

Jean Charbonnier

## Die Neuinterpretation des westlichen Christentums auf dem Hintergrund des China von gestern und heute

Schon der Begriff «westliches Christentum» ist von China aus geprägt worden. Die chinesischen Intellektuellen, die Gelehrten von einst und die Revolutionäre von heute, verstehen unter diesem Ausdruck die christlichen Wirklichkeiten in ihrer Gesamtheit. Sie bezeichnen so die Religion der Europäer, die aus dem «Großen Westen» gekommen sind, seien sie nun Katholiken oder Protestanten, Lateiner oder Orientalen. In ihren Augen nimmt die weltweite Verbreitung des Christentums diesem nichts von seinem westlichen Charakter. Ob es sich nun um das Christentum in Amerika oder in Afrika oder in Asien handelt, stets trägt es für sie die Spuren seines europäischen Ursprungs an sich. Im Gegensatz zum Buddhismus, der in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung ebenfalls aus dem Westen gekommen ist, wird das Christentum nicht als chinesische Religion anerkannt. Darin, daß in den Ländern der Dritten Welt – wie z.B. in Lateinamerika, auf den Philippinen und in Schwarzafrika – Christen vorhanden sind, erblicken die Chinesen nichts anderes als die Folgen der Eroberungszüge Europas seit dem 16. Jahrhundert.

Diese Abstempelung als «westlich» ist für das Christentum, das doch eine universale Heilsreligion sein will, schmerzlich. Damit setzt man ihm Grenzen, die übrigens nicht bloß geographischer Natur sind. «Westlich» bezeichnet eine Zivilisation, die sich von der chinesischen unterscheidet. Das Christentum bildet einen integrierenden Bestandteil von ihr. Seit dem 16. Jahrhundert haben Missionare beweisen wollen, daß diese Religion der chinesischen Weisheit überlegen sei. Das aggressive, habgierige Verhalten der Europäer schien jedoch das Gegenteil zu beweisen. Die heutige chinesische Revolution hat das Christentum als etwas, was dem westlichen Imperialismus geradezu die Weihe gibt, zurückgewiesen.

Es nützt nichts, dagegen geltend zu machen, daß das moderne Europa entchristlicht ist und daß man das Christentum nicht mit der wirtschaftlichen und politischen Herrschaft des Westens verwechseln darf. Ob in guten Treuen oder nicht haben sich doch die Kolonisa-

toren des 19. Jahrhunderts häufig auf die christliche Zivilisation berufen. Obschon man heute kaum noch von «christlichem Abendland» spricht, so kann man doch immer noch von westlichem Christentum sprechen. Es verhält sich eben doch so, daß die Christen in den reichen Ländern des Westens am zahlreichsten vertreten sind.

Die Menschen des Westens haben in China die Ideale der Gerechtigkeit, des Friedens, der Nächstenliebe verbreitet. Sie demütigten gleichzeitig eine uralte Kultur und trugen durch ihre Handelspraktiken dazu bei, ein ins Elend gestürztes Volk auszubeuten. Heute haben sich die Chinesen dieser Ideale bemächtigt und wenden sie gegen die westlichen Anmaßungen. 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.

### *I. Das China der Gebildeten angesichts des christlichen Humanismus*

Seit bald vier Jahrhunderten stellt die Abschließung Chinas gegenüber der christlichen Lehre eine wahre Herausforderung dar, die sich aus zwei Elementen zusammensetzt: Erstens wird eine Religion, die man als die Interessen Chinas beeinträchtigend ansieht, zurückgewiesen; zweitens schenkt man einer chinesischen Weisheit, welche die politische Ordnung und die Wohlfahrt des Volkes sichert, volles Vertrauen.

Die Erfolge, die Matteo Ricci bei gewissen nicht-konformistischen Gebildeten der Reformpartei von Tunglin<sup>1</sup> erntete, dürfen nicht über die Angriffe hinwegsehen lassen, denen er von seiten der konservativen Gebildeten ausgesetzt war<sup>2</sup>. Diese stoßen sich an den Artikeln seines *T'ien chu shih yi* («Der wahre Gottesbegriff»), einer Einleitung in die christliche Glaubenslehre, die doch den Überlieferungen der chinesischen Weisheit aufs stärkste Rechnung trägt<sup>3</sup>. Die Bessergesinnten bemerken zwar, die meisten dieser Lehren seien gut, weil sie schon in der chinesischen Überlieferung enthalten seien. Sie werfen jedoch Ricci vor, sich um die Achtung vor ihnen zu bringen, indem er unhaltbare Auffassungen über Gott, die Schöpfung und das Jenseits vertrete. Sosehr sie seinen Beitrag zur Wissenschaft und zur Moral schätzen, so sehr bedauern sie seine religiösen Verirrungen. Ihr Hauptvorwurf betrifft den Kult des Himmels Herrn (*T'ien chu*, womit das Wort «Gott» übersetzt wird). Dieser Kult scheint ihnen die rituelle Hierarchie des Reiches und die kon-

fuzianischen Regeln in bezug auf die kindliche Pietät (*hsiao*) zu verletzen. Ricci behauptet, alle Menschen seien vor dem Himmelsherrn gleich und alle könnten sich im Gebet unmittelbar und nicht nur über den Kaiser an ihn wenden. Nun aber ist nach herkömmlicher Auffassung einzig der Kaiser befugt, dem Himmel Opfer darzubringen. Und was noch schlimmer ist: Der Gelehrte aus dem Westen (*hsi ju*) wagt zu behaupten, man müsse den Himmelsherrn über alles lieben, sogar mehr als den Vater und die Mutter, ja mehr als den Kaiser... Das heißt doch, sich über die drei heiligen Prinzipien des *hsiao* hinwegsetzen, welche die Unterwerfung des Untertanen unter den Herrscher, die des Sohnes unter den Vater und die der Frau unter den Mann verlangen.

