

¹¹ 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.

¹² Internationale Agentur FIDES der Propaganda Fide zu Rom, 4. April 1973.

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

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

¹⁵ 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»¹. 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 können².

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

Schritten einer echten und eigentlichen Heilsgeschichte sprechen, die in Richtung auf Christus hin eröffnet worden ist (oder doch eröffnet werden kann)?³

Der vorliegende Beitrag möchte helfen, diese Frage zu beantworten, aber von einem weit zurückliegenden Ausgangspunkt her, indem er gleichsam nur einen methodologischen Ansatz erarbeitet. Daher wollen wir das Thema «christliche Befreiung» unter drei entscheidenden Gesichtspunkten betrachten: unter der Rücksicht des Ausgangspunktes; unter der Rücksicht des Zieles; und im Blick auf die Handelnden.

I. Ausgehen vom wirklichen Menschen; deswegen von der Praxis her; wobei den «Geringsten», den Unterdrückten, eine Vorzugsstellung zukommt

Die christliche Weisheit ist geboren aus einer Geschichte, die voller Sinn ist, die zuerst gelebt und dann erst begriffen wird, die experimentiert wird, um begriffen zu werden. Christus «hat zunächst begonnen zu handeln und dann zu lehren» (vgl. Apg 1,1). Erst viel später hat die Theologie der deduktiven Methode den Vorzug gegeben, indem sie zunächst einmal sozusagen eine Ideologie anbot, aus der dann auch praktische Anwendungen abzuleiten waren. Der Marxismus treibt das Christentum heute an, den Primat der Praxis wiederzuentdecken; offensichtlich aber nicht einer Praxis, die zu verstehen ist als ein blindes, fideistisches oder irrationales Handeln, sondern einer erleuchteten Praxis, die voller Sinn ist für die Bestimmung des Menschen und des Universums. Denn schließlich ist ihr absoluter Anfang des Leben eines Propheten, Jesu nämlich.

Im besonderen könnten die Christen sich doch wohl leicht einverstanden empfinden mit der maoistischen Forderung, die auf einer *ständigen und fruchtbaren Beziehung zwischen Theorie und Praxis* besteht, und zwar im Blick auf eine ständige Bewährung und Berichtigung, gegen jede Versuchung eines launischen Subjektivismus ebenso wie gegen jede Versuchung eines sturen Dogmatismus⁴. Jeder Schritt muß kontrolliert werden, denn jede «Weisheit» kann insgeheim illegitime Aspekte enthalten und ideologisch werden⁵. In einem gewissen Sinne scheint der Maoismus das Mißtrauen gegen den Dogmatismus zu betonen. Die Revolution der «Strukturen» genügt ihm nicht, er will parallel dazu auch eine «Kulturrevolution», wobei er allen Nachdruck auf die «Erziehung» legt, damit die Ideen der Motor der Geschichte bleiben⁶.

Die christliche Weisheit ist an die Inkarnation gebunden. Sie kann nicht vom neuen Menschen reden, ohne ihn konkret aufzubauen. Und aus ebendiesem Grunde verlangt das Heil des Menschen Verständnis

für die realen Bedürfnisse, ein Verständnis für die konkreten Situationen, von denen her der Weg zur Befreiung seinen Ausgang nimmt. Die Weisheit fürchtet nicht die Wissenschaft, sondern sie ruft sie zu Hilfe. Der Appell an die Wertvorstellungen genügt nicht. Man muß den Übeln, von denen der Mensch befreit werden muß, einen «Namen» geben. Die klassische Theologie redet, wenn sie die paulinischen Themen aufgreift, von Christus, der vom «Tod», von der «Sünde», vom «Teufel» befreit (vgl. Röm 5–6), um so das radikale und totale Elend des Menschen zum Ausdruck zu bringen. Die Wissenschaft aber muß immer wieder sozusagen als Prozeßbeteiligte zu Hilfe gerufen werden, um die realen und konkreten Aspekte dieses Übels, welches den Menschen zum Sklaven macht, im einzelnen auszumachen. Wie Gott sich hinter allen positiven Werten verbirgt, so verbirgt der Satan sich hinter allen konkreten Übeln. Die Theologie und die Pastoralpraxis müssen heraus aus ihrer altgewohnten Allgemeinheit und Abstraktheit und konkrete Ziele für den Prozeß der menschlichen Befreiung aufweisen.

Das Risiko der Ideologie ist nicht ein für allemal zu überwinden. Mao scheint sich jedenfalls bewußt gewesen zu sein, daß das einzige, woran ihm gelegen sein mußte, daß es der ständigen Kritik entzogen bleibe, die Grundentscheidung sei, nämlich die Ausrichtung auf das Wohl des ganzen Volkes und die Ausschließung der Vorherrschaft einer Unterdrückterklasse⁷. Ich bin überzeugt, daß das christliche Heil sich ebenfalls auf nichts anderes als auf eine einzige und definitive Entscheidung gründen kann: auf die Entscheidung für die Armen, für die «Geringsten». Und zwar, weil Christus diese Entscheidung getroffen hat. In ihm hat Gott «sich arm gemacht» (vgl. 2 Kor 8,9). Darum ist der Prozeß der Befreiung nur echt in dem Maße, wie er ausgeht von der allerniedrigsten Situation her, von denen, die keine Privilegien vorzuweisen haben, die es zu bewahren und zu verteidigen gilt und die daher fähig sind, Ausschau zu halten nach einem Heil, das allumfassend und für alle Menschen da ist. Die schon mit Gütern Versorgten, diejenigen, die schon auf ihrem Wege sind, drohen ständig zum Hindernis für den Aufbruch der anderen zu werden. Den ganzen Menschen retten und zum Heil führen, alle Menschen retten und zum Heil führen: das kann zur Illusion werden, wenn man nicht ausgeht von den Geringsten her, wenn diese Geringsten nicht selbst die eigentlich Handelnden werden.

