

Kapitel 6

Der erste eigene Entwurf (1975)

Eine Bündelung der verschiedenen Anstöße und Motive, die wir im letzten Kapitel in ihrer biographischen Verankerung beschrieben haben, versucht Song in seiner ersten selbständigen Monographie. Sie trägt den programmatischen Titel *Christian Mission in Reconstruction – an Asian Attempt* und wurde 1975, mit finanzieller Unterstützung seitens der CCA, zunächst in Indien veröffentlicht.¹ Es ist kein Zufall, daß Song seinen theologischen Neuansatz in Form einer Missions-theologie vorstellt. Die Entdeckung der eigenen missionarischen Verantwortung war für die asiatischen Kirchen insgesamt der Stimulus zur Selbständigkeit gewesen, auch zur selbständigen theologischen Arbeit. Im Bereich der Missionstheologie, also der Reflexion der Begegnung zwischen 'Kirche' und 'Welt', liegen auch bis heute die bedeutendsten Herausforderungen und Beiträge asiatischer Theologie.² Wie jede recht verstandene Missionstheologie betrifft die theologische 'Rekonstruktion', die Song aus der Perspektive missionarischer Begegnung entwirft, aber natürlich das Ganze der Theologie.

6.1. An der Schwelle zu einer neuen theologischen Ära

„Wir stehen an der Schwelle zu einer neuen Ära christlicher Mission“¹ – mit dieser Feststellung im Eingangskapitel seines Buches markiert Song nicht nur den historischen, sondern gewissermaßen auch den sachlichen Ort seines eigenen missionstheologischen Entwurfs. Tatsächlich steht dieses Erstlingswerk in mehrfacher Hinsicht 'an der Schwelle'; im folgenden soll das genauer beleuchtet werden.

¹ Verlegt bei der Christian Literature Society, Madras. Zwei Jahre später erschien eine (ansonsten druckgleiche) Ausgabe bei Orbis Books, Maryknoll N.Y. mit dem etwas selbstbewußteren Untertitel: *An Asian Analysis*.

² Vgl. P.NILES 1981a, 10: „It may not be too much of an exaggeration to say that all Asian theology is essentially mission oriented. It could not be otherwise, for, with the exception of the Indian Orthodox churches, all the Asian churches were spawned by the activity of modern missionary movements. Churches in Asia have always had to understand themselves *vis-a-vis* other histories and religious traditions.“

¹ CMR 9: „We are standing at the threshold of a new era of Christian mission“.

6.1.1. Die Austreibung der alten Ära

Song eröffnet seinen missionstheologischen Rekonstruktionsentwurf mit einem Aufruf zum Feiern: „*Endlich das Ende einer alten Ära!*... Was wir hier feierlich begehen wollen, ist das Ende der Übersee-Missionen der Kirche im Westen.“¹ Sachlich ist Songs Feststellung nicht ganz neu. Vom Ende der kirchlichen Missionen – zugunsten der einen Mission Gottes (*missio Dei*) – wurde in der ökumenischen Bewegung ja seit der missionstheologischen Neuorientierung in den späten 1950er Jahren gesprochen. Doch für Song steht bei der Eröffnung seines Buches mehr auf dem Spiel als die Bekräftigung einer neuen missionstheologischen Einsicht. Die Einleitung ist der zornige Versuch einer geistigen Befreiung von westlicher Vormundschaft, ein „Manifest der Befreiung“ (*manifesto of liberation*, CMR 1). Denn „durch die Übersee-Missionen wurde der Westen dem Osten präsentiert als das Gottesreich auf Erden, wogegen der Osten im Westen als Inbegriff der Gottverlassenheit dargestellt wurde“.² Und die Schatten solch einer Vergangenheit, die Song aus asiatischer Perspektive pointiert beschreibt, lassen sich auch mit neuen theologischen Ideen noch nicht so schnell vertreiben.³ Wenn Song die missionstheologischen Neuansätze charakterisiert als den reichlich späten Entschluß der Missionsträger, „sich in die politischen Realitäten in Asien im postkolonialen Zeitalter zu fügen“,⁴ dann pocht er damit auf die Autonomie und Würde der asiatischen Völker, die für so lange Zeit immer wieder nur die *Objekte* wohlwollender missionarischer und theologischer Bemühungen waren. Nicht die westlichen Missionsträger – darauf läuft Songs Argumentation hinaus – haben aufgrund ihrer vertieften theologischen und exegetischen Erkenntnisse die missiologische Neuorientierung eingeleitet, sondern umgekehrt: Erst mit ihrem erfolgreichen Widerstand gegen die politische und religiöse Beherrschung durch den Westen haben die asiatischen Völker den Westen schließlich auch zur missionstheologischen Neuorientierung gezwungen!⁵ Im Bewußtsein

¹ CMR 1: „*At Last the End of an Old Era!*... What we propose to celebrate here is the end of foreign missions of the church in the West.“

² CMR 3: „Through foreign missions, the West was presented to the East as the Kingdom of God on earth, whereas the East was pictured in the West as everything standing for God-forsakenness.“

³ CMR 4: „The pronouncement of the end of Western based foreign missions in 1960 ... did little to change the actual practice of mission.“ Und im Blick auf die asiatischen Christen stellt Song fest (ebd. 5): „The myth of Western Christendom may have been dissolved, yet the myth of the Western man blessed with the long history of cultural and political influence of the West on the rest of the world still plays some role in the subconsciousness of the non-Western man.“

⁴ CMR 8: „...to become *conformed* to the political realities in Asia in the post-colonial era“.

⁵ Vgl. die parallele Argumentation in: SONG 1991a. In ähnlichem Zusammenhang stellt der indische Kirchenhistoriker T.V.PHILIP (1987, 419) fest: „Just as the colonial histories tried to glorify the achievements of the colonial governments, the missionary historians exaggerated the achievements of the Western missions and minimized or ignored the contributions of the churches in Africa or Asia.“

der Kirchen und Gemeinden, so klagt Song, hätten sich die neuen theologischen Erkenntnisse allerdings immer noch kaum durchgesetzt: Obwohl der Mythos vom „christlichen Abendland“ durch die zunehmende Entchristlichung der westlichen Gesellschaft faktisch widerlegt sei, herrsche bei den Christen im Westen meist immer noch die romantische Vorstellung von den „unevangelisierten Völkern jenseits der eigenen Grenzen“ (CMR 4). Umgekehrt gelte der christliche Glaube in Asien nach wie vor als „Religion des Westens“, und die starke Präsenz westlicher Missionare halte dieses Erscheinungsbild auch weiter lebendig (CMR 5).

Vor diesem Hintergrund ist die Feier, zu der Song aufruft, mehr als nur die phantasievolle Umrahmung einer neuen theologischen Erkenntnis. Sein Aufruf, die alten Geister der Kolonialmission und ihrer Theologie wie im chinesischen Neujahrsfest „mit Musik und Feuerkrachern“ zu vertreiben (CMR 1f), zielt nicht auf exotische Folklore, sondern auf exorzistische Reinigung und Befreiung.

In diesem ersten Kapitel von Songs Buch wird etwas spürbar von dem Zorn vieler asiatischer (und ähnlich auch afrikanischer) Christen über die 'missionarische Entfremdung', die die theologische Tradition der westlichen Missionen ihnen mit der Christianisierung aufgezwungen hat: Zorn über die Mißachtung und Verletzung der eigenen kulturellen, damit aber eben auch persönlichen und menschlichen Identität und Integrität. Deutliches ökumenisches Gehör hatte sich dieser Zorn 1973 auf der Weltmissionskonferenz in Bangkok verschafft – für manche europäische Delegierte eine zutiefst schockierende und traumatisierende Erfahrung.⁶ Beim Problem der Identität, so war dort in der Sektion 'Kultur und Identität' erklärt worden, geht es tatsächlich „um die Frage von Leben und Tod“. „Nur allzu oft ist in der Geschichte der westlichen Missionen die Kultur derer, die das Evangelium empfangen, entweder übersehen oder verurteilt worden. Bestenfalls wurde sie als Gegenstand der Missionskunde studiert. ... Wir lehnen es ab, bloßer Rohstoff zu sein, den andere brauchen, um ihr eigenes Heil zu erwirken.“⁷

Song will mit seinem eigenen missionstheologischen Entwurf nun eine Basis legen für ein Missionsverständnis, das die Einbindung der asiatischen Kirchen in die Geschichten und Kulturen der asiatischen Völker nicht nur ermöglicht, sondern als einen wesentlichen Aspekt ihres missionarischen Auftrags geradezu fordert. Da im Sinne des *missio Dei*-Gedankens die Gestalt und Richtung kirchlicher Mission an Gottes eigener Weltzuwendung zu orientieren ist, bemüht er sich darum, auch das Handeln Gottes gegenüber der Welt als eine Bewegung zu entfalten, die durch Wechselseitigkeit geprägt ist und auf Gemeinschaft und gegenseitige Durchdringung abzielt. Dabei kann er an seine früheren Überlegungen zur Inkarnation anknüpfen.

⁶ Vgl. den entsetzten Bericht von P.BEYERHAUS 1973. Song weist auf diese Konferenz positiv hin: SONG 1975a, 2.

⁷ In: POTTER (Hg) 1973, 180; vgl. dazu erläuternd: VIEHWEGER 1973, 107-117.

6.1.2. Theologische Neuorientierungen

Für die theologische Arbeit in Asien war C.S.Songs Erstlingswerk außerordentlich stimulierend. Preman Niles, Sekretär der Theologischen Kommission der CCA, erklärt dazu im Rückblick: „Auch wenn eine Ablösung von der Geschichte des westlichen Christentums und seiner Theologie der Sache nach schon seit einiger Zeit in der Luft lag, war es doch der taiwanesischer Theologe C.S.Song, der dies erstmals klar in theologischen Begriffen artikulierte... Der Prozeß der Abkopplung, dem C.S.Song theologische Stichhaltigkeit gab, bot einen frischen Impuls für einige der theologischen Bewegungen, die in Asien bereits angefangen hatten.“¹ Auf den ersten Blick mag diese Würdigung überraschen; der theologische Entwurf, den Song in diesem Buch vorlegt, scheint nämlich zu der eingangs angestimmten Unabhängigkeitsfeier kaum zu passen. „Western theology from the East“ – mit dieser simplen Formel faßt der US-amerikanische Theologe Raymond Hammer in einer kurzen Rezension seinen Leseindruck zusammen. Er kritisiert das Buch als „Nacherzählung westlicher Theologie“, denn Song wiederhole hier lediglich die „im Westen in den Kreisen des ÖRK und der Missionswissenschaft gängigen Gedanken“.² Andere westliche Kritiker urteilten ähnlich negativ: „Es ist enttäuschend, daß ein asiatischer Christ so spärlich auf sein eigenes religiöses Umfeld verweist und sich so abhängig macht von westlichen Theologen wie Barth und Tillich.“³

Tatsächlich macht Song bei seinen Darlegungen ausgiebig Gebrauch von westlichen Autoren.

Gegen die traditionelle, am *Corpus Christianum* orientierte Missionstheologie werden z.B. Dietrich Bonhoeffer (CMR 16 und 25) und Johannes Chr. Hoekendijk aufgeboten als Gewährsleute für die Weltlichkeit des christlichen Glaubens und für eine missionarische Ekklesiologie, die die Kirche als 'Kirche für andere' im Rahmen der *missio Dei* versteht. Insbesondere Hoekendijk wird als 'autoritative Stimme' (CMR 61) angeführt, um der traditionellen 'ekkesiozentrischen Mission' eine 'christozentrische Mission' entgegenzustellen und um die Kirche aufgrund ihres Apostolats primär 'als Ereignis statt als Organisation' zu definieren (CMR 61 und 63). Die „theo-christo-centric theology“ Karl Barths (CMR 192) und das Religionsverständnis Paul Tillichs dienen, wie schon in Songs Dissertation, als Ausgangspunkt für eine positive Würdigung anderer Religionen (CMR Kapitel 7). Die abschließende Entfaltung der christlichen Mission als eine 'Mission der Hoffnung' wird nicht nur mit Jürgen Moltmanns *Theologie der Hoffnung*, sondern auch mit Bezügen auf J.P.Sartre und M.Heidegger untermauert (CMR Kapitel 8). Verweise auf asiatische Stimmen hingegen finden sich nur wenige.

¹ P.NILES 1982, 284f: „Although the matter of a disjunction from Western Christian history and theology had been in the air for some time, it was C.S.Song, the Taiwanese theologian, who articulated it clearly in theological terms... The process of de-linking, to which C.S.Song gave theological cogency, provided a fresh impetus for some of the theological movements that had already started in Asia.“

² R.HAMMER 1977, 283.

³ R.F.YOUNG 1979, 88. In gleiche Richtung zielt die Kritik von R.GIERTH 1976.

Hier zeigt sich nach wie vor die starke Prägung Songs durch seine theologische Ausbildung. Und dennoch greift die pauschale Kritik der oben zitierten westlichen Rezensenten zu kurz. Zunächst: Daß C.S.Song als Mitglied des Genfer ÖRK-Stabes in seinen Überlegungen die Gedanken aus ÖRK-Kreisen spiegelt, ist eigentlich selbstverständlich. Dies als bloße „Nacherzählung westlicher Theologie“ zu vereinnahmen, unterschlägt von vorn herein den Beitrag, den gerade die Asiaten für die Neuorientierung des ökumenischen Denkens in den 1960er Jahren geleistet haben. Daß die theologischen Modelle, mit denen diese neue Orientierung in der ökumenischen Diskussion dann argumentativ abgestützt wurde, überwiegend wieder aus Europa entlehnt wurden, trifft zu, beweist aber nur die Stärke des Konformitätsdrucks und der Dominanz europäischer Theologie.⁴ Natürlich steht Song bei seinem Versuch theologischer Neukonstruktion in einem Dilemma, das für seinen Ort 'an der Schwelle' charakteristisch ist und das er mit den anderen zeitgenössischen Theologinnen und Theologen aus Asien oder Afrika teilt: Das theologische Material, das ihm zur Hand ist und mit dem er nun endlich selbständig zu bauen versucht, besteht im wesentlichen eben aus den Entwürfen und Ansätzen westlicher Theologie. Für eine Bewertung seines eigenen Entwurfs – und für ein Verständnis seiner Wirkung – ist aber die Herkunft einzelner Theologumena weniger entscheidend als die Frage nach den Akzenten, die er bei der Verwendung dieses Materials setzt. **Drei Akzente** verdienen eine nähere Betrachtung, denn diese waren nicht nur für die positive Rezeption seines Entwurfs in Asien wichtig,⁵ mit ihnen werden auch die Weichen gestellt für Songs eigene weitere Gedankenentwicklung. Gemeint sind: Songs Kritik am traditionellen Verständnis von Heilsgeschichte und Erwählung; seine Gewichtung geschichtlicher Brüche und Neuanfänge; seine Entfaltung einer umfassenden Schöpfungstheologie.

Wenden wir uns zunächst dem **ersten Akzent** zu: Wie schon in seinen ersten Aufsätzen klagt Song auch in *Christian Mission in Reconstruction* über die geistige Stagnation in den Kirchen Asiens. Während er damals aber den Mangel an kritisch-philosophischem, methodischem und analytischem Denken in Asien als die entscheidende Ursache gebrandmarkt hatte und demgegenüber die moderne westliche Theologie als leuchtendes Vorbild hingestellt hatte, führt er die intellektuelle Lähmung jetzt auf bestimmte theologische Vorstellungen zurück, die den asiatischen Kirchen einst durch die westlichen Missionen eingepflanzt wurden: Vor allem eben der exklusive christliche **Erwählungsglaube** und die damit

⁴ Mit schnellen Vorschriften zu Form und Inhalt asiatischer Theologie macht westliche Theologie sich nur erneut zum ungebetenen Schulmeister der ganzen Welt.

