

Christliche Kirchen und Theologie in China im asiatischen Kontext

Georg Evers, Aachen*

Das Hauptproblem der christlichen Kirche(n) in China ist weitgehend identisch mit dem Problem der christlichen Kirchen in Asien überhaupt: *Das Christentum ist ein Fremdkörper geblieben!* Chinesisches Denken und christliches Gott-Welt-Menschenbild sind sich nur wenig nahe gekommen. Dies zeigt der Blick in die Missions- und Kirchengeschichte nur zu deutlich. Die verschiedenen Anläufe, die das Christentum genommen hat, in China Fuß zu fassen, angefangen von der Mission der Nestorianer in der Tang-Zeit im 8. Jh., über die Franziskanermission im 13. – 14. Jh., die Jesuiten-Franziskaner-Dominikanermission im 17. – 18. Jh., und die großen Missionsanstrengungen im 19. und 20. Jh., wo alle christlichen Kirchen und Denominationen in China Missionen zu unterhalten begannen – sie alle haben das Herz Chinas nicht erreicht und nicht zur Entstehung eines in China verwurzelten Christentums und chinesischer Ortskirchen geführt.¹ Versucht man das Problem der Begegnung des Christentums mit der chinesischen Welt auf einen zentralen Punkt zu bringen, dann ist der sog. *Ritenstreit* wohl immer noch Ausdruck des Kernpunktes des in den Jahrhunderten sich wiederholenden Scheiterns einer echten Begegnung. Denn in der im Ritenstreit angesprochenen Problematik geht es um die grundsätzliche Frage der Begegnung des Christentums mit dem chinesischen Selbstverständnis als *Land der Mitte* und einer vollständig in sich ruhenden, oder wenn man so will, *selbstzufriedenen*, Groß-Kultur, die für den gesamten Bereich Ostasiens, d. h. die Länder Japan, Korea und Vietnam, prägend gewesen ist. Dabei geht es vorrangig um das grundsätzliche Verständnis der Rolle der Religionen im Verhältnis zum Staat. Bis heute spielt der *Konfuzianismus* für das Verständnis des Individuums in seinen privaten und gesellschaftlichen Bezügen dabei eine wichtige Rolle, auch wenn der Konfuzianismus immer wieder totgesagt und als von der modernen Entwicklung überholt hingestellt wurde. Gegenwärtig erleben wir eine gewisse Renaissance des Konfuzianismus, weil angesichts des rasanten Wirtschaftswachstums in den als die *Vier Drachen* bezeichnenden Volkswirtschaften von Taiwan, Hongkong, Singapur und Südkorea, die Bedeutung des Konfuzianismus als Ethik und Arbeitsmoral für diese positive Wirtschaftsentwicklung zumindest mitverantwortlich gemacht wird.

Der *Ritenstreit* mit seinen Implikationen steht für ein vorschnelles Verdammen und Ablehnen wesentlicher Inhalte der chinesischen Vorstellungen vom

* In einem Impulsreferat befaßte sich auf der Jahresversammlung des DKMR 1994 Dr. Georg Evers, Asienreferent beim Missionswissenschaftlichen Institut Missio Aachen, Mitglied im Beirat des China-Zentrums und im Ökumenischen China-Arbeitskreis, mit dem Problem der kontextuellen Theologie im China der Neuzeit.

1 Vgl. zum Ganzen: J. CHARBONNIER: *Histoire Des Chretiens De Chine*, Paris 1992.

Staat, der grundlegenden zwischenmenschlichen Beziehungen und der Bedeutung der Ahnen, der Verehrung von Konfuzius und der Ideen, für die er eintrat. Was in der Diskussion unter den Missionaren, mit Rom und dann mit dem chinesischen Kaiser aus der europäischen Sicht als ein Problem des 1. Gebotes: *Du sollst keine fremden Götter neben mir haben!* erschien, war in den Augen des chinesischen Kaisers und der Mandarine ein direkter Angriff auf die staatstragenden Grundlagen der chinesischen Gesellschaft. Ähnlich wurde das Problem etwas später in Korea gesehen, wo ebenfalls der Anlaß für die Verfolgung des Christentums die negative Haltung zur Ahnenverehrung gewesen ist. In Japan und Vietnam stieß das Christentum aus den gleichen Gründen auf Ablehnung und wurde verfolgt.

