

## Kapitel 5

### Auf der Suche nach Eigenständigkeit (1965-1975)

#### 5.1. Studienarbeit am TTC: Die 'Inkarnierung' des Evangeliums in Taiwan

Nach Abschluß seiner Promotion kehrt Song 1965 als Professor für Systematik an das Tainan Theological College (TTC) zurück. Er wird im selben Jahr auch noch Rektor des TTC. In seiner Einführungsrede als Rektor nennt er für die künftige Arbeit des TTC an erster Stelle die Aufgabe, „den Grund für eine Theologie der Inkarnation zu legen“.<sup>12</sup> Das zentrale Anliegen dieser Theologie solle es sein, nach Wegen zu suchen, wie das 'fleischgewordene Wort' (oder die 'in Jesus Christus fleischgewordene Liebe Gottes') in der gegenwärtigen Gesellschaft Taiwans „sichtbar bedeutungsvoll“ (*visibly meaningful*) werden könne (ebd.). Das TTC beschließt daraufhin 1966 ein Studienprogramm unter dem Generalthema '**The Gospel Incarnate**' (Das inkarnierte Evangelium). Während der nächsten fünf Jahre, also während der gesamten Zeit von Songs Rektorat, stellen die Fakultät und das Forschungszentrum des TTC ihre Arbeit gemeinsam unter dieses Oberthema. „Unsere Absicht ist es, auf möglichst vielen verschiedenen Wegen zu untersuchen, wie das Evangelium des inkarnierten Gottes im Taiwan des zwanzigsten Jahrhunderts zu einem 'inkarnierten' Evangelium werden kann.“<sup>13</sup>

##### 5.1.1. Die Frage nach der Gegenwart des Heils in Taiwan

Song versteht die Suche nach einer 'Theologie der Inkarnation' als Fortführung der bereits von seinem Vorgänger C.H.Hwang artikulierten theologischen Anliegen.<sup>1</sup> Auch Hwang hatte den missionarischen Auftrag der Kirchen gelegentlich

---

<sup>12</sup> SONG TTC 3: „Laying the Foundation for a Theology of the Incarnation“.

<sup>13</sup> Ebd. 50: „Our purpose is to investigate, in as many ways as possible, how the Gospel of the incarnate God can become incarnate in 20th. century Taiwan.“ Das Leitthema wurde zunächst absichtlich nicht weiter spezifiziert, um dem Seminar und den Studierenden in den verschiedenen Bereichen ihrer Arbeit größtmöglichen Freiraum zu geben zur Suche nach 'inkarnatorischen' Begegnungen zwischen dem eigenen Glauben (bzw. der Theologie) und der taiwanesischen Kultur und Gesellschaft. Zur Strukturierung wurden lediglich fünf thematische Bereiche identifiziert: Bibelauslegung, Evangelium und Kultur, Mission und Einheit, Kirche und Gesellschaft, Christliche Erziehung. Zu den Einzelheiten vgl. SONG 1969b, 1.

<sup>1</sup> Vgl. dazu SONG 1976a, passim.

schon einmal als 'Inkarnation' beschrieben: „Die gemeinsame Mission des Volkes Gottes wurzelt in und leitet sich ab von der Mission des inkarnierten Herrn. ... An seiner Mission sind wir nur dann wirklich beteiligt, wenn wir unserem inkarnierten Herrn nachfolgen und sein 'inkarniertes Volk' werden“.<sup>2</sup> Versteht man den Missionsauftrag der Kirche als Teilhabe an der (christozentrisch gedeuteten) *missio Dei*, dann legt sich das Modell der Inkarnation ja sehr nahe, um zu beschreiben, wie die Kirche sich mit ihrer Existenz und ihrer Verkündigung auf die Welt, in die sie sich hineingestellt sieht, missionarisch einzulassen habe.<sup>3</sup> Doch der Nachdruck, mit dem C.S. Song das Inkarnationsmotiv nun zum Leitthema der gesamten theologischen Arbeit am TTC macht, ist neu.<sup>4</sup> Üblicherweise wurde die Notwendigkeit solch eines missionarischen Sich-Einlassens der Kirche und ihrer Verkündigung auf die außereuropäischen Kulturen damals unter dem Schlagwort einer 'Indigenisierung' (Einheimischmachung) verhandelt.<sup>5</sup> Der Begriff der 'Inkarnierung' erweist sich demgegenüber in verschiedener Hinsicht als ein Fortschritt:

**Zum einen** ist dieser Begriff frei von der starken Fixierung auf die kulturellen *Traditionen* der jeweiligen Gesellschaft, die bei den Indigenisierungsversuchen meistens im Vordergrund standen. Für die Arbeit am TTC war von vorn herein klar, daß der Bezugsrahmen für die neue 'Inkarnierung' des Evangeliums und der Kirche die *gegenwärtige* Welt sein müsse, eben das sich rapide industrialisierende 'Taiwan des zwanzigsten Jahrhunderts', wo die traditionellen kulturellen Werte in vielen gesellschaftlichen Bereichen ihre verbindliche Kraft bereits verloren hatten.<sup>6</sup> **Zum andern** wird die notwendige 'Welt-Orientierung' der Kirche, die Hwang so nachdrücklich eingeklagt hatte, durch den Verweis auf die Inkarnation von vorn herein christologisch qualifiziert. Das 'inkarnierte Gottesvolk' ist nicht einfach eine in die jeweilige Kultur und Welt eingepaßte Kirche;<sup>7</sup> vielmehr unterstreicht das Stichwort 'Inkarnierung' neben der Zugehörigkeit der Kirche zur Welt zugleich auch ihre bleibende missionarische Distanz gegenüber der Welt: Als inkarniertes Gottesvolk in der Nachfolge ihres inkarnierten Herrn ist die Kir-

---

<sup>2</sup> HWANG 1963, 9: „The common mission of God's people is rooted and derived from the mission of the Incarnate Lord. ... We can only truly be involved in His mission when we follow our Incarnate Lord and become his 'incarnate people'.“

<sup>3</sup> In diesem Sinne hatte auch Hendrik Kraemer in seinem Beitrag zur Weltmissionskonferenz 1938 schon einmal von der Notwendigkeit neuer „incarnations and adaptations of Christianity in the concrete Asiatic and African settings“ gesprochen (KRAEMER 1939, 313). Vgl. auch G.MOSES 1960, 25: Das Evangelium „must incarnate itself anew in every age“.

<sup>4</sup> Das ist insofern bemerkenswert, als sich die Inkarnations-Analogie zur Beschreibung der Inkulturation christlicher Verkündigung wenig später dann auf breiter Front durchsetzt und Ende der 1970er Jahre gar zu einem 'ökumenischen Konsens' wird (nach GENSICHEN 1978b, 208).

<sup>5</sup> Vgl. dazu z.B. J.R.CHANDRAN 1965.

<sup>6</sup> Vgl. SONG 1966b, 25f.

<sup>7</sup> HWANG (1963, 9) warnt ausdrücklich vor einem „oberflächlichen Synkretismus“, zu dem das Anliegen der Indigenisierung verleiten könnte. Ähnlich SONG 1966b, 21 u.ö.

che der Welt gegenüber solidarisch und kritisch zugleich, in der Welt und doch nicht von der Welt. Eine in der taiwanesischen Gesellschaft sich inkarnierende Kirche würde sich und ihre Verkündigung also vor allem dadurch als 'sichtbar bedeutungsvoll' erweisen, daß sie diese Gesellschaft *verändert*. Song selbst erklärt: „Der Begriff 'Inkarnation' meint unter anderem die innere Verwandlung (*transformation*) einer Person, einer Familie, einer Gemeinschaft und der Welt durch das, was in und durch Jesus Christus vollbracht worden ist. Diese innere Verwandlung ... äußert sich als ein neues Leben inmitten des alten Lebens. ... Wir nennen das 'Bekehrung'.“<sup>8</sup>

Mit seinem Programm einer 'Theologie der Inkarnation' versucht Song also das umzusetzen, was er selbst früher als 'Gehorsam der Theologie in Asien' bezeichnet hatte. Nach wie vor wird die kulturelle Fremdheit (die 'Westlichkeit') traditioneller Theologie in Asien nicht als solche problematisiert. Nicht um „etwas Neues um des Neuen willen“ gehe es (1969b, 4), sondern darum, daß das TTC zu einem Ort werde, wo „Gottes Wort“ und „die Welt der Menschen“ sich wirklich begegnen, und zwar „in dialogue and in tension“.<sup>9</sup> Daß als Folge dieser lebendigen Begegnung dann allerdings auch neuartige theologische Denk- und Aktionsformen entstehen werden, die eines Tages die „gebräuchlichen und fremden Formen“ (*conventional and foreign modes*) ersetzen können, davon ist Song überzeugt (1969b, 3). Damit würde sich das Indigenisierungsproblem dann von alleine auflösen.

Songs programmatische und ausgiebige Verwendung der Inkarnationsmetapher läßt schließlich aber **noch einen dritten** Aspekt erkennen, der die eigentliche theologische Spitze der damaligen TTC-Studienarbeit bildet: Die Suche nach 'Inkarnation' zielt auf eine *unmittelbare Vergegenwärtigung* des Heilsgeschehens. Die Übertragung der Begriffe 'Inkarnation' und 'inkarnieren' entgrenzt ja den *einen* Inkarnationsvorgang Jesu Christi über seinen historischen Ort hinaus. In einer Erläuterung des TTC-Studienprogramms erklärt Song: „Wie das Wort Fleisch wurde in diesem jüdischen Mann des ersten Jahrhunderts, Jesus von Nazareth, so muß er Fleisch werden in der taiwanesischen Kirche im heutigen Taiwan.“<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> SONG 1969b, 4: „Whatever term one may use, one must remember that the incarnation implies, among other things, an inner transformation of a person, a family, a community and the world by what is accomplished in and through Jesus Christ. This inner transformation ... results in the manifestation of a new life in the midst of old life. ...we call this 'conversion'.“

<sup>9</sup> SONG TTC 5: „...where God's Word and the world of men really meet in dialogue and in tension.“

<sup>10</sup> SONG TTC 50: „As the Word became flesh in the first century Jewish man, Jesus of Nazareth, so He must become flesh in the Taiwanese Church of Taiwan today.“ Vgl. auch SONG 1969b, 1.

### 5.1.2. Konsequenzen für das Ausbildungsprogramm des TTC

Mit seinem neuen Studienprogramm nahm das Tainan Theological College (TTC) bereits weitgehend die Anliegen und Zielsetzungen vorweg, die ab 1972 auch vom Theologischen Ausbildungsfonds des ÖRK (Theological Education Fund, TEF) unter seinem neuen Direktor C.H.Hwang (alias Shoki Coe) offiziell vertreten und seither unter dem Stichwort einer 'Kontextualisierung der Theologie' publik gemacht wurden.

Angesichts der großen inhaltlichen Nähe zur Studienarbeit des TTC wirkt es überraschend, warum der TEF sein eigenes Programm nicht ebenfalls mit dem Stichwort 'Inkarnation' überschrieb, sondern stattdessen den formaleren, eigentlich der Literaturwissenschaft entstammenden Begriff 'Kontext' bzw. 'Kontextualisierung' einführte.<sup>1</sup> Der Grund dafür dürften die theologischen Einwände gewesen sein, die von einigen Mitarbeitern des TEF gegen den (im Inkarnationsbegriff überdeutlich ausgesprochenen) Gedanken einer unmittelbaren, präsentischen Aktualisierung des Heilsgeschehens geäußert worden waren (vgl. 1969b, 2). Am TTC hatte man diese Skrupel offenbar nicht so sehr; das Interesse an einer Vergegenwärtigung der Inkarnation wird hier nicht versteckt, es spiegelt sich auch in Songs Überlegungen zu den grundsätzlichen Zielen und Inhalten theologischer Ausbildung.

Song hält es angesichts der neuartigen missionarischen Herausforderungen in Asien für die wichtigste Aufgabe der theologischen Seminare, eine kritische missionarische „Avantgarde“ der Kirche zu bilden und neue Wege zu erschließen, christliche Glaubensüberzeugungen im Rahmen der eigenen asiatischen Gesellschaft praktisch umzusetzen (1967b, 168). Christliche Lehre wird damit unlösbar verknüpft mit christlicher Praxis, die Formulierung und intellektuelle Aneignung des Glaubens wird gebunden an den Vollzug christlicher Existenz, der sich an den akuten gesellschaftlichen Brennpunkten profiliert. Die theologische Ausbildung soll die Studierenden darum in eine „ganz intensive Konfrontation mit der Welt“ führen (1967b, 168), denn „es gibt keine echte Theologie ohne unmittelbare Beteiligung (*involvement*) an den Realitäten der menschlichen Gesellschaft“ (1967b, 171). Das Ziel der theologischen Ausbildung besteht für Song letztlich darin, Christen fähig zu machen, die Kraft des göttlichen Versöhnungshandelns in konkreten, gegenwärtigen Situationen immer wieder neu zu entdecken – aber auch umgekehrt: durch die eigene „Präsenz“ (also durch das eigene christliche Lebenszeugnis) dieses Versöhnungshandeln seinerseits immer wieder „sichtbar

---

<sup>1</sup> In der offiziellen Erläuterung des neuen TEF-Programms (COE 1973) entfaltet C.H.Hwang das 'Kontextualisierungs'-Konzept unter Herausstellung genau der Aspekte, die wir auch in der TTC-Arbeit als wesentlich erkennen konnten: Die Suche nach einer 'Kontextualisierung' des Evangeliums nehme (im Unterschied zur bisherigen Indigenisierungsforderung) die gegenwärtigen Problemstellungen und Entwicklungstendenzen der jeweiligen Gesellschaft in den Blick und zielen auf eine missionarische Transformierung dieses 'Kontextes' nach Analogie der Inkarnation. – Mit dem Stichwort 'Kontextualisierung' greift Hwang auf einen Begriff zurück, den er schon 1966 erstmals programmatisch verwendet hatte: HWANG 1966, dort insbesondere 219.

präsent“ zu machen.<sup>2</sup> Kurz: Es geht um die Befähigung, tatsächlich selbst teilzunehmen an der Inkarnation – „taking part in the incarnation of the Word“ (1967a, 10).