Gewisse Gelehrte machen nicht nur den christlichen Lehren den Prozeß, sondern auch der kirchlichen Organisation. Yang Kuang-hsien, der ein wenig bemüht ist, sich die Gunst des Hofes zu verschaffen, zeigt auf, daß die Christen subversive Elemente sind, welche die Ordnung des Reiches umzustürzen suchen: sie halten Versammlungen ab und bilden Gemeinschaften, worin wie in den heterodoxen chinesischen Sekten Männer und Frauen vermischt sind; diese Gemeinden stehen in Kontakt miteinander; sie ziehen durch das ganze Reich hindurch ein Spionagenetz; sie stehen über Macao mit den fremden Mächten in Beziehung; die Christen gehorchen einem Kaiser der Religion (*chiao-huang* = Papst), der zu Rom seinen Sitz hat.

Indem sie u. a. die Tätigkeiten des sizilianischen Jesuiten Longobardi im Süden Chinas verurteilen, werfen die Gelehrten den Missionaren vor, die Standbilder auf den Altären zu zerstören und das Volk gegen die Heiligen aufzuwiegeln. Schon vor dem Verbot des Ahnenkults durch Rom gelten die Christen als schlechte Bürger.

Diese oft mit schwulstiger Rhetorik vorgetragenen Anklagen entbehren nicht der Begründung. Wenn auch das christliche Europa des 17. Jahrhunderts nicht in der Lage ist, China zu erobern, wie Spanien das mit Südamerika gemacht hat, so träumen die katholischen Missionen doch von einer friedlichen Bekehrung des ganzen Landes. Matteo Ricci bahnt sich einen Weg bis nach Peking, um mit dem Kaiser selbst in Kontakt zu kommen. Es gelingt ihm, diesem ein Bild des Erlösers zu überreichen, und er kann sich einen Augenblick lang der Hoffnung hingeben, sein ihm liebster Traum werde zur Wirklichkeit werden: die Bekehrung des Kaisers, der dann gleich einem neuen Konstantin sein ganzes ungeheuer weites Reich dem Lager Christi zuführen werde<sup>4</sup>. Verwundern wir uns nicht über Ambitionen, die bei gewissen heutigen Missiologen immer noch weiterleben. Viele Wehklagen über das Verbot

der chinesischen Riten stammen aus der unbewußten Idee, ganz China hätte bekehrt werden können, wenn diese Riten nicht verboten worden wären.

Die Jesuiten des 17. und 18. Jahrhunderts sind und bleiben große Bewunderer der chinesischen Zivilisation. Wie im 13. Jahrhundert die Reiseberichte von Marco Polo verbreiten ihre «Lettres édifiantes»<sup>5</sup> in Europa das Bild eines sehr gesitteten China, das an sittlichen Tugenden reich ist. Zu einem Humanismus herangebildet, der sich aus der griechisch-lateinischen Antike nährt, bereitet es ihnen keine Mühe, in China ein Christentum vorzustellen, das der Vernunft und der Moral hold ist. Sie müssen dies tun, um sich etwelches Gehör zu verschaffen. Die Reichtümer Chinas werden *ad maiorem Dei gloriam* zur Schau gestellt. Soll denn das durch die Religionskriege und die mörderischen Bruderkämpfe zwischen Fürsten geschwächte Europa sich nicht von der Ordnung und der Vernunft inspirieren lassen, die im chinesischen Reich herrschen?

Diese Herausforderung durch China läßt die intellektuellen Kreise Europas nicht kalt. China wird zu einem Pol, an dem sich die Geister scheiden und zwei große theologische Strömungen aufeinanderprallen. Die vom Jansenismus beeinflussten Kreise, die Partei der Frommen und die ihr angeschlossenen Gruppen, die schon seit langem über die humanistischen Tendenzen der Jesuiten beunruhigt sind, glauben nicht an dieses tugendhafte China. Sonst wäre ja der eigentliche Kern des Heils dahin: das Elend des gefallenen Menschen und das Wirken der Gnade. Im fünften seiner «Lettres à un provincial» wirft Pascal den Jesuiten vor, in China das Ärgernis des Kreuzes zum Verschwinden zu bringen.

Die Freunde der Jesuiten hingegen, Wissenschaftler und Philosophen, sind auf der Suche nach rationalen Grundlagen für die Moral und die Politik. Gegen Ende des 17. Jahrhunderts freut sich Leibniz darüber, daß Mathematiker aus dem Jesuitenorden nach China entsandt werden. Er erblickt in ihnen Werkzeuge zur Herstellung der religiösen Einheit der Welt: während sie den Chinesen die wahre Theologie beibringen, ermöglichen sie es uns, von den Chinesen die Kunst des Herrschens und diese ganze natürliche Theologie zu lernen, die sie zu dermaßen hoher Vollendung gebracht haben<sup>6</sup>. Mit Leibniz und gegen Bayle optiert Voltaire für den Deismus der Chinesen, zieht aber aus ihrer natürlichen Moral extreme Schlüsse gegen die Autorität der Kirche und der Bibel. Er macht geltend: China hat sich mit Toleranz und ohne Beihilfe des Aberglaubens zu organisieren verstanden. Die materialistischen Philosophen haben nur noch einen Schritt zu tun, um aufzuzeigen, daß die Chinesen Atheisten

sind; sie brauchen bloß zu bemerken, daß ihr Himmel nichts anderes als die Natur ist. Der kommunistische Historiker Chu Ch'ien-chih steht denn nicht an, zu behaupten, daß die Einführung des chinesischen Denkens im Europa des 18. Jahrhunderts den dialektischen Materialismus des Westens hervorbrachte<sup>7</sup>.

## II. Die Herausforderung des Maoismus für die heutige Theologie der irdischen Wirklichkeiten

Die Herausforderung, die das neue China an unsere westliche Gesellschaft richtet, ist vielleicht nichts anderes als der logische Schluß aus den Prämissen, die vor drei Jahrhunderten gesetzt wurden. Auch heute dreht sich die Debatte im wesentlichen um eine Philosophie des Menschen und der Gesellschaft.

