

## Kapitel 7

# Das Projekt einer multizentrischen und partizipatorischen Theologie (seit 1976)

### 7.1. Kritik an der westlichen Theologie: Gegen den Zwang des 'Geradeaus-Denkens'

#### 7.1.1. Die Kritik an den Methoden und die Suche nach einer ganzheitlichen und partizipatorischen Form theologischer Arbeit

Mit großem Engagement hatte Song in den 1960er Jahren dafür geworben, für die theologische Arbeit in Asien nicht unbedingt die Inhalte, wohl aber die wissenschaftlichen Methoden der modernen westlichen Theologie zu übernehmen und sich auch den christozentrischen Ansatz, der damals von der sogenannten Neorthodoxie vertreten wurde, anzueignen.<sup>1</sup> Seine theologische Aufgabe sah er darum in der *Anwendung* dieser universal gültigen Methoden und Ansätze auf den spezifischen asiatischen Kontext; sein Theologieverständnis fügte sich dabei ein in ein umfassendes dialektisches Schema, das mit der Gewichtung und Entgegenstellung des zeitlos-Universalen gegenüber dem konkret-Partikularen geradezu platonische Züge aufwies.<sup>2</sup> Noch 1974 begründet Song den streng wissenschaftlichen Charakter theologischer Arbeit und Methodik ganz im Sinne dieses Schemas: Theologie definiert er als „Wissenschaft des Glaubens, welche nach der besonderen Anwendung der Bedeutung des Universalen auf bestimmte konkrete Situationen sucht“.<sup>3</sup> Bei dieser Aufgabenstellung sei das Betätigungsfeld der Theologie unbegrenzt weit – dies sei der Grund ihrer Vielgestaltigkeit und darin gründe auch ihre Freiheit; im Blick auf die Methode jedoch verlange die konkrete „Anwendung der Bedeutung des Universalen“ immer „wissenschaftliche Genauigkeit und Sauberkeit“ und in dieser Hinsicht, so erklärt Song unter Berufung auf seinen Lehrer T.F.Torrance, sei Theologie eine „äußerst strenge“ (*most rigorous*), ja sogar „reine“ Wissenschaft (*pure science*).<sup>4</sup>

Zwei Jahre später nimmt Song eine überraschend andere Haltung ein: In einem Essay von 1976, der die Grundlage legt für sein zweites Buch, *Third-Eye Theology*, bezieht sich Song wiederum auf seinen Lehrer T.F.Torrance, nun aber erst-

<sup>1</sup> Vgl. oben Abschnitt 4.1.2. (S. 89ff).

<sup>2</sup> Vgl. oben Abschnitt 4.3. (S. 103ff).

<sup>3</sup> 1974a, 54: „Theology is a science of faith which seeks particular application of the meaning of the universal in definite and concrete situations.“

<sup>4</sup> 1974a, 54; vgl. oben S. 79 (dort auch Anm. 14).

mals kritisch.<sup>5</sup> Jetzt beklagt er ausdrücklich die wissenschaftlich-rationale Einführung der Theologie in den vorherrschenden theologischen Traditionen des Westens: Der Einfluß griechischer Philosophie (und unter ihrem Einfluß eine verengte Rezeption des Johannesprologs, der Gottes Schöpfungs- und Erlösungshandeln auf den göttlichen *Logos* zurückführt) habe die westliche Theologie dazu verführt, sich die Beziehung zwischen Gott und Welt vorwiegend in sprachlich-rationaler und logisch-systematischer Form vorzustellen.<sup>6</sup> Trotz aller theologischen Qualifizierung der besonderen Rationalität Gottes, um die sich ja gerade Torrance sehr bemüht, sei für die westliche Theologie letztlich eben doch die *wissenschaftliche Rationalität* das bevorzugte Mittel und der Rahmen, um sich dem Geheimnis Gottes zu nähern und es systematisch zu entfalten. Jedenfalls sei „in der langen Tradition der Logos-Theologie ... immer wieder versucht worden..., das Verhältnis von Gott und Mensch begrifflich und analytisch (*conceptually and analytically*) zu fassen“ (TET 45 = dt 62).

Song erläutert diese Kritik mit einer Vielzahl von Charakterisierungen: Er sieht die westliche Theologie methodisch ausgerichtet an theoretischen Konzepten („conceptual approach“, 1976f, 50) und stärker interessiert an allgemeingültigen Lehrsätzen und Dogmen als an der Wahrnehmung einzigartiger, konkreter Situationen (ebd. 64f). Er bezeichnet ihr Vorgehen als „wissenschaftlich“ und „analytisch“ (ebd. 50) und fordert stattdessen die Einbindung und Einlösung theologischer Äußerungen im konkreten Lebensvollzug (ebd. 65). Im Gegensatz zur „stärker direkt-wahrnehmenden und intuitiven“ (*rather perceptual and intuitive*) Weise des asiatischen religiösen Denkens (ebd. 50f) vermißt er in der westlichen Theologie die Bereitschaft, sich empathisch auf einen Erkenntnisweg einzulassen, dessen Ziel nicht durch dogmatische Vorentscheidungen und durch die Festlegung auf eine glatte, bloß rationale Vorgehensweise von vornherein schon abgesteckt und entschieden ist.<sup>7</sup> Theologie, so erklärt Song später einmal, darf

<sup>5</sup> 1976f, 49f. Der Essay 1976f bildet später, etwas überarbeitet und erweitert, den ersten der insgesamt drei Teile des 1979 erschienenen Buches *Third-Eye Theology*. Ich beziehe mich im folgenden vor allem auf die Aufsatz-Version und nur zu gelegentlicher Klärung auf die Buchfassung.

<sup>6</sup> 1976f, 48f. Zu der hier angedeuteten Wirkungsgeschichte des Johannesprologs vgl. RITSCHL 1988, 42.

<sup>7</sup> Die Stichworte, mit denen Song das westliche theologische Denken hier charakterisiert, sind geläufig aus vielen ähnlichen Versuchen, die charakteristische Eigenart des 'westlichen' Denkens insgesamt im Vergleich zum 'asiatischen' und insbesondere 'chinesischen' Denken zu charakterisieren. Naturgemäß sind solch umfassende Charakterisierungsversuche immer stark verallgemeinernd und mit einzelnen Gegenbeispielen jederzeit widerlegbar. Darum wohl fällt es uns Westlern aus der Nahperspektive so schwer, uns in pauschalen Charakterisierungen 'westlichen Denkens' selbst wiederzufinden. Aber offenbar drückt sich in diesen Charakterisierungen doch etwas aus, was gerade von Asiaten im Blick auf westliches Denken – zumindest: im Blick darauf, wie ihnen dieses Denken begegnet – stark empfunden wird. Als Vergleich sei hier nur auf das oben (S. 75) erwähnte Manifest chinesischer Gelehrter hingewiesen, dort besonders auf den Abschnitt „What the West can learn from Oriental Thought“ (Carsun CHANG u.a. 1958, 476-481).

keine „akademische Disziplin unter der mechanischen Kontrolle des logischen Diskurses“ sein, sondern sie muß offen bleiben für „Verblüffung, Überraschungen und Wunder“.<sup>8</sup>

Songs Vorwurf gegen die Wissenschaftlichkeit westlicher Theologie will kein Plädoyer sein für theologischen Irrationalismus (1976f, 50) oder bloße Emotionalität (ebd 55). Vielmehr geht es ihm um ein **ganzheitliches Verständnis von Theologie**, um Theologie als „an exercise of the whole person“ (TET 55). Die einzelnen Aspekte dieser Ganzheitlichkeit werden uns auch in den nächsten Abschnitten (vor allem 7.2.3.) noch ausführlich beschäftigen. Schon jetzt sei aber festgehalten, daß es Song um mehr geht als bloß eine additive Erweiterung des bisher üblichen theologischen Methodenkanons um zusätzliche (und nun auch nichtrationale) Bereiche menschlichen Erkennens. Vielmehr stellt seine Kritik die ganze Orientierung der klassischen Theologie infrage, die sich eben bevorzugt wissenschaftlicher Denkformen bedient und auf diesem Wege – mindestens tendenziell – zu allgemeingültigen Aussagen kommen will. Wenn Song in diesem Zusammenhang vom „wissenschaftlichen und technologischen Denkrahmen“ spricht (1976f, 50), dessen sich die westlichen Theologen bedienen, dann bringt er ihr Denken in einen ganz engen Zusammenhang mit der spezifischen Form rationaler Lebensbewältigung, die für die moderne westliche Zivilisation charakteristisch ist und die schon von Max Weber als 'okzidentaler Rationalismus' beschrieben wurde.<sup>9</sup> Vor allem das Stichwort „technologisch“<sup>10</sup> zeigt, daß Song das westliche theologische Denken tatsächlich dem Bereich der instrumentellen Vernunft zuordnet und somit, zumindest implizit, der westlichen Theologie auch dieselbe Herrschaftsperspektive unterstellt, die der modernen zweckrational orientierten Wissenschaft eigentümlich ist.<sup>11</sup>

Allerdings spitzt Song seine Kritik an der westlichen theologischen Tradition dann noch auf einen anderen, damit zusammenhängenden Aspekt zu: Er beklagt

---

<sup>8</sup> TWA 26: „Nor is theology an academic discipline mechanically controlled by logical reasoning... Theology that seeks to interpret God's ways in the world will not forestall God by its own logic. It is prepared for bewilderment, surprise, and wonder.“

<sup>9</sup> Näher dazu: HABERMAS 1987, 225-261.

<sup>10</sup> Ist es ein zufälliges Versehen, daß in der ansonsten soliden deutschen Übersetzung dieses Aufsatzes ausgerechnet das „technological“ zu einem sinnleeren „theologisch“ (1976f, dt 79) abgeändert wurde? Oder unterstellte die Übersetzerin eher einen Druckfehler als solch eine Charakterisierung westlicher Theologie für möglich zu halten?

<sup>11</sup> Das moderne wissenschaftliche Denken zielt im wesentlichen auf die rationale Verwertung und Dienstbarmachung der 'Natur' und aller als 'unvernünftig' disqualifizierten Lebensbereiche. Zur Kritik am Herrschaftscharakter des modernen wissenschaftlichen Denkens vgl. MARCUSE 1967, aus theologischer Perspektive TROWITZSCH 1988. Im Blick auf Song ist hier aber wohl vor allem an die Wissenschaftskritik der Dialogphilosophie zu erinnern, die ebenfalls den Herrschaftscharakter des modernen abendländischen Denkens, das sie in der modernen Wissenschaft und Technik kulminieren sieht, scharfsichtig kritisiert. Vgl. dazu THEUNISSEN 1977, 261f; zur Bedeutung der Dialogphilosophie für Song vgl. oben S. 163.

ihren dramatischen Mangel an **Kommunikationsfähigkeit**, will sagen ihre mangelnde Bereitschaft und Fähigkeit, sich in einer umfassenden und offenen Weise auf andere Menschen einzulassen, fremde Anliegen und Gesichtspunkte ernst zu nehmen und dabei auch die Infragestellung und Veränderung eigener Positionen und Denkvoraussetzungen zuzulassen. In Schlagworten gesprochen: Gegenüber einer im Horizont *instrumenteller* Vernunft gefangenen Theologie klagt Song die *kommunikative* Dimension theologischen Denkens ein.<sup>12</sup> Gerade der westlichen theologischen Tradition wirft er vor, sie hätte Theologie bisher in einer „weitgehend monolithischen“ Weise betrieben, sich nämlich immer nur im Rahmen ihres eigenen Selbst- und Weltverständnisses bewegt – ein Zustand, der sich erst allmählich durch die Anfragen aus den Kirchen der 'Dritten Welt' ändere (1976e, iii). Und auch im theologischen Streben nach Wissenschaftlichkeit entdeckt Song eben diese Tendenz zu elitärer Abschottung. Etwas ironisch bemerkt er später einmal: „Wenn sich Theologie einen wissenschaftlichen Anstrich gibt und im deutschen Sinne recht 'wissenschaftlich' sein will..., dann verliert sie ihre Beweglichkeit. Sie wird zur Angelegenheit eines kleinen Zirkels von Leuten mit geschultem Verstand. Sie reicht nicht mehr hinaus über den Campus einer Universität oder über das Gelände eines theologischen Seminars.“<sup>13</sup>

Bedenkt man, wie wohlwollend Song wenige Jahre zuvor noch von der Theologie des Westens gesprochen hatte, dann wirkt seine jetzt plötzlich so heftig und pauschal vorgetragene Kritik überraschend. Die Schärfe des Tons hat offenbar einen aktuellen Hintergrund.

In einem Rückblick auf seine theologische Entwicklung spricht Song später einmal von der „traumatischen Erfahrung“ auf der Vollversammlung des ÖRK 1975 in Nairobi, an der er, damals Mitglied des Genfer Stabes, teilgenommen hatte (1989M, 4). Gemeint ist der Konflikt um den Bericht der Sektion III, die sich mit dem Verhältnis der Kirche zu anderen Religionen und Ideologien befaßt hatte. Der Streit um diesen Bericht war im Grunde ein Streit über das Dialogprogramm des ÖRK, das erst vier Jahre zuvor als eigene Un-

---

<sup>12</sup> Auch hier liegt Songs Nähe zur Dialogphilosophie auf der Hand; und doch speist sich auch hier Songs Verständnis von Kommunikation (wie im folgenden zu zeigen ist) noch aus tieferen, nämlich chinesischen Traditionen. Es ist bezeichnend, daß auch das oben erwähnte 'Manifest chinesischer Gelehrter' der westlichen, wissenschaftlich geprägten Kultur gerade ihre mangelnde Kommunikationsfähigkeit vorhält (C.CHANG u.a. 1958, 477): „When [sc. in the West] human life is committed to certain clear-cut concepts, it can no longer enjoy and adapt itself. ... Authentic communication is possible only if the participant parties present an 'empty mind' ready to identify with one another.“

<sup>13</sup> 1981a, 76f: „Theology, when it puts on a 'scientific' air..., when it strives to be *wissenschaftlich*, as the German would say, loses its mobility. It becomes restricted to a certain circle of people with disciplined minds. It does not go beyond a university campus or a seminary compound.“ Es ist bemerkenswert, daß Song hier ausdrücklich das deutsche Wort 'wissenschaftlich' verwendet. Tatsächlich vollzieht sich die theologische Arbeit in Deutschland ja fast ausschließlich an den Universitäten und hat dadurch insgesamt wohl einen akademischeren Charakter als es z.B. im angelsächsischen Bereich der Fall ist. In Songs Bemerkung spiegelt sich aber auch die dominante Stellung, die die deutsche Theologie im ökumenischen Raum innehat.

tereinheit im ÖRK institutionalisiert worden war. Die heftige Diskussion im Plenum<sup>14</sup> endete damals, zumindest nach außen hin, mit einer dramatischen Polarisierung zwischen westlichen und asiatischen Delegierten. Während die einen den Vorwurf des Synkretismus erhoben und einen Verrat an der missionarischen Aufgabe befürchteten, beklagten die anderen die Borniertheit und den 'imperialistischen' Herrschaftsanspruch europäischer Theologen, die sich anmaßten, über Sachverhalte zu entscheiden, mit denen sie in ihrem eigenen Kulturkreis gar keine lebendige Berührung hätten. Für Song machte Nairobi augenfällig, daß sich die führenden europäischen Theologen im Blick auf eine positive Würdigung anderer Religionen offenbar noch viel schwerer taten als etwa beim Streit um ein prophetisch-politisches Mandat der Kirchen – ganz zu schweigen von den traditionellen konfessionellen Streitfragen. „Dort und damals begriff ich, daß der Charakter der Uneinigkeit der Kirchen sich zu verschieben begann, von der interkonfessionellen Front hin zur interreligiösen und interkulturellen Front. Die Spielregeln würden nun anders werden müssen.“<sup>15</sup>

Erklärt dieser aktuelle Hintergrund den polemischen Ton, in dem Song seine methodologische Kritik am Vorgehen westlicher Theologie hier vorträgt, so stellt seine Kritik inhaltlich im Grunde doch nur eine konsequente Umsetzung und Weiterentwicklung seiner bisherigen Überlegungen dar. Song befindet sich insofern noch ganz im Einklang mit seinen Lehrern Barth und Torrance, als er Gottes eigene Beziehung zur Welt ausdrücklich zum Maßstab theologischen Nachdenkens, und zwar auch in methodischer Hinsicht, machen will. Diese Beziehung Gottes zur Welt, die Song ganz umfassend als Inkarnation beschrieben hatte, stellt aber keinen rational-logisch strukturierten Vorgang dar (1976f, 50), sondern eine lebendige Wechselbeziehung, deren Motive auf seiten Gottes Leid, Mitleid und Liebe sind und die darum mit wissenschaftlichen Kategorien nicht angemessen zu erfassen ist.<sup>16</sup> Gottes Liebe zu den Menschen, die diese Liebe schon oft genug verraten haben, ist „unlogisch“ (1976b, 17). Es ist kein Zufall, daß Song die göttliche Inkarnationsbewegung schon bisher mehr in Bildern als in Begriffen beschrieben hatte.

Der Ursprung dieser Bewegung, so formuliert Song jetzt, ist Gottes **liebend-mitleidendes Herz**,<sup>17</sup> und die Inkarnationsdynamik beschreibt er nun als die „Dynamik des Herzens Gottes“ (1976f, 56 = dt 85). Nicht Gottes 'Logos', sondern sein 'Herz' ist also der Ursprung der Inkarnation, und die im Herzen wurzelnde

<sup>14</sup> Zum Diskussionsverlauf vgl. den offiziellen Bericht (ÖRK 1976, 38-41) sowie die Darstellung von Lukas VISCHER (1976, 39-58).

<sup>15</sup> SONG 1989M, 5: „There and then I realized that the nature of church disunity was going to shift from the inter-confessional front to the inter-religious and inter-cultural front. The rules of the game would have to change.“

<sup>16</sup> In seinen J.Cook-Vorlesungen (AB 8) hatte Song mit ähnlicher Intention übrigens auf Karl Barth verwiesen: Die treibende Kraft in Barths Theologie sei das Bekenntnis zur „all powerful love of God“ als dem Ursprung, Sinn und Ziel aller Dinge. Auch in 1981a, 74 und 76, beruft sich Song bei seinem Plädoyer für eine „Theologie mit Herz, Mund und Händen“ auf K.Barth. Songs Kritik an der 'westlichen Theologie' ist also nicht ganz so pauschal, wie sie bisweilen klingt.

<sup>17</sup> 1976f, 47ff; vgl. 1976d, 11.

'Schmerz-Liebe' ist ihre treibende Kraft.<sup>18</sup> Ganzheitlicher als der Logos beschreibt nämlich das Herz für Song das Zentrum persönlichen Fühlens, Denkens und Trachtens, den gemeinsamen Grund der Emotionen wie des Intellekts und so auch den Ausgangspunkt personaler Beziehungsfähigkeit: „Jemandes Herz kennen heißt, sein ganzes Wesen zu kennen“.<sup>19</sup> Darum verhindert die Beachtung des Herzens in der theologischen Arbeit gleichermaßen eine einseitige Betonung des Emotionalen wie des Rationalen (TET 56).

Song kann bei seiner Verwendung der Herz-Metapher auf die biblische Literatur verweisen, in der dem menschlichen Herzen ja auch eine ganz zentrale Bedeutung für die Gottesbeziehung zukommt: „Das Herz ist nicht nur der Sitz der Gefühle, der Leidenschaften und des Denkvermögens, sondern es verkörpert auch die ganze Person in ihrer Beziehung zu Gott.“<sup>20</sup> Hier weist Song in der Tat auf Perspektiven für eine ganzheitliche theologische Anthropologie hin, die in der europäischen Theologie kaum beachtet werden.<sup>21</sup> Auffällig ist jedoch, daß er dabei in völlig gleicher Weise vom Herzen Gottes wie vom Herzen des Menschen spricht, so daß manchmal nicht einmal ganz klar wird, von wessen Herz gerade die Rede ist. Wenn Song sagt, daß unser Herz, im Unterschied zu Emotion oder Ratio, uns den Weg zum „Herzen des Seins selbst“ (*the heart of Being*) zu führen vermag (TET 57), und wenn er „das Herz“ sogar als „die Kraft des Geistes in der Gemeinschaft von Gott und Mensch“ bezeichnet,<sup>22</sup> dann ist das 'Herz' hier offenbar noch mehr als nur die jeweilige Personmitte, von der aus eine personale Kommunikation zu den Herzen anderer möglich wird. Das Herz selbst ist zugleich auch der verbindende Grund und die verbindende Kraft dieser Kommunikation – zwischen Menschen, aber genauso auch zwischen Mensch und Gott.

Es ist kein Zufall, daß Song die Fähigkeit des Herzens, über die intellektuellen Erkenntnisgrenzen hinauszufragen und hinauszuführen, mit einem Zitat des ja-

---

<sup>18</sup> 1976f, 56. In TET 40 beschreibt Song das Schöpfungs- und Erlösungshandeln Gottes als „the outpouring of the heart of God“. – Zum Begriff 'Schmerz-Liebe' (bzw. 'Liebe-Schmerz'), den Song hier wieder verwendet (z.B. 1976f, 59 und 64), vgl. oben S.117 (mit Anm. 10).

<sup>19</sup> TET 55: „To know one's heart is to know one's whole being.“

<sup>20</sup> TET 56 = dt 76. Song verweist hier unter anderem auf Jer 24,7; Jer 9,29 und Röm 2,29 ('Beschneidung des Herzens'); Ez 36,26 (Gottes Stiftung eines 'neuen Herzens'); Mt 5,7 (Seligpreisung derer 'die reinen Herzens sind').

<sup>21</sup> Geprägt durch den biblischen Sprachgebrauch (vermittelt vor allem durch Augustinus, vgl. RÜDIGER 1969), kann das 'Herz' heute auch in den europäischen Sprachen das ganzheitliche, emotive *und* kognitive Zentrum menschlicher Personalität bezeichnen. In der neueren protestantischen systematischen Theologie wird diese Metapher jedoch, soweit ich sehe, nicht genutzt – im Unterschied zur volkstümlichen und insbesondere zur pietistisch geprägten Frömmigkeit. Befürchtet man, daß jede Betonung des Herzens gleich in Sentimentalität abrutschen muß? Blaise Pascal konnte noch ganz unsentimental von einer 'Logik des Herzen' reden, die die diskursive Logik der Vernunft überschreitet! (vgl. dazu KÜNG 1987, 69-74).

<sup>22</sup> TET 56: „The heart ... is the force of the spirit in communion with God and man.“

panischen Zenmeisters Daisetz T. Suzuki unterstreicht.<sup>23</sup> Offensichtlich ist Songs Verwendung der Herz-Metapher eben nicht allein vom biblischen Sprachgebrauch angeregt. Im traditionellen **chinesischen Denken**, insbesondere im Taoismus, im chinesischen Meditations-Buddhismus (*Ch'an*, japanisch: Zen) sowie in der (vom Taoismus und auch vom Buddhismus beeinflussten) neokonfuzianischen 'Herz-Schule' (*Hsin-hsüeh*) spielt das Herz eine ganz prominente Rolle. Generell gilt das Herz (*hsin*) in der chinesischen Tradition nicht nur als der regierende Mittelpunkt des Körpers, als Sitz von Gefühl und Intellekt<sup>24</sup> und als Verbindungspunkt zwischen innerer und äußerer Welt des Menschen, sondern es stellt auch die Verbindung zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos dar sowie zwischen dem einzelnen Menschen und dem Absoluten.<sup>25</sup>

Für den *Taoismus* ist es das menschliche Herz, das, wenn es nur leer, ruhig und fest ist, sich spontan in die Bahn des Universums (Tao) einfügt, ja geradezu identisch wird mit dem Tao.<sup>26</sup> Ähnlich stellt auch im *Ch'an-Buddhismus* das Herz den Ort dar, an dem die geheimnisvolle Buddha-Natur aller Wesen verborgen liegt und intuitiv erfahren werden kann: „Herz' und Buddha, das ist das wahrhaft So-seiende, das Zeitlose.“<sup>27</sup> Auch für *Menzius* (371-289 v.Chr.), den bedeutendsten Systematiker des frühen Konfuzianismus, ist das Herz die Mitte menschlicher Natur im Einklang mit dem Himmel – ein Einklang, den es allerdings durch Kultivierung der Natur des Herzens zu realisieren gilt. „Güte, das ist des Menschen Herz. Rechtlichkeit, das ist des Menschen Weg. Diesen Weg beiseite lassen und nicht darauf wandeln, dies Herz verlorengelassen und nicht verstehen, wie man nach ihm sucht, o wehe...! Der Weg des Lernens und Forschens ist kein anderer, als eben nach diesem verlorengegangenen Herzen zu suchen und weiter nichts!“<sup>28</sup> Hier knüpfte später die **neokonfuzianische Herz-Schule** (*Hsin-hsüeh*) an. Unter starker Aufnahme taoistischer und buddhistischer Motive<sup>29</sup> wollte sie dem verlorengegangenen Herzen aber nicht mehr durch die Erforschung der 'äußeren Dinge', sondern durch Innen-

<sup>23</sup> TET 57. Dieses Zitat führt Song schon in der ersten Fassung seines Essays an; der ganze ausführliche Verweis auf den *biblischen* Sprachgebrauch jedoch wird erst in *Third-Eye Theology* nachgetragen! (vgl. 1976f, 55 mit TET 55-57).

<sup>24</sup> Das chinesische Wort *hsin* bezeichnet zunächst das Herz als Körperorgan, darüber hinaus aber ähnlich wie im Deutschen die Personmitte, den Sitz moralischen Fühlens und Wollens, aber eben auch den Sitz der Vernunft und des rationalen Denkens. Die affektiven, moralischen und rationalen Funktionen des menschlichen Geistes werden von chinesischen Denkern typischerweise nicht getrennt. In manchen deutsch- oder englischsprachigen Darstellungen chinesischer Philosophie wird *hsin* darum als „Herz-und-Verstand“ (bzw. „heart-mind“) wiedergegeben, vgl. z.B. J.CHING 1989, 106 und P.LEE 1985, 17 (Anm.). Zum chinesischen Wortfeld von *hsin*: HOFINGER 1955.

<sup>25</sup> C.CHANG u.a. 1958, 464: „'hsin-hsin' [d.h.: die 'Herz-Natur', K.F.] does commune with Heaven.“ Vgl. auch J.CHING 1989, 105f: Des Menschen Herz ist „locus der Begegnung zwischen Mensch und Gott... Es ist Symbol und Wirklichkeit der Einheit des Menschen und des Himmels“.

<sup>26</sup> Vgl. W.EICHHORN 1969, 65 und 74f; P.LEE 1985, 26.

<sup>27</sup> Zitat bei: EICHHORN 1969, 76. Dazu P.LEE 1985, 26: „*Hsin*, with the Zen Buddhists, leads to the realization of *hsing* [chines.: Natur, K.F.], the very nature of things.“ – Da die Lehre des Ch'an in diesem Sinne nur durch intuitive Erkenntnis 'von Herz zu Herz', also ohne ein fixierbares Lehrgebäude tradiert wird, wird sie auch 'Herz-Lehre' (*Hsin-tsung*) genannt (EICHHORN 1969, 77; vgl. auch BECHERT/GOMBRICH (Hg) 1989, 236).

<sup>28</sup> Menzius, zit. bei EICHHORN 1969, 62. Vgl. auch J.CHING 1989, 106.