Das *aggiornamento* des Zweiten Vatikan Konzils hat diese Ausrichtung bestätigt. Auf der Linie der «vier Dialogkreise», welche die Enzyklika «*Ecclesiam suam*» Papst Pauls VI. theoretisch behandelt (jenseits der Gefahr eines «Ekklesiozentrismus»), deren sich die

aufmerksame Kritik bewußtgeworden ist), ist der Entwurf eines christlichen Handelns konkreter geworden, nicht nur, weil er ein aristokratisches Monopol der Kirche ausschließt und statt dessen alle menschlichen Kräfte zusammenführen möchte, sondern vor allem, weil er sich inspiriert am Kriterium der «Zusammenarbeit», des «Aufbruchs zu einem gemeinsamen Weg». Von daher leitet sich die konkrete evangelische Forderung ab, die notwendigen Schritte zu bemessen nach dem Maß der «Geringsten». Der letzte Kreis des Dialogs, nämlich des Dialogs mit dem Menschen, mit den Humanismen, ist demnach maßgebend auch für die anderen Dialogkreise. Wenn das Heil das Thema einer theoretischen Botschaft wäre, könnte man bei den Ersten beginnen und dann schließlich zu den Letzten, den Geringsten kommen. Wenn es aber umgekehrt ein historischer Prozeß ist, der vor allem das Handeln betrifft, das «Tun», dann ist die Kirche aufgerufen, immer von neuem anzufangen und also bei den «Geringsten» zu beginnen. Der entfremdete Mensch, der Sklave der Sünde und des Todes, muß sich als eigentlich Handelnder in der Heilsgeschichte erfahren, wenn diese ihren ersten Bewegter in Christus hat. Der wahre Kampf für die «libertas Ecclesiae», für die Freiheit des Christen, ist der Kampf für die «libertas humana», für die Freiheit der Menschen, der konkreten Menschen in ihren konkreten Versklavungen; so wie die Juden unter dem Joch des Pharao konkrete Menschen und konkrete Sklaven waren⁸.

II. Auf dem Weg zu einem eschatologischen Ziel: Der neue Mensch in Christus ist eine neue Schöpfung und absolute Zukunft im Jenseits

Auch der Marxismus gründet – wie die gesamte moderne Kultur – auf einer evolutionistischen Sicht der Natur. Und dennoch bleibt er das Opfer jener säkularisierten Form der christlichen Häresie des Millenarismus, welche den schließlichen Stillstand der Geschichte in einem innerweltlichen endgültigen Vollkommenheitszustand für möglich hält: ein fideistisches Postulat, widersprüchlich aufgrund der inneren Veränderlichkeit alles dessen, was «endlich» ist. Unter diesem Blickwinkel scheint der Maoismus einen Bruch mit einer solchen marxistischen Pseudoeschatologie zu wagen: auch innerhalb einer sozialistischen Gesellschaft bleibt die Dialektik der Veränderlichkeit bestehen, welche zur Forderung der ständigen kritischen Revision führt⁹. Dies ist ein scheinbar noch fideistisches Denkmodell, das aber allem Anschein nach eine Nachwirkung der klassischen östlichen Auffassung ist, nach der das Werden unendlich und unermesslich ist.

Das christliche Denken – dies muß man zugeben – hat sich oft von der griechischen Vorliebe für das «Vollendete» irritieren lassen. Der Zustand der «Vollkommenheit» ist mit allzu großer Leichtfertigkeit innerhalb der Zeit angesiedelt und verweltlicht worden. In der Theologie hat man dem Thema der «menschlichen Natur» als einem Komplex von «schon gegebenen» Gaben und als Ergebnis einer ganz und gar «abgeschlossenen» Schöpfung übergroßen Raum gewährt: So wäre die Geschichte nur noch offen für «akzidentelles», unwesentliches Neues, für oberflächliche Veränderungen, die überdies öfter eher als Ordnungswidrigkeiten denn als Ordnungen zu definieren seien, als etwas Künstliches und als Manipulationen. Als Christen brauchen wir uns nicht allzusehr von der von Mao geäußerten Kritik an den leichtfertigen Lobrednern der «menschlichen Natur», der Ideale der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, des Friedens und der Liebe beeindrucken zu lassen¹⁰. Wir müssen uns vielmehr wieder daran gewöhnen, all dies mehr als ein in der Zukunft liegendes Ziel zu betrachten, als eine künftige Gabe Gottes, aber auch als eine Frucht unserer eigenen angestrebten Bemühung, die auch durch Konflikte und leidenschaftlichen Kampf hindurchgehen muß, und nicht als Werte, die schon verwirklicht sind und die nur noch der Bewahrung und Verteidigung bedürfen.