Auf dem Spiel standen neben den vordergründigen Fragen der Ahnenverehrung und der Verehrung des Konfuzius die Grundproblematik des Verhältnisses von Staat und Religion. Im vom Konfuzianismus geprägten Staatsdenken des chinesischen Universums liegt die Rolle der Religion in der Erhaltung der bestehenden staatlichen Ordnung durch Einhalten der Riten, durch die Darbringung von Opfern und das Lesen der Zeichen des Himmels. Die Funktion der Religion bleibt immer dem Wohl des Staates und des *Sohnes des Himmels* untergeordnet. Es gibt keine unmittelbare nicht durch die Organe des Staates, des *Büros für religiöse Angelegenheiten* würde man wohl heute sagen, vermittelten Zugang zu einer höchsten göttlichen Autorität. Die Berufung auf das alte Schriftwort der Apostel vor dem Hohen Rat: *Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen* (Apg 5,29), erscheint in jüdisch-christlicher Sicht als Ausdruck prophetischer Haltung gerechtfertigt, hat aber auf dem Hintergrund des chinesischen Denkens einen subversiven und heterodoxen Klang, der die Grundlagen des Gemeinwesens in Frage stellt.

Das chinesische Verständnis des Verhältnisses von Staat zu den Religionen ist für weite Gebiete in Asien auch heute noch das letztlich verbindliche. Dies gilt für Südkorea, Singapur, Taiwan genauso gut wie für die VR Vietnam und die VR China. In einer längeren Studie habe ich einmal zu zeigen versucht, daß nicht so sehr die vorherrschende Ideologie und das Religionsverständnis des Marxismus-Leninismus-Maoismus die Religionspolitik in der VR China (analog die der VR Vietnams) bestimmt, als vielmehr die jahrhundertealte Doktrin des Vorrangs der staatlichen Macht über und gegen die Religionen, deren Rolle als grundsätzlich *staatstragend* angesehen wird.² Nur Religionen, die eine die Autorität und das Funktionieren des Staates unterstützende Rolle erfüllen, gelten als *orthodox*, während alle religiösen Gruppierungen, die sich im Namen eines Gottes, einer besonderen Offenbarung oder eines Auftrages sich gegen den Träger der staatlichen Gewalt – mag er sich Kaiser [*Sohn des Himmels*] oder Präsident nennen – wenden, automatisch als Angehörige einer *he-*

2 Vgl. G. EVERS: *Das Verhältnis von Staat und Kirche in einigen Ländern Asiens*. Die Religionspolitik in der VR China und Vietnam im Vergleich mit der von Taiwan, Singapur und Südkorea, in: *Zwischen Autonomie und Anlehnung*, R. MALEK / W. PRAWDZIK (Hrsg.), Nettetal 1988, 55 – 74.

tero-doxen Religion sich erwiesen haben, die konsequenterweise von der jeweiligen Regierung, die das *Mandat des Himmels* hat und damit höchster göttlicher Unterstützung gewiß ist, verfolgt werden. Es ist dieses Grundverständnis, das in den Auseinandersetzungen des Christentums mit den jeweiligen Regierungen Jahrhunderte hindurch bis auf unsere Tage verhindert hat, daß die Argumentation für die Menschenrechte, in diesem Fall, des Rechtes auf individuelle und kommunitäre Religionsfreiheit als übergeordnet über alle Gesetze und Verfassungen von säkularen Staaten in Asien keine Anerkennung gefunden hat.

Die chinesische Kirche im Kontext asiatischer Ortskirchen

Die mit dem chinesischen Ritenstreit angesprochene Problematik der mangelnden Inkulturation des Christentums im Hinblick auf die chinesische Geisteswelt gilt mit den entsprechenden Änderungen auch für andere asiatische Regionen. Seit ihrer Gründung beginnend mit der asiatischen Bischofsversammlung in Manila 1970 und der ersten Vollversammlung in Taipei 1974 hat sich die FABC *dreier Aufgabenbereichen* in besonderer Weise angenommen:

- An erster Stelle steht die *Inkulturation* d. h. das Bemühen, durch die Entwicklung *asiatischer Ortskirchen* dem Christentum ein asiatisches Gesicht zu geben;
- darauf folgt der Einsatz für die *Armen und Entrechteten* in der vorrangigen Option für eine Kirche der Armen in Asien und
- an dritter Stelle der *interreligiöse Dialog*³.