Praktisch bedeutete das, daß unter C.S.Songs Rektorat das Ausbildungsangebot des Tainan Theological College (TTC) weiter reformiert und verbreitert wurde – anknüpfend an die schon von C.H.Hwang eingeleiteten Reformen.<sup>3</sup> In Zusammenarbeit mit der staatlichen Universität in Tainan wurden spezielle Kurse eingerichtet, die die Studierenden in soziologische Themen und gesellschaftliche Problembereiche einführten. Über die bloß theoretische Wissensvermittlung hinaus wurde ihnen viel Gelegenheit zu praktischen Erfahrungen und zu missionarischen Experimenten gegeben. Das TTC stand z.B. in Kontakt zu verschiedenen Industriebetrieben in Tainan und unterhielt selbst eine kleine Farm am Rande der Stadt. Experimentiert wurde auch mit einem kleinen Laden auf dem nahegelegenen Markt. Dieser Laden wurde von einem ehemaligen TTC-Studenten geführt, dem der Marktplatz zugleich als 'Gemeinde' zugewiesen war. Im Spannungsfeld von Ökonomie und missionarischem Auftrag sollte er hier nach neuen, „relevanten Formen kirchlichen Lebens und kirchlichen Dienstes“ suchen (1967b, 170). Kulturelle Traditionen Taiwans wurden z.B. in einem eigens eingerichteten Musikzentrum erforscht und liturgisch fruchtbar gemacht; eine Kommunikationsabteilung erschloß traditionelle Medien der Volkskultur wie das Puppenspiel, aber auch moderne Medien wie Funk und Fernsehen, für die missionarische Arbeit.

Die intensive Bemühung des TTC um eine 'Inkarnierung' des Evangeliums in Taiwan strahlte belebend in die Presbyterianische Kirche Taiwans (PCT) aus. Angesichts der missionarischen Orientierung dieses Studienprogramms war es nur konsequent, daß das TTC unter C.S.Songs Leitung nun auch ein praktisches Missions-Konzept für die Presbyterianische Kirche Taiwans, die 1965 ihr hundertjähriges Bestehen gefeiert hatte, ausarbeitete. Dieses Aktionsprogramm, das von der PCT offiziell angenommen und auch einigermaßen erfolgreich umgesetzt wurde, trug den ehrgeizigen Titel „New Century Mission Movement“ (etwa: 'Missionsbewegung für das neue Jahrhundert') und war im Rahmen eines Fünfjahresplans konzipiert.<sup>4</sup> Die von Song geäußerte Erwartung, daß im Rahmen dieses Programms die „dynamische Kraft des Glaubens“ ganz Taiwan in Bewegung bringen könne (1968b, 25), erwies sich allerdings als überzogen. Im Rückblick fällt auch der triumphale Ton dieses Programms auf, das mit seiner Fünfjahresplan-Rhetorik ja sicherlich nicht ungewollt an ökonomische Großstrategien erinnert. Hier setzt sich die optimistische Haltung fort, die (auf dem Hintergrund der bemerkenswerten Wachstumsphase der PCT in den späten 1950er Jahren) auch

---

<sup>2</sup> SONG 1968, 12f: „What we ... Christians have to do is to equip ourselves ... that we may discern how God has been at work in the very depth of humanity and that through our presence the force and grace of reconciliation of God embodied in Jesus Christ may become visibly present.“

<sup>3</sup> Zum folgenden vgl. vor allem SONG 1967b sowie den ausführlichen Überblick von Chr. LIENEMANN-PERRIN 1981, 52-58.

<sup>4</sup> Ausführlich dazu: SONG CTM, 3-20. Zur Umsetzung des Programms in der PCT vgl. LIENEMANN-PERRIN 1981, 56f.

schon die vorausgegangenen TTC-Programme geprägt hatte.<sup>5</sup> Bemerkenswert ist allerdings, daß das neue Missionsprogramm im Unterschied zur vorangegangenen „P.K.U.“-Bewegung<sup>6</sup> nicht mehr primär von Kirchenwachstums-Zielen ausging.<sup>7</sup> Das Wesen kirchlicher Mission wird jetzt vielmehr christozentrisch bestimmt; und damit werden der Mission nun auch zunehmend die Aufgabenbereiche gesellschaftlicher Diakonie erschlossen.<sup>8</sup> Song erläutert den umfassenden Missionsauftrag der Kirche so: „Es geht hier um einen Dienst, durch den der Gesellschaft Taiwans Gottes heilende Kraft vermittelt wird... Das 'New Century Mission Movement' ... muß sich dorthin begeben, wo die menschliche Not am dringendsten spürbar ist.“<sup>9</sup> Erstmals taucht in diesem Zusammenhang, wenngleich zunächst noch recht verhalten, auch die Frage nach einem kritischen gesellschaftspolitischen Auftrag der PCT auf: „Ist es denkbar, daß die Kirche sich für die Wohlfahrt der Arbeiter einsetzt, indem sie gegen geringe Löhne, lange Arbeitszeiten oder das paternalistische Verhalten der Betriebsleitung protestiert?“<sup>10</sup>

### 5.1.3. Die systematische Entfaltung der Inkarnationsvorstellung

Neben den organisatorischen Aufgaben als Rektor lag das Hauptinteresse C.S.Songs im Rahmen des TTC-Studienprogramms allerdings auf systematisch-theologischem Gebiet. Hier versuchte er vor allem, die Tragweite der Inkarnationsvorstellung genauer zu erfassen. Song war sich durchaus der dogmatischen Probleme bewußt, die die Rede von der 'Inkarnierung des Evangeliums' aufwirft: Wenn die missionarische Tätigkeit der Kirche in dieser Weise mit der Inkarna-

---

<sup>5</sup> Im Blick auf die 1965 abgeschlossene Studie des TTC 'Into the Second Century Together' bemerkt LIENEMANN-PERRIN (1981, 59): „The thrust of the text reveals a firm belief in progress. Apparently, its authors approached the social and ecclesiastical problems of Taiwan with optimism.“

<sup>6</sup> Programm der PCT zur Verdopplung der Zahl ihrer Mitglieder und Gemeinden 1955- 1965; vgl. oben S. 70.

<sup>7</sup> Diese neue Orientierung bestimmte auch das anschließende „Faithful Servant Movement“ (vgl. dazu LIENEMANN-PERRIN 1981, 62f). Bemerkenswert ist jedoch, daß 1979 dann mit der „Zehn-plus-eins“-Bewegung wieder ein ausdrücklich *numerisches* Kirchenwachstum (nämlich: für 1979 bis 1986 ein jährliches Wachstum um zehn Prozent) zum Missionsziel erhoben wird – eine konservative Reaktion auf den Rückgang des Mitgliederbestandes der PCT während der 1970er Jahre, zugleich aber auch Indiz für die zunehmende Erschöpfung der PCT in den politischen Konflikten, in die diese Kirche damals nicht zuletzt durch ihre neue theologische Orientierung geraten war. Dazu näheres unten (5.2.1.).

<sup>8</sup> Der Missionsauftrag wurde ganz umfassend verstanden als Beauftragung der Kirche zu 'Kerygma', 'Diakonia' und 'Koinonia' (SONG CTM, 26).

<sup>9</sup> SONG CTM, 9: „...we are concerned with the service through which God's healing power will be brought to the society in Taiwan. ... Thus the New Century Mission Movement ... must move into the areas where human need is most acutely felt.“

<sup>10</sup> SONG ebd. 18: „Is it possible for the church to show concern for the workers' welfare by protesting against poor wages, long hours, or managerial paternalism?“

tion Jesu Christi parallelisiert wird – wird dann die kirchliche Mission nicht zu einer Fortsetzung des Heilswerkes Christi hochstilisiert? (1969b, 2). Die akute Fragestellung, die hinter dem TTC-Studienprogramm stand, war für ihn aber vorrangig. Irgendwie mußte doch verständlich gemacht werden, wie die Geschichte Jesu und seine 'ein für allemal' vollbrachten Heilstat immer wieder neu Bedeutung gewinnen konnte für die Gegenwart. Anders gefragt: Wie hängt Gottes Heilswille, der doch auch für Taiwan gilt und sich gerade heute in Taiwan als lebendig und relevant erweisen soll, mit der konkreten Person und dem Werk Jesu von Nazareth zusammen?

Im Grunde geht es hier um die Frage, wie sich die beiden Elemente des christozentrischen Universalismus – seine christozentrische Verankerung und sein universaler Bedeutungsanspruch – zusammendenken lassen. Im klassischen 'ökumenischen Paradigma', so hatten wir gesehen, wird dieser Zusammenhang durch ein eschatologisch ausgerichtetes Geschichtsverständnis garantiert.<sup>1</sup> Die Gegenwart wird dann als Geschichte zwischen Inkarnation und Parusie verstanden, d.h. als Teil der *Durchsetzungsgeschichte* der Weltherrschaft Christi, die durch Inkarnation, Kreuz und Auferstehung bereits begründet ist und an der die Kirche mit ihrer Mission partizipieren soll. Song selbst, der während seiner Zeit am TTC diesem Fragenkomplex zwei größere christologische Aufsätze widmet (1964 und 1969a), spricht an dieser Stelle von einer besonderen, dem Inkarnationsgeschehen innewohnenden 'Dynamik'. Diese Dynamik kann zunächst durchaus im heilsgeschichtlich-eschatologischen Sinne verstanden werden. Ziemlich kraß argumentiert Song selbst auf dieser Linie, wenn er z.B. erklärt: die Inkarnierung des Evangeliums in Taiwan solle eine „Bekehrung“ (*conversion*) der taiwanesischen Geschichte und Kultur bewirken, wonach diese dann mit beitragen könne zur „Vermehrung der Heilsgeschichte, die an erster Stelle von Israel und an zweiter Stelle von der Kirche repräsentiert“ werde;<sup>2</sup> oder wenn er fragt, wie die Christen in Taiwan „mobilisiert werden können, um das Reich Gottes auf Erden zu erbauen“.<sup>3</sup> Inwiefern die Anliegen, die Song bei den Überlegungen zur 'Inkarnationsdynamik' leiteten, letztlich doch über das heilsgeschichtliche Modell hinausführen und seinen Rahmen sprengen, wird sich erst später zeigen.

Der Ausgangspunkt für Song christologische Überlegungen ist zunächst das klare Bekenntnis zu einem betont *christozentrischen* Universalismus. Emphatisch erklärt er in seinem ersten christologischen Aufsatz, daß die Bindung des uni-

---

<sup>1</sup> Vgl. oben S. 36.

<sup>2</sup> SONG 1969b, 5: „It is the problem of how the history and culture of Taiwan may participate in the resurrected life of Jesus Christ and thus contribut[e] to the augmentation of salvation history represented by Israel in the first place and by the Christian church in the second.“

<sup>3</sup> SONG CTM, 22: „Can ... Christians be mobilized for the building up of the Kingdom of God on earth?“ Vgl. auch SONG TTC 33, wo Song die Kirche beauftragt sieht zur „expansion of the Kingdom of God“.

versalen göttlichen Heils an die konkrete geschichtliche Person Jesu den Kern des christlichen Glaubens ausmache (1964, 15 = dt 89). Das Zusammenfallen von göttlich-Universalem und menschlich-Konkretem in der einen Person Jesu Christi laufe allerdings der religiösen Vorstellungswelt der Asiaten völlig entgegen und sei darum auch unter den asiatischen Christen bisher weithin unverstanden geblieben.<sup>4</sup> Um so wichtiger sei es darum aber gerade in Asien, auf dieser konstitutiven Verbindung zu bestehen. Song sucht nun vor diesem Hintergrund nach einem vertieften Verständnis von Christologie und Soteriologie in ihrem gegenseitigen Zusammenhang. Den Nachteil der klassischen christologischen Konzeption von den 'zwei Naturen' sieht er darin, daß sie auf eine „statische“ und „abstrakte Spekulation“ über das Wesen Jesu Christi hinauslaufe, zumindest so verstanden werden könne.<sup>5</sup> Inwiefern die konkrete Verbindung von Gott und Mensch in Jesus Christus auch für uns *heute* Heilsbedeutung hat, bleibt dann gerade unverständlich. Song selbst setzt stattdessen bei der Inkarnationsvorstellung an, weil hier die Vereinigung von Gottheit und Menschheit in Jesus Christus im Rahmen eines *dynamischen* Modells beschrieben wird. Immer wieder verweist er auf das Verb *egeneto* aus dem Prolog des Johannesevangeliums (Joh 1,14);<sup>6</sup> die Inkarnation beschreibt er dementsprechend als „dynamic synthesis“ (1964, 23 und 26).

Die Inkarnation stellt eine *Synthese* dar, weil durch dieses Ereignis 'Gott und Welt' bzw. 'Gott und Mensch' in Jesus Christus zusammengekommen sind (1964, 24), weil sich in seiner konkreten Person 'Transzendenz und Immanenz' verbunden haben (1969a, 61). Diese Synthese ist aber *dynamisch* – und zwar nicht nur, weil die 'In-karnation' an sich ja schon einen Bewegungsvorgang beschreibt, sondern weil das Inkarnationsgeschehen zugleich die eigentümliche Kraft hat, über sich selbst hinauszuwirken. Das konkrete Ziel der Inkarnation („goal“, nämlich die Menschwerdung Gottes in der konkreten Person Jesus Christus) umfaßt zugleich einen universalen soteriologischen Zweck („purpose“, nämlich die Versöhnung der ganzen Welt mit Gott) (1964, 23). Mit der heilvollen Einheit (Synthese) von Gott und Mensch in Jesus Christus kommt die Inkarnation somit zwar zum Ziel, aber nicht zum Abschluß: Sie wirkt eben 'dynamisch' weiter mit der

---

<sup>4</sup> Dies exemplifiziert SONG (1964, 16-22) an verschiedenen Jesusdeutungen aus Indien und China: Während im Hinduismus das religiöse Interesse ausschließlich auf das 'Universale' gerichtet sei, konzentriere sich die chinesische Vorstellungswelt einseitig auf die Vervollkommnung des Menschen im Rahmen der ethisch-sozialen Lebenswirklichkeit. In beiden Fällen, so Song, fehle dem Heilsverständnis die konstitutive Spannung von 'Universalem' und 'Partikularem'. Asiatische Religiosität vermöge darum weder ein personales Heilsverständnis noch ein echtes Geschichtsbewußtsein zu entwickeln: Für sie könne es „nichts Neues unter der Sonne“ geben (1964, 28 = dt 107). – Die von Song hier vorgenommene Klassifizierung und Bewertung asiatischer Religionen ist ebenso traditionell wie undifferenziert; er selbst rückt später von dieser Bewertung ab (vgl. AB 15 und vor allem 1978c, 16).

