

ZWEITER TEIL

Der theologische Weg Choan-Seng Songs

Kapitel 3

Voraussetzungen für die theologische Arbeit (bis ca. 1960)

3.1. Die Heimat: Taiwan

3.1.1. Zwischen Kulturen und Großmachtinteressen

Choan-Seng Song wird am 19. Oktober 1929 in Tainan, dem alten politischen und kulturellen Zentrum im Süden der Insel Taiwan (Formosa) geboren. Die Eltern sind engagierte Presbyterianer; sie gehören zur 'taiwanesischen' Bevölkerung im engeren Sinne: Zu den Nachkommen chinesischer Einwanderer, die seit dem 17. Jh. in großer Zahl vor allem aus der chinesischen Provinz Fukien nach Taiwan übergesiedelt sind, von dort Sprache und Kultur mitbrachten und heute mit etwa 85% die weitaus stärkste Bevölkerungsgruppe in Taiwan darstellen.¹ Ursprünglich war die Insel fast ausschließlich von autochthonen Volksstämmen malaiisch-polynesischen Ursprungs bewohnt. Politisch nur niedrig organisiert, wurden diese von den Neuankömmlingen immer weiter in die Bergregionen abgedrängt. Die erste auswärtige Macht, die sich gezielt um die Kolonisierung der 'schönen Insel' (*Ilha Formosa*)² bemühte, war allerdings nicht China, sondern Anfang des 17. Jh. die holländische *Ostindische Kompanie* (1624-1662), von der bis heute noch manche Spuren zu entdecken sind.³ In das engere Blickfeld chinesischer Politik rückte Taiwan erst rund vierzig Jahre später, als die Anhänger der unter-

¹ Die Bezeichnung 'Taiwanesen' wird in dieser Arbeit generell in diesem engeren Sinne verwendet, bezeichnet also nicht die Gesamtbevölkerung Taiwans. – Demographische Verhältnisse in der Bevölkerung Taiwans im Jahre 1956 (nach HWANG 1965, 16f): Urbevölkerung 2,4%; Taiwanesen (d.h. alle Nachkommen der alten chinesischen Einwanderer) 87,6%; Festländer (d.h. nach 1945 eingewanderte Chinesen) 10%. Die Verhältnisse heute (nach COPPER 1990, 8): Urbevölkerung 1,5%; Taiwanesen knapp 85%, Festländer 14%. Von den 'Taiwanesen' stammen rund 85% ursprünglich aus Fukien (Fujian), 10 bis 15% zählen zu den 'Hakkas' (vorwiegend aus Kwangtung (Guangdong) eingewandert).

² So die ursprünglich portugiesische Bezeichnung der Insel.

³ Vgl. NIEH 1980, 90.

gehenden Ming-Dynastie im Kampf gegen die mandschurischen Eroberer Chinas Taiwan als ihre letzte Zuflucht erwählten (1662). Nachdem sie auch dort besiegt waren, wurde Taiwan 1683 in das chinesisch-mandschurische Kaiserreich eingegliedert. Die Geschichte des chinesischen Taiwans wurde dann aber nach gut zweihundert Jahren wieder unterbrochen: Als Preis für einen verlorenen Krieg (der eigentlich um Korea geführt worden war) wurde die Insel 1895 an Japan abgetreten; C.S.Song wurde somit als japanischer Kolonialbürger geboren.

Schon in dieser kurzen Rückschau auf Taiwans Vergangenheit werden zwei Themen deutlich, die die Geschichte dieser Insel zutiefst prägen – und die später auch in C.S.Songs theologischem Denken eine entscheidende Rolle spielen werden: Taiwan erscheint hier einerseits als ein Schnittpunkt *sehr verschiedener kultureller Traditionen*,⁴ andererseits aber auch immer wieder als ein *Opfer politischer Fremdbestimmung*.⁵ Dieses Bild verstärkt sich noch beim Blick auf die seitherige Geschichte Taiwans:

Unter der japanischen Kolonialherrschaft, die anfangs mit großer militärischer Härte durchgesetzt wurde, wurde Taiwan zunächst zum Agrarlieferant, später zum Rüstungsproduzenten für Japan. Ökonomisch brachte das für Taiwan immerhin einen ersten wichtigen Modernisierungsschub, vor allem eine nachhaltige infrastrukturelle Erschließung, gesellschaftlich erstmals auch eine umfassende administrative Durchdringung. Kulturpolitisch betrieb Japan seit den 1930er Jahren, vor allem seit Ausbruch des Krieges mit China 1937, eine rigorose Assimilierungspolitik: Die Taiwaner sollten zu „echten Untertanen des Kaisers von Japan“ werden und alle eigenen, chinesischen Traditionen ablegen.⁶ So war auch C.S.Songs Schullaufbahn zunächst durch und durch japanisch geprägt. Mit der japanischen Niederlage 1945 und der von den Siegermächten verfügten Rückgabe Taiwans an China endete diese rigorose Kulturpolitik jedoch in einer Sackgasse: „Am Ende des Krieges waren die Taiwaner somit in einem kulturellen Schwebezustand ..., alleingelassen zwischen unvollständiger Entfremdung und unvollständiger Assimilation.“⁷

Im Oktober 1945, als C.S.Song gerade sechzehn Jahre alt wurde, übernahmen Chiang Kai-sheks nationalchinesische Truppen die Herrschaft über die Insel. Die erste Begeisterung über die politische Befreiung wich schnell tiefer Ernüchterung. „Die nationalchinesischen Soldaten waren undiszipliniert und behandelten

⁴ Shao-hsing Chen (zit. bei HWANG 1965, 16): „Historically Taiwan is a place of convergence of various cultures: the aborigines, the Dutch..., the Spaniards..., the Japanese..., and the Chinese.“

⁵ COHEN 1988, 11: „If the history of Taiwan ... had to be summed up in a single sentence, it would have to be the following one: the people living on Taiwan have always had to cope with the consequences of decisions that had nothing to do with Taiwan itself.“

⁶ KERR 1986, 36f.

⁷ ETO 1964, 54: „The Formosans were thus at war's end culturally adrift ... left between imperfect alienation and imperfect assimilation“.

die Taiwaner wie ein erobertes Volk. Achtzehn Monate lang wurde die Insel mit Plünderi und Brutalität verheerend überzogen.“⁸ Geplündert wurde alles, was für die nationalchinesische Rüstungsmaschinerie oder ihre Soldaten von Nutzen sein konnte. Als die taiwanische Führungsschicht sich gegen das militärische Regime wehrte, kam es Anfang 1947 zu einem Massaker, dem mehrere tausend Taiwaner zum Opfer fielen, viele andere sich nur durch Flucht ins Ausland entziehen konnten – ein Schlüsseldatum für das *taiwanische* nationale Selbstbewußtsein, das sich im Widerstand gegen die nicht enden wollende Kette kolonialer Beherrschung allmählich zu formieren begann. Dieser neue taiwanische Nationalismus will die chinesische Herkunft der Taiwaner nicht verleugnen; er kämpft aber für die Bewahrung ihrer eigentümlichen Traditionen und vor allem für ihre politische Unabhängigkeit von China.⁹

Die Situation Taiwans änderte sich erneut, als Chiang Kai-shek 1949 von den Kommunisten vom chinesischen Festland vertrieben wurde. Mit seinen letzten Truppen fand er nun auf dieser Insel Zuflucht und mit ihm kamen etwa 2 Millionen Chinesen vom Festland, die dem kommunistischen Regime dort um jeden Preis entinnen wollten. Diese 'Festlandchinesen' oder 'Festländer' (heute rund 14 % der Bevölkerung Taiwans) unterschieden sich nach Herkunft, Geschichte und Sprache erkennbar von den alteingesessenen chinesischen Taiwaner. Sie bildeten nun aber die neue politische Führungsschicht auf der Insel und repräsentierten nach eigenem Verständnis zugleich die ungebrochen fortbestehende Republik China (Republic of China, ROC). In scharfer antikommunistischer Frontstellung war es seither das Ziel nationalchinesischer Politik, Taiwan zu einer wirtschaftlich prosperierenden chinesischen Musterprovinz zu machen, von wo aus eines Tages einmal die Rückeroberung des gesamten chinesischen Festlandes gelingen sollte. Umgekehrt drohte allerdings auch die kommunistische 'Volksrepublik China' (VR China) wiederholt, ihren eigenen Anspruch auf Taiwan militärisch durchzusetzen. In der kategorischen Ablehnung einer taiwanischen Unabhängigkeit stimmen die sonst so unterschiedlichen Regime also überein. Die ROC, die sich kulturell als Erbin der klassischen ('großen') Traditionen Chinas versteht, führte das Mandarin-Chinesisch als neue Amts- und Schulsprache auf Taiwan ein; kurz vor Ende seiner Schulzeit war auch C.S.Song noch von diesem kulturpolitischen Wechselbad betroffen.

⁸ SAWATZKY 1981, 456: „The nationalist soldiers were undisciplined and treated the Taiwanese as a conquered people. For 18 months the island was ravaged by looting and brutality.“ Ausführlich zu dieser Periode: KERR 1986, 52-64.