⁵ Auf einer asiatischen Theologenkonferenz 1976 führte P.Niles (im Zusammenhang seines eigenen Nachdenkens über Voraussetzungen und Ziele asiatischer Theologie und zugleich unter Bezugnahme auf C.S.Song) eben diese Stichpunkte an: Die Erkenntnis, daß eine Ära christlicher Heilsgeschichte zuende gegangen sei; die Aufwertung des Schöpfungsmotivs zum theologischen Rahmenmodell; die Betonung der neuschaffenden Kraft Gottes in der Geschichte (P.NILES 1977, 22; vgl. dazu ausführlicher: P.NILES 1978 passim).

zusammenhängende Verknüpfung des göttlichen Heils mit einer besonderen **Heilsgeschichte**, die sich von der Schöpfung über die Geschichte Israels und über Jesus Christus in die Geschichte der Kirche und von dort auf dem Wege der Mission in die Welt erstreckt.⁶

Das heilsgeschichtliche Modell, gegen das Song sich hier wendet, hatte in verschiedenen Varianten in der protestantischen Missionsbewegung eine große Rolle gespielt.⁷ Nach dem Zweiten Weltkrieg war der heilsgeschichtliche Ansatz durch die Arbeit Oscar Cullmanns (in polemischer Frontstellung zur existentialen Theologie R.Bultmanns) neu begründet und in dieser Form dann in der gesamten ökumenischen Bewegung außerordentlich einflußreich geworden.⁸

Laut Cullmann bildet nach urchristlichem Verständnis Gottes Heilshandeln eine sich zeitlich erstreckende „fortlaufende Heilslinie“.⁹ Sie setzt ein mit der Schöpfung, hebt sich aber nach dem Sündenfall immer stärker von der allgemeinen Weltgeschichte ab und verdichtet sich in einer „progressiven Reduzierung“ über die stellvertretende Erwählung Israels, des heiligen Restes und schließlich des einen Gerechten Jesus Christus immer weiter, bis auf den einen Punkt des Heilsgeschehens in Tod und Auferstehung Jesu Christi; von dieser prägenden Mitte her greift sie wieder „progressiv zur Vielheit“ aus und zielt über die Kirche und ihre Mission schließlich auf den Einschluß der ganzen Weltgeschichte in der umfassend verwirklichten Neuen Schöpfung.¹⁰ Cullmann will nicht behaupten, daß sich Gottes Heil erst progressiv durch die Geschichte Israels und der Kirche hindurch entwickle. Vielmehr finde die Heilsgeschichte ihre Einheit und ihr Zentrum als 'Christuslinie', denn „im zentralen Christusgeschehen des Inkarnierten, das die Mitte jener Linie darstellt, [wird] nicht nur alles Vorangehende erfüllt, sondern auch alles Zukünftige entschieden“.¹¹ Dennoch ist Cullmanns 'biblische' Geschichtssicht vom Entwicklungsgedanken nicht frei.¹² Im Blick auf die Christuslinie spricht Cullmann zu-

⁶ H.OTT 1959, 187: „Heilsgeschichte“ bezeichnet das gesamte Heilshandeln Gottes am Menschen, „sofern es in Analogie zu menschlich-innerweltlicher Geschichte verstanden wird als ein *Nacheinander* göttlicher Taten..., die sich nach einem vorgefaßten Plane Gottes abspielen. Die so verstandene H[eilsgeschichte] erstreckt sich von der Erschaffung der Welt über den Sündenfall, Gottes Handeln mit den Erzvätern, die Bundesschließung mit Israel, die Geschichte des Gottesvolkes, die Fleischwerdung des Wortes, Kreuz, Auferstehung, Himmelfahrt, die Zeit der *ecclesia militans* und der Ausbreitung des Evangeliums bis zur Parusie Jesu Christi, zum Jüngsten Gericht und zur Weltvollendung.“

⁷ Vgl. LINZ 1964, 176 und passim.

⁸ Cullmanns Werk, so stellt MÜLLER-FAHRENHOLZ (1974, 138) fest, „gilt weithin als die theologische Grundlage der Ökumene überhaupt“. Der deutsche Begriff 'Heilsgeschichte' wurde offenbar erst durch Cullmann zu einem *terminus technicus*, der auch in englischsprachiger Literatur unübersetzt verwendet werden kann. Zur folgenden Darstellung der Position Cullmanns vgl. auch MÜLLER-FAHRENHOLZ 1974, 137-169.

⁹ So die Überschrift des ersten Teiles von CULLMANN *Christus und die Zeit* (3. Aufl. 1962).

¹⁰ Vgl. z.B. CULLMANN 1962, 111f.

¹¹ Ebd. 77f

¹² MÜLLER-FAHRENHOLZ (1974, 148) belegt m.E. einleuchtend die Abhängigkeit der Geschichtssicht Cullmanns von „organischen Evolutionstheorien“, deren Wurzeln in die deutsche Romantik zurückreichen.

mindest von „zeitlich sukzessiven heilsgeschichtlichen Funktionen“ Christi,¹³ die jeweils auch eine unterschiedliche geschichtliche Gestalt haben. Zwischen Auferstehung und Parusie setzt sich nun „Christi Mittlerrolle ... fort in seiner *Kirche*, die ja seinen irdischen Leib darstellt.“¹⁴ Und so kann Cullmann sagen: Die „missionarische Verkündigung der Kirche, ihre Predigt des Evangeliums, gibt der Zeit zwischen Auferstehung und Parusie Christi ihren heilsgeschichtlichen Sinn im Zusammenhang mit Christi gegenwärtiger Herrschaft.“¹⁵

Song selbst hatte sich in früheren Veröffentlichungen nicht nur ausdrücklich auf einzelne Thesen Cullmanns berufen,¹⁶ er konnte auch ganz selbstverständlich vom „Fluß der Heilsgeschichte“ sprechen,¹⁷ der durch Israel und durch die Kirche „repräsentiert“ werde.¹⁸ In seinem China-Vortrag von 1974 kritisierte er erstmals grundsätzlich Cullmanns heilsgeschichtliches Modell, da es keinen Raum lasse für Völker und Menschen außerhalb der biblischen Traditionen. Song sieht in Cullmann jetzt einen typischen Vertreter des westlichen theologischen Denkens, das alle außerbiblischen Traditionen einfach aus Gottes Heilsökonomie ausschließe.¹⁹ Entsprechend hält er auch in *Christian Mission in Reconstruction* den westlichen Theologen vor, daß ihre „massive Konzentration auf die Geschichte Israels und die Geschichte der christlichen Kirche bei ihrer Deutung von Gottes Handeln in der Welt“ sie daran hindere, die Geschichten anderer Völker positiv in ihre theologischen Systeme einzugliedern: „Die christliche Mission des Westens in den letzten rund hundert Jahren ist der praktische Ausdruck solch einer höchst ausschnitthaften Theologie.“²⁰ Darum fordert Song jetzt, die Vorstellung einer besonderen Heilsgeschichte aufzugeben und Gottes Heilshandeln stattdessen im Rahmen seines weltweiten Schöpferhandelns zu verstehen. Auch die Christologie, die für Song ja nach wie vor das Herz christlicher Theologie darstellt, sei von hier aus neu einzuordnen: „Jesus Christus sollte aus der Gefangenschaft in der sogenannten *Heilsgeschichte* befreit und in den Prozeß

¹³ CULLMANN 1962, 106.

¹⁴ Ebd. 105.

¹⁵ Ebd. 145.

¹⁶ SONG 1966b, 29; 1969a, 64.

¹⁷ SONG 1960, 7 und 1961, 24.

¹⁸ SONG 1969b, 5. Vgl. oben S. 114.

¹⁹ SONG 1974a, 56 = dt 84. Zur Sache vgl. LINZ 1964, 176: „Heilsgeschichtliche Theologie will ... die gesamte Geschichte Gottes mit der Welt von der Schöpfung bis zur Vollendung des Reiches Gottes als den göttlichen Heilsplan darstellen“; doch „schon die ältere heilsgeschichtliche Theologie [beschreibt] im Grunde nur die Geschichte Gottes mit Israel und der Christenheit. 'Universal' ist sie nur bezüglich des Ansatzes und der Vollendung, wobei auch die letztere meist als Vollendung der Gemeinde verstanden wird.“

²⁰ CMR 34: „The massive concentration ... on the history of Israel and the history of the Christian Church in their interpretation of the acts of God in the world has thus made it difficult for them to allot a positive place to the histories of nations in their theological systems. Western Christian mission during the last hundred years or so is this highly segmented theology in action.“

der Geschichte als der Fortsetzung des Schöpfungswerkes hineingestellt werden.“²¹

Song hatte ja schon in seiner Dissertation die Forderung erhoben, exklusive christliche Ansprüche auf eine besondere Erwählung oder einen privilegierten Zugang zur Heilsgeschichte aufzugeben und den außerchristlichen Geschichten, Kulturen und Religionen ohne theologische Vorurteile zu begegnen. Diese Forderungen werden deutlich verstärkt, wenn Song dem christlichen Glauben jetzt auch jeden exklusiven Wahrheitsanspruch bestreitet: „Wir können allenfalls soviel sagen: In und durch Jesus Christus glauben wir einen Zugang erhalten zu haben zu beträchtlichen Graden von Gottes Wahrheit.“²² Solche Aussagen bewegen sich weit an den Rand, ja vielleicht auch schon über den Rand eines christozentrischen Ansatzes hinaus. Aber noch wichtiger als solche tendenziellen Verschärfungen ist, daß Song seine Forderungen nun, anders als noch in der Dissertation, nicht mehr als das Ergebnis einer rein innertheologischen Deduktion darstellt. Ihrem Gehalt nach werden diese Forderungen jetzt nämlich schon im ersten Kapitel eingeführt, und zwar als eine notwendige *Voraussetzung* für sinnvolles theologisches Nachdenken in Asien. Das einleitende Kapitel hat für den Gesamtaufriß also eine ganz entscheidende systematische und methodische Bedeutung: *Vor* der (im engeren Sinn) theologischen Argumentation steht die Forderung an die Christen in Asien, sich der *geschichtlichen und politischen Realität* in Asien zu stellen, das historische Scheitern der Erwartungen, von denen die Missionsbewegung des Westens getragen war, zuzugeben und aus dieser realistischen Wahrnehmung des eigenen Kontexts dann (im zweiten Schritt) auch theologisch-dogmatische Konsequenzen zu ziehen. Wie traditionell Songs nachfolgende Darlegungen auch immer anmuten mögen: Mit diesem ersten Kapitel vollzieht er die entscheidende methodische Umkehrung, durch die seine theologische Arbeit zu einem bewußt *kontextuellen* Unterfangen wird.²³

Auf diesem Hintergrund wird dann aber auch der zwiespältige Charakter dieses ersten Entwurfs Songs deutlich, seine eigentümliche Position 'an der Schwelle'. Denn nicht nur lassen sich seine Ausführungen über manche Strecken eben doch wie eine rein innertheologische Spekulation lesen: Vor allem läßt der solenne Ausblick, mit dem das Buch schließt, auch Songs vorangegangene Kritik

²¹ CMR 35 = dt 203. Originalzitat: „Jesus Christ should be released from the captivity of the so-called *Heilsgeschichte* and set in the process of history as the continuation of the work of creation.“

²² CMR 28f: „At most all we can say is that in and through Jesus Christ we believe we are given access to considerable degrees of God's truth...“

²³ Im Unterschied zu der von P.Niles vorgelegten Besprechung lassen die oben zitierten westlichen Rezensenten die systematische Bedeutung dieses ersten Kapitels völlig außer acht! Song hält an dieser methodischen Grundentscheidung (nämlich die Wahrnehmung des eigenen Kontextes als ersten methodischen Schritt der Betrachtung der biblischen und theologischen Tradition vorzuordnen) auch später ausdrücklich fest; vgl. z.B. SONG JCP 15-17.

am klassischen heilsgeschichtlichen Modell wieder völlig verschwimmen. Die Hoffnung der Welt, so heißt es da abschließend, liege darin, daß Gottes Inkarnation sich heute („zwischen Ostern und der letzten Zukunft“) in Gestalt christlicher Mission „fortsetze“.²⁴ Weil die Menschen vor dem Schöpfungsauftrag versagten, habe Gott „seine Mission der Hoffnung zuerst Israel und dann der Kirche anvertraut... Die christliche Mission ist der göttliche Imperativ, der ausgeführt werden muß, bis sich erweist, daß Christus 'alles und in allem' ist.“²⁵ Mit solchen Sätzen wird der Christenheit und der ihr aufgetragenen Mission eine Heilsrolle gegenüber der gefallenen Menschheit zugesprochen, die sich pauschaler und heilsgeschichtlicher kaum formulieren läßt. Gerade die heilsvermittelnde Bedeutung der Geschichte Israels und der Kirche, gegen die Song zuvor ausdrücklich polemisiert hatte, wird von ihm am Ende reprimiert.²⁶

Nicht nur hier bleiben Spannungen in Songs Entwurf stehen. Auch sein Versuch einer neuen, nicht mehr exklusiv gefaßten Interpretation des *Erwählungsbegriffs* bleibt zunächst überraschend nahe bei Cullmann stehen: Song deutet Erwählung als Berufung zur Stellvertretung zum Heile anderer („one for many“), und diese Stellvertretung spitze sich immer weiter zu, vom erwählten Volk Israel bis schließlich hin zur Stellvertretung des *einen* Erwählten, Jesu Christi am Kreuz (CMR 10-12). Davon leitet Song dann das Wesen und den Auftrag der Kirche ab (CMR 12), die damit „sakramentale“ Qualität erlangt (CMR 86). Nicht anders hatte auch Cullmann die Erwählung und das Wesen der Kirche gedeutet.²⁷ Allerdings: Song spitzt diese Berufung der Kirche zur Stellvertretung dann ganz stark zu als Berufung zur mitleidenden *Selbsthingabe* zugunsten anderer, und das heißt: die Kirche wird ihrer sakramentalen Mission nur gerecht, wenn sie ganz radikal 'für andere' da ist, bis hin zur Bereitschaft, auch die eigenen institutionellen Strukturen und selbst dogmatische Sicherheiten preiszugeben. Und: durch die Universalisierung des Sakramentsbegriffs (CMR 104) deutet Song zumindest die Möglichkeit einer schöpfungsweiten Entschränkung dieser Erwählung auch über den Bereich Israels oder der Kirche hinaus an.

Aber gerade hier liegt eben die Schwäche der Kritik, die Song in diesem Erstlingswerk an solchen Grundvorstellungen westlicher Theologie übt. Seine Polemik gegen besondere christliche Erwählungsansprüche und exklusive heilsgeschichtliche

²⁴ CMR 272: „In a very true sense the incarnation goes on in the world through Christian mission. ... Christian mission continues the incarnation. ... Christian mission ... fills the time between Easter and the ultimate future.“

²⁵ CMR 273: „Despite all man's failure, or precisely because of man's failure, God has entrusted the mission of hope first to Israel and then to Christianity. ... Christian mission is the divine imperative which must be carried out until Christ is found to be 'all, and in all.'.,

²⁶ Vgl. CMR 272: „And biblical faith assures us that through [!] the history of Israel and the events in the early community of the followers of Christ, the future of individual men and women becomes a reality in the present“.

