im mangelnden Interesse bzw. Einfühlungsvermögen der Eltern:

¹⁴⁸ Vgl. Am Part A 09:04 – 11:50; Bm Part B 10:58 – 11:42, Bekehrungserzählung 20 – 38; Cm Part A 10:23 – 10:40, 11:57 – 12:41, 15:25 – 16:31; Ef Part A 12:43 – 18:44; Gf Part A 08:10 – 08:51; Hf Part A 08:45 – 10:00; If Part A 29:55 – 30:42; Km Part A 10:01 – 10:13, 12:05 – 12:44, 16:08 – 17:15; Lm Part A 20:19 – 21:12; Nf Part A 36:01 – 39:18, 43:42 – 44:00; Pf Part A 14:19 – 15:58, 19:47 – 20:57; Rm Part A 07:01 – 08:13; Sf Part A 40:53 – 41:52, 43:45 – 44:25; Tf Part A 15:52 – 17:31, Beob. Bibelgruppe 08.06.07

¹⁴⁹ Vgl. Am Part A 09:04 – 11:50; Cm Part A 10:23 – 10:40, 11:57 – 12:41, 14:15 – 15:17, 15:25 – 16:31, 17:31 – 18:23; Nf Part A 39:18 – 43:20; Of Part A 10:29 – 12:29; Pf Part A 14:19 – 15:58, 19:47 – 20:57; Rm Part A 07:01 – 08:13; Sf Part A 40:53 – 41:52, 43:45 – 44:25

Part A 10:21 Y: Rufen sie [d.h. die Eltern] dich nicht oft an?

10:23 Am: Nie. (.) [...] 10:36 Weil (.) vielleicht (.) sind sie auch nicht gewohnt (.) ((schnalzt mit der Zunge)) (.), oder anders gesa::gt, sie wissen kau:m (.), wie (.), wie man das macht (.), äh:: (.), von China aus anzurufen //mhm//, weil sie sind schließlich schon ein bisschen älter //mhm//, (ja), hm. (.) Hm:: (.), bezüglich (.), ähm (.), mein großer Bruder schon (.), mein großer Bruder. //L mhm// (.) Äh, mein zweitältester Bruder ab und zu mal (.), aber (.) es ist auch so (.) ((schnalzt mit der Zunge)) (.), z.B. habe ich ihn schon lange @nicht mehr angerufen@. //mhm mhm// @(.)@ //L @(1)@// @(1)@ //L @(1)@// @Er fragt, er fragt, na, wie geht's denn so: (.), gut, das@ //@(1)@//, das (.) fragt (.) er (.) dann (.), schönen //L mhm// Gruß, °wie läuft's denn so. //°mhm°// (1) ((sagt den Ausdruck auf Deutsch:)) Na ja. (.) Danach rufe ich ihn zurück°. Manchmal empfinde ich (.) ((schnalzt mit der Zunge)) (.) richtigen Widerwillen, °zurückzurufen°. (1)

11:22 Y: Inwiefern?

11:24 Am: Äh:m (.), wir haben uns einfach nichts zu sagen, °vor allem mit //L mhm// meinen Eltern°. (.) //mhm// Vor allem (.), wenn man mit den Eltern über das Leben hier redet //°mhm°//, kapieren sie das nicht, sie können das //L mhm// nicht verstehen (.) //ja//, deswegen (.) ((schnalzt mit der Zunge)) (1), aber ich mag so (.), so (.), so ein (.) falsches Gerede (1) überhaupt nicht, oder ihnen was vorzumachen //mhm//, oder so Floskeln //mhm//, deswegen weiß ich manchmal (.) echt nicht, worüber ich mit ihnen reden soll (.), deswegen //L mhm// (.) telefonieren wir ein bisschen seltener. (.) //mhm// °Hm. (.) Genau°.1

Als komplementäres Konzept hierzu, das sich allerdings nur in drei Interviews direkt nachweisen lässt, steht die Sehnsucht nach einem Gott, der den Gläubigen restlos und in jeder Lebenslage verstehen kann.¹⁵⁰ Dies lässt sich z.B. an einem Gesprächsauszug demonstrieren, in dem Gott als eine Art „Supermutter“ fungiert:

Part D 08:02 Y: Und, ähm (.), was ist (1) Go:tt für dich (.) persönlich? (2)

08:09 Tf: Ich finde, für mich persönlich (1), °äh::°, zum Beispiel sage ich manchmal zu meiner Mutter (.), ähm, das (.) ist für mich ein Glaube. //mhm// Also (.), wenn ich: bei vielen Dingen schwach bin //°mhm°//, wenn ich mich abgespannt fühle und zum Beispiel jetzt meine Mutter anrufe //mhm//, also, wenn ich mit meiner Mutter telefoniere //mhm//, sage ich zu ihr, manchmal erzähle ich dir etwas //mhm// (.), und du (.) bist nicht in meiner (1) Situation, deswegen kannst du mich nicht verstehen. //mhm// (.) Aber weißt du, wenn ich, wenn ich (.) bete, wenn ich zu Gott spreche //mhm//, dann ist Go:tt (.), er ist doch in meiner Situation, und dann kann er mich verstehen. (.) Ja, also, ich meine (.), dass ich deswegen (.) meiner Mutter nur sagen kann, dass es ein (1) Glaube ist, also, wenn mir (.) was fehlt //mhm//, aber mir niemand dabei (.) helfen kann //mhm//, dann kann mir dieser Gott jedoch helfen. Er ist etwas (1) Inneres //mhm//, so etwas sehr Subtiles. Aber //mhm// ich (.) selbst weiß, was es ist, ja. //mhm mhm mhm//^m

¹⁵⁰ Vgl. Bm Part B 10:58 – 11:42, Part B 21:41 – 22:21, 19:20 – 20:17; Tf Part D 08:00 – 09:04; Of Part B 08:35 – 09:09

Folgender Interviewpartner entwirft ein Gegenbild zu seinem leiblichen Vater, nämlich das eines nachsichtigen, einfühlsamen und verständnisvollen Gottes, der seine Liebe auf angemessene Weise kommunizieren kann:

Part B 19:20 Y: Und (.) ((räuspert sich, langsames Sprechtempo:)) (.) welchen wichtigsten Sinn hat das Christentum für dich?

19:26 Bm: Äh:m (.), es bringt mir bei (2), für mich liegt der größte Sinn darin, dass es mir beibringt (.), wie man die Menschen lieben kann. //mhm// (1) Äh, ich glaube deswegen (.), weil mich hat erst die Liebe des höchsten Herrschers (.) fasziniert. //mhm// (1) Ich habe das Gefühl, dass mein Vater im tiefsten Innern andere Menschen sehr liebt, aber dass er nicht (.), dass er (.) sie nicht auf die richtige Weise lieben kann.

19:44 Y: Er kann seine Liebe nicht ausdrücken.

19:45 Bm: Ja, er kann sie nicht ausdrücken. (.) Hm. (.) Außerdem drückt er sie oft auf die falsche Weise aus //mhm//, so dass andere (.) sie nur schwer annehmen können. //mhm// (2)

19:53 Y: Wie (.), wie (.), wie, denkst du (.), also, auf welche Weise wäre es ziemlich, ziemlich angemessen, ziemlich (.)

20:00 Bm: Äh::m (.), also (1), nachsichtiger (.), geduldiger, und dann verständnisvoller. //mhm// (1) Indem er mehr darüber nachdenkt (.), wie andere denken. //mhm// (.) Nicht so egotisch. //mhm// (1) °So°. //mhm//ⁿ

Diese als mangelhaft empfundene Fürsorge und die (kommunikative) Distanz zu mindestens einem Elternteil führen in acht der 20 Interviews zu der Bewertung, eine einsame Kindheit gehabt zu haben.¹⁵¹ Diese Einschätzung wird von dem Gefühl begleitet, nicht genug Geborgenheit bzw. Liebe erhalten zu haben und schon früh auf sich selbst angewiesen gewesen zu sein. Dies lässt sich z.B. an folgendem Fallbeispiel zeigen:

Part A 06:15 Y: Und deine Mutter (.), also (.), welchen Charakter hat deine Mutter? °Und wie ist° (.) deine Beziehung (.) zu ihr?

06:22 Df: Meine Mutter hat auch einen (.), einen sehr optimistischen Charakter //mhm//, und dann hätte sie: nie: vo:r u:ns Kindern (.), ich glaube (.), das heißt, sie hätte niemals vor uns gewei:nt oder //mhm// (.) uns sehen lassen, wenn sie sehr (.), sehr zerbrechlich war //L mhm//, und dann, äh::: (.), °ihr Charakter°, und dann war sie: (.) immer mit ihrem eigenen Kram beschäftigt //mhm//, hm. //L mhm// Und dann hätte sie nie (.), hätte sie nie, nur weil sie Mutter ist, gefunden, dass sie uns bei allen //L mhm// Dingen //L mhm// helfen muss //mhm//, hm. Und dann, und deswegen habe ich vo:n kleinauf (1), also, auch, seitdem mein (.), mein Großvater gestorben ist //mhm// (.), das hatte doch eine sehr große Auswirkung auf meine Mutter. Und meine Mutter, denke ich, heute denke ich,

¹⁵¹ Vgl. Am Part A 06:40 – 11:50; Cm Part A 02:40 – 05:05, 10:23 – 12:41, 14:15 – 16:31, 17:31 – 18:23, Part B 02:58 – 04:18; Df Part A 06:15 – 07:17, 10:42 – 11:05, 26:16 – 28:54, Beob. Besuch 29.11.2007; Hf Part A 15:39 – 16:26, 17:37 – 18:56; Mf Part A 21:33 – 23:21, 33:08 – 34:11; Nf Part B 06:59 – 08:32, Part B 15:16 – 16:30, Part B 34:13 – 41:19; Pf Part A 12:07 – 12:53, 15:58 – 17:04, 22:01 – 22:30; Rm Part A 04:00 – 08:13, 09:05 – 09:59, 11:58 – 13:36

dass sie, weil sie hat sich so verwundet gefühlt //mhm//, so dass sie (1) den Kontakt zur Außenwelt abgebrochen hat, und //L mhm// dass sie (.) immer mit sich selbst beschäftigt war.⁹

In einem informellen Gespräch, das zeitlich vor dem Interview stattfand, hatte mir die Akteurin (wie in Kapitel 4.3.1 bereits angeklungen ist) erzählt, dass sich ihre Mutter nach dem Tod deren Vaters sehr verändert habe: So sei sie – die Akteurin war zu diesem Zeitpunkt fünf Jahre alt – plötzlich nicht mehr erreichbar gewesen. Obwohl sie Hausfrau gewesen sei, habe sie plötzlich kaum noch Zeit für ihre Kinder gehabt. Morgens sei sie stets auf einen Berg gestiegen, um mit ihren Freundinnen zusammen Taiji, Qigong und traditionelle Tänze zu üben, so dass die Akteurin und ihre Schwestern allein aufstehen, frühstücken und zur Schule gehen mussten. Wenn diese abends von der Schule heimkehrten, sei die Mutter ebenfalls häufig unterwegs gewesen; war sie zu Hause, habe sie lieber allein in der Küche Nachrichten gehört, als mit der restlichen Familie zusammen TV-Serien zu sehen. Die Akteurin litt ihrer Einschätzung nach sehr darunter und fühlte sich einsam. Dabei grub sich eine Erinnerung besonders tief in ihr Gedächtnis: So sei sie einmal als kleines Kind im Alter von ca. vier Jahren einen Tag lang bei den Großeltern auf dem Land zu Besuch gewesen. Obwohl es abgesprochen gewesen sei, dass sie am Abend von ihrer Mutter abgeholt werde, habe letztere dies offenbar vergessen. Die Akteurin habe deshalb lange Zeit draußen vor der Tür gesessen und geweint; sie habe sich äußerst verlassen und einsam gefühlt. Manchmal erinnere sie sich in schwachen Momenten auch heute noch an diese Szene und empfinde dann das Gleiche wie damals (Beob. Besuch 29.11.2007).

Dass die Gesprächspartnerin ihre Kindheit als einsam empfand, lässt sich nicht zuletzt anhand folgender Aussage konkretisieren:

Part A 10:45 Y: Und wenn du (.), du jetzt an deine Kindheit zurückdenkst (1), ähm, welches Gefühl hast du dann? (3)

10:53 Df: Wenn ich an meine Kindheit zurückdenke, habe ich ein Gefühl von Einsamkeit. (.)

//mhm// (.) °Hm°.P

Auch ein anderer Teilnehmer stufte seine Kindheit als einsam ein. Da er innerhalb der ersten 10 Jahre nicht bei seinen Eltern, sondern bei der Großmutter in einer Großstadt aufwuchs, die folgenden fünf Jahre bei seinen Eltern auf dem Land und die gymnasiale Oberstufe wiederum allein in der Großstadt verbrachte, wurde er mit wechselnden Bezugspersonen konfrontiert. Zu diesen hatte er obendrein ein sehr distanziertes Verhältnis, das von einer nicht stattfindenden Kommunikation geprägt war. Somit mangelte es ihm an Geborgenheit und emotionaler sowie finanzieller Unterstützung – letztere zeigte sich z.B. daran, dass er in der gymnasialen Oberstufe selbst für seinen Lebensunterhalt aufkommen musste.

Schon früh war er daher auf sich allein gestellt, nahm niemandes Hilfe in Anspruch und wurde sehr selbständig:

Part A 04:00 Rm: Deswegen kann man sagen, dass diese Erfahrung in meiner Kindheit (.) mir (.), mir (.), also:, mir das Gefühl gab (1), wie (.), wie ein (.) hilfloser Stein hin- und hergeworfen zu werden. //mhm// Vor allem in (.), das heißt in den letzten zwei Jahren in: [Ortsname, in China] (.), als ich neun, zehn Jahre alt war. (.) //mhm// Da war dieses (.) hilflose Gefühl sehr, sehr stark. //mhm// (.) Weil unsere (1) Familie damals, also (.), äh:, wir haben damals in einem Haus mit altem Baustil gewohnt. //mhm// Eine Großfamilie (.), mein Onkel (.), meine Tante (.) //mhm// haben, haben alle mit uns zusammengewohnt, meine Oma //L mhm//, meine Uroma haben alle zusammengewohnt. //°mhm°// Nachdem sich die politischen Richtlinien verbessert hatten, zogen (.) alle in getrennte Wohnungen, in: getrennte Wohnungen. (.) Nachdem alle ausgezogen waren (.), war das ganze Haus leer (.), und als es leer war, habe ich in (1), in diesem Haus (.) ein Jahr lang (1) allein gewohnt. [...] 04:54 Weil ich war damals doch erst (.) 10 Jahre alt. //mhm// Aber (.) meine Oma ist mit meinem Onkel (1) in eine neue Wohnung gezogen. Die //L mhm// Aufgabe meiner Oma bestand darin, also (.), abends (.) Essen zu kochen (.) //mhm// und es mir rüberzubringen. //mhm// (1) Und ich habe dort ganz allein gewohnt.

05:10 Y: Das war bestimmt sehr einsam?

05:11 Rm: Sehr einsam //mhm// (.), ein Jahr lang. Und in //L mhm// diesem Jahr, also (.), ich habe es wirklich nicht geschafft, auch noch zu lernen, weil (1), äh:, ich habe mich nur auf meine eigene Klugheit gestützt (.), also mich //L mhm// auf meinen IQ verlassen. //mhm// In der Schule hatte ich mit (.), mit Mathe (.) keine Probleme (.), das fand ich auch interessant. //mhm// Die anderen Sachen (.), meist brauchen Kinder doch so ein gewisses Maß an (.) disziplinierenden Maßnahmen, zu Hause Bücher zu lesen oder so. (.) //mhm// Deswegen kann man sagen (.), was mich betrifft (.), so haben sie (.) sich nicht (.), niemand hat sich auch nur im Geringsten um einen gekümmert. Und dann //L mhm// hat man sich in dieser Phase sehr einsam gefühlt. //mhm// (2) Im Grunde h-, im Grunde hatte ich in diesem einen Jahr immer das Gefühl, dass (1), also, n-, dass, dass, dass neben mir einige (.), dass es einige andere, außer den Menschen (.) noch andere Dinge gibt (.) //mhm//, die bei mir sind. (.) Weil mein //L mhm//, mein (.) Gefühl damals war, also (.) //°mhm°// ((schnalzt mit der Zunge)), dass ich mit keinem (.) einzigen Menschen sprechen konnte. //ähem// (2) Zum Beispiel wenn ich aus der Schule kam //ähem//, zum Beispiel (.) in Deutschland haben die kleinen Kinder auch sehr früh Schulschluss, wir vielleicht //L mhm// noch ein bisschen später, so um vier, um fünf (.), um diese //L mhm// Zeit (.) hat meine Oma das Abendessen fertig (.) gekocht und es mir erst rübergebracht. (.) Damals war ich sehr (.) einsam. Und //L mhm// dann war ich tagsüber (.) in der Schule (.), und danach war ich auch=auch allein. //ähem// (2) Außerdem hatte ich damals kaum Freunde (.) //ähem//, weil ich hatte auch keine Voraussetzungen, Freundschaften zu schließen. //°ähem°// ((atmet ein)) (1) ((schnalzt mit der Zunge)) (1) Deswegen kann man sagen, also, ich denke (1), ich habe oft Selbstgespräche mit mir geführt. (.) Ich weiß nicht //L °mhm°//, ob man sagen kann, dass das damals schon (.) der Keimzustand des Betens war. (2) //°mhm°// °Also° (.), wenn ich mich damals hilflos gefühlt habe, wenn ich nicht wusste, was ich machen soll, habe //L mhm// ich (.) Selbstgespräche geführt. Also (.), ich hatte das Gefühl, mit einem bestimmten (1), °äh:°, eigentlich hatte ich damals das Gefühl, so ein bisschen, als (1) gäbe es neben mir einen

(.), als gäbe=gäbe es einen=einen=einen Erwachsenen, der mir helfen kann //L °mhm°//, und dann habe ich mit ihm gesprochen (1), °ob er mir bei dem und dem (.) //°mhm°// helfen kann, aber° (.) //°mhm°// diese Art Gebet (.), oder dieses (1) Selbstgespräch (.) hatte keine //L °mhm°// große Wirkung (1), na ja (.), vielleicht war es ein seelisches Gefühl. //°mhm mhm°//

07:03 Y: Und, äh:m, wenn du, also, als Kind (.), ähm (.), Probleme hattest, hast du (.) sie: niemandem erzählt, oder (.) vielleicht (.) deiner Oma? (2)

07:15 Rm: ((atmet ein)) Im Grunde erinnere ich mich nicht mehr so genau daran (.), aber (.) meinem Eindruck nach habe ich (.), wenn (.), wenn i- (.), wenn ich viele Probleme hatte, habe ich sie wahrscheinlich niemandem erzählt. //mhm// Weil (1), weil in (.), für mich, also (.), meine Oma konnte sich nur um meine Grundbedürfnisse kümmern //L mhm//, sie (.), sie hat mir jeden Tag Essen gebracht, nur (.) //mhm//, um mich nicht hungern zu lassen //mhm//, oder man kann sagen, dass sie (1) °@(.)@° (1), eigentlich sollte man so was nicht sagen, aber meinem Gefühl nach hat sie mich nur nicht (.) verhungern lassen //mhm// (.), damit ich weiter am Leben bleibe //mhm//, und damit ich tagsüber weiter zur Schule gehen kann (.), aber dieses //L mhm// Lernen hatte für mich, hatte für mich schon gar keinen (.) Sinn mehr. //ähem// Deswegen (2), außerdem (.) gab es keine (.), keine anderen Menschen, die mir hätten helfen können, diese Probleme zu lösen (.), weil //L mhm// (.) ich (.), ich=ich=ich dachte, dass meine Probleme letztlich (.) nicht von Verwandten (.) oder (.) von meinen Freunden (.), dass sie nicht dazu in der Lage wären, sie für mich zu lösen (.), dass sie sich nicht um mich kümmern können. (.) //mhm// Und dann (1) wa:r niemand bei mir (.) //mhm//, deswegen kann man sagen, dass ich eigentlich schon damals die Gewohnheit annahm, selbständig zu sein (.), ich wollte mich nicht wirklich auf andere Menschen stützen. //mhm// (.) Vielleicht (.) hat mich das bis heute beeinflusst, bis heute.⁹

Eine dritte Gesprächspartnerin, die aus Taiwan stammt, fühlte sich von ihrem Vater ungeliebt und gegenüber den älteren Halbgeschwistern benachteiligt. Während sie ihren Vater als distanziert und desinteressiert wahrnahm, stufte sie die Beziehung zu ihrer Mutter zwar als eng ein, aber fühlte sich auch von dieser unverstanden. Darüber hinaus litt sie an einer lieblosen, von Streit gekennzeichneten Familienatmosphäre, wie weiter unten noch ausführlicher zu lesen sein wird. Diese Situation gipfelte, als die Akteurin 20 Jahre alt war, beim plötzlichen Tod ihrer Mutter (d.h. der Stiefmutter ihrer älteren Geschwister) in eine Beerdigungsszene, die von der Gesprächspartnerin als äußerst herz- und lieblos empfunden wurde:

Part B 36:26 Nf: [...] ...jedenfalls (.) sehr (.), man könnte das als sehr (.), hm=diesen ganzen Verlauf empfand man als äußerst (1), äußerst un:- (.), °un-, wie soll ich sagen°, unernst, mein älterer Bruder hat (.) meine Mutter hinuntergelassen, und dann fand ich, dass mein (.) Bruder (1), als er (1) den Körper meiner Mutter hinuntergelassen hat, dass er sie irgendwie //L mhm// meinem Gefühl nach wie ein Stück A:bfa:ll we:ggeschmi:ssen ha:t //L mhm// (.), hm. //L mhm// //mhm// Weil si-, man (.) kann sich vorstellen (.), dass sie wohl sehr schwe:r wa:r, aber dieses Gefühl, man hatte das Gefühl, dass er diese Sache nicht so (.) ernstha:ft (.) gemacht ha- (.), und=dann=habe=ich (.), jedenfalls (.) war das zu viel (.), damals, Kna:ll auf Fa:ll, i:nnerhalb vo:n drei: Ta:gen (.), also (.),

plötzlich (.) so (1), al=so: (.), ((spricht sehr schnell und atemlos weiter:)) so plötzlich hab ich meine Mutter sterben sehen, und so plötzlich hab ich gesehen, wie die Leiche meiner Mutter so be-, und dann hat mein Vater auch noch zu Hause schlecht über meine Mutter geredet, und ich (.), ich (.), früher hatte immer meine Mutter zu mir (.) schlecht über meinen Vater geredet //mhm//, und dann (.), ((normales Sprechtempo:)) als meine Mutter gerade erst beerdigt worden war, hat mir meine Mutter (.) //mhm//, mein Vater schon alle schlechten Seiten meiner Mutter aufgezählt (.), und da:nn (.) fand ich, dass ich plötzlich: (.) innerhalb viel zu kurzer Zeit zu viele Dinge verkraften musste (.), ja. //L mhm// Ich (.), ich war doch (.) ein bisschen gescho:ckt, also: (.) //mhm//, ich bekam das nicht mehr geordnet //mhm//, hm. Außerdem hat mein Vater anscheinend (1) ein knappes ha:lbes Jahr:r später, also, gesagt, dass er wieder heiraten will [...].^f

Daraus und aus der folgenden Beschreibung lässt sich ablesen, dass die Akteurin ihre Kindheit insgesamt als einsam einstuft, da sie sich nicht geliebt fühlte:

Part B 07:00 Y: Und wonach hast du dich innerlich (.) als Kind am meisten (.) geseht?
 07:04 Nf: Hm:: (.), als Kind war es wohl, dass es zu Hause, also (.), dass es diese Liebe gibt //mhm//, ich denke (.), dass es meine ganze Kindheit über, also (.), das bedauerlichste war wahrscheinlich diese (.) ((schnalzt mit der Zunge)) (.), wie ich finde, diese (.) familiäre (.), obwohl man sagen kann, später an der Uni fand ich das irgendwie nicht ganz normal [sic] //°mhm°//, [...]
 07:39 ...weil wir waren alle so (.), also: //L °mhm°//, ich war immer mit solchen Leuten zusammen, deswegen fand ich das alles //L °mhm°// so ganz normal. Aber nachdem ich nach [Ort der Gemeinde] gekommen bin (.) und zum Beispiel [Personenname, Teilnehmerin der Bibelgruppe] kennen gelernt ha:be, und dann //L °mhm°// noch ein paar (.) Kinder in der Gemeinde gesehen habe //mhm//, fand ich (.), also (.), dass ich als Kind diese Sache irgendwie nie: gespürt habe //mhm//, genau. Und dann fand ich auch (.), dass ich unverkennbar vie:le (.), also (.), Geschw- (.), Geschwister habe, aber (1), genau, weil mein Vater hat jetzt wieder geheiratet, deswegen habe ich noch mal //L °mhm°// ein paa:r Geschwister mehr. //mhm// Und dann finde ich, obwohl ich so viele habe, aber dass es im Grunde (1) ((schnalzt leise mit der Zunge)) immer noch nicht genügt, wenn sie sich vermehrten (.), manche Familien haben vielleicht nur zwei Kinder, aber trotzdem gibt es diese Liebe zwischen ihnen //mhm//, genau. //L mhm// Weil ich mich doch mit meinem kleinen Bruder auch nicht gut verstehe, das //L mhm// finde ich sehr schade. //mhm ja mhm// °Genau° (.), also (.), also, diese, ich finde (.), es hat mir immer an dieser Sache gemangelt //mhm//, hm.^s

Komplementär zum oben erläuterten Konzept der Einsamkeit bzw. der mangelnden Liebe und Fürsorge steht die Thematisierung der Bibelgruppe (seltener der Gemeinde) als eine neue Familie, die von Nähe, liebevoller Anteilnahme und gegenseitiger Hilfsbereitschaft gekennzeichnet ist.¹⁵² Parallel dazu wird von den Akteuren häufig die Sehnsucht nach der

¹⁵² Vgl. Am Part C 11:55 – 14:24; Bm Part B 08:12 – 09:11, 10:58 – 11:42, 19:20 – 20:43; Hf Part B 06:29 – 07:04, 21:19 – 22:09; Km Bekehrungserzählung 56 – 57; Lm Part B 44:34 – 45:53; Mf Part C 17:40 – 18:14, Part C 24:42 – 25:45; Nf Part B 06:59 – 08:32, Part D 11:48 – 13:31, Part D 16:24 – 17:28, Part D 22:23 – 23:24, Bekehrungserzählung 50 – 55; Of Part B 06:06 – 07:00, Part B 32:28 – 32:47; Rm Part C 15:15 –

Gründung einer eigenen christlichen Familie zum Ausdruck gebracht. Da dieser Aspekt in insgesamt elf Interviews direkt oder indirekt erwähnt wurde, kann man davon ausgehen, dass er einen entscheidenden Attraktivitätsfaktor für die Konversion chinesischer Studierender in Deutschland zum Christentum darstellt, und zwar auch für jene, die ihre Kindheit insgesamt nicht als einsam einstufen. Dies lässt sich besonders gut an folgendem Gesprächsauszug nachvollziehen:

Part D 07:57 Tf: Und dann (.) ist die Bibelgruppe, ich habe das Gefühl, dass sie wie eine Familie ist. //°mhm mhm°// [...] 09:06 Zum Beispiel habe ich zu meiner Mutter (.), äh::m (.), wenn ich krank bin (.), als ich krank war, habe ich zu meiner Mutter gesagt (.), ich habe gesagt, im Grunde (.), als ich krank geworden bin (.), sind z.B. [Personenname 1, Teilnehmerin der Bibelgruppe], [Personenname 2, Teilnehmerin der Bibelgruppe] //°mhm°// und [Personenname 3, inoffizielle Leiterin der Bibelgruppe] gekommen. //L °mhm°// (.) [Name 2] hat mich an diesem Tag begleitet //°mhm°//, und [Name 1] hat mir eine Rippchensuppe gekocht //°mhm°//, und (.) [Name 3] hat mir auch eine Hühnersuppe gekocht. //mhm°// **Damals**, ich meine (.), zum **Beispiel** [Name 3] (.), wir kennen uns schon viele Jahre. //°mhm°// Was [Name 1] und [Name 2] betrifft, außerdem (.) ist [Name 1] noch gar keine Christin. //°mhm mhm°// Also, früher hatten wir gar nicht so viel miteinander zu tun. //ähem°// [...] 09:54 Aber sie haben mir trotzdem diese Suppe gebracht, mich besucht und so //°mhm°//, und dann habe ich damals ganz gerührt zu meiner //L °mhm°// Mutter gesagt, ich habe gesagt: Mama, kannst du dir das vorstellen? Jemand, der doch weder Freund noch Feind ist, dem du normalerweise auch keine Liebesdienste erweisen würdest //°mhm°//, wenn ich [Name 1] (.) schon mal **geholfen** hätte oder //L °mhm°// [Name 2] schon mal **geholfen** hätte und sie //L °mhm°// deswegen gekommen wären, um sich um mich zu kümmern, dann kann man das vergessen. //°mhm°// Genau, und dann habe ich gesagt, Mama, es ist doch gerade, weil (.), also (3), ((spricht mit tränenerstickter Stimme:)) weil=wir=Christen=sind. [...] 10:33 °Hm°, **also** (.), weil ich damals (.), ähm (1), im Grunde hat es mich damals, als ich krank war, große Überwindung gekostet, das den (.) Leuten in der Bibelgruppe zu sagen. Weil ich auch gehofft habe, dass die Leute in der Bibelgruppe (.) für mich beten, dass sie mir mehr Kraft geben. Weil ich damals, man kann nicht (.) sagen, dass ich nicht geglaubt hätte (.) //°mhm°// (.), dass Gott, eigentlich war es auch keine so (.) **schlimme** Krankheit //°mhm°//, genau, aber ich fand sie doch ziemlich beängstigend. //°mhm°// Und dann fand ich damals (.), dass sie jedenfalls (.) meine Familienmitglieder sind, und dann //°mhm°//, dass mir das (.) Kraft gegeben hat, dass die Geschwister der Bibelgruppe für mich gebetet haben, das hat //L °mhm°// mich (.) ((schnalzt mit der Zunge)) sehr zufrieden gemacht. //°mhm°// Deswegen habe ich es erst der Bibelgruppe gesagt //°mhm°//, und danach sind mich die beiden besuchen gekommen //L °mhm°//, und dann fand ich damals, dann habe ich meinen Eltern gesagt, ich habe gesagt //°mhm°//, ähm, ((spricht mit tränenerfüllter Stimme:)) dass die, die wir z.B. (.), also, normalerweise (.) //°mhm°// in der, also, in der Gesellschaft kennen lernen, ich habe auch viele Freunde (.), [...] 11:30 ((Stimme wieder normal:)) warum habe ich ihnen das nicht gesagt (.), weil (.) erstens fand ich (.), dass diese Sache für sie vielleicht, dass sie sie sich vielleicht nicht (.) zu

Herzen nehmen //°mhm°//, dass sie sie nicht ernst nehmen. //°mhm°// Und, ich, selbst wenn ich es ihnen gesagt hätte, ich (.), ich hätte (.) es ihnen gern gesagt (.), aber wenn sie nicht gekommen wären, hätte mich das nicht noch mehr verletzt? (.) //mhm// [...] 11.52 Aber ich habe es nur in der Bibelgruppe (.) gesagt //mhm//, und dann sind mich Leute besuchen gekommen, also, das fand ich (.), also (.), das war so ein, so ein Gefühl, wie wenn sich meine Familie um mich kümmert. //mhm mhm mhm// Genau, außerdem hat die Hühnersuppe von [Name 3] (.) wirklich sehr gut @geschmeckt@ (.), sie war wirklich sehr gut gekocht. [...] 12.34 Damals dachte ich (.), ach ja (.), eigentlich koche ich (.) wirklich, normalerweise (.) koche ich doch nicht //L °mhm°//, deswegen hatte ich (.), also, plötzlich so ein Gefühl, dass ich, also, eine Familie //L °mhm°// habe //L °mhm°//, ja. //L °mhm°//^t

Es ist unverkennbar, dass die eben beschriebene Ausübung gegenseitiger Solidarität, Unterstützung und Anteilnahme ein großes Maß an Geborgenheit produziert. Dabei wird die Bibelgruppe in fast allen Interviews ausdrücklich der großen Gemeinde vorgezogen, weil sich die Beziehungen ihrer Mitglieder wesentlich intimer gestalten, d.h. nicht so anonym sind. Sie bietet einen Nährboden für den Erhalt von Liebe und Fürsorge, nach dem sich viele Interviewpartner sehnen. Die Bibelgruppe, welche als Ersatzfamilie fungiert, trägt aber auch wesentlich zur emotionalen Stabilität ihrer Mitglieder bei, indem sie in schwierigen Situationen als ein Ansprechpartner fungiert bzw. ein gewisses Maß an Schutz gewährt:

Part D 11:48 Nf: [...] ...eine Zeitlang bin ich doch na:ch Tai:wa:n zurückgekehrt //L °mhm°//, deswegen war ich nicht so oft in der Kirche. //mhm// Aber als ich in Taiwan war (.), habe ich ziemlich wahrhaftig (.) die Wichtigkeit der Bibelgruppe gespürt. //mhm// Dama::ls (.), als ich in Taiwan wa:r (.), war, war ich nicht bei der Bibelgruppe, war ich nicht in der Gemeinde, und dann //L mhm// (.) ist mein (.) kleiner Bru:der zu Hause, also, ausgerastet //ähem//, in (.) einem Maße (.), das mich (.) ein bisschen zu sehr erschreckt hat, also //L mhm//, was er da gesagt hat, war wie (.), also, echt furchtbar. Und dann (.) hatte ich an diesem Abend (.) richtig Angst //mhm//, aber (.) ich habe nicht sofort gebetet, mein erster Gedanke war //L mhm//, also (.), weil es war gerade Freitag (.), und //L mhm// nach meiner Berechnung fing die Bibelgruppe gerade an (.) //°mhm°//, deswegen habe ich mit ihnen ein Überseetelefo:na:t gefüh:rt (.), also, sie haben (.) mich zu Hause a:ngeru:fe:n, und dann (.) //mhm// habe ich ihnen mein Herz ausgeschüttet. Ich fand @(.)@, damals hatte ich wirklich das Gefühl, als müsste ich (.), müsste ich weinen, weil (.) //mhm// wenn man am: (.), also (.), ich meine:: (1), hm::, ich (.), ich (.), ich glaube, weil ich war damals gerade bekehrt worden (.), deswegen hätte //L °mhm°// ich nicht sterben wollen oder so (.), aber //L °mhm°// ich konnte mir damals (.) wirklich nur sehr (.), sehr schwer vorstellen, warum mein Bruder plötzlich so war, weil mein Bruder hat einige furchtbare Dinge gesagt, so dass ich innerlich richtig Angst gekriegt hab und gedacht hab, dass er von einem Teufel besessen wäre oder so. //mhm// Genau. Aber mein erster Gedanke da- (.), damals war die (.) Bibelgruppenarbeit, weil ich dachte//L mhm//, dass die Bibelgruppe mir Kraft geben könnte, die mich irgendwie stabilisiert. //mhm// [...] 13:23 Damals fand ich plötzlich (.), dass die Bibelgruppe in meinem Leben irgendwie sehr wichtig ist, damals fand ich zum ersten Mal (.), dass die Bibelgruppe (.) seh:r wi:chti:g i:st (.), früher hatte ich

immer gedacht, dass es die Bibelgruppe nur deswegen gibt, weil (.) in der Bibel steht, dass man sich versammeln muss. //mhm// Ja, aber an jenem Tag fand ich zum ersten Mal (.), dass die Bibelgruppe sehr wichtig ist [...].^u

Neben der oben beschriebenen Thematisierung einer einsamen Kindheit findet sich in acht von 20 Interviews die direkte oder indirekte Einschätzung, sich kurz vor dem Eintritt in die chinesische Gemeinde einsam gefühlt zu haben.¹⁵³ In der Regel hängt diese rezipierte Einsamkeit damit zusammen, dass die Akteure gerade erst nach Deutschland gekommen sind und es ihnen daher an sozialen Kontakten mangelt, d.h. mit vorübergehenden äußeren Umständen. Dies lässt sich z.B. an folgendem Gesprächsauszug verfolgen:

Part B 11:50 Y: °Äh::m° (2), u:nd wie: (.), wie hast du dich seelisch gefühlt (1), ähm, als du gerade nach (.) Deutschland gekommen bist?

11:59 Am: Seelisch

11:59 Y: L Also, am Anfang?

12:00 Am: Oh, beschissen. (1) Äh:: (.) ((schnalzt mit der Zunge)) (.), echt beschissen (.), weil: (2), also, als ich damals nach [Ortsname 1, in Deutschland] kam (.) //°ähem°//, das ist unterhalb von [Ortsname 2, in Deutschland]. [...] 12:18 Damals (.), weil (.) ich (.), ich habe erst hier Deutsch gelernt //mhm// (.), deswegen (1), also (.), konnte ich nicht (.) sprechen (.), oder was ich gesagt habe, konnten andere auch, äh::, oder ich habe nicht verstanden, was andere gesagt haben //mhm// (.), und ich (.) hatte nur einen Menschen um mich (.), eben (.) meine Freundin. //ähem// (1) Also (.), deswegen war ich sehr auf (.), sehr //L °mhm°// (.), sehr (.) auf sie fixiert, habe sie sehr wichtig genommen //L mhm//, jede (.) Gefühlregung (.) von ihr. //mhm// (.) Ich (.) bin vielleicht, manchmal finde ich mich selbst zu pingelig (.), und deswegen //L °mhm°// (.), und deswegen, wenn sie z.B. gut zu anderen Männern war (.), oder (.) ((schnalzt mit der Zunge)) (.) wenn sie vielleicht im Umgang mit jemandem heimlichtuerisch oder so war, fand ich das (.) unerträglich (.) //°mhm°//, also (.), ich konnte dann sehr jähzornig werden (.), wütend //L °mhm°// werden und so. //°mhm°// ((räuspert sich)) (1) Es lag vielleicht auch (.), es war wirklich diese ((sagt das Wort auf Deutsch:)) Ei:nsa:mkei:t. //°ähem°// (.) Natürlich (.), auch weil (.), ich habe damals noch darauf gewar:t:t, äh, da:ss de:r Unterricht anfängt //ähem// (.), °und später (.), später (.), als der (.) Unterricht offi- (.), offiziell angefangen hatte (.), als ich auch meine eigenen Freunde hatte //ähem//, war ich sehr froh (.) //°mhm°// (.), alles (.) hat sich normalisiert. (.) //ähem// Äh:, das war, als ich gerade (.) nach [Ortsname 1] gekommen //L °mhm°// war. (.) //°mhm°// Als ich nach [Ort der Gemeinde] ka:m (2), wa:r es au:ch gut°. (.) Natürlich war [Ort der Gemeinde] (.), **natürlich fand ich immer** (.), dass da eine ((sagt das Wort auf Deutsch:)) Ei:nsa:mkei:t war, die am, am, am (.), mich am meisten gefesselt hat (.), hm.

13:43 Y: L °am schwersten war (.), hm°.v

¹⁵³ Vgl. Am Part A 06:40 – 11:50; Cm Part A 02:40 – 05:05, 10:23 – 12:41, 14:15 – 16:31, 17:31 – 18:23, Part B 02:58 – 04:18; Df Part A 06:15 – 07:17, 10:42 – 11:05, 26:16 – 28:54, Beobachtungsprotokoll Besuch 29.11.2007; Hf Part A 15:39 – 16:26, 17:37 – 18:56; Mf Part A 21:33 – 23:21, 33:08 – 34:11; Nf Part B 06:59 – 08:32, Part B 15:16 – 16:30, Part B 34:13 – 41:19; Pf Part A 12:07 – 12:53, 15:58 – 17:04, 22:01 – 22:30; Rm Part A 04:00 – 08:13, 09:05 – 09:59, 11:58 – 13:36

Oder anders ausgedrückt: Die Konversion bildet eine effektive Coping-Strategie im Umgang mit dem Problem der Neuheit im Ausland und daraus resultierender mangelnder Sozialkontakte. So konvertierte etwa ein Interviewpartner, der in China frommer Buddhist gewesen war, u. a. deshalb zum Christentum, weil er sich anfangs in Deutschland einsam fühlte und keine buddhistischen Tempel vorfand (Bekehrungserzählung Cm, Z. 23 – 26).

Während des Interviews strich derselbe Akteur sehr deutlich heraus, dass die Bibelgruppe bzw. die Gemeinde dem Knüpfen von Freundschaften sowie dem Vertreiben von Einsamkeitsgefühlen dient:

Part C 01:08 Y: (...) Äh::m (.), und was bedeuten dir die chinesische Gemeinde und die Bibelgruppe? (3)

01:16 Cm: E:rstens, von einer objektiven Perspektive her gesprochen, wenn ich die Gemeinde bzw. (1) die Bibelgruppe nicht hätte (.), wäre mein Leben langweiliger. //ähem// (1) °Das ist vom Objektiven her°. (.) Zweitens, mit den Geschwistern zusa:mmen (.) ist es sehr fröhlich. (2) Und da:nn (1) finde ich, dass sie doch zu: (1), dass die Geschwister doch zu meinen Freu:nden gehören (.) oder //L °mhm°// so. (1) Deswegen (.), dieser (.), der Mensch braucht doch (.), der Mensch kann nicht allei:n leben, wenigstens für mich ist das ganz offensichtlich. //mhm mhm// (3) Ich mag es, wenn ziemlich viel los ist, deswegen //L °mhm°// (1), wenn ich die Gemeinde oder Bibelgruppe nicht hätte, würde ich vielleicht verrückt werden. //mhm// (3) Also: (.), ich meine, mein (.) Leben würde vielleicht (.) sehr (.) seltsam werden. //°mhm°// (1) Vielleicht würde ich (1) rausgehen (1), ((schnalzt mit der Zunge)) mir selbst eine Methode ausden::ken, wie: ich Freunde finden könnte (.), aber ich finde (.), jeden-(falls) (.) kann man das nicht hypothetisch annehmen, glaube ich. //mhm// (.) Weil meine jetzige Situation ist so (.), und ich bin auch sehr glücklich damit. //mhm// °Ja, genau°.x

Auch folgender Interviewabschnitt spiegelt die Leistung der Bibelgruppe, den neu hinzugezogenen Akteur mit Kontakten zu versorgen, sehr klar wider. Entscheidend zur Attraktivität der Bibelgruppe trägt aber ebenso der Erhalt von praktischer Hilfe bei:

Part A 01:51 Um: [...] ...weil mein eigenes Ziel, zur Kirche zu gehen //ähem//, mein ursprüngliches Ziel war, dass ich Deutsch lernen wollte. //ähem// Weil man so mehr Kontakt mit Deutschen hätte //mhm// und ich mich auf Deutsch unterhalten könnte. //mhm mhm// Ähm, später lag es daran (.), also, ich fand, dass in der Kirche, ähm, dass andere Freunde, also, sich gegenseitig aufrichtig behandeln. So, also, ich fand, dass man sich dort total entspannen kann //mhm//, also, dass man sich selbst nicht verstecken muss //mhm mhm//, und dass man sich mit den Leuten austauschen kann. Weil man kann doch auch von den Freunden in der Gemeinde da viel Hilfe bekommen. //ähem mhm// Ähm, deswegen, ich habe am Anfang, als ich gerade nach [Ort der Gemeinde] gekommen war //mhm//, ähm, zum Beispiel [Personenname 1, inoffizieller Leiter der Bibelgruppe]

und so //mhm//, oder auch [Personenname 2, Teilnehmer der Bibelgruppe], sie haben mir außergewöhnlich viel geholfen //mhm mhm//, auch [Personenname 3, Teilnehmerin der Bibelgruppe] und so. //mhm// [...] 02:58 Weil wenn ich selbst allein lebe, ist mein Radius doch ziemlich (.) eng. [...] 03:02 Also, ich hatte keinen Kontakt mit den Dingen außerhalb [...].^y

Wie schon gesagt ist die Bibelgruppe bzw. die Gemeinde also ein Ort, wo man in kürzester Zeit sowohl Freunde finden als auch praktische Hilfe bei Alltagsproblemen erhalten kann, mit denen besonders Neulinge zu kämpfen haben. Dies bringt die Empfänger solcher Hilfeleistungen natürlich in Zugzwang, eine entsprechende Gegenleistung zu erbringen. Diese besteht vor allem darin, die Erwartung der regelmäßigen Teilnahme an der Bibelgruppe zu erfüllen. Darauf ging z.B. der eben bereits zitierte Gesprächspartner ein:

Part B 14:06 Um: Und dann bin ich zu [Name 1] nach Hause gegangen, und dann (1), ähm (.), haben sie am Anfang gebetet und so //mhm//, und so geredet, das war, das war das erste Mal, dass ich mit ihnen //mhm// zusammen war //mhm//, und dann habe ich mich auch ein bisschen fehl am Platze gefühlt, total //mhm// unbehaglich. //mhm// Aber danach hat der (.), also (.), ähm, irgendwie hat mich [Name 2] zuerst gefragt, was ich //mhm// im Leben so bräuchte. Und dann //mhm// habe ich sie also gefragt, wo man einen Fernseher oder so kaufen kann //mhm mhm mhm//, oder so ein, na, so ein (.) Fahrrad oder so kaufen kann. //mhm mhm// Und dann hat [Personenname 4, Teilnehmer der Bibelgruppe] sofort gesagt, dass er zwei Fahrräder hat //mhm//, weil er doch bald (.) aus (.) [Ort der Gemeinde] wegziehen wollte //mhm//, dass er mir eins schenken könnte. //mhm// Und dann hat der [Name 2] gesagt, dass er einen kleinen, so einen Fernseher hätte, den er nicht bräuchte, und den könnte er mir auch schenken. //mhm// Und dann ging das, also, so plötzlich, und ich war damals so (.), ich hab mich so gerührt gefühlt. //mhm mhm mhm// [...] 14:50 Und dann fand ich damals, ach ja, dass sie zu gut zu mir sind, und so //mhm// weiter. Und dann fand ich, weil (.) normale Menschen, Freunde oder Leute, mit denen man zu tun hat //mhm//, würden nicht (.), ähm, also, ich glaube, sie würden einen Fremden (.) doch nicht=nicht so behandeln. //mhm mhm// Weil, an jenem Tag bin ich schließlich doch zum ersten Mal dorthin gegangen. //mhm// (1) Deswegen (.), damals fand ich (.), ach ja, die- (.), diese Leute sind zu gut zu mir. //mhm// Und dann (.), das war mir irgendwie //mhm// ziemlich unangenehm. //mhm// Ähm (.), deswegen (.) bin ich in dieser Zeit, also, ziemlich (.) regelmäßig zu (.) [Name 1] nach Hause gegangen. //mhm mhm//^z

Ein weiteres Konzept besteht in der Thematisierung von häufigem Streit der Eltern bzw. eines von Streit gekennzeichneten Familienklimas, der (bzw. das) die Akteure ihren eigenen Aussagen zufolge stark belastet hat. Dies ist in 10 Interviews der Fall¹⁵⁵, so z.B. auch bei folgender Akteurin:

¹⁵⁵ Vgl. Bm Part A 03:52 – 04:44, 09:29 – 09:53, 10:55 – 11:05, Part B 10:58 – 11:42; Ef Part A 18:06 – 18:44, 23:20 – 23:38; Gf Part A 44:12 – 44:29; Hf Part A 11:34 – 12:38; Lm Part A 18:00 – 20:11; Mf Part A 27:47 – 28:53, 30:19 – 33:08; Nf Part A 38:28 – 39:42, 44:56 – Part B 01:39; Of Part A 14:08 – 15:08, 15:31 – 15:57; Rm Part C 42:31 – 43:47; Sf Part A 16:00 – 19:07

Part A 43:32 Y: Und die Beziehung zwischen deinen Eltern? (.) Vielleicht //L ()//, also (.), welche Rolle hatte zum Beispiel d=dein, dein Vater, °welche Rolle hatte deine Mutter°?

45:04 Nf: [...] ...und dann (.) bin ich oft, ich=wa:r gerade in die Gru:ndschu:le geko:mme:n, also, ich bin manchmal morgens sehr früh aufgewacht, weil sie haben sich morgens manchmal gestritten. (.) //ähem// Sie stritten sich morgens (.) sehr früh, seh:r früh:, und dann //L °mhm°// wollten sie nicht, dass wir Kinder es hören //ähem//, aber ich bin als kleines Kind tatsächlich (.) manchmal schon um fünf, sechs Uhr davon aufgewacht oder so //mhm//, und dann (.) habe ich so geta:n, als schlafe ich:, also, als wäre ich noch nicht aufgewacht, deswegen habe //L mhm// ich gehört, dass sie sich immer stritten (.), und als ich schon //L °mhm°// fast aus der Grundschule raus war (.), dachte ich (.), irgendwie hat mich meine Mutter damals so: was in der Art gefragt, so was in der Art, ob ich mich für Papa oder Mama entscheiden würde, also, ich dachte, dass sie sich scheiden lassen wollen oder so. //mhm mhm mhm// Ja. Aber das haben sie sich nie (.), später haben sie sich nie getrennt (.) //mhm//, hm. (.) Also //L °mhm°// (.), aber (.) ihre Beziehung war immer schlecht, außerdem //L mhm// seit (.), meinem Eindruck nach haben sie schon in getrennten Zi:mmern: geschla:fe:n. //mhm// [...] 46:06 Ja, aber (.), aber, also:: (.), ich weiß auch nicht, ob mein Bruder das mitgekriegt hat, es ist nicht sicher, dass nur ich davon weiß, aber ich finde //L °mhm°//, irgendwie muss man nicht (.) den Inhalt ihres Streites gehört haben, um zu wissen, dass sie sich nicht //L °mhm°// geliebt haben, hm. //L °mhm°// Part B 00:31 [...] Deswegen denke ich, habe ich als Kind doch ziemlich (.) gelitten oder so. //mhm// 00:53 [...] ...also:: (.) ((schnalzt leise mit der Zunge)) (.), also, sie haben sich doch immer gestritten, und dann //L mhm// würde ich gern wissen (.), warum man sich streiten muss (.) //ähem//, über so was streiten muss [...].^{aa}

Bei einem weiteren Gesprächspartner hatte die als unharmonisch, zerstritten und lieblos empfundene Großfamilienatmosphäre negative Auswirkungen auf die Mutter-Kind-Beziehung:

Part A 11:18 Y: Und was (.), was denkst du (.), hm: (.), warum (.), also (.), aus heutiger Pi- (.), äh:, Perspektive (.) //ähem// be(.)trachtet (.), also, warum hat sie [d.h. die Mutter] früher (1), hm: (.), zum Beispiel dich manchmal (.) //mhm// verprügelt? (.) Also, warum (.) °hat sie sich so verhalten°?

11:34 Lm: Hm:: (3), ich glaube, sie: war früher au:ch (3), ((schnalzt mit der Zunge)) wie: soll ich: sa:gen (2), also, wenn sie fand, dass ich was falsch gemacht habe, und dann //L mhm//, um: mich: (.), äh (.), zu er- (.), also (.), mich zu erziehen (.), und //L mhm// wenn sie mich dann schlug (.), weil sie hat vielleicht geda:cht, dass es nichts nützt, so viel zu reden //mhm mhm//, deswegen hat sie auf (.), äh, auf=auf (.), auf, man könnte es (.) Gewalt nennen //L mhm// oder so //L mhm//, zurückgegriffen. //mhm// (.) Und auch (.), ich=denke=es=gibt= noch=einen=anderen Faktor, a:lso:, äh:m (.), also (.), ein=ziemlich=schlechter=Gedanke=von= mir, aber weil mei:ne Fami:lie: da:mals (.) i:n ei:nem:, äh (.), also=meine=Eltern und meine, äh: (.), Großeltern väterlicherseits (.) und //L mhm// (.) meine (.), äh: (.), also, die zwei an:deren (.) Söh:ne meiner Großeltern (.) //ähem//, also, ihre Familien, also (.), äh:::, i:nsgesa:m:t vier Kleinfamilien (.), also:, es ha:ben (.) sehr viele Leute in einem sehr (.), in einem ((sagt das Wort auf Deutsch:)) Haus gewohnt //mhm//, mit mehreren //L mhm// (.), mehreren Etagen. //mhm// Und dann war die Beziehung zwischen ihnen ziemlich kompliziert. (.) //ähem// Also, sie haben sich oft wegen so Kleinigkeiten gestritten. //mhm// (.) Und

dann gab es zwischen den Erwachsenen manchmal Widersprüche. (.) //mhm// Und diese Widersprüche haben sie manchmal (.) an den (.) kleinen Kindern ausgelassen. //ähem// Und dann haben das meine Eltern vielleicht //L °mhm°// (.), vielleicht (.) manchmal a:n mir //L °mhm°// ausgelassen. //mhm// Ich (.), ich=ich=ich denke, vor a:llem, äh::, meine Mutter hat das so gemacht. //mhm// Mein Vater nicht (.), mein Vater hat mich wirklich (.) nur (.), nur da:nn, dann beschimpft, wenn i:rgendwa:s schlecht an mir war (.), aber //L °mhm°// bei meiner Mutter hatte ich das Gefühl, dass sie manchmal (.), nicht etwa, wenn ich einen (.) gravierenden Fehler gemacht habe, dass //L °mhm°// sie (.), sie mich [immerzu] wütend beschimpft hat (.), hm.

13:09 Y: Und wie schätzt du d- (.), deine Beziehung zu ihr (.) als Kind ein? (.) Die Beziehung zu deiner Mutter? (2)

13:19 Lm: Als ich ein Kind war, fand ich (2), hm: (1), ich finde, nicht gut (.), also //mhm//, also, ich habe mich den ganzen Tag mit ihr gestritten //mhm//, u:nd da:nn (2), wenn man mich als Kind gefragt hätte (.), ob ich meine (.) Eltern //L mhm// liebe, hätte ich wohl (.), hätte ich sie nicht geliebt (.), hätte //L mhm// ich, hätte ich das nicht gefunden

13:37 Y: L Das hättest du gesagt?

13:37 Lm: L Ich (.), ich hätte sie nicht geliebt °@(.)@°,

13:38 Y: @(1)@

13:38 Lm: L ich hätte sie nicht gemocht //mhm mhm//, hm=hm. //L mhm mhm// (.) Weil, weil ich fand, äh: (.), warum (.) haben andere (.), weil ich war damals doch noch klein (.), und ich hatte nicht sehr viele Dinge, die ich mir gewünscht hätte, deswegen //L mhm// dachte ich (.), warum habe ich nicht auch das, was andere Leute haben (.), außerdem //L mhm// musst, mü:stst ih:r mi:ch noch den ga:nzen Ta:g beschi:mpfen //mhm// (.), hm:, und ihr habt keine Rücksicht auf meine Bedürfnisse genommen (.), hm. //L mhm// (.) [...]

18:00 Y: Äh:m:, und wie war die Beziehung zwischen (.), zwischen deinen Eltern? (.) Früher und heute?

18:06 Lm: Ich denke, früher war sie ungefähr so wie heute //mhm//, sie ha:ben (.), hm (.), äh:, sie haben sich nicht oft, äh, sie haben sich nicht, äh:: (.), gegenseitig gelobt //ähem//, ihre Kommunikation untereinander bestand im Wesentlichen daraus, dass sie sich auf ihre Fehler hingewiesen haben.

18:21 Y: Also, irgendwie (.) se- (.), sehr traditionell?

18:23 Lm: Ja, stimmt. Das heißt (.), also //L mhm//, in China, ich denke, die meisten (.), äh (.), die meisten Menschen machen es so //mhm//, also, ein Ehepaar, wenn sie geheiratet haben und zusammen, also, zusammen leben, dann, also (.) //mhm//, besteht ihre Kommunikation, also, hauptsächlich aus (.), äh (.), aus praktischen Dingen, das heißt (.) //mhm//, was man erledigen muss und so, aber ei- (.), manchmal reden sie (.), also (.), sie reden [auch] über die Schwächen des anderen (.), also //L mhm//, man sagt sich gegenseitig (.), dass=der=andere=dies= und=das=nicht=gut= gemacht=hat (.), und //L mhm// dann (.) streitet man sich //mhm// (.), und so (.) habe ich sie von klein auf (.) unzählige //L °mhm°// Male streiten hören, hm. (1) //mhm// Deswegen (.), hm.^{bb}

In 12 der 20 Interviews taucht, komplementär zu der Erfahrung einer von Streit gekennzeichneten Familienatmosphäre, die Sehnsucht nach einer harmonischen christlichen Fami-

lie auf, in der nur selten gestritten wird.¹⁵⁶ Diese Vorstellung bezieht sich entweder auf die Gemeinde (bzw. auf die Bibelgruppe) oder beinhaltet den Wunsch nach einer Harmonisierung der eigenen Familienbeziehungen, die durch die Bekehrung der Eltern realisiert werden soll. Manchmal erstreckt sich dieser Wunsch darüber hinaus auch auf ein harmonisches Miteinander der Arbeitskollegen oder der gesamten chinesischen Gesellschaft. In anderen Fällen spielt wiederum die Sehnsucht nach einem christlichen Partner oder der Gründung einer eigenen christlichen Familie eine Rolle, die mit der Idealisierung der christlichen Ehe einhergeht. Abweichend von meiner Schlussfolgerung in Kapitel 4.3.1 weist diese Idealisierung zwar eine korrespondierende Verbindung zum Phänomen der zahlreichen Alleinstehenden in der CEG, aber keine zu etwaigen Einsamkeitsgefühlen derselben auf, da letzteres Problem nur von einer verschwindend geringen Anzahl der Betroffenen thematisiert wurde.

Wie in Kapitel 3.2.1 bereits erläutert, liegt diesem Konzept die Idee eines harmonischen Miteinanders auf allen Ebenen zugrunde, die durch den christlichen Glauben erreicht werden soll:

Part B 22:25 Y: Wie, wie, denkst du (.), findest du, dass ein guter (.) Christ, Christ sein sollte? (2)
 22:33 Bm: Äh: (2), ein guter Christ (2), das ist einer, der zu, zu den Geschwistern ein ziemlich gutes Verhältnis hat. //mhm// (.) Ich finde, das ist (1) am wichtigsten. (1) Und dann (.) noch, also (.), dass er (.) den höchsten Herrscher liebt. //mhm// (1) Eigentlich ist das beides das Gleiche, wenn man den höchsten Herrscher liebt, liebt man auch seine Geschwister. //mhm// (.) Sehr oft ist es am schwer-, am, am schwersten, also, mit den Geschwistern (.) gut auszukommen.

22:58 Y: Das stimmt.

22:59 Bm: Ja. //mhm// (1) Weil in Gemeinden gibt es auch viele solche Vorkommnisse //mhm// (.), egal, ob in der [CEG] oder in Gemeinden in China. (.) Zwischenmenschliche //L mhm// Beziehungen (.) sind immer @sehr schwer, sehr schwer@ //mhm//, es können alle möglichen Widersprüche auftreten, und es kann alle möglichen Kämpfe geben. //mhm// (.)

23:14 Y: Ja. (2) Ich dachte, dass das (.) ein Problem zwischen Mädchen ist.

23:21 Bm: Bei Mädchen (.) treten solche Probleme eigentlich nur wegen sehr (.), wegen ziemlich Kleinigkeiten auf. //mhm// (.) Wenn bei Männern so ein Problem auftritt, dann immer wegen ziemlich großen Problemen. //ähem// Bei Männern ist das manchmal wegen Machtproblemen oder so //ähem//, genau. //ähem//

23:34 Y: Machtprobleme?

¹⁵⁶ Vgl. Am Part B 06:12 – 06:44, Part C 11:55 – 14:24, Part D 14:08 – 15:08; Bm Part B 10:58 – 11:42, Part B 20:18 – 20:43, 22:21 – 24:52, Part C 13:17 – 13:49; Cm Part C 03:06 – 03:21, Bek. 45 – 46; Df Beob. Hochzeitsgedenktag 21.07.07, Besuch 02.04.09; Ef Part B 41:18 – 42:54; Hf Part B 23:15 – 23:50; If Part B 45:29 – Part C 00:26; Mf Part A 30:45 – 32:37, Part C 24:42 – 25:45; Nf Part D 22:23 – 23:24; Qf Part B 29:46 – 30:34; Rm Part C 42:01 – 44:42, Part C 45:56 – Part D 00:19, Part D 01:49 – 02:16, Part D 04:08 – 04:41; Tf Part D 13:16 – 17:02, Part E 04:00 – 05:27, 07:27 – 08:11

23:35 Bm: Ja. (.) In der [CEG], also (1), hier ist (.), ehrlich gesagt habe ich das Gefühl, dass das überall so ist. Also //L °mhm°//, weil (.) je-, jemand (.) zum Beispiel, oder ich meine (.), wenn bei uns ein Pfarrer etwas sagt (1) //mhm//, was andere nicht akzeptieren (.), weil das, was er sagt (.), anderen das Gefühl gibt (.), das Gefühl, dass das falsch ist. //mhm// (.) Aber (.) wenn man etwas gegen ihn sagt, dann ist er nicht, ist er doch (.) nicht sehr glücklich darüber. //mhm// (1) Und dann, weil er ist (.) der Kopf der ganzen Gemeinde (.), also (.), er (.), er ist der Anführer von dieser, dieser (.) Ortsgemeinde. (1) //mhm// Deswegen (.), äh: (.), ja, schließen die Andersdenkenden (.) die anderen aus. //mhm//^{cc}

Hinter der Problematisierung von zwischenmenschlichen Streitereien bzw. Machtkämpfen in der CEG steckt im Grunde die Sehnsucht nach einem harmonischen Miteinander aller Christen, das von Nächstenliebe geprägt ist.

Die Umsetzung dieses Ideals wird z.B., bezogen auf die eigenen Eltern, durch das Konzept der Kindespietät erreicht, welches auf konfuzianische Vorstellungen zurückgreift. Dieses fordert Gehorsam, Respekt und Rücksichtnahme auf die Eltern. Es kann deshalb problemlos in das Christentum konservativer Prägung integriert werden, weil es mit der christlichen Forderung, seine Eltern zu ehren, kompatibel ist:

Part D 15:16 Tf: Aber (.) ich finde, dass ich nach meiner Bekehrung einen Charakterwandel durchlaufen habe, das heißt //L mhm//, eine sehr große Veränderung ist, also //L mhm// (.), dass ich (.) weiß (1), wenn ich was falsch: gemacht habe, und //L °mhm°// dass ich mich außerdem traue, den Fehler zuzugeben. //°mhm mhm°// (.) °Genau°. Außerdem, nachdem ich erkannt habe, dass ich etwas nicht gut gemacht habe, dann mache ich das nicht mehr. //ähem// (.) Früher zum Beispiel (.), als ich im ersten Jahr nach Hause zurückfuhr, also, ich meine (.), ((sehr schnelles Sprechtempo:)) da haben sich meine Eltern doch [nur] deswegen gestritten, weil //L °mhm°// ich früh morgens nicht aufgestanden bin, und dann (.) //mhm mhm// hat meine Mutter (zu meinem Vater) gesagt, dass er sich nicht um mich kümmern soll, dass er mich länger //L mhm// schlafen lassen soll, und dass ich zu wenig //L mhm// schlafen würde. (.) //mhm// Und dann haben die beiden, also, da (.) °@(.)@°, da, da unten, also, dort darüber geredet //mhm//, und das fand ich schon sehr nervig. (1) //mhm// ((normales Sprechtempo:)) Aber (.) als ich (.) zweitausend (.) sechs, zweitausendfünf, zweitausendsechs noch mal nach Hause gefahren bin (.), also, ich meine (.), wenn ich erkenne (.), weil bei uns zu Hause gibt es halb acht (.), meine //°mhm°//, meine Mutter hat dann das Frühstück fertig vorbereitet, weil mein Vater //L °mhm°// muss doch zur Arbeit. (1) Deswegen //L mhm// (1) bin ich um (.) sieben (.), bin ich also aufgestanden //mhm// (.) und habe mit ihnen zusammen gefrühstückt. [...] 16:18 Und dann finde ich (.), dass das seit meiner Bekehrung die größte Veränderung ist. //mhm// Ich würde mich nicht mehr mit ihnen streiten. (.) ((sehr schnelles Sprechtempo:)) Früher hätte ich zu ihnen gesagt, ach ja, ihr ne:rvt total! Esst, esst //L °mhm°// doch, und wenn ihr fertig seid, dann geht halt! //mhm// Oder, ihr müsst euch nicht um mich kümmern, ihr müsst mir nichts aufheben! Weil meine //L °mhm°// Mutter hat doch, ich meine, sie wollte doch was für mich aufheben, falls ich nach dem Aufstehen Hunger //L °mhm°// kriege. //mhm// ((normales Sprechtempo:)) Und dann war mein, also (.), echt (.), mein Verhalten war wirklich schlecht, so nach dem

Motto, ihr müsst mir nichts aufheben! //mhm// Wenn ich Hunger kriege, dann mache ich mir selber was! Oder so. //mhm mhm// Und dann fand ich aber (.), später fand ich irgendwie (.), dass die (.) Zeit zu Hause eigentlich doch kurz ist, dass die Zeit, die ich sie begleiten kann, doch kurz ist //mhm//, und dann habe ich diese (.) Zeit auch noch damit verschwendet, ihnen zu widersprechen (.) //mhm//, das lohnt sich überhaupt nicht. //mhm// Das ist wirklich ein vollkommener Charakterwandel. //mhm// (.) Und dann findet meine Mutter (.), dass ich mich seit meiner Bekehrung (.) tatsächlich //L °mhm°// (.) sehr verändert habe //ähem//, also, dass sich mein Charakter sehr verändert hat.^{dd} [...]

Part E 03:53 Y: U:nd, äh:m, die letzte Frage (.), okay? (.) Also, wie, findest du, (...) 04:00 äh:m (.), sollte ei:ne (.), eine (.) ideale Familie sein? (3) Eine glückliche Familie? (3)
 04:09 Tf: Ich finde (.), eine glückliche Familie (.), also, die besteht aus einer Mutter und einem Vater wie bei mir zu Hause (.), aber (.) das Kind kann nicht @ich sein@. @(2)@ //L ()// Jetzt (.), weil ich finde, dass unsere Familie (.) jetzt (.) //°mhm°// am glücklichsten ist (.), weil ich jetzt (.), egal, ob es daran liegt, dass ich verständiger geworden bin, oder dass ich (1), eigentlich habe ich meiner Mutter schon gesagt, dass ich wegen meiner Bekehrung (.) //°mhm°// auch viel verständiger geworden bin. (.) //°mhm°// [...] 04:41 Genau, es liegt an meiner Bekehrung (.), zum Beispiel die Eltern zu ehren und so weiter (1) //°mhm°//, ist ein, wie (.), ist ein Gebot. Weil früher fand ich //L °mhm°// (.), früher habe ich die Eltern auch nicht nicht geehrt (.), aber //L °mhm°// ihnen zum Beispiel zu widersprechen oder so (.), das fand //L °mhm°// ich, weil ich fand das auch ganz normal. //°mhm°// Aber jetzt, weil ich finde, dass das ein Gebot ist. //°mhm°// Weil wenn man die Eltern ehrt, kann man (.) auch //°mhm°//, auch sein (.) Leben verlängern, also (1), das ist eine Forderung von Gott an uns (.), also, ich meine, keine sehr einfache //L °mhm°// Forderung, Wahrheit, moralische Forderung. //mhm// Deswegen sage ich manchmal zu ihnen, dass es daran liegt, dass ich jetzt an Gott glaube //mhm//, und nicht daran (.), dass ich nun wirklich in dieses Alter gekommen bin //mhm//, genau. (2) Wenn ich deswegen jetzt sage (.), was ich später anstrebe (1), das ist das Glück meiner Familie, also //L °mhm°//, das sollte wie die jetzige Beziehung zwischen °meinem Vater, meiner Mutter und mir sein°. //°ähem°//^{ee}

Das Ideal harmonischer Familienbeziehungen lässt sich aus Perspektive der untersuchten chinesischen Christ(inn)en aber auch mit der Verhaltensanweisung realisieren, nicht vor-schnell aus der Haut zu fahren bzw. seine innere Wut kontrollieren zu lernen. Besondere Bedeutung hat diese Norm für das Verständnis der christlichen Ehe, welche durch Beratung (in Form von mündlichen Gesprächen oder in den Begleitheften) geformt wird. Auf diese Weise soll das eheliche Glück gesichert werden. Dass sich viele Akteure danach sehnen, lässt sich an folgendem Beispiel nachvollziehen:

Part C 42:21 Rm: Eigentlich ist gegenwärtig das größte Problem, das sich mir in den Weg stellt (2), dass ich mich wirklich sehr danach sehne, eine Familie zu haben. (.) //ähem// (1) Und diese Familie sollte eine Familie sein, die von Gott erleuchtet wird. //ähem// (1) Nicht so, wie ich es mir früher vorgestellt habe (.), also, wie //L mhm// (1), ich hatte von klein auf bei (1), also, bei meiner Oma das Gefühl //ähem//, also, keine Familie zu haben. //°mhm°// Als ich später zu meinen Eltern zu-

rückkam (.), haben sich meine Eltern jedoch (1), sie haben sich oft gestritten. //mhm// (1) Als ich mit [Personenname, Leiter einer Bibelgruppe] (.) und mit anderen Geschwistern darüber diskutiert habe, habe ich festgestellt (.), dass die Ehe von zwei Menschen (.), wenn man sie auf die Grundlage Gottes stellen kann //ähem//, dass diese Ehe sehr glücklich wird. Zwar kann es auch Streit geben, aber nur sehr selten, sehr selten. //ähem// Außerdem habe ich, ich gehört, dass es unter Christen eine Beratung vor der Eheschließung gibt //mhm//, das, das ist doch eine sehr (.) ((schnalzt laut mit der Zunge)) //L °mhm°// (1), eine sehr gute Sache. //ähem// (.) Aber meine Eltern (.), obwohl man sagen kann (.), dass sie auch (.), auch The-, Theisten sind oder wie auch immer //mhm//, aber sie haben diese (.) Grundlage nicht. //mhm// Wenn deswegen (.) was passiert ist (.) //mhm// (1), dann habe ich gesehen, dass sie sich heftig gestritten haben. //mhm mhm// (.) Ich habe festgestellt, dass ein Problem ist, also, eigentlich muss man sich über einige Dinge überhaupt nicht streiten. //mhm// (1) Nur manchmal, also, wenn man schlechte Laune hat //mhm//, dann richtet man sich nicht nach dem, was in der Bibel steht (.), nämlich dass ein jeder Mensch schnell zum Hören (.) //mhm//, langsam zum Zorn (.) und langsam zum Reden¹⁵⁷ sein soll. (.) //mhm// (1) Dann reden sie, also (.), schnell drauflos (.) //mhm// und sagen (1), reden schlecht über andere (.), oder sie werden schnell zornig (.) //mhm//, und wieder (.) andere wollen nicht zuhören. (.) //mhm// (.) Und wenn es so ist, also (.), wenn du jemandem ein schlechtes Wo:rt sagst, °dann sagt er auch kein gutes Wort zu dir°, deswegen streiten //L mhm// sich die beiden oft. //mhm// (.) ((schnalzt mit der Zunge, atmet ein)) (1) In der Tat habe ich einen Wunsch (1), und eigentlich habe ich für mein Leben wirklich keine so allzu großen Wünsche, ich finde //L mhm//, ich habe schon so viel erlebt (2), studiert habe ich auch nicht schlecht °@(.)@° (.) //mhm//, ich finde, mein Leben (1), in den Augen anderer vielleicht, ich finde (.), ach ja:, dass ich bis zum Magister studiert habe und jetzt auch noch promoviere, oder wie //L mhm// auch immer, das finde ich (.) echt gut. [...] 44:31 Und was ich jetzt noch lieber tun will, ist (1), ((schnalzt mit der Zunge)) also (.), was ich jetzt am meisten möchte (.) //mhm//, also, ich hätte gern so eine, so eine (.) Familie, um die: sich Go:tt (.) kümmert //mhm//, die, die //L mhm// er liebend behütet. //mhm mhm//^{ff}

Das konfuzianisch anmutende Ideal der zwischenmenschlichen Harmonie auf allen Ebenen, die einander bedingen, lässt sich also nach Meinung der befragten Teilnehmer vor allem durch den christlichen Glauben erreichen. Dass dieses Ideal (ebenso wie jenes der Kindespietät) von den Akteuren selbst nicht direkt mit dem Label „Konfuzianismus“ versehen, sondern hier nur auf einer Meta-Ebene verwendet wird, muss dabei noch einmal betont werden. Der Grund hierfür wurde bereits zu Beginn von Kapitel 3 angegeben. Nichtsdestotrotz bilden die Ideen der Harmonie und Kindespietät unbestreitbare Grundkonzepte innerhalb der konfuzianischen Schule.