⁹ C.S.Song selbst antwortete auf die Frage, ob er sich als Chinese oder als Taiwaner verstehe (Gespräch am 13.9.1989): „Ethnically I am Chinese, and I do not deny the strong Chinese cultural influence. But politically I'm a Taiwanese.“

Mit beträchtlichen Aufbauhilfen seitens der USA,¹⁰ die aufgrund ihrer eigenen geopolitischen Interessen das 'freie' Rest-China gegenüber der Volksrepublik verteidigten, gelang der ROC in den folgenden Jahren ein bemerkenswerter wirtschaftlicher Aufschwung, der das starke Bevölkerungswachstum (1946-1965 Bevölkerungsverdopplung von ca. 6 auf 12 Millionen!) noch überflügelte und zu einem spürbaren Anstieg des allgemeinen Lebensstandards führte. Rapide wurde die bislang immer noch weitgehend agrarische Gesellschaft nun industrialisiert und verstädtert. Der tiefgreifende gesellschaftliche Umbruch war allerdings begleitet von massiver politischer Repression im Innern. Gestützt auf eine aufwendige Armee¹¹ regierte Präsident Chiang Kai-shek mit seiner 'Nationalen Volkspartei' (Kuomintang, KMT) bis zu seinem Tod 1975 ohne jedwede legale Opposition. Die Einschränkungen bürgerlicher Rechte durch das 1947 verhängte und noch bis 1987 gültige Kriegsrecht¹² wurde immer wieder damit begründet, daß sich die 'Republik China' ja nach wie vor im Bürgerkrieg mit den 'kommunistischen Banditen' auf dem Festland befinde. Zugleich diene der Anspruch, Gesamtchina zu repräsentieren, auch als Legitimation für die Verweigerung jeder demokratischen Einflußnahme auf die Zusammensetzung der obersten staatlichen Institutionen. Nur die in ihrer Kompetenz sehr begrenzten Lokal- und Provinzvertretungen konnten in Taiwan selbst gewählt werden, eine Neuwahl der obersten staatlichen Gremien hingegen, so die Argumentation, müßte in Gesamtchina stattfinden, was derzeit aber eben noch nicht möglich sei.¹³ Jede kritische Anfrage an diese immer illusorischer werdenden politischen Postulate wurden massiv verfolgt, Presse und Literatur unterlag strenger Zensur. Über die damit ausgelöste geistige Stagnation der Gesellschaft konnte auch die offizielle Wiederbelebung konfuzianischer Tugenden nicht hinwegtäuschen. 1965 resümiert Mark Mancall die Lage im 'freien China' so: „Dicht unter der Oberfläche der Gesellschaft ... unterhält das Regime die gesamte Palette politischer Methoden und Institutionen, die für totalitäre oder nahezu-totalitäre Staaten charakteristisch sind: Geheimpolizei, Konzentrationslager, Pressezensur, Einschüchterung der Öffentlichkeit und Ein-Parteien-Diktatur.“¹⁴

¹⁰ Von 1951-1965 erhielt die ROC von den USA insgesamt 2,5 Mrd. US-\$ militärische und 1,4 Mrd. US-\$ wirtschaftliche Unterstützung (JACOBY 1966, 118 und v; für nähere Einzelheiten vgl. dort insgesamt).

¹¹ In den 1950er und 1960er Jahren hielt die ROC 600.000 Mann unter Waffen, rund 5% der gesamten Bevölkerung Taiwans (LIENEMANN-PERRIN 1981, 37). Der Militärapparat verschlang mehr als die Hälfte aller öffentlichen Ausgaben (MENDEL 1970, 85 und JACOBY 1966, 118).

¹² Zur juristischen Situation im einzelnen: PENG 1971.

¹³ Einzelheiten zur politischen Verfassungsstruktur der ROC bei COPPER 1990, 55-73.

¹⁴ MANCALL (in: ders. (Hg) 1964, 42): „Just beneath the surface of society..., the regime maintains the entire panoply of political methods and institutions that characterize totalitarian or near-totalitarian states: secret police, concentration camps, controlled press, public fear, one-party dictatorship.“ – Inzwischen (seit 1986) hat in Taiwan ein vorsichtiger Prozeß politischer Liberalisierung eingesetzt. Zur gegenwärtigen Situation: WHITTOME 1992.

3.1.2. Die religiöse Situation und die Lage der Kirchen in Taiwan

Obwohl im Zuge der Industrialisierung Taiwans vor allem in den städtischen Zentren und unter der Jugend säkularistische Tendenzen immer deutlicher zunehmen, ist Taiwan bis heute entsprechend den vielfältigen hier zusammenfließenden kulturellen Traditionen „ein buntes Schaufenster der Weltreligionen“ geblieben.¹ Am weitesten verbreitet sind die 'drei chinesischen Religionen', die nach dem Ende der japanischen Kolonialzeit eine bemerkenswerte Renaissance erlebten: Buddhismus, Taoismus und Konfuzianismus. Während sich mehr als 40% der Bevölkerung zum Buddhismus bekennen, treten Taoismus und Konfuzianismus allerdings kaum als eigenständige Religionsgemeinschaft in Erscheinung.² Vielmehr prägen sie das religiöse und kulturelle Leben in Taiwan indirekt. So spielt der taoistische Klerus (manchmal neben dem buddhistischen Klerus) eine wichtige Rolle in der Volksreligion,³ zu der sich ebenfalls rund 40% der Bevölkerung bekennen. Der Konfuzianismus wiederum durchzieht als kulturelle Größe alle Lebensbereiche; er wird zudem von der Regierung als nationale Ideologie gefördert. Das Verschwimmen der Grenzen zwischen den verschiedenen religiösen Traditionen ist bezeichnend für die taiwanische wie überhaupt für die chinesische Religiosität. Treffender als durch analytische Auflistung ist die 'Religion Taiwans' denn wohl als „ein Amalgam aus verschiedenen Glaubenssystemen“ zu beschreiben.⁴ Die Haltung vieler Taiwaner ist geprägt von einer sehr pragmatischen Einstellung zu Fragen der Religion, wie sie im gesamten chinesischen Kulturraum anzutreffen ist: „Die meisten sind sich der unterschiedlichen Herkunft ihrer religiösen Überzeugungen gar nicht bewußt und sehen keine Konflikte zwischen ihnen.“⁵ So bieten insbesondere die zahlreichen Tempel der Volksreligion Platz für die verschiedensten Gottheiten.⁶ Die Teilnahme am religiösen Leben ist dort weniger eine Frage des Bekenntnisses als der sozialen Zugehörigkeit.⁷

¹ CHIU 1987, 254: „...a rich showcase of world religions“.

² Nach einer repräsentativen Studie von 1970 (durchgeführt von Wolfgang L. Grichting) bezeichneten sich 44% der Bevölkerung Taiwans als Buddhisten, 37% als Anhänger der Volksreligion und nur je 1% als Taoisten und Konfuzianisten (MCCARTHY 1972, 53). Das Jahrbuch der ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA (1989, 709) spricht von 43% Buddhisten und 48,5% Anhängern der Volksreligion, während Taoismus und Konfuzianismus gar nicht eigens aufgeführt werden.

³ Zur Volksreligion vgl. FRANKE/STAIGER (Hg) 1974, 1519-1521.

⁴ COPPER 1990, 41.

⁵ COPPER 1990, 42: „Most people are unaware of the different origins of their religious beliefs and do not see conflicts between or among them.“

⁶ In manchen Tempeln erscheint auch Jesus Christus unter diese Gottheiten eingereiht: WANG/GUTHEINZ 1991, 146; vgl. unten S. 255, Anm. 32.

⁷ J.FREYTAG 1968, 80: „Die alle 3 bis 5 Jahre abgehaltenen Tempelfeste finden weite Popularität. Sie stellen einen wichtigen Faktor der sozialen Integration dar, weil an solchen Festen jeder Haushalt der Gemeinde beteiligt ist. Pilgerfahrten mit dem Bus zu den Haupttempeln des Landes sind als touristische Unternehmungen sehr beliebt. In dieser Weise bietet die Volksreligion mehr und mehr dem einzelnen Haushalt sozialen Rückhalt und Gemeinschaft.“

C.K. Yang hat in seiner grundlegenden soziologischen Untersuchung der Religion im traditionellen China die Bedeutung der '**diffusen Religion**' gegenüber der 'institutionellen Religion' hervorgehoben.⁸ Der gesellschaftliche Stellenwert organisierter Religion und ihrer Institutionen (wie Tempel, Priesterschaft, eine verpflichtete Glaubensgemeinschaft, ein fixiertes Lehrgebäude) blieb in der gesamten Geschichte Chinas auffallend gering. Diese strukturelle Schwäche der organisierten Religion (hier sind vor allem der Buddhismus, der Taoismus und die zahlreichen religiösen (Geheim-)Gesellschaften sowie die professionellen Wahrsager und Magier zu nennen) zeigt sich im geringen Sozialstatus und in der völlig dezentralen Struktur des (zahlenmäßig kleinen) Klerus, in den begrenzten finanziellen Ressourcen und im fast vollständigen Fehlen einer organisierten Laienschaft. „Jeder buddhistische oder taoistische Tempel oder Konvent war als religiöse Organisation eine in hohem Maße unabhängige Einheit, oftmals mit einer eigenen Zusammenstellung von Gottheiten und einem eigenen Verständnis theologischer Themen“.⁹ Zwar spielte die Religion im Leben der meisten Menschen eine wichtige Rolle; sie fand ihren Rahmen aber nicht so sehr in besonderen religiösen, sondern in den gesellschaftlichen Institutionen. „Die Menschen besuchten einen bestimmten Tempel, beteten zu einem bestimmten Geistwesen, besuchten einen bestimmten Priester, alles gemäß der praktischen Funktion, die die Religion in dieser bestimmten Situation erfüllte. Zu welcher Religion ein Tempel oder eine Gottheit gehörte, mag akademische Tüftler interessieren; für das religiöse Leben der gewöhnlichen Leute waren solche Fragen ohne funktionale Bedeutung.“¹⁰ Diese Diffusion der traditionellen Religion in China steht, wie C.K. Yang selbst bemerkt, in ganz auffälligem Kontrast zu der kirchlichen Organisationsform, die wir in Europa von der christlichen Religion her gewohnt sind.¹¹

Rund 4% der Bevölkerung Taiwans gehören heute den verschiedenen christlichen Kirchen an.¹² Bis in die 1950er Jahre hinein war die *Presbyterianische Kirche Taiwans* (PCT), aus der auch C.S.Song kommt, die größte, mit einer traditionell starken Verwurzelung in der ansässigen taiwanesisch-chinesischen Bevölkerung. Inzwischen hat die röm.-kath. Kirche die PCT zahlenmäßig überflügelt, wobei die Katholiken zunächst allerdings ganz überwiegend aus der Gruppe der seit 1945

⁸ YANG 1967, 294-340.

⁹ Ebd. 339: „Each Buddhist or Taoist temple or convent was to a large extent an independent unit of religious organisation, frequently with its own complement of gods and its own interpretation of theological themes“.