²⁷ Vgl. z.B. CULLMANN 1962, 111f.

schichtliche Postulate reicht zu diesem Zeitpunkt noch nicht viel weiter als bis zu der Forderung, diese Ansprüche schöpfungsweltweit zu entgrenzen und so zu universalisieren. Auch die problematische Privilegierung einer besonderen Heilsgeschichte vor der profanen Weltgeschichte meint er dadurch überwinden zu können, daß er das heilsgeschichtliche Modell einfach universalisiert und nun die gesamte Weltgeschichte heilsgeschichtlich überhöht.²⁸ Die Problematik dieser Lösung wird uns unten noch ausführlicher beschäftigen;²⁹ dort werden dann auch diejenigen Motive noch eingehend behandelt werden, die in *Christian Mission in Reconstruction* erst ganz keimhaft vorliegen, die Song später aber weiterführt und die ihm schließlich eine konsequente Infragestellung des gesamten Geschichtsverständnisses, das der heilsgeschichtlichen Idee zugrunde liegt, ermöglichen. Das Motiv, das hierbei am wichtigsten ist, wurde oben schon kurz vorgestellt als der **zweite Akzent**, den Song mit seinem Erstlingswerk setzt: Die Betonung von **Diskontinuitäten und Unterbrechungen**, die später zu einem wesentlichen Interpretament seiner gesamten theologischen Geschichtsdeutung werden. Vorerst muß ein Hinweis auf die Zusammenhänge genügen, in denen dieses Motiv schon in *Christian Mission in Reconstruction* auftaucht: etwa in der Feier des 'Endes einer Ära', mit der Song sein Buch eröffnet; oder in der starken Betonung der Exodus-Erfahrung, der Song ein eigenes Kapitel widmet; und nicht zuletzt auch in seiner Deutung der Exilserfahrung Israels. Song sieht die christliche Theologie nach dem Ende der christlichen Missionsära in Asien in einer ganz tiefen Zäsur stehen – eine Zäsur, die er immer wieder mit dieser Exilserfahrung vergleicht. Für Israel brachte das Ende der eigenen staatlichen Existenz eine radikale Erschütterung der bisherigen Gottesvorstellung, mit der Gott exklusiv an das Heil des eigenen Volkes gebunden worden war. Diese Erschütterung befreite Israel von seinem „religiösen Isolationismus und geistlichen Provinzialismus“ (CMR 20). Israel lernte nun, Gottes Heilshandeln im weltweiten Rahmen der Schöpfung zu begreifen.³⁰ Dadurch entdeckte es nicht nur ganz neue, reiche Dimensionen der Beziehung Gottes zur Welt, es gewann auch ein neues Verständnis für den eigenen Missionsauftrag im größeren Rahmen von Gottes gesamtem Welthandeln (CMR 20). Es ist diese theologische Verarbeitung der Erfahrung des *Umbruchs* und des *Zerbrechens* der vertrauten Glaubensstraditionen im Exil, die Song als wegweisend für die Bewältigung der gegenwärtigen theologischen Herausforderungen in Asien ansieht.

²⁸ Vgl. dazu die Kritik an Cullmann in: SONG 1974a, 57 oder CMR 34f (mit Anm. 18), wo Song schon die Bemühungen um eine 'Theologie der Säkularität' als eine Überwindung des heilsgeschichtlichen Denkens ansieht. Hier sieht Song später klarer, vgl. unten S. 188.

²⁹ Vgl. vor allem die Abschnitte 6.2.2. und 7.1.2.

³⁰ Song verweist vor allem auf den priesterschriftlichen Schöpfungsbericht und auf Deuteroseja, die beide die Schöpfung als den weltumfassenden „Kontext“ und als die „Perspektive“ des göttlichen Heilshandeln erkennen (CMR 21; vgl. CMR 266f).

Mit dem Thema der Schöpfung, auf das wir jetzt bereits mehrfach gestoßen sind, ist zuletzt auch der **dritte wichtige Akzent** genannt, den Song in seinem Erstlingswerk setzt: Seine originelle **Entfaltung der Schöpfungstheologie**, die zugleich als der eigentliche Rahmen des gesamten theologischen Entwurfs zu verstehen ist. Kompositorisch zeigt sich diese Rahmenstellung darin, daß Song nach dem Eingangskapitel seinen theologischen Entwurf mit dem Kapitel „Die göttliche Mission der Schöpfung“ (*The Divine Mission of Creation*) beginnt und erst daran dann ein Kapitel „Die Mission der Fleischwerdung“ (*Mission of Enfleshment*), also die Christologie, anschließt. Schöpfungstheologie und Christologie werden damit allerdings nicht voneinander abgekoppelt. Die Zusammengehörigkeit beider ist für Song nach wie vor ganz wichtig, und die Weise, in der er diesen Zusammenhang entfaltet, stellt wohl den originellsten Beitrag seines ganzen Buches dar. Dies darzustellen und kritisch zu analysieren, ist die Aufgabe der nun folgenden Abschnitte (6.2.1. und 6.2.2.).

6.2. Die Inkarnationsdynamik als integrierendes Schlüsselmotiv

In einer Diskussion mit Kritikern führt C.S.Song 1977 zwei 'Paradigmen' an, die für seine eigene theologische Arbeit grundlegend seien: Erstens das „**Schöpfung-Erlösungsparadigma**“ (*creation-redemption paradigm*), das die Universalität des göttlichen Heilshandelns auch über den Bereich der christlichen Kirche hinaus betont; zweitens das „**Tod-Auferstehungsparadigma**“ (*death-resurrection paradigm*), mit dem sowohl die Bindung des göttlichen Handelns an Jesus Christus als auch die Dialektik von Gericht und Gnade festgehalten werden soll.¹

Die nun folgende Darstellung des schöpfungstheologischen Rahmens, den Song in *Christian Mission in Reconstruction* entfaltet, soll zeigen, wie das Modell der 'Inkarnationsdynamik' den Schnittpunkt dieser beiden Paradigmen bildet und insofern das integrierende Schlüsselmotiv des gesamten Entwurfs darstellt.

6.2.1. Die Zusammenschau von Schöpfung und Erlösung

Ein entscheidendes Ergebnis von Songs Dissertation war die Absage an eine grundsätzliche Unterscheidung zwischen Gottes Schöpfungs- und Heilshandeln. Eine enge Zusammenschau von Schöpfung und Erlösung, bzw. Schöpfungslehre und Christologie, bot für Song den Ansatzpunkt für eine positive Würdigung von Religionen außerhalb der christlichen Kirche. Aufgrund der „ontologischen Beziehung“ zwischen Gott und seiner Schöpfung konnte Song die verschiedenen

¹ SONG 1977b, 13. Song erklärt dort zur Bedeutung des zweiten Paradigmas: „That is why Jesus Christ is central in my theological effort... In Jesus Christ, God has to do with law and grace, sin and salvation, goodness and evil.“

Religionen eben nicht nur als eine Perversion, sondern auch als eine echte Antwort auf Gottes Schöpfungs- und Erlösungshandeln verstehen. Diese Argumentation weitet Song jetzt zunächst im Blick auf andere Formen menschlicher Weltgestaltung aus, wobei er besonders die Bereiche 'Kultur' (der er auch die Religion¹ zurechnet), 'Geschichten' (im Plural, also als konkrete Geschichten bestimmter Völker oder Gruppen), 'gesellschaftlicher Wandel'² und 'Politik' hervorhebt (CMR 24-48) – also die Problembereiche, deren Virulenz in Asien besonders spürbar ist. Wie schon beim Thema der Religionen findet Song in einer Aufwertung der Schöpfungstheologie den Ansatzpunkt für ein positives Verständnis der verschiedenen Formen menschlicher Weltbewältigung und Weltgestaltung, die sich in Asien ja weitgehend außerhalb des kirchlich-christlichen Bereichs vollzieht. „Die Schöpfung mag verdorben werden und verfallen, aber sie kommt nie unter die Herrschaft des Bösen. Sie verbleibt immer Gottes Schöpfung“ (CMR 25 = dt 194).

Mit deutlicher Spitze gegen alle konservativen Beharrungsversuche betont Song, daß die schöpferische Kraft, mit der die Menschen die Welt gestalten und umgestalten, letztlich der Schöpferkraft („creative power“, „creative dynamis“) Gottes entspringe. Gott habe diese Schöpfermacht in gewissem (begrenztem) Umfang an die Menschen delegiert, damit diese sie im Sinne des göttlichen Schöpfungszieles anwenden und so Gottes Schöpfung, die ihrem Wesen nach unfertig sei,³ weiterführen. Dies geschieht legitimerweise in vielfältiger Form, eine prinzipielle Unterscheidung von 'christlichen' oder 'nichtchristlichen' Formen der Kultur-, Geschichts- oder Politikgestaltung ist also nicht möglich. Andererseits korrumpieren und entstellen die Menschen vielfach die ihnen übertragene Schöpfungsmacht, immer wieder begegnen wir darum auch mehr oder weniger krassen Formen des Mißbrauchs dieser Schöpfermacht. Den Christen komme darum die Verantwortung zu, sich an der Gestaltung von Kultur, Politik etc. sowohl konstruktiv als auch kritisch zu beteiligen, d.h.: im Lichte ihres Glaubens einerseits daran mitzuwirken, daß diese Lebensbereiche Gottes Schöpferhandeln immer besser widerspiegeln und andererseits den Mißbrauch der menschlichen Schöpfermacht, wo immer er anzutreffen ist, zu kritisieren.

Die Struktur dieser Argumentation entspricht im Prinzip der Position, die Song in seiner Dissertation grundgelegt hat. Die schon erwähnten Akzentverschiebungen machen sich bemerkbar, wo Song betont, daß die Haltung der Christen *vorrangig* durch Bestätigung und Annahme statt durch Kritik gekennzeichnet sein müsse (CMR 111 und 29) und daß sie ihren Mitmenschen gegenüber keinen exklusiven Zugang zur Wahrheit beanspruchen könnten (CMR 28, 31, 36). Wirklich über die Aussagen seiner Dissertation hinaus geht er bei der systematischen Begründung seines schöpfungstheologischen Rahmens. Den inneren Zusammenhang („intrinsic relation“, CMR 51) von Schöpfung, Erlösung und Inkarnation betont er jetzt so stark, daß diese Begriffe geradezu ineinanderfallen; sie werden zu verschiedenen Aspekten desselben Handelns und Verhaltens Gottes gegenüber der

¹ Religion versteht Song als die „intensive Konzentration“ und „Synthese“ einer Kultur (CMR 26).

² Dieser Abschnitt (CMR 35-41) fehlt in der deutschen Übersetzung.

³ CMR 38: „God's creation ... is essentially incomplete.“

Welt, bzw. zu sich gegenseitig erhellenden Beschreibungen der einen großen Bewegung Gottes „von der Schöpfung zur Inkarnation“ (ebd.). Schöpfung und Inkarnation, so erklärt Song, sind „gleich ursprünglich“,⁴ „zwei Momente ein und desselben göttlichen Aktes“.⁵ Lapidar stellt er später einmal fest: „Wo es Schöpfung gibt, ist auch Erlösung. Dies gilt gleichermaßen umgekehrt. Die Schöpfung ist Gottes Erlösungswerk, und die Erlösung ist Gottes Schöpfungsakt.“⁶

Eine bei Song vielfach begegnende begriffliche Unschärfe ist beim Begriff 'Inkarnation' (und seinen Äquivalenten wie z.B. „enfleshment“) besonders auffällig. Will man die verschiedenen Verwendungsweisen bei Song systematisieren, so kann man in doppelter Hinsicht jeweils einen engeren und einen weiteren Gebrauch unterscheiden – wobei im Einzelfall meist Verschränkungen vorkommen:

(1a) 'Inkarnation' als Beschreibung des **einmaligen** göttlichen Handelns in Jesus Christus;

(1b) 'Inkarnation' (auch adjektivisch: *incarnating*) als Beschreibung des kenotischen, sich in die Welt einlassenden Charakters **allen** göttlichen Handelns.

(2a) 'Inkarnation' als Bezeichnung für den **erlösenden** Aspekt des göttlichen Handelns – in diesem Sinne verwendet Song den Begriff genau wie 'Erlösung' als das Pendant zu 'Schöpfung';

(2b) 'Inkarnation' als Beschreibung und als Modell gerade für die wechselseitige Verschränkung des **schöpferischen und erlösenden** Aspekts göttlichen Handelns.

Ein Beispiel für den oft unvermittelten Wechsel im Wortgebrauch gibt folgende Aussage (CMR 53): „God's mission in creation and incarnation is that of enfleshment, that of imparting Himself“.

Es ist vor allem wieder die Inkarnationsvorstellung des Johannesprologs, auf die sich Song bei dieser Ineinsetzung von Schöpfung und Erlösung beruft (z.B. CMR 52), wobei er schon die Schöpfung als Teil der Inkarnationsbewegung, also als eine Form des heilvollen Eingehens Gottes in die Welt, versteht. Song verweist aber auch auf die alttestamentlichen exilischen Schöpfungsaussagen (CMR 20-22), die Gottes ursprüngliches Schöpferhandeln bereits als seine erste Heilstat beschreiben.⁷ Indem Song 'Schöpfung und Erlösung' oder auch 'Schöpfung und Inkarnation' so unmittelbar zusammenbindet, löst er diese Begriffe allerdings aus ihrer konkreten zeitlichen Fixierung und entschränkt damit ihre Bedeutung gegenüber dem traditionellen Verständnis erheblich. Eine Unterscheidung zwischen Gottes protologischem (*creatio ex nihilo*), präsentischem (*creatio*

⁴ CMR 51: „equiprimordial“; Song übernimmt hier eine Formulierung John Macquarries.

⁵ CMR 52: „...creation and incarnation are not to be regarded as two separate entities divided by a chronological gulf. Instead, they are intertwined... Creation and incarnation are thus two moments of one and the same act of God.“

⁶ TET 40 = dt 55. Vgl. SONG 1982, 34: „Creation is incarnation, and incarnation is creation!“

⁷ So in der Priesterschrift, bei Deuteronesaja und in Psalmen (CMR 20-22). Song versteht den priesterschriftlichen Schöpfungsbericht nicht als kosmogonische Spekulation, sondern als Lobpreis der „Erlösung von der Tyrannei des Chaos“ (CMR 20 = dt 190). Vgl. TET 39: „In any case, the story of creation is in a true sense the story of salvation loaded with cosmic and historical implications.“

continuata) und eschatologischem (*creatio nova*) Schöpfungshandeln ist bei seiner Darstellung nicht mehr möglich; dies hat erhebliche Konsequenzen für das Geschichtsverständnis, womit wir uns im folgenden Kapitel 7 noch ausführlicher beschäftigen werden. Durch die Entschränkung des göttlichen Erlösungs- und Inkarnationshandelns über die Geschichte Jesu Christi hinaus, die sich in der Studienarbeit am Tainan Theological College ja schon angekündigt hatte und doch erst jetzt so konsequent und umfassend vollzogen wird, droht auch die Bedeutung der *einen* Inkarnation des göttlichen Wortes in der konkreten Gestalt Jesu gänzlich eingeebnet zu werden in die Reihe der übrigen Heilstaten Gottes.

