Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 42 (1986)
Heft: 2

Artikel: Kontextuelles Christentum im Neuen China : eine Herausforderung an westliche Kirchen und Theologien

Autor: Gerber, Uwe

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878290

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Kontextuelles Christentum im Neuen China – eine Herausforderung an westliche Kirchen und Theologien

China tritt verstärkt in unser Blickfeld, besonders durch wirtschaftliche Beziehungen. Wurden wir während der «Studentenunruhen» auf China als das kulturrevolutionäre kämpfende Neue China Maos hingewiesen, so hören wir heute aus China, dass aus einer nachmaoistisch-sozialistischen Perspektive heraus sowohl alte chinesische Kultur-Traditionen wieder erschlossen werden als auch eine erste, freilich parteiamtlich kontrollierte Öffnung zu anderen Kulturen, Wirtschafts- und Gesellschaftssystemen eingeleitet wird. Was bedeutet dies für die Christen in China, die in den kulturrevolutionären Jahren von 1966–1976 in den Untergrund der «Graswurzelgemeinden» abgedrängt, verfolgt, öffentlich ausgemerzt wurden? Und was bedeutet dies für unser westliches Christsein und Theologisieren?

Fünf Vorbemerkungen will ich zur Einstimmung und Ortsbestimmung der folgenden Zeilen machen:

1. Der Titel ist mehr als Frage gedacht, der ich seit längerem in der Literatur und 1983 im Rahmen einer China-Reise nachgegangen bin und weiterhin nachgehen möchte.
2. Im Untertitel meint «westlich» unsere europäische Kirchen- und Theologien-Landschaft.
3. Das hier praktizierte Theologisieren versteht sich als narratives, biographisches, sozialhermeneutisches Erfassen von christlichem Leben und Theologie in China – also selbst als kontextuelles Verfahren.
4. Ich gehe davon aus, dass der herkömmliche Absolutheitsanspruch des Christentums aufgegeben wird und nicht eine neue Zwei-Reiche-Strategie angewandt wird, wonach man zwar die «eine absolute christliche Wahrheit» verficht, aber im «Handeln» durchaus Zugeständnisse macht.
5. Zur Geschichte der Religionen in China bis 1949, dem Gründungsdatum der Volksrepublik China, muss ich auf die Literatur verweisen[1].

[1] China-Heft: Conc (D) 15 (1979) Heft 6/7; J. Freytag, Chinas Weg als Anfrage an die Kirchen, in: China und die Christen. Beiträge aus der ökumenischen Studienarbeit, Texte 20. Frankfurt/M. 1979, 7–14; D. MacInnis, Religion in China, in: China und die Christen, 15–26; ders., Religionspolitik im kommunistischen China. Theorie und Praxis in Dokumenten, Göttingen 1972; China und seine Christen – ein eigener Weg, Hamburg/Göttingen 1982, mit weiterer kommentierter Literatur (69f.).

Zunächst möchte ich einige persönliche Erfahrungen wiedergeben, dann soll kurz die offizielle Religionspolitik der Kommunistischen Partei (KP) Chinas vorgestellt werden. Was folgt daraus für ein chinesisch-kontextuelles Christentum? In einem vierten Schritt sollen einige Aspekte des chinesischen Christentums als Herausforderung an uns westliche Christen aufgeführt werden. Abschliessend möchte ich einige Anregungen zu einer Missions-Theologie geben.

I. Persönliche Erfahrungen

Das Christentum – wobei die evangelische und katholische Konfession als zwei verschiedene Religionen gelten – ist in China eine verschwindende Minderheit von geschätzten 6–10 Millionen Christen bei knapp einer Milliarde Gesamtbevölkerung. Für die beiden christlichen Kirchen besteht das Hauptproblem – wie in vielen jungen Kirchen in Afrika oder Asien – in der Ausbildung eines kontextuellen, in diesem Fall im Kontext des marxistisch-leninistischen, nachmaoistischen Neuen China lebendigen Christentums in Leben, Bekenntnis und theologischer Theoriebildung. Wir Christen sind dadurch mit der Frage nach der Universalisierbarkeit, nach der Identität und dem Missionsanspruch unseres christlichen Glaubens konfrontiert. Diese Fragen betreffen aber viel mehr uns westliche Christen als die Chinesen, die momentan in einer Art kirchlicher und theologischer Regenerierungs- oder Aufbauphase begriffen sind und als Christen Koexistenz im Neuen China praktizieren. Wie ist dies politisch möglich? Darauf gehen wir im folgenden Abschnitt ein. Wie ist dies im Blick auf die Mentalität der Chinesen möglich? Hierzu eine interessante Beobachtung von Professorin Julia Ching:

«Die chinesische ‹Diesseitigkeit›, die chinesische Harmonie zwischen dem Menschen und der Natur, zwischen dem Menschen und der Welt, die chinesische Vorliebe für das Humane und Ethische zeugen von einer ‹Immanenz des Göttlichen›, von der Gegenwart des Absoluten im Relativen, in menschlichen Beziehungen, im Bereich des Natürlichen. Das Transzendente wird nicht ausgeschlossen. Es wird sogar hervorgehoben, da es dem Gewöhnlichen und dem Natürlichen, dem Säkularen und dem Moralischen seinen Sinn gibt. Dieser eigenartige religiöse Sinn der Chinesen strebt einen harmonischen Ausgleich zweier Welten an, des Sichtbaren und des Unsichtbaren, des Zeitlichen und des Überzeitlichen. Aber es lenkt die menschliche Person darauf hin, ihr Heil, ihre Vollkommenheit im Hier und Jetzt zu suchen, namentlich in der Moralität menschlicher Beziehungen wie im Konfuzianismus, doch auch in der Schönheit der Natur wie bei den taoistischen Weisen. Dies ermöglichte es dem chinesischen Volk, den Buddhismus anzunehmen und führte zu der weiteren Umgestaltung der Religion aus Indien.

