

Edmond S. S. Tang

Kann man zugleich wahrhaft Christ und Chinese sein?

Meinung eines Christen aus Hongkong

Chinesische Konversionserfahrung

Meine Aufgabe ist klar und eindeutig. Ich soll versuchen, Ihnen nahezubringen, wie ein zum Christentum konvertierter Chinese die vorliegende Frage zu betrachten neigt. Das bedeutet aber bereits einen Standort beziehen, von dem aus das Problem aus einer ganz bestimmten Perspektive betrachtet wird. Hier handelt es sich nicht darum, aus einer gewissen Distanz China und Christentum in ihren Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten miteinander zu vergleichen, sondern um die Stellungnahme eines Menschen, der zutiefst in beidem verwurzelt ist und in der steten Spannung lebt, in der beides zueinander steht.

Nach meiner Auffassung umfaßt unser Problem zumindest drei Ebenen. Die erste ist die psychologische. Die Konversion eines Einzelmenschen kann als Suchen nach einem neuen Ego-Ideal im Christentum betrachtet werden. Das bisherige ist irgendwo verlorengegangen oder hat sich als inadäquat erwiesen. Daraus ergibt sich, daß stets ein gewisses Maß moralischen Konfliktes vorhanden ist. Konversion zum Christentum ist ein Einbruch Jesu Christi in das innerste Gefüge einer Persönlichkeit oder eines kulturellen Systems, je nach Art des betreffenden Falles, ein Einbruch, der eine neue Hierarchie personaler Werte und Orientierungen hervorbringt.

Eben in dieser Neuordnung persönlicher Orientierung erfahren wir die zweite Ebene. Eine im Innern vorgehende Konversion ist immer begleitet von einem Wandel im Verhalten einer bestimmten sozialen Gruppe oder nationalen Tradition gegenüber. Das ist besonders deutlich bei Konversionen in asiatischen Ländern, wo in der Regel eine homogene religiöse und politische Tradition vorherrscht. Wie die Konversion vonstatten geht und was für eine Persönlichkeit konvertiert, hängt davon ab, in welcher Form und wie das Christentum in die soziale Welt der betreffenden Persönlichkeit eintritt, – das heißt: als beherrschendes, überlegenes kulturelles System oder als umstürzende Kraft der Eschatologie eines unterdrückten Volkes. Das Eintreten der jüdischen Diaspora in die dominie-

rende hellenistische Welt sowie die Kolonisationstätigkeit des ausgehenden Mittelalters haben ganz unterschiedliche Arten von Konversion hervorgebracht.

Schließlich haben wir noch eine dritte Ebene: Das Bemühen des Konvertierten, seine Symbolwelt neu zu errichten. Dabei arbeitet er mit vorhandenen theologischen Modellen oder versucht, neue zu finden, um seine Erfahrung anzupassen und eine Projektion für seine Zukunft zu haben. Für eine einheimische, bodenständige Glaubensgemeinde muß eine neue ideologische Basis gefunden werden. Wichtig ist es, hier wieder zu betonen, daß Erfolg oder Mißerfolg dieses Beginns sehr oft davon abhängt, wie die sozialen und psychologischen Faktoren der Konversionserfahrung aufgearbeitet werden und wie die Konversion selbst vonstatten geht.

Die Konversion eines Chinesen zum Christentum läßt sich in etwa vergleichen mit einer Ehekrise. Der Chinese ist in eine wohl vorbereitete Ehe mit seiner kulturellen Tradition hineingeboren. Doch befand sich diese Kultur in den letzten hundert Jahren in einem Verfallsprozeß, hervorgerufen durch innere Zersetzung und die Einführung des westlichen Kapitalismus. Sie vermochte den Chinesen nicht mehr zu befriedigen, der mit dem Westen in Kontakt kam, da sie kein innerlich logisches Weltbild und keine echte Identität mehr bot. In diesem Stadium der Entwicklung kam das Christentum nach China mit der Neuheit und dem Reiz liberaler europäischer Ideen und eines hohen materiellen Fortschrittes verbunden. Mit einmal nahm es das Herz vieler Chinesen gefangen, die daraufhin Christen wurden. Manche von diesen haben seitdem eine Scheidung von ihrer eigenen kulturellen Identität angestrengt; andere leben weiter in dieser «anomalen» Situation bis zum heutigen Tag. Dann trat mit einmal das von den chinesischen Christen abgeschobene China aus seiner Depression heraus und entdeckte neu seinen Stolz und seine Schönheit unter den Völkern der Welt und erneuerte in den chinesischen Christen die Bewunderung und Liebe, die nie ganz erloschen waren. Zugleich damit wurde ihre Konversion zum christlichen Glauben für sie ein Anlaß, sich zu schämen, und ein Zeichen ihrer Treulosigkeit.