Ja mehr noch: Wenn Inkarnation und Schöpfung so ineins gesetzt werden – wie läßt sich dann Gottes Handeln eigentlich noch vom faktischen Lauf der Weltgeschichte unterscheiden? Mit dem 'Schöpfung-Erlösungsparadigma' wollte Song hervorheben, daß alle Kulturen und Religionen „vor Gott auf gleicher Basis“ stehen.⁸ Wenn Gottes Schöpfungs- und Inkarnationshandeln dadurch aber zum „Rahmen“ wird, der die gesamte Weltgeschichte und alles menschliche Tun in sich schließt (CMR 52), dann stehen die Kulturen und Religionen in diesem universalen Rahmen zwar allesamt „auf gleicher Basis“; inwiefern stehen sie aber noch „vor Gott“? Wird in der „Totalität“ innerhalb dieses Rahmens nicht alles gleich-gültig? Und wenn Song schon das Schöpferhandeln Gottes als sein inkarnatorisches Eingehen in die Schöpfung beschreibt und dann davon spricht, daß Gott auf diese Weise die gesamte Menschheits- und Weltgeschichte „durchdringt“ und „sättigt“⁹ – rückt damit die Weltgeschichte und alles Tun der Menschen nicht auch auf gleiche Basis mit Gott selbst?

Das hier angedeutete Problem, daß nämlich die enge Zusammenschau von Schöpfung und Erlösung zwar die heilvolle Herrschaft Gottes über die gesamte Welt deutlich machen kann, in letzter Konsequenz aber auf eine Vergottung der Welt hinauslaufen könnte, zog sich in den 1950er und 1960er Jahren wie ein roter Faden durch die ökumenische Diskussion.¹⁰ Auch dort wurde damals nämlich versucht, die enge heilsgeschichtliche Vision durch eine schöpfungsweite Entschränkung des Heils aufzubrechen.¹¹ Die problematische Diskrepanz zwischen der geglaubten Heilsgeschichte und der profanen Weltgeschichte wurde damit jedoch nur scheinbar überwunden; stattdessen gewann nun auf einmal alle Geschichte (zumindest potentiell) eine heilsgeschichtliche Dignität. Song ist sich dieser Schwierigkeit seines eigenen Entwurfs bewusst, und ähnlich wie die ent-

⁸ 1977b, 13: „...on an equal footing before God.“

⁹ CMR 61: „...in Jesus Christ God saturates the whole history of man and the world“. Vgl. auch CG 180f: „God is the God of extension. No part of creation is left unpenetrated by God's Spirit. ... As Christians we bear witness to God's extension and penetration into humanity in the person of Jesus Christ. ... This is what the incarnation is all about.“

¹⁰ Zur Einordnung dieser Problematik in die ökumenische Diskussion vgl. den Überblick von HASSELMANN 1967. Ausführlicher MÜLLER-FAHRENHOLZ 1974, v.a. 38-50.

¹¹ Vgl. dazu die Kontroverse auf der Vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal 1963 (VISCHER (Hg) 1965, 187 Anm.3).

sprechenden Studien des ÖRK will auch er diese Gefahr des „Pantheismus“ durch einen betont christozentrischen Kontrapunkt abfangen (CMR 61). Um diesen Kontrapunkt geht es vor allem in seinem *zweiten* Paradigma, mit dem wir uns gleich befassen werden (6.2.2.). Schon jetzt ist aber zu fragen, ob diese Christozentrik auch innerhalb der schöpfungstheologischen Gesamtschau, die Song mit seinem *ersten* Paradigma entwirft, schon irgendwie zum Zuge kommt. Auf **zwei Aspekte** möchte ich hier hinweisen, die Songs „creation-incarnation framework“ (CMR 52) christologisch qualifizieren und damit einem bedingungslosen universalistischen Auswuchern dieses Rahmens immerhin gegensteuern:

Erstens ist zu betonen, daß Song den umfassenden schöpfungstheologischen Rahmen, von dem er spricht, keinesfalls statisch-kosmisch oder zeitlos-metaphysisch denkt. Man müßte stattdessen wohl von einem **dynamischen Rahmen** sprechen, in dem das Drama selbst sich die Bühne erschafft, bzw.: in dem Drama und Bühne in eigentümlicher Weise zusammenfallen. Nur in der konkreten Bewegung, nur im tatsächlichen Vollzug des Inkarnationsvorgangs fallen also Schöpfung und Erlösung ineins. Und für Song ist es nun selbstverständlich, daß dieser Vorgang von vorn herein eben auf die Geschichte Jesu Christi zielt und in ihr gipfelt. Denn „in diesem bestimmten Menschen namens Jesus Christus werden Schöpfung und Inkarnation zu *einem* konkreten historischen Ereignis“,¹² erst mit ihm wird der Inkarnationsvorgang somit „vollständig“ (*complete*, CMR 52). Daß es sich bei dieser Bindung an die Geschichte Jesu Christi um mehr als nur ein zufälliges Postulat Songs handelt, vielmehr: daß zwischen der schöpfungsweiten Inkarnationsdynamik und der Geschichte Jesu Christi wirklich ein wesentlicher Zusammenhang vorliegt, das zeigt sich nun **zweitens** daran, daß die Inkarnationsdynamik für Song immer eine ganz **bestimmte Richtung** hat – eine Richtung und Tendenz, die er eben an der konkreten Geschichte Jesu Christi abliest. Es ist die Richtung der Selbstentäußerung und Hingabe zugunsten anderer, des Raumgebens und Mitleidens, der Kenosis. Daß für Song hier in Wirklichkeit auch noch andere als nur christologische Motive zum Tragen kommen, werden wir später noch sehen. Soviel zumindest ist festzuhalten: Auch wenn Gottes Schöpfung-Erlösungs-Rahmen 'alles' umgreift, so fügt sich seiner spezifischen *Bewegung* doch nicht alles gleichermaßen ein. Eben deshalb deutet Song Gottes Schöpfungshandeln auch nicht als die Manifestation seiner göttlichen Freiheit und Omnipotenz, sondern als Konsequenz der Kreativität seiner Liebe und seines Mitleidens;¹³ eben deshalb zeigt er auch nur wenig Interesse an dem Gedanken einer *creatio ex nihilo*. Auch 'im Anfang' schon ist Gott in der Weise schöpferisch, daß er Lebensraum freigibt für eine vom Chaos bedrohte Welt,

¹² CMR 52: „In this flesh, in this particular human being called Jesus Christ, creation and incarnation become one concrete historical event embodying the love of God for the whole world.“

¹³ Vgl. CMR 161. In CMR 52 spricht Song zwar von Gottes Omnipotenz, wendet dies aber bewußt paradox zur Fähigkeit, sich selbst loszulassen: „God become[s] something other than Himself. Only an omnipotent God can do this.“

über deren Woher Song nicht weiter spekulieren möchte.¹⁴ Und nur in diesem gerichteten Sinne eröffnet Gott mit seinem schöpferisch-erlösenden Handeln den 'Rahmen', in dem sich nun alles Leben und alle Geschichte vollziehen kann.

Es ist interessant, wie Song diese inkarnatorische Bewegungsrichtung des göttlichen Handelns schon in den atl. Schöpfungsberichten entdeckt. Das schöpferische Sprachgeschehen, von dem das erste Kapitel der Genesis redet, versteht Song nicht als eine einseitige herrscherliche Proklamation Gottes, sondern als ein Beziehungsdrama. Auf Gottes Ruf „Es werde Licht“ antwortet und re-agiert die Schöpfung, indem sie selbst tatsächlich Licht wird. In solcher kommunikativer Interaktion „wurden die von Gott gesprochenen Worte gehört und verwandelt zu Taten, zu Ereignissen und zu einzelnen Gegenständen.“¹⁵ Für Song findet also auch hier von vorn herein schon ein dialogisches, interaktives Geschehen statt, in dem Gott sich selbst in die Beziehung mit seiner Schöpfung einbringt. Unter Berufung auf Gottes Menschwerdung in Jesus Christus geht Song so weit zu sagen, daß Gott in dieser Bewegung seine eigene Identität und Gottheit aufs Spiel setzt (CMR 55) und „weniger Gott“ (*less God*) wird, um in sich selbst Raum für die Schöpfung bzw. die Menschheit zu schaffen (CMR 60; vgl. 72). Doch gerade diese Kraft Gottes zum Mitleiden und zur Selbstentäußerung erweist sich ja als kreativ und lebensschaffend; gerade in seiner Kondeszendenz, in der Gott sich „verfügbar“ (CMR 58), „schwach“ und „nackt“ (CMR 65) macht, manifestiert sich seine neuschaffende und erneuernde Schöpferkraft, erweist sich also gerade seine göttliche Macht und Identität als Schöpfer (CMR 52 und 55). Indem Gott sich durch sein Wort der hörenden Schöpfung mit-teilt,¹⁶ entäußert er sich also schon 'im Anfang' seiner Unabhängigkeit und bindet sich in Liebe an die Schöpfung. Durch dieses Teilgeben und Teilnehmen wird aber eben auch der Schöpfung die Kraft zu neuem Leben mitgeteilt – und zwar in umfassendem Sinne: Sie wird schöpferisch so transformiert, daß sie nun selbst Anteil gewinnt an der kreativen Kraft Gottes, daß sie (wenn auch begrenzt) selber zu aktiver schöpferischer Tätigkeit fähig wird.

¹⁴ Song postuliert nicht ausdrücklich einen anfangslosen Weltprozeß; er stellt die Frage nach dem Woher überhaupt nicht. Wenn die Lehre von der *creatio ex nihilo* in erster Linie den Sinn hat, die Freiheit des Schöpfers und die Unabhängigkeit seines Tuns dogmatisch abzusichern (vgl. O.WEBER 1959, 554), dann sind ihre kosmogonischen Implikationen in der Tat zweitrangig; eben diese wurden aber für unser abendländisches Zeitverständnis prägend. Daß Song auf die Vorstellung einer *creatio ex nihilo* verzichten kann, ohne dabei die Notwendigkeit zu verspüren, eine alternative Ursprungserklärung anbieten zu müssen, hängt wiederum mit *seinem* Zeitverständnis zusammen, das sich nicht aus jüdisch-christlichen, sondern aus chinesischen Wurzeln speist. Ausführlicher dazu unten Abschnitt 6.3. (S. 161ff).

¹⁵ CMR 52: „...creation detached from incarnation is equivalent to words unspoken. Words remain in the mind of the speaker and thus uncommunicated. But at the creation, words spoken by God were heard and transformed into deeds, events and concrete objects.“

¹⁶ Vgl. CMR 53: „imparting Himself“. *Communicatio* und *communio*, Mitteilung und Teilhabe/Teilgabe gehören also zusammen!

In seinem nächsten Buch *Third-Eye Theology* (1979) verstärkt Song bei der Interpretation des Schöpfungsberichts diesen interaktiven Aspekt noch.¹⁷ Jetzt deutet er das Handeln *Gottes*, von dem das erste Kapitel der Genesis spricht, als eine von vorn herein schon liebend-mitleidende *Reaktion* Gottes auf den Schrei der vom Chaos (*tehom*) bedrohten Welt (TET 40, vgl. JCP 103f). Man mag einwenden, daß damit der erste Vers der Genesis unterschlagen werde. Worum es Song mit dieser extremen Interpretation geht, ist deutlich: Die Schöpfung, so erklärt er, ist „weniger ein Erweis der Herrlichkeit Gottes als vielmehr die Offenbarung seiner Liebe und Barmherzigkeit der Welt gegenüber. Mit blutendem Herzen sieht Gott eine Welt, die im Bann von Schmerz und Leiden steht.“ (TET 40 = dt 56) Schöpferisch ist Gott gerade nicht in der apathetischen Freiheit seiner Aseitität, sondern durch die Kraft seiner mitleidenden Liebe, durch die Kraft seines 'leidenden Herzens'.

In manchem erinnert diese dialogische und kenotische Deutung des göttlichen Schöpfungshandelns, die im Unterschied zur traditionellen theologischen Betonung des 'allmächtigen' und 'freien' Gottes das Gebundensein Gottes an die Schöpfung unterstreicht, an jüdische Auslegungstraditionen.¹⁸ Song selbst weist in diesem Zusammenhang gelegentlich auf das „hebräische Denken“ hin.¹⁹ Ausdrücklich bezieht er sich auch auf Motive der Dialogphilosophie, wie sie insbesondere von Martin Buber unter dem Stichwort des 'dialogischen Prinzips' herausgearbeitet wurden.²⁰ Bubers programmatische Erklärung „Im Anfang ist die Beziehung“ wird von Song zweimal in drucktechnisch herausgehobener Form zitiert.²¹ Song kommentiert: „In diesem Satz drückt sich das tiefe Wissen darum aus, daß Gottes Schöpfungshandeln wesentlich ein Beziehungsakt ist.“²² Freilich ist für Song selbst diese Deutung des Schöpfungshandelns Gottes letztlich christologisch begründet: Aus der Perspektive der Fleischwerdung Gottes in Jesus

¹⁷ TET 35-41; vgl. dazu auch JCP 103f.

¹⁸ Zu diesen Traditionen vgl. MOLTSMANN 1987c, 259-263 sowie ders. 1980, 40-43 und 124-127. Moltmann sieht die Wurzeln des klassischen Apathieaxioms der christlichen Gotteslehre in der griechischen Philosophie und knüpft in seinem Versuch der Überwindung dieses Axioms bei rabbinischen und kabbalistischen Traditionen an, die schon die Schöpfung als eine Selbsterniedrigung Gottes deuten. Dieser Gedanke, der als 'kleine Tradition' ja auch aus der westlichen christlichen Theologie nie ganz verschwand (man denke z.B. an J.G.Hamann), wird von manchen jüdischen Schriftstellern heute vor dem Hintergrund des Holocaust neu betont. Moltmann selbst verweist auf Elie Wiesel (MOLTSMANN 1987c, 262), erwähnenswert ist auch das Gottesverständnis von Hans Jonas (vgl. dazu HENRIX 1989). C.S.Song nimmt auf die entsprechende Passage von Moltmanns Buch Bezug in: TET 166 = dt 192.

¹⁹ Vgl. z.B. 1976f, 59: „Perhaps God is as much dependent on the creation for the fulfilment of his love as the creation is dependent on him for salvation. There is this vulnerable aspect of love which has not been taken seriously by Christian theology in its understanding of God. But the Hebrew mind sought to grasp it...“. Song schließt hier einen Hinweis auf die Sündenfallgeschichte an: Gottes Ruf nach Adam (Gen 3,9) ist „the voice of a lonely God“, der selbst unter dem Verlust des Gegenübers seiner Liebe leidet.

²⁰ Song beruft sich auf Bubers Dialogik am ausführlichsten in TET 87-90, aber auch schon AB 9; eine klare terminologische Anlehnung liegt auch 1968, 15 vor. Zur Dialogphilosophie, die stark von jüdischen Denkern getragen wurde, vgl. THEUNISSEN 1977, 241ff.

²¹ BUBER 1962, 90; von Song zitiert in AB 9 und TET 87.

²² TET 87 = dt 106. Die drucktechnische Hervorhebung des Buber-Zitats ist in der deutschen Übersetzung getilgt.