Das Verständnis der asiatischen Missionsgeschichte war lange Zeit von der Herausstellung der Verfolgung des Christentums durch verschiedene asiatische Regierungen und dem heroischen Zeugnis der christlichen Märtyrer bestimmt. Die einseitige Wertung, im Verhalten asiatischer Herrscher und der Beamtenschaft nur Haß gegen das Christentum, ungerechtfertigte Verfolgung und Unterdrückung von Religions- und Gewissensfreiheit zu sehen, hat lange verhindert, daß Fehler und Versagen auch bei der Art der christlichen Verkündigung und den Anordnungen kirchlicher Institutionen gesucht wurden. Bei ihrer ersten Versammlung auf asiatischer Ebene anläßlich des Besuches von Paul VI. in Manila fanden die asiatischen Bischöfe jedoch den Mut, sich klar zu den Fehlern in der Vergangenheit zu äußern. Während die Erklärungen der römischen Stellen, in den 30er Jahren unseres Jahrhunderts die Teilnahme katholischer Christen in Japan und Korea an Akten der Ahnenverehrung noch mit substantiellen Änderungen in der Natur der Riten zu erklären

3 Vgl. *Evangelization in Modern Day Asia*, Statement of the First Plenary Assembly of the FABC in Taipei 1974, in: *For All the Peoples of Asia*, Federation of Asian Bishops' Conferences, Documents from 1970 – 1991, G. B. ROSALES / C. G. ARÉVALO eds., Claretian Publications, Quezon City / Orbis Books, New York, 1992, 11 – 25.

versuchten, ohne Fehler in der Bewertung in der Vergangenheit zuzugeben,⁴ erklärten die asiatischen Bischöfe 1970 in Manila: „Bei der Inkulturation des Lebens und der Botschaft des Evangeliums in Asien hat es in der Vergangenheit zögerliches Abwarten und Fehler gegeben. Wir sind jedoch mehr als jemals davon überzeugt, daß wir mit unseren asiatischen Weggefährten, deren gläubige Hingabe an andere Religionen immer wichtiger wird, in einen Dialog eintreten müssen. Wir fordern daher alle auf, tiefe Ehrfurcht für die Kultur und die Traditionen unserer Völker zu haben, und wir drücken die Hoffnung aus, daß die Katholizität der Kirche, die Wurzel unserer Verschiedenheit in der Einheit des Glaubens, helfen wird, daß wir Asiaten wirklich Asiaten bleiben und doch zur Gänze Teil der modernen Welt und der einen Familie der Menschheit werden können.“⁵

Die verschiedenen Schulungsseminare für Bischöfe, die in den letzten 20 Jahren von Fachleuten für asiatische Bischöfe durchgeführt wurden, haben gezeigt, wie ernst den asiatischen Kirchen diese Zielsetzungen sind. Erwähnt werden sollen die Seminare zum *sozialen Apostolat* [BISA], zur *Evangelisierung* [BIMA], zum *Laienapostolat* [BILA] und nicht zuletzt zum *interreligiösen Dialog* [BIRA], die Ausdruck davon sind, daß die asiatischen Kirchen sich bemühen, eine ihnen eigene asiatische Form des Christentums zu entwickeln.

Eingehen möchte ich hier etwas ausführlicher auf die Bemühungen der *Theologischen Beratungskommission* [TAC] der FABC, die seit ihrer Gründung im Jahre 1986 drei größere Papiere erarbeitet hat:

- Thesen zum *Interreligiösen Dialog*,⁶
- Thesen zur *Ortskirche*,⁷
- *Asiatische theologische Perspektiven über Kirche und Politik*.⁸

Die drei Papiere sind zusammengefaßt in einem Band mit dem Titel: *Being Church in Asia*,⁹ *Theol. Adv. Commission Documents 1986 – 1992*. Seit einiger Zeit arbeitet die *theologische Beratungskommission* der *Vereinigung asiatischer Bischofskonferenzen* an einem Papier mit dem Titel: „Asiatische Christliche Perspektiven der Harmonie – auf dem Weg zu einer Theologie der dynamischen Harmonie“ [*Asian Christian Perspectives of Harmony – Towards a Theology of Dynamic Harmony*].¹⁰ Bei der Thematik der *Theologie einer dy-*

4 Vgl. zum Ganzen, GEORGE MINAMIKI: *The Chinese Rites Controversy from its Beginning to Modern Times*, Chicago 1985, 159 – 203.

5 Vgl. *For All the Peoples of Asia*, Federation of Asian Bishops', op.cit. 6.

6 FABC PAPERS No. 48, Hongkong 1987.

7 FABC PAPERS No. 60, Hongkong 1991.

8 FABC PAPERS No. 48, Hongkong 1992.

9 *Being Church in Asia, Theol. Adv. Commission Documents 1986 – 1992*, Claretian Publications, Manila 1994.

10 Bisher liegt nur ein unveröffentlichter Entwurf vor. Die Arbeiten an dem Dokument sollen im April 1995 in Hongkong zu Ende geführt werden.

namischen Harmonie geht es um die Frage nach einer *spezifisch asiatischen Kategorie* einer kontextuellen inkulturierten Theologie. In anderen Erklärungen der FABC war schon des öfteren von dem Begriff der *Harmonie* die Geltung. Vor allem in Abschlußerklärungen der verschiedenen BISA in der Reihe von BISA IV / Serie in Sukabumi (Indonesien) und Bangkok und Hua Hin (Thailand).

