

Kapitel 4

Versuche der Anwendung westlicher Theologie in Asien (1960-1965)

4.1. Thematik und theologischer Ansatz der ersten Veröffentlichungen

„Das Zeugnis von Christus in der Welt der Religionen und Kulturen“ lautet der Titel einer der ersten veröffentlichten Aufsätze C.S.Songs.¹ Dieser Titel umreißt bereits die Fragestellung, die im Grunde Songs gesamte theologische Arbeit motiviert. Damals in den 1960er Jahren konzentrierten sich seine Überlegungen dazu auf die Frage nach dem missionarischen Auftrag der Kirchen in Ost- und Südostasien (und insbesondere natürlich in Taiwan) angesichts einer „desperately changing world“ (1961a, 21). Wie die wortführenden asiatischen Theologen dieser Zeit sieht auch Song in den 'politischen, kulturellen, ökonomischen, sozialen und religiösen Revolutionen', die sich damals in den asiatischen Ländern vollziehen (vgl. 1965b, 117), die entscheidende gegenwärtige Herausforderung an die asiatischen Kirchen. Einen besonderen Akzent setzt er dabei auf die Frage nach den *kulturellen und religiösen* Aspekten dieser Vorgänge sowie auf die Frage nach ihrer Bedeutung für die *Theologie*.

In diesem Aufsatz wendet sich Song speziell den beiden Themen 'Offenbarung' und 'Christologie' zu (1961a, 22), und damit ist dann auch schon die Richtung markiert, in der er nach einer theologischen Bewältigung der aufgezeigten Herausforderungen sucht. Es geht ihm um eine radikale Rückbesinnung auf das offenbarungstheologische und christozentrische Fundament des christlichen Glaubens und der Theologie. Immer wieder, mit fast penetranter Unnachgiebigkeit, fordert Song in seinen frühen Aufsätzen diese theologische Rückbesinnung ein – selbst dort, wo es um eher technisch anmutende Fragen geht wie z.B. die organisatorische Verbindung von theoretischer und praktischer Ausbildung im Theologiestudium.²

Song verbindet mit dieser Rückbesinnung eine durchaus aktuelle Perspektive. Denn gerade die Rückbesinnung auf das christologische Fundament soll den Kirchen die Offenheit und Freiheit erschließen, sich den je konkreten Herausforderungen ihrer Zeit zu stellen. Nur so könnten sie dann auch ihrer Berufung zu weltweiter missionarischer Verkündigung und missionarischem Dienst gerecht

¹ SONG 1961a: The Witness to Christ in the World of Religions and Cultures.

² SONG zu dieser Frage (1968, 12): „We must certainly go deeper and look for the reason for the inseparability of theory and practice in the event of the incarnation, namely *theos* becoming *anthropos*.“ Song ist davon überzeugt, daß sich alle theologischen Probleme letztlich auf die christologische Frage zurückführen lassen (so in: 1964, 13).

werden, die allein ihren Sinn und ihre Existenzberechtigung ausmacht, nämlich „*allen* Menschen, für die der Sohn Gottes gestorben und von den Toten auferstanden ist, die in Christus manifestierte rettende Liebe Gottes zu verkündigen“³ und „für die ganze Welt“ zu existieren – die Welt „mit all ihren Verwicklungen, ihrem Elend, ihren Schmerzen und Gefahren“, in der aber eben auch Gott schon längst geschichtsmächtig und heilschaffend am Werke ist (1963, 16 = dt 63). Sehr gerafft klingen hier die wesentlichen Elemente des 'ökumenischen Paradigmas' an, von dem schon in Kapitel 2 ausführlich die Rede war; unverkennbar bewegen sich Songs theologische Überlegungen in diesem Denkraum. Einige Aspekte seiner Position sollen noch etwas ausführlicher betrachtet werden.

4.1.1. Gesellschaftlicher Umbruch und theologische Grundlagenbesinnung

„Die chinesische Kultur, der man heute in Taiwan begegnet,“ so beschreibt Song die Situation in seinem eigenen Lande, „leidet an inneren Konflikten, scharfen Widersprüchen und dem Mangel an Einheitlichkeit“.¹ Im Spannungsfeld zwischen den eigenen kulturellen Traditionen und den immer dominanter werdenden Kräften der westlich-technischen Zivilisation ringt die Bevölkerung Taiwans nach einem neuen kulturellen und gesellschaftlichen Selbstverständnis. Doch die Christen in Taiwan, so stellt Song fest, stehen in diesem Ringen um eine neue kulturelle Identität abseits und drohen so zwischen den widerstreitenden Kräften zerrieben zu werden. Die Lage in den übrigen südostasiatischen Ländern sieht Song nicht wesentlich besser. Nach menschlichem Ermessen, so erklärt er, hänge die weitere Existenz der Kirchen in all diesen Ländern davon ab, inwiefern es ihnen gelingt, ihren Mitmenschen und insbesondere der Intelligenz in ihren Ländern die Bedeutung des christlichen Glaubens gerade in dieser Situation des Umbruchs deutlich zu machen; die Ereignisse der kommunistischen Revolution in China hätten ja klar genug gezeigt, daß Kirchen vom Gang der geschichtlichen Ereignisse auch einfach überrollt werden können. Doch letztlich sieht Song für die Kirchen noch viel mehr auf dem Spiel stehen als nur ihr gesellschaftliches Überleben: Wenn sie nämlich weiterhin „in seliger Ahnungslosigkeit“ (1963, 11 = dt 55) in ihrem „Elfenbeinturm“ sitzenblieben und sich „mit unverdaulicher Kost aus den westlichen Kirchen füttern“ ließen, während doch um sie herum „die Religionen und Kulturen im Lande von ihnen eine Begründung ihres Glaubens fordern“ (1961a, 20), dann würden sie ihren göttlichen Auftrag verpassen und damit auch theologisch jede Existenzberechtigung verlieren.

³ 1961a, 20: „The mission of the church is ... that of preaching the saving love of God manifested in Jesus Christ to *all* men for whom He, the Son of God, died and rose again from the dead.“

¹ SONG 1963, 10 = dt 54. Zum folgenden vgl. vor allem Songs Aufsätze 1960, 1961a und 1963.

Wie schon erwähnt, sieht Song die tiefste Ursache für die derzeitige Unfähigkeit der Kirchen zu gesellschaftlichem Zeugnis und Dienst in ihrer mangelnden Klarheit über die eigenen theologischen Grundlagen.² Die Hilflosigkeit der Kirchen macht damit zugleich die Unzulänglichkeit der bisherigen Form theologischer Ausbildung deutlich. Bisher, so klagt Song im Blick auf Taiwan, bestehe die theologische Ausbildung im wesentlichen nur in der Vermittlung von Ergebnissen westlicher Theologie im Sinne von Lernstoff. Die Studierenden lernten nicht, selbständig theologisch-philosophisch zu denken und seien darum auch unfähig, exegetische Erkenntnisse sinnvoll auf ihre eigene Situation zu beziehen.³ Dazu komme oft das mangelnde Verständnis der kulturellen Traditionen ihres eigenen Landes: Hier lasse die theologische Ausbildung sie in der „friedlichen Ignoranz“, die sie aus ihren christlichen Elternhäusern meist mitbrächten (1960, 11; vgl. 1963, 19).

Song plädiert darum ähnlich wie C.H.Hwang für eine umfassende Reform der theologischen Ausbildung. Charakteristisch für ihn ist jedoch, daß er auch hier immer wieder bei den theologischen Grundlagen ansetzt. Vordringlicher als organisatorische Reformen erscheint ihm „a fresh and first-hand study of the Bible“,⁴ und als Ziel theologischer Ausbildung nennt er die Befähigung der Studierenden zu einer 'Biblischen Theologie': Eine Theologie, die sich auf wissenschaftliche Exegese gründet, dort aber nicht stehenbleibt, sondern selbständig theologisch weiterfragt nach den Konsequenzen der biblischen Botschaft in der eigenen, zeitgenössischen Welt.

Wie schon bei der Betonung der theologischen (und hier speziell der christologischen) Grundsatzfragen, so spiegelt sich wohl auch in Songs nachdrücklichem Verweis auf biblischen Grundlagen die Emphase seiner theologischen Lehrer. Zugleich deutet sich in der Suche nach einem „first-hand study of the Bible“ aber auch schon ein Motiv an, das in Songs späteren Überlegungen immer stärker hervortritt: Die Bemühung nämlich, die vielen Umwege und Vermittlungen christlicher Tradition zu durchstoßen und zu einer eigenen unmittelbaren Glaubensbegegnung zu kommen.

² Besonders drastisch geht Song mit den chinesischen Christen ins Gericht: Er beklagt ihren eigentümlichen Mangel an theologischem Urteilsvermögen (1963, 9), ihre 'intellektuelle Schläfheit' und 'geistliche Selbstgenügsamkeit' (ebd. 11 = dt 55). In den chinesischen christlichen Gemeinden der südostasiatischen 'Diaspora' herrscht meist eine sehr fundamentalistische Religiosität vor mit der typischen Verquickung von individualistischem Heilsverständnis, moralisierender Frömmigkeit und religiöser Verklärung materiellen Wohlstands; vgl. dazu die Studie von H.HAINES 1965 (dort v.a. 28), vgl. auch SONG 1963, 14f und TET 209.

³ SONG 1960, 10. Die chinesische Erziehungstradition begünstigt offenbar solch eine Verengung der Ausbildung auf bloße Lernstoff-Vermittlung (WCC-PTE (Hg) 1979, 11; vgl. SHANG 1988, 26). Zum Hintergrund dieser Erziehungstradition: WEGGEL 1989, 193f.

⁴ 1960, 12. Song beklagt, daß vor allem das AT von asiatischen Christen viel zu wenig beachtet würde, obwohl sich gerade hier manche orientalischen Züge entdecken ließen, zu denen Asiaten besonderen Zugang haben könnten.