Welchen weisen Rat kann hier ein guter Hirt geben? Das paulinische Privileg? Eine Beibehaltung der Situation des «Ehebruches» als einzige Lösung unter den gegebenen Umständen? Oder könnte nicht, um weiter in unserem Bild von der Ehekrise zu bleiben, das Christentum, wenn es für sich die Fähigkeit beansprucht, die Kulturen zu transzendieren, nicht die Rolle eines «Liebhabers» der Welt übernehmen? Diese letzte Formulierung mag ein wenig vulgär klingen. Aber kann man sich das Christentum nicht im Sinne

unseres Bildes als die ein für allemal angebotene außereheliche Erfahrung vorstellen, die dazu dient, ein tieferes Verhältnis zwischen den entfremdeten Eheleuten herbeizuführen, so daß durch die Entdeckung des Christentums der ungetreue Christ neu für die wirkliche Schönheit und den Wert seiner vernachlässigten überkommenen Kultur empfänglich gemacht wird? Es bestehen gewisse Ähnlichkeiten zwischen der eben entwickelten Denkweise und manchen modernen missiologischen Methoden, die der Meinung folgen, das Hauptziel der Mission sei nicht, heidnische Seelen in die rettenden Institutionen der Kirche zu bugsieren, sondern Buddhisten zu besseren Buddhisten oder Marxisten zu besseren Marxisten zu machen, – kurzum: Menschen menschlicher zu machen.

Die Notwendigkeit einer Auseinandersetzung mit der Geschichte

An chinesischen Christen, die zu einer persönlichen Synthese zwischen ihrem Glauben und ihrer Kultur gelangt sind, hat es nicht gefehlt. Da waren Katholiken, die im Westen bekannt geworden sind; Namen wie Dom Pierre-Célestin Lou oder John Wu. Beide haben eine Spiritualität entfaltet, die ihren Reichtum aus der philosophischen Tradition Chinas schöpfte. Dabei war ihre theologische Überzeugung streng orthodox – das heißt westlich –, ohne überhaupt die heftigen sozialen Kämpfe widerzuspiegeln, die sich zu ihrer Zeit in China abspielten. Ihre Hauptschwäche – gleich der ihrer protestantischen Brüder in derselben Situation – liegt in ihrer zutiefst idealistischen Philosophie: darin, daß China nur kulturell und nicht soziologisch verstanden wurde und daß sie nicht fertig wurden mit der Rolle der Geschichte, die heute noch die chinesischen Christen bewegt.

Wenn sich für unser Thema aus der chinesischen Revolution eine Lehre ziehen läßt, dann die, daß historische Unrichtigkeiten und Mißgriffe selten vergessen werden. Das ist deshalb der Fall, weil Geschichte die Erinnerung eines Volkes ist und nicht einem Einzelmenschen oder einer Generation gehört. Die chinesischen Kommunisten, zu deren Programm es als wichtiger Teil gehört, China von allen Spuren von Fremdherrschaft zu befreien, haben die chinesische Geschichte sorgfältig ausgeklammert. Es kommt nicht darauf an, wie die Christen dies gern sehen möchten: das Ergebnis der letzten hundert Jahre ist, daß es zwei antagonistische Ströme von Geschichte gibt, die Geschichte Chinas und die des christlichen Westens; und sie sind nahezu in allem verschieden.

Einige Christen im Westen möchten gern behaupten, daß diese beiden historischen Ströme in Wirklich-

keit eins seien. Manche sind so weit gegangen, den Mantel der Bibel sogar über den chinesischen Längen Marsch und ähnliche Ereignisse auszubreiten. Das ist zwar ein bewunderenswertes Zeichen von Weitherzigkeit, doch wird es in einem chinesischen Herzen kaum eine Saite des Einverständnisses zum Schwingen bringen. Die Schwierigkeit liegt bei diesen Christen in der Annahme einer Art heilsgeschichtlicher Theologie. Diese Art von Theologie versteht Geschichte in einem idealistischen Sinne als etwas im Grund Überhistorisches. Sie geht selten über eine Wiederholung biblischer Kategorien hinaus. Für die Christen des Westens ist es ganz richtig, wenn sie vom Gott ihrer Väter sprechen, da sie niemals im Namen dieses Gottes unterjocht worden sind. Für einen Chinesen ließe es, wenn er dasselbe tun wollte, darauf hinaus, als wollte er die Vorfahren eines ganz anderen Volksstammes anrufen. Praktisch hat sich indes in Wirklichkeit nichts geändert, und die Brücke zwischen den beiden «Geschichten» gibt es noch nicht.