In der Einleitung des vorliegenden Entwurfs wird zur *Theologie der Harmonie* ausgesagt: „Die Kirche in Asien ist heute vom Geist Jesu Christi dazu aufgerufen, noch einmal dem Gesicht Christi Fleisch zu verleihen (to enflesh once more the face of Christ), der begleitet von seinen Jüngern unterwegs nach Jerusalem ist, wo er weiß, daß er leiden und sterben wird, wo er aber auch seine Verherrlichung und die Fülle des Lebens für die, die ihm folgen, gewinnen wird.

Die Kirchen in Asien sind der Meinung, daß der Begriff einer *dynamischen Harmonie* in einem bestimmten Sinn, die *intellektuelle und affektive, die religiöse und künstlerische, die persönliche und gesellschaftliche Seele sowohl der Personen als auch der Institutionen in Asien* (BIRA IV 1984) dieser Fleischwerdung darstellt.“

Dann folgt eine Passage, die auf einen grundsätzlichen Unterschied zwischen der *westlichen Weltsicht* und einem *asiatischen Zugang* zur Wirklichkeit spricht:

„Das asiatische Verlangen nach einer *dynamischen Harmonie* und die Reflexion über sie, sind unserer Ansicht nach verwurzelt in einer *organischen Weltsicht*, die von der westlichen Weltsicht, die man als *architektonisch* beschreiben kann, unterschieden ist. Diese besondere asiatische Weltsicht muß noch weiter untersucht werden, aber bewußt oder unbewußt bestimmt sie die asiatische Theologie der Harmonie. Wie alle anderen Formen von Theologie bezieht diese asiatische Theologie notwendig ihre grundlegendsten Elemente aus den biblischen und traditionellen Quellen der Offenbarung, sie muß aber ebenfalls Ausschau halten nach den Werten des Reiches Gottes in den Kulturen und Religionen Asiens und in den Erfahrungen der asiatischen Frauen und Männer und Gemeinschaften heute. Mit der Hilfe des Heiligen Geistes und den Kirchen in der katholischen christlichen Gemeinschaft müssen wir sicherstellen, daß diese Theologie der Harmonie auf die Herausforderungen eingeht, auf die die Völker Asiens in der Zukunft eine Antwort geben müssen und daß sie tatsächlich ihnen hilfreich ist in ihrer Suche nach dem Leben in Fülle, das Jesus allen seinen Schwestern und Brüdern zu bringen gekommen ist.“

Was diese grundsätzliche Unterscheidung der Weltsichten in eine *architektonische* westliche und eine *organische* von der Kategorie der Harmonie bestimmten asiatischen Weltsicht angeht, so hat das theoretische Rüstzeug dafür Felix Wilfred gegeben. Sein Beitrag, den er 1993 in Hongkong gehalten hat,¹¹

11 Vgl. *Jahrbuch für kontextuelle Theologien* des MWI, Frankfurt 1993, 146 – 158.

möchte ich hier kurz zusammenfassen: F. Wilfred weist zunächst mögliche Einwände gegen eine Theologie der Harmonie als *Irenismus* und Flucht vor der rauhen Realität zurück. Am Beispiel der Begriffe von *Einheit* und *Vielfalt* – Einheit als gegeben, bzw. Einheit als Ziel, das erstrebt wird – macht er dann die Unterschiede einer *organischen* und einer *architektonischen* Weltsicht deutlich. Bei der architektonischen Weltsicht erscheint Einheit als *Koordination verschiedener Teile*, während im organischen Denken Einheit als *Harmonie* eine Seinsqualität ausdrückt, die schon immer vorgegeben ist.

Angewandt auf die Bereiche *Gerechtigkeit, Demokratie und Menschenrechte* ergeben sich ebenfalls ziemliche Unterschiede: Gerechtigkeit in der architektonischen Weltsicht erscheint ein Problem der *Integration* und der *Verteilung* [sum cuique] zu sein. In der organischen Weltsicht dagegen ist Gerechtigkeit kein gesondertes Problem, da die Verschiedenheit und die Vielfalt der anderen als vorgegeben akzeptiert werden. Es geht daher um ein harmonisches Miteinander sowohl im mitmenschlichen Bereich als auch mit der Natur [Ökologie]. Unterschiede bestehen weiter in der *Konfliktbewältigung*, da Konflikte in der architektonischen Weltsicht *antagonistisch* gesehen werden, während die organische solche nicht kennt, wohl aber Konflikte zwischen Kräften, die Veränderung und Leben bringen. Auch der Gebrauch der *Macht* zielt in der architektonischen Weltsicht auf *Zwang*, während er in der organischen Weltsicht auf *gegenseitige Unterstützung* abzielt. Weitere Unterschiede zeigen sich im *Zeitverständnis*.¹²