¹⁰ Ebd. 340: „People visited a particular temple, worshiped a particular spirit, called on a particular priest, all in accordance with the practical function of religion for the particular occasion. To what religion a temple or a god belonged might be a puzzle to many academicians, but such questions had no functional significance in the religious life of the common people.“

¹¹ Ebd. 329. Auch Ernst BENZ (1963, 29f) weist auf diesen charakteristischen Unterschied hin und weitet ihn noch auf andere asiatische Religionen aus: „Mehr oder minder bewußt setzen wir immer das Modell der kirchlichen Organisation des Christentums bei der Betrachtung fremder Religionen voraus. Gerade dies trifft weder für den Hinduismus noch für den Buddhismus noch für den Shintoismus zu. ... Ebenso irreführend wäre es, die aus spezifisch konfessionalistisch christlichem Denken entstandene Vorstellung auf den Osten zu übertagen, daß jeder Mensch nur Mitglied einer einzigen Religionsgemeinschaft sein kann. Dies trifft weder für Japan noch für China zu“.

¹² Die Zahlenangaben variieren stark. WANG Hsien-chih 1986b, 59 und CHEN 1991, 62 sprechen von nur 3% Christen, TIN 1979, 107 und SHANG 1988, 37 von (knapp) 4%. Die ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA (1989, 709) nennt für 1980 überraschende 7,4%, die Studie von W.Grichting (oben Anm. 2) für 1970 immerhin 6%. Die schwankenden Angaben spiegeln die religiös diffuse Situation in Taiwan.

vom Festland eingewanderten Chinesen kamen. Erst in den letzten Jahrzehnten haben sich, aufgrund einer sehr erfolgreichen christlichen Missionstätigkeit unter der autochthonen Bergbevölkerung Taiwans, in beiden Kirchen diese Verhältnisse zugunsten dieser nicht-chinesischen Volksgruppe verschoben.

Die PCT geht zurück auf englische und kanadische presbyterianische Missionen, die seit 1865, also unmittelbar nach der Öffnung Chinas infolge des 'zweiten Opiumkrieges', Taiwan erreichten – kaum später als die ersten dominikanischen Missionare.¹³ Die missionarischen Ansätze aus der spanischen und holländischen Periode Taiwans im 17. Jh. hatten sich unter der chinesischen Herrschaft nicht halten können. Erfolge hatten die christlichen Missionen jetzt vor allem unter den sinisierten Teilen der Stammensbevölkerung Taiwans, mehr als unter den eigentlichen Chinesen. Doch durch die Gründung von Krankenhäusern und Schulen wirkten vor allem die Presbyterianer auch in die weitere taiwanesishe Gesellschaft, die damals noch ganz feudalistisch und traditionell organisiert war, hinein. Die Presbyterianer bemühten sich von Anfang an sehr stark um die Heranbildung eines einheimischen Klerus. Die von ihnen verbreitete latinisierte Schreibweise des Taiwanesischen (= das aus Fukien stammende 'Hoklo' oder 'Amoy-Chinesisch') setzte sich unter den Taiwanesen allgemein durch und ist teilweise bis heute noch in Gebrauch.

Unter der japanischen Herrschaft, die entsprechend ihrer kolonialen Interessen zwar die schulische Grunderziehung der Taiwanesen förderte, ihnen aber den Zugang zu weiterführenden Schulen und Hochschulen sehr erschwerte, wuchs die kulturelle Bedeutung der Kirchen und ihrer unabhängigen Bildungsinstitutionen.¹⁴ Dies gilt vor allem wieder für die presbyterianische Kirche als der damals weitaus größten.¹⁵ Als bedeutendste für Taiwanesen zugängliche höhere Bildungsanstalt hatte das presbyterianische Theologische Seminar in Tainan damals großen intellektuellen Ein.¹⁶ Es ist bezeichnend, daß die nationalistische Japanisierungspolitik, die in den 1930er Jahren allmählich einsetzte, mit einem scharfen Angriff auf die 'unpatriotischen' und 'anachronistischen' kirchlichen Schulen eröffnet wurde. „Während dieser Zeit aggressiver 'Japanisierung' wurden die Kirchen in gewisser Weise zu den Bewahrern der taiwanesischen Sprache.“¹⁷ Zwar waren auch die kirchlichen Schulen ab 1933 gezwungen, das Japanische als Unterrichtssprache einzuführen; in kirchlichen Publikationen und in den Gottesdiensten wurde das Taiwanesishe jedoch ganz bewußt weiter gepflegt. Unter dem immer stärker werdenden Druck Japans (1940 wurden alle

¹³ Zum folgenden vgl. vor allem: J.J.TIN 1979 und Mark CHANG 1985.

¹⁴ ETO 1964, 53; MENDEL 1970, 21.

¹⁵ TIN 1979, 103: 1930 hatten die Presbyterianer 37.842 Mitglieder, gegenüber 6.352 Katholiken und 4.264 sonstigen (vor allem japanischen) Christen.

¹⁶ MENDEL 1970, 21.

¹⁷ TIN 1979, 105: „During this period of aggressive 'Japanization', the churches became in a sense the guardian of the Taiwanese language.“

ausländischen protestantischen Missionare ausgewiesen, die einheimischen Gemeinden wurden z.B. zur Teilnahme am schintoistischen Kaiserkult gezwungen) rückten die Kirchen Taiwans zunehmend in eine solidarische Schicksalsgemeinschaft mit dem eigenen Volk – eine Bewegung, die sich für die PCT in den 1970er Jahren noch einmal in neuer Form wiederholte.¹⁸

Die nationalchinesische Machtübernahme 1945 eröffnete den Kirchen neue Entfaltungsmöglichkeiten. Das neue Regime war ihnen wohlgesonnen, fand es in ihnen doch Verbündete im antikommunistischen Kampf. Unter den Flüchtlingen vom chinesischen Festland waren bereits relativ viele Christen; vor allem aber strömte mit ihnen eine sehr große Zahl ehemaliger China-Missionare der verschiedensten Denominationen nach Taiwan. In einer Situation großer politischer und wirtschaftlicher Unsicherheit wurde der christliche Glaube in den 1950er Jahren insbesondere für die heimatlos gewordenen Flüchtlinge oft zu einem neuen Halt.¹⁹ Von 1948 bis 1960 sprang die Zahl der Katholiken von ca. 13.000 auf 180.000; auch die Zahl der Protestanten, die bald mit mehr als 50 zersplitterten und konkurrierenden Denominationen vertreten waren, erhöhte sich im selben Zeitraum von ca. 37.000 auf über 200.000.²⁰ Auch die Presbyterianische Kirche (PCT) konnte in dieser Zeit ein bemerkenswertes Wachstum verzeichnen. Im Jahre 1955 initiierte sie in den eigenen Reihen die sogenannte „P.K.U.“-Bewegung, deren Ziel die Verdopplung der Mitglieder und Gemeinden binnen zehn Jahren war. 1965 war dieses Ziel mehr als erreicht. Ihren Zuwachs hatten die Presbyterianer allerdings nicht bei den chinesischen Flüchtlingen vom Festland gewonnen, sondern zum einen bei der alteingesessenen taiwanesischen Bevölkerung und zum andern bei den autochthonen Bergvölkern, die damals noch viel mehr als die chinesischen Flüchtlinge einen tiefgreifenden Umbruch ihrer gesellschaftlichen Strukturen erlebten.²¹

Die umfassende Christianisierung der Bergstämme hatte bereits in den 1930er Jahren begonnen und hatte, trotz scharfer japanischer Unterdrückungsmaßnahmen, eine erstaunliche und weitgehend selbsttätige Dynamik entwickelt. „Das Christentum strömte in den Raum ein, den früher die Stammesreligion ... eingenommen hatte“; diese jedoch hatte „mit dem Schwinden der politischen Autonomie und sozialen Isolierung der Bergbevölkerung ihre Bindekraft verloren“.²² Mitte der 1960er Jahre waren ca. 75% der Bergbevölkerung Christen, Ende der 1970er Jahre fast 90%.²³

Auch mit diesen eindrucksvollen Wachstumswerten blieb der Anteil der Christen an der gesamten Bevölkerung Taiwans allerdings insgesamt gering. Waren ge-

¹⁸ Mehr dazu unten im Abschnitt 5.2. (S. 118ff).

¹⁹ Mark CHANG 1985, 27; SWANSON 1981, 24.

²⁰ Zahlenangaben nach SWANSON 1981, 25f; etwas andere Zahlen nennt M.CHANG 1985, 23 und 33; zu den Denominationen: HWANG 1968, 20-22. Im genannten Zeitraum wuchs auch die Gesamtbevölkerung Taiwans von 6,8 auf 10,8 Millionen an! (HWANG 1968, 19).

²¹ Vgl. die Zahlen und ihre Interpretation bei HWANG 1968, 14f.

²² J.FREYTAG 1972, 36; dort Näheres zu diesem Thema.

²³ Zahlen nach HWANG 1968, 15 und CHIU 1987, 253.

gen Ende der japanischen Zeit kaum mehr als 1% der Bevölkerung Christen, so war ihr Anteil bis Mitte der 1960er Jahre auf rund 5% angestiegen.²⁴ Bei steigender materieller Sicherheit und einer fortschreitenden Säkularisierung besonders unter der Jugend stagnierte der christliche Bevölkerungsanteil seither in dieser Größenordnung bzw. ist sogar wieder rückläufig. Die missionarische Situation und die Herausforderung an die Kirchen hat sich offensichtlich geändert.

3.2. Ausbildung zwischen Ost und West

Für Choan-Seng Song hatte die wechselvolle Geschichte Taiwans praktisch zu einer trilingualen Erziehung geführt: Im Elternhaus wurde Taiwanesisch (Hoklo) gesprochen, in der Schule zunächst Japanisch und dann, während der letzten Jahre, Chinesisch (Mandarin). An die sprachliche Flexibilität der Schüler und Schülerinnen dieser Generation waren damit außerordentlich hohe Anforderungen gestellt. Wie für die taiwanesische Bildungselite insgesamt, wurde für C.S.Song später auch noch das Englische zu einer alltäglichen Umgangssprache.