Können Christen daraus nicht interessante Rückschlüsse ziehen? Wir spielen hier auf die Notwendigkeit an, ‹einheimische› Theologien zu fördern, eine Notwendigkeit, die durch die

buddhistische Begegnung mit chinesischen ‹Religionen› veranschaulicht wird. Wir denken auch an innere Entwicklungen der christlichen Theologie selbst, beispielsweise an die Prozesstheologie, aber auch an die Befreiungstheologie und an die allgemeine Ausrichtung darauf, Gott im Menschen zu finden.»[2]

Diese Kontext- und Koexistenz-Erfahrungen der chinesischen Christen kann man in Gesprächen, Gemeindeveranstaltungen, durch Predigten und Bibelauslegungen hindurch ein wenig nachempfinden. Zugleich kann man in den sehr gut besuchten Gottesdiensten in den neu eröffneten Kirchen ein relativ selbstbewusstes, seine christliche Lebensweise klar reklamierendes Christentum kennenlernen. Die Kirchen haben Zustrom; besonders in den protestantischen Gemeinden treten jüngere, intellektuelle Frauen und Männer ein mit der Hoffnung, dass sie Antwort auf die in der «nachkonfuzianischen» Epoche unbeantwortete Sinn- und Gottes-Frage erhalten; sie möchten nach der Kulturrevolution Freiräume für persönliche Kommunikation und Sinn-Suche haben. Andererseits können und wollen viele Christen auf Grund der Entfernungen, besonders auf dem Land, und einer gewissen Reserve, vielleicht noch auf Grund der schlechten Erfahrungen während der Kulturrevolution, nur an Hausgemeinde-Veranstaltungen teilnehmen. Die Kirchengemeinden bieten ihrerseits neben Gottesdiensten Aktivitäten wie Chorsingen, Diskussionsabende, Jugendabende, Bibelstunden usw. an. Dabei sind sie finanziell angewiesen auf die Beiträge, auf Spenden, Einnahmen aus Vermietungen, z. T. auf staatliche Unterstützungen, z. B. bei Baumassnahmen; sie drucken Bibeln, Gesangbücher und neuerdings einen vom Chinesischen Christenrat herausgegebenen Katechismus; die Regierung bezahlt manche Pfarrer und Mitarbeiter aus öffentlichen Mitteln. Umgekehrt wirken christliche Gemeinden – sich ihrer christlichen Eigenexistenz wohl bewusst – ins «öffentliche Leben» unterstützend und motivierend hinein zum Wohl der Allgemeinheit und in Kooperation mit dem Sozialismus, z. B. durch Kurse in Chinesisch, Englisch, Schreibmaschinenschreiben, Stenographie oder Nähen, sogar in Akupunktur und Informatik. Die chinesischen Kirchen engagieren sich an den «Modernisierungen» des Staates, ohne ihre christliche Verwurzelung aufzuweichen – eine «sozialistische Religion» analog unserer westlichen «bürgerlichen Religion» ist nicht intendiert. Abgekürzt könnte man sogar

[2] Conc (D) 15 (1979) 361; vgl. insgesamt J. Freytag, Nach der Kulturrevolution, L.M. 21 (1984) 398–400; W. Bauer, Religion und Gesellschaft im heutigen China, in: China Heute 3 (1984) Nr. 3; J. Fraser, Die neuen Chinesen, Gütersloh 1980; K. Grobe, Religion in China, in: Vorgänge 56 (1982) 81–93.

sagen, dass wir in China das Gegenbild zur Kirche in der Bundesrepublik haben; die chinesischen Christen sind an den Aktivitäten und Problemen der westlichen Kirchen interessiert, aber sie würden unsere westeuropäischen Lebens- und Denkbedingungen nicht teilen wollen.[3]

Erst von diesen Feststellungen aus kann man an die Frage herangehen, wie der Staat (Partei, Regierung) die Religion(en) einschätzt, was dies für die chinesischen Christen bedeutet und welche Herausforderung das chinesische Christentum für uns darstellt.

II. Die Religionspolitik der KP Chinas

Die revidierte chinesische Verfassung von 1982 garantiert in Art. 36 den 8 patriotischen religiösen Vereinigungen Religionsfreiheit: Buddhismus, Taoismus, Islam, die drei katholischen Vereinigungen der Patrioten, der Administrativ-Kommission und des Bischofskollegiums, die beiden protestantischen Vereinigungen der Drei-Selbst-Bewegung und des Christenrates. Ausgeführt wurde Art. 36 im Parteiorgan Hongqui vom 16.6.1982 (=epd 12 a/1983).