Entscheidend sind aber für die Weltsichten die Unterschiede in der Erkenntnistheorie bzw. Rationalität.¹³ Zentral ist der Gegensatz zwischen dem *Nicht-widerspruchsprinzip* [Das Eigene wird in Ausgrenzung des Anderen verstanden] im westlichen Denken und dem *Prinzip der Identität* [Sein oder Nichtsein werden als sich gegenseitig nicht ausschließende Gegensätze verstanden], das charakteristisch für asiatisches Denken ist. Die Ressourcen für eine Theologie der Harmonie werden daher in der religiösen und kulturellen Tradition Asiens gesucht. Dabei werden die einzelnen Religionen Asiens kurz abgeklöpft:

- *Hinduismus*: kosmische, gesellschaftliche und moralische harmonische Integrität als oberstes Ziel
- *Buddhismus* (Theravada): Inneres und äußeres Gleichgewicht
- *Kosmisches Erbe*: Befriedung der instabilen äußeren Welt durch stabile Verhältnisse in der Familie und Gemeinschaft (extended family/ancestors)
- *Islam*: Prinzip der Shura, Anerkennung relig. Vielfalt u. Unterwerfung unter Gott.

12 F. W. berichtet von einer Beobachtung am Frankfurter Flughafen, wo ein Asiate versucht, die Reihe der Wartenden zu durchbrechen und sich schnell eine Information zu besorgen. Vom deutschen Beamten wird er mit einem scharfen Tadel: *Einer nach dem anderen!* in seine Schranken gewiesen.

13 Vgl. dazu F. WILFRED: *Some tentative reflections on the language of Christian uniqueness*, in: Vidyaajyoti 57 (1993), 11, 652 – 672.

Hinzu kommen noch *kulturelle* Ressourcen wie:

- *javanisches Weltbild*: Pancasila-Ideologie
- *Shintoismus / neue Religionen in Japan*
- *chinesisches Weltbild*: Konfuzianismus / Taoismus / Zen-Buddhismus

Die asiatischen Theologen stellen programmatisch fest: „Die gegenwärtige globale Situation verlangt nach einer *vorrangigen Option* für die organische Weltsicht. Eine Veränderung der Welt, die von dieser Perspektive ausgeht (und die die positiven Elemente einer architektonischen Weltsicht in sich integriert) scheint heute eine unbedingte Notwendigkeit zu sein. Die asiatischen Völker und Kulturen mit ihrem Erbe der Harmonie und der Integration haben eine besondere Rolle in der Veränderung der bestehenden Weltordnung zu spielen, wobei sie durchaus die positiven Elemente im westlichen architektonischen Weltbild in sich aufnehmen können.“

Beitrag der chinesischen Theologie in Asien

Wo ist in diesen Bestrebungen der Ort in der chinesischen Kirche? Was tun die Schwesterkirchen aus Hongkong, Taiwan und Singapur? Wie kann der chinesischen Kirche auf dem Festland geholfen werden, Anschluß an diese Entwicklungen auf dem Gebiet der Theologie zu finden? Die katholische Kirche in Taiwan hat lange Jahre hindurch aus politischen Gründen keinen Kontakt mit der Kirche auf dem Festland halten können. Seit einigen Jahren ist dies anders geworden. Jetzt versteht sich die katholische Kirche in Taiwan sehr bewußt als *Brückenkirche*,¹⁴ die sich ihrer Verantwortung für die Mutter- bzw. Schwesterkirche auf dem Festland bewußt ist. Auf dem theologischen Sektor hat die theologische Fakultät an der Fujen-Universität in Taipei durch ihre jährlich abgehaltenen theologischen Wochen, durch Publikationen, Erarbeitung theologischer Lexika und der Erstellung von theologischen Fernstudienmaterialien wichtige Beiträge für die theologische Entwicklung auf dem Festland geleistet. Ähnliche Anstrengungen unternimmt auch die katholische Kirche in Hongkong. Hier ist in erster Linie die Arbeit der Caritas zu nennen und die vielfältigen Verbindungsdienste, die Hongkong für den Austausch von Menschen, Informationen, Sach- und Dienstleistungen leistet. Das Holy Spirit Seminary bemüht sich seit kurzem um die Koordination des Austausches von theologischen Lehrern mit dem Festland. Auch haben sie begonnen, eine eigene theologische Reihe zur kontextuellen chinesischen Theologie herauszubringen.¹⁵

Im Rahmen sowohl der *Vereinigung asiatischer Bischofskonferenzen* [FABC] auf der katholischen Seite als auch innerhalb der *Christlichen Konferenz von*

14 Vgl. A. B. CHANG, *Fundamental Attitude of the Bridge Church*, in: *The Catholic Church in Modern China*, E. TANG / J. P. WIEST (eds), New York 1993, 222 – 230.