4.1.2. Die westliche Theologie als methodisches Leitbild

„Wenn ein Asiate sich am theologischen Denken beteiligt, dann tut er das nicht, indem er sich der westlichen Theologie entgegenstellt, sondern indem er erst einmal versucht, von ihr zu lernen.“¹ Song, der selbst das Privileg einer akademischen Ausbildung an renommierten Ausbildungsstätten in Europa und den USA genossen hat, ist sichtlich begeistert von Form und Inhalt der dortigen theologischen Ausbildung und läßt keinen Zweifel daran, wie viel er seinen theologischen Lehrern dort verdankt. Zwar bestreitet er vehement die Auffassung, die im Westen vertretene Theologie sei die einzig gültige Theologie und ermahnt die Christen in Asien eindringlich, sich nicht länger damit zufrieden zu geben, immer nur „nachzusprechen, was Theologen im Westen einst gesagt haben und was sie heute sagen“; solch ein theologisches Nachplappern übersehe nämlich, daß theologische Aussagen und Fragestellungen immer auf einen bestimmten historischen Ort, einen 'Sitz im Leben' bezogen sind, der nicht einfach austauschbar sei.² Gleichzeitig gesteht Song der westlichen Theologie in mancher Hinsicht sehr wohl maßgebliche Bedeutung zu. Insbesondere die „Methodologie“ westlicher Theologie, also ihre Vorgehensweise, habe durchaus „universalen Charakter“.³

Das Postulat einer 'Universalität' theologischer Methodik hängt mit Songs Offenbarungstheologischem Ansatz zusammen. Denn wenn Gottes Offenbarungshandeln auch der Theologie ihre Methode vorgibt, dann kann es ja im Grunde keinen Methodenpluralismus geben, und zwar umso weniger, je einseitiger dieses Offenbarungsgeschehen gedacht wird. Song stellt die einseitige Souveränität Gottes im Offenbarungsvorgang nachdrücklich heraus: Gottes Offenbarung ist eine „unumkehrbare Kommunikation von Wahrheit“ (*irreversible communication of truth*) mit einem ebenso unumkehrbarem Subjekt-Objekt-Gefälle: „Subjekt“ ist Gott mit „absoluter Freiheit und Autorität des Handelns“, der Mensch dagegen ist empfangendes „Objekt“ und kann allenfalls einen „aktiven Part der Antwort“ übernehmen „insoweit es ihm erlaubt ist, an der göttlichen Gnade des Heils und der Ver-söhnung teilzunehmen.“⁴

¹ SONG 1960, 7: „...if an Asian engages himself in theological thinking he does so not by setting himself over against Western Theology, but by trying to learn from it first.“

² SONG 1960, 9f. Zitat ebd. 9: „...with repeating what Western theologians have said in the past and are saying at the present time.“

³ SONG 1960, 12: „I insist that methodology is basic. There is even a universal character in methodology. This is a very important point.“

⁴ SONG 1961a, 22: „God as the Revealer, or the Subject of revelation, has absolute freedom and authority of operation, and man as the receiver of God's revealing act can take an active part of response in so far as he is allowed to participate in the divine grace of salvation and reconciliation“; vgl. auch 1960, 8. – Song hat darum Vorbehalte gegen die Versuche einer 'Indigenisierung' (Einheimischmachung) der Theologie in Asien, die oft auf oberflächliche Anpassungen hinauslaufe: „It is precisely because the Gospel cannot be made *indigenous* that it has remained at once unique and universal throughout the historical upheavals and changes of the last two

Freilich betont Song dann mit gleichem Nachdruck auch, daß Gottes Offenbarung uns Menschen immer konkret in unserer jeweiligen 'raum-zeitlichen Existenz' trifft (1960, 8), hier nach unserer Antwort fragt und uns beruft, Gottes Herrschaft und sein erlösendes Handeln nun in unserer Zeit und an unserem Ort zu bezeugen. Insofern gehört die Wahrnehmung des eigenen geschichtlichen Ortes und die Auseinandersetzung mit den hier anstehenden Fragen und Problemen durchaus mit zu den notwendigen Aufgaben der Theologie, wird sogar zur 'unentrinnbaren Verantwortung' (1960, 9). Die 'friedliche Ignoranz' dem eigenen kulturellen Erbe gegenüber, die Song beklagt hatte, erweist sich damit als Ungehorsam gegenüber Gott selbst. 'Gehorsame Theologie in Asien' (diese Wendung zieht Song dem Ausdruck 'asiatische Theologie' vor, der oft einen nationalistischen Unterton habe, 1960, 7) muß kreativ sein, um ihre eigene Antwort zu geben, und sie muß für diese Antwort gegebenenfalls auch neue Formen finden, die sich von den Formen westlicher Theologie unterscheiden (1960, 15). „Ich persönlich meine, dieser theologische Gehorsam in Asien sei so wichtig und dringlich, daß hier ein Ausweichen – indem wir uns auf irgendwelche andere Aktivitäten stürzen – zugleich ein Ausweichen vor dem Ruf Jesu Christi in Asien ist.“⁵

Aber dennoch: Im Offenbarungsgefälle ist es immer nur die menschlichen Seite, sind es nur die menschlichen Beschränkungen und Probleme, die solch eine Vielfalt christlicher Theologie erforderlich machen. Die viel weiter gehende Überlegung, ob das Verhältnis zwischen Gott und Welt nicht vielleicht ein Verhältnis wirklicher Gegenseitigkeit sein könnte, bei dem auch Gott mit seinem Tun und Offenbaren sich in irgendeine wesentliche Form der Abhängigkeit von der Welt begeben hat; ob er vielleicht so sehr auf die Situation der Menschen antwortet und eingeht, daß sein Handeln davon nicht bloß äußerlich und formal, sondern auch inhaltlich berührt wird, kurzum: die Frage, welche methodischen Konsequenzen es wohl hätte, wenn Gottes Verhältnis zur Welt gar nicht primär als souveränes Offenbarungshandeln, sondern primär als eine Beziehung mitleidender Liebe zu verstehen wäre – solche Überlegungen und Fragen sind für Song zu diesem Zeitpunkt noch gar nicht im Blick.

So zeigen Songs erste Veröffentlichungen also ein Doppeltes: Zum einen sein Anliegen, daß die Kirchen in Asien zu einer eigenen, selbst verantworteten Theologie finden, die den spezifischen asiatischen Kontext ernstnimmt; zum andern aber auch seine Erwartung, daß die theologischen Modelle, die er im Westen kennengelernt und sich angeeignet hat, das nötige und methodisch hinreichende Rüstzeug für diese Aufgabe bereitstellen. Gerade indem er die Christen in Asien auffordert, sich mit ihrer Theologie auf die spezifische asiatische Situa-

millenia“ (1963, 21).

⁵ SONG 1960, 9: „Personally I feel this theological obedience in Asia is so important and urgent that to evade it by engaging in other various activities is to evade the Calling of Jesus Christ in Asia.“

tion und die hier gestellten Aufgaben einzulassen, stützt er sich argumentativ ganz auf den theologischen Ansatz seiner Lehrer im Westen. Den offenbarungstheologischen Ansatz und die christozentrisch begründete Methodik, wie er sie vor allem bei Torrance und Barth kennengelernt hat, hält Song auch in Asien für verbindlich. Es geht ihm also nicht darum, die westliche Theologie in Asien einfach zu kopieren, wohl aber soll *ihr Ansatz* nun auch in Asien so kreativ angewendet werden, wie es im Westen anscheinend schon geschieht. In diesem Sinne laufen Songs erste Bemühungen um eine 'gehorsame Theologie in Asien' letztlich auf die Suche nach einer schöpferischen *Anwendung* der westlichen Theologie und hier vor allem des 'neoorthodoxen' theologischen Ansatzes im asiatischen Kontext hinaus.

Der im deutschen theologischen Sprachraum oft nur als polemisches Schlagwort verwendete Begriff 'Neo-Orthodoxie' ist hier als ganz unpolemische Bezeichnung gemeint. Im Englischen ist der Begriff 'neoorthodoxy', ähnlich wie bei uns der Begriff 'dialektische Theologie', geläufig als eine lockere Sammelbezeichnung für die theologische Bewegung, die sich in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen (zunächst in Deutschland, seit den 1930er Jahren aber auch in den USA) in Abwendung von der etablierten Tradition 'liberaler' Theologie formierte. Die große initiale Bedeutung, die K.Barths frühe Schriften für die Formierung dieser Gegenbewegung hatten, ist bekannt; genauso bekannt ist auch die Unmöglichkeit, diese in sich sehr vielgestaltige Bewegung einfach auf Barth zu reduzieren. Gegenüber dem Sammelbegriff 'dialektische Theologie' bevorzuge ich den Begriff 'Neo-Orthodoxie' nicht aus inhaltlichen Gründen (der eigentlichen Wortbedeutung nach sind beide Begriffe irreführend), sondern weil er über den kontinentaleuropäischen Bereich hinaus von vorn herein auch die englischsprachigen (und vor allem amerikanischen) Ausprägungen dieser Protestbewegung mit einbezieht. Diese Einbeziehung ist in unserem Zusammenhang manchmal wichtig. Trotz seiner Weite (von Barth und Brunner bis zu den Gebrütern Niebuhr) hat solch ein Sammelbegriff immer noch einen guten Sinn. Denn die 'neoorthodoxe' Bewegung ist nicht nur einig in der Abwendung von der als naiv-optimistisch empfundenen liberalen theologischen Tradition und ihren Synthesen von christlichem Glauben und moderner Kultur; positive gemeinsame Kennzeichen dieser Bewegung sind: Ein neues Insistieren auf der Transzendenz und Souveränität Gottes gegenüber den sündigen Menschen, eine neue Hinwendung zur Bibel als dem Zeugnis göttlicher Offenbarung und eine starke Betonung der Christologie als dem Angelpunkt theologischen Nachdenkens.⁶

4.2. Die Suche nach einem theologischen Zugang zur Religion

Beides: der Versuch, sich den spezifischen Herausforderungen in der eigenen asiatischen Situation zu stellen wie auch die Erwartung, in den westlichen theologischen Entwürfen die notwendigen Grundlagen dafür zu finden, spiegelt sich auch in Songs 1964 fertiggestellter Dissertation. Song war 1962 für knapp drei Jahre zum Promotionsstudium erneut an das Union Theological Seminary nach

⁶ Ausführlicher dazu: VOSKUIL 1985.