Doch diesmal ist das Christentum viel radikaler in Frage gestellt. Die Aufklärungsphilosophie griff vor allem die oppressive Gewalt einer Institution Kirche an, die sich den Wissenschaften und dem Fortschritt verschloß, und die Vorrechte eines den Obskurantismus begünstigenden Klerus. Heute sind es die Theologen und die Verantwortlichen der Kirche selbst, die über die chinesische Herausforderung besorgt sind, und der chinesische Atheismus erschüttert die heutigen Äußerungen des christlichen Denkens.

Seit 1974 sucht eine theologische Forschungsrichtung, die von den ökumenischen Zusammenkünften von Båstad in Schweden (29. Januar bis 2. Februar 1974) und von Löwen (9. – 14. September 1974) aufgebracht worden ist, die theologischen Implikationen des neuen China ausfindig zu machen<sup>8</sup>. In der Aufmerksamkeit, die dem «Maoismus» entgegengebracht wird, verrät sich vielleicht der dem europäischen Denken eigene Hang zur Verbegrifflichung. Mehr als die Probleme der chinesischen Gesellschaft, die auf dem Weg der Modernisierung ist, scheint das Denken Mao Tse-tungs die intellektuellen christlichen Kreise in Bewegung versetzt zu haben. Die Kulturrevolution von 1966 wiegt für diese Bewegung mehr als der 1971 erfolgte Eintritt Chinas in die Vereinten Nationen.

Die heutigen Fragepunkte der westlichen Theologie schwimmen im Kielwasser einer langen Entwicklung des europäischen Denkens. Während im 18. Jahrhundert der Deismus von damals der Theologie eine notdürftige Zufluchtsstätte bieten konnte, holten die großen Denker des 19. Jahrhunderts die Religion vom Himmel auf diese Erde herunter. Mit Feuerbach ist die Theologie in Anthropologie umgeschlagen. Karl Marx zieht daraus die Konsequenzen für die politische Ökonomie. Die Religion ist für ihn nur mehr der Traum einer leidenden Menschheit, die zu knechtenden, sie entfremdenden Produktionsverhältnissen verurteilt ist.

Damit scheint die Entfaltung des Menschen über kurz oder lang das Verschwinden jeglicher Religion mit sich zu bringen. Verdächtig, Lüge zu säen und den Menschen das Recht auf Leben und Freiheit abzuspochen, werden die Theologen aufgefordert, die irdischen Wirklichkeiten ernst zu nehmen. Das christliche Leben als Ganzes wird neu interpretiert.

Statt daß die Christen wie einst ermahnt werden, sich vor den Verlockungen der Welt in acht zu nehmen, werden sie nun ermutigt, diese Welt zu lieben und sie durch Gerechtigkeit und Liebe umzugestalten. So entstehen die Theologien des christlichen Laientums, der Arbeit, der Entwicklung, der Befreiung, der Hominisation und der Mundanisation. Die Theologen heben die Bedeutung der Menschwerdung und der Schöpfung hervor. Die Welt hier und jetzt, so betont man, ist die Stätte des Heils: «Gott hat die Welt so sehr geliebt, daß er ihr seinen eigenen Sohn geschenkt hat.» Der Tod Christi am Kreuz ist nicht erniedrigend, sondern legt den Grund für die Autonomie des Menschen. Der christliche Glaube ist nicht entfremdend, sondern befreiend. Er verpflichtet dazu, die Welt zu verändern, um so Zeugnis für ein stetes Dem-Reich-der-Himmel-Entgegenschreiten abzulegen.

Von dieser Bewegung der Erhöhung des Menschen mitgerissen, vermeinen vielleicht einige, das chinesische Experiment leite Wasser auf ihre Mühle. Aber China scheint davon kaum beeindruckt zu sein. Ist dieses Reden von Befreiung wirklich aufrichtig? Man führt gern einen Ausspruch an, den Mao Tse-tung in einem Gespräch mit der Journalistin Anna Louise Strong getan hat. Auf seine Frage, was denn das Wesen des Christentums ausmache, antwortete sie ihm: «Die Gefangenen befreien.» Mao Tse-tung erwiderte schroff: «Was habt ihr denn eigentlich dafür getan?»

Es handelt sich dabei nicht einfach um den Vorwurf, in der Praxis versagt zu haben. Mao Tse-tung ist des tiefen Glaubens, daß die Entwicklung der chinesischen Gesellschaft einzig und allein auf den Schultern des chinesischen Volkes ruht und an keine übernatürliche Macht appellieren darf. Diese Autonomie des Menschen, welche die westlichen Theologen im Namen der Liebe Gottes bekräftigen, wird von Mao Tse-tung im Namen der Kreativität des Volkes proklamiert. Die schöpferische Kraft des Volkes erkennt keineswegs die geistigen Dimensionen des Menschen, sondern läßt sich von hohen ethischen Idealen beseelen. Das maotistische Ideal des neuen Menschen scheint über die Unzulänglichkeiten der westlichen Produktivitäts- und Konsumgesellschaft hinwegzukommen. Das Bestreben, China zu entwickeln, geht Hand in Hand mit einem großangelegten Bemühen, den Menschen zu erziehen, die Ungleichheiten zu vermindern und nach

und nach der ganzen Ausbeutung des Menschen durch den Menschen ein Ende zu setzen.

Die revolutionärsten theologischen Formulierungen werden so in Frage gestellt. Ist die religiöse Rede von Befreiung nicht überflüssig oder zumindest nebensächlich? Ist es nicht bezeichnend, daß die Befreiungstheologien, obwohl sie sich von der Methode und den Sehweisen Mao Tse-tungs inspizieren lassen, sich eigentlich wenig auf die von China ausgelöste Strömung theologischer Reflexion einlassen?