15 Vgl. L. TSUI: *The Future of Hongkong*, in: *The Catholic Church in Modern China*, E. TANG / J. P. WIEST (eds), New York 1993, 231 – 242.

Asien [CCA] auf der protestantischen sind Theologen aus Taiwan, Singapur und Hongkong an den Bemühungen, eine asiatische Theologie zu entwickeln, beteiligt. Katholische Theologen aus dem Festland können bisher noch nicht an den Veranstaltungen der FABC teilnehmen. Das Gleiche gilt heute ebenfalls noch für Vietnam. Protestantische chinesische Theologen haben dagegen wieder Vollmitgliedschaft im *Ökumenischen Rat der Kirchen* und sind dabei, sich auch wieder an der Arbeit der *Christlichen Konferenz von Asien* [CCA] zu beteiligen.

In *Taiwan* gibt es sowohl in der katholischen als auch in der protestantischen Kirche eine Reihe theologischer Bemühungen auf dem Gebiet der Inkulturation und der Entwicklung einer kontextuellen Theologie. Protestantischerseits ist hier das Werk von *Choan-Seng Song*¹⁶ zu nennen, der sein theologisches Schaffen in Taiwan begann, dann aber aus politischen Gründen das Land verlassen mußte und in die USA ging. Song blieb aber der theologischen Szene in Asien durch seine langjährige Mitarbeit im Programm der *CAA Theologie treiben mit asiatischen Quellen* [Doing Theology with Asian Resources] und im *Programm für Theologie und Kultur in Asien* [PTCA] verbunden.¹⁷

Auf katholischer Seite hat sich A. B. Chun-shen Chang um eine chinesische Theologie der Inkulturation bemüht. „Die chinesische Kirche hat verschiedentlich versucht, sich zu inkulturieren. Jedesmal aber sind diese Versuche gescheitert“ – so beginnt A. B. Chang lapidar seine Ausführungen zum Thema: „Die chinesische Kirche auf dem Weg zu einer inkulturierten Theologie.“¹⁸ A. B. Chang zeichnet verschiedene Ansätze von chinesischen Theologen der letzten 50 Jahre nach, die einen Zugang zu einer inkulturierten chinesischen Theologie gesucht und sich auch Gedanken über eine einheimische chinesische Ortskirche gemacht haben. Dabei wurden einzelne zentrale Elemente chinesischen Denkens und Welt- und Menschenbildes aufgegriffen:

- die Kindesehrfurcht (hsiao)
- der Begriff des *Weges*
- die Idee der *Menschlichkeit* (jen)
- Anlehnung an Grundgedanken des *Konfuzius*
- Einzelbeiträge zu einer chinesischen Form der Bibelauslegung
- Entwicklung einer chinesischen Spiritualität

16 Vgl. u. a. C. S. SONG: *Theologie des Dritten Auges*, Asiatische Spiritualität und christliche Theologie, Göttingen 1985; *Christian Mission in Reconstruction*, New York 1977; *The Tears of Lady Meng*, New York 1982; *Tell us Our Names*, New York 1984, *Theology from the Womb of Asia*, New York 1989, *The Compassionate God*, London 1982.

17 Als ein Kuriosum am Rande läßt sich die Unterstützung eines Seminars zur kontextuellen Theologie in Vietnam durch die PTCA verzeichnen, an dem so gut wie ausschließlich katholische Theologen teilnahmen. Vgl. zum Inhalt und Verlauf: *Theologie im Kontext*, 14 (1993) 2, 118 – 120.

18 Vgl. A. B. CHANG CH'UN-SHEN: *Dann sind Himmel und Mensch in Einheit*, Bausteine chinesischer Theologie, Theologie der Dritten Welt, Bd. 5, Freiburg 1984, 19.