Bestimmend ist die Linie der Partei, die Minderheiten aus politischen und sekundär aus religiösen Gründen toleriert. Die Christen stellen keinen völkischen und deswegen auch politisch bzw. religionspolitisch relevanten Minderheitenfaktor dar, denn sie sind fast ausschliesslich unter den Han-Chinesen anzutreffen. Die Partei sieht in der Religion – gut marxistisch – «ein notwendiges Phänomen zu einer gegebenen Menschheitsepoche», die «nach der Beseitigung des ausbeuterischen Systems» – nach 1949 – eigentlich vorbei ist. Aber zum einen sind alte Gewohnheiten nur allmählich auszumerzen, und zum anderen kann man zwischen (atheistischem) Volksbrauch und «traditionellen Veranstaltungen religiösen Charakters» wie Hochzeiten, Beerdigungen und Volksfesten – nicht genannt ist die Taufe – nicht genau unterscheiden. Man differenziert also zwischen «säkularen» Sitten und Bräuchen des Volkes (auch mit religiöser Tradition) und der Religion und ihren expliziten Praktiken, denen ein KP-Mitglied nicht anhängen bzw. beiwohnen darf. Man wird insofern an unsere Säkularisierungstheorie erinnert, als Religion mit dem Verschwinden der klassenbe-

[3] J. Freytag, Nach der Kulturrevolution, LM 23 (1984) 398–400; R.W.M. Fung (Hg.), Graswurzel-Gemeinden auf Chinas Boden, Wuppertal/Erlangen 1983; H. Glüer, Informationsbrief der EMS 4 (1983) 12–17, als guter Bericht über das kirchliche Leben in China.

dingten Ursachen ihrer selbst sich in einen zusehends säkularen und in einen sich «natürlich aufhebenden» Strang aufteilt. So kann man mittels eines marxistisch halbierten Interpretationsmodells der Säkularisierung sowohl die ethnischen Minderheiten auch in ihrer religiösen Identität achten als auch die sozialistisch-kommunistisch-patriotisch bestimmte nationale Einheit des Neuen China wahren. Diese «feste Strategie», die «auf der Grundlage des Marxismus-Leninismus und der wissenschaftlichen Theorie der Mao-Zedong-Ideen beruht und die Einigung des gesamten Volkes Chinas zum Ziele hat», wird im Zuge einer «gewaltigen, raschen Entwicklung des Sozialismus in materieller und geistiger Hinsicht» der «Religion Schritt für Schritt den Boden ihrer Existenz und die Erkenntnisgrundlage» entziehen. Dies wird ein noch mehrere Generationen dauernder Prozess sein: «Den leeren Wahn einer göttlichen Welt braucht man dann nicht mehr, um geistige Geborgenheit zu suchen. Das wird das Zeitalter sein, von dem Marx und Engels sagten, dass das gesamte gesellschaftliche Leben auf der Bestimmung des Bewusstseins und seines Planes beruht, um jedwede Fremdbestimmung zu beseitigen». Als Ziel wird wie in allen marxistisch-leninistisch bestimmten Gesellschaften formuliert: der vollkommene, nicht entfremdete, in seinen geistigen und materiellen Errungenschaften aufgehende Neue Mensch im sozialistischen «Paradies» des Neuen China.

Für die beiden Kirchen in China bedeutet diese politisch abgesteckte Religionsfreiheit, dass sie nach der Kulturrevolution zwar eine gewisse Freiheit des Glaubenslebens erhalten und sich stark entfaltet haben, sich aber andererseits an diesen «Rahmen» zu halten haben. Das wiederum bedeutet für die chinesischen Christen, dass sie ein eigenständiges chinesisch-kontextuelles Christentum entwickeln müssen im Sinne der Drei-Selbst-Bewegung: Selbstverbreitung – Selbstverwaltung – Selbsterhaltung. Wir fragen nun nach Ansätzen in dieser Richtung.

III. Chinesisch-kontextuelles Christentum

Bischof Ding: «Ich bin weder ein Kommunist, noch bin ich Mitglied der Kommunistischen Partei. Doch kann ich mit einigem Stolz sagen, dass ich Freund der chinesischen Kommunisten bin».[4] Oder: «Gott lieben und das Vaterland lieben gehören zusammen». Man bejaht die gesellschaftlich-

[4] Vgl. die Beiträge von S. Lokuang und D.S.S. Tang in: Conc 15 (1979) 404.

revolutionäre Situation und übt sein Christsein unter diesen Bedingungen aus, was sich sogar heilsgeschichtlich verdeutlichen lässt: «Die chinesische Kirche ist der Teil der Kirche Christi in der ganzen Welt, der zu der besonderen Aufgabe berufen ist, den Leib Christi zum ersten Mal in der Geschichte in einer sozialistischen Gesellschaft ... aufzubauen mit all den Vor- und Nachteilen, die darin enthalten sind. So gesehen haben wir eine Art Laboratorium, in dem ein Experiment für die Kirche in der ganzen Welt durchgeführt wird» (K. H. Ting).[5]