<sup>29</sup> Zur taoistischen und buddhistischen Färbung der 'Herz-Schule' vgl. BAUER 1971, 334.

schau auf die Spur kommen.<sup>30</sup> Ihr bedeutendster Vertreter, Wang Yang-ming (alias Wang Shou-jen, 1472-1529), erklärt: „Tatsächlich bilden Himmel, Erde und alle Wesen mit dem Menschen zusammen eine Ganzheit, und das Menschenherz ist der Himmelgrund. Es gibt nichts, was nicht darin beschlossen wäre“;<sup>31</sup> und: „Das Herz (*hsin*) ist der Weg (*Tao*), und der Weg ist gleichbedeutend mit dem Himmel. Wer sein eigenes Herz kennt, der kennt auch den Weg und den Himmel.“<sup>32</sup>

Das Herz ist nach chinesischer Vorstellung also der Ort, an dem sich die kosmische Einheit von Mensch und Gott oder allgemeiner: von Immanenz und Transzendenz, die für das chinesische Denken so bezeichnend ist, in ganz besonderer Weise verdichtet.<sup>33</sup> Song deutet diese Einheit in christlicher Weise, indem er die 'Dynamik' oder 'Kraft' des Herzen eben mit Gottes inkarnatorischer Liebe identifiziert – mit der „Liebe, die ans Kreuz geschlagen wurde“ (1976f, 56 = dt 85). Gleichwohl signalisiert es eine bemerkenswerte Ausweitung der Inkarnationsvorstellung, daß Song jetzt 'Herz' und 'Liebe' zu den Zentralbegriffen der Inkarnationsbewegung macht. Denn terminologisch sind diese Begriffe ja noch viel weniger christozentrisch fixiert als die (von Song auch schon äußerst weit gefaßte) Rede von Gottes inkarnatorischem Handeln. Mit den Begriffen 'Herz' und 'Liebe' kann Song jedenfalls noch viel leichter die Gemeinsamkeit allen menschlichen Suchens nach (und aller Erfahrung von) Heil und Leben formulieren als mit dem Begriff 'Inkarnation'. In der Liebe findet Song denn auch den grundlegenden „Bezugspunkt, der dem verschiedenen religiösen Streben ... gemeinsam ist“ (1976f, 62 = dt 91). Und in dieser Liebe sind die Menschen nicht nur miteinander, sondern auch mit Gott untrennbar verbunden.<sup>34</sup>

Die aus Gottes Herzen kommende Bewegung göttlicher Liebe, so hatten wir oben gehört, ist der eigentliche **Ursprung und das Ziel von Theologie**; sie ist aber **auch ihr Weg**. Die Theologie soll dieser Liebe Gottes nicht nur denkend nach-

---

<sup>30</sup> Der grundlegende Differenzpunkt zwischen Taoisten und Konfuzianern liegt in ihrer Stellung zur 'Kultivierung' der menschlichen Natur (bzw. des Herzens): Während diese (wie Menzius) meinen, daß die menschliche Natur erst durch Kultivierung recht entfaltet werden muß, sehen jene im konfuzianischen Streben nach Gelehrsamkeit nichts weiter als eine fortschreitende Entfremdung von der Natur, die es stattdessen ganz spontan zu verwirklichen gilt.

<sup>31</sup> Zitiert bei EICHHORN 1969, 84.

<sup>32</sup> Zitiert bei J.CHING 1989, 106. Schon bei Menzius heißt es (7A, 1; zit. nach: J.CHING 1985, 174): „Für den Menschen bedeutet seinem Herzen die volle Verwirklichung zu schenken seine eigene Natur verstehen; ein Mann, der seine eigene Natur versteht, versteht den Himmel. Indem er sein Herz bewahrt und seine Natur nährt, dient er dem Himmel.“

<sup>33</sup> Zur Bedeutung des Herzens vgl. auch noch unten S. 203 und 212ff.

<sup>34</sup> 1976f, 62: „Love moves God in search of man; it also makes man long for God. In love, the history of God and the history of man converge.“



spüren, sie soll sie gegenüber den Mitmenschen auch selber nachvollziehen.<sup>35</sup> Die Inkarnationsbewegung Gottes, sein gesamtes schöpferisch-erlösendes Handeln, stellt nicht nur die Glaubensgrundlage der Theologie dar, sie ist auch ihr eigentliches Modell, mit allen methodischen Konsequenzen. Gott selbst ist in seinem schöpferisch-erlösenden Handeln Theologe „par excellence“ (1976f, 47). Und so, wie Gottes Handeln als lebendiger und vor allem *interaktiver* Beziehungsvorgang verstanden werden muß,<sup>36</sup> als die schöpferische Stiftung von versöhnender Gemeinschaft mit dem entfremdeten Gegenüber durch mitleidende Liebe,<sup>37</sup> bei der sich Gott *und* Mensch verändern, genauso kann auch die christliche Theologie keine intellektuelle Angelegenheit bleiben. Auch die Theologie muß in erster Linie ein Beziehungsvorgang sein, der erst in zweiter Linie dann auch intellektuell zu reflektieren ist. Primär ist es also nicht die denkerische Kraft, sondern die empathische und kommunikative Kraft, die zum Theologen und zur Theologin qualifiziert: „Erst die Leidenschaft und dann die Logik; wir sollten unsere Theologie zuerst mit dem Herzen und erst dann mit dem Gehirn treiben.“<sup>38</sup> Theologie kann dann wirklich nicht „mit allgemeinen Lehrsätzen von Offenbarung und Erlösung an[fangen] oder mit Lehren über Gott, die sich auf alles und jedes anwenden lassen. Sie beginnt da, wo der Theologe lebt, sich bewegt und sein Sein hat“ (1976f, 64 = dt 94).

Bei dem konkreten Lebensvollzug, in dem die theologische Theoriebildung verankert sein soll, denkt Song auch an praktisches politisch-soziales Engagement. Unter den Schlagworten 'Theology in Action' oder 'Doing Theology' hatte diese Forderung nach Verschränkung von theologischer Theorie und gesellschaftskritischer Praxis in den 1970er Jahren eine große Rolle gespielt bei der Diskussion um neue Formen theologischer Ausbildung in Asien.<sup>39</sup> Song greift diese Diskussion jetzt ausdrücklich positiv auf (1976f, 65); doch sein Anliegen zielt im Grunde

---

<sup>35</sup> TET 98: „As we seek to reflect on this love and to set this love in motion, we become theologians, that is, lovers of God and humanity“. – Auch mit dieser Zusammenschau von Erkennen und Tun führt Song frühere Überlegungen weiter. Schon im Rahmen der Studienarbeit am Tainan Theological College hatte er ja die Aufgabe der Theologie in dieser doppelten Weise bestimmt: als aufdeckendes Hinweisen auf, aber auch als nachvollziehendes Darstellen der Inkarnationsbewegung (z.B. 1968a, 13). Gerade darin zeigte sich für Song ja die eigentümliche Dynamik der Inkarnation, daß Theologen und Theologinnen ihr nicht anders nachspüren können, als sich dabei selbst hineinziehen zu lassen in diese Bewegung, sie selbst mitzugehen. Ziel theologischer Ausbildung war darum letztlich die Befähigung zum „taking part in the incarnation“ (1970, 71; vgl. oben S. 111f)

<sup>36</sup> Vgl. 1976f, 63: Gottes Handeln vollzieht sich als „love of God *and* man in action and interaction.“

<sup>37</sup> Vgl. z.B. SONG 1976b, 20.

<sup>38</sup> TWA 116: „...first passion and then logic; we should theologize first with the heart and only then with the brain.“

<sup>39</sup> Zu nennen ist hier vor allem das von der EACC 1972 in Manila veranstaltete Seminar 'Theology in Action', das große Breitenwirkung hatte (vgl. die Dokumentation OH/ENGLAND (Hg) 1973, dazu den Bericht von OH Jae Shik 1986, 29).

weiter: Er will die Theologie nicht nur ins christliche politisch-soziale Engagement einbinden, sondern auch in die gelebte Kommunikation mit anderen religiösen Orientierungen. Nicht durch ein Festhalten am Rahmen der eigenen theologischen und religiösen Tradition, sondern nur indem sich Theologinnen und Theologen mit anderen Menschen, also auch mit Nichtchristen, auf einen **gemeinsamen theologischen Weg** begeben, wird sich ihnen auch das Geheimnis Gottes erschließen (vgl. TET 21).

Partizipation und Gemeinschaft mit den 'Anderen', gerade auch mit den Andersgläubigen, wird somit zur Voraussetzung des Theologietreibens; und Stiftung von neuer Gemeinschaft ist ihr Ziel. Dafür läßt sich nun aber kein wissenschaftlicher Weg und keine griffige Methode benennen. „Theologie muß nicht gelernt, sondern gelebt werden, sie muß nicht gelehrt, sondern erfahren werden.“<sup>40</sup> Song kann sich sogar sehr kritisch äußern gegenüber der Suche nach einer besonderen 'asiatischen' theologischen Methode, da solch eine Methode wieder dazu dienen könnte, das Risiko des tatsächlichen Sich-Einlassens auf den eigenen Kontext, das Risiko echter Partizipation, überflüssig zu machen (1981a, 66).

Für Song ist Gottes Weg der Inkarnation nicht ein Weg 'senkrecht von oben', sondern eher eine gemeinsame Wanderung mit der Welt von Anbeginn der Schöpfung an, voll überraschender Biegungen und Umwege.<sup>41</sup> Ebenso wenig läßt sich dann aber in der Theologie auf geraden, vorgezeichneten Wegen voranschreiten. Der Wunsch nach glatten Antworten, nach geraden Wegen und eindeutig erzielbaren Ergebnissen ist für Song charakteristisch für das rationale, folgerichtige, logisch und methodisch stringente Denken, aber eben nicht für Gott. Die „gerade Linie“, mit der sich Wolkenkratzer bauen und Raketen erfolgreich zum Mond schießen lassen, mit der sich wissenschaftlich planen und rationalisieren, mit der sich richten und ausgrenzen läßt, wird für ihn später zur Metapher der modernen technologischen Kultur insgesamt, aber eben auch der auf Wissenschaftlichkeit und korrekte Dogmatik bedachten westlichen Theologie.<sup>42</sup> So praktisch die folgerichtige Logik für eine technische Lebensbewältigung zweifellos ist: Der verwickelten Vielfalt der Wirklichkeit des Lebens – insbesondere der Wirklichkeit Gottes! – wird solche Geradlinigkeit und Berechenbarkeit nicht gerecht. Denn „eine gerade Linie vereinfacht. Sie schneidet alles Unregelmäßige weg“ (CG 25).

Mit seiner Kritik an der 'rationalen' und 'geradlinigen' Methode westlicher Theologie will Song also wirklich mehr, als bloß eine alte Methode durch eine neue

<sup>40</sup> 1976f, 65 = dt 95; vgl. TET 82.

<sup>41</sup> Vgl. dazu CG 28.

<sup>42</sup> CG 25: „...a straight line is one of the most basic and essential units for science and technology. ... Modern culture of science and technology is a straight-line culture“. In der Theologie sind es die Entwürfe *heilsgeschichtlicher Theologie*, in denen Song dieses 'Geradeaus-Denken' (*straight-line thinking, straight-line theology*) besonders deutlich repräsentiert sieht (ebd.). Vgl. dazu weiter unten S. 188f.

zu ersetzen. Es geht ihm um ein neues Verständnis von Theologie, für die es eben keinen *met-hodos* mehr geben kann unabhängig vom Weg des eigenen Lebens, der Partizipation und des Engagements. Damit wird jede Theologie dem Risiko der Kontextualität ausgesetzt, die ihr immer wieder neue Herausforderungen stellt, Entscheidungen und oft genug auch Parteinahme nötig macht. Wenn Gottes *Logos* in Wahrheit seine Liebe ist, in der sich Gott selbst rückhaltlos auf die Beziehung zu seiner Schöpfung eingelassen hat, dann ist für die Theologie der Rückzug auf zeit- und ortlose Dogmen und Glaubenslehren endgültig abgeschnitten. Nicht einmal das Wort Gottes ist eine unveränderliche Konstante. „Das ist das Risiko, auf das sich alle Theologen und Theologinnen einlassen müssen, die Theologie in aktiver Teilnahme an ihrer jeweiligen Lebenswirklichkeit betreiben wollen.“<sup>43</sup> Theologie ist also nicht, wie Song 1974 noch gemeint hatte, nur in dem Sinne unbegrenzt, daß sie eine universale Wahrheit immer wieder auf immer neue Situationen 'anzuwenden' hätte (1974a, 54); sie ist vielmehr „open-ended“ (1979a, 26), nämlich selbst Teilnehmerin am menschlichen Drama des Leidens und der Suche nach Erlösung. In diesem Sinne charakterisiert Song die aus der rationalen Engführung befreite Theologie als 'aktiv' (TET 79), 'gemeinschaftsbezogen' (*communal*, TET 83), 'leidenschaftlich' (TET 83), 'konkret' (*particular*, TET 91 und 96), und 'krisenorientiert' (*critical*, TET 97f).

### 7.1.2. Die Kritik am Geschichtsverständnis und die Suche nach einer 'Theologie der Geschichten'

Parallel zu seiner Kritik am *wissenschaftlichen* Selbstverständnis westlicher Theologie formuliert Song seit Mitte der 1970er Jahre auch eine zunehmende Kritik an ihrem Verständnis von *Geschichte*. Und auch hier bedeutet diese Kritik eine markante Umorientierung der von Song selbst vertretenen Position.

In seinen ersten Veröffentlichungen hatte Song angesichts der soziokulturellen Umbruchsituation, die die meisten asiatischen Länder in den 1950er und 1960er Jahren prägte, mit allem Nachdruck gerade die geschichtliche Dimension des christlichen Glaubens herausgestellt. In der Teilnahme an der notwendigen kulturellen und politischen Neugestaltung der Gesellschaft sah er die entscheidende Bewährung für die christlichen Kirchen und ihre Theologie in Asien.<sup>1</sup> Damit antwortete er auf eine aktuelle Herausforderung, entsprach aber zugleich auch einem Trend im damaligen ökumenischen Denken.<sup>2</sup>

<sup>43</sup> TET 81: „Therefore, the word of God is not a constant that does not change. This is the risk all theologians must take when they are determined to do theology in active participation with the reality of the settings in which they live.“

<sup>1</sup> Vgl. oben S. 87ff.

<sup>2</sup> Wir haben die Betonung dieser Geschichtsdimension des Glaubens oben (2.2.3.) bereits als einen entscheidenden Aspekt des 'ökumenischen Paradigmas' kennengelernt.

Wenn Song in den 1960er Jahren den Bereich geschichtlicher Weltgestaltung und gesellschaftlichen Wandels als die hervorragende Bühne göttlichen Wirkens versteht,<sup>3</sup> dann befindet er sich voll im Einklang mit entsprechenden Aussagen der EACC. Wir hatten oben in Kapitel 2 aber bereits gesehen, wie diese (im Grunde recht optimistische) Betonung der Geschichte und des geschichtlichen Wandels seitens der EACC zu Beginn der 1960er Jahre einherging mit einer deutlichen Legitimierung der gesellschaftlichen Modernisierungsprozesse im nachkolonialen Asien. Diese Geschichtsvision wurde problematisch, als in den 1970er Jahren die neokolonialen Aspekte der Modernisierungs- und Entwicklungsstrategien immer sichtbarer wurden. Die starke Akzentuierung des 'Geschichtshandelns' des biblischen Gottes, die die theologische Diskussion der 1950er und 1960er Jahre insgesamt prägt und vor allem das Rückgrat der damaligen Entwürfe 'Biblischer Theologie' darstellt,<sup>4</sup> läßt sich weitgehend als eine apologetische Reaktion auf das spezifisch moderne Geschichtsbewußtsein verstehen,<sup>5</sup> das die Welt eben primär als geschichtlichen Gestaltungsbereich wahrnimmt und die Geschichte zur wichtigsten Aufgabe politischen Handelns und technischen Planens macht. Dieses in der europäischen Aufklärung wurzelnde moderne Geschichtsverständnis und -bewußtsein<sup>6</sup> erlangte, unbeschadet der Katastrophen der beiden europäischen Weltkriege, in der nationalen und internationalen Wiederaufbau- und Entwicklungseuphorie gerade nach 1945 eine weltweite und eindrucksvolle Ausstrahlung.

Wie stark **eurozentrisch gefärbt** diese theologische Form der Geschichtsbetonung war, kann man gerade auch an Songs eigenen Äußerungen aus dieser Zeit erkennen: In seinem Vortrag auf der 'Faith and Order'-Konferenz der EACC 1966 in Hong Kong übernimmt Song die Säkularisierungsthesen Friedrich Gogartens und Arend van Leeuwens. Den vom Westen her weltweit ausgreifenden Prozeß gesellschaftlicher Säkularisierung, der jetzt auch die asiatischen Gesellschaften rasant erfaßt und umgestaltet, begrüßt er als den Prozeß einer umfassenden Vergeschichtlichung des Lebens, durch den das traditionelle „Raum- und Mythosbewußtsein“ (*space- and myth-consciousness*) abgelöst werde von einem

---

<sup>3</sup> Mit großer Selbstverständlichkeit spricht Song gerade in seinen früheren Veröffentlichungen von „God who reveals himself in history“ (1966a, 96), „God's mighty works in history“ (1966a, 97) u.ä. Noch in CMR führt er 'Geschichte', 'gesellschaftlichen Wandel' und 'Politik' als die wesentlichen Dimensionen göttlicher Schöpfungsdynamik an – allerdings bereits mit einer ersten Akzentverschiebung: Ihnen zur Seite wird der Bereich der 'Kultur' gestellt, und statt von 'Geschichte' spricht Song lieber im Plural von 'Geschichten'.

<sup>4</sup> Vgl. BARR 1986, 490. Zur Prominenz der Kategorie 'Geschichte' in der damaligen theologischen Diskussion insgesamt vgl. BARR 1976 und GEYER 1962. Typisch für die damalige englischsprachige theologische Landschaft ist laut J.Barr das programmatische Buch des Alttestamentlers G.E.WRIGHT: *God Who Acts* (1952). Der japanische Theologe Kosuke KOYAMA (1978, 92), etwa gleichaltrig mit C.S.Song, berichtet rückblickend: „Als Theologiestudent sah ich mich von Lehrbüchern wie Professoren mit der Idee vom Christentum als einer intensiv historischen Religion bombardiert.“

<sup>5</sup> Vgl. BARR 1963, 204 (s.o. 1.2.2) und SCHWEITZER 1987, 157.

<sup>6</sup> MOLTMANN 1987a, 137: „Die moderne Erfahrung der Wirklichkeit als 'Geschichte' ist offenbar aus den industriellen und den politischen Revolutionen der europäisch-amerikanischen Neuzeit entstanden.“

„Zeit- und Geschichtsbewußtsein“ (*time- and history-consciousness*).<sup>7</sup> In klangvoller Metaphorik beschreibt Song diesen Prozeß, in dem die Zeit den Raum „demythologisiert“, ihn sich „unterordnet“ und endlich die souveräne Herrschaft über ihn erlangt, als einen heilvollen Befreiungsvorgang: „Der Sieg der Zeit bringt Hoffnung für die Menschheit“.<sup>8</sup> Den Ursprung dieses neuzeitlichen Prozesses der Säkularisierung und der Vergeschichtlichung, der sich derzeit unter der Führung der modernen westlichen Wissenschaft und Technologie weltweit durchzusetzen beginnt, verlegt Song, im Anschluß an Gogarten und van Leeuwen, kühn in die „biblische Welt“.<sup>9</sup>

Auch wenn Song das moderne technisch-wissenschaftliche Geschichtsverständnis nie einfach mit dem christlichen Glauben ineins setzte, so postulierte er damals doch ganz erhebliche Affinitäten zwischen beidem. Sein apologetisches und missionarisches Anliegen dabei war deutlich formuliert und auch einleuchtend: Er wollte die asiatischen Kirchen aus ihrer konservativen Selbstbezogenheit, aus ihrer lähmenden Erwählungssicherheit und ihren antimodernen Ressentiments herausreißen und sie zu einer konstruktiven – d.h. nicht bedingungslosen, sondern 'christozentrisch' qualifizierten – Mitgestaltung der gesellschaftlichen Modernisierungsprozesse führen, die in dieser Zeit in Asien mit schier unaufhaltsamer Eigendynamik vor sich gingen und an die sich große Hoffnungen auf humanere und bessere Lebensbedingungen für die gesamte Bevölkerung knüpften. Weniger deutlich war ihm offenbar, wie weitgehend er durch seine Argumentation aber zugleich den Universalitätsanspruch des modernen westlichen, technologisch orientierten Zivilisationsprojektes theologisch absegnete.<sup>10</sup>

So kommt es in den frühen Aufsätzen zu dem merkwürdigen Paradox, daß Song einerseits gegen die unglückselige Verquickung von christlichem Glauben und

---

<sup>7</sup> SONG 1966a, 102. Nach Gogarten ist für das 'geschichtliche Denken' die Grunderfahrung der Differenz von Mensch und Welt entscheidend, durch die sich der Mensch aus der mythischen Einheit mit der Welt löst, sich als selbständig und verantwortlich ihr gegenüber erfährt und sie sich nun denkerisch und praktisch anzueignen beginnt.

<sup>8</sup> 1967a, 8: „The victory of time brings hope to mankind.“ Vgl. auch SONG 1969a, 63.

<sup>9</sup> 1966a, 104. Song übernimmt hier die Grundthese der sog. Säkularisierungstheologie, die in den 1950er und 1960er Jahren große Ausstrahlung hatte. Charakteristisch für diese (ansonsten wenig einheitliche) theologische Strömung war laut Ulrich Ruh das zentrale Anliegen, „ein neues theologisches Verständnis der modernen Welt zu gewinnen und daraus die notwendigen Konsequenzen für die Praxis des Christentums zu ziehen. Die Herkunft und Entwicklung der modernen Welt soll positiv aufgenommen und als aus der Mitte des christlichen Glaubens abkünftig bestimmt werden“ (RUH 1980, 31; dort auch zum Ganzen). Diese theologische Inanspruchnahme der säkularen Moderne gelang so gut, daß Kritiker sich bald genötigt sahen, mit großem Aufwand erst wieder deren Eigenrecht zu verteidigen (vgl. vor allem H.BLUMENBERG, 1966).

<sup>10</sup> Der srilankanische Theologe Aloysius PIERIS (1979, 30) nennt die Thesen van Leeuwens ein „klassisches Beispiel“ für den fortgesetzten Versuch, „sich der Theologie zu bedienen, um den westlichen Kolonialismus durchzusetzen“: „Die Entwicklungstheologie ist die Fortführung der Missionstheologie der Eroberung und Macht.“ Aber auch Song ist Ende der 1970er Jahre kritischer geworden, vgl. unten.

westlichem Kulturimperialismus polemisiert, der die protestantische Missionsbewegung im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert weitgehend erlegen war, daß er dabei andererseits aber auch selbst Argumentationsmuster verwendet, die genau diese Verquickung in neuer Weise perpetuieren: Etwa, wenn er das „biblical concept of time“ insgesamt als 'dynamisch' und 'progressiv' („movement forward“) charakterisiert und es dem 'statischen' und 'zyklischen' Zeit- und Geschichtsverständnis gegenüberstellt, das die meisten alten Hochkulturen prägte.<sup>11</sup> Oder noch krasser, wenn er die religiösen und kulturellen Traditionen Asiens in Bausch und Bogen wegen ihres „fehlenden Interesses an der Geschichte“ abqualifiziert und erklärt, daß es unter ihren Denkvoraussetzungen „nichts Neues unter der Sonne“ geben könne (1964, 17 und 28 = dt 92 und 107). Erst „unter den Auswirkungen des westlichen kulturellen und religiösen Denkens“ – repräsentiert vor allem durch den christlichen Humanismus und die westliche Naturwissenschaft und Technik – gelänge es jetzt den Menschen in Asien, sich aus der „Tyrannei eines unerklärlichen Schicksals“ und „aus der Apathie der Resignation“ zu befreien (1964, 28 = dt 107).

Das Klischee vom antiquierten, statischen und geschichtslosen Osten – von Hegel im Rahmen seiner universalgeschichtlichen Apotheose der europäischen Geistesgeschichte geschaffen, von Karl Marx bis Max Weber einhellig weiter kolportiert und bis heute die unerschütterte Basis unseres populären Asienbildes – könnte kaum deutlicher formuliert sein.<sup>12</sup> C.S.Song, erst kürzlich begeistert zurückgekehrt von seiner theologischen Ausbildung im Westen, verwendete die Versatzstücke dieses Klischees zunächst unbefangen und unreflektiert. Auch in den frühen Äußerungen der EACC waren wir diesen Versatzstücken ja bereits begegnet.<sup>13</sup> Mitte der 1970er Jahre wurde das bei Song anders – zu einer Zeit, als auch in der EACC die mit der westlichen Modernisierung verbundenen Hoffnungen spürbar nachzulassen begannen.

Ausdrücklich kritisiert Song 1978 die gerade in theologischen Zirkeln verbreitete Form der **Geschichtsversessenheit**: „Wir rühmen uns oft, daß wir 'geschichtliche' Wesen seien. Geschichtlich sein ist ein Zeichen von Überlegenheit. ... Wir halten es für ausgemacht, daß das Christentum, das Judentum und der Islam die drei 'geschichtlichen' Religionen sind, im Unterschied zu anderen Religionen wie z.B dem Hinduismus und dem Buddhismus, von denen wir oberflächlicherweise mei-

---

<sup>11</sup> SONG 1965b, 116. Daß die Dinge erheblich komplizierter liegen, zeigt die Studie von CAIRNS 1962. Wie wir unten sehen werden, rückt Song später selbst von der hier verwendeten Schematik ab.

<sup>12</sup> Zum Asienbild Hegels, Marx' und Max Webers vgl. die ausführliche Studie von SONG Du-Yul 1988a.

<sup>13</sup> Vgl. oben Abschnitt 2.2.3. (S. 35ff).

nen, sie seien nicht recht im Einklang mit der Geschichte.“<sup>14</sup> Song weist nicht nur darauf hin, wie selektiv solch eine Haltung mit der ganzen Vielfalt der biblischen Literatur verfährt;<sup>15</sup> er vollzieht auch markante Umwertungen: „Was ich hier sagen will ist dies: Genauso wichtig wie Geschichte zu machen und zu gestalten ist es für uns Menschen, die Fesseln der Geschichte zu zerbrechen, die Tyrannei der Geschichte zu überwinden und die Begrenzungen der Geschichte zu überschreiten. ... Mythen und Legenden sind Waffen, die Menschen sich geschaffen haben, um gegen die Geschichte anzugehen.“<sup>16</sup> Die totale Herrschaft von 'Zeit und Geschichte' über 'Raum und Mythos', die Song zehn Jahre zuvor noch ohne weiteres als reine Befreiung feiern konnte, erscheint jetzt also selbst als eine Tyrannei, der gegenüber nun die Befreiungsmotive in den alten, unmodernen Traditionen der asiatischen Völker – auch in ihrem angeblich so fatalistischen zyklischen Zeitempfinden<sup>17</sup> – neu entdeckt und gewürdigt werden. Vor dem politischen Hintergrund Asiens, wo in einer wachsenden Zahl von Ländern Polizei und Militär mobilisiert werden, um das Projekt der gesellschaftlichen und volkswirtschaftlichen Modernisierung weiter durchzusetzen, wird solch eine Umwertung verständlich. „In Wahrheit stehen wir Menschen unter der Tyrannei der Geschichte – auch der von uns selbst geschaffenen Geschichte.“<sup>18</sup> Angesichts der in den 1970er Jahren in Asien sich abzeichnenden Probleme der Entwicklungsstrategien gewinnt diese sehr allgemein klingende Feststellung Songs Farbe!<sup>19</sup>

---

<sup>14</sup> 1978c, 16: „We often pride ourselves on being 'historical' beings. To be historical is a mark of superiority. ... We take it for granted that Christianity, Judaism and Islam are the three 'historical' religions in distinction from other religions such as Hinduism and Buddhism which we superficially regard as out of tune with history.“

<sup>15</sup> Wenn 'geschichtliches Denken' nach Gogarten (im Gegensatz zum 'mythischen Denken') vom Bewußtsein menschlicher Selbständigkeit und gestaltender Unabhängigkeit gegenüber der natürlichen Welt geprägt ist, dann muß das ganze apokalyptische Schriftgut als 'ungeschichtlich' gelten. Auch die übliche Charakterisierung des jüdisch-christlichen Geschichtsverständnisses als 'linear' wird problematisch angesichts der ausgesprochen 'zyklischen' Geschichtssicht der Weisheit, insbesondere Kohelets (vgl. SONG CG 183 und TWA 179). Das lineare Geschichtsverständnis, so Song (CG 27), ist weniger für das biblische als vielmehr für das *moderne abendländische* Denken charakteristisch: „The linear view of history is very much a product of our scientific mode of thinking.“

<sup>16</sup> 1978c, 16: „The point I am trying to make here is that to break the shackle of history, to overcome the tyranny of history, and to transcend the limitation of history, is as important for us human beings as it is to make and fashion history. ... Myths and legends are weapons devised by people to combat history“.