A. B. Changs eigener Beitrag besteht in einer Untersuchung der Kategorie der *Einheit als Ergänzung* zur Kategorie der Person, um die umfassende Zusammengehörigkeit von Himmel und Mensch [Himmel-Mensch-Einheit] herauszuarbeiten und ebenfalls auf die Sakramententheologie anzuwenden. Einen anderen eigenständigen Ansatz unternimmt Chang, indem er den Grundbegriff des chinesischen Menschen- und Weltbildes *Ch'i* heranzieht, um ihn auf seinen Zusammenhang mit dem Heiligen Geist zur Entwicklung einer *chinesischen Pneumatologie* anzuwenden. Doch Chang hat seine theologischen Untersuchungen nicht eigentlich weiter- und zu Ende führen können. Da er mit Leitungsaufgaben in seinem Orden [Jesuiten] betraut wurde und immer noch ist, ist ihm eine Weiterführung seiner theologischen Einsichten und Absichten nie gelungen. Chang kommt fürs erste zu einem eher deprimierten Schluß:

„Aufs Ganze gesehen, stehen wir dennoch als chinesische Theologen mit ziemlich leeren Händen da; wir sind erst am Anfang. Die tragische Geschichte der chinesischen Kirche der letzten dreißig [heute vierzig] Jahre ist dem informierten Leser bekannt. Manchmal träume ich davon, wo wir jetzt auf dem theologischen Gebiet Chinas wären, wenn die vielen kirchlichen Kräfte der vierziger Jahre, noch bestärkt durch die neuen Perspektiven des II. Vatikanischen Konzils, unvermindert hätten weiterschaffen können.“¹⁹

Eine ähnlich ernüchternde Bilanz zieht auch Winfried Glüer in seiner Dissertation über *Christliche Theologie in China, T. C. Chao 1918 – 1956*, in der er die Inkulturationsbemühungen der protestantischen Kirche, hier vor allem des herausragenden T. C. Chao, untersucht hat.

„Mag Chaos Versuche einer kontextuellen Theologie vom Ende seiner intellektuellen Reise her als gescheitert erscheinen, so ist eine solche Beurteilung doch sorgfältig zu differenzieren. Es wäre nicht sachgerecht, wollte man das Ganze seiner Arbeit von dem immerhin besonderen und im Innersten sich unserer Einsicht entziehenden letzten Abschnitt her sehen. Das ergibt sich aus der überzeugenden Argumentation Chaos, mit der er seit seinen frühen Anfängen und noch im Neuen China die Notwendigkeit der Aufgabe der Kontextualisierung darlegte, die sich dabei in China stellenden Hauptprobleme klar erkannte und vor allem in seinen verschiedenen Anläufen den theologischen Rahmen, innerhalb dessen eine authentische Interpretation des Evangeliums in China zu erfolgen hat, deutlich umriß. Wenn Chao zuletzt diese Aufgabe nicht mehr bewältigen konnte, so ist dieses Scheitern Teil einer besonderen Vita, und damit nicht einer Widerlegung der Aufgabenstellung einer Kontextualisierung. Immerhin verdeutlicht es die großen Schwierigkeiten dieser Aufgabe im China der Neuzeit. Insgesamt aber ist hier festzustellen: Chaos theologische Arbeit spricht nicht gegen die Aufgabe einer kontextuellen Theologie, sondern für sie.“²⁰

19 Ders. op.cit. 74.

20 Vgl. WINFRIED GLÜER: *Christliche Theologie in China, T. C. Chao 1918 – 1956*, [Missionsw. Forschungen, Bd. 13], Gütersloh 1979, 190f.

Beitrag der chinesischen Kirchen in Asien

Es gab eine Zeit, in der von den chinesischen Christen erwartet wurde, daß sie einen besonderen Beitrag zur Thematik *Christliche Kirchen im Sozialismus* leisten könnten. Dies galt (und gilt zum Teil noch) für die *Ökumenische Vereinigung von Theologen der Dritten Welt* [EATWOT] und eingeschränkt auch von der mittlerweile defunkten *Ecumenical China Study Liaison Group* [ECSLG], die das große Treffen mit chinesischen Christen in Montréal im Jahr 1981 veranstaltete.²¹ Solche Erwartungen haben sich angesichts des Endes des real existierenden Sozialismus in Osteuropa und der Hinwendung Chinas zur *sozialistischen Marktwirtschaft* wohl eher als gegenstandslos erwiesen.

Doch auf dem Sektor der Ekklesiologie und der Bemühungen um eine authentische chinesische Ortskirche ist von den chinesischen Kirchen etwas zu erwarten. Es hat in den letzten 40 Jahren faktisch eine Entwicklung zu neuen Formen von Kirchesein in China gegeben, die zwar oft weniger dem theologischen Eros der betroffenen Kirchen entsprangen, sondern von kirchenfremden, um nicht zu sagen, *kirchenfeindlichen* Motiven geleitet waren, aber doch zu eigenständigen Entwicklungen geführt haben, die sonst so in Asien nicht zu beobachten sind. Innerhalb der katholischen Christen lassen sich eher miteinander im Streit liegende Ekklesiologien beobachten, oder geht es eher um Nuancen ein und derselben Ekklesiologie? Jedenfalls lassen sich klare Unterschiede in der Auffassung der sog. *Untergrundkirche* festmachen, die auf die Rolle des Papstes bei der Ernennung von Bischöfen fixiert zu sein scheint. Wohingegen die im offenen Bereich operierende Kirche durchaus eine Verbindung mit dem Papst haben möchte, zugleich aber bei der Ernennung und Weihe von Bischöfen größere Eigenständigkeit verlangt und ausübt, als dies gegenwärtig vom Kirchenrecht zugestanden wird.²²