Die Theologen Europas und Amerikas hingegen spielen bei dieser Suche eine führende Rolle. In der westlichen Säkularisierungsbewegung engagiert, finden sie in China einen Resonanzboden für ihre kritischen Bemerkungen über die weiterlebenden Überbleibsel der Christenheit. Die atheistische und gleichzeitig tief humane chinesische Revolution bestätigt die Vision einer auf dem Tod Gottes gründenden Befreiung des Menschen. Die Zurückweisung der religiösen Riten und jeder kirchlicher Institution scheint die Verbindungen mit der Gewalt und den Reichtümern dieser Welt, welche die christlichen Autoritäten hartnäckig aufrechterhalten wollen, glücklicherweise zu zerbrechen. Aber es bleibt erst noch zu beweisen, daß diese säkulare Revolution einen christlichen Sinn haben kann.

### *III. Säkularisierung des christlichen Heils und Sakralisierung der chinesischen Revolution*

Die theologische Reflexion über China wird von einem inneren Widerspruch bedroht. China hilft so sehr das Christentum säkularisieren, daß es dieses schließlich vernichten könnte. Diese Gefahr witternd, reagieren gewisse Theologen darauf in der Weise, daß sie die chinesische Revolution sakralisieren.

Raymond Whitehead<sup>9</sup> zufolge erhellt die chinesische Revolution, was ein zugleich radikales und innerweltliches Christentum sein könnte. Die Befreiung im Sinne Chinas ist ein wahrhaftes Heil außerhalb der Kirche. Sie relativiert das christliche Heil. Noch unvollendet, weil sie eine beständige Revolution verlangt, läßt sie sich darin der unablässigen Bewegung der Christen auf das Reich hin vergleichen. Somit erscheint ein Meinungs Austausch zwischen diesen beiden Heilsauffassungen wünschenswert. Insbesondere das maoistische Verständnis des Klassenkampfes kann unser Verständnis der christlichen Liebe erhellen. Unsere Verkündigung der universalen Liebe erfolgt oft zu abstrakt. Wahre Liebe ist immer geschichtlich engagiert und kann von den Klassenunterschieden nicht absehen. Das Gegenteil der Liebe ist nicht der Haß, sondern die Teilnahmslosigkeit und Tatenlosigkeit.

Auf ethischer Ebene läßt sich die Liebe leicht innerweltlich deuten. Aber wie verhält es sich mit der Gnade und dem Kreuz? R. Whitehead äußert den Gedanken, der maoistische Glaube an eine unumgängliche Befreiung könne als eine Gnade angesehen werden, weil sie im Herzen des Universums eine Macht der Gerechtigkeit erblicke. Was das Kreuz betrifft, so sei es nicht ein Zeichen der Ohnmacht, sondern ein Akt der Identifizierung mit den Unterdrückten, ein Sklaventod, damit die Niedrigen erhöht würden: «Das Kreuz», sagt er, «ist ein Zeichen der Hoffnung und des Kampfes, der Auferstehung und des Aufstands.»

Somit scheint erwiesen, daß sich das Christentum in maoistischen Begriffen innerweltlich deuten läßt. Doch worin besteht der Austausch zwischen den beiden Mystiken? Es gibt hier nur eine Substitution zweier Realitäten, die als miteinander vertauschbar angesehen werden. Sie sind dies vielleicht auch auf dieser innerweltlichen Ebene eines ideologisch-politischen Kampfes. Doch ist nicht mehr so recht zu ersehen, was sie zueinander beizutragen vermöchten. Die maoistische Auffassung der Liebe trägt zur christlichen Liebe bei, indem sie deren liberale Abweichung kritisiert. Bringt aber die christliche Liebe der Welt Chinas etwas bei? Hier wird nichts von dem gesagt, was ihr Wesen ausmacht als Liebe, die in der Person Christi und im Gottesvolk inkarniert ist, als Liebe, die sich um der Gerechtigkeit willen und aus Erbarmen hinopfert, als Liebe, deren Endziel in einer Vergöttlichung des Menschen durch die Annahme an Kindes Statt besteht. Diese religiöse Rede bringt eine ureigene Erfahrung zum Ausdruck, der Rechnung zu tragen ist.

Statt aber zu präzisieren, was die Eigenart der christlichen Botschaft ausmacht, nehmen gewisse Denker angesichts des drohenden Sinnverlusts ihres Glaubens zu einer Sakralisierung der chinesischen Revolution Zuflucht. Sie hüten sich wohlweislich, diese wie das Christentum der Prüfung der Säkularisierung zu unterziehen. Von der Religionsphänomenologie inspiriert, entdecken sie im maoistischen China sämtliche äußeren Anzeichen einer Religion. Ein Werk von Nian Smart beutet dieses Flöz reichlich aus<sup>10</sup>. In dieser Perspektive hat der Maoismus seine Dogmen, seine Feiern, seinen Persönlichkeitskult, seinen Mythos über die Letzten Dinge, seinen Ruf zur Bekehrung, seine Beichten, sein Versprechen, ein neues Leben zu führen. Das Rote Büchlein ist ein Katechismus. Die Rote Sonne Mao Tse-tungs gemahnt an die universale Erleuchtung im Sinne Buddhas. Diese Religion besteht nicht im Glauben an Gott, sondern im Glauben an das Volk, und das Wohl des Volkes kann Menschenopfer erheischen. Es handelt sich um einen eschatologischen Kampf zwischen dem Licht und der Finsternis. Das

Gute besteht in der Befreiung des Volkes, das Böse ist der Imperialismus und der Feudalismus.