Das Zweite VatikanKonzil hat den Sinn für die Eschatologie als von der Wurzel her in den Begriff der Hoffnung und des Heiles eingeschlossen wiederentdeckt. Die bestehende Schöpfung ist bloß ein «Vorwurf». Die Schöpfung insgesamt ist eine weitergehende Geschichte. Der neue Mensch, das neue Universum in Christus sind uns derzeit noch als bloßes Angeld gegeben. Die volle Offenbarung Christi hat ihren Ort am Ende der Geschichte, und zwar gerade zu dem Zweck, der Geschichte ihre Dynamik zu verleihen. Sicherlich bleibt damit noch Raum für einen philosophischen Diskurs über die «menschliche Natur», über die Freiheit als eine konstitutive Mitgift des Menschen, die es zu respektieren und zu fördern gilt. Aber das «proprium» des Christentums besteht nicht darin, d.h. in der Verteidigung der «Voraussetzungen» und der «bloßen Möglichkeiten». Das christliche Interesse liegt beim wirklichen Menschen: bei dem versklavten Menschen, der befreit werden muß, damit er wirklich er selbst werde und eine ihm gemäße Natur erlange, die Freiheit, den Frieden, die Liebe. Alle diese Werte sind eschatologisch. Der Christ muß sie in die Zukunft projizieren, als einen Ansporn für das Weitergehen auf dem vor ihm liegenden Weg, als Endziel eines Prozesses der angespannten Erwartung und des Handelns, als Gnadengabe und Frucht eigener Eroberung. Die ganze

Schöpfung liegt noch in Geburtswehen (vgl. Röm 8,22).

Sicherlich kann der Weg, der bestimmt wird von der gotteschenkten Freiheit, welche die Freiheit des Menschen weckt und aktiviert, nicht anders als eine ihm gemäße Folgerichtigkeit haben. Die schöpferischen Akte können nicht launische Sprünge sein, brüske Brüche, die Widersprüche herbeiführen. Die Weisheit muß vielmehr eine gewisse einem einheitlichen Entwurf entsprechende Logik aufweisen. Die *Kontinuität zwischen Anfang und Ziel* muß außerdem eine wesentliche Grundlage für die Initiative des Menschen darstellen. Aber die «menschliche Natur» bliebe eine Abstraktion, die keine Utopie zu eliminieren imstande wäre, wenn es nicht das ständige schöpferische Handeln Gottes gäbe, das allein das Universum zu seiner abschließenden und endgültigen Gestalt zu führen vermag.

Dennoch ist die ethisch-juridische Perspektive, die doch so oft das christliche Denken beherrscht hat und die auch ihre Grundlagen in der Bibel hat, nicht hinreichend. Nach dieser Sicht wäre die Geschichte bloß eine Theaterprobe im Blick auf das Abschlußexamen. Wichtig wäre dann nicht das gespielte Drama an sich, nicht die einzelne Rolle in jedem Akt auf der Bühne des Lebens. Entscheidend wäre nur der moralische Einsatz (sozusagen das künstlerische Talent) der «Schauspieler», denn die Ewigkeit wäre etwas ganz anderes, nämlich die Schlußabrechnung in Form von Belohnung oder Bestrafung. Zwischen Geschichte und Ewigkeit ergäbe sich dann tatsächlich eine absolute Diskontinuität. Beim christlichen Heil gibt es *auch* diesen Aspekt. Aber es läßt sich nicht auf diesen einen Aspekt reduzieren. Andernfalls hätte die Inkarnation keinen Sinn, das heißt das Geheimnis Gottes, der sich nicht nur zum Richter am Ende der Geschichte macht, sondern schon vorher plötzlich in die Geschichte eintritt, um sich zusammen mit dem Menschen zum Handelnden zu machen auf dem Weg zur Freiheit und zum Heil, um die konkreten Lasten der Versklavung des Menschen auf seine Schultern zu nehmen, um mit ihm den Weg zu gehen und dies so zu tun, daß das Ziel nicht bloße Schlußabrechnung oder bloße Gnade ist, sondern auch Errungenschaft des Menschen selbst. Die juridische Perspektive zu verabsolutieren hieße, *de facto* der Häresie des Manichäismus nachzugeben, der Gott zerteilt mit der Folge, daß er auch den Menschen, seinen Kosmos und seine Geschichte zerteilt.

Wirklich christlich ist nur jene Auffassung, welche in der Eschatologie die Mündung des Stromes der Geschichte sieht und in der Geschichte die Vorarbeit für den letzten Pinselstrich Gottes, welcher den Handlungen und Absichten des Menschen Vollendung und

Endgültigkeit verleiht. Allein die Hoffnung auf ein Ziel, das neu und endgültig ist, das jenseits allen Verfalls und aller Begrenztheit liegt, gibt dem Einsatz in einer «ständigen Revolution» Sinn. Dann wird die hoffnungsvolle Erwartung wirkmächtig und beschränkt sich nicht auf einen «kritischen Vorbehalt», der das Gefühl für die Relativität lebendig hält, um damit die götzendienerischen Anbeter menschlicher Aktivität, welche bloße Teilbereiche der Geschichte erbaut, in Frage stellt.