Christus ergibt sich für ihn, daß die Beziehung, die Gott zur Welt aufnimmt und gestaltet, von Anfang an als eine auf Gemeinschaft und wechselseitige Durchdringung angelegte Dynamik zu verstehen ist. In Jesus Christus nimmt Gott die Welt nicht nur in sich auf, er geht zugleich auch in sie ein.²³ In ihm eröffnet das schöpferisch-erlösende Tun Gottes nicht nur einen Rahmen und Lebensraum für die ganze Welt, hier begibt sich Gott auch selbst mit seinem Handeln in die Welt und in die Geschichte hinein, macht sie ihrerseits zum vorgegebenen Raum und zur „Arena“ seines Tuns (CMR 149).

Auch wenn Gott bei alledem der schöpferische Ursprung und der entscheidende Agent dieser Dynamik bleibt, so läßt sich hier doch kaum mehr etwas von dem souverän-einseitigen Offenbarungshandeln Gottes erkennen, das Song in seinen ersten Publikationen einmal zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen gemacht hatte. Ausdrücklich wendet er sich jetzt gegen die „Neoorthodoxie“, die ausschließlich betone, daß Gott „absolut, unbegreiflich und für Menschen unerreichbar“ sei, wodurch die Inkarnation dann zum theologischen „Kunstkniff“ werde, um den aufgerissenen Graben nachträglich irgendwie wieder zu überbrücken.²⁴ Die Inkarnationsbewegung Gottes, die Song jetzt zur Grundlage seines Entwurfs gemacht hat, erfolgt nicht 'senkrecht von oben', in ihr sind Gott und Welt vielmehr *von Anfang an* dynamisch miteinander verbunden. „Die Inkarnation ist nichts anderes als Gottes Einheit mit den Menschen.“²⁵

Vergleicht man die ursprüngliche christologische Funktion der **Inkarnationsvorstellung** mit der Verwendung dieser Vorstellung bei Song, so zeigt sich in ihrer Tendenz eine interessante Umkehrung. Im altkirchlichen Dogma sichert die Inkarnationsvorstellung ja (auf dem Hintergrund einer hellenistisch geprägten Kosmologie) die Vorstellung von der himmlischen Präexistenz des geschichtlichen Jesus und betont insofern gerade seinen göttlichen, die geschöpflichen Dimensionen *überbietenden* Charakter. Für Song dagegen verbürgt die Inkarnation die Bindung Gottes an die Welt, also gerade umgekehrt seine Weltlichkeit und Menschlichkeit.²⁶ Der Akzent liegt ganz klar auf der *Selbstentäußerung* Gottes. Man kann sagen: Song verwendet die Inkarnationsvorstellung primär gar

²³ CMR 52, 55, 60. In diesem Sinne beschreibt Song auch das Verhältnis zwischen Gott, Jesus und anderen Menschen dann als „relationship of inter-penetration“ (JCP 65).

²⁴ CMR 161: „In the modern history of Christian thought, it is neo-orthodoxy which puts exclusive emphasis on God as being absolute, incomprehensible and beyond the reach of man. In such a theological system, the doctrine of the incarnation almost becomes a necessity. It would appear to be a device of theologians to make the inaccessible God somewhat accessible to man.“ – Zustimmung zitiert Song an dieser Stelle Nicolai Berdjajew, der in der traditionellen 'monarchischen' Vorstellung eines absoluten Gottes das Spiegelbild einer monarchischen und repressiven Gesellschaftsform sieht, nicht aber eine angemessene Beschreibung des christlichen Gottes, der die Menschen und die Welt durch sein Leiden befreit (CMR 161). Berdjajew, der von Song häufiger zitiert wird (z.B. 1964, 27; 1974a, 67; CMR 143; CMR 173 Anm. 25), ist ebenfalls stark vom dialogischen Denken Martin Bubers geprägt (so THEUNISSEN 1977, 326f Anm. 41).

²⁵ CMR 272: „...incarnation ... is nothing other than God's oneness with man.“ Vgl. JCP 104: „To be God is to be able to communicate“.

²⁶ Vgl. CMR 217: „In our judgment, the phrase 'the humanization of God' expresses more adequately what the time-honoured theological term 'incarnation' intends to convey.“

nicht als ein Interpretament der Christologie, sondern als Aussage über Gott selbst. Darum kann er schon das Handeln des *Schöpfers* als 'Inkarnation' bezeichnen.

Es ist klar, daß solch ein Offenbarungsverständnis weitreichende Konsequenzen hat für die Beschreibung des christlichen Missionsauftrags. Die Grundeinsicht des neuen ökumenischen Missionsverständnisses, an das Song anknüpft, war ja die dienende Zuordnung der kirchlichen Mission zu der *missio*, die Gott selbst in der Sendung Jesu Christi zum Heil der Welt durchführt. Die Kirche, so betont Song, soll von dieser Mission Gottes zeugen und ihr mit ihrem eigenen Sein und Tun entsprechen (CMR 63). Indem Song die heilschaffende Sendung Jesu Christi nun als einen Vorgang liebender Selbstentäußerung, Gemeinschaft und sogar Einswerdung Gottes mit der Welt beschreibt, weist er damit auch die Kirche an, nicht auf einer separaten Identität gegenüber der nichtchristlichen Umwelt zu bestehen, sondern aus dem christlichen Ghetto auszubrechen und im Nachgehen der Inkarnationsbewegung eine neue, umfassendere Identität zu entdecken (CMR 60). „Christliche Mission sollte die Mission einer Kirche sein, die zu etwas wird, was sie nicht ist, auf daß die Liebe und Gerechtigkeit Gottes unter den Menschen sichtbar werde. Das klingt paradox, aber das ist die logische Folge aus dem, was unserem Verständnis nach mit der Mission der Fleischwerdung gemeint ist.“²⁷

6.2.2. Die Zusammenschau von Gericht und Heil, Schöpfung und Neuschöpfung

Mit seinem 'Schöpfung-Erlösungsparadigma', so haben wir gesehen, unterstreicht Song die wesenhafte Zusammengehörigkeit von Gottes schöpferischem und erlösenden Handeln und wendet sich ab von der traditionellen Vorstellung einer Doppelgestalt göttlichen Handelns als Welt- und Heilshandeln. Sein zweites Paradigma, das 'Tod-Auferstehungsparadigma', soll nun die möglichen pantheistischen Implikationen dieser Vorstellung kontern. Mit ihm will Song einerseits den Bezug auf die konkrete Geschichte Jesu Christi absichern und andererseits den sowohl richtenden als auch rechtfertigenden Aspekt von Gottes Handeln herausstellen.¹ Daß Gott in Jesus Christus schließlich selbst Mensch wird, bedeutet keine unterschiedslose Annahme alles Menschlichen und Allzumenschlichen. Da die schöpfungsgemäße, gottebenbildliche Menschlichkeit der Menschen durch die Sünde entstellt und korrumpiert ist, bedeutet die Inkarnation zugleich „Konfrontation“: Durch die Beziehung, in die Gott eintritt, wird die „Menschlichkeit der Menschen“ zugleich „gerichtet und gerettet“ (CMR 219). In

²⁷ CMR 55: „Christian mission... should be the mission of the church becoming what she is not in order to let the love and justice of God become visible among men. This sounds paradoxical, but this is the logical implication of what we understand to mean by the mission of enfleshment.“

¹ So nach SONG 1977b, 13.

dieser Hinsicht hält Song also weiterhin an einer gewissen Doppelgestalt des göttlichen Handelns fest; wir konnten dies bereits in seinen oben referierten Ausführungen zur kulturellen, geschichtlichen, gesellschaftlichen und politischen Dimension der Schöpfung verfolgen.² Insgesamt tendieren seine Ausführungen jedoch dahin, auch diese Doppelgestalt nicht in Spannung stehen zu lassen, sondern sie zu vermitteln, genauer: sie in die Dynamik der *einen* großen Inkarnationsbewegung Gottes hinein zu integrieren. Diese Vermittlungsperspektive deutet sich schon darin an, daß Song in diesem zweiten Paradigma die Pole 'Tod-Auferstehung' und nicht etwa 'Gericht-Rechtfertigung' oder 'Gericht-Gnade' zugrundelegt.

Schon bei seinen christologischen Überlegungen während der Studienarbeit am Tainan Theological College hatte Song mit dem Begriff der 'Transformierung' eine Möglichkeit gefunden, die Dialektik von Gericht und Rechtfertigung in einer dynamischen Einheit zusammenzudenken (oben S. 115-117): Das 'Transformierte' verliert seine frühere Gestalt und bleibt gerade so bewahrt. Das christologische Urmodell (zugleich: den Ursprung dieser Dynamik) sah Song in der Bewegung, die vom Kreuz als dem Extrempunkt göttlicher Selbstentäußerung hin zur Auferstehung führt. Die Bewegung solcher Transformierung ist also keine beliebige Umformung; auch hier ist mit dem christologischen Bezug eine bestimmte Richtung vorgegeben. Die Transformierung meint immer eine Transzendierung in Richtung auf die Gemeinschaft mit Gott hin, eine Transzendierung der gefallenen Schöpfung hin zur *creatio nova*.³

Am deutlichsten wird diese dynamische Integration von Gericht und Gnade in solchen Zusammenhängen, in denen Song auch die Einheit von Schöpfung und Inkarnation entfaltet. Beide Gedanken hängen ja spiegelbildlich zusammen: Wo Gott sich verändert und die Welt schöpferisch durchdringt, da verändert und verklärt er auch die Welt, indem er sie in sich selbst und in sein eigenes Wesen aufnimmt. Wo Gottes Schöpfungs- und Inkarnationshandeln in der *einen* Bewegung kreativer Selbstentäußerung zusammenfallen, da vollzieht sich zugleich die Transformierung der Welt auf Gott hin: Die Inkarnationsbewegung „resultiert in der Schaffung des Gott-Menschen Jesus Christus“.⁴ Eine „neue Gott-Mensch-Beziehung“ entsteht (CMR 58), eine „neue Menschlichkeit“, die weder „rein gött-

² Oben S. 150. Die Argumentation, die Song dort (in Kapitel 2 seines Buches) hinsichtlich dieser Schöpfungsdimensionen entwirft, führt er dann später an einigen Einzelthemen noch weiter aus, insbesondere im Blick auf die sozialen und politischen Befreiungsbewegungen (CMR Kapitel 6) und auf die Religionen in Asien (CMR Kapitel 7). Die Argumentationsfigur bleibt jeweils dieselbe und läuft auf die Forderung an die Kirche hinaus, sich von ihrem Glauben her solidarisch und kritisch in diesen gesellschaftlichen Bereichen einzubringen.

³ Später spricht Song in diesem Zusammenhang von „transfiguration“, was ja beides beinhaltet: 'Umformung' und 'Verklärung'. Vgl. 1983a, aber auch schon TET 187-192.

⁴ CMR 60: „God's mission of enfleshment thus results in the creation of the God-man Jesus Christ.“

lich“ noch „bloß menschlich“ ist (CMR 60). Schöpfung und Neuschöpfung sind also integriert in einer umfassenden Bewegung, die nicht nur von Gott zur Welt führt, sondern zugleich von der Welt zu Gott. „Wir erinnern uns: Die neue Schöpfung muß nicht die völlige Zerstörung der alten sein, aber deren Erfüllung und Vollendung. Dies ist die göttliche Mission der Schöpfung und Erlösung“ (CMR 30 = dt 198f).

Wie Song schon die Schöpfung als einen Kommunikations- und Kommunionvorgang deutete, in dem Gott sich hingibt an sein Gegenüber und so Gemeinschaft mit der Welt stiftet, so deutet Song auch die verklärende Transformierung der Schöpfung ganz betont in Beziehungs-, ja mehr noch: in Einheitskategorien. Der Sündenfall beschreibt für Song das Herausfallen des Menschen aus dem Zusammenhang und dem Beziehungsgefüge der Schöpfung (CMR 207), aus der „Harmonie“, die das Verhältnis von Gott und Mensch bestimmte (CMR 212). Die Menschen, die ihre Identität nun isoliert und außerhalb des schöpfungsmäßigen Beziehungsgeflechts suchen, bringen damit „Chaos in die geschaffene Ordnung“, die ihnen übertragene Schöpfermacht verkehrt sich zur Destruktivität.⁵ Hier schließt sich der Kreis hin zur Schöpfung 'im Anfang', die Song ja auch schon als Gottes rettende Bewahrung vor lebenbedrohendem Chaos gedeutet hatte (CMR 38), als Bannung der Gefahr völliger Desintegration der Schöpfung, und zwar durch Eröffnung neuer Gemeinschaft. Jesus Christus, der Erstgeborene der neuen Menschheit, ist als Gott-Mensch denn auch der „Prototyp“ einer neuen – oder muß man sagen: einer erneuerten? – allumfassenden Gemeinschaftlichkeit (CMR 60).

Damit fügen sich Songs Darlegungen am Ende seines Buches zum Entwurf eines grandiosen kosmischen Schauspiels zusammen, ein Schauspiel, das in seiner geschlossenen Totalität aber doch auch beklemmend wirkt und trotz aller inneren Bewegung insgesamt merkwürdig statisch erscheint. Das ganze Beziehungs-geschehen dieses „göttlich-menschlichen Dramas“ scheint schließlich unterzugehen in einer unqualifizierten, allumfassenden Inklusivität. Nicht nur Gott und die Schöpfung, auch Kreuz und Auferstehung durchdringen sich in dieser Einheitsvision völlig: „Im Ereignis der Inkarnation ist das Ereignis der Auferstehung bereits enthalten“.⁶ Von Schuld und Gericht scheint in diesem Rahmen kaum mehr sinnvoll zu sprechen zu sein – damit dann aber auch nicht mehr wirklich von Vergeltung und Versöhnung.⁷

⁵ CMR 208: „Wrong searches for human identity thus bring about chaos to the created order.“

⁶ CMR 254: „...the event of the resurrection is already contained in the event of the incarnation“.