Die Begründung einer solchen gesellschaftlich-politischen Theologie der Welt im Rahmen des Neuen China kann schwanken zwischen einer nahezu evangelikal-fundamentalistischen Position und einer christlichen Deutung des maoistischen Humanismus. Im ersten Fall wird das Alltagsleben christlich motiviert, im zweiten Fall kann man so weit gehen, dass die Befreiungstendenz des Evangeliums mit dem revolutionären Entstehen des Neuen China und des neuen chinesischen Menschen identifiziert wird (wobei Mao diesen Prozess als Weg zur radikalen Autonomie betrachtete); die Kreativität des ganzen Volkes, nicht nur des Proletariates, wird mit Gottes revolutionärem, befreiendem Handeln gleichgesetzt. Man muss die Chancen und die Gefahr dieser chinesischen kontextuellen Befreiungstheologie deutlich sehen: Indem der chinesische Sozialismus das Christentum zur «Verweltlichung» provoziert mit der Gefahr des Untergangs des Christentums, muss das Christentum seinerseits die chinesische Revolution als herausfordernden Befreiungsweg Gottes akzeptieren mit der Gefahr einer Theologisierung säkular-autonomer Bewegungen. Dieser Gefahr versucht K. H. Ting dadurch zu entgehen, dass er einerseits von Röm 15, 20: Gleichgewichtigkeit der Glieder der ökumenischen Kirche als des Leibes Christi, und andererseits von der These ausgeht: dass das Evangelium der menschlichen sündigen Natur gegenüber stets Ärgernis sei, und dann folgert, dass «keine von Menschen gemachte Fremdheit dem Evangelium hinzugefügt werden darf» – weder in Gestalt einer westlich-kapitalistisch-privatistischen noch einer östlich-sozialistischen Ideologie. Dabei bringen die Fundamentalisten heute «ein menschlicheres Verständnis der Geschichte entgegen», das «dem Volk zugewandter und demokratischer ist». Die liberalen Christen, die denominationellen Traditionalisten und die neoorthodoxen Intellektuellen entwickeln immer mehr «ein Gefühl für die Immanenz

[5] Vgl. Choan-Seng Song, Das Neue China und die Heilsgeschichte, in: China und die Christen (A. 1), 79 ff.

des transzendenten Gottes in der Geschichte». Und beide Richtungen vereint die trinitarische Vision der Einheit von Gottes ganzem Werk in Schöpfung, Erlösung und Heiligung: «In dieser ganzen Geschichte, wie sich die Menschheit von dem Reich der Notwendigkeit zum Reich der Freiheit bewegt, gelangen wir zu einer Schau des Ortes der Inkarnation des Gottessohnes als einer Inkarnation in dem gesamten Prozess der kosmischen Entwicklung auf das Ziel von Gottes Schöpfung hin. In dieser Weise gewinnt die paulinische Christologie, wie sie in dem Brief an die Epheser und an die Kolosser dargelegt wird, plötzlich für uns eine neue Lebendigkeit. Wir kommen dazu, Gottes Ziel in seiner ganzen Weite und Grösse und Gnade zu erkennen». So wie einst Sittler im indischen Kontext eine deuteropaulinisch-kosmologische Christologie entwickelte und der Inder Chenchiah das Christentum im Medium des Hinduismus in einen naturalistisch-universalistischen Evolutionismus gleichsam hineininterpretierte, so kann man im Gespräch mit K. H. Ting sehen, wie die Versuche theologischer Spitzensätze über Trinität, Inkarnation, Heilsgeschichte usw. in ihren spezifischen Akzentuierungen von einem jeweils anderen lebensweltlichen Kontext zeugen. Ein Konvergenz-Modell könnte vielleicht die Prozess-Theologie abgeben. Man wird gespannt sein dürfen, was an Drei-Selbst-Theologie aus Nanking zu vernehmen sein wird; ein Beispiel von dem stellvertretenden Dekan des Seminars, Chen Zeming (1981), als Absetzung von Befreiungstheologien im westlichen Kontext:

«Ich möchte darauf hinweisen, dass christliche Denker in Latein-Amerika und China ihre Arbeit beide mit dem sozialen Hintergrund des Kolonialismus oder Semi-Kolonialismus begonnen haben und dass unsere Ausgangspunkte in der historischen Praxis und im Eintreten für das Volk vergleichbar sind. Sie führen zu Parallelen in den theologischen Gedanken. Aber während wir Kampfgefährten an verschiedenen Fronten sind, gebrauchen unsere lateinamerikanischen Freunde Theologie als eine soziale und politische Waffe für die Sache der Befreiung. Das chinesische Volk, die Christen eingeschlossen, sind bereits vor 30 Jahren befreit worden in dem Sinne, dass politische Macht und das Eigentum an den Produktionsmitteln aus den Händen einer Minderheit von Unterdrückern dem Volk übertragen worden ist. Unsere theologische Aufgabe ist nicht die Befreiung als solche in der lateinamerikanischen Bedeutung, sondern Versöhnung. Wir müssen versöhnt und identifiziert werden mit dem chinesischen Volk als ganzem, von dem wir entfremdet worden waren, um unsere Aufgabe der Befreiung: *die Verbesserung unserer Gesellschaft* weiterzuführen. Zur gleichen Zeit müssen wir mit Gott versöhnt werden, von dem die Menschheit entfremdet worden ist und mit dem wir uns alle sehnen, vereint zu werden durch das Mittlergeheimnis des menschgewordenen Christus in dem endlosen Lauf der menschlichen Geschichte».[6]

[6] Zit. bei K. Grobe: Religion in China (A. 2), 60f.