¹⁵⁷ Diese Bibelstelle lehnt sich an Jakobus 1, 19 an.

4.4.2 Konversion als Realisation von Sicherheit

Das in Kapitel 4.3.2 ermittelte Konzept, welches sich auf die Thematisierung von Orientierungslosigkeit (迷惘) und Hilflosigkeit (无助) kurz vor der Bekehrung bezieht, konnte im Laufe der Analyse der Interviews nicht ausreichend bestätigt werden. Lediglich in drei Interviews wurde dieser Aspekt problematisiert, davon jedoch von zwei Personen ebenso für die Zeit nach der Konversion. Dies bietet ein Indiz dafür, dass das Phänomen marginal ist oder die Überwindung desselben eine postulierte Bekehrungsnorm darstellt, der kein wirkliches Problem zugrunde liegt. Dafür kristallisierten sich jedoch vier weitere Konzepte heraus.

(1) Eines davon umreißt keinen allgemeinen Geisteszustand, sondern ist mit vorübergehenden Problemen eher praktischer Natur verbunden und typisch für die Situation neu hinzugezogener Studierender aus China. Es beinhaltet das Gefühl der Überforderung, die Bereiche Studium, Geldverdienen und praktische Organisation des Lebens im Ausland selbständig zu meistern. (2) Ein weiteres Konzept stellt die Thematisierung von Zukunftsangst dar, z.B. das als äußerst schwierig eingeschätzte Examen in Deutschland nicht zu bewältigen. Sie ist für zehn der 13 Betroffenen ein dauerhaftes Problem, welches auch nach der Konversion noch relevant ist. Abweichend von meinen Analyseergebnissen der teilnehmenden Beobachtung kristallisierte sich nunmehr heraus, dass zwei weitere Probleme, die ich zuvor der Kategorie *Heilung* zugeordnet hatte, in erster Linie durch Coping-Strategien gemildert werden, die der Realisation von *Sicherheit* dienen – obwohl diese Konzepte nach wie vor zwei konkrete Beispiele (unter mehreren) für die Realisation von Heilung sind. Konkret gehören (3) die extrem hohen Leistungsanforderungen bzw. -erwartungen der Eltern gegenüber den Akteuren dazu, unter denen diese nicht nur in ihrer Kindheit, sondern bis in die Gegenwart hinein litten bzw. leiden. Parallel dazu existiert (4) ein empfundener Leistungsdruck vieler chinesischer Studierender an den deutschen Universitäten.

Zu (1): Hintergrund des ersten Aspektes ist, dass gemäß den Schilderungen in den Interviews sämtliche Belange des praktischen Lebens in China von den Studierenden¹⁵⁸ ferngehalten wurden, um ihnen die ausschließliche Konzentration auf ihr Studium zu ermöglichen. Dies schließt sogar die Beschaffung von Essen ein, für die Mensen, welche dreimal täglich öffnen, auf allen chinesischen Campi sorgen. Aber auch das Abnehmen bürokratischer Probleme und die Regelung der Unterkunft seitens der Universitätsverwaltung sowie die umfassende finanzielle Unterstützung der Eltern zählen dazu.

¹⁵⁸ Alle Interviewpartner haben bereits in China studiert.

Letztere genügt jedoch meist nicht, um die vergleichsweise hohen Lebenshaltungskosten in Deutschland zu decken, so dass chinesische Studierende ihr Zubrot selbst verdienen müssen. Hinzu kommt neben der Sprachbarriere und der Unkundigkeit gegenüber dem Gastland, die die Organisation des Alltags erschweren, die empfundene Schwierigkeit eines bürokratischen, anonymen Universitätssystems in Deutschland, in dem chinesische Studierende sich selbst überlassen bleiben. Diese fühlen sich zudem häufig anfangs davon überfordert, ihre Unterkunft selbst suchen oder auch kochen zu müssen, was die meisten der Interviewpartner im Heimatland nicht gelernt haben.

Während also die untersuchten Akteure in China nicht dazu genötigt waren, selbständig zu leben – so wurden ihnen alle wichtigen Lebensentscheidungen einschließlich des Studienwunsches vom chinesischen Bildungswesen bzw. von den Eltern abgenommen – werden sie in Deutschland mit dem Gefühl konfrontiert, auf sich selbst gestellt zu sein bzw. mit allen Lebensproblemen allein gelassen zu werden.

Der oben beschriebene Aspekt wurde in neun der geführten Interviews erwähnt¹⁵⁹, so z.B. in folgendem:

Part A 37:28 Gf: ...°damals [d.h. anfangs in Deutschland] (.) stand ich sehr unter Druck° //mhm//, weil ich mit allen Problemen (1) selbst (.) klarkommen musste. //mhm// Wenn ich (.) essen wollte, musste ich (.) selbst kochen //°mhm°//, und ich musste so vieles (.) selbst managen //mhm//, mich außerdem noch (.) für eine Uni bewe:rbe:n //mhm//, ähm (.), und dann noch umziehen (.) //mhm//, ähm, so viele Sachen, das fand ich sehr (.) hart. //mhm mhm// Man: (.) musste nicht nur (.) studieren //mhm//, °sondern auch noch viele andere Dinge bedenken //mhm mhm//, das fand ich sehr lästig°. //mhm// (.) **In China** muss ma:n nicht (.) über °solche Dinge nachdenken° (.), weil //L mhm// es (.) Eltern gibt, die sich (.) für //L mhm// einen darum kümmern. (1) //mhm °mhm°// (1) °Deswegen fand ich es sehr° (.), außerdem war ich noch (1) **allein** im (.) Ausland //mhm mhm// (.), um mich herum gab es keine (1) Familie (.) //mhm//, °die einem helfen konnte //mhm//, deswegen habe ich mich sehr (.) einsam gefühlt°, am Anfang //L mhm// war ich (.) nicht daran gewöhnt. //mhm °mhm°//^a

Auch der folgende Gesprächspartner schildert anschaulich, wie sehr er sich in der Anfangsphase in Deutschland überfordert fühlte:

Part A 45:06 Y: Und als du gerade hierher gekommen bist (.), äh:: (.), wie war da dein Leben so? Wie hast du dich gefühlt?

45:13 Lm: Beschissen. @(.)@

45:14 Y: L Warum?

¹⁵⁹ Vgl. Bm Part A 06:13 – 07:25; Df Part A 30:37 – 31:18, Part B 00:46 – 02:14; Ef Part A 43:44 – 45:20; Gf Part A 37:27 – 38:16; If Part A 45:44 – 46:31, Part B 00:11 – 03:16, Beob. Treffen 12.01.08; Lm Part A 45:06 – Part B 00:59; Mf Part B 16:56 – 19:00, 24:23 – 25:57; Rm Part A 21:35 – 21:54, Part B 11:12 – 12:38; Tf Part B 22:23 – 23:03, 23:46 – 27:16, Bekehrungserzählung 2 – 8

45:15 Lm: Weil als ich gerade angekommen bin, äh: (1), waren (.) da einige (.) au::s [Provinzname, in China] (.), also, Freunde //mhm//, also, alles Studenten, die hierher gekommen sind, um an (.) //ähem// so einer (.), äh, Sprachklasse teilzunehmen, und dann //L ähem// hat die Vermittlung uns eine (.) Wohnung gestellt, in der wir zusammen wohnten //ähem//, und dann (.) [...] 45:42 im G-, eigentlich waren alle se- (.), so wie ich (1), äh:::, °w°- (.), °wa:°-, alle waren gerade mit der Uni fertig, oder (.), äh::, hatten ein, zwei Jahre an der Uni studiert, deswegen hatten wir noch keine Lebenserfahrung (.), außerdem //°mhm°// (.), ähm (1), konnten wir alle nicht (.), äh: (.), wussten wir alle nicht so richtig, wie man selbst- (.), selbst- (.), selbständig lebt (.), deswegen //L mhm// war das am Anfang sehr schwer zu ertragen, irgendwie musste man alles (.), alles selber machen //ähem//, Gemüse kaufen:, kochen:, alles musste man //L °mhm°// selber, außerdem konnten wir vieles noch nicht //mhm//, und da:nn (.), hm:: (.), außerdem, das Wichtigste war doch das Sprachproblem. //ähem// [...] Part B 00:03 Lm: Äh (.), das Schwerste war damals, dass wir zusammen (.), alle zusammen (.), äh, in eine Sprachklasse gingen //L °ähem°// (.), äh: (.), in einen ((sagt das Wort auf Deutsch:)) Anfän(.)gkurs, aber //L °mhm°// (.) ein paa::r Kommilitonen (.), ein paar chinesische Kommilitonen hatten früher //L mhm// schon in China (.), äh, vielleicht (.) drei=Monate=oder=sogar= ein halbes Jahr (.), ein Jahr lang //L mhm// (.) Deutsch gelernt //L mhm// (.), sie

00:20 Y: L Deswegen haben sie sehr schnell gel (.), äh (.),
Fortschritte gemacht?

00:22 Lm: L Ja (.), sie haben sehr schnell Fortschritte gemacht, außerdem haben sie im Unterricht //L °mhm°// immer verstanden, was der Lehrer gesagt hat (.) //mhm//, wir, wir (.), ich: ha:be mi:t eini- (.), äh=ein paar (.) andere:n, also, vielleicht, also, vom Urschleim angefangen, das war //L °mhm°// echt schwer (.), also, weil (.) ((schnalzt leise mit der Zunge)), die andern konnten doch schon alles, aber man selbst noch nicht so //mhm//, außerdem, dass alle in derselben Klasse waren, fand ich schon, also (.), ganz schön (.) schwer zu ertragen, außerdem (.) habe ich so etwa (.) ein paar Wochen lang im Großen und Ganzen n- (.), nicht verstanden, was der Lehrer //L mhm// gesagt hat. //mhm// (.) Also, ich dachte, ich muss nach dem Unterricht zu Hause lernen, viel lernen, aber //L mhm// (.), boa, ich habe mich gefragt, warum das denn so schwer sein muss, so //L mhm// war das (.), hm. //L mhm//^b

In ihrer Bekehrungserzählung fasste eine weitere Akteurin ihre Anfangsschwierigkeiten in Deutschland folgendermaßen zusammen:

„Von klein auf war ich tatsächlich ein offener und optimistischer Mensch. Aber im Laufe der Jahre traten immer mehr Dinge auf, die nicht wunschgemäß verliefen, so dass ich Selbstzweifel entwickelte, vor allem als ich nach Deutschland kam und sich die Umgebung unablässig veränderte. Die Last des Studiums, des Jobbens und des Lebens bewirkten obendrein, dass ich mir nicht nur Sorgen machte, sondern auch zerbrechlich wurde. Ein Kind, das stets unter der sorgfältigen Heranbildung und Fürsorge der Eltern gestanden hatte, dass früher stolzgebläht und selbstzufrieden, im Inneren sehr ehrgeizig und äußerst selbstbewusst war, ein Mädchen, dass lebhaft und offenherzig war, musste plötzlich allein so vielen Problemen, Widrigkeiten und Schicksalsschlägen begegnen, auf die es zuvor noch nie gestoßen war. Erwachsenwerden war für mich damals eine Bürde, die mir das Gefühl gab, keine Luft mehr zu bekommen.“ (Bekehrungserzählung Tf, Z. 2 – 8)^c

//ähem// [...] Part B 00:58 Dieses Problem kommt doch von meinem (.) ungenügenden (.) Sicherheitsgefühl //°ähem°//, und dann davon (.), @dass ich Ausländerin bin@. (.) //ähem//
 01:07 Y: Ein Sicherheitsgefühl (.), was meinst du damit? °Ich verstehe nicht so (.) richtig°.
 01:11 Df: L Ich meine (.),
 Si:cherheitsgeföh:l, also (.), dass ich mich bei dem, was ich tue, doch nicht entschieden fühle
 //°ähem°//, dass ich doch kein Selbstvertrauen habe. //°ähem°// (.) Hm. (.) Und dann (.), und dann,
 deswegen weiß ich doch nicht, ob es einen Sinn hat, wenn ich mich anstreng. //ähem// (.) Hm.
 //°mhm°// (.) Und wenn es keinen Sinn macht, dann (2), dann (1), dann bräuchte ich das auch nicht
 mehr zuende machen. //°mhm°// (.) Und dann hat man auch nicht mehr diese (.), diese (1) Motivation,
 dieses //L °mhm°// Motiv, sich auch //L °mhm°// weiterhin noch anzustrengen. //°mhm°// (.) Hm. (4)
 Ich glaube, dass dieses Problem vielleicht auch davon kommt, dass ich im ((sagt das Wort auf
 Deutsch:)) Studium, also beim Lernen, ich finde, weil ich fi:nde (.), dass ich da doch sehr extrem, also,
 allein auf mich angewiesen bin. //mhm// (.) Weil die Kommilitonen (.) doch (2) nicht so nett sind
 //mhm// (.), das heißt, ich habe kein gutes Verhältnis zu ihnen //mhm//, und dann (1) finde ich (.), dass
 unsere Dozenten größtenteils (3), also (1), äh: ((schnalzt mit der Zunge)), ich finde (.), dass es doch
 seh:r schwer ist, das alles allein (.) zu bewältigen. //mhm mhm//^f

Dieser Abschnitt offenbart, dass der geschilderte Zustand von Zukunftsangst mit dem oben bereits erläuterten Gefühl der Überforderung zusammenhängt, die vielfältigen Anforderungen eines Auslandsstudiums zu bewältigen. Er bezieht sich hauptsächlich auf die Befürchtung, dem Examen nicht gewachsen zu sein, wie dieselbe Akteurin an einer anderen Interviewstelle darlegte (Df Part B 31:31 – 22:38).

Zu (3): Dass Kinder und Jugendliche in China insgesamt stärkeren Leistungsanforderungen ausgesetzt sind als in Deutschland, geht aus allen geführten Interviews hervor. Dies zeigt sich z.B. an der Länge des Unterrichts, an der Praxis des öffentlichen Leistungsvergleichs oder daran, dass den untersuchten Teilnehmer(inne)n in der Kindheit nur wenig Zeit zum Spielen zur Verfügung stand. Vergleicht man jedoch das von den Akteuren bewertete diesbezügliche Verhalten der Eltern, das wiederum in Relation zu jenem steht, welches in der chinesischen (und nicht in der deutschen) Gesellschaft üblich ist, so lassen sich deutliche Abstufungen ausmachen. So berichteten neun der Befragten davon, unter einem außergewöhnlich hohen Leistungsdruck, der meist von den Eltern ausging, gelitten zu haben.¹⁶² Dieser bezieht sich z.B. auf das gänzliche Verbot des Spielens bis hin zu körperlicher Gewalt bei ungenügenden Leistungen oder Lernverweigerung. In anderen Fällen berichteten

¹⁶² Vgl. Bm Part A 07:26 – 09:15, 10:44 – 13:45; Ef Part A 12:43 – 13:17, 13:41 – 16:09, 17:28 – 17:54, 33:28 – 34:47; Fm Part A 04:26 – 05:30; Gf Part A 09:49 – 11:57, Part A 16:55 – 21:02, 23:52 – 24:30; If Part A 11:56 – 12:30, 12:55 – 13:48, 14:33 – 15:12, 24:53 – 25:57, Part B 00:11 – 03:16, Beob. Treffen 12.01.08; Km Part A 22:04 – 28:31, 33:20 – 35:38, Part A 40:13 – Part B 03:28; Mf Part A 11:57 – 12:13, 14:28 – 18:03, 21:39 – 23:21, 39:18 – 45:40; Qf Part B 34:21 – 34:27, Part A 07:07 – 09:40, 13:24 – 14:11, 15:39 – 17:07; Tf Part A 07:52 – 08:12, 10:26 – 11:37, 20:42 – 22:11, 25:48 – 26:15, 28:13 – 30:55

die Akteure wiederum davon, besonders empfindsam und heftig auf den schulischen Leistungsdruck reagiert zu haben, der von den Lehrer(inn)en ausging, ohne dass die Eltern eine maßgebliche Rolle dabei spielten. Als ein Beispiel für den ersten Fall soll folgende Interviewpassage dienen:

Part A 11:22 Y: Und welche Beziehung (.), ähm, hattest du seit deiner Kindheit bis heute zu deinem Vater, also, wie war eure Beziehung? (3)

11:31 Qf: Mein Vater (.), ähm, bis, man kann es so sagen, er ist ein Mensch, vor dem ich sehr großen Respekt habe. //ähem// (.) Deswegen habe ich mich oft nicht, zum Beispiel allzu spaßige Sachen (.) //ähem// @habe ich mich oft nicht getraut, ihm zu sagen@. [...]

11:44 Y: Hattest du Angst vor ihm?

11:45 Qf: Ich hatte Angst vor ihm. [...] Er hat mich von @klein auf bis heute verprügelt@. @(1)@ [...]

11:57 Y: Warum hat er dich verprügelt? (.) In welchen Situationen?

12:00 Qf: Wenn ich nicht gut Geige geübt habe //mhm// (.), also, wegen Geigeüben. Eigentlich (.), sie haben mich immer nur wegen dem Geigeüben geschlagen, nicht wegen (.)

12:07 Y: Deine Mutter auch?

12:08 Qf: Meine Mutter auch. (.) //mhm mhm// Sie waren beide ganz schön streng zu mir. //L mhm mhm// War ich damals faul, wollte ich nicht Geige üben? Komm her, ich knalle dir eine! //mhm// (.) Ich erinnere mich noch, wie ich damals bei dem Russen Unterricht hatte //mhm// (1), und seine Frau war, war da [und hat gesprochen]. //mhm// (.) Wenn ich es dreimal nicht hinkriegte //mhm// (.), kam mein Vater herüber und hat mit seinem Fuß so (.) nach mir getreten. [...] 12:28 @Ja, er hat, hat diese (.) ältere russische Dame total erschreckt, oh! //L ah// Was machen Sie denn da@! @(1)@ Ja //L oh://, so war das. Deswegen (.) mache ich oft so eine (.), so eine, eine @(.)@, oft so eine Bewegung. Wenn mein Vater eine Bewegung macht //L mhm//, mache ich auch eine.

12:41 Y: Oh:, weil du Angst vor ihm hast?

12:42 Qf: @Ja@.^g

Auch wenn die Akteurin inzwischen zu einer positiven Einschätzung ihrer Vergangenheit gekommen ist, hatte sie als Kind unter diesem Druck gelitten:

Part A 13:02 Qf: Inzwischen habe ich eingesehen (2), ach ja, man braucht doch, wenn man klein ist, ist man wirklich unverständlich. //ähem// Als kleines Kind (.) weiß man nichts von den späteren (.), also, von solchen //L °mhm°// Regel-, Plän//L °mhm°//en // ja ja ja//, man braucht Erwachsene, die einen Schritt für Schritt (.) anleiten

13:16 Y: L Deswegen haben sie [d.h. die Eltern] es gut mit dir gemeint?

13:18 Qf: Natürlich!

13:19 Y: Aber als du klein (.), klein warst, hast du dich vielleicht (.) nicht so (.) gut dabei gefühlt? (.)

Hm

13:24 Qf: L Als ich klein war, habe ich sie total gehasst! //mhm mhm// ((imitiert einen wütenden Tonfall, aber die Stimme hat einen lachenden Beiklang:)) Ich dachte, ach ja @(.)@ //mhm mhm//, wie

kann ich euch nur so hassen, wieso zwingt ihr mich dazu? Ich //mhm mhm// (.), ich (.), ((sehr schnell:)) ich weiß doch gar nicht, was ich später machen will, und //L mhm mhm// jetzt will ich nicht, jetzt will ich nicht üben. //ähem// (.) ((Sprechtempo und Tonfall wieder normal:)) Aber sie waren der Meinung, wenn du nicht übst //mhm//, wie willst du (.) dann später (.) in der Gesellschaft //L mhm//, was willst du dann machen? //L mhm// [...]h

Der Leistungsdruck, welcher in jungen Jahren auf sie ausgeübt wurde, schloss sogar das gänzliche Verbot des Spielens ein, so dass die Akteurin den Verlust ihrer Kindheit beklagt:

Part A 15:40 Y: Und wenn du (.), du jetzt (.), äh (.), an deine Kindheit zurückdenkst, welches Gefühl hast du? (2)

15:48 Qf: Kindheit? [...] 15:50 ((schnalzt mit der Zunge)) Man könnte es so sagen (2), Leute, die Musik studieren, haben keine Kindheit. //mhm// (2) Äh::m (1), andere, das heißt Kinder, sind draußen, wenn sie in der Grundschule oder Kleinkinder sind, dann springen sie Gummiband oder so, oder sie kicken Stoffbällchen mit Federn immer wieder nach oben (.) //mhm// oder machen Seilspringen. (.) Wenn sie das spielen //mhm//, müssen wir zu Hause bleiben und Geige üben. //mhm// Weil wir genauso geisteswissenschaftliche Fächer lernen müssen, in die Grundschule müssen //mhm// (.), in die Grundschule müssen, wir müssen genau so (.) wie die Grundschüler zum Unterricht. (1) Tja (.), und wenn sie spielen gehen //mhm//, dann können wir nur in der restlichen Zeit Geige üben. //mhm// (1) Deswegen war es (.), war es in der Grundschule bei mir so, ich //L °mhm°// habe von der ersten Klasse an (.) //mhm// nachmittags beim Selbststudium, also, wir //L mhm// hatten vormittags geisteswissenschaftliche Fächer und nachmittags Selbststudium, aber mussten in der Schule bleiben. Mein Vater hat mit dem Direktor gesprochen und sich darum beworben, dass (.) //mhm// [Name von Qf] nach Hause muss, um Geige zu üben (.) //mhm// und Hausaufgaben zu machen, dass sie das zu Hause fertig machen kann. //°mhm°//

16:40 Y: Sehr hart.

16:40 Qf: Sehr hart. //mhm//i

Ergänzt werden muss, dass die Akteurin aus sehr ärmlichen Verhältnissen stammt und sämtliche finanzielle und zeitliche Ressourcen ihrer Familie erschöpfte. Dies erhöhte nicht nur den Erwartungsdruck ihrer Eltern, sondern bewirkte auch die spätere Dankbarkeit der Tochter nach dem Einsetzen ihres Erfolgs, es quasi „geschafft“ und sich „hochgearbeitet“ zu haben.

In einem anderen Fallbeispiel opferte die Mutter den eigenen Beruf, um sich „hauptberuflich“ der Bildung ihrer Tochter zu widmen. Im Gegensatz zu dem eben angeführten Beispiel sieht die Akteurin den Leistungsdruck, der hauptsächlich von ihrer Mutter ausgeübt wurde, wesentlich kritischer. Dies hängt vermutlich damit zusammen, dass sie sich auf die Hilfe wohlhabender Eltern stützen konnte, d.h. über eine gesicherte Starthilfe für ihren beruflichen Werdegang verfügte. Dass die Gesprächspartnerin nicht nur unter dem von

außen einwirkenden, sondern auch unter einem eigenen, d.h. inkorporierten Leistungsdruck litt, lässt sich an folgendem Auszug nachvollziehen:

Part A 07:55 Y: Und, ähm, wie, wie war deine Bezieh:ung zu ihr [d.h. zur Mutter] als Kind? (2)

08:00 Tf: Als Kind gar nicht so schlecht (.), aber (.) später hat meine (.), später hat meine Mutter mich so viel lernen lassen (.), zum Beispiel Klavier (.) //ähem// und so was. [...] 08:12 Tf: Und dann noch so (.), zum Beispiel Kalligrafie //mhm// (.), Malen @und so@ //L mhm mhm//, und dann (.) war ich eigentlich (.), damals als Kind war ich total kindisch, ich fand, rausgehen und spielen (.) ist das Allerbeste (.), ja//L mhm//, ich hätte nicht gedacht (.), dass es gut für mich sein könnte, diese Sachen zu lernen //mhm//, genau //L mhm//, deswegen war ich damals sehr trotzig. //ähem// (.) Und dann hat meine Mutt:er (.) ((schnalzt mit der Zunge)), weil sie hat wegen mir und meinem Vater, also //L mhm//, sie hat (.), also, ihre Arbeit aufgegeben, nachmittags war sie da, um mich beim Klavierüben anzuleiten //mhm//, oder (.), also, um Essen zu machen. (.) [...]

08:55 Y: Und we:lche, ähm (1), Anforderungen hat sie an dich gestellt? Also... (2)

09:01 Tf: Ähm (.), als Kind waren ihre Anforderungen äußerst hoch. [...] 09:04 Ja (.), als Kind (.) //mhm// (.), also, meine Mutter, sie hätte nie zu mir gesagt (.), ähm, wenn dieses Ma:l (1) deine (.), zum Beispiel dass der Klavierlehrer unbedingt sagen muss, dass du (.), [Name von Tf], die Beste bist //mhm//, oder dass (.), dass du bei der (.) Prüfung //L mhm// als Beste abschneiden musst. Aber sie //L mhm// hat mir immer so einen unsichtbaren @Leistungsdruck@ gegeben //ähem//, was mir das Gefühl gab (.) ((schnalzt mit der Zunge)), ach ja, wenn ich dieses Mal nicht durchkomme //mhm//, oder wenn ich dieses Mal nicht gut abschneide (.), also, so //L mhm// ein Gefühl eben. //mhm// ((Stimme wird höher und aufgeregter:)) Sie hätte (.), sie (.), also, sie (.), ((schnalzt mit der Zunge)) hätte nicht unbedingt gemeint (.), einem nicht unbedingt gesagt (.), wenn man die //L mhm// volle Punktzahl nicht kriegt (.), dass sie einen dann schlägt. //mhm mhm mhm// ((Stimme wieder normal:)) So war sie dann doch nicht, aber jedes Mal, wenn ich sie sah, bekam ich Angst. //ähem// Ja. //L °mhm°// Deswegen (.), wenn ich früher (.) trotzig war oder //L mhm// so, dann auch deswegen. //mhm mhm// (.) Als Kind war ich ziemlich depre@ssiv@ (.), mein Leben //°mhm°//, ja //L °mhm°// (.), genau. Meine (.), also:, wie meine Mutt:er später gesagt hat (.), also, weil ich ein Einzelkind bin //mhm//, meine Mutter hatte vor mir auch noch keine Kinder, noch keine anderen Kinder aufgezogen //mhm//, sie hatte keine Ahnung von Erziehung, also, ihre //L °mhm°// Generation (.) hat noch nicht verstanden, was Erziehung ist. //°mhm°// Genau //°mhm°//, deswegen hat meine Mutter oft gesagt (.), äh:m, falls sie mich noch mal erziehen könnte, dann //L °mhm°// würde sie es besser machen. //ähem// Weil ich, weil ich (.) habe meiner Mutter später mal gesagt, dass ich als Kind nicht sehr glücklich war //ähem//, und da war sie doch sehr enttäuscht °@(.)@° //mhm//, genau. //mhm mhm// [...]

10:27 Y: In welcher (1), wo=wo=wo=wonach hast du dich als Kind, äh:m (.), innerlich (.), al-, also, wonach hast du dich am meisten geseht? (2) Also, wie=wie=wie sollte ein (.) glückliches Kind (.) deiner Meinung nach leben? (2)

10:45 Tf: Also:: (2), äh:: (1), also, dass die Eltern mit allem zufrieden sind, das wäre gut. //mhm mhm// Weil ich, ich, ich bin eigentlich (.), ich bin jemand, der ziemlich strenge Anforderungen an sich selbst stellt //mhm//, also ich (.), wenn ich etwas (.) nicht (.) tun will, dann //L mhm// will ich es nicht //mhm//, aber wenn ich etwas (.) getan habe, dann //L °mhm°//, ich meine (.), tja, dann habe ich es (.) für meine Eltern oder für die ältere Generation getan, weil ich //L °mhm°//, ich bin (.) in beiden Fami-

lien meiner Oma väterlicherseits und meiner Oma, Oma mütterlicherseits die Älteste, ich bin die Älteste //mhm//, die anderen sind alle, also (.), von den Onkeln mütterlicherseits, oder //L mhm// andere Kinder. //mhm// Genau, und dann finde ich irgendwie, wenn ich das schon mal gemacht habe, dass ich //L °mhm°// es dann auch möglichst gut machen will //mhm//, damit, damit die anderen Familienoberhäupter das auch sehen können //mhm mhm//, genau. Und dann (.), ((schnalzt mit der Zunge)) finde ich: (.), also, dass ich vieles vielleicht nicht gut gemacht habe, und //L mhm// darüber bin ich nicht sehr glücklich. //mhm// Deswegen finde ich (.), das Beste wäre, wenn alle fänden (.), ähm (.), wenn [Name von Tf] das nicht schlecht macht, @reicht das schon, dann wäre ich glücklich@.

//°mhm=mhm=mhm=mhm=mhm°//^β

Zu (4): Parallel zu den hohen Leistungsanforderungen der Eltern lässt sich der Leistungsdruck an den deutschen Universitäten bzw. in den (sprachlichen) Vorbereitungskursen anführen, welcher als außerordentlich hoch empfunden wird und ein Gefühl von Stress auslöst. Diese Einschätzung hängt natürlich vor allem mit der Sprachbarriere, aber auch mit der Unterschiedlichkeit der Bildungssysteme und ihren Erwartungen in beiden Ländern zusammen, mit denen chinesische Studierende konfrontiert werden. Dazu gehören u. a. die Anonymität und die mangelnde Betreuung an deutschen Universitäten, wie im vorigen Unterkapitel bereits erwähnt wurde, sowie das Problem der Nichtanerkennung bestimmter Studienleistungen, die in China erbracht wurden. Insgesamt 12 Interviewteilnehmer gaben an, insbesondere in der Anfangsphase in Deutschland unter Leistungsdruck gelitten zu haben.¹⁶³

Ein Gesprächsausschnitt schildert den Zustand von stark empfundenem Stress während der Eingewöhnungsphase, welcher obendrein von der Mutter verstärkt wurde, besonders plastisch:

Part B 00:11 If: Und dann (2), also: (.), am Anfang habe ich mich beworben, als ich China verlassen habe, wusste ich nicht, dass es so was wie einen (.) Vorbereitungskurs gibt, ich wusste nicht, dass es das ((sagt das Wort auf Deutsch:)) Studienkolleg gibt. (.) //mhm// Und dann dachte ich, dass ich mich direkt für die Uni (.) bewerben kann (.), und so habe ich viele Bew- (.), meine Materialien, meine Unterlagen verschickt. //mhm// Schließlich sind alle zurückgekommen, und dadrin stand, dass ich einen Vorbereitungskurs besuchen muss //mhm//, und dann wusste ich nicht, was der Vorbereitungskurs sein soll. Und dann habe ich auf der Webseite vom ((sagt die Abkürzung auf Deutsch:)) DAAD nachgeguckt //L mhm mhm// (.), und da habe ich erst entdeckt, dass man im Vorbereitungskurs den (.) ganzen (.) früheren Stoff von der Sekundarstufe II lernen muss. //mhm mhm// (.) Und dann (1), diese naturwiss- (.), weil das Institut für Architektur ist in Deutschland naturwissenschaftlich //mhm//, des-

¹⁶³ Vgl. Bm Part A 05:50 – 07:25, Part B 18:35 – 19:07; Cm Part B 09:37 – 10:17, 18:19 – 18:46, Part B 00:11 – 03:16; Df Part A 40:43 – 41:30, 44:45 – 45:41; Ef Part A 43:44 – 45:20; Fm Part A 17:10 – 18:22, 43:54 – 44:33; Gf Part A 33:44 – 35:30; If Part A 45:44 – 46:31, Part B 04:18 – 05:16, 07:43 – 08:50, Bek. 50 – 51; Lm Part B 00:01 – 00:59, 09:13 – 10:42; Qf Part A 38:46 – 43:13, Part B 04:19 – 06:32; Rm Part B 11:12 – 12:38, Part B 38:52 – 44:01; Sf Part B 25:08 – 25:38, Part C 11:09 – 11:20; Tf Part B 23:46 – 27:16, Part C 18:13 – 21:14

wegen musste ich den ((sagt das Wort auf Deutsch:)) T-Kurs belegen. (.) //mhm// (.) Das fand ich damals sehr schwer, und ich dachte, dass ich das nicht bewältigen //L mhm// kann //mhm mhm//, weil in China war ich geisteswissenschaftlich¹⁶⁴ //mhm//, deswegen fand ich das sehr schwer. //ähem// (.) Und dann habe ich meine Mutter angerufen und ihr gesagt, dass ich nach //L °mhm°// Hause will, dass ich nicht mehr weiter studieren will. //°mhm°// (2) [...] 01:02 Daraufhin hat meine Mutter gesagt (1), äh:: (1), sie hat gesagt (1), dass sie doch so viel ausgegeben, das heißt (1), so vie- //mhm//, viele Dinge aufgewendet hat (.), also //L mhm//, dass ich doch früher Deutsch lernen musste //mhm//, dass sie die Beglaubigungen erledigt hat, und dass (.) //mhm// sie (.) für eine Verifizierung zur (.) ((sagt die Abkürzung auf Deutsch:)) APS¹⁶⁵ musste //mhm//, sehr mühsam //mhm//, diese Materialien hat meine Mutter alle für mich besorgt //mhm// (1), nicht ich selbst //L mhm//, und dann fand meine Mutter (.), dass die Familie (.), und dass sie mir auch noch Geld gegeben hat (.), dass sie mich dermaßen unterstützt hätte //mhm//, dass mich alle unterstützen würden (.) //mhm//, und dass ich dann drei Monate nach meiner Ankunft gleich wieder nach Hause will //mhm//, dass ich mir überhaupt keine Mühe geben würde //mhm//, also, dass ich es noch gar nicht versucht hätte. //mhm// (1) Sie war sehr enttäuscht. (.) //mhm// Und dann hat sie:, ich habe am Telefon geheult //mhm//, dass ich=ich: nicht mehr auf die Uni will, dass ich nach Hause will, dass es zu schwer ist. //mhm// Ich fand, dass ich diesen naturwissenschaftlichen Kram aus der Oberstufe absolut nicht schaffen kann, und dann auch noch auf Deutsch //mhm//, dass mir das einfach unmöglich ist. //mhm// (1) °Das habe ich zu meiner Mutter gesagt, und dann hat meine Mutter gesagt° (2), dass alle, die nach Deutschland zum Studieren gehen (.), wie die anderen das denn schaffen würden (.), warum die das alle hinkriegen, und warum nur ich es nicht schaffe? //ähem// Und dann hat sie gesagt, wenn du zurückkommen willst, dann komm eben zurück, das ist mir egal. (.) Wenn du dort studieren willst (.), dann studier eben dort, ich gebe dir auch kein Geld mehr //ähem//, mach, was du willst. //ähem// Also, wenn ich noch eine Weile bleiben will, dass ich dann eben noch bleiben soll //ähem//, dass ihr das egal sei. [...] 02:26 Nach dem Telefonat habe ich lange geweint //mhm//, ich war sehr verletzt (.), vielleicht //L mhm//, ich dachte (.), dass meine Mutter nicht verstehen kann, welche Schwierigkeiten man hier so hat //mhm//, dass die Leute in China vielleicht denken (.), wenn man das Land schon verlassen hat (.), wenn man einem Geld //L mhm// und alles gegeben hat, dass dann alles schon erledigt ist (.) //mhm//, und dass man dann dort fleißig studieren soll, sie //L mhm// weiß nicht, dass man noch so Lebens- (.), dass man doch allein klar-kommen muss (.), oder dass man (.) //mhm// sehr (1), sehr einsam ist, dass man so vieles allein bewältigen muss (.), so einen //L mhm// (.) Stress eben, den man hat, wenn man allein in einem anderen //L mhm// Land ist //mhm//, dass ich auch darunter leide //L mhm//, so ein Gefühl haben sie //L mhm// noch nicht erlebt. //mhm// Deswegen fand sie vielleicht (.), ach, wie kannst du dich nur so benehmen, und dann fand man, ach, warum die Mutter denn nicht nachsi-, einen nicht verstehen kann //mhm// (1), °und dann (.) habe ich mich total verletzt gefühlt°. //mhm// Später fand ich (.), nachdem ich fertig geweint hatte, fand ich, dass das, was meine Mutter gesagt hat, dass da was Wahres dran ist //ähem//, und ich dachte, dass ich es mal versuchen will //ähem//, und wenn ich die Aufnahmeprüfung zum Vorbereitungskurs nicht schaffe (1), dass ich //L mhm// dann nach China zurück gehe (.), oder

¹⁶⁴ Damit meint die Gesprächspartnerin, dass ihr dreijähriges Studium der Innenarchitektur, welches sie in China bereits abgeschlossen hat, zum Fachbereich für Geisteswissenschaften gehörte.

¹⁶⁵ Die APS („Akademische Prüfungsstelle“) mit Sitz in Peking erteilt nach eingehender Prüfung der Bewerbungsdokumente die Zulassung für ein Studium an deutschen Universitäten (APS n.d.).

wenn ich das Abitur für die Uni nicht schaffe //ähem//, dass ich dann nach China zurück gehe.

//ähem// Hm. °Und so bin ich hier geblieben°. //°ähem ähem°//^k

Komplementär zu dem eben erläuterten Konzept des empfundenen Leistungsdrucks besteht die Sehnsucht nach einem behaglichen, ruhigen, d.h. stressarmen Leben, die von fünf Gesprächspartnern thematisiert wurde.¹⁶⁶ Folgender Interviewausschnitt geht ausführlicher auf diesen Aspekt ein:

Part B 11:49 Y: Äh:m, und was hoffst du, was dein (1), dein (1) zukünftiges (.) Leben so (.) mit sich bringt, oder welchen (.), welchen Lebens- (.), äh, Lebensstil (.) hättest du gern (.), ähm, welche (.), also, wie, wie würdest du gern leben? (.)

Bm: Oh:: (3), °ähm°, ich würde ge:rn, also (1), ((schnalzt mit der Zunge)) nich:t (.), ähm (.), wirklich (.) so extrem (1), unter Einsatz aller Kräfte, so extrem viel zu tun haben oder so //mhm// (.), [sondern] ziemlich (.) behaglich und geruhsam mit //°ähem°// (1), mit meiner (.) Frau zusammen sein. //mhm// (1) Und dann oft (1), nicht so (.), äh, also (.), das ganze Jahr über, weil man viel auf Arbeit (.) zu tun hat, zwar (.) //°mhm°// viel Geld verdienen können, aber (.), aber keine Zeit zu haben, es auszugeben oder so. (.) //ähem// Ich bin eher, ich (.) bin eher ziemlich dazu geneigt (.), äh: (.), jedes Jahr (.) eine feste Zeit haben zu können (.), um mit meiner Familie verreisen zu können. //mhm// (1) [...]

13:11 Y: °Hm°, also du willst nicht (1), ähm (1), also (.), ein Leben lang (.) so wahnsinnig viel (.) zu tun haben und für

13:19 Bm: ⊥ ja, genau

13:19 Y: ⊥ für andere Dinge keine Zeit mehr haben, oder

13:21 Bm: ⊥ Ja. (.) Ich denke (.), man arbeitet hauptsächlich (1), man arbeitet hauptsächlich, um, eher, um (.) sich ein besseres Leben zu verschaffen. //mhm// (.) Außerdem (1) ist man dann (.) nur noch, begibt man sich (.) total (1), taucht man total, also, in sein Unternehmen ein. //mhm// Meist hat mich mein Vater dazu erzogen (.), dass Männer ihr Unternehmen haben müssen //mhm//, er will, dass ich wie er später meinen eigenen Betrieb habe (.) //mhm//, dann erst ist er zufrieden. Aber ich denke (.), wenn (.), wenn (.) man seinen eigenen Betrieb hat und der Chef ist (.), und wenn man für andere Leute arbeitet, dass das zwei total unterschiedliche Geisteszustände sind //mhm//, außerdem zwei Arten von Verantwortung //mhm//, das kann auch anstrengend, viel anstrengender sein! [...] 13:59 Außerdem (1), wenn, wenn man sich mit allen, mit allen Dingen so: abmühen muss, sich um alles kümmern muss //mhm//, das will ich nicht. °@(2)@° //mhm mhm// (1) Ich denke, wozu das alles (.), dann arbeite ich lieber für (.), für andere, das ist ein bisschen entspannter //mhm// (.), genau. (.) Außerdem, wenn das Geld, das man verdient, für einen selbst ausreicht, dann genügt das schon. //mhm// [...]

14:25 Y: Hm. (.) Und aber wonach (1), also, wonach sehnt du, [...] 14:33 wonach sehnt du dich (1) am meisten (.), in (1), in deinem Leben? (2) [...]

14:59 Bm: Wonach ich mich am meisten sehne, das ist so etwa (.), dass ich ziemlich (.) entspannt sein kann. //mhm//^l

¹⁶⁶ Vgl. Bm Part B 11:48 – 15:03; Ef Beob. Taufwochenende 13.-15.07.2007; Gf Part A 15:45 – 16:55, 28:37 – 29:13, Part B 34:33 – 37:25; If Part B 45:29 – 46:27; Km Part C 42:25 – 43:43

Hier schildert der Interviewpartner anschaulich, dass er arbeitsbedingten Stress, der aus seiner Sicht vor allem an unternehmerische Verantwortung geknüpft ist, möglichst vermeiden möchte. Stattdessen sehnt er sich nach einem entspannten Leben, in dem ausreichend Zeit für Reisen bleibt. Diese Lebensform gründet sich auf den bewussten Verzicht auf Güter wie Geld oder Erfolg, die in der Gesellschaft mehrheitlich als erstrebenswert definiert werden. Sie wird in erster Linie als lustvoll erlebte Freiheit wahrgenommen, da der zu entrichtende Preis für Geld und Prestige – nämlich Stress – entfällt. Dies beweist auch ein weiteres Beispiel:

Part C 42:28 Y: Ähm (.), und wonach sehnst du dich innerlich am meisten? Also, wie sollte ein glückliches (.) Leben sein (.)? Ein ideales Leben?

42:37 Km: Ein ideales Leben (.), vor allem (.) das tun, was ich gern tue. //ähem// Ah, ganz frei (.), ganz //L °mhm°// frei tun zu dürfen, was ich mag //°mhm:°//, und nicht an (.) einige (.) Dinge gekettet (.), gefesselt //L mhm// zu sein (.), hm. //L mhm// (.) Ah: (.), ich will nicht (.), äh, Geld verdienen (.) oder ein //L mhm// bestimmtes Ziel erreichen (.) //mhm//, ich will nicht innerhalb von zehn Jahren (.) ein ((sagt das Substantiv auf Deutsch:)) Haus in Deutschland haben //L °mhm°// (.), ((sagt das Wort auf Deutsch:)) ja //L °mhm°// (.), ich will nicht daran gefesselt sein. //°mhm°// Bei dem, was man tut, soll man jeden Tag (.) glücklich sein (.), das soll einen fröhlich machen. (.) //mhm// Ah (.), was man letztlich für ein Ziel hat //ähem//, ist nicht (.), nicht wichtig (.), wie das Ergebnis ist (.), ist nicht wichtig. //L °mhm°// (.) Ah (.), mein (.) Wunsch ist (1), dass ich jeden Tag meines Lebens genießen kann (.), dass jeder //L °mhm°// Tag, den ich erlebe, wertvoll ist (.), dass ich //L °mhm°// ihn genießen kann, und das ich jeden Tag sehr frei verleve //ähem//, ah:, gesund //mhm//, ah (.), fröhlich //°mhm°//, dass ich meinen Wert verkörpern kann //mhm//, meinen Wert. //°ähem°// [...]m

Wie gehen die Akteure mit den oben genannten Problematisierungen um? Eine wichtige Aufgabe der Konversion besteht darin, dem Akteur ein verstärktes Sicherheitsgefühl zu bieten. Diese Kategorie lässt sich wiederum in verschiedene Teilkonzepte gliedern. In den durchgeführten Interviews wurden zwar alle Coping-Strategien genannt, die auch in Kapitel 4.3.2 erläutert wurden, aber dennoch sollen hier nur diejenigen analysiert werden, die von mindestens fünf Personen erwähnt wurden, um ihre Relevanz festlegen zu können. Diese sind (1) die Sicherstellung einer moralischen Lebensführung gemäß den CEG-Normen, (2) das Schaffen einer klaren Lebensorientierung durch die Betonung eines gemeinsamen Ziels, (3) der Gehorsam bzw. die Kindespietät gegenüber einem strengen und strafenden, aber gerechten göttlichen Vater, (4) das Vertrauen auf Gottes Heilsplan, (5) das Gebet und (6) der Missionseifer.

(1) Dass klare moralische Normen, die die Vorstellung von Tugendhaftigkeit und Selbstzügelung beinhalten, für sechs der befragten Akteure einen Attraktivitätsfaktor darstellen¹⁶⁷, zeigen nicht zuletzt folgende zwei Auszüge eines Interviews auf das Anschaulichste:

Part B 26:45 Y: Und (.) welcher (.) Aspekt fasziniert dich am Christen(.)tum am meisten? (2) [...]

26:51 Also (.), was (.) //mhm// rührt dich so ein bisschen daran? (.)

26:55 Um: Auf jeden Fall (.), ich finde, dass das die (.), äh, die Geschwister von der Gemeinde da sind.

Weil //°mhm°// sie sind zu den Menschen (1) ((atmet ein)) irgendwie selbstlos (.) und halten mit nichts //mhm// hinterm Berg, sie behandeln einen aufrichtig (.) //mhm// und gut. (.) //mhm// Wenn, wenn man Probleme hat, dann kann man sich bei allem an sie wenden, um nach einer Lösung zu suchen. (1) //mhm mhm// °Hm°, ich finde (.), dass das, also (1) //°mhm°//, relativ (.) //°mhm°//, dass mich das (.) ziemlich... (.) Weil (.) //°mhm°// außer dieser, dieser Organisation //°mhm°//, also, außer dem Christentum, innerhalb dieser, ähm, Gemeinde //°mhm°//, Außen-, Außenstehende würden nicht so zu dir sein. (2) //mhm mhm mhm// [...] 27:23 Deswegen kommt mein Gefühl größtenteils irgendwie, größtenteils doch von den Menschen (.) //mhm// und nicht von Gott. @(.)@ //mhm// [...].¹

Während im letzten Abschnitt die Tugendhaftigkeit der christlichen Geschwister lobend hervorgehoben wurde, wird im Folgenden näher auf die (teils nicht erfüllten) moralischen Selbstansprüche eingegangen, die mit Enthaltbarkeit und Selbstzügelung verbunden sind:

Part C 13:50 Y: Und, also, meine ursprüngliche Frage war //mhm//, also, welchen wichtigsten (.)

//mhm// Sinn (.) das Christentum für dich hat? Ich habe dich unterbrochen.

13:58 Um:

└ **Hm hm hm.** Der wichtigste Sinn? (2) Auf jeden Fall hat sich mein Leben doch irgendwie ein bisschen verändert. So, wie ich

vorhin schon gesagt habe, bevor ich Kontakt zum Christentum hatte //°mhm°//, zum Beispiel wenn ich etwas für andere geregelt oder gemacht habe //°mhm°//, dann hab ich garantiert, also (.), nur auf mich selbst Rücksicht genommen, die anderen waren mir egal. //°mhm°// [...] 14:22 Aber seitdem (.) ich Kontakt zum Christentum habe, hab ich oft, also, Schuldgefühle. Wenn ich etwas noch mal tue, dann kriege ich ein schlechtes Gewissen, dann denke ich, ach ja, dass das Gott nicht erfreut //°mhm°//, und ob Gott, wenn die Zeit gekommen ist, mich beim jüngsten Gericht dafür bestrafen wird? //mhm// So ein Gefühl habe ich dann. //mhm// (.) Deswegen finde ich, dass das (.), dass das doch vielleicht der Sinn des Christentums für mich ist, zumindest dass es mich warnt, dass ich oft et-, et-, dass ich einige Dinge nicht tun darf. (.) //mhm// [...] 14:46 Oder man kann auch sagen, dass es mehr Normen gibt °oder so was°. Weil (.), ich (.) de:nke do:ch (.), dass ich versuche, mich so wie ein Christ (.) zu verhalten, dass ich auf diesem Weg bleiben möchte. //mhm// Aber (.) momentan bin ich noch nicht sehr vom (.), vom heiligen Geist, oder man kann auch sagen, von Gott erweckt worden. //°mhm°// Ich weiß auch nicht, wie ich das machen soll. Außer-, außerdem, also (.), wenn ich mit meiner Freundin zusammen bin //°mhm°// (.), dann kommt es oft zu (.), äh:::, jedenfalls (.), ich bin mal ehrlich zu dir

¹⁶⁷ Vgl. Am Part B 29:06 – Part C 02:26; Df Part B 11:33 – 14:56, 15:51 – 16:18, Bek. 53 – 55, Beob. Besuch 16.03.08; Km Part C 40:38 – 42:25, Bek. 67 – 74; Mf Part C 17:40 – 18:14, 23:58 – 24:17; Pf Part A 20:01 – 20:57, 22:40 – 23:08, 27:12 – 28:22, 37:15 – 38:04; Um Part B 16:49 – 17:11, 18:35 – 19:40, 20:05 – 20:58, 26:44 – 27:28, Part C 13:50 – 16:24

//°mhm°//, also, weil es manchmal (.) zu einigen solchen (.) Vorfällen zwischen Freund und Freundin kommt, die man sich wü-, erhofft. //mhm// Weißt=du? Deswegen (.) ((schnalzt mit der Zunge)), manchmal (1), schwer zu beurteilen, wie. //mhm// Deswegen denke, denke ich, wenn ich, also, geheiratet habe oder //L °mhm°// so (.) und mich dann @(.)@ (.) //mhm// taufen lasse, dass ich es dann //L mhm// (.) besser machen kann. //mhm// Weil das Christentum ist doch gegen den vorehelichen (.), ähm, Geschlechtsverkehr. //mhm mhm// Aber stell dir mal vor (.), ähm, wenn zwei zusammen sind (.)
 15:40 Y: Dann ist das schwer zu (.)
 15:41 Um: Genau, schwer zu kontrollieren.
 15:42 Y: L () ja, schwer zu kontrollieren //mhm//, ich weiß, hm. //mhm//°

In einem weiteren Gesprächsausschnitt wird neben den oben analysierten Punkten noch ein weiterer Aspekt thematisiert, nämlich das scheinbar ambivalente Verhältnis von Freiheit, mit dem hier die Reduktion von Stress und Sorgen gemeint ist, zu den Einschränkungen, die die christliche Pflichterfüllung und Morallehre der CEG mit sich bringt:

34:35 Y: Äh:m:, und (.), also (.), äh (.), wonach (.) sehnst du dich innerlich (2) se- (.), zum Beispiel? Also (.), wie (.) sollte ein glückliches oder ein (.) ideales Leben sein?
 34:48 Gf: L °Ein ideales Leben°? (2) ((atmet ein)) ((atmet aus:)) @Frei und unbeschwert@! @ (2)@ //°@mhm@°// (2) **Aber anscheinend** (1) ((schnalzt mit der Zunge)), ähm (.), ist (.) ein freies und unbeschwertes Leben (.) ((sagt das Adjektiv zweimal auf Deutsch:)) relativ (1), °relativ (.) und nicht so° (.), dass ein **absolutes** (.) Ich (.) einfach (.) machen kann (.), was es will. //°mhm°// (.) Äh, vielleicht (.) relativ zu:: (1) //°mhm°//, °ich meine (.), noch (2), man kann sagen, freier. Das Leben, vielleicht (1) denken die Menschen auch° (1), dass Christen (.) eigentlich nicht sehr frei sind (.), dass sie: nich:t (.) re:den (1), reden dürfen (1), dass sie dies nich:t tun (.) dürfen, das nicht //L °mhm°// tun dürfen (1), dass Christen unfrei sind (.), unfreier als (.), als normale Menschen. //°ähem°// Aber ich glaube, dass wir (1), äh (.), frei, freier sind. [...] 35:34 Weil wir (.), ähm (.), viele Dinge loslassen können. //°ähem°// Zum Beispiel kann ich ganz gelassen mit dem: Leben (1) umgehen (1), ich meine (.), ähm (.), Gott hilft mir //mhm//, hm. Und seine (.) Fähigkeiten sind noch größer als die von (.) meinen Eltern. (.) //ähem @ähem@// (.) Ähm (.), er kann mir vielleicht (.) nicht direkt (.) Geld geben (.), oder //L mhm// mir eine Arbeit geben (.), aber er kann (.) vo:llko:nnen au:f mein Leben **einwirken** (.), ähm //mhm//, ich finde das (.), ähm (.), also (.), ich habe nicht (.), habe keine so (1) sorgenvolle Stimmung (.), hm: (1), genau. //°ähem°// Und dann (.) finde ich (.), kann ich (.), ähm (.), vieles total (.) beruhigt tun. (.) //mhm// Hm, vielleicht hoffen (.) manche Leute (.), viel Geld zu haben //mhm//, und **alles, was sie tun** (.), tun sie (.) nur (.), ähm (.), **für** //L mhm// Geld. //mhm//P

Die Gesprächspartnerin erklärt hier, dass sie sich trotz der rigiden moralischen Normen der CEG als Christin entspannter und freier fühle, da Gott sie vor allem Übel beschütze. Dies ver helfe ihr zu einer gelassenen, zuversichtlichen Lebenshaltung, die weniger von Stress oder Sorgen dominiert werde. Daran zeigt sich, dass der Nutzen der strengen Moralanfor-

derungen in der chinesischen Gemeinde gegenüber den damit einhergehenden Kosten überwiegt, da Stress reduziert wird.

(2) Eng verbunden mit dem eben beschriebenen Aspekt (und manchmal schwer von diesem zu trennen) ist das Engagement für ein gemeinsames Ziel. Es gründet sich auf eine klare Lebensausrichtung, die der Orientierung dient und ein hohes Maß an Sicherheit produziert. Sie wird dadurch erreicht, dass dem Konvertiten eine geregelte Lebensführung – d.h. die Erfüllung christlicher Pflichten – und somit eine neue Struktur bzw. Aufgabe zugewiesen wird, die seinem Leben einen Sinn verleiht. In anderen Fällen konzentriert sich dieses Konzept auf die Sehnsucht nach einer besonderen, klar definierten Lebensaufgabe, die mit der geregelten Lebensführung nichts zu tun hat, sondern eher als Berufung oder Mission verstanden wird. In insgesamt neun Interviews wurde darauf eingegangen¹⁶⁸, so z.B. in folgendem:

Part A 36:06 Fm: Ich finde, was seit meiner Bekehrung anders ist, ist (.), dass ich ungefähr weiß, in welche Richtung ich nachher gehen will. (.) //ähem// Eigentlich, wie sehr ich mich auch bemüht habe, damals [d.h. kurz nach der Bekehrung] habe ich mich wohl trotzdem nicht sehr verändert (.), auch nicht sehr, äh:, also, nicht sehr verändert oder es irgendwie gewollt. Aber //L °mhm°// (.) was (.) ganz anders ist, also, das ist, dass ich weiß, in welche //L °mhm°// Richtung ich gehen will. Weil am Anfang an der Uni wusste ich nicht (.), wusste ich nicht, was ich machen will. (.) Weil die Uni hat es mir vollkommen °selbst überlassen, was ich lerne ° (.), eigentlich //L °mhm°// ist es hier auch so (.), das heißt, man muss selbst studieren, man muss selber wissen, was man lernen will. //°ähem°// (.) Das (.) musste ich lernen, ich muss selber wissen, wie ich lernen will (.), dieser //L °mhm°// Prozess hat bei mir sehr lange (.), eine Weile gedauert. //°ähem°// Ich denke, dass der Glaube viel (.) verändern kann. //ähem//⁹

Der Gesprächspartner ist zwar bereits in China zum Christentum konvertiert, aber seine Konversion erfüllte den gleichen Zweck wie bei den „überforderten“ Neulingen in Deutschland: Durch das Postulat einer klar ausgerichteten Lebensweise half sie ihm dabei, Prioritäten zu setzen und seine Interessen neu zu bestimmen. Dies gestaltete sein Handeln effektiver und zielorientierter. Diesen Punkt verdeutlichte der Akteur auch in folgendem Interviewauszug:

Part B 01:40 Y: Also, welchen, welchen wichtigsten Sinn (.) hat das Christentum für dich? (1) Also (1), hm. [...]

¹⁶⁸ Vgl. Am Part D 15:08 – 19:41; Fm Part A 36:06 – 36:41, Part B 01:40 – 03:12; Hf Part B 14:52 – 15:34; If Part C 01:13 – 03:42; Lm Part B 45:52 – Part C 02:25; Mf Part C 20:33 – 21:59, 23:13 – 24:42; Of Part B 39:58 – 41:45; Sf Part C 17:46 – 18:29, Part B 30:30 – 32:43; Tf Part C 06:41 – 07:55, Part D 13:16 – 14:03, 20:40 – 21:21, 22:36 – 24:55

02:21 Fm: Hm:: (2), ich finde (.), so im Großen und Ganzen (1), ja (.), es ist eine (.) ((sagt das Wort auf Deutsch:)) Lebensorientierung. (.) //ähem// Ich weiß auch nicht, wie man dieses Wort [ins Chinesische] übersetzen kann, ich //L mhm// finde, dass dieses Wort äußerst gut ist, das ist eine //L mhm// ((sagt es wieder auf Deutsch:)) Lebensorientierung. Und auch eine Lebensweise (.) //°ähem°//, das heißt ein Christ zu sein (.), als eine (.) christliche (.), äh: (.), was er (.), was dieser Glaube bietet, sind einige Prinzipien. //°mhm°// Wenn w- (.), wir tatsächlich wirklich glauben, dass es richtig ist, dann //L mhm// han-, han-, handeln wir auch danach. //°mhm°// Und wenn wir danach handeln, dann bekommen wir in der Gesellschaft auch (.) eine //L °mhm°// entsprechende (.), entsprechende Belohnung //°mhm°//, °hm°. (3) Also, also ich finde: (.), ((macht den Ausruf auf Deutsch:)) na ja //°mhm°//, dieses Prinzip sollte mit der Gesellschaft, sollte in der Gesellschaft ein, ein (.) wichtiges Prinzip werden, um, um //L mhm// danach zu handeln. //mhm mhm// °Ich finde (.), ((sagt das Wort auf Deutsch:)) ja°. //°mhm°// Das ist wirklich so (.), das ist //L mhm// der springende Punkt.†

Für einen anderen, in der CEG getauften Akteur besteht der entscheidende Faktor, Orientierung und ein gesteigertes Sicherheitsgefühl zu erhalten, darin, seine persönliche Berufung zu finden. Dies verdeutlicht er kontrastierend zum müßigen Leben seiner Großeltern, denen es nach Meinung des Gesprächspartners an einer Lebensaufgabe fehlt:

Part B 45:54 Y: Und (.) was ist für dich (.) persönlich der wichtigste Sinn (.) des Christentums? (.) [...]
 Part C 00:08 Lm: Ich denke, die Liebe ist natürlich sehr wichtig, aber ich glaube auch, dass es mich (.) wissen lässt, we-, was ich für ein Mensch bin. //ähem// (.) Ich (1), eigentlich is- (.), eigentlich lässt es mich (.) ein Be::- (2), damit ich im Grunde weiß (.), was ich in diesem Leben überhaupt machen soll. (.) Also //L mhm// (.), manchmal (.) fragt man (.), früher hat man sich irgendwie (.), früher hat (1), nicht so oft, aber manchmal ((räuspert sich)) (.) hat man sich gefragt, also, warum man überhaupt (.) ((räuspert sich)) studie::rt und dann a:rbeitet und dann, wenn man alt ist //L mhm//, Kinder bek-, äh (.), nee (.), Kinder bekommt und dann alt wird //L °mhm°// (.) und dem, dem, dem Tag des (.) Todes //L mhm// e-=entgetreten muss, und aber (.) warum man überhaupt so was in diesem Leben überhaupt tut. //mhm// Manchmal habe ich gesehen (1), meine Großeltern waren damals nicht so (.) gebildet oder so, als sie //L mhm// alt wurden (.), als sie (.) jung waren, hatten sie es nicht so leicht (.), aber als sie alt wurden (1), hatten sie auch nicht sehr viele Freunde (.), ihre //L mhm// (1) finanzielle Lage war damals, als sie älter wurden, schon ganz okay //mhm//, aber (.) sie (.), wie soll ich sagen, sie (.) wussten mit sich selbst n-=nich:ts anzufangen. //mhm// Und dann haben sie, also (.), als ich, ich, ich, ich früher (.) nach Hause fuhr und sie sah, als (.), als ich zu ihnen nach Hause ging, da bestand ihr (.) Tagesablauf darin, also (.), dass sie morgens sehr früh aufgestanden und dann (.), also, zum (.), äh, Teetrinken gegangen sind (.), also, in einem Teehaus Tee getrunken und Kleinigkeiten gegessen haben //mhm//, und dann (1), äh:, sind sie nach Hause gegangen (.) und haben, also (.), die ganze Zeit vorm (.), äh, Haus gesessen und mit ein paar Freunden geschwätzt //ähem//, nach dem Schwätzchen sind sie (1) reingegangen und haben gegessen, Mittagessen, und dann sind sie nachmittags //L mhm// wieder zum Schwätzen rausgekommen (.), sie haben //L mhm// wieder mit die-, diesen Freunden ununterbrochen geschwätzt //mhm//, und dann sind sie abends schon sehr früh ins Bett gegangen, haben Fernseh:n gegu:ckt oder so. //L mhm// Also, ich finde, dass ihr (.) Leben irgendwie, als sie alt wur-

den, vor allem wie (.), als ich sah, wie sie im Alter //L mhm// irgendwie (.) nicht wussten, was (.), warum (.) sie überhaupt (.)

01:57 Y: L Es hatte keinen Sinn.

01:58 Lm: L Keinen Sinn. //mhm// (.) Hm. (.) Und dann finde ich, wenn man (.) den Glauben an Christus hat (.), dass er mir einen //L mhm// Sinn mitteilt, also (1), was wir (.) im Leben, also, dass wir von Gott erschaffen wurden. //mhm// Und dass wir nach sei:nem (.), äh, dass er uns einen Pl=obwohl ich (.) seinen Plan nicht vollkommen (.) verstehen //L mhm// kann, gibt, gibt er uns doch was. (.) Und dann (.), hm: (.), genau. Ich //L °mhm°// hoffe, dass ich, also, genauer weiß (.), äh:: (1), was ich eigentlich tun soll [...].^s

(3) Die dritte Strategie zur Erzeugung von Sicherheit besteht darin, sich gegenüber einem strengen und strafenden, aber gerechten göttlichen Vater als gehorsam und pietätvoll zu erweisen. Dieses Gotteskonzept ist der im letzten Unterkapitel angeführten Thematisierung einer liebevollen, sanftmütigen und gnädigen göttlichen Vaterfigur diametral entgegengesetzt. Dies liegt darin begründet, dass beiden Zuschreibungen des göttlichen Charakters zwei unterschiedliche Probleme zugrunde liegen, auf die mit jeweils anderen Lösungsmethoden reagiert wird: Während die eine Strategie Geborgenheit herstellen soll, dient die andere der Realisation von Sicherheit. Die rezipierte sanftmütige und barmherzige Seite Gottes stellt also einen kreativen Umgang mit Erfahrungen eines autoritären, aggressiven und dominanten Elternteils dar. Der geforderte Gehorsam gegenüber einem strengen Gott hilft hingegen dabei, mit Problemen der Zukunftsangst bzw. der Überforderung, die das Auslandsstudium mit sich bringt, aber auch mit Stressreaktionen auf extremen Leistungsdruck umgehen zu lernen. Der Aspekt der Pietät bzw. des Gehorsams gegenüber den Eltern knüpft wiederum, wie in Kapitel 4.3.2 bereits erläutert wurde, an konfuzianische Vorstellungen an.

Insgesamt wurde diese Coping-Strategie in neun Interviews erwähnt¹⁶⁹, so z.B. in folgendem:

Part C 20:20 Sf: Und ich, also, ich hoffe doch (.) ((schnalzt mit der Zunge)), wie soll ich sagen (.), früher habe ich mich (.), äh:::, auf meine eigenen Fähigkeiten (.) //mhm// gestützt, um meine eigenen (.) Wünsche zu verwirklichen. //mhm mhm// (1) [...] 20:35 Und jetzt, wo ich an Gott glaube, finde ich, eine (.), also, ich muss mich auf (.) Gottes Fähigkeiten stützen //mhm//, um Gottes Plan (.) für mich zu verwirklichen, oder (1), weil wenn ich das mache, muss ich mich auch auf Gott stützen, auf seine Fähigkeiten stützen, auf seine gnädigen Fähigkeiten, um das hinzukriegen. (.) Also (.), Gott zu entsprechen ist eine Sache. (.) Also, jetzt (.), äh:::, ergründe ich auch noch oft, jeden Tag ergründe ich, was

¹⁶⁹ Vgl. Df Part B 11:33 – 14:56, Bek. 60 – 61, Beob. Besuch 29.11.07, 16.03.08; Ef Part B 37:39 – 37:56; Gf Part B 25:13 – 29:23; Mf Part C 21:59 – 23:06; Nf Part D 20:17 – 22:23; Pf Part A 43:49 – 44:19; Rm Part C 03:57 – 04:26; Sf Part C 20:52 – 22:52, Bek. 59 – 77; Um Part B 16:49 – 17:29, 18:35 – 19:40, 20:05 – 20:58, Part C 10:56 – 11:50, 13:50 – 14:37, 17:34 – 18:23

Gottes Wille ist. //°mhm°// Und jetzt (.), früher, früher war ich doch eine Zeitlang sehr orientierungs-, orientierungslos //°mhm°//, ob ich nach China zurück oder hier bleiben soll. //mhm// Äh::, ob ich meine Doktorarbeit weiterschreiben //°mhm°// oder mir eine Arbeit suchen soll. //mhm// Ich meine (.), ich war doch (.) ((schnalzt mit der Zunge)), also, sehr, sehr (.), ähm, orientierungslos //mhm//, damals //L mhm mhm//, als ich mein Kind bekommen habe. (1) Und so habe ich immerzu gebetet //°mhm°//, gewartet, und dann (.), jetzt ist mir plötzlich alles klar, dass ich erst (.), die Ausländerbehörde sagt das auch, dass man erst was studieren muss (.) //mhm// und erst, wenn man mit dem Studium fertig (.) ist, sich eine Arbeit suchen kann, dass man das dann erst (.) als zweiten Schritt tun kann //mhm//, deswegen denke ich irgendwie, ich erinnere mich an so viele Dinge. Und dass ich meine Doktorarbeit schreibe, schreibe (.), also, das ist wohl Gottes Befehl. //mhm mhm// Und jeden Tag nutze ich also die Zeit, um daran zu schreiben //ähem//, jeden Tag be@te@ ich, damit der Herr //L mhm// mir Inspiration gibt, und obwohl ich noch nicht fertig bin, bin ich //mhm//, bin ich doch irgendwie auch sehr glücklich. //mhm// Ich denke, wenn es Gottes Befehl ist, wird //L mhm// er sie ganz sicher zur Vollendung bringen //°mhm°//, er wird doch alle möglichen Voraussetzungen schaffen (.), damit ich sie zu Ende bringen kann. //mhm mhm// [...] 22:25 Deswegen finde ich, ((schnalzt mit der Zunge)) finde ich, äh:: ((schnalzt mit der Zunge)), dass es für einen Christen am wichtigsten ist, den Willen des Herrn zu verstehen. (.) //°mhm°// Wenn man ihn verstanden hat, dann soll man, soll man danach handeln. //mhm// (2) Dann fühlt man sich sehr entspannt, entspannt und auch fröhlich. //°mhm mhm mhm°// (3) °Deswegen kann man°, kann man ein, man sollte so ein sehr, sehr glückliches und auch ein, ein, ein, wie soll ich sagen, ein erfolgreiches (.), so ein (.) °Leben haben°.†

Wie man dem obigen Zitat entnehmen kann, erzeugt die Vorstellung, lediglich Gottes Befehlen zu gehorchen, ein Gefühl der Sicherheit, das gleichzeitig Entlastung bzw. Entspannung mit sich bringt. Die „Qual der Wahl“ oder quälende Zukunftssorgen erübrigen sich. Diese resultieren wiederum aus den vergleichsweise lockeren Strukturen, welche die chinesischen Studierenden in Deutschland vorfinden, d.h. es fehlen Verwandte oder andere Autoritäten, die relevante Entscheidungen für sie treffen, sowie Netzwerke und eine vorgegebene Bildungslaufbahn. Als Folge der oben erläuterten Coping-Strategie werden diffuse Zukunftsängste bzw. Überforderungsgefühle entschärft.