<sup>5</sup> Vgl. 1964, 23 und 27 (= dt 100 und 105).

<sup>6</sup> So z.B. 1964, 23; 1969a, 63; CMR 51.



Kraft, die ganze Welt versöhnend auf Gott zu beziehen. Aufgrund dieser Dynamik muß auch die Christologie immer wieder gewissermaßen „aus sich selbst heraus-treten“ und uns immer wieder aufs neue zeigen, „wer Gott ist, was der Mensch ist und was die Welt ist“ (1964, 28). So kann Song mit dem Modell der 'dynamischen Synthese' also einerseits die soteriologische Orientierung (und damit auch den Gegenwartsbezug) aller christologischen Aussagen betonen und andererseits die Bindung des gegenwärtigen Heils an die Person des „Gottmenschen“ (1964, 27 = dt 106) Jesus Christus festhalten.

Der Hinweis auf die Inkarnation dient Song des weiteren aber auch als Handhabe, um eine Vielzahl von Begriffspaaren der traditionellen Christologie zusammenzubinden. Neben der „geheimnisvollen Einheit von Gott und Mensch in einer Person“ (1964, 26 = dt 104) führt er hier z.B. die „aktive und organische Gemeinschaft des Seins und der Tat Jesu Christi“ (1964, 27 = dt 105) oder auch die Zusammengehörigkeit des „historischen Jesus“ mit dem „Christus des Glaubens“ an.<sup>7</sup> Wenn Song in einer listenartigen Aneinanderreihung auch noch die „untrennbare Beziehung zwischen dem Wesen und der Existenz“ (*essence and existence*) der Person Jesu, die „dynamische Interdependenz zwischen seiner Person und seinem Werk“ (*His person and His work*) sowie das Zusammenwirken seines Seins und seiner Tat (*His Being and His Act in mutual operation*) aufzählt und das generelle Fazit zieht, daß aufgrund der Inkarnation „Geschichte und Glaube in einer schöpferischen Spannung“ gehalten werden müßten (1964, 26 = dt 104), dann belegt das nicht nur, wie stark er hier noch mit dialektischen ontologischen Kategorien operiert. Man müßte geradezu umgekehrt sagen: Die kommentarlose Summierung verrät, wie wenig Song im Grunde an einer präzisen ontologischen *Analyse* interessiert ist. Worauf es ihm ankommt, ist die große *synthetische* Kraft der Inkarnationsvorstellung; den traditionellen Christologien wirft er dementsprechend vor, sie hätten „in die Irre geführt, indem sie Jesus Christus zerspaltet haben mit der Dichotomie von Menschheit und Gottheit“.<sup>8</sup> Song setzt also die genannten ontologischen Schemata und die in ihnen implizierten Dualismen zwar voraus, doch es kommt ihm gerade auf ihre Überwindung an.<sup>9</sup> Die Inkarnationsvorstellung bietet dafür den probaten Ansatz, denn ihr synthetischer Aspekt kann auf immer weitere Bereiche ausgedehnt werden.

Trotz mancher Unklarheiten in Songs Ausführungen ist seine Betonung des *dynamisch-synthetischen* Charakters der Inkarnation darum als erster Schritt zu verstehen, um über die ontologische Stufen-Schematik, die wir in seinen ersten Veröffentlichungen feststellen konnten, hinauszukommen. Im *Ereignis* der Inkarnation selbst fallen Gottheit und Menschheit, Universales und Partikulares, Transzendenz und Immanenz etc. ja tatsächlich ineins; und aufgrund der Dyna-

<sup>7</sup> 1964, 25 = dt 103; vgl. 1969, 62.

<sup>8</sup> 1968, 10: „Traditional Christologies have misled us by dividing Jesus Christ with the dichotomy of humanity and divinity.“

<sup>9</sup> In diesem Sinne ist auch die von SONG 1969b, 2 aufgestellte Polaritäten-Liste zu lesen.

mik dieses Ereignisses kann diese aktuelle Einheit auch nicht allein auf die Person Jesu Christi beschränkt bleiben. Deutlich ist auch, daß das Inkarnationsgeschehen nach Songs Verständnis weit mehr ist als nur eine göttliche Notmaßnahme zur Wiedererrichtung der durch den Sündenfall zerbrochenen Brücke zwischen Gott und Mensch. Die Inkarnation ist vielmehr *die* zentrale Wesensäußerung Gottes selbst. So wie in ihr 'Sein' und 'Tat' Jesu Christi in eins fallen, so konstituiert sie auch die Einheit von Sein und Tat Gottes: Jesus Christus, der *incarnatus*, ist selbst „God's being in act“ (1969a, 68 und 69), nämlich der „ultimate act of God's incarnating Love“ (1964, 26). Gottes ureigene 'inkarnatorische Liebe' stellt somit den eigentlichen Quellgrund der Inkarnationsgeschichte Jesu Christi und ihrer ausgreifenden Dynamik dar. Und diese Liebe beinhaltet von vorn herein, nämlich wesensmäßig, auch schon Gottes eigene, schmerzliche Selbstentäußerung an das geliebte Gegenüber.

Der kenotische Aspekt der Inkarnation, der sich hier bereits andeutet, wird für Songs Überlegungen später ganz wichtig. Und noch etwas deutet sich in diesem ersten christologischen Aufsatz Songs bereits an: Während Song betont, daß die Inkarnation sich nicht durch abstrakte Spekulation und nicht durch christologische Formeln wirklich begreifen lasse und letztlich nur dogmologisch bezeugt werden könne (1964, 26f), ist es bezeichnenderweise eine menschliche Beziehungserfahrung, die ihm offenbar am ehesten geeignet scheint, den geheimnisvollen Vorgang der Inkarnation zu erhellen: Song verweist auf die Erfahrung menschlicher Liebe, die ja oftmals auch ein Moment der Hingabe und Entäußerung beinhaltet. In der chinesischen Sprache, so Song, werde die tiefste Form der Liebe durch eine Kombination der Worte 'Liebe' und 'Schmerz' bezeichnet. „Denn erst dann, wenn Liebe und Schmerz in einem einzigen Akt verbunden sind, beginnt man mit seinem ganzen Sein zu lieben. In seiner 'Schmerz-Liebe' öffnet man sich völlig für den Menschen, den man liebt.“<sup>10</sup>

Songs christologische Darlegungen lassen somit schon hier erkennen, daß ihm angesichts des Inkarnationsgeschehens und dessen Dynamik alle strikten Trennungen zwischen Göttlichem und Menschlichem sowie alle irgendwie dualistisch angelegten ontologischen Konstruktionen letztlich obsolet erscheinen. In der „aktiven, dynamischen Einheit der sich inkarnierenden Liebe“ (1964, 26 = dt 105), die in Jesus Christus Gestalt gewonnen hat, sind alle derartigen Trennungen jedenfalls überwunden. Dabei beschreibt die 'Inkarnationsdynamik' im Grunde eine doppelte Bewegung: Eine Bewegung Gottes zur Welt hin und eine Bewegung der Welt auf Gott hin, oder: eine Bewegung der Inkarnation und eine Bewegung der Auferstehung. In der Bewegung der Auferstehung wird die Welt gleichsam verklärt, „transformiert“ und „restrukturiert“; ein Vorgang, der für Song gleichzeitig Gericht und Bestätigung umfaßt. Diese „dynamische Kraft“ der Auferstehung enthüllt für Song das eigentliche Ziel und den Sinn des Inkarnationsgeschehens (1969b, 6). Darum rückt Song im Verlauf der Studienarbeit die Auferstehung auch immer stärker mit in das thematische Zentrum seines Nachdenkens (1969b, 5f).

---

<sup>10</sup> 1964, 29 = dt 109. Vgl. dazu Songs Entfaltung dieses Gedankens in CMR 155 und insbesondere in TET 67-72.

Wie Song sich allerdings die konkrete Wirkung der Inkarnations- (und Auferstehungs-)dynamik im Einzelnen vorstellt, wird aus seinen Ausführungen nicht immer ganz klar. Immerhin erhofft er sich durch sie ja eine grundlegende Umgestaltung der gesamten taiwanesischen Gesellschaft (1968b, 25)! Doch scheinen für ihn hierbei nicht so sehr materielle Veränderungen im Vordergrund zu stehen, eher scheint es ihm um die Gewinnung eines neuen Selbst- und Weltverständnisses zu gehen. Auch im Blick auf die Auferstehung interessieren ihn weniger deren „historische und physische Aspekte“ (1969b, 7), vielmehr die Wirkung des Auferstehungsglaubens, der den Jüngern eine neue Lebensperspektive erschloß.<sup>11</sup>

## 5.2. Kampf für die politische Selbstbestimmung

Durch die Studienarbeit des Tainan Theological College (TTC), so hatten wir bereits gesehen, rückten allmählich auch politisch brisante Themen in das Blickfeld der Presbyterianischen Kirche Taiwans (PCT). Allerdings bleiben kritische politische Anfragen in den Studienpapieren des TTC bis 1970 noch recht selten und werden allenfalls in sehr zurückhaltender Form geäußert. Die Veröffentlichungen aus dieser Zeit erwecken somit insgesamt den Eindruck einer generellen Zustimmung zum politischen und wirtschaftlichen Kurs der nationalchinesischen Regierung. Angesichts der massiven innenpolitischen Repression in Taiwan kann das nicht verwundern. Nach dem konfuzianisch geprägten Staatsverständnis der regierenden *Kuomintang* unterlagen alle Religionsgemeinschaften der Staatsraison. In politischen Fragen wurde von ihnen grundsätzlich regierungskonformes Verhalten verlangt. Generell akzeptierten die Kirchen und die christlichen Missionsgesellschaften in Taiwan diese Erwartung, zumal sich das Regime ansonsten ihnen gegenüber sehr wohlwollend verhielt.<sup>1</sup> Vor allem die Christen, die erst nach dem kommunistischen Sieg in China nach Taiwan gekommen waren, teilten ohnehin die politischen Ansichten der KMT, insbesondere ihren ideologischen Antikommunismus.<sup>2</sup>

---

<sup>11</sup> 1969b, 6: Der Auferstehungsglaube wird zum „pivot around which a new outlook on life and the world, a re-affirmation of eternity in the contexts of the present, and assertion of hope are being gradually formulated.“ Auch wenn Song (in seinem zweiten größeren Christologie-Aufsatz, 1969a) der Geschichte Jesu die Kraft zuspricht, sich zu jeder Zeit neu zu vergegenwärtigen und dabei 'Historie' in 'Heilsgeschichte' zu verwandeln („...it is in possession of the *dynamis* which restructures history (*Historie*) into revelational history (*Heilsgeschichte*)“, ebd. 1969a, 61), so scheint es dabei primär um die Stiftung eines neuen Geschichtsverständnisses zu gehen. Welche Konsequenzen dies für die materiale Gestaltung der Geschichte haben mag, wird nicht ausgeführt.

<sup>1</sup> Chiang Kai-shek und auch sein Sohn Chiang Ching-kuo, der 1975 die Regierungsgewalt übernahm, waren selbst getaufte Christen (LATOURETTE 1976, 391 und COPPER 1990, 42).

<sup>2</sup> Zum Ganzen vgl. SAWATZKY 1981, 455-458.

Wie schon erwähnt, stand die PCT aufgrund ihrer Verwurzelung im taiwanesischen Volk in größerer Distanz zum nationalchinesischen Regime als irgendeine andere Kirche in Taiwan. Gerade deshalb wurde sie mißtrauisch beobachtet, Aktivitäten des TTC wurden von staatlicher Seite häufig behindert. Chr. Lienemann-Perrin stellt fest: „Das TTC war für die Regierung ein Dorn im Fleisch. Es konnte seine politische Verantwortung nur in eingeschränktem Maß wahrnehmen, wollte es nicht seine eigene Existenz und die seiner Studenten und Lehrer gefährden.“<sup>3</sup> Gleichwohl trug das TTC, das ja den Großteil des Pfarrernachwuchses der PCT ausbildete, durch seine theologische Arbeit und seine entschiedene Hinwendung zu gesellschaftlichen Problembereichen ganz entscheidend bei, die politische Wachsamkeit dieser Kirche zu wecken und zu schärfen. Es bedurfte nur eines gewichtigen Anlasses, bis die PCT auf dem sehr sensiblen politischen Gebiet als erste und einzige Kirche in Taiwan tatsächlich den Schritt zur offenen Kritik wagte.

### **5.2.1. Die Politisierung der Presbyterianischen Kirche Taiwans (PCT)**

Der Anlaß kam mit der Umorientierung der US-amerikanischen Chinapolitik und der dadurch hervorgerufenen Krise nationalchinesischer Politik:<sup>1</sup> Die Ankündigung, daß US-Präsident Richard Nixon einen Staatsbesuch in Peking zur Normalisierung der Beziehungen mit der Volksrepublik China plane, traf die Bevölkerung Taiwans im Juli 1971 wie ein Schock: Da die VR China den Ausbau diplomatischer Kontakte bisher immer an die Anerkennung ihres Anspruchs auf Taiwan gekoppelt hatte – einschließlich ihres Rechts zur militärischen Durchsetzung dieses Anspruches –, stand zu befürchten, daß die USA nun Taiwan als Bauernopfer im geopolitischen Schachspiel der VR China überlassen würden. Wenige Monate später verlor Nationalchina denn auch seinen Sitz in der UNO zugunsten der Volksrepublik.

In dieser als äußerst kritisch empfundenen Situation meldete sich die Presbyterianische Kirche Taiwans (PCT) erstmals mit einer eigenen politischen Stellungnahme öffentlich zu Wort. „Die Erklärung“, so stellt C.S.Song rückblickend fest, „machte Schluß mit der herrschenden Vorstellung innerhalb und auch außerhalb der Kirche, daß der Glaube oder eine Religion sich nicht in die Politik 'einmi-

---

<sup>3</sup> LIENEMANN-PERRIN 1981, 60: „The TTC was a thorn in the flesh of the government. It could exercise its political responsibility only in a limited way, lest it endanger its own existence and that of its students and teachers.“ C.S.Song selbst berichtete mir (Gespräch am 13.9.1989) von zahlreichen polizeilichen Behinderungen und Vernehmungen, denen er als Rektor des TTC unterworfen wurde.