New York gegangen. Anders als während seines früheren dortigen Studienaufenthalts geplant, hatte er sich inzwischen für eine systematisch-theologische Arbeit entschieden. Unter der Leitung von Daniel D. Williams erstellte er eine Dissertation mit dem Titel *The Relation of Divine Revelation and Man's Religion in the Theologies of Karl Barth and Paul Tillich*, die er im September 1964 einreichen konnte.

4.2.1. Anliegen und These der Dissertation

Angesichts der „zunehmenden Stärke nichtchristlicher Religionen in den Ländern der sogenannten jungen Kirchen“ hält Song es für dringlich, neu über die Haltung der Christen gegenüber anderen Religionen nachzudenken (Diss 1). Allerdings geht seine Dissertation dann kaum ein auf die alltäglichen Begegnungen zwischen Christen und andersgläubigen Mitbürgern in Taiwan und anderswo, erst recht bietet sie keine thematische Reflexion erlebter und durchlebter Dialogerfahrungen. Vordringlich erscheint Song auch jetzt wieder die interne Rückbesinnung auf theologische Grundsatzfragen, hier speziell die Klärung der christlichen Offenbarungslehre (Diss 2). Die programmatische Gegenüberstellung von 'Gottes Offenbarung' und 'menschlicher Religion' im Titel der Arbeit zeigt schon, daß Song hier wieder eine Problemstellung übernimmt, die in dieser Form vor allem durch die dialektische Theologie thematisiert worden ist. Song will in seiner Arbeit das Verhältnis zwischen Offenbarung und Religion (interessanterweise im Singular!) „vom Standpunkt der christlichen Theologie aus“ (Diss 5) klären und er versucht dies im Anschluß an Karl Barth und Paul Tillich, also im Anschluß an zwei exponierte westliche Theologen, für die sich die Problematik einer Begegnung mit anderen lebendigen Religionen jedoch nie als Erfahrung des eigenen alltäglichen christlichen Lebensvollzugs gestellt hat.¹

Die Konzentration gerade auf Barth und Tillich ist kein Zufall. Die scharfe dialektisch-theologische Religionskritik, die K.Barth 1922 in seinem neu bearbeiteten Römerbrief-Kommentar formuliert hatte, war durch die Vermittlung Hendrik Kraemers auf der Weltmissionskonferenz 1938 in Tambaram (Südindien) missionstheologisch einflußreich geworden und wurde seither in Asien heiß disku-

¹ Bezeichnenderweise sah sich Tillich im Alter, nicht zuletzt aufgrund seiner Dialogerfahrungen mit Zen-Buddhisten und Shintoisten in Japan, zu einer Neukonzeption seiner theologischen Darlegungen veranlaßt – ein Plan, den er jedoch nicht mehr verwirklichen konnte (Bericht von ELIADE 1966, dort v.a. 31 und 35). Auch Barth sprach gegen Ende seines Lebens von dem Wunsch, sich theologisch noch einmal intensiver mit den Religionen auseinanderzusetzen (Bericht von FANGMEIER 1969, 62).

tiert.² Barth wurde zum Gewährsmann einer kompromißlosen Antithese zwischen dem allein auf Gottes souveräne 'Offenbarung' zu gründenden christlichen Glauben und aller 'Religion', in der die Menschen in sündhafter Überheblichkeit eben dieser souveränen Offenbarung von sich aus vorzugreifen versuchen. Die von Kraemer nachdrücklich vertretene Warnung vor 'synkretistischer' und 'relativistischer' Angleichung der christlichen Botschaft an andere religiöse oder kulturelle Ansprüche wirkte (obwohl von Kraemer selbst eigentlich mit anderer Stoßrichtung gemeint) weithin als Verbot jeder positiven theologischen Würdigung nicht-christlicher kultureller und religiöser Traditionen.³ Tillich dagegen bemüht sich mit seiner 'apologetischen Theologie' ausdrücklich um eine positive theologischen Deutung und Würdigung kultureller und religiöser Phänomene.

Songs Interpretation der Positionen von Barth und Tillich ist ein Versuch, beide zu vermitteln – wobei er sich bewußt ist, daß er dazu an einigen Stellen auch über einige Aussagen (insbesondere Barths) hinausgehen muß. Gegenüber dem Vorwurf, daß Barths christozentrische Theologie jede Auseinandersetzung mit anderen Religionen von vorn herein überflüssig und damit jeden echten Dialog unmöglich mache, argumentiert Song, daß Barth gerade von seinem christozentrischen Ausgangspunkt her zu einer „konstruktiven Sicht des Phänomens der Religion“ gelange (Diss 3). Tillich dagegen setze aufgrund seiner apologetischen Zielsetzung zwar phänomenologisch und anthropologisch an; sein phänomenologischer Ansatz gründe aber erklärtermaßen auf dem Bekenntnis zu Jesus Christus als der 'letztgültigen Offenbarung' Gottes und unterscheide sich somit grundlegend vom neutralen phänomenologischen Ansatz vergleichender Religionswissenschaft. Auch für Tillich sei 'Jesus als der Christus' darum, im Grunde nicht anders als für Barth, das entscheidende „Kriterium für Ausdrucksformen und Manifestationen des geistlichen Lebens von Menschen“.⁴

Nach Songs Interpretation gelangen also Barth und Tillich, sozusagen aus entgegengesetzten Richtungen kommend, am Ende an dasselbe Ziel, nämlich zu einer betont christozentrischen Theologie, die gleichwohl zu einer differenzierten Haltung religiösen und kulturellen Phänomenen gegenüber fähig ist (Diss 264); eine Theologie, für die Gottes Offenbarung in Jesus Christus das letzte Wahrheitskriterium aller (auch der eigenen) Religion darstellt und die gerade so die Freiheit

² Vgl. W.ANDERSEN 1966, 41ff. Kraemers Buch *The Christian Message in a Non-Christian World* (1939) war als offizielle Studienlektüre für diese Weltmissionskonferenz verfaßt worden (vgl. van LEEUWEN 1962, 128-131). In der ökumenischen Missionsbewegung verhalf es dem Ansatz der dialektischen Theologie Barths gegenüber der bislang vorherrschenden amerikanisch geprägten liberalen Richtung zum Durchbruch. Die meisten asiatischen Teilnehmer dieser Konferenz lehnten Kraemers Position allerdings ab (van LEEUWEN 1962, 146; GÜNTHER 1970, 52).

³ Vgl. den Rückblick von M.M.THOMAS (1988, 394f).

⁴ SONG Diss 3: Tillichs Theologie finde „in the final revelation of God in Jesus Christ the criterion for expressions and manifestations of man's spiritual life.“

gewinnt zu einer konstruktiven, genauso kritischen wie selbstkritischen Begegnung mit anderen Religionen.

Die positive Grundeinstellung den Religionen gegenüber folgt für Song aus der Überzeugung, daß jede Religion „ontologisch auf Gottes Offenbarung bezogen ist“ – ein Sachverhalt, der nicht nur von Tillich, sondern implizit auch von Barth vorausgesetzt werde; Religion ist also im Positiven wie im Negativen eine Reaktion auf Gottes vorgängiges Offenbarungshandeln und die Offenbarung somit „der ontologische Grund für die Möglichkeit und Wirklichkeit der menschlichen Religion.“⁵ Die durch Gottes Offenbarung gestiftete Beziehung werde durch die Menschen und ihre Religionen zwar immer wieder entstellt und pervertiert, damit aber doch nicht einfach aufgehoben. „In jeglicher Antwort auf göttliche Offenbarung ist immer Irrtum mit Wahrheit gemischt.“⁶ Doch nicht das Christentum, sondern allein Jesus Christus selbst könne das Kriterium für Wahrheit und Falschheit bieten. Jesus Christus stehe allen Religionen gleichermaßen richtend und versöhnend gegenüber und decke in ihnen Wahrheit und Lüge auf.⁷ Auch hier sieht sich Song mit Barth und Tillich wieder im wesentlichen auf einer Linie. Die Betonung der „finality and absoluteness“ Jesu Christi mache jeden Überlegenheitsanspruch der Christen gegen anderen Religionen unmöglich (Diss 253). In dieser christozentrisch begründeten Selbstkritik entdeckt Song einen verheißungsvollen Trend zeitgenössischer Theologie insgesamt und eine Basis für einen fruchtbaren interreligiösen Dialog (Diss 263).

Eine enge Zusammenschau der Christologie mit der Schöpfungslehre bietet den theologischen Rahmen für diese Sicht. „Die Bedeutung der ganz engen Verbindung von Schöpfung und Erlösung, von Schöpfer und Erlöser, kann schwerlich überschätzt werden“, betont Song.⁸ Die klassische Aufteilung von Gottes Handeln in eine 'allgemeine Offenbarung' durch seine Schöpfung und sein Welt-handeln und eine 'spezielle Offenbarung' durch sein Heilshandeln in Jesus Christus lehnt er hingegen als „theologisch nicht stichhaltig und irreführend“ ab.⁹ Denn wo immer Gott sich offenbart, offenbart er sich konkret, und wo immer Gott

⁵ Diss 250: „Revelation is the ontological ground for the possibility and reality of man's religion. In other words, religion is ontologically related to revelation.“ Dieser Aussage führt Song als entscheidendes Fazit seiner Beschäftigung mit Barth und Tillich an.

⁶ Diss 280: „...there is always error mixed with truth in each and every response to divine revelation“.