Der kulturübergreifende Horizont seiner Erziehung und Ausbildung, der in diesen Sprachwechseln zum Ausdruck kommt,¹ spiegelt sich auch in seinem Studienweg. Dabei war das Berufsziel dem kleinen Choan-Seng schon früh vorgezeichnet: Aufgrund einer schwachen körperlichen Konstitution war er als Kind mehrfach lebensgefährlich erkrankt; aus Dank für die Bewahrung seines Lebens entschlossen sich die Eltern, den Sohn ganz dem Dienst Gottes zu weihen. Er sollte also Pfarrer werden. Nach Beendigung der Schulzeit hätte sich somit der Besuch des traditionsreichen presbyterianischen theologischen Seminars in Tainan nahegelegt. Der damalige Leiter des Seminars, Hwang Chong-Hui (alias Shoki Coe, 1914-1988), war mit der Familie Song befreundet und nahm sich nun der weiteren Ausbildung Choan-Sengs an. Gerade er riet allerdings angesichts der sehr vielversprechenden Entwicklung des Jungen zu einem gründlicheren akademischen Fundament, d.h. zunächst zu einem philosophischen Grundlagenstudium, dem dann das Theologiestudium an einer namhaften Universität im Westen folgen sollte.²

²⁴ M.CHANG 1985, 25; ebenso TIN 1979, 105 (nur für 1945) und HWANG 1968, 15 (für 1965).

¹ Im Gespräch am 13.9.1989 unterstrich C.S.Song im Blick auf seine Schulzeit: „Language is not just medium of communication, I think, language is a entry into a culture of a people.“ Diesem Gespräch entstammen auch die folgenden Informationen.

² Hwang selbst hatte einen ähnlichen Weg hinter sich: Nach einem Philosophiestudium an der kaiserlichen Universität Tokyo – er war einer der ganz wenigen Taiwanesen, die damals dort zum Studium zugelassen wurden – hatte er 1937 ein Theologiestudium in Cambridge/England absolviert (LIENEMANN-PERRIN 1981, 45).

3.2.1. Studium chinesischer Philosophie in Taiwan

Für 1950 bewarb sich C.S.Song an der *National Taiwan University* in Taipei zum Philosophiestudium, das er 1954 mit dem Grad eines 'Bachelor of Arts' (B.A.) abschloß. Den größten Einfluß auf sein Denken hatte in dieser Zeit der Philosoph **Thomé H. Fang** (Fang Tung-mei, 1899-1977), zweifellos der bedeutendste von Songs damaligen Philosophielehrern.¹ Song war gefesselt von der Lebendigkeit und der kosmopolitischen Bildung, mit der dieser „chinesische Philosoph-Dichter-Prophet“² es verstand, die chinesischen philosophischen Traditionen als eine Angelegenheit der Gegenwart zum Sprechen zu bringen. Mit seinem gesamten Werk bemühte sich Fang, die chinesischen Denktraditionen in Richtung auf eine umfassende Lebensphilosophie hin zu entfalten, die im kritischen Gespräch mit europäischen Denktraditionen und zeitgenössischen philosophischen Entwürfen dem spezifischen Charakter des chinesischen philosophischen Erbes und der chinesischen Mentalität gerade angesichts der Herausforderungen der Gegenwart neue Geltung verschaffen sollte. Zum Verständnis der weiteren Entwicklung C.S.Songs ist es wichtig, Fangs Position im Rahmen der damaligen intellektuellen Landschaft in Taiwan etwas genauer in den Blick zu nehmen:

Fang entfaltet den „Chinese view of life“ ausgehend von der chinesischen Leitvorstellung der „allumfassenden Harmonie“ (*comprehensive harmony*).³ Nahezu alle chinesischen Philosophen in den verschiedenen Epochen gehen, so Fang, von einer grundlegenden Einheit allen Seins aus. Diese grundlegende Einheit sehen sie gestiftet durch einen unablässig schöpferischen 'Lebensimpuls' (*Vital Impetus, Urge of Life*), der in allen Bereichen des Seins webt und alles trägt.⁴ „Das Universum als ganzes, in welchem unterschiedliche Bereiche es sich auch aufgliedern mag – natürlich oder übernatürlich, aktuell oder ideell, menschlich oder göttlich – ist eine überwältigende Ansammlung von Aktivitäten, über all dem ein Geist des *Lebens* schwebt. ... In seinem Wesen betrachtet ist der Mensch ein Abenteuer des Lebens, nicht mehr und nicht weniger.“⁵ Der letzte Ursprung dieses allumfassenden Lebensimpulses ist letztlich nicht beschreibbar, analysierbar oder hinterfragbar: Es ist das namenlose 'große Tao'.⁶

¹ C.S.Song im Brief vom 26.4.1989: „It was ... the ways in which Prof. Fang Tong-mei tried to develop 'Chinese philosophy of life' that interested me most during my university days.“ – Zur Person Fangs vgl. den biographischen Anhang in: FANG 1981, 525-533.

² So charakterisiert ihn WAWRYTKO (1986, 74).

³ Für die Darstellung von Fangs Position stütze ich mich hier primär auf sein Buch *A Chinese View of Life* (FANG 1957), das zum Teil direkt auf die damals von Song gehörten Vorlesungen zurückgeht (lt. mündl. Auskunft Songs am 13.9.1989).

⁴ Ebd. 54, vgl. ebd. 51.

⁵ Ebd. 8: „The universe as a whole, however it may be diversified into different realms, natural or supernatural, actual or ideal, human or divine, is a vast array of activities, with a spirit of Life (!) hovering over it all... [Man] is, considered in his essence, but an adventure of living, no more and no less.“

⁶ Ebd. 83.

Während die Chinesen die Welt insgesamt, also auch das Verhältnis zwischen Mensch, Natur und Geschichte, so im Sinne einer 'allumfassenden Harmonie' begreifen, sieht Fang das europäische bzw. 'westliche' Denken – und damit steht er im Einklang mit vielen ähnlichen Äußerungen zeitgenössischer chinesischer Denker – geprägt durch einen Grundzug der „Zerspaltung“ (*bifurcation*).⁷ Das Universum erscheine dort als „ein Kriegsschauplatz, in dem die verschiedensten Arten von Dingen oder Phänomenen sich feindlich gegenüberstehen“⁸: Natürliches/Übernatürliches, Materie/Geist, Subjektivität/Objektivität, Natur/Kultur usw. Und auch der Mensch selbst erscheine im europäischen Denken durchweg in einer eigentümlich spannungsvollen Zweideutigkeit: in religiöser Sicht als göttlich-dämonisches Zwitterwesen oder als gefallenes Ebenbild Gottes; im modernen wissenschaftlichen Denken zerrissen zwischen Körper und Geist – reduziert auf ein bloß zufälliges Bündel von Atomen, um gleich darauf stilisiert zu werden zum willkürlichen Herrscher über alle Natur. „Die Europäer haben einen natürlichen Hang dazu, den Menschen in ein und demselben Moment hochzuschätzen und zu verachten.“⁹ Ein tragfähiger Ausgleich, der Voraussetzung für die harmonische Gestaltung der Beziehungen zwischen Menschen und Völkern wäre und der darum gerade angesichts der gegenwärtigen geschichtlichen Herausforderungen der Menschheit dringend erforderlich wäre, sei der europäischen Philosophie bisher nicht gelungen und von ihr alleine auch kaum zu erwarten. Gerade hier sieht Fang dagegen die Stärken und weiterführenden Perspektiven des chinesischen Denkens.

Für das chinesische philosophische Denken nämlich, so Fang, umgreift das Universum immer zugleich eine physische wie eine spirituelle Welt, „die sich wechselseitig so stark durchdringen, daß sie ein untrennbares Ganzes bilden“, eine

⁷ Ebd. 17. Von chinesischer Seite aus wurde und wird das europäische Denken immer wieder in solch einer Weise charakterisiert. Der Schriftsteller LIN Yutang (1961, 116) erklärt: „Die westlichen Menschen kamen 'mit Messern im Gehirn' zur Welt, die scharfe Waffe der Logik zerschneidet, womit sie in Berührung kam, und verletzte die Wahrheit, die unteilbar ist.“ Auch schon den jesuitischen Chinamissionaren im 17. Jh. wurde von den chinesischen Hofgelehrten verständnislos vorgehalten, sie machten in ihren Darlegungen „allerlei Schnitte und Trennungen“ (zitiert bei: GERNET 1984, 285). Vgl. dazu die abgewogene Feststellung von Charles A. Moore (in: MOORE (Hg) 1967, 3): „Chinese philosophers, more than those in any other philosophical tradition, past and present, look at life and philosophy in its totality, not in its parts.“ Der Sinologe J. GERNET (1984, 280-290) führt diese ganzheitliche Orientierung des chinesischen Denkens bis auf Grundstrukturen der chinesischen Sprache und Schrift zurück. Zur Charakterisierung des chinesischen Denkens insgesamt vgl. NAKAMURA 1964, 175-294; wir werden diese Thematik unten in den Abschnitten 6.3., 7.1.1. und 7.2.3. noch ausführlich diskutieren.