Der Christ ist ebenso für das Handeln wie für die Weisheit und für das Gebet. Das Gebet öffnet den Ausblick auf den Horizont der Freiheit jenseits aller Grenzen, indem es das Handeln des Menschen mit der Initiative Gottes verbindet. Dann wird das «Wunder» in einem gewissen Sinne zum täglichen Brot. Mit Gott kann man wirklich Grenzen überschreiten, durch das Rote Meer hindurchziehen und den Jordan überschreiten, und zwar in der Kraft des Ostergeheimnisses, welches «das ins Dasein ruft, was noch nicht ist» (vgl. Röm 4, 17). Diese beiden Arten von Freiheit, die Freiheit Gottes und die Freiheit des Menschen, wetteifern miteinander, um so wechselseitig «Wunder» zu wirken. Das ist der Sinn der «mirabilia Dei» in der Heilsgeschichte¹¹.

Damit sich dieser Plan verwirklichen kann, *muß der Egoismus besiegt werden.* Allzuoft hat das Christentum zur Verteidigung eines «privatistischen» Freiheitsbegriffs gedient: einer Freiheit als Privatbesitz, als eifersüchtig gehüteter Besitz von geschlossenen Räumen, welche «mein» und «dein» trennen, wo das «Mein» dort endet, wo das «Dein» beginnt und wo es Frieden nur gibt, wenn jeder in seinem Egoismus isoliert und geschützt lebt. Ein Gott, der zum Beschützer von Grenzen und Unterteilungen verkürzt ist!

Das maoistische Programm besteht auf dem Kampf gegen den Egoismus. Und darum will es, daß jeder Lebensentwurf innerhalb eines größeren Entwurfs, nämlich des Entwurfs des Volkes, welches schließlich den Entwurf der Gesamtmenschheit in sich schließt, geplant wird¹². Wirkliche christliche Freiheit besteht nur innerhalb des «universalen Planes Gottes». Der einzelne ist aufgerufen, in sich die Haltung der «Kenosis» oder der «Entäußerung», wie sie auch in Christus lebendig war (vgl. Phil 2, 5), zu haben, um so den Entwurf seiner eigenen Freiheit zu verwirklichen im größeren Rahmen des Entwurfs Gottes, der Kirche und der Menschheit. Die wahre Freiheit besteht demnach in Solidarität und Liebe.

Nur so hat die Diskussion über den *Sinngehalt des Heils* Wert. Heute ist das Thema der «Ganzheitlichkeit» der Gehalte von Freiheit und Heil fast allzu selbstverständlich geworden: Seelische und leibliche

Güter, personale und soziale Güter, zeitliche und ewige Werte... Vielleicht hat man in der Vergangenheit darauf zu wenig Aufmerksamkeit gewendet. Man hat hier durch Spiritualismus gesündigt. Jedenfalls waren die leibliche Dimension sowie die soziale und kosmische Dimension des Heils zumindest mitenthalten in zwei grundlegenden Thesen: in der These von der «Konkupiszenz», die im Menschen als Zeichen der Sünde wirksam bleibt («sie kommt von der Sünde her und führt zur Sünde» – Konzil von Trient) und die Wurzel der Notwendigkeit des Heils bis in den Leib und die Materie hinein darstellt; und in der These von der doppelten Solidarität der Menschen, deren Zusammengehörigkeit gegründet ist in zwei «Anfängen», das heißt Adam im Bösen und Christus im Guten, wodurch angezeigt wird, daß das Heil ein umfassender Prozeß ist, der die Menschheit als ganze betrifft.

Es gilt also nun, die Ziele einer neuen Menschheit und eines neuen Universums (den neuen Himmel und die neue Erde, in denen Gerechtigkeit wohnt) anzuvizieren, damit sich auch die Freiheit der einzelnen verwirklichen kann¹³. Es handelt sich hier um die Verwirklichung eines Planes, bei der «Himmel und Erde Hand anlegen» müssen (Dante). Gottes Menschwerdung hat gezeigt, daß nunmehr die Geschichte Gottes sich inmitten der Geschichte des Menschen vollzieht. Und die Befreiung geht ihren Weg in Richtung auf die endgültige Fülle Gottes und seine Vollkommenheit, wenn sie ausgerichtet ist auf die Fülle des Menschlichen und des Kosmischen.

III. Die Handelnden im Befreiungsprozeß: Der Mensch und Gott

Der eigentliche kritische Knotenpunkt in der derzeitigen Konfrontation zwischen dem Christentum und den Humanismen liegt in der *Beziehung zwischen Gott und Mensch*. Hier liegt auch das am schärfsten zugespitzte Problem für das christliche Verständnis des Heils. Die Lehren aus der Geschichte zu diesem Thema haben das Feld schon von vielen Hindernissen freigemacht. Die mit Augustinus in Gang gekommene Debatte hat den ganzen Umfang des menschlichen Elends ermessen lassen und so die entscheidende Wichtigkeit der Gnade und daher auch des Gebets unterstrichen. Es sind dann in der Folge pessimistische, fatalistische und auf Weltverzicht gestimmte Anschauungen aufgetreten, gegen welche das echte christliche Denken aber immer Widerstand geleistet hat. Erst auf dem Wege über erregte Auseinandersetzungen zwischen den Parteigängern der Initiative Gottes und den Parteigängern der Freiheit des Menschen ist man dazu gekommen, im Problem der Freiheit das Problem des Dienstes am Menschen zu entdecken.

