

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 Diözesan-seminar 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?»

Das ist eine Fangfrage, die zugleich etwas künstlich wirkt. Theoretisch ist es sicher möglich, Taoist, Konfuzianist oder sogar Maoist zu sein und gleichzeitig nach dem Evangelium zu leben. Aber es ist schwierig, von ein und demselben Menschen mit Sicherheit zu sagen, daß er voll Taoist oder Maoist und voll Christ ist, soweit sich dies durch seine Zustimmung zu einem System von Gedanken (insbesondere, wenn es sich wie beim Maoismus um eine Ideologie im Unterschied zu einer Religion handelt) und durch seine Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe ausdrückt.

Der Frage kommt jedoch das Verdienst zu, ein echtes Problem aufzugreifen, nämlich das der religiösen Doppelzugehörigkeit. Dies ist überall dort ein sehr aktuelles Problem, wo das Christentum mit einer großen vorherrschenden Religion in Kontakt ist. Man bleibt tatsächlich bei einer oberflächlichen Sicht der Dinge stehen, wenn man hier nur von einer doppelten Zugehörigkeit, zum Christentum und zur Kultur, spricht.

Man muß deutlich sehen, daß in manchen Gesellschaften (ich denke an bestimmte Länder Asiens) die Zugehörigkeit zur Kultur mit der Zugehörigkeit zur vorherrschenden Religion zusammenfällt. Man kann das Problem der Evangelisation nicht nur als Konfliktfall zwischen zwei völlig abstrakt nach ihren wesentlichen Bestandteilen definierten Religionen fassen. Man muß von einem Konflikt zwischen zwei Kulturen sprechen.

Dies trifft um so mehr zu, wenn es sich um die Begegnung zwischen dem Christentum und dem chinesischen Menschen handelt, der geprägt ist von einem Gesamt von konfuzianischen, taoistischen, buddhistischen und maoistischen Elementen, die man nicht trennen kann.

Auf die Frage, ob man zugleich ganz Christ und ganz Chinese sein kann, muß man natürlich mit ja antworten. Aber dabei muß man wissen, daß es sich nur um eine neuartige Synthese handeln kann, die nicht *a priori* zu verordnen ist und die das Werk der chinesischen Christen selbst sein muß.

M. Zago schreibt an einer Stelle, wo er ganz allgemein von der Situation der Kirche in Asien spricht: «Die Kirche erscheint selbst den Asiaten, die mitunter Christus kennen und lieben, als eine fremde Wirklichkeit, wie ein Baum, dem es nicht gelingt, zu wachsen und Früchte zu bringen, d.h. mehr wie eine philanthropische Organisation, die Respekt verdient, denn als ein Weg geistlicher Erfahrung.»²

Daß China in gewisser Hinsicht für das Christentum undurchdringlich ist, stellt für uns eine Einladung dar, über die Bedingungen für eine wirkliche kulturelle Eingliederung des Glaubens in eine fremde Mentalität nachzudenken, in der kulturelle und religiöse Ele-

mente unentwirrbar miteinander verbunden sind. Wird das Christentum außerhalb der westlichen Welt nicht noch zu oft als eine Wirklichkeit erlebt, die der religiösen und kulturellen Identität der Neubekehrten fremd ist?

Wenn man zu einer lebendigen Synthese gelangen will, die die zweifache Gefahr einer Doppelzugehörigkeit und eines schlechten Synkretismus vermeidet, dann muß man damit beginnen, die verschiedenen Elemente der Begegnung zwischen dem Christentum und einer anderen Religion zu unterscheiden. Die Begegnung kann sehr weit gehen auf der kulturellen und ethischen Ebene, ja sogar auf der Ebene der grundlegenden geistlichen Erfahrung, wenn man damit die besonderen Weisen bezeichnet, in denen die Erfahrung des Absoluten Gestalt annimmt (Meditation, Gebet, Selbstverständnis, Weltverständnis, Sinn für das Heilige).

Ganz neu wird die Art und Weise sein, wie der Glaube an Jesus Christus Elemente, die einer anderen Religion als der des Christentums einer jeweiligen Zeit angehören, organisieren, in eine neue Ordnung bringen und dynamisch machen wird. Unter der Bedingung, daß man den Bruch deutlich macht, der sich aus der Neustrukturierung identischer Elemente von einem von ihnen ganz verschiedenen Beziehungspunkt her ergibt, dann sieht es ganz so aus, als wäre es möglich, zugleich Konfuzianist, Taoist und Christ zu sein. Man führt schon das Beispiel an, daß es nämlich in manchen Ländern Asiens Formen eines christlichen Buddhismus gibt, die eine originelle Synthese darstellen und zwar hinsichtlich einer rein buddhistischen wie auch hinsichtlich der christlichen Tradition, so wie sie uns vertraut ist³.

Wer Evangelisation sagt, der sagt gleichzeitig Evangelisation des ganzen Menschen und Respekt vor der kulturellen und religiösen Identität dessen, dem die Frohbotschaft verkündet wird. Die Kirche würde ihre Katholizität Lügen strafen, wenn sie nicht in der Lage wäre, die kulturellen und religiösen Werte jener Völker aufzugreifen, in denen sie Gestalt annimmt.