Ist somit der Maoismus wirklich eine neue Religion? Dies behaupten hieße ein Werturteil fällen, zu dem die Religionssoziologie nicht berechtigt. Nehmen wir erstens zur Kenntnis, daß Mao Tse-tung sich stets als antireligiös verstanden hat. Er hat sich nie nach Art eines Auguste Comte so etwas wie eine positivistische Religion ausgedacht. Er hat stets die Zerstörung der Tempel gewünscht. Er hat den Kult seiner Persönlichkeit nur während der Zeit der Kulturrevolution geduldet. Das Rote Büchlein sowie die Verweise auf den großen Steuermann sind heute in China selten geworden. Die chinesischen Festfeiern, selbst die des Beginns des Mondjahres, sind rein zivile und Familienfeste. Der 1. Mai und der Nationalfeiertag am 1. Oktober haben so wenig einen religiösen Charakter wie «die heilige Liebe zum Vaterland», die vom laizistischen republikanischen Frankreich besungen wird.

Nicht das Sakrale macht das Religiöse aus, sondern das Transzendente, werden gewisse Leute einwenden<sup>11</sup>. Somit ist zu präzisieren, was man unter «transzendent» versteht. Ist es das Übernatürliche? Der Maoismus will sowohl aus marxistischem Atheismus als auch aus chinesischer humanistischer Tradition heraus davon nichts wissen. Die Unterscheidung zwischen «Natur» und «Übernatur» wurde im Westen verwendet, um das Anderssein Gottes und das Geschenk seiner Erlöserliebe zum Ausdruck zu bringen. Doch die Idee des Übernatürlichen ruft bei den Chinesen das Gefühl hervor, von okkulten Mächten und vom Schicksal bedroht zu sein. Konfuzius hat gesagt, man müsse davor auf der Hut sein. Wenn es in China eine Transzendenz gibt, so in der Richtung, daß der Mensch voll und ganz Herr seines Schicksals wird. Die chinesischen Wege zur Transzendenz sind erst noch auszumachen. Die äußeren Manifestationen des Sakralen genügen nicht, sich dieser Dimensionen bewußt zu werden. Alles in die Kategorie des Sakralen hinaufzuheben ist ein ebenso steriles Unterfangen wie das Gegenteil: alles in die Kategorie des Innerweltlichen einzubauen.

#### *IV. Der Konflikt zwischen zwei Universalismen*

Die westliche Säkularisierungsbewegung ist paradoxerweise von einer Tendenz begleitet, das chinesische Experiment zu sakralisieren. Welches sind die Gründe dieser gegenläufigen Bewegung? Muß man darin eine Art Kompensation für den Sinnverlust erblicken, an dem unsere Gesellschaft leidet? Äußert sich im Interesse für die maoistische Mystik nicht vielleicht westliche Hinneigung zu den östlichen Spiritualitäten?

Man kann sich auch einer umgekehrten Reaktion von seiten der Gläubigen gegenüberbefinden: der einer Selbstverteidigung. Wenn man den Maoismus als neue Religion qualifiziert, so will man damit sagen, daß es sich dabei um eine falsche Religion, um eine Idololatrie, um eine Mao-Vergötzung handle. Bestenfalls anerkennt man die guten Seiten der chinesischen Revolutionsmystik, findet aber darin die Spuren des christlichen Heils wieder, das China auf dem Umweg über den Marxismus in mehr oder weniger entstellter Form übermittelt worden ist.

Die katholische Theologie der Religionen neigt von jeher dazu, die Werte der verschiedenen Zivilisationen unter den weiten Mantel der Kirche zu bringen. Sie maßt sich somit das Recht an, ihnen ihren Eigenwert zu nehmen. Die griechischen Kirchenväter führten den Fall des jüdischen Volkes an, das die Schätze der Ägypter bei seinem Auszug mitgehen ließ. Dies scheint die von der Agentur Fides vertretene Linie zu sein, deren Redaktor 1973 in China Ausrichtungen gewahrt, worin sich die Lehren der Päpste und des Konzils widerspiegeln:

«Das heutige China neigt zu einer Mystik der uneigennütigen Arbeit im Dienste aller, zu einem Streben nach Gerechtigkeit, zu einer Verherrlichung des einfachen, genügsamen Lebens, einer Hebung der Bauernmassen und zu einer Verwischung der Gesellschaftsklassen. Ist dies aber nicht gerade das, was in den Rundschreiben «*Pacem in terris*» und «*Populorum progressio*» sowie im Synodendokument über «*Die Gerechtigkeit in der Welt*» unvergleichlich gut gesagt und immer wieder gesagt worden ist? Man bringt heute den kleinen Chinesen bei, sich ein Gemeinschaftsdenken anzuerziehen. Ist dies aber nicht das, was das Zweite Vatikanische Konzil vom Gottesvolk gefordert hat?»<sup>12</sup>

Nur schade, daß die «kleinen Chinesen» sich nicht zur Erkenntnis aufschwingen können, daß sie Christen sind, ohne es zu wissen! Sie sind keineswegs in allen Fällen bereit, das, was sie sich durch einen bewaffneten Kampf im Namen ihrer nationalen Unabhängigkeit errungen haben, von den Menschen des Westens beanspruchen zu lassen. Sie haben vom Westen genommen, was dem Fortschritt ihres Volkes dienen konnte. Sie haben dem westlichen Christentum Werte geraubt, die brachlagen, und ließen sie in einem neuen Volk Früchte tragen. Sie haben sich in der Optik ihres chinesischen Universalismus gewisse Werte des westlichen Christentums angeeignet, so wie der christliche Universalismus sich gerne die Werte der chinesischen Revolution aneignen würde. Die chinesische Revolution ist ja Erbin eines ebenso mächtigen Kulturmessianismus wie der der Christen. Dieser Messianismus

gründet ebenfalls auf der Geschichte eines Volkes. Diese Geschichte schreitet in einer revolutionären Dialektik einer Revolte ausgeplündert Bauern gegen die Unterdrückungsmächte voran. Die einzige Rechtfertigung der Macht liegt in einer Verbindung der Weisheit (*Tao*) und des Regimes (*chih*). Das Volk schreitet einer großen Einheit (*Ta t'ung*) entgegen, worin die Chinesen von heute die klassenlose Gesellschaft des Marxismus erkennen können. Damit tritt ein neuer Mensch auf, der von jeder gegenseitigen Ausbeutung befreit ist. Alle Völker der Welt sind dann eingeladen, sich der universalen Brüderschaft «einer einzigen Familie unter dem Himmel» anzuschließen.