⁷ Diss 264. Die Frage, *wie* Jesus Christus denn im konkreten Fall als Wahrheitskriterium für religiöse und kulturelle Phänomene fungieren kann, läßt Song ziemlich offen. Eine kurze Andeutung findet sich im Blick auf den chinesischen Ahnenkult (Diss 282), sie wird aber nicht näher ausgeführt. An anderer Stelle hatte Song einmal von einer erforderlichen 'Kompatibilität' religiöser Vorstellungen mit dem Heilsereignis in Jesus Christus gesprochen (1961a, 23), ohne diesen Begriff allerdings zu präzisieren.

⁸ Diss 67: „The significance of the intimate relationship between creation and redemption, the Creator and the Redeemer, can hardly be overestimated.“

⁹ Diss 298: „...theologically unsound and misleading“. Als einen neueren Vertreter dieser Aufteilung führt Song Emil Brunner an.

handelt, geht es ihm um das Heil der Welt. Zur Begründung der Verbindung von Schöpfung und Erlösung verweist Song in erster Linie auf die Schöpfungsmittlerschaft Jesu Christi als des göttlichen Logos: „Jesus Christus ist der *Logos*, der im Schöpfungsakt Gottes gegenwärtig war, und zugleich auch der *Logos*, der sich zur Erlösung der gesamten Menschheit inkarniert hat.“¹⁰

Von diesen Voraussetzungen her ist eine pauschale theologische Bewertung der Religion nicht mehr möglich. Jede Bewertung muß vielmehr „konkret und existentiell“ erfolgen, im Blick auf „einzelne Handlungen, Ausdrucksformen oder Ideen in den Religionen“ und unter Berücksichtigung der jeweiligen „geschichtlichen und persönlichen Kontexte“.¹¹ „Jesus Christus als das Kriterium der Wahrheit von Religion richtet und versöhnt mit sich letzten Endes nicht so sehr eine Religion als vielmehr einen religiösen Menschen“, nämlich „einen ganz bestimmten Menschen mit dem, was er ist, was er denkt und was er tut in und durch die religiöse Gemeinschaft, der er angehört.“¹²

Man darf fragen, ob Song, indem er so stark auf die Konkretheit der einzelnen religiösen Existenz insistiert, die Religionen nicht in ein Ensemble religiöser Individuen auflöst. Aber der Blick auf die Religionen als soziale Größen wird ja schon durch die überwiegend abstrakte Redeweise von 'Religion' (anstelle von konkreten 'Religionen'), die Song genau wie Barth und Tillich verwendet, erschwert. So kann es eigentlich nicht verwundern, wenn am Ende von Songs Arbeit dann auch eine spürbare Unsicherheit in der Bewertung der konkreten Zugehörigkeit zur christlichen Kirche entsteht: „Ist nicht das Christentum im Grunde genauso wie die anderen Religionen?“ fragt Song sehr ernsthaft.¹³ Obgleich er jede immanent begründete Überlegenheit der christlichen Religion gegenüber anderen Religionen zurückweist, will er einer Sonderstellung der christlichen Religion doch noch irgendwie festhalten. Den Vorzug des Christentums sieht er darin, daß Jesus Christus, das Kriterium aller Religionen, eben nur hier 'bewußt' und

¹⁰ Diss 265: „Jesus Christ is the *Logos* present at the creational act of God and at the same time the *Logos* become incarnate for the redemption of all mankind.“ Ähnlich auch Diss 123 und 296.

¹¹ Diss 284, 280 und 282. Damit setzt sich Song implizit von H.Kraemer ab, der Religionen als 'Totalsysteme' beschrieb. HALLENKREUTZ 1970, 25: „This emphasis on the 'totalitarian' character of religion is a basic presupposition in Kraemer's argument.“

¹² Diss 184: „In the final analysis, Jesus Christ as the criterion of the truth of religion judges and reconciles to himself not so much religion as a religious man. To put it another way, a constructiv approach to a religion ... has its subject in a particular man and in what he is, what he thinks, what he does, in and through the religious community of which he is a member.“

¹³ Diss 267: „...is not Christianity essentially the same as the other religions? And conversely, ... why does one have to accept Christianity and not any other religion?“

'ausdrücklich' bezeugt wird.¹⁴ Doch die Bedeutung der Zugehörigkeit zur christlichen Religionsgemeinschaft bleibt eigenartig in der Schwebe, wenn Song seine Arbeit dann mit der etwas schillernden und recht individualistisch klingenden Aussage schließt: Ein Mensch, der Jesus Christus als seinen Richter und Erlöser erkennt und annimmt, könne „nicht länger ein Buddhist oder Moslem sein, sondern er *ist* ein Christ, nämlich einer, der Jesus Christus als den eigenen Herrn und Heiland bekennt.“¹⁵ Elf Jahre später formuliert Song in einer Darlegung, die ansonsten seine in der Dissertation entwickelte Position wiederholt, diesen Punkt etwas deutlicher: Die Bekehrung eines Menschen zu Jesus Christus „bedeutet nicht unbedingt einen klaren Bruch mit seinen religiösen und kulturellen Bindungen“, und in diesem Sinne könne es auch 'christliche Buddhisten', 'christliche Konfuzianer' oder 'christliche Muslime' geben.¹⁶ Hier zeigt sich bei Song eine erstaunliche Unbestimmtheit (oder auch Unsicherheit), was die Bedeutung der konkreten Zugehörigkeit zu bestimmten religiösen Bekenntnisgemeinschaften betrifft, auch die Zugehörigkeit zur christlichen Kirche. Diese ekklesiologische Unklarheit wird uns bei Song noch öfter begegnen; und natürlich drängt sich sofort die Parallele zum 'diffusen' Charakter chinesischer Religiosität auf.¹⁷ So scheint zumindest an dieser Stelle die chinesische Religion den konkreten Erfahrungshintergrund für Song These abzugeben.

4.2.2. Die Harmonisierung von Barth und Tillich

Songs Anliegen bei seiner Interpretation von Barths Religionskritik ist es, Barths Theologie aus einer Sackgasse herauszuführen, in die sie in der asiatischen Rezeption weithin geraten war. Mit dem Verdikt aus Barths *Römerbrief*: „Religion muß in jedem anschaulichen, faßlichen und geschichtlichen Sinn als Erscheinung innerhalb der Welt des Menschen ... aufgefaßt und – preisgegeben werden“¹,

¹⁴ Diss 272 und 273. K.BARTH hingegen (KD I/2, 378f) begründet nach der Destruierung aller 'religiösen' Vorzüge des Christentums die Sonderstellung der christlichen Religion (d.h.: das, was sie dann eben doch „über das Niveau der allgemeinen Religionsgeschichte“ heraushebt) schlicht mit der Gnadenwahl Gottes: „Nicht kraft dessen, daß sie [sc. die Kirche und die Kinder Gottes] ihn [sc. den gnädigen Gott] als solchen anerkennen und danach tun..., sondern kraft dessen, daß Gott sich ihrer in Gnaden angenommen hat, also kraft seiner Barmherzigkeit..., kraft des Wohlgefallens, das er an ihnen hat, kraft der freien Wahl ... sind sie, was sie sind, und ist ihre Religion die wahre Religion“. Es ist klar, daß diese Radikallösung in einem multireligiösen Kontext nicht befriedigen kann. Zur Problematik der Barthschen Religionsthesen im asiatischen Kontext vgl. vor allem den nächsten Abschnitt (4.2.2.).

¹⁵ Diss 285: „For once a man is encountered by Jesus Christ, ... he can no longer be a Buddhist or a Moslem, but *is* [!] a Christian, namely, one who confesses Jesus Christ as one's Lord and Savior.“

¹⁶ CMR 201: „In response to Jesus Christ as the personal truth ... conversion does not necessarily mean a clear break from his religious and cultural associations.“

¹⁷ Vgl. oben S. 68.

¹ BARTH 1922, 163.

aber auch mit der These aus seiner *Kirchlichen Dogmatik* von „Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion“² schien jede ernsthafte theologische Befassung und unvoreingenommene Begegnung mit anderen Religionen entweder unmöglich oder aber letztlich überflüssig zu sein.³ Indische Theologen verwarfen Barths Theologie dementsprechend als theoretisch-abgehoben;⁴ in Japan wurde seine Theologie zwar begeistert aufgenommen, aber abgelöst von jedem gesellschaftlichen Kontext als bloßer „Akademismus“ aufgefaßt.⁵ Wie vollkommen unbegreiflich die Barthschen Religionsthesen auf die meisten Asiaten wirkten, macht eine Szene zwischen Karl Barth und D.T.Niles, dem langjährigen Generalsekretär der Ostasiatischen Christlichen Konferenz (EACC), schlaglichtartig deutlich. In einer insgesamt sehr liebevollen Würdigung erinnert sich Niles an seine erste persönliche Begegnung mit Barth. Als dieser im Gespräch erklärt, Religion sei Unglaube, bricht die Kommunikation jedoch ab. Niles: „Ich erinnere mich, daß ich zurückfragte: 'Wieviele Hindus haben Sie kennengelernt, Dr. Barth?' Er antwortete: 'Keinen.' Ich sagte: 'Woher wissen Sie denn dann, daß Hinduismus Unglaube ist?' Er sagte: 'A priori.' Ich schüttelte nur meinen Kopf und lächelte.“⁶ Was immer die Erinnerung zu dieser Szene hinzu- oder hinweggetan haben mag, sie zeigt, wie Barths Aussagen aus asiatischer Sicht gehört wurden und im Grunde bis heute gehört werden: Als Ausdruck westlich-theologischer Ignoranz.⁷ Auch der beachtliche Versuch von M.M.Thomas, Barths Religionsthesen in einer positiven Weise aufzunehmen und für das Gespräch mit andersgläubigen Menschen fruchtbar zu machen, vermochte daran nichts Wesentliches zu ändern.⁸ Sein Landsmann M.Th.Thangaraj faßt die asiatische Erfahrung so zusammen: „Unsere Erfahrung im Dialog mit anderen Glaubensüberzeugungen hat uns gezeigt, daß wir den Dialog nicht anfangen, geschweige denn aufrechterhalten können mit der Formel: Religion = Unglaube. Wir können die dämonischen Möglichkeiten, die in jeder Religion liegen, nicht bestreiten, aber wir brauchen eine Theologie, die sich dem Phänomen der Religion mit einem positiven Vorzeichen nähert und von dort aus sich den negativen Aspekten zuwen-

² BARTH KD I/2, 304; vgl. ebd. 327: „Religion ist *Unglaube*“. Daß Barth in seiner KD von der „Aufhebung“ der Religion im Doppelsinn von Preisgabe *und* Bewahrung spricht, ist außerhalb des deutschen Sprachraums offenbar nur sehr schwer nachvollziehbar. In der englischen Ausgabe der KD wird „Aufhebung“ an dieser Stelle mit „abandonment“ übersetzt und der Doppelsinn somit völlig verschleiert. Ausführlich dazu: CARMAN/DAWE (Hg) 1978, 90f. Auch SONG (Diss 114) weist auf dieses Übersetzungsproblem hin.