Wie in den nächsten drei Interviewauszügen eines ungetauften Bibelgruppenmitglieds zu lesen sein wird, muss der Gläubige dabei eine gewisse (Ehr-)Furcht vor Gott in Kauf nehmen, die sogar in Angst vor Strafe umschlagen kann. Aber dennoch ist diese Angst geringer als die Furcht vor einem unregelmäßigem, unreglementiertem Leben ohne Vorgaben, Schutz und Hilfe von Autoritäten, da sie dieser vorgezogen wird:

Part B 18:58 Um: Ähm, weil (2), äh, früher fand ich doch //°mhm°//, dass das Christentum (.), ähm, lediglich eine Religion ist oder so. //°mhm°// Aber jetzt finde ich auf jeden Fall, ach ja (.), also (.), manchmal denke ich, ach, dass (.), also, wenn ich doch manchmal was falsch mache, dann denke ich //°mhm°//, ach, ob es oben im Himmel (.) nicht wirklich einen (.), äh::, Gott (.) gibt, der uns bei allem beobachtet //mhm//, der schon alles richtet. [...] 19:31 °Hm°, ich=weiß=auch=nicht=wie=ich=sagen=

soll, jedenfalls (.) ((schnalzt mit der Zunge)) (1), ((spricht sehr schnell:)) also, eine Frage, über die ich früher absolut nicht nachgedacht hätte, aber über die ich jetzt nachdenke, ist, ob es wirklich (.), äh (.), ((normales Sprechtempo:)) einen Gott im Himmel gibt, der uns zuguckt? [...] 20:05 Also, weil, äh (1), zum Beispiel, äh (.), als ich früher noch nicht zur Bibelgruppe gegangen bin //°mhm°//, habe ich manchmal, also (.), im Umgang mit anderen Menschen (.) //ähem// zum Beispiel (.), manchmal habe ich mich vielleicht nur total um meine eigenen Interessen gekümmert (.) //ähem// und keine (.), im entscheidenden Moment keine Rücksicht auf die Gefühle der anderen genommen. //ähem// Aber jetzt, wenn ich das, da::s noch so mache //°ähem°//, dann denke ich manchmal (.), ob nicht doch (1), ach ja, äh::, ob Gott das vielleicht (.), also (.), nicht mag, wenn ich, ich das so mache. //ähem// [...] 20:41 Dann setze ich mich selbst unter Druck oder //mhm// (.), natürlich, wenn ich zum Beispiel was=gemacht=habe=dann=denke=ich=vielleicht, ach::, Entschuldigung, Go::tt, macht dich das traurig, was, was ich da gemacht, gemacht habe? //mhm// Ähm, so denke ich dann. //°mhm°// Aber früher hätte ich das (.) nie, absolut (.), sich selbst zu beschützen wäre mit Sicherheit das einzig Wahre gewesen. //°mhm mhm mhm°//^u [...]

Part C 10:56 Y: Und, ähm (.), welchen Sinn hat das Christentum (.) //mhm// für dich persönlich? Also was ist der wichtigste Sinn? (.)

11:04 Um: ((schnalzt leise mit der Zunge)) Weil (.) ich habe doch momentan (.), ich habe das Gefühl, dass ich Gott noch nicht so (.) richtig (.) erfahren habe, also, ich bin doch noch nicht von Gott erweckt worden oder so. //mhm// Ich weiß auch nicht, wie ich das sagen soll, jedenfalls finde ich (2), später lasse ich mich au::f je::den Fall taufen //°ähem°// (.), also

11:19 Y: └ °Warum°

11:19 Um: Weil (.) ich habe ein bisschen vor diesem jüngsten Gericht da Angst. Was ist, wenn es wirklich so ist, wie er [d.h. Gott] sagt? @(.).@ //ähem// Und wenn es diesen Gott wirklich gibt? Nicht wahr? //ähem ähem// Und dann, außerdem wäre ich, weil (.), außerdem (.), also (.), weil ich verstehe mich doch mit meinen Eltern total gut //ähem//, deswegen könnte ich es bestimmt nicht so richtig ertragen, wenn meine Eltern //└ ähem// (.), also (.), nicht mehr auf dieser Welt sind. //mhm// Wenn ich (.) Christ werden würde, wäre ich verhältnismäßig (.) //mhm// etwas entspannter. //mhm mhm// Also, das, hoffentlich kann ich das durchstehen. //mhm// Weil es meinem Vater doch seit ein paar (.), seit ein paar Jahren gesundheitlich nicht so gut geht //mhm//, deswegen (.) denke ich manchmal über so was nach. //°ähä::m ähem°//^v [...]

Part C 17:34 Y: Und, also, was ist (.) Gott [für] (.) dich persönlich? (2) [...]

17:48 Um: Ich glaube, auf jeden Fall ist er ((atmet ein)) (2), °äh::°, ist er eine, eine absolute Autorität. (.) //ähem// Hm, und da::nn (1), ähm, richtet er dich vielleicht beim jüngsten Gericht, ob du in den Himmel oder in die Hölle kommst (.) //°mhm°// o-, oder so, so in, in der Art. (.) //ähem// Eine (.) sehr ernste, eine prüfende Erscheinung. (.) //mhm mhm mhm// °Hm°, eine absolute Autorität. Das heißt (.) eine Macht, die nicht, nicht erlaubt, dass man ihr zuwiderhandelt (.) //°mhm°//, so, so, ungefähr so einen Eindruck habe ich. //°mhm mhm°// Aber etwas anderes genaueres weiß ich wirklich nicht (.) ((atmet ein)), kann ich wirklich nicht sagen, weil ich Gott tatsächlich (.) nicht so richtig kenne.

@(.).@//°mhm mhm°//^w

Gott fungiert also, wie im oberen Zitat dargelegt, als eine Elternfigur, die nicht nur den (drohenden) Verlust der eigenen Eltern ersetzen, sondern auch auf Grundlage ihrer absolu-

ten Autorität eine ähnliche Wirkkraft wie die leiblichen Eltern entfalten kann, nämlich die Realisation von Sicherheit: Solange man handelt, wie Gott will, ist man auf der „sicheren Seite“. Dass dieses Gottesverständnis neben seiner Trost spendenden Wirkung auch Schattenseiten aufweist, zeigt folgender Abschnitt eines anderen Interviews:

Part D 20:18 Y: Und was ist Gott für dich °persönlich°? (.)

20:23 Nf: °Ah.:, ich finde: (.), hm:° (.), manchmal habe ich das Gefühl, dass er irgendwie (.) herabschaut (.), also (.), ein bisschen wie ein Schachspieler (.), und dann guckt er, wie sich die Schachfiguren so bewegen. //mhm// Manchmal finde ich, dass Gott die (.), die Menschen dies und das tun lässt //mhm//, also, er ist weit oben und guckt, wie die //L mhm// Menschen das tun. //mhm// Und dann, aber manchmal finde ich auch (1), hm: (1), wie soll ich sagen (.), **wenn** (.), **wenn** ich mich traurig fühle, finde ich (.), ach (.), aber Gott kann auch Trost spenden (.), ne. //mhm// Also, er ist doch offensichtlich nicht so gefühllos, er betrachtet //L mhm// uns doch keinesfalls einfach °nur° //mhm//, hm. //mhm// (.) Genau. (.) Hm=und dann finde ich, dass seine Kraft wirklich (.) sehr groß ist, es ist //L mhm// aussichtslos, dass wir @irgendwelche, ich meine (.), manchmal möchte ich nicht wirklich seine Befehle befolgen, aber es //L mhm// ist aussichtslos, sich ihm zu widersetzen@. //mhm// Hm. //mhm// (.) @Manchmal finde ich ihn auch sehr streng, weil @(.)@ (.) im alten Testament ist er doch ganz schön streng@. @(.)@

21:19 Y: In welcher Situation?

21:20 Nf: Also: (1), er (.), er greift auf (.), also: (.), er ist doch auf jeden Fall (.) gerechtfertigt (.), deswegen //L °mhm°//, wenn man nicht aufpasst, welchen Fehler man macht //mhm//, dann (.) bestraft er einen (.) angemessen dafür, je nachdem, welchen Fehler man begangen hat. //ähem// Er (.), also (.), weil wir haben doch in der letzten Zeit „Das erste Buch Samuel“ durchgearbeitet, das heißt //L °mhm°// gelesen, welche Fehler David begangen hat, und wie Gott ihn deswegen //L mhm// behandelt hat. //mhm// Und dann, manchmal finde ich das irgendwie ganz schön streng, man weiß //L mhm// auch, dass wir @im Wesentlichen nicht mehr als Staub sind@. //mhm// Aber (.), also (.), ähm (.) ((schnalzt mit der Zunge)) (.), ich weiß nicht, ich=finde (.), am Anfang hatte ich (.) in der Tat immer nur das Gefühl, dass Gott streng ist, in diesem Teil, und dann gab es //L mhm// in unserer Bibelgruppe Schwestern, die meinten, @dass ich Gott irgendwie als sehr (.), sehr aggressiv ansehe, ne@. //mhm// @Ja, ich hatte immer Angst, dass, wenn ich heute was falsch gemacht oder was //L mhm// Falsches gedacht habe, dass mich Gott dann dafür bestraft@ (.), hm. //L mhm// //mhm// Genau. (.) Aber (.), und=dann (.) finde ich Gottes Eigenschaften sehr (.) ((schnalzt leise mit der Zunge)) (.), eigentlich (.) finde ich, dass man sagt, dass Gott lebensdig ist, weil (.), im Grunde ist er sehr (.), sehr vielseitig (.), und dann denke ich //L °mhm°// jedes Mal an eine andere Seite von ihm (.), hm. //°mhm mhm°//^x

Außer der Furcht vor der Strafe eines gestrengen Gottes schilderte die Gesprächspartnerin hier das Bild eines Schachbrettes, auf dem die Figuren von Gott hin und her gesetzt werden. Diese Metapher weckt neben etwaigen Ohnmachtsgefühlen, sich Gott nicht widersetzen zu können, gleichzeitig die Gewissheit, gemäß einem übergeordneten Plan zu handeln, d.h. sich in vorgegebenen Bahnen zu bewegen. Diese Vorstellung wiederum erzeugt Sicherheit,

indem sie die Interviewpartnerin von der Verantwortung befreit, selbständig Entscheidungen treffen bzw. ihr Handeln allein bestimmen zu müssen. Dass dieses Konzept den untersuchten Akteuren trotz seiner Kosten (nämlich der Angst vor göttlicher Strafe) attraktiver als die absolute Freiheit eines atheistischen Weltbildes erscheint, beweist nicht zuletzt die Tatsache, dass sich die Teilnehmer für eine Konversion entschieden haben.

(4) Das Vertrauen auf Gottes Heilsplan, welches den Glauben an seine Hilfe und seinen Schutz mit einschließt, wurde in zwölf der 20 Interviews als Coping-Strategie im Umgang mit Sorgen, Zukunftsängsten und empfundenem Leistungsdruck angegeben.¹⁷⁰ Dies liegt darin begründet, dass der Akteur den Ausgang von Prüfungen oder eines ganzen Studiums in Gottes Hände legt. Gleichzeitig geht er davon aus, sich auf eine höhere Kraft zu stützen, die ihn selbst schwierige Situationen meistern lässt. Erfahrene Widrigkeiten werden als ein Teil von Gottes unerschöpflichem Plan interpretiert. Diesen könne man zwar nicht immer verstehen, aber er werde letztlich ein positives Ergebnis bringen, da Gott das Beste für einen wolle.

Als Beispiel für diese Coping-Strategie dienen folgende zwei Auszüge eines aufgezeichneten Gesprächs mit einer ungetauften Akteurin, die sich aber dennoch als (bedingt) bekehrt einstuft:

Part B 44:53 If: Ich finde, dass Gott °so ein (1) //°ähem°// Mensch ist (.), oder eher so ein Gott (.), ein Gott°, also, der das Leben von jedem Menschen bestimmen kann. //°ähem mhm// (2) Seine Bedeutung für mich (.), ich stütze mich im Leben vollkommen auf ihn. °@(.)@° //ähem// (.) Mein ganzes Leben oder so, ich glaube, dass er das wohl alles geplant hat. //°ähem°//

45:09 Y: Aber was ist er denn? (2)

45:12 If: Gott?

45:12 Y: °Ähem°. (2)

45:14 If: Ein Gebieter. (1)

45:16 Y: Ein Gebieter, °hm°. (2)

45:19 If: Ich glaube, dass er, also, nicht (.), äh:: (.), nicht nur allein (.) über die materielle Welt in deiner Umgebung bestimmt //mhm//, sondern auch über deine (.) innere Geisteswelt.^y [...]

Part C 04:38 Y: [...] Und findest du (.), ähm, dass du dich seit deiner Bekehrung (.) verändert hast? (2)

04:46 If: ((zögernd:)) Ein bisschen... (1) ((nachdenklich:)) Vielleicht (1)

04:49 Y: °Nicht so sehr°? (.)

¹⁷⁰ Vgl. Cm Part C 04:49 – 05:28, 09:39 – 10:08, 10:56 – 11:56, 12:28 – 13:23, 14:50 – 17:01; Df Part A 39:01 – 40:41, 41:30 – 42:03, Bek. 57 – 60; Ef 39:25 – 39:57; Fm Part A 18:22 – 19:03; Gf Part B 27:58 – 28:12, 32:25 – 37:25; If Part B 44:44 – 45:29, Part C 04:30 – 05:33; Lm Part B 10:42 – 11:38; Pf Part B 04:17 – 04:42; Qf Part A 23:13 – 24:09, 25:47 – 26:21, 35:03 – 35:22, 40:01 – 41:07; Rm Part C 00:44 – 01:51, 02:39 – 03:05, 04:26 – 05:00, 28:35 – 28:42; Sf Part C 20:20 – 22:52; Tf Part D 20:40 – 21:50

04:50 If: Nee (.), ich meine, dass ich daran glaube, dass es einen höchsten Herrscher gibt, diese (.) Veränderung //L °ähem°// ist nicht so groß //ähem//, damit meine ich auch, dass ich früher in China Räucherstäbchen anzünden war und Buddha angebetet habe //L °ähem°// (.), ich habe geglaubt, dass es einen höchsten Herrscher gibt (.), so wie ich jetzt //L °ähem°// immer noch glaube, dass es einen höchsten Herrscher gibt. //ähem// Äh::, diese Veränderung, aber vielleicht (.), äh, was sich im Vergleich zu früher verändert hat, ist (.), äh, wenn ich in Schwierigkeiten stecke oder in einer schwierigen Lage //°ähem°// (1), dann glaube ich (.), dass der höchste Herrscher da ist //°ähem°//, und dann mache ich mir nicht so viele Sorgen. //ähem// Diese Veränderung ist vielleicht im Gegensatz zu früher unmittelbar-, aber ich glaube //L °ähem°//, dass Gott da ist, dass er diese Wunder da //L °ähem°// geplant hat (.), oder dass er einen Wendepunkt für dein Leben geplant hat //mhm// (.), ähm, also, allein, dass es so einen großen Wendepunkt gegeben hat, finde ich, ach ja, was ist das, das ist wirklich Vorsehung. //mhm// Das hat der höchste Herrscher vorherbestimmt //mhm//, vielleicht auch die jetzigen kleinen Dinge im Leben (.), die sind vielleicht auch von Gott geplant.^z

Die oben gestellte normative Frage nach der Veränderung seit der Bekehrung zieht i. d. R. eine positive Evaluation über die bisherige Entwicklung des Gläubigen nach sich. Allerdings steht es dem Interviewpartner frei, eine Auswahl aus dem Repertoire der als erstrebenswert geltenden Normen eines chinesischen Christen zu treffen. Die getroffene Auswahl sagt wiederum einiges über die zugrundeliegenden korrespondierenden Problemfelder der jeweiligen Person aus, d.h. in diesem Fall diffuse Sorgen und Zukunftsängste. Die nachträgliche Postulation bzw. Konstruktion einer erfolgreichen Problembewältigung ist darüber hinaus selbst eine Coping-Strategie, da mögliche Lösungen inszeniert und somit für die Zukunft erprobt und vorbereitet werden: Man nähert sich dem, was man für wahr hält oder gar in Gegenwart anderer ausspricht, mit der Zeit allmählich an, d.h. es hat Rückwirkungen auf die Realität. Dies kann man z.B. auch an folgendem Gesprächsabschnitt nachvollziehen:

Part B 32:25 Y: Also (.), also, und hast du (.), ähm (1), hast du das Gefühl (.), also, dass du dich seit (1), ähm (.), deiner Bekehrung (2) bis heute irgendwie (2) verändert hast? (.) [...]

32:42 Gf: Hm, viel friedlicher.

32:43 Y: L deinen Charakter? (.) Viel friedlicher?

32:45 Gf: Hm //L mhm//, ja. (.) //mhm// Ich habe mich wohl früher (.), ähm (.), sehr über so einiges aufgeregt. //ähem// Hm (.), zum Beispiel wenn ich hier war (.), habe ich mich gefragt (.), was ich denn (.), äh (1), tun soll, wenn ich keine Arbeit habe. //ähem// Äh:m, ob ich dann wieder meine Mutter anrufen (.) //ähem// und ihr erzählen muss, dass ich kein Geld mehr habe. //mhm mhm// [...] 33:14 Und wer hilft mir beim Umzug (.), wenn //L mhm// ich (.) umziehen muss (.), wie soll ich //L mhm// (.) die Woh::nung (1) au::sräumen? Ich //L mhm// allein (.), außerdem kann ich gar nicht Auto fahren (.), wie soll //L mhm// ich: (1), äh, das hinkriegen? //°mhm°// Ich habe (1), habe dann viel überlegt (.), also, über: (1) diese Sachen (.) //mhm// nachgedacht. Man==man==manchmal dachte ich (.), dass ich diese Sachen absolut nicht auf die Reihe kriegen //°mhm°//, °also, ich war (.) sehr (.), sehr aufgeregt (.),

hm. Wenn //L mhm//, wenn ich auf Arbeitssuche war, aber die ganze Zeit ohne Erfolg //L °mhm°// (.), dann war ich sehr aufgeregt (.) und dachte zum Beispiel (.), dass alles schon zu spät wäre, dass ich (.) vielleicht //L mhm// (.) nächsten Monat noch Prüfungen hätte (.) //mhm// und noch weniger Zeit hätte (.) //mhm//, um: (1) mir so eine Arbeit (.) zu suchen, und was ich (.) denn nur tun soll. (1) Ja. (1) Und dann war ich sehr aufgeregt. (1) Hm (.), aber (.), äh (.), inzwischen (.), also, bin ich zwar auch nicht perfekt, wenn ich mich anstrenge, ich denke immer noch darüber nach //mhm//, aber ich bin innerlich nicht mehr (.) so (1), äh, fühle mich nicht mehr so (.) aufgeregt (.) //°mhm°//, hm°. (.) **Nervös** (.) //ähem// (1), **hibbelig**, °so ein (.) Gefühl° (.), sehr unruhig (.) //ähem//, so (.), so bin ich jetzt nicht mehr (.), hm. (1) Wenn Gott mir das gibt //°ähem°//, er wird (.), er wird, er wird das (.), er gibt: (.) mir das //L °mhm°// (.), was er glaubt, was er mit geben sollte. //ähem// (1) °Manchmal war ich wirklich so aufgeregt, dass ich auch (.) nicht mehr wusste, was ich machen soll°. //ähem//^{aa}

Hieran kann man erkennen, dass sich die Interviewpartnerin sehnlichst wünscht, angesichts der Schwierigkeiten und potenziellen Abgründe des Alltags mehr Ruhe und Gelassenheit an den Tag legen zu können. Neben der Proklamation, ihre innere Unruhe bereits überwunden zu haben, gelingt ihr dies am besten durch die Vorstellung, dass hinter allen Geschehnissen der Wille Gottes steht. Die Aussage „er wird mir das geben, was er glaubt, was er mit geben sollte“ bringt zum Ausdruck, dass die guten Vorkommnisse im Leben ein Geschenk Gottes seien, während die vordergründig schlechten ebenso von ihm beabsichtigt würden.

(5) Eine weitere Coping-Strategie, die ebenfalls der Realisation von Sicherheit dient und auch nach der Konversion noch wirksam ist, stellt das Gebet dar. Es dient der Abschwächung von Zukunftsängsten sowie der Stressreduktion und wirkt somit Überforderungsgefühlen entgegen. Insgesamt acht Akteure erwähnten diese Bewältigungsmethode¹⁷¹, z.B. folgende Akteurin:

Part B 06:23 Y: Und, aber du hast zum Beispiel (.), du hast gerade gesagt, dass du (1) außer dem Problem mit [Personenname, Teilnehmerin der Bibelgruppe] noch (1) Stress im Studium hast. //mhm// (.) Und wie (.) gehst du damit um? (.) Also, was für (.), oder so: Welches Verhalten tröstet dich (1), hilft dir dabei? (1)

06:40 Ef: Hm (2), weil ich in (.), äh, der Phase, seit ich an der Uni bin (.), also (3), ((sehr schnell:)) wie soll ich sagen, richtig, na ja, „richtig“ kann man auch nicht sagen, also, mehr Kontakt zum Christentum hatte (.), und dann finde ich (.), ((Sprechtempo normal:)) dass Gott, wenn (1) ich etwas gebraucht habe //mhm// (.), mir auch (1), °hm°, geholfen hat //ähem//, diese Hilfe kann ich doch sehen. //ähem// Nicht so, wie ich früher als Kind mit meiner Mutter in den Tempel zum Anbeten gegangen

¹⁷¹ Vgl. Cm Part B 18:46 – 19:17; Df Part A 45:18 – 45:55, Part B 00:36 – 00:46, Bek. 9 – 12; Ef Part B 06:21 – 08:13, 16:41 – 18:21; If Part B 34:17 – 35:42; Of Part B 05:27 – 06:06; Qf Part A 23:13 – 24:09, 35:03 – 35:48, 40:01 – 41:07; Sf Part B 29:02 – 30:30, Part C 11:20 – 11:45, 21:07 – 21:54; Tf Part C 18:13 – 21:14, Part D 21:21 – 21:50

bin //°mhm mhm°//, und die-, jene Hilfe war (.), äh (1), die Hilfe damals war, dass ich innerlich fand, hm, jetzt habe ich gebetet //ähem ähem//, und dann habe ich mich irgendwie ganz friedlich gefühlt //°mhm°//, und dann, aber (.) das Gute und Schlechte einer Sache habe ich, also //L mhm°//, nicht mehr bedacht //°mhm°//, und wenn was nicht gut lief, haben die Leute vielleicht gesagt, ach ja:::, es ist noch nicht so weit //°mhm°//, und wenn alles gut ging, also, hm, siehst du, es hat gewirkt! //mhm// (1) Aber jetzt finde ich doch (.), ähm, dass mich Gott (.) mit seinen (.) Methoden (.) erzie- (.), unterweist, oder auch mir hilft //°mhm°//, weil (.) ich habe auch schon für Prüfungen gebetet und bin durch die //L ähem// Prüfung gekommen oder auch nicht //ähem//, aber hinterher habe ich mich trotzdem ganz ruhig gefühlt //ähem//, also, weil ich wusste, dass ich für diese Prüfung nicht (1), äh (.), gut genug gelernt hatte //ähem//, dass ich sonst im Unterricht nicht so so:rgfältig //L mhm°// normalerweise gelernt habe //ähem// (.), hm. (2) Also, ich (1), äh, renne nicht mehr so wie früher (.), äh:m (.), ((schnalzt mit der Zunge)) wenn ich eine Sache will (.), vor Buddhas Füße. //ähem// Und jetzt (1), wenn ich manchmal in, in der ((sagt das Wort auf Deutsch:)) S-Bahn sitze, auf dem Weg zur Uni, dann spreche ich innerlich //L °ähem°// mit Gott //mhm//, dass ich hoffe, dass Gott mir (.), ähm, helfen kann //mhm//, damit ich mich bei diesem (.), äh::, Unterricht da heute besser konzentrieren kann. [...] ^{bb}

In diesem Abschnitt erklärt die Interviewpartnerin, dass die Wirkung des Betens darin bestehe, sich trotz des Prüfungs- und Unterrichtsdrucks innerlich ruhig zu fühlen, indem der Ausgang der Angelegenheit in Gottes Hände gelegt werde. Bemerkenswert dabei ist, dass sich der Effekt des Betens zum christlichen Gott laut der Akteurin nicht wesentlich von jenem der Anbetung Buddhas unterscheidet, sondern nur mit anderen Methoden erreicht wird.

(6) Darüber hinaus ist das Ideal der aktiven Mission eine effektive Coping-Strategie nach der Konversion. Es versichert und bestärkt den Gläubigen in seiner Überzeugung, dass das Christentum die absolute Wahrheit sei, und gibt ihm die Gelegenheit, diese Haltung öffentlich zu demonstrieren. So wurde dieses Konzept in elf der 20 geführten Interviews von sich aus thematisiert¹⁷², z.B. in folgendem:

Part C 18:45 Mf: [...] Außerdem konnte ich (.) anfangs (.) überhaupt nicht verstehen //mhm// (.), warum der Buddhismus (.) oder auch der Islam so selten Flugblätter an andere Menschen verteilt. //mhm// Und dann (.), aber das Christentum verkündet doch immer //mhm//, verkündet das Evangelium (.) ((schnalzt mit der Zunge)), ja //L mhm// genau. Ich meine (.), am Anfang (.), aber manche Leute finden (.), weil (.), äh, also (.), sie, sie finden vielleicht, dass Missionieren keine so, so gute Sache ist oder //L mhm// so (.), sie finden (.), ((schnalzt mit der Zunge)) äh:m, wie soll ich sagen, also (.), warum (.) man unbedingt Flugblätter verteilen muss, wenn man die Wahrheit ist. Ich meine (.), ein, ein paar Freunde denken doch so, weil ich fand, dass da auch was Wahres dran ist. //mhm// Später

¹⁷² Vgl. Am Part B 29:06 – 30:48, Part C 02:27 – 04:00; Bm Part C 09:44 – 12:34, 13:17 – 13:49; Ef Part B 41:18 – 42:54; Hf Part B 22:14 – 23:50; Km Bek. 100 – 107; Lm Part C 09:24 – 10:56; Mf Part C 18:27 – 20:11, 24:42 – 25:45; Of Part A 01:31 – 02:41, Part B 00:41 – 01:14; Pf Part B 19:26 – 19:37; Sf Part C 01:30 – 03:49, Bek. 82 – 96; Tf Part D 17:02 – 19:05

fand ich jedoch (.), äh (.), °äh°, dass es im Grunde nicht so ist, weil doch das (.), das (.), das Christentum immer missioniert (.), also, es hofft (.), also ((schnalzt mit der Zunge)), diese Liebe ist selbstlos, also (.), äh (.), es //L °mhm°// hofft (.), dass alle Menschen davon erfahren [...].^{cc}

Wie man aus dem obigen Zitat herauslesen kann, ist der Missionseifer eine notwendige Konsequenz aus der Annahme, dass der christliche Glaube die absolute Wahrheit bzw. der einzige Weg sei, das Heil und die göttliche Liebe zu erfahren: Möchte man ihn anderen nicht vorenthalten, muss man sie aktiv darauf hinweisen. Somit lässt sich auch erklären, dass die Missionsbestrebungen trotz des Ideals, sie auf alle Chines(inn)en zu richten, sich in erster Linie auf die eigene Familie – im Falle der Studierenden meist auf die Eltern – konzentrieren. Dies wird z.B. im folgenden Gesprächsauszug plastisch wiedergegeben:

Part B 22:18 Y: [...] Und wonach (1), ähm (.), sehnst du dich innerlich am meisten? Also, wie sollte ein glückliches, ein (.) ideales Leben so sein?

22:27 Hf: Ich glaube (.) wahrscheinlich, dass sich die ganze Familie zum Herrn bekehrt (.) //ähem//, das ist mein tiefster Wunsch. (.) °Hm (3), das ist mein größter Wunsch°. //°mhm°// (3) [...] 23:06 Wovor ich große, wovor ich ziemliche Angst habe, ist (.), dass meine Mutter noch nicht glaubt, wenn sie stirbt, dass in meiner Familie (.), dass, wenn jemand stirbt, er noch nicht an Gott glaubt, davor habe ich irgendwie Angst. //°mhm mhm°// (.)

23:17 Y: Was würde (.) deiner Meinung nach (.) dabei herauskommen, wenn deine (.), deine (1) Familie an Gott glaubt? (1) [...]

23:28 Hf: Ich glaube, sie würden sich zumi:ndest (1) normalerweise ein bisschen weniger über Dinge aufregen (.), sie (.), sie müssten sich (.) weniger Sorgen machen. //ähem// (1) //°mhm°// (2) //°mhm°// °Ähm° (.), und (.), ((schnalzt mit der Zunge)) (.) ich denke (.) @(.).@ (.), ich denke, wenn meine Eltern an Gott glauben würden, dass sie sich dann auch (.) nicht mehr so oft **streiten** würden @(.).@ //L mhm mhm//, sie würden das albern finden. @(.).@ //mhm// (.) Genau. (.) //mhm// (.)

23:53 Y: Ja. Machen sich deine Eltern auch oft wegen der (1), ähm (.), Zukunft Sorgen oder so?

23:59 Hf: L °Hm°, also
(.), also, zum Beispiel (.) machen sie sich manchmal (.), zum Beispiel Blumen pflanzen (.), dann //L mhm// machen sie sich Sorgen (.) //ähem//, ob die Blumen gut gewachsen sind //ähem//, ob die Verkaufspreise stimmen //mhm mhm//, und dann (.), eben über so was. //°mhm°// Hm. (.) Oder sie machen sich Sorgen darüber, ob dem Kind, wenn es rausgeht //mhm//, ja (.), was passieren könnte //mhm mhm//, und dann (.), also (.), irgendwie machen sie sich Sorgen, große Sorgen darüber, aber ich glaube, dass sie, wenn sie sich bekehren lassen würden, dass sie sich dann keine Sorgen mehr machen müssten. //°mhm°// Hm.^{dd}

In diesem Abschnitt werden die üblichen verheißenen Wirkungen der Konversion genannt, nämlich eine Harmonisierung der Familienbeziehungen und die Abnahme von alltäglichen Sorgen. Diese Vorzüge lassen die Missionierung der Eltern besonders dringlich erscheinen.

Als negativ empfundenes Kontrastkonzept zum Missionseifer bzw. zu den anderen Bemühungen, Sicherheit herzustellen, lässt sich die Thematisierung von Konformitätsdruck anführen, regelmäßig an allen Pflichtveranstaltungen teilzunehmen oder sich taufen zu lassen. Natürlich liegt die negative oder positive Bewertung dieses Phänomens im Auge des Betrachters: So stuften es die meisten befragten Teilnehmer nicht als stressig oder unangenehm ein, sondern als normal, d.h. als nicht existent. Manche bewerteten es gar als herzliches (热情), d.h. als verbindliches und fürsorgliches Verhalten der anderen Gemeindemitglieder. Allerdings klagten vier der befragten Akteur(innen) über gelegentliche Druckausübung, regelmäßig an den Pflichtveranstaltungen teilzunehmen.¹⁷³ Sieben Personen berichteten davon, sich nicht aus freiem Antrieb, sondern widerstrebend, d.h. aufgrund des Drängens anderer Beteiligter taufen gelassen bzw. dem Druck bisher widerstanden zu haben.¹⁷⁴ Dabei muss einschränkend angemerkt werden, dass sich zwei Personen darunter auf Konformitätsdruck in anderen Gemeinden bezogen. Da diese aber auch eine evangelikale Gesinnung aufweisen, sind sie durchaus vergleichbar mit der CEG.

Für den eben erläuterten Aspekt sollen nun zwei Beispiele eines Interviews angeführt werden. Darin erzählt die Gesprächspartnerin davon, wie sie zur Taufe gedrängt wurde. Der entstandene Druck, der zunächst noch nicht direkt erwähnt wird, resultiert dabei aus den hohen Kosten, die vor allem ein weiteres Gemeindemitglied in die Taufvorbereitung der Akteurin investierte. Diese Investition schätzt die Interviewteilnehmerin als Ausdruck von Herzlichkeit ein, aber auch als an die Erwartung geknüpft, eine Gegenleistung dafür erbringen zu müssen, nämlich sich taufen zu lassen. Für die zuletzt erfolgte „Zahlungsweigerung“ seitens der Akteurin genierte sich diese sehr und reagierte mit Rückzug – zwei Indizien für empfundenen negativen Erwartungsdruck.

Part A 45:26 Gf: Und dann bin ich hingegangen [d.h. zur Bibelgruppe] und fand (.) die Leute dort sehr ((sagt das Wort auf Deutsch:)) nett //ähem// (.), ähm, seh:r ne:tt. Sie waren alle (.) //ähem// so geduldig (.) //ähem// und haben mir Geschichten (.) übe:r (.) die Bibel erzählt. //°ähem ähem°// (.) Und dann bin ich auch zur Gemeinde gegangen [d.h. zum Gottesdienst]. //ähem// (.) Ähm (.), und dann haben sie (.) irgendwie gehofft, dass ich mich taufen lasse //ähem//, aber damals (.) waren meine Eltern dagegen.

45:47 Y: °Ah°, du hast es ihnen gesagt?

45:47 Gf: L Ich habe (.), ja, ich habe es ihnen am Telefon //L ah::// erzählt, sie waren sehr dagegen. //ähem// Hm, und dann war ich mir (.) selber auch noch nicht so im Klaren darüber //ähem//, ich fand nur, dass sie (.) sehr, dass die Leute (.), die Leute dort sehr nett waren. //ähem// Und

¹⁷³ Vgl. Df Part B 17:18 – 18:17, Beob. Besuch 03.02.08; Gf Part B 02:30 – 05:00; If Beob. Bibelarbeitsvorbereitung 12.11.08; Mf Part B 44:36 – Part C 03:01

¹⁷⁴ Vgl. Am Part C 22:44 – 23:24; Ef Beob. Taufwochenende 13.-15.07.2007; Gf Part A 45:26 – Part B 05:00; Hf Part B 05:04 – 05:48, 10:02 – 11:38; If Part B 38:14 – 39:32, Beob. Hörspielnachmittag 11.05.08; Mf Part B 38:34 – 39:54; Um Part C 10:30 – 10:46

dann war mir auch nicht so klar, warum ich mich (.), ähm, taufen lassen soll. //mhm// Hm //L mhm//, ja, hm. //L mhm// (.) Deswegen (.), ähm, habe ich die (.) Bekehrungserzählung abgelegt //ähem//, ähm (.), bin aber nicht zur (1) °Taufe gegangen //mhm//, zuletzt (.) habe ich diese Zeremonie nicht durchgeführt. //°mhm°// Und dann, weil meine Eltern waren nicht einverstanden (.), und so // L °mhm°// bin ich nicht hingegangen //°mhm°//, das fand ich dann sehr schade. //mhm// Und dann bin ich danach nicht mehr zur Gemeinde gegangen (.) //ähem// und auch nicht zur Bibelgruppe. //ähem// Hm.°

Part B 00:00 Y: Also, wie lange bist du (.) damals so ungefähr (.) nicht zur Bibelgruppe gegangen?
 00:05 Gf: Seh:r (1), sehr viele Jahre. [...] 01:01 Äh::m (1), damals (.) war mir (1) //ähem// nicht so klar //ähem//, warum ich mich taufen lassen muss. (.)

01:08 Y: Lag (.) das am (.) Einfluss der anderen?
 01:10 Gf: Ja, ich fand sie doch (.) sehr nett. //ähem// Ähm, weil (.) [Personenname, Gemeindemitglied] (.) ist damals (.) //ähem// zu mir nach Hause gekommen (.), äh, um mir (.) @Taufunterricht zu geben@ @ (1)@ //ah::://, @**um mir allein Taufunterricht zu geben.** (.) **Er ist zu mir nach Hause gekommen** (.), **also@** (.), **er hat mir erzählt** (.), **erzählt** (.), ähm (.), **ungefähr** (.) **eine Stunde** //L mhm// **lang** //mhm//, bei mir zu Hause (.), einmal in der Woche ist er gekommen und hat erzählt. //mhm// **Ich** (.) **wusste nicht** (.), **damals wusste ich nicht, dass das Taufunterricht war.** (.) **Also, er ist gekommen und hat mir eine** ((sagt das Wort auf Deutsch:)) **Vorbereitung** //L mhm// **auf die Taufe gegeben.** @ (1)@ **Das wusste ich nicht** (.), **ich fand ihn nur** (.) **komisch, warum** //L mhm// (.) **denn: kam er zu mir nach Hause, um mir** (.) **das zu erzählen** //L mhm// (.), **ich dachte, dass er vielleicht ein guter Mensch ist** //ähem//, **und dass er hofft** (.), **dass ich** (.) **mehr** (.) //ähem// über die Bibel lerne. //mhm// **Und dann hat er** mich eine: **Bekehrungserzählung** schreiben lassen //mhm//, ähm, und hat gehofft, dass ich mich taufen lassen kann. //°mhm°// Aber eigentlich (.) war mir selber nicht so (.), **nicht so klar, warum ich** //L mhm// das machen muss. //°mhm°// **Ich fand, ähm** (.), **dass man das nicht** (.), **nicht unbedingt machen muss** (.), dass man das machen kann, **aber auch, aber auch** (.) nicht machen kann. //mhm mhm// **Aber sie** (.), **die Leute dort waren sehr herzlich** (.), das //L mhm// war mir (.) peinlich. //mhm// (1) °Hm°. (.) **Sie haben so gehofft, dass ich mich taufen lasse** (.), so dass ich fand, wenn ich sie ablehne, dass das dann sehr (.)

02:23 Y: Peinlich ist.
 02:23 Gf: L peinlich ist, genau. Aber ehrlich gesagt war mir alles nicht so klar. //°mhm°//ee

In einem weiteren Interviewabschnitt äußerte sich dieselbe Akteurin direkter über den als negativ empfundenen Druck der regelmäßigen Teilnahme an der Bibelgruppe. Letzterer bewirkte allerdings diesmal, dass die Gesprächspartnerin den Erwartungen der anderen entsprach, d.h. er führte quasi „zum Erfolg“:

Part B 02:30 Y: Und warum (.) bist du (.) später wieder (1), äh: (.), zur (.) Bibelgruppe gegangen?
 02:35 Gf: L Weil ich (.), weil ich bin: in die (1) Nachbarschaft einer (.) //ähem// Bibelgruppe gezogen (1) //ähem//, ähm, nach nebenan //ähem//, ja. Und da (1) war schon (.), das war auch ein taiwanesischer Bruder //L ähem// (.), e:r war auch schon lange in der Gemeinde //ähem//, auch ein alter Christ. Seine (.) Frau war auch wie (.), wie=wie er (.), alles (.) Christen. Bei ihm zu Hause gab es auch eine Bibelgruppe (.) //ähem//, und da:nn (.), e:r (.), ähm (.), früher war ich auch (.) schon mal bei ihm zu Hause gewesen (.) //ähem//, hm. [...] 03:22

Und dann habe ich //L mhm// an ihre (.) Tür geklopft (.) und ihnen //L mhm// erzählt, dass ich neben ihre Wohnung zie:hen werde. //ähem ähem// Und dann haben sie gesagt (1), hm, na, dass ich dann oft zu ihrer Versammlung nach Hause kommen //L mhm// kann. //mhm// [...] 03:40 Damals wollte ich nicht (.) so gern (.) //ähem// (.) regelmäßig zu: den Versammlungen gehen //ähem//, weil ich musste damals an so viele Dinge (.) //ähem// denken (.), ähm (.), ich hatte so viel im Studium und mit den Prüfungen (.) //mhm// zu tun //mhm//, und dann mu:sste ich auch noch arbeiten (1), auch noch arbeiten (.) //mhm//, hm. //mhm// Ähm, und dann noch (1), jedenfalls waren es (.) viele Dinge, das fand ich ziemlich (.), ziemlich kompliziert //mhm//, ich hatte keine Zeit (.) und auch keine Lust (.), zur //L mhm// (.), etwa (.) jeden Freitag //L mhm=mhm=mhm// zu ihnen nach Hause zu gehen //mhm//, hm. (.) **A-, aber (.) er war sehr, er war auch sehr herzlich** //ähem//, **hm, e:r (.) ha:t mich ein klei-** nes bisschen unter Druck gesetzt (.), ähm (.), er fand (.), wo ich: schon (.) **so nah wohne** //ähem//, also (.) neben@an@. @**(2)**@

04:20 Y: L @**(2)**@

04:23 Gf: @**Dass das für mich doch (.), doch (.) sehr praktisch ist** //mhm//, **dass ich (.), ähm (.), dass ich keine Ausrede suchen sollte, weil für die anderen** //L @mhm@// **Komilitonen@** ist es vielleicht sehr weit (.), **und für** //L mhm// **mich=mich** sehr nah (.), dass ich keine: Ausrede suchen soll, sondern (.) //mhm// kommen soll. Wenn ich nicht (.), ähm, gekommen wäre, dann wäre er gekommen und hätte (2) gefragt (.), an die Tür geklopft (1) //°oh::°//, um zu (.), um zu sehen, ob ich nicht (.) //oh:://, ähm (.), ähm (.), und dann fand ich, dass e:r sehr, sehr, sehr=nett war, dass er //L mhm// es gut=meint (.), gut=meint, mich einzuladen. (.) Hm, ich stand ein //L mhm// (.) kleines bisschen unter Druck. @**(2)**@ //L mhm// Und dann:: (1), vielleicht bin ich auch wegen diesem Druck (1) ziemlich (.) oft (.), bin ich //L °mhm°// (.) immer zu:r Bibelgruppe gegangen. //°mhm°//

4.4.3 Konversion als Realisation von Heilung

Die proklamierte heilende Wirkung der Konversion bezieht sich hier, wie in Kapitel 4.3.3 bereits dargelegt, auf eine Veränderung, welche die von den Akteuren angestrebte Transformation ihrer Lebensprobleme hin zum „Positiven“ (d.h. zum Glücklichein/ zur Zufriedenheit) umfasst. Dabei ergab die Analyse der Interviews, dass die Heilung von physischen Krankheiten keine Rolle spielt. Stattdessen erstreckt sich der Heilungserfolg im Wesentlichen auf zwei Bereiche, nämlich (1) auf die Milderung des durch äußere Schwierigkeiten verursachten Leidensdrucks, und zwar mit Hilfe einer veränderten inneren Haltung, und (2) auf die Linderung innerer Probleme, die z.B. den Charakter, die Stimmung oder gar psychische Krankheiten betreffen. Im Gegensatz zu Kapitel 4.3.3 werden die ersehnten Verheißungen der Heilung hier somit *nicht* von den tatsächlich angewandten Heilverfahren getrennt. Der Grund liegt darin, dass sie in den Interviews nunmehr als verwendete Coping-Strategien proklamiert wurden und nicht mehr nur allgemeine Attraktivitätsfaktoren für potenzielle Konvertiten darstellen.

Zu (1): Die Rubrik „äußere Schwierigkeiten“ ist ein Sammelsurium für Probleme unterschiedlicher Art, die sowohl in den letzten beiden Unterkapiteln bereits thematisiert wurden (z.B. Leistungsdruck) als auch aufgrund mangelnder Häufung nicht typisiert werden. Aus Sicht der Akteure haben sie keine inneren (d.h. psychischen oder charakterlichen), sondern von außen kommende Ursachen. Ihren jeweiligen Charakter genauer zu bestimmen, ist an dieser Stelle nicht relevant. Der Schwerpunkt liegt vielmehr auf dem Prozess der Heilung selbst, d.h. auf dem Umstand, dass die Konversion zum Christentum die Stressreaktion auf alle möglichen äußeren Probleme zu heilen verspricht, indem sie seelischen Frieden und innere Freude trotz äußerer Schwierigkeiten verheißt. Diese Verheißung bildet einen entscheidenden Attraktivitätsfaktor für die Bekehrung zum Christentum, da sie von elf Interviewpartnern in unterschiedlichen Zusammenhängen erwähnt wurde.¹⁷⁵ Dies geschah entweder, indem Sehnsucht danach geäußert, oder ein solcher innerer Zustand für die Zeit nach der Konversion proklamiert wurde, aber auch im Kontext eines Scheiterns an dieser Norm.

Die Proklamation von seelischem Frieden und innerer Freude trotz äußerer Schwierigkeiten, der (bzw. die) mit Hilfe der Bekehrung erreicht worden sein soll, wird zunächst am Beispiel des Leistungsdrucks erläutert. So ist sie nach Angaben der Interviewpartner häufig mit stärkerer Zuversicht in Prüfungssituationen verbunden. In insgesamt sechs Gesprächen wurde dieses Konzept als angestrebte Umgangsweise mit äußerem Stress und Leistungsdruck erwähnt¹⁷⁶, so z.B. bei folgendem:

Part D 27:25 Y: Und was für ein (1) Gefühl hast du jetzt gegenüber (.) Leistungsdruck? (.) Weil, also, du, du (.), ich weiß, also, du sagst (.), dass du früher, ähm (1), also (1), den (.) Leistungsdruck zu groß fandst, und dass du deswegen ein bisschen (1) darunter gelitten hast. (.) Ähm, und, ähm, wie (1) reagierst du jetzt auf Stress, welches Gefühl hast du dabei? (2)

27:48 Tf: °Hm° (3) @(1)@, weil der Druck früher kam doch immer von (.) meinen Eltern oder von der Schule:, oder es war (.) der Druck von der Umgebung //mhm//, von den Menschen, das heißt immer (2), ähm (.), ich glaube, dass ich ihn mir selber gemacht habe //mhm//, also (.), [...] 28:08 ehrlich gesagt setze ich mich jetzt nicht mehr unter Druck. [...] 28:18 Jetzt //L °ähem°// (.), also, zum Beispiel meine Prüfung dieses Mal //°ähem°//, weil ich wusste, dass die Prüfung dieses Mal, wenn (.), wenn ich sie bestehe //°ähem°// (1), dass ich sehr viel davon habe //ähem//, dass ich Zeit sparen kann (.) //ähem// oder (1), oder (1) wie auch immer. //ähem// (.) Deswegen habe ich mir im Laufe des Le:rens, also (1), beim Le:ren große Mühe gegeben. //ähem// (1) Und dann (1) ist die Prüfung

¹⁷⁵ Vgl. Am Part B 03:06 – 06:43; Cm Part B 29:07 – 29:45, Part C 15:54 – 16:21; Df Part A 43:46 – 44:45, Part B 13:13 – 14:56; Ef Part B 06:21 – 08:13, 16:41 – 18:21; Gf Part B 32:25 – 34:48; Hf Part B 09:35 – 10:02, 15:15 – 15:35; If Part B 29:04 – 29:28, 39:32 – 41:30, 43:31 – 44:44, Beob. Treffen 12.01.08, Bekehrungserzählung 30 – 32; Nf Part C 11:26 – 13:53; Rm Part C 17:05 – 17:28; Sf Part B 29:02 – 30:30, Part C 19:04 – 22:52; Tf Part C 17:34 – 17:52, 18:13 – 21:14, Part D 27:23 – 31:01

¹⁷⁶ Vgl. Df Part A 43:46 – 44:45, Part B 13:13 – 14:56; Ef Part B 06:21 – 08:13; Gf Part B 32:25 – 34:48; If Part B 29:04 – 29:28, 43:31 – 44:44; Rm Part C 17:05 – 17:28; Tf Part D 27:23 – 31:01

schließlich (1), man wird (1), also (1), ich setze mich selbst nicht mehr so unter Druck. //ah:// Ich meine (.), ich weiß nicht, wie ich das erklären soll (.), also, zum Beispiel wusste ich, dass ich am Mittwoch eine Prüfung habe. //mhm// Und so (1), weil davor (.) ((schnalzt mit der Zunge)) (.) konnte ich doch nicht sagen, ach ja (.), geht nicht, ich habe eine Prüfung, dieses Wochenende kann ich wirklich nicht jobben gehen oder oder so. //mhm// Und wenn ich das nicht sagen kann, da ich mich nun mal dazu entschlossen habe, jobben zu gehen //mhm//, so muss ich halt (.) diesen Stress auf jeden Fall schultern, also //L °mhm°//, einerseits musste ich an die Prüfung denken //mhm//, andererseits arbeiten gehen //mhm//, das ist auf jeden Fall stressig, aber ich habe mich auch selbst (.), da ich nun mal zur Arbeit ge- (.), gegangen bin //L mhm// (.), habe ich an jenem Tag auch nur ans Arbeiten gedacht. //mhm mhm// Ja, und dann (1), weil ich eingeplant hatte (.), äh (1), dass ich im Anschluss, also, nach //L °mhm°// diesem Freitag //°ähem°//, anfangs (1), zu lernen. //°ähem°// Deswegen habe ich mir einen Plan gemacht (.), was ich jeden Tag lernen muss, lernen muss //°ähem°//, so in etwa lernen //L °mhm°// muss. Und dann habe ich jeden Tag (1) dieses Lernpensum geschafft (.) //°ähem°// und meinen Stress redu-, so ein bisschen beseitigt. Und am Tag der Prüfung (1) wollte ich mich dann auch (1) selber nicht mehr unter Druck setzen (.) °@(.)@°, @sondern wenn ich schlecht abschneide, dann ist es halt so@. [...] 30:02 Wenn ich (.), wenn ich dir wirklich was Geistliches sage, dann ist es natürlich so wie in der Bibel, also (.), nämlich (.) dass die Sorgen eines jeden Tages nur die des jeweiligen Tages sind (.), dass die Sorgen //L °mhm°// von morgen (.) ((zögernd:)) die von morgen sind (.) und nicht //L °mhm°// (.), also, sie können nicht //L °mhm°// (.), sie dürfen nicht, ((normaler Tonfall:)) sollen uns doch nicht jetzt schon beeinflussen. Und //L °mhm°// (1), o:der (1), °oder° (.) „Die Vögel unter dem Himmel //L °mhm°// sähen nicht, ernten nicht, und der himmlische Vater ernährt sie doch.“ //°mhm=mhm=mhm=mhm=mhm°// Ja (.), ich (.), natürlich hat sich das in der Bibel inzwischen schon, weil es hat sich in mein Gehirn eingegraben (.), deswegen finde ich (.) jedes Mal (1), °ähm° (.), wenn ich eine Prü-, wenn ich zum Beispiel eine Prüfung habe (.), Prüfungen sind das, was mich zur Zeit am meisten stresst, kann //L mhm// man so sagen //mhm// (.), aber für Prüfungen (.) braucht man doch (.) eine gewisse Zeit, um alles zu wiederholen, also, erst muss man das akkumuliert haben, um dann zur Prüfung gehen zu können. (.) //°mhm°// [...]“^a

Obwohl bei dem oben zitierten Beispiel nicht-religiöse Coping-Strategien – nämlich das Erstellen eines Lernplans und kontinuierliches Lernen – bei der Stressreduktion zu überwiegen scheinen, so wird die Proklamation der Interviewpartnerin, sich selbst nicht mehr so stark unter Druck zu setzen wie früher und stattdessen mehr Gelassenheit an den Tag zu legen, durch die Konversion legitimiert. Dies zeigt sich einerseits am Gesamtverlauf des Interviews, dem ein „Zuvor-Danach-Schema“ zugrunde liegt, in welches ebenso der Faktor Leistungsdruck eingeordnet wurde, andererseits auch am hier erwähnten Gottvertrauen, das sich im Verweis auf die Bergpredigt zeigt.

Auch in einem anderen Gespräch wird Gewicht auf das „klassische CEG-Konzept“ des seelischen Friedens trotz äußerer Schwierigkeiten – die hier jedoch nicht spezifiziert werden – gelegt. Es äußert sich in einem ausgeglichenen Gemütszustand und wird hier neben der Bekehrung hauptsächlich durch Beten erreicht:

Part B 16:42 Y: Und, also, ähm (1), ähm (.), also (2), wie bist du damals zum Glau- (.), kam dein Entschluss zustande, an (.) Jesus zu glauben? (.) °Damals°. Also, wie (.) war dieser (.) Prozess?

16:58 Ef: Ich finde (.), dieser Prozess war (.) eigentlich ganz simpel, am Anfang, also (.), fand ich (.), äh (.), dass die Dinge in der Bibel (.), °ähm°, also, wie eine Geschichte waren. //ähem// Und dann (.) hat mich irgendwie nicht so viel dadrin (.), ähm (.), dazu gebracht, zu finden, ach ja, dass ich daran glauben sollte, weil es in der Bibel steht //mhm//, also, so ein Gefühl hatte ich eigentlich nicht, sondern //L mhm// es gab (.) in meinem Leben stattdessen (.) viele kleine Begebenheiten (.), und wenn ich zu Gott gebetet hatte, habe ich so eine (.) Verheißung bekommen. (.) Und //L mhm// dann (.), egal, ob ich auf (.) Unerfreuliches (.) oder (.) Erfreuliches gestoßen bin //mhm// (.), fand ich, dass ich nicht mehr so (.) erfreut oder unerfreut darauf reagiert habe, wenn plötzlich was passiert ist, war ich nicht //L mhm// mehr so (.), äh, seelisch nicht mehr (1) so (.), wie sie es formulieren, seelisch ohne Frieden. //mhm mhm// Aber (.) danach hatte ich das Gefühl (.), äh:m (.), seelischen Frieden zu haben //mhm mhm//, wenn was Schönes passiert ist, war es auch so //mhm//, und wenn was Trauriges passiert ist, auch //mhm//, ich glaube, dass das daran liegt, dass ich mich Gott (.) anvertraut habe, zu ihm gebetet habe. //°mhm°// Mein Gebet ist manchmal nicht so (.), ähm, wie in der Bibelgruppe (.), also (.), äh::: (.), dass man beim Beten seine Augen schließt (.) und die Hände //L mhm// faltet. //mhm// Ich denke nur manchmal am, also (.), wenn ich am (.) Tisch sitze //mhm//, dann (.) leere ich meine Gedanken und denke so an ihn. //ähem// (.) ((sehr schnell:)) Und dann sage ich manchmal zu, zu Gott (.), ach //L mhm// Gott, gestern hatte ich eine Prüfung, oder so, so wie //L mhm// wenn ich in meinem Herzen zu einem Freund //L mhm// spreche //L mhm mhm//, und dann fühle ich mich ganz ruhig. //°mhm mhm°//^b

Wie oben angedeutet, tauchen in diesem Gesprächsabschnitt zwei Aspekte auf: So führt er zum einen vor, dass durch die Bekehrung eine bestimmte Umgangsweise mit Schwierigkeiten allgemeiner Art erreicht wird, nämlich die Proklamation der Bewahrung von innerer Gelassenheit trotz erfreulicher oder unerfreulicher Vorkommnisse. Zum anderen wird darin die Coping-Strategie des Betens erwähnt, die von acht Interviewpartnern zur Milderung von Schwierigkeiten jeglicher Art eingestuft wurde und auch *nach* der Konversion erfolgreich angewandt wird.¹⁷⁷ Die diesbezügliche Wirksamkeit des Betens wurde von einer weiteren Teilnehmerin wie folgt geschildert:

Part B 29:04 Y: Aber, wenn du jetzt (.) auf Schwierigkeiten stößt, also, äh: (1), wie gehst du denn, wie löst du das, oder (.) welches (.) Verhalten oder (.) welche Denkweise (.) hilft dir dabei sehr?

29:18 Sf: Ja, wenn ich jetzt zum Beispiel auf (.), äh, Schwierigkeiten stoße, dann rede ich mit dem Herrn. //ähem// (1) Ga-, ganz einfach. //°mhm°// (3) Außerdem findet man ja manchmal (.) bei vielen Schwierigkeiten (.) nicht unbedingt jemand Passenden zum Reden. //ähem// (2) Stimmts? Weil manche verstehen deine Situation vielleicht nicht, und dann //L °mhm°// musst du noch mal alles von vorn

¹⁷⁷ Vgl. Cm Part B 18:46 – 19:17; Df Part A 45:18 – 45:55, Part B 00:36 – 00:46, Bekehrungserzählung 9 – 12; Ef Part B 06:21 – 08:13, 16:41 – 18:21; Of Part B 05:27 – 06:06; Pf Part B 05:21 – 06:09; Qf Part A 23:13 – 24:09, 35:03 – 35:48, 40:01 – 41:07; Sf Part B 29:02 – 30:30, Part C 11:20 – 11:45, 21:07 – 21:54; Tf Part C 18:13 – 21:14, Part D 00:00 – 00:10, 10:33 – 11:05, 21:21 – 21:50

erklären. @ (1) @ //mhm// Und dann, und (.) dann berede ich doch vieles mit dem Herrn. //°mhm°//
 Und (.), ähm, wenn ich mich ausgesprochen habe, wenn ich anscheinend zuende gebetet habe
 //°mhm°//, äh, fühle ich mich zum einen doch sehr entspannt. //°ähem°// Ja, manchmal bin ich viel-
 leicht, ach ja, sehr (.), ähm, v- v- vergieße ich Tränen //L °mhm°//, zum Beispiel. Seh::r, äh::m, also
 sehr, auch wenn ich Stress //L °mhm°// habe oder so //°mhm°//, dann fühle ich mich nach dem Beten
 viel entspannter //L °mhm°//, oder ich höre zu Hause die Predigt von diesem, diesem Prediger auf
 ((sagt die Abkürzung auf Englisch:)) CCN-TV¹⁷⁸. //°mhm°// Und wenn (.) ich eine Predigt gehört
 habe //°mhm°//, dann, dann wirkt das (.) irgendwie ausgleichend auf meine Stimmung //ähem//, vor
 allem wenn ich dann noch zu Bibelgruppen gehe, zur Ge-, zur Bibelgruppe, zur Gemeinde. //°mhm°//
 Deswe::gen, °ähm°, und jetzt geht es schon viel besser. //ähem ähem// (1) Ganz anders als früher.
 //°ähem ähem°// (1) [...]°

Eine letzte Variante des heilsamen Umgangs mit äußeren Schwierigkeiten, die auch nach der Konversion noch die Proklamation eines ausgeglichenen Gemütszustands ermöglicht, ist das Vertrauen in Gottes Heilsplan, welches bei 12 Gesprächspartnern Erwähnung fand.¹⁷⁹ Allerdings unterscheiden sich die vorliegenden Textbeispiele nur geringfügig von jenen, die die Coping-Strategie des Vertrauens in Gottes Heilsplan zur Realisation von *Sicherheit* thematisierten und im vorigen Unterkapitel bereits angeführt wurden. Deswegen wird auf diesbezügliche Zitate verzichtet.

Zu (2): Während im oberen Teil Bewältigungsmethoden im Umgang mit als stresshaft eingeschätzten äußeren Schwierigkeiten vorgestellt wurden – wobei die heilende Wirkung der Konversion als Legitimation im Mittelpunkt stand – schließt sich nun die Erläuterung von Coping-Strategien im Umgang mit inneren Problemen an, die sich auf den Charakter, die Stimmung und psychische Krankheiten beziehen.

Zunächst einmal erwähnten neun der befragten Akteure in ihren Interviews oder Bekehrungserzählungen spezifische Charaktereigenschaften, die sie als negativ problematisierten.¹⁸⁰ Dazu gehören Aggressivität bzw. Jähzorn, Introvertiertheit, Ungeduld, Impulsivität, mangelnde Selbstkontrolle, Halsstarrigkeit, Rechthaberei, Streitsucht, Rachsucht, Selbstgefälligkeit bzw. Arroganz, Gier und Egoismus. Zwar muss davon ausgegangen werden, dass

¹⁷⁸ CCN-TV ist eine christliche TV-Station in den USA, die u. a. einen chinesischsprachigen Sender unterhält. Siehe dazu: <http://www.ccn.tv/index.php>, Stand: 16.02.10; <http://www.ccn-tv.com/index.aspx>, Stand: 16. 02. 10.

¹⁷⁹ Vgl. Cm Part C 04:49 – 05:28, 09:39 – 10:08, 10:56 – 11:56, 12:28 – 13:23, 14:50 – 17:01; Df Part A 39:01 – 40:41, 41:30 – 42:03, Bekehrungserzählung 57 – 60; Ef 39:25 – 39:57; Fm Part A 18:22 – 19:03; Gf Part B 27:58 – 28:12, 32:25 – 37:25; Hf Part A 35:36 – 38:28; If Part B 44:44 – 45:29, Part C 04:30 – 05:33; Lm Part B 10:42 – 11:38; Qf Part A 23:13 – 24:09, 25:47 – 26:21, 35:03 – 35:22, 40:01 – 41:07; Rm Part C 00:44 – 01:51, 04:26 – 05:00, 28:35 – 28:42; Sf Part C 20:20 – 22:52; Tf Part D 20:40 – 21:50

¹⁸⁰ Vgl. Am Part B 12:18 – 13:42, 26:19 – 26:56; Bm Part B 02:22 – 02:54; Cm Bek. 12 – 15; Km Part A 03:04 – 03:40, 12:49 – 14:43, 35:40 – 38:03, Part B 08:31 – 09:33, 12:28 – 17:17, Part C 00:47 – 04:02, 19:16 – 20:05, Bek. 20 – 37; Lm Part A 23:49 – 24:46, Part B 20:02 – 20:12, Part B 31:41 – 33:56; Mf Part C 14:19 – 17:40; Rm Bek. 11 – 22; Sf Part B 38:27 – 39:09, 42:58 – 45:15; Tf Part D 13:50 – 17:02

einer solchen Problematisierung innerhalb der Konversionserzählungen keine so große Bedeutung zugemessen werden kann wie innerhalb der Interviews, da sie hier zur Norm des Eingeständnisses von Schuld und Reue gehört, aber da sich nur in zwei Bekehrungserzählungen Hinweise auf „negative Charaktereigenschaften“ finden, die in den Interviews nicht mehr thematisiert wurden, bleibt dieses Konzept trotzdem relevant (Cm Bek. 12 – 15; Rm Bek. 11 – 22).

Dementsprechend beklagte ein Teilnehmer seine frühere Neigung zur Rachsucht. Diese sei z.B. zu Tage getreten, als ein dem Akteur übelgesinnter Kommilitone an seiner Heimatuniversität zum Fakultätsdekan gegangen sei, ihn verleumdet und – zunächst mit Erfolg – verlangt habe, dass der Interviewpartner nicht zum Examen zugelassen werde. Obwohl der Akteur dank der einflussreichen Beziehungen seines Vaters letztlich doch sein Examen ablegen durfte, reagierte er seiner Einschätzung nach unverhältnismäßig rachsüchtig:

Part B 14:26 Km: [...] ...ich war ein sehr (.) rachsüchtiger Mensch //ähem// (.), ein sehr rachsüchtiger Mensch //ähem//, ich konnte diese Sache nicht auf sich beruhen lassen //°ähem°//, ich konnte sie nicht sein lassen. //ähem// Und so habe ich angefangen, @einen (.), einen Artikel zu schreiben@ @(.)@ //ähem//, einen Brief. //ähem//

14:38 Y: Wem?

14:39 Km: Der Uni. //°ähem°// Und auch an eine besondere, die Uni hatte doch so eine //ähem// (1), so eine Abteilung (.), ah //L °mhm°//, eine Ab-, eine Disziplinarkontrollabteilung (.), diese Abteilung (.), diese Abteilung untersucht extra diese Dozenten da //ähem//, welche Dozenten an der Uni nicht gut sind, und welche gut sind. //ähem// Ah, ich glaube, in Deutschland gibt es auch solche Abteilungen. //ähem// Ich habe einen Brief dorthin geschrieben (.) und habe sie auch aufgesucht und mit ihnen darüber gesprochen (.), ich habe gesagt, dass dieser Dozent [d.h. der Fakultätsdekan] gar nicht gut ist //ähem//, ich hab gesagt, dass er Geld von Kommilitonen annimmt //°mhm°//, ah, dass sich dieser Dozent nicht mo-, moralisch verhält (.) und so //L mhm// weiter. (.) So, so habe ich ihnen das gesagt (.), meine Eltern wussten das auch (.), @meine Eltern wussten@ (.), dass ich zum Schluss an der Uni (.), dass mich dieser Dozent mies behandelt hatte. (.) Meine Eltern (.), aber mein Vater (.), mein Vater (.), das ist ein Punkt, den ich (.), ich (.), ich (.) an meinem Vater total verachte. (.) Das, das, das (.), das, das ertrage ich an meinem Vater (.), d-=das kann ich einfach nicht ertragen, °also° //ähem// (.), mein Vater hat gesagt°, lass es doch (.), lass es (.), jedenfalls //L mhm// ist es vorbei (.), du hast //L mhm// das Examen schon hinter dir, lass es einfach gut sein. Ich hab entgegnet //L mhm// (.), dass ich das nicht lassen kann (.), nicht //L mhm// lassen kann (.), ich hab gemeint, wie er mich damals behandelt hat //ähem//, dass ich das nicht lassen kann (.), für mich war diese Sache eben einfach nicht erledigt. //mhm// Ich (.), obwohl ich mein Examen schon hinter mir hatte (.), ging ich dann //L mhm// doch zur Uni und habe (1), ha=-habe ihn angezeigt! °@(.)@° //ähem// (.) Ich habe dort gesagt, wie der Fakultätsdekan so ist (.) und habe auch //L mhm// einen Artikel geschrieben //ähem//, etwas geschrieben (.) und (.) Beweise vorgelegt //mhm//, äh, Zeugen angeben. (.) //ähem// Daraufhin wurde dieser Fakultätsdekan (.) später von unserer Uni (.), also //L mhm// (.), er war dann nicht mehr Fakultätsdekan °@(.)@° //L mhm// (.), das heißt, er wurde (.) degradiert (.), er //L mhm// wurde degradiert. (.)

Ich habe mich total darüber gefreut! @(1)@ //ähem// Ah. (.) Und dann (.) habe ich zu meinem, meinem Vater gesagt, [...] 16:03 dass ich die Fähigkeit dazu habe (.), dass ich (.), dass ich es mit dieser Methode (.) //mhm// (.) geschafft habe (.), dass er den Posten des Fakultätsdekans verliert (.), ich habe gesagt, dass das von meiner Fähigkeit kommt. (.) Und dass, wenn ich ni:cht so fähig wäre (.) [...] 16:19 dass ich dann (.) auf chinesische (.), auf so chinesische (.) auf dem Land (.), oder auf solche //L °mhm°// chinesische (.) Arbeitermärkte (.), solche //L °mhm°// Märkte (.) gegangen wäre, wo es so viele unbeschäftigte Menschen gibt //°mhm°//, [...] 16:49 wenn ich nicht so fähig wäre //°mhm°//, hätte ich (.), hätte ich ihnen Geld gegeben (.) und sie //L °mhm°// diesem (.), diesem Dozenten eine Tracht Prügel verabreichen lassen. Ähm //°mhm°//, ähm, ich habe gesagt, wenn ich nicht so kompetent wäre (.), hätte ich das Problem mit Methoden der ((sagt das Substantiv auf Italienisch:)) Mafia gelöst //°mhm°//, ich bin, ich bin kompetent (.), habe ich gesagt //°mhm°//, ich habe es geschafft, dass er (.) an dieser Uni (.) //°mhm°// nicht mehr bleiben konnte. @(.)@ //°mhm°// Wenn ich nicht kompetent wäre (.), würde ich zur ((sagt das Wort auf Italienisch:)) Mafia gehen, oder, oder, oder //L °mhm°//, oder ich würde ihm mit einem Messer eine Hand @abhacken oder so@. //mhm// @(1)@ Und aber (.) was=ich (.), was ich damit ausdrücken will, ist (.), dass ich mich unbedingt rächen musste (.) //ähem//, dass die Rache @unbedingt sein musste@!^d

Obwohl in dieser Schilderung einerseits auch ein Quäntchen Stolz darüber mitschwingt, sich erfolgreich gewehrt und gerächt zu haben, dient diese Selbsteinschätzung bzw. Bewertung des Vaters andererseits als ein stilistisches Mittel des Akteurs, seine frühere Charaktereigenschaft besonders drastisch und eindringlich darzustellen. Zwar neigt der Interviewpartner seiner Ansicht nach charakterlich auch nach der Konversion zu dieser Verhaltensweise, aber die Bekehrung diene ihm als Motivationsquelle und Legitimation, seine rachsüchtige Neigung zügeln zu lernen:

Part C 00:47 Km: ((sagt die beiden Wörter auf Deutsch:)) Ja (.), ja (.), natürlich, natürlich bin ich auch nicht, bin ich nicht bei allem so. //mhm// [...] 01:00 ...aber (.) manchmal sind Menschen aus dem Nordosten (.), in der Tat (.) sind sie //mhm//, sind sie (.) sehr cholerisch veranlagt, sehr //L mhm// hitzköpfig veranlagt, deswegen (.) lachen Leute aus dem Nordosten (.), lachen sie über Leute aus dem //L mhm// Süden, sie lachen über sie. (.) Wir (.) haben noch nie gesehen, dass sich zwei Männer (.), zwei Männer auf der Straße (.), zwei Menschen gegenseitig beschimpfen (.) //mhm//, [...] 01:25 das ist //L mhm// so, ((sagt den Ausdruck lachend auf Deutsch:)) @Gott, sehr komisch@. //mhm// Zwei Männer, die sich beschimpfen (.), Menschen aus dem Nordosten würden sich nie gegenseitig beschimpfen (1), normalerweise (.) vergehen keine drei Minuten //ähem//, und dann prügeln sie sich. @(.)@ [...] 01:57 Deswegen (.), deswegen (.) sind alle Leute aus dem Nordosten so veranlagt. (.) Das Temperament und der Charakter sind immer so, also, jähzornig. (.) //ähem// Aber (.) ich habe zwei Jahre (.) oder drei Jahre dafür gebraucht (.), um zu lernen (.), um mein Temperament kontrollieren zu ler- (.), lernen (.) //°mhm°//, ich wollte mich selbst kontrollieren (.), ich wollte mich selbst im Griff haben (.) //mhm//, auch in, in [Ort der Gemeinde] war es so. (.) Mein //L mhm// Na:chbar (.), mein ((sagt das Substantiv auf Deutsch:)) Mitbewohner (.), es hätte //L mhm// nicht viel gefehlt (.), nicht viel gefehlt, und er wäre von mir geschlagen worden //mhm//, jemand aus dem Sü-, Süden

//L °mhm°// (.), es hätte nicht viel gefehlt, und er wäre von mir geschlagen worden. (.) Ah (.), damals ging das noch glimpflich aus, in unserer //L mhm// Gemeinde gab es einen Bruder //mhm//, äh, einen, den ich Bruder nannte (.), aus Shandong, boa, der war sehr groß //°mhm°//, der, der hat mich festgehalten (.), er war sehr kräftig, der //L mhm// hat mich festgehalten (.), wenn er nicht so kräftig gewesen wäre °@(.)@° (.), hätte er mich nicht festhalten können (.), dann=dann=dann hätte ich vielleicht mit einem Messer auf ihn eingestochen @(.)@ (.), auf diesen Typ. (.) Eigentlich //L °mhm°//, [...] 02:52 war es überhaupt nicht seine Schuld //ähem//, aber ich (.), °ich=mochte=ihn=nun=mal=nicht=und=so (.) haben=wir=uns=damals=gestritten° (.), außerdem habe ich (.) seine Stühle beiseite geschafft (.) @und zertrümmert //L °mhm°//, so@ (.), ich war sehr wütend //°ähem°//, äh (.), ((sagt das Wort auf Deutsch:)) ja (.), abe:r von da an (.) ist mir auch klargeworden, vor allem war ich damals schon Christ geworden (.) //ähem// und habe ihn anfangs (.) auch noch schlagen müssen, beschimpfen müssen, aber (.) //°mhm°// als es Abend wurde, nach °nur ein paar Stunden habe ich angefangen° (.), auf w-=wundersame Weise hörte ich in meinem Herzen eine Stimme (.), die //L mhm// mich niederknien ließ (.), und //L mhm// dann habe ich eine Bibel genommen (.) und //L °mhm°// gebetet (.), und dann kamen mir Tränen //mhm//, kamen mir Tränen, auf wundersame Weise, früher (.), wenn ich Konflikte mit anderen Menschen hatte, hatte ich //L °mhm°// nie so ein Gefühl, ich hätte mich geprügelt (.), mich (.) geprügelt, bis sich der andere (.) //mhm// ge-=geschlagen (.) gibt (.), bis er sich //L mhm// mir unterordnet //°mhm°//, äh (.), aber (.) damals ist mir klargeworden (.), d-=d-=dass ich mit dieser Gesellschaft nie zufrieden gewesen war //ähem//, dass ich mit den Leuten um mich herum nicht zufrieden war. //ähem// Aber mir ist klargeworden (1), d-=dass ich doch genau so einer war (.), wie die Menschen, mit denen ich unzufrieden war, dass ich doch einer von //L mhm// ihnen war (.), dass ich //L °mhm°//, ich (.), ich selber auch so ein (.), ein Mensch war, und ich, ich //L mhm// war sehr enttäuscht über mich selbst. Und dann habe ich geweint=geweint=geweint=geweint=geweint @(.)@ //L mhm//, mir sind //L mhm// die Tränen gekommen, und von da an //L mhm// habe ich mir gesagt, dass ich mein (.), mein Temperament kontrollieren will (.), mein cholerisches //L °mhm°// Temperament.^e

In dieser klassischen Bekehrungsgeschichte schildert der Gesprächspartner, wie er nach einem Aggressionsausbruch eine göttliche Stimme hörte, die ihn dazu veranlasste, seine vergangenen Taten zu bereuen und zukünftig eine andere Verhaltensweise anzustreben. Dieser Moment wird vom Interviewpartner als ein Wendepunkt in seinem Leben dargestellt, der einen graduellen Charakterwandel einläutete.