<sup>17</sup> Vgl. TWA 179; ausführlicher kritisiert Song die schematisch-wertende Unterscheidung von zyklischem und linearem Geschichtdenken in 1986d, 7-10.

<sup>18</sup> 1978c, 15: „In a true sense, we human beings are under the tyranny of history, even the history of our own making.“

<sup>19</sup> Auch den westlichen Gesellschaften, so stellt Song fest (CG 183f), hat die Vergeschichtlichung des Lebens keineswegs per se einen Gewinn an Menschlichkeit und Emanzipation beschert.

Die Akzentverschiebung in der Bewertung von Geschichte deutet sich bei Song erstmals in seinem China-Vortrag von 1974 an. Im Zusammenhang mit der Frage, wie das Verhältnis zwischen der biblisch überlieferten Geschichte Israels und der Geschichte des Neuen China theologisch verstanden werden kann, hatte Song damals nicht nur Oskar Cullmanns Theorie einer besonderen Heilsgeschichte innerhalb der Weltgeschichte verworfen, sondern auch den geschichtstheologischen Entwurf Wolfhart Pannenburgs ausführlicher kritisiert.<sup>20</sup> Obwohl Song positiv hervorhebt, daß Pannenberg mit seinem Entwurf die Trennung von säkularer Weltgeschichte und biblischer Heilsgeschichte überwinden will, sieht er dessen Vision von 'Universalgeschichte' am Ende doch wieder auf eine generalisierende „Projektion des im Westen verankerten (*West-centered*) jüdisch- christlichen Verständnisses von Geschichte“ hinauslaufen. An die Stelle einer normativen 'biblischen Heilsgeschichte' trete die christlich gedeutete Dynamik abendländischer Geistesgeschichte mit dem nach wie vor unveränderten Anspruch, den universal verbindlichen Rahmen darzustellen, in den sich die „nichtwestlichen Völker“ wieder ein- und unterzuordnen haben.<sup>21</sup>

Wenn Song selbst in diesem Vortrag dann als theologisch relevanten Beziehungspunkt zwischen der biblischen Geschichte Israels und der (von ihr ja historisch unabhängigen) Geschichte Chinas die Erfahrung des *Exodus* herausstellt (1974a, 55 und 61), dann soll damit nicht, wie zunächst scheinen möchte, doch wieder der Verlauf israelitischer Geschichte zur universalen Norm theologischer Geschichtsdeutung erhoben werden.<sup>22</sup> Seine späteren Ausführungen zum Thema zeigen, daß der Exodus Israels hier gerade für den befreienden *Abbruch* der geschichtlichen Kontinuitäten und Normen steht (vgl. z.B. 1976c, 254). Song verzichtet also auf die Suche nach vergleichbaren geschichtlichen Traditionen und Entwicklungslinien in Israel und in China und macht umgekehrt die Erfahrung des *Zerbrechens* solcher Linien, den Protest gegen den Zwangscharakter etablierter Traditionen und Geschichtssysteme, zum Schlüssel seiner Deutung: „...das Prinzip der Interpretation (sc. von Geschichte) mit dem Schlüssel der Er-

<sup>20</sup> 1974a, 57f, aufgegriffen in CG 60-62. Zu Cullmann vgl. oben S. 144f.

<sup>21</sup> SONG 1974a, 58 = dt 86f; vgl. CG 61. Tatsächlich ist für Pannenberg das spezifisch abendländische „Bewußtsein von geschichtlicher Wirklichkeit“ aufs engste mit dem „biblischen Glauben“ verkoppelt – enger sogar noch als für Gogarten (so GEYER 1962, 95).

<sup>22</sup> Hieran entzündete sich die Kritik von Preman Niles, der Songs Intention lebhaft begrüßte, ihm dann aber mangelnde Konsequenz vorwarf: Auch Song sei am Ende nicht bereit, die Geschichten der asiatischen Völker von ihren je eigenen Voraussetzungen her zu würdigen, sondern versuche ihnen wieder das „Israelite salvation history model“ überzustülpen und die zentralen Ereignisse der Geschichte Israels zum allgemeinen Maßstab und Selektionsprinzip geschichtlicher Interpretation zu machen (P.NILES 1978, 277). Tatsächlich sind Songs Aussagen zu dieser Zeit noch etwas schillernd.



lösung besteht in der **Unterbrechung** (*interruption*)“.<sup>23</sup> Israels Erfahrung mit seiner Geschichte erscheint Song eben darin theologisch besonders bedeutsam, daß dieses Volk vielleicht stärker als jedes andere Gottes Handeln immer wieder als die Infragestellung und Revolutionierung offizieller Traditionen, auch der eigenen etablierten Deutungen von 'Heilsgeschichte', erfahren habe.<sup>24</sup> Geschichte aus der Perspektive des Exodus wahrzunehmen, heißt also, sie aus der Perspektive der Opfer etablierter Geschichte zu sehen und damit als Herrschafts- und Gewaltgeschichte zu erkennen. Von dieser Unterseite der Geschichte aus betrachtet ist die Vision einer 'linearen' Geschichte mindestens so fatal wie eine 'zyklische' ewige Wiederkehr. Zukunftshoffnung liegt allein in der unerwarteten Unterbrechung dieser Gewaltgeschichte – eine Unterbrechung, die nicht weniger sein müßte als ein Akt neuer Schöpfung.<sup>25</sup> Der Exodus – jeder Exodus – ist also Gottes schöpferisch-erlösender Widerspruch gegen die Totalitätsansprüche *aller* fixierten Geschichtsbilder, auch gegen alle universalen Ansprüche 'heiliger' und 'heilsge-schichtlicher' Traditionen. Der Exodus widersetzt sich so jedem 'geschichtlichen Geradeaus-Denken'<sup>26</sup>, das Gottes Heilshandeln „in a very orderly fashion“ (CG 25) einzufangen sucht, und jeder „one-center theology“ (CG 64), die die eigene Geschichtsperspektive stracks zum Zentrum geschichtlicher Universalität erklärt.

Song will die Frage nach Geschichte nicht einfach denunzieren, wohl aber den ambivalenten und dialektischen Charakter von Geschichte herausstellen. Geschichte ist ja keine wertfreie Aufzählung historischer Daten und Erlebnisse. Durch auswählende, deutende und interpretierende Erzählung formuliert Geschichte ein übergreifendes Bezugsfeld, in dem ich als einzelner, als Gruppe oder als Nation meinen Ort finde, und von dem aus mein eigenes Handeln sinnvoll wird. Die Geschichte einer Person oder einer Gruppe ist die für jedes kreative gestaltende Handeln notwendige Versicherung und Behauptung einer eigenen Identität und eines Sinns der eigenen Existenz, der über den gegenwärtigen

---

<sup>23</sup> 1967c, 254 = dt 5; Hervorhebung von mir. Claude Geffré hat Songs China-Vortrag (SONG 1974a) darum völlig mißverstanden, wenn er behauptet, Song sähe im kommunistischen China die „Verwirklichung des Gottesreiches in der Geschichte“ (GEFFRÉ 1979, 391 mit der zugehörigen Anm. 1).

<sup>24</sup> SONG 1974a, 63 und 1976c, 254. Song untermauert diese hier noch recht thetisch vorgetragene Auffassung später mit einer Vielzahl exegetischer Ausführungen (vor allem in CG). Ausführlicher dazu unten Abschnitt 7.2.1. (S. 192ff).

<sup>25</sup> Songs Ausführungen erinnern damit an Walter Benjamins eindringliche Thesen 'Über den Begriff der Geschichte' (BENJAMIN 1977, 251-261). Vor dem Hintergrund des Faschismus einerseits und des Stalinismus andererseits erscheint Benjamin die menschliche Fortschrittsgeschichte insgesamt als Geschichte der fortschreitenden menschlichen Katastrophe. Er fordert dazu auf, „die Geschichte gegen den Strich zu bürsten“ (ebd. 254), um einen Blick auf die Opfer zu gewinnen. Für sie läge Rettung allein im Abbruch der Geschichte, in der „messianische[n] Stillstellung des Geschehens“ (ebd. 260).

<sup>26</sup> CG 66f: „one-dimensional, linear, or straight-line understanding of history“.

Moment hinausreicht.<sup>27</sup> Dies gilt für die Geschichtsentwürfe mit historisch-kritischem Anspruch nicht anders als etwa für die 'ungeschichtlichen' Geschichten der asiatischen Volksmythen. „Geschichte (*history*) ist – um es einfach zu sagen – erzählte Geschichte (*story*). Der Geschichtswissenschaftler ist ein Geschichtenerzähler.“<sup>28</sup>

Aber gerade so erweist sich alles Reden von Geschichte als zutiefst kontextuell (1986d, 14), als wesensmäßig tentativ und unabgeschlossen. Denn Geschichte als eine Deutung der „gelebten Erfahrungen von einzelnen Menschen, von Gruppen oder von Völkern“ (1986d, 14) erfolgt ja immer von einem ganz bestimmten Ort aus und aus einer ganz bestimmten Perspektive.<sup>29</sup> Darum ist auch immer zu fragen, wer eine bestimmte Geschichte erzählt: Welche soziale Stellung und welche Interessen hat er? Kommt die Geschichte von denen, die Macht haben, oder von denen, die keine Macht haben? (1986d, 27). Soviel ist sicher: Nur eine Geschichte, die ihre eigene **Vorläufigkeit** eingesteht, bewahrt sich ihre Zukunfts-offenheit, sonst wird sie zu einer Zwangsjacke. Das Postulat einer 'universalen' Geschichte ist – genau wie das einer 'linearen' Heilsgeschichte – der Versuch, diese Kontextualität zu leugnen und die Offenheit und Fraglichkeit von Geschichte zu beenden.<sup>30</sup> Es läuft auf den bestenfalls naiv-ignoranten, schlechterenfalls aber aggressiv-militanten Versuch hinaus, durch Universalisierung der eigenen Perspektive die widerstreitenden oder 'unzeitgemäßen' Perspektiven anderer zu vereinnahmen und zu unterwerfen und so ihren Einspruchcharakter zum Schweigen zu bringen.<sup>31</sup> Die Vision der 'einen Geschichte', auch der einen Heilsgeschichte oder des einen universalgeschichtlichen Zentrums, ist eine Herrschaftsvision. Eine theologische Deutung und Wertung von Geschichte, die

---

<sup>27</sup> In diesem Sinne hatte Song schon in 1969a, 63 die Frage nach Geschichte als 'ontologische Frage' bezeichnet. Vgl. ders. 1978c, 15: „History is a human search of divine meaning for human existence“.

<sup>28</sup> 1976c, 254 = dt 11; ähnlich 1986d, 26. Die unhintergehbare Bindung von Geschichte (*historia*) an Erzählung (*narratio*) wird auch in der jüngsten geschichtstheoretischen Diskussion wieder neu betont. Vgl. KOSELLEK/STEMPEL (Hg) 1973, dort weitere Literatur.

<sup>29</sup> Darum hatte Song auch in CMR von den 'Geschichten' (Plural) als Fortsetzung des Schöpfungswerkes Gottes gesprochen. CMR 31: „In fact, we live in a world of pluralism. It is this reality... that needs to be taken into consideration when we face the world of our present day.“

<sup>30</sup> So stellte Song in CMR gerade angesichts der entstehenden „world culture built on science and technology“ fest (CMR 30f): „...as people find themselves more and more in international contexts, the problem of their historical identity becomes very much sharpened. Especially when issues of justice and human rights increasingly become the focus of men and women striving for their own destiny, the question of historical identity inevitably comes more and more to the fore.“

<sup>31</sup> Vgl. dazu MOLTSMANN 1987a, 146: „Es hat in Wirklichkeit niemals die *eine* 'Weltgeschichte' gegeben, sondern es hat bisher immer nur diverse menschliche Geschichte auf dieser Erde gegeben. Wenn von der 'einen Weltgeschichte' gesprochen wurde, dann war damit immer ein inklusiver Herrschaftsanspruch verbunden. Diese Idee war ein Instrument des Imperialismus *eines* Volkes, *einer* Kultur oder *einer* Religion, die den Rest der Welt unter ihr Zeitdiktat zu bringen versuchte.“

nicht zur Herrschaftstheologie werden soll, muß darum die widersprüchliche Vielfalt menschlicher Geschichten ernstnehmen und Wege finden, diese Geschichten in ihrem je eigenen Kontext theologisch zu würdigen.<sup>32</sup>

Wenn Song, wie oben zitiert, die Unterbrechung (*interruption; disruption*) von Geschichte zum Schlüssel theologischer Geschichtsdeutung macht, kommen also eine ganze Reihe von Motiven zum Zuge: Ganz allgemein führt Song damit den traditionskritischen Akzent, der schon in seinen ersten Veröffentlichungen sehr ausgeprägt war, weiter. Indem er jetzt aber so nachdrücklich von der 'Unterbrechung' – und eben nicht schon gleich von einer 'neuen Ära' oder ähnlichem<sup>33</sup> – spricht, rückt das Widerständige, die Gewalt und das Leiden in der Geschichte viel stärker als bisher in den Blick. Damit gewinnt auch der Gerichtsaspekt der göttlichen Inkarnationsbewegung eine stärkere Betonung. Als Unterbrechung von Gewaltgeschichte gewinnt Gottes geschichtliches Eingreifen selbst gewaltsame Züge, die sich jeder glatten theologischen Verrechnung entziehen: „Gottes Erlösung kann mit einer Revolution verglichen werden. ... Wie gewaltsam (*violent*) Gottes erlösendes Handeln sein kann, könnte an vielen Beispielen in der Bibel gezeigt werden“ (1976c, 254 vgl. dt 13). Die Gewaltgeschichte, gegen die sich Gottes Befreiung als 'Unterbrechung' durchsetzen muß, hat aber ganz spezifische Züge: Es sind die Züge autoritärer Macht, die keinen Einspruch, keine Infragestellung und keine Unterbrechung der bestehenden Verhältnisse duldet. Immer wieder verweist Song in diesem Zusammenhang auf diktatorische Notstands- und Einparteien-Regime in Asien, die „die Geschichte eines Volks auf einem genau festgelegten Kurs auf ein vorherbestimmtes Geschick hin“ zu steuern versuchen. „Die Kontinuität wird von der Institution der diktatorischen Macht gesichert“ (1976c, 253 = dt 12).

Diese Akzentuierung der befreienden Unterbrechung von Geschichte lenkt den Blick also auf all die 'Opfer des Systems', deren eigene Geschichten (*stories*) in unterschiedlichster Weise und doch systematisch ausgegrenzt oder dominiert werden: Nicht nur auf die wirtschaftlich ausgebeuteten Klassen, sondern auch auf politisch oder kulturell unterdrückte Volksgruppen, Minderheiten und Dissidenten, auf die aus der Öffentlichkeit verdrängten Traditionen und nicht zuletzt auch auf die Schicksale von Frauen in patriarchal gefügten Gesellschaften. Die Forderung nach der Wahrung von Menschenrechten, nach persönlicher Selbstbestimmung und politischer Partizipation, nach kultureller und gesellschaftlicher

---

<sup>32</sup> Nach R.Kosellek ist die Überzeugung von der Einheit der „Geschichte schlechthin“, die die Vielzahl von Einzelgeschichten umspannt, „ein ganz spezifisches Produkt der Neuzeit“ (KOSELLEK 1971, 5f), wobei „der technische Fortschritt samt seinen Folgen ... das empirische Substrat“ für diese 'eine Geschichte' darstellte (ders. 1975, 214). Songs Protest gegen die 'eine Geschichte' wird damit als Protest gegen eben diese Folgen des vom Westen initiierten technischen Fortschritts in Asien verständlich.

<sup>33</sup> Vgl. demgegenüber noch die emphatische Programmatik des 'New Century Mission Movement' der Presbyterianischen Kirche Taiwans aus den 1960er Jahren, an deren Formulierung Song maßgeblich mitbeteiligt war (oben S. 112).

Freiheit und nach dem Schutz nationaler Minderheiten ist hier der Forderung nach ökonomischer Gerechtigkeit wirklich gleichgeordnet.<sup>34</sup>

Songs Rede von der Unterbrechung von Herrschaftsgeschichte stellt somit zugleich die ins Politische gewendete Form seiner Suche nach interkultureller und -spiritueller **Kommunikation** dar, denn eine sich absolut setzende Herrschaftsgeschichte bedeutet immer auch die Zerstörung der Kommunikation durch die Vernichtung des Gegenübers, sei es durch seine Unterwerfung oder seine Ausgrenzung. Diktatorische Regime, so Song, sind unfähig zur Kommunikation (TET 183; TN 190 und 203). Sie verweigern ihre eigene Wandlung durch Kommunikation und töten jede kreative Zukunft ab (1976c, 253). Gegenüber einem „absolutistischen politischen System“ wie dem kulturevolutionären China, wo eine vollkommene politische Gleichschaltung des gesamten chinesischen Volkes angestrebt wurde, stellt Song darum die Möglichkeit und Fähigkeit zur Kommunikation mit dem Anderen und die Offenheit gegenüber den Mitmenschen als grundlegenden und unverzichtbaren Aspekt wahren Menschseins heraus: „Mensch sein, wie Jesus Christus es in seinem Leben und in seinem Tod gezeigt hat, heißt offen Gott und den Menschen gegenüber sein. ... Der Sündenfall besteht in dem Geschehen, daß der Mensch seine Offenheit Gott gegenüber und seinen Mitmenschen gegenüber verloren hat. ... Daher besteht das Heil darin, den Fluß der Kommunikation mit Gott und mit anderen Mitmenschen wieder zu öffnen“ (1974a, 65f = dt 96).

## 7.2. Der Gegenentwurf: Theologie als Spurensicherung der 'erlösenden Momente' inmitten von Gewalt und Leiden

### 7.2.1. Geschichte als multizentrischer Kommunikationszusammenhang

Die neuen Überlegungen zum Thema Geschichte, die Song seit Mitte der 1970er Jahre in einigen Aufsätzen zunächst noch recht andeutungsweise und thetisch präsentiert hatte, entfaltet und untermauert er in seinem dritten Buch *The Compassionate God* von 1982. Dessen ersten beiden Teile bieten einen exegetisch und systematisch eindrucksvollen Entwurf, in dem die alt- und neutestamentliche Heilsgeschichte gewissermaßen gegen den traditionellen Strich gelesen wird: Anstatt der vertrauten Stichworte wie 'Bund', 'Erwählung', 'Stellvertretung' oder ähnlichem, macht Song die Stichworte 'Unterbrechung und Zerstreuung' (*disruption and dispersion*) zum theologischen Schlüssel seiner Darstellung. Im dritten

---

<sup>34</sup> Geprägt von einem marxistisch orientierten soziologischen Ansatz, blieb in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie (und auch bei den befreiungstheologisch geprägten asiatischen Theologen) die Problematik der sogenannten 'Vierten Welt', die Unterdrückung kultureller und rassischer Minderheiten, lange Zeit unbeachtet. Zur diesbetreffenden Kontroverse in der 'Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen' (EATWOT) vgl. den Bericht von James Cone (in: WILMORE/CONE (Hg) 1979, 539-601).

und letzten Teil versucht Song dann einen entsprechenden Interpretationsschlüssel auf verschiedene Stationen der Geschichte Chinas anzuwenden – „an exercise in the theology of transposition“, wie es im Untertitel des Buches heißt.<sup>1</sup> Nach *Christian Mission in Reconstruction* ist *The Compassionate God* wohl das systematisch am klarsten aufgebaute Buch Songs. Dennoch ist auch hier der unabgeschlossene und tentative Charakter, der nach Song jeder Geschichtsdeutung anhängt und der für Songs Literatur insgesamt typisch ist, erkennbar.

Unterbrechung und Zerstreuung als Formen des göttlichen Heilshandelns: Song entfaltet dieses Motiv zuerst in einer packenden Exegese der Geschichte vom Turmbau zu Babel. Die Sprachverwirrung und Zerstreuung der Bauleute von Babel versteht er in erster Linie nicht als die Bestrafung menschlicher Überheblichkeit gegen Gott, sondern als Gottes heilvolle Intervention gegen den Versuch der Menschen, durch den Bau der Stadt und des Turmes die Kontinuität der eigenen Identität und Geschichte ein für allemal festzuschreiben. Der monumentale Turm, so verständlich als Versuch der Absicherung gegen die Fährnisse und Bedrohungen des Lebens, so verständlich auch als symbolische Versicherung der eigenen Gruppenidentität, erweist sich zugleich als Symbol lebensfeindlicher Abschottung und Machtkonzentration,<sup>2</sup> als 'Zentrismus' (*centrism*, CG 16f). „Die Errichtung des Turmes bedeutet Widerstand gegen das göttliche Gebot 'füllet die Erde'. Darum muß sie unterbrochen werden.“<sup>3</sup>

Songs Kritik am 'Zentrismus' läßt den Einfluß *buddhistischen* Denkens erkennen. Einer der Grundpfeiler buddhistischer Lehre ist die Erkenntnis des Anatta, d.h. die Einsicht in die Irrealität eines 'Selbst'. Der gängige und normalerweise unbeirrte Glaube, daß ich als Mensch ein 'Ich' oder ein 'Selbst' im Sinne eines konstanten Persönlichkeitskerns besitze – ein Ich, dem irgendwelche Eigenschaften oder auch Dinge zugehören können und das darum auch gegen mögliche Angriffe gesichert und verteidigt werden muß – dieser Glaube gilt für Buddhisten als tragische Verblendung und als wesentliche Wurzel allen Unheils und allen Leidens in der Welt.<sup>4</sup> In Aufnahme eben dieser buddhistischen Grundüberzeugung deutet z.B. der japanische Zen-Philosoph Masao Abe die 'Selbst-Zentriertheit' (self-centeredness) als die eigentliche Wurzel menschlichen Leidens. Ganz ähnlich wie Song entfaltet er diese Problematik der Selbstzentriertheit als Folge einer ertümlichen Selbstabschließung, in deren Konsequenz das eigene Selbst nun auch gegen andere behauptet werden muß. Auswirkungen dieser fatalen Selbstzentriertheit entdeckt Abe im individuellen Verhalten wie im politischen Bereich (hier vor allem in der Form des Nationalismus), aber grundlegend auch im (typisch 'westlichen') anthropozentrischen Denken

<sup>1</sup> Diesen Untertitel trägt die britische Lizenzausgabe (SCM Press London, 1982).

<sup>2</sup> Vgl. die Deutung von Gen 11 durch den japanischen Theologen Kosuke KOYAMA (1978, 24): „Ein Turm ist ein Symbol für das Zentrum der Geschichte. Von diesem Zentrum aus ... sprechen wir nun die Sprache derer, die im Zentrum der Geschichte stehen. Wir haben die Geschichte in den Griff genommen.“ Ähnlich akzentuiert Ph.Potter in einer Bibelarbeit über diese Stelle (in: WIESER (Hg) 1989, 23-28).

<sup>3</sup> CG 23: „The construction of the tower is resistance to the divine command to 'fill the earth.' It must therefore be disrupted.“

<sup>4</sup> Vgl. z.B. CONZE 1956, 16: „Alle Buddhisten sehen den Glauben an ein *Selbst* als die Hauptursache des Leidens an.“

sowie in exklusivistischen religiösen Überzeugungen, für die wiederum die monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam besonders anfällig seien.<sup>5</sup>

Unterbrechung und Zerstreung als der schmerzhafteste Weg, den Gott zum Leben weist: Song verfolgt dieses Motiv dann weiter in der Berufung Abrahams, im Exodus und in der Exilierung Israels. Auch die Exilierung, die Song in überraschender Parallelität zur Befreiungserfahrung des Exodus deutet, erwies sich für Israel als Erfahrung einer zwar sehr schmerzvollen, aber gerade so dann doch heilvollen Unterbrechung. Die Exilierung zerbricht die sich auf den Exodus berufende Erwählungs- und Bundestheologie, die in den israelitischen Königreichen mehr und mehr zur Staatsideologie erstarrt und, wie die prophetische Kritik zeigt, zum Instrument der Ausgrenzung und Machterhaltung verkommen war (CG 32f). Das Exil, diese ungeheuerliche Erfahrung nationaler Entwurzelung, wurde für Israel zu dem Ort, an dem es die theologische Vorstellung des Heils aus der nationalen Umgrenzung zu lösen und in schöpfungswelter Dimension wahrzunehmen begann. Vor allem die theologische Botschaft Deuterocesajas stellt für Song ein „überragendes Monument für den menschlichen Geist dar, der unter der unwiderstehlichen Kraft des göttlichen Geistes von nationalen und religiösen Begrenzungen frei wird“.<sup>6</sup> Im Exil lernte Israel, das Heilshandeln Gottes im Rahmen der gesamten Schöpfung wahrzunehmen; hier konnte es darum auch den Herrscher eines fremden Volkes, den Perser Kyros, als Gottes „Gesalbten“ erkennen, den Gott „liebt“ (Jes 45, 1 und 48, 14); und hier wurde vor allem das Lied vom heilschaffenden Leiden des Gottesknechtes laut. Durch Deuterocesaja wurde so das „hochtrabende deuteronomistische Gottesbild“ verwandelt in eine „demütige Theologie des leidenden Gottes“: „Die theologia gloriae weicht einer Theologie des Leidens; an die Stelle der Theologie eines militanten Gottes tritt die Theologie eines mitleidenden Gottes; der Glaube, der ständig darauf aus war, sich selbst zu bestätigen und andere zu dominieren, macht Platz für einen Glauben, der seiner selbst entsagt, damit andere zur Erfüllung kommen.“<sup>7</sup>

Die 'Große Unterbrechung' (so die Überschrift des zweiten Hauptteils des Buches) – das ist für Song dann vor allem der Tod Jesu, der alle Erwartungen der Jüngerschar an einen siegreichen nationalen Messias zunichte macht. Doch auch diese Unterbrechung erweist sich in ungeahnter Weise als Ort des Heiles, und gerade die Leere (*emptiness*) des Grabes wird zum schöpferischen Schoß neuen Lebens (CG 100). Sie eröffnet auch wieder eine theologische Vertiefung der Gotteserfahrung: Gott, heilvoll schöpferisch gegenwärtig nicht nur *auch* jen-

<sup>5</sup> ABE 1989.