Ein anderes Problem für die Entstehung eines chinesisch-kontextuellen Christentums sei genannt in Erinnerung an den Jesuiten Matteo Ricci, der um die 1600-Wende die 1704 von Papst Clemens XI. verworfene These aufstellte und praktizierte, dass eine erfolgreiche Mission nur auf dem Boden einer Anpassung an die konfuzianisch geprägte chinesische Lebensweise geschehen könnte. Wir zitieren den ehemaligen deutschen Botschafter in China, E. Wickert:

«Eine religiöse Antwort, die aus buddhistischen oder taoistischen Anschauungen hervorgeht, wäre aber Pan Xiaco (sc. Pseudonym einer jungen Chinesin, die einen kritischen Brief an die Zeitschrift «Chinas Jugend» geschickt hatte) und anderen Chinesen wohl gemässer als eine christliche, vermute ich. Denn die Zahl der Chinesen, die noch buddhistischen oder taoistischen Anschauungen nahestehen, ist um ein Vielfaches grösser als die kleine Zahl der Christen oder Halb-Christen, von den Millionen Mohammedanern vor allem in Westchina gar nicht zu reden. Es hat in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts in China synkretistische Sekten und Kulte gegeben, die Millionen von Anhängern hatten. Solche Kulte könnten, wenn sich überhaupt einmal wieder religiöses Leben in China frei entwickeln kann, mehr Mitglieder gewinnen als die etablierten Kirchen des Abendlandes, deren Antworten auf die Fragen unserer Zeit vielleicht auch viele Chinesen nicht überzeugen werden. Doch das sind freischwebende Spekulationen über Möglichkeiten, die heute nicht bestehen, wo die politische Autorität des Staates und der Partei noch stark genug ist, solche Entwicklungen niederzuhalten. Diese Autorität wird fortfahren, den Menschen Antworten zu geben, die keine sind und die die Fragenden nicht zufriedenstellen».[7]

IV. Chinesisches und westliches Christentum

Wo liegen nun Herausforderungen, die das chinesische Christentum für unser westliches Christentum, für unsere Lebensweise, Kirche und Theologie darstellt?

Es kann sich hier nur um einige Aspekte für eine weitergehende Diskussion handeln:

Zunächst die kritische *Verbindung von Glauben und sozialistischem Kontext:* Die spezifisch chinesische patriotisch-politische Theologie – und man müsste eher von einer Theologie des revolutionären Aufbaues des Neuen China sprechen – sieht den Glauben mitten in den Welt-Erfahrungen wirksam. Entsprechend werden Gottesdienst und Alltag, Glaube und Liebe, Person und Werk nicht im Sinne einer privatisierend-verinnerlichenden Zwei-Reiche-Unterscheidung erfahren, sondern als kritisches Bei-

[7] E. Wickert, China von innen gesehen, Stuttgart 1981, 455f. und 457f.

einander, als in der Nachfolge Jesu Christi zu vollziehendes Ineinander.[8] Die lebenspraktische Frage ist, inwieweit seit dem Eingehen Gottes in unsere Menschenwelt sich Gott mit uns Menschen identisch und verwechselbar gemacht hat. Der chinesische Christ wird Chinese bleiben: «mit seiner konfuzianischen menschlichen Bildung, seiner taoistischen Innerlichkeit, seinem buddhistischen Mitleid», mit seiner sozialistischen Gesellschaftsgestaltung des Neuen China (so E.S.S. Tang).[9]

Dieselbe Beobachtung kehrt wieder bei dem engen *Zueinander von Leben und Lehre, von Praxis und Theorie:* Der Glaube hat hier konkrete Subjekte, nicht fast ausschliesslich kirchliche und akademische Leitungssubjekte, also unpersönlich-strukturelle Hierarchie, sondern das solidarische Volk Gottes, das entsprechend die Kontextualität von Gemeinden, Kirchen und Theologie ausmacht in der Solidarität mit allen Chinesen, die an ihrer Befreiung zum Neuen China arbeiten. Die chinesische Christenheit ist «entklerikalisiert» und «entinstitutionalisiert» und auch insofern «enttheologisiert», als die einst mehr oder weniger aufgezwungene westliche Theologie in dem heutigen Kontext keine Aussagekraft mehr hat. Darin zeigt sich, dass Theologie nicht als subjektloses Begründungssystem betrieben werden kann, sondern in motivierender Rückerinnerung an Jesu Botschaft vom Reich Gottes als Formulierung gelebter Glaubenserfahrungen in revolutionär-sozialistischem Kontext vollzogen wird. Glaube und Theologie sind hier auf das Elementar-Christliche gestellt; Theologie geht zurück auf einen Glauben vornehmlich als Dankbarkeitserweis (Dr. Ting), und deswegen gibt es Theologie nur in persönlicher Anteilnahme am Apostolat, an Diakonie, als Mitarbeit am Reich Gottes – ein Gedanke, der ähnlich, aber eben in anderem Kontext, z.B. bei J. Moltmann vorkommt.[10]

- *Solidarität der Christen in der Solidarität mit dem Volk:*
  Chinesische kontextuelle Theologie ist patriotische Drei-Selbst-Theologie, ist also Theologie im Rahmen des werdenden Neuen China. Während wir im Westen privatistisch-individualistisch orientiert nach den

[8] Das erinnert an die Politische Theologie im Sinne von D. Sölle (Phantasie und Gehorsam, Stuttgart 1968) und J.B. Metz (Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977, z.B. 69). Man wird auch an D. Bonhoeffers «Widerstand und Ergebung» erinnert, wo sich manche Gedanken finden, die zum gängigen westlichen (bürgerlichen) Kirchenverständnis und Theologisieren querstehen.

[9] E.S.S. Tang in: Conc 15 (1979) 403f.