Ein solcher Vorgang der Gestaltnahme entspringt einer zweifachen Bewegung. Einerseits muß das Christentum die Rolle eines «kritischen Katalysators»⁴ für die ethischen, meditativen, asketischen und rituellen Werte der anderen Religionen spielen. Aber andererseits müssen die Zeugen des Evangeliums bereit sein, ihre gewohnten Verhaltensweisen in Frage zu stellen und sich auf eine Andersartigkeit einzulassen, die sie nicht im Griff haben.

«Wir müssen anderen das Wort anvertrauen, es in ihren eigenen Kulturen, an jenen Stellen ihres Menschseins, die wir nicht kennen, ertönen und diese ergreifen

lassen. Wenn sie dieses Wort, das wir ihnen anvertraut haben, annehmen, mit allem, was ganz konkret ihr persönliches und kollektives Dasein ausmacht, wenn es ihm gelingt, den Tiefen ihrer Einzigartigkeit einen Sinn zu geben, dann werden sie selbst es in ihrer menschlichen Sprache wieder aussprechen⁵. Es geht nicht darum, ein anderes Christentum zu verkünden, sondern darum, der universalen Berufung der Kirche gemäß die Bedingungen dafür zu schaffen, daß das Christentum sich in einer anderen geschichtlichen Gestalt verwirklichen kann.

Solange man noch von einer Doppelzugehörigkeit, einerseits zum Christentum und andererseits zu einer anderen Religion oder einem anderen Denksystem, spricht, gibt man damit ein gewisses Versagen der Mission der Kirche zu und leugnet die Kraft des Evangeliums, sich zu integrieren. Wenn ich hier an die Begegnung zwischen dem Christentum und dem chinesischen Gegenüber erinnere, spüre ich den Wunsch in mir, die Beziehung zwischen Christentum und Kultur allgemeiner zu bestimmen als eine Beziehung, die untrennbar Bruch und Neuschöpfung ist.

Mit Bruch ist hier gemeint, daß das Evangelium immer das Einbrechen von etwas Neuem in die Denkweisen, in die Vorstellungskraft und in die Kultur der Menschen darstellt. Geschichtlich betrachtet hat das christliche Kerygma tatsächlich einen Bruch in der Sicht und in der Redeweise des antiken Menschen nach sich gezogen.

Mit Neuschöpfung soll die Tatsache unterstrichen werden, daß das christliche Kerygma trotz seiner Neuheit nur aufgenommen werden konnte, indem es ein kulturelles Faktum wurde, d.h. indem es sich in schon vorhandenen Redeweisen und Psychologien niederschlug.

Auch heute noch muß das Evangelium eine Gute Nachricht bleiben und gleichzeitig bis zu einem gewissen Punkt ein kulturelles Faktum werden. Wenn die Sprache des Glaubens sich nicht um diese kulturelle Anpassung⁶ müht, dann wird das Evangelium nicht Ereignis. Dann gibt es nur noch den falschen Skandal eines fremden oder überholten kulturellen Trägers.

Aber umgekehrt, wenn sich diese Sprache des Glaubens ganz in eine bestimmte Kultur hineinbegibt, so sehr, daß sie ihre eigene Identität verliert, auch dann wird das Evangelium nicht Ereignis. Im Hinblick auf diese Dialektik von Beständigkeit und Bruch muß man versuchen, das zu durchdenken, was ein Einbringen des Evangeliums in kultureller Hinsicht in die chinesische Mentalität bedeuten könnte, die durch den Taoismus, den Konfuzianismus und den Maoismus verschieden strukturiert ist.

II. Die Originalität des Christentums als Religion

Wie auch immer es um die künftigen Möglichkeiten zur Begegnung bestellt sein mag, mir scheint, daß die quälende Sorge um diese zwei ungeheuer großen Kontinente, die einander fremd sind, nämlich um das Christentum und um China (sie beide stellen fast die Hälfte der Menschheit dar) uns dazu führt, daß wir die Originalität des Christentums als Religion überdenken. In dieser Hinsicht wird man nie über die exemplarische Bedeutung der Beziehung zwischen Judentum und Christentum hinauskommen.

Man weiß, daß der in Jesus begonnene Neue Bund nicht gleich einen neuen Kult, ein neues Priestertum und neue Tempel nach sich zog. Sogar im ethischen Bereich liegt die Neuheit der Lehre Jesu eher in der Radikalisierung von Ansätzen, die keimhaft im jüdischen Gesetz angelegt waren, zum Gesetz der Liebe. Die radikale Neuheit ist zusammengefaßt im Ereignis Jesus Christus, mit allem, was er an Neuem in der Beziehung zu Gott und zu den anderen nach sich zieht. Und diese Neuheit drückt sich vor allem in dem neuen Geist aus, mit dem eine Gedankenwelt, eine Sicht der Welt und des Menschen, ein Lebensstil, welche die alten bleiben können, übernommen werden.

Die Bedürfnisse der Heidenmission waren es, die zu einer Unterscheidung zwischen übernommenen jüdischen Elementen und der Botschaft des Evangeliums selbst geführt haben. Die Juden, die Jünger Jesu geworden waren, fanden es normal, weiter in die Synagoge zu gehen, sich beschneiden zu lassen und bestimmte Fleischsorten nicht zu essen. Dies ist so sehr wahr, daß die ersten Christen nicht überrascht sind, wenn die neue, mit Christus begonnene Religion einfach als der «Weg» (odos; vgl. Apg 9,2) bezeichnet wird. Für sie handelt es sich um eine Fortentwicklung der Halacha als einer Gesamtheit von Regeln moralischer, sozialer und religiöser Art⁷.