<sup>6</sup> CG 45: „Second Isaiah is a towering monument to the human spirit liberated from its national and religious limitations under the irresistible spirit of God.“

<sup>7</sup> CG 49: „Second Isaiah ... has made a transposition from the lofty Deuteronomistic doctrine of God to the humble theology of a suffering God. Theology of glory has yielded to theology of suffering. Theology of a militant God is replaced by a theology of a compassionate God. The faith that always seeks to assert itself and dominate others gives way to a faith that renounces itself in order that others may be fulfilled.“

seits der nationalen und religiösen Grenzen, sondern *gerade* mitten unter den Ausgegrenzten, den Abgeschriebenen, den Leidenden. Als beim Tod Jesu in Jerusalem der Tempelvorhang zerreißt, müssen viele der Gläubigen mit Entsetzen feststellen, daß das Allerheiligste leer ist (CG 95). Gott wohnt nicht im mächtigen Tempel, umgeben von religiösen Tabus und geschützt von heiligen Traditionen und Glaubenssätzen. All diese Institutionen, die Gottes Göttlichkeit verbürgen sollten, waren zu einem Instrument geworden, um die 'Sünder', die 'Ungläubigen', die 'Nicht-Erwählten' und 'Heiden' auszugrenzen und aus Gottes Nähe fernzuhalten.<sup>8</sup> Gott zerbricht diese Umklammerung durch heilige Traditionen und wendet sich – schutzlos, aber gerade so wieder heilvoll und schöpferisch – der Welt zu.<sup>9</sup> Doch selbst nach Karfreitag und Ostern fiel es der Jüngerschar nicht leicht, diese 'Offenheit' Gottes wirklich immer ernstzunehmen. Auch in der frühen christlichen Gemeinde gab es weiterhin Tendenzen der Abschließung und Formen eines 'verkappten Zentrismus' (CG 131) – doch daneben dann eben auch immer wieder die Erfahrung, daß Gott sich nicht vereinnahmen läßt für die eigene Gruppe, das eigene Volk, die eigene Religion.<sup>10</sup>

So zeichnet Song die Geschichte des israelitischen und christlichen Glaubens eindringlich nach als eine Geschichte, deren Lebendigkeit und Dynamik gerade aus den Traditionsabbrüchen, aus fundamentalen politischen und religiösen Erschütterungen, Krisen und Katastrophen erwächst – gegen das Streben nach Sicherung der eigenen geschichtlichen Kontinuität, sei es durch Abgrenzung und Ausgrenzung alles Fremden oder eben durch einen 'Zentrismus', der alle fremden Geschichten der eigenen Geschichte perspektivisch zu unterwerfen und einzuverleiben sucht (CG 131-135). Gerade durch das Zerschneiden historischer Kontinuitäten und Traditionen, durch die oft sehr leidvolle Beendigung des Versuchs

---

<sup>8</sup> CG 56: „God appears secretive only to those who want to monopolize and to possess God. They feel cheated when God shows favor to other nations and sides with their rivals. They get impatient with God when God is patient with those who have no place in their belief systems and theological constructs.“

<sup>9</sup> CG 95: „This God in Jesus on the cross is not a new God. This God has always been and will always be the God who stands in the open and takes the side of those who suffer, no matter who they are or where they are from. Of course this God has been and will always be God for Israel and its people, but at the same time has always been and will always be God for all nations and all peoples.“

<sup>10</sup> Song sieht zum Beispiel in der Bemühung des Paulus um eine theologische Zuordnung von Juden und Heiden in Röm 9-11 noch solch einen „verkappten Zentrismus“: „As a Jew, ... Paul remains 'theologically' attached to the special association of the history of his own nation to God's salvation. His missionary efforts ... are directed to 'grafting' the gentiles onto this main root of Jewish faith and history.“ Allerdings ist es gar nicht das Verhältnis von Juden und Heidenchristen, das Song hier bewegt, sondern das Problem einer christlichen Missionsstrategie, die auf die Inkorporation der Heidenvölker in die *Kirche* aus ist, weil für sie „Israel and the church together constitute 'the history of salvation' into which the pagans are to be incorporated.“ Missionstheologisch möchte Song lieber an einen anderen Strang 'paulinischen' Denkens anknüpfen, nämlich an den lukanischen Bericht von der Missionspredigt des Paulus in Athen (Act 17). Hier Paulus „shifted from the God of Israel to the God of creation“ (alle Zitate: CG 131).

einer Fortschreibung des Status Quo, erweist sich Gottes Handeln jedoch als Gericht *und* Heil, nämlich bleibend ausgerichtet auf die Befreiung von bedrückender Vergangenheit und auf die schöpferische Eröffnung neuen Lebens in erneuerter Gemeinschaft. Freilich stiftet Gottes Heilswille damit dann seinerseits auch eine Art Kontinuität und in ihm, so erklärt Song, finden menschliche Geschichten endlich auch zur recht verstandenen Einheit.<sup>11</sup> Aber diese Kontinuität seines Heilshandelns besteht doch nur in der Verlässlichkeit seiner Motivation und in der Richtung, in der er die Verfestigungsbestrebungen menschlicher Macht- und Geschichtszentren immer wieder durchkreuzt.<sup>12</sup> Sein Tun stiftet damit, obwohl es sich geschichtlich manifestiert, keine geschichtliche Kontinuität, keinen gesonderten Traditionsstrang und auch keine verfolgbare Heilsgeschichte, die dann zum Erklärungsmodell und zum Rahmen *aller* Geschichte erhoben werden könnte. Auch das Exodus-Ereignis, „God's revolution in history *par excellence*“ (1976c, 254), wird nicht zu einem fixen Deutungsschema, das sich nun ungebrochen immer weiter prolongieren ließe. „Jesus sollte kein zweiter Mose werden, sein Volk aus der Hand ihrer politischen Unterdrücker herauszuführen. Es sollte keinen zweiten Exodus geben, bejubelt mit Liedern und Tänzern. Im Gegenteil: Jesus als ein erhoffter Messias muß sterben.“<sup>13</sup>

In einem späteren Aufsatz (1986d) und ähnlich in seinem späteren Buch *Jesus, the Crucified People* (JCP 213f) zeichnet Song einige Stationen des verschlungenen traditions-geschichtlichen Wegs des Exodus nach: Das konkrete Exodusereignis wurde zunächst zur entscheidenden Grunderfahrung, die die Geschichte des Volkes Israels konstituierte. Dabei erlangte dieses konkrete Ereignis (nämlich: die wunderbare Errettung einer Schar von Sklaven) eine Bedeutungstiefe, die über seinen eigenen historischen Ort und seine unmittelbare historische Bedeutung weit hinausreicht. Der Exodus wurde nicht nur zum theologischen Schlüssel, mit dem Israel seine eigene weitere Geschichte zu deuten und einzuordnen vermochte; auch für andere Völker und Volksgruppen (Song denkt hier besonders an die schwarze Bürgerrechtsbewegung in den USA, aber auch an antikoloniale Befreiungskämpfe in der Dritten Welt) wurde der Exodus zu einem Symbol, in dem sie ihre eigenen Erfahrungen wiederzuentdecken und ihre eigenen Geschichten zu deuten vermochten. „Auf diese Weise wurde der Exodus zum Prototyp für alle Befreiungsbewegungen in der Geschichte und besonders in unserer Zeit“ (1978c, 18). Es gibt für Song also eine symbolische Sinnenebene, auf der die „Interaktion“ zwischen der historischen Erfahrung bestimmter Menschen und Gruppen mit anderen Volksgruppen ganz anderer Herkunft und Tradition möglich ist.<sup>14</sup> Die ursprüngliche Bedeutung des betreffenden Ereignisses bleibt in diesem Prozeß nicht unangetastet; sie wird vom je neuen Hintergrund her vertieft, befruchtet – oder auch einfach nur verändert. Eine besonders dramatische Veränderung fand z.B. beim letzten Abendmahl Jesu statt, als Jesus das Befreiungsmahl des

<sup>11</sup> SONG 1976c, 262: „It is the mystery of God's salvation which holds history together and gives continuity to the meaning and value in our lives as individuals and as human community.“

<sup>12</sup> Im Grunde geht es um dieselbe Bewegung, die Song in CMR schon als 'Inkarnationsdynamik' beschrieben hatte, nur etwas anders beleuchtet und akzentuiert.

<sup>13</sup> CG 92: „Jesus was not going to be a second Moses leading his people out of the hand of their political oppressor. There was not going to be a second exodus to be celebrated with songs and dancing. Instead, Jesus as an expected messiah must die.“

<sup>14</sup> 1986d, 22 und JCP 213f; vgl. JRG 54f.



Passa vom historischen Exoduseignis ablöste und ganz auf die eigene Passion bezog: „Die Historizität des Exodus wurde überschritten durch die neue Bedeutung, die das Kreuz geschaffen hatte.“<sup>15</sup> Und wie vormals der Exodus, so beginnt nun auch das Kreuz Jesu über seinen ursprünglichen historischen Ort hinaus auszustrahlen und im Verbund mit anderen Kreuzeserfahrungen (d.h.: mit anderen Erfahrungen des „suffering for many“) neue „Sinn- und Bedeutungsräume“ (*zones of meaning and significance*) zu stiften. Auf dieser symbolischen Ebene kann die Geschichte Jesu nun auch in die asiatischen Traditionen und Geschichten ausstrahlen und mit ihnen in Interaktion treten. Denn in der Tat: „Asia is abundant in stories of 'suffering for many',“ (1986d, 23).

Song entwickelt kein ausgefeiltes theoretisches Modell, um das Spannungsfeld von Kontinuität und Diskontinuität, in dem sich die theologische Deutung von Geschichte vollzieht, präzise zu beschreiben. Die Erstellung eines präzisen geschichtlichen Deutungsschemas würde seinem kontextuellen Ansatz ja auch widersprechen. So bleiben seine Darlegungen wohl mit Absicht oft so un abgeschlossen und tastend, und nicht zufällig präsentiert er seine Schlußfolgerungen vielfach in rhetorischer Frageform.<sup>16</sup> Dennoch lassen sich einige wesentlichen Konturen eines Gegenentwurfs erkennen. Songs Anliegen ist es ja, die jüdisch-christliche Glaubenstradition, in deren Geschichte er als Christ selbst steht, mit den Erfahrungen und Geschichten, die außerhalb dieser Tradition stehen, denen er sich als Asiate aber ebenfalls zugehörig weiß, in ein theologisches Gespräch zu bringen, ohne dabei die eine der anderen zu unterwerfen. Bei allem Stolz auf die Geschichtlichkeit des eigenen Glaubens ist die abendländische Theologie – das jedenfalls ist Songs Erfahrung – kaum fähig gewesen, *fremde Geschichten*, also Erfahrungen und Selbstverständnisse von Völkern und Gruppen außerhalb ihres eigenen Traditionskreises, in ihrer *Eigenart* wahrzunehmen und zu würdigen. „Die Völker außerhalb der jüdisch-christlichen Traditionen rutschen den christlichen Theologen und Theologinnen zwischen den Fingern hindurch und hinterlassen keine Spuren in ihren Lehren von Gott, von Jesus Christus oder der Kirche, ja nicht einmal in ihrer Geschichtstheologie.“<sup>17</sup> Dem 'linearen' und 'monozentrischen' Geschichtsbild, das ihm für die westliche Theologie charakteristisch erscheint, stellt er darum ein Geschichtsbild gegenüber, das entschieden 'multizentrisch' ist: „Christen müssen sich erst noch an die Vorstellung gewöhnen, daß Gottes Beziehung zu den Völkern der Welt an vielen Zentren stattfin-

<sup>15</sup> 1986d, 22: „The historicity of the Exodus was superceded by the new meaning created by the Cross.“

<sup>16</sup> Obwohl der ganze Argumentationsduktus von *The Compassionate God* auf die Gleichberechtigung (oder zumindest Parallelität) asiatischer und jüdisch-christlicher Gottesvorstellungen hinausläuft, zieht Song diesen Schluß (fast) nirgendwo explizit, sondern verharrt in rhetorisch suggestiven Formulierungen wie „Would it be too farfetched to suggest...?“ (CG 152), „Do they not point us to the all-loving God...?“ (CG 167), „...perhaps it may not be ... entirely wrong to propose...“ (CG 168) etc.

<sup>17</sup> CG 59: „...the nations outside the Judeo-Christian traditions slip through the fingers of Christian theologians, leaving no traces in their doctrines on God, Jesus Christ, the church, or even their theology of history.“

det. Und kein einziges Zentrum macht andere überflüssig. Zu bestimmten Zeiten gewinnt das eine Zentrum vielleicht eine größere Bedeutung als andere, und von seiner herausgehobenen Position können wir uns vielleicht auch einen besseren Blick auf andere Zentren verschaffen. Aber das bedeutet keineswegs, daß es diese anderen Zentren nicht gäbe.<sup>18</sup> Und, so kann man im Sinne Songs noch ergänzen: Die Bedeutung der Zentren kann durchaus auch einmal wechseln.

Entscheidend ist für Song, daß die besondere Geschichte Gottes mit Israel oder auch mit der Kirche nicht ausreicht, um *alle* menschlichen Erfahrungen und Geschichten zu deuten und zu verstehen.<sup>19</sup> Selbst Israels eigene Geschichte ist so stark verwoben mit den Geschichten anderer Völker, daß sie nicht ohne Rücksicht auf diese anderen Geschichten verstanden werden kann. Hier eben liegt für Song die Bedeutung der israelitischen Prophetie und der Exiltheologie. Denn diese erkannten in fremden Nationen Träger des göttlichen Handelns an Israel.<sup>20</sup> Indem Song Geschichte so 'multizentrisch' wahrnimmt, kann er also die Eigenständigkeit und Ungleichzeitigkeit der Geschichten von Völkern und Gruppen ernst nehmen, ohne sie doch künstlich voneinander zu isolieren. „Jedes Volk hat ein Zentrum – politisch, militärisch, kulturell oder spirituell. Doch dieses Zentrum bleibt nicht unbeweglich“ (CG 28). Die verschiedenen Zentren sind – manchmal schwächer, manchmal stärker – in wechselseitigem Kontakt, sie interagieren und formen sich gegenseitig. Dieser Kontakt und diese Kommunikation kann zu Krisen führen, kann aber auch befruchtend sein und meist ist es eben beides zugleich. So entwirft Song das Bild von Geschichte und Geschichten innerhalb eines „Gewebes von Beziehungen, eines Gewebes ohne die Spinne, die den Mittelpunkt besetzt und den Rest beherrscht.“<sup>21</sup> Song hat keinerlei Interesse, ein göttliches Drehbuch oder einen feststehenden Heilsplan zu unterstellen, der diese Beziehungen lenkt. Und dennoch: In all diesen Beziehungen ist Gott geheimnisvoll zugegen als der, der immer wieder schöpferisch Zukunft eröffnet,

---

<sup>18</sup> CG 64: „Christians still need to get used to the idea that God is related to the world's peoples at many centers. There is no one center that makes others unnecessary. One center may become more prominent than others at certain times, and from that prominent position we may gain a better view of other centers. But this in no way means that there are no other centers.“

<sup>19</sup> CG 56: „History has a meaning that cannot be exhausted by Israel.“

<sup>20</sup> In gewisser Weise findet Song den Vorgang des Überschreitens der eigenen Traditionsgrenzen auch schon im jahwistischen Geschichtswerk. Vgl. SONG TN 56; dort auch zum Ganzen.

<sup>21</sup> Song in einem Brief vom 26.4.1989: „My [theological] effort continues. In the last analysis it is perhaps neither 'theocentric' nor 'christo-centric'. It can be 'people-centric.' But the term does not convey what I want to say, for the word 'centric' is not correct. After all we are part of the web of relationships, a web without the spider occupying the centre and dominating the rest.“

nämlich neues Leben und neue Gemeinschaft.<sup>22</sup> Dieser Präsenz Gottes gilt es theologisch nachzuspüren; und diese Präsenz ist nicht zuletzt da zu entdecken, wo die Versuche einzelner Zentren (oder bildgemäßer: einzelner Knotenpunkte) dieses Beziehungsnetzes, sich zum dominierenden Zentrum des Ganzen aufzuschwingen, immer wieder durchkreuzt werden (CG 75). „Weltreiche entstehen und vergehen; eine Dynastie folgt der anderen; Leben wird geboren und erlischt; Geschichte wird gestaltet und abgebrochen. Äußerlich betrachtet ist all das ein menschliches Tun, doch darin verborgen ist der Same des Königreiches Gottes; darin wirkt die schöpferische und erlösende Kraft Gottes.“<sup>23</sup>

Song selbst weist gelegentlich auf die Nähe dieser Vision eines multizentrischen Beziehungsnetzes zu chinesischen, insbesondere taoistischen Vorstellungen hin.<sup>24</sup> Auffällig ist auch hier wieder die – von unserem eigenen linearen Geschichtsverständnis her geurteilt – eigentümliche *Unschärfe der Zeitkomponente*. Daß Song vom 'Samen' des Gottesreiches spricht, wenig später sogar vom „internal growth of God's kingdom within earthly kingdoms“<sup>25</sup>, läßt zunächst vermuten, daß das Reich Gottes für Song doch den futurisch-eschatologischen Endpunkt darstellt, auf den die verwirrenden und verwickelten Geschichtsfäden letztendlich gemeinsam zulaufen. Dann hätten alle 'Geschichten' also doch einen gemeinsamen universalen Abschluß und die Geschichte als Ganzes eine wesentliche lineare Komponente. Song bestreitet solch ein eschatologisches Ziel nicht, sein Interesse am Gottesreich bleibt aber innergeschichtlich, das Reich Gottes (oder besser: die Herrschaft Gottes) versteht er als dynamische Kraft *inmitten* der Geschichte.<sup>26</sup> Wo Menschen diese Dynamik Gottes inmitten der Geschichte anerkennen, bezeugen und ihr Tun danach ausrichten, „there and then the power of God becomes manifest and the reign of God is [!] established“ (CG 76). Der Keim der Gottesherrschaft kommt also nicht erst einst, am Ende aller Zeiten zur Entfaltung, sondern ganz real schon jetzt, je und je in der Geschichte, wo es zu einer *aktuellen* Harmonie zwischen Gott und Mensch kommt. Doch diese Reali-

---

<sup>22</sup> CG 67: „The tide of life and history rises and falls. Crisis is built into it. At every rise and fall of the tide, we are taken to a new shore and encounter something strange and different. But despite all its strangeness and difference, we may hear echoes that sound familiar. Why do they sound familiar? Perhaps because they are echoes from our God.“

<sup>23</sup> CG 76: „Empires rise and fall; dynasties follow one after the other; life is born and disappears; history is made and disrupted. Outwardly, these are all human doings, but hidden in them is the seed of God's kingdom. At work in them is the creating and redeeming power of God.“

<sup>24</sup> So ausdrücklich auch im oben (Anm. 21) zitierten Brief.

<sup>25</sup> CG 76, Hervorhebung von mir.

<sup>26</sup> Ebd.: „*Malkoth* or *basileia* is the power of God that acts within the powers and kingdoms of this world.“

tät der Gottesherrschaft bleibt unverfügbar: Wo ein menschlicher Herrscher sie zu usurpieren sucht, da entzieht sie sich ihm wieder.<sup>27</sup>

Die eschatologische Zukunftshoffnung, daß es einst zu einer endgültigen Harmonie zwischen Gott und Mensch und den Menschen untereinander kommt, bleibt für Song durchaus wichtig. Er beendet sein Buch auch mit solch einem eschatologischen Ausblick auf die „communion of love“ (CG 260). Ohne die Erwartung des gänzlich Neuen, ja im Grunde: ohne eine apokalyptische Perspektive, wird jede Geschichte gefesselt und zum Diener des Status Quo und seiner 'realpolitischen' Verheißungen. Aber eine sich von der realen Geschichte ablösende Apokalyptik wäre sinnlose Phantasterei (CG 42). Das Schwergewicht und der Sinn der apokalyptisch-eschatologischen Zielvorstellungen liegt für Song eben wieder im Raum der Geschichte, im gegenwärtigen 'Jetzt' und nicht im eschatologischen 'Einst'. Die apokalyptische Perspektive ist also eine dynamische Richtungsangabe mit der Kraft, *jetzt* Wegweisung zu geben, *jetzt* Hoffnung und Sinn zu geben, *jetzt* den Blick zu schärfen für die göttliche Kraft des schöpferisch Neuen inmitten des Leidens, das sonst sinnlos und hoffnungslos wäre. „Gottes Geschichte beginnt, wo die Geschichte der Menschen endet. Und diese Geschichte Gottes ist jetzt unsere Geschichte.“<sup>28</sup> Charakteristisch für asiatisches Empfinden unterbleibt die für uns so selbstverständliche Differenzierung von Weg und Ziel: Auf dem Weg zum apokalyptischen Eschaton ist das Eschaton bereits real. Futurische und präsentische Eschatologie sind (wie ja auch im neutestamentlichen Denken) nicht zu trennen. Aber genau darin besteht eben die Hoffnung der mühseligen und beladenen Wanderer. Denn eine bloße Zukunft (und ein bloß zukünftiger Gott) ist „der Luxus der Reichen, der Frommen und der Mächtigen. Sie können es sich leisten, sich Gott im Blick auf ihre eigene Zukunft auszumalen.“<sup>29</sup>

<sup>27</sup> CG 76f. Bezeichnenderweise bringt Song hier – ganz *en passant* – auch wieder die chinesische Vorstellung vom 'Mandat des Himmels' ins Spiel: „The ruler who usurps God's power and reign ... looses 'the Mandate of Heaven'“.

<sup>28</sup> TET 259 = dt 249. Mit dieser paradox klingenden Aussage deutet Song auf der letzten Seite seines Buches *Third-Eye Theology* die Verheißung des „neuen Himmels und der neuen Erde“ aus Apk 21, 1-4!

<sup>29</sup> CG 117: „The future is the luxury of the rich, the pious, and the powerful. They can afford to think of God in terms of their own future. It is this God of the future that they hold out to the deprived, the poor, the defenseless, the crowds in the streets.“ – Es lohnt sich, die zeitliche Unschärfe der eschatologischen Aussagen Songs noch an zwei weiteren Zitaten Songs vorzuführen. *Erstens* CG 259: „This communion of love must be the vision of God as God moves on in fulfillment of the divine purpose for human history. This communion of love is communion in life and in hope.“ Was Song hier als 'communion of love' beschreibt, ist nach traditioneller Terminologie das von Gott gesetzte eschatologische Ziel der Welt. Song spricht erstaunlich zurückhaltend von Gottes 'Vision'. Grammatikalisch bleibt offen, ob Gottes Vorschreiten nur der *Weg* zur Erfüllung (fulfillment) ist oder selbst schon die Erfüllung bedeutet. Offenbar soll zwischen Weg und Ziel gar nicht unterschieden werden. Die eschatologische Liebesgemeinschaft wird zuletzt als Hoffnungsgemeinschaft definiert; sie steht also in einer Geschichte, in der Hoffnung weiterhin nötig bleibt. Vgl. dazu CG 260: „God ... creates the com-

Songs Kritik am '(Mono)-Zentrismus' traditioneller Theologie trifft auch den christozentrischen Universalismus, der für das ökumenische theologische Denken und auch für Song selbst noch bis in die 1970er Jahre hinein grundlegend war. Wir werden diese christologischen Konsequenzen im nächsten Kapitel noch einmal gesondert thematisieren (8.3.1.). Hier sei nur schon darauf hingewiesen, daß für Song jetzt auch der Gedanke einer *stellvertretenden* Erwählung, wie er ihn in *Christian Mission in Reconstruction* noch vertreten hatte, obsolet erscheint. Mit dem Modell der stellvertretenden Erwählung zum Heile aller hatte Song in CMR ja versucht, den Erwählungsgedanken *inklusiv*, nicht-ausgrenzend zu verstehen.<sup>30</sup> Diesen Versuch sieht er jetzt aber offenbar als gescheitert an: „No proxy theology“! (CG 38). Nicht einmal Jesus, der leidende Messias, gilt für Song als der eine erwählte Stellvertreter der gesamten Menschheit vor Gott,<sup>31</sup> sondern vielmehr als „der Prototyp der vielen 'kleinen leidenden Messiasse' im Laufe der Geschichte. Er wird verkörpert in den leidenden Messiasen des leidenden Volkes Israel, [aber auch] in Ägypten, in Frankreich, in den Vereinigten Staaten, in China oder in Brasilien.“<sup>32</sup>

### 7.2.2. Die spirituelle Dimension der Kommunikation 'von Herz zu Herz'

Song sucht nach einem neuen Theologieverständnis, das der Pluralität menschlicher Glaubens- und Lebensgeschichten in Asien gewachsen ist und fähig ist, inmitten der erdrückenden Leidenssituationen dort neue Perspektiven des Lebens und der menschlicher Gemeinschaft zu erschließen. Nach dem bisher Gesagten dürfte deutlich sein, daß es ihm dabei nicht um die Konstruktion eines neuen Er-

---

munion of love here and there.“ – Noch ein *zweites Zitat* als Beispiel für das selbstverständliche Nebeneinander von präsentischer und futurischer Eschatologie, die dann letztlich doch wieder innergeschichtlich bleibt: „It is the promise that God is in the midst of suffering history... But it is also the promise that there is going to be an end to all this madness that threatens to return the cosmos to chaos. Of course we do not know when that promise will be fulfilled“ (CG 245). Song spricht im vorliegenden Zusammenhang ausdrücklich (und unter Verweis auf Mt 24, 36) vom endgültigen Ende der menschlichen Leidensgeschichten durch die Parusie. Bezeichnend aber ist, daß diese eschatologische Zukunftshoffnung sozusagen nur negativ gefüllt ist als Gottes bewahrendes Schöpferhandeln gegenüber den Kräften des Chaos. Der thematische Kontext des angeführten Zitats ist der jahrzehntelange Bürgerkrieg in Indochina und die Hoffnung auf „ein Ende dieses ganzen Wahnsinns“ sprengt ja, anders als etwa der strohfressende Löwe bei Jesaja, keineswegs den innergeschichtlichen Rahmen. Vgl. dazu Songs Erklärung CG 156: Gottes Mission bestehe vor allem darin, „to redeem history, to keep it from heading periously toward destruction“ – und Gott „continues the mission of redemption till the end of time.“

<sup>30</sup> Vgl. oben S. 147.

<sup>31</sup> Ausführlicher dazu unten S. 223f und 253.

<sup>32</sup> CG 108: „Jesus as the suffering messiah becomes the prototype of 'little suffering messiahs' throughout history. He becomes embodied in the suffering messiahs of the suffering people of Israel, in Egypt, in France, in the United States, in China, in Brazil.“

klärungssystems geht, das die Verelendung und kulturelle Entwurzelung ganzer Bevölkerungsgruppen religiös verbrämen und damit irgendwie erträglicher machen soll.<sup>1</sup> Die Probleme des modernen Asien – die ja auch weltweite Probleme sind – sind für ihn aber Ausdruck einer zutiefst spirituellen Krise; die *theologische* Besinnung an dieser Stelle ist darum kein Luxus, sie ist aus der Sicht des Glaubens buchstäblich not-wendig.

Im seinem zweiten Buch (*Third-Eye Theology*, 1979) hatte Song diese 'spirituelle Krise' zum eigentlichen Ausgangspunkt seiner Überlegungen gemacht. Die geistigen und kulturellen Traditionen Asiens, so führte er dort aus, hätten offenbar die Kraft verloren, zur Lösung der „komplexen sozialen und politischen Probleme, denen sich die Menschen in ihrem Alltag ausgesetzt sehen“ etwas beizutragen und „die Menschen in ihrem täglichen Überlebenskampf ... zu stärken“ (TET 24 = dt 35). An ihre Stelle sei nun weithin eine materialistische Konsumhaltung getreten. Die Allianz zwischen der expansiven, an schnellem Profit orientierten modernen westlichen Kultur und den zu bloßen Unterdrückungsinstrumenten erstarrten einheimischen Traditionen führe zu einer „Trivialisierung“ allen menschlichen Lebens, in der die Fragen und Hoffnungen der Menschen mit billiger Unterhaltung abgespeist und verraten werden. In dieser 'trivialisierter Kultur', die Song sich auch weltweit ausbreiten sieht und die die Menschen zu entmenschlichen droht, gehe die Fähigkeit zu menschlicher Begegnung und Kommunikation 'von Herz zu Herz' zunehmend verloren. „Eine Kultur, die über die wesentlichen Fragen des Menschseins strauchelt, bringt Menschen hervor, die zwar ausgeprägte wirtschaftliche und biologische Züge haben, deren Herz aber unsensibel und krank ist“ (TET 34 = dt 47).

„Krankheit des Herzens“ – damit meint Song zunächst ganz generell die Unfähigkeit oder mangelnde Bereitschaft zu sensibler Kommunikation und Wahrnehmung der Anliegen und Nöte der Mitmenschen. Diese Krankheit des Herzens entdeckt er hinter einer Entwicklungsstrategie, deren Gewinne nur einer schmalen privilegierten Bevölkerungsgruppe zugute kommen, während die Verarmung der Masse der Bevölkerung weiter zunimmt (TET 26f). Als Ausdruck derselben Krankheit deutet er aber auch die diktatorischen Regime in Asien, etwa das maoistische China, wo das Gespräch 'von Herz zu Herz' durch eine strikte „Einweg-Kommunikation“ von der politischen Führung zu den Massen ersetzt wurde (TET 25 = dt 37). Und dieselbe Krankheit des Herzens, die Asien im Namen militant rivalisierender politischer Ideologien polarisiert, blockiert letztlich eben auch die volle menschliche Begegnung über die Grenzen der verschiedenen Religionen und Glaubensformen hinweg. Die Krankheit des Herzens ist somit auch der Grund für den Mangel an „sympathy and empathy“, den Song gerade im

---

<sup>1</sup> Von Friedrich Nietzsche soll der bittere Satz stammen: Der Mensch erträgt fast jedes Was, solange er ein Warum hat (nach: WATZLAWICK (Hg) 1984, 62).