⁷ „In Jesus Christ“, so SONG CMR 58, „the barrier between God and man on account of man's sin is broken.“ Songs Ausführungen erwecken aber oft den Eindruck, als reduziere sich die Sünde auf die Barriere selbst. Die Rede von der menschlichen Sünde würde damit ihre persönliche Bindung verlieren: Sünde wäre kaum noch als konkrete Schuld verständlich, Erlösung kaum noch als Rechtfertigung des Sünders. Auf das entsprechende Problem bei P. Tillich wurde oben schon hingewiesen (S. 101 Anm. 29). Bezeichnenderweise nimmt Song auch Tillichs Terminolo-

Doch auch hier sind nun wiederum die gegenläufigen Motive in Songs Darstellung zu nennen, die verhindern, daß aus der Inkarnationsdynamik wirklich ein totales, göttlich inszeniertes Weltchauspiel würde und aus der „Dynamik der göttlichen Liebe“ ein bloßes Weltprinzip. Hier ist nun vor allem an die bereits erwähnte Bedeutung geschichtlicher Diskontinuität und Unterbrechung zu erinnern. Song betont nämlich sehr eindringlich, daß Gottes schöpferische Kraft oft durch schmerzhafteste Umbrüche hindurch wirksam werden muß. In diesem Zusammenhang steht bei Song das Exodus-Motiv als Urgestalt israelitischer Befreiungserfahrung und Befreiungshoffnung. Der Exodus stellt einen „Schlüssel“ zum Verständnis der gesamten alttestamentlichen Botschaft und der Mission Jesu Christi dar (CMR 116). Er steht für die umfassende Befreiung „von inneren und äußeren Fesseln, die Männer und Frauen unfrei machen“ (CMR 118). Der Exodus - und das Kreuz Jesu, in dem sich die „Mission des Exodus“ erfüllt (CMR 116) - steht aber zugleich auch für die Schmerzhaftigkeit solcher Befreiung: „Der Exodus“, so bemerkt Song später einmal, „war ein ziemlich blutiges Geschehen“.⁸ So halten der Exodus und das Kreuz fest, daß Gottes Erlösung in unserer Geschichte keineswegs nur ungestört heranwächst und daß Gottes Inkarnation keineswegs nur ein stetiger Durchdringungsvorgang ist. Im Gegenteil: Gott setzt sich immer wieder so durch, daß er unsere universalen Geschichtsprojekte zerstört und den Verlauf unserer unheilvollen Geschichte abbricht.⁹

Für Song ist es darum gerade nicht die Totalität der Geschichte, die sich immer weiter zur Offenbarung Gottes zusammenfügt,¹⁰ es sind vielmehr die Umbrüche und Katarakte der Geschichte, in denen Song etwas von der schöpferischen Macht Gottes entdeckt inmitten und entgegen der zerstörerischen Macht der Menschen: Momente der Heilsgeschichte inmitten und entgegen menschlicher Unheilsgeschichte (vgl. CMR 165). Wir werden noch sehen, wie dieser Aspekt der 'Unterbrechung' („disruption“) für Songs Geschichtsverständnis bald ein immer stärkeres Gewicht bekommt: Gerade die Unabschließbarkeit der Geschichten der Menschen und Völker wird für ihn schließlich zum entscheidenden Merkmal für Gottes heilvolle Präsenz in ihnen.¹¹ Aber auch schon in *Christian Mission in Reconstruction* kann Song das schöpferisch-erlösende Handeln Gottes beschreiben als die Eröffnung neuer Geschichte und Zukunft durch das Aufbrechen der geschlossenen Geschichtssysteme und der Machtstrukturen, die jeweils doch bloß einen schlechten Status Quo fortzuschreiben versuchen (vgl. CMR 165 und

logie auf und beschreibt Sünde als 'Entfremdung' und als 'Bruch zwischen essentieller und existentieller Natur des Menschen' (CMR 207-209).

⁸ 1978c, 19: „The exodus was a pretty bloody affair.“

⁹ Vgl. CMR 40f: „The past which cannot be made to live in the future must be abrogated, however high the cost may be.“

¹⁰ SONG 1974a, 58 = dt 86, in ausdrücklicher Abgrenzung von W.Pannenberg's Geschichts- und Offenbarungsverständnis!

¹¹ Ausführlicher dazu unten Abschnitt 7.1.2. (S. 183ff).

243). Darum eben feiert Song so emphatisch das Ende der Ära der Westmission, darum eben kann er die Identitätskrise der asiatischen Kirchen, den Protest der Schwarzen in den USA gegen die 'weiße Kirche' oder auch die Exilserfahrung Israels positiv würdigen. Denn in all diesen Umbrüchen sieht er Gottes Gericht und zugleich Gottes heilvolle Ermöglichung neuer, humanerer Beziehungen. Nimmt man diesen Aspekt des 'Bruchs' auch im Blick auf Songs Deutung des Kreuzes ernst, dann kann es sich hier eben doch nicht bloß um eine Durchgangsstufe im triumphalen göttlichen Welttheater handeln. Denn dieser Bruch betrifft ja auch den Gott selbst, der sich zerbrechen läßt. Das Verhältnis zwischen Kreuz und Auferstehung ist kein Automatismus; wenn es stimmt, daß die von Gott initiierte Geschichte „open-ended“ ist (CMR 243), dann geht Gott ein ungeheuerliches Risiko ein, wenn er sich so bedingungslos da hineinziehen läßt. Daß Gottes Weg der Inkarnation und Kenosis sich in der Menschheitsgeschichte immer wieder schöpferisch durchsetzen wird, das läßt sich nicht demonstrieren. Als „Paradox des christlichen Glaubens“ (CMR 55) bleibt es eine Verheißung, die auf der unglaublichen Botschaft gründet, daß der geschundene und getötete Jesus Christus auferstanden sei. Die Garantie, die ein von Gott bereits abgeschlossenes universalgeschichtliches Drehbuch bieten könnte, liegt jedenfalls nicht vor.

So erweist sich der inkarnationstheologische Entwurf, den Song mit *Christian Mission in Reconstruction* vorlegt, insgesamt also als äußerst spannungsreich. Neben der Tendenz, die Inkarnation zu einer göttlich-menschlichen Universalbewegung zu zerdehnen und sie zur bloßen Chiffre werden zu lassen für eine universal aufgespreizte, totale Heilsgeschichte, der dann letztlich *alles* – die Geschichte Jesu Christi wie die Geschichte Israels und auch die aller anderen Völker – gleichermaßen ein- und untergeordnet würde, stehen andere, widerstrebende Motive, mit denen Song an der unverfügbaren Aktualität des göttlichen Handelns festhält.

6.3. Chinesische Motive hinter Songs Deutung der Inkarnationsdynamik

In umfassender Weise bringt Song in seiner Darstellung der Inkarnationsdynamik den integrativen und synthetischen Zug der Inkarnationsvorstellung zum Tragen, der als ein Motiv ja auch schon in seinen christologischen Überlegungen während der Studienarbeit am TTC erkennbar geworden war.¹ In auffälligem Kontrast zur betonten Unterscheidung von Gott und Welt, Natur und Gnade, Schöpfungs- und Erlösungsordnung, und letztlich auch: Kreuz und Auferstehung, wie sie für die antischwärmerische Tradition reformatorischer Theologie kennzeichnend ist, bietet für Song die Inkarnationsvorstellung den Schlüssel zu einer dynamischen Verbindung all dieser Größen und eröffnet ihm damit auch die Mög-

¹ Vgl. oben Abschnitt 5.1.3. (S. 113ff).

lichkeit einer unmittelbaren Verbindung des christlichen Glaubens und der christlichen Auferstehungshoffnung mit der erfahrbaren Weltwirklichkeit.

Song kann sich dabei auf verschiedene gleichlaufende Anstöße und Tendenzen in der ökumenischen Diskussion stützen. Der damals stellvertretende Generalsekretär des ÖRK, Konrad Raiser, stellte einen generellen Trend zur „Ganzheitlichkeit“ im ökumenischen Denken fest, der sich in den verschiedenen ökumenischen Problemstellungen – Zusammenhang von Kircheneinheit und Einheit der Menschheit, von Glaubensbekenntnis und politischem Handeln, von Rechtfertigung und irdischer Gerechtigkeit, von Traditions- und Situationsbezug – immer deutlicher bemerkbar mache und „die Kommunikation mit der klassischen Theologie, vor allem europäisch-reformatorischer Prägung zunehmend erschwert.“² Dieses betonte „Interesse an der *Ganzheitlichkeit* der Welterfahrung des Glaubens“³ habe auch die Humanumstudien des ÖRK (1969-1974) und ihre Suche nach einer 'Transzendenz inmitten der Welt' deutlich geprägt. Raiser weist auf drei unterschiedliche theologische Traditionen hin, die hier, sich gegenseitig verstärkend, wirksam würden: Erstens die Tradition der jüngeren anglikanischen, heilsgeschichtlich orientierten Inkarnationstheologie,⁴ die schon in der Frühzeit der ökumenischen Bewegung von William Temple wirkungsvoll repräsentiert worden war; zweitens die zunächst von orthodoxer Seite eingebrachte, dann aber auch von anderen neu entdeckte Theologie der Alten Kirche, in deren Zentrum ebenfalls die Inkarnation steht als das entscheidende Heilsereignis, das die Menschen und die ganze Welt in ihre ursprüngliche Einheit mit Gott zurückgewinnt; und drittens schließlich die calvinistisch-reformierte Tradition, die im Unterschied zur lutherischen Unterscheidung der 'beiden Reiche' den Zusammenhang von kirchlicher und weltlicher Ordnung unter der Königsherrschaft Jesu Christi herausstellt – ein Motiv, das ebenfalls in der ökumenischen Bewegung schon von Anfang an stark vertreten war.⁵

Tatsächlich werden all diese Anstöße auch von Song aufgegriffen und für das eigene Anliegen fruchtbar gemacht.⁶ Hinzuzufügen wären in dem Zusammenhang

² RAISER 1980, 847.

³ Ebd. 853; Hervorhebung im Original.

⁴ Vgl. dazu den Überblick über die neuere anglikanische Diskussion zur Inkarnation von B.HEBBLETHWAITE 1979, 36-56.

⁵ Vgl. dazu HASSELMANN 1967 passim; vgl. auch oben Abschnitt 2.2.2. (S.33ff).

⁶ Ein Nachweis der reformierten Traditionen bei Song, der ja selbst reformierter Theologe ist, erübrigt sich. Für das Aufgreifen anglikanischer und patristischer Motive je ein markantes Beispiel. Erstens: In CMR 103-111 greift Song ausführlich den Gedanken des 'sakramentalen Universums' auf – ein Begriff, der vom Anglikaner William Temple in die ökumenische Diskussion eingeführt wurde und bei ihm, ähnlich wie bei Song, inkarnationstheologisch verankert ist (näher dazu MÜLLER-FAHRENHOLZ 1974, 90). Zweitens: In AB 10 verweist Song bei seiner Deutung der Inkarnation als „identification“ Gottes mit uns Menschen mit einem ausführlichen Zitat auf die irenäische Anakephalaios-Vorstellung. Erinnert sei hier auch an Songs Lehrer T.F.Torrance, der in der patristischen Theologie (insbesondere in ihrer Deutung der Inkarnation) den Ansatz findet für ein nichtdualistisches Wirklichkeitsverständnis, wie es seit Einstein auch

noch die Anstöße der Dialogphilosophie, auf deren Bedeutung für Songs Schöpfungsverständnis bereits hingewiesen wurde (oben S. 155). Bubers Denken, das schon in den 1930er Jahren einen bemerkenswerten Einfluß auf die deutsche protestantische Theologie ausgeübt hatte,⁷ gewann im Rahmen der ökumenischen Dialogbemühungen seit den 1960er Jahren auch ökumeneweiten Einfluß.⁸ Höchst aufschlußreich sind nun aber die Zusammenhänge, in die Song die Dialogik Bubers einrückt: So greift Song in *Third-Eye Theology* ausführlich das Modell der Buberschen Ich-Du-Beziehung auf, um die gegenseitige Beziehung von Gott und Mensch (bzw. Gott und Schöpfung) zu verdeutlichen. Als völlig kongeniale Formulierung eben dieser Beziehungsstruktur führt er hierbei ein chinesisches Liebesgedicht an, das er bei seinem Philosophielehrer Thomé H. Fang kennengelernt hatte.⁹ Für Fang jedoch drückte dieses Gedicht in treffender Weise die 'allumfassende Harmonie' aus, die nach chinesischem Empfinden zwischen Mensch und Universum, Himmel und Erde besteht!¹⁰ Hier stoßen wir also auf noch ganz andere Wurzeln und Traditionen, die in Songs Denken eine Rolle spielen, und durch sie gewinnt das 'Interesse an der Ganzheitlichkeit' und die Betonung der 'Transzendenz inmitten der Welt' bei ihm noch seine ganz eigene, nämlich chinesische Färbung.¹¹ Diesen chinesischen Wurzeln in Songs Denken wollen wir nun nachgehen.

Wie wir gesehen haben, hatte schon Thomé Fang die *Ganzheitlichkeit* der Welterfahrung, die sich einer Aufspaltung der Wirklichkeit in Transzendenz und Immanenz von vornherein widersetzt, als einen ganz spezifischen Zug des *chinesischen* Weltverständnisses herausgearbeitet, in markantem Gegensatz zur philosophischen und theologischen Tradition des Westens, die immer wieder zur 'Zerspaltung' der Wirklichkeit neige.¹² Auch Song bezieht sich in *Christian Mission in Reconstruction* bei seiner Deutung der Inkarnation als der göttlichen 'Durchdringung' (oder 'Durchtränkung', 'Sättigung') der gesamten Welt („saturation“, CMR 61) ausdrücklich auf das chinesische Denken, wenngleich er dabei vor dem 'Risiko' warnt, daß ohne christozentrische Bindung solch eine Vorstellung zum 'Pantheismus' führen könnte.¹³ Die Zusammengehörigkeit und gegenseitige

von der modernen Naturwissenschaft (im Gegensatz zur klassischen ptolemäischen und newtonschen Kosmologie) gefordert werde (TORRANCE 1969 u.ö.; vgl. oben S. 79).

⁷ Vgl. THEUNISSEN 1977, 243f Anm. 1.

⁸ Vgl. dazu Ph.Potter in: WIESER (Hg) 1989, 14f.

⁹ TET 87f mit der zugehörigen Anm. 14.

¹⁰ FANG 1957, 123f.

¹¹ Auch in AB 9 (der zweiten Stelle, wo Song in hervorgehobener Weise auf Buber rekurriert) rückt Song die Bubersche Beziehungsontologie ganz ausdrücklich in die Nähe chinesischen Denkens und Empfindens: Wie für Buber werde für Asiaten (und vor allem Chinesen) personale Identität immer durch soziale Beziehungen konstituiert.

¹² Vgl. oben Abschnitt 3.2.1. (S. 72ff).

¹³ Fangs Philosophie wurde verschiedentlich als 'Pantheismus' charakterisiert (GUTHEINZ 1985, 128).

Durchdringung des Menschlichen oder Weltlichen mit dem Göttlichen, um die es Song geht, kann tatsächlich als ein ganz bezeichnender Grundzug chinesischen Denkens gelten.¹⁴ Gerade die zeitgenössischen chinesischen Gelehrten, die sich um eine Weiterführung der klassischen Traditionen bemühen, betonen, daß der „religiöse Sinn der Chinesen“ zutiefst geprägt sei „von einer Art 'Immanenz des Göttlichen', von der Gegenwart des Absoluten im Relativen, in menschlichen Beziehungen, im Bereich des Natürlichen.“¹⁵ Ähnlich hatte auch Fang schon erklärt: „Das Universum ... schließt nach Ansicht der chinesischen Philosophen in sich sowohl eine physische als auch eine spirituelle Welt, die sich gegenseitig so sehr durchdringen, daß sie ein untrennbares Ganzes bilden.“¹⁶

Die klassischen chinesischen Lehren – vor allem der Konfuzianismus, der philosophische¹⁷ Taoismus und in gewisser Weise auch der chinesisch umgeformte Buddhismus (Mahayana), die alle ein Gesamt von Religion, Philosophie und Lebensweisheit umfassen – setzen gemeinsam voraus, daß alles Sein in einer schöpferischen kosmischen Ordnung, dem *Tao* (Weg), verbunden ist, wobei dieses *Tao* im Konfuzianismus eher als Ausfluß der kosmischen Ordnungsmacht *T'ien* ('Himmel', mit moralischem Willen ausgezeichnet und so einer personalen Vorstellung von Gott noch vergleichsweise am nächsten kommend), im Taoismus eher als eigenes spontan schöpferisches Lebensprinzip verstanden wird. J.J. De Groot prägte für dieses chinesische Weltverständnis in seiner ältesten Gestalt den Ausdruck 'Universismus';¹⁸ Thomé Fang spricht (etwas allgemeiner) von einem 'organizistischen' Weltverständnis.¹⁹ Das völlige Fehlen von Weltentstehungsmythen in den klassischen philosophischen und religiösen Traditionen Chi-

¹⁴ Aussagen über Eigentümlichkeiten des chinesischen Denkens sind natürlich – wie *mutatis mutandis* auch die Behauptungen über einen bestimmten europäischen Denkstil – immer etwas problematisch. Die chinesischen Traditionen sind reichhaltig genug, um gegen jede generalisierende Aussage auch Gegenbeispiele zu bieten. Da es uns hier aber ja nicht um eine Darstellung aller Facetten der chinesischen Geistesgeschichte geht, sondern um eine Erhellung des Denkhintergrunds C.S.Songs, sind die Eigenaussagen zeitgenössischer Chinesen, die sich wie Songs Lehrer Thomé Fang um eine aktualisierende Deutung der eigenen philosophischen Tradition bemühen, für uns von entscheidendem Gewicht.