All dies muß uns von der grundlegenden Geschichtlichkeit des christlichen Glaubens von seiner Geburtsstunde an überzeugen. Man kann die Substanz des ursprünglichen Christentums nicht außerhalb eines sozio-kulturellen Universums erreichen, das übrigens ein komplexes Ganzes darstellt, in dem es schwierig ist, den Anteil des Semitismus, des Hellenismus, des Philonismus und des Stoizismus zu unterscheiden...

Noch heute wird es keine Überlieferung der christlichen Botschaft geben, die sich dieser Gesetzmäßigkeit geschichtlicher Gestaltannahme entziehen kann. Das Ereignis Jesus Christus liegt uns immer voraus; es bleibt der ursprüngliche Beziehungspunkt für jedes christliche Handeln. Aber die Überlieferung dieses Ereignisses läßt sich nicht von einer Neuschöpfung tren-

nen, weil sie immer geschichtlich ist, d.h. weil sie immer in Beziehung steht zu den konkreten Verhaltensweisen der Menschen, seien sie nun sozial, ethisch, religiös oder einfach kulturell.

«Das Christentum ist eine Tradition, weil es von einem ersten Ursprung lebt, der vorgegeben ist. Aber es ist notwendigerweise auch immer eigenes Hervorbringen, weil dieser Ursprung nur in geschichtlicher Form weitergegeben werden kann, in einer schöpferischen Interpretation.»⁸ Das «Hervorbringen» eines chinesischen Christentums wird eine originelle Schöpfung sein: keine Theologie kann sie im voraus beschreiben. Aber die aktuellen Forderungen nach Gestaltannahme des Evangeliums in anderen Kulturen als der des Westens und sogar in anderen religiösen Traditionen laden die Theologie ein, die Originalität des Christentums als Religion neu zu durchdenken.

Worüber spricht man denn eigentlich, wenn man von Christentum spricht? Handelt es sich dabei um die geschichtlichen Übersetzungen der Neuheit Christentum, die wir seit zwanzig Jahrhunderten kennen, oder um den neuen Geist, der mit dem Geist Christi begonnen hat? Man könnte so weit gehen zu sagen, daß Christus nicht eine neue Religion gegründet hat, wenn man unter Religion ein System von Vorstellungen, ein Gesamt an Riten, einen Katalog ethischer Vorschriften, ein Programm sozialer Handlungsweisen versteht. Die christliche Existenz läßt sich nicht *a priori* definieren. Es gibt sie überall dort, wo der Geist Christi eine neue Seinsweise des individuellen und kollektiven Menschen wachruft.

Ich bin versucht zu denken, daß die Frage nach dem spezifisch Christlichen unglücklich gestellt ist. Es gibt keine Gattung Christ. Es gibt nur eine christliche Art, die schwer zu fassen ist. Sagen wir einmal, daß es eine christliche Art und Weise gibt, Mensch zu sein, zu lieben, zu leiden, zu arbeiten. Und diese Art zu leben läßt sich nicht auf den Ausdruck des Glaubens reduzieren. Dies bedeutet auch, daß es eine christliche Art und Weise gibt, Chinese zu sein, unabhängig davon, ob man nun Konfuzianist, Taoist oder Buddhist ist. So verweist die Frage, ob man Taoist oder Buddhist und zugleich Christ sein kann, auf die radikalere Frage, was denn das Wichtigste am Christentum sei? Ein Gesamt von Riten, Vorstellungen, Handlungsweisen, also von strukturierenden Elementen, die allen Religionen gemeinsam sind, oder aber die unvorhersehbare Kraft des Evangeliums?

Jedenfalls kann man, auch wenn die Evangelisation in manchen Fällen das Problem einer religiösen Doppelzugehörigkeit nicht ganz ausschließen kann, eine strukturelle Ähnlichkeit zwischen den Beziehungen feststellen, die das Urchristentum zum Judentum hat-

te, und jenen, die das Christentum heute zu den nichtchristlichen Religionen hat. Daß die Beziehung zwischen dem Christentum und den anderen Religionen im Sinne von sich ausschließenden Wirklichkeiten gelebt wurde, ist kein Grund dafür, daß diese Situation auch als Norm für das Ende des 2. Jahrtausends Geltung hat.

Wie wir erwähnten, sind wir in Asien bereits Zeugen für Formen eines «christlichen Buddhismus» oder eines «christlichen Hinduismus», die alles andere als ein fauler Synkretismus sind. Es sind originelle Schöpfungen des Geistes Jesu. Übrigens sind wir im Westen selbst erst am Anfang einer christlichen Existenz neuen Stils, wo die soziale Zugehörigkeit zur Gruppe Kirche weniger wichtig ist als die Zugehörigkeit zu einer bestimmten menschlichen Gruppe und wo die vorherrschende Kultur nicht mehr die der sogenannten christlichen Zivilisation ist.

Zum Schluß dieser kurzen Bemerkungen zum Christentum als Religion gibt mir die Koexistenz der Kirche mit dem riesigen zeitgenössischen China zwei Folgerungen ein, die auch theologische Aufgaben darstellen:

1. Die geschichtliche Haltung der Kirche gegenüber den großen Religionen und die im eigentlichen Sinn revolutionäre Tatsache, daß man vom Gedanken der Eroberung weg hin zu dem des Dialogs gekommen ist, verpflichtet uns, den Gedanken einer *praeparatio evangelica*, den Tertullian herausgestellt hat, neu zu durchdenken. Der Heilsplan Gottes darf nicht nur von einem diachronischen Gesichtspunkt aus betrachtet werden, sondern muß auch von einem synchronischen Gesichtspunkt her gesehen werden.