Blick auf die Auseinandersetzungen des Christentums mit anderen Weltreligionen beklagt (TET 23; vgl. 21).

In diesem Zusammenhang ist noch einmal an den chinesischen Hintergrund der Herz-Metapher zu erinnern, der oben bereits dargestellt wurde (S. 179f). Denn vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum für Song ein Verlust an mitmenschlicher Sensibilität (verstanden als Verlust der Fähigkeit zur Kommunikation 'von Herz zu Herz') zugleich immer auch einen Verlust des Gespürs für die göttliche Tiefendimension des Lebens bedeutet. Das 'Herz' ist nach chinesischer Vorstellung ja nicht nur der Ort zwischenmenschlicher Kommunikation, hier wird vielmehr auch die gegenseitige Durchdringung von Immanenz und Transzendenz besonders dicht. In diesem Sinne ist auch für Song die liebend-mitleidende Form menschlicher Verbundenheit und Gemeinschaft, die 'von Herz zu Herz' erfahren wird, zugleich die Form der Gemeinschaft, in der auch Gott mit den Menschen verbunden ist.<sup>2</sup> Darum eben ist die materialistische und konsumistische Trivialisierung des Lebens für Song eine Krise der Spiritualität. Mit der spezifischen 'Spiritualität' einer Kultur oder einer geschichtlichen Bewegung meint Song die Art der Transparenz, die sie für die geheimnisvolle schöpferisch-erlösende Dimension allen Lebens eröffnet (TET 1-3) – oder mit einer späteren Metapher Songs formuliert: die Art und Weise, in der sie in Ereignissen und Erfahrungen menschlichen Lebens einen 'Code' für diese göttliche Dimension zu erschließen vermag (TWA 7ff). Überall, wo solch ein 'Code' verstanden wird und eine Durchschau auf die „reality behind and beyond phenomena“ gelingt, geschieht Offenbarung.<sup>3</sup> „Eine wirklich schöpferische Spiritualität läßt uns in allem, was wir tun..., Gottes Gegenwart wahrnehmen und erfahren“ (TET 3 = dt 11f).

In diesem Sinne will Song auch die Spiritualität und Kreativität der christlichen Theologie fördern, will er ihr ein „Drittes Auge“ öffnen, d.h.: ihr eigenes Gespür für die göttliche, schöpferisch-erlösende Dimension inmitten *allen* Lebens schärfen.<sup>4</sup> Die Engführung theologischen Denkens auf wissenschaftlich-diskursive Methoden hat nach seiner Einschätzung diese Fähigkeit eher verstellt – vor allem was die Begegnung mit außereuropäischen Kulturen und Religionen betrifft. Denn spätestens im Blick auf diese zunächst fremden Kulturen und religiösen Traditionen kann die christliche Theologie ihre eigene Spiritualität ja nicht mehr in religiöser Isolation entfalten und nicht mehr absehen von der Spiritualität, die diesen Kulturen ursprünglich selbst schon zueigen ist und sie geformt hat. Und

---

<sup>2</sup> Wie oben erwähnt, hatte Song die Herz-Metapher mit einem Zitat des Zenmeisters D.T.Suzuki eingeführt. Zur Bedeutung der Kommunikation „von Herz zu Herz“ im Zen vgl. oben S. 179 Anm. 23.

<sup>3</sup> TET 46. Song spricht hier, auch im Blick auf andere Religionen, vom 'inneren Zeugnis des Heiligen Geistes' im Sinne Calvins (TET 47).

<sup>4</sup> TET 3: „The Christian church is to make visible and evident this spirituality of creation and redemption. Christian theology is to serve this same spirituality by making explicit the creative and redemptive meaning of *all* human historical and cultural experiences.“ Ähnlich erläutert Song die Aufgabe der Theologie TET 58 u.ö.

in einem Schnittfeld verschiedenster kultureller Kräfte und Strömungen, wie das moderne Asien es darstellt, kann sich offensichtlich gar keine Spiritualität mehr im Alleingang entfalten.<sup>5</sup> Hier liegt für Song der eigentliche Grund für die geringe Resonanz, die die christliche Mission in den Herzen der asiatischen Menschen gefunden hat, aber eben auch für die weitgehende Unfähigkeit der traditionellen asiatischen Religionen selbst, angesichts sozialer Mißstände und politischer Korruption den vielen notleidenden Menschen in Asien noch echte Lebenshilfe zu bieten, Impulse für eine gesellschaftliche Erneuerung zu geben und den Menschen eine Zukunftshoffnung zu erschließen, die ihrem Leben Sinn gibt (TET 28).

Auch der Begriff des 'Dritten Auges', den Song zum Titel seines Buches macht, wird bezeichnenderweise mit einem Zitat des Zenmeisters D.T.Suzuki eingeführt (TET 11). Eigentlich bezeichnet das 'Dritte Auge' die Stelle zwischen den beiden Augenbrauen, wo nach dem System des hinduistischen Kundalini-Yoga das Zentrum des sechsten 'Chakra' (Energiezentrums) liegt, der Sitz des erkennenden Bewußtseins. Verschiedene Aspekte des Kundalini-Yoga wurden in die buddhistischen Meditationspraktiken übernommen.<sup>6</sup> In dem von Song angeführten Zitat spricht Suzuki davon, daß durch das 'Dritte Auge' ein bislang unbekannter Erkenntnisbereich erschlossen wird: „Wenn die Wolke der Unwissenheit verschwindet, dann eröffnet sich uns die Unendlichkeit der Himmel in dem Augenblick, wo wir zum ersten Mal der Natur unseres eigenen [!] Wesens ansichtig werden“ (TET 11 = dt 22). Song selbst spricht metaphorischer und unspezifischer von einer 'dreidimensionalen' Theologie, die er der 'flachen' (ein- oder höchstens zweidimensionalen) traditionellen Theologie gegenüberstellt.

Statt zu versuchen, allein von den christlichen dogmatischen, kulturellen und historischen Voraussetzungen her die Verborgenheit Gottes zu erhellen, sollten sich christliche Theologinnen und Theologen in Asien darum zuerst dem „ernsthaften Geschäft widmen, die Dunkelheit zu durchdringen, die die menschlichen Spiritualitäten umgibt.“<sup>7</sup> Gerade so und nur so werden sie dann auch Gott selbst näher kommen. Denn „wir neigen dazu, zu vergessen, daß die theologischen Wahrheiten, denen wir nachjagen, schon die ganze Zeit bei uns in Asien zugegen sind. ... Wo sonst könnten wir von ihnen etwas entdecken, wenn nicht in unseren Kulturen und Geschichten?“<sup>8</sup> Um den 'Code' des Lebens in Asien zu verstehen, müssen Christen ganz in dieses Leben 'eintauchen' und sich darum bemühen, es sich neu anzueignen und es nachzuvollziehen (*reappropriate, reexpe-*

---

<sup>5</sup> Vgl. TWA 168: „Even after we have understood all the doctrines of God in the history of Christian thought and passed our examinations on them, we cannot be said to know all about God. We must also know how God is perceived in Hinduism, Mahayana Buddhism, in Islam, in religious beliefs and practices centered on ancestor worship.“

<sup>6</sup> Zu den Einzelheiten: GOVINDA 1988.

<sup>7</sup> TET 96: „Fundamentally, in theology we are concerned with the serious business of penetrating the darkness that surrounds human spiritualities.“

<sup>8</sup> TWA 18: „...we tend to forget that the theological truths we are after are with us all the time in Asia. ... Where else then can we get glimpses of them if not in our cultures and histories?“



rience) in all seinen „kulturellen Manifestationen, religiösen Überzeugungen und geschichtlichen Hoffnungen“ (TWA 18).

Im Zeichen der Liebe Gottes, „die alle Dinge erhält und die heilende Gemeinschaft aller Dinge ermöglicht“ (TET 96 = dt 119), sollte das gelingen können. Und Song ist überzeugt: Wenn es in dieser Weise zu einer echten Begegnung zwischen den verschiedenen Spiritualitäten kommt, wenn Christen ihr herkömmliches Verständnis des Evangeliums bereichern lassen durch die Entdeckung der „Spiritualität im Wesen der asiatischen Kulturen“ (TET 10) und umgekehrt das christliche Evangelium auf Echos und Antworten aus der asiatischen Spiritualität trifft, dann wird sich für beide in neuer Weise die Erfahrung der göttlichen Gegenwart erschließen; denn „Theologie fängt bei der Menschheit an und endet schließlich bei Gott, oder richtiger noch: sie fängt mit einem verborgenen Gott in einem ganz konkreten Menschen oder Geschehen an, aber im Verlauf stellt sie unversehens fest, daß sie Gemeinschaft hat mit Gott in den Menschen und mit der Menschheit in Gott.“<sup>9</sup> Diese Begegnung mit Gott durch die Begegnung mit anderen (auch andersgläubigen) Menschen könnte dabei die Christen genauso wie die Menschen anderer Glaubensüberzeugung zu einer Art innerer Bekehrung führen (vgl. TET 10).

So ist es also ein genuin theologisches Anliegen, daß Song nach Wegen kreativer Kommunikation zwischen dem christlichen Glauben und der asiatischen Spiritualität sucht. Gerade die Bereiche fruchtbarer Begegnung und Überschneidung (*intersection*) könnten zu dem Ort werden, an dem ein neues Verständnis *beider* erwächst, so daß sie für die Menschen in Asien wieder zu einer lebens- und geschichtsverändernden Kraft würden (TET 28). Als historisches Beispiel solch eines Wechselspiels verweist Song auf Mahatma Gandhi und Martin Luther King (TET 28-30): Während M.K.Gandhi zunächst aus dem Evangelium, vor allem aus der Bergpredigt, belebende und vertiefende Impulse für seinen hinduistischen Glauben gewonnen hatte, fand M.L.King jr. dann in Gandhis Deutung und Praxis des *satyagraha* den Schlüssel für eine Neuentdeckung der politischen Relevanz christlicher Liebe.<sup>10</sup>

Die große Bedeutung, die Song der spirituellen Kommunikation zumißt, läßt nun allerdings erneut nach den *methodischen Voraussetzungen* solcher Kommunikation fragen, oder besser und zurückhaltender: Nach der *Art des Weges* und nach

---

<sup>9</sup> TET 96 (vgl. dt 119): „Theology begins with humanity and ends with God. Or more correctly expressed, theology begins with a hidden God in a particular person or event, but in the process it finds itself in communion with the God in human beings and in communion with the humanity in God.“

<sup>10</sup> Song weist darauf hin, daß auch D.Bonhoeffer sich aus der Begegnung mit M.K. Gandhi und mit der Form seines politischen Kampfes neue Impulse für den christlichen Glauben und die christliche Existenz in Europa versprochen hatte. Seine mehrfach geplante Indienreise (ein Anliegen, das für K.Barth übrigens ganz unverständlich blieb) kam aber nicht mehr zustande.

dem *Ort*, auf oder an dem solch eine Begegnung überhaupt stattfinden kann. Songs Aussagen dazu werden in den folgenden beiden Abschnitten thematisiert.

### 7.2.3. Der Weg der Theologie: Intuition und Partizipation

Der Begriff des 'Dritten Auges', mit dem Song sein theologisches Anliegen in seinem zweiten Buch (*Third-Eye Theology*, 1979) charakterisiert hatte, wird von ihm später nicht mehr verwendet. Stattdessen spricht er von einer 'Theologie der Transposition',<sup>1</sup> einer 'Theologie der Imagination' oder auch einer Theologie 'aus dem Schoße Asiens'.<sup>2</sup> Das Programm, das sich hinter diesen und anderen bildkräftigen Titeln und Bezeichnungen verbirgt, ist im Grunde ein und dasselbe; doch die Vielzahl der Begriffe dafür ist charakteristisch. Keiner diese Begriffe wird zu einem festen Terminus, keiner wird zu einem methodisch klar durchstrukturierten Ansatz, sie alle umschreiben vielmehr die Vielzahl gleichsinniger und doch nicht immer ganz identischer Näherungsversuche an den Themenkreis, der Song bewegt. Tatsächlich würde eine strikte Methode dem Ansatz Songs ja auch widersprechen. Gleichwohl aber lassen sich in Songs Arbeit grundlegende und sich durchziehende methodische Aspekte erkennen. Das Ziel der folgenden beiden Abschnitten ist es, diese methodische Aspekte möglichst zusammenhängend und unter besonderer Berücksichtigung traditionsgeschichtlicher Wurzeln darzustellen. Manches, was oben bereits angesprochen war, wird dabei erneut und vertiefend zur Sprache kommen.

Song bringt den Vorgang spiritueller Erkenntnis immer wieder mit dem Vorgang künstlerischer Inspiration und Kreativität in Verbindung.<sup>3</sup> Häufig führt er Gedichte, gelegentlich aber auch Bilder, Lieder oder andere künstlerische Darstellungen an,<sup>4</sup> um zu zeigen, wie in diesen Medien eine besondere Tiefensicht menschlichen Lebens Ausdruck findet und wie diese Medien ihrerseits geeignet sind, den Betrachtern oder Hörern solch eine spirituelle Tiefensicht zu erschließen. Kunstwerke können offenbar in einer bevorzugten Weise 'Zeichen', 'Codes',

---

<sup>1</sup> So im Untertitel von *The Compassionate God* (in der engl. Ausgabe, London 1982).

<sup>2</sup> Beides in *Theology from the Womb of Asia* (1986).

<sup>3</sup> TET 46: Spirituelle Erleuchtung „can be compared to the artistic inspiration that enables an artist to grasp and apprehend what lies beneath the appearance of beauty and ugliness. In this sense theology, or more generally religion, has more in common with art than with science. Art, at its most profound expression, is religious through and through.“ TWA 67: „That is why poetry, painting, and music, at their best, pass into theology, and theology, at its best, passes into poetry, painting, or music.“ Ähnlich 1984d, 24 und 1987b, 11-16.

<sup>4</sup> So z.B. 1984d, 11 eine Zen-Malerei; TWA 34 und 36 ein Cartoon; TWA 96 ein Volkslied; 1987a, 287-290 ein Tanz.

'Gleichnisse', 'Symbole' oder 'Abbilder'<sup>5</sup> sein für eine Dimension der Wirklichkeit, die dem oberflächlichen, aber auch dem wissenschaftlich-objektiven Blick entzogen bleibt. Eine Dimension, für die es eben eines 'Dritten Auges' bedarf. Songs Begriff von Kunst ist dabei sehr weit gefaßt, insbesondere schließt er alle Formen der Volks- und Handwerkskunst mit ein (1987b, 11). Man könnte sagen: Kunst ist für Song jede Tätigkeit, in der in besonderer Weise Kreativität, Inspiration und das Gespür für die spirituelle Tiefenschicht des Lebens zum Zuge kommt.

Welche Eigenarten zeichnen nun künstlerische Medien aus gegenüber dem intellektuellen Diskurs, auf den sich die auf Wissenschaftlichkeit bedachte 'westliche Theologie' normalerweise beschränkt? Song betont immer wieder die **Unmittelbarkeit und Ganzheitlichkeit** ästhetischer Erfahrung. Das betrifft *zunächst* den direkten Vorgang der Wahrnehmung: „Ein Zeichen hört auf, ein Zeichen zu sein, sobald es auf den theologischen Tisch gelegt wird, um sezirt und zerlegt zu werden. *Ein Zeichen muß als Ganzes erfaßt werden.*“<sup>6</sup> Song verdeutlicht das einmal am Beispiel eines kleinen politischen Cartoons (TWA 34): Mit ein paar Strichen vermag dieses Cartoon, die vordergründigen Schemata politischen Blockdenkens zu durchbrechen und zu hinterfragen, im konkreten Falle: die vermeintliche Bedrohung der USA durch die Sowjetunion als ein ideologisches Instrument US-amerikanischer Machtpolitik zu entlarven. Ein treffendes Cartoon fängt also wie mit einem Blitzlicht komplexe und normalerweise verdeckte Zusammenhänge menschlichen Verhaltens ein und macht sie in einer konkreten, anschaulichen Szene buchstäblich 'auf einen Blick' sichtbar. Gute politische Cartoonisten gehören für Song darum zu den 'Sehern' und 'Propheten' unserer Zeit, von denen die Theologie viel lernen könnte: „Es wird Zeit, daß wir theologische Cartoonisten bekommen – Theologinnen und Theologen, die es vermögen, mit Humor, Leidenschaft und Tränen ans Licht zu bringen, was im Herzen der Menschheit liegt.“<sup>7</sup>

In ganz unmittelbarer Weise deckt ein gutes Cartoon eine unvermutete Spur auf, weckt Assoziationen und erschließt eine neuartige Sicht. Es rüttelt auf und stellt Denkgewohnheiten infrage, erstarrt aber nicht seinerseits zu einem umfassenden und abgeschlossenen Erklärungssystem. Damit stoßen wir auf eine weitere Besonderheit dieser 'Zeichen-Sprachen', wie Song sie in Gedichten, Bildern oder

---

<sup>5</sup> Song verwendet all diese Begriffe promiscue und mehr oder weniger gleichbedeutend (vgl. z.B. TWA 19); jedenfalls lassen sich keine eindeutigen Differenzierungen ausmachen. In TWA Teil 1 faßt er sie alle unter dem Stichwort „imagination“ zusammen.

<sup>6</sup> TWA 27 (Hervorhebung in der Übersetzung von mir): „A sign ceases to be a sign when put on a theological table to be dissected and dismembered. A sign must be grasped as a whole.“ Vgl. in diesem Zusammenhang auch Songs Kritik an der Überbewertung des *Hörens* gegenüber dem *Sehen* im Protestantismus (1979a, 19).

<sup>7</sup> TWA 35: „...it is time we had theological cartoonists – theologians who can expose what is in the heart of humanity in humor, in passion and in tears.“

eben auch in guten Cartoons gesprochen hört – und er zieht die Parallelen bis hin zu den prophetischen und apokalyptischen Sprachformen: Sie alle vermitteln Einsicht oder Erkenntnis, aber nur so, daß die neue Erkenntnis weiterhin in einer eigen­ tlich chiffrierten Gestalt verbleibt. Man kann darin auch einen *zweiten Aspekt* von Ganzheitlichkeit sehen: Die besagten Redeformen und Darstellungsweisen sind ganzheitlich auch in dem Sinne, daß sie keine fixen Ergebnisse „in plain language“ präsentieren (TWA 35), sondern stattdessen eine Form des Verstehens in Gang setzen, an dem *die Betrachter oder Leser selbst immer beteiligt und einbezogen* bleiben. „Das Verstehen und Dechiffrieren ist Sache des Lesers/der Leserin.“<sup>8</sup> 'Zeichen-Sprachen' im Sinne Songs taugen also kaum zum Transport fertiger Erkenntnisse; eher könnte man sagen: sie motivieren, selbst in einer bestimmten Richtung zu suchen. Der Grund dafür ist eben die besondere Art von Erkenntnis, um die es hier geht, nämlich nicht ein wissenschaftliches Erkennen objektiver Tatbestände, sondern ein existentielles und spirituelles Erkennen der 'inneren Bedeutung' von Dingen und Begebenheiten, letztlich das Erkennen ihrer Bedeutung für Leben und Tod, Leiden und Hoffnung des Erkennenden selbst. Spirituelle Erkenntnis läßt sich von der Person des Erkennenden nicht isolieren, weil sie auf Fragen gerichtet ist, die sein eigenes Leben und seine Existenz unmittelbar mitbetreffen.<sup>9</sup>

Manches, was Song zum ganzheitlichen Charakter dieser Zeichen-Sprachen sagt, läßt an die **chinesische Sprache und Schrift** denken. Sie ist von ihrer Anlage her ja selbst eine Zeichen- oder Bildersprache<sup>10</sup> und zeichnet sich, vor allem in ihrer klassischen Form, tatsächlich durch ihren unmittelbar-bildhaften und oftmals poetisch-schwebenden Charakter aus. Gerade dadurch hat sie eine sehr stark motivierende und suggestive Kraft, und auch die chinesische philosophische Tradition hat dementsprechend starke poetische Züge.

Marcel Granet charakterisiert in seiner grundlegenden Studie zum 'chinesischen Denken' (1934, deutsche Neuauflage 1985) das klassische Chinesisch als eine Sprache, die sich von ihrer morphologischen und grammatischen Struktur her nur wenig „zur Aufzeichnung von Begriffen, zur Analyse von Gedanken, zur logischen Darlegung von Lehren“ (58)<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Ebd.: „Understand the reader must. Decipher the reader must.“ – Song verwendet in seinen jüngeren Publikationen ausdrücklich und konsequent eine 'inklusive' (nicht rein maskuline) Sprachweise, was im Englischen wesentlich besser als im Deutschen möglich ist.

<sup>9</sup> Vgl. dazu TWA 11-14.

<sup>10</sup> Die chinesische Schrift setzt sich aus einer Kombination von piktographischen (bzw. ideographischen) und rein phonetischen Zeichen zusammen. Inwieweit beim normalen Schreiben und Lesen die einzelnen, oftmals kompliziert zusammengesetzten Zeichen tatsächlich noch in ihrem bildlichen Gehalt aufgefaßt und in ihrer pikto-/ideographischen Bedeutung verstanden werden, ist allerdings auch unter guten Kennern des Chinesischen nicht ganz unumstritten. Die Mehrzahl der Sinologen setzt den pikto-/ideographischen Wert der chinesischen Schrift aber sehr hoch an. Zur chinesischen Schrift und ihrer Bedeutung vgl. die Artikel 'Schriftkunst', 'Schrift und Schriftreform' und 'Sprache' in: FRANKE/ STAIGER (Hg) 1974, Spalten 1177-1181, 1181-1187 und 1273-1287.

<sup>11</sup> Seitenangaben hier und im unmittelbar folgenden Text beziehen sich auf GRANET 1985.

eigne, deren Stärke vielmehr im „konkreten Ausdruck“ (22) liege.<sup>12</sup> Aufgrund ihres bildlichen Gehalts stellen die chinesischen Worte und Schriftzeichen fast so etwas wie Eigennamen dar, 'wirkräftige Titel' (26) oder 'Embleme', die nicht bloß neutral auf etwas verweisen, sondern immer schon eine Deutung der charakteristischen 'Persönlichkeit' dessen geben, was sie darstellen (32). „Das chinesische Wort ist etwas ganz anderes als ein bloßes Zeichen, mit dessen Hilfe ein Begriff aufgezeichnet wird. ... Es hebt vielmehr einen unumschriebenen Komplex bildhafter Vorstellungen ins Bewußtsein“ (23), setzt bei Hörern oder Lesern „einen Strom bildlicher Vorstellungen frei“ (35), der nicht willkürlich ist, der aber eben auch nicht mit letzter Eindeutigkeit festgelegt ist. Und „je nach der Orientierung seiner Überlegungen oder den Bedürfnissen des Augenblicks gelingt es jedem, eine ganz bestimmte Deutung des Bilderrätsels zu finden“ (35). Auf diese Weise besitzt das Chinesische „eine erstaunliche Fähigkeit, Gefühlsimpulse zu übermitteln und zur Stellungnahme aufzufordern“: „Zweck der Sprache ist es in erster Linie, eine Handlung auszulösen. Es kommt weniger auf eine klare Auskunft als auf eine Beeinflussung des Tuns an. 'Die Macht des Wortes beruht auf der Ausdruckskunst (*wen*)“ (22). Mögen sich diese Aussagen auch nicht unbesehen auf das heutige moderne Chinesisch übertragen lassen,<sup>13</sup> so erklärte doch z.B. das *Chinese Theologians' Colloquium* (eine Konferenz chinesischer Theologen 1979 in Hong Kong, an der auch C.S.Song teilnahm): „Die (logische) Struktur der chinesischen Sprache (sprich Schrift) formt die chinesische Geistigkeit. Diese zeigt eine Vorliebe für konkrete Ausdrücke, während sie gegenüber abstrakten Gedanken eine gewisse Abneigung bekundet.“<sup>14</sup>

Song selbst nimmt bei seinen Überlegungen zwar nicht ausdrücklich Bezug auf die chinesische Sprache und Schrift; doch gerade den Asiaten aus dem ostasiatischen (also chinesisch geprägten) Kulturraum spricht er eine besondere Neigung zum intuitiven Erkennen zu (TET 45). „Unsere Kultur ist geprägt durch die Kraft der Imagination, nicht durch die Fähigkeit, abstrakt zu denken (*to conceptualize*).“<sup>15</sup>

Über diesen (durch die chinesischen Sprache/Schrift bezeichneten) allgemeinen kulturellen Hintergrund hinaus lassen sich die chinesischen Traditionen, die Songs Suche nach einer intuitiven oder imaginativen Theologie färben, noch etwas genauer identifizieren: Es sind vor allem **taoistische und zenbuddhistische Traditionen**, auf die Song in diesem Zusammenhang immer wieder Bezug nimmt. Die Verbindung von beidem ist nicht überraschend, da die in China entstandene Tradition des Ch'an-Buddhismus (Zen) ganz wesentliche Anstöße aus dem philo-

---

<sup>12</sup> Ähnlich NAKAMURA 1964, 181: „The Chinese ... seek intuitive understanding through direct perception. This tendency is reflected in the use of characters which convey concrete images to express abstract concepts.“ Durch direkte, vorzugsweise visuelle Wahrnehmung, werde ein 'intuitives Verstehen' tieferer Zusammenhänge erschlossen.

<sup>13</sup> Dies betont z.B. WEGGEL 1981, 54f.

<sup>14</sup> Zitiert bei: GUTHEINZ 1980, 57. Luis Gutheinz selbst, der seit vielen Jahren in Taiwan lebt und lehrt, bestätigt (ders. 1985, 19): Die Chinesen ziehen „eine Weise des Sprechens vor, die eher *intuitiv andeutet*, als mit vielen Plastik-Worten ... die geheimnisvollen Dinge zu analysieren und zu zerreden.“ Zu diesem Thema vgl. auch SUZUKI 1951, 27.

<sup>15</sup> TWA 61: „Ours is a culture shaped by the power of imaging, not by the capacity to conceptualize.“ Song spricht in diesem Zitat zwar von Asien allgemein; die Vergleiche und Bezüge, durch die er in seinen Schriften diese spezifische Imaginationskraft verdeutlicht, entstammen aber fast ausschließlich dem *ostasiatischen* Kulturkreis.

sophischen Taoismus empfangen und aufgenommen hat.<sup>16</sup> Dies gilt vor allem für die starke Abwertung des intellektuellen Erkennens und für das intensive Naturerleben im Zen und (damit verbunden) für das sehr lebendige Gespür für die Gegenwart des Transzendenten in allen Verrichtungen des täglichen Lebens.<sup>17</sup>

Wie bereits erwähnt, hatte Song in *Third-Eye Theology* (1979) den Begriff einer 'Theologie des Dritten Auges' mit einem zenbuddhistischen Kommentar eingeführt, ähnlich wie zuvor schon die Herz-Metapher (vgl. oben S. 178f und 204). In seinem nächsten Buch (*The Compassionate God*, 1982) macht er den taoistischen Erzvater Chuang-tzu zum Kronzeugen seines theologischen Anliegens. Mit der berühmten Anekdote vom Disput zwischen Chuang-tzu und Hui-tzu über die 'Freude der Fische' charakterisiert Song hier den Gegensatz zwischen der 'Theologie der Transposition', die ihm selbst vorschwebt, und der traditionellen westlichen Theologie (CG xi). Die Geschichte ist oben (S. 1) bereits zitiert worden. Der Witz an Chuangs Argumentation liegt darin, daß er sich zunächst scheinbar auf Huis Spiel einläßt: „Du bist nicht ich. Wie kannst du wissen, daß ich nicht wisse...?“ Damit führt er Huis Argument ad absurdum und deckt zugleich auf, daß Hui ja auch schon längst von der Möglichkeit eines intersubjektiven Verstehens überzeugt ist – nur daß er sich dabei eben auf das Medium rationaler Logik beschränkt und das intersubjektive Verstehen darum, im Grunde willkürlich, auf den Kreis derer einengt, die zum rationalen Diskurs fähig sind. Chuang selbst weigert sich, sich in diese 'theoretische Zwangsjacke' zu zwingen und hält Hui am Ende die Perspektive einer sehr viel weiterreichenden, grenzüberschreitenden Intersubjektivität entgegen, die durch unmittelbare, intuitive Wahrnehmung zustande kommt:<sup>18</sup> „Ich erkenne die Freude der Fische aus meiner Freude beim Wandern am Fluß.“<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> Nach E.Zürcher ist der Ch'an sogar eher als chinesische Reaktion auf den Buddhismus zu verstehen denn als ein Teil desselben (referiert von MALMQVIST 1981, 777). BLOFELD (1988, 75) weist darauf hin, daß „fast die Gesamtheit der höheren taoistischen Lehren und Praktiken“ nach und nach „vom *ch'an*-Buddhismus absorbiert“ wurden. Ähnlich BODDE 1953, 56.