³ Vgl. J.AAGAARD 1960, 179 und 183.

⁴ Vgl. HALLENCREUTZ 1970, 35.

⁵ TERAZONO 1986, 222f. Ebd 223: „Japanische Barth-Schüler haben Barths Theologie *und* den japanischen Faschismus nebeneinander akzeptiert.“

⁶ D.T.NILES 1969, 11: „I remeber replying with the question, 'How many Hindus, Dr. Barth, have you met?' He answered, 'No one.' I said, 'How then do you know that Hinduism is unbeliev?' He said, 'A priori.' I simply shook my head and smiled.“

⁷ Beispielphaft sei hier nur die Kritik von YEOW Choo Lak (1969) genannt, des heutigen Rektors der SEAGST.

⁸ THOMAS 1975, 151-154.

det.“⁹ Das heißt doch: Theologische (Religions-)Kritik am Nächsten ist nur auf der Basis bereits bestehender Gemeinschaft möglich, sie vermag solche Gemeinschaft aber nicht zu eröffnen. Angesichts der Erfahrungen, die die Angehörigen anderer Religionen mit einem kolonisierenden Christentum gemacht haben und z.T. immer noch machen, wird darum noch für lange Zeit unrealisierbar bleiben, was Adriaan Geense, ausgehend von Barths Position, als Hoffnung beschreibt: Daß nämlich „das Bekenntnis: 'Religion ist Unglaube', das von dem Christen angesichts der Gnade Gottes bekannt werden muß (als Schuldbekenntnis nämlich), eines Tages so gehört wird, daß es nicht *gegen* den anderen bekannt wird und zu werden braucht, sondern mit dem anderen zusammen.“¹⁰

Barth selbst verhandelte unter dem Stichwort Religion („I hate the word!“¹¹) primär ja gar nicht die Frage einer Begegnung mit anderen Religionen, sondern das innerchristliche Problem der Häresie, wie es ihm in letzter Schärfe in Gestalt der 'Deutschen Christen' begegnete.¹² Will man Barths Aussagen zur Religion dennoch für eine Begegnung mit anderen Religionen fruchtbar machen, dann muß man Barth in irgendeiner Weise extrapolieren und „selbstverständlich ... dabei mehr und auch anderes als Karl Barth selbst“ sagen.¹³ Bei Tillich, für den die theologische Deutung der Kultur und der Religionen ein ganz wesentliches Ziel seiner Theologie war,¹⁴ ist das nicht in gleicher Weise nötig. Damit sind für die Barth-Rezeption C.S.Songs schon bestimmte Weichen vorgestellt: Bei seinem Vermittlungsversuch zwischen den Positionen Barths und Tillichs orientiert er sich letzten Endes mehr an Tillich als an Barth.

⁹ Thangaraj (in: AMIRTHAM/ARIARAJAH (Hg) 1986, 32): „Our experience in interfaith dialogue has shown us that we cannot begin the dialogue, let alone sustain it, with the formula: religion = unbelief. We cannot deny the demonic possibilities in every religion, but we need a theology which will approach the phenomenon of religion on a positive note and then move to its negative aspects.“

¹⁰ GEENSE 1980, 273.

¹¹ BARTH 1979, 161.

¹² BARTH thematisiert die 'Religion' in der KD bezeichnenderweise im Rahmen der 'Prolegomena', die er als gesonderte Reflexion überhaupt nur wegen der faktisch bestehenden Häresie in der Kirche, konkret wegen des römischen Katholizismus und des „pietistisch- rationalistischen Modernismus“, für nötig hält (KD I/1, 33). Mit letzterem meint Barth eine seit dem 18. Jh. in der gesamten protestantischen Theologie immer stärker werdende Fehlentwicklung, deren Dynamik schließlich in der Untheologie der 'Deutschen Christen' zum Ziel gekommen sei (vgl. BARTH 1933, 539). Auch Chr.LINK betont (1980, 294): „Barths Polemik gegen 'die' Religion [hat] nur ein Ziel: die Theologie aus der Bindung an das 'autonome' Wahrheitsbewußtsein der Neuzeit zu lösen.“ Vgl. dazu die Einschätzung von J.AAGAARD (1960, 158): In Barths Theologie „religion is constantly understood in a liberal manner, carried, however, to the logical conclusion of the liberal line of thought. ... Religion thus remains for him without any connection with actual religions and religious phenomena. Religion remains as a formal category“.

¹³ W. KRÖTKE 1981, 5.

¹⁴ Vgl. W.SCHÜBLER 1989, 227f.

An dieser Stelle sei noch etwas genauer beleuchtet, in welcher Hinsicht Song bei seiner Barth-Interpretation denn nun „anderes als Karl Barth selbst“ sagt:

Song gründet seine positive Würdigung der Religion ganz auf Barths Schöpfungslehre.¹⁵ Indem Barth die Schöpfungslehre von der Christologie her in den Blick nimmt,¹⁶ gewinnt er den Rahmen für eine theologische Anthropologie, in der „die von Gott gut geschaffene Natur des Menschen“ im Blickpunkt steht.¹⁷ Angesichts von Jesus Christus als dem 'wahren Menschen' erweist sich die Gemeinschaft mit Gott als die von Gott begründete „ontologische Bestimmung“ des Menschen, die auch durch die sündhafte Pervertierung der Gottesbeziehung seitens der Menschen letztlich nicht zunichte gemacht wird.¹⁸ Über Barths eigene Aussagen bewußt hinausgehend, klagt Song diese Sicht der menschlichen Natur nun auch für die Religion als einer „menschlichen Realität“ ein: „Religion ist darum, trotz aller Entstellungen und Verderbnisse, ein Ausdruck der Untrennbarkeit des Menschen von Gott, dem Schöpfer seines Seins und seiner Existenz“,¹⁹ und alle „sündhaften Elemente“ einer Religion könnten doch ihre „grundlegende ontologische Beziehung zur Offenbarung“ nicht einfach zerstören.²⁰

Song legt auf die Zusammenschau von Schöpfungslehre und Christologie (bzw. 'Schöpfung' und 'Erlösung') allergrößten Wert, und sie behält auch in seinen späteren theologischen Überlegungen eine tragende Bedeutung. Die Klammer zwischen beidem findet er, wie schon erwähnt, in einer Logos-Christologie, die Jesus Christus als Schöpfungswort und Schöpfungsmittler bekennt. Song scheint durchaus zu sehen, daß bei Barth die Zusammenordnung von Schöpfungslehre und Christologie aus der Perspektive der Christologie erfolgt und damit ein unumkehrbares Gefälle hat: „Barths Schöpfungslehre kann mit einem großartigen Gebäude verglichen werden, das auf der Grundlage des göttlichen Bundes der Erwählung und Erlösung errichtet ist und in Christus sein Zentrum hat.“²¹ Gewöhnlich jedoch spricht Song in seiner Dissertation ohne jede nähere Qualifizierung einfach von einer 'Korrelation' (*correlation*) zwischen Barths Schöpfungslehre und Christologie,²² ja er kann an anderer Stelle das Verhältnis sogar umdrehen und erklären: „Die Schöpfung ist die eigentliche Basis von Barths Theologie und sogar von seiner Chri-

¹⁵ Vor allem KD III/2. Dagegen stützen sich konstruktive 'barthianische' Überlegungen zur Begegnung mit anderen Religionen meist auf Barths sog. 'Lichterlehre' und seine Ausführungen zu den 'wahren Worten extra muros ecclesiae', beides in der *Versöhnungslehre* KD IV/3 (dort vor allem §69) – vgl. z.B. GEENSE 1980, 273f; LINK 1980, 283; KRÖTKE 1981, 32; KRAUS 1982, 50. Überraschenderweise übergeht Song BARTH'S KD IV/3 völlig!

¹⁶ Vgl. dazu KRECK 1977, 321.

¹⁷ KD III/2, VIII; vgl. SONG Diss 63. Zwar wird die *Religion* von Barth in diesem Zusammenhang nicht eigens thematisiert; der Rekurs auf die Anthropologie ist aber insofern begründet, als für Barth ja das „Problem der *Religion* ... nichts anderes ist als der scharfe Ausdruck des Problems des *Menschen* in seiner Begegnung und Gemeinschaft mit Gott“ (KD I/2, 308f; vgl. SONG Diss 55).

¹⁸ KD III/2, 162; vgl. SONG Diss 68.

¹⁹ Diss 70: „...religion is a human reality brought into being by the divine possibility and freedom. Religion, therefore, in spite of all distortions and corruptions, is an expression of man's inseparability from God, the Creator of his being and existence.“

²⁰ Diss 118 und 120: „sinful elements“; „basic ontological relation to revelation“.

²¹ Diss 64: „Barth's doctrine of creation can be compared to a grand edifice built on the foundation of the divine covenant of election and redemption with its center in Christ.“ Vgl. auch Diss 80. Barth selbst formuliert das spezifische Gefälle in der wechselseitigen Zuordnung so, daß er von der Schöpfung als dem 'äußeren Grund des Bundes' und vom Bund als dem 'innerem Grund der Schöpfung' spricht.