Insgesamt taucht in acht der 20 Interviews die Vorstellung bzw. der Wunsch auf, mit Hilfe der Konversion vom problematisierten negativen Charakterzug geheilt werden zu können.¹⁸¹ Der Anspruch, durch die Bekehrung vollständig charakterlich geheilt worden zu sein, wurde jedoch nur von zwei Akteuren erhoben.¹⁸² Zwei andere Befragte (Km Part C 09:19 – 13:54; Mf Part C 14:19 – 14:33) beklagten hingegen Rückschläge nach der Kon-

¹⁸¹ Vgl. Am Part B 25:16 – 27:53, Part C 16:01 – 19:20; Ef Part B 20:47 – 22:25; Km Part C 00:47 – 04:02, Bekehrungserzählung 38 – 41, 130 – 142; Lm Part A 23:49 – 24:46, Part B 29:39 – 30:05, Part C 10:56 – 12:31; Pf Part A 41:44 – 42:14; Sf Part B 43:23 – 45:15; Tf Part D 13:50 – 17:02; Um Part B 22:42 – 24:26

¹⁸² Vgl. Am Part B 25:16 – 27:53, Part C 16:01 – 19:20; Tf Part D 13:50 – 17:02

version, während drei weitere die Meinung vertraten, dass eine charakterliche Änderung nur sehr langsam erfolgen könne und fortwährender Bemühung bedürfe, die sich z.B. im eigenen Willen zur Selbstvervollkommnung und in der christlichen Pflichterfüllung zeige¹⁸³. Unter den letzten drei Personen äußerte eine Interviewpartnerin an einer anderen Stelle sogar die Einschätzung, sich im Zuge der Bekehrung gar nicht verändert zu haben (Pf Part B 19:43 – 20:07). Diese Analyseergebnisse bestätigen die These, dass eine Konversion über keine einmalige psychische Transformationskraft verfügt, sondern durch fortlaufende Coping-Strategien ergänzt werden muss. Darüber hinaus erzielt sie dauerhaft nur eine mildernde Wirkung der charakterlichen Probleme.

Bei insgesamt fünf Gesprächspartner(inne)n lässt sich zudem die Thematisierung psychischer Instabilität ausmachen, die sich überwiegend auf die Zeit kurz vor der Konversion bezieht.¹⁸⁴ Das Spektrum reicht von rezipierter Unausgeglichenheit und „Emotionalität“ bis hin zu Depressionen, die bei zwei Fällen mit Selbstmordgedanken bzw. einem solchen Versuch verbunden war. Obwohl hier keine psychiatrische Diagnose im Sinne einer so genannten „psychischen Krankheit“ erstellt werden darf, subsumiere ich dieses Konzept dennoch unter dem Etikett der Krankheit: So handelt es sich hier um die Kategorie der Heilung von Krankheiten, welche sehr allgemein gefasst werden.

Als ein Beispiel hierfür soll folgende Akteurin herangezogen werden, die in ihrer Bekehrungserzählung einen Selbstmordversuch schilderte:

„Als ich 22 Jahre alt war, wollte ich einst Selbstmord begehen, nur hatte ich leider nicht den Mut dazu. Ich wusste nicht, wie lange ich schon lief; ich lief immer den Weg neben der Uni hinunter (...). Ich wollte zur Hängebrücke gehen, wohin ich mit den Freunden der [Universitäts]verbände oft gegangen war, um die Sterne zu betrachten, und mich hinunter stürzen. Letzten Endes lief ich den Bergweg entlang und konnte die Brücke nicht finden, weil es zu dunkel war. Innerlich tauchte der Satz auf: ‚Und ob ich schon wanderte im finsternen Tal des Todes...‘, damals wusste ich noch nicht, dass er aus der Bibel stammt. Egal, und so sah ich mich gezwungen, das vorbereitete Messer herauszunehmen. Aber ich habe wirklich Angst vor Schmerz, und so rief ich eine(n) Freund(in) an und weinte immerzu. Das war ein großes Weinen, das man nur selten weint, wenn man über 20 Jahre alt ist und sich nicht unter der Bettdecke verkriechen kann. Obwohl ich es an jenem Tage nicht zustande gebracht habe, hinterließ ich ein Testament mit der Aussage, dass ich nicht älter als 25 Jahre alt werden wolle.“ (Bekehrungserzählung Nf, Z. 34 – 42)^f

¹⁸³ Vgl. Gf Part B 11:43 – 12:42; Lm Part A 23:49 – 24:46, Part B 29:39 – 33:56, Part C 10:56 – 12:35; Pf Part A 41:44 – 42:14, Part B 19:43 – 20:55

¹⁸⁴ Vgl. Am Part B 25:16 – 26:16, Part C 16:35 – 19:13; If Part A 20:02 – 22:24, Beob. Treffen 12.01.08, Besuch 02.07.08, Bibelarbeitsvorbereitung 12.11.08, Bek. 39 – 40; Nf Part B 10:16 – 12:08, 40:58 – 41:19, Part C 14:00 – 16:27, Bek. 34 – 43; Rm Part B 38:52 – 44:01, Beob. Besuch 19.03.09; Tf Part A 09:47 – 10:19, 20:42 – 23:04, 25:48 – 27:09, 27:40 – 27:52, 28:13 – 30:55, Part B 23:46 – 27:16

Obwohl die Teilnehmerin im Laufe des Interviews nicht näher auf diese Begebenheit einging, kam sie von selbst auf ihre starken Stimmungsschwankungen zu sprechen, unter der sie seit der gymnasialen Oberstufe gelitten hatte. Gleichzeitig wies sie auf ihr zeitweiliges Verhalten hin, sich von sämtlichen Kontakten zurückzuziehen und vorübergehend unerreichbar zu sein. Dies löste bei den Mitbewohnerinnen des Studierendenwohnheims bzw. bei Freunden laut der Gesprächspartnerin zunächst große Sorge, später Enttäuschung und Wut aus (Nf Part B 10:16 – 12:08, Part D 15:54 – 16:24). In den nächsten beiden Gesprächsauszügen deutete die Interviewpartnerin jedoch die stimmungsstabilisierende Wirkung der Bibelgruppe bzw. der Bekehrung an, wobei letztere die Akteurin zunächst in einen Zustand der Euphorie versetzte:

Part C 15:53 Nf: [...] ...weil ich finde, ich bin ein (.) Mensch mit starken Stimmungsschwankungen (.), hm (.), aber //L °mhm°// (.) nachdem ich das erste Mal zur Bibelgruppe gegangen war, habe ich bemerkt, dass meine Stimmung nicht mehr so stark rauf und runter gegangen ist, vor allem //L °ähem°// die schlechte Seite war nicht mehr so extrem (.) //°ähem°//, ja. Das war auch (.), damals war ich (.), ich gerade ein bisschen (.) niedergedrückt (.), hm. //mhm//

16:11 Y: Also, du meinst (.), dass deine (.) Stimmung (.), Stimmung manchmal ganz unten ist, also, sehr, dass du dich (.) depressiv fühlst //mhm//, hm=und dann manchmal ziemlich fröhlich,

16:20 Nf: L mhm, ja

16:21 Y: L so in der Art?

16:22 Nf: Ja! //mhm// (.) Ich finde, ich bin sehr schnell fröhlich, und dann //L mhm// werde ich @sehr schnell depressiv@ //mhm//, hm.^g [...]

Part D 03:33 Y: Hm. (.) Und wie=wie, wie (.), also, wie war damals, also, als du gerade bekehrt worden bist, dein (.), dein innerer (.), dein seelischer (.) Zustand?

03:44 Nf: Oh, damals, wie er [Jesus] gesagt hat, dass dein Glaube dich gerettet hat. (.) Ur:plötzlich:!

@(.)@ //ähem// Also (.), ich hatte das Gefühl, dass vieles (.), also, was ich als Kind nicht

//L °mhm°// verstanden hatte, dass ich darüber plötzlich nicht mehr nachdenken musste. So wie (1) irgendwie (.) ((schnalzt mit der Zunge)) (.), nicht so, wie ein Luftballon platzt, sondern //L °mhm°// wie (.), also:, wenn ein Zauberer (.) alles ((stößt platzendes Geräusch aus)) unsichtbar macht //mhm//, also (.), @so ein Gefühl, dass man das plötzlich nicht mehr sieht, so wahnsinnig entspannt@. //mhm// Hm //°mhm°//, damals war ich wirklich so (.), so glücklich, und dieses //L °mhm°// Glücksgefühl, also (.), unbeschreiblich, wie sonst nichts auf der Welt, aber es war wie (2), also:, wie (.), oder wie wenn man aus einem Traum aufwacht. //mhm// Oder wie, also (.) ((schnalzt mit der Zunge)) (.), ich weiß nicht, absolut noch nicht, was ich da nicht mehr gesehen habe, jedenfalls war es unsichtbar, und dann //L °mhm°// wurde ich (.) ganz (.) plötzlich so: entspannt //mhm//, hm //mhm//, eben (.) dieser Satz „dein Glaube hat dich gerettet“, °hhhaah° (.) //mhm//, °hhhaah° (.), ja (.), so, das hat sich so gut angefühlt. //mhm// °Al°so (.), wahrhaftig gut (.), nur hat mich damals, **ich meine** //L °mhm°//, **damals hat mich** keiner gefragt (.), ob ich mich zur Bekehrung entschließen will oder so, sonst hätte ich mich damals wahrscheinlich sofort dazu //L °mhm°// entschlossen (.), genau. //mhm mhm//^h

Das anfängliche Gefühl, von den negativen Gefühlsphasen vollständig befreit worden zu sein, wich jedoch nach einer Weile einiger Ernüchterung:

Part C 08:01 Nf: Ich finde (1) irgendwie (.), als ich (.) gerade bekehrt worden bin, dachte ich, dass die Bekehrung (.), dass Gott dich ganz sicher auf deinem Weg behütet. Deswegen habe ich am Anfang (.), außerdem hatte ich (.) am Anfang auch wirklich dieses Gefühl, weil ich (.), ich, ich bin deswegen zur Bibelgruppe gegangen, weil mir in jener Woche so viele schlechte Sachen passiert sind. //ähem// [...] 08:37 ...jedenfalls@ ging es mir in dieser Woche, also, die ganze Zeit (.) überhaupt nicht gut //mhm//, und dann (.) wurde meine Miene jeden Tag im Unterricht, also, von Tag zu Tag //L mhm// immer finsterer (.), und dann //L mhm// meinte meine Kommilitonin (.), dass sie mich zu einem Ort mitnehmen will (.), obwohl es eine //L mhm// (.) Gemeinde sei (.), wenn //L mhm// ich nichts dagegen hätte, könnte sie mich dahin mitnehmen, damit ich //L mhm// mehr Leute kennen lerne. //L mhm// Und dann meinte ich, okay: (.) Und dann (.), weil ich hatte vorher noch keine Gelegenheit dazu, Chinesisch zu reden //mhm//, und dann konnte ich (.) @(.)@ in der Bibelgruppe gleich ganz viel Chinesisch reden. //mhm// Und dann bei der Fürbitte habe ich geredet (.), geplappert wie ein Wasserfall //ähem//, und dann @(.)@, und dann (.) h- (.), bei der Fürbitte, also (.), damals (.) wusste ich noch nicht, was eine Fürbitte ist (.), aber //L °mhm°// als ich den (.) Inhalt ihrer Gebete gehört habe, war ich doch ziemlich gerührt. Und dann nach (.), nach dieser Woche fand ich auch (.), dass es allmählich=allmählich ein (.), ein bisschen besser wurde (.), also, meine Stimmung (.), also, ich hatte ein Gefühl (.) des Friedens //ähem//, ja. Deswegen (1) dachte ich die ganze Zeit, dass es nach der Bekehrung immer so weitergeht //L °mhm°//, dass (.) einem scheinbar nichts Schlimmes mehr passieren kann. //ähem// Im Effekt (.), als ich (.) mich so plötzlich dazu entschlossen habe, mich taufen zu lassen (.) //°mhm°//, also (.), in der Phase am Anfang (.), als ich mich entschlossen habe, mich taufen zu lassen, da (.) hat mir mein kleiner Bruder gesagt, dass mein Vater verweist ist, außerdem ist mein, mein //L mhm// Vater so ein (.) Mensch, der geht, ohne ein Wort zu sagen, und er //L °mhm°// (.) hat auch nicht gesagt, wann er wieder nach Hause kommt (.), also //L °mhm°// (.), er war einfach weg, und dann (.) hat mein Bruder auch gesagt, dass mein, mein (.), mein (.), mein großer Bruder anscheinend irgendwas will, Geld von uns oder so, jedenfalls //L °mhm°// gab es bei uns zu Hause irgendwie einen Haufen schlechter Ereignisse. //ähem// 10:08 [...] ...deswegen habe ich vor meiner Taufe die ganze Zeit mit mir gekämpft, ich habe darüber nachgedacht, ob ich mich wirklich taufen lassen will, weil ich plötzlich fand (.), fand (.), dass ich nicht mehr (.) so ein Gefühl habe (.), behütet zu werden //mhm//, und dass es im Leben offenbar immer noch viel Unglück gibt //mhm//, ja, genau, und dann wollte ich auch nicht mehr beten. //mhm// Aber (1), damals (.), hm: (.), jedenfalls (.), jedenfalls habe ich mich doch taufen lassen, weil (.) mir ein (.), ein (.) Bruder im Herrn erzählt hat, also, dass er eigentlich (.) nach seinem Entschluss zur Bekehrung (.), dass, dass er auch fand, dass sich an seinem Verhalten nichts geändert hatte //mhm//, dass er auch nicht fand, dass er sich Gott angenähert hat //mhm//, aber er wollte, dass die Rührung der Bekehrung wiederkommt, deswegen hat er sich taufen lassen, und dann dachte ich, okay (.), ich fand auch, dass ich bei meiner Bekehrung sehr gerührt war, dann wollte ich (.) auch diese Rührung zurückholen, deswegen //L mhm// habe ich mich doch taufen lassen (.), aber ich fand dennoch (.), **da:ss sie: tro:tzde:m ni:cht meh:r da: wa:r** (.) //mhm//, also... @ (1)@

10:54 Y: Das heißt, dein Leben war noch genau so (.) wie früher?

10:57 Nf: **Ja, ich fand, dass das Leben noch genauso wie früher war, ich habe mich** //L mhm// **gefragt, inwiefern es überhaupt** anders sei:n so:ll [...]. //L °mhm°//ⁱ

Die Einschätzung der Interviewpartnerin, dass ihre Stimmungsschwankungen durch die Konversion nicht dauerhaft stabilisiert worden seien, stimmt mit den Ergebnissen der teilnehmenden Beobachtung überein. Demnach pflegte die Akteurin auch nach ihrer Bekehrung hin und wieder das Verhalten eines plötzlichen Abbruchs aller Sozialkontakte und einer vorübergehenden Unerreichbarkeit (Beob. Besuch 02.04.09).

Während drei der Betroffenen auf die Verheißung einer vollständigen psychischen Heilung Bezug nahmen, wobei darin ihre Sehnsucht nach einer solchen zum Ausdruck kommt¹⁸⁵, beklagte neben der oben angeführten Gesprächspartnerin noch ein weiterer Akteur während eines informellen Besuchs Rückschläge nach der Konversion¹⁸⁶. Daran sowie an dem Fakt, dass keiner der untersuchten Teilnehmer eine vollständige Heilung seiner „psychischen Krankheit“ proklamierte, kann man sehen, dass eine Konversion eine solche nicht leisten kann.

Eng mit dem Konzept der Heilung von psychischen Krankheiten verbunden sind die nächsten beiden Thematisierungen, nämlich (a) die angebliche *dauerhafte* Besserung der allgemeinen Stimmung und (b) die oben schon angedeutete *vorübergehende* „Bekehrungseuphorie“.

(a) Während nur drei Teilnehmer(innen) angaben, dass sich ihre Stimmung seit der Konversion insgesamt gebessert habe (wobei zwei Beteiligte darunter an einer jeweils anderen Stelle des Interviews zu einem abweichendem Ergebnis kamen)¹⁸⁷, konnten fünf Personen keine permanente Veränderung feststellen¹⁸⁸. Vier Akteure monierten Rückschläge längere Zeit nach der Konversion¹⁸⁹, während eine Interviewpartnerin (Df Part A 39:01 – 40:41) sogar behauptete, sich insgesamt unglücklicher als vor der Bekehrung zu fühlen. Diese Tendenz zeigt, dass eine Konversion keine bleibende Transformationskraft der Stimmungslage besitzt.

Folgende Gesprächspartnerin z.B. schildert eindringlich ihr inneres Stimmungstief, welches erst längere Zeit nach der Konversion auftrat:

¹⁸⁵ Vgl. Am Part B 25:16 – 27:53, Part C 16:01 – 19:20; If Part B 29:04 – 29:28, 39:32 – 41:30, 43:31 – 44:44, Beob. Treffen 12.01.08; Nf Part C 08:01 – 09:36, 15:53 – 16:10, Part D 11:06 – 13:31

¹⁸⁶ Vgl. Nf Part C 08:01 – 11:01, Part D 15:54 – 16:24, Beob. Besuch 04.04.09; Rm Beob. Besuch 19.03.09

¹⁸⁷ Vgl. Ef Part A 43:44 – 45:20, Part B 14:14 – 16:41; Hf Part A 34:58 – 35:17, Part B 12:46 – 13:24; Lm Part B 06:38 – 09:11

¹⁸⁸ Vgl. Df Part B 10:59 – 11:14, Part B 13:13 – 14:56; Lm Part B 27:40 – 29:37; Mf Part B 23:06 – 28:07, 44:26 – 46:30; Of Part B 09:37 – 13:09; Pf Part B 08:31 – 09:07

¹⁸⁹ Vgl. Ef Part B 22:25 – 25:04, 30:43 – 32:49; Hf Beob. Reise 25.02.–12.03.10; Sf Part C 09:36 – 11:20; Tf Part C 14:56 – 15:59, 16:19 – 17:34, 21:14 – 26:22

Part C 09:36 Sf: Und dann:::, danach habe ich doch ein Kind bekommen //ah//, also, ab diesem Jahr (.) //mhm// sind es **doch** (.), **doch** (.) wieder zwei unterschiedliche Phasen //°mhm°//, also, die Phase im ersten Jahr nach der Bekehrung (.) war wie, als würde der Herr (.) mich //°L mhm°// fliegen lassen //°L mhm°// oder so //°mhm°//, ein sehr gutes Gefühl (.) //°ah:°//, so, so gut. [...] 10:10 Äh:: (1), das war eine Phase, die war sehr gut. //mhm// Und dann dieses Jahr, 2008 //mhm//, ist eine andere Phase //ähem//, also, wieder eine Phase, in der ich an einen Tiefpunkt gelangt bin //ähem//, also, also, wie früher, als ich nach Deutschland gekommen bin (.), die-, diese erste Phase damals, die so reibungslos verlief. //mhm// Damals, als ich noch nichts vom Herrn gewusst habe, gab es auch, auch solche Phasen in Deutschland //mhm//, eine sehr reibungslose //mhm//, wo ich Reisegruppen angeführt habe, wo ich //L mhm// Geld verdient habe, es mit dem Studium gut lief //mhm//, und dann die zweite, als ich ein Kind, ein Kind bekommen habe, die sehr (.), sehr schwer war, sehr schwer. //L mhm mhm// Und nach meiner Bekehrung (.) gab es auch zwei Phasen //mhm//, also, das erste Jahr war auch sehr (.), sehr, na (.), ((schnalzt mit der Zunge)) dynamisch //ähem//, also, sehr reibungslos und erfüllt, und dann die zweite Phase, als ich doch dieses Jahr schwanger wurde //ähem//, ((sehr schnell:)) jedenfalls gibt es immer Probleme, wenn ich schwanger bin @(1)@, also, ausgerechnet dann gerate ich in einen Abgrund... [...]^j

Gemäß der Schilderung der Akteurin verhält sich die erlebte Abfolge zweier Phasen nach der Konversion, nämlich einer glücklichen und einer depressiven, äquivalent zu der Zeit davor. Dies untergräbt die Bedeutung der Konversion an sich, da sich im Wesentlichen nichts ändert.

Als eine alternative Coping-Strategie im Umgang mit Stimmungstiefs, die vor allem für die Zeit kurz vor der Konversion relevant ist, aber im Gegensatz zur reinen Bekehrungserfahrung auch danach noch eine mildernde Wirkung erzielt, wurde von sieben Teilnehmern die ansteckend fröhliche und aufrichtig warmherzige Atmosphäre vor allem der Bibelgruppe angegeben¹⁹⁰:

Part B 27:56 Y: Was, was für einen Eindruck hattest du [von der Bibelgruppe]? Also, welchen Eindruck hattest du von ihnen?

28:00 Sf: Ah, am eindrucksvollsten für mich war, dass sie sehr, sehr glücklich wirkten //°ähem ähem°// (1), °sehr glücklich°. [...]^k

Und:

Part B 17:49 Nf: °Ah, die Bibelgruppe war wirklich so: wa:rmhe:rzig:°. //ähem// Ah (.), außerdem (.) habe ich (.) zu ihnen (.) gesagt, also (.), dass ich später wiedergekommen bin, weil (.) ich dieses (.) Lächeln auf ihren Gesichtern mochte, also, diese Freude //mhm//, und ich fa:nd irgendwie, dass (.),

¹⁹⁰ Vgl. Cm Part C 01:04 – 02:18, Bek. 17 – 20, 25 – 26; Ef Part B 13:08 – 13:27; Hf Part B 07:28 – 07:57; Nf Part C 17:42 – Part D 01:03; Rm Part C 22:41 – 22:48; Sf Part B 27:40 – 28:06, Bek. 44 – 47; Um Part C 09:21 – 09:52

wenn ich (.) die ganze Zeit so einen Gesichtsausdruck aufsetzen wollen würde, dass er dann (.) ganz schön gezwungen wäre, aber ich fand, dass ihr Lächeln von Herzen kam (.), ich (.), ich bi:n do:ch [...] Part D 00:04 Nf: Also (.), ich (1), als Kind, weil ich von kleinauf (.) in dieser Umgebung war, hat meine //L °mhm°// Mutter gesa:gt (.), weil es ziemlich kompliziert war (.), ich=meine //L °mhm°//, die Fami:lienbezieh:ungen waren ziemlich kompliziert //mhm//, [deswegen meinte meine Mutter] dass ich (.), ich deswegen gucken soll, ob die anderen au:fri:chtig sind (.), vor allem ihr //L °mhm°// Lä:che:ln. (.) //mhm// [...] 00:43 Und dann (.) fand ich, als ich gerade in die Bibelgruppe kam, war das, was mich am (.), am meisten überrascht hat, dass der (.) Gesichtsausdruck und das Herz dieser Leute miteinander übereingestimmt haben, also //L mhm// (.), ich fand das nicht so (.) gekünstelt (.), also //L mhm//, nicht so wie bei den Leuten draußen, die (.) sich mit einem gu:st:ellen wo:llen, um (.) //mhm// (.), um sich mit einem (.) anzufreunden oder so [...]. //mhm//¹

(b) Ein äußerst verbreitetes Phänomen ist die oben schon erwähnte kurzfristige Stimmungshebung im Zuge der Bekehrung, die man auch als eine Art Euphorie bezeichnen kann. Sie wurde von neun Interviewpartnern thematisiert.¹⁹¹ Dieses Stimmungshoch ebbt jedoch nach einer Weile typischerweise wieder ab, was von insgesamt acht Gesprächspartnern angesprochen wurde.¹⁹² So stellte die Verschlechterung der Stimmung längere Zeit nach der Konversion für eine Akteurin sogar eine ausgesprochene Enttäuschung dar, so dass diese sich darum bemühte, ihre vergangene Bekehrungseuphorie von Neuem zu entfachen:

Part C 21:14 Tf: Aber jetzt habe ich ein Problem, also, eigentlich (2), nachdem ich vier Jahre als Christin gel- (.), ich kann noch nicht von mir behaupten, dass ich seit mehr als zehn, dass ich zwanzig Jahre lang Christin bin //mhm//, ist mir irgendwie klargeworden (.), dass „Freude“ (.) gar nicht so einfach ist. (.) //mhm// Ja, so wie ich (.), wie ich auch dieses Mal beim Missionscamp zur Frau des Predigers gesagt habe, also, die Frau von Prediger [Personenname, Hauptprediger] //L mhm// aus Peking. //mhm// Ich habe also zu ihr gesagt (.), ich habe gesagt, Frau Pfarrer, bin ich jetzt (.), sagen Sie, ob ich jetzt (.) als Christin an so einem (.) ((schnalzt mit der Zunge)), äh: (.), an so einem (.) ((schnalzt mit der Zunge)) (.) Wendepunkt bin? //mhm// [...] 21:58 Dies (.), weil ich finde, dass ich in diesen vier Jahren (.), also (.), diese Freude von kurz nach der Bekehrung, diese Freude und Energie (.) //mhm mhm// und (.) das Leben später, als ich mich langsam in Deutschland eingelebt habe //mhm//, ob das schon (1), °äh: (.), wie nennt man das°? (2) ((schnalzt leise mit der Zunge)) Also, ob man das noch Freude nennen kann, oder //L °mhm°// ob das eher Gelassenheit ist, also //L °mhm°//, dass ich den Dingen nicht mehr mit Freude //L °mhm°// begegne //L °verstehe°//, dass ich ihnen nicht mehr so aktiv begegne //°ja°// (.), jetzt bin ich schon (.) total abgestumpft. @(.)@ //°mhm°// Ich habe gefragt (.),

¹⁹¹ Vgl. Bm Part B 28:25 – 29:01; Cm Part B 22:09 – 22:58; Df Part B 11:14 – 11:54, Beob. Besuch 16.03.08; Ef Part B 30:43 – 31:55; Nf Part C 08:01 – 09:36, Part D 03:33 – 04:52; Of Part B 08:24 – 09:31, 16:01 – 17:04; Pf Part A 41:12 – 41:21, Part B 10:11 – 11:09; Sf Part C 09:36 – 10:13; Tf Part C 14:56 – 15:59, 21:14 – 26:22

¹⁹² Vgl. Cm Part B 22:09 – 24:09; Df Part B 11:14 – 14:56, Beob. Besuch 16.03.08; Ef Part B 22:25 – 25:04, 30:43 – 32:49; Nf Part C 08:01 – 11:01, Part D 08:39 – 10:56; Of Part B 08:24 – 13:09, Part B 16:01 – 17:04; Pf Part A 41:12 – 41:21, Part B 10:11 – 11:09; Sf Part C 09:36 – 11:20; Tf Part C 14:56 – 15:59, 16:19 – 17:34, 21:14 – 26:22

ob ich jetzt nicht einen geistlichen Rückschritt gemacht habe? (.) //°mhm°// Ja, genau //L °mhm°//, und dann habe ich gefragt, warum ich jetzt (.) ((schnalzt mit der Zunge)) nichts mehr habe, wofür es sich lohnt (1), also, fröhlich zu sein. //°mhm°// Weil ich finde, dass ich diese Sa-, diese Sachen ordnungsgemäß in altbewährter Weise mache. //°mhm°// Ich (.), zum Beispiel bete ich zu Gott //°mhm°//, lese die Bibel (.), gehe in die Kirche (.) und zur //L °mhm°// Bibelgruppe (.), das ist mir so zur Ge-
wohnheit geworden. //mhm// Früher habe ich gehofft (.), also //L °mhm°// (.) ((schnalzt mit der Zunge)), nee, früher, das war keine Hoffnung, sondern von Freude besetzt //°ähem°//, also (.), eine Erwartung, so wie ich heute sehnlichst erwarte, dass man mir so eine Suppe ko-, kocht. //°ähem mhm°// Also, so eine Erwartung wie //mhm//, oh! (.) Heute Abend gehe ich zur Bibelgruppe! (.) Oh!

//L °mhm°// (.) Am Sonntag gehe ich in die Kirche! //°mhm°// Oh! (.) Ich werde dies und jenes //L °mhm°=mhm=mhm°//, ah, es ist Weihnachten! (.) Und //L °mhm°// dieses Jahr bin ich noch nicht mal (.) auf den Weihnachtsmarkt gegangen. (.) Also //L °mhm°//, ich finde (.), bin ich denn abgestumpft? (.) //°mhm°// [...] 23:27 Ich habe nicht mehr so ein Gefühl von Freude. //°mhm mhm°// [...] 23:40 Ja, genau //L °mhm°//, ich //L °mhm°// (.), deswegen finde ich irgendwie (1), ach, ich weiß auch nicht. (.)

23:44 Y: °Ich glaube, das ist ein normaler Prozess. (1) Hm°.

23:48 Tf: °Hm°. (1) Aber ich hoffe doch schon (.), dass (.) er möglichst schnell vorbei geht, weil //L °mhm°// (.) zwischen diesem Gefühl der Freude und dem Gefühl der Stumpfheit (1) gibt es einen großen Unterschied. //°mhm°// Ja, also //°()°// (.), ja, genau, für uns Menschen gibt es einen großen Unterschied. //mhm// Deswegen (.), was ich eigentlich sagen wollte (.), [...] 24:21 °ich habe mich wieder entschlossen, zum Missionscamp zu fahren. //°mhm°// Ich finde irgendwie (.), äh (.) ((schnalzt mit der Zunge)), dass ich noch zum (.) Missionscamp gehen muss° (.), weil ich finde, dass es im Missionscamp (.), natürlich gibt es dort auch viele langjährige Christen (.), aber es gibt es auch einige //L °mhm°// Chr-, frischgebackene Christen (.), und //L °mhm°// die haben dann immer so eine Rührung der Freude. //mhm// Und dann, was ich sagen will, ist, dass ich, wenn ich ihrer Rührung zuhöre, möglicherweise wieder (.), @wieder dieses Gefühl der Rührung [habe]@. //°ah:°// Weil ich bei dem Missionscamp diesen Sommer, also, auch total gerührt war. //°mhm°// Ja //L °mhm°//, ich finde (.) irgendwie (.), dass so eine Kraft (.) //°mhm°// mich wieder von neuem entzündet hat. (.) °Ja°, ich finde, dass ich jetzt total stumpf bin, °lebe°. (1) //°mhm°// (1)

24:53 Y: °Dieses Gefühl kann ich (.) verstehen, kurz nach der Taufe (.), also (.), ist man normalerweise sehr, sehr glücklich° (.),

25:00 Tf: Genau!

25:01 Y: °fröhlich, und dann°

25:01 Tf: L Weil man gegenüber allem eine Erwartung hegt, und dann //L °stimmt°// ist man auch (.), weil dann hat man gegenüber Gottes (1) Fürsorge (.), also (.), was das Angewiesensein und das Vertrauen angeht //mhm//, ja (.), also (.), schon einen Höhepunkt erreicht.^m

Die bekehrungsbegleitende Stimmungseuphorie wird gemäß der Schilderung der Akteurin zu einem Idealzustand erhoben, der mit einem Gefühl der „Rührung“ einhergeht und den leidenschaftlichen Glauben an Gott beinhaltet. Sie ist ein wichtiger Motor bei der Entscheidung für eine Konversion zum Christentum, da sie negative Emotionen, die kurz vor

der Bekehrung auftreten, erfolgreich bekämpft – ein Aspekt, den man auch vor dem Hintergrund der Emotionspsychologie beleuchten könnte. Wie die oben erläuterte Analyse der allgemeinen Stimmungslage jedoch ergibt, ist diese Euphorie nicht dauerhaft. Dies wird von den Betroffenen als ein herber Verlust empfunden, der nur schwer durch andere Coping-Strategien kompensiert werden kann.

Ein ähnliches, wenn auch nicht ganz so eindeutiges Bild – nämlich dass eine Konversion keine dauerhafte Transformationskraft der Psyche besitzt – ergibt die Thematisierung von Glaubenszweifeln vor *und* nach der Konversion. So berichteten sieben der 20 Interviewpartner von massiven Zweifeln vor der Bekehrung, was der CEG-Norm durchaus entspricht.¹⁹³ Entgegen meiner Beobachtung, die in Kapitel 4.3.2 geäußert wurde, und entgegen der CEG-Norm lässt sich jedoch auch die Thematisierung von Zweifeln *nach* der Konversion verzeichnen. Zwar ist dies nur bei vier Gesprächspartnern der Fall¹⁹⁴, aber während sich der Großteil der befragten Teilnehmer gar nicht zu diesem Thema äußerte, gaben lediglich zwei Personen (Df Part B 14:56 – 15:54; Hf Part B 14:45 – 15:14) ausdrücklich an, seit der Bekehrung keinerlei Zweifel zu hegen. Ein Beispiel für solch einen inneren Konflikt liefert folgender Textausschnitt:

Part B 29:07 Cm: Wenn ich bete, dann weiß ich, dass Gott dem Gebet zu-, zu-, zuhört. //°mhm°// Da bin ich mir ganz sicher, jedes Mal. //°ähem°// (1) Ob es eine Antwort gibt, ich glaube, das braucht Zeit, möglicherweise (.), aber jedes Mal, wenn ich gebetet habe (.), spüre ich seelisch ziemlich großen Frieden. (1) °Das (2), das gibt (.) es doch°, aber manchmal ist dieser Frieden auch nicht so sicher, weil ich //L °mhm°//, ich bin: (.) ein ziemlicher (.) Zweifler. (.) //°mhm°// Vor allem gegenüber Gott, weil man ihn nicht sehen und nicht anfassen kann. //°mhm°// (1) An vielen Dingen, die nicht (.), nicht so sicher sind, zweifle ich ziemlich. (.) Deswegen zweifle ich oft an Gott. //mhm//ⁿ

Die Glaubenszweifeln einer weiteren Akteurin beziehen sich zwar nicht, wie im vorigen Zitat, auf die Frage nach der Existenz Gottes, aber dafür auf die eigene Berufung: So hatte die Gesprächspartnerin Karrierebestrebungen aufgegeben, um sich stärker der ehrenamtlichen Gemeindegemeinschaft widmen zu können.

Part B 11:04 Y: [...] Und dieser (.), weil ich denke, also (.), ähm (.), dass der Glaube vielleicht (.) ein Prozess ist (.) //ah//, ähm, dass er eine Weile braucht, also, hm (2) ((schnalzt mit der Zunge)), also,

¹⁹³ Vgl. Am Beob. beiläufiges Gespräch 13.04.2007; Hf Part B 11:38 – 12:36; If Part B 33:16 – 33:59, Part C 03:42 – 04:30, Bekehrungserzählung 75 – 85, 90 – 91; Km Part C 22:47 – 23:57; Lm Part B 22:44 – 24:49; Of Part A 45:52 – 46:13; Um Part B 16:32 – 17:32. Nur zwei Akteure behaupteten, vor der Bekehrung von keinerlei Zweifeln geplagt worden zu sein (Gf Part B 08:12 – 08:50; Rm Part C 17:28 – 17:49).

¹⁹⁴ Vgl. Cm Part B 28:58 – 29:45; Gf Part B 12:42 – 13:44, 14:27 – 15:39; Km Part C 26:51 – 28:39; Of Part B 11:02 – 13:09

angesichts (.) dieser Schwierigkeiten, von denen du gerade gesprochen hast (.), zweifelst (.) du da (.) nie, oder...

11:21 Of: Ich habe Zweifel. //mhm mhm// Ehrlich gesagt waren es einige Male sogar sehr starke Zweifel (.), also (.), ich meine auch, als ich damals gezweifelt habe, hatte ich wirklich keine Kraft (.), äh, etwas noch mal anzupacken, irgendwie dachte ich (1), ich meine, ich habe auch nichts Schlechtes getan, aber ich fand es auch //L mhm// irgendwie (.) wirklich (.) sehr schwer, noch mal (.), hm, die (1) Kraft zu investieren, noch irgendwas (.) //mhm// anderes zu tun oder so. //mhm// Weil ich (.), was mich ins Zweifeln gebracht hat, war, ich habe wirklich daran gezweifelt, ob es sich lohnt, das alles zu investieren. //mhm// [...] 11:54 ((spricht sehr flüssig weiter:)) Also, irgendwie (.), äh (.), ich hab vergessen, wann das war, ungefähr vor zwei, drei Jahren kurz //L mhm// vor Ostern //mhm//, ich kann mich erinnern, dass ich damals gerade in einem tie- (.), tiefen Abgrund war, wo ich sehr gezweifelt habe //ähem//, damals dachte ich plötzlich daran, vielleicht bin ich ja auch schon fast in die Jahre gekommen //mhm//, jedenfalls habe ich angefangen, darüber nachzudenken, wie das Leben der Gleichaltrigen so ist, und wie //L mhm// mein Leben so ist. Und dann //L mhm// fand ich plötzlich, dass ich sehr viel aufgegeben habe //ähem//, also (.), [...] 12:20 also, dass ich irgendwie nicht so sehr nach Erfolg (.) //mhm// oder nach einem wohl-, nach einem sehr wohlhabenden (.) //mhm// Beruf oder so gestrebt habe //mhm//, hm (.), äh (.), oder nach so einem Leben oder so. //mhm// Deswegen (.), andere haben vielleicht eine sehr gute Arbeit und //L mhm// viele (.), sie können sich Wohnungen kaufen oder Autos //L mhm// kaufen //mhm//, ah, oder sie haben auch eine (.) gute, eine hohe Position //L mhm// in einer Firma //mhm//, oder sie sind verheiratet, haben Kinder oder //L mhm// so (.), also //L mhm//, vieles in ihrem Leben wirkt so //L mhm// bewundernswert. //mhm// Und ich fand irgendwie (.), ähm, dass ich (.), nach diesen Dingen habe ich nie (.) //mhm// gestrebt, gegriffen. //mhm// Und (.) ob es sich nun gelohnt hat, wie ich es mache, also //L mhm//, in meinem jetzigen Leben (.) //mhm// fehlt irgendwie (.) dieses, fehlt jenes @(.).@ //mhm mhm//, aber lohnt es sich denn nun, so zu leben? //mhm// Und dann (.) kam mir damals (.) wirklich der Gedanke, ein bisschen zu bereuen, dass ich das alles früher aufgegeben habe. //mhm// ((spricht sehr schnell weiter:)) Aber ein anderer Gedanke von mir, also, im Bewusstsein hatte ich gleichzeitig zwei Gedanken, einer //L mhm// war, dass ich es bereut habe //mhm mhm//, und der andere, dass ich mir auch noch selber die Schuld dafür gegeben habe, warum ich das bereuen muss. //mhm// Weil ich finde, dass, als ich damals diese Entscheidungen getroffen habe, ich mir sehr sicher war, dass das richtig ist, dass das gut ist //mhm mhm//, und außerdem (.), auch wenn ich damals fand (.), von meinem Verstand her fand ich das auch gut und richtig (.), aber trotzdem habe ich innerlich echt gezweifelt //°mhm°//, ich dachte auch wirklich, falls (.) man dem allen nicht wirklich trauen kann, na, dann habe ich //L °mhm°// wirklich eine dumme Entscheidung //L °mhm°// getroffen oder so. //°mhm°// [...]

Der von der Gesprächspartnerin eindringlich geschilderte innere Konflikt, welcher mit starken Zweifeln an der Richtigkeit der Entscheidung verbunden ist, einen Großteil des Lebens Gott geopfert zu haben, veranschaulicht also, dass eine Konversion nur einen vorübergehenden Sog der Faszination besitzt. Sie verfügt aber nicht über die Kraft, sämtliche innere Probleme auf einen Schlag und für immer zu lösen.

An dieser Stelle sollte noch ergänzend der Unterschied zwischen der eigentlichen Bekehrung (信主) und der Taufe geklärt werden, wie er von den Akteuren selbst gesehen wird. So setzt die Konversion aus Sicht der befragten Teilnehmer häufig ein Entschlussgebet (决志祷告) voraus, das i. d. R. unter Anleitung anderer getaufter Christen durchgeführt wird, mindestens aber einen individuell getroffenen Entschluss (决志). Die Taufe an sich wurde von acht Akteur(inn)en als eine rein äußere (bürokratische) Zeremonie ohne Sinn bewertet.¹⁹⁵ Obwohl weitere zwölf Teilnehmer(inne)n sie als sinnbehaftet klassifizierten, spielten diese deren Bedeutung teilweise herunter.¹⁹⁶ Eine Interpretation der Taufe, nämlich die Bedingung für die Integration in die chinesische Gemeinde zu sein, lässt sich dabei anhand des folgenden Beispiels veranschaulichen:

Part A 42:45 Pf: Als ich getauft wurde (.), hatte das keine große Bedeutung für mich. //ähem// (.) Äh (.), ich fand nicht, also, es hat mich nicht (.), als ich damals (.) an der Taufe teilgenommen habe //ähem//, war es nicht so, dass ich mich unbedingt hätte taufen lassen wollen (.), weil (.) damals (.) ((schnalzt mit der Zunge)) gab es vielleicht auch ein paar, äh::m, @Hintergrundsprobleme@. Weil //L °mhm°// (.) in der Gemeinde viele D- (.), oft (.) konnte ich in der Gemeinde, wenn ich noch nicht bekehrt bin //L °mhm°//, darf ich an vielen Dingen nicht teilnehmen. //mhm// Hm. //mhm// Ähm, deswegen dachte ich (.), da ich nun mal keine (.) Glaubenszweifel hatte //ähem//, außerdem (.) ist die Taufe gegenüber Gott ein (.) Ge- (.), nicht gerade ein Geständnis, aber doch (.) ein Einverständnis. //ähem// Ja. //ähem// Deswegen dachte ich, okay, dann lasse ich mich eben taufen (.), hm.^P

Ein anderer Gesprächspartner strich vor allem die Bedeutung der Bekehrungserzählung innerhalb des Konversionsprozesses heraus, indem der Gläubige sein Bekenntnis ablegt:

Part B 25:08 Y: [...] Und (3) welche Bedeutung hat die Taufe für dich? Also, für dich persönlich?
25:16 Lm: Welche Bedeutung die Taufe für mich persönlich hat (.), äh::m (3), ich denke, sie ist, das Wichtigste i:st, äh:, dass ich wirklich (.) meine Bekehrungserzählung ablegen kann. //mhm// Natürlich, äh::m (2), ist das ein sehr wichtiger Schritt der Bestätigung (.), weil (1) s:ie (.), äh:, vielleicht für (.), äh (.), ((spricht relativ schnell:)) niemanden eine sehr leichte Sache ist, ich meine (.), man vertraut Jesus, und dann legt man sein eigenes (.), äh, ein paar (.), obwohl es keine so (.), äh, deutlichen Erfahrungen //L mhm// sind, schreibt (.), schreibt man sie doch (.) in einem Aufsatz auf, und dann, also, also, oder (.) man (.) erzählt sie: vo:r allen (.), oder (.), dann sind da vielleicht über 100, 200 Leute da oder //L mhm// so, und dann spricht man vor ihnen darüber. //mhm// Äh:m (.), ich denke, dies (.) so auszusprechen (.), ((spricht langsamer, betont jedes Wort:)) ist noch mehr (.), das hat meinen späteren Glauben und meine Überzeugung bewirkt. (.) //mhm// ((Sprechtempo wieder normal:)) Also (.), dass

¹⁹⁵ Vgl. Am Part C 21:34 – 22:44; Cm Part C 06:07 – 06:43; Df Part B 10:29 – 10:59; Fm Part A 38:14 – 38:40; Gf Part B 09:43 – 11:11; If Part B 37:26 – 38:14; Of Part B 07:18 – 08:00; Um Part B 22:07 – 22:42

¹⁹⁶ Vgl. Am Part C 21:34 – 22:44; Cm Part C 06:07 – 06:43; Ef Part B 19:38 – 20:34, Beob. 13.-15.07.2007; Hf Part B 13:24 – 13:46; If Bek. 58 – 63; Km Part C 24:15 – 25:24; Lm Part B 25:06 – 27:03, 27:40 – 29:38; Mf Part B 43:16 – 44:26; Nf Part D 07:01 – 07:48; Pf Part A 42:41 – 43:27; Rm Part C 25:29 – 26:02, 26:42-28:55; Sf Part C 03:49 – 04:39

ich früher (.) wirklich (.) vor allen so was gemacht habe (.), äh, gesagt habe (.), äh, dass ich auf Jesus baue, außerdem (.) //mhm// ist das eine sehr gute, hm: (.), Ermutigung, eine Erfahrung (.) für einen selbst. (.) //mhm// Wenn es wirklich, i=ich finde, äh:m (.), nee, ich finde, dass die T=Taufe, natürlich (.) habe=habe ich eben (.) von der Bekehrungserzählung gesprochen (.), wenn (.) es um (.) die Taufe geht, dann finde ich auf keinen Fall, dass an der Taufe (.) irgendwa:s ist (.), @hm@ (2), ich finde, dass an diesem ganzen Vorgang nichts besonderes war @(.)@ //°mhm°//, also //L °mhm°//, damals haben sich über 30 Leute (.) zusammen //L °mhm°// taufen lassen //mhm//, also, man war irgendwie (.), äh, in Zeitnot, weil (.) die Gemeinde hat //L @(2)@// das Gebäude gemietet, und es hieß (.), dass man es dann und dann übergeben müsse, deswegen wurde @irgendwie (.) //@(1)@// gedrängelt, gedrängelt //L °@(.)@°//, gedrängelt@ (.), deswegen kann ich an diesem ganzen Prozess irgendwie nichts fi:n:den (.) //mhm// (.), äh:m (.), ich=habe=keine=be-, be-=besonderen Erinnerungen daran. //mhm// Außer vielleicht (.), dass wir uns ein paar Fotos angeguckt haben, früher war das bei der Taufe //L °mhm°// so (.), habe //L °mhm°// ich keine besonderen Erinnerungen daran (.) und, und //L °mhm°// auch keine besonderen Empfindungen //mhm// (.), hm.⁹

Obwohl dem Akt der Taufe an sich hier keine große Bedeutung beigemessen wird, ist die Institution der Bekehrungserzählung dieser doch formal zuzuordnen. Dadurch wird die Taufe indirekt als öffentliche Zelebrierung bzw. Bestätigung der Bekehrung definiert, welche den Glauben festigt.

Aus der Analyse der Interviews ergibt sich demnach, dass eine Konversion nur *eine* Coping-Strategie unter vielen darstellt, die lediglich dabei hilft, entstandenen Leidensdruck zu lindern. Sie besitzt keine einmalige Transformationskraft, d.h. Krankheiten können nicht plötzlich und vollständig geheilt werden. Dies gilt besonders für psychische bzw. charakterbezogene Probleme. Allerdings stellt sie einen kreativen Umgang mit Schwierigkeiten dar, der diese – je nach der Schwere und Beschaffenheit des Problems – längerfristig mildert. Eine eingehende zusammenfassende Untersuchung dieses Aspekts wird sich im folgenden Kapitel anschließen.

5. Die Konversion chinesischer Studierender in Deutschland zum Christentum als familienorientierte Coping-Strategie zur Realisation von Geborgenheit, Sicherheit und Heilung

Welche Probleme machen eine Konversion zum Christentum für chinesische Studierende in Deutschland attraktiv? Und inwiefern kann eine Konversion diese Probleme mildern? Oder anders formuliert: Welche Funktion hat die Konversion chinesischer Studierender in Deutschland zum Christentum bei der Linderung welcher Probleme?

Beim Aufwerfen und Beantworten dieser Fragen stand nicht die Erforschung der Ursachen einer Konversion im Vordergrund. Gewählt wurde vielmehr, anlehnend an Wohlrab-Sahr (1996: 20 f, 25 f; 2002: 88, 90) ein funktionalistischer Ansatz, der davon ausgeht, dass bestimmte biografische Probleme durch eine Konversion kommuniziert, transformiert und somit gelöst werden können. Dies geschieht durch den Wechsel des Symbolsystems – oder auch kognitiver Strukturen bzw. Paradigmen. Der Schwerpunkt lag also nicht auf der Annahme, dass ein bestimmtes Problem eine spezifische Verhaltensweise (hier: die Konversion) zwingend erforderlich macht bzw. kausal bedingt. Vielmehr wird von verschiedenen Lösungsstrategien ausgegangen, die sich äquivalent zueinander verhalten und alternativ angewendet werden können. Eine Konversion ist also nur *eine* mögliche Problembewältigungsmethode unter vielen. Sie ist jedoch für Akteure mit bestimmten Problemfeldern besonders attraktiv, da jede Religion über ihre eigenen Problembewältigungsfunktionen bzw. -symbole verfügt, die von den Zuschreibungen und Charakterisierungen seitens der Akteure herrühren.

Dieser funktionalistische Ansatz wurde um psychologische Coping-Theorien erweitert. Dies geschah aus folgenden Gründen:

(1) Erstens wird darin betont, dass die Konfrontation eines Akteurs mit Problemen – welcher Art auch immer – keinen pathologischen Charakter aufweist, sondern einen Normalzustand darstellt. So wurden seit Antonovsky die klar trennbaren Pole von Gesundheit versus Krankheit aufgehoben. Dies bedeutet, dass Gesundheit kein statisches Gut ist, das ein für allemal erreicht werden kann, sondern immer wieder weitest möglich erkämpft werden muss. Dieser Perspektivwechsel innerhalb der Psychologie entwickelte sich somit seit den 1970er Jahren weg von der Pathogenese hin zur Salutogenese, die ihr Augenmerk weniger stark auf die Defizite richtet. Laut Antonovsky (1997: 15 ff, 22 f, 29 f) wird jede Person immer wieder neu mit belastenden Situationen konfrontiert, die sie mit Hilfe von

kreativen Coping-Strategien meistern muss (s. auch Bengel 1999: 9, 19 f, 23, 29; Murken 1998: 55, 77).

Dieser Ansatz deckt sich mit meinen Forschungsergebnissen: So konnte eine vollständige und dauerhafte Lösung *aller* funktional korrespondierenden Problemgruppen, wie es das konstruktivistische Paradigma impliziert, bei keinem der Interviewpartner festgestellt werden. Zwar wurden einige Probleme vollständig bewältigt, aber nur deshalb, weil die mit der Konversion verbundenen Coping-Strategien auch nach der Bekehrung weiterhin angewandt wurden (z.B. der fortwährende Besuch der Bibelgruppe zum Schutz vor Einsamkeit). Die Mehrheit der Problemfelder konnte jedoch nicht beseitigt, sondern lediglich gemildert werden.

Der Konversionsakt stellt somit nur *eine* kreative Coping-Strategie unter vielen dar. Es kommt ihm keine einzigartige, einmalige Transformationskraft zu, sondern er muss auch nach der Bekehrung immer wieder durch äquivalente Strategien ergänzt werden.

(2) Der funktionalistische Ansatz definiert eine Konversion als symbolische Transformation bzw. Rekonstruktion der strukturierenden Weltsicht und reduziert sie somit auf kognitive Prozesse. Das Konzept des religiösen Coping betont hingegen, dass zu einer Problembewältigung vielfältige Prozesse nötig sind, die neben kognitiven Neueinschätzungen und Umdeutungen auch die Handlungsweisen berücksichtigen. Daraus ergibt sich folgende Konsequenz: So lassen sich wegen der Rekonstruktionsproblematik die Handlungsstrategien methodisch besser erfassen als kognitive Transformationen. Da diese Handlungsmethoden als äquivalente Coping-Strategien zu den kognitiven Umstrukturierungen bzw. symbolischen Transformationen fungieren, indem sie sich auf dieselben biografischen Problemfelder beziehen, lassen sich dadurch Rückschlüsse auf letztere ziehen.

(3) Drittens sollte darüber nachgedacht werden, wie sich seelische Belastungen operationalisieren lassen. Obliegt es dem Forscher oder dem Akteur, darüber zu entscheiden, was als Problem gilt? Während der funktionalistische Ansatz den methodischen Vorteil bietet, mit Hilfe der angewandten funktionalen Coping-Strategien Rückschlüsse auf die zugrundeliegenden Problemfelder ziehen zu können, weist die psychologische Coping-Theorie nach Lazarus und Folkman darauf hin, dass ein Problem nur dann besteht, wenn eine Situation vom Akteur selbst als „stressig“ oder belastend bewertet wird. Eine Erfassung von Problemen stützt sich also ausschließlich auf die Einschätzung der Akteure und nicht auf die Außenstehender. Dies bedeutet, dass zugunsten einer bestmöglichen methodischen Absicherung beide Aspekte gleichermaßen berücksichtigt werden müssen: die offen oder latent angewandten funktionalen Lösungsstrategien einerseits und die von den Akteuren selbst thematisierten Probleme andererseits. Während sich erstere also teils auf einer objekt-, teils

auf einer metasprachlichen Ebene bewegen, stützt sich die Analyse letzterer ausschließlich auf eine objektsprachliche Herangehensweise. Die Bündelung der Probleme und ihre Zuordnung zu den jeweiligen funktionalen Coping-Strategien werden dabei jedoch vom Forscher vorgenommen.

Gerade für den zuletzt erläuterten Aspekt erwies sich die Trennung zweier Hauptforschungsebenen – nämlich die der teilnehmenden Beobachtung und der Interviews – als besonders hilfreich: Während die Materialien, welche bei der teilnehmenden Beobachtung gewonnen wurden, hauptsächlich Aufschlüsse über die angewandten Coping-Strategien und die erwünschten Idealzustände gaben, boten die Interviews darüber hinaus auch tiefere Einblicke in die zugrundeliegenden Problemfelder, die mit den funktionalen Coping-Strategien bzw. Idealzuständen korrespondieren. Es ist offensichtlich, dass diese Vielfalt an Untersuchungsebenen die Überprüfbarkeit der aufgestellten Thesen fördert: So konnte das Konzept, welches aus den Daten gewonnen wurde und einer Konversionsfunktion entspricht, von mehreren Seiten beleuchtet werden.

Der oben erläuterte theoretische Ansatz reiht sich somit in die Erforschung individueller Konversionsmotive ein. Kontextuelle Faktoren in China, welche innerhalb der jüngsten US-amerikanischen Forschung vor allem von Yang Fenggang (1998, 2005) und Brian Hall (2006) betont wurden, werden hingegen nur am Rande gestreift. Dies hat folgende Gründe: So ging Hall lediglich auf die Bedingungen ein, die eine Konversion chinesischer Studierender zum Christentum überhaupt erst ermöglichen. Dabei konkretisierte er jedoch nicht, *welche* Aspekte eine solche Bekehrung attraktiv machen. Yang hingegen interpretierte die Konversion chinesischer Einwanderer vor dem Hintergrund einer Modernisierungskrise in China. Es ist nicht auszuschließen, dass letztere eine Bekehrung von Einwanderern der älteren Generation in den USA begünstigt. In meiner Studie zur Konversion chinesischer Studierender in Deutschland konnte sie jedoch nicht nachgewiesen werden. Ein Faktor, welcher sicherlich kontextuell gedeutet werden kann, ist natürlich der Umstand, dass die Akteure sich vorübergehend in der Diaspora befinden. Dennoch erklärt diese Herangehensweise nicht befriedigend, warum manche Austauschstudenten konvertieren, während andere dies nicht tun.

Ein Ansatz aus der US-amerikanischen Forschung, welcher jedoch ohne weiteres auf meine Forschungsergebnisse übertragen werden kann, ist jener der kulturellen Kontinuität: So wird laut Yang Fenggang (1998, 1999) und Hall (2006) bereits angesammeltes kulturelles Kapital in Form konfuzianischer Werte in eine besonders strenge, konservative und

moralisierende Form des protestantischen Christentums integriert. Dazu zählen in der hier vorliegenden Studie traditionelle Beziehungswerte, wie etwa das Ideal der Selbstaufopferung bzw. Pflichterfüllung, die Kindespietät, strenge Sexualnormen und die Idee der familiären bzw. zwischenmenschlichen Harmonie, aber auch Vorstellungen der Selbstkultivierung, wie etwa die Enthaltensamkeit. Die Möglichkeit einer kulturellen Kontinuität erhöht dabei die Attraktivität einer Konversion erheblich, da sie das Christentum vertrauter erscheinen lässt und die Kosten einer Bekehrung verringert. Allerdings kann sie meinen Forschungsergebnissen zufolge nicht alle Attraktivitätsfaktoren einer Konversion erklären, sondern deckt nur einen Teilbereich ab.

Eine weitere Alternative der Erklärung von Konversionsmotiven, welche innerhalb der bisherigen Erforschung chinesischer Gemeinden in den USA allerdings keine Rolle spielt, wäre die Rational-Choice-Theorie. Ihr Vorteil besteht darin, die Konversion chinesischer Studierender zum Christentum anhand eines plausiblen und einfachen Modells zu erklären. So ist die Angliederung an eine chinesische Gemeinde zweifellos mit großen Vorteilen verbunden, wie etwa der Erweiterung sozialer Netzwerke oder dem Erhalt praktischer Hilfeleistungen. Allerdings vermag auch dieser Ansatz nicht befriedigend zu erklären, was die Konversion zum Christentum etwa für jene Studierende, die auf Gewalterfahrungen in ihren Familien zurückblicken, attraktiv erscheinen lässt. Hierfür ist ein theoretisches Modell vonnöten, das individuelle problembehaftete Erfahrungen berücksichtigt, die weiter in der Vergangenheit liegen. Hierfür wiederum eignet sich der funktionalistische Ansatz besonders gut.

Die US-amerikanische Forschung zur Konversion chinesischer Einwanderer ist insgesamt schon weit gediehen. Eine besonders interessante Forschungsperspektive, die meines Wissens noch gar nicht bearbeitet wurde, besteht jedoch in der Erfassung der weiteren religiösen Biografien bereits konvertierter Student(inn)en nach ihrer Rückkehr nach China. Die Antwort auf die Frage, ob die Heimkehrer ihr christliches Engagement beibehalten oder aufgeben, böte wertvolle Aufschlüsse darüber, wie relevant der Diaspora-Faktor bei der Bekehrung zum Christentum tatsächlich ist: Nimmt er eine solche Schlüsselposition ein, dass sich die Akteure in China nicht mehr aktiv an einer chinesischen Gemeinde beteiligen wollen? Oder spielt er nur eine untergeordnete Rolle? Diese Fragen zu klären, bleibt künftigen Forschungen vorbehalten.

Im Rahmen dieser Studie ergab die Analyse aller vorliegenden Daten, dass sämtliche von den Akteuren angewandte Coping-Strategien, die mit der Konversion zusammenhängen,

drei Zwecken dienen, nämlich der Realisation von Geborgenheit, von Sicherheit und von Heilung im weitesten Sinne. Das Wort „Realisation“ wurde verwendet, weil es eine Art Coping-Strategie impliziert: Es lenkt das Augenmerk auf die Frage, *wie* in bestimmten Situationen mit spezifischen Problemen umgegangen wird. „Realisation“ bedeutet nicht nur „Verwirklichung“ oder „Umsetzung“ eines erwünschten Zustands, sondern stellt auch einen kreativen Vorgang dar, bei dem der Idealzustand auf verschiedene Weise „inszeniert“ wird.

Die diesen drei übergeordneten Problembewältigungsstrategien zugrundeliegenden Problemfelder lassen sich folgendermaßen zusammenfassen bzw. kategorisieren: Einsamkeit, familiäre Disharmonie, Überforderung, allgemeine äußere Schwierigkeiten und innere psychische Probleme. Dabei dienen die Realisation von Geborgenheit der Bewältigung von Einsamkeit und familiärer Disharmonie, die Realisation von Sicherheit der Milderung empfundener Überforderung und die Realisation von Heilung der Linderung allgemeiner äußerer Schwierigkeiten bzw. innerer psychischer Probleme.

5.1 Realisation von Geborgenheit zur Milderung von Einsamkeit und familiärer Disharmonie

Geborgenheit wird durch die spezifische Familienstruktur der CEG realisiert, indem die Gemeinde als eine *neue Familie* fungiert. So verstehen die Mitglieder einander auf (1) horizontaler Ebene als Geschwister, denen gegenüber man Verantwortung und Pflichten trägt. (2) Die innige vertikale Beziehung zum himmlischen Vater ist ein weiterer Aspekt dieser Familienstruktur, die Geborgenheit produziert. (3) Auf einer dritten Ebene spielt die harmonische Beziehung der beiden Eheleute zu Gott eine Rolle, die den Kern der Ehe- und Familienerziehung in der CEG bildet.

(1) Auf der ersten Ebene steht die Verwandtschaftsbeziehung der Gemeindemitglieder im Vordergrund. Letztere betrachten einander als „Brüder und Schwestern“, die hierarchisch auf derselben Stufe angesiedelt sind. Diese horizontale Struktur stützt sich auf das System der Bibelgruppen, welche bezüglich des Alters und der Lebensphase ihrer Teilnehmer homogen sind. Auf diese Weise entstehen enge Sozialkontakte.

Obwohl die egalitäre Gemeindestruktur nicht der konfuzianischen Tradition entspricht, da etwaige Altersunterschiede zwischen den „Geschwistern“ keine Rolle spielen, wird das Miteinander dennoch von typisch konfuzianischen Beziehungsnormen beeinflusst. Diese umfassen die Forderung nach Verantwortungsübernahme bzw. Pflichterfüllung, Verläss-

lichkeit und regelmäßiger Teilnahme, Hilfs- und Opferbereitschaft sowie nach der Priorität der kollektiven Interessen, hinter denen individuelle Bedürfnisse zurücktreten müssen.

Das Herstellen von Intimität ist dabei zentral. Facetten dieses Idealzustands bestehen z.B. im starken Zusammengehörigkeits- und Gruppengefühl, in der angestrebten Offenheit gegenüber den anderen Teilnehmern, in der Hilfe und emotionalen Zuwendung der Gruppenmitglieder untereinander, in der gegenseitigen Akzeptanz und Stärkung des Selbstwertgefühls, in der Betonung der Liebe sowie im Anbieten von Freundschaften.

Diese Beziehungsnormen und Leistungen der Bibelgruppe dienen der Milderung von Einsamkeitsgefühlen. Ob die Einsamkeit während der Kindheit oder kurz vor dem Eintritt in die chinesische Gemeinde erlebt wurde, ist dabei zweitrangig. Während die erste Variante jedoch ein zufälliges, individuelles Problem darstellt, hängt die zweite mit der spezifischen Situation chinesischer Austauschstudierender zusammen, die gerade erst nach Deutschland gekommen sind und noch über keine sozialen Netzwerke verfügen; es ist somit als typisch für diesen Lebensabschnitt zu bezeichnen.

Der Schutz, die Zuwendung, die gegenseitige Hilfe und die Intimität der chinesischsprachigen Gemeinde, vor allem aber der Bibelgruppe, die eine Plattform zum Knüpfen von Freundschaften bietet, aber auch als Ersatzfamilie fungiert, auf die man sich in jeder Lebenslage verlassen kann, sind – im Gegensatz zu meiner Schlussfolgerung in Kapitel 4.3.1 – sehr effektive Coping-Strategien im Umgang mit diesem Problem. Dies schließt die erfolgreiche Bekämpfung von Einsamkeitserfahrungen aus der Kindheit durch das gegenwärtige Aufgehobensein in der Bibelgruppe mit ein. So hat die Mehrheit der betroffenen Interviewpartner seit ihrer Bekehrung nicht mehr mit Einsamkeitsgefühlen zu kämpfen: Während nur sieben¹⁹⁷ der 18 Personen¹⁹⁸ Angst vor zukünftiger Einsamkeit thematisierten, wurde dieses Konzept von den restlichen Betroffenen für die Zeit nach ihrer Konversion nicht mehr problematisiert.

Obwohl die CEG – wie unten noch erläutert wird – eine ausgefeilte Ehe-Erziehung anbietet, die auf viele potenzielle Konvertiten und Gemeindemitglieder anziehend wirkt, ist sie bezüglich der Partnerwahl weniger erfolgreich: So waren etwa fast alle Mitglieder der un-

¹⁹⁷ Vgl. Am Beob. Kaffeetrinken 18.07.07; Bm Part B 16:20 – 17:10; Df Beob. Besuch 29.11.07, 02.09.08; Hf Part A 35:36 – 36:40; If Part C 00:26 – 01:13, Beob. Treffen 12.01.08; Rm Part C 42:01 – Part D 04:07; Um Part C 10:56 – 11:50

¹⁹⁸ Diese 18 Personen setzen sich aus den acht Gesprächspartnern, welche Einsamkeit in der Kindheit erlebten, und aus den 13 Betroffenen, welche Einsamkeit kurz vor ihrem Eintritt in die chinesische Gemeinde beklagten, zusammen. Dabei kam es zu personellen Überschneidungen der jeweiligen Akteure. Zu den Interviewnachweisen s. Kapitel 4.4.1.

tersuchten Bibelgruppe Singles. Jedoch ergab die Auswertung des Forschungsmaterials, dass nur drei¹⁹⁹ der interviewten 11 Singles die Angst äußerten, in Zukunft keinen geeigneten Partner finden zu können, während die restlichen sich mit dem Gedanken angefreundet zu haben schienen, möglicherweise alleinstehend zu bleiben. Diese Einstellung ist der Erwartungshaltung der Eltern sowie dem gesellschaftlichen Mainstream in China deutlich entgegen gestellt. Auch dieses Phänomen unterstreicht den Erfolg der oben erwähnten angewandten Coping-Strategien bei der Bekämpfung von Einsamkeit.

(2) Die zweite, vertikale Dimension umfasst den Glauben an Gott als einen liebevollen, barmherzigen und geduldigen Vater, der die Bedürfnisse des Kindes erfüllt, so dass eine enge persönliche Beziehung entsteht. Die Innigkeit dieser Beziehung zeigt sich darüber hinaus in der Sehnsucht nach einer göttlichen Vaterfigur, die immer anwesend, verfügbar und hilfsbereit ist. Aber auch die Betonung der verständnisvollen Seite Gottes, der Anteil an den Problemen der Gläubigen nimmt, ist dabei ausschlaggebend. Diese Dimension wird z.B. durch die häufige Anrede Gottes als „himmlischen Vater“ (天父) offenbar und äußert sich in der Kommunikation des Gläubigen mit Gott im Gebet, aber auch in der Akzentuierung einer unmittelbaren Gotteserfahrung, von Gottes Anwesenheit bzw. Beistand bei auftretenden Problemen, von Gottes Schutz, seiner bedingungslosen Liebe und Akzeptanz sowie der Dankbarkeit des Akteurs gegenüber dem himmlischen Vater.

Diese Coping-Strategien sind Antworten auf Einsamkeits- und Verlassenheitserfahrungen in der Kindheit. Letztere werden hier nicht als ein allgemeiner Gefühlszustand beschrieben, sondern lassen sich an konkreten Beziehungserfahrungen mit mindestens einem Elternteil aufzeigen. Sie äußern sich in der Thematisierung eines meist abwesenden Vaters, der seinem Kind kein oder nur wenig Interesse entgegenbrachte und mit viel Distanz begegnete. Seltener wurden auch die Mutter oder gar beide Elternteile als unerreichbar, abwesend und desinteressiert klassifiziert. Eng damit verbunden, aber nicht identisch ist die Problematisierung einer spärlichen bis fehlenden Kommunikation mit mindestens einem Elternteil, so dass sich die Akteure in ihrer Kindheit unverstanden und mit ihren Problemen allein gelassen fühlten. Diese bezieht sich meist auf den Vater, etwas weniger häufig auf die Mutter oder auch auf beide Elternteile bzw. auf die einzige vorhandene Bezugsperson.