<sup>1</sup> Zu den verschiedenen diplomatischen Rückschlägen, die die nationalchinesische Regierung 1971/72 empfindlich trafen, vgl. im einzelnen: Mab HUANG 1976, 5-19.

schen' dürfe.“<sup>2</sup> Nach vergeblichen Versuchen, mit anderen Kirchen zusammen eine gemeinsame Stellungnahme zu erreichen, verabschiedete die Leitung der PCT am 30. Dezember 1971 eine '**Öffentliche Erklärung über unser nationales Schicksal**',<sup>3</sup> in der das Recht der Bevölkerung Taiwans eingeklagt wurde, „ihr eigenes Schicksal zu bestimmen“. Im Namen nicht nur der eigenen Mitglieder, sondern aller Landsleute, protestierte die PCT einerseits gegen alle Versuche 'mächtiger Nationen', an der taiwanesischen Bevölkerung vorbei über die politische Zukunft der Insel zu bestimmen. Andererseits sprach sie aber auch dem nationalchinesischen Regime die Berechtigung zur politischen Vertretung Taiwans in dieser Frage ab. Sie erhob die Forderung nach „durchgreifender innerer Erneuerung“, insbesondere nach Durchführung einer Neuwahl der Volksvertreter bis hin zu den höchsten Regierungsorganen, „um die gegenwärtigen Volksvertreter, die vor 25 Jahren auf dem Festland gewählt wurden, abzulösen“.<sup>4</sup> Diese Forderung rührte an einen der Grundpfeiler nationalchinesischer Regierungsideologie. Nach deren Auffassung repräsentierte die Nationalversammlung, die hier mitangesprochen war, Gesamtchina und könnte darum nur durch gesamtchinesische Wahlen (praktisch erst nach der militärischen Rückeroberung des Festlandes) neu besetzt werden. Ein taiwanesischer Beobachter bemerkt dazu: „Diese Erklärung schlug ein wie eine Bombe, denn es war ... das erste Mal, daß überhaupt jemand in Taiwan öffentlich die Forderung nach Selbstbestimmung und allgemeinen Wahlen erhob.“<sup>5</sup>

Die Bekanntmachung der 'Öffentlichen Erklärung' in den presbyterianischen Gemeinden in Taiwan und bald auch im Ausland führte zum Eklat zwischen der presbyterianischen Kirchenleitung und der Regierung. Dem Exekutivkomitee wurde unzulässige Einmischung in politische Fragen und sogar ausländische Unterwanderung vorgeworfen. Das Innenministerium verhängte über alle künftigen Äußerungen der PCT strikte Zensur und verbot sogar die Erwähnung der Stellungnahme auf der folgenden Generalsynode. Der englische Missionar Daniel Beeby, der Ende 1970 neuer Rektor des TTC geworden war, wurde des Landes verwiesen.<sup>6</sup> Jede politische Diskussion sollte erstickt oder zumindest aus Taiwan verbannt werden. Auch innerhalb der PCT selbst kam es zu erheblichen Spannungen. In ihrer großen Mehrheit unterstützten die Gemeinden jedoch, trotz staatlicher Einschüchterungsversuche, das Vorgehen ihrer Kirchenleitung. Ein neues missionarisches Aktionsprogramm der PCT unter dem Titel 'New Servant

<sup>2</sup> 1984c, 19: „The statement put an end to the prevailing notion both inside and outside the church that faith or a religion must not 'interfere' with politics.“

<sup>3</sup> „Public Statement on Our National Fate“. Englische Textfassung in: SONG SD 5-7, deutsche Übersetzung in: VISCHER (Hg) 1988, 55f.

<sup>4</sup> Zitate aus: VISCHER (Hg) 1988, 55.

<sup>5</sup> FENG Xian 1982, 149: „The statement was a bombshell, because it was... the first time for anybody in Taiwan, to publicly call for self-determination and a general election.“

<sup>6</sup> LIENEMANN-PERRIN 1981, 62. C.S.Song hatte 1970 Taiwan verlassen; Näheres dazu unten.

Movement' befaßte sich, nach Abschluß des 'New Century Mission Movement'<sup>7</sup>, gezielt mit der Frage der politischen und gesellschaftlichen Verantwortung einer missionarischen Kirche.<sup>8</sup> Jetzt kamen also die gesellschaftskritischen Implikationen des 'Gospel Incarnate'- Studienprogramms zum Tragen.

Wichtig ist, daß sich die PCT in ihrer 'Öffentlichen Erklärung', die erwartungsgemäß beim 'taiwanesischen' Bevölkerungsteil Taiwans das stärkste Echo fand, nicht einfach zum Sprecher dieser Gruppe machte, sondern ausdrücklich auf das Selbstbestimmungsrecht der „15 Millionen Menschen“, d.h. der gesamten damaligen Bevölkerung Taiwans verwies. Ihre Erklärung sprach die Spannungen und unterschiedlichen historischen Traditionen innerhalb der Bevölkerung an, nahm die militärische Bedrohung durch die VR China aber zum Anlaß, zur Einigkeit aufzurufen. Als gemeinsamer Wille wurde herausgestellt: „Wir, das Volk von Taiwan (*the people on Taiwan*), lieben diese Insel, die entweder durch Geburt oder Zufall unsere Heimat ist. (...) Wir sehnen uns danach, [hier] in Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit zu leben; und wir möchten nicht von Peking regiert werden.“<sup>9</sup> Die Erklärung machte mit alledem deutlich, daß die angestrebte 'innerlich erneuerte' Nation keine bloße Extrapolation des taiwanesischen Nationalismus sein könnte.<sup>10</sup> Es ging vielmehr um die Erarbeitung eines *neuen* nationalen Selbstverständnisses für das gesamte 'Volk auf Taiwan'. Dabei beinhaltet der erklärte Wille nach einem 'Leben in Frieden' allerdings indirekt eine Absage an die nationalchinesische Kriegsrhetorik und ihren militanten Antikommunismus.<sup>11</sup> Die 'Öffentliche Erklärung' der PCT ist somit als konkreter Versuch einer missionarischen Inkarnierung ihres Glaubens zu verstehen. In einem mutigen Schritt solidarisierte sich die PCT nicht nur mit dem Anliegen der Taiwanesen, sondern versuchte zugleich, dieses Anliegen in Richtung auf eine erneuerte Gesellschaft unter den Leitmotiven von Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit zu transformieren. Auch der Begriff der 'Heimat' wird in diesem Sinne neu gefüllt.

Eine intensive theologische Reflexion über die Bedeutung des 'Heimatlandes' setzte bald nach der 'Öffentlichen Erklärung' der PTC ein.<sup>12</sup> Der später dafür verwendete englische Begriff „homeland theology“<sup>13</sup> ist mißverständlich, weil er Assoziationen an die südafrikanische 'homeland'-Politik weckt. Im taiwanesischen Kontext aber signalisiert das Motiv des 'Heimatlandes' keine tribalistische Abgrenzung, sondern dient im Gegenteil als

---

<sup>7</sup> Vgl. oben S. 112.

<sup>8</sup> Vgl. LIENEMANN-PERRIN 1981, 62f.

<sup>9</sup> Zitiert nach VISCHER (Hg) 1988, 55; vgl. SONG SD 6.

<sup>10</sup> Zum taiwanesischen Nationalismus vgl. MANCALL(Hg) 1964, 147-170 und MENDEL 1970, passim.

<sup>11</sup> Wie heikel das hier angeschnittene Thema war, zeigt z.B die Tatsache, daß die PCT sich 1970 noch gezwungen sah, offiziell ihren Austritt aus dem als kommunistenfreundlich verrufenen ÖRK zu erklären – eine Entscheidung, die allerdings vom ÖRK (im inoffiziellen Einvernehmen mit der PCT) nie vollzogen wurde (LIENEMANN-PERRIN 1981, 61; COHEN 1988, 192).

<sup>12</sup> Vgl. FENG 1982, 150-152 und NILES 1981a, 3-5.

<sup>13</sup> Wang Hsien-chih 1986a.

Zielbegriff für eine neue, betont inklusive und den Menschenrechten verpflichtete gesellschaftliche Identität. In diesem Sinne ist auch im neuen Glaubensbekenntnis der PCT, das 1985 (nach achtjähriger Erarbeitungszeit) von der Generalsynode angenommen wurde, vom 'Heimatland' als einer dem Menschen anvertrauten Schöpfungsgabe die Rede.<sup>14</sup>

C.S.Song selbst hatte bereits im Oktober 1970, also ein gutes Jahr vor dieser Zuspitzung der Ereignisse, Taiwan verlassen und einen neuen Dienst als Asiensekretär der Reformierten Kirche Amerikas angetreten. Er unterstützte das politische und theologische Anliegen der PCT nun vom Ausland her. Die taiwanesischen Diaspora, die seit der Zeit der japanischen Besetzung das einzige taiwanesisches Forum für offene politische Diskussionen darstellte, hatte für die politische Willensbildung der Taiwaner schon immer eine große Bedeutung gehabt und bildete faktisch den Rückhalt aller taiwanesischer Oppositionsgruppen. Gemeinsam mit drei Landsleuten gründete Song Anfang 1973 in den USA die Bewegung '**Formosan Christians for Self-Determination**' (FCSD). Hauptinitiator der Gruppe war wieder C.H.Hwang, C.S.Song jedoch ihr theologischer Kopf.<sup>15</sup> Im Sinne der 'Öffentlichen Erklärung' der PCT wollte diese Gruppe die taiwanesischen Christen im In- und Ausland mobilisieren, „to exercise Christian responsibility towards Taiwan“ (SD 4). Ihr satzungsmäßiges Ziel war es, dem christlichen Anliegen der Menschenrechte für Taiwan Ausdruck zu geben, die politische Selbstbestimmung zu fördern und sich für die Entstehung einer 'freien und gerechten Gesellschaft in Taiwan' einzusetzen (SD 4). Mit der Adressierung an taiwanesischen Christen war nicht etwa die Bildung einer christlichen Interessensgemeinschaft gemeint, im Gegenteil: Gerade der Name der Gruppe sollte die „unity and solidarity“ verdeutlichen, „which Taiwanese Christians have with all other people of Taiwan for the cause of self-determination for the future of Taiwan“ (SD 11). Die FCSD wollte darum mit allen, die 'Taiwan als ihre Heimat betrachteten' und 'unabhängig von ihrer Herkunft und Religion' ein gleiches Ziel verfolgten, zusammenarbeiten; und sie hoffte, damit auch die Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen Oppositionsgruppen insgesamt zu fördern (SD 80 und 5).<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Text in: VISCHER (Hg) 1988, 61.

<sup>15</sup> Song übernahm nicht nur die Redaktion der Zeitschrift 'Self-Determination', die von der Gruppe in unregelmäßiger Folge herausgegeben wurde (zehn Ausgaben bis 1978, jetzt gesammelt in: SONG SD), sondern er war auch der Verfasser des allergrößten Teils der dort abgedruckten Artikel. Die vier Gründungsmitglieder dieser Gruppe verband übrigens auch eine sehr enge Beziehung zum TTC, vgl. LIENEMANN-PERRIN 1981, 64.

<sup>16</sup> Der entscheidende Schwachpunkt des politischen Protestes in Taiwan war seit 1947 immer wieder die Zersplitterung der 'taiwanesischen' Opposition selbst sowie die Schwierigkeit ihres Zusammenschlusses mit den 'festländischen' Oppositionellen. 1971 war es erstmals zu bedeutenden oppositionellen Demonstrationen seitens junger intellektueller 'Festländer' in Taiwan gekommen, die ebenfalls die Forderung nach Demokratisierung und politischen Reformen erhoben hatten (Vgl. HUANG 1976 passim). Ein politisches Bündnis mit den Anliegen, die die PCT in ihrer 'Öffentlichen Erklärung' formulierte, kam jedoch nicht zustande.

Der regen Öffentlichkeitsarbeit dieser Gruppe ist es zu verdanken, daß der Ruf nach politischer Selbstbestimmung in Taiwan und die bedrängte Lage der PCT im Ausland weithin bekannt wurde. Durch die Verbreitung ihrer Zeitschrift und die Organisierung einiger Konferenzen mit bis zu 500 Teilnehmern in den USA und in Europa<sup>17</sup> trug sie zweifellos zur Politisierung vor allem unter den presbyterianischen Christen der taiwanesischen Diaspora bei. Durch heimliche Kanäle konnten die Publikationen der Gruppe auch presbyterianischen Christen in Taiwan selbst zugänglich gemacht werden. Nach 1978 mußte die Zeitschrift 'Self-Determination' dann eingestellt werden; die internationale Struktur der Gruppe erwies sich bei zunehmender (beruflich bedingter) räumlicher Zerstreung ihrer Initiatoren als nicht mehr tragfähig genug. C.S.Song unterstützte den politischen Weg der PCT aber auch weiterhin publizistisch.<sup>18</sup>

In Taiwan selbst hatte sich der Konflikt zwischen PCT und dem nationalchinesischen Regime 1975 weiter verschärft – im selben Jahr übrigens, in dem Billy Graham mit finanzieller Unterstützung dieser Regierung einen aufwendigen, aber politisch eben völlig konformen Evangelisationskreuzzug durch Taiwan veranstalten konnte.<sup>19</sup> Im Zuge einer Forcierung der nationalchinesischen Sprachenpolitik, deren Ziel die Durchsetzung des Mandarin als Nationalsprache ist, hatte die Regierung 1975 den Vertrieb von Bibeln in latinisiertem Taiwanesisch, wie sie in den presbyterianischen Gemeinden viel verwendet wurden, verboten.<sup>20</sup> Tausende solcher Bibeln wurden beschlagnahmt. Als alle Bemühungen um eine Freigabe der Bibeln fehlschlagen und die staatlichen Behörden schließlich auch noch die Teilnahme einer Delegation der PCT an der Vollversammlung des ÖRK in Nairobi verhinderten, trat die Leitung der PCT erneut an die Öffentlichkeit. Ihr an die eigenen Gemeinden und an die Regierung gerichteter '**Appell, betreffend die Bibel, die Kirche und die Nation**' vom 18. November 1975 bekräftigt nicht nur die vorangegangene 'Öffentliche Erklärung' von 1971 mit der Forderung nach politischen Reformen und dem Recht auf Selbstbestimmung, sondern weitet die im Namen der Menschenrechte und der Menschenwürde erhobene Kritik nun auf verschiedene soziale Mißstände in Taiwan aus, die als Folge einer rücksichtslos profit- und wachstumsorientierten Wirtschaftspolitik identifiziert werden.<sup>21</sup>

---

<sup>17</sup> So z.B. Februar/März 1974 in Wuppertal-Barmen.