²² Diss 55, 62, 68, 93 und 106; ähnlich 67.

stologie.“²³ Hier findet, von Song selbst womöglich unbemerkt und jedenfalls unkommentiert, bereits eine Verschiebung der Zuordnung statt, durch die die Schöpfungslehre immer stärker aus ihrer Nachordnung gegenüber der Christologie heraustritt. Wenn Song später einmal Schöpfung und Erlösung zu „zwei Seiten derselben Münze“ erklärt (TET 40), dann wird zu fragen sein, ob sich das Zentrum seiner Theologie trotz aller Betonung des 'Christozentrismus' nicht längst auf die Schöpfung verlagert hat.

Jedenfalls ist es diese besondere Gewichtung der Schöpfungslehre, durch die Song in seiner Dissertation schließlich die Harmonisierung von Barth und Tillich erreicht. Wenn Song resümiert, Barth und Tillich gingen gleichermaßen davon aus, daß die Menschen und ihre Religionen auf Gott bzw. die göttliche Offenbarung „ontologisch bezogen“ seien (Diss 250), dann verwischt er dabei allerdings, daß beide sehr unterschiedlich von Ontologie sprechen. Barths Behauptung, die Gemeinschaft mit Gott sei die ontologische „Grund-“ und „Ursprungsbestimmung“ des Menschen und Gottlosigkeit darum eine „ontologische Unmöglichkeit des Menschseins“,²⁴ ist eine Glaubensaussage, deren Erkenntnis- und Seinsgrund allein Gottes Selbstoffenbarung in Jesus Christus ist, die also zunächst auch nur im Blick auf Jesus Christus als *vere homo* zu treffen ist und die uns Menschen nur im Blick auf Jesus Christus zugeeignet wird.²⁵ Für Tillich dagegen ist die Erhebung der ontologischen Strukturen im wesentlichen eine philosophische Aufgabe, die den Ansprüchen philosophischer Plausibilität unterworfen ist.²⁶ Song betont, daß doch auch Tillich sich mit seiner theologischen Methode von vornherein und ausdrücklich dem Kriterium der 'Offenbarung von Jesus als dem Christus' unterstellt, und schließt daraus, daß sich Tillichs Methode dann ja gar nicht wesentlich von der Barths unterscheide.²⁷ Aber es macht doch einen Unterschied, ob die konkrete Offenbarung Gottes in Jesus

²³ SONG 1965c, 76: „...creation is the very basis of Barth's theology and even of his Christology“.

²⁴ KD III/2, 162.

²⁵ Dazu KRECK 1956, 282: „Denn alle diese starken Seinsaussagen sind ja als Glaubensaussagen zu verstehen, sind nicht als Beschreibung eines metaphysischen Sachverhalts gemeint, sondern als Bekenntnis zu dem in seinem Wort uns sich offenbarenden gnädigen Gott.“

²⁶ Vgl. TILlich ST I, 78 und 193ff.

²⁷ Tillichs Aussagen zur eigenen theologischen Methode bleiben tatsächlich etwas undeutlich. Im ersten Band seiner *Systematischen Theologie* (ST) betont er einerseits, daß der Theologe wie der Philosoph zwar nach dem Sein fragten (also: Ontologie trieben), daß der Theologe dies aber im Rahmen eines *theologischen Zirkels* und damit in so andersartiger Weise (nämlich: in existentieller Betroffenheit, gläubiger Bindung und soteriologischer Frageabsicht – ST I, 30-33) tue als der Philosoph, daß es „keine gemeinsame Basis zwischen Theologie und Philosophie“ gebe (ST I, 35). Daneben jedoch beschreibt Tillich seine Methode auch als eine *Korrelation von existentieller Frage und theologischer Antwort* (ST I, 74), bei der die Erhebung der existentiellen Frage eine durch und durch philosophische Aufgabe sei, die sich nur formal von einer fachphilosophischen Existenzanalyse unterscheide (ST I, 78); und die 'ontologische Frage' (ST I, 193ff) wird von ihm dann eindeutig im Rahmen dieses philosophisch-analytischen Arbeitsschritts verhandelt. Das Verhältnis zwischen dem *theologischen Zirkel* und der *Frage-Antwort-Korrelation* wird nicht ganz klar. Im zweiten Band seiner *Systematischen Theologie* kombiniert Tillich beide Metaphern in *einem* Bild und spricht von einer *Ellipse mit zwei Brennpunkten* (ST II, 21). Die ungeklärte Spannung bricht aber sofort wieder auf, wenn er erklärt, einerseits stünden beide Brennpunkte zwar „im Raum derselben [sc. der christlichen] religiösen Grundhaltung“, andererseits müsse der Theologe bei der Formulierung der Frage aber die „Angst der Endlichkeit so in sich hineinnehmen..., als ob er niemals die Offenbarungsantwort 'Ewigkeit' erhalten hätte“ und „die Angst der Schuld wieder durchleben..., als ob er niemals die Offenbarungsantwort 'Vergebung' erhalten hätte.“ (ST II, 21). Song betont bei seiner Tillich-Interpretation nun vornehmlich den zirkulären Aspekt von dessen Methode, während er den korrelativen Aspekt nirgends ausdrücklich darstellt. Damit wird die Annäherung an Barth möglich.

Christus wie von Barth primär als der Seinsgrund, oder aber wie von Tillich – und im Anschluß an ihn auch von Song – als das Wahrheitskriterium (also: primär als der Erkenntnisgrund)²⁸ der Beziehung zwischen Gott und seiner Schöpfung verstanden wird.

Der Unterschied zwischen Barths und Tillichs Verständnis der Ontologie zeigt sich sehr deutlich im Sündenverständnis: Indem Tillichs Ontologie philosophisch mit der existentialen Analyse der entfremdeten menschlichen Existenz einsetzt, gewinnt die Sünde bei ihm einen tragischen Charakter; der Übergang des Menschen von der Essenz zur Existenz, d.h. die Aktualisierung der essentiell gegebenen Potentialitäten des Menschen, führt nicht bloß schuldhaft, sondern (auf der Linie platonischen Denkens) geradezu schicksalhaft zur Entfremdung vom Seinsgrund.²⁹ Wie J.Track feststellt, verbleibt Tillich „insofern im Grundschemata der platonischen Argumentation, als die Existenz ... 'Abfall' bedeutet. Daß dem so ist, will Tillich ontologisch erklären.“³⁰ Auch die Entstellung der Religion durch „Profanisierung und Dämonisierung“ unter den Bedingungen entfremdeter Existenz hält Tillich darum letztlich für „tragisch-unvermeidbar“.³¹ Die menschliche Existenz ist für Tillich nun zwar nicht nur durch diese Entfremdung vom göttlichen Seinsgrund gekennzeichnet, sondern zugleich durch eine bleibende ontologische Verwurzelung in ihm. Immer wieder manifestiert sich darum die Gegenwart des göttlichen Geistes auch in Personen und Bewegungen, die die Entstellungen der Religion bekämpfen. Insofern interpretiert Song die Position Tillichs sicherlich zutreffend, wenn er in der Geschichte der Religionen ein Ineinander von „processes of profanization, demonization and purification“ (Diss 223) sieht und die 'Zweideutigkeit' als ein bleibendes „existential dilemma“ der Religionen beschreibt (Diss 220). Gerade hier von einer „bemerkenswerten Ähnlichkeit“ mit Barths Religionskritik zu sprechen (Diss 220), erscheint mir hingegen als verfehlt. Denn für Barth erweist die versöhnende Offenbarung Gottes in Person und Werk Jesu Christi zwar die Faktizität der Sünde, zugleich aber auch ihre ontologische Grundlosigkeit. In seiner christologisch gebundenen Ontologie stellt die Sünde ontologisch eine 'unmögliche Möglichkeit'³² dar: Hier handelt es sich um Schuld, die sich ontologisch gerade nicht erklären läßt. Die Aussage: „Religion ist Unglaube“ bezieht sich für Barth darum auch nicht auf bestimmte, abgrenzbare religiöse Phänomene. Es ist eine Totalaussage, die nur als Schuldbekennnis angesichts der geschehenen Versöhnung gesprochen werden kann. Umgekehrt bezieht sich auch die Aussage „Das Christentum ist die wahre Religion“ nicht auf bestimmte 'wahre Aspekte' dieser Religion. Von sich aus 'wahre Religion' ist ganz allein der Glaube Jesu Christi selbst; die Wahrheit der christlichen Religion hingegen ist eine durch Gottes Erwählung gnädig zugeeignete Wahrheit, sozusagen *veritas aliena*.³³ Erst unter der Voraussetzung dieser göttlichen Gnadenwahl ist das Christentum dann auch aufgefordert, dieser zugesprochenen Wahrheit nun mit seiner konkreten Erscheinungsform zu entsprechen. Erst hier kann also quantifiziert wer-

²⁸ Vgl. hierzu z.B. Tillichs Ausführungen in: TILlich 1978, 69 und 90-92.

²⁹ Wie TILlich (ST II, 54) selbst sagt, kann der von ihm bevorzugte Begriff 'Entfremdung' den persönlich-schuldhaften Charakter der Sünde nur ungenügend ausdrücken.

³⁰ TRACK 1975, 397. Vgl. auch D.D.WILLIAMS 1985, 233f: „Dr. Tillich has sought to interpret the Christian faith in relation to one ontological tradition which is essentially that of the neo-Platonic vision of the mystical quest for unity with God.“ R.N.Anshen nennt Tillich (im Vorwort zu: TILlich 1969, 9) gar den „zeitgenössische[n] Philo“.

³¹ TILlich ST III, 120 und 166.

³² KD IV/1, 454.

³³ Vgl. dazu Barths eindrückliches Bild von der Tag- und Nachtseite der Erde, deren Unterschied allein durch den von außen kommenden Schein der Sonne konstituiert wird (KD I/2, 388).

den, können 'Aspekte', 'Elemente' oder 'Tendenzen' differenziert bewertet werden. Doch hier geht es nicht mehr um die Rechtfertigung der christlichen Religion, sondern um deren Heiligung. Und: hier geht es *nur* noch um die *christliche* Religion.