⁸ FANG 1957, 17f: „Western thought is often permeated with vicious bifurcation... The universe seems to be an theatre of war wherein all sorts of entities or phenomena are arrayed one against another.“

⁹ Ebd. 10: „The Europeans have a natural disposition to hold man in esteem and in disdain at the same time.“

„Verbindung des Lebens“ (*coalescence of life*).¹⁰ Dieses chinesische Weltverständnis, das Fang in begrifflicher Anlehnung an die Prozeßphilosophie A.N. Whiteheads als 'Organizismus' bezeichnet,¹¹ erkennt alles Leben gemeinsam auf einem (jeweils mehr oder weniger erfolgreichen) Wege einer fortschreitenden Sublimierung des 'Materiellen' durch schöpferische Umgestaltung, d.h.: durch schöpferische Ausformung der 'spirituellen Werte', von denen der kosmische Lebensimpuls selber herkommt, von denen er getragen ist und auf die er hinzielt. Konfuzianisch werden diese Werte als 'Empathie', 'Sympathie' und 'Gleichmut', taoistisch als 'Mitleid' (*compassion*) und mohistisch¹² als 'universale Liebe' beschrieben; letztlich zielen die drei Schulen damit aber immer nur auf dieselbe 'allumfassende Harmonie' und 'sympathetische Einheit'.¹³ Die besondere Aufgabe und Würde des Menschen sei es nun, selbst schöpferisch gestaltend zur unablässigen Vermehrung dieser Werte (bzw. dieses Wertes) beizutragen.¹⁴ Nach einer späteren Formulierung Fangs erreicht somit „der Mensch sein Ziel im Mitschöpfertum mit Gott (Creator with God).“¹⁵

In Fangs philosophischem Entwurf spiegelt sich ein intellektueller Kampf, der mit der chinesischen 'intellektuellen Renaissance' im zweiten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts begonnen hatte,¹⁶ durch den Ausbruch des chinesisch-japanischen Krieges und die kommunistische Revolution zunächst abgebrochen, aber nicht erledigt worden war und darum nach der Revolution in den nicht-kommunistischen chinesischen Zentren, vor allem in Taiwan und Hongkong, wieder auflebte. Ausgelöst durch die Konfrontation Chinas mit dem ökonomisch und technologisch überlegenen westlichen Imperialismus und den damit einhergehenden rapiden Verfall des chinesischen Staatswesens und seiner kulturellen Werte, ging es um die Suche nach einer neuen Bewertung und Aneignung des chinesischen Erbes. Viele junge chinesische Intellektuelle, von denen eine große Zahl in Japan, Europa oder den USA studiert hatte, sahen in der radikalen Traditionskritik, in der gründlichen Zerstörung des ganzen 'konfuzianischen Antiquitätenladens', den einzig gangbaren und redlichen Weg für einen chinesischen Neubeginn. Für diese Neuerer, als deren Sprecher sich damals Ch'en Tu-hsiu und Hu Shih profilierten, konnte China nur durch eine konsequente Übernahme der Methoden und Voraussetzungen der westlichen empirischen Wissenschaften gesunden. Andere jedoch suchten nach Möglichkeiten für eine Verbindung von traditionell chinesischem – insbesondere konfuzianischem – und modern westlichem Denken, d.h.

¹⁰ FANG 1957, 48 und 50.

¹¹ Ebd. 50. Zur Affinität zwischen chinesischer Philosophie und Prozeßphilosophie vgl. auch unten S. 80, Anm. 19.

¹² Die von Mo-tzu (ca. 480-390 v.Chr.) angestoßene Tradition gilt neben Konfuzianismus und Taoismus als die dritte große Schulrichtung altchinesischer Philosophie.

¹³ FANG 1957, 193 und 166.

¹⁴ Ebd. 155

¹⁵ Zitiert bei A.B.CHANG 1984, 87.

¹⁶ Zu diesem intellektuellen Aufbruch ausführlicher: FRANKE 1957.

nach einer Möglichkeit, trotz aller notwendigen technischen Modernisierung an grundlegenden Werten und Erkenntnissen des chinesischen Erbes festzuhalten und auf ihrer Grundlage eine neue chinesische Synthese zwischen den Traditionen des 'materialistischen Westens' und des 'geistigen Ostens' zu erreichen. Zum Sprecher dieser traditionalistisch orientierten Gruppe machte sich 1923 (mit einem berühmt gewordenen Vortrag in Peking) Carsun Chang (Chang Chün-mai).¹⁷ 35 Jahre später, nachdem die chinesische Volksrepublik sich vom gesamten konfuzianischen Erbe längst offiziell losgesagt hatte, eröffnete Chang von Taiwan aus erneut die Debatte mit einem „Manifest an die Welt in Sachen chinesische Kultur“, das von mehreren chinesischen Gelehrten mitunterzeichnet war.¹⁸ In kritischer Abgrenzung vom Chinabild der modernen westlichen Sinologie erneuert dieses Manifest die Vision eines einheitlichen chinesischen Kulturerbes, dessen Wurzelgrund in einer spezifisch chinesischen humanistischen Spiritualität zu suchen sei. Für den Charakter dieser chinesischen Spiritualität sei eben die Harmonie oder moralische Konformität von 'Himmel' und 'Mensch' grundlegend, wobei das Stichwort 'Himmel' auf die transzendente Dimension in der menschlichen Natur und den menschlichen Beziehungen verweist. Für die Autoren des Manifests bietet dieser chinesische Humanismus ein notwendiges Gegengewicht zur technisch orientierten Kultur des Westens; im Interesse des weiteren Schicksals der gesamten Menschheit müsse er unbedingt bewahrt werden. „Das Manifest“, so bemerkt ein Beobachter treffend, „hatte somit keinen rein akademischen Inhalt, sondern war mit existentieller Bedeutung aufgeladen. Es war eine dringliche Botschaft, eine Neubestätigung des Lebens und des Auftrags der Intellektuellen, die durch die Entfremdung vom Regime Festlandchinas geistlich heimatlos geworden waren.“¹⁹

Die intellektuelle Landschaft Taiwans wurde von dieser Auseinandersetzung zwischen den Modernisierern (denen die jüngere Generation zuneigte) und den Traditionalisten (die von der nationalchinesischen Kulturpolitik gefördert wurden) noch bis in die 1970er Jahre hinein nachhaltig geprägt.²⁰ Auch C.S.Song nahm diese Auseinandersetzung und ihre tiefere Dimension sehr deutlich wahr.²¹ Nun läßt sich zwar Fangs eigenwilliges Denken nicht ohne weiteres dem

¹⁷ Näheres dazu bei GRIEDER 1970, 145.

¹⁸ Eine englische Version mit dem Titel *A Manifesto for a Re-appraisal of Sinology and Reconstruction of Chinese Culture* ist von Carsun Chang dokumentiert (C.CHANG u.a. 1958, 455-483). Zum Hintergrund und zur Einordnung dieses Dokumentes: THORNBERRY 1968.

¹⁹ P.SHEN 1964, 4: „The Manifesto thus was not strictly academic in import but fraught with existential implications. It was an urgent message, a reaffirmation of life and destiny for the spiritually homeless intellectuals alienated from the mainland regime.“

²⁰ Vgl. LEFEUVRE 1969, 19f.

²¹ Vgl. SONGS eigene Darstellung (1963, 10-13). SONG sieht auch sehr klar, was bei dem Streit um die spirituelle Dimension der chinesischen Tradition auf dem Spiel steht (1964, 20): „To deny a religious spirit to the Chinese is equivalent to denying them their self-identity as a nation.“

oben erwähnten Kreis der Gelehrten um Carsun Chang und ihrem 'Manifest' zuschlagen; sein Anliegen ist aber in ganz ähnlicher Weise traditionalistisch ausgerichtet. Denn genau wie den Autoren des 'Manifestes' geht es ja auch ihm darum, die fraglich gewordene Berechtigung der chinesischen kulturellen Traditionen zu sichern und, trotz aller zugestandenen Defizite im technisch-wissenschaftlichen Bereich, zumindest in weltanschaulicher und moralischer Hinsicht ihre Überlegenheit über die europäischen Traditionen herauszustellen. Man mag bezweifeln, ob ihm das auch überzeugend gelungen ist; aber wichtiger als solch eine Bewertung ist es, die Tragweite und den Ernst der philosophischen und kulturellen *Herausforderung* wahrzunehmen, die Fangs Denken motivieren und um deren Lösung er wie viele seiner Volksgenossen ringt. Prägnant formuliert Fang diese Herausforderung in einer Selbstbeschreibung so: „Gemäß meiner Familientradition bin ich ein Konfuzianer, durch mein Temperament ein Taoist, meiner religiösen Inspiration nach ein Buddhist und zu alledem durch meine Ausbildung auch noch ein Mann des Westens.“²²

C.S.Song war von Fangs Persönlichkeit und seinen Vorlesungen erklärtermaßen beeindruckt.²³ Nicht, daß er den philosophischen Entwurf Fangs für sich selbst einfach übernahm; gegen den einseitigen Lobpreis der philosophischen Traditionen Chinas standen für ihn die kritischen Analysen und die Anfragen an die gesellschaftliche Realität im traditionellen China, wie sie im schriftstellerischen Werk eines Hu Shih (1891-1962) und Lu Hsun (1881-1936) formuliert werden – beides Autoren, mit denen sich Song während seines Philosophiestudiums ebenfalls stark beschäftigte.²⁴ Zum missionarischen Eifer, mit dem er Fang für die Repristinierung chinesischer Traditionen kämpfen sieht, äußert sich Song zehn Jahre später eher distanziert und wohlwollend-ironisch: Angesichts der langen und wechselvollen Geschichte Chinas sei es reichlich gewagt, die chinesische Kultur so einfach zur „Verkörperung der Ideale von Wahrheit, Güte und Schönheit“ zu erklären.²⁵ Bei aller guten Absicht blieben Fangs Bemühungen doch zu unkritisch und rückwärtsgewandt und böten darum keine wirklich tragfähige Perspektive für eine Lösung der tatsächlichen gegenwärtigen Probleme der taiwanesischen Gesellschaft. Gleichwohl wurde Songs Denken tiefgreifend geprägt durch Anregungen aus der chinesischen philosophischen Tradition, wie sie ihm eben vor allem durch Fang vermittelt wurde. Nach seiner theologischen Ausbildung in Europa und den USA scheinen all diese Anregungen zunächst zwar ganz in den Hintergrund abgedrängt. Sie wirken aber untergründig weiter; und je klarer Song seinen eigenen theologischen Ansatz findet, desto stärker kommen bei

²² FANG 1981, 525: „I am a Confucian by family tradition; a Taoist by temperament; a Buddhist by religious inspiration; moreover I am a Westerner by training.“

²³ Noch um 1979 bekennt sich SONG ausdrücklich zu Fang als „my philosophy teacher“ (TET 264, Anm. 14).

²⁴ Nach Mitteilung Songs im Brief vom 26.4.1989 und im Gespräch vom 13.9.1989. Näheres zu Hu Shih bei GRIEDER 1970, zu Lu Hsun (Lu Xun) bei HUANG Sung Kang 1957.