<sup>18</sup> Vgl. vor allem SONG (Hg) 1984.

<sup>19</sup> Vgl. SAWATZKY 1981, 458. Seit 1970 gab es in Taiwan eine starke Zunahme der Aktivitäten US-amerikanischer evangelikaler Gruppen, die politisch vollkommen opportunistisch blieben. Vgl. SWANSON 1981, 27-31.

<sup>20</sup> Die von Missionaren entwickelte latinisierte Schreibweise gibt das Taiwanesisch als Lautschrift wieder, sie ist daher wesentlich leichter erlernbar als die chinesischen Schriftzeichen. Vor allem ältere Taiwanesen beherrschen oft bloß diese Schrift. Vgl. EMW (Hg) 1980, 24 (mit Textbeispiel).

<sup>21</sup> „Our Appeal – Concerning the Bible, the Church and the Nation“. Englischen Textfassung in: SONG SD 83-88; deutsche Übersetzung in: VISCHER (Hg) 1988, 56-60.



Unter Berufung auf die verfassungsmäßig garantierte Religionsfreiheit protestiert der 'Appell' zunächst gegen die staatlichen Behinderungen der kirchlichen Arbeit und fordert die Regierung zum Dialog über die strittigen Fragen auf. Darüber hinaus wird zur Versöhnung zwischen allen in Taiwan lebenden Menschen aufgerufen, ein Ende der bestehenden Diskriminierungen nach Herkunft oder Parteimitgliedschaft gefordert und schließlich auf eine Reihe gravierender gesellschaftlicher Probleme verwiesen, die dringender Beachtung bedürften: Verschärfte soziale Konflikte, gravierende Umweltzerstörung, moralischer Verfall, Beeinträchtigung von Menschenrechten. Gegenüber den eigenen Gemeinden wird eine rein individualistische Frömmigkeit kritisiert und das kirchliche Engagement für soziale Gerechtigkeit als Bestandteil der missionarischen Verpflichtung der Kirche und ihrer prophetischen und priesterlichen Aufgabe gerechtfertigt. Gegen alle Spaltungsversuche werden die Gemeinden zur kirchlichen Einheit, auch mit der Ökumene (Weltkirche), und zu verstärktem missionarischem Engagement aufgerufen, insbesondere zu verstärkter Sorge für soziale Gerechtigkeit und die Probleme der Welt.

1977 erhob die PCT dann ein drittes Mal ihre Stimme in einer '**Menschenrechtserklärung**'.<sup>22</sup> Diese Erklärung besteht erneut auf dem Recht der Bevölkerung Taiwans, die Zukunft ihres Landes selbst zu bestimmen. Sie ruft die eigene Regierung auf, „der Realität ins Auge zu sehen und wirksame Maßnahmen zu ergreifen, damit Taiwan ein neues und unabhängiges Land werden kann.“ Die Formulierung „unabhängiges Land“ (*independent country*) traf die nationalchinesische Staatsdoktrin im Kern. Sie weckte vor allem Assoziationen an das von der Regierung verfolgte 'Formosan Independence Movement', dessen erklärtes Ziel die staatliche Souveränität Taiwans war.<sup>23</sup> Die Leitung der PCT, vor allem Generalsekretär C.M. Kao geriet unter schweren Beschuß auch aus den regierungsfreundlichen Kreisen innerhalb der eigenen Kirche.<sup>24</sup> Die Erklärung wurde mit einem Aufruf zum Staatsstreich gleichgesetzt und kriminalisiert. Die Kirchenleitung bestritt zwar jegliche Verbindung mit dem 'Formosan Independence Movement' und jegliche politischen Ambitionen, war aber auch nicht bereit, die inkriminierte Formulierung zurückzunehmen. Ihre Haltung wurde von der Mehrheit der Generalsynode im März 1978 unterstützt.<sup>25</sup>

Die 'Menschenrechtserklärung' der PCT fiel in eine Zeit, in der die Opposition gegen die KMT-Herrschaft auch aus anderen Richtungen spürbarer wurde.<sup>26</sup> Ei-

<sup>22</sup> „A Declaration on Human Rights“. Englische Textfassung in: SONG SD 108f; deutsche Übersetzung in: VISCHER (Hg) 1988, 60f. Die folgenden Zitate dort 61.

<sup>23</sup> SONG 1984c, 23: „...'independence' ... had been a taboo word and banned from political vocabulary in Taiwan“. Näheres zum 'Formosan Independence Movement' bei MANCALL (Hg) 1964, 163-170.

<sup>24</sup> Vgl. COHEN 1988, 195. C.M.Kao, ebenfalls ein früherer Student des TTC, war seit 1970 Generalsekretär der PCT. Er hatte schon bei der Formulierung ihrer 'Öffentlichen Erklärung' 1971 eine wichtige Rolle gespielt (LIENEMANN-PERRIN 1981, 62; COHEN 1988, 191).

<sup>25</sup> C.M.Kao wurde mit großer Mehrheit wiedergewählt. Näher dazu: SONG SD 141 sowie COHEN 1988, 196-204.

<sup>26</sup> Bei den Provinzwahlen im November 1977 erzielten erstmals Kandidaten, die nicht der KMT angehörten, starke Gewinne (SONG SD 139). 1978 formierte sich die Opposition um die Zeitschrift „Formosa“, die sofort zu einem der auflagenstärksten Blätter in Taiwan wurde (LUCE 1984, 203).

ne Demonstration zum Tag der Menschenrechte am 10. Dezember 1979 in Kao-hsiung bot dem Regime schließlich den Anlaß, zurückzuschlagen: Nach gewalttätigen Zusammenstößen zwischen den rund 40.000 Demonstranten und der Polizei, die offensichtlich bewußt inszeniert worden waren, wurden die Führer der Opposition im gesamten Lande verhaftet. C.M.Kao wurde schließlich wegen Hochverrat („sedition“) angeklagt und von einem Militärgericht zu sieben Jahren Haft verurteilt.<sup>27</sup> Demonstrativ wählte die Generalsynode der PCT ihn gleichwohl erneut zu ihrem Generalsekretär.

### 5.2.2. Politisch-theologische Argumentationsmuster der PCT

Die Erklärungen der PCT und die Stellungnahmen der FCSD sprechen im Namen einer Kirche bzw. für Christen; sie wollen zugleich aber auch für Menschen verständlich und annehmbar sein, die keiner christlichen Kirche angehören. Dieses doppelte Anliegen prägt ihre theologische Argumentation.

In der '**Öffentlichen Erklärung**' der PCT von 1971 finden sich nur zwei im engeren Sinne theologische Aussagen, und beide werden jeweils durch eine parallele säkulare Argumentation begleitet. Erstens begründet die PCT ihr Recht auf eine öffentliche Stellungnahme mit ihrem Glauben, „daß Jesus Christus der Herr aller Menschen ist, der gerechte Richter und Retter der Welt“ – fügt dem dann aber noch hinzu: „...dabei sind wir davon überzeugt, daß wir nicht nur für die Kirche, sondern für alle unsere Landsleute sprechen.“ Zweitens wird die inhaltliche Forderung nach politischer Selbstbestimmung mit dem wiederum doppelten Hinweis auf Gottes Anordnung („God has ordained...“) sowie auf die entsprechende Festlegung der UNO-Charta („the United Nations Charter has affirmed...“) begründet.<sup>1</sup>

---

<sup>27</sup> Zur juristischen Bedeutung dieser Anklage, die gemäß Kriegsrecht immer vor Militärgerichten verhandelt wurde: COHEN 1988, 322-324. Im Zusammenhang mit dem Kaohsiung- Vorfall wurden etwa zweihundert Dissidenten, darunter mehrere Kirchenleute, unter diesem Vorwurf verhaftet und einige schließlich bis zu lebenslänglichen Haftstrafen verurteilt (SAWATZKY 1981, 449; COHEN 1988, 197). Kaos Delikt bestand darin, daß er von dem flüchtigen Organisator der Menschenrechtsdemonstration, Shih Min-teh, um Unterschlupf gebeten worden war und ihm durch vertrauliche Vermittlung weitergeholfen hatte. Aufgrund internationalen Drucks wurde er 1984 vorzeitig aus der Haft entlassen (SONG 1984c, 15 und 29).

<sup>1</sup> Zitiert nach VISCHER (Hg) 1988, 55 und SONG SD 5f. Die UN-Charta spricht (in Art. 1 Ziff. 2) von der „Selbstbestimmung der Völker“ eigentlich nur im Sinne eines *zwischenstaatlichen* völkerrechtlichen Grundsatzes. Erst in den beiden UN-Menschenrechtspakten von 1966 wird (in Art. 1 Ziff. 1) das Selbstbestimmungsrecht der Völker in den Rang eines Menschenrechts erhoben und gewinnt damit eine ganz neue, antikoloniale Spitze (vgl. HUBER/TÖDT 1988, 19). Es ist diese neue Interpretationslinie, auf die sich die PCT hier beruft (so ausdrücklich Lung-chu Chen in: SONG SD 10).

Die doppelgleisige Argumentationsstruktur spiegelt die argumentativen Anforderungen an eine Kirche, deren Öffentlichkeitsanspruch nicht, wie in Europa, von vornherein durch die kulturelle Tradition oder das gesellschaftliche Gewicht der Mitgliederzahl – in der Bundesrepublik zusätzlich noch durch die Staats- und Länderverfassungen – abgesichert ist. Zugleich erklärt dieser Hintergrund zumindest teilweise auch den starken kosmisch-schöpfungstheologischen Akzent, der schon die christologische Eingangserklärung, vor allem dann aber die inhaltliche Begründung der Forderungen prägt: Der Verweis auf die göttliche *ordinatio* ermöglicht ein unmittelbares Anknüpfen an die Naturrechtstradition der UN- Menschenrechtskataloge – angesichts der großen politischen Bedeutung, die die Frage der UN-Mitgliedschaft in der Auseinandersetzung zwischen der Volksrepublik und Nationalchina spielte, ein sehr gewichtiges Argument. Die beiden folgenden Erklärungen der PCT wiederholen und bestätigen diesen Ansatz der ersten Erklärung.

Der umfangreichere '**Appell**' von **1975** enthält in seinem an die eigenen Gemeinden adressierten Teil eine Reihe weitergehender ekklesiologischer Aussagen, die grundsätzlich die politische Verantwortung der Kirche begründen; die politischen Forderungen an die Regierung werden jedoch – sofern nicht direkt aus den durch die Verfassung Taiwans garantierten religiösen Freiheitsrechten ableitbar – theologisch wiederum durch einen generellen Bezug auf die Menschenrechte und die Menschenwürde untermauert.<sup>2</sup> Noch deutlicher wiederholt die theologische Präambel der '**Menschenrechtserklärung**' von **1977** das theologische Gerüst der 'Öffentlichen Erklärung' von 1971: „Unsere Kirche bekennt, daß Jesus Christus Herr aller Menschen ist, und glaubt, daß Menschenrechte und ein Land, an dem jeder von uns Anteil hat, von Gott verliehene Gaben sind.“<sup>3</sup> Im Redaktionsartikel der presbyterianischen Wochenzeitung 'Taiwanese Presbyterian Weekly' vom 9.4.1978 wird die Glaubensbasis dieser Erklärung dann erläutert unter dem einleitenden Bekenntnis zu Gott als dem „Schöpfer des Universums und Herrn der ganzen Menschheit, der da regiert, richtet und errettet.“<sup>4</sup> Dadurch wird klar, daß das Bekenntnis zur Weltherrschaft Christi tatsächlich schöpfungstheologisch konzipiert ist: Der 'Schöpfer' und der 'Weltherrscher' sind im Grunde austauschbar, denn der Christus Pantokrator setzt den Schöpferwillen durch. Inhaltlich gefüllt wird dieser Wille Gottes wieder durch Verweis auf die Menschenrechte, denen jetzt auch noch das ausdrückliche Recht auf ein Heimatland beigefügt wird.

Die Gruppe der '**Formosan Christians for Self-Determination**' (FCSD) vertritt in ihren Publikationen denselben politisch-theologischen Ansatz und entfaltet ihn, vor allem in den von C.S.Song verfaßten Reflexionen, noch etwas weiter. Wie in der 'Öffentlichen Erklärung' der PCT wird zunächst das Recht des in Taiwan beheimateten Volkes unterstrichen, seine politische Zukunft selbst zu bestimmen, sowie eine durchgreifende politische Demokratisierung in Taiwan gefordert.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Der 'Appell' versteht Menschenrechte und Menschenwürde eindeutig als *theologisch* qualifizierte Güter; sie zu verteidigen gilt als wesentlicher Bestandteil des kirchlichen Missionsauftrages (vgl. SONG SD 86).

<sup>3</sup> Zitiert nach VISCHER (Hg) 1988, 60; engl. Text: SONG SD 108.

<sup>4</sup> Zitiert nach SONG SD 144: „...the creator of the universe and Lord of all humankind, One who governs, judges and saves.“

<sup>5</sup> SONG SD 15 und 30f.