Was die Wirksamkeit der oben erläuterten funktionalen Coping-Strategien betrifft, so kann man hierüber leider keine gesicherte Aussage treffen: Ob das gütige, barmherzige Gotteskonzept die eben geschilderten Beziehungsstrukturen auf einer kognitiven Ebene

¹⁹⁹ Vgl. Am Beob. Kaffeetrinken 18.07.07; Hf Part A 35:36 – 36:40; Qf Part B 30:34 – 30:51

mildern kann oder keinerlei Auswirkungen auf entstandene Verletzungsgefühle hat, lässt sich aufgrund mangelnder diesbezüglicher Aussagen der Interviewpartner nur schwer operationalisieren. Diese Tatsache interpretiere ich jedoch als ein Indiz für die begrenzte Effektivität der funktionalen Lösungsstrategien. So wurde nur von einer (Of Part A 10:29 – 13:14, Part B 09:09 – 09:31) der 17²⁰⁰ betroffenen Gesprächspartner(innen) konkret darauf hingewiesen, dass die Konversion zum Christentum einen positiven Einfluss auf die Beziehung zum jeweiligen desinteressierten oder abwesenden Elternteil hinsichtlich einer Intensivierung derselben gehabt habe. Da ansonsten aber weder über reale Verbesserungen dieser problembehafteten Beziehungsstrukturen berichtet noch letztere im Nachhinein erklärt, entschuldigt oder anderweitig kognitiv entschärft wurden, so dass die Beteiligten sich nicht mehr daran störten, stellen diese Beziehungsmuster für die betroffenen Akteure ein Problem dar, das auch in der Gegenwart noch wichtig ist.

Die oben angeführten Bewältigungsstrategien dienen aber auch der Milderung familiärer Disharmonie. Damit ist die Problematisierung eines dominanten, strengen, autoritären und aggressiven Vaters bzw. – etwas weniger häufig – einer solchen Mutter gemeint. Noch seltener wurden beide Eltern auf diese Weise beschrieben. Eng mit dieser Erfahrung sind gelegentliche Gewaltanwendungen (d.h. Schläge) verbunden, die bei den Akteuren Angst auslösten. Auch hier ist die Wirksamkeit der angewandten Problemlösungsstrategien begrenzt. So gaben nur drei der betroffenen 13²⁰¹ Interviewpartner an, dass sich ihre Beziehung zu besagtem Elternteil wesentlich harmonisiert habe, und zwar aus drei unterschiedlichen Gründen: So führte ein Akteur das verbesserte Verhältnis zum Vater auf dessen Konversion und den damit verbundenen Charakterwandel hin zu mehr Sanftmut zurück, aber auch auf die Transformationskraft seiner eigenen Bekehrung (Bm Part B 29:02 – 29:44, Bek. 17 – 19, 39 – 72). Eine andere Protagonistin erreichte die Harmonisierung der Beziehung zu ihren Eltern mit Hilfe einer kognitiven nachträglichen Umdeutung vergangener Gewalterfahrungen, indem sie ihre Dankbarkeit für die eigentlich gute Absicht der Eltern herausstrich (Qf Part A 07:07 – 09:40, 11:22 – 13:19). Die dritte Teilnehmerin erzielte ein harmonischeres Verhältnis zum Vater durch vermehrte Rücksichtnahme auf die Eltern, was auf einer metasprachlichen Ebene als Kindespietät und somit als konfuzianisches Konzept bezeichnet werden kann (Tf Part D 13:16 – 17:02, Part E 04:00 – 05:27, 07:27 – 08:11). Da die restlichen zehn Interviewpartner ihre zurückliegenden Erfahrungen familiärer Disharmonie jedoch als gewichtiges Problem einstufen, welches weder durch eine

²⁰⁰ Für Timecodes s. Kapitel 4.4.1.

²⁰¹ Für Timecodes s. Kap. 4.4.1.

konkrete Veränderung der Beziehung noch durch kognitive postkonversionelle Umdeutungen entschärft wurde, muss davon ausgegangen werden, dass die oben erläuterten angewandten Coping-Strategien nicht allzu erfolgreich sind.

(3) Die innige Beziehung der Eheleute zu Gott erzeugt auf einer dritten Ebene insofern Geborgenheit, als sie die Harmonie der Familie und der Gemeinde sowie einen liebevollen Umgang miteinander sichern soll. Die Ehe, welche in Form einer Dreiecksbeziehung auf Gott, den „himmlischen Vater“, ausgerichtet ist, bildet also die Grundlage schlechthin. Sie ist nicht nur der Kern des Familienideals der CEG, sondern auch Ausgangspunkt der gesamten christlichen Familienerziehung der Gemeinde, die große Priorität hat.

Die christliche Familienerziehung, die sich an diesem Modell orientiert, wird in Broschüren und Zeitschriften, auf der offiziellen Homepage der CEG, in der Sonntagsschule sowie auf Fortbildungsseminaren thematisiert bzw. durchgeführt. Aber auch der Prediger selbst ist Träger dieses Systems, da er eine intensive, lang anhaltende Betreuung angeheirater Eheleute vor deren Hochzeit vornimmt. Dabei führt er lange Gespräche mit beiden Verlobten, aber begleitet überwiegend den Bräutigam, während sich seine Frau hauptsächlich um die Braut kümmert. Ein weiteres Element besteht in der Vorbildwirkung geglückter christlicher Ehen: So dient z.B. das verheiratete Paar, welches die untersuchte Bibelgruppe informell leitet, als Musterbeispiel einer harmonischen, gottesfürchtigen Beziehung, an der sich die restlichen Teilnehmer orientieren.

Das oben erwähnte Dreiecksmodell ist allgemein in chinesischen christlichen Kreisen sehr populär. In diesen ist zudem die Vorstellung verbreitet, dass Christen ein harmonisches Familienleben führten, dass in christlichen Ehen seltener gestritten werde, und dass Christen weniger Ärger zeigten bzw. in allen Lebenslagen geistigen Frieden und innere Freude bewahrten. Die dahinter stehende Idee ist die der einander bedingenden Harmonie und zwischenmenschlichen Nähe der Eheleute untereinander und zu Gott. Aber auch die anderen weltlich-familiären Beziehungen bilden ein Äquivalent dazu, z.B. jene zwischen Eltern und Kindern, die dem Verhältnis des himmlischen Vaters zu den Gläubigen entspricht. Die Vorstellung, dass eine enge Gottesbeziehung eine geglückte Ehe bzw. ein einträchtiges Familienleben garantiere, knüpft in gewisser Weise an konfuzianische Denktraditionen an (s. Kapitel 3.1.1: 修身、齐家、治国平天下). So ermöglicht die Kindespietät gegenüber dem himmlischen Vater einen harmonischen Umgang der Eheleute. Diese sollen wiederum ihren eigenen Kindern gegenüber liebende Güte (慈) zeigen und ihnen ein gutes Vorbild abgeben. Gleichzeitig wird die Rücksichtnahme gegenüber den eigenen Eltern gestärkt. Dieser Vorgang, der Harmonie und Eintracht auf allen Ebenen schaffen soll,

wirkt auf viele potenzielle chinesische Konvertiten sehr anziehend. Er geht auch mit einer auffallend verbreiteten Idealisierung der christlichen Ehe bei den getauften und ungetauften (überwiegend alleinstehenden) Bibelgruppenteilnehmern einher.²⁰²

Dieses konstruierte und propagierte Familienideal einer christlichen Harmonie, das sich durch Liebe, Verständnis bzw. den Verzicht auf Streit auszeichnet und neben dem Gottvertrauen mit Hilfe spezifischer Verhaltensweisen erzielt werden soll, bildet eine Coping-Strategie zur Milderung erfahrener familiärer Disharmonie. Damit ist der als häufig und/oder als besonders unangenehm erlebte Streit der Eltern (bzw. der Bezugspersonen) untereinander gemeint. Er bezieht sich zwar hauptsächlich auf die Kindheit der zehn Betroffenen²⁰³, wird aber noch in der Gegenwart als schwerwiegendes Problem wahrgenommen. Dass der christliche Glaube die Realisation einer eigenen harmonischen, auf Liebe beruhenden Familie verheißt, bildet deswegen einen wichtigen Motivationsfaktor bei der Entscheidung für eine Konversion.

Im Gegensatz zu den Coping-Strategien auf horizontaler Ebene, die der Bekämpfung der Einsamkeit dienen, sind die oben genannten bei der Beseitigung familiärer Disharmonie weniger erfolgreich: So gaben lediglich zwei Interviewpartner²⁰⁴ an, dass sich die familiäre Atmosphäre seit ihrer eigenen Konversion – bzw. jener der Eltern – wesentlich gebessert habe, indem weniger gestritten werde.²⁰⁵ Der Grund für diesen Misserfolg ist, dass die evaluierte Familienerziehung vorrangig innerhalb rein christlicher Familien wirksam werden kann. Sobald sich jedoch mindestens ein Elternteil der Bekehrung verweigert, wird es auch nicht die spezifischen Familiennormen der CEG inkorporieren bzw. die Verhaltensanweisungen befolgen, welche die chinesische Gemeinde zur Erreichung einer harmonischen christlichen Familie vorschlägt. Außer bei zwei Akteuren (nämlich den Gesprächspartnern Bm und Of) trifft diese Situation auf alle Personen zu, die Disharmonie in ihren eigenen Familien beklagten. Die Tatsache, dass der Streit der Eltern noch als gegenwärtiges Problem identifiziert wird, ist ein weiteres Indiz dafür, dass die Konversion zum Christentum auch auf kognitiver Ebene nur begrenzt diesbezügliche Erleichterungen leisten kann.

²⁰² Obwohl sich die Beziehung zum göttlichen Vater in traditionelle konfuzianische, hierarchische Strukturen einfügt, ist das Verhältnis der beiden Eheleute laut CEG-Norm weitgehend gleichberechtigt. Dies weicht stark von konfuzianischen Ideen ab.

²⁰³ Für Timecodes s. Kap. 4.4.1.

²⁰⁴ Vgl. Bm Part A 04:02 – 04:58, Bek. 17 – 19, 39 – 65, 72 – 83; Tf Part D 13:16 – 17:02, Part E 04:00 – 05:27, 07:27 – 08:11

²⁰⁵ Unter diesen beiden Personen befindet sich allerdings eine (Tf), die nicht über Streit der *Eltern* klagte, sondern die die unharmonische Familienatmosphäre ausschließlich sich selbst zuschrieb.

5.2 Realisation von Sicherheit zur Milderung von Überforderung

Obwohl die Herstellung von Sicherheit eng mit der Realisation von Geborgenheit zusammenhängt, ist sie doch nicht mit dieser gleichzusetzen. Sie findet auf zwei Ebenen statt: (1) horizontal durch die Konzentration auf die eigene *Gruppe*. Aber auch die Betonung der christlichen Pflichterfüllung (z.B. der regelmäßigen Teilnahme an den Pflichtveranstaltungen), einer moralischen Lebensführung (d.h. Tugendhaftigkeit und Selbstzügelung), der Einhaltung aller Normen bzw. Gesetze der CEG und der Verständlichkeit des christlichen Glaubens (z.B. im Gegensatz zum Buddhismus) sind charakteristische Merkmale dieses Gruppengefühls. Vereinfachte Handlungsanweisungen, die der Bibel entnommen wurden und auf einem dualistischen Weltbild basieren, helfen zudem dabei, überschaubare Gruppenstrukturen herzustellen. Die damit einhergehende Abgrenzung nach außen schafft eine christliche Identität. Darüber hinaus wird eine klare Lebensausrichtung bzw. -orientierung durch Engagement für ein höheres Ziel geboten, das den Akteuren eine Aufgabe gibt und Sinn stiftet.

Die zweite Dimension bezieht sich auf die (2) vertikale Beziehung zu Gott. Sie dient ebenfalls der Realisation von Sicherheit, indem Kindespietät und Gehorsam gegenüber einem strengen und strafenden himmlischen Vater gefordert wird. Aber auch das Vertrauen auf Gottes Heilsplan, auf seinen Beistand und Schutz sowie die Kontrolle von Ereignissen durch das Gebet tragen zur Herstellung von Sicherheit bei.

Was den Aspekt der Kindespietät (孝) betrifft, so wurde oben bereits erläutert, dass familiäre Bindungen und Verwandtschaftsloyalität im alten China eine zentrale Rolle spielten. Diese Werte haben sich – obwohl sie seit 1949 große strukturelle Umwälzungen erfahren – bis heute in ihren Grundzügen gehalten. Die wichtigste konfuzianische Norm besteht im Gehorsam der Kinder gegenüber ihren Eltern (顺服).

Laut den Idealen der CEG sollte die Kindespietät gegenüber den leiblichen Eltern mit der Gottesfurcht korrelieren. Der christliche Gott wird also als ein Vater betrachtet, dem man ebenso gehorchen soll wie dem biologischen Vater. Indem die Folgsamkeit gegenüber Gott sogar als noch wichtiger eingestuft wird, steigt er zu einer allmächtigen Vaterfigur auf, dem gegenüber sich alle christlichen Geschwister der Gemeinde verpflichtet fühlen. Dieser Aspekt legitimiert die Idee, dass die Gemeinde eine Familie sei, was ein hohes Maß an Sicherheit schafft.

Eine letzte Methode der Realisation von Sicherheit stellt das Bekenntnis dar. Es zeigt sich außer dem Verfassen von Konversionserzählungen z.B. im Missionseifer sowie in der Hoffnung, die eigenen Eltern bekehren zu können. Eine Vorbedingung hierfür besteht da-

rin, dass die Absolutheit des christlichen Glaubens proklamiert sowie betont wird, dass es sich beim Christentum um keine „Sekte“ (邪教/ 异端) bzw. um keinen Aberglauben (迷信) handle.

Diese Coping-Strategien werden zur Bekämpfung von Überforderungsgefühlen eingesetzt, die in China und Deutschland jeweils unterschiedliche Merkmale aufweisen: Während viele Interviewpartner in ihrem Heimatland einem großen Leistungsdruck ausgesetzt waren, sie aber neben einem immensen Lernpensum von keinen praktischen Belangen behelligt wurden, besteht die Schwierigkeit eines Studiums in Deutschland in den vielfältigen Anforderungen des täglichen Lebens, die die Akteure nicht gewohnt sind. Die Überforderungsgefühle lassen sich daher in vier Teilaspekte zusammenfassen:

Ein erster Gesichtspunkt besteht in der empfundenen Überlastung, die Bereiche Studium, Geldverdienen und praktische Organisation des Lebens in Deutschland miteinander koordinieren bzw. selbständig meistern zu müssen. Dieses Problem, welches typisch für die Situation neu aus China zugezogener Studierender ist, stellt jedoch i. d. R. ein vorübergehendes Phänomen dar. Insgesamt neun²⁰⁶ Akteure thematisierten es für ihre Anfangszeit in Deutschland, auf die i. d. R. die Konversion zum Christentum folgte. Ob die Lösung desselben jenen Coping-Strategien zu verdanken ist, die mit der Bekehrung verbunden sind, oder aus einem natürlichen Prozess der Anpassung resultiert, sei dahingestellt. Fest steht jedoch, dass diese Schwierigkeit zum Zeitpunkt des Interviews für alle Befragten nicht mehr aktuell war.

Zweitens gehört die Thematisierung von Zukunftsangst zu diesem Themenkomplex, d.h. die Sorge, das bevorstehende Examen in Deutschland nicht bewältigen zu können. Manchmal wird sie auch als ein Zustand diffuser Ängste beschrieben, die sich nicht auf konkrete Gefahren beziehen. Die Besonderheit hierbei ist, dass die Zukunftsangst bei zehn²⁰⁷ der betroffenen 13²⁰⁸ Gesprächspartner auch für die Zeit nach der Bekehrung problematisiert wurde. Sie stellt also ein dauerhaftes Problem dar, welches mit Hilfe einer Konversion nicht vollständig gelöst, sondern lediglich gemildert werden kann.

Drittens stammen diese Überforderungsgefühle von einem ungewöhnlich starken Erwartungs- bzw. Leistungsdruck her, den die Eltern auf ihre Kinder ausübten. Zwar nahm er in der Kindheit der Akteure seinen Ausgang, wirkt aber bis in die Gegenwart hinein nach.

²⁰⁶ Für Timecodes s. Kap. 4.4.2.

²⁰⁷ Vgl. Cm Part B 09:37 – 10:17, 18:19 – 18:46; Df Part A 40:43 – 41:30, 44:45 – 45:41, Part B 31:31 – 22:41; Ef Part B 43:19 – 44:11; Fm Part A 17:10 – 18:22; Gf Part B 38:12 – 39:23; If Part B 04:18 – 05:16; Of Part B 42:05 – 42:27, 43:59 – 44:40; Pf Part B 08:36 – 08:50; Qf Part A 34:11 – 36:20, Part B 04:19 – 06:32; Sf Part C 10:13 – 11:20, 20:52 – 21:16, Bekehrungserzählung 78 – 82

²⁰⁸ Für Timecodes s. Kap. 4.4.2.

Manchmal erzählten die Beteiligten auch von einer erhöhten Stressempfindlichkeit in der Schule, die nicht primär von den Eltern verursacht wurde, aber trotzdem mit einem großen Leidensdruck verbunden war. So gaben neun Gesprächspartner²⁰⁹ an, besonders stark darunter gelitten zu haben. Die oben erläuterten Coping-Strategien erzielten bei der Lösung dieses Problems – im Gegensatz zur Zukunftsangst – sichtbare Erfolge. Während vier²¹⁰ der neun Akteure, welche über extremen Leistungsdruck klagten, das Gefühl von Stress und Überforderung auch für die Zeit ihres Studiums in Deutschland *nach* der Bekehrung problematisierten, tauchte dieses Konzept bei den restlichen fünf Gesprächspartnern im Laufe des Interviews nicht mehr auf.²¹¹

Zuletzt spielt der empfundene Leistungsdruck bzw. Stress eine Rolle, den die Interviewpartner auf die Phase ihres Studiums in Deutschland beschränkten. Dass sieben²¹² der betroffenen zwölf²¹³ Akteure auch für die Zeit nach ihrer Konversion Leistungsdruck als Problem wahrnahmen, zeigt, dass es mit einer Bekehrung nicht vollständig bewältigt, sondern allenfalls entkräftet werden kann.

5.3 Realisation von Heilung zur Milderung von Stressreaktionen auf äußere Schwierigkeiten sowie von psychischen Problemen

Das Thema Heilung, welches in christlichen Kreisen mit evangelikaler und/ oder charismatischer Prägung eine große Rolle spielt, erinnert an volksreligiöse Konzepte in China. Obwohl die Heilung von *körperlichen* Krankheiten in der CEG im Gegensatz zu den ländlichen Gemeinden Chinas keine signifikante Position einnimmt, bildet es hier dennoch eine wichtige Kategorie. Dies ist insofern der Fall, als Heilung im Rahmen meiner Forschung eine allgemeine Veränderung umfasst, die die von den Akteuren erwünschte Transformation ihrer Probleme hin zu einem idealen Zustand des Glücklichen bzw. der Zufriedenheit beinhaltet.

²⁰⁹ Für Timecodes s. Kap. 4.4.2.

²¹⁰ Vgl. Bm Part B 11:48 – 15:03, 18:35 – 19:07; Fm Part A 17:10 – 18:22; If Part B 04:18 – 05:16, 07:43 – 08:50; Qf Part A 38:46 – 43:13, Part B 04:19 – 06:32

²¹¹ Eine Betroffene wies sogar konkret darauf hin, dass ihr gegenwärtiges Leben sehr entspannt sei (Ef Part B 00:11 – 01:48). Eine andere Akteurin bewertete den Leistungsdruck zwar noch als ein aktuelles Problem, das sie aber im Begriff sei, zu überwinden (Tf Part C 18:13 – 21:14, Part D 27:23 – 31:01, Part E 06:43 – 06:55, 07:27 – 08:11).

²¹² Vgl. Bm Part B 11:48 – 15:03, 18:35 – 19:07; Cm Part B 09:37 – 10:17, 18:19 – 18:46; Df Part A 39:01 – 41:30, 44:45 – 45:41; Fm Part A 17:10 – 18:22, 43:54 – 44:33; If Part B 04:18 – 05:16, 07:43 – 08:50, Beob. Treffen 12.01.08; Qf Part A 38:46 – 43:13, Part B 04:19 – 06:32; Sf Part B 25:08 – 25:38, Part C 11:09 – 11:20

²¹³ Für Timecodes s. Kap. 4.4.2.

Im Mittelpunkt des Heilungsanspruchs steht die Bekehrungs- oder Erweckungserfahrung, an die sich die Hoffnung auf eine plötzliche Heilung aller Probleme knüpft. Sie wird auch als „Neugeburt“ (重生) oder Erneuerung (更新) umschrieben. Dabei spielt die Wirkkraft des heiligen Geistes eine große Rolle. Aus Sicht der Akteure geht der Konversion ein persönlich getroffener Entschluss (决志) voraus, häufig auch ein Entschlussgebet (决志祷告), das meist von anderen Christen angeleitet wird. Obwohl die Taufe (洗礼) von den befragten Teilnehmern deutlich von der Bekehrungserfahrung (信主) unterschieden und gegenüber dieser sogar als zweitrangig eingestuft wird, genügt meinen Analyseergebnissen zufolge die innere Bekehrungserfahrung allein nicht, um eine vollständige Heilung glaubhaft verheißen zu können, sondern muss auch nach außen hin durch die Taufe gezeigt werden. Das Präsentieren der Konversionserzählungen in der Öffentlichkeit dient zudem der Inszenierung einer Lebens- bzw. Charakterwende. Auf diese Weise wird die Proklamation eines heilenden Wandels abgesichert, die wiederum Auswirkungen auf das reale Leben des Gläubigen hat. Auch das Sündenbekenntnis, welches (als fester Bestandteil der Bekehrungserzählungen) der Buße (悔改) zugeordnet wird, dient der Befreiung von Problemen, da es über reinigende Kräfte verfügen soll.

Den vorliegenden Analyseergebnissen zufolge ist eine plötzliche und vollständige Heilung aller korrespondierenden Problemfelder jedoch nicht möglich. Dies lässt sich u. a. anhand zweier Konzepte demonstrieren, nämlich den Stichworten (1) „Bekehrungseuphorie“ und (2) „Zweifel“.

(1) Neun Interviewpartner gaben an, während bzw. kurz nach ihrer Konversion in eine euphorische Stimmung geraten zu sein.²¹⁴ Diese Euphorie wurde als ein idealer Zustand geschildert. Weil sie negative Gefühle, die bei manchen Personen kurz vor der Bekehrung auftreten, wirksam beseitigt, fördert sie die Entscheidung für eine Konversion. Während dieser Phase gehen die Akteure zudem von einer erfolgreichen Bewältigung all ihrer Probleme aus. Kehren letztere jedoch nach einer gewissen Zeit zurück, setzt eine emotionale Enttäuschung ein, die das Abflauen der Euphorie bewirkt. Von dieser Erfahrung, die die Betroffenen als einen herben Verlust empfinden, berichteten insgesamt acht Akteure.²¹⁵

(2) Beim Thema „Zweifel“ zeichnet sich die gleiche Tendenz ab, wenn auch nicht ganz so deutlich. So gaben insgesamt sieben Interviewpartner²¹⁶ an, vor der Konversion unter

²¹⁴ Für Timecodes s. Kapitel 4.4.3.

²¹⁵ Für Timecodes s. Kapitel 4.4.3.

²¹⁶ Für Timecodes s. Kapitel 4.4.3.

Zweifeln gelitten zu haben.²¹⁷ Während dies der CEG-Norm durchaus entspricht, läuft ihr doch die Thematisierung von Zweifeln *nach* der Bekehrung bei vier Personen entgegen.²¹⁸

Da es der Konversion somit an einschneidender Transformationskraft mangelt, müssen nach der Bekehrung alternative Coping-Strategien angewendet werden. Diese bezwecken keine plötzliche Heilung mehr, sondern eine allmähliche, die im Grunde nur eine *Linderung* der „Krankheitssymptome“ umfasst.

Was sind die zugrundeliegenden Probleme, die geheilt werden sollen? Die Heilungserwartungen der Interviewpartner beziehen sich auf zwei Aspekte:

(1) Erstens lässt sich die Beseitigung des Leidensdrucks anführen, der von äußeren Schwierigkeiten herrührt. Dies soll mit einer veränderten inneren Haltung, die seelischen Frieden und innere Freude trotz äußerlicher Probleme umfasst, erreicht werden. Dass elf der 20 Befragten auf diese Verheißung Bezug nahmen, ist ein Indiz dafür, dass sie einen wichtigen Attraktivitätsfaktor für die Bekehrung darstellt.²¹⁹ Wie oben bereits angedeutet, vermag eine Konversion jedoch nicht, den Umgang mit äußeren Schwierigkeiten so zu perfektionieren, dass die Akteure unter diesen nicht mehr leiden müssen. Zwar gaben insgesamt acht Interviewpartner²²⁰ an, trotz äußerer Widrigkeiten stets seelischen Frieden und innere Freude zu verspüren, aber es lassen sich bei allen betroffenen Personen (entweder in den Interviews selbst oder bei der teilnehmenden Beobachtung) in anderen Zusammenhängen Trauer, Schmerz und/ oder schwere Krisen auch nach der Konversion nachweisen.²²¹ Ein weiterer Befragter wies selbst darauf hin, dass er sich zwar seit seiner Bekehrung trotz äußerer Stresseinflüsse insgesamt gelassener und ausgeglichener fühle, aber nur in begrenztem Umfang (Cm Part B 29:07 – 29:45, Part C 15:54 – 16:21). Dies bedeutet nicht, dass die besagten acht Personen etwa „gelogen“ hätten. Vielmehr stellt die Proklamation der inneren Ausgeglichenheit und Freude selbst eine Coping-Strategie dar, die auch *nach* der Konversion noch wirksam ist: Indem der Idealzustand inszeniert bzw. vorgegeben wird, nähert sich der Akteur diesem allmählich an – oder versucht es zumindest. Bei der Realisation dieses Idealzustands helfen zudem zwei weitere Coping-Strategien, die auch nach der

²¹⁷ Nur zwei Akteure behaupteten, vor der Bekehrung von keinen Zweifeln geplagt worden zu sein (Gf Part B 08:12 – 08:50; Rm Part C 17:28 – 17:49).

²¹⁸ Für Timecodes s. Kapitel 4.4.3.

²¹⁹ Für Timecodes s. Kapitel 4.4.3.

²²⁰ Vgl. Df Part A 43:46 – 44:45; Ef Part B 06:21 – 08:13, 16:41 – 18:21; Gf Part B 32:25 – 34:48; Hf Part B 09:35 – 10:02, 15:15 – 15:35; Nf Part C 11:26 – 13:53; Rm Part C 17:05 – 17:28; Sf Part B 29:02 – 30:30, Part C 19:04 – 22:52; Tf Part C 17:34 – 17:52, 18:13 – 21:14, Part D 27:23 – 31:01

²²¹ Vgl. Df Part B 13:13 – 14:56; Ef Part B 22:25 – 25:04; Gf Part B 38:12 – 39:23; Hf Beob. Reise 25.02. – 12.03.10; Nf Part D 11:48 – 13:31, Beob. Besuch 04.04.09; Rm Part C 42:01 – Part D 04:07, Beob. Besuch 19.03.09; Sf Part C 10:13 – 11:20; Tf Part D 09:05 – 12:04

Konversion noch angewendet werden, nämlich das Vertrauen in Gottes Heilsplan sowie das Beten. Deshalb gehe ich davon aus, dass eine Milderung von Stressreaktionen auf äußere Widrigkeiten erreicht wird.

Die Heilungswünsche der Akteure erstrecken sich aber auch (2) auf die Überwindung innerer Probleme, die den Charakter, die Stimmung oder gar psychische Krankheiten beinhalten.

So verwiesen neun Interviewpartner auf so genannte negative Charaktereigenschaften²²², wie Aggressivität bzw. Jähzorn, Introvertiertheit, Ungeduld, Impulsivität, mangelnde Selbstkontrolle, Halsstarrigkeit, Rechthaberei, Streitsucht, Rachsucht, Selbstgefälligkeit bzw. Arroganz, Gier und Egoismus. Allerdings behaupteten nur zwei Personen, durch die Konversion vollständig geheilt worden zu sein, während zwei andere Rückschläge nach ihrer Bekehrung einräumten. Drei weitere Gesprächspartner waren der Ansicht, dass an einem Charakterwandel, der nur allmählich vonstatten gehen könne, fortwährend gearbeitet werden müsse; eine Person darunter hat sich sogar laut eigenen Angaben seit der Bekehrung gar nicht geändert.²²³ Diesen Forschungsergebnissen zufolge vermag eine Konversion also nicht, den Charakter plötzlich und vollständig zu transformieren. Vielmehr erzielt sie dauerhaft nur eine lindernde Wirkung der „Krankheitssymptome“.

Drei Interviewteilnehmer(innen) proklamierten darüber hinaus eine dauerhafte Aufhellung ihrer Stimmung. Eine etwas größere Anzahl der Befragten gab jedoch an, keine permanente Veränderung erlebt zu haben, nämlich fünf Akteure. Darunter fühlte sich eine Beteiligte laut eigenen Angaben insgesamt sogar unglücklicher als vor ihrer Konversion. Dass vier Personen zudem Rückschläge längere Zeit nach der Bekehrung problematisierten, bietet einen Hinweis darauf, dass eine Konversion die Stimmung nicht längerfristig heben kann.²²⁴ Die ansteckend fröhliche und warmherzige Atmosphäre der Bibelgruppe wurde dabei von sieben Gesprächspartnern als eine Coping-Strategie im Umgang mit Stimmungstiefs angegeben, die sowohl vor als auch *nach* der Konversion eingesetzt werden kann.²²⁵

Fünf Akteure wiesen nicht zuletzt auf erfahrene psychische Instabilität vor allem kurz vor der Konversion hin.²²⁶ Damit meinten sie Unausgeglichenheit, „Emotionalität“ oder gar depressive Phasen. Weil die Kategorie der Heilung im Rahmen dieser Arbeit sehr weit gefasst wird, ordne ich dieses Konzept – obwohl hier keine psychiatrische Diagnose erstellt werden soll – dennoch in die Rubrik einer „psychischen Krankheit“ ein. Zwei der

²²² Für Timecodes s. Kap. 4.4.3.

²²³ Für sämtliche Timecodes s. Kap. 4.4.3.

²²⁴ Für sämtliche Timecodes s. Kap. 4.4.3.

²²⁵ Für Timecodes s. Kap. 4.4.3.

²²⁶ Für Timecodes s. Kap. 4.4.3.

betroffenen Gesprächsteilnehmer beklagten dabei Rückschläge nach ihrer Bekehrung.²²⁷ Weil darüber hinaus keine dieser Personen eine vollständige Heilung ihres psychischen Problems proklamierte, ist davon auszugehen, dass eine Konversion über keine diesbezügliche einmalige Transformationskraft verfügt.

Als Fazit dieser Arbeit lässt sich sagen, dass die Konversion chinesischer Studierender in Deutschland zum Christentum drei Zwecken dient, nämlich der Realisation von Geborgenheit, von Sicherheit und von Heilung. Diese drei Aspekte bilden funktionale Coping-Strategien zur Milderung empfundener Einsamkeit, erfahrener familiärer Disharmonie, gefühlter Überforderung, von Stressreaktionen auf allgemeine äußere Schwierigkeiten sowie zur Linderung innerer (psychischer) Probleme. Jedoch konnte nur das Konzept der Einsamkeit – insofern es sich nicht auf konkrete Beziehungserfahrungen bezieht – von der Mehrheit der Interviewpartner vollständig bewältigt werden. Das Gleiche gilt für den Leistungsdruck, welcher von den extrem hohen Leistungsanforderungen der Eltern in der Kindheit der Akteure herrührt. Das Problem der empfundenen Überforderung, die Gebiete Studium, Gelderwerb und praktische Organisation des Lebens in Deutschland selbständig meistern zu müssen, wurde sogar von allen Betroffenen gelöst. Die übrigen Problemgruppen waren hingegen für die meisten Akteure auch nach ihrer Konversion noch aktuell, d.h. sie konnten nur partiell überwunden werden.

Die Transformationskraft einer Konversion ist somit begrenzt. Dennoch sind mit der Bekehrung zum Christentum kreative Coping-Strategien verbunden, welche die oben beschriebenen Probleme erfolgreich mildern. Ihre Besonderheit besteht darin, familienstrukturelle Züge zu tragen, die teilweise konfuzianische Beziehungsmodelle aufgreifen. Diese erweisen sich in Kombination mit anderen christlichen Coping-Strategien bei der Problembewältigung als äußerst effektiv. Da auf diese Weise bereits vorhandenes kulturelles Kapital in das Christentum integriert werden kann, sinken zudem die „Kosten“ einer Bekehrung. Dies steigert die Attraktivität einer Konversion zum Christentum erheblich.

²²⁷ Für Timecodes s. Kap. 4.4.3.

6. Literaturverzeichnis

Primärliteratur:

Akademische Prüfstelle (APS). N.d.. Stand: 27.01.2010, <https://www.aps.org.cn/web>.

Campus für Christus (CfC). N.d.. Stand: 12.08.2010,
<http://www.campus-d.de/studentenarbeit/startseite.php?navid=5>.

Chinese Christian Mission (CCM). N.d.. Stand: 18.08.2010,
http://www.ccmusa.org/Engl/AboutUs/aboutus_en.aspx.

Conway, Flo, Siegelman, Jim. 1978. *Snapping. America's epidemic of sudden personality change*, New York: Lippincott.

Die Bibel, Altes und Neues Testament. 1999. Nach der Übersetzung Martin Luthers in der revidierten Fassung von 1984, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Freundeskreis für Mission unter Chinesen in Deutschland (FMCD). N.d.. Stand: 12.08.2010, <http://www.chinese-library.de/deutsch/deutsch.htm>.

Freundeskreis für Mission unter Chinesen in Deutschland (FMCD). 2010. *Gebet für die chinesische Missionsarbeit in Deutschland*, Hannover: FMCD e.V., 1 – 21 (Broschüre).

Gao Ying. 2000. „Der Ort der Frauen in der Kirche Chinas.“ In: Monika Gänßbauer (ed.), *Christsein in China: chinesische Stimmen aus Kirche und Forschung*, Hamburg: Evangelisches Missionswerk in Deutschland (EMW)/ China InfoStelle, 46 – 53.

Hunter, Edward. 1951. *Brainwashing in red China*, New York: Vanguard.

Hunter, Edward. 1956. *Brainwashing. The story of men who defied it*, New York: Farrar, Straus and Cudahy.

Oblau, Gotthard. 2006. „Vorwort.“ In: Gotthard Oblau (ed.), *Chinesische Studierende in Deutschland: Chancen christlicher Begegnung*, Hamburg: Evangelisches Missionswerk in Deutschland (EMW)/ China InfoStelle, 5 – 8.

Oblau, Gotthard. 2006. „Der Freundeskreis für Mission unter Chinesen in Deutschland (F.M.C.D.).“ In: Gotthard Oblau (ed.), *Chinesische Studierende in Deutschland: Chancen christlicher Begegnung*, Hamburg: Evangelisches Missionswerk in Deutschland (EMW)/ China InfoStelle, 79.

Oblau, Gotthard. 2006. „Christ werden im Transitraum globaler Migration. Geschichte und Ziele des F.M.C.D.“ In: Gotthard Oblau (ed.), *Chinesische Studierende in Deutschland: Chancen christlicher Begegnung*, Hamburg: Evangelisches Missionswerk in Deutschland (EMW)/ China InfoStelle, 80 – 88.

Oblau, Gotthard. 2006. „Chinesische Gemeinden im Netzwerk des F.M.C.D.“ In: Gotthard Oblau (ed.), *Chinesische Studierende in Deutschland: Chancen christlicher Begegnung*, Hamburg: Evangelisches Missionswerk in Deutschland (EMW)/ China InfoStelle, 104-13.

Oblau, Gotthard. 2006. „Chinesische und internationale Pfingstgemeinden.“ In: Gotthard Oblau (ed.), *Chinesische Studierende in Deutschland: Chancen christlicher Begegnung*, Hamburg: Evangelisches Missionswerk in Deutschland (EMW)/ China InfoStelle, 137.

Oblau, Gotthard. 2006. „Vom Boxring auf die Kanzel, Koreanische China-Mission in Duisburg-Bruckhausen.“ In: Gotthard Oblau (ed.), *Chinesische Studierende in Deutschland: Chancen christlicher Begegnung*, Hamburg: Evangelisches Missionswerk in Deutschland (EMW)/ China InfoStelle, 164-67.

Oblau, Gotthard. 2006. „Chinesische Katholiken in München.“ In: Gotthard Oblau (ed.), *Chinesische Studierende in Deutschland: Chancen christlicher Begegnung*, Hamburg: Evangelisches Missionswerk in Deutschland (EMW)/ China InfoStelle, 169-74.

Oblau, Gotthard. 2006. „Katholische Anfänge mit Chinesen in Deutschland.“ In: Gotthard Oblau (ed.), *Chinesische Studierende in Deutschland: Chancen christlicher Begegnung*, Hamburg: Evangelisches Missionswerk in Deutschland (EMW)/ China InfoStelle, 181-83.

Overseas Campus. N.d.. Stand: 19.11.2010,
<http://www.oc.org/web/modules/tinyd0/index.php?id=9>.

Overseas Campus. N.d.. Stand: 19.11.2010,
<http://www.oc.org/web/modules/tinyd0/index.php?id=12>.

Raiser, Konrad. 2006. „Geleitwort.“ In: Gotthard Oblau (ed.), *Chinesische Studierende in Deutschland: Chancen christlicher Begegnung*, Hamburg: Evangelisches Missionswerk in Deutschland (EMW)/ China InfoStelle, 9 – 11.

Singer, Margaret T.. 1979. "Coming out of the cults." *Psychology Today* 12: 72 – 82.

Singer, Margaret T., Lalich, Janja. 1995. *Cults in our midst: The hidden menace in our everyday lives*, San Francisco: Jossey-Bass.

Überseeische Missionsgemeinschaft (ÜMG). N.d.. Stand: 12.08.2010,
<http://www.omf.org/omf/deutschland>.

Überseeische Missionsgemeinschaft (ÜMG). N.d.. Stand: 12.08.2010,
http://www.omf.org/omf/deutschland/mitarbeit/willkommen_heissen.

Unveröffentlichte Dokumente: Materialien der Feldforschung

Weiss, Werner. 2006. „Freundschaft knüpfen kann jeder, deutscher Geschäftsmann erzählt von Begegnungen mit Chinesen.“ In: Gotthard Oblau (ed.), *Chinesische Studierende in Deutschland: Chancen christlicher Begegnung*, Hamburg: Evangelisches Missionswerk in Deutschland (EMW)/ China InfoStelle, 18 – 27.

Zhongxin 中信, 2007, 46/ 5. Petaluma: Zhongguo xintu budaohui 中国信徒布道会.

Deutsch- und englischsprachige Sekundärliteratur:

- Abbott, Douglas A., Meredith, William H.. 1986. "Strengths of parents with retarded children." *Family Relations* 35: 371-75.
- Abel, Andrew. 2006. "Favor fishing and punch-bowl Christians: Ritual and conversion in a Chinese Protestant church." *Sociology of Religion* 67/ 2: 161-78.
- Aldwin, Carolyn M., Revenson, Tracey A.. 1987. "Does coping help? A reexamination of the relation between coping and mental health." *Journal of Personality and Social Psychology* 53/ 2: 337-48.
- Ammerman, Nancy T.. 1987. *Bible believers: Fundamentalists in the modern world*, New Brunswick: Rutgers University Press.
- Anthony, Dick, Robbins, Thomas. 2004. "Conversion and 'brainwashing' in new religious movements." In: James R. Lewis (ed.), *The Oxford handbook of new religious movements*, Oxford: Oxford University Press, 243-97.
- Antonovsky, Aaron. 1997. *Salutogenese: zur Entmystifizierung der Gesundheit*, Tübingen: Dgvt.
- Austin, Roy L.. 1977. "Empirical adequacy of Lofland's conversion model." *Review of Religious Research* 18: 282-87.
- Azzi, Corry, Ehrenberg, Ronald. 1975. "Household allocation of time and church attendance." *The Journal of Political Economy* 83/ 1: 27 – 56.
- Avenarius, Christine Benita. 2003. *Cooperation, conflict, and integration among subethnic immigrant groups from Taiwan*, Stand: 09.11.2010, <http://homes.chass.utoronto.ca/~salaff/conference/abstracts.htm#Avenarius> (pdf-Dokument), 1 – 32.
- Bainbridge, William Sims. 1992. "The sociology of conversion." In: H. Newton Malony (ed.), *Handbook of religious conversion*, Birmingham (Alabama): Religious Education Press, 178-91.
- Baker, Hugh D. R.. 1979. *Chinese family and kinship*, New York: Columbia University Press.
- Balch, Robert W.. 1980. "Looking behind the scenes in a religious cult: Implications for the study of conversion." *Sociological Analysis* 41/ 2: 137-43.
- Bankston, William B., Forsyth, Craig J., Floyd, H. Hugh. 1981. "Toward a general model of the process of radical conversion: An interactionist perspective on the transformation of self-identity." *Qualitative Sociology* 4/ 4: 279-97.
- Barker, Eileen. 1984. *The making of a Moonie: Choice or brainwashing?* Oxford u.a.: Basil Blackwell.
- Bays, Daniel H.. 1985. "The two friends." In: Suzanne Wilson Barnett (ed.), *Christianity in China. Early Protestant missionary writings*, Cambridge: Harvard University Press, 19 – 34.

- Bays, Daniel H.. 1995. "Indigenous Protestant churches in China, 1900 – 1937: A Pentecostal case study." In: Steven Kaplan (ed.), *Indigenous responses to western Christianity*, New York: New York University Press, 124-43.
- Bays, Daniel H.. 1996. "The growth of independent Christianity in China, 1900 – 1937." In: Daniel H. Bays (ed.), *Christianity in China. From the Eighteenth Century to the Present*, Stanford: Stanford University Press, 306-16.
- Becker, Gary S.. 1965. "A theory of the allocation of time." *Economic Journal* 75/ 299: 493 – 517.
- Becker, Gary S.. 1976. *The economic approach to human behavior*, Chicago: University of Chicago Press.
- Becker, Gary S.. 1982. *Der ökonomische Ansatz zur Erklärung menschlichen Verhaltens*, Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Bengel, Jürgen, Strittmatter, R., Willmann, H.. 1999. *What keeps people healthy? The current state of discussion and the relevance of Antonovsky's salutogenic model of health*, Köln: Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung (English edition).
- Beckford, James A.. 1978. "Accounting for conversion." *The British Journal of Sociology* 29/ 2: 249-62.
- Berger, Peter L.. 1963. *Invitation to sociology*, Garden City: Anchor Doubleday.
- Berger, Peter L., Luckmann, Thomas. 1967. *The social construction of reality*, Garden City: Doubleday-Anchor.
- Bergmann, Jörg R., Luckmann, Thomas. 1995. "Reconstructive genres of everyday communication." In: Uta M. Quasthoff (ed.), *Aspects of oral communication*, Berlin: De Gruyter, 289 – 304.
- Bibby, Reginald W., Brinkerhoff, Merlin B.. 1974. "When proselytizing fails: An organizational analysis." *Sociological Analysis* 35: 189 – 200.
- Bjorck, Jeffrey P., Cuthbertson, W., Thurman, J. W., Lee, Y. S.. 2001. "Ethnicity, coping, and distress among Korean Americans, Filipino Americans, and Caucasian Americans." *The Journal of Social Psychology* 141/ 4: 421-42.
- Blumer, Herbert. 1973. *Symbolic interactionism: Perspective and method*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.
- Bourdieu, Pierre. 1983. „Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital.“ In: Reinhard Kreckel (ed.), *Soziale Ungleichheiten*, Göttingen: Verlag Otto Schwartz & Co, 183-98.
- Bowie, Janice, Curbow, B., Laveist, T., Fitzgerald, S., Pargament, K. I.. 2001. "The relationship between religious coping style and anxiety over breast cancer in African American women." *Journal of Religion and Health* 40/ 4: 411-22.

- Bromley, David G., Shupe, Anson D.. 1979. "‘Just a few years seem like a lifetime’: A role theory approach to participation in religious movements." In: Louis Kriesberg (ed.), *Research in social movements, conflicts and change. A research annual, vol. 2*, Greenwich: Jai Press, 159-85.
- Bruce, Steve. 1993. "Religion and rational choice: A critique of economic explanations of religious behavior." *Sociology of Religion* 54/ 2: 193 – 205.
- Burke, Kenneth. 1965. *Permanence and change. An anatomy of purpose*, Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Bush, Ellen Greene, Rye, M. S., Brant, C. R., Emery, E., Pargament, K. I., Riessinger, C. A. . 1999. "Religious coping with chronic pain." *Applied Psychophysiology and Biofeedback* 24/ 4: 249-60.
- Buxbaum, David Charles. 1968. *Some aspects of substantive family law and social change in rural China (1896 – 1967): With a case study of a north Taiwan village*, Ann Arbor, Michigan: University Microfilms International (Dissertation).
- Cao Nanlai. 2005. "The church as a surrogate family for working class immigrant Chinese youth: An ethnography of segmented assimilation." *Sociology of Religion* 66/ 2: 183 – 200.
- Carver, Charles S., Scheier, Michael F., Weintraub, Jagdish Kumari. 1989. "Assessing coping strategies: A theoretical based approach." *Journal of Personality and Social Psychology* 56/ 2: 267-83.
- Chan, Eric. 2003. *Ethnic churches: A reservoir of social capital for Chinese immigrants*, Stand: 10.11.2010, <http://www.chass.utoronto.ca/~salaff/conference> (pdf-Dokument), 1 – 23.
- Chao Hsing-Kuang. 2006. "Conversion to Protestantism among urban immigrants in Taiwan." *Sociology of Religion* 67/ 2: 193 – 204.
- Chen, Carolyn. 2002. "The religious varieties of ethnic presence: A comparison between a Taiwanese immigrant Buddhist temple and an evangelical Christian church." *Sociology of Religion* 63/ 2: 215-38.
- Chen, Carolyn. 2005. "A self of one's own: Taiwanese immigrant women and religious conversion." *Gender & Society* 19/ 3: 336-57.
- Chen Hsiang-shui. 1992. *Chinatown no more. Taiwan immigrants in contemporary New York*, Ithaca u.a.: Cornell University Press.
- Chen Meilin. 2007. „Die Situation von Frauen in der protestantischen Kirche Chinas.“ In: Monika Gänßbauer (ed.), *'Schneller, höher, stärker': China und die Olympiade 2008*, Hamburg: Evangelisches Missionswerk in Deutschland (EMW)/ China InfoStelle, 138-41.
- Chen Xiaochun. 1992. *Mission und Kolonialpolitik. Studie über die deutsche katholische Mission in Süd-Shandong*, Hamburg: Verlag Dr. Kovač.
- Cheong, Caroline Mar Wai Jong. 1983. *The Chinese-Cantonese family in Manila*, Mendiola, Manila: Sison's Printing Press.

- Covell, Ralph R.. 1986. *Confucius, the Buddha, and Christ. A history of the gospel in Chinese*, Maryknoll u.a.: Orbis Books.
- Croll, Elisabeth. 1985. "Introduction: Fertility norms and family size in China." In: Elisabeth Croll (ed.), *China's one-child family policy*, Houndmills u.a.: Macmillan, 1 – 36.
- Darby, Michael R., Karni, Edi. 1973. "Free competition and the optimal amount of fraud." *Journal of Law and Economics* 16/ 1: 67 – 88.
- Davin, Delia. 1991. "The early childhood education of the only child generation in urban China." In: Irving Epstein (ed.), *Chinese education. Problems, policies, and prospects*, New York u.a.: Garland Publishing, 42 – 65.
- Dawson, Lorne L.. 1990. "Self-affirmation, freedom, and rationality: Theoretically elaborating 'active' conversions." *Journal for the Scientific Study of Religion* 29/ 2: 141-63.
- Dawson, Lorne L.. 1998. *Comprehending cults. The sociology of new religious movements*, Oxford: Oxford University Press.
- Downton, James V.. 1980. "An evolutionary theory of spiritual conversion and commitment: The case of Divine Light Mission." *Journal for the Scientific Study of Religion* 19/ 4: 381-96.
- Dunch, Ryan. 2001. "Protestant Christianity in China today: Fragile, fragmented, flourishing." In: S. Uhalley (ed.), *China and Christianity. Burdened past, hopeful future*, Armonk u.a.: M.E. Sharpe, 195 – 216.
- Durkin, John T., Greeley, Andrew M.. 1991. "A model of religious choice under uncertainty." *Rationality and Society* 3/ 2: 178-96.
- Eastman, Lloyd E.. 1988. *Family, fields, and ancestors. Constancy and change in China's social and economic history, 1550 – 1949*, Oxford u.a.: Oxford University Press.
- Eglauer, Martina. 2001. *Familie und Haushalt im China der späten Kaiserzeit*, Stuttgart: Breuninger Stiftung GmbH.
- Ellison, Christopher G.. 1995. "Rational choice explanations of individual religious behavior: Notes on the problem of social embeddedness." *Journal for the Scientific Study of Religion* 34/ 1: 89 – 97.
- Ellison, Christopher G., Taylor, Robert Joseph. 1996. "Turning to prayer: Social and situational antecedents of religious coping among African Americans." *Review of Religious Research* 38/ 2: 111-31.
- Elster, Jon. 1979. *Ulysses and the Sirens: Studies in rationality and irrationality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Erikson, Erik H.. 1966. *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Fairbank, John K.. 1985. "Introduction: The place of Protestant writings in China's Cultural History." In: Suzanne Wilson Barnett (ed.), *Christianity in China. Early Protestant missionary writings*, Cambridge: Harvard University Press, 1 – 13.
- Fielder, Caroline. 2007. "Real change or mere rhetoric? An evaluation of the 2005 regulations on Religious affairs a year on." *China Study Journal* Spring/ Summer: 33 – 53.
- Folkman, Susan, Lazarus, R.S., Dunkel-Schetter, C., DeLongis, A., Gruen, R.J.. 1986. "Dynamics of a stressful encounter: Cognitive appraisal, coping, and encounter outcomes." *Journal of Personality and Social Psychology* 50/ 5: 992 – 1003.
- Freytag, Justus. 2007. „Evangelische Gemeinden in China.“ In: Monika Gänßbauer (ed.), *'Schneller, höher, stärker': China und die Olympiade 2008*, Hamburg: Evangelisches Missionswerk in Deutschland (EMW)/ China InfoStelle, 16 – 22.
- Gaede, Stan. 1976. "A causal model of belief-orthodoxy: proposal and empirical test." *Sociological Analysis* 37/ 3: 205-17.
- Galanter, Marc, Rabkin, R., Rabkin, J., Deutsch, A.. 1979. "The 'Moonies': A psychological study of conversion and membership in a contemporary religious sect." *American Journal of Psychiatry* 136/ 2: 165-70.
- Galanter, Marc, Buckley, Peter. 1983. "Psychological consequences of charismatic religious experience and meditation." In: David G. Bromley (ed.), *The brainwashing/ deprogramming controversy: Sociological, psychological, legal and historical Perspectives*, New York: The Edwin Mellen Press, 194 – 204.
- Gao Shining. 2003. „Das Christentum und ein modernes China.“ In: Monika Gänßbauer (ed.), *Christentum chinesisch in Theorie und Praxis*, Hamburg: Evangelisches Missionswerk in Deutschland (EMW)/ China InfoStelle, 99 – 115.
- Gao Wangzhi. 1996. "Y. T. Wu: A Christian leader under communism." In: Daniel H. Bays (ed.), *Christianity in China. From the eighteenth century to the present*, Stanford: Stanford University Press, 338-52.
- Gänßbauer, Monika. 2004. *Parteistaat und protestantische Kirche. Religionspolitik im nachmaoistischen China*, Frankfurt a. M.: Verlag Otto Lembeck.
- Gartrell, C. David, Shannon, Zane K.. 1985. "Contacts, cognitions, and conversion: A rational choice approach." *Review of Religious Research* 27/ 1: 32 – 48.
- Geertz, Clifford. 1983. *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Gerber, Uwe. 1985. *Kontextuelles Christentum im neuen China. Eine Herausforderung an westliche Kirchen und Theologien*, Stuttgart: Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen.
- Giese, Karsten. 2005. „Die Zhejianger-Connection – Irreguläre Migration in der ersten Hälfte der neunziger Jahre.“ In: Hui-wen von Groeling-Che (ed.), *Migration und Integration der Auslandschinesen in Deutschland*, Wiesbaden: Harrassowitz-Verlag, 105-32.

- Glaser, Barney. 1965. "The constant comparative method of qualitative analysis." *Social Problems* 12: 436-45.
- Glaser, Barney, Strauss, Anselm. 1965. "Discovery of substantive theory: A basic strategy underlying qualitative research." *American Behavioral Scientist* 8/ 6: 5 – 12.
- Glaser, Barney, Strauss, Anselm. 1967. *The discovery of grounded theory. Strategies for qualitative research*, New York: Aldine.
- Glock, Charles Y.. 1964. "The role of deprivation in the origin and evolution of religious groups." In: Robert Lee (ed.), *Religion and social conflict*, New York: Oxford University Press, 24 – 36.
- Glock, Charles Y., Stark, Rodney. 1965. *Religion and society in tension*, Chicago: Rand-McNally.
- Goh, Robbie B. H.. 2004. "Asian Christian networks: Transnational structures and geopolitical mappings." *Journal of Religion & Society* 6, Stand: 10.11.2010, <http://moses.creighton.edu/JRS/2004/2004-15.html>, 1 – 24.
- Gooren, Henri. 2007. "Reassessing conventional approaches to conversion: Toward a new synthesis." *Journal for the Scientific Study of Religion* 46/ 3: 337-53.
- Graham, Gael. 1995. *Gender, culture, and Christianity. American Protestant mission schools in China 1880 – 1930*, New York u.a.: Peter Lang.
- Greil, Arthur L., Rudy, David R.. 1984. "What have we learned from process models of conversion? An examination of ten case studies." *Sociological Focus* 17/ 1: 305-23.
- Groeling-Che, Hui-wen von. 2005. "Canguanye – soziale Lage und Integration einer chinesischen Community." In: Hui-wen von Groeling-Che (ed.), *Migration und Integration der Auslandschinesen in Deutschland*, Wiesbaden: Harrassowitz-Verlag, 57 – 91.
- Güttinger, Erich. 1998. "A sketch of the Chinese community in Germany: Past and present." In: Gregor Benton (ed.), *The Chinese in Europe*, Ipswich: The Ipswich Book Company Ltd, 197 – 208.
- Güttinger, Erich. 2004. *Die Geschichte der Chinesen in Deutschland. Ein Überblick über die ersten 100 Jahre seit 1822*, Münster: Waxmann.
- Hall, Brian. 2006. "Social and cultural contexts in conversion to Christianity among Chinese American college students." *Sociology of Religion* 67/ 2: 131-47.
- Hall, G. Stanley. 1882. "The moral and religious training of children." *The Princeton Review* 9: 26 – 48.
- Harnisch, Thomas. 2000. „Die historische Entwicklung des Auslandsstudiums von Chinesen in Deutschland.“ In: Christoph Kaderas (ed.), *120 Jahre chinesische Studierende an deutschen Hochschulen*, Bonn: DAAD, 19 – 44.
- Harrison, Michael I.. 1974. "Sources of recruitment to Catholic Pentecostalism." *Journal for the Scientific Study of Religion* 13/ 1: 49 – 64.

- Heirich, Max. 1977. "Change of heart: A test of some widely held theories about religious conversion." *American Journal of Sociology* 83/ 3: 653-80.
- Higgins, Louise T., Zheng Mo, Liu Yali, Sun Chun Hui. 2002. "Attitudes to marriage and sexual behaviors: A survey of gender and culture differences in China and United Kingdom." *Sex Roles* 46/ 3-4: 75 – 89.
- Hill, Paul B., Kopp, Johannes. 2006. *Familiensoziologie. Grundlagen und theoretische Perspektiven*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Hofrichter, Peter L.. 2006. "Preface." In: Roman Malek (ed.), *Jingjiao. The church of the east in China and central Asia*, Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 11 – 14.
- Hunter, Alan, Chan, Kim-Kwong. 1993. *Protestantism in contemporary China*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Iannaccone, Laurence R.. 1990. "Religious practice: A human capital approach." *Journal for the Scientific Study of Religion* 29/ 3: 297 – 314.
- Iannaccone, Laurence R.. 1994. "Why strict churches are strong." *American Journal of Sociology* 99/ 5: 1180 – 1211.
- Iannaccone, Laurence R.. 1995. "Voodoo economics? Reviewing the rational choice approach to religion." *Journal for the Scientific Study of Religion* 34/ 1: 76 – 88.
- Iannaccone, Laurence R.. 1998. "Introduction to the economics of religion." *Journal of Economic Literature* 36/ 3: 1465-95.
- Ikels, Charlotte. 2004a. "Introduction." In: Charlotte Ikels (ed.), *Filial piety. Practice and discourse in contemporary east Asia*, Stanford: Stanford University Press, 1 – 15.
- Ikels, Charlotte. 2004b. "Serving the ancestors, serving the state: Filial piety and death ritual in contemporary Guangzhou." In: Charlotte Ikels (ed.), *Filial piety. Practice and discourse in contemporary east Asia*, Stanford: Stanford University Press, 88 – 105.
- James, William. 1963/ 1902. *The varieties of religious experience*, New York: University Books (Vorlesungen IV/V – X).
- Jerusalem, Matthias. 1990. *Persönliche Ressourcen, Vulnerabilität und Streßerleben*, Göttingen: Verlag für Psychologie.
- Johnson, D. Paul. 2003. "From religious markets to religious communities: Contrasting implications for applied research." *Review of Religious Research* 44/ 4: 325-40.
- Jones, Kenneth R.. 1977. "Some epistemological considerations of paradigm shifts: Basic steps towards a formulated model of alternation." *The Sociological Review* 25: 253-71.
- Jones, Kenneth R.. 1978. "Paradigm shifts and identity theory: Alternation as a form of identity management." In: Hans Mol (ed.), *Identity and Religion. International, Cross-Cultural Approaches*, Beverly Hills: Sage Publications, 59 – 82.

- Jordan, David K.. 1998. "Filial piety in Taiwanese popular thought." In: Walter H. Slote (ed.), *Confucianism and the Family*, New York: State University of New York Press, 267-83.
- Jörgensen, Helle. 2001a. „Zum wechselvollen Verhältnis von Mission und Politik: Die Berliner Missionsgesellschaft in Guangdong.“ In: Mechthild Leutner (ed.), *Deutsch-chinesische Beziehungen im 19. Jahrhundert. Mission und Wirtschaft in interkultureller Perspektive*, Münster: LIT-Verlag, 183 – 218.
- Jörgensen, Helle. 2001b. „Funktionalisierung der Mission durch chinesische Christen: Die protestantische Rheinische Missionsgesellschaft im Kreis Dongguan in der Provinz Guangdong, 1896 – 1902.“ In: Mechthild Leutner (ed.), *Deutsch-chinesische Beziehungen im 19. Jahrhundert. Mission und Wirtschaft in interkultureller Perspektive*, Münster: LIT-Verlag, 219-60.
- Kalir, Barak. 2009. "Finding Jesus in the Holy Land and taking him to China: Chinese temporary migrant workers in Israel converting to evangelical Christianity." *Sociology of Religion* 70/ 2: 130-56.
- Kindopp, Jason. 2004. "Fragmented yet defiant: Protestant reliance under Chinese communist party rule." In: Jason Kindopp (ed.), *God and Caesar in China. Policy implications of church-state tensions*, Washington: Brookings Institution Press, 122-45.
- Klein, Thoralf. 2002. *Die Basler Mission in Guangdong (Südchina) 1859 – 1931*, München: Iudicium Verlag.
- Klosinski, Gunther. 1985. *Warum Bhagwan? Auf der Suche nach Heimat, Geborgenheit und Liebe*, München: Kösel.
- Koenig, Harold G., George, Linda K., Siegler, Ilene C.. 1988. "The use of religion and other emotion-regulating coping strategies among older adults." *The Gerontologist* 28/ 3: 303-10.
- Koenig, Harold G., Cohen, H. J., Blazer, D. G., Pieper, C., Meador, K. G., Shelp, F., Goli, V., DiPasquale, B.. 1992. "Religious coping and depression among elderly, hospitalized medical ill men." *American Journal of Psychiatry* 149/ 12: 1693 – 1700.
- Knoblauch, Hubert. 2004. „Religion, Identität und Transzendenz.“ In: Friedrich Jaeger (ed.), *Handbuch der Kulturwissenschaften. Grundlagen und Schlüsselbegriffe*, Stuttgart: J. B. Metzler, 349-63.
- Krause, Neal, Ellison, Cristopher G., Wulff, Keith M.. 1998. "Church-based emotional support, negative interaction, and psychological well-being: Findings from a national sample of Presbyterians." *Journal for the Scientific Study of Religion* 37/ 4: 725-41.
- Krech, Volkhard. 1995. „Was ist religiöse Bekehrung? Ein Streifzug durch zehn Jahre soziologischer Konversionsforschung.“ *Handlung Kultur Interpretation (Zeitschrift für Sozial- und Kulturwissenschaften)* 4/ 6: 131-99.
- Kuhn, Thomas S.. 1973/ 1962. *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Kuo, Eddie C. Y.. 1998. "Confucianism and the Chinese family in Singapore: Continuities and changes." In: Walter H. Slote (ed.), *Confucianism and the Family*, New York: State University of New York Press, 231-47.
- Kwilecki, Susan, Wilson, Loretta S.. 1998. "Was mother Teresa maximizing her utility? An idiographic application of rational choice theory." *Journal for the Scientific Study of Religion* 37/ 2: 205-21.
- Lai, Walton Look. "Emigration from China: Demographic changes." In: Lynn Pan (ed.), *The encyclopedia of the Chinese overseas*, Richmond: Curzon Press, 52 – 54.
- Lancaster, Kelvin J.. 1966. "A new approach to consumer theory." *Journal of Political Economy* 74: 132-57.
- Latourette, Kenneth Scott. 1929. *A History of Christian Missions in China*, London: Society for Promoting Christian Knowledge (republished by Ch'eng-wen Publishing Company, Taipei 1966).
- Lazarus, Richard S., Folkman, Susan. 1984. *Stress, appraisal, and coping*, New York: Springer Publishing Company.
- Lazarus, Richard S.. 1990. „Streß und Streßbewältigung – ein Paradigma.“ In: Sigrun-Heide Fillip (ed.), *Kritische Lebensereignisse*, München: Psychologie VerlagsUnion, 198 – 232.
- Lazarus, Richard S.. 1993. "From psychological stress to the emotions: A history of changing outlooks." *Annual Review of Psychology* 44: 1 – 21.
- Lazarus, Richard S.. 1999. *Stress and emotion. A new synthesis*, New York: Springer Publishing Company.
- Lee, Joseph Tse-Hei. 2003. *The Bible and the gun. Christianity in south China, 1860 – 1900*, New York u.a.: Routledge.
- Lei Jieqiong (ed.). 1987. *New trends in Chinese marriage and the family*, Beijing: Women of China.
- Leonard, Jane Kate. 1985. "W. H. Medhurst: Rewriting the missionary message." In: Suzanne Wilson Barnett (ed.), *Christianity in China. Early Protestant missionary writings*, Cambridge: Harvard University Press, 47 – 59.
- Leuba, James Henry. 1896. "A Study in the Psychology of Religious Phenomena." *American Journal of Psychology* 7: 309-85.
- Leung, Maggi W.H.. 2004. *Chinese migration in Germany. Making home in transnational space*, Frankfurt a. M.: IKO-Verlag.
- Leung, Maggi W.H.. 2007. "Rethinking 'home' in diaspora. A family transnationalized? A place of nostalgia?" In: Mette Thunø (ed.), *Beyond Chinatown: New Chinese migration and the global expansion of China*, Copenhagen: NIAS Press, 210-33.

- Leutner, Mechthild, Mühlhahn, Klaus. 2001. „Interkulturelle Handlungsmuster: Deutsche Wirtschaft und Mission in China in der Spätphase des Imperialismus.“ In: Mechthild Leutner (ed.), *Deutsch-chinesische Beziehungen im 19. Jahrhundert. Mission und Wirtschaft in interkultureller Perspektive*, Münster: LIT-Verlag, 9 – 42.
- Lewis, James R., Bromley, David G.. 2000. „Das Sekten-Ausstiegssyndrom: ein Fall falscher Zuordnung der Ursachen?“ In: J. Gordon Melton (ed.), *Gehirnwäsche und Sekten. Interdisziplinäre Annäherungen*, Marburg: diagonal-Verlag, 81 – 98.
- Li Hanlin. 1991. *Die Grundstruktur der chinesischen Gesellschaft. Vom traditionellen Klansystem zur modernen Danwei-Organisation*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Lifton, Robert J.. 1957. “Thought reform of Chinese intellectuals: A psychiatric evaluation.” *The Journal of Social Issues* 13/ 3: 5 – 20.
- Lifton, Robert J.. 1963. *Thought reform and the psychology of totalism. A study of “brain-washing” in China*, New York: W. W. Norton.
- Linck, Gudula. 2003. „Familie.“ In: Brunhild Staiger (ed.), *Das große China-Lexikon*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 209-11.
- Ling Oi Ki. 1999. *The changing role of the British Protestant missionaries in China, 1945 – 1952*, Cranbury u.a.: Associated University Presses.
- Lofland, J., Stark, R.. 1965. “Becoming a world-saver: A theory of conversion to a deviant perspective.” *American Sociological Review* 30/ 6: 862-75.
- Lofland, John. 1977. “‘Becoming a world-saver’ revisited.” *American Behavioral Scientist* 20/ 6: 805-18.
- Lofland, John, Skonovd, Norman. 1981. “Conversion Motifs.” *Journal for the Scientific Study of Religion* 20/ 4: 373-85.
- Luckmann, Thomas. 1986. „Grundformen der gesellschaftlichen Vermittlung des Wissens: Kommunikative Gattungen.“ In: Friedhelm Neidhardt (ed.), *Kultur und Gesellschaft, Sonderheft 27 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 191 – 211.
- Luckmann, Thomas. 1987. „Kanon und Konversion.“ In: Jan Assmann (ed.), *Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation*, München: Wilhelm Fink, 38 – 46.
- Luhmann, Niklas. 2005. *Soziologische Aufklärung 1: Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Lutz, Jessie G.. 1985. “Karl F. A. Gützlaff: Missionary entrepreneur.” In: Suzanne Wilson Barnett (ed.), *Christianity in China. Early Protestant missionary writings*, Cambridge: Harvard University Press, 61 – 87.
- Lutz, Jessie G.. 2001. “China and Protestantism: Historical perspectives, 1807 – 1949.” In: S. Uhalley (ed.), *China and Christianity. Burdened past, hopeful future*, Armonk u.a.: M.E. Sharpe, 179-93.

- Madsen, Richard P.. 2004. "Catholic conflict and cooperation in the People's Republic of China." In: Jason Kindopp (ed.), *God and Caesar in China. Policy implications of church-state tensions*, Washington: Brookings Institution Press, 93 – 106.
- Mangiafico, Luciano. 1988. *Contemporary American immigrants: Patterns of Filipino, Korean, and Chinese settlement in the United States*, New York u.a.: Praeger.
- Malek, Roman. 2003. „Christentum.“ In: Brunhild Staiger (ed.), *Das große China-Lexikon*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 140-44.
- Mason, John W.. 1971. "A re-evaluation of the concept of 'non-specificity' in stress theory." *Journal of Psychiatric Research* 8: 323-33.
- Maton, Kenneth I. 1989. "The stress-buffering role of spiritual support: Cross-sectional and prospective investigations." *Journal for the Scientific Study of Religion* 28/ 3: 310-23.
- Mead, George H.. 1932. *The philosophy of the present*, La Salle, Ill.: Open Court.
- Mead, George H.. 1962/ 1934. *Mind, self, and society*, Chicago: University of Chicago Press.
- Mead, George H.. 1968. *Geist, Identität und Gesellschaft (aus der Sicht des Sozialbehaviorismus)*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Melton, J. Gordon. 2000. „Einleitung: Gehirnwäsche und Sekten – Aufstieg und Fall einer Theorie.“ In: J. Gordon Melton (ed.), *Gehirnwäsche und Sekten. Interdisziplinäre Annäherungen*, Marburg: diagonal-Verlag, 9 – 36.
- Mende, Erling von. 1986. „Einige Ansichten über die deutsche protestantische Mission in China bis zum Ersten Weltkrieg.“ In: Kuo Heng-yü (ed.), *Von der Kolonialpolitik zur Kooperation. Studien zur Geschichte der deutsch-chinesischen Beziehungen*, München: Minerva Publikation, 377 – 400.
- Meng Hong. 2000. „Die Entwicklung des Auslandsstudiums der Chinesen in der Bundesrepublik Deutschland seit den 70er Jahren.“ In: Christoph Kaderas (ed.), *120 Jahre chinesische Studierende an deutschen Hochschulen*, Bonn: DAAD, 60 – 80.
- Meng Hong. 2005. *Das Auslandsstudium von Chinesen in Deutschland (1861 – 2001)*, Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- Merton, Robert K.. 1995. *Soziologische Theorie und soziale Struktur*, Berlin: De Gruyter.
- Miebach, Bernhard. 2006. *Soziologische Handlungstheorie. Eine Einführung*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Miller, Eric T.. 2004. "Filial daughters, filial sons: Comparisons from rural north China." In: Charlotte Ikels (ed.), *Filial piety. Practice and discourse in contemporary east Asia*, Stanford: Stanford University Press, 34 – 52.
- Mohr, Hubert. 1993. „Konversion/ Apostasie.“ In: Hubert Cancik (ed.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Stuttgart: Kohlhammer, 436-45.