<sup>17</sup> Vgl. BAUER 1971, 243-245 und P.LEE 1985, 29. Dazu J.WU 1965, 47: „The idea that the ordinary duties of one's daily life are charged with spiritual significance, is typically Chinese.“

<sup>18</sup> Ich beziehe mich hier auf die Interpretation der Anekdote durch John WU (1965, 62f). Wu spricht dort von der „conceptual straightjacket“, der Chuang „intuition and direct perception“ entgegensetze.

<sup>19</sup> So nach der Übersetzung von Richard Wilhelm, CHUANG-tzu (Übers. Wilhelm) 192. Der chinesische Theologe Peter LEE (1985, 29) verweist übrigens auf die chinesische Landschaftsmalerei, in der sich dieselbe unmittelbare „empathy with nature“ spiegle: „I myself have been cured of my subject-object bifurcated mind by looking at Chinese paintings of nature more than anything else.“ Die traditionelle chinesische Landschaftsmalerei aber ist ihrerseits wieder ganz wesentlich vom Taoismus beeinflusst (BLOFELD 1988, 77).

Die Voraussetzungen für solch eine intuitive Wahrnehmung, die mehr ist als bloß subjektive Empfindung, entfaltet Song im nächsten Buch (*Theology from the Womb of Asia*, 1986) dann noch einmal ausführlich mit Bezug auf die japanische Haiku-Dichtung. Haikus sind Kurzgedichte von nur siebzehn (5/7/5) Silben. In der klassischen Gestalt, die sie durch den herausragenden japanischen Dichter Matsuo Basho (1644-1694) erhielten, vermitteln diese Gedichte mit der Beschreibung eines manchmal geradezu mikroskopisch anmutenden Naturobjekts – einer aufbrechenden Kirschblüte, eines halbbeschnittenen Grashalms, des Schreis einer Krähe – eine Naturerfahrung, die stark von zenbuddhistischen Voraussetzungen geprägt ist.<sup>20</sup> Eine entscheidende Voraussetzung der Haiku-Erfahrung ist das vollständige Aufgeben eigener Wahrnehmungsinteressen und das Offen- und Empfänglichwerden für die unmittelbare Wahrnehmung. Dieser Aspekt ist für Song ganz wichtig. Die Größe der Kunst Bashos liegt für ihn eben darin, daß dieser sich selbst ganz in die Objekte seiner Betrachtung verliert, in ihnen aufgeht. „Er versucht nicht zu hören, was er hören will. Er versucht nicht zu sehen, was er sehen will. Er läßt sie selbst [sc. die 'Objekte' seiner Betrachtung] zu sich sprechen und läßt sich von ihnen zeigen, was er zu sehen und zu hören hat. Seine Poesie entsteht dann wie von selbst aus ihnen.“<sup>21</sup> Denn „wenn das Objekt von dir selbst noch getrennt ist“, so zitiert Song Basho, „dann ist deine Dichtung noch keine wahre Dichtung, sondern bloß deine subjektive Vortäuschung.“<sup>22</sup>

Man kann diese fundamentale **Integration von Subjekt und Objekt** als einen *dritten Aspekt der Ganzheitlichkeit* verstehen, der hier im künstlerischen Erkenntnisvorgang anschaulich wird und für Song nun auch in der Theologie zum Tragen kommen soll. Was solche Ganzheitlichkeit bei der Befassung mit anderen Religionen und Kulturen bedeutet, liegt auf der Hand: Auch hier fordert Song die Bereitschaft, den eigenen christlich-theologischen Blickwinkel aufzugeben und sich ganz auf das Gegenüber einzulassen, den Andersgläubigen also nicht mehr bloß mit 'christlichen' Augen und von christlichen Voraussetzungen her, sondern sozusagen mit seinen eigenen Augen zu betrachten. „Sind wir je eingetaucht in den brennenden Geist des gläubigen Hindus, den nach Erlösung von den Fesseln des Karma verlangt? Wie tief sind wir in das Herz des Buddhisten eingedrungen, der sich nach der göttlichen Liebe sehnt? Und wie weit vermochten wir das chi-

---

<sup>20</sup> Zum Verständnis der Haiku-Dichtung allgemein vgl. YASUDA 1973 passim. Zum Verhältnis zwischen Haiku-Dichtung und Zen vgl. DUMOULIN 1986, 318-324 („Basho und das Naturgefühl des Zen“); dort weitere Lit.

<sup>21</sup> SONG TWA 59: „He does not try to hear what he wants to hear. He does not try to see what he wants to see. He lets them speak to him and lets them show him what he must see and hear. Then his poetry rises of itself from them.“

<sup>22</sup> TWA 55: „However well phrased your poetry may be, ... if the object and yourself are separate – then your poetry is not true poetry but merely your subjective counterfeit.“ In diesem Sinne weiß eine schöne Anekdote vom japanischen Maler Seiho zu berichten, er habe beim Anblick der Darstellung eines Huhnes selbst angefangen zu gackern! (YASUDA 1973, 23).

nesische Gemüt hinter dem konfuzianischen Äußeren zu durchdringen – ein Gemüt, das die Freiheit gewonnen hat, in Verbindung zu treten mit dem Geist, der die Natur beseelt und das Leben lebenswert macht? Wenn wir das nicht getan haben, ... dann ist unsere theologische Erkenntnis über sie bloße Täuschung.“<sup>23</sup>

Gerade vor dem taoistischen und zenbuddhistischen Hintergrund kann nun auch noch einmal schärfer deutlich werden, warum für Song der Vorgang kommunikativer Selbstentäußerung und die gelingende Kommunikation 'von Herz zu Herz' selbst schon Offenbarungsqualität hat:<sup>24</sup>

Im Unterschied zum *Konfuzianismus*, der auf dem Wege der Erziehung, des Lernens und der lebenslangen Kultivierung der Sitten den harmonischen Einklang mit dem Weg des 'Himmels' zu erreichen sucht, besteht für den *Taoismus* das Heil in der spontanen Einstimmung auf den Rhythmus des schöpferischen Tao, das der gesamten Welt zugrundeliegt und in dem die Unterschiede zwischen dem eigenen Ich und dem Universum aufgehoben sind.<sup>25</sup> „Nach Meinung der Taoisten gewinnt unser tägliches Leben seine Bedeutung dadurch, daß es in jener tiefen zugrundeliegenden Harmonie oder der letzten Wirklichkeit wurzelt. Solange wir noch von der Welt der Wirklichkeit abweichen, können wir niemals wahren Frieden finden.“<sup>26</sup> Auf die geheimnisvoll allgegenwärtige Dynamik des Tao, das die unwiderstehliche Durchsetzungskraft alles Natürlichen, Einfachen, Nachgebenden und Schwachen besitzt, kann sich der Mensch nur durch 'Nicht-handeln' (*wu-wei*)<sup>27</sup> und durch die Befreiung des Geistes von allen ihn begrenzenden Interessen und künstlichen intellektuellen Einschränkungen einstimmen. Die angestrebte innere Einheitserfahrung entzieht sich dementsprechend, ähnlich wie im Zen, jeder Methodisierung und lehrhaften Fixierung;<sup>28</sup> sie muß im Umgang mit den alltäglichen Dingen des Lebens durch die spontane Einstimmung auf die ihnen selbst zugrundeliegende Natur intuitiv erfaßt und verwirklicht werden. „Das 'Geheimnis' findet sich nicht in intellektueller Abstraktion und metaphysischen Spitzfindigkeiten; die Wahrheit des *Tao* liegt in den konkreten Rea-

---

<sup>23</sup> TWA 59: „...have we ever plunged into the aching spirit of the Hindu believer who longs for deliverance from the shackles of karma? How deeply have we gone into the heart of the Buddhist who yearns for the divine love? And how much have we been able to penetrate the Chinese mind behind the Confucianist exterior – a mind freed to commune with the spirit that animates nature and makes life livable? If we have not done this ... then our theology about them is counterfeit.“

<sup>24</sup> Vgl. oben S. 180 und 203.

<sup>25</sup> Vgl. J.CHING 1988, 161.

<sup>26</sup> Chung-yuan CHANG 1980, 84.

<sup>27</sup> BLOFELD 1988, 44: *Wu-wei* ist „die Kunst..., der Natur ihren Lauf zu lassen.“ J.CHING 1988, 160: „...der Begriff *wu-wei*, wörtlich 'nicht-handeln'...[,]... bedeutet nicht, daß man überhaupt nicht handeln sollte, sondern nur, daß man nicht künstlich, nicht übermäßig, sozusagen ohne Bindung an das Handeln selbst, handelt.“

<sup>28</sup> Dies gilt nicht für den volkstümlichen Taoismus, der eine unüberschaubare Fülle von Geheimlehren zur Steigerung der Gesundheit und Lebensverlängerung hervorgebracht hat.



litäten unseres alltäglichen Handelns.“<sup>29</sup> In der intuitiven Unmittelbarkeit, mit der Chuang-tzu in der besagten Anekdote die Freude der Fische wahrnahm, realisierte er genau dieses heilvolle Einvernehmen mit dem Tao.<sup>30</sup>

Ähnlich bedeutet auch für den *Zen*-Dichter Basho das Sich-verlieren im Objekt der Betrachtung nicht, den eigenen partikularen Standpunkt nun einfach durch den des Gegenübers zu vertauschen. In der ästhetischen Naturerfahrung, in der der Haiku-Dichter sich selbst vergißt, wird er vielmehr sensibel für eine transrationale Wirklichkeit, in der die Unterscheidung von Subjekt und Objekt prinzipiell überwunden ist.<sup>31</sup> Bashos Verhältnis zur Natur war darum „motiviert von einer lebenslangen Suche nach ... 'Erleuchtung' im Sinne des Zen“, und die Natur wurde ihm zur Lehrmeisterin, durch die er die „unwandelbare Wahrheit in den flüchtigen Formen“ zu entdecken lernte.<sup>32</sup> Das Loslassen eigener Interessen und Verstehensvoraussetzungen im intuitiven Moment bedeutete für ihn, die Täuschung durch die „äußerliche Erscheinung“ zu durchdringen und stattdessen das „eigentliche Herz“ der Natur zu berühren.<sup>33</sup> Und indem der Dichter mit dem Haiku an das 'Herz' des ästhetischen Gegenstandes rührt, rührt er zugleich an die Buddha-Natur aller Dinge, und das Echo (*hibiki*), das er hier vernimmt, ist ein Widerhall aus der letzten Wirklichkeit und Einheit allen Seins.<sup>34</sup>

Zen unterscheidet sich von den übrigen buddhistischen Traditionen vor allem durch die Überzeugung, daß die umfassende Einsicht und Erfahrung dieser letzten Wirklichkeit, die zur Erlösung führt, nicht durch einen langen Prozeß fortschreitender meditativer Übungen erreicht wird, sondern alltäglich gegenwärtig ist und sich jederzeit blitzartig, unmittelbar und total erschließen kann – beim Wassertragen so gut wie beim Lesen der kanonischen Sutras.<sup>35</sup> Um diese Erleuchtung geht es letztlich in der ästhetischen Erfahrung des Haiku. Eine Anekdote berichtet, der Dichter Onitsura (ein Zeitgenosse Bashos) habe einst auf die Frage nach dem Wesen der Haiku-Dichtung geantwortet: „Vor einem Garten blüht ein Kamelienbaum mit weißen Blumen.“ Der japanische Literaturwissen-

---

<sup>29</sup> C.Y.CHANG 1980, 95.

<sup>30</sup> Die besondere Heiligkeit der Natur und der Lebewesen, die die Taoisten stark empfinden, besteht in der natürlichen Spontaneität, mit der diese im unmittelbaren Einklang mit dem Tao leben und weben; vgl. BLOFELD 1988, 77.

<sup>31</sup> Vgl. dazu SUZUKI 1951, 24 und passim.

<sup>32</sup> YASUDA 1973, 170: „For with Bashô, communion with nature was motivated by a life-long search for what Chamberlain has termed 'enlightenment' as that was understood in Zen. ... For Bashô, nature was a living master, whose breath was the sense of season, and through which he discovered the 'unchanging truth in fleeting form.'“

<sup>33</sup> Isoji Aso (zit. bei: YASUDA 1973, 22): „What he [sc. Basho] tried to find was not the outward appearance of nature, but to touch its very heart.“

<sup>34</sup> Zur Bedeutung des 'Herzen' im Zen vgl. auch oben S. 179.

<sup>35</sup> Wie oben schon kurz erwähnt, ist diese Eigenart dem Zen in China zugewachsen. BAUER 1971, 243: „Diese Lehre von der blitzartigen Erleuchtung, die zugleich die endgültige Erlösung in sich schließt, war tatsächlich der wohl wesentlichste Beitrag, den China zur Entwicklung des Buddhismus geleistet hat“.

schaftler Isoji Aso kommentiert dies so: „Da die Wahrheit des Universums schon in einer einzigen Blume liegt, kann man Erkenntnis des Universums und Gottes erlangen, wenn man nur diese eine Wahrheit versteht.“<sup>36</sup>

Sehr schön formuliert auch D.T.Suzuki im Rahmen seiner Charakterisierung der „vor- oder über- oder sogar antiwissenschaftliche[n] Methode“ des Zen dieses Ineinanderfallen von intuitiver Erkenntnis des Gegenübers, des Selbst und der transzendenten Realität der Welt: „Die Methode des Zen besteht darin, in den Gegenstand selbst einzudringen und ihn sozusagen von innen zu sehen. Die Blume kennen heißt, zur Blume werden, die Blume sein, als Blume blühen und sich an Sonne und Regen erfreuen. Wenn ich das tue, so spricht die Blume zu mir, und ich kenne all ihre Geheimnisse, all ihre Freuden, all ihre Leiden, das heißt, das ganze Leben, das in ihr pulst. Und nicht nur das: Gleichzeitig mit meiner 'Kenntnis' der Blume kenne ich alle Geheimnisse des Universums einschließlich aller Geheimnisse meines eigenen Ich, das mir bisher mein Leben lang ausgewichen war, weil ich mich in eine Dualität, in Verfolger und Verfolgten, in den Gegenstand und in seinen Schatten, geteilt hatte. Kein Wunder, daß es mir niemals gelang, mein Ich zu erfassen. Und wie anstrengend dieses Spiel war! Jetzt kenne ich jedoch mein Ich, indem ich die Blume kenne. Das heißt, indem ich mich in der Blume verliere, kenne ich mein Ich ebenso wie die Blume.“<sup>37</sup>

Um solch ein Ineinanderfallen der Erkenntnis des Anderen, der Selbsterkenntnis und der Gotteserkenntnis geht es also auch Song in seiner Theologie 'mit dem Dritten Auge': Der Weg, der uns unter Zurücklassung aller traditionellen theologischen Theorien, Vorbehalte und Differenzierungen ganz unmittelbar in das Herz des Mitmenschen führt – sei er Hindu, Buddhist oder Christ – ist für uns zugleich der Weg zur Begegnung mit Gott selbst,<sup>38</sup> und das Echo, das wir hier als unser eigenes Echo vernehmen, ist zugleich ein Widerhall (*hibiki*) von Gott selbst. Wenn wir beginnen, dieses *hibiki* zu hören „in all den Asiaten, die für ein menschenwürdiges Leben kämpfen“ und „auf den Gesichtern der schweigenden Millionen, die in der sengenden Hitze des Tages die Last ihres Lebens tragen“ – dann werden wir in diesen Klängen auch das *hibiki* Gottes entdecken, das „vom Kreuz auf Golgatha kommt, an dem Jesus starb“ (TWA 64).

Song kann seine Suche nach der schöpferisch-erlösenden Dynamik Gottes, die inmitten des alltäglichen Lebens der asiatischen Völker, Religionen und Kulturen geheimnisvoll gegenwärtig ist, auch ganz ausdrücklich als eine Suche nach dem „Tao“ der Theologie bezeichnen.<sup>39</sup> Denn das „Tao“, so Song, ist „die transzendente Kraft, die in den irdischen Realitäten dieser Welt gegenwärtig ist“.<sup>40</sup> Doch um dieses Tao in Asien zu entdecken, dazu bedarf es eben einer künstlerisch-kreativen Form der Theologie, die „im

<sup>36</sup> „Since the truth of the universe lies even in a single flower, insight into the universe and into God can be grasped by understanding this truth.“ (zit. bei: YASUDA 1973, 22).

<sup>37</sup> SUZUKI 1972, 22. Auch Suzuki verweist in diesem Zusammenhang ausdrücklich auf Chuang-tzu und Basho!

<sup>38</sup> SONG CG 135: „And as we feel a human heart in which deep longings live and die, whether it is a Christian's heart, a Taoist's heart, of a Shintoist's heart, we feel the heart of God.“

<sup>39</sup> SONG 1987b, und zwar wieder mit Bezug auf eine Anekdote aus dem Chuang-tzu.

<sup>40</sup> 1987b, 16: „Tao is the transcendent power present in the mundane realities of this world“

Einklang steht mit der Symphonie, die Gott ganz bestimmt schon von Anbeginn der Schöpfung in Asien hat erklingen lassen“.<sup>41</sup> Als Grundlage für Songs theologischen Ansatz erweist sich hier wieder der Glaube an Gott als den Schöpfer, der sich von Anbeginn selbst in die Schöpfung inkarniert. Weil das Wort Fleisch geworden ist, ist es jetzt das Fleisch der gesamten Schöpfung, das uns zum Wort führen kann und führen muß. Dem asiatischen Fleisch also muß sich die Theologie in Asien widmen; dieses Fleisch, so Song, „müssen wir studieren, bis wir begreifen, wie das Wort plötzlich aus dem Fleisch herausbricht, zu uns spricht und uns anruft und inmitten des Fleisches sein erlösendes Werk tut.“<sup>42</sup>

#### 7.2.4. Der Ort der Theologie: Leiden und Mitleiden

Mit der Betonung des intuitiven und künstlerisch-kreativen Moments theologischer Arbeit ist allerdings nur die eine Seite von Songs Theologieverständnis erfaßt. Blicke dies das einzige methodisch entscheidende Motiv, dann könnte sich Songs 'künstlerische Theologie' (*artistic theology*, TET 46) leicht zu einer esoterischen Ästhetik verflüchtigen. Doch schon in dem bereits mehrfach zitierten Essay von 1976,<sup>1</sup> in dem Song seine Kritik an den methodischen Voraussetzungen westlicher Theologie erstmals formulierte, hatte er ja die existentielle Erfahrung fremden oder eigenen *Leidens* – den „Schmerz des Herzens“ – zum unüberspringbaren Ausgangspunkt des biblischen Glaubens und der christlichen Theologie erklärt. Seine These von der 'überraschend großen' Nähe zwischen dem asiatischen (intuitiven) Wirklichkeitsverständnis und dem biblischen Denken bezog sich speziell auf den ostasiatischen Buddhismus, weil dort nämlich die intuitive Wirklichkeitserschaffung verbunden sei mit einer sehr ausgeprägten Wahrnehmung der leidvollen Realitäten menschlichen Lebens (1976f, 51 und TET 47f). Die Erfahrung des Leidens und die Suche nach einer Befreiung von diesem Leiden stellt ja tatsächlich den Ausgangspunkt für das buddhistische Weltverständnis und für die buddhistische Frage nach dem Heil dar.<sup>2</sup>

Mit der Forderung empathischer Offenheit gerade für die **Leiderfahrungen** der Menschen in Asien ist darum ein zweiter, für Song methodisch entscheidender Motivbereich angesprochen. Nicht von ungefähr war das *hibiki* (Echo), das Song in Asien vernahm, ein Echo von Golgatha (s.o. S. 214). Indem Empathie, Kommunikation und Partizipation, die für Songs Theologie so wichtig sind, ganz bewußt auf die *Bruchstellen* menschlichen Lebens – die Leiderfahrungen – ausgerichtet

<sup>41</sup> 1987b, 13: „...in tune with the symphony God must have been playing in Asia since the beginning of the creation.“ Sachlich ganz ähnlich, aber mit Bezug auf zenbuddhistische Traditionen: SONG 1984d, 14f und 24f.

<sup>42</sup> SONG 1982d, 37: „We must learn it [i.e.: the flesh] until we realize the Word is about to burst out of the flesh, speaking and appealing to us from it, doing its saving work within it.“

<sup>1</sup> SONG 1967d, vgl. oben S. 176ff.

<sup>2</sup> Zur Bedeutung des Leidens im Buddhismus vgl. die schöne Darstellung von E.MEYER 1987.

werden, wird sein theologisches Nachdenken immer wieder zurückgebunden an die realen Lebenserfahrungen der Menschen in Asien: An ihre alltäglichen Nöte und Hoffnungen, auch an die konkreten Auswirkungen politischer und sozialer Strukturen, die Millionen zu einem Kampf um das tägliche Überleben zwingen. Da Song die methodischen Implikationen dieser Konzentration auf menschliche Leiderfahrungen wiederum nicht in systematischer Form, sondern in einer Vielzahl von Anläufen und Näherungen darlegt, muß auch hier wie schon im vorangegangenen Abschnitt versucht werden, die wesentlichen und sich durchhaltenden Motive in eigener Gliederung zu präsentieren, ohne dabei einer Übersystematisierung zu verfallen.

Ähnlich wie das Stichwort 'Intuition' markiert auch das Stichwort 'Leiden' für Song eine – nicht ausschließlich, aber doch charakteristisch – **asiatische Thematik**. Denn stärker als jeder andere Kontinent scheint ihm Asien von der Realität menschlichen Leidens gezeichnet.<sup>3</sup> In einer jahrhundertelangen Geschichte der Unterdrückung und Dominierung, die die meisten asiatischen Gesellschaften bis heute prägt, habe sich Leiden und Bitterkeit tief in das Leben der zahllosen Opfer eingefressen und sei eine „Kultur des Leidens“ herangereift (TWA 71). „Asiaten müssen das Leiden nicht suchen – es kommt zu ihnen... Sie können sich die Art des Leidens nicht auswählen – das Leiden wählt sie aus. Mit einem Wort: 'Sein' heißt für sie: 'leiden'.“<sup>4</sup> Gerade in Asien muß sich die Theologie darum der Realität des Leidens stellen – einer Lebensrealität, die sich weder mit Fortschrittskonzepten leichthin überwinden noch mit eschatologischer Weltverneinung überspringen läßt.

Wir hatten oben gesehen, wie die Problematik des Leidens in den 1970er Jahren für die gesamte CCA tatsächlich bedrängend aktuell wurde, was ja auch im Motto der Vollversammlung von 1977 'Jesus Christ in Asian Suffering and Hope' Ausdruck fand (vgl. oben S. 49). Die politischen und sozialen Gründe dafür, daß die Kirchen im postkolonialen Asien nach der euphorisch begonnenen Phase nationalen Aufbaus, gesellschaftlicher Modernisierung und wirtschaftlicher Entwicklung in den 1950er und 1960er Jahren sich nun wieder so stark mit der Realität des Leidens konfrontiert sahen, sind in diesem Zusammenhang ausführlich zur Sprache gekommen. Die liberale Modernisierungs- und Fortschrittsbegeisterung erstickte zunehmend im Neokolonialismus, hochfliegende revolutionäre Erwartungen wurden von Notstandsregimen zusammengeschossen oder versanken in kulturrevolutionärer Barbarei. C.S.Song, der schon 1970 vor allzu großem Ent-

<sup>3</sup> SONG 1983a, 120: „The world of Asia ... has had more of human suffering and pain throughout its history than any other part of the earth“. Ganz ähnlich: SONG 1983b, 65.

<sup>4</sup> SONG CG 163: „Asians do not have to look for suffering; it comes to them... They cannot choose one kind of suffering as against another kind of suffering; suffering chooses them. In short, for them to be is to suffer.“ Vgl. auch TWA 137 und 1976c, 258.

wicklungs- oder Revolutionsoptimismus gewarnt hatte,<sup>5</sup> brachte 1976 offenbar eine verbreitete Stimmung zum Ausdruck, als er im Rahmen der Vorbereitungen zur CCA-Vollversammlung nüchtern feststellte: „Wir können vom Leiden nicht befreit werden. Geschichte, ganz gleich ob persönliche, Gruppen- oder Weltgeschichte, ist dem Leiden unterworfen.“<sup>6</sup>

Diese Aussage enthält keinen politischen Defaitismus. Vielmehr geht es darum, die Erfahrung des Leidens als einen **integralen Teil menschlichen Lebens** ernst zu nehmen – eine Einsicht, die gerade in der asiatischen Lebensweisheit immer lebendig gewesen ist, während sie vom modernen westlichen Lebensgefühl gern unterschlagen wird. Auf diesen Punkt wies, ebenfalls im Zusammenhang mit dem Thema der CCA-Vollversammlung, etwa der Indonesier Eka Darmaputera hin: Während in der modernen westlichen Kultur das Leiden als etwas dem Leben Fremdes, ihm Zustoßendes und im Grunde technisch Behebbares betrachtet werde, „neigen Asiaten dazu, Leiden mehr als einen integralen Teil des Menschseins zu betrachten. Natürlich möchte kein Mensch gerne leiden. Aber wir betrachten Leiden nie als eine fremde, nur äußerliche Erfahrung des Lebens. Wir müssen das Leiden bekämpfen, ja; aber zunächst einmal müssen wir akzeptieren, daß es ein Teil von uns ist.“<sup>7</sup>

Sich theologisch dem Leiden zu stellen, heißt für Song darum, dieses Leiden nicht zu verdrängen und wegzu erklären, sondern zunächst seine Realität wahrzunehmen und als Realität anzuerkennen. Sich theologisch dem Leiden zu stellen beinhaltet somit den Protest gegen den technokratischen Zynismus, der die Opfer gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Abläufe als verkraftbare Pannen im Entwicklungsprozeß hinstellt (vgl. CG 163); es beinhaltet aber auch den Protest gegen jede ideologische oder religiöse Verbrämung, die auf eine Sanktionierung dieses Leidens hinausliefere. Sich theologisch dem Leiden zu stellen heißt für Song: Jede glatte Antwort auf das 'Warum' des Leidens zu verweigern<sup>8</sup> und es stattdessen 'auf Hoffnung hin' mitzutragen: Im hoffnungsvollen Vertrauen darauf, daß Gott selbst gerade inmitten des Leidens gegenwärtig ist und daß sich seine

---

<sup>5</sup> Vgl. SONG 1972a, ursprünglich ein Vortrag für die Asian Ecumenical Conference for Development, Tokyo 1970

<sup>6</sup> SONG 1977a, 50: „We cannot be liberated from suffering. History, be it personal, communal, or universal, is in bondage to suffering.“ Das Zitat entstammt einem Vortrag, den C.S.Song im Oktober 1976 auf einer Konferenz jüngerer asiatischer Theologen zur Vorbereitung des Themas der CCA-Vollversammlung 1977 hielt.

<sup>7</sup> Eka Darmaputera, in: YAP (Hg) 1977, 66: „Asian people ... tend to perceive suffering more as an integral part of being human. Of course, nobody likes to suffer. But we never regard it as a strange experience external to life. We have to fight against it, yes, but in the first instance we have to accept it as a part of ourselves.“ Vgl. auch die Reflexion des Inders Wesley Ariarajah, ebd 70. Darmaputera wird übrigens von Song selbst zitiert in: CG 163.

<sup>8</sup> TET 173f: „'Why' is, in fact, a scientific question, not a theological question. ... It seeks to take us out of suffering instead of enabling us to meet God in our suffering. ... God seems to be allergic to scientific questions.“

erlösende und neuschaffende Kraft gerade hier Geltung verschaffen wird (1977a, 58f und TET 174f).