Begründet werden diese Forderungen durch Verweis auf die Menschenrechte, die wiederum in unmittelbare Beziehung zum göttlichen (Schöpfer-)Willen gesetzt werden. Der Kampf um Selbstbestimmung ist darum politische Aktion und Glaubensakt zugleich (SD 57), Schweigen ist Sünde (SD 2). Indem das nationalistische Regime das politische Selbstbestimmungsrecht verweigert, wendet es sich nicht nur gegen das Volk, sondern gegen Gott selbst, verletzt es Gottes Schöpfungsordnung.<sup>6</sup>

Diese Schöpfungsordnung wird allerdings nicht als statisch vorgegebenes System verstanden.<sup>7</sup> Die von Gott gegebenen Menschenrechte implizieren ja gerade den Auftrag zur verantwortlichen Gestaltung der Zukunft. Indem die Bevölkerung Taiwans die Bestimmung ihrer politischen Zukunft in die eigenen Hände nimmt, antwortet sie auf diesen göttlichen Gestaltungsauftrag und ergreift – zum ersten Mal in der Geschichte ihres Landes – ihre geschichtliche Verantwortung (SD 41). Denn der Kampf um Befreiung von politischer Unterdrückung in Taiwan beinhaltet die Bereitschaft zur Übernahme geschichtlicher Verantwortung für die Gestaltung der Zukunft im Rahmen einer weltweiten Völkerfamilie. Die Übernahme dieser Verantwortung ist ein 'spiritueller' Befreiungsakt.<sup>8</sup> In der Perspektive dieses politisch-spirituellen Befreiungsaktes rücken also der Schöpfungswille und der Heilswille Gottes ineins: „Indem wir uns einsetzen für Selbstbestimmung für Taiwan versuchen wir lediglich, treu und verantwortungsvoll unsere geschichtliche Bestimmung wahrzunehmen, wie Gott sie vorgesehen haben muß in der Ordnung von Schöpfung und Erlösung.“<sup>9</sup>

Mit der Verschärfung des Konfliktes zwischen Staat und PCT wird natürlich die Machtfrage zunehmend virulent. Angesichts der starken theologischen Legitimierung des Kampfes für Selbstbestimmung ist es bemerkenswert, daß nirgendwo der Gedanke an eine *gewaltsame* Bekämpfung der Regierung auftaucht – eine Option, die seit Ende der 1960er Jahre in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie ja stark diskutiert wurde. Diese Zurückhaltung entspricht sicherlich einer realistischen Einschätzung der Situation und Kräfteverhältnisse in Taiwan;<sup>10</sup> sie ist aber zugleich noch mehr als nur politisches Kalkül. Für die PCT

---

<sup>6</sup> SONG SD 41 und 45. SONG SD 45: „The political power which takes form in a dictatorship violates the order of God's creation.“

<sup>7</sup> Zu beachten ist, daß der Verweis auf Schöpfungsordnungen im taiwanesischen Kontext (ganz anders als in der deutschen 'Politischen Theologie' zu Beginn der Nazi-Herrschaft) eine klare gesellschafts- und herrschaftskritische Funktion hat.

<sup>8</sup> SONG SD 41. Die Wahrnehmung der eigenen geschichtlichen Identität schließt zugleich das Bekenntnis zur Unveräußerlichkeit der gottgegebenen Würde und der Grundrechte *aller* Menschen in sich (ebd. 36).

<sup>9</sup> SONG SD 41: „In striving toward self-determination for Taiwan, we are merely trying to be faithful and responsible to our historical destiny which God must have in the order of creation and salvation.“

<sup>10</sup> Die Niederschlagung der Opposition und Verhaftung führender Repräsentanten der PCT im Jahre 1980, so Song, machte offensichtlich (SONG SD 160): „All that the Presbyterian Church has is a moral power given by the just and loving God. That is all.“

und die Gruppe der FCSD steht fest, daß die Forderung eines Volkes nach Freiheit, Menschenwürde und politischer Selbstbestimmung aufgrund ihrer tiefen theologischen und moralischen Berechtigung sich letztlich jeder nackten polizeilichen oder militärischen Gewalt überlegen erweisen wird.<sup>11</sup> In einer Weihnachtsmeditation von 1974 erklärte C.S.Song dazu: „Die moralische Macht, die aus Jesu Liebe für die leidende Menschheit hervorströmt... erwies sich als unbesiegbar.“ „Darum kommt es nicht darauf an, ob jemand die physische Kraft hat, um der Ungerechtigkeit und Unterdrückung zu widerstehen, sondern darauf, ob die Sache, für die er eintritt, eine gerechte Sache ist: Ob dadurch Liebe, Freiheit und Gleichheit zu denen gebracht wird, die sich danach sehnen; ob Menschen dadurch frei werden können von Furcht und Angst, von Leid und Verzweiflung.“<sup>12</sup>

### 5.3. Besinnung auf die asiatische Identität

Die Gründung der 'Formosan Christians for Self-Determination' war nicht zuletzt eine Solidaritätserklärung taiwanesischer Christen mit ihrer taiwanesischen Nation. Damit ist ein weiterer Themenbereich angesprochen, der für Songs Arbeit in den 1970er Jahren zunehmende Bedeutung gewinnt: Die *asiatische* Identität der Kirchen und Christen in Asien. Gerade beim politischen Engagement der Presbyterianischen Kirche Taiwans zeigte sich, wie stark die Christen in die spezifischen Probleme und Perspektiven ihrer eigenen Nation eingebunden waren. Politisch betrachtet entsprach die starke Beachtung, die die Stellungnahmen der PCT in westlichen Kreisen fanden, nicht ganz der tatsächlichen Bedeutung dieses Protestes im Lande selbst. Man darf nicht vergessen, daß weniger als 1% der Bevölkerung Taiwans der PCT angehörten!<sup>1</sup> Die Stellungnahmen der PCT waren zwar die erste kirchliche, längst aber nicht die erste taiwanesischen Stim-

---

<sup>11</sup> 1974 verweist Song in diesem Zusammenhang auch auf die aktuelle Niederlage der USA in Vietnam und auf die Revolution in Portugal (SONG SD 43f).

<sup>12</sup> SONG SD 57: „The moral power which wells out of Jesus' love for suffering humanity ... proved to be invincible.“ „What matters is therefore not whether you have physical power to withstand injustice or oppression, but whether the cause you stand for is a just cause, a cause that will bring love, freedom and equality to those who long for them, a cause that will free people from fear and anxiety, from suffering and despair.“

<sup>1</sup> Die vormals so eindrucksvollen Wachstumsraten der PCT stagnierten seit Mitte der 1960er Jahre. 1974/75 stellten die Presbyterianer in Taiwan nicht ganz 1% der Bevölkerung, bei einem christlichen Gesamtanteil von 3,8% (Angaben nach TIN 1979, 107). Allerdings hatte die PCT durch ihre Kontakte zum westlichen Ausland und den dortigen Lobbys doch ein etwas größeres politisches Gewicht. Die Repressalien gegen diese Kirche wurden in der US-Öffentlichkeit sehr genau wahrgenommen.

me, die demokratische Reformen forderte, ihre Stimme war also nur *ein* Beitrag in einem sehr viel größeren Konzert oppositioneller Bemühungen.<sup>2</sup>

Neben dem politischen Engagement, das die beteiligten Christen in eine immer intensivere Solidarität mit anderen politischen Gruppierungen in Taiwan führte, gab es noch eine Reihe anderer Anstöße, die Song in dieser Zeit verstärkt nach der *asiatischen* christlichen Identität fragen ließen. Bevor wir dem nun im Einzelnen nachgehen, ist zunächst noch auf die persönliche Lebenssituation C.S.Songs hinzuweisen: Aufgrund seiner politischen Arbeit wurde ihm in den folgenden fünfzehn Jahren die Wiedereinreise in seine Heimat verwehrt.<sup>3</sup> Songs Arbeits- und Lebensschwerpunkt befand sich darum seit 1970 in Europa und Nordamerika, auch wenn ein Gutteil seiner Arbeit nach Taiwan und Asien orientiert blieb. Diese kulturelle Grenzlage (die übrigens alle namhaften asiatischen Theologen und Theologinnen dieser Generation in irgendeiner Form erfahren haben) provoziert offenbar in verschärfter Weise die Reflexion auf die eigene asiatisch-christliche Identität. Song bestätigte, daß seine Erfahrungen im Westen sein Nachdenken über die asiatisch-christliche Problematik stimuliert und ihn zur bewußteren Wahrnehmung der eigenen asiatischen Wurzeln geführt habe.<sup>4</sup>

### 5.3.1. Die 'Identitätskrise' der Christen in Asien

Im Vorwort seines Buches *Christian Mission in Reconstruction* berichtet Song von dem nachhaltigen Eindruck, den die Begegnung mit der **Situation der Schwarzen in den USA** und der 'Schwarzen Theologie' auf ihn gemacht habe (CMR XI-XII). Die ersten intensiven Begegnungen hatte Song 1971 auf dienstlichen Reisen in den Süden der USA. Sie wurden vertieft durch die Bekanntschaft mit Gayraud Wilmore, einem der ersten prominenten Vertreter Schwarzer Theologie, der 1972 gemeinsam mit Song mit den 'Joseph Cook-Vorlesungen' betraut

---

<sup>2</sup> Daß sich auch eine christliche Kirche hier eingereicht hatte, wurde für eine breitere Öffentlichkeit in Taiwan erst 1980 wahrnehmbar, als die Verhaftung presbyterianischer Pfarrer im Zusammenhang mit der Kaoshiung-Demonstration Aufsehen erregte. Sogar unter den presbyterianischen Christen war das Interesse am politischen Engagement der eigenen Kirche vielfach sehr gering (vgl. COHEN 1988, 196).

<sup>3</sup> Nur zweimal (1972 zur Beerdigung seines Vaters und 1979 im Zusammenhang mit Verhandlungen der Regierung mit der PCT) wurde Song in dieser Zeit ein kurzer Besuch in Taiwan gestattet; seit 1987 erhält er begrenzt wieder Besuchervisa. Die oft willkürlich anmutende Verweigerung der Wiedereinreise nach Taiwan war (und ist z.T. bis heute) eines der gängigen Druckmittel der Regierung gegen politisch mißliebige Taiwanesen.

<sup>4</sup> Diese zunächst mündliche Aussage erläuterte Song im Brief vom 19.4.1993 folgendermaßen: „My being in the West enabled me to explore Christian theology in the West in depth and social-political contexts in which it was shaped. That experience stimulates me to reflect deeply on Christian faith in the part of the world called Asia historically, culturally and religiously unrelated to Christianity in origin. This makes me aware all the more of my Asian roots.“

wurde.<sup>1</sup> Reflexionen dieser Begegnungen finden sich nicht nur in Songs oben genannten Buch;<sup>2</sup> auch später nimmt er zur Verdeutlichung eigener theologischer Anliegen immer wieder auf die Schwarze Theologie Bezug (z.B. CG 12-14). Die Radikalität, mit der die Schwarzen Theologen die existentiellen Erfahrungen der eigenen Lebenssituation, ihre eigene „blackness“ in einer von Weißen beherrschten Gesellschaft, zum Angelpunkt und Prüfstein ihrer theologischen Aussagen machen, fasziniert ihn.<sup>3</sup> Offenbar fühlt Song sich von der Schwarzen Theologie noch stärker angesprochen als von anderen sog. 'Dritte-Welt-Theologien', etwa der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. Zwei spezifische Züge Schwarzer Theologie beeindruckten ihn besonders: Ihre konsequente Rückbesinnung auf die eigenen, bislang unterdrückten kulturellen und religiösen Traditionen sowie (damit zusammenhängend) die Bereitschaft zu radikaler Kritik auch an grundlegenden Überzeugungen der christlich-dogmatischen Tradition, die als Bestandteile weißer Herrschaftsgeschichte entlarvt und verworfen werden.<sup>4</sup> Im Protest Schwarzer Theologen gegen die Mißachtung, die den Traditionen schwarzer Religiosität seitens einer dominanten 'weißen' Theologie immer wieder zuteil geworden ist, entdeckt Song eine Brücke zu den Erfahrungen und Problemen asiatischer Christen. Denn die vom Westen her auf Asien übertragene „uniforme“ Gestalt christlichen Lebens und christlicher Theologie, so Song, habe den asiatischen Christen ganz ähnlich wie den schwarzen Christen in den USA eine „weiße“ Identität aufgezwungen und hier wie dort ein „Identitätsproblem von Christen in einer nicht-weißen Kultur“ erzeugt: „Es ist interessant festzustellen, daß die Schwarze Kirche in den USA sich mit denselben Problemen herumquälen mußte, die auch die Kirche in Asien bedrängen.“<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Es handelte sich um eine längere gemeinsame Vortragsreise durch verschiedene asiatische Metropolen, die von der Presbyterianischen Kirche der USA (aus Mitteln der J.Cook-Stiftung) gemeinsam mit der EACC durchgeführt wurde. Vgl. dazu das Vorwort zu *Asians and Blacks* (SONG AB).

<sup>2</sup> Dort vor allem CMR 123-140. Dieses Kapitel wurde von G.Wilmore und J.Cone später in den Dokumentationsband *Black Theology* aufgenommen (WILMORE/CONE (Hg) 1979, 568- 583).

<sup>3</sup> Vgl. dazu: CMR 140 und 1976c, 264.

<sup>4</sup> Unter den frühen Sprechern der 'Black Theology' trat vor allem G.Wilmore für diese Verwurzelung Schwarzer Theologie im afrikanischen religiösen Erbe ein (vgl. dazu: J.CONE 1984, 82f). In seinem J.Cook-Vortrag erklärt Wilmore (in: SONG AB 51f): „Black Theology ... is a call to black Christians to reject the allegation that what they believe is inferior to the professions of the white church and to investigate the rich heritage of black religion in America. ... In tracing the lineaments of Black Theology we begin precisely where Karl Barth tells us that Reformation-evangelical theology cannot properly begin – i.e., in *an existential context transcending the existence of the Church*“ (Hervorhebung im Original). Diesen „existentiellen“ Ansatz der Schwarzen Theologie unterstreicht auch SONG (1976c, 264).

<sup>5</sup> CMR 136: „The uniformity thus created was to give rise to the problem of identity for Christians surrounded by non-white culture. ... It is of interest to realize that the black church in the States had to agonize over the same problem besetting the church in Asia“.

Die genannten Anstöße kommen bei Song erst nach und nach voll zum Tragen, sie sind z.T. aber auch schon in seiner ersten J.Cook-Vorlesung spürbar, in der er ausdrücklich die „**Identitätskrise der Christenheit in Asien**“ thematisiert.<sup>6</sup> Als Ursache für diese Krise nennt er hier die Entfremdung der asiatischen Kirchen von den „grundlegendsten geistigen Kräften, die in den verschiedenen Ländern Asiens heute wirksam sind.“<sup>7</sup> Besonders drastisch habe die kommunistische Revolution in China die Entfremdung der Kirchen von den Anliegen der eigenen Nation ans Licht gebracht – mit dem Ergebnis, daß der christliche Glaube (zumindest in seiner organisierten Gestalt) heute im Leben des chinesischen Volkes keine nennenswerte Rolle mehr spiele. Doch auch in den anderen asiatischen Ländern werde die christliche Kirche nach wie vor bloß als eine „geistliche Kolonie des westlichen Christentums“ betrachtet.<sup>8</sup> Die Chance der gegenwärtigen Krise jedoch besteht für Song darin, daß die Kirchen dadurch gezwungen werden, sich neu den Grundfragen („root questions“) des eigenen Glaubens zu stellen und sie auch neu zu beantworten (AB 4).