Aus dieser Perspektive heraus erscheint es zu einfach, aber auch als zu triumphalistisch, wenn man sagt, das Christentum ist ein Sauerteig, der eine «Aufhebung» (= Zerstörung und Aufnahme) aller religiösen Traditionen bewirken muß. Gewiß wird das Christentum immer eine kritische und reinigende Funktion haben. Aber man muß sich vor der Illusion hüten zu meinen, man könne die kulturellen Werte behalten, indem man sie aller religiösen Elemente entkleidet.

Die Kirche bleibt ihrer universalen Sendung nicht dadurch treu, daß sie die anderen Religionen missionarisch erobert, sondern durch eine christliche Anwesenheit, die zum Keim und zur Verheißung für jene neuen geschichtlichen Verwirklichungen eines chinesischen, japanischen, arabischen Christentums wird.

2. An zweiter Stelle müssen wir die Einzigartigkeit des Christentums tiefer erfassen. Die Themen eines Christentums ohne Religion, eines Christentums ohne Ideologie, der Christen ohne Kirche werden für allzu strategische Zwecke benutzt. Es gibt keinen christli-

chen Glauben ohne ideologische Übersetzung und ohne soziale Sichtbarkeit. Wir können die aristokratische Einstellung der dialektischen Theologie Karl Barths nicht teilen, wenn er die anderen Religionen als «rein menschliche Projektionen» geringschätzt im Vergleich zum Christentum, das unter dem Vorwand, daß das Evangelium allen Religionen ein Ende setzt, eigentlich nicht mehr als Religion anzusehen sei. Hingegen sind wir noch nicht am Ende damit, die theologische Intuition Karl Barths auszuschöpfen, wenn er das Christentum als Religion der Gnade versteht.

Dies bedeutet insbesondere, daß das Christentum sich selbst untreu ist, wenn es eine seiner geschichtlichen Verwirklichungen, d.h. ein gewisses Gebäude von Institutionen und Lehren absolut setzt als einen endgültigen Zustand der Kirche Christi. Das Evangelium hat nicht nur kritische Funktion den anderen Religionen gegenüber, sondern auch in bezug auf die christliche Religion selbst.

Konkret heißt das, daß die Kirche angesichts der zugleich quantitativen und qualitativen Herausforderung der anderen Kulturen und der anderen Religionen ihrer Katholizität nur treu sein kann, wenn sie sich der Forderung stellt, sich zu bekehren, d.h. wenn sie sich auf eine ernste Infragestellung ihrer westlichen Ausprägung einläßt.

III. Historische Besonderheit und Absolutheitsanspruch des Christentums

Eine gewisse Undurchlässigkeit Chinas für das Christentum stellt für uns eine Einladung dar, uns seiner historischen Besonderheit neu bewußt zu werden. Die geschichtliche Ausprägung des Christentums (streng genommen müßte man von geschichtlichen Ausprägungen des Christentums sprechen!) kann nicht den Anspruch erheben, daß es jede mögliche Kreativität, was Sinnggebung und Wertsystem angeht, und alles Mühen der Menschen guten Willens um mehr Menschsein zusammenfaßt.

Wir stehen oft in Versuchung, dem Christentum unverdienterweise gewisse Werte zuzuschreiben, die ganz einfach eine Errungenschaft der Menschheit im Lauf ihrer Geschichte sind. Andere vor uns haben auf den geheimen Triumphalismus hingewiesen, der in Ausdrücken wie «implizites Christentum» oder «anonyme Christen» steckt. Wenn z.B. zutrifft, daß es China gelingt, eine neue Seinsweise des in Gemeinschaft lebenden Menschen hervorzubringen, treibt man da keinen Mißbrauch mit Worten, wenn man sagt, dabei handele es sich nur um eine Entfaltung dessen, was in der christlichen Moral enthalten ist?

Dies bestätigt uns in der Meinung, daß man vom

Absolutum des Ereignisses Jesus Christus als endgültige Offenbarung der absoluten Wirklichkeit Gottes nicht auf die Absolutheit des Christentums als geschichtliche Religion schließen darf⁹. So wie es Gott auch über die Bibel hinaus gibt, so gibt es Christus auch über das Christentum hinaus. Das Christentum als Religion hat – als geschichtliche Wirklichkeit – nicht aus sich selbst die Macht, zu retten und andere Religionen zur Vollendung zu führen.

Es läßt nur das Heil, das vorausgesagt war und das nun in der Kirche gegenwärtig wurde, Gestalt annehmen. Das Christentum hat nicht das Monopol für das Handeln Gottes. Selbst nach der Lehre des Zweiten Vatikanums wird die Gnade allen Menschen guten Willens angeboten, und zwar auf Wegen, die nur Gott kennt. Man kann demnach nicht mit Karl Rahner die nichtchristlichen Religionen als «anonymes Christentum» betrachten¹⁰. Das würde voraussetzen, daß man das «kategorische Absolutum» Christentum als die einzige und allein wahre Religion für alle Menschen ansieht.

Theologisch sind wir also nicht dazu verpflichtet, die universale Sendung der Kirche vom Absolutheitsanspruch des Christentums abhängig zu machen. Wir kommen vielmehr dahin, eines der Hauptthemen der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums zu vertiefen, das behauptet, daß «in Christus» die Kirche in gewisser Weise das Sakrament der Einheit mit Gott und mit dem Menschengeschlecht ist (vgl. LG I,1).