¹⁵ Julia CHING 1979, 361. Vgl. LIU 1972 *passim*; WU 1965, 47; MOORE (Hg) 1967, 7. Auch das oben angeführte 'Manifest chinesischer Gelehrter' hatte genau diesen Aspekt der spezifisch chinesischen Spiritualität betont (oben S. 75). Zur Bewertung dieser Stimmen vgl. BERTHRONG 1989.

¹⁶ FANG 1957, 48: „The Uni-verse [...] ... is seen by the Chinese philosophers to embrace within itself a physical world as well as a spiritual world, so interpenetrated with each other as to form an inseparable whole.“

¹⁷ Zum Verhältnis zwischen dem philosophischen Taoismus (*tao-chia*) und dem volkstümlichen religiösen Taoismus (*tao-chiao*) vgl. den Überblick bei ELIADE 1979, 36.

¹⁸ DE GROOT 1918; vgl. KWEE 1982, 120.

¹⁹ FANG 1957, 50.

nas²⁰ macht deutlich, wie fremd dem chinesischen Denken die Vorstellung eines der Welt unabhängig und omnipotent *gegenüberstehenden* Schöpfers ist;²¹ zugleich verdeutlicht es auch den humanistischen Zug dieses Denkens, das aufs ganze gesehen erstaunlich reserviert blieb gegenüber allen Spekulationen, die über den Bereich des menschlichen Lebens und Erlebens hinausfragten – in Richtung auf einen diesem Leben vorausliegenden Ursprung, genauso aber auch in Richtung auf ein dieses Leben überschreitendes eschatologisches Ziel. „Das Problem der Eschatologie, das sich mit dem Schicksal des Menschen nach seinem Tod befaßt, wurde sehr wenig diskutiert, es existierte in China fast gar nicht.“²²

Die *konfuzianische* philosophische Tradition konzentrierte sich in ihrer zweieinhalbtausendjährigen Geschichte überwiegend auf die Fragen praktischer sozialer Lebensbewältigung. Bezeichnend ist die pragmatische und agnostische Haltung des Konfuzius gegenüber allen Fragen, die über den möglichen Bereich menschlichen Lebens hinausführen. Er bestand zwar auf der korrekten Durchführung der sozial vorgeschriebenen Riten für die Verstorbenen, wies aber alle weiterführenden Fragen nach den Toten oder den Geisterwesen ab: „Wenn man noch nicht den Menschen dienen kann, wie sollte man den Geistern dienen können! ... Wenn man noch nicht das Leben kennt, wie sollte man den Tod kennen?“²³ Allerdings konnte auch der Konfuzianismus Formen meditativer und sogar mystischer Spiritualität entwickeln²⁴ – ein Aspekt, der gerade in den letzten Jahrzehnten von chinesischen Gelehrten stark betont wird.²⁵ Doch diese Spiritualität ist ganz darauf ausgerichtet, das Absolute inmitten der eigenen sozialen Verantwortlichkeit und in der Bemühung um die eigene ethische Kultivierung zu erfahren.²⁶

Der *Taoismus* neigt, verglichen mit dem recht nüchternen Konfuzianismus, von Anfang an viel stärker zur metaphysischen Spekulation. Im volkstümlichen Taoismus wird die Suche nach einer Überwindung der Todesgrenze sogar zum beherrschenden Thema. Doch auch hier wird letztlich nicht nach einem 'Jenseits' des irdischen Lebens gesucht, sondern danach, dieses Leben selbst zu verewigen – durch diätetische oder andere mehr oder weniger esoterische Praktiken. Der „perfekte Taoist sank..., vorausgesetzt, daß er sich richtig verhalten und sich mit unvernichtbaren Substanzen ernährt hatte, bei seinem anscheinenden Tod nur in Tao, die große Bahn des Universums, wieder hinein. Der Tod wurde damit genauso wie die Geburt nur zu einem Ereignis in seinem Dasein und weiter nichts.“²⁷

²⁰ YOUNG 1980, 103f; Vgl. BAUER 1971, 558 Anm. 10: „Natürlich gibt es auch in der chinesischen Literatur Weltentstehungssagen und Anspielungen auf ein zu erwartendes Weltende, sie tauchen aber erst erstaunlich spät auf und wurden sofort in den Bereich des 'Volks Glaubens' abgedrängt.“

²¹ Vgl. GRAF 1970, 362.

²² NAKAMURA 1964, 241: „The problem of eschatology which discusses man's destiny after death was discussed very little and hardly existed in China.“

²³ Konfuzius, Gespräche XI, 11 (zit. nach KONFUZIUS (Übers. Wilhelm) 115); vgl. ders., Gespräche VI, 20 (zit. ebd. 78): „Seiner Pflicht gegen die Menschen sich weihen, Dämonen und Götter ehren und ihnen fernbleiben, das mag man Weisheit nennen.“

²⁴ Zu den Formen konfuzianischer Spiritualität im einzelnen: J.CHING 1985.

²⁵ BERTHRONG 1989, 229.

²⁶ J.CHING 1985, 176.

²⁷ EICHHORN 1969, 75.

Der traditionelle chinesische Humanismus macht den Menschen nicht zum Maß aller Dinge;²⁸ der Mensch bleibt seinerseits ja eingebunden in das gegenwärtige, vom 'Weg' (Tao) geheimnisvoll durchwaltete und getragene Universum. Aufgabe des Menschen ist es, dem Tao zu folgen und gerade so die eigene menschliche Natur in Harmonie mit der umgebenden Welt, mit 'dem Himmel und den zehntausend Wesen', zu verwirklichen. „Diese Vorstellung der Einheit von Mensch und Universum zieht sich praktisch durch die gesamte Geschichte der chinesischen Philosophie hindurch.“²⁹

Der heilvoll-schöpferische Seinszusammenhang wird nun, sofern er metaphysisch beschrieben wird, nie als ein statisches Ordnungsgefüge verstanden, sondern als eine dynamische Einheit, ein ausgeglichenes Gesamt schöpferischer Wechselwirkung und Durchdringung – oder mit den Worten Fangs: als „ein alles durchziehender Vitaler Impetus, der keinen einzigen Augenblick lang aufhört zu erschaffen und hervorzubringen und an keinem einzigen Ort aufhört überzufließen und zu durchdringen.“³⁰ Das 'Buch der Wandlungen' (*I-ching*), ein auf älteste chinesische Orakel zurückgehender und reichlich kryptischer Text, der gleichwohl zu den Grundlagen sowohl der späteren konfuzianischen als auch der taoistischen Metaphysik zählt,³¹ führt die grundlegende Dynamik des Universums insbesondere auf das rhythmische Wechselspiel der beiden Grundkräfte *Yin* und *Yang* zurück, in denen sich das kosmische Tao in der Spannung von Dunkel und Hell, Ruhe und Bewegung, Konzentration und Expansion, Weiblichem und Männlichem etc. schöpferisch manifestiert. „Wenn Himmel und Erde sich nicht vermischten, woher sollten dann alle Dinge ihr Leben erhalten?“³² Im Symbol des *T'ai-chi*, des „großen Letzten“ (oder „großen Höchsten“), das die Kräfte *Yin* und *Yang* im bekannten Diagramm der zwei kreisförmig ineinanderge-

²⁸ CHAN 1963, 3: „If one word could characterize the entire history of Chinese philosophy, that word would be humanism – not the humanism that denies or slights a Supreme Power, but one that professes the unity of man and Heaven.“ Ähnlich GUTHEINZ 1983, 243.

²⁹ CHAN 1967, 140: „This idea of the unity of man and the universe runs through virtually the entire history of Chinese philosophy.“ Das Empfinden, daß in dieser Weise allem Sein eine letzte Einheit heilvoll zugrundeliegt und daß das Heil dementsprechend nicht jenseits, sondern irgendwie inmitten des irdischen Daseins ergriffen werden muß, war in China so stark, daß auch der wesentlich asketischere indische *Buddhismus* im Laufe der Zeit in diesem Sinne umgeformt und charakteristisch chinesisch geprägt wurde (näher dazu CHAN 1957; vgl. auch HSIAO 1974, 43 und GUTHEINZ 1985, 126f). Auf die Merkmale des chinesischen Buddhismus werden wir noch zu sprechen kommen.

³⁰ FANG 1957, 54: „...an all-pervading Vital Impetus, not for a single moment ceasing to create and procreate and not in a single place ceasing to overflow and interpenetrate.“ Insofern ist es irreführend, vom chinesischen 'Monismus' zu sprechen (wie z.B. GUTHEINZ und GRAF es tun). Dazu KWEE 1982, 120: „The idea of dualism versus monism is traditional in Western philosophy but alien to the Chinese mind. ... Oneness is a fundamentally different concept from monism.“

³¹ Zum *I-ching* vgl. CHAN 1963, 262f und WILHELM 1973, 63-112.

³² So ein Kommentar von Cheng-tzu zum *I-ching*, zit. nach FORKE 1927, 101.

drehten Fischblasen darstellt, wird sowohl die polare Entgegensetzung wie auch zugleich die wechselseitige Bezogenheit, gegenseitige Durchdringung und rhythmische Verwandlung dieser beiden Grundkräfte eindrucksvoll symbolisiert.³³

Dieser chinesische Denkhorizont wirft nun Licht auf einige markante Züge in Songs Darstellung der 'Inkarnationsdynamik': Seine nachdrückliche Betonung der Zusammengehörigkeit und Durchdringung von Gott und Welt, seine Deutung der Sünde als Störung der ursprünglich gegebenen Harmonie zwischen Gott und Mensch³⁴ und nicht zuletzt auch seine eigenwillige Interpretation der Schöpfungsberichte der Genesis, die er eben nicht als *creatio ex nihilo* versteht, sondern als Gottes andauernde, schöpferische Bewahrung der Welt vor drohender Desintegration (Chaos). Vor allem werden vor diesem Horizont auch manche Aspekte verständlich, die sich allein von der patristischen oder anglikanischen Inkarnationstheologie her nicht erklären lassen. Besonders auffällig an Songs Darstellung war ja die zeitliche Einebnung der Begriffe Inkarnation und Schöpfung. Während die Inkarnation sonst immer als ein Vorgang verstanden wird, der sich im weitesten Sinne zwischen Gottes protologischem und eschatologischem Schöpfungs-handeln vollzieht, kommt es bei Song zumindest tendenziell zu einer derartigen Identifikation von Inkarnation und Schöpfung, daß jegliche Protologie und Eschatologie in die schöpferisch-inkarnatorische Allgegenwart Gottes hinein verschlungen wird. Wir hatten oben schon gesehen, daß Songs Ausführungen, was den Zeitaspekt von Schöpfung und Inkarnation angeht, oft unscharf und manchmal geradezu widersprüchlich sind. Und gerade die erwähnte Passage aus *Christian Mission in Reconstruction*, in der Song sich auf die chinesische Vorstellung einer göttlichen „Durchtränkung“ bzw. „Sättigung“ (*saturation*) der ganzen Welt bezieht, macht diese Unschärfe augenfällig. Denn hier geht Song zunächst ganz selbstverständlich vom heilsgeschichtlichen Schema 'Schöpfung – Inkarnation – Erfüllung aller Dinge' aus, um gleich darauf jedoch zu erklären: „Jesus Christus darf nicht verstanden werden als ein historischer Punkt im Strom der Zeit.“³⁵ Wenn man überhaupt mathematische Begriffe verwenden wolle, könne man eher sagen, Jesus Christus befinde sich „am Schnittpunkt von göttlicher Dimension und menschlicher Dimension, und zwar in jedem Stadium der Geschichte von der Schöpfung bis zur Inkarnation“; und dann fährt Song unmittelbar schlußfolgernd fort: „In Jesus Christus durchtränkt/sättigt (*saturates*) Gott

³³ Eine Abbildung mit kurzer Erläuterung des Diagramms bei WILHELM 1973, 65-69; ausführlicher dazu CHAN 1963, 460-465 und J.CHING 1989, 137-140. – Erwähnt sei in diesem Zusammenhang der Versuch des koreanischen Theologen Jung Young LEE (1971 und 1979), das chinesische 'Yin-Yang-Denken' theologisch fruchtbar zu machen.

³⁴ Menzius deutet das Böse als ein Verfehlen der naturgegebenen kosmischen Harmonie (BODDE 1953, 39f). Zur Frage nach dem Bösen in der chinesischen Philosophie insgesamt vgl. ebd. 36-44 und CHAN 1967, 141f.

³⁵ CMR 61: „Jesus Christ is not to be considered as a historical point in the stream of time.“

die gesamte Geschichte von Mensch und Welt“.³⁶ Die Passage ist höchst aufschlußreich: Song setzt an mit einem zwar betont universalen, aber gleichwohl heilsgeschichtlichen Modell (Schöpfung – Erfüllung aller Dinge); im Verlauf von nur sieben Sätzen kollabiert dann jedoch zusehends die Zeitkomponente, und Song endet bei einem Modell, dessen Nähe zu chinesischen Vorstellungen er an dieser Stelle sogar ausdrücklich vermerkt.³⁷ Wie ein exakter Kommentar dazu liest sich die Feststellung des Sinologen Wolfgang Bauer (die dieser freilich nicht im Blick auf C.S.Song, sondern angesichts der Rezeptionsgeschichte des Buddhismus in China formuliert hat): „Das Zusammenbrechen der Komponente der Zeit bei der Adaption fremder Gedankensysteme, wie es uns hier so deutlich vor Augen tritt, ist ein sehr typisches Phänomen in der ganzen chinesischen Geistesgeschichte. Welche Zeitdimension auch immer betont sein mochte – die Vergangenheit oder die Zukunft –, stets bestand eine gewisse Tendenz, die Grenzen zwischen ihnen zu löschen und in der dadurch gewonnenen Weite und Gegenwärtigkeit das eigene, das chinesische Wesen wiederzufinden“; am Ende setzte sich so „doch wieder die Überzeugung durch, daß im gleichsam zeitlosen Jetzt alle Hoffnung versammelt sei.“³⁸

Daß sich somit in Songs eigener Deutung der Inkarnation ein spezifisch chinesisches Zeitempfinden bemerkbar macht, mag auf den ersten Blick überraschen. Denn in seinem ersten christologischen Aufsatz von 1964 hatte er selbst ja noch über die generelle Geschichtslosigkeit der asiatischen Traditionen geklagt.³⁹ Auch das traditionelle chinesische Weltverständnis, so Song damals, ruhe so selbstgenügsam und zufrieden in einer vermeintlichen „umfassenden Harmonie“, daß ihm jede Aussicht auf irgendetwas „Neues unter der Sonne“ verstellt sei. Dem hatte Song dann die Dynamik der christlichen Inkarnationsvorstellung entschieden *entgegengestellt*: Sie sollte die Grundlage bieten für „eine neue Theologie, eine neue Anthropologie und eine neue Kosmologie“, die „Hoffnung und Zukunft“ erschließt (1964, 28f vgl. dt 107f). Die Tatsache, daß Song diese Inkarnationsdynamik in *Christian Mission in Reconstruction* dann trotzdem so weitgehend *chinesisch* entfaltet, zeigt, daß die Dinge verwickelter liegen.