Manches, was Song in dieser Vorlesung anspricht, erinnert noch sehr an seine Kritik der kirchlichen 'Elfenbeinturm-Mentalität', wie er sie früher bereits formuliert hatte.<sup>9</sup> Doch in der Art, wie er sich die Überwindung der Identitätskrise vorstellt, lassen sich neue Akzente erkennen. Erheblich stärker als früher betont Song jetzt die notwendige *Identifizierung* mit dem eigenen Volk und der eigenen Kultur – wobei er 'Kultur' in einem sehr weiten und umfassenden Sinne versteht.<sup>10</sup> Hatte Song sich 1960 noch gegen den Begriff einer 'asiatischen Theologie' gewendet und die Kirche vor einer zu engen Anlehnung an nationalistische Ideen gewarnt (1960, 7), so formuliert er jetzt programmatisch: „asiatische Christen müssen Asiaten sein“ (AB 11) und erhebt es zur entscheidenden Aufgabe der Kirche in Asien, in eine „substantielle Beziehung“, ja in eine „Blutsverwandtschaft“ (*blood relationship*) einzutreten mit der Kultur, in der sie lebt (AB 10). Hier geht es also nicht mehr bloß um eine 'Anwendung' bestimmter Glaubenswahrheiten auf einen neuen kulturellen Kontext oder Sitz im Leben. Im Vergleich mit Songs früheren Darlegungen muß man sagen: Der 'Sitz im Leben' tritt jetzt aus seiner bloß passivempfangenden Rolle gegenüber dem Evangelium heraus und gewinnt ihm gegenüber ein eigenständiges, konstitutives Gewicht.

---

<sup>6</sup> „The Identity Crisis of Christianity in Asia“, in: SONG AB 1-16.

<sup>7</sup> AB 1: Die Kirche in Asien „is still very much a community of people somewhat estranged from the most fundamental spiritual forces that are at work in various countries in Asia today“.

<sup>8</sup> AB 1: „...a spiritual colony of Western Christendom.“ Zu diesem Thema vgl. auch SONG 1975b, 5.

<sup>9</sup> Vgl. oben S. 87.

<sup>10</sup> Song versteht 'Kultur' als „total experience of a total person or a group of persons“ (AB 11). Die 'Kultur' eines Volkes ist also im Grunde all das, was seine Identität ausmacht. Zu Songs Kulturverständnis vgl. ausführlicher: SONG 1988b, 31.



Wieder führt Song die Inkarnation als maßgebliches Modell an, wobei die Akzentsetzung unverkennbar ist: Er betont, daß auch das inkarnierte Wort mit der Menschheit eine „ontologische Beziehung“ eingegangen sei und deutet die im Matthäusevangelium (Mt 1, 1-17) aufgestellte Genealogie Jesu pointiert als das Einrücken Jesu in den Zusammenhang der joint family: „Bevor Christus zum Retter seines eigenen Volkes und durch sein Volk zum Retter aller Nationen erklärt wird, muß er zuerst als Nachkomme Abrahams identifiziert werden, der durch die gemeinsame Abstammung verbunden ist mit denen, zu deren Rettung er kommt.“<sup>11</sup> 'Inkarnation' wird hier wirklich zur 'Identifikation', und persönliche Identität konstituiert sich weniger durch Individualität als durch die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gemeinschaft. Hier zeigt sich ein Identitätsverständnis, das nicht vom Einzelnen, sondern von der Gemeinschaft her denkt und das eben darin nicht europäisch, sondern spezifisch asiatisch ist.<sup>12</sup>

Allerdings soll der besagte Identifikationsvorgang der Kirche denn doch nicht dazu führen, daß diese sich von der asiatischen Welt einfach verschlucken läßt. Ganz im Sinne seiner früheren Ausführungen zur Dynamik des Inkarnationsgeschehens erwartet Song, daß gerade auf diesem Wege der christliche Glaube in Asien zu einer „transformierenden Kraft“ (*transforming power*) werde (AB 11), zu einer „kritischen und schöpferischen Kraft, die aus der Mitte des kulturellen und geistlichen Lebens Asiens heraus wirksam ist.“<sup>13</sup> Indem die Kirche sich von ihrer bisherigen, an den westlichen Vorbildern orientierten Identität freimacht und nun ihren eigentlichen Ort in Asien entdeckt und annimmt, kann sie, so hofft Song, schließlich doch wieder eine „Pionierfunktion“ bei der Suche nach einer neuen Gesellschaft übernehmen, in der „die Liebe und Gerechtigkeit Gottes herrscht“ (AB 4). Damit bleibt also auch das optimistische missionarische Motiv weiterhin wirksam, das wir schon als eine treibende Kraft der TTC-Studie 'The Gospel Incarnate' kennengelernt hatten und das schließlich in eindrucksvoller Weise zum politischen Engagement der Presbyterianischen Kirche Taiwans (PCT) geführt hatte.<sup>14</sup> Eine entscheidende Weichenstellung in Songs Ausführungen ist aber, daß er diesen Vorgang missionarischer Transformation nun nicht mehr einfach als die Leistung einer missionarisch aktiven und theologisch geschulten Kirche beschreibt, sondern daß er diese Transformation wie auch die Identitätsfindung als ein zutiefst *wechselseitiges* Geschehen deutet: Nur eine

---

<sup>11</sup> AB 10: „Before Christ is declared as the Saviour of His own people and through His people all the nations, He has to be identified as the descendent of Abraham, sharing common ancestral ties with those He comes to save.“

<sup>12</sup> Zur typischen asiatischen „Gemeinschaftsfähigkeit“ vgl. WEGGEL 1989, 302. SONG selbst betont an anderer Stelle (1982a, 105): „In Asia we try to grasp the truth within relationships“.

<sup>13</sup> AB 13: „Faith in Christ ought to be the critical and creative force at work from within Asian cultural and spiritual life.“

<sup>14</sup> Weite Teile von Songs Ausführungen in AB zur Identitätskrise und Identitätsgewinnung der asiatischen Kirchen lassen sich tatsächlich wie ein Kommentar zu den damals aktuellen Vorgängen in Taiwan lesen.

Kirche, die sich zuvor selber in die asiatischen Kulturen hineinbegeben hat und sich selbst von ihnen hat transformieren *lassen*, wird ihrerseits dann auch eine entsprechende, von innen heraus wirkende Kraft („internal dynamic“) entfalten können (AB 11). Darum fordert Song die Christen und Kirchen jetzt vor allem auf, ihr „missionarisches Gehabe“, nämlich die Selbstgewißheit ihrer vermeintlichen geistlichen Überlegenheit über Menschen anderen Glaubens aufzugeben und stattdessen „ihren Platz im gemeinsamen Menschsein der Asiaten zu entdecken“.<sup>15</sup>

Die ganze Tragweite dieser Aufforderung zeigt sich allerdings erst, wenn man dabei an diejenigen asiatischen Länder denkt, in denen der Gedanke an eine gesellschaftliche Pionierfunktion der Kirche auf absehbare Zeit ohnehin völlig unrealistisch ist, weil dort nämlich „die Kirche, so wie wir sie gewöhnlich verstehen, nicht vorhanden oder zu schwach ist, um irgendeinen bedeutenderen Einfluß auszuüben“ (1976c, 236 = dt 16). Hier ist vor allem an die **Volksrepublik China** zu denken. Song hatte zu Beginn seiner J.Cook-Vorlesung schon auf das Menetekel des kommunistischen China hingewiesen, das Thema zieht sich auch durch sein weiteres theologisches Nachdenken beständig hindurch. In besonderer, thematischer Form befaßt Song sich damit Mitte der 1970er Jahre im Rahmen der ökumenischen China-Studienarbeit, die vom Lutherischen Weltbund und von Pro Mundi Vita koordiniert wurde und an der er selbst eine zeitlang beteiligt war.<sup>16</sup> Im Zentrum dieser Studienarbeit standen damals die Fragen nach den theologischen Implikationen der chinesischen Erfahrung und des kommunistischen Experiments dort: Was bedeutet es für die Rede von Gottes Heilshandeln, daß der christliche Glaube in China trotz bedeutender missionarischer Anstrengungen nie wirklich Fuß fassen konnte? Was bedeutet es, daß in diesem Land, das rund ein Fünftel der gesamten Menschheit beherbergt, insbesondere während der Jahre der Kulturrevolution praktisch jegliches christliche Zeugnis zum Verstummen gebracht wurde – daß dieses Land zugleich aber (so die damalige Perspektive) schon seit fünf- undzwanzig Jahren mit durchaus beachtlichem Erfolg dabei ist, aus eigenen, ganz unreligiösen Quellen ein neues Menschenbild und eine neue Gesellschaft zu schaffen?<sup>17</sup>

Die ganze Thematik der damaligen Studienarbeit (die inzwischen teilweise auch schon überholt wirkt) soll hier nicht weiter verfolgt werden; für unseren Zusammenhang ist nur wichtig zu sehen, daß angesichts der (damaligen wie heutigen)

---

<sup>15</sup> AB 11: „Christians in Asia must surrender the missionary attitude of facing men and women of other faiths fortified with doctrinal distinctiveness and spiritual superiority. ...a new identity of Christianity in Asia is to be gained when Christians ... discover their place in the common humanity of the Asians.“ In diesem Sinne führt Song später (1986c, 53) als bedeutendste Folge des politischen Engagements der PCT an: Die Kirche habe sich damit ein „Geburtsrecht“ in Taiwan erworben.

<sup>16</sup> Vgl. dazu vor allem SONG 1973, 1974a und 1975b. Näheres zum Verlauf der China-Studienarbeit in LWF/PMV (Hg) 1976 sowie bei SPAE 1979.

<sup>17</sup> Vgl. die Fragen in: LWF/PMV (Hg) 1976, 3; SPAE 1979, 414; GEFFRÉ 1979, 391.

Verhältnisse in der VR China all die hochfliegenden missionarischen Erwartungen an die asiatischen Kirchen, wie auch Song sie einst geäußert hatte, offensichtlich ins Leere liefen. C.S.Song konstatiert: „Die bei Christen außerhalb Chinas gängige Vorstellung, mit prophetischem Zeugnis und Handeln könnte die Kirche zur Erneuerung der Menschen und der Gesellschaft beitragen, hat für China keine Gültigkeit.“<sup>18</sup> Wie kann man dann aber im Blick auf China noch von Gottes heilvoller Gegenwart reden? Fehlt sie hier, oder ist sie beschränkt auf die verschwindend wenigen und z.T. heimlichen Orte, wo auch in China christlicher Glaube bewußt gelebt wird?<sup>19</sup> Song meint, in solch einer Situation sinnvoll von Gottes heilvoller Gegenwart zu sprechen sei nur möglich in Erinnerung an Gottes Schöpfungshandeln – ein Handeln, das nicht nur den *Raum* der Kirche, sondern auch die Reichweite ihrer *Funktion* weit überschreitet. Diesen Weg schlägt er denn auch in seinem Vortrag auf der China-Konsultation in Båstad/ Schweden ein (1974a). In diesem schöpfungsweiten Rahmen kann die Kirche ihren Ort und ihre Identität aber eben nicht mehr als Gegenüber zur Welt finden und auch nicht mehr einfach als eschatologische und gesellschaftsreformerische Elite der Welt, sondern nur noch als Teil der einen, von Gott längst schon umgriffenen Welt.

Die Frage nach der Identität von Kirchen, die ihre demographische Marginalität und gesamtgesellschaftliche Einflußlosigkeit erkennen müssen, rundet vorerst den Gedankenkreis ab, den die TTC-Studie mit ihrer Frage nach der Präsenz des Heils in Taiwan begonnen hatte. Songs Antwort auf die Identitätsproblematik ist die These, daß die Kirchen und Christen in Asien ihre 'christliche Identität' nur entdecken, indem sie bereit sind, ihre 'asiatische Identität' anzunehmen und alle Ansprüche auf unerschütterliche Vorzüge ihres eigenen Glaubens aufzugeben. Die nüchterne Erkenntnis, als Kirche in Asien nur eine gesellschaftliche Nebenrolle zu spielen, gehört zu dieser 'asiatischen Identität' mit dazu.