Die Kirche kann nicht nur als das Volk derer angesehen werden, die durch das Wort zusammengeführt wurden, das in Jesus Christus ausgesprochen wurde. Sie muß vielmehr gesehen werden als das Sakrament der Gegenwart Gottes für die ganze Menschheit. Die Kirche als geschichtliche Wirklichkeit hat nicht das Monopol für die Zeichen des Gottesreiches.

Gott ist größer als seine Kirche, größer auch als die historischen Zeichen, durch die er seine Gegenwart geoffenbart hat, und diese legen auch andere, unsichtbare Zeichen, was die Zukunft der Menschheit angeht, nicht fest. Der christliche Same, der im Westen gesät wurde, ist zu einem großen Baum geworden. Wir wissen nichts über die unerwarteten Früchte, die der verborgene Same hervorbringen kann, der in die chinesische Erde geworfen wurde.

Dies mindert keineswegs die Notwendigkeit der Mission. In den ältesten Zeiten der Kirche finden wir keine Spur von Selbstverherrlichung, von einem Sichselbst-absolut-Setzen, von einem Bewußtsein, ausschließlich Heilmittler zu sein¹¹. Es wäre übrigens angebracht, sich daran zu erinnern, daß das Christentum nur dann seine Identität bewahren kann, wenn es seine Partikularität annimmt.

Man kann nur dann man selbst bleiben, wenn man es akzeptiert, vom anderen unterschieden und so begrenzt zu sein. Und das sicherste Mittel, um auf die der christlichen Botschaft eigene Wahrheit aufmerksam zu machen, ist, sie als eine eigene Botschaft über den Menschen darzustellen. Sinnggebung gibt es in der Tat nicht vom Allgemeinen her. Eine universale Botschaft, die sich an alle richten will, läuft große Gefahr, bedeutungslos zu sein.

Man darf sich auch nicht damit begnügen, die Notwendigkeit der Evangelisation aus legalistischer Sicht auf den «Missionsbefehl» des Herrn zu gründen. Diese lebenswichtige Notwendigkeit entspringt der Natur des Glaubens an Jesus Christus. Was die Dringlichkeit der Mission begründet, ist nicht der Wille, den Eintritt der größtmöglichen Anzahl von Menschen in die sichtbare Kirche zu erreichen, unter dem Vorwand, daß sie ohne die sichtbare Mittlerrolle der Kirche dazu verurteilt wären, ewig zugrunde zu gehen.

Man hat manchmal geglaubt, die Schlußfolgerungen aus den neuen theologischen Ansätzen hinsichtlich des Heils der Ungläubigen würden dazu berechtigen, in der Dringlichkeit der Mission nachzulassen. Die Texte des Zweiten Vatikanums stellen gleichzeitig die Heilsmöglichkeiten heraus, die den Menschen angeboten sind, die das Evangelium nicht kennen (vgl. besonders Lumen Géntium Nr. 16), und die Notwendigkeit der Mission für die Kirche.

«Wenngleich Gott Menschen, die das Evangelium ohne ihre Schuld nicht kennen, auf Wegen, die er weiß, zum Glauben führen kann, ohne den es unmöglich ist, ihm zu gefallen (Hebr 11,6), so liegt also doch auf der Kirche die Notwendigkeit (vgl. 1 Kor 9,10) und zugleich das heilige Recht der Evangeliumsverkündigung» (Ad Gentes Nr. 7). Yves Congar faßt den Fall dieser Menschen, die das Evangelium nicht kennen, ins Auge und kommentiert: «Das ist ihre Sache und die Sache Gottes. Die Kirche kennt nur eine Verpflichtung, die sich aus ihrer Natur ableitet.»¹²

Diese Perspektiven sind uns vertraut geworden. Aber wie lassen sich die Dringlichkeit der Mission und der Geschenkcharakter der Verkündigung des Evangeliums miteinander vereinbaren¹³? Diese Frage sollte uns zu einer theologischen Meditation über den Geschenkcharakter der Liebe Gottes führen, der alle Menschen retten will und trotzdem die lange Zeitspanne bis zu seiner Offenbarung in Jesus Christus nicht abkürzen wollte. Auf jeden Fall ist es erlaubt, angesichts der Herausforderung der Kirche durch den Fall China einige Vorschläge hinsichtlich zeitgemäßer Anforderungen an die Evangelisation zu formulieren.

1. Die Mission kann das Zeugnis für Jesus Christus nicht aussparen, sei es nun durch das Wort oder durch

bedeutsame Handlungsweisen. Nach der schönen Formulierung von M.-D. Chenu geht es darum, «das Evangelium in der Zeit Gestalt annehmen zu lassen». Das Evangelium Gestalt annehmen lassen, das bedeutet nicht nur, Zeugnis geben für Jesus Christus; es bedeutet auch, an der individuellen und kollektiven Veränderung der Menschen gemäß dem Evangelium mitzuarbeiten.

2. Im Unterschied zum Proselytismus kann Zeugnisgeben nicht unbedingt Bekehrung aussagen, in dem Sinn, daß man die Anzahl derer, die der katholischen Kirche angeschlossen sind, vermehrt. Es geht vor allem darum, die Anwesenheit einer Kirche zu sichern, die mehr und mehr als universales Sakrament des Heils erscheint, das uns Christus erworben hat. Sie muß also bereit sein, sich in ihren veränderlichen geschichtlichen Formen von den anderen kulturellen und religiösen Traditionen in Frage stellen zu lassen.