Geht es jedoch um die Begegnung mit anderen lebendigen Religionen, dann drängt sich gerade die Wahrheits- und Rechtfertigungsfrage im Blick auf diese Religionen auf, und so sucht auch Song nach Möglichkeiten für eine differenzierte theologische Wertung dieser Religionen. Genau das aber können (und wollen) Barths Ausführungen zur Religion, im Unterschied zu Tillich, gar nicht bieten. Insofern kann es auch nicht überraschen, wenn sich Song hier enger an Tillich anschließt.³⁴ Doch dabei übernimmt er, wie gesagt, auch viel von Tillichs ontologischen Voraussetzungen und rückt so an einem entscheidenden Punkt von Barths theologischem Ansatz ab.

4.2.3. Songs Position im Rahmen der asiatischen Diskussion

Mit seiner theologischen Bewertung der Religionen und ihres Verhältnisses zur Offenbarung, mit der starken, in ihrem Stellenwert jedoch nicht ganz geklärten Gewichtung der Schöpfungstheologie neben der Christologie und sogar noch mit der eigentümlichen Vermischung von Motiven Tillichs und Barths spiegelt Songs Dissertation erstaunlich genau die Probleme und Tendenzen des damaligen Diskussionsstandes in Asien zu diesem Themenbereich. Dies zeigt ein Vergleich mit der Erklärung der EACC zur „christlichen Begegnung mit Menschen anderen Glaubens“, die 1964 auf der EACC-Generalversammlung in Bangkok formuliert und dann 1966 auch in die Erklärung der „Faith-and-Order“-Konsultation der EACC in Hong Kong aufgenommen wurde.¹

Unter der Zwischenüberschrift „Die Zweideutigkeit der Religion“,² die bereits unverkennbar die Terminologie Tillichs aufgreift, heißt es dort: „Da Gott die Initiative ergreift, müssen die Menschen antworten; aber da sie sich schon in einem Zustand der Entfremdung von Gott befinden, ist auch ihre Antwort an ihn mit Ungehorsam durchsetzt. Im Glauben eines Menschen an Gott gibt es immer das Element der Sünde, mit der er seine Kreatürlichkeit zu leugnen versucht.“³ Religion gilt hier keineswegs pauschal als 'Unglaube' – umgekehrt allerdings auch nicht unbedingt als Ausdruck einer besonderen Gottesnähe, sie ist wie alle Grundphänomene menschlicher Existenz eben 'zweideutig'. Die Erklärung unterscheidet sodann scharf zwischen dem „Christentum“ und „dem Ereignis und der

³⁴ Vgl. dazu AAGARD 1960, 184: „In actual missionary work the dialectical views have rather seldom been very relevant, just because they have had nothing to say about the theological meaning of the concrete encounter with other religions“.

¹ EACC 1964b, 9-16 und EACC 1966, 58-65; auch veröffentlicht als: EACC 1964a. Deutsche Übersetzung in: ELWOOD (Hg) 1979, 215-221.

² „The ambiguity of religion“; an dieser Stelle verschleiert die deutsche Übersetzung in ELWOOD (Hg) 1979, 215 („Die Zwiespältigkeit der Religion“) die terminologische Anlehnung an Tillich.

³ ELWOOD (Hg) 1979, 215f.

Person Christi“; sie spricht von „Gericht Gottes über alle Religionen, das Christentum eingeschlossen“, aber auch davon, daß alle Menschen „im rettenden Handeln Gottes“ stehen.⁴ Wie bei Song wird also auch hier Gottes bzw. Christi richtendes und rettendes Handeln universal ausgezogen. Jede „Überlegenheit“ der Christen wird verneint, die Begegnung mit Menschen anderer Religion vielmehr als ein „Prozeß des gegenseitigen Korrigierens und Lernens“ beschrieben, in dem „Gott diese anderen benutzen könnte, um sie [sc. die Christen] zurechtzuweisen.“⁵

Noch deutlicher als bei Song zeigt sich in der Begründung dieser Position das ungeklärte Nebeneinander von Schöpfungstheologie und Christologie. Gottes richtendes und rettendes Handeln wird hier *sowohl* in Gottes Schöpfertum und seiner fortdauernden gnädigen Vorsehung verankert *als auch* im Versöhnungswerk und in der Weltherrschaft Jesu Christi. Eine Verbindung wird lediglich durch den Verweis auf die Schöpfungsmittlerschaft Jesu Christi hergestellt.⁶ Damit jedoch erscheint die Weltherrschaft Jesu Christi, die ja die Basis für den oben beschriebenen 'christozentrischen Universalismus' der EACC darstellt, letzten Endes in das umfassendere Schöpfungshandeln Gottes ein- und ihm damit untergeordnet.

4.3. Das dialektische Gerüst der frühen Veröffentlichungen

Schon in seinen allerersten veröffentlichten Aufsätzen operiert Song, um die Gemeinsamkeiten wie auch die Besonderheiten theologischer Arbeit in West und Ost konzeptionell zu erfassen, mit verschiedenen dialektischen Begriffspaaren und Gegenüberstellungen.¹ So spricht er z.B. vom 'universalen Charakter theologischer Methodologie' im Unterschied zum je spezifischen theologischen 'Inhalt' (*content*) (1960, 12) oder von der 'wesensmäßigen' Unveränderlichkeit theologischer Arbeit gegenüber ihren historisch je unterschiedlichen 'Formen' (1960, 15); so stellt er dem gemeinsamen Gehorsam gegenüber dem einen Gott und seinem souveränen Offenbarungshandeln die spezifischen Antworten der Menschen in ihrer je unterschiedlichen 'raum-zeitlichen Existenz' (1960, 8) und ihrem je unterschiedlichen 'Sitz im Leben' (1960, 9) gegenüber. Und wie schon erwähnt, be-

⁴ Ebd. 216f (im Original: „...standing within the saving action of God“).

⁵ Ebd. 217.

⁶ Ich beziehe mich hier auf die drucktechnisch herausgehobene zentrale theologische Passage der Erklärung (besonders augenfällig in: EACC 1966, 60; in der deutschen Übersetzung ist die Hervorhebung leider getilgt). Diese Passage enthält vier Absätze (in EACC 1966 sind die ersten beiden davon zu einem einzigen Absatz zusammengezogen), die wie folgt beginnen: 1) „All men are created by God through Jesus Christ.“ 2) „Jesus Christ has died for all men.“ 3) „All men live by the providence of God.“ 4) „In spite of men's rebellion against God, all history is held within the lordship of Christ.“ (zit. nach EACC 1966, 60; vgl. EACC 1964a, 452).

¹ Vgl. hierzu oben (4.1.2.).

gründet Song diese dialektische Beschreibung der Theologie und ihrer Aufgabe mit einem dementsprechenden dialektischen Offenbarungsverständnis: Gottes Offenbarungshandeln sei 'souverän', Jesus Christus und auch das Evangelium (*gospel, kerygma*) darum 'absolut' (1961a, 25; 1965b, 121), 'einzigartig' (1961a, 24; 1963, 21) und 'universal' (1963, 21), während die Existenz des Menschen 'raumzeitlich' gebunden und somit relativ und 'partikular' (1960, 8) sei.

Als Hintergrund von Songs Argumentation wird hier ein geradezu platonisch anmutendes ontologisches Schema sichtbar, in dem die Wirklichkeit aufgespaltet zu werden scheint in einen Bereich absoluter göttlicher Wahrheit und göttlichen Seins und einen Bereich relativer und endlicher menschlicher Existenz unter den Bedingungen von Raum und Zeit. Das Verhältnis von Katholizität und Kontextualität der Theologie fügt sich diesem Schema dann ein als ein Verhältnis zwischen ihrem universal-überzeitlichen Wesen und ihren raumzeitlich gebundenen Formen. Die Aufgabe der Theologie in Asien, wie Song sie beschreibt, hatte ich oben bereits als eine Anwendung des neoorthodoxen theologischen Ansatzes in Asien charakterisiert. Angesichts des ontologischen Schemas, das hier sichtbar wird, läßt sich diese Charakterisierung noch schärfer profilieren. Denn in solch einem dialektischen Rahmen muß die Aufgabe der Theologie ja zwangsläufig darin bestehen, etwas dem Wesen nach 'Absolutes' (sei es nun das 'absolute Kerygma' (1965b, 121) oder etwas anderes) auf die je konkreten Bedingungen von Raum und Zeit anzuwenden. Und zugleich: Wenn Song im Rahmen dieses Schemas de facto den theologischen Ansatz der westlichen Neo-Orthodoxie als universal vertritt, dann wird dieser Ansatz dem Bereich raumzeitlicher und damit menschlicher Relativität eigentümlich entzogen und bekommt in letzter Konsequenz quasi göttliche Dignität.

Freilich werden diese Konsequenzen von Song nicht ausdrücklich gezogen und sind in dieser Schärfe von ihm selbst auch nicht beabsichtigt. Überhaupt leuchtet die erwähnte ontologische Dialektik zwar immer wieder in Songs Begrifflichkeit auf, sie wird von ihm aber nirgends systematisiert. An einer allzu starken Pressung der von ihm verwendeten Begriffsdialektik ist ihm nicht gelegen.² Aber trotz dieser Zurückhaltung gegen eine ausgeführte ontologische Systematisierung bleibt doch auffällig, wie bereitwillig Song eben doch immer wieder zumindest Aspekte dieses platonischen ontologischen Schemas aufgreift. Noch deutlicher argumentiert er in seiner Dissertation im Rahmen solch einer ontologischen

² So betont SONG (1960, 12), wie bereits zitiert, die Universalität der theologischen Methodologie gegenüber den verschiedenen theologischen Inhalten, schränkt dann aber ein: „Of course every method is subject to change. We cannot absolutize it“. Andernorts (1965b, 121) tritt er sogar ausdrücklich für die „Flexibilität der theologischen Methoden“ ein (im Gegensatz zur „absoluten Natur des Kerygmas“). Eine bewußte Differenzierung zwischen 'Methodologie' und 'Methode' ist hier nicht ersichtlich; eher handelt es sich um begriffliche Schwankungen und Unsicherheiten, die zeigen, daß Song eben kein völlig geschlossenes Konzept vertritt.