Das Suchen nach dem «kairos» in Hongkong

Die Vereinbarkeit des Christentums mit chinesischer Tradition ist eine Frage der historischen Praxis: ob historisch Getrenntes wieder zusammenfinden kann. Diese Auffassung ist aus der Erfahrung einer neuen Christengeneration in Hongkong entstanden, für die das Problem «China und Christentum» über den üblichen Meinungsstreit hinausreicht. Das Besondere daran ist die enge Verbindung zwischen ihrer Zugehörigkeit zu China und ihrer Zugehörigkeit zu der Gesellschaft, in der sie sich selbst finden. Sie sind sich nicht allein klar darüber, daß die Zukunft von Hongkong von der Chinas bestimmt wird, vielmehr ist ihre Verbundenheit mit der Gesellschaft von Hongkong der notwendige Boden, den sie gewinnen und der Nachweis, den sie erbringen müssen, um an Chinas Geschichte von morgen teilzunehmen. Zugleich ist es für sie unmöglich, ihre Verbundenheit mit Hongkong ohne Bezug zu China zu verstehen. Soziales Tätigsein schließt stets Bündnisse und Gegensätze ein und bringt sie in engste Berührung mit anderen Gruppen, für die China keineswegs nur eine Quelle geistiger Inspiration ist, sondern auch der ideologische Rahmen, innerhalb dessen sie ihre Strategien zugunsten Hongkongs entwickeln.

Der Prozeß eines Neuüberdenkens ihres Christentums hat begonnen, und er hat begonnen mit einem Verlassen der westlichen Kirchenstrukturen und bürgerlichen Mentalität, die keine Beziehung zu den Armen oder zu ihrer Zugehörigkeit zu den Armen haben. Diese Bewegung zurück zum Ausgangspunkt wird als

ein wesenhaft reinigender Prozeß angesehen, als eine Selbstentäußerung, die sowohl den Grund als auch den Weg für das Christsein heute darstellt. Daraus ergeben sich für unsere Fragestellung zwei Dinge. Zum ersten brachte diese Bewegung die heilsgeschichtlichen Theologien einen Schritt weiter: Man entdeckte, daß Gott nicht allein an dieser Geschichte teilgenommen, sondern daß er überdies Partei ergriffen hat. Zum zweiten trägt diese Klassenzugehörigkeit bei zur Schaffung eines neuen Universalismus der Unterdrückten. Die Inkarnation ist mehr in der Geschichte der Klasse als in der der Rasse oder der Nation zu erblicken, und das im Blick auf eine Gesellschaft, in der auch die Klasse überwunden wird. Was das anbetrifft, wird China, so darf man hoffen, kein eifersüchtiger Rivale, sondern ein machtvoller Beteiligter sein.

Wie weit aus dieser Erfahrung ein chinesisches Christentum hervorgehen wird, hängt davon ab, wie dieser neue Universalismus mit historischen Reminiszenzen und Trennungen fertig wird und ob er zu einer

tragbaren Theologie der Inkarnation und der Geschichte hinführt. Der chinesische Christ wird vermutlich Chinese bleiben – mit seiner konfuzianischen menschlichen Bildung, seiner taoistischen Innerlichkeit, seinem buddhistischen Mitleid usw. Alle diese Elemente werden dabei weitergetragen im Suchen nach jenem einmaligen «kairos», an dem China und Christentum sich als Partner finden bei der Gestaltung einer einzigen Geschichte.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

EDMOND S.S. TANG

1947 geboren in Hongkong, studierte Philosophie an der Universität Hongkong und Theologie an der Katholischen Universität zu Löwen (Belgien). Er gehörte zu den Mitarbeitern des Hong Kong Center for Pastoral Studies von 1974–75. Von 1975–76 war er Dozent am Holy Spirit Seminary. Seit 1977 ist er Mitarbeiter des Forschungsteams von Pro Mundi Vita, einem internationalen Forschungs- und Informationszentrum in Brüssel. Anschrift: 6, rue de la Limite, B-1030 Brüssel, Belgien.