³⁶ Ebd.: „Jesus Christ is at the intersection of the divine dimension and the human dimension at every stage of history from creation to incarnation. Can we, therefore, not say that in Jesus Christ God saturates the whole history of man and the world?“

³⁷ Ebd.: „In oriental thought, philosophy and art, the Asian, and particularly the Chinese, try to give expression to the saturation of God in nature.“ Noch offener bekennt Song sich in einem Aufsatz von 1976 zum chinesischen Traditionshintergrund: Das 'ontologische' Gottesverständnis der klassischen Theologie entspringe lateinisch-griechischer Spekulation und bleibe für chinesisches Denken unverständlich; es müsse darum ersetzt werden durch die Vorstellung einer „existential dynamic that creates and re-creates man and the universe with divine love and compassion“ (SONG 1976a, 158). Es ist deutlich, daß seine eigenen Ausführungen zur Inkarnationsdynamik genau dieses leisten wollen.

³⁸ BAUER 1971, 241.

³⁹ Vgl. oben S. 115 Anm. 4.

Zweifellos kann die chinesische metaphysische Konzeption, wie sie oben skizziert wurde, trotz aller immanenten Bewegung und Dynamik zu einem selbstgenügsamen, in sich ruhenden und geschlossenen Weltbild führen, in dem jedes Suchen nach Neuem, nach revolutionären Alternativen, sich in einem „fixed pattern of oscillation“ und in endlosen Geschichtszyklen totläuft.⁴⁰ Ausgezogen in die gesellschaftliche Realität wirkte die ständige Vermittlung der unterschiedlichen gesellschaftlichen Kräfte in China insgesamt herrschaftsstabilisierend. Der Neokonfuzianismus, die seit dem 11./12. Jh. bis zur Auflösung des chinesischen Kaiserreiches unangefochten herrschende philosophische Schule, die den ursprünglichen Konfuzianismus mit manchen Motiven aus dem Taoismus und Buddhismus verschmolz und ansonsten all diese alternativen philosophischen Traditionen intellektuell verdrängte, war denn auch aufs ganze gesehen eine Herrschaftsphilosophie, die durch eine „rigorose Vereinheitlichung des chinesischen Weltbildes“⁴¹ und die Reduktion aller geschichtlichen Bewegung auf letzte, unwandelbare Prinzipien⁴² China zwar zu einer beindruckenden geistigen und geschichtlichen Stabilität und Kontinuität verhalf, es auf Dauer aber auch gesellschaftlich und politisch lähmte – ein Problem, das sich in der Konfrontation mit dem westlichen Imperialismus dann verheerend auswirkte.⁴³

Der Vorwurf der Erstarrung und Stagnation im Bild eines ewigen zyklischen Wechsels, der häufig – und durchaus auch von chinesischer Seite – gegen das klassische Weltverständnis Chinas erhoben wird, trifft jedoch nur bestimmte Stränge dieser Tradition und übersieht, daß die dynamische Komponente in der Vorstellung vom 'Weg des Himmels' (Tao) durchaus auch revolutionäre gesellschaftliche Kräfte freisetzen konnte, ohne dafür des modernen westlichen 'linearen' Geschichtsverständnisses zu bedürfen.⁴⁴ Schon der für den älteren Konfuzianismus wesentliche Gedanke, daß jede positive Herrschaft vom 'Mandat des Himmels' abhängt – ein Gedanke, auf den Song häufig positiv hinweist⁴⁵ – diente ja nicht nur der Legitimierung von Herrschaft, sondern begrenzte sie auch immer wieder und widersetzte sich jedem ungezügelter politischen Absolutis-

⁴⁰ BODDE 1953, 21; vgl. dort insgesamt.

⁴¹ BAUER 1971, 306.

⁴² Ebd. 310.

⁴³ Ebd. 381: „Gerade das gestörte Verhältnis zur Zeit war es..., an dem China im 19. Jh. besonders litt“.

⁴⁴ Aus der Vorstellung der ontologischen Dynamik von Yin und Yang, wie sie im 'Buch der Wandlungen' (*I-ching*) grundgelegt ist, konnte beispielsweise Mao Tse-tung den Gedanken der 'permanenten Revolution' speisen! (HOLUBNYCHY 1962 passim und BAUER 1971, 541f).

⁴⁵ Am ausführlichsten in CG 149-156. In AB 15 äußert sich Song diesem Konzept gegenüber allerdings noch kritisch.

mus.⁴⁶ Die transzendente Komponente des 'Tao' war offenbar stark genug, es der Vereinnahmung durch konkrete Herrschaftsinteressen auch immer wieder zu entziehen. Der Herrscher, der nicht dem Weg des Himmels folgte und die Integrität der Gesellschaft zerstörte, verspielte damit sein Mandat. Angesichts der neokonfuzianischen Restauration allerdings, die bezeichnenderweise auch den alten konfuzianischen Gedanken des himmlischen Mandats mehr und mehr aus der eigenen Theoriebildung verdrängte, verbanden sich politisch oppositionelle Kräfte dann meistens mit anderen chinesischen religiösen Traditionen, vor allem mit dem Taoismus und dem Buddhismus.⁴⁷

Eine vergleichbare Ambivalenz hatten wir ja auch bei Songs Darstellung der Inkarnationsdynamik beobachtet: Durch den starken Einheitszug dieser Inkarnationsdynamik entstand auch hier, trotz aller Betonung der Bewegtheit und Bewegung, teilweise der Eindruck einer merkwürdigen Abgeschlossenheit und Totalität; er wurde jedoch durch einige gegenläufige Motive gekontert und gebrochen, die das kritische Moment der Inkarnation stärker wahrten. Die beiden Motive, die uns hier besonders aufgefallen waren, waren die *kenotische Orientierung* dieser Dynamik und ihre Fokussierung auf *geschichtliche Umbrüche*. Beide Motive sind auch der chinesischen Tradition nicht fremd; bezeichnenderweise lassen sie sich jedoch nicht so sehr im Konfuzianismus, als vielmehr im Taoismus und z.T. im Mahayana-Buddhismus entdecken.

Der von Song so stark betonte kenotische Zug der Inkarnationsdynamik (daß Gott die Welt nämlich durchdringt, indem er sich verfügbar, schwach und verletzlich macht, und daß sich doch gerade so seine heilvoll schöpferische Kraft als unüberwindlich erweist) erinnert sehr an *taoistische Vorstellungen*, auch wenn Song diese Parallelen nicht ausdrücklich nennt. Im Unterschied zum Konfuzianismus, für den der 'Himmel' gegenüber der 'Erde' eher den 'männlichen', herrschenden Aspekt vertritt – im Blick auf die beiden Grundkräfte des Tao also das Yang führend ist –, sind es für den Taoismus gerade die 'weiblichen' Qualitäten des Tao, denen es seine schöpferische Kraft und Unüberwindlichkeit verdankt, nämlich: Nachgiebigkeit, Anpassungsfähigkeit, Offenheit, Niedrigkeit, Demut.⁴⁸ Sinnbild des Tao ist hier das Wasser, dessen Lauf aufgrund seiner Nachgiebigkeit niemand aufzuhalten vermag. „Auf der ganzen Welt gibt es nichts Weicheres und Schwächeres als das Wasser. Und doch in der Art, wie es dem Harten zusetzt, kommt nichts ihm gleich.“⁴⁹

⁴⁶ Der Alttestamentler H.H.ROWLEY (1956) sieht eine Ähnlichkeit dieser chinesischen Mandatsvorstellung zur Bindung des israelitischen Königtums an das Mandat JHWHs, was in China auch zu durchaus vergleichbaren herrschaftskritischen Konsequenzen wie im atl. Prophetismus führen konnte.

⁴⁷ Vgl. hierzu BAUER 1971, 307-323.

⁴⁸ John WU 1965, 53: „The central insight of Taoism is that humility or lowliness is the foundation of all greatness.“ Vgl. dazu Tao-te-ching § 28: „Sich an das Weibliche halten“ (LAO-tzu (Übers. Lin), 111).

⁴⁹ Tao-te-ching § 78 (LAO-tzu (Übers. Wilhelm), 121). Zur Konzeption des Tao in der taoistischen Philosophie vgl. ausführlicher CHO 1977. Interessant ist Chos Bemerkung zur klassischen abendländischen, speziell thomistischen Theologie (ebd. 254): Diese sei nicht fähig, „die Passi-

Ausdrücklich mit dem **Buddhismus** in Verbindung bringt Song hingegen ein Motiv der Inkarnationsdynamik, das dem Wesen nach ebenfalls kenotisch orientiert ist und das für ihn später, wie wir im einzelnen noch sehen werden, immer wichtiger wird: Das Motiv des selbstlosen Mitleidens. Song weist später wiederholt auf Parallelen zur buddhistischen Vorstellung vom heilschaffenden Mitleid des Buddhas und der Bodhisattvas hin⁵⁰ – eine Vorstellung, die im chinesischen Buddhismus (hier insbesondere in der 'Schule des reinen Landes')⁵¹ eine außerordentlich große Rolle spielt. Im Volksglauben gewinnt der barmherzige, mitleidende Bodhisattva, der auf die eigene Erlösung (den Eingang ins Nirvana) verzichtet, um stattdessen den Menschen in ihrer Not beizustehen und ihnen zum Heil zu helfen, die Züge einer persönlichen Erlösergestalt.

Songs positive Betonung geschichtlicher Unterbrechungen hingegen, mit der wir uns ebenfalls im nächsten Kapitel noch ausführlicher befassen werden, weist eher wieder in den volkstümlichen Bereich des **Taoismus** – auch hier in klarem Kontrast zum Konfuzianismus. Denn während für die Konfuzianer die stürmischen Übergangsperioden, in denen eine Dynastie zusammenbrach und das Himmelsmandat wechselte, immer nur Ausnahmesituationen sein konnten, die es schnellstmöglich wieder in 'normale' Zustände zu überführen galt, sahen die Taoisten darin „die wichtigsten Stadien der Menschheitsgeschichte überhaupt, Zeiten, in denen die Trennungswand zwischen Diesseits und Jenseits transparent wurde, wo himmlische Abgesandte die Welt bevölkerten und wo, gerade im tiefsten Unglück und vernichtendsten Kampf, die Chance zum 'Höchsten Frieden' verborgen lag.“⁵²

Der theologische Entwurf, den C.S.Song mit *Christian Mission in Reconstruction* vorlegt, ist ausdrücklich als „ein asiatischer Versuch“ titulierte. Worin der besondere asiatische Charakter dieses Versuchs besteht, bleibt überwiegend unausge-

vität in sein [sc. Gottes] Wesen aufzunehmen, denn Gott ist dort reine Wirklichkeit (actus purus), reiner Wille, reine Ursache. Wunsch- und Willenlosigkeit wäre ihm, genauso wie Passivität und Nachgiebigkeit, ein defizienter, seiner unwürdiger Modus des Seins, weil sie letzten Endes eine passive Einschränkung seiner unbedingten Verfügungsgewalt bedeuten würde.“ Doch vom chinesischen 'bipolaren' (yin/yang) Seinsverständnis aus „bedeutet gerade diese Freiheit eine wesentliche Beschränktheit. Denn eine reine und in sich abgeschlossene Aktualität, die keine Rücksicht auf die Aktualität anderer nehmen kann, hat die lebendigen, fließenden Augenblicke in eine Ewigkeit verwandelt und erstarrt. Ein reiner Wille ... ließe sich in seiner Verantwortungslosigkeit kaum von der Willkür unterscheiden. Erst der Wille, der dem Willen anderer begegnet und sich ihm antwortend zur Verfügung stellt und ihm so eine gewisse Macht über sich selbst einräumt, trägt auf die Dauer zur Schaffung neuer Werte und dadurch zur vollkommeneren Aktualität bei.“ Zu der hier angesprochenen theologischen Problematik vgl. J.MOLTMANN 1980, 36-76.

Für eine Einschätzung der theologischen Akzentsetzung C.S.Songs ist in diesem Zusammenhang auch eine empirische Studie aufschlußreich, die L.Gutheinz 1977/1978 in Taipei (Taiwan) durchgeführt hat (vgl. dazu GUTHEINZ 1985, 126f), wonach die katholischen chinesischen Studenten Gott entschieden stärker den Yin-Elementen als den Yang-Elementen zuordneten – ein bemerkenswerter Befund im Vergleich zu unserem stark patriarchal geprägten 'westlichen' Gottesbild!

⁵⁰ So z.B. TLM 42f; vgl. unten Seite 222, dort weitere Belege.

⁵¹ Diese Schule stellt neben dem *Ch'an* (japanisch: Zen) die bedeutendste, im Vergleich zum *Ch'an* auch erheblich volkstümlichere Richtung des chinesischen Buddhismus dar. – Zur Bedeutung des Kenosis-Motivs im Zen-Buddhismus vgl. WALDENFELS 1982, 138-151. Daß Song in seiner Theologie auch zenbuddhistische Traditionen aufgreift, werden wir im nächsten Kapitel (Seiten 179; 204; 209ff) noch sehen.

⁵² BAUER 1971, 182.

sprochen. Wie wir hier gesehen haben, spielen Motive aus der chinesischen Tradition in diesem Entwurf eine beachtliche Rolle; sie werden aber nicht als solche ausgewiesen, sondern müssen implizit erschlossen werden. In den folgenden Arbeiten Songs, denen wir uns im nächsten Kapitel zuwenden werden, wird das anders. Dort wird sich Song zu dem chinesischen Erbe, von dem er sich bei seiner theologischen Arbeit mit inspirieren läßt, offener bekennen. Wie wir sehen werden, sind es auch dort vor allem taoistische und buddhistische Motive, die er für seine Arbeit fruchtbar macht.⁵³

⁵³ Siehe unten S. 179f, 204, 208-215, 221f, 229. Was die spezifisch konfuzianische Tradition betrifft, so greift Song eigentlich nur die oben erwähnte Theorie vom 'Mandat des Himmels' explizit positiv auf. Seine Kritik an den anti-konfuzianischen Exzessen der T'ai-p'ing-Bewegung in *The Compassionate God* (CG 209-213) bricht keine Lanze für den Konfuzianismus; vielmehr steht Konfuzius hier einfach als Symbol für die chinesische Tradition insgesamt, die unter das Feuer des christlich inspirierten Missionseifers der T'ai-p'ings gerät. Man mag, wie Suh Nam-dong das in einer scharfen Kritik an C.S.Song tut, bestreiten, daß solch eine holzschnittartige Bewertung der historischen T'ai-p'ing-Bewegung gerecht wird, und ihm mangelnde Differenzierung vorwerfen (SUH 1984b, 14f); der Vorwurf jedoch, Song treibe seine Theologie insgesamt „from a Confucian point of view“ und damit im Interesse einer Herrschaftsideologie (ebd. 14), läßt sich so nicht aufrechterhalten. Auch im Vorwort zu *The Compassionate God* ist es bezeichnenderweise nicht Konfuzius, sondern der taoistische Erzvater Chuang-tzu, der für Songs Theologie Pate steht (vgl. oben S. 2).