Den jeweiligen *Sinn der beiden Hauptetappen* der christlichen Reflexion können wir folgendermaßen definieren: Die Berufung auf die Gnade Gottes hat das Modell geboten, aus dem das *Ursprungsprinzip* der wahren Freiheit herauszulesen ist; die Berufung auf den Einsatz und Dienst am Menschen hat das Modell geboten, aus dem *die Sinnrichtung und das Endziel* der Freiheit abzulesen sind. Aus dem ersten Modell wird Freiheit als «Geschenk» erkannt, als Frucht einer vorausgehenden Liebe und daher als etwas, was niemals verkürzt werden kann auf «unser Wohlergehen», auf Privateigentum und eifersüchtig verteidigten Besitz. Aus dem zweiten Modell wird Freiheit als «Aufgabe» erkannt, als ein Geschenk, das anderen angeboten werden soll, als Prinzip der Liebe im Sinne von «amor» bzw. «eros», die auf ihrem Wege durch Dienst und Solidarität zur höchsten Form von Liebe im Sinne von «caritas» bzw. «agape» heranreift. Liebe als Gabe und als Aufgabe, als Gnade und als Dienst.

Heute aber stellt sich dieses Problem noch konkreter. Wir treffen tatsächlich auf Entwürfe für Befreiung und Heil in *Humanismen, die sich ausschweigen über Freiheit als Gnade, als Gabe Gottes, als empfangene Liebe*, auch wenn sie sich zu einem Begriff von Freiheit als Dienst bekennen. In dieser Hinsicht stellt China für uns einen ganz besonderen Bewährungstest für die Begegnung zwischen Christentum und Humanismus dar. Wenn auch vielleicht nicht im Maoismus als praktischer politischer Kraft, so scheint doch sicherlich in den theoretischen Darlegungen Maos der kämpferische Atheismus keine so beherrschende Rolle zu spielen wie dagegen das positive Thema des «Dienstes am Volk»¹⁴. Es scheint, daß sich in diesem Punkt bis in das Denken Maos hinein der mehrhundertjährige Einfluß des klassischen chinesischen Humanismus auswirkt, für den der Himmel sich in der Erde widerspiegelt und für den die beste Bestätigung der «Religion» eben in der «Ethik» liegt. Schon lange vor Mao glaubte man, daß die Stimme des Himmels sich durch das Volk hindurch vernehmen lasse¹⁵. Das Schweigen über Gott könnte dann Diskretion und Achtung bedeuten, um so die Aufmerksamkeit auf das moralische Verhalten des Menschen umzulenken, damit sich im Menschen das Göttliche offenbaren könne.

Jedenfalls kann der Glaube an den Primat der Gnade kein Mißtrauen gegenüber dem Menschen bedeuten. Der Mensch öffnet sich im Gebet nur dann für die Gnade, wenn er an die unbegrenzten objektiven Möglichkeiten glaubt, konkret gesprochen: wenn er die Schranken des Egoismus durchbricht, um sich anderen Werten zu erschließen, den Werten der Freiheit des Mitmenschen, der Freiheit aller, und noch über die Freiheit aller hinaus, bis er schließlich sich selbst über-

schreitet in die Freiheit Gottes hinein. Mao stellt das Vertrauen in die historischen Werkzeuge, welche in die Hände des Volkes gegeben sind, nicht dem echten Glauben an Gott entgegen (womit wir den Gott der Inkarnation meinen, der dem Menschen die Möglichkeit geben will, «Sohn Gottes» zu werden), sondern bloß dem Glauben an einen Götzen, dem magischen Vertrauen an Wunder, welcher handlungsunfähig macht¹⁶. Er fordert das «Transzendieren», die Überwindung des Egoismus.

Aus dem chinesischen Modell können wir aber jedenfalls auch noch einen anderen Aspekt des Weges ablesen, der vom «Ethischen» zum «Religiösen» führt. Ich möchte mich hier beziehen auf das Fortbestehen eines gewissen Dualismus zwischen Individuum und Gemeinschaft, die an eine Art von «Transfert» oder «Sublimierung» denken läßt. In der Psychoanalyse spricht man ja von einem Sieg des «Ich» über den Bereich des «Es» mittels der Sublimierung in das «Über-Ich». Im Maoismus scheint dieser «Transfert» – nunmehr in der Ebene des Soziopolitischen – der Gruppe, ja sogar dem ganzen Volk den Rückgriff auf die Gewalt, auf das Besitzstreben und das Bedürfnis nach egoistischer Herrschaft zuzugestehen, und zwar in dem Maße, wie man vom einzelnen die Askese des Verzichts, der Geduld, der Loslösung und des Dienstes verlangt¹⁷.

Die christliche Tradition scheint etwas Entsprechendes zu kennen. Die Reinigung wird erlangt dadurch, daß man Gott die Gerechtigkeit überläßt, die auf grausame Machtmittel zurückgreifen kann, während man vom frommen Gläubigen als einzelner Demut und Sanftheit fordert. Eventuell lassen sich dann Gefühle wie Zorn und Rachsucht bei Gott ausleihen. Wenn das Böse so auf Gott übertragen wird, so kann man sich unschuldig fühlen.