Die *Drei-Selbst-Bewegung*, d. h. Selbstverwaltung, Selbsterhaltung und Selbstverbreitung der Kirche, hat vornehmlich die Entwicklung der protestantischen Kirchen in China bestimmt, sich definitiv aus der Abhängigkeit der westlichen Kirchen zu befreien. Die Verletzung des Selbstwertgefühls der chinesischen Christen durch ihre oft entwürdigende Behandlung durch ausländische Missionsgesellschaften in der Vergangenheit haben bis heute Auswirkungen gehabt und erklären das Beharren der chinesischen Christen, die eigenen internen Angelegenheiten selber regeln zu wollen. Der Impetus, die innere Gespaltenheit der protestantischen Christen zu überwinden und eine *post-denominationale* chinesische christliche Kirche zu gründen, scheint gegenwärtig nicht mehr rich-

21 Vgl. *A New Beginning, An International Dialogue with the Chinese Church*, TH. CHU / CH. LIND (eds.), 1983.

22 Vgl. dazu KIM-KWONG CHAN: *Towards a Contextual Ecclesiology, The Catholic Church in the People's Republic of China (1979 – 1983), Its Life and Theological Implications*, Hongkong 1987; M. G. CHOI-MEI LAU: *Towards a Theology of the Local Church, An Attempt at Constructing a Theology of the Local Church in Response to some Particular Problems Arising from the Present Situation of the Catholic Church in China*, Dissertation Ms., Leuven 1989.

tig weiter voranzugehen. Ganz offensichtlich müssen hier noch tiefer liegende theologische Unterschiede überwunden werden, die in der Vergangenheit entstanden sind. Die chinesischen Christen auf dem Festland waren über Jahre von der ökumenischen Entwicklung weltweit und in den asiatischen Kirchen abgeschnitten. Einige der erzielten theologischen Ergebnisse sind ihnen fremd geblieben. Dies zeigt sich am deutlichsten im ökumenischen Miteinander zwischen den protestantischen und katholischen Christen auf dem Festland.

Hier können die christlichen Kirchen auf dem chinesischen Festland von ökumenischer Zusammenarbeit zwischen der FABC und der CCA lernen. Allerdings scheinen im Augenblick die Bestrebungen nach einer engeren Zusammenarbeit zwischen der FABC und der CCA nicht recht voranzukommen.

Die Tragik der Spaltung und die Aufgabe der Versöhnung

Es besteht Anlaß, vor häretischen Tendenzen innerhalb der sog. *Untergrundkirche* zu warnen, die in ihrer Fixiertheit auf das Papstamt als dem zentralen Inhalt des katholischen Glaubens und in ihrer oft übertriebenen Wundergläubigkeit, gekoppelt mit einer exzessiven Marienfrömmigkeit in Gefahr steht, die Grenzen der Rechtgläubigkeit zu überschreiten bzw. schon überschritten zu haben. „In der Mitte des Riesenvolkes der Chinesen und der in China herrschenden ideologischen und weltanschaulichen Verunsicherung stellen die chinesischen Katholiken in ihrer Frömmigkeit und in ihrem Glauben im Zeugnis des alltäglichen Lebens eine *kleine Herde* dar, die im *Zeugnis vom Grund ihrer Hoffnung* (1 Petr 3,15) für viele eine Antwort darstellen kann. Als Voraussetzung dafür müßten das Zentrum und der Kern der christlichen Botschaft deutlicher gelebt und erfahrbar gemacht werden. Bei der gegebenen inneren Zerstrittenheit wird die Kraft und Ausstrahlung dieses Zeugnisses auch stehen und fallen mit der Bereitschaft zur Versöhnung unter den Glaubensbrüdern. Dies ist eine Aufgabe, die für alle Gruppierungen innerhalb der chinesischen Kirche gilt.“²³

23 G. EVERS: *Die Theologische Problematik der katholischen Kirche in China*, in: *Verbum SVD* 29 (1988) 4, 327–354, 350f.; J. HEYNDRIKX: *The Need for Reconciliation*, in: *The Catholic Church in Modern China*, E. TANG / J. P. WIEST (eds), New York 1993, 199–208.