3. Es würde jedoch nicht genügen, wenn man sagen würde, die Kirche solle sich darauf beschränken, die implizit christlichen Werte, die in dieser Religion oder in jener Kultur enthalten sind, zu entdecken und diese Werte zu respektieren und zu vertiefen. Das Zeugnis für das Evangelium muß zu einer gewissen Bekehrung führen. Es geht um die Bekehrung des Herzens, die für die neuen Jünger Jesu nicht notwendigerweise ein Fremdwerden gegenüber ihren ethnischen, kulturellen und sogar gegenüber ihren religiösen Wurzeln nach sich zieht.

Die Handlungsweise Jesu bleibt die absolute Norm. Aber es ist normal, daß die christlichen Handlungsweisen unterschiedlich sind in Hinblick auf unterschiedliche geschichtliche und sozio-kulturelle Umstände. Wir müssen lernen, den christlichen Namen plural auszusagen.

4. Ob es sich nun um die Evangelisation in unseren christlichen Ländern, die wieder heidnisch geworden sind, oder in Kulturbereichen, die dem Christentum fremd sind, handelt, man muß aus theologischer und aus pastoraler Sicht dem Begriff der Schwelle oder des Abschnitts den Vorrang geben. In dieser Hinsicht wäre es wünschenswert, einmal über die Tatsache nachzudenken, daß die Kriterien für Kirchlichkeit nicht unbedingt mit den Kriterien für eine sichtbare Zugehörigkeit zur Kirche als Gruppe zusammenfallen.

Bezüglich der Vollgestalt christlicher Seinsweise, die der eschatologischen Ordnung vorbehalten ist, gibt es eine Vielfalt von Teilverwirklichungen, sowohl auf der Ebene des Glaubensbekenntnisses als auch auf der des gelebten Glaubens. Hier muß man die Analogie zwischen der Einheit der Kirche als Leib, die immer im Werden ist, und der Identität christlicher Seinsweise, die ebenfalls immer im Werden ist, herausstellen.

IV. Das Thema des «Weges» als Ort der Begegnung
zwischen dem Christentum und der chinesischen
Gedankenwelt

Immer noch in der Linie unserer Überlegungen bezüglich der Anregungen, die die christliche Theologie von der chinesischen Andersartigkeit empfängt, lädt uns die letzte Bemerkung über das Werden im Christentum dazu ein, in einem letzten Schritt über das Thema des «Weges» als Ort eines fruchtbaren Dialogs zwischen Christentum und chinesischem Denken nachzudenken.

Man kann nicht an diese Gedankenwelt erinnern, ohne Bezug zu nehmen auf das Buch über den Weg und die Tugend von Lao Tse. In einem ersten Mühen um Verständnis kann man den Taoismus als einen moralischen Weg verstehen, den man gehen soll, einen Lebensstil.

In Wirklichkeit aber bezeichnet das Wort Tao, wie es Claude Larré in seinem jüngsten Kommentar treffend gezeigt hat¹⁴, eine geheimnisvolle Wirklichkeit, in der viele Elemente zusammenspielen. Es ist ebenso unangemessen wie das Wort Gott, um das Absolute zu bezeichnen. Es bezeichnet genauso gut den Weg des Himmels wie den Weg der Heiligen. Es weckt in der Tat den Gedanken an die Wirklichkeit unter den Gestalten, jenseits des Wissens und der Erfahrung. Hinsichtlich des menschlichen Handelns hat der Weg gleichzeitig mit der Mystik, der Weisheit und der Askese zu tun.

Nun ist es bemerkenswert, festzustellen, daß die Metapher «Weg» auch in den jüdisch-christlichen Texten mit Vorliebe verwendet wird, und zwar mit der gleichen Breite an Bedeutungen. Im Neuen Testament, insbesondere in der Apostelgeschichte (vgl. Apg 9,2) bezeichnet das Wort «Weg» (*odos*) den Weg, die Lebensweise der Jünger Jesu. Es erinnert geradezu an die Tatsache, daß sich das Christentum in der Verlängerung der jüdischen Halacha ansiedelt.

Man würde jedoch das Thema «Christentum als Weg» stark einschränken, wenn man diesen Weg nur als Lebensführung verstehen wollte. Dieses Bild vom Weg (mit allen Wörtern, die mit ihm in Zusammenhang stehen, besonders mit dem des Exodus und dem der Wanderung) ist ein Schlüssel, der uns Einsicht gibt in das, was es an völlig Originellem im Christentum als religiösem System gibt.

Es gibt ein Wort dafür, das seit einiger Zeit oft gebraucht wird, um jene originelle Dimension zu bezeichnen, nämlich: Orthopraxis. Es hat den Vorteil herauszustellen, daß es im Christentum keine Rechtläubigkeit geben kann, die nicht auf ein Handeln zielt. Aber falsch verstanden, kann es die Gefahr bein-

halten, daß man zu schnell eine Angleichung an andere Religionen sucht und dabei den Glaubensinhalt ausklammert.

Ich möchte kurz daran erinnern, daß es einerseits unmöglich ist, Glaube und Orthopraxis gegeneinander auszuspielen, daß aber andererseits das Wort Orthopraxis sehr wohl einen ganz eigenen Zug der christlichen Religion bezeichnet, nämlich das Handeln nach dem Evangelium. Dies aber will die Metapher des Weges gerade ausdrücken.