[10] J. Moltmann, Politische Theologie – Politische Ethik, München/Mainz 1984, 161 u.ö.; vgl. U. Gerber; Müsste Luther nicht «weltlicher» interpretiert werden? Einige Notizen zum vergangenen Luther-Jahr 1983, in: Festschrift für Bo Reicke. ThZ 40 (1984) 200ff.

solidaritätsrettenden Potentialen des Christentums fragen, lebt man in China in der konkret auf das ganze Volk konzentrierten patriotischen Solidarität und versucht christlicherseits, die identitätsrettenden und das Individuum schützenden Reserven des Christentums zum Zuge zu bringen gegen kollektivistisch verzerrte, weil «von oben» geforderte und durchgedrückte Formen des Menschseins.

- *Die transzendenzlose Welt als Kontext chinesischen Christseins:*
  Viele Kommenatoren, u.a. die oben zitierte Prof. Ching, weisen darauf hin, dass die chinesische Alltagswelt keine Transzendenz kennt im westlichen Sinne, sondern «diesseitig» eingestellt ist; Transzendenz gibt es nur als «Immanenz des Göttlichen», als «Gegenwart des Absoluten im Relativen, in menschlichen Beziehungen». Das erinnert an die uns heute gestellte Frage nach einer nachmetaphysischen, nachtheistischen, nachbürgerlichen Gotteserfahrung: «Christus hat keine anderen Hände als unsere, er ist auf uns angewiesen. Wenn keine Christen mehr da sind, ist Christus tot. Auch Gott kann nicht un-abhängig, un-relational gedacht werden. Auch Gott ist angewiesen auf uns».[11]
- *Grundwerte als Herausforderung:*
  Mit J. Charbonnier kann ich die Herausforderung auch so formulieren, dass die einst vom Westen gerade auch in China propagierten Grundwerte der Gerechtigkeit, des Friedens, der Nächstenliebe usw. sich heute als Werte des chinesischen Volkes umgekehrt an «die westlichen Anmassungen» wenden: «Ist also das Christentum nicht einfach eine trügerische Ideologie? Die Christen des Westens sind aufgefordert, sich zu erklären. Um in Redlichkeit über ihren Glauben Auskunft zu geben, müssen sie den Sinn ihrer Präsenz in der Gesellschaft neu interpretieren. Zu diesem Zweck müssen sie die chinesische Herausforderung nach allen ihren Seiten hin ermessen».[12]
- *Kosmologie und Heilsgeschichte als Bestimmungen christlichen Glaubens:*

[11] So bei D. Sölle, Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem «Tode Gottes». Neuaufl. 1982, Stuttgart, 180; 169: «Gott leidet an seinem nicht oder nur stückweise realisierten Dasein in der Welt. Er leidet an seinen Niederlagen, die niemand so gut weiss wie seine Schauspieler in der Welt, die ihn unter den Bedingungen der Ohnmacht spielen, er will vertreten werden, er hat sich selber vertretbar gemacht, er hat sich bedingt, er hat sich vorläufig gemacht, er ist abhängig geworden. Er vermittelte sich in die Welt, er wurde Mensch». Vgl. Cl. Larré, Transzendenz – chinesisches Denken, Conc 15 (1979) 371 ff.; W. Bauer: Religion und Gesellschaft im heutigen China, China Heute 3 (1984) 3, 5 ff.

[12] Conc 15 (1979) 377.

Zwei uns fremd gewordene theologische Interpretamente spielen im chinesischen Christentum – wie auch z.B. in indischen und manchen afrikanischen Gemeinden und Volks-Theologien – eine entscheidende Rolle: kosmologische Deutung Gottes und des Glaubens im Medium der Christologie und ineins damit eine heilsgeschichtliche Ortsbestimmung christlichen Glaubens. Darin zeigt sich m.E., dass bei aller Konzentration auf chinesisch-patriotisches Christsein die ökumenisch-gesamtmenschheitliche Dimension und bei aller Konzentration auf das gegenwärtige Christsein im werdenden Neuen China die weltgeschichtlich-eschatologische Dimension die übergreifende Bewegung des Weges Gottes in unserer Welt abgeben. Diese Herausforderung trifft uns zwischen der Scylla einer enthistorisierenden Existential-Theologie und der Charybdis einer auf die Restituierung des christlichen Abendlandes abzielenden Geschichts-Theologie. Die bereits oben gestellte Frage ist, ob nicht das Modell der Prozess-Theologie weiterhelfen kann?

- Zum Abschluss noch ein Hinweis zur *Ekklesiologie:*
  So wie lateinamerikanische Priester in Realisierung einer Befreiungstheologie von der Basis her eine Verschiebung des Schwerpunktes des Katholizismus von Rom und dem hierarchisch organisierten westlichen Christentum hin zu dem lateinamerikanischen Basischristentum sich anbahnen sehen, so stellt sich das chinesische Christentum mit seinen öffentlichen Gemeinden und seinen Graswurzel-Gemeinden als Frage an den Europazentrismus und Hierarchismus unserer Kirchen und Theologien dar. Wir haben eine abgesicherte, sich selbst weiter organisierende Volkskirche mit deutlichen Auflösungserscheinungen an den Rändern; Basisgemeinden werden toleriert, so lange sie für die Hierarchie überschaubar, neutralisierbar bleiben; christliche Existenz ist zur privaten Entscheidungssache ohne Kollisionsmöglichkeit mit dem sogenannten Alltag geworden – und dort in China Christsein als öffentliche Bekenntnisexistenz, weil man z.B. nicht KP-Angehöriger sein kann, bestimmte Ausbildungswege und Berufe nicht erhalten kann usw. Bei uns stellen sich die Probleme eben nicht als Bekenntnis- oder Konfessions-Frage, wohl aber als Anfrage an unser Christsein im Alltag, an unsere konkrete Solidarität mit Arbeitslosen und Ausländern, an unser Bemühen um Frieden und Erhaltung der Mitwelt. Dann dürften sich eigentlich auch die Kirchen weder als hierarchisch-bürokratische Verwaltungsapparate permanent selbst erhalten wollen, noch sich neutral aus dem sogenannten Alltagsgeschäft heraushalten wollen; sie sollen nicht selbst Politik betreiben, sondern von der Basis her auf die unmenschlichen und widernatürlichen Ziele, Mittel, Bedingungen und