Eine solche *Personspaltung* scheint dann auch übergehen zu können in die gesellschaftlichen Strukturen, seien sie nun ziviler oder kirchlicher Art. Ihnen wird sozusagen das Recht zugestanden, «ohne Sünde zu sündigen», um so den einzelnen unschuldig bleiben zu lassen. Dem einzelnen werden mehr und mehr die Mittel und Formen der Gewalttätigkeit entzogen. Man verlangt bis in die kirchlichen Institutionen hinein, daß der einzelne arm, gehorsam, keusch sei, all dies aus einer persönlichen Entscheidung zur Heiligkeit, während die Gemeinschaften als solche sich bisweilen noch zweideutige Verhaltensweisen (Reichtum, Stolz, Neid, Streit, Kampf...) genehmigen. Wie schwer ist es doch, einen konsequenten Stil der Armut, der Demut, des Dienstes, der asketischen Loslösung für die anonymen Strukturen zu bilden, in denen die kirchlichen Institutionen sich darbieten! Es hat den Anschein, daß

der Preis, der für die Übung der Heiligkeit gezahlt werden muß, darin besteht, daß man kollektive Subjekte schafft, die nun ihrerseits die Last der Sünde zu tragen haben.

Der Maoismus könnte heute eben aufgrund seines fortbestehenden Dualismus den Anstoß geben, endlich ein historisches Subjekt des Dienstes ohne dualistische Ausflüchte zu bilden, ohne zurückzugreifen auf eine Spaltung des Menschen in zwei Subjekte, ein «reines» und ein «unreines».

Das Geheimnis Christi, der die Sünde der Welt auf sich genommen hat, verpflichtet uns dazu, eine tiefgreifende Entscheidung für die Menschheit zu vollziehen, und zwar bis zur Solidarität mit den konkreten Sündern. Die fortdauernde Gültigkeit des Alten Testaments verpflichtet uns, die Last der Zweideutigkeiten und der Sünde nicht allzu leicht auf andere abzuwälzen. Gott ist im Menschen, und der Mensch ist in Gott. Sie können nicht einander entgegengesetzt werden, so als wäre es leichthin gestattet, sich in reinen Zonen, in den Zonen Gottes, anzusiedeln, weit entfernt von den unreinen Zonen des Menschen. Die Freiheit wird erst dann ans reine Licht der Sonne kommen, wenn das mühselige Geschäft der Befreiung durchgestanden ist, welches von der ganzen vereinten Menschheit besorgt werden muß, von einer Menschheit, die darum immer eine Mischung von Reinen und Unreinen sein wird, weshalb auch die Kirche immer «heilig und sündig zugleich» sein wird.

Wie sich dieses Ertragen der Sünde verwirklichen läßt, das ist ein nicht leichthin zu lösendes Problem¹⁸. Die Tatsache, daß man auf die Spaltung der Subjekte (oder der Person) zurückgegriffen hat, kann als Hinweis darauf dienen, daß irgendeine Lösung möglich ist, man muß sie nur zu finden suchen. Es ist aber nicht die Aufgabenstellung dieses Beitrags, diese Problemlösung zu versuchen. Es möge genügen, auf die Notwendigkeit hingewiesen zu haben, zusammenzuarbeiten am *Aufbau der einen neuen Menschheit als dem ersten Subjekt der Befreiung*, welches den Auftrag hat, wirklich den Sieg über «die kollektive Unfähigkeit zu lieben» zu erringen. Allein in Gott ist diese Selbstüberschreitung in vollem Umfang möglich. Der Maoismus hat sie nicht einmal in ihren Umrissen erkannt. Er ist angespannt tätig in Richtung auf einen umfassenden Humanismus, aber er wird noch festgehalten innerhalb beträchtlicher Begrenzungen. Das Christentum kann sich nicht den Luxus leisten, von Gott zu schweigen und sich festhalten zu lassen innerhalb der engen Grenzen einer noch gespaltenen und endlichen Menschheit, innerhalb eines partiellen und bloß historischen Befreiungsprozesses.

V. *Schlußbemerkungen*

Das christliche Verständnis des Heils bedarf der «Heilung» seiner Spaltungen: Die beiden Aspekte «Gabe» (Gnade) und «Aufgabe» (Dienst) werden oft unverbunden und getrennt gelebt. Gottes Menschwerdung sollte ernst genommen werden, insofern sie uns nämlich verpflichtet, Gott und Mensch zu einer Einheit zusammenzubringen, die Freiheit als eine Gabe Gottes zu leben, die wiederum zur Gabe an den Bruder wird, empfangene und weitergegebene Gabe. *Das aktuellste Problem* ist nicht so sehr, die Einheit zu sichern innerhalb der Heilswirklichkeit, die Einheit zwischen materiellen und geistlichen Werten, und noch weniger zwischen dem Wohl der Person und dem der Menschheit und des Kosmos. Es ist dies vielmehr *das Problem der Harmonie zwischen Glaube und Ethik, zwischen Gott und Mensch*. Die chinesische Tradition kann uns helfen, das Christentum wieder als «Weg» sehen zu lernen, als Harmonie zwischen Theorie und Praxis, zwischen dem Glauben an Gott und dem Dienst am Menschen.

Der davon ausgehende Anstoß kann sich im einzelnen konkretisieren in einem neuen Verständnis für *die Entdeckung des Heiles Gottes inmitten des vom Menschen in Gang gesetzten Befreiungsprozesses*. Und zwar sozusagen mehr gegen das Ende zu als am Anfang, insofern Gott sich nämlich verbirgt und in der Geschichte erst dechiffriert werden muß.