1. Man hat vor kurzem versucht, einen Vorrang der Orthopraxis über die Orthodoxie mit der johanneischen Formel «die Wahrheit tun» (Joh 3,21) zu rechtfertigen. Man möchte von da aus eine biblische Grundlage für eine pragmatische Auffassung von der Wahrheit begründen, derzufolge nur wahr wäre, was in die Tat umgesetzt oder durch die Tat nachgeprüft werden kann.

Aber dieses johanneische «die Wahrheit tun» bezeichnet, wie I. De La Potterie treffend gesagt hat, nicht das moralische Handeln des Menschen als Folge aus dem Glauben, sondern den Vorgang des Glaubens selbst¹⁵. Man kann keineswegs Johannes dafür heranziehen, daß man Glauben und Handeln in Gegensatz zueinander bringen möchte. Man muß vielmehr sagen, daß für ihn *das* Tun der Glaube selbst ist. So bedeutet denn vom Christentum als Weg sprechen nicht nur von einem Gesamt an Vorschriften sprechen, die man befolgen muß, sondern vom Weg des Glaubens selbst.

2. Nachdem man so eine falsche Interpretation des johanneischen «Tuns der Wahrheit» ausgeschaltet hat, kann man um so freier behaupten, daß sich hinter dem Wort «Orthopraxis» eine sehr tiefe Wahrheit verbirgt, die das Wesen des Christentums betrifft. Hinsichtlich des religiösen Kontextes der es umgebenden griechisch-römischen Welt hat das Christentum nicht als Religion der Wahrheit (*aletheia*) oder als Mysterienreligion den Sieg davongetragen, sondern als Religion der Liebe (*agape*).

Gewiß, man soll Glaubensbekenntnis und Handeln nicht gegeneinander ausspielen. Dennoch läßt sich auch nicht leugnen, daß sich das Christentum zunächst durch ein gewisses Handeln, das Handeln nach dem Evangelium, bestimmen läßt, ehe es sich als Wissen, als Zustimmung zu einem Gebäude von Wahrheiten, definiert.

Wenn man im Mühen um einen Dialog mit dem Tao das Christentum als Weg oder als Orthopraxis versteht, dann wird einem deutlich, daß das christliche Handeln nicht nur die Folge oder das Versuchsfeld einer schon festgelegten Wahrheit und Lehre ist. Das christliche Handeln selbst offenbart nicht nur jeweils

neue Bedeutungen im Inhalt der christlichen Botschaft; es bringt sie auch hervor.

Entsprechend dem Geist Christi handeln bedeutet nicht nur, neue Auslegungen des Ereignisses Jesus Christus vorzulegen, sondern auch neue geschichtliche Ausgestaltungen des Christentums nach Zeit und Ort hervorbringen. Eine solche Auffassung vom christlichen Handeln läßt sich nicht von dem Begriff der Wahrheit trennen. Diese ist weder mit einer Seinsfülle am Anfang noch mit einer Ausgestaltung in der Geschichte identisch. Die Wahrheit steht vielmehr im Zeichen des Werdens. Sie kommt ständig neu an¹⁶. Hierin liegt die eigentliche Bedeutung der biblischen Wahrheit, insofern sie eine eschatologische Wirklichkeit ist.

Der Glaube im Sinn des Johannesevangeliums ist selbst ein Weg. Der Glaube kann eine lange Entwicklung beinhalten, die so einige Wegstrecken voraussetzt, ehe man das Vollalter erreicht, «das Vollalter Christi» (Eph 4,13). Und es gibt eine Art Spürsinn für die Wahrheit, einen Glauben, der noch vor dem ausdrücklichen Glauben liegt und es uns möglich macht zu verstehen, warum das Handeln nach dem Evangelium nicht ausschließlicher Besitz der Glieder der Kirche ist und derer, die den Glauben an Jesus Christus ausdrücklich bekennen.

Man kann durchaus in einem anderen religiösen System als dem Christentum als geschichtlicher Religion Jünger Jesu sein. Deswegen ist es schwierig, das spezifisch Christliche als Rechtgläubigkeit oder auch als Orthopraxis zu bestimmen, in dem Sinn, daß es nur einen rechtmäßigen christlichen Weg geben würde.

Es gibt da eine Art und Weise, die Seligpreisungen zu leben, die man nicht im voraus bestimmen kann. Die christliche Antwort ist genauso wenig vorauszu bestimmen wie der Geist Jesu, der nicht nur den Christen gehört. Wir dürfen also nicht überrascht sein, wenn Atheisten oder Menschen, die anderen Religionen als dem Christentum angehören, uns oft eine Lektion im Leben nach dem Evangelium erteilen. «Selig sind die, die nicht sehen und doch glauben», sagte Je-

sus. «Selig sind die, die nach dem Evangelium gelebt haben, ohne daß sie es wußten», können wir heute sagen.

Wir müssen uns darüber freuen, wenn viele Menschen den Weg Jesu gehen, die Nachfolge Jesu leben können, noch ehe sie dem dogmatischen Inhalt des christlichen Glaubens anhängen und sogar ehe sie Jesus ausdrücklich als Herrn anerkennen. Wenn man also vom Christentum als Weg spricht, so legt man damit nahe, daß es mehr ist als eine besondere Religion, die gekennzeichnet ist durch Dogmen, einen Kult und durch Kriterien für die Zugehörigkeit zu ihr. Es gehört jedem Menschen, der auf das Licht zugeht.