Diese um China kreisende Vision von der Zukunft der Menschheit bildet ein Ganzes, das sich mit der um Europa kreisenden Auffassung vergleichen läßt, die der jüdisch-christlichen Heilstradition entnommen ist. Je mehr sich der entchristlichte Westen von seinem Heilshorizont löst, desto verführerischer kann es sein, an eine globale Übertragung der christlichen Heilssendung auf das neue Volk zu denken, das in der chinesischen Welt groß wird.

Song Choan-seng, ein presbyterianischer Theologe auf Taiwan, geht so weit, daß er eine neue Phase der Heilsgeschichte in China ansetzt<sup>13</sup>. Wie er sagt, eröffnet nach der Periode, die vor dreitausend Jahren durch den Auszug Israels eingeleitet wurde, der Lange Marsch Mao Tse-tungs eine neue Etappe der Menschheitsgeschichte. Es gibt nämlich zwischen der Heilsgeschichte und der Weltgeschichte keinen Riß. Gott handelt in der Universalgeschichte. Es ist somit nicht notwendig, den Weg über die biblische Geschichte zu gehen, sondern man braucht bloß in den verschiedenen kulturellen Kontexten ausfindig zu machen, welches die für das Wirken des Schöpfers- und Erlösergottes charakteristischen Ereignisse sind. Dieses Heilshandeln besteht in einem Abbruch der Schranken der Sklaverei und in einer Offenheit auf Gott und die Menschen hin. Die chinesische Revolution ist zunächst eine Befreiung von Armut, Hunger, Ausbeutung gewesen. Gegenüber den neuen Ausbeutungsformen, die sich im gegenwärtigen Regime abgezeichnet haben, muß sie zu einem Kampf für die Geistesfreiheit werden. So war es auch, als das Volk Israel vom Nomadentum zu nationalen Strukturen übergang. Einzig der unbezähmbare Geist der Propheten vermochte die ideologische Erstarrung zu bekämpfen.

Eine solche Sendungsübertragung, wie Song sie sich denkt, ist nicht problemlos. Der biblische Bezug auf den Schöpfer- und Erlösergott ist für sie unerläßlich. Was die Befreiung von der Wirtschaftssklaverei und von der Geistessklaverei betrifft, so kann niemand behaupten, daß China das Monopol darauf hat. Man

würde damit bloß einen christlich-chinesischen Kulturuniversalismus an die Stelle des westlich-christlichen Kulturuniversalismus setzen. Keine besondere Zivilisation darf behaupten, in ihr allein inkarniert sich das Heil der ganzen Menschheit.

Muß man sich also mit einem bloßen Pluralismus der Wege zur Befreiung des Menschen zufrieden geben? Doch wie soll man dann die universale Reichweite respektieren, worauf diese Heilsbotschaften Anspruch erheben?

#### V. Auf dem Wege zu einer kritischen Strukturierung spezifischer Heilswege

Das westliche Denken bleibt abstrakt und globalisierend, obwohl es durch die marxistische Kritik überprüft worden ist. Eine eingehendere soziologische und historische Analyse des christlich-westlichen Ganzen und des marxistisch-chinesischen Ganzen dürfte behilflich sein, über die Widersprüche hinauszukommen, die zwischen dem Religiösen und dem Innerweltlichen, zwischen den beiden Universalismen bestehen. Im Rahmen der europäischen ökumenischen Forschungsarbeit sind bereits gewisse nützliche Unterscheidungen beigebracht worden, insbesondere in Form der Gegensatzpaare Mythos und Wirklichkeit, Glaube und Ideologie.

Während sich die Ideologen vom maoistischen Mythos des neuen Menschen faszinieren lassen, achten die Praktiker, Sinologen und ehemaligen Missionare mehr auf die wirklichen Daseinsbedingungen in China<sup>14</sup>. Chinesische Theologen in Hongkong machen auf neue Unterdrückungsformen aufmerksam, die sich im Gefolge der Kulturrevolution entwickelt haben. Diese von der Prüfung der Sachverhalte ausgehende Kritik liegt übrigens in der Logik des Marxismus: Jede von der Praxis gelöste Idealisierung ist trügerisch. Falls er einer wirklichen Phase der menschlichen Entwicklung entspricht, spielt der Mythos vom neuen Menschen die Rolle einer fruchtbaren Utopie. Dient er aber dazu, wirtschaftliche Mißerfolge, gesellschaftliche Unordnungen oder Konflikte zwischen politischen Klans zu übermalen, so wird dieser Mythos zu einer Mystifikation, zu einer idealistischen Fälschung der Geschichte. Übrigens muß man auch von den christlichen Idealen ebenso kritisch Distanz nehmen. China macht die Christen darauf aufmerksam, wie sehr ihre Worte und ihre Taten auseinanderklaffen.