- Murken, Sebastian. 1998. *Gottesbeziehung und psychische Gesundheit. Die Entwicklung eines Modells und seine empirische Überprüfung*, Münster: Waxmann.
- Murken, Sebastian, Namini, Sussan. 2004. „Selbst gewählte Mitgliedschaft in religiösen Gemeinschaften: Ein Versuch der Lebensbewältigung?“ In: Christian Zwingmann (ed.), *Religiosität: Messverfahren und Studien zu Gesundheit und Lebensbewältigung. Neue Beiträge zur Religionspsychologie*, Münster: Waxmann, 299 – 314.
- Nagata, Judith. 2003. *Chinese transnational Christianity: Religious versus (sub-)ethnic affiliation*, Stand: 10.11.2010, <http://www.chass.utoronto.ca/~salaff/conference> (pdf-Dokument), 1 – 10.
- Nagata, Judith. 2005. “Christianity among transnational Chinese: Religious versus (sub)ethnic affiliation.” *International Migration* 43/ 3: 99 – 128.
- Ng Kwai Hang. 2002. “Seeking the Christian tutelage: Agency and culture in Chinese immigrants' conversion to Christianity.” *Sociology of Religion* 63/ 2: 195 – 214.
- Niebuhr, H. Richard. 1929. *The social sources of denominationalism*, New York: Henry Holt.
- Nooney, Jennifer, Woodrum, Eric. 2002. “Religious coping and church-based social support as predictors of mental health outcomes: Testing a conceptual model.” *Journal for the Scientific Study of Religion* 41/ 2: 359-68.
- Norkus, Zenonas. 2001. *Max Weber und Rational Choice*, Marburg: Metropolis Verlag.
- Oblau, Gotthard. 2006. „Rahmenbedingungen für chinesische Studierende in Deutschland.“ In: Gotthard Oblau (ed.), *Chinesische Studierende in Deutschland: Chancen christlicher Begegnung*, Hamburg: Evangelisches Missionswerk in Deutschland (EMW)/ China InfoStelle, 44 – 49.
- Oblau, Gotthard. 2006. „Chinesische Katholiken in München.“ In: Gotthard Oblau (ed.), *Chinesische Studierende in Deutschland: Chancen christlicher Begegnung*, Hamburg: Evangelisches Missionswerk in Deutschland (EMW)/ China InfoStelle, 169-74.
- Oblau, Gotthard. 2006. „Die Studentenmission in Deutschland (SMD).“ In: Gotthard Oblau (ed.), *Chinesische Studierende in Deutschland: Chancen christlicher Begegnung*, Hamburg: Evangelisches Missionswerk in Deutschland (EMW)/ China InfoStelle, 200-01.
- Oblau, Gotthard. 2006. „Campus für Christus.“ In: Gotthard Oblau (ed.), *Chinesische Studierende in Deutschland: Chancen christlicher Begegnung*, Hamburg: Evangelisches Missionswerk in Deutschland (EMW)/ China InfoStelle, 202.
- Oswald, Hanspeter. 2008. *Maos fromme Enkel: Chinas Christen im Aufbruch*: Pattloch.
- Paloutzian, Raymond F., Richardson, James T., Rambo, Lewis R.. 1999. “Religious conversion and personality change.” *Journal of Personality* 67/ 6: 1047-79.

- Pargament, Kenneth I., Kennell, J., Hathaway, W., Grevengoed, N., Newman, J., Jones, W.. 1988. "Religion and the problem-solving process: Three styles of coping." *Journal for the Scientific Study of Religion* 27/ 1: 90 – 104.
- Pargament, Kenneth I., Koenig, Harold G., Perez, Lisa M.. 2000. "The many methods of religious coping: Development and initial validation of the RCOPE." *Journal of Clinical Psychology* 56/ 4: 519-43.
- Parish, William L., King Whyte, Martin. 1978. *Village and family in contemporary China*, Chicago u.a.: The University of Chicago Press.
- Peng Yaqian. 1998. „Das feministische Erwachen chinesischer Christinnen.“ In: Monika Gänßbauer (ed.), *Christentum im Reich der Mitte. Aktuelle Thesen und Texte aus China*, Hamburg: Evangelisches Missionswerk in Deutschland (EMW)/ China InfoStelle, 49 – 55.
- Pope, Liston. 1942. *Millhands and Preachers*, New Haven: Yale University Press.
- Popp-Baier, Ulrike. 2003. „Bekehrung als Gegenstand der Religionspsychologie.“ In: Christian Henning (ed.), *Einführung in die Religionspsychologie*, Paderborn u.a.: Schöningh UTB, 94 – 117.
- Przyborski, Aglaja, Wohrab-Sahr, Monika. 2008. *Qualitative Sozialforschung. Ein Arbeitsbuch*, München: Oldenbourg.
- Rawski, Evelyn S.. 1985. "Elementary education in the mission enterprise." In: Suzanne Wilson Barnett (ed.), *Christianity in China. Early Protestant missionary writings*, Cambridge: Harvard University Press, 135-51.
- Reed, Barbara E.. 1992. "The gender symbolism of Kuan-yin Bodhisattva." In: José Ignacio Cabezón (ed.), *Buddhism, sexuality, and gender*, Albany: State University of New York Press, 159-80.
- Ren Ping. 2007. "Church or sect? Exploring a church of new Chinese immigrants in southern California." *Marburg Journal of Religion* 12/ 1: 1 – 25.
- Richardson, James T., Stewart, Mary. 1977. "Conversion process models and the Jesus Movement." *American Behavioral Scientist* 20/ 6: 819-38.
- Richardson, James T.. 1983. "The brainwashing/ deprogramming controversy: An introduction." In: David G. Bromley (ed.), *The brainwashing/ deprogramming controversy: Sociological, psychological, legal and historical perspectives*, New York: The Edwin Mellen Press, 1 – 11.
- Richardson, James T., Kilbourne, Brock. 1983. "Classical and contemporary applications of brainwashing models: A comparison and critique." In: David G. Bromley (ed.), *The brainwashing/ deprogramming controversy: Sociological, psychological, legal and historical perspectives*, New York: The Edwin Mellen Press, 29 – 45.
- Richardson, James T.. 1985. "The active vs. passive convert: Paradigm conflict in conversion/ recruitment research." *Journal for the Scientific Study of Religion* 24/ 2: 119 – 236.

- Roberts, Bryan R.. 1968. "Protestant groups and coping with urban life in Guatemala City." *American Journal of Sociology* 73/ 6: 753-67.
- Rossel, Jaques. 1988. *Christen in der Volksrepublik China*, Basel: Baseler Mission.
- Sargant, William. 1958/ 1957. *Der Kampf um die Seele. Eine Physiologie der Konversionen*, München: R. Piper & Co Verlag.
- Schaefer, Charles A., Gorsuch, R. L.. 1993. "Situational and personal variations in religious coping." *Journal for the Scientific Study of Religion* 32/ 2: 136-47.
- Schein, Edgar H.. 1958. "The Chinese indoctrination program for prisoners of war: A study of attempted 'brainwashing'." In: Eleanor E. Maccoby (ed.), *Readings in Social Psychology*, New York: Holt, Rinehart & Winston, 311-34.
- Schmidtchen, Dieter. 2000. „Ökonomik der Religion.“ *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 8: 11 – 43.
- Schnabel, Annette. 2007. „Rational-Choice-Theorien.“ In: Rainer Schützeichel (ed.), *Handbuch Wissenssoziologie und Wissensforschung*, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH, 242-57.
- Schütze, Fritz. 1987. *Das narrative Interview in Interaktionsfeldstudien: erzähltheoretische Grundlagen, Teil I*, Hagen: Fernuniversität Hagen.
- Seggar, John, Kunz, Phillip. 1972. "Conversion: Evaluation of a step-like process for problem-solving." *Review of Religious Research* 13/ 3: 178-84.
- Selye, Hans. 1946. "The general adaptation syndrome and the diseases of adaptation." *Journal of Clinical Endocrinology* 6/ 2: 117 – 230.
- Selye, Hans. 1981. „Geschichte und Grundzüge des Streßkonzepts.“ In: Jürgen R. Nitsch (ed.), *Stress: Theorien, Untersuchungen, Maßnahmen*, Stuttgart: Huber, 163 – 212.
- Slote, Walter H.. 1998a. "Psychocultural dynamics within the Confucian family." In: Walter H. Slote (ed.), *Confucianism and the family*, New York: State University of New York Press, 37 – 51.
- Slote, Walter H.. 1998b. "Destiny and determination: Psychocultural reinforcement in Vietnam." In: Walter H. Slote (ed.), *Confucianism and the family*, New York: State University of New York Press, 311-28.
- Smith, Adam. 1984/ 1776. *Eine Untersuchung über das Wesen und die Ursachen des Reichtums der Nationen*, Berlin: Akademie-Verlag.
- Snow, David A., Phillips, Cynthia L.. 1980. "The Lofland-Stark conversion model: A critical reassessment." *Social Problems* 27/ 4: 430-47.
- Snow, David A., Machalek, Richard. 1983. "The convert as a social type." *Sociological Theory* 1: 259-89.

- Snow, David A., Machalek, Richard. 1984. "The Sociology of conversion." *Annual Review of Sociology* 10: 167-90.
- Spickard, James V.. 1998. "Rethinking religious social action: What is 'rational' about rational-choice theory?" *Sociology of Religion* 59/ 2: 99 – 115.
- Spilka, Bernard, Hood, R. W., Hunsberger, B., Gorsuch, R.. 2003. *The psychology of religion. An empirical approach*, New York u.a.: The Guilford Press.
- Sprondel, Walter M.. 1985. „Subjektives Erlebnis und das Institut der Konversion.“ In: Burkart Lutz (ed.), *Soziologie und gesellschaftliche Entwicklung. Verhandlungen des 22. Deutschen Soziologentages in Dortmund 1984*, Frankfurt a. M./ New York: Campus, 549-58.
- Stafford, Charles. 1995. *The roads of Chinese childhood*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Staples, Clifford L., Mauss, Armand L.. 1987. "Conversion or commitment? A reassessment of the Snow and Machalek approach to the study of conversion." *Journal for the Scientific Study of Religion* 26/ 2: 133-47.
- Starbuck, Edwin D.. 1909/ 1899. *Religionspsychologie. Empirische Entwicklungsstudie religiösen Bewußtseins*, Leipzig: Klinkhardt (Teil I „Bekehrung“, Kap. II – XIII).
- Stark, Rodney. 1980. "Towards a theory of religion: Religious commitment." *Journal for the Scientific Study of Religion* 19/ 2: 114-28.
- Stark, Rodney, Bainbridge, William Sims. 1987. *A Theory of Religion*, New York: Peter Lang.
- Stark, Rodney, Finke, Roger. 2000. *Acts of faith. Explaining the human side of religion*, Berkeley: University of California Press.
- Straus, Roger A.. 1976. "Changing oneself: Seekers and the creative transformation of life experience." In: John Lofland (ed.), *Doing social life: The qualitative study of human interaction in natural settings*, New York: Wiley Interscience, 252-72.
- Straus, Roger A.. 1979. "Religious conversion as a personal and collective accomplishment." *Sociological Analysis* 40/ 2: 158-65.
- Stromberg, Peter G.. 1990. "Ideological language in the transformation of identity." *American Anthropologist* 92/ 1: 42 – 56.
- Stromberg, Peter G.. 1991. "Symbols into experience: A case study in the generation of commitment." *Ethos* 19/ 1: 102-26.
- Suchman, Mark C.. 1992. "Analyzing the determinants of everyday conversion." *Sociological Analysis* 53/ Supplement: 15 – 33.
- Sun Lixin. 2002. *Das Chinabild der deutschen Missionare des 19. Jahrhunderts. Eine Fallstudie zum Problem interkultureller Begegnung und Wahrnehmung*, Marburg: Tectum Verlag.

- Sweeten, Alan Richard. 2001. *Christianity in rural China. Conflict and accomodation in Jiangxi province, 1860 – 1900*, Michigan: The University of Michigan.
- Tarakeshwar, Nalini, Pargament, Kenneth I., Mahoney, Annette. 2003. "Initial development of a measure of religious coping among Hindus." *Journal of Community Psychology* 31/ 6: 607-28.
- Taylor, Bryan. 1976. "Conversion and cognition. An area for empirical study in the micro-sociology of religious knowledge." *Social Compass* 23/ 1: 5 – 22.
- Taylor, Bryan. 1978. "Recollection and membership: Convert's talk and the ratiocination of commonality." *Sociology* 12: 316-24.
- Travisano, Richard V.. 1970. "Alternation and conversion as qualitatively different transformations." In: Gregory P. Stone (ed.), *Social psychology through symbolic interaction*, Waltham, Massachusetts: Ginn-Blaisdell, 594 – 606.
- Tu Wei-Ming. 1998. "Probing the 'three bonds' and 'five relationships' in Confucian humanism." In: Walter H. Slote (ed.), *Confucianism and the family*, New York: State University of New York Press, 121-36.
- Turner, Jonathan H.. 1978. *The structure of sociological theory*, Homewood: The Dorsey Press.
- Udris, Ivars. 2001. „Streß.“ In: Gerd Wenninger (ed.), *Lexikon der Psychologie*, Heidelberg: Spektrum Akademischer Verlag, 258-61.
- Ullman, Chana. 1982. "Cognitive and emotional antecedents of religious conversion." *Personality and Social Psychology* 43/ 1: 183-92.
- Ulmer, Bernd. 1988. „Konversionserzählungen als rekonstruktive Gattung. Erzählerische Mittel und Strategien bei der Rekonstruktion eines Bekehrungserlebnisses.“ *Zeitschrift für Soziologie* 17/ 1: 19 – 33.
- De Vos, George A.. 1998. "Confucian family socialization: The religion, morality, and aesthetics of propriety." In: Walter H. Slote (ed.), *Confucianism and the family*, New York: State University of New York Press, 329-80.
- Wang Danyu. 2004. "Ritualistic coresidence and the weakening of filial practice in rural China." In: Charlotte Ikels (ed.), *Filial piety. Practice and discourse in contemporary east Asia*, Stanford: Stanford University Press, 16 – 33.
- Wang Yuting. 2004. *Religious conversion to Christianity among students from the People's Republic of China: A comparative study*, Stand: 10.11.2010, <http://hrr.hartsem.edu/sociology/wang.html>.
- Wang Yuting, Yang Fenggang. 2006. "More than evangelical and ethnic: The ecological factor in Chinese conversion to Christianity in the United States." *Sociology of Religion* 67/ 2: 179-92.

- Weber, Max. 1985/ 1922. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Welch, Kevin W.. 1981. "An interpersonal influence model of traditional religious commitment." *Sociological Quarterly* 22/ 1: 81 – 92.
- Wenzel-Teuber, Katharina. 2007. „Zur Situation der katholischen Kirche in China.“ In: Monika Gänßbauer (ed.), *'Schneller, höher, stärker': China und die Olympiade 2008*, Hamburg: Evangelisches Missionswerk in Deutschland (EMW)/ China InfoStelle, 23 – 30.
- White, Richard H.. 1968. "Toward a theory of religious influence." *The Pacific Sociological Review* 11/ 1: 23 – 28.
- Whyte, Bob. 1992. "Some reflections on protestant life in China." In: Alan Hunter (ed.), *All under heaven: Chinese tradition and Christian life in the People's Republic of China*, Kampen: Uitgeversmaatschappij J.H. Kok, 55 – 68.
- Whyte, Martin King. 2003. "Introduction: China's revolutions and intergenerational relations." In: Martin King Whyte (ed.), *China's revolutions and intergenerational relations*, Michigan: The University of Michigan, 3 – 30.
- Wiesberger, Franz. 1990. *Bausteine zu einer soziologischen Theorie der Konversion. Soziokulturelle, interaktive und biographische Determinanten religiöser Konversionsprozesse*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Wiest, Jean-Paul. 2001. "From past contributions to present opportunities: The Catholic Church and education in Chinese mainland during the last 150 years." In: Stephen Uhalley (ed.), *China and Christianity. Burdened past, hopeful future*, Armonk u.a.: M.E. Sharpe, 251-70.
- Wilson, David Sloan. 2002. *Darwin's cathedral. Evolution, religion, and the nature of society*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Wohlrab-Sahr, Monika. 1996. „Konversion zum Islam als Implementation von Geschlechtsehre.“ *Zeitschrift für Soziologie* 25/ 1: 19 – 36.
- Wohlrab-Sahr, Monika. 1998. „Konversion zum Islam in Deutschland und den USA – eine funktionale Perspektive.“ In: Hubert Knoblauch (ed.), *Religiöse Konversion. Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive*, Konstanz: Universitätsverlag Konstanz, 125-46.
- Wohlrab-Sahr, Monika, Krech, Volkhard, Knoblauch, Hubert. 1998. „Religiöse Bekehrung in soziologischer Perspektive. Themen, Schwerpunkte und Fragestellungen der gegenwärtigen religionssoziologischen Konversionsforschung.“ In: Hubert Knoblauch (ed.), *Religiöse Konversion. Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive*, Konstanz: Universitätsverlag Konstanz, 7 – 43.
- Wohlrab-Sahr, Monika. 2001. „'Ich hab' das eine gegen das andere ausgetauscht sozusagen.' Konversion als Rahmenwechsel.“ *Psychotherapie und Sozialwissenschaften* 3/ 3: 202-27.

- Wohlrab-Sahr, Monika. 2002. „Paradigmen soziologischer Konversionsforschung.“ In: Christian Henning (ed.), *Konversion. Zur Aktualität eines Jahrhundertthemas*, Frankfurt a. M.: Peter Lang, 75 – 93.
- Wolf, Margery. 1970. “Child training and the Chinese family.” In: Maurice Freedman (ed.), *Family and kinship in Chinese society*, Stanford: Stanford University Press, 37 – 62.
- Woo, Wesley. 1991. “Chinese Protestants in the San Francisco bay area.” In: Chan Sucheng (ed.), *Entry denied. Exclusion and the Chinese community in America, 1882 – 1943*, Philadelphia: Temple University Press, 213-45.
- Wulff, David M.. 2002. “A century of conversion in American psychology of religion.” In: Christian Henning (ed.), *Konversion. Zur Aktualität eines Jahrhundertthemas*, Frankfurt a. M.: Peter Lang, 43 – 73.
- Xu Yihua. 2004. “'Patriotic' Protestants: The making of an official church.” In: Jason Kinnopp (ed.), *God and Caesar in China. Policy implications of church-state tensions*, Washington: Brookings Institution Press, 107-21.
- Yan Yunxiang. 2003. *Private life under socialism*, Stanford: Stanford University Press.
- Yang, Ching-kun. 1959. *Chinese communist society: The family and the village*, Cambridge: The M.I.T. Press.
- Yang Enlin. 2000. „Chinesische Studierende in Ostberlin und deren Wünsche: die 50er bis Anfang der 60er.“ In: Christoph Kaderas (ed.), *120 Jahre chinesische Studierende an deutschen Hochschulen*, Bonn: DAAD, 52 – 53.
- Yang Fenggang. 1998. “Chinese conversion to evangelical Christianity: The importance of social and cultural contexts.” *Sociology of Religion* 59/ 3: 237-57.
- Yang Fenggang. 1999. *Chinese Christians in America: Conversion, assimilation, and adhesive identities*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Yang Fenggang, Ebaugh, Helen Rose. 2001. “Transformations in new immigrant religions and their global implications.” *American Sociological Review*: 269-88.
- Yang Fenggang. 2002. “Chinese Christian transnationalism: Diverse networks of a Houston church.” In: Helen Rose Ebaugh (ed.), *Religion across borders: Transnational immigrant networks*, Walnut Creek u.a.: Altamira Press, 129-48.
- Yang Fenggang. 2005. “Lost in the market, saved at McDonald's: Conversion to Christianity in urban China.” *Journal for the Scientific Study of Religion* 44/ 4: 423-41.
- Yang Huilin. 2006. “Inculturation or contextualization: Interpretation of Christianity in the context of Chinese culture.” In: Yang Huilin (ed.), *Sino-Christian studies in China*, Newcastle, NE: Cambridge Scholars Press, 150-72.
- Yim, Dawnhee. 1998. “Psychocultural features of ancestor worship in modern Korean society.” In: Walter H. Slote (ed.), *Confucianism and the family*, New York: State University of New York Press, 163-86.

Yin Xiao-huang. 2007. "Diverse and transnational: Chinese (PRC) immigrants in the United States." *Journal of Chinese Overseas* 3/ 1: 122 – 145.

Ying Fuk-Tsang. 2007. "New wine in old wineskins – an appraisal of China's religious legislation and the 'regulations on religious affairs'." *China Study Journal* 1: 5 – 32.

Yip Ching-Wah. 2003. „Protestantisches Christentum und Volksreligion in China: ein Fall von Synkretismus?“ In: Monika Gänßbauer (ed.), *Christentum chinesisch in Theorie und Praxis*, Hamburg: Evangelisches Missionswerk in Deutschland (EMW)/ China InfoStelle, 27 – 60.

Yu-Dembski, Dagmar. 2000. „Studenten und Revolutionäre: Chinesen in Berlin (1929 - 1949).“ In: Christoph Kaderas (ed.), *120 Jahre chinesische Studierende an deutschen Hochschulen*, Bonn: DAAD, 44 – 60.

Yu-Dembski, Dagmar. 2007. *Chinesen in Berlin*, Berlin: Be.bra-Verlag.

Zetterberg, Hans L.. 1952. "The religious conversion as a change of social roles." *Sociology and Social Research* 36/ 3: 159-66.

Zhang Xianyong. 1998. „Die zwei Gesichter des Janus.“ In: Monika Gänßbauer (ed.), *Christentum im Reich der Mitte. Aktuelle Thesen und Texte aus China*, Hamburg: Evangelisches Missionswerk in Deutschland (EMW)/ China InfoStelle, 87 – 99.

Zinnbauer, Brian J., Pargament, Kenneth I.. 1998. "Spiritual conversion: A study of religious change among college students." *Journal for the Scientific Study of Religion* 37/ 1: 161-80.

Zinzius, Birgit. 2005. *Chinese America, stereotype and reality: History, present, and future of the Chinese Americans*, New York u.a.: Peter Lang.

Chinesischsprachige Sekundärliteratur:

Chen Yabing 陈亚兵. 2007. "Chuantong jiating lunli dui dangdai nü daxuesheng chengzhang fazhan de yingxiang 传统家庭伦理对当代女大学生成长发展的影响." *Anyang shifan xueyuan xuebao* 安阳师范学院学报 3: 151-53.

Dai Tangping 代堂平, Zhu Yan 注雁. 2008. "Fuci zixiao – dui zhongguo chuantong jiating de fenxi 父慈子孝—对中国传统家庭关系的分析." *Tianfu xinlun* 天府新论 2: 114-16.

Dan Hongguang 但红光. 2008. "Wenshi li de qimeng: Beicun guiyi zongjiao yuanyin tanjiu 温室里的启蒙：北村皈依宗教原因探究." *Changjiang gongcheng zhiye jishu xueyuan xuebao* 长江工程职业技术学院学报 25/ 1: 56 – 60.

Ding Wen 丁文. 2001. "Lun wenhua zhuanxing zhong jiating guannian de biange 论文化转型中家庭观念的变革." *Jiangsu shehui kexue* 江苏社会科学 2: 155-59.

Fang Youli 方幼丽. 2008. "Chuantong wenhua yu hexie jiating jianshe 传统文化与和谐家庭建设." *Guanli guancha* 管理观察 14: 174-75.

- Gao Shining 高师宁. 2005. *Dangdai Beijing de jidujiao yu jidutu – zongjiao shehuixue ge'an yanjiu* 当代北京的基督教与基督徒—宗教社会学个案研究, Hongkong: Logos and Pneuma Press.
- He Peirong 贺佩蓉. 2005. “Zhongguo chuantong jia wenhua dui gudai jiating jiaoyu de yingxiang 中国传统家文化对古代家庭教育的影响.” *Yan'an daxue xuebao* 延安大学学报 27/ 5: 125-28.
- Hefner, Robert W.. 2002. “Duoyanghua de xiandaixing: quanqiuhua shidaizhong de jidujiao、yisilanjiao he yindujiao 多样化的现代性：全球化时代中的基督教、伊斯兰教和印度教 (Chinese version).” *Guangxi minzu yanjiu* 广西民族研究 1: 18 – 25.
- Hoffman, Frank J.. 2005. “Rethinking experience in Buddhism: Conversion and miracle as 'family resemblance' features of Buddhism experience (Chinese version).” *Huazhong keji daxue xuebao* 华中科技大学学报 6: 16 – 24.
- Hu Liang 胡亮. 2004. “You chuantong dao xiandai – zhongguo jiating jiegou bianqian tedian ji yuanyin fenxi 由传统到现代—中国家庭结构变迁特点及原因分析.” *Xibei renkou* 西北人口 2: 29 – 31.
- Hua Hua 华桦. 2008. “Daxuesheng xinyang jidujiao zhuangkuang diaocha – yi shanghai bufen gaoxiao daxuesheng weili 大学生信仰基督教状况调查—以上海部分高校大学生为例.” *Qingnian yanjiu* 青年研究 1: 27 – 34.
- Jia Zhiwei 贾志伟, Li Jianzhuang 李建庄. 1992. “Dui henansheng qingnian xinjiao wenti de diaocha yu sikao 对河南省青年信教问题的调查与思考.” *Qingnian yanjiu* 青年研究 1: 45 – 49.
- Jin Changjian 金长建. 2006. “Huigai yu zhufu 悔改与祝福.” *Tianfeng* 天风 20: 12 – 13.
- Li Guimei 李桂梅. 1995. “Zhongguo jiating lunli wenhua de bianhua ji sikao 中国家庭伦理文化的变化及思考.” *Daode yu wenming* 道德与文明 4: 13 – 15.
- Li Hong 李红. 1998. “Cong 'nanzhuwai, nüzhunei' kan nannü liangxing de chuantong daode moshi 从'男主外、女主内'看男女两性的传统道德模式.” *Zhonghua nüzi xueyuan xuebao* 中华女子学院学报 1: 31 – 33.
- Li Hongju 李红菊, Cui Jinxia 崔金霞, Zhang Rong 张蓉, Wang Yanlei 王妍蕾. 2004. “Xiangmin shehui jidujiao xinyang de yuanyin tanxi – dui yubei jiangcun jiaotang de diaocha 乡民社会基督教信仰的原因探析—对豫北蒋村教堂的调查.” *Zhongguo nongye daxue xuebao (shehui kexue ban)* 中国农业大学学报 (社会科学版) 57/ 4: 73 – 76.
- Liang Liping 梁丽萍. 2003. “Guanyu zongjiao rentong de diaocha yu fenxi 关于宗教认同的调查与分析.” *Shijie zongjiao yanjiu* 世界宗教研究 3: 34 – 44.
- Liang Liping 梁丽萍. 2006. “Shehui zhuanxing yu zongjiao guiyi: yi jidujiaotu wei duixiang de kaocha 社会转型与宗教皈依：以基督教徒为对象的考察.” *Shijie zongjiao yanjiu* 世界宗教研究 2: 72 – 81.

- Liu Shibo 刘诗伯. 2006. “Dui chengxiang jiceng jidujiao 'gonglixing' de bijiao fenxi 对城乡基层基督教徒'功利性'的比较分析.” *Qinghai minzu yanjiu* 青海民族研究 17/ 2: 142-47.
- Liu Yuxiang 刘余香. 2008. “Woguo chuantong jiating daode dui fangzhi jiating baoli de xiandai jiazhi 我国传统家庭道德对防治家庭暴力的现代价值.” *Hengyang shifan xueyuan xuebao* 衡阳师范学院学报 29/ 1: 21 – 23.
- Ma Daqin 马达钦. 2007. “Tianguo linjin xu huigai – fuyin qian hua shi renxin 天国临近需悔改—福音潜化世人心.” *Zhongguo tianzhujiao* 中国天主教 2: 5 – 6.
- Ma Dongping 马东平. 1997. “Qianlun huihe gaizong monijiao 浅论回纥改宗摩尼教.” *Gansu Shehui kexue* 甘肃社会科学 6: 27 – 29.
- Qi Jinyu 祁进玉. 2008. “Wenhua duoyang xing yu zongjiao rentong – minhesanchuan diqu tuzu zongjiao de duoyang gongcunxing kaocha 文化多样性与宗教认同—民和三川地区土族宗教的多样共存性考察.” *Zongjiaoxue yanjiu* 宗教学研究 1: 133-39.
- Shen Lijuan 沈丽娟. 2002. “Dangdai zhongguo daxuesheng dui weilai jiating de yuqi yu jiazhi quxiang 当代中国大学生对未来家庭的预期与价值取向.” *Qingnian tansuo* 青年探索 1: 32 – 35.
- Shi Xueqin 施雪琴. 2002. “Xibanya tianzhujiao yujing xia de zongjiao zhengce – 16–18 shiji Fei Lübing huaqiao guiyi tianzhujiao yanjiu 西班牙天主教语境下的宗教政策 — 16–18 世纪菲律宾华侨皈依天主教研究.” *Huaqiao huaren lishi yanjiu* 华侨华人历史研究 1: 49 – 55.
- Sun Deyu 孙德玉. 2007. “Woguo chuantong jiating you'er jiaoyu fangshi luelun 我国传统家庭幼儿教育方式略论.” *Zhongguo jiaoyuxue kan* 中国教育学刊 6: 40 – 42.
- Tian Binsheng 田斌生. 1997. “Yunnan shaoshu minzu yuanshi zongjiao xiang jidujiao zhuanbian de shehui jiegou – gongneng fenxi 云南少数民族原始宗教向基督教转变的社会结构—功能分析.” *Sixiang zhanxian* 思想战线 2: 76 – 83.
- Tian Binsheng 田斌生. 1998. “Yunnan bufen shaoshu minzu zongjiao xinyang zhuanbian hou de zuzhi tezheng 云南部分少数民族宗教信仰转变后的组织特征.” *Sixiang zhanxian* 思想战线 3: 44 – 46.
- Wang Guangyuan 王光远. 1996. “Jiang Jieshi guiyi jidujiao 蒋介石皈依基督教.” *Wenshi Jinghua* 文史精华 9: 45 – 48.
- Wang Mingmei 王明美. 1996. “Zhongguo jiating: shiji zhijiao de huigu yu qianzhan 中国家庭：世纪之交的回顾与前瞻.” *Jiangxi shehui kexue* 江西社会科学 4: 73 – 77.
- Wang Shenhong 王申红. 2006. “Jidujiao xinyang yu nongmin wenti de diaocha yu yanjiu – yi wan xibei nongcun wei ge'an yanjiu 基督教信仰与农民问题的调查与研究—以皖西

北农村为个案研究。” *Zhongguo shiyou daxue shengli xueyuan xuebao* 中国石油大学胜利学院学报 20/ 3: 28 – 31.

Wang Su 王苏. 2008. “Shixi chuantong jiating lunli de neirong ji qi tezheng 试析传统家庭伦理的内容及其特征.” *Qianyan* 前沿 5: 165-68.

Wang Xinghua 王兴华. 2006. “Chuantong hunyin jiatingguan de fanpan yu chongsu – shixi dangdai daxuesheng hunyin jiating guannian de shanbian 传统婚姻家庭观的反叛与重塑—试析当代大学生婚姻家庭观念的嬗变.” *Guizhou gongye daxue xuebao* 贵州工业大学学报 8/ 6: 102-04.

Wang Xinrui 王欣瑞. 2004. “Jindai jidujiao chuanru shanxi ji shanxi nongmin rujiao yuanyin tanxi 近代基督教传入陕西及陕西农民入教原因探析.” *Xibei daxue xuebao (zhexue shehui kexueban)* 西北大学学报（哲学社会科学版） 34/ 1: 72 – 75.

Weng Weizhi 翁伟志. 2005. “Mei yi mei hui zaoqi huaren jiaomu de guiyi – yi Fuzhou Xu Yangmei wei ge'an de kaocha 美以美会早期华人教牧的皈依—以福州许扬美个案的考察.” *Fujian shifan daxue xuebao* 福建师范大学学报 133/ 4: 112-15.

Xiao Gang 筱钢. 1993. “Dangdai guangzhou qingnian de jiating guannian 当代广州青年的家庭观念.” *Qingnian tansuo* 青年探索 6: 12 – 14.

Xiao Xiaoxia 肖小霞, Liu Yiwa 刘怡娃. 2008. “Daxuesheng jidujiao xinyang de dongji he yingxiang 大学生基督教信仰的动机和影响.” *Hebei qingnian guanli ganbu xueyuan xuebao* 河北青年管理干部学院学报 2: 44 – 47.

Yan Jianwen 严建雯, Luo Wei 罗维, Jin Yibo 金一波, Xu Yun 徐涔. 2004. “Jiating guannian de biange ji qi renkou, shehui xiaoying 家庭观念的变革及其人口、社会效应.” *Ningbo jiaoyu xueyuan xuebao* 宁波教育学院学报 6/ 1: 60 – 63.

Yang Hong 杨红, Wei Hongbo 魏红波. 2008. “Quanqiu lishi shang youguan 'sangang' de guiding ji qi jiazhi 全球历史上有关'三纲'的规定及其价值.” *Fashang luncong* 法商论丛 1: 70 – 71.

Yang Jianlong 杨剑龙. 1998. “Jidujiao wenhua de guiyi – rujia wenhua de huigui 基督教文化的皈依—儒家文化的回归.” *Jiaying daxue xuebao (zhexue shehui kexue)* 嘉应大学学报（哲学社会科学） 2: 49 – 55.

Yang Wei 杨威. 2006. “Lun zhongguo chuantong jiating lunli de jiben yuanze 论中国传统家庭伦理的基本原则.” *Gansu lianhe daxue xuebao* 甘肃联合大学学报 22/ 5: 1 – 4.

Yang Weizhong 杨维中. 2001. “Lun sancong side de lunlixue neihan ji qi lishi juxianxing 论三从四德的伦理学内涵及其历史局限性.” *Huaxia wenhua* 华夏文化 2: 41 – 43.

Yang Zhanling 杨占岭. 2006. “Zhongguoren hanwei chuantong de jiating jiazhi guan 中国人捍卫传统的家庭价值观.” *Kexue zixun* 科学咨询 7: 55.

Yue Zhiqiang 岳志强, Wang Shaoli 王邵励. 2008. "Yang Fenggang de meiguo huaren zongjiao yanjiu shuping 杨凤岗的美国华人宗教研究述评." *Huaqiao huaren lishi yanjiu* 华侨华人历史研究 2: 72 – 78.

Zhang Shaohua 张少华. 2006. "Huigai de yiyi he yuanyin 悔改的意义和原因." *Tianfeng* 天风 14: 16 – 17.

Zhao Yingxia 赵英霞. 2003. "Jindai shanxi jiaomin rujiao dongji chutan 近代山西教民入教动机初探." *Shanxi daxue xuebao (zhexue shehui kexueban)* 山西大学学报 (哲学社会科学版) 26/ 4: 44 – 49.

Zhang Yuanlai 张远来. 2006. "Shenme shi huigai 什么是悔改." *Tianfeng* 天风 8: 32 – 33.

Zhou Zhijuan 周智娟, Kang Xiangsheng 康祥生. 2000. "Dangdai zhongguo jiating biange zouxiang 当代中国家庭变革走向." *Shehuixue yanjiu* 社会学研究 10: 30 – 31.

Zi Fan 子凡. 2005. "Diaocha faxian: Zhongguoren hunyin jiatingguan reng hen chuantong 调查发现：中国人婚姻家庭观仍很传统." *Shequ* 社区 7: 10.

Zuo Peng 左鹏. 2004. "Xiangyata zhong de jidutu – Beijingshi daxuesheng jidujiao xinyang zhuangkuang diaocha 象牙塔中的基督徒—北京市大学生基督教信仰状况调查." *Qingnian yanjiu* 青年研究 5: 11 – 18.

Statistische Dokumente:

Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD)/ Hochschul-Informationssystem GmbH (HIS). 2010. *Die 100 quantitativ wichtigsten Herkunftsstaaten der Bildungsausländer-Studierenden 2009*, Stand: 09.11.2010, <http://www.wissenschaft-weltoffen.de/daten/1/2/7>, <http://www.wissenschaft-weltoffen.de/daten/1/2/5>.

Statistisches Bundesamt. 2010. *Bevölkerung und Erwerbstätigkeit*, Stand: 09.11.2010, <https://www-ec.destatis.de/csp/shop/sfg/bpm.html.cms.cBroker.cls?CSPCHD=00100001000045o89hZq00000MM6SmuLiLxOYZ82t4JgC5g--&cmspath=struktur,vollanzeige.csp&ID=1025396> (pdf-Dokument), 1 – 133.

Wörterbücher:

Hanyu dacidian 汉语大词典. 1986. Vol. 1 u. 5 – 9, Shanghai 上海: Shanghai cishu chubanshe 上海辞书出版社.

7. Anhang

Endnoten:

Zu Kapitel 3.2 (S. 109)

^a 弟兄姐妹们，起来吧！我们一起为神的家做出贡献！把我们自己献上当做活祭！阿门！……神的儿女上。

^b 我两岁那年，妈妈带着我第一次到这个华人教会。在这个教会里有很多小孩子玩，还有许多叔叔和阿姨们照顾关心我，可是最重要的是神在。祂一直帮着和保护着我们。我觉得这里就象一个家庭一样。

Zu Kapitel 3.2.1 (S. 110-28)

^a “于是我爱上了神，爱上了神所喜悦的这些人，爱上了诗歌，爱上了这个教会。”

^b “主你是慈愛，揀選我屬你……我的主！我的神！我愛你！……我要來經歷你愛的大能，每一分，每一秒，每一天。”

^c “當你對我說：我愛你，我的心充滿驚喜……是何等的愛，讓漂泊的心得到安歇，是何等的愛，讓孤單的靈得到慰藉，那是你，是你，是加略山的愛，讓我重回天父的懷裡……我要說：我愛你，有你同在好甜蜜，我要說：我愛你，我願獻自己給你。”

^d “为小组的弟兄姐妹都能积极按时参加聚会。”

^e “教会更多人参加侍奉。”

^f “小组弟兄姐妹在教会的侍奉更加积极、主动、努力、充满热情。”

^g “求神保守弟兄姐妹有心情来小组。”

^h Diese Zusammenfassung bezieht sich auf folgenden Originaltext: “为今晚不在当中的弟兄姐妹祷告，求神保守他们的心思意念。”

ⁱ “赐小组弟兄姐妹更多爱心，彼此扶持，更合一。”

^j “亲爱的阿爸父神，求祢让我看到我离爱有多远，使我能更新自己，更亲近祢、依靠祢。”

^k “從天父而來的愛和恩典，把我們冰冷的心溶解……”

^l “阿爸父，哦阿爸，我的心向你呼求！”

^m “感恩神的怜悯，赐给孩子工作的机会……求神赐智慧和启示的灵，指导孩子每天行在正路上。”

ⁿ “感恩神所预备的给孩子的一切。(…)求神让孩子在人生道路上真知道祂的心意。”

^o “感恩神一周的带领，让孩子好好与他亲近。”

^p “他还是静静地看着我，直到我筋疲力尽无路可走了，他才伸手抚摸我的头，说：我爱你，爱你里面的软弱无能，因为你是我的孩子。(…)虽然我刚刚认识这位神，但我毫不怀疑祂就是我在天上的父。”

^q “后来，我走到妈的床前，对她说：妈妈，对不起您！圣经叫我们孝敬父母，使我们得福，在世长寿。我却没有好好孝顺您，求您原谅！”

^r “在我和我的父母传福音的时候，我对他们说：很多中国的留学生，他们都很孝顺，他们在国外拼命地打工、赚钱，为的就是以后有能力给父母买车、买房子，为了将来能够更好地孝敬父母、回报父母。这一切我也会努力地为他们争取到。但，作为一个爱他们的儿子，我所带给他们的最好的礼物，则是，我帮助他们认识了耶稣基督，这位独一真神。”

^s “第一次去“艺人之家”，讲员说到男女关系仿如一个三角形，上面是上帝，下面一男一女，那对男女越靠近上帝，二人关系就越近。太棒了！我一直追求的就是这种爱。”

Zu Kapitel 3.2.2 (S. 128-34)

^a Der Originaltext, auf den ich mich beziehe, lautet: “可以与非基督徒结婚？圣经说信与不信的不可以同负一轭，婚姻乃是两个人所缔结一生一世生活在一起的誓约。同负一轭必须有基本相同的信仰上的观念。婚姻并不象那些正在盲目恋爱的人所想象的那么简单，爱情达成婚姻之后，将面临千头万绪，许多难以解决的现实问题，所以男女双方在结婚之前都要好好考虑！宗教信仰是所有观念中最基本的。所以不同宗教信仰的人结婚是十分不直的，倘若有非基督徒向你求婚，他即使对你真诚的爱也不可妥协、而保持密切交往。你必须先向他传耶稣基督的福音，他若真的接受，真的重生得

救，那时你再同他谈到结婚的问题，以免他为着爱情而答允信主。所以，不要太急；也不要以为凡是基督徒向你求婚，你就可以答应，有些基督徒是基督教教徒，礼拜堂友，根本没有生命。”

^b Der Originaltext, auf den ich mich beziehe, lautet: “违背神的旨意，与未信主的人结婚，婚后不美满，能不能得到神的保守？如果你已经同不信主的人结婚，而夫妇不和应当继续持守婚约，不可分离，这不是提出离婚的藉口。过去违背神旨意与不信主的人结婚，已经是错，如果现在再离婚，就是错上加错。所以应当一面求主赦免以往之罪，一面用基督的爱去挽回对方之心‘你这作妻子的，怎么知道不能救你的丈夫呢？你这作丈夫的，怎么知道不能救你的妻子呢’（林前七：16）？（...）一方面信主，另一方面未信，而在这事上不忠心，与第三者勾搭，要求离婚，对方应当如何？奸淫是极严重的罪行，与配偶以外之第三者发生关系，足以构成离婚的理由，但是我们宜乎顾念对方是不信主之人，我国旧社会封建家庭中，男人有三妻四妾的，现在有人仍有这种观念，不管是丈夫或妻子，在这种情形之下，如果能求主加添力量，感动对方悔改则最好，自己当然需要有爱心与忍耐的表现，假使对方不悔改，到了无可挽回的地步，则把自己完全交托主，主说：伸冤在我，祂必彰显公义，不要为作恶的心怀不平。过去有不懂我国民情的西国教士，劝信主之人与妾离婚，引起很大反感，信主与不信的有不同的道德标准。”

^c Der Originaltext, auf den ich mich beziehe, lautet: “基督徒堕胎，是否犯罪？基督徒不可堕胎，因为胎儿自受孕起就是生命，慢慢长成一个人，堕胎和杀人差不多，不同的是你看不见它。或者说：“我已经做了，怎么办？”那你要痛哭悔改，求主赦免。你可以节育，乃是还没有成胎之前应当用一些不会伤害身体的方法来避孕。如果你经济困难，已经成胎了，那么你应该等孩子生下来送给没有孩子的人抚养，不要堕胎。”

^d Der Originaltext, auf den ich mich beziehe, lautet: “今天世界上最严重的问题是什么？是家庭的破碎，许多人认为今天世界上最严重的问题是种族不平等、贫穷、战争；其实最严重的是家庭的破碎。报纸、电台、电视常常谈到社会问题，可是我们都忘记了当年在伊甸园里面主持人第一个婚礼的是神（创一：27）。是神命令人要生养众多（28），神吩咐：‘人要离开父母，与妻子连合，二人成为一体’（创二：24）。我们都知道婚姻神圣，婚姻所以神圣，因为它是神最早定立的一种制度，不单要两个人过互助合作的生活，而且要两个人合而为一。所以在旧约和新约之中，都把婚姻当作人际关系中最密切的关系。使徒保罗在给以弗所教会的书信中，把丈夫与妻子的关系比作基督与教会的关系（弗五：25）。美国最近举行一次调查，全国离婚率是每四对夫妇就有一对离异；而有灵修生活的基督徒家庭则五百对夫妇中只有一对，可见离婚的现象多出现在没有宗教信仰的家庭；信仰基督的家庭是不会闹离婚悲剧的最好保证。若不以基督耶稣为你家庭的中心，这家庭自然容易破碎。”

^e Der Originaltext, auf den ich mich beziehe, lautet: “基督教化家庭最重要的因素是什么？圣经告诉我们：爱是生活最基本的动力，一个家庭要‘有信、望、爱，其中最大的是爱’（林前十三：13）。一个家庭要用爱来做基础，用爱来浇灌，用爱来充实。要是我爱神，我们就会对祂有后心，也去爱人，要是夫妇彼此相爱，家庭就成为地上的乐园，因为爱是不自私。人的心灵的构造奇妙，总需要一些东西来填满，要是我们心灵没有神，没有彼此相爱的心，就会出现吵骂、吹毛求疵、互相猜疑等等现象。”

^f Der Originaltext, auf den ich mich beziehe, lautet: “要带领子女归主，相信圣经的话，最有效的方法是什么？最有效的方法就是让他们看见基督徒的好榜样，向他们讲解圣经，说明神的道理，都没有在生活中见证主来得有效。不错，你可以把圣经的话读给他们听，要是你不能在生活上先实行出来，读圣经给他们听、会一点用处也没有，他们要看榜样，单讲是没有用的，父母有没有好的信仰，能够从子女的生活上看起来；身教胜过言教。（...）今日的社会有不少电视、电影、书刊渲染色情和暴力，要把崇高的道德标准和清洁的生活原则教导子女，岂不很难吗？做现代父母的，都懂得为子女选择富于营养的食品，也应该很小心为他们选择精神的食粮。不应该让他们阅读有毒的书报或者看不良的电视节目，以免那些领他们走入歧途。每天应该有家庭崇拜，让子女得到抵抗不道德风气的力量，这样纵使社会风气不好，他们仍能够成为基督徒。（...）我家里经常有家庭礼拜，总是匆匆忙忙，好象得不到什么？应不应该继续下去呢？家庭崇拜不一定要时间很长，只要一家人能聚在一起，念一段圣经，恳切的向神祈祷，就会有很大的益处。据我看，你们应该继续家庭礼拜，这是比一切都重要的事；因为过几年，你的子女都要长大成人，进入社会，要靠这几年在家里所培养的灵性力量抗拒世俗的风暴。要是你现在放弃家庭礼拜，孩子们会怀疑你信仰的真诚，你也失去给子女最珍贵财宝的机会。司布真说过：‘做祷告不在乎冗长，但要有深度。’有时候我们把家庭聚会拖得太长，其实有十分钟的时间已足够我们读一段经文，做一点解释，然后有深度的简短祷告，就可以培养你们孩子人格的力量。”

^g “受洗的资格：1. 不可同居，2. 不可时同性恋，婚外恋，3. 不能有吸毒，赌博等不良恶习。”

Zu Kapitel 4.2 (S. 137-40)

^a “信主前你是个怎样的人？你是如何信主的？信主之后你变成怎样一个人？”

Zu Kapitel 4.3.1 (S. 142-59)

^a **Der Originaltext, auf den ich mich beziehe, lautet:** “最初去教会礼拜，本来并无很大的期盼，总是带着旁观的心态，惊奇别人对主耶稣的虔诚。吸引我的是教堂内众弟兄姐妹用纯净的嗓音，齐声唱出的圣歌，每每都会被那种大爱的庄严所震撼，身体有种通灵的感觉。”

^b “昨天 [Personenname 1], [Personenname 2], [Personenname 3] 和我，加上一些朋友出席了 [Personenname 4] 的毕业设计 presentation，一起见证他的毕业。他毕业设计得到了优秀的成绩 1 分。这也是他用神所赐的智慧努力的成果。祝贺他，并为他感谢神。”

^c “[Personenname 1] 的见证也让我很感动，我为这样的家庭感恩，希望神保守 [Personenname 1] 将来的小家也是基督化家庭！”

^d “刚才打代祷事项，评选出了上周小组最受欢迎人物：[Personenname 1]。虽然她那晚没有来到小组，但同时有三位弟兄姐妹提名为她祷告。在这里，再次祝福我们的 [Personenname 1] 有好心情！”

^e “我们虽然晚上就要见面了，但我还是要写信欢迎一下上周来我们小组的 [Personenname 1] 姐妹，还有问候刚在上周离开 [Ort der Gemeinde] 的 [Personenname 2]，当然，还有在泰国的 [Personenname 3]，(...) 正在旅游的 [Personenname 4] 等等，我们弟兄姐妹真是满天下啊。”

^f “这个世界对‘成功’的定义无外乎：学业有成，功成名就，得人的认可与赞美。我要给‘成功’一个重新的定义：与神同行，得神的奖赏。”

^g “祷告是信徒与慈爱神的交谈，是直接的，单独的交谈(...)，我们可以保持与神亲密的相交。”

^h “每次当我有困难的时候，我祷告的比平时更认真，因为我知道祂会帮助我的。不管人家喜不喜欢我们，不管我们怎么样，神对我们的爱是永远的，也是永远不会改变的。祂是最爱我们的，就像约翰福音 3 章 16 节里讲的：神爱世人，甚至将他的独生子赐给他们，叫一切信他的，不至灭亡，反得永生。”

ⁱ “世界告诉我们：情人节没有情人共度是可怜的；然而，圣经告诉我们：你的价值并不在于你是否有情人，你的本身已是无比的价值。”

^j “感恩——神在这个星期的带领，感谢神在这周上课使火车公交交接良好，减少迟到次数。”

^k “感恩，感谢神让我可以成功搬家，一切顺利平安；感谢神让我在新的学校学德文。”

^l “感谢神给我们这样的机会，了解我们现在学习和以后的工作之间的联系，特别是神在其中的参与和对我们的期望。”

^m “……我基本上没有真正入睡，但想到了弟兄姐妹的爱，神的恩典，心中有无限的满足。”

ⁿ “感谢神让我们在他里面风雪不改地查经，我今天再一次读大家的代祷事项的时候，为我们这两个团契感恩，因为我们有这样好的小组，在这个小组里面分享我们的感恩和需要。我们是爱的团契。”

Zu Kapitel 4.3.2 (S. 159-80)

^a “基督徒应当存着感恩的心，乐意拿出每天时间的十分之一（2.4 小时）来专门地亲近主，赞美主，感谢主或者用来侍奉主，如传福音，作门徒训练，探访培谈，着就是时间上的十一奉献。”

^b **Der Originaltext, auf den ich mich beziehe, lautet:** “个人为自己订读经计划，可由小组或属灵伙伴彼此监督实行。”

^c “悔改是：认识到我们每个人的肉身的本性完全被罪辖制，完全失去了行善的能力。而且我们每个人已经死在过罪恶之中，只能靠主耶稣的救赎才能活过来。”

^d “幾乎每種壞習慣都有一個環境或一樣事物導引其形成和持續。通常，如果這些環境或事物根本無從臨近人時，那習慣便自會消弭於無形。例如：有吸煙習慣的人若再接觸不到香煙，吸煙的習慣不久便會消失。”

^e “也許有人仍會以為他們可以一方面從習慣中取樂，同時仍能保持豐富而又平安的基督徒生活。聖經中稱這種人為‘心懷二意的人，在他一切所行的路上都沒有定見。’他的生活是連串的起伏，有時勝利有時失敗，這刻喜樂那刻灰心。上帝決不願意我們在委身跟隨並服從祂的事上那麼得過且過。”

^f “在世界的國度裡，撒旦給了人們多不勝數的選擇。牠問：‘你想要成名嗎？你渴望發達嗎？你希望擁有很多頭銜嗎？你希望成為一位出色的運動員嗎？你是否想擁有一家工廠或成為一位偉大

的音樂家？’此外，牠也為那些不喜愛競爭的人們提供了不同的選擇，包括了酒精、毒品，或作一個‘自暴自棄者’，這些人很容易就可以找到其他同道合的人，一起形成一種次文化。”

g “一位真正信主的基督徒顯然並不保留著舊的偶像。但是否真是如此呢？有時候這些偶像的名稱並不叫‘灶神’或‘觀音菩薩’。對有些人來說，他們的偶像叫汽車、家具、或豪華住宅，甚至叫美食（腓三:19）。總之，任何影響我們與神關係的東西都是偶像。”

h “基督徒是神从世界中分别出来荣耀，敬拜神的人。（...）这里的‘世界’是指魔鬼掌权的这一充满罪恶的幽暗世界。‘从世界中分别出来’是指我们虽生活在这个世界上，但不属于这个世界，也不随从这个世界的风俗。”

i “感谢神，因为祂的爱让我义无反顾地追随祂，让我不怕遇见试探，从不怕魔鬼的缠绕，因为神就在我的身旁！”

j “有时候我想，神让一个人信靠他，无非用两种方法：第一就是把这个人最爱的东西送给他；第二就是把这个人最爱的东西从他身上拿走，让他全然归向神。很不幸的，对于我，他这两种方法都用了。”

k “有句话说：‘苦难是化了妆的祝福。’是的，因为苦难把我们背逆的心转向神。是安逸舒适，还是很难的环境使我们更依靠神呢？无疑是后者。神不愿苦难临到他的儿女们，耶和華的心是赐平安的意念，不是赐灾祸的意念，但是因为人的背逆，人本性倾向远离神的，神不得不用艰难的环境，或是人际关系中的痛苦，或是其他人靠自己之力所不能胜过的难处，才能把人的心转向他。”

l “感谢主耶稣的恩典，祂使我明白，我只有依靠神，卸下我们的重担，把一切交给神来安排。”

m “也求神赐勇气给我们当中的弟兄姐妹去作出受洗的决定。”

n “也感谢神能让自己和同学交流信仰上的问题，并能感动他，让他对圣经产生兴趣。”

o “也请大家为这些新朋友祷告，他们也许现在还不太愿意到小组或教会，但求神有一天让他们真认识他。”

p “在认识主耶稣前，我时常会彷徨、迷惘、忧伤，缺少知心朋友。困难时无助。经常围绕我的问题是：人活着究竟为了什么？人的灵魂是否有永生？所以我经常情绪低落，有时失落无助。”

q “我一直都有着那患得患失的心情，掂量着自己的未来，思考着自己每一次的要准备考试，着实很忙碌。但看着异国寂静的长空，人就变得很迷惘，自己的理想还是那么的遥不可及，也根本掌握不了自己的命运。”

Zu Kapitel 4.3.3 (S. 180-97)

a “请特别为身体不适的弟兄姐妹祷告，让他们能够经历神的医治，快快恢复到正常的状态，更有力量学习和工作。”

b “请为我们当中身体软弱有疾病的弟兄姐妹代祷，求神医治和保守我们的信心。”

c “直到有一天，当灾难来临，当爱妻 [Personenname 1] 患重病时，当无究的痛苦向我们袭来，当我感觉极度绝望的时候，我看见了 [Personenname 1] 的沉着和镇定。她经常挂在嘴边的一句话是：我不怕，因为我心里有主耶稣基督。即使在她化疗过后最难过的那几天，她也总是这样安慰我。这时我才突然醒悟，她的那份从容，那份不慌张，那份平安的心，完全是靠了她对主耶稣的信心，也是主耶稣的荣耀在她身上的显现，使她的平安，使他得安慰。”

d “睡眠不好，可能因为考试的压力，求神减轻压力，静心总结，迎接考试。”

e “求神保守让我消除失眠的苦恼。”

f “神医治自己的失眠。”

g “我就像 Valjean 一樣，是這樣一個不配卻又蒙恩蒙愛蒙憐憫的人生。當受到極深傷害與破碎，耶穌以愛和寬恕醫治了我。”

h “从此 [信主] 以后 [Personenname] 姐妹的生命有着极大的转变，虽在病痛中，她心中却是喜乐满怀，不住地诉说主耶稣美好的恩典，不住地感恩赞美，甚至连她儿子都觉得奇怪，并问她说：

‘妈妈，我觉得你很奇怪，过去只要有那么一点事情发生，你就会生气，郁闷，如今你得了这么严重的疾病，却如此平静喜乐，我真是不懂！’”

i “回忆这两年，发生了大大小小的事情，有经济上的压力，精神上的压力，生活上的重担，何止这两个孩子生病这点小事，多少辛酸和泪水，面对这么多的苦难，我们都没有被击垮，一个个都挺过来了，难道我要在这最后一刻前功尽弃吗？（...）罗马书五章 3-5 节描述了上帝磨砺我们圣洁品格的过程，保罗说，在患难中也是欢欢喜喜的。”

j “当我去访问这个监狱的时候，我看到犯人们都面带笑容……不论我去哪里，我都看到和平的人。（...）墙上点缀着许多鼓励人和圣经经文。”

^k “只有在不断被挑衅中，我才能学会如何依靠他的恩典去得胜，得胜被激发的怒气。(…) 是的，人的意思是不好的，带着骄傲、自私、嫉妒各样的罪，但神的意思原是好的，为要塑造我们美好的灵性，使我们柔和像他。”

^l “原来我需要的，是神的愛和豐盛的生命！原来十字架的成效不是幫助我脫貧、幫助我成功、幫助我建立豐功偉績，而是幫我脫離一個自私自利，以自我為中心，充滿傷害和怨恨的生命。(…) 我開始真正明白甚麼是愛、分享、付出，看見自己是多麼驕傲、不配、軟弱。全是恩典。神用了幾年的時間，藉著祂的話語，並弟兄姊妹的關心，把我很多內在的問題也醫治了，有些甚至是 200% 的痊癒，比起以前最好時候的狀態還要更好！都是奇蹟。”

^m “信主前，(…) 在家里，孩子小的时候总是以棒头出孝子为由，很铁不成钢。不是打，就是骂。当他们长大成人后，在意见不一，有分歧时总是以怨恨为结束，可想而知，‘高八度’是我生活中的经常音调。说我脾气不好，还觉得很委屈，我是坚持真理。(…) 用神的话语来衡量自己，反省自己竟然是个罪人，而且罪还不轻。自以为是，骄傲，没有忍耐，没有宽容人的心，等等。”

ⁿ “是的，主，求祢使我宽广。柔和谦卑，不是在愉快的人事物中才能有的性情。在不公的事上、在不可爱的人中，在自然人的忍耐到底线的时候，我转向祢，求祢赐我柔和谦卑的心。(…) 愿祢赐我长久温柔安静的心。”

^o “只求你赐我柔和谦卑的心，与你同行。”

^p “我一定要告诉你们，我今晚在 [Personenname] 传道家受洗了！！！！！！！！！！谢谢大家，一直对我的帮助鼓励和你们的爱！！愿我们一起紧紧地跟随我们这位全能的神！也愿神一直与我们同在，和我们一起分担我们的痛楚，也和我们一起分享我们的快乐！哈里路亚！”

^q “对神我也好像没有了信心。我不再祷告了，或许我没有了祷告的冲动。我知道神对我很好，但是有时候我真的不理解为什么在很多国度里，什么人都会信神，包括好人还有坏人，真的不知道神能保佑谁？在我认识的中国教会里已经很难找到一个完全被神征服的人了。我又问，到底这样的人存在吗？我知道那是不可能存在的，但是我还要这样做，虔诚的过生活，是为了图一个平安。但是有一天我发现就是我不这样做，我好像也可以得到快乐，神好像也会保佑我，那到底是为什么？我很迷惘！生活也很冰冷，我还是不愿意去教会，我知道我应该去亲近神了，可是我就是不去做我也不知道为什么。”

^r “我若实实在在，完完全全地悔改，接受耶稣基督为我生命的主人，就必须领受所赐的圣灵，并在圣灵的更新中，我成为一个新生/新造的人。这表明信主重生，并不是改造旧人，乃是由圣灵‘生’出一个全新的人。这本身就是一个神迹，包含着神极大的奥秘。”

^s “很多人告诉我，我需要运动，(…) 但是我一直没有去运动，为什么我们会没有动力去做那些看为好的事呢？因为我们没有看到为什么我们需要改变。(…) 所以，当保罗接触到耶稣，他知道得到耶稣，我们的人生才能有真正的意义，与目的的时候，他甚至愿意放弃他从前所追求的一切……”

^t “必结出圣灵的果子：‘圣灵所结的果子，就是仁爱、喜乐、和平、忍耐、恩赐、良善、信实、温柔、节制。这样的事没有律法禁止。’（加 5：22，23）”

^u “圣经告诉我们，不是靠自己的肉体来改善，而是要靠圣灵的大能，将、‘旧生命’脱去，换上‘新生命’。”

^v “有人说，等我的脾气改好一点，性情修好一点，不良习惯戒掉之后，再来受洗，不更好吗？试想，如果我们真能把恶性改好，恶习治好，何必救主来拯救我们呢？正是因为我们无法治好自己的病，我们才需要医生。”

^w Der Originaltext, auf den ich mich beziehe, lautet: “信主前你是个怎么样的人？”

^x Der Originaltext, auf den ich mich beziehe, lautet: “信主后—你的生命有何改变？(…) 耶稣如何改变你的弱点？”

^y “只有好好的认罪，脱去旧衣，改变旧我。”

^z “虽然过去你也曾有过认罪悔改的经历，但在受洗前，最好来一次彻底的‘大清扫’，求圣灵光照监察，从幼至今，能想出的罪过，一一认清，求主宝血洗除干净。”

^{aa} “从生活的小事情做起，一点一滴做起，不要轻易发怒，克制自己的火爆脾气，忍耐要永记心间。路途会有困难，尤其像我这样不成熟的灵命。我求神帮助我，给我力量和信心，开阔我的脑坏，让神的爱和圣灵充满我。”

^{bb} “主教出於憐憫，動了慈心，明白到些刻充滿絕望的 Valjean，他內心真正需要的是愛，接納與希望……我就像 Valjean 一樣，是這樣一個不配卻又蒙恩蒙愛蒙憐憫的人生。”

^{cc} “从心眼儿里说，我自己都不爱这个自己。可是神爱我。”

^{dd} “我的能力不够，但是神今天看重的不是我的能力有多少，而是我那颗顺服的心，神的伟大超乎我们的想象，神喜悦我们有一颗单单仰望的心，在主里凡事不要惧怕。(…) 当我在侍奉的时候真正

的发现，其实那 99%上帝已替我们做了，我们只作那 1%—顺服。(…)突然发现我的心态也变了，对待别人的眼光也在改变……”

^{ee} “我要变成一个全新的人，做一切讨主耶稣喜悦的事情，顺服主耶稣。以前的脆弱和多愁善感慢慢在远离我。”

^{ff} “早祷的益处：品格得改变，灵里得满足，被神的荣光充满。(…)当时听了我就立下心志要早祷，我渴望做得胜的人。营会回来，每天清晨 5 点半，闹钟一响，我就把自己从床上拎起来，祷告、读经。(…)现在，我已可以安然入睡，不会每晚再在梦中无缘无故的被追逃命了。靠着主，在很多事上开始得胜、得自由，得力量。还有，喜乐。从内心涌出来的喜乐。还有很多的不完全，黑暗处，都要求主每日把我带到他的施恩宝座前，求他加添属天的力量。帮助我在一切事上学会靠着祂得胜。依赖祂的大能大力，作刚强的人。”

^{gg} “灵修的目的与重要性(…)特别到神面前来，使心意得到更新，渐渐活出基督的样式(…)‘不要效法这个世界，只要心意更新而变化，叫你们察验何为神的善良、纯全、可喜悦的旨意。’(罗 12: 2) ”

Zu Kapitel 4.4.1 (S. 198 – 223)

^a Part A 12:03 Y: 那你觉得你(清嗓子)(.)，你对你(.)父母的(1)、父母的关系怎么样(.)，°现在呢? 12:12 Am: 嗯:: 12:13 Y: 或者以前呢? 12:14 Am: 以前: (2)，°嗯:° (2)，因=为，嗯、其实我很怕我爸爸的(1)。因为 12:22 Y: 怕他? 12:23 Am: 嗯，他很凶(.)//°mhm°//。就是(.)你知道 [Personenname 1, Teilnehmer der Bibelgruppe] (1)，他的(.)见证，他爸爸可能跟我爸爸有一点象，°有=时=候°(.)。很暴躁(.)，很暴躁(.)。嗯(.)。12:30 Y: L 打别人? 12:32 Am: 会打的(.)，会打的(.)。小时候总是打的//°mhm°//。嗯::，上了初中就没有打(.)//°ah°//，但是(.)还是(°对你(.)会(.)、会骂(.)，这样子//°ähem mhm°//。因为中国其实:有一种(.)、有一种(.)传统，觉得//L mhm/(.)，嗯(.)，na=ja(.)，“棍棒(.)出孝子”(.)//°ähem°//，就是说:有很多:孩子(.)必须得打，他才//L mhm//能听孝，这样子°//mhm°//。而且(.)他也因为我们这些弟兄都好像(.)，现在来说:，嗯:，都:(.)很健康的生长(.)，很//L °mhm°/(.)、很乖:(.)，很懂事(.)//mhm°//，嗯:(.)，事业:(.)也有成(.)，所以他也很觉、很骄傲(.)，感觉//L mhm°//他的这种教育方法很好(.)//°ähem°//(1)。但是我个人来说我当然不同意//°ähem°/(.)。因为:我们之间没有太多感情//°ähem°/(.)。我可能是:(.)，就是说(.)，怕他，所以我不会做一些(.)我不应该做的事情//mhm°//，但是:(.)我跟他之间是(.)感情很糟糕//°ähem°/(.)//°mhm°//。°就可能是他的一种教育的失败://L °mhm°//，我觉得°//°ähem°//。

^b Part A 11:09 Cm: 我跟我爸爸疏远就是因为他一直没有管我(.)，他//L °mhm°//、他根本就(.)，嗯，他:(.)其实(.)脾气很暴躁//°mhm°//，他手上拿的东西//°ähem°//(.)，他不开心，他觉得生气了，他就丢过来(.)//°ah°//。如果是把刀子，他也会丢过来(.)//mhm°//(.)。所以(.)就是说(.)，其实(1)跟:他:这样的(1)在一起相处，就是一个(.)、一个比较(1)、比较很:(.)危:险的事情，说=说=说实在话(.)//°mhm°//(.)。你也不知道他:(1)，我=我=我这个只是一(.)、一个模糊的印象，我自己觉得//L °mhm°//就是说(1)他:(.)一个很暴躁(2)//°mhm°//。[...] 11:58 然后::，哦:(.)，其实基本上他也没怎么管我(.)，只是(.)打我打得凶的时候，我妈(2)，所以:::(1)我跟我妈的关系比较好[...]。

^c Part A 12:45 Y: 那你爸爸的性格(.)怎么样? 12:48 Ef: 嗯:(.)，我爸爸的性格(.)，嗯(1)，很难说(.)，我从小时候就有点怕他//°ähem°/(.)。嗯:: 12:57 Y: L 嗯- 12:57 Ef: L 他、他总是给我感觉很凶，他对我提诸多要求//°ähem°/(.)。然后(.)，嗯，他:之前有说过他很想要一个儿子//°ähem°/(1)。°嗯°、然后我总是觉得(.)，我没有达到他的(.)要求//°ähem°//，没有让他能够满意//°ähem°//，然后很大一部分原因也因为我是女生(.)//°ähem° ähem°//，不是他期望中的儿子//mhm mhm°/(.)。°@(.)@° 所以(.)，嗯、我一直有点怕他//L mhm°//，我觉得我跟他(.)亲近不起来，不能//L mhm°//跟他成为一般的那种(.)，嗯(1)，父女(.)。就是(.)我同学有小、都给我描述过，就是小学同学还是中学同学，他们小的时候(.)会坐在爸爸身上玩//mhm°//(.)。但是我从来不敢//mhm°//(.)。我跟他的肢体动作也很少//mhm mhm°//。[...] 14:35 嗯(.)，而且他总是在规划我的生活(.)，嗯、让我做这个做那(.)。[...] 15:23 然后(.)他(.)、我知道他的要求总是好的，他看到我这方面做了，然后//L mhm°//那方面缺一点他就会提出来//mhm°//，但是呢(1)，唉(低声叹气)，他有的时候会弄得我很累//mhm°//。15:34 Y:很严格。15:35 Ef: 嗯。15:36 Y: 嗯(.)。你说了他:有时候也会(.)打你，15:40 Ef: 嗯 15:40 Y: 是°什么°、为什么呢? 在什么情况下(.)? 15:44 Ef: 在他觉得我没有做好的情况下(.)。考试成绩没有考好(.)，或者//L °mhm°//是(.)，嗯:(.)，吃饭的时候没有专心吃饭，一边吃饭一边看电视(.)，还有(.)，哎呀，很多事情呢(.)//mhm, mhm°//。总之没有达到他的要求，他说话我没有听(.)。他是、他就像一个喜好发(.)、发号(.)、发号施令的人(.)//°ähem°//。然后你没有按他的命令去做(.)，然后你就要受到惩罚°@(.)@°//°ähem°//。[...] 16:45 我就是很害怕，有的时候他没有打我，而是他(.)脸一沉下来(.)，就(.)、一这样(模仿表情)(.)//°ähem°//，然后我就有点害怕、

就在想,我做、做错什么了//mhm//? 我就想赶紧找(.)地方钻起(.)、嗯、躲起来,或者说回到我房间去,尽量不和他(.)接触//mhm//。

^d Part B 38:50 Ef: 就是(.) , 嗯, 在我很需要帮助、很难过的时候(.) , 然后我就像一个小孩在(.) , 就是(.)很、很 Ba(.)、很 Baby 的那种小年(.)、年龄(.) , 大概 3 岁(.)、2 岁的时候(.) , 然后在向我妈哭(.) , 哎呀(.) , 我不舒服呀(.) , 或者说, 哎呀, 我很(.)不高兴啊什么的//mhm//(.) , 然后她都会很安慰我, 然后就像我妈妈小的时候对//L mhm//我(.) , 哎呀, 别哭啊怎么怎么(.) , 讲故事, 当然神不会 @(.)@讲故事(.)//mhm// , 就会觉得那种感觉很温暖//mhm// , 觉得他很温柔//mhm//。

^e Part B 22:31 Rm: 神(.)既然是爱我们的//ähem//(.)。那么(.)为什么就是说(.)非要一定要再灾难再把我们冲走呢(.)? 然后(.)他们的(.)、他们那里面讲的是(.) , 嗯(.) , 像(.)这种(.)洪水啊, 这种事情(.)还会再发生的。包括现在有很多人都会说什么, 2012 年是世界末日这种事情//L °mhm°//发生的 //°ähem°// , 那么(.)我一直在想一个问题, 就是//L °mhm°//说(.) , 嗯(1) , 神真的就是(1)还要再发怒吗(.)//°ähem°//(.)? 我当时的(.)第一个问号//°ähem°// , 神会不会再发怒(1)? 那么这个、这个问题, 他们说是(.)会的//°ähem°//。会的, 那、那就让我产生一个很、很害怕的问题, 就是//L °mhm°//说(.)//°mhm°// , 我自己经历过神(.)? 我知道神:的这种(.) , 你**根本**就没有办法(.) , ()他的(.)能、能量是有多大的(.) , 他//L °mhm°//如果真发怒, 我们现在不就完了嘛//°mhm°//。那你说, 我、我现在怎么样去(.)、去信神//mhm// , 如果他说神是爱我们的话//°ähem°// (1) , 那让我想起了我妈(1) 。我妈是爱我的(.) , 但是她打得我很厉害//°ähem°//(.)。°@ (1) @° (.) 然后我就开始害怕(.) , 我就开始害怕上帝 //ähem// , 我并没有就是说(.) , 觉得(.)我要爱上上帝//°ähem°// , 反而产生了害怕//°ähem°//。

^f Part B 23:54 Y: 嗯(.) , 那、嗯(2) , 就是、嗯、对你个人来说, 嗯(.) , °嗯°, 基督教最重要的意义是什么? 或者基督教最吸引你的方面是什么(1)? °什么让你很感动°(.)? 24:13 Qf: °啧啧、我觉得神爱我 //ähem//(.)让我很感动(.)。每一次在我(1)跌倒//L °mhm°//或者是说(2) , 啧啧、我这也挺自私的°(.) , 每一次在跌倒的时候(.) , 起@不来@的时候(.) , 老是在找神//°mhm°//。找着了以后, 又、又(.)熄火熄火了//°mhm mhm°//。但是我**觉得**神(.)没放弃过我//°mhm°//。不管我怎么样(.) , 我知道会令他挺伤心有的时候//°mhm°// , ((声音带着哭调:))但是他还是在帮我//°mhm°// , 还是在爱我//°mhm°// , 我觉得**这**一点(1)是我(.)永远都不会离弃神的//°mhm°// , 这一、这一点//°mhm mhm°//。

^g Part A 19:04 Y: 爸爸(.)没有很多的时间? 所以你 19:06 Mf: L 对(.) , 他没有很多时间//mhm//(1) 。 19:10 Y: 所以你和他的关系怎样? 19:12 Mf: 我跟(.)我(.)、我爸爸的关系, 就说我觉得也还算很好 //L °mhm°// , 但是就没有因为毕竟他(.)就是(.)不是(.)很(.)关心//L °mhm°// , 就是(.)他没有时间去管我的(.)//°mhm°//学习呀什么//L °mhm°//的, 但是他会(.)、会经常去过问//L °mhm°//我的学习, 嗯、我的那个成绩, 对//°mhm°//。但是像一般的话、像我们(.)一般的都是(.)女孩//L °mhm°//就是跟爸爸关系会更好一些//L °mhm°//什么。但是我们家正好例外@ (.) @//°mhm°// , 因为我爸爸他很少、很少管, 就 //L °mhm°//是(.)管、就是我[...]