### **5.3.2. Theologie in der Vielfalt der Kontexte: Arbeit in der ÖRK-Kommission für Glauben und Kirchenverfassung**

Das Problem des christlichen Pluralismus bildet in gewisser Weise die Kehrseite der Identitätsproblematik. Denn je stärker sich einzelne Kirchen auf ihren Kontext und die ihn prägende Kultur einlassen, desto stärker werden sie in die Unterschiede und oftmals auch in die Konflikte hineingezogen, die zwischen den jeweiligen Kontexten bestehen. Song widmete sich diesem Problemkreis vor allem während seiner Arbeit in der Kommission für Glauben und Kirchenverfas-

---

<sup>18</sup> 1975b, 9: „The assumption prevailing among Christians outside China that prophetic witness and action would somehow contribute to the re-formation of man and society is invalidated in China.“

<sup>19</sup> Vgl. SONG 1975b, 7.

sung des ÖRK (Commission on Faith and Order, CFO). Er hatte 1973 seine Tätigkeit für die Reformierte Kirche in Amerika beendet und war nach Genf übersiedelt, wo er bis 1982 im ÖRK als beigeordneter Direktor der CFO arbeitete. Während der ersten Jahre engagierte er sich vor allem für die CFO-Studie „Rechenschaft von der Hoffnung, die in uns ist“.<sup>1</sup> Diese Studie war 1971 auf der CFO-Konferenz in Löwen beschlossen worden; nach einer Zwischenbilanz auf der CFO-Konferenz in Accra 1974 fand sie ihren formalen Abschluß mit der Erklärung „Eine gemeinsame Rechenschaft von der Hoffnung“, die 1978 auf der CFO-Konferenz in Bangalore verabschiedet wurde.<sup>2</sup>

Interessant ist, daß die Fragestellung und Intention dieser Studie auf Anstöße zurückgeht, die von der Ostasiatischen Christlichen Konferenz (EACC) gekommen waren, insbesondere von ihrer asiatischen 'Faith and Order'-Konferenz 1966 in Honkong.<sup>3</sup>

Unter dem Motto „Den Glauben heute in Asien bekennen“<sup>4</sup> hatte diese asiatische Konferenz gegenüber der bloßen Berufung auf die tradierten konfessionellen Bekenntnisse, die die Kirchen in Asien oft genug in einer künstlichen Weise trennten, die Bedeutung des *aktuellen* Bekennens der Kirchen betont, das von ihnen im Blick auf einen konkreten Kontext immer wieder neu und gemeinsam gefordert sei. Die asiatische Konferenz bat den neuen Direktor von 'Glauben und Kirchenverfassung' im ÖRK, Lukas Vischer, dieses Anliegen auch in die Arbeit der CFO einzubringen. Vischer hatte selbst an der EACC-Konferenz teilgenommen und hielt die hier angeregte Thematik für außerordentlich wichtig; dennoch konnte er sie erst nach einigen vergeblichen Anläufen in die insgesamt sehr traditionsorientierte Arbeit der CFO einbringen und auch dann nur gleichsam durch eine Nebentür: Mit der besagten CFO-Studie 'Rechenschaft von der Hoffnung, die in uns ist'. Für Vischer bedeutete eine gemeinsame Rechenschaft von der Hoffnung nichts geringeres als eine aktuelle „gemeinsame Formulierung des Glaubens“.<sup>5</sup> Die konservativere Mehrheit der CFO jedoch scheute sich, das Ziel der Studie in die Nähe eines Credo zu rücken. So verständigte man sich schließlich betont vage auf einen „Prozeß, an dessen Ende vielleicht so etwas wie eine Erklärung stehen könnte, die die Kirchen gemeinsam abzugeben vermögen“.<sup>6</sup> Die kontroversen Bewertungen, die die Studie somit von Anfang an begleiteten, brachen später bei der Würdigung und Rezeption ihres Ergebnisses erneut auf.

Wichtiger als Ursprung und Ergebnis dieser Studie ist in unserem Zusammenhang die Form ihrer Durchführung, ihre Anlage und Methode. Denn im Unterschied zu früheren CFO-Studien wurde diesmal nicht versucht, auf dem Wege

---

<sup>1</sup> „Giving Account of the Hope that is Within Us“. Für einen Überblick über den Werdegang der Studie und die relevanten Zwischendokumente siehe L. Vischer in: MÜLLER-FAHRENHOLZ (Hg) 1979, 20-27.

<sup>2</sup> „A common Account of Hope“. Deutsche Textfassung in: MÜLLER-FAHRENHOLZ (Hg) 1979, 51-60. Zur Wertung des Schlußdokuments vgl. Schweitzer 1979, MÜLLER-FAHRENHOLZ 1979 und VISCHER 1980.

<sup>3</sup> Diese Hintergründe der ÖRK-Studie beschreibt HOUTEPEN 1985, 73f. Vgl. dort auch zum folgenden.

<sup>4</sup> „Confessing the Faith in Asia Today“. Vgl. das Konferenzdokument EACC 1966.

<sup>5</sup> L. Vischer in: RAISER (Hg) 1971, 211.

<sup>6</sup> Ebd. 216.

theologischer Expertenkonsultationen zunächst ein Grundsatzdokument zu erstellen, das dann zur Beratung an die Kirchen weitergegeben werden könnte. Vielmehr wurde die Studie von vorn herein als Einladung an die christlichen Kirchen, Bewegungen und Gruppen konzipiert, selbst ihren Glauben zu artikulieren. „Die Antwort sollte nicht in erster Linie von irgendwelchen internationalen Gremien kommen, sie sollte vielmehr aus der Erfahrung der Kirchen selbst wachsen.“<sup>7</sup> Dieser neue Ansatz 'von unten' bedeutete eine entscheidende hermeneutische Umorientierung: Der konkrete Kontext christlichen Lebens galt nicht mehr nur als Raum, in den hinein das Credo inhaltlich unverändert zu erfolgen hätte, sondern wurde gewürdigt als Ort, der aktuelles Bekenntnis provoziert und in sehr unterschiedlicher, aber gleichwohl verbindlicher Weise prägt.<sup>8</sup> Stärker als je zuvor bot die Hoffnungsstudie also die Möglichkeit, innerhalb der CFO den kontextuellen Charakter christlichen Zeugnisses einzubringen; und die Resonanz auf das Angebot, dabei mitzuwirken, war überraschend groß. Die meisten Gruppen gingen bei ihren Stellungnahmen sehr bewußt von ihren konkreten gegenwärtigen Erfahrungen aus und versuchten, darauf hin auch den Grund und die Gestalt ihrer christlichen Hoffnung möglichst konkret zu formulieren. Durch diesen situativen Ansatz gewannen die einzelnen Aussagen eine sehr unterschiedliche, manchmal auch kontroverse Gestalt. Andererseits traten hinter gemeinsamen aktuellen (vor allem politischen) Herausforderungen oft traditionelle theologische Abgrenzungen zurück. „Da, wo das gemeinsame Zeugnis bewußt gesucht wird,“ so faßte Lukas Vischer diese Erfahrung zusammen, „vor allem da, wo ein eindeutiger äußerer Anlaß gebieterisch nach einer Antwort der Kirche ruft, können die Grenzen der Traditionen oft in überraschender Weise durchbrochen werden.“<sup>9</sup>

Für ein gemeinsames christliches Zeugnis warf der kontextuelle Ansatz der Studie also neue Probleme auf, eröffnete zugleich aber auch ganz neue Chancen. Er stellte eine Herausforderung an das bisherige Selbstverständnis ökumenischer Arbeit dar. Denn auf der Grundlage einer Vielzahl je aktueller Zeugnisse könnte der Weg zur christlichen Einheit jedenfalls nicht vorrangig in der Bemühung um eine konvergierende Traditionsentwicklung bestehen. Entscheidender wäre es vielmehr, neue Wege gemeinsamer Kommunikation zu erschließen, Wege zur Austragung von Konflikten wie zur Eröffnung je neuer Verständigung. Lukas Vischer betont: Eine gemeinsame Antwort des Glaubens wird nur dadurch möglich, „daß die verschiedenen Zeugnisse in eine *lebendige Auseinandersetzung* miteinander treten; einzig dadurch, daß die [sc.: jeweiligen] Ansprüche auf universale Gültigkeit ausgetragen und die gemeinsame Sprache durch Frage und

<sup>7</sup> L.Vischer in: MÜLLER-FAHRENHOLZ (Hg) 1975, 24.

<sup>8</sup> Vgl. VISCHER 1980, 115: „It would be naive ... to regard the different contextual answers simply as 'regional variations' of the same Gospel. Far more than that is involved... What is learned and expressed on the basis of concrete experience in one place always represents a question to the Church in all places.“

<sup>9</sup> In: MÜLLER-FAHRENHOLZ (Hg) 1979, 23.

Gegenfrage Schritt für Schritt entwickelt wird“;<sup>10</sup> also nur auf dem Wege von „Austausch und Konfrontation“.<sup>11</sup>

C.S.Song war schon an der EACC-Konferenz 1966 mit einem großen Referatsbeitrag beteiligt gewesen (Song 1966a) und dem Anliegen der Hoffnungsstudie somit von Anfang an verbunden. Als beigeordneter Direktor der CFO unterstützte er den hier neu erprobten hermeneutischen Ansatz. Nachdem dann der erfolgreiche Abschluß der Studie 1978 gezeigt hatte, daß es tatsächlich möglich war, gerade mit solch einem kontextuellen Ansatz zu einer *gemeinsamen* ökumenischen Glaubensaussage zu kommen – eine Erfahrung, die manchen Teilnehmern „wie ein kleines Pfingstwunder“ vorkam<sup>12</sup> – hoffte Song, daß die CFO auf dem zunächst eher widerstrebend eingeschlagenen Wege nun weiterschreiten würde. Mit aller Kraft setzte er sich dafür ein, den neuen hermeneutischen Ansatz der Hoffnungsstudie für die weitere CFO-Arbeit fruchtbar werden zu lassen und insbesondere in die Überlegungen einer Studie zum 'gemeinsamen Bekennen des Glaubens' einfließen zu lassen. Das Anliegen der Hoffnungsstudie sollte endlich aufs ökumenische Hauptgleis gehoben werden!<sup>13</sup> Über Vischers Initiative hinausgehend hielt Song es allerdings für entscheidend, die „lebendige Auseinandersetzung“, auf die bei der neuen Vorgehensweise ja alles ankam, über den Innenbereich der christlichen Kirchen hinaus noch weiter auszudehnen: „In 'Ein gemeinsames Zeugnis von der Hoffnung' hat Glaube und Kirchenverfassung tatsächlich mit einer neuen Art von Glaubensdiskurs begonnen. Hier ist deutlich geworden, daß die Fragen des Glaubens und der Einheit nicht bloß kirchenspezifische Angelegenheiten sind, die intern zu regeln wären. Im Gegenteil: Glaube und Einheit sind die Angelegenheiten der ganzen weiten Welt und der gesamten Menschheit. Damit wird offenkundig, daß die theologischen Erkundungen von Glauben und Kirchenverfassung künftig vor einem umfassenderen Horizont statt-

---

<sup>10</sup> Ebd. 26.

<sup>11</sup> Ebd. 27.

<sup>12</sup> MÜLLER-FAHRENHOLZ 1979, 320. Wie HOUTEPEN (1985, 74) betont, war es damit zum ersten Mal in der Geschichte der CFO gelungen, „daß eine gemeinsame Erklärung formuliert wurde bezüglich der Eigenart und der Funktion des kirchlichen Glaubensbekenntnisses, wie es für die Einheit erforderlich ist“.

<sup>13</sup> Vgl. den Sitzungsbericht der Ständigen Kommission 1979 in Taizé (WCC-CFO 1980, 7); vgl. dazu auch SONG 1979c („From Hope to Faith“) und SONG 1980a. Lukas Vischer war kurz nach dem Abschluß der Hoffnungsstudie aus dem Direktorium der CFO ausgeschieden und hatte somit keinen entscheidenden Einfluß mehr auf die weitere Arbeit.

finden müssen.“<sup>14</sup> Die Nötigung zu diesem neuen theologischen Diskurs vernahm Song vor allem aus den Kirchen der Dritten Welt.<sup>15</sup>

Doch gerade dieser hermeneutische Ansatz der Hoffnungsstudie erntete, vor allem von europäischer Seite, auch viel Kritik. Die Leitung der CFO wurde beschuldigt, einem politischen „Säkularökumenismus“ und einer oberflächlichen „Erfahrungstheologie“ erlegen zu sein.<sup>16</sup> Das Experiment der Hoffnungsstudie wurde von der CFO denn auch nicht mehr wiederholt und die Schlußerklärung verschwand in den Akten. Ausdruck der konfessionellen Unbeweglichkeit des ÖRK?<sup>17</sup> C.S.Song jedenfalls stellt später resigniert fest: „Der Ökumenismus, den wir nun seit mehreren Jahrzehnten kennen, ist geschichtlich überholt.“<sup>18</sup>

Eine größere Resonanz als im ÖRK fand der Ansatz der Hoffnungsstudie im Reformierten Weltbund (RWB). Die Generalversammlung des RWB beschloß 1982 einen eigenen Studienprozeß unter dem Titel „Called to Witness to the Gospel Today“, die methodisch ganz ähnlich angelegt war wie die Hoffnungsstudie. Ausdrücklich wurde jetzt der Versuch unternommen, das eigene Bekenntnis aktuell zu formulieren vor dem Hintergrund der jeweils drängenden theologischen und ethischen Herausforderungen, vor die sich die Mitgliedskirchen gestellt sahen.<sup>19</sup> C.S.Song verließ 1982 den ÖRK und wechselte zum RWB, wo er diese Studie bis 1987 betreute.<sup>20</sup>

---

<sup>14</sup> SONG 1978M, 8: „In 'A Common Account of Hope' Faith and Order has in fact started a new form of discourse on faith. It has demonstrated that the questions of faith and unity are not merely ecclesiastical matters requiring 'internal settlement'. On the contrary, faith and unity are the concerns of the whole wide world and of the whole of humanity. This shows us clearly that theological explorations of Faith and Order must, from now on, be conducted on a wider horizon.“

<sup>15</sup> SONG 1976b, 21: „The Third World Christianity is now challenging the ecumenical effort towards the unity of the church to change the norms of its theological thinking and the style of its operation, to shift from its Western bureaucratic operation to the people's movement.“ SONG meint (1979b, 2f; vgl. 1979c, 41), es sei bezeichnend, daß die Schlußerklärung zur Hoffnungsstudie (mit deren erfolgreichen Abschluß viele gar nicht mehr gerechnet hatten) auf einer CFO-Konferenz zustande kam, die (erstmal!) in einem asiatischen Land tagte.

<sup>16</sup> So z.B. in den scharfen Kritiken von PANNENBERG 1978 und BROSEDER 1979.

<sup>17</sup> So fragt HOUTEPEN 1985, 74.

<sup>18</sup> SONG 1989b, 250: „...the ecumenism that we have known for several decades has been overtaken by history.“

<sup>19</sup> Vgl. das Studiendokument RWB (Hg) 1983, das den Prozeß einleitete. Die Generalversammlung 1982 in Ottawa stand im Zeichen eines schon länger schwelenden Bekenntniskonflikts in den eigenen Reihen, der sich an der Frage der Apartheid entzündet hatte. Sie erklärte die Rechtfertigung der Apartheid für Häresie und suspendierte zwei in diesem Sinne häretische reformierte Kirchen im südlichen Afrika von der Mitgliedschaft im Weltbund (RWB (Hg) 1983, 38-40). Die Frage nach dem gemeinsamen Bekenntnis war damit virulent.

<sup>20</sup> Einzelheiten zum Studienprozeß in dem (bis 1987 von C.S.Song für den RWB edierten und weitgehend auch von ihm verfaßten) 'Newsletter', 8 Ausgaben von Sept. 1983 bis Febr. 1988.