Die Ideologie als systematischer Ausdruck einer Vision von der menschlichen Existenz kann eine positive oder eine negative Rolle spielen<sup>15</sup>. Wenn sie daraus hervorgeht, daß man die in Bewegung befindliche menschliche Realität besser wahrnimmt, so ist sie fort-

schrittlich. Wenn sie hingegen zu einem Dogma erstarrt, das von einer totalitären Macht der Gesellschaft aufgezwungen wird, so ist sie konservierend. Es gibt eine christliche Ideologie, die sich vom Glauben an Christus inspirieren läßt. Sie verbindet einen theologischen Ausdruck des Glaubens mit gesellschaftlich-politischen Elementen. Diese Ideologie kann dogmatisch und oppressiv werden, wenn sie die Herrschaft der Privilegierten sanktioniert. Einzig ein lebendiger Glaube an die bei den Ärmsten inkarnierte Liebe kann sie erneuern. Es gibt auch eine marxistische Ideologie, die aus der proletarischen Revolution und aus dem Glauben an die Befreiung des Volkes hervorging. Diese Ideologie will progressistisch sein und an die Praxis der Massen gebunden bleiben. Doch auch sie kann sich zu einem starren, formalistischen Dogmatismus entwickeln, der eine totale Macht der Partei legitimiert. Einzig ein wirkliches Hinhorchen auf das Volk kann sie erneuern. Der christliche Glaube an das menschgewordene Wort und der marxistische Glaube an das Volk sind von verschiedener Natur, die jeweils zu erhellen ist, doch sind beide lebendige Erfahrungen und können zu einer Kritik von Ideologien inspirieren, die zu Werkzeugen der Unterdrückung der menschlichen Freiheit entartet sind.

Nachdem beide durch das Sieb der marxistischen Kritik gegangen sind, schließen sich der christliche und der chinesische Weg keineswegs aus. Ja, sie streben sogar eine Annäherung an. Der christliche Weg hält sich nun an ein erdhafteres Itinerar, nachdem er durch die platonische Spaltung der Seele vom Leib lange Zeit blockiert war. Der chinesische Weg, der lange Zeit von einer fatalistischen Auffassung von Geschichtszyklen versperrt war, öffnet sich heute auf den Horizont eines neuen Volkes hin, das für den Frieden und die Gerechtigkeit in der Welt eintritt.

Wenn man die chinesische Erfahrung in Erwägung zieht, so beschränkt dies die Ambitionen eines unkritischen Christentums, das aus einer eroberungslustigen Christenheit mit Europa als Zentrum hervorging. Die Ausmerzungen des Christentums durch China ist jedoch ebensowenig gerechtfertigt wie ein Heilsmonopol der Christen. Das neue China hat seine konservative konfuzianische Tradition der Kritik unterzogen, wie Europa seine christlichen Institutionen einer Kritik unterzogen hat.

Werden die christliche und die chinesische Weisheit, die im Prinzip von der Macht gelöst sind, in den Bereich einer rein privaten inneren Erfahrung verbannt? Es ist dringlich, die Originalität des Christentums, des Buddhismus, des Taoismus, des Konfuzianismus deutlicher zu sehen und auch zu präzisieren, wie sie das Leben des Volkes bereichern und erneuern können. Es ist zu wünschen, daß die wissenschaftliche Anstrengung, die China im Bereich der Humanwissenschaften unternimmt, zu einer internationalen Zusammenarbeit im Studium der Religionen führt. Es könnten sich fruchtbare Kontakte anbahnen zwischen dem Peking Institut für das Studium der Weltreligionen und den verschiedenen christlichen Zentren für das Studium der Religionen, die in Hongkong, Kyoto, Manila, Singapur sowie in Indien, Europa und Amerika bestehen.

Nachdem ihnen ihr Überlegenheitsgefühl genommen ist, können die Christen in aller Zuversicht an diese Aufgabe herangehen. Ihre religiöse Überlieferung, die präzisiert und mehr ins Leben der Welt gestellt worden ist, bleibt ein wesentliches Element der Geschichte des Menschen. Auf die gegenseitige Herausforderung zwischen dem Osten und dem Westen sollte eine fruchtbare Ära interkultureller Austauschbeziehungen folgen.

<sup>1</sup> Die Akademie von Tunglin, die im 12. Jahrhundert zu Wuhsi gegründet und 1604 wiederhergestellt wurde, führte Gelehrte zusammen, welche die Machtmißbräuche im Namen der neo-konfuzianischen Orthodoxie kritisierten.

<sup>2</sup> Die markantesten Sammlungen antichristlicher Schriften des 17. Jahrhunderts sind «P'o hsieh chi», 1639 in der Provinz Fukien erschienen, und «P'i hsieh lun» von Yang Kuang-hsien (1659) (die beiden Titel besagen: «Zurückweisung der Häresie»).

<sup>3</sup> «T'ienchu shih yi» ist nicht ein Katechismus, sondern eine «Rechtfertigung Gottes» aufgrund der chinesischen Weltanschauungen. Dieser Traktat ist 1596 redigiert und 1604 gedruckt worden. Eine alte Übersetzung davon findet sich in Band IV der «Lettres édifiantes et curieuses» (Ed. du Panthéon) 380–453.

<sup>4</sup> Vgl. Henri Bernard S.J., *Le Père Matthieu Ricci et la société chinoise de son temps (1552–1610)* (Hautes études, Tientsin 1937), Bd. 2, 5–19.

<sup>5</sup> Abkürzung für: «Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus», 34 Bände in 12 (1702–1776).

<sup>6</sup> Aus einem Vorwort von Leibniz zu einem Buch über das Tole-

ranzedikt von 1697, das den christlichen Gottesdienst in China gestattete, zitiert von Virgile Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640–1740)* (Paul Geuthner, Paris 1932) 335–336.

<sup>7</sup> Chu Ch'ien-chih, *Questions sur l'objet et le domaine de l'histoire de la philosophie chinoise: Chungkuo chéhsueh shih wen't'i t'along chuanchi* (Sammelband von Debatten über die Geschichte der chinesischen Philosophie) (Presses scientifiques, Peking 1957) 90.

<sup>8</sup> Die Dokumente von Båstad und Löwen sind veröffentlicht worden unter dem Titel «Christianity and the New China» (Ecclesia Publications, William Carey Library, Pasadena 1976). Eine erste hektographierte Ausgabe wurde 1974 von Pro Mundi Vita und vom Lutherischen Weltbund verbreitet: Bd. I (Båstad), *Theological implications of the New China*; Bd. II (Löwen), *Christian Faith and the Chinese experience = Kolloquium von Löwen über China*. Die wichtigsten Dokumente (Heft 54/1975 von Pro Mundi Vita, Brüssel. Vgl. auch Heft 55/1975: *China und die Kirchen. Auf dem Wege zur einen Welt*).