Heilsgeschichte ist nicht allein jene Geschichte, welche von einem ausdrücklichen Glauben ausgeht, welche Gott an den Anfang stellt. Das interpretierende Urteil des Historikers, das Gottes Initiative entdeckt, fragt nicht danach, ob vorher «unzweideutige» Ge-

schichtsabschnitte augenfällig erkennbar sind, die von Christen oder von der Kirche gestaltet sind. Sonst hätte ja das Alte Testament nie zu Christus hingeführt. Heute wird es dringend notwendig, den Mut zu haben, sich an dem *paulinischen Grundsatz* zu inspirieren: «*Alles gehört euch, ihr aber gehört Christus, und Christus gehört Gott*» (1 Kor 3, 22–23).

Gott ist zu finden am Ende eines Weges, auf dem der Mensch beginnt, sich das Universum zu eigen zu machen. In dem Maße, wie die Menschheit sich selbst befreit, wird sie sich auch als Tochter der Gnade erkennen und alles an Christus übergeben können, damit dieser es dann dem Vater übergibt. Das Christentum kann und darf sich nicht befremdet fühlen von den langsamen Prozessen, die nicht unmittelbar und deutlich den Namen Gottes offenbaren. Mir scheint, die Tendenzwende lasse sich bis in die Konzilskonstitution «*Lumen gentium*» hinein bestätigen. Nr. 1 dieses Dokumentes beginnt damit, daß anerkannt wird, daß die Menschheit schon dabei sei, einen Einigungsprozeß zu vollziehen (und das heißt einen Prozeß der Befreiung und zum Heil), und zwar auf verschiedenen Ebenen: auf technischer, kultureller und soziopolitischer Ebene. Nun ist aber die Kirche gerade im Hinblick auf diesen Prozeß eingeladen, sich zu beteiligen, weil in Christus, der das Ziel und die Erfüllung aller Zeiten ist, die Menschheit das letzte Stadium der Einheit und der Freiheit erreicht und so zum eschatologischen Heil gelangt. Der laufende Prozeß erscheint als etwas bloß «*Menschliches*». Worauf es ankommt, ist, daß er offen gehalten wird auf immer weitere Ziele hin, damit er christlich werde und so zu einer Sache Gottes. Es kommt darauf an, die Geschichte der Freiheit aufmerksam zu verfolgen und sie tätig zu begleiten.

¹ Zu einer Bibliographie zum Thema «Heil» vgl.: *La salvezza cristiana* (Atti del 6. Congresso della Associazione Teologica Italiana, Assisi 1975); E. Garulli/P. Rossano/C. Molari, Art. «Salvezza»: *Nuovo Dizionario di teologia* (Edizioni Paoline, Rom 1977) 1397–1438; R. Facelina (Hg.), *Liberation and Salvation*. *Liberation et Salut*. *International Bibliography* (Cercid, Straßburg 1973).

² Vgl. C. Vagaggini, *Storia della salvezza*: *Nuovo Dizionario di teologia* (aaO.) 1559–1583.

³ Vgl. J. Ching, *Per una risposta cristiana alla «nuova Cina»*: *Esperienza cinese e fede cristiana* (Bologna 1976) 25–44.

⁴ Zum Thema Subjektivismus vgl. Mao Tse-tung, *Opere scelte*, I (Peking 1969) 116–118; zum Thema Dogmatismus vgl. aaO. 313–328.

⁵ Vgl. Mao aaO., I, gegen die metaphysische Weltauffassung: 330–332; angegriffen wird vor allem das klassische Axiom: «Der Himmel ist unwandelbar, und unwandelbar ist auch das Tao» (331).

⁶ Vgl. R. Faracy, *Il pensiero di Mao e la fede cristiana*: *Esperienze cinese* (aaO., vgl. Anm. 3) 159–199.

⁷ Vgl. die ganze Abhandlung Maos über den Widerspruch (August 1937), Bd. I der Werke (aaO., vgl. Anm. 4) 329 ff.

⁸ Ein Dokument von «*Justitia et pax*» (zum 10. Dezember 1974, dem Internationalen Tag der Menschenrechte), veröffentlicht als «*Arbeitspapier*» (Nr. 1, Vatikanstadt 1975), unterstreicht diese Wendung

von der Verteidigung der Rechte der «*christianitas*» zur Verteidigung der Rechte der «*societas hominum*»; vgl. Nr. 13–35 in: *Regno-Documenti* 17 (1975) 338 ff.

⁹ Vgl. R. Faracy, aaO. 163.

¹⁰ Vgl. Mao, *Opere scelte*, III, 89–90.

¹¹ Vgl. Mao, aaO. 283–285, die berühmte Abhandlung über die chinesische Fabel «*Wie Yu Kung die Gebirge wegräumte*». Mao ruft dazu aus: «Wir werden auch den Himmel bewegen, und dieser Himmel ist nichts anderes als das Volk von ganz China.» (284.)

¹² Vgl. Mao Tse-tung, *Il libretto rosso* (= *Das Rote Büchlein*), (Edizione Longanesi, Mailand 1976) 66–67.

¹³ Diese umfassende Perspektive hat Eingang gefunden in die Eschatologie des Zweiten Vatikan Konzils. Vgl. «*Lumen gentium*» Kap. 7 und «*Gaudium et spes*» Nr. 39.

¹⁴ In den Werken Maos finden sich höchstens drei oder vier Anspielungen auf die Religion, und zwar immer aus politischer Perspektive oder unter dem Aspekt des Aberglaubens.