²⁵ SONG 1963, 12 = dt 57.

ihm auch diese Motive der chinesischen Tradition wieder zum Tragen. Wir werden dem im Einzelnen noch nachgehen.²⁶

3.2.2. Studium der Theologie in Edinburgh und New York

Nach Abschluß seines Philosophiestudiums leistet C.S.Song seinen Militärdienst in der nationalchinesischen Armee ab. 1955 geht er, wieder auf Anraten C.H.Hwangs, zum Theologiestudium nach Edinburgh an das New College (Universität Edinburgh), einem Zentrum reformierter Theologie.¹ Nach eigenem Bekunden eröffnete ihm dort **Thomas F. Torrance** den entscheidenden Zugang zur Theologie. „Mein theologischer Verstand war wie eine *tabula rasa* – bereit, jeglichen theologischen Inhalt aufzunehmen“², berichtet er später von dieser Anfangsphase seines Theologiestudiums, in der Torrance sein „wichtigster theologischer Mentor“ gewesen sei.³ Mindestens in dreierlei Hinsicht läßt sich ein prägender Einfluß von Torrance auf Songs theologische Entwicklung erkennen:

Erstens hat Song, wie er selbst erklärt,⁴ bei Torrance die zentrale Bedeutung der Christologie für die Theologie sehen gelernt. Torrance vertritt, ähnlich wie Karl Barth, einen radikal christozentrischen und offenbarungstheologischen Ansatz der Theologie: „Der Weg, den Gott in Jesus Christus eingeschlagen hat, um sich selbst zu offenbaren und uns mit sich selbst zu versöhnen“ – dieser Weg zeichne, begrenzend und kontrollierend, auch den Weg vor, den die Theologie selbst zu gehen hat.⁵ Gerade darin erweise die Theologie ihre Wissenschaftlichkeit, daß sie sich auch methodisch dem ihr vorgegebenen Gegenstand unterwirft und im Grunde nichts anderes tut, als dieser Offenbarung in Jesus Christus nun auch rational nachzudenken. „Es ist die Inkarnation des göttlichen Wortes, die der dogmatischen Theologie sowohl ihren Gegenstand als auch ihre Methode

²⁶ Einen sehr starken und unmittelbaren Einfluß hat Fang übrigens auf verschiedene römisch-katholische Theologen in Taiwan ausgeübt (vgl. GUTHEINZ 1985, 128). Fang selbst schloß sich kurz vor seinem Tode durch die Taufe der röm.-kath. Kirche an. Seinem letzten Willen gemäß wurde sein Leichnam eingeäschert und „die Asche auf das Meer gestreut als Symbol für die Harmonie mit dem Universum, zentriert im lebendigen Gott Jesu Christi“ (GUTHEINZ 1985, 128; vgl. A.B.CHANG 1984, 15). Schon 1957 hatte FANG erklärt (1957, 74): „By immortality I mean that state of creative creativity which perpetually goes on and never comes to an end. It is an array of activities in the fulfilment of life which remains, after all, incomplete...“

¹ Ein akademischer Grad einer europäischen oder nordamerikanischen Universität konnte die Grundlage bieten für eine weitergehende theologische Karriere – eine Regel, an der sich trotz aller Bemühung um eine 'asiatische Theologie' bis heute nur wenig geändert hat.

² SONG 1989M, 3: „I was a complete novice. My theological mind was like a *tabula rasa*, ready to receive anything theological.“

³ So Song im Brief vom 26.4.1989.

⁴ Ebd.

⁵ TORRANCE 1965, 128.

vorschreibt.“⁶ Vor diesem Hintergrund stellt das neue Ernstnehmen der Inkarnation als einer „objektiven Realität“ und als „konkreter Tat Gottes in Jesus Christus“ für Torrance die „große Wasserscheide in der modernen Theologie“ dar – eine Wasserscheide, die wiederum ganz eng mit dem Wirken Karl Barths verbunden ist.⁷ Ja, er erwartet sogar, daß eine umfassende Fruchtbarmachung der sogenannten 'christologischen Methode', zu der sich die ÖRK-Kommission für Glauben und Kirchenverfassung 1952 in Lund (zunächst im Blick auf die Ekklesiologie) bekannt hatte, eine ganz neuen Epoche ökumenischer Theologie einleiten könne, deren Bedeutung den ökumenischen Konzilen des 4. und 5. Jh. gleichkäme.⁸

Mit diesem Bekenntnis zur Christozentrik hat Torrance nun **zweitens** für Song auch den Zugang zu Karl Barth erschlossen und vorgezeichnet. Nicht zufällig wählte Song Barths Theologie später als Dissertationsthema. Torrance leistete als Herausgeber der englischen Übersetzung von Barths *Kirchlicher Dogmatik* sowie durch viele einführende und erläuternde Veröffentlichungen⁹ einen wesentlichen Beitrag zur Vermittlung der Theologie Barths im englischsprachigen Raum. Allerdings: Indem Torrance die Christologie ganz auf die Inkarnationsvorstellung und die Auslegung der Zwei-Naturen-Lehre zuspitzt,¹⁰ ist seine eigene Christozentrik doch etwas anders gelagert als bei Barth, für den nicht so sehr die Einheit der göttlichen und der menschlichen Natur Jesu, sondern das Ereignis von Kreuz und Auferstehung das strukturierende christologische Zentrum bilden.

Für den weiteren theologischen Weg Songs ist schon damit eine entscheidende Weichenstellung vorgezeichnet: Wir werden noch sehen, wie Songs eigene Veröffentlichungen anfangs sehr klar den offenbarungstheologischen und christozentrischen Ansatz seiner Lehrer widerspiegeln (4.1.2.). Dabei setzt auch er – mehr den Spuren Torrance' als denen Barths folgend – immer wieder beim Modell der Inkarnation an. Und eben dieser *inkarnationstheologische* Zugriff auf die Christologie färbt dann nicht nur die Barth-Rezeption in Songs Dissertation (4.2.2.); auf dem Wege einer weiteren Aus- und Umarbeitung des *Inkarnations-*

⁶ Ebd.: „It is the incarnation of the Word which prescribes to dogmatic theology both its matter and its method.“ – Insoweit entspricht Torrance' Position ganz dem Theologieverständnis, das K.Barth in *Fides quaerens intellectum* entwickelt hatte und dann zur methodischen Grundlage seiner *Kirchlichen Dogmatik* machte. Torrance weist auf seine Anlehnung an Barth selbst hin (Fußnote zur zitierten Stelle).

⁷ TORRANCE 1962, 206.

⁸ TORRANCE 1953, 53 und 60; vgl. dazu den Bericht ÖRK 1961, 45f.

⁹ Vgl. vor allem TORRANCE 1962, daneben mehrere kleinere Aufsätze zu Barth (vgl. die Bibliographie in: MCKINNEY (Hg) 1979).

¹⁰ Diese Zuspitzung wird sehr deutlich in dem (ursprünglich für eine Barth-Festschrift 1956 verfaßten) Christologieaufsatz, aus dem oben bereits zitiert wurde (TORRANCE 1965, 129-149). Auch Torrance' weitere theologische Arbeit kreist immer wieder um die Auslegung der Inkarnation; vgl. vor allem TORRANCE 1969 und TORRANCE (Hg) 1981.

gedankens wird Song sich eines Tages auch vom ursprünglichen *christologischen* Ansatz seiner Lehrer immer weiter entfernen.

Drittens schließlich ist festzuhalten, daß Song in Torrance selbst einen Vertreter reformierter europäischer Theologie 'at its best' kennen- und schätzenlernte. Torrance' eigene theologische Arbeit reicht von patristischen Forschungen über wissenschaftstheoretische Fragestellungen bis hin zu Problemen moderner naturwissenschaftlicher Kosmologie. Dieser beeindruckende wissenschaftliche Horizont ist für ihn aber alles andere als ein enzyklopädischer Selbstzweck. Hinter seinen Forschungen steht ein starkes ökumenisches Engagement und aus der kritisch-lernenden Erforschung der kirchlichen Tradition schöpft er ein oft überraschendes theologisches Potential zur Lösung der drängenden Aufgaben, vor die er gerade heute die Kirche gestellt sieht. Die Inkarnationslehre der griechischen Kirchenväter wird für Torrance – ganz im Sinne seines christologischen Ansatzes – zum Schlüssel, der nicht nur für das interkonfessionelle Gespräch verheißungsvolle Perspektiven eröffnet, sondern der auch eine offene Auseinandersetzung mit Fragen und Positionen jenseits der eigenen Kirchenmauern ermöglicht, insbesondere im Gespräch mit den modernen Naturwissenschaften.¹¹

Torrance' wissenschaftlich-theologische Leidenschaft hat Song offenbar stark beeindruckt.¹² Gleich in seinen ersten eigenen Aufsätzen bekennt er sich selbst nachdrücklich zur Notwendigkeit wissenschaftlich-methodischer Verantwortung in der theologischen Arbeit. Das Beherrschen der theologischen Methoden, die universale Gültigkeit besäßen, bewahre die Theologie einerseits davor, begrenzten ideologischen Interessen zu verfallen, eröffne so aber zugleich echte Freiheit zu kreativer theologischer Arbeit angesichts der je konkreten und je ganz unterschiedlichen Herausforderungen vor Ort: in Europa, in Asien oder anderswo.¹³ Noch 1974 bezeichnet Song unter Berufung auf Torrance die Theologie als eine „reine Wissenschaft“, die gerade deshalb für neue Situation immer neue konkrete Antworten zu finden vermag: „Theologie ist somit zugleich eine sehr freie und eine sehr strenge Wissenschaft“.¹⁴ Allerdings: Bei Torrance reicht der ökumenische Horizont, den er mit profunder Gelehrsamkeit vom 'Osten bis zum Westen' erschließt,¹⁵ östlich eigentlich nur bis zum 'Nahen Osten', nämlich zu den klassischen Ostkirchen; über den traditionellen christlichen Raum hinaus blickt Torrance allenfalls im Westen, nämlich im Gespräch mit den modernen Naturwissenschaften. Da sein persönlicher theologischer Ort nun einmal in

¹¹ Vgl. die Aufsatzsammlung TORRANCE 1975, dazu die Buchbesprechung von D.RITSCHL 1976.