Die Metapher Weg möchte ebenso wie die neuteamentlichen Bilder vom Korn, vom Keim oder vom Sauerteig die im wesentlichen dynamische Wirklichkeit des Gottesreiches bezeichnen. Liegt darin nicht die Möglichkeit, es mit dem vitalen und organischen Vokabular des Tao zu vergleichen? Wie das Gottesreich, so ist Tao am Anfang ein fast unsichtbares Samenkorn (Vgl. K. 67: «Alle erklären, daß mein Weg groß ist, aber von erbärmlichem Ansehen...»). Tao umschreibt einen Zwischenbereich zwischen Wahrheit und Gesetz. Deshalb darf man das Gottesreich als Äquivalent zum Tao verstehen.

Dieser so reiche Begriff des Weges legt mit die Schlußfolgerung für dieses ganze Mühen um eine Gegenüberstellung von Christentum und chinesischer Andersartigkeit nahe. Die Fülle des Evangeliums als eschatologischer Wirklichkeit ist ständig im Kommen. Dies gilt zunächst für die Kirche in ihrer historischen Gestalt.

Ohne Bezug zum Gründungsereignis Jesus Christus wird das Christentum bedeutungslos. Aber ohne Kreativität ist es kein Weg mehr, der offen ist auf eine unbekanntere Zukunft hin. Wir wissen nichts über die geschichtlichen Chancen des Christentums im China von heute und von morgen. Eines aber ist sicher: Es wird nur dann in chinesischer Erde Wurzeln schlagen, wenn es dem Leben im Exodus treu ist.

¹ Ich denke dabei besonders an die Studie von C.S. Song, *The New China and the History of Salvation. A methodological Enquiry*, in: *Christianity and the New China* (Bästad-Löwen, 1974) 113–134. Für eine kritische Wertung siehe D. Frasso, *The new China and God's Plan for Salvation*, in: *The new China, A catholic Response* (New York 1977) 81–123.

² M. Zago, *Die Evangelisation im Raum der asiatischen Religionen*: CONCILIUM 14 (1978) 250–257.

³ Vgl. M. Zago aaO.

⁴ Ich entnehme diesen Ausdruck H. Küng, *Christsein* (München 1974), hier zitiert nach der französischen Ausgabe: *Etre chrétien, Le Seuil* (Paris 1978) 118.

⁵ E. Jughet, *L'évangélisation peut-elle respecter les cultures?* Etudes, November 1978, 537.

⁶ Im Französischen verwendet man unterschiedlich die Worte *acculturation* und *inculturation*. Aber das neuere Wort *inculturation* unterstreicht besser die Notwendigkeit für den Glauben, innerhalb der Kulturen selbst Wurzel zu schlagen und zu wachsen.

⁷ Vgl. Ch. Perrot, *Halakha juive et morale chrétienne: fonctionnement et référence: Ecriture et pratique chrétienne* (Cerf, Paris 1978) 35–51.

⁸ Cl. Geffré, *La crise de l'herméneutique et ses conséquences pour la théologie*: Rev. des Sciences Rel. 52 (1978).

⁹ Vgl. A. Ganoczy, Absolutheitsanspruch: Begründung oder Hindernis der Evangelisation? *CONCILIUM* 14 (1978) 221–225.

¹⁰ Vgl. H. Küng, aaO., 102 und 117.

¹¹ A. Ganoczy, aaO.

¹² Y. Congar, *Principes doctrinaux dans l'activité missionnaire de l'Eglise (Dekret Ad Gentes)* (Cerf, Paris 1967) 214–215.

¹³ Vgl. Cl. Geffré, *Evangelisation ou dialogue? Parole et Mission* 45 (1969) 225–235.

¹⁴ Lao Tseu, *Tao te King, Le Livre de la Voie et de la Vertu*, ins Französische übersetzt von Claude Larré, *Collection Christus* (Desclée De Brouwer, Tournai/Paris 1977).

¹⁵ I. De La Potterie, «Faire la vérité: devise de l'orthopraxie ou invitation à la foi? *Le Supplément* 118 (1976) 283–293.

¹⁶ Vgl. P. Gisel, *Vérité et histoire. La théologie dans la modernité*: Ernst Käsemann (Paris 1977) 190–196.

1926 in Niort geboren. Dominikaner. 1953 Priesterweihe. Studium an der Theol. Fakultät der Dominikaner in Le Saulchoir. 1957 Doktor der Theologie. Er lehrte Dogmatik in Le Saulchoir, wo er von 1965–1968 Rektor der Fakultät war. Seit 1968 ist er Professor für Fundamentaltheologie an der UER und Professor für Theologie und Religionswissenschaft am Institut Catholique in Paris. Veröffentlichungen: *Un nouvel Age de la théologie* (Paris 1972); in Zusammenarbeit mit anderen: *Procès de l'objectivité de Dieu* (Paris 1969); *Révélation de Dieu et langage des hommes* (Paris 1972); *Herméneutique de la sécularisation* (Paris 1976); *Le déplacement de la théologie* (Paris 1977); *La Révélation* (Brüssel 1977). Anschrift: 29, Boulevard Latour-Maubourg, F-75340 Paris Cédex 07, Frankreich.

Aus dem Französischen übersetzt von Elisabeth Pfirrmann