Dialektik, wobei er sich verschiedentlich auf Tillich stützen kann. Aber er verwendet das platonische Schema manchmal eben noch erheblich ungeschützter als Tillich.³ So charakterisiert er dort die Religion, also das menschliche Antwortgeschehen auf Gottes Offenbarungshandeln, einmal (ohne jeden negativen Beiklang!) folgendermaßen: „Der Mensch braucht wegen seiner Verstrickung (*involvement*) in die Vergänglichkeit und Endlichkeit des Lebens etwas, was absolut und unveränderlich ist. Religion ist, letzten Endes, die Suche des Menschen nach dem Absoluten und Unveränderlichen“.⁴ Hier ist das platonische Schema perfekt: Die Endlichkeit des Menschen, also seine Bindung an Raum und Zeit (und damit doch auch seine Körperlichkeit), wird zur letzten Ursache seiner Gottferne und Gottessuche. Zwar wird das platonische Schema von Song auch in seiner Dissertation nicht kohärent ausgebaut; dennoch verwendet er es immer wieder zur Stützung der eigenen Argumentation.⁵ Noch bis in die Mitte der 1970er Jahre greift Song in seinen Veröffentlichungen auf diese ontologischen Schematik zurück;⁶ danach verschwindet sie praktisch aus seinen Überlegungen.

Bei aller von Anfang an durchaus spürbaren Zurückhaltung findet Song also in dieser 'platonischen' ontologischen Dialektik, bei der ein göttlicher Bereich wahren und absoluten Seins sozusagen über eine davon abhängige raum-zeitlich gebundene Wirklichkeit menschlicher Erfahrung geschoben wird, zunächst doch das plausibelste Modell, um die Vielgestaltigkeit der Theologie in ihren je unterschiedlichen Kontexten (aber auch die Vielfalt menschlicher religiöser Ausdrucksformen überhaupt) in einer konstruktiven Weise würdigen zu können angesichts des *einen* Offenbarungshandelns Gottes in Jesus Christus, dem ja absolute und zugleich universale Bedeutung zukommen soll. Denn im Rahmen dieses Schemas kann einerseits die Vielfalt der menschlichen Antworten verstanden werden als Pendant zur Vielfalt der (in Raum und Zeit notwendig gebrochenen) Gestaltwerdungen des göttlichen Offenbarungshandelns – die einzelnen Erschei-

³ Zur Bedeutung des platonischen Schemas bei Tillich vgl. oben S. 101 (mit Anm. 30). Tillich versuchte, der Logik dieses Schemas, nach der leibliche (endliche) Existenz generell als ontologisch minderwertig gilt, zu entgehen. Dazu TRACK 1975, 396: „Tillich hat einen *zweifachen Begriff* von *Endlichkeit*. Einerseits gehört die Endlichkeit nach Tillich zur geschaffenen (guten) Struktur des Menschen. Andererseits ist die Endlichkeit im Sinne von Begrenzung der Ort der Entfremdung.“

⁴ Diss 264: „Man, by virtue of his involvement in the transiency and finitude of life, is in need of something which is absolute and immutable. Religion, in the last analysis, is man's quest for the absolute and immutable.“

⁵ Im Schlußteil der Dissertation (Diss 245) begründet Song eines seiner entscheidenden Ergebnisse, nämlich die These „Christianity as a religion is neither absolute nor superior to the other world religions“, zunächst gar nicht unter Rückgriff auf die kompliziertere Argumentation Barths oder Tillichs, sondern mit der ganz lapidaren Aussage: „...nothing in this world of space and time is absolute. Only God himself is.“ Wenn es wirklich so einfach wäre!

⁶ Vgl. z.B. die Gegenüberstellung „the Eternal One“ / „the temporal and transient“ in 1976a, 156.

nungsformen dieser Antworten gewinnen darum in ihrer relativen Eigenständigkeit alle ein relatives Recht. Andererseits bleibt diese Vielfalt aber zugleich gebunden an Gottes Offenbarungshandeln als dem normierenden Ursprung – die einzelnen Erscheinungsformen können darum durchaus verglichen und auch kritisiert werden als 'mehr oder weniger' getreue Abbildungen des göttlichen Ursprungsgeschehens. Das von Song so stark betonte Ereignis der *Inkarnation* bietet im Rahmen dieses Schema die Garantie dafür, daß Gott mit seinem Offenbarungshandeln den ontologischen Hiatus zur Welt tatsächlich überbrückt hat, und es bietet auch das Modell dafür, wie Gottes 'absolutes Evangelium' uns heute noch in ganz konkreter Gestalt in Raum und Zeit begegnet. *Daß* Gott diesen Hiatus überbrückt hat und in Raum und Zeit erschienen ist, *daß* die Inkarnation die 'ontologische Verbindung' zwischen Gott und Welt garantiert – das erscheint in diesem Schema als das eigentliche Heilsereignis; weniger entscheidend ist demgegenüber die konkrete (raum-zeitliche) Gestalt, in der Gott dies getan hat: Die Gestalt des Rabbi Jesus, des leidenden Knechtes, des Opfers machtpolitischer Räson.

Mit all den bisher genannten theologischen Motiven – der universalen Ausgestaltung des Christozentrismus durch Ineinsetzung von Schöpfung und Erlösung; dem Rückgriff auf platonisches Denken; der Konzentration auf die Inkarnation als dem eigentlichen Heilsereignis; auch mit der Vorliebe für eine Logos-Christologie – mit all dem befindet sich Song ganz im Trend des damaligen ökumenischen Denkens. Denn auf genau diesen Wegen, so hat G.Müller-Fahrenholz in seiner diesbezüglichen Studie gezeigt, wird in der ökumenische Bewegung während der 1960er Jahre nach einer Universalisierung des Heilsverständnisses gesucht.⁷

Die eigentümliche Reserviertheit, die Song gegenüber dem von ihm selbst verwendeten ontologischen Schema immer wieder durchblicken läßt, deutet nun allerdings noch auf eine andere, ebenfalls bei ihm vorhandene Linie hin. Die platonische Stufenontologie bleibt für ihn eine Hilfskonstruktion, die ihn letztlich doch nicht voll befriedigt. Die dialektische Beschreibung des Verhältnisses von Gott und Welt in solch einem Schema verteilt beide ja – zumindest im Ansatz, nämlich vor der erlösenden inkarnatorischen Überbrückung des Grabens – auf zwei unterschiedliche ontologische Ebenen. Aber gerade dem chinesischen Denken, so haben wir bereits bei Fang Tung-mei gesehen, läuft solch eine Verteilung völlig entgegen.⁸ Auch Songs ganzes argumentatives Interesse geht ja dahin, zu unterstreichen, daß der Hiatus zwischen Gott und Welt durch die Inkarnation eben *überbrückt* worden ist. Nur: Mehr als die nachträgliche Überbrückung eines bereits vorausgesetzten Hiatus ist innerhalb dieses dialektischen Rahmens eben nicht möglich. Der Riß kann nicht konzeptionell überwunden werden.

Tatsächlich erarbeitet Song sich allmählich eine andere ontologische Konzeption, die diesen dualistischen Aspekt entbehrt und in der die Vielfalt und Identi-

⁷ MÜLLER-FAHRENHOLZ 1974, vgl. dort vor allem Seite 42 und 50.

⁸ Weiteres dazu unten, Abschnitt 6.3. (S.161ff).

tät (die Kontextualität und Katholizität) der Theologie nicht mehr in der besagten dialektischen Weise beschrieben wird.⁹ Den Schlüssel dafür bietet ihm wieder die Inkarnation, die er jedoch zunehmend als einen umfassenden Bewegungsvorgang (und nicht als punktuelles Ereignis) interpretiert. Indem diese *Bewegung* das eigentlich Entscheidende am Inkarnationsvorgang wird, verliert der dialektische Rahmen nach und nach an Bedeutung. Im Bilde gesprochen: Indem nicht mehr die Brücke, sondern der Gang über die Brücke wesentlich wird, wird die Frage nach der unterschiedlichen Beschaffenheit der Ufer uninteressant. In Songs ersten Veröffentlichungen lassen sich auch schon einige Ansätze entdecken, die später in diese Richtung weiterführen – etwa wenn er gegen die griechische 'philosophische Spekulation' die 'Dynamik des hebräischen Denkens' und die (insbesondere im Alten Testament bezeugte) 'Dynamik der Offenbarung' ins Feld führt.¹⁰ Nur: Diese Dynamik kann nicht zum Zuge kommen, solange sie eingezwängt bleibt in einen Denkraum, für den die scharfe ontologische Trennung zwischen dem „unsichtbaren, übernatürlichen und transzendenten Sein“ Gottes auf der einen Seite und der raum-zeitlich beschränkten „endlichen und vergänglichen Existenz“ des Menschen auf der anderen Seite konstitutiv ist.¹¹ Erst allmählich gelingt es Song, die 'Dynamik der Offenbarung' aus diesem Schema zu lösen. Dieser Entwicklung widmen sich die beiden folgenden Kapitel.

⁹ Vgl. SONGS Kritik der „western dualistic culture“ (1982d, 37). Auch die Beziehung des Offenbarungshandelns Gottes zur Welt der Menschen kann jetzt nicht mehr einfach als einlinig-souverän beschrieben werden (1981a, 67f): „God has already united our context with his revelation through his ... suffering love. ... Context is not just a receptacle of revelation.“

¹⁰ SONG 1961b, 63; vgl. 1965c, 58.

¹¹ All diese Wendungen aus SONG 1965c, 55: „Man, in spite of his finite and transient existence, by virtue of his religious instinct, is aware of the existence of an infinite and transcendent being. When he comes to make an effort to give expression to this invisible, supernatural, and transcendent being, what else could he do except to resort to the use of the verbal and pictorial media utterly confined to finite space and time?“