^h Part A 02:43 Y: [...] 就是你(.)、你孩子的时候对爸爸的关系怎么样? 02:47 Cm: **不好!** (2) 02:49 Y: 为什么? 02:50 Cm: 因为我爸爸(1) , 嗯:, 不是:(1)一个很顾家的人(.)//°mhm°//。他也(.) , 说实在话他也不会: (.) , 不是:(1) , 他也(.)不懂:怎么样去(.)、去关心家里人, 因为(.)//°mhm°// (.)我父母都是:(.)小学毕业//°ähem°// (1) , 所以呢(1)很难: (1) , 后来之所以, ((清嗓子, 速度很快:))其实我很长一段时间都觉得(.)我跟我爸爸的关系很不好是因为(.)我觉得他没有给(.)家里应有的这种(1) ((速度正常:)) **关怀:** (.)//ähem// , 我也没有受到足够的这种良好的教育(.)//ähem// , 就是这样的上课(.) , 从://L ähem//小:学:到中学, 从中学到大学, 就这样一路自己上来的也没人管//ähem ähem//(2) 。所以:一直关系不好 (.)//ähem//。 [...]

ⁱ Part C 21:59 Y: 那(.)对你个人来说神:是什么呢? 22:03 Mf: 神、就是(1)一、sch-、就是、他是应该、嗯、对我来说他是一个(.) , 啧啧(.) , 我真的觉得他是一个(.)、嗯、又(.)慈爱又比较(.)让人敬畏的一些、一个(.)、一个、一个**万能者**吧。我觉得他对(.) , 就是特别是(.)、我觉得在我身上, 每个人都会有这种感觉, 就是//L mhm//神是非常非常地爱我, 就是//L mhm//不管在什么情况, 不管我(.)离弃他(.)//mhm//或是什么样, 他都一直对我不离不弃。但是我觉得他也是非常的(.) , 嗯, 就是说(.)敬畏, 他不会//L mhm//说(.) , 他不会说你想要什么他就马上给你什么//mhm// (.) , 他是(.)会在适当的时候给你一些东西, 而且//°mhm°// (.)就是像一个非常(.)严厉又慈爱的一个(.)父亲, 就是//L °mhm°//有这种感觉 //°ähem°// (.)。°嗯。就是让我们觉得他(.) , 嗯(.)就是你**不要去**(.)糊弄他, 你**不要去**//°mhm°//那样子(.)想//L °mhm°// (.)为所欲为, 有那种感觉。

^j Part C 37:11 Rm: 我(1) , 你看我的行程是这样跳来跳去、跳来跳去的//°ähem°// , 但我每到一个地方呢(.) , 我的老朋友就基本上跟我没有太大联系了//°ähem°// (.)。但是我的新朋友(.)马上就会出来 //°ähem°// (3) 。神不会让我孤单(1) 。我现//L °mhm°//在在这里有°(2)这么多兄弟姐妹//mhm//(1) , 随便掐指(1)一算(.) , 我(.)整个两个手都算不过来(2) 。但是**不管**我到哪里去(1) , 我觉得(1) , 神作为我的这个朋友(.)从来没有离开过//°mhm°// (1) 。所以我觉得(.) , 而且(.)现在的感觉是越来越亲近//mhm//。所以我觉得这个(.)、这个对我来讲(.) , 我的这个朋友来讲(.) , 我真的//L °mhm°//是(2) , 如果我一辈子(.)

还要再跳来跳去的话(1), 但是神这个朋友是不会改变//°mhm°// (2)。[...] 38:12 神不需要我的帮助(2)。但是呢(1)我每次需要帮助的时候呢(1), 我的朋友并不是每一次都能出手的(1)。他们可以安慰你(1)。你难过的时候, 他们可以过来安慰你//mhm mhm//, 但是他们能做什么呢? [...] 38:37 ...他们可以安慰我//°mhm°//, 说(.)“放心”(.), 或者说怎么样//mhm//(.), 或者说(.)陪我(1)出去走走啊怎么样//mhm mhm mhm//, 但是他们能做什么呢//mhm//? °他们什么都不能做°(.). 但我已经很高兴了(.), 因为我这种朋友从心灵上已经很关心我了//mhm//(.). [...] 39:15 所以我说(1), 你要有这么样的一个朋友(1), 那么(3)你、你其实已经很幸福了(.)//°mhm°//, 很幸福很幸福了(.)//°mhm°//。[...] 39:42 我可以跟神说话(.), 我可以感受到神(.)//mhm//, 我可以(.)接(.)、接到神的帮助, 看//L °mhm°//到很多神的奇迹(.)//mhm//。

^k Part A 29:55 If: 然后觉得现在就可 y-(.), 到后来(.)有几年吧(.), 我就可以跟我妈妈什么事情都说//ähem//, 所有事情(1)。但是我跟//L mhm//我爸就没有说(.), 就是//L mhm//这样跟妈妈说(1)。30:08 Y: 这是因为你妈妈很感:兴趣(.), 就是对你的(.)日常的(.)问题可能很、很有兴趣? 30:14 If: 对(.)//mhm//。她很关心, 她//mhm//、她很关心你(.), 包括你吃饭啊//mhm//(.), 跟什么样朋友相处啊//L mhm//什么, 学习啊(.), 考式//L mhm//有没有考过啊//mhm//, 她都很关心。我爸爸就觉得(.), **只要最后**//L(.)**学毕业了就行了**//mhm//, **中间这些想的东西不重要**//mhm=mhm=mhm//。他就觉得你出门注意安全//mhm// (1), °然后(1)就//L mhm//是行了//mhm//, 生活照顾好自己(.). 我妈妈就会关心比较细一点°//mhm mhm//。

^l Part A 10:21 Y: 他们不会常常给你打电话吗? 10:23 Am: 从来没有(.). [...] 10:36 因为(.)可能(.)他们也不是很习惯(.), 啧(.), 或是说::, 很少的:(.), 怎么(.), 怎么样使用(.), 嗯::(.), 就是从国内打电话过来//mhm//, 因为他们毕竟年纪比较大//mhm//, (这样), 嗯(.). 嗯::(.), 至于:(.), 嗯(.), 我哥哥是有的(.), 我哥//L mhm//哥(.). 嗯, 二哥有偶尔(.), 但是(.)也是(.), 啧(.), 比如说我很久没@打电话过去@//mhm mhm//@(.)//L @ (1)@//。@ (1)@//L @ (1)@// @他就、他就、哦、怎么样啊:(.), 好啊, 他就@//L @ (1)@//、他(.)就(.)会(.)问问(.), 问候//L mhm//问候我, °看看有什么事情发生//°mhm°// (1)。Na ja(.). 之后我就打电话回去°。有时候我会(.), 啧(.), 很抗拒打电话回去° (1)。11:22 Y: 有什么抗拒? 11:24 Am: 嗯:(.), 没有话题呢, °住要跟//L mhm//父母°(.)//mhm//。主要是(.), 你跟你爸妈说这里的生活//°mhm°//, 他不懂, 他不能//L mhm//理解(.)//对//, 所以:(.), 啧(1), 但是我又不是(.), 不(.), 不喜欢那种(.)假的话(1), 骗他的话//mhm//, 寒暄的话//mhm//, 所以我就有时候觉得(.)真的没有什么可说(.), 那就//L mhm//少打一点(.)//mhm//。°嗯(.). 就这样°。

^m Part D 08:02 Y: 那, 嗯(.), 对你(.)个人来说(1)神:是什么? (2) 08:09 Tf: 我觉得对我个人来说(1), °嗯::°, 像我有的时候会跟我妈说(.), 嗯, 这个(.)是我的一个信仰//mhm//。就是说(.)我:很多事情我软弱的时候//°mhm°//, 我疲乏的时候, 像我现在给我妈打电话//mhm//, 就是我跟我妈打电话的时候//mhm//, 我就是说, 我跟你有时候说一些事情呢//mhm//(.), 你(.)不在我这个(1)情况之内, 你不会理解我//mhm//(.). 可是你知道我、如果我(.)祷告, 我跟神说//mhm//, 神:(.)他就在我这个情况里, 他就能明白我(.). 对, 我就是想说(.), 所以我就是(.)跟我妈就是只能说, 他是一个(1)信仰, 就是说当我(1)缺乏的时候//mhm//, 但是这个缺乏呢(.)不是任何人能帮助我的时候//mhm//, 但是反而这个神能帮助我。他是一个(1)内心的东西//mhm//, 就是一个很微妙的。但是//mhm//我(.)自己知道这是什么, 对//mhm mhm mhm//。

ⁿ Part B 19:20 Y: 那(.) (清嗓子, 很慢:)(.)基督教对你最重要的意义是什么? 19:26 Bm: 嗯:(.), 它教我(2), 对我最大的意义也是它教我(.)怎么去爱人//mhm// (1)。嗯, 我觉得就是(.)因为上帝的爱(.)才吸引了我//mhm// (1)。我感觉我父亲他心里非常的爱人, 但是他不会(.), 他(.)不会用正确的方式去爱人。19:44 Y: 不会表达。19:45 Bm: 对, 不会表达(.). 嗯(.). 而且经常用错误的方式表达//mhm//, 让别人都(.)不好接受//mhm// (2)。19:53 Y: 你(.), 你(.), 你想(.)用哪一种方式比较、比较合适, 比较(.) 20:00 Bm: 嗯::(.), 就是(1)更(.)多去包容(.), 忍耐, 然后去理解//mhm// (1)。多想想别人(.)怎么想//mhm//(.). 不要太自私//mhm// (1)。°这样°//mhm//。

^o Part A 06:15 Y: 那你妈妈(.), 就是(.)你妈妈的性格怎么样? °然后你(.)对她的关系(.)如何? 06:22 Df: 妈妈的性格也是很(.), 很开朗的那一种//mhm//, 然后她:从来:不会在:我们小孩面前(.)觉得(.), 就是她不会在我们面前哭:啊或者//mhm//(.). 让我们看到她很(.), 很脆弱的时候//L mhm//然后、嗯::(.), °她的性格°, 然后她:(.)总是有自己的事情要忙//mhm//, 嗯//L mhm//。然后她觉得(.), 她觉得不要因为她是妈妈所以什么事她都应该要//L mhm//来//L mhm//帮我们做//mhm//, 嗯。然后所以从:很小(1), 就是也是从我(.), 我外公过世//mhm//(.). 对我妈妈是很大的影响嘛。然后我妈妈、我想、我现在来想我觉得是因为那时候我妈妈很伤心//mhm//, 所以她就(1)等于把自己跟外面隔:绝开来, 她//L mhm//就(.)都在忙她自己的事情。

^p Part A 10:45 Y: 那你(.), 你现在回忆你童年(1), 嗯、有什么感觉 (3)? 10:53 Df: 回忆童年觉得童年的时候很寂寞(.)//mhm//(.). °嗯°。

⁹ Part A 04:00 Rm: 所以说我小时候的这一段经历(.), 我(.), 我(.), 我就是:让我(.)有时候就觉得自己(1), 就像(.), 就像一块(.)很无助的石头一样被抛来抛去//mhm//。尤其到我(.), 其实我在: [Ortsname, in China] 的那个(.), 就是 9 岁、10 岁, 就最后两年(.)//mhm//。那种(.)无助的感觉特别明显//mhm//(.). 因为当时(1)家庭就是说(.), 嗯:, 我们那个时候住的那个老式的房子里面//mhm//。一大家子(.), 我叔叔(.), 姑姑(.)//mhm//, 都、都跟我们住在一起, 我奶奶//L mhm//、我太奶奶都住在一起//°mhm°//。后来政策好了以后就(.)都分房子, 都:分出去了(.). 分出去以后(.), 整个房子全部空了(.), 空了以后, 我在(1), 就在那个房子(.)里面(1)一个人这样待了一年(2)。[...] 04:54 因为我那个时候才(.)10 岁嘛//mhm//。但是(.)我奶奶跟我叔叔(1)搬到那边新家去了。我//L mhm//奶奶每天的任务就是(.)晚上(.)做完饭//mhm//, 带过来给我吃//mhm//(1)。而我就一个人住在那个地方。05:10 Y: 很孤独吧? 05:11 Rm: 很孤独//mhm//(.), 一年。然后//L mhm//那一年就是说(.), 真的就是说没有办法再学习, 因为(1), 嗯:, 我凭着自己的聪明(.), 就=是所//L mhm//凭着自己的智商//mhm//, 我在:上课的时候学(.), 学数学(.)没问题(.), 也感兴趣//mhm//。其它的东西(.), 一般来讲小孩总归是要有一定的(.)强制性的措施, 让你会在家里看书啊什么的(.)//mhm//。所以说(.), 对于我来讲(.)他们(1)就没有(.), 根本就没有人管教你。然后在//L mhm//这一段时间里, 你就会觉得特别孤独//mhm//(2)。其实 zh-、其实这一年里我(1)就是 sh-, 我、我、我总是感觉到身边应该有一些(.), 有一些其他的, 除了人(.)之外的东西在(.)//mhm//、在我身边(.), 因为我//L mhm//、我(.), 我那个时候这种感觉就是(.)//°mhm°//, 嘖, 我没有(.)办法可以跟任何人说话//ähem//(2)。如果说学校里放学回来以后//ähem//, 你像(.)在德国的话, 小孩也很早放学, 我们可能//L mhm//晚一点, 4、5 点到家(.), 这个//L mhm//时候(.), 奶奶要在那边做完(.)晚饭才带过来//ähem//(.). 那一段时间就特别的(.)寂寞。然//L mhm//后白天(.)我上学去的时候(.), 之后就是也=也是一个人//ähem//(2)。然后而且我那个时候的朋友也不是很多(.)//ähem//, 因为也没什么条件结识朋友//ähem°//。(吸)(1)嘖(1), 所以说, 就觉得(1)经常会自言自语(.). 我不知道//L °mhm°//那个时候算不算(.). 萌芽状态的祷告(2)//°mhm°//。°就是°(.)凡是当我无助、当我不知道干怎么办的时候我就//L mhm//会(.)自言自语。就是(.)有感觉像跟边上的某一个(1), °嗯:°, 其实那时候的感觉, 就有点像是(1)我边上是一个(.), 有=有一个=一个=一个可以帮我的大人//L °ähem°//, 然后我在跟他说(1), °你能不能(.)//°mhm°//帮我怎么样、怎么样, 但是°(.)//°mhm°//这种祷告(.), 或是说这种(1)自言自语的说法(.), 效果并//L °mhm°//没有什么(1), 就是(.)可能是心理上的一种感觉//°mhm mhm°//。07:03 Y: 那, 嗯:, 如果你, 就是你小时候(.), 嗯(.), 有问题的时候, 你(.)不会跟别人说, 还是你(.)会和(.), 跟奶奶说(2)? 07:15 Rm: (吸) 其实我记得也不是很清楚(.), 但是(.)我的印象当中是(.), 我(.), 我 y-、我有很多问题应该是不会跟别人说的//mhm//。因为(1), 因为在(.), 对于我来讲就是说(.)我的奶奶只能管我的起居饮食//L mhm//, 她(.), 她每天送饭来, 只是(.)//mhm//不让我饿//mhm//, 或是说能够让我(1)°@(.)@°(1), 其实不应该这么说, 但是我的感觉就是不让我(.)饿死//mhm//(.), 能够让我继续活着//mhm//, 让我白天可以继续上学(.), 但是这个//L mhm//学对我来讲, 已经没有任何的(.)意义了//ähem//。所以说(2), 而且(.)没有(.), 没有其他人可以帮我解决这个问题(.), 因为//L mhm//(.)我(.), 我=我=我觉得我的问题首先(.)不是亲戚(.), 不是(.)我的朋友(.), 他们没有办法帮我解决(.), 他们不会关心你(.)//mhm//。然后(1)我:自己身边又没有人(.)//mhm//, 所以说, 我其实那个时候已经养成了一个独立的习惯(.), 我不太愿意去靠别人//mhm//(.). 可能(.)直接会影响到我现在吧, 一直到现在。

^r Part B 36:26 Nf: [...] ...反正(.)很(.), 你会觉得很(.), 嗯=整个过程你觉得非常的(1), 非常的不::(.), °不、怎么样, 严肃吧, 是我哥去(.)把我妈放下去, 然后我觉得我(.)哥(1), 他在放(1)我妈的身体的时候, 感觉//L mhm//好像是丢一个垃圾:的:感:觉://L mhm//(.), 嗯//L mhm// //mhm//。因为 he-, 你(.)想(.), 应该是很:重:, 可是那种感觉, 你觉得他没有那么的(.)严:肃:(.)去做这件事 q-(.), 然=后=我=就(.), 反正(.)太多(.), 那时候是, 咄:, 瞬间 3:天:之:内:(.), 就是(.)一下子(.)很(1), 就=是:(.) (spricht sehr schnell und atemlos weiter:) 一下子看到妈妈过世, 然后一下子看到妈妈尸体就这样被, 然后我爸又在家里跟我说我妈有多不好, 就我(.), 我(.), 以前都是我妈在跟我(.)讲我爸有多不好//mhm//, 然后就(.), (normales Sprechtempo:) 就我妈才刚刚入土, 然后我妈(.)//mhm//、我爸就说我妈哪里哪里不好(.), 然后:(.)我就觉得一下子(.)太短时间, 要我承受太多事情(.), 对//L mhm//。就(.)有(.), 有一点混乱:, 就是(.)//mhm//整理不出头绪来//mhm//, 嗯。而且我爸好像(1)不到半:年:, 就说他要再婚[...].

^s Part B 07:00 Y: 那你小时候心里(.)最渴望的(.)是什么呢? 07:04 Nf: 嗯::(.), 小时候应该还是家里要很, 就是(.)有那种爱吧//mhm//, 我觉得(.)从小到大就是(.)最遗憾大概就是那种(.), 嘖(.), 觉得那种(.)家庭的(.), 虽然说我到大学之后我觉得这好像没有什么很正常 [sic] //°mhm°//, [...] 07:39...是因为我们都是这样(.), 就是://L °mhm°//我都跟这样的人相处, 所以我都觉得//L °mhm°//这样很正常。可是来 [Ort der Gemeinde] 之后(.), 像认识 [Personenname, Teilnehmerin der Bibelgruppe] 哪:, 然后//L °mhm°//再看一些(.)就是教会里面小朋友//mhm//, 我就觉得(.)好像就是(.)我小时候都:没有感受过的那种东西//mhm//, 对。然后我又觉得(.)明明我有很多:(.), 就是(.)弟兄(.), 兄弟姐妹有很多, 可是

(1), 对, 因为我现在我爸又结婚, 所以我又//L °mhm°//多了一些:姐姐跟哥哥//mhm//。然后就觉得, 虽然有很多, 可是其实(1), °啧°, 加起来好像还不如(,), 人家可能家里就两个小孩, 然后他们之间彼此的那种感情//mhm//, 对//L mhm//。因为我跟我弟的感情也不好嘛, 我//L mhm//觉得也很遗憾 //mhm 对 mhm//。°对呀°, 就是(,), 就是那种, 我觉得(,)一直少掉的就是这个东西//mhm//, 嗯。

† Part D 07:57 Tf: 然后(1)小组就是, 感觉像家一样//°mhm mhm//°。[...] 09:06 像我妈(,), 嗯::(,), 我、我生病嘛(,), 我生病了, 然后我就跟我妈说(,), 我说其实(,)我生病了之后(,), 像 [Personenname 1, Teilnehmerin der Bibelgruppe] 啊、[Personenname 2, Teilnehmerin der Bibelgruppe] //°mhm°//, 还有 [Personenname 3, inoffizielle Leiterin der Bibelgruppe] 都去//L °mhm°//(), [Name 2]是陪我去的那天 //°mhm°//, 然后 [Name 1] 是给我炖的排骨汤//°mhm°//, 然后(,) [Name 3] 也是去给我炖的鸡汤 //mhm//。当时我就在想说(,), 像 [Name 3] 啊(,), 我、我们认识很多年了//°mhm°//。像 [Name 1] 和 [Name 2]、而且(,) [Name 1] 还不是基督徒呢//°mhm mhm°//。就是之前我们没有特别多的交流 //ähem//。[...] 09:54 但是他们就是会带着这些汤啊什么的去看我//°mhm°//, 然后当时我就特别感动就跟我//L °mhm°//妈说, 我说, 妈, 你能想象吗? 又跟你非亲非故, 你平时你也没给过人家恩惠 //°mhm°//, 你说如果我是以前帮过 [Name 1] (,)或//L °mhm°//是帮过 [Name 2] 他们//L °mhm°//来照顾我也就算了//°mhm°//。对, 然后我就说, 妈, 正因为是(,)、就是(3), ((带着明显的哭腔:)) 就=因=为=我=们=是=基=督=徒。[...] 10:33 °嗯°, 就是(,)因为那个时候(,), 嗯(1), 其实我生病当时我也是很大勇气才跟(,)小组的人说, 因为我也希望说小组的人(,)帮我祷告给我更多力量, 因为我当时不是(,)说不相信(,)//°mhm°//()神, 其实也不是什么(,)大病//°mhm°//(), 对呀, 但是对我来说我还觉得挺害怕的 //°mhm°//。然后当时我就觉得(,), 反正是(,)家人嘛, 然后//°mhm°//, 就是(,)小组兄弟姐妹帮我祷告给我一点点力量, 我觉//L °mhm°//得就(,), 啧, 很满足//°mhm°//。所以我就跟小组说//°mhm°//, 然后之后他们两个就来看我//L °mhm°//, 然后当时我就觉得说, 我就跟我妈我爸说, 我说//°mhm°//: 嗯, ((带着明显的哭腔:)) 像(,)就平时(,)//°mhm°//在我、就是我们在社会上认识的, 我也认识很多朋友 (,), [...] 11:30 (语调正常:) 我为什么没有跟他们说(,), 因为(,)一我是觉得(,), 可能这件事情对他们来说, 他们也不会(,)放在心上//°mhm°//, 觉得是一件很大的事//°mhm°//。那、我、就算我跟他们说了, 我(,)、我都(,)在想说(,), 如果他们不来看我, 我岂不是更伤心(,)//mhm//? [...] 11.52 但是我只是在小组里(,)说了//mhm//, 就有人来看我, 我就觉得说(,), 就是(,)就有一种那种家人被、就是被家人照顾的感觉//mhm mhm mhm//。对, 而且 [Name 3] 那个鸡汤(,)真的很好@喝@(,), 做得真的很好。[...] 12.34 [...] 当时我就觉得(,), 哎呀(,), 原来我(,)真的, 我平时都(,)不做饭嘛//L °mhm°//, 所以就是 (,), 就会觉得就是突然有、就是有家的那种//L °mhm°//感觉了//L °mhm°//, 对//L °mhm°//。

‡ Part D 11:48 Nf: [...] ...我有一阵子回台湾:嘛//L °mhm°//, 所以也没有那么常去教会//mhm//。可是我在台湾的时候(,), 比较真实地(,)感觉到小组的重要//mhm//。那时候::(,)我在台湾:(,), 我、我没有参加小组, 没有参加教会, 然后//L mhm//()我(,)弟:就是在家发彪//ähem//, 到(,)那种(,)我觉得(,)有点太恐怖, 就是//L mhm//他讲的话都很像(,), 就是都很恐怖。然后(,)我那个晚上(,)觉得很害怕 //mhm//, 可是(,)没有马上祷告, 我第一个想到//L mhm//就是(,), 因为那天是星期五(,), 然后 //L mhm//算时间就是小组要开始(,)//°mhm°//, 所以我就跟他们越洋电话:(,), 就是他们(,)打电话:来我家, 然后(,)//mhm//就跟他们谈心。我觉得@()@那时候真的感觉很(,)、很想哭, 因为(,)//mhm//在你最:(,), 就是(,), 觉得::(1), 嗯::, 我(,)、我(,)、我觉得那时候是因为我信主了(,), 所以我//L °mhm°//不会想要去死或者是什么(,), 可是//L °mhm°//我觉得我那时候(,)真的很(,)、很难想象为什么我弟变成这样, 因为我弟会讲一些很恐怖的东西, 然后让我觉得心里很害怕, 觉得有魔鬼在他身上//mhm//。对。可是在那个(,)、那个时候我第一个想法是要(,)小组查经, 因为觉得//L mhm//小组查经会带来一种很安定的力量//mhm//。[...] 13:23 就那时候我突然觉得(,), 小组好像在生命中非常的重要, 那是我第一次(,)觉得:小组(,)很:重:要:(,), 以前都觉得去小组只是因为(,)《圣经》上说要聚会//mhm//。对, 可是那天是第一次觉得(,)小组很重要[...]

‡ Part B 11:50 Y: °嗯::°(2), 那:你:(,)、你刚刚来(,)德国的时候(1), 嗯, 心理怎么样? 11:59 Am: 心理 11:59 Y: L 就是开始的时候? 12:00 Am: 哦, 很糟糕(1)。嗯::(,), 啧(,), 真得很糟糕(,), 因为:(2), 就当我那时候是去 [Ortsname 1, in Deutschland] (,)//°ähem°//, 是在 [Ortsname 2, in Deutschland] 底下的。12:18 那时候(,), 因为(,)我(,)、我是来这里才学的德语//mhm//(), 所以:(1)就(,)不会说(,)话(,), 或者说别人也, 嗯::, 或者听不懂别人说话//mhm//(), 就会(,)身边只有一个人(,), 就是(,)我女朋友是 //ähem//()。就(,), 所以就会很关(,), 很//L °mhm°//()、很(,)关注她, 很重视她//L mhm//, 对我的(,)每一个(,)感觉//mhm//()。我(,)可能是有时候觉得自己太细腻的(,), 就会//L °mhm°//(), 就会比如说她对其他男生很好(,), 或者说(,), 啧(,), 可能来往很秘藏就会觉得(,)很难受(,)//°mhm°//, 就(,)、我就会很暴躁(,), 发//L °mhm°//脾气这样//°mhm°// ((清嗓子)) (1)。也可能是(,)、真的是一种 Ei:nsa:mkei:t//°ähem°//()。当然(,), 也因为(,)那时候还在等:待:, 嗯:, 上:学://ähem//(), °后来(,)、后来(,)就(,)等我(,)上了(,)正(,)、正式的语言班(,), 我也有我自己的朋友的时候//ähem//, 就会很开心 (,)//°mhm°//(), 就(,)变成正常(,)//ähem//。嗯:, 这是我一开始(,)来到 [Ortsname 1] 的//L °mhm°//时候

(.)//°mhm°//。来到 [Ort der Gemeinde]: (2)也:很:好°(.)。当然 [Ort der Gemeinde] (.), 当然总是我觉得(.)有一种 Ei:nsa:mkei:t 是最、最、最(.)、最捆绑自己的(.)，嗯。13:43 Y: L°最难的(.)，嗯°。

^w Part B 19:53 Y: 但是你为什么还是(.)继续(.)跟他们交? 19:57 Lm: L 我(.)，我想跟我(.)，嗯::，在这边生活很寂寞很有关系//mhm//。而且我是一个比较内向的人(.)。到//L°mhm°//那时候我想，我也是个比较内向的人//mhm//，然后我不会，嗯:(.)，有很多的朋友//mhm//，嗯，然后:的:话:，我(.)，那些朋友的话，就是跟他们在一起就算，我有一些朋友跟他们在一起的时候//mhm//，我们也会有一些(.)，嗯:(1)，那些，那些活动也很(.)，对我来说，也就是不太喜欢//mhm//，比如他们就很喜欢:去::(1)，嗯:，打牌啊:，或者，那=时=候//L mhm//我已经不喜欢打牌了//ähem//。[...] 20:47 但是我还是回到家还是很寂寞，还是觉得//L mhm//，啊::，什么都没有//mhm//。嗯::，而且当然那时候也，嗯::(.)，也没有女朋友(.)，也//L mhm//会觉得就是挺:难受//mhm//，然后就(.)，嗯(.)，去了小组。当然不是去了小组不是为了(.)女朋友//mhm//，但是(.)就:去:了小组，然后就是(.)一群中国人在，而且(.)那时候觉得感觉很好(.)，就是//L mhm//觉得(.)，啊::(.)，整个小组就是(.)，嗯，大家会(.)，啊:(.)，不是每个人都会关心你，但是//L mhm//会有人去关心你(.)，就跟以前的感觉就不太一样//°mhm°//，嗯(.)//°mhm°//。我想就是(.)，很不一样的就是(.)，所以我愿:意:去:继，接接着去小组//mhm mhm//。

^x Part C 01:08 Y: [...] 嗯::(.)，那华人教会和查经小组对你有什么意义? (3) 01:16 Cm: 第一:，从客观角度来讲，如果我没有教会没有(1)查经小组的话(.)，我的生活会变的更无聊//ähem//。(1)。°这是客观上°(.)。第二个，和弟兄姐妹一起:(.)很开心(2)。然后:(1)我觉得他们又属于:(1)，弟兄姐妹又属于:朋:友(.)，这样//L°mhm°//子(1)。所以(.)这种(.)，人是需要(.)，人是不能独:居的，至少对我来讲是特别明显的//mhm mhm//(3)。我比较喜欢热闹，所//L°mhm°//以(1)没有教会没有团契我可能就疯了//mhm//(3)。就是:(.)我觉得我的(.)生活就可能就会(.)变的很(.)、很奇怪//°mhm°//(1)。可能我会(1)出去(1)，啧，自己想::办法去:找朋友(.)，但是我觉得(.)，反(正)(.)这个不能假设，我觉得//mhm//(.)。因为现在情况是这样(.)，我也挺开心//mhm//。°就是这样°。

^y Part A 01:51 Um: [...] ...因为我自己参加教会的目的//mhm mhm//，最初的目的就是说，想学德语//mhm mhm//。因为跟德国人有更多的接触//mhm//，我可以用德语聊天//mhm mhm//。嗯，后来是因为(.)，就是说，觉得在教会里面，嗯，其他的朋友就是说，是真诚相待的。这样的话就觉得，在那里可以完全放松自己//mhm//，就不用把自己给隐藏起来//mhm mhm//，可以跟人家交流。因为也能从教会的朋友那得到很多帮助嘛//mhm mhm, mhm//。嗯，所以，一开始我刚到 [Ort der Gemeinde] 的时候//mhm//，嗯，像 [Personenname 1, inoffizieller Leiter der Bibelgruppe] 他们，还有包括 [Personenname 2, Teilnehmer der Bibelgruppe] 他们给我帮助都是特别大的//mhm mhm//，包括 [Personenname 3, Teilnehmerin der Bibelgruppe] 他们//mhm//。[...] 02:58 因为自己一个人生活的话，圈子会比较(.)狭窄。[...] 03:02 就是，接触不到外面的东西[...]

^z Part B 14:06 Um: 然后去了 [Name 1] 家，然后 (1)，嗯(.)，一开始就祷告啊什么//mhm//、说什么的，那我、那都是我第一次跟他们//mhm//在一起//mhm//，然后也有点觉得格格不入，挺//mhm//不自在的//mhm//，但是那个后来就(.)，那个就(.)，嗯、好像是 [Name 2] 开始先问我，有什么//mhm//生活上的需要什么，然后//mhm//我就问他们，就是到哪可以买个什么电视机//mhm mhm mhm//，或者说、那个、再想、那个(.)，买辆自行车什么的//mhm mhm//。然后 [Personenname 4, Teilnehmer der Bibelgruppe] 马上就说，他有辆自行车//mhm//，因为他马上(.)要(.)离开 [Ort der Gemeinde] 了嘛//mhm//，他可以送给我//mhm//。然后那个 [Name 2] 就说，他那个小、那个空闲的电视机，也可以送给我//mhm//。然后就、就这么一下，我当时就、就觉得太(.)，感动了// mhm mhm mhm//。[...] 14:50 然后当时觉得，哎，他们对我太好了怎么//mhm//怎么的。然后觉得、因为(.)平常一般的人、朋友或者干什么的话//mhm//，不会(.)，嗯，就是说，我觉得不=不会这样对待(.)一个陌生人嘛//mhm mhm//。因为，那天毕竟还是第一次去嘛//mhm//。(1)所以(.)那个时候的话就觉得(.)，哎呀，这(.)、这帮人太好了//mhm//。然后(.)很不好意思//mhm//的那种//mhm//。嗯(.)，所以(.)，那段时间的话，就比较(.)，嗯，有规律的去(.) [Name 1] 家里//mhm mhm//。

^{aa} Part A 43:32 Y: 那你父母之间的关系呢(.)? 可能//L(.)//就是(.)譬如说，n=你(.)、你爸爸有什么角色，°你妈妈有什么角色°? 45:04 Nf: [...].. 然后(.)我常常，我=在:国小:开:始:吧:，就是可以:早上很早就醒:来:，因为他们早上会吵架(.)//ähem//。他们会在早上(.)很早很早的时候吵架:，然后//L°mhm°//他们的意思是说不要让小孩子听到//ähem//，可是其实(.)我就是很小的时候就是可以 5，6 点就醒的那一种//mhm//，然后(.)都会装:睡:，就是假装还没有起来，所以我//L mhm//就听到他们一直在吵架(.)，然后大概//L°mhm°//快国小毕业的时候(.)，觉得(.)，好像我妈那时候有:类似的问我们说，你要选爸爸还是选妈妈之类的，就是觉得他们要离婚，这样子//mhm mhm mhm//。对。可是是一直都没有(.)，后来就是没有离(.)//mhm//，嗯(.)。就是//L°mhm°//(.)，可是(.)感情就一直都不好，而且//L mhm//从(.)我有印象开始他们就己经分:房:睡:了://mhm//。[...] 46:06 对，可是(.)，可是就是::(.)，我也不知道我弟知不知道，也不确定是不是只有我知道，可我觉得//L°mhm°//好像不需要(.)听到吵架的内容也知道他们感情//L°mhm°//不好，嗯//L°mhm°//。Part B 00:31 [...] 所以我觉得我小时候可能

还比较(.)痛苦一点点//mhm//。00:53[...]...就是::(:), °喷°(:), 就是一直都在吵架, 然后//L mhm//我都想说(.), 为什么要吵(.)//ähem//, 吵这些[...].

^{bb} Part A 11:18 Y: 那你(.), 你想她(.), 嗯:(.), 为什么(.)就是(.)是从现在的考(.), 嗯:、的角度(.)//ähem//来(.)看(.), 就是她为什么以前(1), 嗯:(.), 比如说有时候(.)//mhm//打你(.)? 就是她为什么(.)°这样的行为°? 11:34 Lm: 嗯::(3), 我想她:以前也是::(3), 喷, 怎:么:说:呢(2)? 就是她觉得我做得不对, 然后//L mhm//是:去:(.), 嗯(.), 教(.), 就是(.)教导我(.), 然后//L mhm//打我的话(.), 因为她可能觉得:说了很多话都没用//mhm mhm//, 所以她就用(.), 嗯, 用=用(.), 用可以说(.)暴力或//L mhm//怎样//L mhm//子//mhm//(.). 也(.), 我=想=还=有=另=外因素就:是:, 嗯:ähm(.), 就是(.), 比=较=不=好=的=想=法, 但是是因为那时候(.)我家:里:是:住:在:一:个:, 嗯(.), 就=是=我=爸=爸=妈=妈还有我, 嗯:(.), 爷爷奶奶(.)还有//L mhm//(.).我(.), 嗯:(.), 就是爷爷奶奶的另:外:两(.)个儿子(.)//ähem//, 就是他的家人, 就是(.), 啊:::, 总:共:是::4 户人(.), 就是:有:(.)很多人住在一个很(.), 一个 Haus 里面//mhm//, 有几//L mhm//(.), 几层//mhm//。然后他们之间的关系比较复杂(.)//ähem//。就是他们经常会因一些小事吵架//mhm//(.). 然后他们大人之间会有矛盾(.)//mhm//。然后这种矛盾的话有时候会(.)发泄在(.)小孩子身上//ähem//。然后我爸爸妈妈就有时候可能会//L °mhm°//(.), 会(.)在:我身上发泄//L °mhm°//出来//mhm//。我(.), 我=我=我觉得我妈妈特:别:, 嗯:::, 会:是这样子//mhm//。我爸爸不会是这个样子(.), 我爸爸真的是(.)我(.), 我有什:么:不好的地方才:, 才骂我(.), 但//L °mhm°//是我妈妈我感觉有时候是(.), 不是我做错什么(.)天大的事情她//L °mhm°//会(.), 会很生气的骂我(.), 嗯。13:09 Y: 那你觉得就是 n-(.)、你小时候(.)和她的关系怎样(.)? 和你妈妈的关系(2)? 13:19 Lm: 我小时候我觉得(2), 嗯:(1), 我觉得不好啊(.), 就是//mhm//, 就是整天跟她吵架//mhm//, 然:后:::(2), 就是小时候问我(.)爱不爱我(.)爸=爸//L mhm//=妈=妈, 我觉得我(.), 我会不爱(.), 我//L mhm//会, 不会觉得13:37 Y: L 你会说? 13:37 Lm: L 我(.), 不爱°@(.)@°, 13:38 Y: @(1)@ 13:38 Lm: L 不喜欢他们//mhm mhm//, 嗯=嗯//L mhm mhm//(.). 因为, 因为我我觉得, 嗯:(.), 为什么(.)别人(.), 因为那时候小嘛(.), 想要的东西不会太多, 就觉//L mhm//得(.)为什么别人有的东西我没有(.), 而且//L mhm//你还, 你们还:整:天:在:打:我:骂:我//mhm//(.), 嗯:, 没有考虑到我的需要(.), 嗯//L mhm//(.). [···] 18:00 Y: 嗯:::, 那你父母之(.), 之间的关系怎么样(.)? 以前和现在? 18:06 Lm: 我想以前和现在差不多//mhm//, 他们会:(.), 嗯(.), 嗯:, 他们不会经常, 嗯, 他们不会, 嗯:::(.), 赞美对方//ähem//, 他们之间的交流基本上就是说对方的不足。18:21 Y: 就是、好像(.)sh-(.)、是很传统的? 18:23 Lm: 很传统的, 就是(.), 就是//L mhm//中国, 我想基本上(.), 嗯(.), 大部分人都是这样子//mhm//, 就是一对夫妇, 他们结婚了, 他们就是在、就是生活在一起, 然后就是(.)//mhm//交流就是、要不就是一些(.), 嗯(.), 事情上的交流, 就是说(.)//mhm//要做什么要做, 但是 sh-(.), 有时候会(.), 就是(.)会说到一些对方不足(.), 就是//L mhm//说你(.)这=个=做=不=好那=个=做=不=好(.), 然后//L mhm//就(.)之间就会吵架//mhm//(.), 然后(.)就是从小到大我就听他们吵架(.)无数//L °mhm°//无边, 嗯(1)//mhm//。所以(.), 嗯。

^{cc} Part B 22:25 Y: 你、你想(.), 你觉得一个好的(.)基督徒、基督徒应该怎么样(2)? 22:33 Bm: 嗯:(2), 一个好基督徒(2), 就是和、和弟兄姐妹之间有比较好的关系//mhm//(.). 我觉得这个(1)最重要(1). 还有(.)就是一个(.), 还有一个就是(.)爱上帝的心//mhm//(1). 其实这两个是一样的, 爱上帝也就爱弟兄姐妹//mhm//(.). 很多时候就是最难、最、最难的就是和弟兄姐妹呢(.)好好相处。22:58 Y: 这是真的。22:59 Bm: 对//mhm//(1). 因为在教会当中也有很多这样的事情//mhm//(.), 不管是在 [CEG] 还是在国内的教会(.). 人//L mhm//和人相处之间(.)总是@很难很难@//mhm//, 会有各种各样的矛盾, 然后会有各样的争斗//mhm//(.). 23:14 Y:对(2). 我以为是这是(.)女孩子之间的问题。23:21 Bm: 女孩子会比较是因为一些很(.), 比较小的事情去(.)产这样的问题//mhm//(.). 当男人之间产这个问题都是因为一些比较大的问题//ähem//。男的有时候会因为一些权力的问题还有什么//ähem//, 这些//ähem//。23:34 Y: 权力的问题? 23:35 Bm: 对(.). 在 [CEG] 就是(1), 这边是(.), 我实际上感觉都有了。就//L °mhm°//是因为(.)某、某人他(.), 比如或者说(.)我们那边有个牧师他讲的东西(1)//mhm//, 其他人不接受(.), 因为他讲的(.)感觉大家他们(.), 感觉他都讲错了//mhm//(.). 但是(.)你如果跟他提出反对的话, 他就不会、他又(.)很不高兴//mhm//(.). 然后因为他是(.)整个教会的头(.), 就是(.)他(.), 他是这一个、这一个区教会的(.)领袖(1)//mhm//。所以(.), 嗯:(.)、对、有不同意见的人他就去(.)排挤别人//mhm//。

^{dd} Part D 15:16 Tf: 但是(.)我觉得我信主之后有一个性格上的改变, 就//L mhm//很大的改变就//L mhm//是说(.)我(.)知道(1)错:并//L °mhm°//且敢于承认错误//mhm mhm°//(.). °对°. 而且我知道这件事不好之后, 我就可以不做//ähem//(.). 像我以前(.), 我第一年回国, 我就说(.), ((很快:))我父母吵架不就是因为//L °mhm°//我早晨不起来, 然后(.)//mhm mhm//我妈说, 你就别管她了, 让她多//L mhm//睡会儿吧, 她睡//L mhm//得太少了(.)//mhm//。然后她们两个人就在那个(.), °@(.)@°那个、那个底下, 就在那边说//mhm//, 然后我就觉得很烦(1)//mhm//。((速度正常:))可是(.)我(.)0(.)6年、05年、06年在回国的时候(.), 就是说(.)如果我知道(.), 因为我们家就是7点半(.), 我//°mhm°//、我妈会就准时把饭都弄好, 因为我爸//L °mhm°//要去上班嘛(1). 所以//L mhm//(1)我就是(.)7点(.), 我

就起来//mhm//(), 我跟他们一起吃饭。[...] 16:18 然后我就觉得(.)这是我信主以来最大的改变//mhm//。我不会跟他们吵(), ((很快:)) 以前我就跟他们说, 哎呀, 太烦了! 你、你//L °mhm°//们吃、吃完你们就走呗//mhm//! 或者是: 你甭管我, 不用给我留! 因为我//L °mhm°//妈又想说, 有一些东西啊, 要想给我留, 万一我起来说饿了//L °mhm°//怎么办//mhm//。(速度正常:) 然后我就(.)真的(.)态度非常不好的就在那, 不用给我留//mhm//! 那个(.)我饿了, 我自己弄东西! 什么的//mhm mhm//。然后但是(.)后来我就觉得说(), 本来我(.)回国的时间就短、能陪他们的时间就短//mhm//, 然后我再把这个(.)时间浪费在跟他们顶:嘴上(.)//mhm//太不值得了//mhm//。真的就是我完全一个性格的改变//mhm//(.)。然后像我妈就觉得(), 我信主(.)确实//L °mhm°//(.)改变了很多//ähem//, 就是性格上改变很多。

^e Part E 03:53 Y: 那:、嗯:、最后的问题(), 好吗(.)? 就是你觉得一个, [...] 04:00 嗯:(.), 一个(.)、一个(.)理想的应该怎样(3)? 一个幸福的家(3)? 04:09 Tf: 我觉得(), 一个幸福的家(), 就是一个我妈我爸的家(), 但是(.)孩子不能是@我@@(2)@//L (.)//。现在(), 因为我觉得现在的(), 我们家是(.)//°mhm°//最幸福的(), 因为现在我(), 不论是懂事还是说是因为我有(1), 其实我是跟我妈说我是因为信主之后//°mhm°//, 也让我懂了很多事儿(.)//°mhm°//。[...] 04:41 对啊, 是因为我信主之后(), 比如说孝敬父母啊这些事情(1)//°mhm°//, 是一、像(.)、是个律法了。因为以前就觉得//L °mhm°//(), 以前我也不是不孝敬父母啊(), 但是//L °mhm°//比如说跟他们顶嘴什么的(), 那我//L °mhm°//、因为我是觉得那也是正常的//°mhm°//。可是现在我是因为觉得, 这是一个律法了//°mhm°//。因为人孝敬父母之后, 他自己的(.)寿命(.)也//°mhm°//、也能增加, 就是说(1)是一个神对我的要求了(), 就不是说很简单的一个//L °mhm°//要求、道理、道德要求//mhm//。所以我有时候就跟他们说, 是因为我信主了//mhm//, 不是说(), 真的人(.)长到这个岁数了//mhm//, 对啊(2)。所以现在如果说(), 我以后追求的(1), 就是我的家庭的幸福, 就是//L °mhm°//应该像我爸、我妈°和我现在这样的关系°//°ähem°//。

^f Part C 42:01 Y: 嗯::(1), 嗯:, 那:(.), 嗯::(2), 我想=很想知道(.)就是你(1), °嗯°(1), 你心中最大的(.)渴望是什么? 就是一个(.)幸福、一个理想的(.)生活应该怎样(2)? 42:21 Rm: 其实现在摆在我面前有一个最大的问题(2), 我真的很渴望有一个家(.)//ähem//(1)。而这个家是一个神照耀下的家//ähem//(1)。不是我之前所想象(), 就像//L mhm//(1), 我从小生活在(1)就是说我奶奶边上//ähem//, 我感受到就是没有家的感觉//°mhm°//。后来回到我父母那里(), 但是我父母(1), 他们经常会吵架//mhm//(1)。我跟 [Personenname, Leiter einer Bibelgruppe] (.)还有其他的兄弟姐妹们讨论的时候, 我发现(), 两个人的婚姻(.)如果能够建立在神的基础上的话//ähem//, 婚姻会很幸福。尽管也会有吵架, 但是会很少、很少//ähem//。而且我、我听说基督徒之间会做婚前辅导//mhm//, 这就、这就是一个很(), 嘖//L °mhm°//(), 很好的一件事情//ähem//()。但是我父母(), 虽然说(.)也有(.)、有神论, 或者说怎么样//mhm//, 但是他们没有这种(.)基础//mhm//。所以在(.)发生事情的时候(.)//mhm//(1), 我是看着他们吵架长大的//mhm mhm//()。我发现一个问题就是, 其实一些事情根本不需要吵架//mhm//(1)。只不过就是说, 你心情不好的时候//mhm//, 没有按照《圣经》里的说(): 快快地听(.)//mhm//, 慢慢地怒(), 慢慢地说(.)//mhm//(1)。他们就是(.)快快地说出来//mhm//, 那这话就说到(1), 把别人说得不好(), 或者说快快地怒(.)//mhm//, 然后(.)别人也不愿意听(.)//mhm//()。那这样的话就是(.)你说一句: 他的坏话, °他说你一句不好的话°, 所以他们//L mhm//俩就经常吵架//mhm//()。嘖 (吸) (1), 我其实一个愿望(1), 我这辈子其实真的没有什么太大的愿望, 我觉得//L mhm//我经历这么多事情(2), 我书也不算读得差吧@(.)@(.)//mhm//, 我觉得我的人生(1), 在别人眼里可能我觉得(), 哎呀:, 读到硕士了, 又读博士, 或怎//L mhm//么样, 我觉得(.)挺好。[...] 44:31 那我现在更想要做的事情是(1), 嘖, 就是说(), 我现在最想要(.)//mhm//, 就是想要有一个(.)神:所:(.)关照的、所、所//L mhm//关爱的这个//mhm//、这个家//mhm mhm//。

Zu Kapitel 4.4.2 (S. 224-52)

^a Part A 37:28 Gf: [...] °那个时候(.)压力很大°//mhm//, 因为要(1)自己(.)面对所有的事情//mhm//, 要(.)吃饭, 要(.)自己做饭°//°mhm°//, 要自己处理(.)很多事情//mhm//, 又要(.)申请:学校//mhm//, 嗯(.)、还要搬家(.)//mhm//, 嗯、很多事情, 觉得很(.)辛苦//mhm mhm//。不:(.)只是(.)学习//mhm//, °还要想很多其它的事情//mhm mhm//, 觉得很麻烦°//mhm°//()。在中国就:不用(.)想°这些事情°(), 因为//L mhm//有(.)父母(.)替//L mhm//你考虑(1)//mhm °mhm°//()。°所以觉得很°(), 而且又(1)一个人在(.)国外//mhm mhm//(), 身边没有(1)你的家人(.)//mhm//°可以帮助你//mhm//, 总觉得很(.)寂寞°, 刚来的//L mhm//时候会(.)不习惯°//mhm °mhm°//。

^b Part A 45:06 Y: 那你刚刚到这里来(), 嗯::(), 就是你的生活怎样? 感觉怎样? 45:13 Lm: 很糟糕啊@(.)@。45:14 Y: L 为什么? 45:15 Lm: 因为所刚来的时候是, 嗯:(1), 是(.)几个(1)

[Provinzname, in China] 的::(.), 就是朋友//mhm//, 就是都是学生要过来参加(.)/ähem//这个(.), 嗯, 语言班, 然后//L ähem//中介会安排我们在(.)一个房子里边住//ähem//, 然后(.) [...] 45:42 sh-、其实大家都 h-(.)、像我(1), 嗯:::, °sh°-(.)、°sh:°-、都是大学毕业, 或者(.), 嗯:::, 大学读了一两年就出来, 所以没有什么人生经验(.), 而且//°mhm°//(.), 嗯(1), 都不会(.), 嗯:(.), 都不太懂得如何独(.)、独(.)、独立的生活(.), 所以//L mhm//刚开始的时候很难受, 就觉得什么(.)、什么都要自己做//ähem//, 买菜啊:, 做饭啊:, 什么都要//L °mhm°//自己, 而且很多东西都不会//mhm//, 然后:(.), 嗯:::(.), 而且最重要是语言问题吧//ähem//。[...] Part B 00:03 Lm: 嗯(.), 最难受的时候是那个时候一起(.), 大家一起上(.), 嗯, 语言班的//L °ähem°//(.), 嗯:(.), Anfän(.)gerkurs, 但是//L °mhm°//(.)有一些::同学(.), 有些中国同学以前//L mhm//已经在中国学了(.), 嗯, 可能(.)3 个=月=或=甚=至=半年(.)一年的//L mhm//(.)德文//L mhm//(.), 他们 00:20 Y: L 所以他们速(.)、嗯(.)、进步很快? 00:22 Lm: L 是(.), 他们进步很快, 而且他们上课//L °mhm°//的时候都听明白老师说些什么(.)/mhm//, 我们、我们(.)、我:跟:有(.)、嗯=另外(.)一些:就是可能就是从头开始就觉得//L °mhm°//很难受(.), 就是因为(.), °啧°, 就别人都会了、但是自己不会那种//mhm//, 而且同在同一个班里面觉得就是(.)好像(.)很难受, 而且(.)就是基本上(.)我差不多几个星期我都 t-(.)、都听不明白老师在//L mhm//说什么//mhm//(.)。就是觉得自己回家看书, 要看很多书, 但是//L mhm//(.), 啊, 我会觉得为什么会这么难呢, 就//L mhm//这样子(.), 嗯 //L mhm//。

°我从小确实是个开朗乐观的人, 但是随着年岁的增长, 人生不如意的事会不断的出现, 我自己产生了怀疑, 特别是到了德国之后, 周围环境不断的变化, 加之学习, 打工和生活的担子, 使得我不仅忧虑, 而且很脆弱。从前在父母精心培育下的孩子, 曾经踌躇满志, 胸有抱负, 信心十足, 活泼开朗的女孩子, 突然之间就要独自去面对很多没有遇见过的问题, 困难和挫折。成长对于那个时候的我来说变成了一种负担, 让我感到有些喘不过气来。

° Part A 17:11 Y: [...] 那(.), 就是(.), n-(.), 就是、但是(.)你比如说(.)上个月之间有什么事情给你比较大的压力? °就这样°17:20 Fm: L 压力就是觉得自己(.), 我想这个在留学的过程中都有吧、就是//mhm//, 嗯、作业(.)遇到了一些困难//mhm//(.)。那这种困难是一直积累的, 每一次都有都有 //L mhm//、都会有困难。17:30 Y: L 当然(.), 这个是 17:31 Fm: L 那我困难多了, 就会有怀疑说, 我自己要、是不是应该出来留学(.)? 那(.)、我想所有的留学人都会有, 特别是(.)/ähem//(.)有的时候会、会去比较说, 那我在我国内没有出来留学的同学//L mhm//, 他们都怎样呢//mhm//? 那我为什么要出来呢//mhm//, 我这个选择是不是正确//°mhm°//? 这种事情会让人觉得有压力//°mhm°//。[...] 18:01 Y: °就是° 18:01 Fm: ((同时说)) 或者说(.)有、能、留学这件事情能不能让我最终取得成功 //ähem ähem//? [...] 18:14 我是否能够(1), schaffe ich das Ziel(.)? 我是否能够 18:17 Y: L 嗯、那你的目的是什么呢? 18:19 Fm: Natürlich 取得学位(.), 我是不是能够//L °mhm°// (.)取得学位呢//ähem (.) mhm//?

° Part B 04:27 Y: 那你目前生活(.), 就是(1)给你什么感觉(2)? [...] 04:35 或者(.)心理状态怎么样? 04:38 If: 因为上学期刚做完本科毕业设计嘛(.), 所以觉得我好像我跑跑(.), 就好像赛跑//ähem//, 我现在跑完这个阶段(.), 然后我//L °mhm°//又要开始一个新的(.)@(.)@°、新的赛, 新的一个赛跑, 然后我要//L °mhm°// (1)重 x-(.)、重新:要有力量去(1), °嗯:(.), 把 Master 都完成了°//mhm//, 然后觉得(.)有点害怕吧(.), 有点担心吧(.), 觉得都//L °mhm°//还是(1)课程都跟本科差不多//L mhm//一样多, 只是本科可能是(.), 嗯, Stufe、Stufe 1(.)/mhm//, 然后现在变成 Stufe 2 上了°//mhm°//, °然后觉得有点°(2), 还是挺多课的, 觉得压力//L °mhm°//比较大°//mhm°//。

° Part A 40:45 Y: 那就是你:、你现在、你能不能告诉我、你(.), 你现在、目前的生活的(.)几种(.)困难? [...] 41:11 Df: 我觉得像就当然就是(.)学习上的(.)压力//mhm//, 还有(.)自己(.)未来嘛//mhm//。[...] 41:20 Df: 就是这个我觉得是很(.)、很严肃//L ähem//的问题嘛//ähem//, 然后(2)对啊, 我觉得这个是在现在最(.)、最重要的//ähem//。[...] Part B 00:58 这个问题从我(.)不够(.)安全感来呀°//ähem°//(.), 然后从(.)@我是外国人@(.)//ähem//来呀(.)。01:07 Y: 一个安全感(.), 你的意思是什么? °我不太(.)明白°。01:11 Df: L 就是(.)安:全:感:就是(.)我对我做的事情不确定啊°//ähem°//, 我没有信心啊°//ähem°//(.)。嗯(.)。然后(.), 然后、所以我就不知道我做的努力有没有意义啊//ähem//(.)。嗯°//mhm°//(.)。那如果它没有意义的话就(2)、就(1)、就不需要再做完°//mhm°//(.)。那你就没有那个(.)、那个(1)动力、那个 //L °mhm°//动机想要再//L °mhm°//继续努力嘛°//mhm°//(.)。嗯(4)。我觉得这个问题也可能是因为在 Studium, 就是在学习里面我觉得、因为我觉:得(.)、很强烈就、就、自己一个人嘛//mhm//(.)。因为同学们(.)就(2)不好啊//mhm//(.), 就是我跟他们不好啊//mhm//, 然后(1)我觉得(.)我们的老师也大部分都:(3), 就是(1), 嗯:, 啧、我觉得(.)要一个人(.)完成这些很难啊//mhm mhm//。

° Part A 11:22 Y: 那你和:爸爸(.), 嗯、从小时候一直到现在的, 就是你们俩的关系怎样(3)? 11:31 Qf: 我爸:::(.), 嗯, 等、我可以这么说, 他:是我很尊敬的人//ähem//(.)。所以我很多什么比方说太开玩笑的话//ähem//, @经常不敢和他说@。[...] 11:44 Y: 你怕他吗? 11:45 Qf: 我怕他。[...] 11:47 从小他 @打我打到现在@。@(1)@ [...] 11:57 Y: 为什么打你(.)? 在什么情况下? 12:00 Qf: 不好好练琴

//mhm//(.).就是因为练琴,我其实(.)都:是因为练琴他们两个打我,没有什么(.) 12:07 Y:妈妈也是?
12:08 Qf:妈妈也打(.)//mhm mhm//,他们两个挺严的、对我//L mhm mhm//。当时偷懒儿,不愿意练
琴?上来就一巴掌//mhm//(.)!我记得当时跟苏联人上课的时候//mhm//(.),老太太在、在那边
(讲)//mhm//(.),我要是3次没做出来//mhm//(.),我爸就上去,脚就(.)踢:我了。[...] 12:28 @对,给、
给那个(.)俄罗斯那个老太太吓得:啊! //L ah//爸爸@! @(.)(1)@ 对//L oh://、这种。所以(.)我有一个就
是(.)、就是很、很@(.)(1)@很经常的动作,我爸一动//L mhm//我也会动。12:41 Y:哦:,因为你怕?
12:42 Qf: @对@。

^h Part A 13:02 Qf:现在走过来就发现(2),哎呀,还是得有、小的时候真的不懂事儿//ähem//。小孩
儿(.),你也不知道以后(.),就是这//L °mhm°//种规1-、规//L °mhm°//划//对对对//,就得大人这么给你
一步一步的(.)来 13:16 Y: L 所以他们是为你好? 13:18 Qf:当然了! 13:19 Y:但是你可能小(.),小时候
感觉(.)有一点(.)不好? 嗯 13:24 Qf: L 小时候超恨他们的//mhm mhm//! ((边说边模仿憎恨的表情,
但是满面笑意))我就觉得,哎呀@(.)(1)@//mhm mhm//! 怎么那么恨你们,你们为什么要逼我? 我
//mhm mhm//(.),我(.), ((很快:))我不知道我以后要干嘛,那//L mhm//我就不、我现在就是不想练
//ähem//(.). ((速度和语调正常了:))但是他们就觉得,你不练琴//mhm//,你以后(.),你怎么(.)在社
会上//L mhm//、你想干什么//L mhm//? [...]

ⁱ Part A 15:40 Y:那你(.),你现在(.),嗯(.),回想你童年的时候 n-有什么感觉(2)? 15:48 Qf:童年
啊? [...] 15:50 啧、我可以这么说(2),学音乐的人都没有童年//mhm//(.)(2)。嗯::(1),别人、小朋友在外
面儿、小学、儿童的时候跳皮筋儿、什么、踢毽子(.)//mhm//、什么、跳绳儿(.),这些玩儿的时候
//mhm//,我们就得在家里练琴//mhm//。因为我们同样也要学文化课,上小学//mhm//(.),上小学跟(.)
小学是一样上课的(1)。那(.)如果他们去玩了//mhm//,我们只能把剩下的时间去练琴//mhm//(.)(1)。所以
我(.),我小学是这样的,我//L °mhm°//从1年级开始(.)//mhm//下午的自习课我们//L mhm//是上午上
文化课下午自习,但是必须得在学校。我爸就是向学校说了、申请了(.)//mhm// [Name von Qf] 得回家
练琴//mhm//,做作业,回家之后完成//°mhm°//。16:40 Y:很辛苦。16:40 Qf:很辛苦//mhm//。

^j Part A 07:55 Y:那、嗯,你,你小时候和她的关系怎样(2)? 08:00 Tf:小的时候应该还不错(.),但
是(.)后来我(.),后来我妈就是让我学很多(.)什么钢琴呐(.)//ähem//,什么这些。[...] 08:12 然后还有一
些什么(.),比如说书法呀//mhm//(.),画画呀@什么的@//L mhm mhm//,然后(.)我其实(.),那时候小
的时候特别幼稚,我觉得能出去玩(.)是最好的一件事情了(.),对//L mhm//,没想到(.)学这些东西对我有
多好//mhm//,对//L mhm//,所以那个时候就特别叛逆//ähem//(.).然后我妈:(.), 啧,因为她就是为了
我和我爸爸,她就//L mhm//是(.),就是把工作都给调了,她下午的时间就是为了陪我练琴呐
//mhm//,或者是(.)就是做饭嘛(.). [...] 08:55 Y:那她:, 嗯(1),对你有什么要求? 就是……(2) 09:01
Tf: 嗯(.),小的时候要求特别高。09:03 Y: 哦。09:04 Tf: 对啊(.),小的时候(.)//mhm//(.),就是我妈她
不会跟我说(.), 嗯,这次::(1)你的(.)比如说钢琴老师一定说你(.) [Name von Tf] 是最好的//mhm//, 或
者是(.)那个(.)考试成绩你//L mhm//一定是班级第一。但是她//L mhm//总是给我一种那种无形的@压力@
//ähem//,就让我觉得说(.), 啧,哎哟这次我要是不过//mhm//,或者是这次考试成绩不好(.)就怎
么怎么//L mhm//样的那种感觉//mhm//。((Stimme wird höher und aufgeregt:))她是(.),她(.),她就是
说(.), 啧,不一定说(.),告诉你说(.),你要是//L mhm//不拿一百分(.)我就打你//mhm mhm mhm//!

((Stimme wieder normal:))她倒不是这样,但是就是每次我看她我都害怕//ähem//。对//L °mhm°//。
所以(.)之前(.)叛逆啊:或者是//L mhm//什么的呢也都因为这些//mhm mhm//(.).我小的时候挺郁闷@的
@(.)(1)活得//°mhm°//,对啊//L °mhm°//(.),对啊。我(.),就是:像我妈:之后就说(.),就是因为我们家只
有我一个孩子//mhm//,我妈之前也没有孩子,没说养过孩子//mhm//,不会教育,就他们//L °mhm°//
那个年代(.)还不懂什么叫教育//°mhm°//。对啊//°mhm°//,然后所以我妈经常就说(.), 嗯::,如果要
是、就是再能重新教育我一次的话就//L °mhm°//会更好//ähem//。因为我、因为我(.)后来就跟我妈说
我小的时候就是活得不是很开心//ähem//,然后我妈就觉得特别失望@(.)(1)@//mhm//,对呀//mhm
mhm//。[...] 10:27 Y:你在什么(1),你=你=你=你小时候, 嗯:(.), 心里很(.), 就、就是心里最渴望的
是什么(2)? 就是你=你=你觉得一个(.)高兴的孩子应该(.)过得怎样(2)? 10:45 Tf: 就是那种::(2),
 嗯::(1),就是爸妈什么都很满意就好了//mhm mhm//。因为我、我、我其实(.),我是对自己要求还比
较严格的人//mhm//,就是我(.),如果这件事情(.)我(.)不想做,那是//L mhm//我不想做//mhm//,但是
如果是(.)我做了,我就//L °mhm°//想说(.), 哎,那我(.)给父母或者是给长辈,因为我//L °mhm°//、我
在(.)我奶奶家和姥姥,姥姥家我是老大,我是最大的//mhm//,其他的都是、就是(.)舅舅啊,或者
//L mhm//其他的孩子//mhm//。对啊,然后我就觉得说,我既然要是做了的话,我就//L °mhm°//给它
做好一点//mhm//,让、让其他的长辈们看了也很好//mhm mhm//,对啊。然后(.), 啧,我就觉得:(.)就
是好多事情可能做不好就//L mhm//不是很开心//mhm//。所以我就觉得(.)最好就是大家都觉得(.),
 嗯(.), [Name von Tf] 不错@就行了,我就开心了@//°mhm°=mhm=mhm=mhm=mhm°//。

^k Part B 00:11 If:然后(2),就是:(.),刚开始我申请,我从出国的时候我不知道有(.)预科这个事情,
我不知道有 Studienkolleg(.)//mhm//,然后我以为就可以直接申请动(.),上大学的(.),我就寄了很多

sh-(.)、我的资料、我的材料过去//mhm//, 结果都退回来了, 说我要上预科//mhm//, 然后我说什么是预科? 然后我就上 DAAD 的网页去查//L mhm mhm//(.), 然后才发现预科要全部(.)把(.)高中以前的东西全部学一遍//mhm mhm//(.). 然后(1)这些理(.), 因为建筑系在德国是理科的//mhm//, 所以我要去上 T-Kurs(.)//mhm//(.). 我当时觉得很难, 觉得这个我超越//L mhm//不了//mhm mhm//, 因为我在中国是文科的//mhm//, 所以就觉得很难//ähem//(.), 然后我就:跟我妈妈打电话说我想//L °mhm°//回国, 我不想学了//°mhm°//(2). [...] 01:02 后来我妈妈就说(1), 嗯::(1), 她说(1)花了, 就是(.)费了很多事//mhm//, 事情嘛(.), 就是//L mhm//你之前要学德语啊//mhm//, 就办那些公证啊, 然后(.)//mhm//去(.)APS 考审核啊//mhm//, 很辛苦//mhm//, 我那些材料都是我妈妈帮我办的//mhm//(1), 不是我自己办的//L mhm//, 然后我妈就觉得(.)家里就(.), 然后又把钱给你(.), 就这么支持你//mhm//, 所有人都支持你(.)//mhm//, 然后你到了那边才 3 个月你就要回来//mhm//, 你一点都不努力//mhm//, 就是你一点都没有尝试一下//mhm//(1). 她觉得很失望(.)//mhm//, 然后她:, 我就在电话里哭说//mhm//, 我=我:不想上了, 我想回国, 太难了//mhm//. 你觉得上高中这些理科东西我根本不行的, 还用德语学//mhm//, 我这不可能的//mhm//(1). °我就跟我妈说, 然后我妈说°(2), 人家去德国留学(.), 别人都是怎么学的(.), 为什么都可以, 为什么你不行呢//ähem//? 然后说你要是愿意回来你就回来, 我不管(.), 你要愿意在那学(.), 你就在那学, 我也不会再给你钱//ähem//, 你自己选吧//ähem//. 就说你要再呆一段时间你就再呆一段时间//ähem//, 她不管. [...] 02:26 打电话以后哭了很长时间//mhm//, 很伤心(.), 可能//L mhm//觉得(.)妈妈不理解你在这边的难处//mhm//, 可能国内的人就觉得(.)你出国了嘛(.), 给你钱//L mhm//什么都给你弄好了(.)//mhm//, 然后你就到那好好学习, 她//L mhm//不知道你还有生活上那种(.), 还要自己一个人生活(.), 或者是(.)//mhm//很(1)、很孤独, 要一个人面对很多事情(.), 在//L mhm//(.). 一个别人的国家里那种//L mhm//压力//mhm//, 我也会很痛苦//L mhm//, 那种感觉他们//L mhm//体会不到//mhm//. 所以她可能会觉得(.), 啊、你怎么可以这样, 然后你就会觉得, 啊, 你妈妈怎么能不体、不了解我呢//mhm//(1), °然后就(.), 我觉得挺伤心吧°//mhm//. 后来就觉得(.), 哭完就觉得妈妈说的话很有道理//ähem//, 我就觉得我要尝试一下//ähem//, 如果我预科考不上(1), 那我//L mhm//再回国(.), 或者如果我预科考不进大学//ähem//, 那我再回国//ähem//. 嗯. °所以就这样留下来了°//ähem ähem°//.

¹ Part B 11:49 Y: 嗯:, 那你希望你(1), 你(1)未来(.)的生活会(.)带来什么, 或者你(.), 你愿意(.)用什么样的风活(.), 哦、生活方式(.), 嗯、有什么(.), 就是你、你愿意怎么样的生活(.)? 12:08 Bm: 哦::(3), °嗯°、我比较想:就是(1), 啧, 不是::(.), 嗯(.), 真正的(.)非常(1)拼命的、非常忙的那样//mhm//(.). 比较(.)舒适安逸的和//°ähem°//(1)、和自己的(.)老婆然后在一起//mhm//(1). 然后经常会(1), 不要那么(.), 嗯、就是(.)一年到头来因为工作(.)忙的, 虽然可以(.)//°mhm°//赚很多钱, 但是(.), 但是没有时间去花这样(.)//ähem//, 我更、我(.)更比较倾向于(.), 嗯:(.), 能(.)每年有固定时间(.)和家里人去旅游//mhm// (1). [...] 13:11 Y: °嗯°、所以你不愿意(1), 嗯(1), 就是(.)一辈子(.)工作(.)特别忙, 没有, 13:19 Bm: L 对、对 13:19 Y: 对别的事情没有时间了还是你 13:21 Bm: L 对(.). 我想(.)工作主要(1), 工作主要就是为了, 还是为了(.)让自己生活过得更好一些//mhm//(.). 而且(1)完全(.)只、把自己完全(.)弄到(1), 把自己完全就是放在事业当中//mhm//. 一般我爸教育我说(.), 男人要有事、要有自己的事业//mhm//, 他让我象他一样以后有自己的一个企业(.)//mhm//, 这样才好. 然后我想(.)自(.), 自(.), 你如果自己有一个企业作老板的话(.), 和给别人打工完全是两种心态//mhm//, 而且两种责任//mhm//, 会累也、累很多! [...] 13:59 而且(1), 什、不什么事情都要、都要在:操心, 在管的话//mhm//, 我不想那样°@2)@°//mhm mhm//(1). 我想我干吗(.), 我还是给别人(.), 给别人打工会轻松一些//mhm//(.), 对(.). 而且只要赚的钱够自己用就行了//mhm//. [...] 14:25 Y: 嗯(.). 那但是你(1), 就是你最盼望的是, [...] 14:33 你最盼望的(1)是什么(.), 在(1)、在生活里(2)? [...] 14:59 Bm: 最盼望的就是大概能(.)比较(.)轻松吧//mhm//.