Auswirkungen politischer, gesellschaftlicher Massnahmen hinweisen. So können wir in unserem Kontext die Herausforderung des chinesischen Christentums im Blick auf «Kirche von unten» und «christliche Existenz im Alltag» annehmen.

V. Einige Anregungen zu einer Missions-Theologie

Wir können feshalten: Den «Eigenwert» des chinesischen Christseins müssen wir verstehen und akzeptieren lernen, ohne dass wir einerseits mit einer christentumsgeschichtlichen oder religiös-universalgeschichtlichen Interpretation oder mit dem hermeneutischen Prinzip der «anonymen Christlichkeit» die chinesische Realutopie des Neuen Menschen und des Neuen Volkes re-theologisieren und ohne dass wir andererseits einfach in einem politisch-ideologischen und religiösen Pluralismus ohne wirklichen Dialog hängenbleiben. Wir sind gefragt, ob wir im Zuge einer radikal geschichtlichen Auffassung unseres Christseins den «Abschied vom Prinzipiellen» zu nehmen und «polymorph transgressiv», polymythisch statt monopolistisch-monomythisch zusammenzuleben bereit sind, wie O. Marquard formuliert.[13] Dies würde für unsere eigene theologische Situation bedeuten, dass wir Theologie als ein solches Konsensusgeschehen betreiben müssen, das seine eigene Herkunft, Kraft, Intention, seine Ziele und Durchführbarkeit jeweils im Dialog mit anderen Ansprüchen erfährt und formuliert. In unserer Begegnung mit dem kontextuellen Christentum Chinas steht m.E. die Identität des Christentums nochmals auf anderer Ebene und anderer Weise zur Debatte als dies bislang zwischen den christlichen «Positionen», auch im Dialog mit den sogenannten Befreiungstheologien, geschehen ist. Das chinesische Christentum kann nicht als «bürgerliches Gewand» überleben, sondern nur als konkrete «Lebenshilfe» im Aufbau des Neuen Sozialismus Chinas. Wir müssen das Zueinander von Identität und Partikularität für unser Christsein noch schärfer als bislang befragen,[14] was gleichzeitig Konsequenzen für die Darstellung einer Missions-Theologie hat.

Es ist sicher schwierig, über ein blosses Wahrnehmen und Kommentie-

[13] O. Marquard, Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien. Reclam 7724. Stuttgart 1981, darin bes. der Aufsatz: Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie. 91–116.

[14] C. Geffré, Zu einer zeitgemässen Theologie für China. Evangelisation und Kultur, Conc 15 (1979) bes. 395f.

ren des chinesischen Christentums – und *das* chinesische Christentum gibt es natürlich so gar nicht – «von aussen her» im Sinne der klassischen Anknüpfungs- oder Kontrastmodelle in einen offenen, echten Dialog in der Hoffnung einer befreiten Kommunikationsgemeinschaft hineinzukommen.[15] Umgekehrt halte ich aber auch eine solche Intention für letztlich diskussionsunfähig, die dem Neuen China eine christologische Präsenz Gottes von vornherein gleichsam unterschiebt und damit das Problem der «Absolutheit» über das Modell der «anonymen Christlichkeit» oder latenten Christus-Frömmigkeit vorschnell löst[16]: «Der maoistische Marxismus ist die Form, in der China in die Geschichte eingetreten ist, deren verborgener Herr Jesus Christus ist und die sich sehnt nach der Erfüllung aller Dinge in ihm»[17]. Diese die chinesische Kulturrevolution und das Christentum historistisch-positivistisch identifizierende heilsgeschichtliche Theorie wird von Theologen wie R. Whitehead oder P. Digan geteilt. Hiergegen der kritische Kommentar von Ch. C. West: «Mit dieser Argumentation ist nur eines falsch: Sie ist Götzendienst, nicht Theologie». In einer solchen Theologie der Revolution, die Gott in revolutionären Prozessen und Aktionen am Werk sieht (R. Shaull), besteht in der Tat die Gefahr des «heilsgeschichtlichen Positivismus», der über einem nachbürgerlich-revolutionär-emanzipatorischen Gottes-, Menschen- und Gesellschaftsbild die inhaltlich-identifikatorische Deutung solcher Prozesse aus dem Auge zu verlieren droht.[18] Westliche Theologie sollte sich an diesem Punkt – und das ist m. E. das genuine Anliegen kontextuell-politischer Theologie – zuerst auf einen Dialog einlassen, ja sogar zuerst die Rolle des aufmerksamen Zuhörers einnehmen, bevor das chinesische Christentum vorschnell heilsgeschichtlich «heimgeholt» wird.