Geht es der Theologie darum, eine spirituelle Tiefendimension des Lebens aufzuspüren, konkreter: Gottes schöpferisch-erlösende Dynamik inmitten des realen, gelebten Lebens zu entdecken und nachzuvollziehen, so stellt die Erfahrung des Leidens den eigentlichen **Bewährungsort der Theologie** dar. Denn auf den ersten Blick erweist sich das Leiden ja als eine Infragestellung dieser ganzen theologischen Suche selbst. Wenn man z.B. im Ringen der Völker um Befreiung einen „göttlich-menschlichen Sinn von Geschichte“ entdecken kann (1978c, 17), dann stellt der Blick auf die menschlichen Kosten dieser Befreiungsvorgänge solch eine Deutung gleich wieder in Frage (ebd. 19). Auch der Exodus Israels, jenes „Urbild (*prototype*) aller Befreiungsbewegungen in der Geschichte“ (1978c, 16f), in dem Gottes geschichtliches Handeln sich in exemplarischer Dichte zeigt, war ja „eine ziemlich blutige Angelegenheit“ (*a pretty bloody affair*), und es wäre zynisch, das Leben der erschlagenen ägyptischen Kinder, der ertrunkenen ägyptischen Soldaten und der in der Wüste umgekommenen Israeliten einfach mit dem endlichen Erfolg der ganzen Aktion zu verrechnen (1978c, 19). Dieselbe Ambivalenz scheint sich in den meisten Befreiungsvorgängen zu wiederholen. Song verweist z.B. auf Indochina: „Welch ungeheure Kosten mußten die Menschen in diesem Teil Asiens für ihre 'Befreiung' bezahlen! Allein in Kambodscha ... verloren im Zuge des Bürgerkrieges und nach der kommunistischen Machtübernahme ein bis zwei Millionen Menschen ihr Leben. Befreiung scheint ein unersättlicher Gott zu sein, der sich durch keine noch so große Zahl menschlicher Opfer besänftigen läßt.“<sup>9</sup> Leiden, als Erfahrung des Zerbrechens von Leben, zerbricht immer wieder auch die theologischen und spirituellen Erklärungsmuster. „Leiden kann Menschen rebellisch machen gegen Gott.“<sup>10</sup> Und versteht man Theologie als ein künstlerisches Unterfangen, so erweist sich das Leiden als zutiefst unästhetisch.

Song arbeitet diese Infragestellung sehr scharf heraus (v.a. in 1978c). Ohne sie zu schmälern, stellt er ihr dann aber andere Erfahrungen gegenüber, die ebenfalls aufs engste mit dem Leiden verbunden sind. Gerade die Erfahrung des Leidens läßt Menschen ja immer wieder auch nach Gott *fragen*. „In ihrem innersten Herzen sind sie sich bewußt..., daß Gott ihr Retter sein muß. Sie rebellieren, um von Gott eine Zusicherung zu bekommen, um mit Gott versöhnt zu werden.“<sup>11</sup> In eigentümlicher Weise heftet sich an die Erfahrung des Leidens immer wieder die Lebenshoffnung; Leiden und Hoffnung sind „Zwillingsbrüder“ (1977a, 54). Ja mehr noch: Leiden als eine allgemeinmenschliche Grunderfahrung kann Men-

<sup>9</sup> 1978c, 19: „Liberation seems to be an insatiable deity whom no amount of human sacrifice could placate.“

<sup>10</sup> CG 165: „Suffering can make people rebellious against God.“

<sup>11</sup> CG 165: „In their heart of hearts, they are conscious... that God must be their savior. They rebel in order to find assurance from God, to be reconciled to God.“

schen zu neuer Gemeinschaft zusammenführen über alle Grenzen – auch Religionsgrenzen – hinweg (vgl. CG 115). Gerade im Leiden kann es zu einer Begegnung 'von Herz zu Herz' kommen<sup>12</sup> und gerade das Leiden kann Menschen ganz neu nach Leben und Menschenwürde fragen lassen. „Paradoxerweise macht Leiden, trotz seiner ganzen Unmenschlichkeit und Grausamkeit, Menschen fähig, sich nach Menschlichkeit zu sehnen, sie zu finden, zu hüten und mit aller Kraft zu verteidigen.“<sup>13</sup> „Leiden kann eine Gemeinschaft der Herzen und Seelen schaffen – viel mehr als Freude das kann“, so zitiert Song einen chinesischen politischen Dissidenten im Rückblick auf seine Erfahrungen während der Kulturrevolution.<sup>14</sup> Und im Blick auf die jüngere Geschichte Taiwans stellt Song fest: „Tragik ist die gemeinsame Sprache des Volkes. Sie ist die Wiege, in der eine schöpferische Kultur heranwächst, die dem Willen und Sehnen des Volkes Ausdruck gibt.“<sup>15</sup>

So gibt es also in Asien zwar Leidenssituationen, in denen jegliche Hoffnung sinnlos erscheint und das Leiden zu einem 'Leiden zum Tode' wird (vgl. CG 245). Doch daneben stehen andere Erfahrungen, bei denen das Leiden in Menschen den Keim der Hoffnung auf Leben und Menschlichkeit nährt, so daß sich gerade das Leiden als der Ort erweist, an dem Gottes Kraft schöpferisch und heilvoll gegenwärtig ist. Wir erinnern uns:<sup>16</sup> Nach Songs Deutung war es ja schon im Anbeginn der Welt das Leiden der Schöpfung gewesen, ihre Bedrohung durch das Urchaos (*tehom*) und ihr verzweifelter Schrei nach Erlösung, der Gottes Herz gerührt hatte und seine schöpferische Liebe auf den Plan gerufen hatte. Von Anbeginn an ist das Leben begleitet vom Leiden, und von Anbeginn an hat dieses Leiden ein eigentümliches doppeltes Gesicht: Es bedroht das Leben, es ist aber auch der Ort, wo Schöpfung und Neuschöpfung konkret erfahrbar wird und es ist damit auch der privilegierte Ort der Begegnung von Gott und Mensch. „Leiden führt uns näher zu Gott und Gott näher zu uns.“<sup>17</sup> Das Leiden hat für

---

<sup>12</sup> Vgl. CG 165: „In suffering, neighbors discover their neighbors. They meet one another face to face, talk to one another heart to heart, and mingle their tears in the cup of suffering. They become human to one another, seeing one another in the nakedness of their humanity. In suffering, a human community is renewed again and again for mutual support and encouragement.“ – Vgl. dazu auch 1983b, 65f: „Suffering... exhibits the saddest and ugliest in humanity, but also calls forth the best and the strongest in us to create room in the space of pain and to strive for a new time of joy within the old time of mourning.“

<sup>13</sup> CG 115: „Suffering, despite all its inhumanity and cruelty, paradoxically enables humans to long for humanity, find it, treasure it, and defend it with all their might.“

<sup>14</sup> Shi Mo (zit. bei: SONG 1984d, 32): „Suffering can create a communion of hearts and souls – much more so than joy“.

<sup>15</sup> 1976g, 4: „Tragedy is the common language of the people. It is the cradle in which creative culture giving expression to the will and longing of the people is nurtured.“

<sup>16</sup> Vgl. oben S. 155.

<sup>17</sup> CG 115: „Suffering is where God and human beings meet... Suffering brings us closer to God and God closer to us.“

Song also tatsächlich eine tiefe spirituelle und religiöse Dimension.<sup>18</sup> Es hört darum nicht schlagartig auf, schmerzhaft zu sein, aber seine Folgen müssen nicht mehr zerstörerisch sein, im Gegenteil: Aus einem „suffering unto despair“ kann es zu einem „suffering unto hope“ werden (TET 172), aus einem 'Karfreitags-Leiden' zu einem hoffnungsvollen 'Oster-Leiden' in der Kraft der Auferstehung<sup>19</sup>, zum schmerzenden Schoß für neues Leben und neue Schöpfung<sup>20</sup>.

Die vielfältigen Leiderfahrungen sind also nicht nur der Bewährungsort, sie sind auch der privilegierte **Erkenntnisort der Theologie** in Asien. In der theologischen Arbeit geht es für Song nicht darum, mit dogmatischen Modellen das Leiden zu interpretieren, sondern gerade umgekehrt: sich von der Art und Weise, in der Gott sich den Menschen inmitten des Leidens erfahrbar macht, theologisch belehren zu lassen. Song zielt damit auf eine Umkehrung traditioneller theologischer Arbeit: Nicht exegetische und dogmengeschichtliche Studien, sondern die konkreten Erfahrungen der Präsenz Gottes im Leiden sind es, die uns theologischen Aufschluß und Weisung geben müssen; und dies gilt bis hin zu den klassischen ökumenischen Streitfragen, den Fragen nach Taufe, Eucharistie und Amt.<sup>21</sup>

Diese wahrnehmende Funktion theologischer Arbeit läßt sich aber wiederum nicht ablösen von der Bereitschaft zur **Partizipation** und zum Nachvollzug. Die christlichen Theologie in Asien kann sich nicht in distanzierter Zuschauerhaltung damit begnügen, die vielen verborgenen Lebens- und Hoffnungskeime im Leiden der Menschen und Völker Asiens aufzuspüren. Die Christen sollen diese Lebenskeime hegen, wo immer sie zu entdecken sind, und sie sollen mit ihrem ganzen Leben selbst solche Hoffnungskeime sein und solche Hoffnungskeime inmitten des Leidens pflanzen. Im Vertrauen auf Gottes schöpferische und erlösende Kraft soll die Kirche in Asien somit selbst aktiv beitragen zu der oben angedeuteten 'Verwandlung' (*transformation*) des Leidens und der asiatischen 'Kultur des Leidens' hin zur Hoffnung (TET 172). All das ist nur möglich, wenn die Christen sich selbst in dieses Leiden ihrer Volksgenossen hineinziehen lassen, sich selbst davon betreffen lassen, es als ureigenes Leiden „internalized in our soul and heart“ entdecken (TWA 70). Das hinweisende Zeugnis und das nachvollziehende Zeugnis fallen also wieder ineins, und beide sind, ganz im Sinne des ganzheitlich-intuitiven Ansatzes, den Song von der Theologie fordert, gebunden an die Partizipation als der Grundfigur theologischer Existenz.

<sup>18</sup> CG 164: „Suffering is a religious experience. ... Suffering is a deeply spiritual reality.“

<sup>19</sup> AB 12; vgl. auch TLM 29f = dt 27f.

<sup>20</sup> Zur Verdeutlichung, wie im Leiden lebensschaffende Kraft liegen kann, verweist Song verschiedentlich auf den Geburtsvorgang, z.B. 1984d, 30; JCP 105; JCP 119.

<sup>21</sup> SONG 1989b, 255. Song plädiert damit für einen ausgeprägten Erfahrungsansatz der Theologie, wie er z.B. in der CFO-Studie 'Rechenschaft von der Hoffnung' erprobt worden war; vgl. oben Abschnitt 5.3.2.



Im Blick auf das Leiden hat solche Partizipation die Gestalt liebenden Mitleidens: Die Gestalt der '**Compassion**'. Song meint damit kein abgeklärtes, gemütvolltes Mitleid, sondern ein leidenschaftliches, bis ins Körperliche gehendes Mitleiden,<sup>22</sup> das von der empathischen Solidarität bis hin zur aktiven Teilnahme am politischen Befreiungskampf reichen kann.<sup>23</sup> 'Compassion' ist die von selbstloser Liebe getragene, leidenschaftliche Suche nach Heilung bedrohten Lebens und nach Erneuerung gestörter Gemeinschaft. Dieselbe 'Compassion' ist aber auch die Kraft, die solche Heilung zuwege bringt und menschliche Gemeinschaft baut: Leiden in Gestalt der 'Compassion' ist ja tatsächlich keine Infragestellung des Lebens und kein Defizit an Leben, sondern im Gegenteil der Ausdruck einer besonders gesteigerten Kraft des Lebens und der Liebe und einer besonders starken Gemeinschaftsfähigkeit.<sup>24</sup> Schon früher hatte Song auf den Zusammenhang von Liebe und Schmerz hingewiesen und in der menschlichen 'Schmerz-Liebe' ein Gleichnis von Gottes eigener erlösenden und schöpferischen Liebe gesehen.<sup>25</sup> Aber auch menschliche Liebe und menschliches Leiden in der Gestalt der 'Schmerz-Liebe' oder der 'Compassion' hat schöpferische und verändernde (transformierende) Kraft, kann neue Lebensmöglichkeiten erschließen und neue Gemeinschaft stiften. Denn als 'Compassion' hat das Leiden Teil an der Dynamik Gottes, dessen heilvolle Schöpferkraft sich genau auf diesem Wege liebender Selbstentäußerung durchsetzt.

An dieser Stelle betont Song anfangs noch einen entscheidenden Unterschied zwischen dem Christentum und dem Buddhismus: Nach der ursprünglichen buddhistischen Lehre, so betont er noch 1979 in *Third-Eye Theology*, bestehe das Heil darin, sich der als leidvoll erfahrenen Realität des Lebens zu entziehen. Die Erlösung werde in der Negierung der Welt erfahren und auch Buddhas Mitleid zieler darauf, alle Kreatur aus dem tragisch-illusionären Kreislauf des Lebens zu befreien. Positive Bedeutung habe Leiden allenfalls als asketisches Mittel zur Weltentsagung, eine eigenständige heilvolle Bedeutung werde ihm nicht zuerkannt (1976f, 51; TET 53). Im christlichen Glauben dagegen lasse sich aufgrund des hebräischen Glaubenserbes (TET 51) das Heil nie von der geschichtlichen, leidvollen Lebenswirklichkeit ablösen. Der christliche Glaube werde darum durch den

<sup>22</sup> Vgl. TWA 70 und 1984d, 30.

<sup>23</sup> Ein Gedicht des taiwanesischen Pfarrers Hsu T'ien Hsien, das Song zitiert (1984c, 29; zur Interpretation vgl. ebd. 27), mag die Verschränkung von spiritueller Tiefenschau, ganzheitlichem Glaubenszeugnis und Partizipation am Leidenschicksal des eigenen Volkes verdeutlichen. Hsu, der 1979 wegen seines Engagements für die Demokratiebewegung in Taiwan zu drei Jahren Haft verurteilt worden war, schrieb aus seiner Gefängniszelle:

„Eye of faith sees  
a tiny seed / filling a huge granary  
hope / being born from despair  
and prison / transformed into paradise.“

<sup>24</sup> Gerade den Gemeinschaftscharakter menschlichen Lebens unterstreicht Song mit dem Stichwort 'compassion'. TWA 141: „Compassion is a communal thing. It is com-passion: ... suffering together and loving together. ... Community is born out of compassion.“

<sup>25</sup> 1964, 29; vgl. oben S. 117.

'Schmerz des Herzens' immer weiter und tiefer in die Welt und in das Leiden der Menschen eingeführt – um dann gerade *inmitten* des Leidens Gott zu entdecken: Gott, selbst betroffen von der Realität des Leidens, und gerade so gegen das Leid kämpfend. Gott, der mitten aus dem Leiden die neue Schöpfung heraufführt (TET 54). Doch dann nivelliert Song, ebenfalls in *Third-Eye Theology*, diesen Unterschied auch schon wieder: Einerseits kenne auch die christliche Tradition das Verlangen nach Entsagung und Flucht aus der leidvollen Welt (TET 49), andererseits habe sich der Buddhismus in seiner weiteren Entwicklung keineswegs als weltflüchtig erwiesen. Im Mahayana-Buddhismus, wie er in Ostasien verbreitet ist, gewinne Buddhas Kraft zum Mitleiden mit der gesamten noch unerlösten Welt schließlich doch entscheidende Heilsbedeutung.<sup>26</sup> Neben der „kalten, unnahbaren und weltabgewandten Seite“, die dem Außenstehenden an der Lehre des Buddha zuerst auffällt, sieht Song also noch eine andere Seite des Buddhismus, die er in seinen späteren Schriften dann zunehmend betont: Eine Seite, wo der Buddha „weinen konnte, tränen vergießen konnte angesichts menschlichen Elends“ (TWA 172; vgl. CG 166f). Belege dafür findet er insbesondere in der ostasiatischen buddhistischen Volksfrömmigkeit<sup>27</sup> sowie im politischen Engagement buddhistischer Mönche in Vietnam.<sup>28</sup> Die einst herausgestellte Differenz zwischen dem christlichen und dem buddhistischen Lebens- und Weltverständnis tritt nun ganz zurück: Das Mitleid des Buddha (Sanskrit: *Karuna*) und der Bodhisattvas mit allen Leidenden wird dem Mitleid Jesu gleichgesetzt (TWA 143; 1982b, 14), am Ende wird diese *Karuna* sogar zum zentralen Schlüssel für Songs theologische Deutung des Kreuzestodes Jesu (JCP 119).<sup>29</sup> Sehr deutlich setzt sich hier Songs entscheidendes Anliegen durch: Nicht nach Differenzen, sondern nach der tieferliegenden Gemeinsamkeit derer zu fragen, die – sei es als Christen oder als Buddhisten – nach einer Erlösung im Leiden suchen. „Bevor wir nicht fähig sind, das heiter- gelassene Gesicht einer Buddha-Statue zu betrachten und Tränen zu erkennen, die aus seinen halbgeschlossenen und in Kontemplation versunkenen Augen hervorbrechen, solange haben wir die Herzen unserer Brüder und Schwestern in Asien noch nicht berührt.“<sup>30</sup>

**Göttliches und menschliches Tun** fließen ineinander. So wie Song das Wesen Gottes ganz auf das Motiv der 'Inkarnation' oder der 'Schöpfung-Erlösung' fokussieren konnte, so kann er es auch ganz in das eine Wort 'Compassion' fassen.<sup>31</sup> Und es ist Gottes eigene 'Passion' und 'Compassion', es ist Gott selbst, den wir

<sup>26</sup> Die Bodhisattvas des Mahayana haben die Erleuchtungsstufe des Buddha erreicht, verzichten aber aufgrund ihres Mitleidens mit allen noch unerlösten lebendigen Wesen darauf, diese Welt zu verlassen; vgl. oben S. 171. Vgl. auch SONG TWA 137.

<sup>27</sup> Vgl. z.B. Songs sehr einfühlsame Deutung der Verehrung des (weiblichen) Bodhisattva *Kuan-yin*, TWA 168-171. Ebd. 170: „It is this belief in the all-merciful Kuan-yin or Kannon, and trust in her readiness to save them, that has sustained East Asians in their journey of life full of difficulties, hardships, upsets, and tragedies. Kuan-yin symbolizes the spirituality of compassion deeply embedded in cultures of East Asia.“

<sup>28</sup> Immer wieder führt Song die vietnamesischen Mönche und Nonnen an, die ihren Protest gegen den Vietnamkrieg und die Solidarität mit ihrem leidenden Volk durch öffentliche Selbstverbrennungen zum Ausdruck brachten. Den Sinn dieser buddhistischen Protestform, in der das eigene Leiden und der eigene Tod als Fanal *für* das Leben eingesetzt wird, diskutiert Song ausführlich in TET 119-121. Vgl. aber auch 1977a, 331; 1983a, 118; 1983b, 68; TN 17; TWA 150; 1987c, 48.

<sup>29</sup> Ähnlich deutet Song in JCP 202f vom buddhistischen Leidverständnis her das Wesen des Abendmahles!

<sup>30</sup> TWA 172: „Until we are able to stare at the serene face of a Buddha statue and see tears welling from his eyes half-closed in contemplation, we have not touched the hearts of our brothers and sisters in Asia.“

<sup>31</sup> Vgl. die Titel „The Compassionate God“ (CG) oder „God of Compassion“ (TWA 165).

Christen aus den leidenden, nach Liebe und Menschlichkeit schreienden 'Herzen', 'Seelen' und 'Eingeweiden' der Asiaten heraus vernehmen können, wenn wir nur bereit sind, uns darauf einzulassen (TWA 70; vgl. auch 1984d, 32f). Es ist auch Gottes eigene Kraft der 'Compassion', die im selbstlosen Mitleiden von Menschen – ob Christen oder nicht – zum Zuge kommt, und die menschliches Leiden hoffnungsvoll und erlösend macht. Alle „aufrichtige“ und „opferbereite“ Liebe, wo immer sie zum Vorschein kommt, ist „ihrem Wesen nach erlösend“.<sup>32</sup>

Song versucht 1979 zwar noch, terminologisch zu differenzieren zwischen diesen Manifestationen menschlicher Liebe, die 'erlösender Natur' seien, und der 'Liebe Christi am Kreuz', die die 'Erlösung selbst' sei.<sup>33</sup> Doch die Unterscheidung wirkt angestrengt und künstlich und wird auch nicht näher präzisiert. Der Duktus seiner Darlegungen läuft jedenfalls in die entgegengesetzte Richtung. Ausdrücklich wendet er sich z.B. gegen alle soteriologischen Deutungen, die das Leiden und die Auferweckung Jesu Christi von den Leidens- und Hoffnungserfahrungen aller Menschen abrücken könnten. Am kreuzestheologischen Entwurf Jürgen Moltmanns, dem er ansonsten sehr viel abgewinnt, kritisiert Song eben dieses Beharren auf der Sonderstellung des Leidens Jesu. Im Unterschied zu den „vielen Kreuzen Vergessener und Namenloser in der Weltgeschichte“ versteht Moltmann den Tod und die Auferweckung Jesu Christi zutiefst als ein „Geschehen in Gott selbst“, ein „Geschehen zwischen Gott und Gott“.<sup>34</sup> Song kritisiert diese trinitätstheologische Deutung als eine „Internalisierung des Heils(geschehens) in Gott selbst“, demgegenüber wir Menschen zu bloßen Zuschauern würden. „Ein solches *objektives* Verständnis von Kreuz und Auferstehung greift nach meiner Auffassung darin zu kurz, daß es Gott aus seiner innersten Beteiligung am menschlichen Leiden heraustrennt“ (TET 61 = dt 83f).

Aus demselben Grunde kritisiert Song jetzt auch den Gedanken eines stellvertretenden Leidens Jesu Christi (TET 165), während er in *Christian Mission in Reconstruction* das Modell der Stellvertretung selbst noch sehr breit verwendet hatte. Wäre das Leiden Jesu am Kreuz aber stellvertretend für die gesamte Menschheit geschehen, so wäre das fortdauernde reale Leiden der Menschen in Asien theologisch entwertet, weil soteriologisch irrelevant. Ähnlich kritisch äußert Song sich auch zur klassischen Sühnetodvorstellung (TET 53). Keine Stellvertretung oder Sühne durch einen anderen, sondern allein die vorbehaltlose *Identifikation* Gottes mit dem unermesslichen alltäglichen Leiden der Menschen

<sup>32</sup> TET 122; vollständiges Zitat: „...all genuine love that contributes to the healing of human relations, transformation of society on the basis of justice and freedom, and the consolidation of whatever makes men and women truly human, is redemptive in nature.“ Ähnlich TET 116: „There are redemptive elements in all nations that condemn human corruption and encourage what is noble and holy“.

<sup>33</sup> TET 122; vgl. ebd 115: Die menschlichen Manifestationen selbstloser Liebe „reflect in some way God's redeeming love“, Jesus Christus hingegen sei „the direct and complete embodiment of God's saving love“.

<sup>34</sup> MOLTSMANN 1987c, 144f. Vgl. Songs Moltmann-Zitat in TET 61.

in Asien, meint Song, kann diesem Leiden selbst Sinn und Lebenskraft geben.<sup>35</sup> Ist das Kreuz Jesu aber die extremste Gestalt der vorbehaltlosen Solidarität und Identifikation Gottes mit der Welt (so schon CMR 165), der höchste Ausdruck seiner 'Compassion' mit den Leidenden, dann kann die Auferstehung Jesu Christi zu einer konkreten Verheißung dafür werden, wie sich Gottes Schöpferkraft eben auch in den „vielen Kreuzen der Vergessenen und Namenlosen“ (Moltmann) heilvoll durchsetzen wird; zu einer Verheißung dafür, wie sich Gott auch inmitten ihres eigenen Leidens und selbst über ihren Tod hinaus als Kraft der Hoffnung und der Neuschöpfung erweisen wird.

„Der Tod Christi gilt für alle Zeit und kann nicht wiederholt werden“, schreibt Song in *Third-Eye Theology* zwar,<sup>36</sup> doch das klingt fast schon wie ein bloßer Nachhall früherer dogmatischer Positionen. In *Jesus, the Crucified People* (1990) lesen wir: „Die Geschichte des Kreuzes dauert an. Vielleicht wird sie sich immer aufs neue wiederholen, bis ans Ende der Zeiten.“<sup>37</sup>

Wie sich diese fortdauernde Neuschöpfung aus dem Leiden und die Transformierung des Leidens zu einem 'Leiden zur Hoffnung' tatsächlich vollzieht, läßt sich für Song nicht systematisieren oder methodisieren. Es läßt sich aber je und je konkret erfahren, es läßt sich erzählen und in immer neuen Beispielen bezeugen. Die Erfahrung, um die es hier geht, ist keine Empirie, die sich objektiv analysieren ließe; es ist spirituelle Erfahrung, Glaubenserfahrung. Und die Erzählungen, an die Song denkt, sind eben nicht Berichte in „plain language“ (vgl. oben S. 208); es sind 'Codes', Zeichen und Verweise auf die Gegenwart Gottes und seiner schöpferisch-erlösenden Dynamik inmitten der Welt und inmitten des Leidens. Die Zeugnisse und Beispiele, die Song selbst immer wieder anführt, taugen auch schlecht für universale Dogmen: Es sind populäre Bräuche und Volksballaden, Kunstgedichte oder asiatische Spruchweisheiten, Romane oder politische Berichte. In weiten Teilen bestehen Songs eigene Veröffentlichungen aus sensiblen und oftmals meditativen Interpretationen solcher konkreten Zeugnisse und Geschichten (Stories), in denen er Quellen der Hoffnung aus dem schmerzenden 'Schoß der Erfahrungen des Volkes' (1982b, 7) entdeckt. „Story Theology“ – so

---

<sup>35</sup> TET 165: „The God who is crucified on the cross is not so much the God who vicariously suffers and dies *for* the world as the God who suffers and dies *with* the world. Here vicariousness is replaced by identification.“ Song nimmt hier ein Anliegen auf, das auch von den Vertretern der koreanischen Minjung-Theologie stark betont wird (vgl. SUNDERMEIER 1985, 35).

<sup>36</sup> TET 121, unter Verweis auf das *ephapax* von Röm 6,10: „Christ's death is for all time and cannot be repeated.“

<sup>37</sup> JCP 99: „The story of the cross continues. It will perhaps be repeated over and over again until the end of time.“ JCP 186 identifiziert Song das Kreuz Jesu und seine erlösende Kraft denn auch ganz uneingeschränkt mit dem „cross oppressed people have to carry“; ähnlich JCP 231. Ausführlicher zu Songs Christologie unten 8.3.1. (S. 245ff).

bezeichnet Song selbst einmal seine theologischen Versuche;<sup>38</sup> und diese eindringlichen Interpretationen sind es vor allem, denen Song auch die Wirkung seiner Schriften verdankt.<sup>39</sup>

### 7.3. 'Story Theology': Theologie aus den Geschichten des leidenden Volkes

In den vorangegangenen Abschnitten wurde versucht, die grundlegenden Parameter des theologischen Entwurfs C.S.Songs in systematisierender Form darzustellen. Dadurch wurden Hintergründe, Voraussetzungen und Zusammenhänge deutlich, die von Song selbst aufgrund des weitgehend essayistischen Charakters seiner Schriften<sup>1</sup> nur unvollständig oder implizit zur Sprache gebracht werden. Unsere Darstellungsform hat jedoch ihre Grenzen: Eine Theologie mit einem „poetic mind“ (1984d, 25), um die es Song zu tun ist, muß sich letztlich der Systematisierung und Methodisierung entziehen. Wenn aber die realen Leidenssituationen in Asien den Erkenntnis- und den Bewährungsort asiatischer Theologie darstellen, dann ist auch im Blick auf Songs eigene Theologie am Ende nur die Frage entscheidend, wie überzeugend es ihm gelingt, in realen Lebenszeugnissen aus Asien tatsächlich Momente und Motive der 'Transformation' von Leiden und Verzweiflung aufzudecken und in ihrer theologischen und aktuellen Relevanz deutlich zu machen.