¹² Song im Brief vom 26.4.1989: „What I learned from him was theology as a rigorous discipline.“

¹³ Näheres dazu unten S. 89f.

¹⁴ SONG 1974a, 54: „Theology is thus at once a most free and most rigorous science.“

¹⁵ Die genannte Aufsatzsammlung von Torrance (1975) trägt den Untertitel: *Towards Evangelical and Catholic Unity in East and West*.

Westeuropa liegt, braucht das nicht zu verwundern. Dennoch wird später einmal genau hier Songs Kritik ansetzen: Die beeindruckende Universalität und Freiheit einer 'christozentrischen', 'reinen' und 'wissenschaftlichen' Theologie, wie Torrance sie glänzend vertritt, bleibt letztlich – ohne es wahrzunehmen – eben doch eurozentrisch gefangen.

Torrance setzte sich dafür ein, daß C.S.Song nach dem Abschluß seines Theologiestudiums (Bachelor of Divinity, B.D.) von Edinburgh zu weiterführenden Studien nach Oxford ginge. Songs väterlicher Freund C.H.Hwang drängte seinen Schützling jedoch, nicht in Großbritannien 'hängenzubleiben' und organisierte für ihn 1958/59 ein weiterführendes Studienjahr am Union Theological Seminary, New York. Dieser Aufenthalt erwies sich als sehr stimulierend. Denn dort, so Song rückblickend, sei er erstmalig mit einer ganz anderen Art theologischer Arbeit konfrontiert worden.¹⁶ Wichtig für Songs weiteren Werdegang war hier zunächst die Begegnung mit dem Systematiker **Daniel D. Williams**, der später sein Doktorvater wurde. Williams galt schon damals als einer der führenden Repräsentanten der (von A.N.Whiteheads Philosophie inspirierten) 'Prozeß-Theologie'.¹⁷ Auch wenn Song selbst sich nach eigenem Bekunden nie tiefergehend mit der Prozeß-Theologie befaßt hat,¹⁸ dürfte ihm Williams zumindest, im Kontrast zu der von Torrance geprägten 'neo-orthodoxen' Edinburgher Schule, die Freiheit zu einer dynamisch-kosmologischen Gottesvorstellung erschlossen haben. Wir werden noch sehen, wie in Songs späterer theologischen Entwicklung eben dieses Motiv immer stärker hervortritt – gespeist allerdings weniger aus den Quellen amerikanischer Prozeßphilosophie und -theologie als vielmehr aus den Quellen der chinesischen philosophischen Traditionen. Hinsichtlich der kosmologischen Konzeption bestehen zwischen moderner Prozeßphilosophie und klassischer chinesischer Philosophie tatsächlich bemerkenswerte Parallelen.¹⁹

Zunächst jedoch beschäftigte sich Song während dieses ersten Aufenthalts in New York vor allem mit weiterführenden Studien am **Alten Testament**. Bereits in Edinburgh hatte er besonderes Interesse an alttestamentlicher Exegese gefunden, gefördert durch den jungen, unkonventionellen Alttestamentler **James Barr**. Jetzt studierte er „for one solid year“²⁰ Altes Testament bei **James Muilenburg**. Muilenburg vermittelte ihm 1959 die Teilnahme an einer archäologischen Exkursion ins Heilige Land unter J.B.Pritchard – für Song ein bleibend eindruckliches Erlebnis – und rechnete damit, daß er später bei ihm im Alten Testament promo-

¹⁶ Song im Gespräch am 13.9.1989.

¹⁷ COBB/GRIFFIN 1979, 180: „Er war der angesehene Senior der Prozeßtheologie.“ Vgl. dazu WILLIAMS 1985.

¹⁸ Mündliche Mitteilung von Song am 13.9.1989.

¹⁹ Auf solche Parallelen weist schon Alfred N. Whitehead, der Begründer der Prozeßphilosophie, hin (z.B. WHITEHEAD 1987, 38). Die Parallelen werden auch von chinesischer Seite anerkannt (z.B. J.CHING 1989, 139). Vgl. auch oben S. 74.

²⁰ Song im Gespräch am 13.9.1989.

vieren würde. Im Unterschied zu manch anderen asiatischen Theologen zeigt Song durchgängig ein besonderes Interesse für das Alte Testament.²¹ Es war vor allem die exegetische Beschäftigung mit dem Alten Testament, die ihm die Bibel als ein 'Buch der Geschichten' erschloß – Geschichten der Leiden und Freuden von Menschen, ihrer Hoffnungen und Zweifel, und in alledem verwoben: ihrer Erfahrungen mit Gott. Für seine eigene Theologie werden solche Geschichten (*stories*) nach und nach immer wichtiger gegenüber den traditionellen theologischen Konzeptionen von 'Geschichte' oder 'Heilsgeschichte' (vgl. Abschnitt 7.1.2.).

In diesem Zusammenhang ist auch James Barrs Kritik an der damals gängigen theologischen Betonung des 'geschichtlichen Offenbarungshandelns' Gottes erwähnenswert, auch wenn Barr mit dieser Kritik erst etwas später an die Öffentlichkeit trat. Nach seiner Berufung nach Princeton (USA) eröffnete Barr 1962 mit seiner dortigen Antrittsvorlesung einen scharfen Angriff auf die damals quer durch alle theologischen Lager erstaunlich einhellig vertretene Meinung, daß nach biblischem und insbesondere alttestamentlichem Verständnis 'Geschichte' (oder sei es: 'Heilsgeschichte') der hervorragende Ort göttlicher Offenbarung sei.²² Barr wies darauf hin, daß das Alte Testament sehr viele und sehr unterschiedliche Weisen kennt, wie Gott sich kundtut, und daß nur ein recht kleiner Teil dieser Offenbarungsweisen sinnvollerweise als 'geschichtliches' Handeln bezeichnet werden kann. Barr hat diese Kritik später noch verschiedentlich entfaltet und präzisiert.²³ Interessant an seinem frühen Vortrag ist aber vor allem der Hinweis auf das apologetische Motiv, das hinter dem so einhellig geäußerten Interesse am 'geschichtlichen' Offenbarungshandeln Gottes steckt – apologetisch nämlich gegenüber dem sich als 'geschichtlich' verstehenden modernen Weltverständnis. So sinnvoll diese Apologetik im Rahmen der säkularen Gesellschaft Europas und Nordamerikas sein mag, so problematisch erscheint es Barr, wenn dieselbe These dann zur (vermeintlich biblisch begründeten) Abwertung sogenannter 'ungeschichtlicher' Kulturen führt, wie sie etwa in Asien anzutreffen sind. „Woher wissen wir, ob diese geschichtszentrierte Apologetik nicht bloß einen weiteren Fall von kulturellem Imperialismus des Westens darstellt, der die eigene Geschichtsdynamik anderen überzustülpen versucht und dabei zu eigenen Gunsten 'biblische Beweise' anführt und das biblische Material den eigenen Schemata unterwirft?“²⁴ Songs eigene Kritik am (vermeintlich biblisch begründeten) linearen Geschichtsverständnis, von dem das moderne westliche Denken geprägt ist, formiert sich erst 15 Jahre später, wohl ohne direkte Abhängigkeit von Barr. Dennoch kann man davon ausgehen, daß schon Barr dem jungen Studenten manche Anregungen mitgegeben hat, die dieser dann viel später und in seiner eigenen Weise fruchtbar machte.

Die neuen Anregungen aus der Neuen Welt blieben für Song vorerst allerdings bloße Anregungen. Denn die letzte Etappe seines Theologiestudiums (Wintersemester 1959/60) führte ihn wieder zurück ins Herz Europas, und zwar zu Karl Barth nach Basel. Angesichts der Sprachbarriere dürfte diese Station für Song wohl vor allem symbolischen Wert gehabt haben. Gerade so wirft dieses letzte

²¹ Vgl. dazu SONG 1960, 13.

²² BARR 1963, vgl. die Belege dort.

²³ Vgl. vor allem BARR 1967, 61-98; ders. 1976, 746-749; ders. 1980, 1-17.

²⁴ BARR 1963, 204: „How do we know that this history-centered apologetic is not yet another case of cultural imperialism from the West, seeking to impose its own historical dynamism, using biblical evidence in its favor, and guiding the biblical material into its own patterns?“

Semester ein bezeichnendes Licht auf das Selbstverständnis des jungen Theologen: „Meine theologische Ausbildung in dieser Phase der Prägung endete mit Barth. Ich konnte sogar in Basel zu Füßen dieses großen Meisters sitzen – die Verwirklichung eines theologischen Traumes!“²⁵

3.2.3. Erste Lehrerfahrten am Tainan Theological College (TTC)

Nach seiner Studienzeit im Westen kehrt C.S.Song 1960 wieder zurück in seine Heimat Taiwan. Für zwei Jahre arbeitet er am presbyterianischen theologischen Seminar seiner Heimatstadt, dem Tainan Theological College (TTC). Als Dozent („lecturer“) im Fach Altes Testament führt er Sprachunterricht und propädeutische Lehrveranstaltungen durch. Für Song ist es ein folgenreicher Auftakt; denn nach seiner Promotion wird er hier 1965 Professor und alsbald, als Nachfolger seines Mentors C.H.Hwang, auch Rektor des Seminars werden.

Unter der energischen Leitung C.H.Hwangs stand das TTC damals an der vordersten Front des theologischen Aufbruchs, der sich in den 1960er Jahren in Asien vollzog. Intensiv wurde hier mit neuen Formen theologischer Ausbildung experimentiert und nach einem neuen Selbstverständnis theologischer Arbeit gesucht, das den gegenwärtigen gesellschaftlichen Herausforderungen in Asien gerecht würde. Immer deutlicher rückte dabei die Bedeutung des *Ortes*, an dem Theologie sich jeweils konkret vollzieht, in den Vordergrund. C.S.Song nimmt diese Impulse auf; später wird er sie dann selbst mitgestalten.