¹⁵ Zur Auseinandersetzung zwischen Mao und der alten Tradition vgl. P. Rule, *Il maoismo è aperto al trascendente?*: *Esperienza cinese* (aaO.) 45–66.

¹⁶ Vgl. Mao, *Opere scelte*, I, 359.

¹⁷ Vgl. in dem Sammelband *Christianity and the New China*, I und II (Ecclesia Publications, New York 1976) die Beiträge: J. Charbon-

nier/L. Trivière, *The New China and the History of Salvation*, I, 87–112; J. J. Spae, *Theology and the New Maoist Man*, I, 155–166; D. van Coillie, *The New Man in China and in Christianity*, II, 59–70.
¹⁸ Zum Thema «*Ecclesia semper purificanda et reformanda*» vgl. Karl Rahner, *Il peccato nella chiesa: Baraúna* (Hg.), *La chiesa del Vaticano II* (Florenz 1965) 419–435, ein Kommentar zu «*Lumen Gentium*» Nr. 8.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

LUIGI SARTORI

1924 in Roana/Vicenza geboren. Studium der Theologie am Diözesanseminar von Padua und an der Gregoriana-Universität in Rom. Abschluß mit dem Lizentiat in Philosophie und dem Doktorat in Theologie. 1946 Priesterweihe. Zunächst Professor der Philosophie am Diözesanseminar von Padua, derzeit ebendort Professor der Theologie. Außerdem lehrt er Theologie an der Theologischen Fakultät Mailand. Präsident der *Associazione Teologica Italiana*. Seit ihrer Gründung Redakteur der Zeitschrift für Religionswissenschaften «*Studia Patavina*». Mitarbeit auch bei anderen Zeitschriften. Mitglied der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Veröffentlichungen neben vielen anderen Artikeln und Essays: *Blondel ed il Cristianesimo* (Padua 1963); *Teologia della storia* (Padua 1956); *E Dio il regista della storia?* (Mailand 1961). Anschrift: Seminario Vescovile, I-35100 Padova, Italien.

Claude Geffré

Zu einer zeitgemäßen Theologie für China Evangelisation und Kultur

Man muß nicht unbedingt Spezialist für chinesische Fragen sein, um sich als Theologe von der chinesischen Wirklichkeit betroffen zu fühlen. Sie ist Teil des geschichtlichen Hintergrundes, vor dem wir versuchen müssen, das, was uns in der christlichen Offenbarung anvertraut ist, neu zu durchdenken.

Das unübersehbare Faktum China, d.h. eine Welt von mehr als 800 Millionen Menschen, die außerhalb der Einflußsphäre der noch immer mit der westlichen Welt gleichgesetzten Kirche steht, ist ein Faktum, das im Licht des Evangeliums interpretiert werden will.

Ist die geschichtliche Verwirklichung einer neuen Seinsweise des Menschen als Individuum und als Kollektiv nicht eine Herausforderung an das christliche Bewußtsein? Schließlich weiß es sich einer Utopie verpflichtet, in der das Interesse jedes einzelnen den Interessen aller untergeordnet ist. Läßt es sich – einmal abgesehen von den historischen, politischen und kulturellen Ursachen überhaupt erklären, daß China für das Christentum undurchlässig ist, ohne an das schwerwiegende Gefälle zwischen dem geschichtlichen Aussehen der Kirche und der Handlungsweise nach dem Evangelium als Entwurf für eine neue Menschheit zu erinnern?

Gleichzeitig wird eine bessere Kenntnis der Volksrepublik China, insbesondere im Licht der stark be-

schleunigten Entwicklung, die die Zeit nach Mao kennzeichnet, den Theologen davor bewahren, die chinesische Wirklichkeit zu schnell zu idealisieren. Manche Theologen zögern nicht, vom neuen China als von der Verwirklichung des Gottesreiches in der Geschichte (*Gesta Dei per Sinenses...*) zu sprechen¹.

Gewiß, die Heilsgeschichte verwirklicht sich auf geheimnisvolle Weise in allen Völkern, mitten in den Ereignissen ihrer Geschichte. Aber wir wissen wohl um die Gefahr, in der Geschichtstheologen stehen, wenn sie bestimmte Ereignisse als Zeichen des Gottesreiches ansehen wollen, die zuerst in ihren historischen Ursachen verstanden werden müssen und deren Heilsbedeutung und nicht nur freimachende Wirkung praktisch nicht überprüft werden kann.

Ich werde auf den folgenden Seiten nicht versuchen zu sagen, wie die Rolle des neuen China im Heilsplan Gottes aussehen kann. Wer könnte dies schon wagen? Ich möchte nur zeigen, wie die Begegnung zwischen dem Christentum und China die theologische Forschung in den für unser zeitgenössisches Verständnis des Christentums entscheidendsten Bereichen befruchtet. Ich denke dabei insbesondere an das Verhältnis zwischen Christentum und Kultur, an die geschichtliche Eigenart des Christentums und an unser neues Verständnis der Mission, an die Beziehung zwischen Lehre und gläubigem Tun im Christentum.

1. Wie kann einer Christ sein, ohne zu leugnen, daß er Chineser ist?

Ich will von der Frage ausgehen, die den Teilnehmern des 4. Treffens der CEEC (Catholics in Europe Concerned with China) in Paris im Oktober 1977 unterbreitet wurde: «Ist es möglich, Taoist, Konfuzianist, Maoist und zugleich Christ zu sein?»