Ebenso wäre es aber auch falsch, das Christentum einfach auf das Transzendenz-Defizit des endlich-immanenten Humanismus des Neuen

[15] Bei H. Bürkle, Einführung in die Theologie der Religionen, Darmstadt 1977, mit weiterer Literatur, bes. 6ff. bzw. 122ff.

[16] H. Waldenfels, Die Neuere Diskussion um die «anonymen Christen» als Beitrag zur Religionstheologie, ZMR 60 (1976) 161–179.

[17] Als Beispiel zitiert von Ch. C. West, Eine theologische Reflexion über China, in: China und die Christen, 50ff, zit. 53f., mit dessen Kritik; vgl. den Bericht vom Ökumenischen Kolloquium in Löwen zur Arbeitsgruppe «Christlicher Glaube und die Begegnung mit China», epd Dokumentation Nr. 2/1975.

[18] Vgl. Diskussion zur Theologie der Revolution, München/Mainz 1969; W. Kreck, Zur sogenannten Politischen Theologie, in: ders., Grundfragen christlicher Ethik, München 1975, 319ff.

China zurückzunehmen, obwohl man die Welle der «neuen Religiosität», des Interesses an Sinn-Fragen und an Transzendenz auf Grund eines Werte-Vakuums, zunächst in die Gegenrichtung interpretieren könnte. Man würde in beiden Fällen die Chinesen (und jeden Nicht-Christen) zu «Objekten» für Gottes verborgenes bzw. transzendent-innerliches Handeln degradieren. So bleiben die beiden Grenzpfähle bestehen: Identifikation von chinesischem Aufbau der Neuen Gesellschaft mit Gottes messianisch-revolutionärem Handeln bzw. das Aushalten des Gerichtes angesichts der Gnadengabe Gottes (so Ch. C. West). Lässt sich diese Spannung weiter erläutern oder sogar weiterführen?

Man kann zunächst auf Bubers Dialog-Modell verweisen; aber auch dieses Modell ist m. E. letztlich insofern «positionell» konzipiert, als ihm die Vorstellung der gegenseitigen Integration unter der Annahme des einen Gottes in der Weise zugrunde liegt, dass dieses «Modell» für die Situation der Christen in China und ihres Verhältnisses zu unserem westeuropäischen Christentum nicht ausreicht. Es bleibt den anderen Religionen gegenüber immer noch äusserlich-forensisch, sofern vom «Besitz Gottes» aus andere christliche wie z. B. die chinesischen oder andere religiöse wie z. B. buddhistische oder islamische Traditionen, Institutionen, Interpretationen und Lebensstile beurteilt werden.[19].

Man muss noch einen Schritt weitergehen ins «Unverfügbare», ins «Freie» hin zu einem echt pluralistisch-partizipatorischen, «advokativ-kritischen» Modell, das von H. J. Margull und P. Tillich vertreten wird, um die klassische «Absolutheit» als «Identität» des Christlichen in der jeweiligen Kontextualisierung formulieren zu können,[20] z. B. im Kontext europäisch-bürgerlicher Gesellschaft oder der Slums in Bangla-Desh oder Südamerikas (Stichwort: Theologie des Volkes) oder des Neuen China. Was J. Habermas u. a. die Universalisierbarkeit im antizipatorisch-herrschaftsfreien Dialog, was H. J. Margull die Grenzüberschreitung von der «Vergewisserung innerhalb einer Tradition zu einer universal anspruchsvollen Aussage über andere Traditionen» nennt,[21] dieses Problem stellt sich ja dem Christentum in seinen kontextuellen Vollzugsweisen selbst und nicht nur bzw. erst im Blick auf andere Religionen und religiöse Traditionen. Auf

[19] H. J. Margull, Zu einem christlichen Verständnis des Dialogs zwischen Menschen verschiedener religiöser Traditionen, EvTh 39 (1979) 196 ff., bzw. in W. Strolz (Hg.), Vom Geist, den wir brauchen, Freiburg 1978.

[20] K. Blaser, Christliche Theologie vor der Vielfalt der Kontexte, ZMiss 10 (1984) 5–19.

[21] P. Löffler, Theologie des Dialogs oder dialogische Theologie, ZMiss 3 (1977) 99–106.

das chinesisch-kontextuelle Christentum angewandt muss man derzeit sagen, dass die dortigen Christen momentan «monologisieren» müssen in der von ihnen und von uns getragenen Hoffnung, dass auf beiden Seiten christlicher Glaube gelebt, praktiziert, erbeten, erhofft wird. So möchte ich als Ergebnis meiner hier vorgelegten Beschäftigung mit dem Christentum im Neuen China einen Satz von H.J. Margull übernehmen: «Dass es uns in der schon immer gepredigten und nun dialogisch gesuchten ‹Hinwendung› zu allen Menschen am Ende um einen Gott gehen könnte, den wir als den uns eigenen missverstehen und missbrauchen. Wir sind hoffentlich gewiss geworden, dass Gott gewiss nicht unser ‹eigener› Gott bleiben wird».[22]

Uwe Gerber, Hannover

[22] H.J. Margull, Zu einem christlichen Verständnis des Dialogs, EvTh 39 (1979) 211; vgl. K. Blaser, Kontextuelle Theologie als ökumenisches Problem, ThZ 36 (1980) 220–235; R. Mc. Afee Brown, Vorläufige Modelle einer Theologie zwischen den Kulturen, VF 2/1981, 25–42.