^m Part C 42:28 Y: 嗯(.), 那你心中最大的渴望是什么? 就是一个幸福的(.)生活应该怎样(.)? 一个理想的生活? 42:37 Km: 理想的生活(.), 首先(.)做自己喜欢做的事情//ähem//. 啊, 很自由的(.), 很//L °mhm°//自由的做自己喜欢做的事情//°mhm::°//, 不要去被(.)一些(.)东西去捆绑(.), 去//L mhm//束缚(.), 嗯//L mhm//(.). 啊:(.), 不要去(.), 啊, 我要赚钱(.), 我达//L mhm//到一个什么样的目的(.)//mhm//, 十年之内(.)我要在德国有一个 Haus//L °mhm°//(.), ja//L °mhm°//(.), 我不要去被这些束缚//°mhm°//. 你要做的、每天都做得(.)开心(.), 让你快乐(.)//mhm//. 啊(.), 最终的目的是怎么样//ähem//, 不(.), 不重要(.), 结果怎么样(.)不重要//L °mhm°//(.). 啊(.), 我的(.)愿望就是(1)享受每一天的生活(.), 我每一//L °mhm°//天都过得有(.)价值(.), 享//L °mhm°//一享受, 而且每天生活很自由//ähem//, 啊:, 很健康//mhm//, 啊(.), 很快乐//°mhm°//, 能体现我的(.)价值//mhm//, 我的(.)价值//°ähem°//. [...]

ⁿ Part B 26:45 Y: 那(.), 基督(.)教最吸引你的(.)方面是什么? (2) [...] 26:51 就是什么(.)让你(.)//mhm//比较感动? (.) 26:55 Um: 肯定就是(.), 我觉得就是这些(.), 嗯、教会的这些弟兄姐妹吧. 因为//°mhm°//对人都是(1) (吸入)、就是无私的(.)、没有//mhm//保留的、真心(.)//mhm//诚意对你好

的(。)/mhm//。你、你有问题都可以找他们解决的这种(1)/mhm mhm//。°嗯°，我觉得这个(。)=就是(1)/°mhm°//，相对来说(。)/°mhm°//，让我(。)=比较(。)，因为(。)/°mhm°//除了这个、这个组织的话//°mhm°//，你像除了基督教的话，那些，嗯，教会里面的话//°mhm°//，外、外人是不会这样对你的(2)/mhm mhm mhm//。[...] 27:23 所以更多的我的感觉好像更多的还是从人而来(。)/mhm//而不是从神而来@(。)/mhm mhm/[...]

° Part C 13:50 Y: 那，就是我原来的问题是//mhm//，就是对你个人来说(。)/mhm//基督教最(。)=重要的意义是什么？打断你了。13:58 Um: L 嗯嗯嗯。最重要的意义？(2)肯定就是说生命还是会有点改变了吧。就跟我之前说过一样的，之前没有接触基督教的时候//°mhm°//，就是说比如为人处事啊、干什么的话//°mhm°//，我肯定就是说(。)=只考虑自己，不会在乎人家//°mhm°//。[...] 14:22 但是肯定(。)=接触基督教以后呢，就很多时候就会给自己产生负罪感。如果我再这么做的话，我就会有负罪感，就说，哎呀，这是神所不喜悦的//°mhm°//，神会不会到时候，末日审判的时候惩罚我//mhm//？我会有这样的感觉//mhm/(。)。所以我觉得这个(。)，这可能就是基督教对我的意义吧，最起码警戒了我，好多时候，是、是、有些事情是不能做的(。)/mhm//。[...] 14:46 或者说有更多的规范，°或者什么什么在°。因为(。)=我(。)=是:想:(。)=尝试按着基督徒(。)=这样去做的，是想往这条路上走的//mhm//。但是(。)=目前为止就是没有从(。)，从圣灵那、或者说从神那得到更多的启示//°mhm°//，也不知道该怎么做。而、而且就是说(。)，跟女朋友在一起的话//°mhm°/(。)，很多时候会(。)，嗯::，反正(。)=我跟你也是说实话了//°mhm°//，就是有的时候因为(。)=发生一些(。)=男女朋友之间想、希望发生那种关系//mhm//。你=知=道=吗？所以(。)，啧，有些时候(1)，就不太好判断怎么样//mhm//。所以我、我就是想，有可能就是结婚了以后或者//L °mhm°//怎么样的话(。)，然后@(。)/mhm//再去受洗，这样的话//L mhm// (。)=就会能做到更好一点//mhm//。因为基督教是很反对婚前(。)，嗯，性生活的嘛//mhm mhm//。但是你像(。)，嗯，两个人在一起的话(。)= 15:40 Y: 很难以(。)= 15:41 Um: 对，很难控制。15:42 Y: L (。)= 对，很难以控制//mhm//，我知道，嗯//mhm//。

P 34:35 Y: 嗯::，那(。)，就是(。)，嗯(。)，你心里(。)=很渴望的(2)是什(。)、比如说是什么？就是(。)=一个幸福或者一个(。)=理想的生活应该(。)=怎样？34:48 Gf: L °理想的生活°(2)？(吸) (呼:) @自由自在 @! @ (2) @/°mhm°// (2)但是好像(1)，啧、嗯(。)，自由自在的生活(。)=是(。)=relativ°的(1)，是relativ(。)，不是°(。)=一个绝对的(。)=我(。)=可以(。)=想(。)=怎样就怎样//°mhm°/(。)。嗯、可能是(。)=相对于::(1)/°mhm°//，°来说(。)=更(2)可以说自由吧。生活、也可能(1)人家觉得°(1)基督徒(。)=其实不是自由的(。)，他:不可以:(。)=讲:(1)、讲话(1)，不可以:做(。)=这个事情、不可以//L °mhm°//做那个事情(1)，基督徒是不自由的(。)，比(。)、比一般人更不自由//°ahem°//。但我认为是(1)，嗯(。)，自、更自由。[...] 35:34 因为我们会(。)、嗯(。)、放开很多东西//°ahem°//，比如我可以很平安的来:面对(1)生活(1)，我可以想说(。)、嗯(。)、有神在帮助我//mhm//，嗯。他比(。)=父母的能力更大(。)/ahem @ahem@/(。)。嗯(。)、他可能(。)=不能我身边(。)=给我钱(。)、给//L mhm//我工作(。)，但是他可以(。)=完:全:来:操控我的一生(。)，嗯//mhm//，我会就觉得(。)，嗯(。)，就是(。)=不会(。)、不会有那种很(1)焦虑的心情(。)，嗯:(1)，对啊//°ahem°//。然后(。)=我会觉得(。)，我会很(。)、嗯(。)、完全(。)=放心的做很多事情(。)/mhm//。嗯、可能有的人(。)=很(。)=希望他有很多钱//mhm//，他的一切事情(。)=都(。)=要(。)、嗯(。)、为了钱而//L mhm//做//mhm//。

° Part A 36:06 Fm: 我觉得决定信主以后一个不同就是(。)=大概知道说以后要往哪个方向去走(。)/ahem//。其实有多努力，我那个时候好像也没有多改变(。)、也没有太多、嗯:、说改变要、要这样子。但是//L °mhm°// (。)=就(。)=一个很大不同就是我知道了要往哪个//L °mhm°//方向去走。因为在大学刚开始的时候是没有(。)，不知道自己要干什么(。)。因为大学完全是让你°自己自学°(。)，其实//L °mhm°//在这里也是了(。)，就是你要自己学习，你要自己知道学什么//°ahem°/(。)。这个(。)、我要学习到自己要知道怎样去自己学习(。)，这个//L °mhm°//过程用了很长(。)、用了一段时间//°ahem°//。我觉得信主可以(。)=改变很多//ahem//。

° Part B 01:40 Y: 就是你、对你来说，基督教最重要的意义(。)=是什么呢(1)？就是(1)，嗯。[...] 02:21 Fm: 嗯::(2)，我觉得(。)，整个来说(1)，ja (。)，作为(。)=Lebensorientierung(。)/ahem//。我也不知道这个词怎么翻译了，我//L mhm//觉得用这个词非常好，这是一个//L mhm//Lebensorientierung。这也是一个生活方式(。)/°ahem°//，就是做基督徒(。)，做一个有(。)=基督徒的(。)、嗯:(。)，他所(。)、这个信仰所提供的一些原则//°mhm°//。如果 w-(。)、我们确实认为是正确的，然后我们//L mhm//就是这样子去、去、去做//°mhm°//。然后这样去做，我们也会在社会上(。)=得到//L °mhm°//相应的(。)、相应的回报//°mhm°//，°嗯°(3)。就是、就是觉得说:(。)，na ja//°mhm°//，这个原则应该跟社会上的、成为社会上的一个、一个(。)=重要的原则来//L mhm//、来做这样子//mhm mhm//。°我觉得(。)，ja//°mhm°//。这是真的(。)，这是//L mhm//最关键的。

° Part B 45:54 Y: 那(。)=基督教对你(。)=个人来说最重要的意义(。)=是什么呢(。)? [...] Part C 00:08 Lm: 我想爱当然是很重要，但是我想是让(。)=我知道自己是 sh-、一个怎样的人吧//ahem/(。)。我:(1)，其实 sh-(。)，其实让自己知道(。)=一个 x:-(2)，其实知道自己(。)=这一生到底是该干什么(。)。就是//L mhm// (。)=有时候会(。)，你会(。)=以前:或怎样子的话(。)，以前会(1)，不会经常问，但是有时候 ((清嗓子)) (。)，你会问

道一个问题就是到底自己() (清嗓子) 读书:然后工作:然后老了//L mhm//要生小, 呃(), 不是(), 生小孩然后老了//L °mhm°/(), 要、要、要 m=面临()死亡//L mhm//的一天, 然后但是()到底自己这一生到底做一些事情是为什么//mhm//。有时候我看到(1), 我爷:爷:奶奶那时候他们没有什么()很多的文化, 他们//L mhm//年老的时候(), 他们()年轻的时候没有过好的日子(), 但是年老的时候(1), 他们也没有很多的朋友(), 他们//L mhm//(1)经济上那时候晚年的时候已经 ok 了//mhm//, 但是()他们(), 怎样说呢, 他们()不知道自己 sh=是:应该干什么//mhm//。然后他们就是(), 我、我、我、我以前()回家看到他们的时候, 到是(), 到他们家的时候, 他们的()一天的生活就是()早上很早起来, 然后()就是去(), 啊, 喝茶(), 就茶馆里喝茶吃点东西//mhm//, 然后(1), 嗯:, 接着就回家(), 然后就是()永远就是坐在(), 嗯, 楼底下, 跟几个朋友在聊天//ähem//, 聊完之后就(1)回去吃饭, 中午饭, 然后下午//L mhm//再出来再聊(), 也是//L mhm//那那几个朋友一直在聊//mhm//, 然后晚上就很早就睡觉, 看电视:, 这样子//L mhm//。就是觉得他们()人生好像到了年老的时候, 特别到(), 看到他们的时候到年老的时候//L mhm//好像(), 不知道在为(), 为什么()到底() 01:57 Y: L 没有意义。01:58 Lm: L 没有意义//mhm//。嗯()。然后我觉得如果()基督信仰的话(), 告诉我个//L mhm//意义就是(1)应该()我们人生就是我们被神造出来//mhm//。我们应该按照他:的(), 嗯, 给我们()的计=就算我()不完全()明白他的//L mhm//计划、给、是给我们、是什么()。然后(), 嗯:(), 是=啊。我//L °mhm°//就希望自己就是更明确知道(), 嗯:(1), 自己是应该怎样做[...]

[†] Part C 20:20 Sf: 那我就是、我是希望(), 啧, 怎么说(), 以前是(), 嗯:::, 靠自己的能力()//mhm//去实现自己的()愿望//mhm mhm//。[...] 20:35 那我觉得信主之后一个(), 就是要靠()主的能力去//mhm//实现主()在我身上的计划或是(1), 因为去做的话也是靠主, 靠主的能力赦免能力去做()。就是()符合主是一个事情()。就我现在也是(), 嗯:::, 会经常寻求, 每天在寻求主的旨意是什么//°mhm°//。那我现在(), 以前、前段时候嘛我很迷、迷惑//°mhm°//, 我要回国呢, 还是在这呢//mhm//? 嗯:::, 我要继续写论文呢//°mhm°//还是找工作呢//mhm//? 就是说()我很(), 啧, 就是很、很(), 嗯, 很迷茫嘛//mhm //那段时间//L mhm mhm//、生小孩那段时间麻(1)。那我就一直在祷告, 在//°mhm°//等候, 然后()现在一下子就清楚了, 那我就必须要(), 外管局也说, 必须要学些()//mhm//、学习结束()才能找工作呀, 才那个下一步才()可以//mhm//, 所以那我就想, 我就回想好多事情, 那写论文写(), 就是应该是主的旨意//mhm mhm//。那我就每天就抓紧时间写//ähem//, 每天就祷@告@就主//L mhm//给灵感。那, 虽然我还没毕业, 但是我//mhm//, 我说我也是挺开心的//mhm//。我想如果说是主的旨意的话, 他//L mhm//必定会成就//°mhm°//, 他会创造各种条件()让我去完成嘛//mhm mhm//。[...] 22:25 所以我觉得, 啧, 我觉得, 嗯:::, 啧、作为基督徒你要明白主的旨意是最重要的()//°mhm°//, 你明白了以后你就、你就去做//mhm//(2)。就很轻松、很轻松也很快乐//°mhm mhm mhm°//(3)。°所以可以°, 可以过一个, 应该是过一个, 很、很喜乐的, 也很有、很有、很有, 怎么说, 成就的()这样的()一个()°生活°。

[‡] Part B 18:58 Um: 嗯, 因为(2), 嗯、之前吧就觉得//°mhm°//基督教(), 嗯、纯粹是一种宗教或者怎么样//°mhm°//。但是现在肯定就会觉得, 哎呀(), 就会(), 有时候会想, 哎、是(), 就是有时候自己做错事嘛就会想//°mhm°//, 哎、是不是天上()真的会有个(), 嗯:::, 神(), 在关注着我们的一切//mhm//、安排着一切…… [...] 19:31 °嗯°, 我=也=不=知=道=该=怎=么=说=吧, 反正(), 啧(1), (讲的特别快:))就是以前完全不会考虑的问题现在会开始考虑了, 是不是真的会有(), 嗯(), (速度正常了:))神在天上看着我们? [...] 20:05 因为就是说, 嗯(1), 比如说, 嗯(), 之前没去小组的时候//°mhm°//, 有些时候在、就是说()人与人之间交往的时候//ähem//, 比如说()有些时候我可能就是完全照顾自己的利益//ähem//, 不会()关键时刻不会考虑人家的感受//ähem//。但是现在的时候如果我、我::还是这么做了的话//ähem°//, 有时候我就会想()这是不是(1), 哎呀, 嗯:::, 神会不会()就是说()不喜欢我、我这么做//ähem//。[...] 20:41 就是说自己会给自己点压力或者说//mhm//, 当然就、比如说 ((很快:))这个事情做完了以后我就会想, ((正常了:))啊:::, 对不起, 神:::, 是、是不是我做、做了让你不开心的事情//mhm//? 嗯, 我就会这么想//°mhm°//。但是之前的话是()从来没有过, 绝对(), 保护自己肯定是天经地义的事情//°mhm mhm mhm°//。

[‡] Part C 10:56 Y: 那、嗯(), 基督教对你个人来说()//mhm//有什么意义? 就是最重要的意义是什么? () 11:04 Um: °啧°, 因为()目前为止啊()我也感觉我还没有怎么()确实()经历过神, 就是说从神那得到什么启示嘛//mhm//。我也不知道该怎么说, 反正我就觉得(2)以后我肯定是:::会:::受洗的//°ähem°//, 就是 11:19 Y: L °为什么°? 11:19 Um: 因为()我有点害怕这个末日审判, 如果他说的真的怎么样? @ ()@//ähem// 如果万一这个神是真的呢? 对吧//ähem ähem//? 然后、而且我还会因()、而且()就是说()因为跟父母感情特别好嘛//ähem//, 然后我肯定有点接受不了我父母//L ähem/()就是说()不在这个世界上面//mhm//, 如果我成为()基督徒的话, 相对来说()//mhm//我会轻松一点//mhm mhm//。就是说这个、这个关能过一点//mhm//。因为我父亲这几()、这几年身体就是不太好嘛//mhm//, 所以()有时候我会考虑这样的事情//°ähä::m ähem°//。

^w Part C 17:34 Y: 那, 就是你(.)个人来说(.)神是什么? (2) [...] 17:48 Um: 我觉得肯定就是((吸入)) (2), °嗯::°, 就是一个、一个绝对的权威吧(./)°/ahem//。嗯, 然后:::(1), 嗯, 在末日审判的时候有可能会判断你, 你是该上天堂还是该下地狱(./)°/mhm°//或、或者这类、这、这样的(./)°/ahem//, 一个(.)很严肃的一个把关的形象吧(./)°/mhm mhm mhm//。°嗯°, 一个绝对的权威, 就是说(.)权利不、不允许被侵犯(./)°/mhm°//, 有、有、大概有个这样的印象°/mhm mhm°//, 但是其它的具体的我真没有(.) (吸入)), 真不知道该怎么说, 因为确实(.)也不太认识神。@(.)°/mhm mhm°//

^x Part D 20:18 Y: 那神对你个人来说是°什么呢(./)? 20:23 Nf: °啊::, 觉得::(./), 嗯::°(./), 有的时候觉得祂好像在看(.)低下的(./), 就是(.)好像是一个下棋的:人:(./), 然后在看棋子在:走://mhm//。有时候觉得神就是让(.)、让人在做一些:事:情://mhm//, 就是他高高在上, 然后看这些//L mhm//人做这些事情//mhm//。然后可是有的时候又觉得(1), 嗯:::(1), 怎么讲(./), 在(.)、在我觉得很难过的时候, 我就觉得(./), 哎(./), 可是神还是会给安慰:的:(./), 哦//mhm//。就好像祂没有那么冷漠, 并不是//L mhm//就只是这样子看着°而已°//mhm//, 嗯//mhm//(./)。对啊(./)。嗯=然后我觉得祂真的(.)力量很大, 我们//L mhm//没有办法@用任何, 就是(.)有的时候其实不是真的很想要遵照祂的旨意, 可是你//L mhm//没有办法去抗拒@//mhm//。嗯//mhm//(./)。@有的时候我又觉得祂很严厉, 因为@(.)@(.)《旧约》里面祂好严哦@@(.)@。21:19 Y: 在什么情况下? 21:20 Nf: 就是:(1)祂(./)、祂都会用(./)、就是:(.)祂一定(.)要公:平:嘛:(./), 所以//L °mhm°//如果你不小心犯了什么错//mhm//, 就是祂还是要按照你犯的过错去(.)给你(.)适当的惩罚°/ahem//。让(.)、就(.)、因为我们最近都在查《撒母耳记下》, 然后//L °mhm°//就看大卫犯的错, 然后神怎么样去//L mhm//待他//mhm//。然后我就, 有时候就觉得好:严:呢:, 你也//L mhm//知道我们的@本体不过是尘土@//mhm//。可是(./), 就是(./), 嗯(./), 啧(./), 不知道, 觉=得(./), 我刚开始的时候(.)其实都只感觉到神很严厉这一部分, 然后我们//L mhm//小组就有姐妹就说, @你好像就把神看的很(./)、很凶哦@//mhm//。@对, 我都很害怕, 我今天做错什么事情, 想错//L mhm//什么事情, 然后神就来惩罚我@(./), 嗯//L mhm////mhm//。对啊(./)。可是(./), 然=后=就(.)觉得神的属性很(./), °啧(./), 其=实(.)我觉得人会说神很:活:是因为(./), 其实他真的很(./)、很多:面:(./), 然后每次//L °mhm°//都会想到不一样的地方(./), 嗯°/mhm mhm°//。

^y Part B 44:53 If: 我觉得神就是能主宰每个人生活°的那个(1)°/ahem°//人(./), 或者那个神吧(./), 那一位°/ahem mhm°// (2)。他对我的意义(./), 我生活全靠他了°@(.)°/ahem//(./)。就我的人生什么的, 我觉得应该都是他安排的吧°/ahem°//。45:09 Y: 但是他是什么呢(2)? 45:12 If: 神呢? 45:12 Y: °嗯°(2)。45:14 If: 主宰者(1)。45:16 Y: 主宰者, °嗯°(2)。45:19 If: 我觉得他:就是不(./), 嗯::(./), 不只是单独(.)主宰你周围的物质世界//mhm//, 他也主宰你自己(.)内心的精神世界。

^z Part C 04:38 Y: [...] 那你觉得你自己(./)、嗯、自从信主以后有(.)变化吗(2)? 04:46 If: ((犹豫:)) 有点吧……(1) ((思考中:)) 可能(1) 04:49 Y: °不是很多°(./)? 04:50 If: 不是(./), 就是在相信有一位上帝这个(.)变化上//L °ahem°//不是特别大°/ahem//, 包括就是我以前在中国去烧香拜佛//L °ahem°//(./), 我觉得有一个上帝(./), 就现在//L °ahem°//我还是觉得有一个上帝°/ahem//, 嗯::, 这个变化, 但是可能(./), 嗯, 跟以前变化就是我觉得(./), 嗯, 有一些困难或有一些困境的时候°/ahem°// (1), 我:会觉得(./)有上帝在°/ahem°//, 不太担心°/ahem//。这个变化可能比以前直-, 但是觉得//L °ahem°//有神在他安排这个奇迹//L °ahem°//的发生(./), 或安排你生命的一个转折点°/mhm//(./), 嗯, 就只是这么大的转折点, 觉得哎呀, 这个是什么, 还真是天意°/mhm//。就是上帝注定的°/mhm//, 可能就是包括现在小的事情生活中的(./), 也会觉得神的安排吧。

^{aa} Part B 32:25 Y: 就是(./)、就是那你(./), 嗯(1), 你感觉你(./)、就是自从(1), 嗯(./)、信主(2)一直到现在有什么(2)变化吗(./)? [...] 32:42 Gf: 嗯、会平安很多。32:43 Y: L 性格(./)? 平安很多? 32:45 Gf: 嗯//L mhm//, 对(./)°/mhm//。可能以前会(./)、嗯(./)、很着急一些事情°/ahem//。嗯(./), 比如自己在这边的话(./)会想说(./), 那我(./), 嗯(1), 没有工作怎么办°/ahem//? 嗯:, 我是不是又要打电话(./)°/ahem//, 跟我妈妈讲我没有钱了°/mhm mhm//? [...] 33:14 我要搬家(./)谁//L mhm//帮我搬(./)房子(./), 我应该//L mhm// (./)怎么去:::(1)搬:这个房子? 我一个//L mhm//人(./), 我又不会开车(./), 我要//L mhm//怎么去:(1), 嗯, 完成这件事情°/mhm°//? 我会(1), 会想很多(./), 就是会:(1)考虑(./)°/mhm//这些事情。有=有=有的时候就觉得(./), 我根本就没有办法完成这件事情°/mhm°//, °就觉得(./)很(./)、很着急(./), 嗯。如果//L mhm//、如果我要是想找一份工作, 又一直没有结果//L °mhm°// (./), 我就会很着急(./), 想说(./), 时间已经过去了, 我(.)可能//L mhm// (./)下个月还要考试°/mhm//, 我就更没有时间(./)°/mhm//去:(1)找(./)这份工作, 那我(.)该怎么办(1)? 对(1)。然后就会很着急(1)。嗯(./)、但是(./), 嗯(./)、现在看来(./), 就是我努力还是会不理想、还是会去想°/mhm//, 但是心里已经没有(./)那么(1), 嗯、那种(./)很着急的(./)°/mhm°//感觉、嗯°(./)。躁(./)°/ahem// (1), 烦躁°的那种(./)感觉°(./), 很不安(./)°/ahem//, 就(./)、就没有就觉得(./), 嗯(1), 如果是神给我的话°/ahem°//, 他会(./)、他会、他会到(./)、他:该:(./)认为//L °mhm°// (./)给我的时候给我°/ahem// (1)。°真的有的时候是自己着急也(./)没有办法° //ahem//。

^{bb} Part B 06:23 Y: 那、但是比如说(./), 你刚在说的(1)除了 [Personenname, Teilnehmerin der Bibegruppe] 这个问题意外还有(1)学习的压力°/mhm// (./)。那你怎么(./)面对这个(./)? 就是你有什么(./)、或者

可以说什么行为很安慰你、很(1)帮助你(1)? 06:40 Ef: 嗯(2), 因为我在(,), 嗯、上大学的这段时间里(,)就是(3), ((很快:)) 怎么说呢? 真正的、也不是说真正的、就是更多的接触了基督教(,), 然后我觉得(,), ((速度正常:)) 神在(1)我有需要的时候//mhm/(,)会给我(1), °嗯°、帮助//ähem//, 这种帮助是我能够看得见的//ähem//。不像以前小的时候跟妈妈去庙里面拜一拜啊//°mhm mhm°//, 然后这、那种帮助是(,), 嗯(1), 那时候的帮助就是心理上觉得, “嗯, 我拜一拜了”//ähem ähem//, 然后好像平平安安的//°mhm°//, 然后但是呢(,)事情的好与坏呢就是//L °mhm°//不再计较了//°mhm°//, 然后, 所说的不好呢, 就是人家可能说, “唉:::, 时候未到//°mhm°//”, 然后要是那个好呢、就是: “嗯, 你看, 灵验了//mhm/(1)! ” 但是现在呢, 我是觉得(,), 嗯, 神有(,)通过他的(,)方法来(,)教(,)、教导我, 或者说来帮助我//°mhm°//, 因为(,)我也有在祷告考试让我//L ähem//考试通过的时候而没有通过//ähem//, 但是我之后还会很平静//ähem//, 就是因为我知道我这门考试没有(1), 嗯(,), 准备很全//ähem//, 平时上课的时候没有就是很用心://L °ähem°//的在平时学//ähem/(,), 嗯(2)。就是自己(1), 嗯, 没有再有以前的那种(,), 嗯:(,), 啧, 想要一个东西(,)临时抱佛脚//ähem//。然后现在是(1), 有时候我在、坐在那个 S-Bahn、在上学的路上都会心里面//L °mhm°//跟神说话//mhm//, 希望神能够(,), 嗯, 帮助我//mhm//, 让我这个(,), 嗯:::, 今天上课能够专心。[...]

°c Part C 18:45 Mf: [...] 而且我(,)、一开始(,)我很不能够理解//mhm/(,)为什么佛教啊(,), 包括伊斯兰教, 他们很少去向别人发传单//mhm//。然后(,)基督教却一直去传//mhm//、传福音(,), 啧(,)、就//L mhm//这样。一开//L mhm//始就是(,), 但是有的人他们会觉得(,), 因为(,), 嗯, 就是(,)就他们、就是会觉得去传福音不是一件很、很好的事、就是//L mhm//那样子(,), 就会觉得(,), 啧、嗯:::, 怎么说呢? 就是(,)为什么(,)你是真理的话你一定要去宣传呢? 就是(,)有、有的朋友就会这么想, 因我觉得也有道理//mhm//, 后来我就觉得(,), 嗯(,), °嗯°、其实不是这样子, 就说因为基督教他(,), 他(,), 他一直去传福音(,), 就是希望(,)就是、啧、那种爱是无私的, 就是(,), 嗯(,), 希//L °mhm°//望(,)所有的人都能够得知[...]

°d Part B 22:18 Y: [...] 那你心里(1), 嗯(,), 最渴望的是什么? 就是一个幸福的生活、一个(,)理想的生活应该怎么样? 22:27 Hf: 我觉得(,)应该是我全家人都信主吧(,)//ähem//, 这是我最深的渴望(,)。°嗯(3), 这是我最大的期望//°mhm°//(3)。[...] 23:06 我很、我比较害怕是(,)当我妈妈走了的时候她还没信、当我家人(,)、谁走的时候他们还没信主, 我觉得这个我会害怕//°mhm mhm°//(,)。23:17 Y: 你觉得你(,)、你(1)家里人信主(,)会有什么(,)结果(1)? [...] 23:28 Hf: 我觉得至少:(1)他们平时少一些烦恼(,), 就(,)、就不用(,)担心那么多//ähem (1) °mhm (2) mhm°//。°嗯°(,), 那(,), 啧(,), 我想(,)@(,)@(,), 我想等我爸妈他们如果真信主之后, 他们也不会(,)常常吵架了@(,)@//L mhm mhm//, 他们会觉得很无聊@(,)@//mhm/(,)。对呀(,)//mhm/(,)。23:53 Y: 对。你父母也常常担心(1), 嗯(,), 未来, 还是这样的事情? 23:59 Hf: L °嗯°, 就像(,)、就像(,)有的时候他们(,)、就是种花啊(,), 然后//L mhm//就会担心说花(,)//ähem//长得好不好啊//ähem//? 卖的价格好不好啊//mhm mhm//? 然后(,)像这些啊//°mhm°//。嗯(,)。或是担心小孩子出去外面啊//mhm//, 啊(,), 会不会发生什么事情啊//mhm mhm//, 然后(,)就(,)、就是会担心、多担心些, 可是我觉得他们如果信主之后他们就是不用担心了//°mhm°//。嗯。

°e Part A 45:26 Gf: 然后我有去, 觉得(,)人都很 nett//ähem/(,)。嗯、很:好:。他们有(,)//ähem//很耐心//ähem//, 跟我讲(,)关于(,)《圣经》的故事//°ähem ähem°//(,)。然后我也有去教会//ähem/(,)。嗯(,)。然后他们(,)就希望我受洗//ähem//, 但是那个时候(,)家里人反对。45:47 Y: °啊°, 你告诉他们? 45:47 Gf: L 我有(,)、对, 我有打电话跟他们//L ah:::/讲, 他们很反对//ähem//。嗯、然后我(,)自己也不是很清楚//ähem//, 只是觉得他们(,)很、人(,)、人很好//ähem//, 然后也不是很清楚我为什么要(,)、嗯、受洗//mhm//。嗯//L mhm//、对、嗯//L mhm/(,)。所以就(,)、嗯、做了(,)见证//ähem//, 嗯(,)。但是没有去(1)°洗//mhm//, 最后(,)没有进行那个仪式//°mhm°//。然后因为家里边不同意(,)。我就//L °mhm°//没有去//°mhm°//, 然后觉得很可惜//mhm//。然后后来就没有去教会//ähem//, 也没有去小组//ähem//。嗯°。Part B 00:00 Y: 就是你那时候大概(,)多长时间(,)没去小组? 00:05 Gf: 很:(1), 很多年。[...] 01:01 嗯:::(1), 我(,)当时(1)//ähem//不是很清楚(,)//ähem//我为什么要受洗(,)。01:08 Y: 是(,)因为(,)别人的影响? 01:10 Gf: 对, 我是觉得(,)他们很好//ähem//。嗯、因为(,) [Personenname, Gemeindemitglied] (,)那个时候(,)//ähem//有来我家(,)。嗯、给我上(,)@受洗班@@(1)@//ah:::/, @给我一个人上受洗班(,)。他有来我家(,)就是@(,)给我讲一讲(,)、给我讲一讲(,)。嗯(,)。大概(,)一个小时的//L mhm//时间//mhm//, 来我家(,)、一个星期来我家讲一下//mhm//。我(,)不知道(,)。那个时候不知道那个是受洗班(,)。就是他来给我讲受洗//L mhm//前的一个 Vorbereitung@(1)@。我不知道(,)。我只是觉得他很(,)奇怪, 为什么//L mhm// (,)会:来我家讲(,)这些//L mhm// (,)。我觉得他可能人很好//ähem//, 希望我(,)可以(,)学多一点(,)//ähem//关于《圣经》的东西//mhm//。然后他就让我写:一个:见证//mhm//, 嗯、希望我可以受洗//°mhm°//。但我其实(,)自己不是很(,)。不是很清楚我为什么要//L mhm//这样做//°mhm°//。我觉得, 嗯(,)。没有(,)。没有一定要这样做(,)。可以, 可以(,)不做、也可以做//mhm mhm//。但是他们(,)。人都很热情(,)。我//L mhm//觉得(,)不好意思//mhm/(1)。°嗯°(,)。他们很希望我受洗(,)。就觉得如果我拒绝他们的话会(,) 02:23 Y: 不好意思。02:23 Gf: L 不好意思、对。但其实我不是很清楚//°mhm°//。

^{ff} Part B 02:30 Y: 那你(.)后来(.)为什么重新(1), 嗯:(.), 去(.)参加小组? 02:35 Gf: L 因为我(.), 因为我搬家:搬到了(1)一个小组的(.//*ähem*//邻居(1)//*ähem*//、嗯、家旁边//*ähem*//, 对。然后那个(1)是已经(.), 也是个台湾的弟兄//L *ähem*//(.), 他:在教会也很长时间//*ähem*//, 也是一个老基督徒(.), 他的(.)妻子跟他一(.), 一=一样(.), 都是(.)基督徒。他家里也有小组(.//*ähem*//, 然后:(.)他:(.), 嗯(.), 我之前也有(.)去过他家(.//*ähem*//, 嗯。[...] 03:22 然后就//L *mhm*//有(.)敲门(.), 跟他//L *mhm*//讲我要搬:家搬到他们家旁边//*ähem* *ähem*//。然后他就说(1), 嗯、那:(.), 我就可以经常来他们家聚//L *mhm*//会//*mhm*//。[...] 03:40 我那个时候没有(.)很想(.//*ähem*//(.))固定在:他们家聚会//*ähem*//, 因为那个时候有很多事情需要(.//*ähem*//考虑(.), 嗯(.), 学习、考试很//*mhm*//、很忙//*mhm*//, 又要:工作(1), 又要工作(.//*mhm*//, 嗯//*mhm*//。嗯, 又要(1), 反正有(.)很多事情, 觉得很(.), 很麻烦//*mhm*//, 没有时间(.), 也没有心情(.)去//L *mhm*//(.), 会(.), 每个星期五//L *mhm*=*mhm*=*mhm*//都去他们家//*mhm*//, 嗯(.). 但、但是(.)他很、他也很热情//*ähem*//, 嗯, 他:(.)就:给我一个小小的压力(.), 嗯(.), 觉得(.)我:已经(.)很近了//*ähem*//, 就在(.)旁@边@@(2)@。04:20 Y: L @ (2)@ 04:23 Gf: @可以就(.), 就(.)很方便//*mhm*//, 应该(.), 嗯(.), 不应该找借口, 因为其他//L @*mhm*@//的同学@可能很远(.), 然后://L *mhm*//我=我很近(.), 不应该找:借口, 应该(.//*mhm*//会来。如果我要是(.), 嗯、没有去, 他会来(2)问(.), 敲门(1)//*oh*:::°, 来(.), 来看我有没有(.//*oh*:::°, 嗯(.), 嗯(.), 然后我觉得他:很、很、很=好, 他是//L *mhm*//好=心(.), 好=心要邀请我(.). 嗯、有一点//L *mhm*//(.))小小的压力@ (2)@//L *mhm*//。然后:(1)也可能是因为这个压力(1), 所以我就(.)比较经常(.)有//L °*mhm*//(.))一直:都:去小组//°*mhm*°//。

Zu Kapitel 4.4.3 (S. 252-70)

^a Part D 27:25 Y: 那你现在对(.)压力有什么(1)感觉(.)? 因为就是你、你(.), 我知道, 就是你说(.), 你以前, 嗯(1), 就是(1)觉得(.)压力太大, 所以有一点(1)痛苦(.). 嗯、那, 嗯、你对压力有、现在有什么(1)反映, 什么感觉(2)? 27:48 Tf: °*eh*°(3)@(1)@, 因为以前的压力都是(.)父母啊、或者学:习:啊、或者是(.)周围的压力//*mhm*//, 人、就是都是(2), 嗯(.), 我觉得都是自己想出来的//*mhm*//, 就是(.), [...] 28:08 其实我现在不给自己压力。[...] 28:18 我现//L °*ähem*°//在(.), 就是说比如说这次考试//°*ähem*°//, 因为我知道这次考试, 我(.), 我过了的话呢//°*ähem*°//(1), 有很多好处//*ähem*//, 我就可能省时间//*ähem*//, 或者是(1), 就是(1)怎么样//*ähem*//(.). 所以我就在学:的过程中、我就(1), 学:的时候我就努力//*ähem*//(1). 然后(1)考试到底儿是(1), 考成(1), 就是(1)、我不给那个自己很大压力//*ah*:::°. 就是说(.), 我不知道这个意思怎么解释(.), 就是比如说我知道星期三有考试//*mhm*//。那我(1), 因为我之前(.), 啧(.), 又没办法说, 哎呀(.), 不行我考试, 我这个周末实在是不能去那个、那个打工//*mhm*//。我又不能这么说的话, 既然我又选择说我去打工的话//*mhm*//, 那就是(.)一定要背着这个压力, 就是说//L °*mhm*°//我这边要想着考试//*mhm*//, 那边要去打工//*mhm*//, 那是肯定有压力, 但是我也给自己说(.), 既然我去打工的(.), 的话//L *mhm*//(.), 我那一天就只想打工的事情//*mhm* *mhm*//。对, 然后(1), 因为我计算说(.), 嗯(1), 接下来, 就是那个//L °*mhm*°//星期五之后//°*ähem*°//, 就开始(1)学习了//°*ähem*°//。所以我就计划(.), 每天学什么、学什么//°*ähem*°//、大概学//L °*mhm*°//什么。然后我就是每天(1), 学:到的那个东西学:会了//°*ähem*°//, 我就压力减、消除一点。然后到考试那一天(1), 我就是(1), 不要给自己压力了(.), °@(.)@@反而考不好了就@。[...] 30:02 如果说(.), 真的跟你说属灵一些, 就是当然《圣经》上就是说(.), 就是(.)一天的忧虑一天当吧(.), 那明天//L °*mhm*°//的忧虑(.), ((*雅豫*:))是明天的(.), 不会//L °*mhm*°//(.), 就是说不可能//L °*mhm*°//(.), 就不可以(.), ((*语调正常了*:))不要去影响我们现在的这个嘛。那//L °*mhm*°//(1), 什么:(1), °什么°(.)“天上的鸟//L °*mhm*°//不种, 不收, 天父尚且养活它们”//°*mhm*=*mhm*=*mhm*=*mhm*=*mhm*°//。对(.), 我(.), 当然这些《圣经》现在已经是扎在我的脑子里了(.), 所以我每次(.)都觉得说(1), °*eh*°(.), 考、比如说考试吧(.), 考试现在是我压力最大的, 可以//L *mhm*//这么说//*mhm*//(.), 但是考试呢(.), 是(.)要有一段时间复习, 就有一定积累之后, 你才能去考(.)//°*mhm*°//。[...]

^b Part B 16:42 Y: 那就是、嗯(1), 嗯(.), 就是(2), 你当初是怎样信(.), 决定信(.)耶稣的(.)? °那時候°(.). 就是这个(.)过程(.)是(.), 是怎么样? 16:58 Ef: 我觉得(.)这个过程就是(.)其实很简单, 开始我就是(.)觉得(.), 嗯(.), 《圣经》里的东西(.), °*eh*°, 就像一个故事一样//*ähem*//。然后(.)没有就说太多的给我(.), 嗯(.), 让我觉得, 哎呀, 信这个东西是因为《圣经》里讲的东西//*mhm*//, 就没有太多这样的感觉, 而//L *mhm*//是反而(.)我生活中(.)很多的小事(.), 然后在我向神祷告之后得到了那个(.)应许(.). 然//L *mhm*//后(.)我在不管遇到(.)不开心(.)还是遇到(.)开心的时候//*mhm*//(.), 我觉得自己都没有以前那种(.)开心不开心都是(.)突然发生的事情, 没有//L *mhm*//那个(.), 嗯、心里没有(1)就像(.)他们说的我心里没有平安//*mhm* *mhm*//。但是(.)之后我会觉得(.), 嗯(.), 心里面有平安//*mhm* *mhm*//, 在发生开心的事情的时候也是//*mhm*//, 然后在发生不开心的事情的时候也是//*mhm*//, 我觉得因为我向神(.)倾诉、祷告了之后//°*mhm*°//, 有的时候我的祷告不是说(.), 嗯, 像小组里面那样(.), 就是(.),

嗯::(.), 闭着眼睛(.), 然后手//L mhm//握着这样祷告//mhm//。我就只是在那想的时候、就是(.)坐在我们那个(.)桌子前面//mhm//, 我就(.)放空思想那样去想//ähem//(.)。((很快:)) 然后有的时候就会对、对神说(.), 哎//L mhm//、神呀, 我昨天有个考试怎么怎么样, 就像//L mhm//在心里面对朋友说话一//L mhm//样//L mhm mhm//, 然后那个时候会感觉很平静//°mhm mhm°//。

° Part B 29:04 Y: 但是、那你现(.)在面对困难的时候, 就是你, 嗯: (1), 怎么面、你怎么解决或者(.)什么(.)行为或者(.)想法(.)很帮助你? 29:18 Sf: 对啊, 现在比如说遇到(.)、嗯、困难的时候, 那我就跟主说啊//ähem//(.)。就、就很简单//°mhm°//(.)。而且有很多困难的时候(.), 那有的时候(.)不一定能找到合适的人说//ähem//(.)。对吧? 因为有的人可能不了解你的情况, 你还//L °mhm°//得从头到尾再说一遍。@ (1) @//mhm// 那就、那(.)、就好多事情就跟主说嘛//°mhm°//。那(.), 嗯, 说完以后, 好像祷告完以后//°mhm°//, 嗯、一个我自己会感到很轻松嘛//°ähem°//。对、有时候可能、哎呀、很(.), 嗯, 1-1- 流眼泪啊//L °mhm°//比如说啊。很::, 嗯::, 就是说很、也有压力//L °mhm°//和那个什么的时候//°mhm°//, 那祷告完就轻松了//L °mhm°//, 或者我在家听 CCN-TV 有那个、那个传道的、讲道的//°mhm°//。那我(.)听一篇道//°mhm°//, 那就心情会(.)、就会调整过来//ähem//, 然后再加上一些小组啊, 教、去小组、教会嘛//°mhm°//。所以::, °嗯°, 那现在就好多了//ähem ähem//(.)。就很不一样嘛//°ähem ähem°//(.)。[...]

° Part B 14:26 Km: [...] ...我这个人(.)报复心很强//ähem//(.), 我报复心很强//ähem//, 我不会说这件事情就算了//°ähem°//, 我不会这样算了//°ähem°//。然后我就开始@写(.)、写文章@@(.)@//ähem//, 写信//ähem//。14:38 Y: 给谁? 14:39 Km: 给学校//°ähem°//。包括给学校有一个专门的学校有一个//ähem//(.)。有一个部门啦(.), 啊//L °mhm°//, 有部、纪检部门(.), 这部门(.)、这部门就专门检查这些老师//ähem//, 这学校里老师谁不好、谁好//ähem//。啊、德国我相信也有这样的部门//ähem//。给他写信(.), 包括找他们谈话(.), 我说这老师很不好//ähem//, 我说, 他收同学的钱//°mhm°//, 啊, 他这个老师:人、人品很不好(.), 怎么怎么//L mhm//的(.)。我就、我就去找他谈(.), 我爸爸妈妈也知道(.), @我爸爸妈妈知道@(.)我在大学最后(.), 这个老师把我弄得很惨(.)。我爸爸妈妈(.), 但是我爸爸(.), 我爸爸(.), 这个是我(.)、我(.)、我(.)非常瞧不起我爸爸的一点(.)。我、我、我(.), 我、我跟我爸爸没有办法(.), w=我没有办法接收, °就是//ähem//(.), 我爸说“就算了(.), 算了(.), 反正//L mhm//都过去了(.), 你都//L mhm//毕业了, 就算了。我说//L mhm//(.), 没有算了(.), 没有//L mhm//算了(.), 我说他当初怎么对我的//ähem//, 我说没有算了(.), 对我来讲没有算了这回事//mhm//。我(.), 即使我毕业了(.), 我就//L mhm//说、我就到学校去(1), 去=去告=他°@(.)@//ähem//(.)! 我就说这系主任怎么样(.), 包括//L mhm//我写文章//ähem//, 写东西(.), 然后提出(.)证明//mhm//, 啊, 证人是谁(.)//ähem//。结果这系主任(.)后来被我们学校(.), 就//L mhm//(.)不是系主任了°@(.)@//L ähem//(.), 他就被(.)降职了(.), 他//L mhm//就被降职了(.)。结果我心里很痛快@ (1) @//ähem//! 啊(.)。然后(.)我跟我、我爸爸讲, [...] 16:03 我有能力(.), 我说(.), 我有通过这个办法//mhm//(.), 我让他(.)从系主任变成不是系主任(.), 我说这是我的能力(.)。我说, 如果我没:这样的能力(.), [...] 16:19 那我也会(.)去中国的(.), 中国的一些(.)农村(.), 或者中国//L °mhm°//一些(.)劳务市场(.), 一些//L °mhm°//市场(.)就有很多一些闲的人//°mhm°//, [...] 16:49 如果我没能力的话//°mhm°//, 我会找(.), 我会给他们钱(.), 我让他们//L °mhm°//把这个(.)、把这个老师打一顿。嗯//°mhm°//, 嗯, 我说, 没能力的话(.), 我会用 Mafia 的方法去解决//°mhm°//, 我有、我有能力(.), 我说//°mhm°//, 我就让他(.)在这个学校(.)//°mhm°//待不下去@(.)@//°mhm°//。我没能力(.), 我就找 Mafia, 或者、或、或//L °mhm°//、或有我拿刀砍他一只@手这样@//mhm//@ (1) @。那但是(.), 我=这=是(.), 我想表达的就是(.), 我是一定要报复(.)//ähem//, 我报复是@一定要的@!

° Part C 00:47 Km: Ja(.), ja(.), 当然, 当然了, 我也不是, 我不是所有事情都这样//mhm//。[...] 01:00 ...但是(.)有的时候东北人(.), 确实(.)他的脾气//mhm//、脾气(.)很暴躁, 脾气//L mhm//很不好//mhm//, 所=以(.)东北人会嘲笑(.), 会嘲笑南方//L mhm//人, 会笑他们(.)。我们(.)就从来没见过两个男人(.), 两个男人在大街上(.), 两个人互相骂(.)//mhm//, [...] 01:25 是这//L mhm//样@Gott, sehr komisch@//mhm//。两个男人骂(.), 东北人不会互相骂(1), 一般(.)不超过 3 句话//ähem//, 然后就开始打@(.)@。[...] 01:57 所=以(.)、所=以(.)东北人脾气都这样(.), 脾气性格:都这样, 就很暴躁(.)//ähem//。但是(.)我花了有两年的时间(.), 或三年的时间(.)我学会就(.), 学 x-(.)、学习去控制我的这个脾气(.)//°mhm°//, 我要控制我自己(.), 我要把握我自己(.)//mhm//, 包括我在、我在 [Ort der Gemeinde] 也是(.)。我的//L mhm//邻居(.), 我的 Mitbewohner(.), 也差//L mhm//点儿(.), 差点儿被我打了//mhm//, 一个南、南方的一个人//L °mhm°//(.), 差点儿被我打了(.)。啊(.), 当时还好, 我们//L mhm//教会有个弟兄//mhm//, 嗯, 有个叫弟兄(.), 山东人, 哦, 个子很高的//°mhm°//, 他、他拉住我(.), 他很有力气, 他//L mhm//拉住我(.), 如果这人没力气°@(.)@(.), 他拉不住我(.), 我=我=我可能拿刀砍他@(.)@(.), 那家伙(.)。其实//L °mhm°// [...] 02:52 完全不是他的错//ähem//, 但是我(.)、°我=不=喜=欢=他=就(.)当=时=吵°(.), 而且我(.)搬椅子(.), @就摔得很碎//L °mhm°//, 这样@(.), 很生气//°ähem°//, 嗯(.), ja(.), 但是:我从那以后(.), 我也发现了, 尤其那时候我成为基督徒

//ähem//, 我刚开始(.)还要打他, 还要骂他, 但是(.)//°mhm°//到了晚上, 过了°没过几个小时, 我就开始°(.), m=莫名其妙的我心里开始有个声音(.), 让//L mhm//我跪下来(.), 然//L mhm//后拿着圣经(.), 然//L mhm//后祷告(.), 然后我就开始流泪//mhm//, 我流泪, 我就莫名其妙, 我以前(.)跟别人发生冲突我//L °mhm°//从来不会去这种感觉, 我会打(.), 我来(.)打得你(.)//mhm//y=要(.)认输(.), 打得你//L mhm//服我//°mhm°//, 嗯(.), 但是(.)那个时候就发现(.)w=w=我总对这个社会不满//ähem//, 我对身边的人不满//ähem//。但是我发(1), w=我就是这样一个(.), 我不满的那些人, 我就是其中//L mhm//的一个(.), 我//L °mhm°//、我(.)、我自己我(.)、我也是这样的人, 我、我//L mhm//对自己很失望(.), 然后我就哭=哭=哭=哭=哭@(.)@//L mhm //, 然后//L mhm//流泪, 从那以后//L mhm//我就说我要控制我的这个(.), 控制我的这个脾气(.), 暴躁//L °mhm°//的脾气。

^f “22歲時我曾想過要自殺,可惜太膽小了。我走了不知道多久,我沿著學校旁邊的路一直走下去(...)。我想走到吊橋,那個我跟社團朋友常去看星星的地方,跳下去。結果我沿著山路走,找不到吊橋,太黑了。心中浮現‘我雖行過死蔭幽谷...’我當時還不知道這是出自聖經。算了,我只好拿出預備好的刀,可是我真的很怕痛,於是我打電話給朋友,一直哭。那是 20 歲後很難得不是在被窩裡的大哭了。我那天雖然沒成功,可是我留了遺書,我不想活超過 25 歲。”

^g Part C 15:53 Nf: [...] ...因为我觉得我是一个(.), 情绪波动很大的人(.), 嗯(.), 可是//L °mhm°//(.). 第一次去小组之后就发现我的情绪起伏没那么大, 尤其//L °ähem°//是不好的方面没那么大(.)//°ähem°//, 对。这也是(.), 那时候我(.)、我有一点点(.)压抑的地方(.), 嗯//mhm//。16:11 Y:就是你的意思是(.)你的(.)情绪(.)、情绪有时候很低, 就是很、感觉很(.)郁闷//mhm//, 嗯=然后有时候比较快乐, 16:20 Nf: L 嗯, 对 16:21 Y: L 然后是这样子的? 16:22 Nf: 对//mhm//(!) 我觉得我很容易快乐, 然后//L mhm//我也@很容易很郁闷@//mhm//, 嗯。

^h Part D 03:33 Y: 嗯(.). 那你=你、你(.), 就是你那时候, 就是你刚开始信主的时候心里(.), 你的心(.), 你心里的状态(.)如何? 03:44 Nf: 喔, 那时候:他说你的信救了你(.). 突:然:瞬:间:@(.)@//ähem°//! 就是(.)我觉得:小时候很多:(.)), 就是不明白为什么//L °mhm°//的东西, 突然一下都不用去想了。觉得(1), 好像(.), 嘖(.), 不是气球爆掉了而是//L °mhm°//那种(.), 就是:一个魔术师(.)把所有东西就((stößt platzendes Geräusch aus))变不见了//mhm//, 就是(.)@顿时间不见的那种感觉, 好轻松哦@//mhm//。嗯//°mhm°//, 那时候真是太(.)、太开心了, 那种//L °mhm°//开心就是(.), 莫名你什么东西都没有想起来, 可是你有一种(2), 就是:有一种(.), 要不然就是做了一场梦:醒:来://mhm//。要不然就是(.), 嘖(.), 我不知道, 根本都还不知道不见了是什么, 反正就不见了, 然后//L °mhm°//就(.)突:然:(.)顿:时:变得很:轻:松://mhm//, 嗯//mhm//, 就(.)那一句话“你的信:救:了:你:”, 呵(.)//mhm//, 呵(.), 对(.), 非常、感觉非常好//mhm//。°就°是(.)很真实的好(.), 只是那时候, 我就说//L °mhm°//那时候没有人来问:我:说:(.)), 要不要决志怎么的, 因为我那时候应该当下马上就可以//L °mhm°//决志(.), 对啊//mhm mhm//。

ⁱ Part C 08:01 Nf: 我觉得:(1)好像(.)我(.)刚开始信主的时候, 我以为, 就是信主是(.), 神一定会一路保守你。所以我刚开始:的时候(.), 而且我(.)也是刚开始的时候真的是这么感觉, 因为我(.)、我、我会去小组是因为我那个礼拜有很多很不好的事情//ähem//。嗯, 我那礼拜还跟(.)那个(.), 还跟(.)语言班的人吵架//mhm//, 语言班的那种(.), 就是(.)办事的人吵架(.), 然后//L mhm//那礼拜到学校(.)就是:拒绝:通知(.), 然后那一礼拜也跟我的后妈吵架(.), 反@正@我觉得那一礼拜就是都(.), 情绪都很不好//mhm//, 然后(.)每天上课就是一天比一天脸色//L mhm//就越来越凝重(.), 然后//L mhm//我同学就说(.)带你去一个地方(.), 不过是://L mhm//(.).教会的(.), 如果//L mhm//你不介意可以带你去认识//L mhm//多一点人//L mhm//。然后我说, 好啊(.). 然后(.), 因为我在那之前都还没有机会讲什么中文//mhm//, 然后我就(.)@(.)@一下到小组可以讲好多中文//mhm//。然后代祷的时候噤里啪啦就讲(.)、讲好多事情//ähem//, 然后@(.)@, 然后(.)w-(.)代祷的时候就是(.)我那时候(.)不知道祷告是什么(.), 可是//L °mhm°//听他们讲(.)祷告内容就很感动啊。然后过(.), 那个礼拜过后, 也是就觉得(.), 慢=慢=慢=慢的有(.), 有:比较好(.), 就是心情(.), 就是会有平安(.)的感觉//ähem//, 对。所以(1)我一直都以为信主就是会一直保持这样//L °mhm°//, 只是(.)你好像不会遇到很不好的事情//ähem//。结:果:(.)在我(.)突然决定要受洗之后(.)//°mhm°//, 就是(.)我决定要受洗的那一段时:间:(.)开:始:(.)), 就(.)我弟又跟我说, 我爸离家出走, 而且我、我//L mhm//爸是那种(.)一句话都没说就走人的, 然后//L °mhm°//(.).也没有说他什么时候要回家(.), 就是//L °mhm°//(.).就是不见了, 然后(.)我弟又说, 我、我(.)、我(.)、我哥好像想要:什么我们家钱什么, 反正就是//L °mhm°//我们家有很多不好的事情//ähem//。10:08 [...] ...所以一直到我受洗之前我都很挣:扎:, 我就在想我到底要不要受洗, 因为我忽然觉得(.)、觉得(.)没有(.)被(.)保守的感觉//mhm//, 就觉得生活好像还是很多苦难//mhm//, 对啊, 然后也不想祷告//mhm//。可是(1)那时候(.), 嗯:(.)), 反正(.), 反正就是受洗了, 因为(.)有(.)、有(.)主里面的弟兄跟我讲说, 就是说他其实(.), 他在信主决志之后(.), 他、他也觉得行为上没有什么改变//mhm//, 他也不觉得他有更亲近神//mhm//, 可是他觉得他要找回他决志的感动, 所以他受洗了, 然后想说, 好吧(.), 我也觉得我决志的时候我很感动, 那我(.)也想找回那感动, 所以//L mhm//我就受洗(.), 可是我就:

觉:得:(.) , 还:是:没:有:啊:(.)//mhm//, 就是@(1)@…… 10:54 Y: 就是你生活跟:以前(.)一样吧? 10:57 Nf: 对, 我就觉得生活跟以前一样, 我就想//L mhm//说到底不一样在什:么:地:方://L °mhm°//[...]

^j Part C 09:36 Sf: 然后::完了就是生小孩了嘛//ah//, 就今年开始//mhm//, 那(.)、那(.)又是两个不同的阶段//°mhm°//, 就是信主第一年的阶段呢(.), 就相当于主(.)带着//L mhm°//我在飞//°L mhm°//那样子//°mhm°//, 很好的感觉(.)//ah::°//, 特别特别好。[...] 10:10 嗯::(1), 这是一个阶段, 很好的//mhm//。然后今年呢, 2008年呢//mhm//, 是另外一个阶段//°hem°//, 就是说又是到低谷的一个阶段//°hem°//, 就、就相当于, 就以前我的那个到德国(.), 那、那个时候第一个阶段是很顺的//mhm//。那个时候没有认识到主之前啊也、也是个这样的阶段在德国//mhm//, 一个是很顺的//mhm//, 带团啊、挣//L mhm//钱啊、学习很顺//mhm//, 然后到第二个生小、生小孩的时候很(.)、很困难、很困难//L mhm mhm//的时候。那信主之后呢(.)也是两个阶段//mhm//, 就是第一年也是很(.)、很那个(.), 嘖, 活跃的//°hem°//, 就是很顺利充满的, 然后第二阶段就是今年怀孕嘛//°hem°//, ((很快:))反正每次怀孕都会有问题@(1)@, 就是正好到了低谷 [...]

^k Part B 27:56 Y: 你、你的印象怎么样? 就是他们给你什么印象? 28:00 Sf: 啊, 我觉得印象最深的是他们很、很开心的//°hem° hem°//(1), °很开心°。 [...]

^l Part B 17:49 Nf: °啊, 小组真的是太:温:馨:了:°//°hem°//。哦(.), 而且(.)我有(.)跟他们(.)说, 就是(.)我后来会再去是因为(.)我很喜欢他们脸上的那种(.)笑容, 就是那种喜乐//mhm//, 我就觉得:好像我(.)一直要(.)维持那样的表情, 都是要(.)勉强挤出来, 可是我觉得他们的是发自内心(.), 我就(.)、我是:还: [...] Part D 00:04 Nf: 就是(.)我(1)、我觉得小时候, 因为我从小(.)待的那个环境, 我妈//L °mhm°//就会说(.), 因为比较复杂(.), 就=是//L °mhm°//家:庭:的关系比较复杂//mhm//, 所以你(.)、你要去看人家是不是真:心:的(.), 尤其是//L °mhm°//笑:容:(.)//mhm//。[...] 00:43 然后(.)我觉得我刚到小组的时候, 我觉得最(.)、最惊讶就是这些人的(.)表情跟他们的心是一样的, 就是//L mhm//(.)我觉得没有那么(.).做作(.), 就是//L mhm//不像外面的人, 是(.)为了要跟:你:好:, 所以(.)//mhm//(.)、所以才会跟你(.)做朋友这样//mhm//[...]

^m Part C 21:14 Tf: 但是现在我就有一个问题, 就是其实(2)h(.).当了4年多基督徒, 我还没说当10几、20年基督徒//mhm//, 我就发现其实(.), “喜乐”(.)并不那么容易(.)//mhm//。对, 像我(.).像我这次迎会我也跟师母谈, 就是 [Personenname, Hauptprediger] //L mhm//传道、这个北京师母//mhm//。我就跟她说(.), 我说, 师母, 现在(.).你说我是不是(.)现在到那个(.), 嘖, 嗯:(.), 做基督徒的一个(.), 嘖(.), 转折点了//mhm//? [...] 21:58 那个(.), 因为我觉得, 我这4年来(.), 就是说(.)刚信主的时候那个快乐、那个喜乐劲儿//mhm mhm//, 和(.), 后来慢慢就是适应了德国这个生活//mhm//, 就已经(1), °嗯:(.), 叫什么(2)? 嘖°, 就是不是说用‘喜乐’或者//L °mhm°//、就是很平静了, 不是//L °mhm°//说喜乐去对待//L °mhm°//这件事//L °明白° mhm//, 不是很积极的对待了//L °mhm°//? 对啊//L °mhm°//, 然后我就说, 我现在怎么(.), 嘖, 没有什么可值得(1), 就是说喜乐的事情//°mhm°//。因为我觉得, 这件、这些事情都是按部就班的//°mhm°//。我(.), 比如说我跟神祷告啊//°mhm°//, 我读《圣经》啊(.), 我参加教会啊(.), 参加//L °mhm°//小组(.), 就是一种习惯了//mhm//。以前是有希望(.), 就是//L °mhm°//(.).嘖、不是, 以前不是希望, 就是带着喜乐的//°hem°//, 就=是=说(.), 有期待, 就像我今天特别期待你煮、煮的那一锅汤一样//°hem° mhm°//。就是有一个期待说//mhm//, 哎(.)! 我今天晚上要去小组(.)! 哎//L °mhm°//(.)! 我星期天要去教会//°mhm°//! 哎(.)! 我怎么、怎么样//L °mhm°=mhm=mhm°//, 啊, 圣诞节了(.)! 像我//L °mhm°//今年连(.)圣诞市场都没逛(.).就是//L °mhm°//我是觉得(.), 我是麻木不仁了吗(.)//°mhm°//? [...] 23:27 没有那个喜乐的感觉了//°mhm° mhm°//。[...] 23:40 对啊//L °mhm°//, 我//L °mhm°//就(.).所以我就觉得(1), 嘖, 不知道(.). 23:44 Y: °我想这是个正常的过程(1). 嗯°。 23:48 Tf: °嗯°(1)。但是我还是希望说(.), 能(.)快点过去, 因为//L °mhm°//(.).这种喜乐的感觉和这种平淡的感觉(1)差很多//°mhm°//。对, 就是//°()°//(.), 对啊, 对人来说差很多//mhm//。所以(.)我本来是想说(.), [...] 24:21 °我又决定去迎会了//°mhm°//。我就觉得说(.), 嗯(.), 嘖, 我还得再去(.)迎会(.), 因为我觉得迎会里面(.), 当然也有很多老基督徒(.), 但也有一些//L °mhm°//基、新基督徒(.), 然后//L °mhm°//他们就总有一些喜乐的那种感动//mhm//。然后我就想说, 我去听听他们那感动, 没准我还能再(.). @再感动感@//°ah:°//。因为像今年夏天那个迎会, 我就挺感动的了//°mhm°//。对//L °mhm°//, 我就觉得(.)就是(.)有那么一股劲儿(.)//°mhm°//, 把我又重新燃起来了(.). °对°, 我觉得我现在挺平淡的了, °过的(1)//°mhm°// (1)。 24:53 Y: °这个感觉我可以(.)理解, 刚刚受洗以后(.), 就是(.)人平时特别特别的喜乐(.), 25:00 Tf: 对 25:01 Y: °快乐, 然后° 25:01 Tf: L 因为你什么都很期待, 然后//L °对°//你也(.), 因为你那个时候对神的那个(1)眷(.).就是(.), 依赖和信任//mhm//, 对(.), 就是(.)已经达到一个顶点。

ⁿ Part B 29:07 Cm: 祷告的时候, 我知道神是听、听、听见祷告的//°mhm°//。这个是我确定的, 每次都是//°hem°// (1)。有没有回应::, 我觉得需要时间, 也许(.), 但是:我每次祷告以后:(.), 心里有比较大的平安(1)。°这个(2), 这个是(.)有的°, 但是:有时候这个平安:也不太确定, 因为我//L °mhm°//、

我是:(.)一个比较有怀疑:(.)的(.)//°mhm°//人(.)。特别是对神:(.)来讲,因为你看不见摸不着//°mhm°//(1)。很多东西没有(,)、没有太确定的东西我比较会怀疑(,)。所以我经常怀疑神//mhm//。

° Part B 11:04 Y: [...]那这个(,)因为我想就是(,)嗯(,)信仰可能(,)是一个过程(,)//ah//, 嗯, 需要一段时间, 就是、嗯(2), 嘖, 就是你面对(,)这些你刚才说的困难的时候(,)你(,)从来(,)不怀疑, 或者…… 11:21 Of: 有怀疑//mhm mhm//。其实有几次, 甚至是很大的怀疑(,)就是(,)也就是说当我怀疑那个时候、我真的没有力量去(,)嗯、再做出一些什么来, 好像我就想(1)就是我也不去做什么坏事, 但是我也//L mhm//好像(,)真的(,)很难再(,)嗯、去(1)付出代价的去做一些什么(,)//mhm//别的事情这样//mhm//。因为我会(,)让我怀疑的是、我会真的怀疑说我值不值得去付出这些//mhm//。[...] 11:54 ((讲得很流利:))就是好像(,)嗯(,)我忘了是什么时候, 大概是2、3年前有一次//L mhm//过复活节之前//mhm//, 我记得那时候我正在一个很(,)很低谷、很怀疑的时候//ähem//, 当时我突然想到, 可能也是差不多到年纪了//mhm//, 我开始去想说, 我的同龄人他们的生活是怎样的, 然后//L mhm//我的生活是怎样的? 然后//L mhm//就突然觉得我放弃了很多东西//ähem//, 就是(,) [...]12:20 就是不会是好像追求很成功//mhm//, 很财、很有财富的这种(,)//mhm//事业啊//mhm//、嗯(,)嗯(,)或者说生活啊、这样子//mhm//。所以(,)其他人可能有很好的工作, 有很//L mhm//多(,)可以买房子、可以买//L mhm//车//mhm//, 啊, 或者也很有(,)好的一种公司里面//L mhm//高的职位//mhm//, 或者说结婚啦、有孩子啦或//L mhm//怎样(,)就是//L mhm//自己的生活看起来有很多让人羡慕的地方//L mhm//似乎//mhm//。我会觉得说(,)嗯、我(,)这些东西我都没有去(,)//mhm//追求、去拿到手//mhm//。然后(,)到底我这样做值不值得, 就是//L mhm//我现在这个生活(,)//mhm//, 好像(,)缺这个、缺那个@(.)@//mhm mhm//, 但是究竟值得这样去生活吗//mhm//? 然后(,)我那时候(,)真的会有一种想法是我有一点后悔我以前放弃了这些//mhm//。((讲得很快:))但是我另外一个想法, 就是人心里面同时有两个想法, 一个//L mhm//是我在后悔//L mhm mhm//, 另外一个我是在怪我自己为什么要后悔//mhm//。因为我觉得那时候我做这些决定的时候是很确定这是对的、这是好的//mhm mhm//, 而且(,)即使那时候我觉得(,)从理性上来说我也觉得是好的、是对的。但是我心里面真的会怀疑//°mhm°//, 也真的会觉得说, 万一(,)这一切都不是真正可信的, 那我就//L °mhm°//真的做了一个很傻的一个决定//L °mhm°//这样//°mhm°//。 [...]

° Part A 42:45 Pf: 我洗礼的时候(,)对我来说的意义不是很重//ähem//(.)。嗯(,)我没有觉、就是不会让我觉得说(,)我当时去参加(,)洗礼呢//ähem//, 不是说我想要去洗礼(,)是因为(,)当时(,)嘖、可能也有一些、嗯:::, @背景问题@。因为//L °mhm°//(.)在教会里很多 c-(,)在(,)教会里很多时候如果我没信主的话//L °mhm°//很多事情我不可以参与//mhm//。嗯//mhm//。嗯, 所以我想(,)既然我信仰也没有什么(,)怀疑//ähem//, 而且(,)洗礼呢只是对神的一个(,)交(,)、不能说是交代、是(,)一种认可吧//ähem//。对//ähem//。所以我想, 好, 那我就受洗(,)嗯。

° Part B 25:08 Y: [...]那(3)洗礼对你来说有什么意义? 就是对你个人来说? 25:16 Lm: 洗礼对我个人来说的意义(,)嗯:::(3), 我想是, 最重要的一点是:, 嗯:, 我可以真的(,)把我的见证讲出来//mhm//。当然, 嗯:::(2), 是一个确认的很重要的一步(,)因为(1), 是:(,)嗯:, 可能不是对(,)嗯(,) ((讲得比较快:))任何人都很容易的一件事情, 就是说(,)自己信靠耶稣, 然后把自己的(,)嗯、一些(,)虽然不是(,)嗯、详细的一些//L mhm//经历, 然后就(,)写(,)写成一篇文章然后就是, 就是、或者(,)你(,)把它在:众人面前(,)或者(,)到时候可能有100多200人这样//L mhm//子, 他们在他们面前说出来//mhm//。嗯:(,)我想这个(,)这样说出来(,) ((更慢, 强调:))是更加(,)使我以后的信仰和确信(,)//mhm//。((速度正常了:))就是(,)我曾经(,)真的(,)我在:众人面前做过这样的(,)嗯, 说(,)嗯, 我信靠耶稣, 而且(,)//mhm//这个是一个很好的, 嗯:(,)对自己的一个(,)鼓励一个经历(,)//mhm//。如果真的, w-我觉得, 嗯:(,)不、我觉得在 x-洗礼, 当然(,)我=我是说(,)做见证(,)如果(,)是说(,)洗礼的话, 我并不觉得洗礼(,)有什么:(,) @嗯@(2), 整个过程我觉得没有什么特别@(.)@//°mhm°//, 就是//L °mhm°//那时候我们30多个人(,)一起//L °mhm°//洗礼//mhm//, 就好像(,)嗯(,) 赶时间, 因为(,)教会是//L @ (2) @//租了场地, 说(,)几点之前要交, 所以@好像(,)@(1)@//在催:、在催://L @ (2) @//、在催:@(,)所以整个过程好像没有什:么:(,)//mhm//, 嗯:(,)我=都=没=有=什=么=特=特=特别的记忆//mhm//。除了可能(,)看一些照片, 以前是洗礼//L °mhm°//是怎样子(,)没有//L °mhm°//什么特别的记忆(,)也、也//L °mhm°//没有特别的感受//mhm//, 嗯。

Versicherung

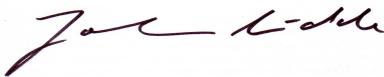
Hiermit versichere ich, dass ich die vorliegende Arbeit ohne unzulässige Hilfe Dritter und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Hilfsmittel angefertigt habe; die aus fremden Quellen direkt oder indirekt übernommenen Gedanken sind als solche kenntlich gemacht.

Bei der Auswahl und Auswertung des Materials sowie bei der Herstellung des Manuskripts habe ich die Unterstützungsleistungen von folgenden Personen erhalten:

Weitere Personen waren an der geistigen Herstellung der vorliegenden Arbeit nicht beteiligt. Insbesondere habe ich nicht die Hilfe eines Promotionsberaters in Anspruch genommen. Dritte haben von mir weder unmittelbar noch mittelbar geldwerte Leistungen für Arbeiten erhalten, die im Zusammenhang mit dem Inhalt der vorgelegten Dissertation stehen.

Die Arbeit wurde bisher weder im Inland noch im Ausland in gleicher oder ähnlicher Form einer anderen Prüfungsbehörde vorgelegt und ist auch noch nicht veröffentlicht worden.

03. Juli 2011

A handwritten signature in black ink, appearing to read "Jan Liddle". The signature is written in a cursive style with a long horizontal stroke at the end.