Bevor wir die damaligen Reformbestrebungen am TTC näher betrachten, ist hier noch einmal an die Verwurzelung dieses Seminars in der Geschichte des taiwanesischen Volkes zu erinnern; denn dies stellte einen wichtigen Faktor dar, der das Profil des TTC prägte und der seine Bemühung um ein Ernstnehmen des konkreten Ortes theologischer Existenz förderte, z.T. auch färbte. Wir hatten schon erwähnt, daß die presbyterianische Kirche und insbesondere ihr theologisches Seminar in Tainan während der japanischen Okkupationszeit für die intellektuelle Entwicklung Taiwans eine starke Bedeutung gewonnen hatte.¹ Nach der Wiedereröffnung des Seminars 1948 – es war 1940 von den japanischen Behörden geschlossen worden – war seine taiwanesischen Tradition wieder aufgelebt, unter dem zunehmenden Druck des nationalchinesischen Regimes verstärkte sie sich noch.² Das Festhalten am Taiwanesischen als Unterrichtssprache

²⁵ SONG 1989M, 3: „My theological education during that formative period ended with Barth. I was even able to sit at the feet of that great master in Basel – a theological dream come true!“

¹ Oben S. 69. Zum folgenden vgl. die ausführliche Studie über das Tainan Theological College von Chr.LIENEMANN-PERRIN (1981, 33-65).

² Fast alle Familien, aus denen TTC-Studenten kamen, hatten beim Massaker 1947 einen oder mehrere Angehörige verloren (MENDEL 1970, 36).

und die zahlreichen eigenständigen Kontakte zum Ausland, die sich nicht immer am regierungsamtlichen Freund-Feind-Schema orientierten, machten das TTC in den Augen der Regierung schnell wieder verdächtig.³ Mit der Zuspitzung dieses Konflikts nach 1970 werden wir uns später noch ausführlich befassen.⁴

Als C.S.Song Dozent am TTC wurde, reichte die Bedeutung dieses Seminars bereits weit über Taiwan hinaus. Hwang, der 1949 die Leitung des Seminars übernommen hatte, hatte sich zunächst sehr erfolgreich um die Verbesserung der akademischen Ressourcen bemüht. So war das TTC Mitte der 1960er Jahre mit 230 Studierenden⁵ nicht nur zum größten, sondern in akademischer Hinsicht wohl auch zum besten theologischen Seminar in ganz Ostasien geworden.⁶ Getragen von einer Kirche, die sich damals in einer Phase des Aufbruchs und Wachstums befand, nahm das TTC jetzt eine selbstbewußte Vorreiterrolle ein bei der Erarbeitung eines neuen Selbstverständnisses theologischer Arbeit in Asien insgesamt.⁷ Eine außerordentlich fruchtbare Zusammenarbeit entwickelte sich dabei zwischen dem TTC und dem Theologischen Ausbildungsfonds des ÖRK (Theological Education Fund, TEF).⁸

Der TEF war 1958 vom Internationalen Missionsrat zur Förderung der theologischen Ausbildung in den ehemaligen 'Missionsländern' gegründet worden. Während einer ersten Mandatsperiode (1958-1965) orientierte er sein Programm ganz an den westlich-akademischen Maßstäben. Seit 1960 unterstützte er, neben einigen anderen ausgewählten Ausbildungsstätten, das TTC mit gezielten Zuschüssen, was die theologische Arbeit und Experimentierfreudigkeit dieses Seminars stark stimulierte. Umgekehrt gab nun aber auch das TTC seinerseits wichtige Anregungen an den TEF zurück, vermittelt vor allem über C.H.Hwang, der 1965 (Beginn des zweiten TEF-Mandats) beigeordneter Direktor und ab 1970 (Beginn des dritten TEF-Mandats) schließlich Direktor des TEF wurde. Schon bei der Evaluierung der ersten TEF-Mandatsperiode gab Hwang wichtige Impulse für die nun einsetzenden Reformüberlegungen. Als einer der ersten wies er auf die Problematik des klassischen Ausbildungsmodells hin, das im Sinne westlicher Vorbilder auf die Heranbildung einer theologischen Elite abzielte. Schon 1962 fragte er selbstkritisch, ob der Versuch, das theologische Ausbildungsniveau in Asien zu heben, im Grunde nichts weiter sei als eine unkritische Wiederholung und Nachahmung des Ausbildungsmodells, das die meisten der damals führenden asiatischen Theologen zufällig selbst im Westen durchlaufen hätten.⁹ Dieses traditionelle Modell, so seine Kritik, sei kirchlich introvertiert, denominationell befangen und ganz am männlichen, hauptamtlichen Pastor orientiert; solch eine

³ MENDEL 1970, 36.

⁴ Unten, Abschnitt 5.2. (S. 118ff).

⁵ HWANG 1966, 235; COE 1973, 235.

⁶ Nach einer Einschätzung von C.W.Ranson (zit. bei LIENEMANN-PERRIN 1981, 44). Vgl. auch COE 1973, 235.

⁷ Vgl. HSIAO 1973, 49. C.H.Hwang selbst war in den 1960er Jahren z.B. Präsident bzw. Vorsitzender der 'Association of Theological Schools in Southeast Asia' (ATSSEA) und des EACC-Ausschusses für 'Life, Message and Unity'. Zu seiner Bedeutung für den Theological Education Fund des ÖRK siehe unten.

⁸ Zur Geschichte und Bedeutung des TEF vgl. ausführlich: LIENEMANN-PERRIN 1981.

⁹ HWANG 1962, 8.

Struktur passe vielleicht in eine volkskirchliche Situation, werde aber den gesellschaftlichen und missionarischen Herausforderungen in Asien nicht gerecht.¹⁰

Ganz auf der Linie des theologischen Ansatzes der EACC definiert Hwang das Ziel theologischer Ausbildung vom christozentrisch begründeten Missionsauftrag der Kirche her: „Theologische Ausbildung findet statt im und für den Dienst der Kirche, die berufen ist, teilzunehmen an Christi Dienst der Versöhnung für die Welt.“¹¹ Von daher fordert er nun eine Neukonzeption theologischer Ausbildung, die „zu einer zur Welt hin ausgerichteten missionarischen Gemeinschaft paßt“.¹² Die theologischen Ausbildungsstätten sollten der Kirche nicht zuletzt innovatorisch dienen durch „mutiges Experimentieren mit neuen Formen des Amtes, die in der dynamischen und differenzierten Welt, in der wir leben, relevant sind.“¹³ Die Betonung des missionarischen Weltbezugs führt in Hwangs Überlegungen also zu einer neuen Einschätzung theologischer Arbeit insgesamt, die nun nicht mehr als quasi-zeitlose Reflexion über die Glaubensgrundlagen erscheint, sondern deren Aufgabe und Gestalt wesentlich von den Herausforderungen abhängt, denen sich die Kirche an ihrem jeweiligen Ort gegenübergestellt sieht. Später wird Hwang (alias Shoki Coe) daraus die Forderung nach einer 'Kontextualisierung der Theologie' ableiten – ein Stichwort, das dann ab 1970 zum programmatischen Leitmotiv des TEF wird und seither die Diskussion um ein ökumenisches Theologieverständnis ganz wesentlich bestimmt.¹⁴

Als erster in diese Richtung weisender Schritt wurde 1962 am TTC eine umfassende Curriculum-Reform durchgeführt. Angestrebt wurden damit dialogische Unterrichtsformen im Rahmen einer flexiblen Ausbildungsstruktur. Verschiedenartige, den jeweiligen Bedürfnissen angepaßte Qualifikationen sollten hier möglich sein. Durch diese Diversifizierung des Studienangebots, das neben der pastoralen Berufsqualifikation nun auch andere und kürzere Abschlüsse ermöglichte, sollte insbesondere der missionarische Auftrag der kirchlich interessierten Laien gestärkt werden. Um die spezifischen gesellschaftlichen Herausforderungen, an denen dieser missionarische Auftrag auszurichten wäre, genauer wahrzunehmen, wurde 1960 (mit finanzieller Unterstützung des TEF) ein eigenes Forschungszentrum aufgebaut.¹⁵

¹⁰ Ebd. 20-25.

¹¹ HWANGS „Definitionsversuch“ (1965, 10): „Theological education takes place in and for the ministry of the Church which is called to participate in Christ's ministry of reconciliation for the world.“

¹² HWANG 1962, 21: „...fit for a world-directed missionary community.“

¹³ Ebd. 24: „...courageous experimentation with new forms of ministry, relevant to the dynamic and diversified world in which we live.“

¹⁴ Zur Bedeutung des TEF für das Selbstverständnis theologischer Ausbildung und theologischer Existenz, vor allem in den Kirchen der sog. Dritten Welt, vgl. GENSICHEN 1978a.

¹⁵ Die erste umfassende Studie war den Problemen des 'schnellen gesellschaftlichen Wandels' in Taiwan gewidmet; vgl. HWANG 1968, 24-40.

Der innovatorische Elan des TTC zerriß nicht den lebendigen Kontakt mit der eigenen Kirche.¹⁶ Durch regelmäßige Zuwendungen aus den Gemeinden konnte das Seminar (das nach dem Krieg übrigens von der Presbyterianischen Kirche eigenständig und gegen den Wunsch der westlichen Missionsgesellschaften wiedereröffnet worden war) den größten Teil seines laufenden Budgets selbst decken.¹⁷ Die theologische Arbeit, die das TTC für die eigene Kirche leistete, wurde von den Gemeinden also tatsächlich anerkannt. Dies zeigte sich nicht zuletzt auch daran, daß C.H.Hwang zweimal zum Moderator der PCT gewählt wurde. Das TTC seinerseits begleitete die Arbeit der eigenen Kirche mit großem Verantwortungsbewußtsein, auch mit der Freiheit zur Kritik.¹⁸

¹⁶ Die Bindung des TTC an die Presbyterianische Kirche wurde bewußt nicht denominationalistisch verstanden; seit 1960 kooperierte das Seminar offiziell mit den Methodisten und Anglikanern, seit 1970 auch mit der lutherischen Kirche (HWANG 1966, 235; HSIAO 1973, 46f; LIENEMANN-PERRIN 1981, 44).

¹⁷ LIENEMANN-PERRIN 1981, 65. So war das TTC 1974 zu 70% finanziell selbsttragend!

¹⁸ Anschauungsmaterial bietet die Studie von HWANG 1968.