<sup>9</sup> Raymond Whitehead (Amerikaner), *Love and animosity in the Ethic of Mao*: Dok. Båstad (Bd. I) 71–85.

<sup>10</sup> Ninian Smart (aus Schottland), *Mao* (London 1974).

<sup>11</sup> Vgl. Paul Rule (von Melbourne), *Is Maoism open to the Transcendant?*: Michael Chu S.J. (Hg.), *The New China, a Catholic Response* (Paulist Press, New York 1977) 25–43.

<sup>12</sup> Internationale Agentur FIDES der Propaganda Fide zu Rom, 4. April 1973.

<sup>13</sup> Song Choan-seng, *The New China and Salvation History – A Methodological Inquiry*: Båstad (Bd. I) 113–133.

<sup>14</sup> «New man» in China – Myth or Reality? Dok. Löwen (Bd. II) 45–58 (vgl. *Pro Mundi Vita* 54 [Brüssel 1975] 17–22).

<sup>15</sup> Zu dieser Frage vgl. Winfried Glüer, *Faith and Ideology in the Context of the New China*; Båstad (Bd. 1) 37–53 und Julia Ching, *Faith and Ideology in the Light of the New China*: Båstad (Bd. 1) 15–36.

Aus dem Französischen Übersetzt von Dr. August Berz

Autorenrubrik J. Charbonnier: siehe S. 413!

Luigi Sartori

## Das theologische Thema «Heil und Befreiung» in seiner Beziehung zum maoistischen Begriff des «neuen Menschseins»

Es fehlt in der Theologie immer noch an einer systematischen Behandlung des Themas «Heil»<sup>1</sup>. Im Laufe der Geschichte hat die christliche Reflexion «Fragmente» dazu geliefert. Das volle Mosaik wartet aber immer noch darauf, zusammengesetzt zu werden. Was die erwähnten «Fragmente» betrifft, so halten wir die folgenden fünf Schritte für bedeutsam:

(1) Die Aufnahme des Alten Testaments in den biblischen Kanon – wenn auch die Betonung der typologischen Auslegung dazu beigetragen hat, daß man dem Realismus und der Konkretheit des biblischen Begriffes von «Befreiung» nicht die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt hat; (2) das beharrliche Bestehen des Augustinus darauf, daß die Freiheit Gnade sei, seine Betonung des radikalen Ungenügens des Menschen, der Notwendigkeit der Erlösung, des Gebetes, so daß die Freiheit eine bloße Abstraktion bleibt; (3) die Aufwertung der Initiative des Menschen gegen laxistische und fatalistische Tendenzen in den berühmten Auseinandersetzungen über das Verhältnis zwischen Freiheit und Gnade; (4) in der gegenwärtigen Epoche die starke Betonung, welche in den betreffenden Kapiteln der sozialen und politischen Ethik die Voraussetzungen erfahren, welche die Strukturen und die Institutionen im Blick auf die Freiheit mit sich bringen, das heißt als Beiträge zur Befreiung oder zur Versklavung; (5) die heutige Einsicht in das Zusammenwirken verschiedenartiger «spezifischer» Beiträge zum Heil des Menschen, besonders im Bereich des

«Weltlichen» einerseits und des «Geistlichen» andererseits, weswegen die Kirche weder die einzige heilwirkende Macht ist noch um so weniger ein Monopol hat für das umfassende Heil in allen seinen Dimensionen.

Warum denn wohl bloß «Fragmente»? Vielleicht könnte das folgende eine – wenn auch ein wenig vereinfachende – Erklärung dafür abgeben: Bis jetzt ist der Prozeß der «Befreiung» immer als eine schon abgeschlossene historische Tatsache betrachtet worden, die sich ein einziges Mal in der Geschichte vollzogen hat, so daß man sich an die «Heilsgeschichte» nur noch erinnert oder sie in der Liturgie feiert. Zwischen dieser historischen Tatsache und der Ewigkeit öffnet sich ein Raum für eine Art von «Millenarismus», der davon träumt, sich jetzt an den Früchten des mühsamen, aber schon ans Ziel gekommenen Marsches zur Freiheit freuen zu können<sup>2</sup>.

Heute dagegen ist das Christentum dank der Fügung der Vorsehung zum «Nullpunkt» zurückgeführt worden, um ganz neu zu beginnen. Im mediterranen und westlichen Raum versetzt die Säkularisierung das Christentum an den Anfang zurück, drängt sie es in eine neue Startposition. Anderswo, wie etwa in Lateinamerika, in Afrika, in Asien ergeben sich neue «Anfangserfahrungen», bieten sich Modelle neuer Befreiungsprozesse an. Vielleicht ist das Modell China dasjenige, das der Bibel am nächsten kommt. In Lateinamerika herrscht noch eine Mischung zwischen Altem und Neuem, und die Feinde, von denen es sich zu befreien gilt, suchen vielfach Deckung hinter der Bezeichnung «christlich». Afrika ist immer noch zerteilt in Bereiche mit verschiedenen Brennpunkten. Allein China betreibt den planvollen und einheitlichen Aufbruch eines Volkes, das die Freiheit eines neuen Menschen, eines neuen Menschseins anstrebt.

Das radikale theologische Problem angesichts solcher neuer Erfahrungen (vor allem in China) ist immer noch das der Hermeneutik, das schon entstanden ist mit der Bildung des biblischen Kanons und das die Beziehung zwischen Altem und Neuem Testament betrifft: Ist lediglich die allegorische und typologische Auslegung erlaubt? Oder kann man von wirklichen