Darum soll zum Abschluß unserer darstellenden Kapitel nun anhand *eines* exemplarischen Beispiels der konkrete Vollzug der theologischen Arbeit C.S.Songs näher betrachtet werden.<sup>2</sup> Es legt sich nahe, Songs Essay von den *Tränen der Lady Meng* in dieser Weise herauszugreifen. Hier handelt es sich nicht nur um einen besonders eindrücklichen und gelungenen Beitrag Songs, der in Asien wie im Westen übersetzt und verbreitet wurde und viel zu Songs Bekanntheit und Wirkung beigetragen hat. Der Essay ist auch besonders eng mit der gesamtasiatischen theologischen Diskussion verknüpft. Ursprünglich handelte es sich um einen Vortrag, den Song 1981 im Rahmen der 'D.T.Niles Memorial Lectures' an-

<sup>38</sup> So der Untertitel von *Tell Us Our Names* (1984). Vgl. 1984d, 27: „Theology has to be *story theology*“.

<sup>39</sup> Vgl. z.B. die Rezensionen von K.BAGEN (1981), C.LACY (1981), C.G.AREVALO (1984) und J.C.ANDERSON (1988).

<sup>1</sup> Auch Songs *Bücher* sind in systematischer Hinsicht relativ locker aufgebaut. *Theology from the Womb of Asia* (1986) beispielsweise ließe sich mindestens genauso gut als thematisch umgrenzte Aufsatzsammlung wie als Monographie klassifizieren, mit einigen Einschränkungen gilt dasselbe auch von den anderen Büchern Songs. Bezeichnenderweise sind Vorträge und Aufsätze, die Song anderswo bereits veröffentlicht hat, vielfach (und z.T. mit nur ganz geringen Überarbeitungen) in seine Bücher integriert. Vgl. etwa 1976f mit TET 22-98; 1977a mit TET 109-128 und 142-145; 1980c mit CG 1-40; 1982d mit TWA 7-14 und 218-227; 1983b mit JCP 1-14.

<sup>2</sup> Zum Begriff des Exemplarischen vgl. WAGENSCHNIG 1982, 7-39.

länglich der Siebten Vollversammlung der Christlichen Konferenz Asiens (CCA) in Bangalore/Indien hielt und der dort begeistert aufgenommen wurde.<sup>3</sup>

Zunächst einige Worte zum Hintergrund des Vortrags: Die 'D.T.Niles Memorial Lectures' standen, wie die Vollversammlung insgesamt, unter dem Motto „Living in Christ with People“. Vergleicht man dieses Motto mit dem Motto der zwei Jahre später stattfindenden Vollversammlung des ÖRK („Jesus Christus – das Leben der Welt“), so wird die besondere *asiatische* Akzentsetzung deutlich: In programmatischer Weise formuliert dieses Motto den Willen nach Gemeinschaft mit den Menschen in Asien, dem umfassenden 'Volk Gottes'.<sup>4</sup> Dieses Volk, so verdeutlichte der Generalsekretär Yap Kim Hao vor der Konferenz, besteht in seiner ganz überwiegenden Mehrheit aus den „leidenden Massen der Leute, die keinen Ort haben, keine Macht und keine Position.“<sup>5</sup> Die Konferenz selbst stand unter dem Eindruck des 'Erwachens' dieses asiatischen Volkes, das immer selbstbewußter seine eigene Kraft erkenne und wahrnehme; zugleich stellte sie für die meisten asiatischen Länder jedoch eine erschreckende Zunahme der politischen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Repression fest, mit der eben diese Entwicklung gekontert werde: „Unglücklicherweise haben sich die politischen Strukturen in Asien in den vergangenen Jahren auf der Linie verstärkter Militarisierung und autoritärer Regierungsformen entwickelt... Unter dem Banner von 'nationaler Sicherheit', 'nationaler Stabilität' und 'Entwicklung' bedrücken und unterdrücken die Staaten in Asien die Mehrheit des Volkes und verweigern ihm seine Rechte.“<sup>6</sup>

Ganz im Sinne der thematischen Orientierung der Vollversammlung versucht Song in seinem Vortrag nun zu zeigen, daß die volkstümlichen Traditionen Asiens die Quelle einer eigenen 'politischen Theologie' darstellen. „Ja, auch Sagen vermitteln eine politische Theologie. Tatsächlich ist die Art politischer Theologie, wie wir sie in Volkssagen finden, häufig ursprünglicher, kräftiger, ergreifender und auch belebender als manche 'christliche' politische Theologie“ (TLM 29 = dt 27). Nach allem bisher Gesagten ist klar, daß es Song hier nicht um den Gegen-

<sup>3</sup> Noch vor der offiziellen Vortragsveröffentlichung wurde Songs Beitrag in einer erweiterten Fassung vom ÖRK unter dem Titel *The Tears of Lady Meng* (1981) publiziert. Die folgende Darstellung basiert auf der Vortragsfassung (1982b); soweit möglich, zitiere ich zwar aus TLM, da hier eine deutsche Übersetzung vorliegt, verwende dabei aber nur diejenigen Passagen, die sich auch in der Vortragsfassung finden. Abweichungen davon sind ausdrücklich kenntlich gemacht.

<sup>4</sup> Vgl. die Erläuterung des Mottos in: CCA 1981, 13 und 26.

<sup>5</sup> Yap (in: CCA 1981, 38): „...the suffering masses of people who have no place, no power and no position.“ Die Christen in Asien hingegen, so betont Yap (ebd.), stellen eine kleine Minorität dar, die überwiegend den privilegierten Schichten entstammt.

<sup>6</sup> CCA 1981, 83: „Unfortunately, political structures in Asia in recent years have moved in the direction of militarization and authoritarian type of governments... The countries in Asia, under the banner of national security, national stability and development suppress and oppress the majority of the people and deny their rights.“ – Einen kurzen Bericht über Themen und Verlauf der Konferenz bietet SCHÜTZE 1981.

satz von christlich und nicht-christlich geht, sondern um die Unterscheidung der traditionellen Theologie, die allein von ihren religiös und kulturell als 'christlich' vorgegebenen Voraussetzungen her operiert, von einer induktiven Form der Theologie, die unmittelbar aus den Erfahrungen des 'Volkes', also der unterdrückten Masse der einfachen Leute in Asien,<sup>7</sup> entspringt. „Die politische Theologie der Sagen wird in der Tiefe menschlicher Erfahrungen gezeugt“ – „in the womb of people's experience“ (ebd.).

Daß „in manchen von den besten Volkserzählungen, Volksliedern, Volkstänzen und Volksstücken (*folk dramas*)“ tatsächlich schon „Theologie“ vorliegt, daß sie Zeugnis geben von der schöpferischen und erlösenden Gegenwart Gottes inmitten des Lebens und der Erfahrungen des einfachen Volkes und daß die Perspektive dieses Zeugnisses auch mit der Perspektive des christlichen Glaubens zusammenfällt, mithin: daß in solchen Äußerungen des einfachen Volkes „wir Christen ein Abbild der Kreuzigung und einen Abglanz der Auferstehung erkennen“ können (TLM 29 = dt 27f) – dies ist die These, die Song mit seinem Vortrag untermauern will. Er tut es anhand der chinesischen Sage von der treuen Ehefrau Meng Chiang.

Der Stoff dieser Sage ist sehr populär und in verschiedenen erzählerischen Varianten im chinesischen Kulturraum verbreitet.<sup>8</sup> Im Zentrum der Sage, in der

---

<sup>7</sup> Zum Verständnis des hier verwendeten Volksbegriffs vgl. oben S. 49ff (mit Anm. 6). Song selbst erklärt (JCP 215): „By people I mean those women, men, and children, in Jesus' day, today, and in the days to come, economically exploited, politically oppressed, culturally and religiously alienated, sexually, racially, or class-wise discriminated against.“ Vgl. auch JCP 210.

<sup>8</sup> Vgl. die unterschiedlichen Fassungen in EBERHARD 1936, 330f, EBERHARD (Hg) 1965, 24-26, DIEDERICH (Hg) 1973, 102-108, SANDERS (Hg) 1978, 94-98, LUO/CHAO 1986, 59-65. Durch die umfangreichen Arbeiten von KU Chieh-Kang ist die traditionsgeschichtliche Entwicklung dieses Erzählstoffes seit dem 6. Jh v. Chr. (!) außerordentlich genau aufgeklärt worden; vgl. zusammenfassend die Kurzberichte von Wolfram EBERHARD (1936, 330f und 1937, 263f) und weiterführend den Aufsatz von KU Chieh-Kang in: CHANG Tzu-ch'en (Hg) 1984, 204-234 (chinesisch; den Hinweis darauf und die inhaltlichen Informationen verdanke Herrn Dr. Chu-hsien Chen, Hamburg). Interessant für unseren Zusammenhang ist, daß diese Sage, in der Meng Chiang ursprünglich als ein Vorbild korrekter konfuzianischer Etikette erscheint, etwa im 7. Jh. zu einer Geschichte umgeformt wurde, die die unkonventionelle Treue Mengs zu ihrem Ehegatten gegenüber herrscherlicher Willkür und Grausamkeit in den Mittelpunkt stellt. In der Kritik am sagenumwobenen Kaiser Shih Huang-ti und seinem Mauerbauprojekt, das von nun an den Rahmen für diese Sage abgibt, verbarg sich damals die Kritik an der zeitgenössischen T'ang-Herrschaft und deren Bautätigkeit, für die erstmals große Teile der Bevölkerung gepreßt wurden. Später konnte diese herrschaftskritische Spitze dann immer wieder neu aktualisiert werden. Wie Meng ihre Treue beweist und lebt, wird recht unterschiedlich überliefert, ebenso ihr weiteres Schicksal. Seit der Sung-Zeit wird Meng Chiang auch in verschiedenen Kulturen verehrt und gelegentlich sogar mit ihrem Mann zur himmlischen Rettergestalt stilisiert (so z.B. in der Gegend von Kanton und Amoy).

Form wie Song sie zitiert,<sup>9</sup> steht der Konflikt zwischen Ch'in Shih Huang-ti (dem „Ersten Kaiser von China“, 221-210 v.Chr.), der die erste chinesische Große Mauer errichten ließ und in unzählige chinesische Geschichten als Inbegriff des machtbesessenen Herrschers eingegangen ist,<sup>10</sup> und Meng Chiang, einer einfachen Frau des Volkes. Zur Stabilisierung der gewaltigen Mauer, die sein Reich vor den Angriffen der Hunnen schützen soll, läßt der Kaiser den Bräutigam Mengs während ihrer Hochzeitsfeier entführen, ermorden und als menschlichen Wächter in das Bauwerk einmauern. Der Bräutigam mit Namen Wan, was „zehntausend“ bedeutet, steht stellvertretend für zehntausend Namenlose, die der Kaiser zunächst für die Sicherheit seines Reiches zu opfern bereit war, „denn ihm waren seine Untertanen nichts als Gras und Unkraut“ (TLM 5 = dt 13).

Die Sage erzählt dann, in einer zweiten Szene, von Mengs unermüdlichen Suche nach dem Leichnam ihres Gatten, um ihn gemäß den Regeln der Sitte zu bestatten. Als Meng nach entbehrungsreicher Wanderung schließlich die Große Mauer erreicht, kann sie aber den eingemauerten Leichnam nicht finden. In ihrem Schmerz und ihrer Machtlosigkeit setzt sie sich vor der Mauer nieder und weint. „Ihre Tränen berührten die Mauer so stark, daß sie zusammenbrach und die Gebeine freilegte“<sup>11</sup>

In einer dritten Szene kommt es dann zur direkten Gegenüberstellung und Konfrontation zwischen Meng und dem Kaiser. Der Kaiser nämlich ist so beeindruckt von der ehelichen Treue Mengs und von ihrer „überirdischen Schönheit“, daß er beschließt, sie zur Frau zu nehmen und zur Kaiserin zu machen. Meng weiß, daß sie sich dem Willen des Kaisers nicht widersetzen kann und willigt ein unter der Bedingung, daß der Kaiser ihrem verstorbenen Ehemann ein großes Staatsbegräbnis ausrichtet und daß er selbst mit seinen Beamten der Opferfeier beiwohnt, die sie für ihren Gatten vollziehen wolle. Der Kaiser gewährt das; doch als Meng dann auf der riesigen Opferbühne steht, die eigens für sie errichtet wurde, klagt sie den Kaiser öffentlich all seiner Grausamkeit und Bosheit an. Danach stürzt sie sich in den Tod, indem sie von der Bühne in den vorbeifließenden Fluß springt. Wutentbrannt befiehlt der Kaiser seinen Soldaten, Mengs Körper zu zerstückeln und zu zermahlen. „Kaum war das geschehen, verwandelten sich alle die kleinen Stücke in lauter kleine silberne Fische, in denen die Seele der treuen Meng Chiang für immer fortlebt“ (TLM 23 = dt 22).

Song zitiert diese Erzählung und interpretiert sie dann, indem er an den drei Szenen entlanggeht und diese als Ausdruck von Grunderfahrungen der asiati-

<sup>9</sup> Song zitiert die Sage aus EBERHARD (Hg) 1965, 24-26, kürzt allerdings einige Motive weg, so vor allem die wundersame Geburtsgeschichte Meng Chiangs.

<sup>10</sup> Zur historischen Bedeutung Shih Huang-tis und zu seiner zwiespältigen Wirkungsgeschichte vgl. BAUER 1971, 103-105.

<sup>11</sup> TLM 13 = dt 17. Zitate aus TLM dt sind hier und im folgenden der deutschen Orthographie angepaßt, d.h. für das schweizerische 'ss' steht stillschweigend das deutsche 'ß'.



schen Menschen plastisch macht: Als Ausdruck ihrer Erfahrungen der Unterdrückung, ihres Leidens und ihrer Machtlosigkeit, aber auch ihrer Hoffnungen und ihrer Kraft. Song stellt dabei nicht nur Beziehungen zwischen der Sage und gegenwärtigen politischen Erfahrungen in Asien her, sondern er zieht auch immer wieder Parallelen zur biblischen, aber auch zur buddhistischen religiösen Tradition. Der Kaiser, der leichthin bereit ist, für seine gewaltige Mauer Menschenleben zu opfern, wird zum Sinnbild diktatorischer Herrschaft vom biblischen Pharao bis zu Pol Pot und den kapitalistischen Regimen der 'Nationalen Sicherheit' in Asien, überhaupt zum Sinnbild der „Vergötterung der Macht“, der die einfachen Menschen (das 'Volk') gnadenlos geopfert werden: „Dieser Machtkult ist erschreckender als der Kult von Moloch oder Chemosh. Er kann menschliche Wesen reduzieren zu reinem Gras und Unkraut“ (TLM 32f = dt 32f). Dieser Machtvergötzung gegenüber repräsentiert Meng Chiang eine ganz andere Form von Macht: die „Macht der Tränen des Volkes“ (1982b, 11). Es ist eine Macht, die in geheimnisvoller Weise aus dem Schmerz und aus der erfahrenen Machtlosigkeit erwächst.

Nach menschlichem Ermessen ist Meng der massiven Mauer der Macht gegenüber ja vollkommen hilflos – und wiederum läßt Song diese Erfahrung Mengs durch Zitierung zeitgenössischer Erfahrungen aus Asien eindrucksvoll aufleben. „Wir machen uns keine Illusionen. Wir wissen, Politik heißt Macht. Wir haben unsere bitteren Lektionen gelernt – in Korea, in Taiwan, auf den Philippinen, in Thailand und sogar in Indien“ (TLM 44 = dt 48). Gegenüber der starren und unbeweglichen Mauer, die wie die Machtpolitiker selbst keine andere Sprache kennt als die der Macht und Gewalt, sprechen die Tränen Mengs – d.h. ihre Fähigkeit, Schmerz zu empfinden, zu trauern und zu leiden – eine andere Sprache: die Sprache der Liebe, des Leidens und Mitleidens (*compassion*) und der bleibenden Hoffnung auf Leben. Diese Sprache des leidenden und zugleich hoffenden Volkes, für die Mengs Tränen stehen, ist die Sprache der Menschlichkeit; es ist aber genauso auch die Sprache Gottes: „Tränen sind Zeichen von Menschlichkeit und Göttlichkeit. Mit unseren Tränen können wir diese Welt noch menschlich und göttlich erhalten“ (TLM 41 = dt 44). Song verweist auf Jesus, aber auch auf Gotama Buddha als herausragende Repräsentanten dieser göttlich-menschlichen Sprache des Leidens und Mitleidens.

In der Sage wird diese Sprache des leidenden Volkes zu einer Kraft, die die Mauer der Gewalt überwindet. „Die Menschen aus dem Volk haben keine Waffen außer den Waffen der Tränen. Sie haben keine Macht außer der Macht der Tränen.“<sup>12</sup> Solange noch Tränen dem Schmerz über Unrecht und Unterdrückung Ausdruck geben, sind sie ein Protest gegen den Status Quo, ein Sich-Aufbäumen

---

<sup>12</sup> 1982b, 13 (nicht in TLM): „People have no weapons except the weapons of tears. People have no power but the power of tears. We must save our tears and have them in plenty.“

der Lebenshoffnung gegenüber der völligen Resignation vor der Sprache der Gewalt.<sup>13</sup> Und wieder bringt Song zeitgenössische politische Erfahrungen ins Spiel, wenn er daran erinnert, daß der anklagende öffentliche Ausdruck des Schmerzes tatsächlich zu einer politischen Waffe der Machtlosen werden kann: „Wir brauchen Tränen für unsere öffentlichen Gebetsversammlungen, damit wir unter Tränen für politische Gefangene beten können. Viele Gelegenheiten wird es geben, daß wir mit Tränen in den Augen Ungerechtigkeiten gegen hilflose Menschen (*helpless people*) beklagen. ... Sicher, viele der repressiven Regierungen wollen uns weismachen, daß es Zeit zu gemeinsamem Feiern ist. Seht ihr nicht, daß unser Bruttosozialprodukt 10% höher ist – so viel besser noch als vor fünf Jahren? ... Unsere Gebetsversammlungen voller Tränen sind ihnen unangenehm.“<sup>14</sup> So verschmelzen in Songs Interpretation Aussagen der Gegenwart und der Vergangenheit, politische Erfahrung und religiöses Bekenntnis: „Liebe ist stärker als Gewalt. Die Tränen der Menschen (*people's tears*) sind mächtiger als die nackte Gewalt der Herrscher. Dies ist keine gefühlsselige Platitüde: Kommt uns hier nicht das Bekenntnis des römischen Soldaten zu Füßen des gekreuzigten Jesus in den Sinn?“ (1982b, 16; vgl. TLM 46 = dt 51)

Die dritte Szene der Sage schließlich, die direkte Konfrontation zwischen dem Kaiser und Meng Chiang, deutet Song als Gleichnis einerseits für den Versuch der Herrschenden, die Sprache, die Tugend und das Gewissen des Volkes zu „vergewaltigen“ und zu ersticken, und andererseits für die eigentümliche „moralische Macht“<sup>15</sup> der Wahrheit, mit der das leidende Volk seiner Prostituierung zu widerstehen vermag. „Die Wahrheit liegt beim Volk“ (*people have the truth*) erklärt Song in diesem Zusammenhang (TLM 53 = dt 61). Er ist sich des Risikos dieser Aussage bewußt und qualifiziert sie sogleich: „Wir sollen diesen Wahrheitsanspruch nicht für alles erheben; sonst werden wir, jeder einzelne von uns,

---

<sup>13</sup> Keine Tränen mehr zu finden für den eigenen Schmerz der Unterdrückung und für die Erfahrung der Trennung und Zerrissenheit, das wäre also der Moment völliger Resignation. „That is the end of time, end of life – an apocalyptic time“, deren „Vorgeschmack“ mancherorts allerdings schon zu finden ist (1982b, 12f). In der erweiterten Fassung des Vortrags fügt Song mit Bezug auf ein vietnamesisches Gedicht hinzu: Das Ende der Tränen sei gleichbedeutend mit dem Ende der menschlichen Fähigkeit, sich Geschichten zu erzählen (TLM 40 = dt 42).

<sup>14</sup> TLM 41 = dt 43. Die Koreanerin CHUNG Hyun Kyung (1991, 45f) vertrat in ihrem Vortrag auf der ÖRK-Vollversammlung in Canberra (vgl. oben S. 3) ganz ähnliche Überlegungen, beschrieb die Erfahrung der 'Macht der Tränen' allerdings noch spezifischer als *Frauenerfahrung*: „In der ganzen Geschichte der Menschheit haben Frauen darüber geweint, daß ihre geliebten Brüder, Gatten und Söhne im Krieg starben. Frauen wissen, daß Patriarchat gleichbedeutend mit Tod ist. Ihre Männer vergießen Blut, während sie selber Tränen vergießen. Ihre machtvollen Tränen waren die erlösende, lebenspendende Energie in der tränenlosen Geschichte der Männer. In der Tat war das Weinen die 'erste prophetische Tat' der Menschheitsgeschichte. Nur wenn wir die Fähigkeit besitzen, *mit anderen zu leiden* (*Mitleid*), können wir die 'Kultur des Todes' in die 'Kultur des Lebens' verwandeln.“

<sup>15</sup> So ausdrücklich in der erweiterten Fassung, TLM 47.

zu kleinen Diktatoren, die vorschreiben, was Wahrheit ist, und von anderen verlangen, so zu denken, zu erfahren und zu glauben wie wir selbst.“ Gerade die biblischen Geschichten zeigen zur Genüge: „Menschen (*people*) irren sich natürlich. Sie sind sogar oft in die Irre gegangen“ (TLM 54 = dt 61). Niemand ist völlig immun dagegen, von den Mächtigen prostituiert und zum Komplizen der Macht gemacht zu werden. „Es gibt jedoch Situationen, in denen die Wahrheit bei den einfachen Leuten (*people*) liegt – Situationen, in denen sie unterdrückt, zur Armut verdammt und ihrer Gewissensfreiheit beraubt sind. Wenn Lady Meng, deren Mann für den Bau der Mauer umgebracht wurde, sagt, daß der Kaiser grausam und boshaft sei, so wird in der Tat der Kaiser grausam und boshaft sein.“<sup>16</sup> Für Song hat die Situation des Unterdrückt-Seins, Machtlos-Seins und Leidens also eine besondere Affinität zur 'Wahrheit', und diese 'Wahrheit' hat nicht bloß eine politische, sondern zugleich auch eine religiöse Dimension: Wenn Jesus von sich sagt „Ich *bin* die Wahrheit“ und dabei eintritt für die, die von den religiösen und politischen Systemen unterdrückt und ausgestoßen wurden, wenn er eintritt für das Lebensrecht der Schwächsten („survival of the unfittest“) und gerade *ihnen* einen prominenten Platz im Reich Gottes zuspricht, dann verkörpert er selbst diese eigentümliche 'Wahrheit' des leidenden Volkes.<sup>17</sup>

So gewinnt die Konfrontation zwischen Meng und dem Kaiser in Songs Deutung also immer weitreichendere Dimensionen. Die Sage wird zur Parabel<sup>18</sup> für den Konflikt des unterdrückten Volkes mit seinen Herrschern, für den Konflikt der Menschlichkeit und Liebe mit dem Zynismus von Macht und Gewalt, für den Konflikt der Wahrheit mit der Lüge und letztlich: für den Konflikt der Auferstehung mit dem Tod. „Mit einer ganz eigenen, fast zwangsläufigen inneren Dynamik wird die Konfrontation mit der Wahrheit zu einer Konfrontation mit Tod und

---

<sup>16</sup> TLM 54 = dt 62. Aktualisierend schließt Song hier den ganzen Katalog der Konfliktfelder an, in die die CCA selbst mit ihren sozialpolitischen Aktivitäten verwickelt ist: „When Australian aborigines lament that 'until our land rights are recognized, we cannot be free and equal citizens with white Australians', white Australians must indeed be treating them as unfree and unequal citizens. When the majority of the people in Taiwan protest that they have no political rights of self-determination, the ruling regime must indeed be depriving them of their political rights of self-determination. If the poor in the slums and shanties of the big cities of Asia complain that they suffer exploitation at the hands big industries and giant multinational corporations, these industries and multinational corporations must indeed be exploiting them. In this sense, people have the truth; and the truth must be said and heard“ (TLM 54f).

<sup>17</sup> TLM 55-57 = dt 63-65. Das Zusammenfließen dieser verschiedenen Aspekte von 'Wahrheit' (hier: Wahrheit als zutreffende politische Analyse und als Glaubenswahrheit) ist für Song überaus typisch. „There is no lying in pain“ erklärt er an anderer Stelle einmal (JCP 105) und begründet das damit, daß Leiden den ganzen Menschen betreffe und darum keinen Raum zur Verstellung lasse. In dem Zusammenhang wäre mit der 'Wahrheit' des Leidens also so etwas wie existenzielle Aufrichtigkeit gemeint. Aber im Grunde sind derartige Unterscheidungen im Blick auf Songs Ausführungen wenig sinnvoll, denn all diese verschiedenen Bedeutungsschattierungen spielen für ihn eben zusammen!

<sup>18</sup> Der Untertitel der erweiterten Buchfassung des Vortrags (TLM) lautet: „A parable of people's political theology“.

Auferstehung. Und das Schauspiel, das wir vor uns sehen, ist ebenso erhaben wie tragisch, und es ist sowohl christlich als auch asiatisch.“<sup>19</sup> Wieder verschränkt Song die chinesische Sage, historische und aktuelle Erfahrungen sowie biblische Erzählungen zu einer aktuellen Einheit: „Nicht fern der Wahrheit liegt ein Todes-schatten. ... Autoritäre Gewalt hat eine fürchterliche Waffe, um mit der Wahrheit umzugehen – den Tod. Wir haben das bei Lady Meng gesehen. Wir sind heute Zeugen davon, daß Christen und auch andere in Asien und anderswo gefoltert, verhört, eingesperrt und sogar getötet werden, weil sie Partei für die Wahrheit ergreifen. Für Christen ist das nicht weiter überraschend. Uns steht sofort das Verhör Jesu durch Pontius Pilatus vor Augen.“<sup>20</sup>

Wir hatten in den vorangegangenen Kapiteln schon gesehen, wie Song die ganze Geschichte Jesu als Geschichte von der Verwundbarkeit und zugleich unüberwindlichen Macht der Wahrheit und des Lebens gegenüber der Macht der Zerstörung und des Todes deutet. So erklärt Song jetzt: Pilatus vermag es, Jesus zu töten und so zum Verstummen zu bringen, doch vom Kreuz geht „eine gewaltige Kraft ... aus, um die Macht des Todes durch die Macht der Auferstehung zu besiegen“ (TLM 63 = dt 74). Wir begegnen hier also wieder der 'Inkarnationsdynamik', die wir als Schlüsselmotiv der Theologie C.S.Songs kennengelernt hatten.<sup>21</sup> Auf dieser Linie erklärt Song jetzt die „vom Kreuz ausgehende Macht des Lebens“ auch zum inspirierenden Zentrum politischer Theologie und politischer Ethik (1982b, 22). Er findet diese Macht bezeugt in den Erzählungen der biblischen Tradition und in der christlichen Glaubenserfahrung; doch er entdeckt sie jetzt eben genauso inmitten der lebendigen Erfahrung der asiatischen Völker, die zum Beispiel in der Sage von Meng Chiang zum Ausdruck kommt: „Überraschenderweise ist diese Macht des Lebens unserer Volkssage nicht fremd.“<sup>22</sup> Auch in der chinesischen Sage scheitert ja der Versuch des Kaisers, die Geschichte Mengs durch die Zermalmung ihres Leichnams auszulöschen: Der Staub ihres Körpers verwandelt sich in kleine silberne Fische, in denen die Seele der treuen Meng Chiang weiterlebt. „Hier berühren wir den theologischen Geist (*theological genius*) unserer Volkssage. Denn können wir darin nicht ein deutliches Echo (*a distinct echo*) vernehmen von dem, was Jesus seinen Jüngern

<sup>19</sup> 1982b, 21 (etwas zurückhaltender TLM 59f): „By an almost inevitable inner dynamic of its own, encounter with truth develops into encounter with death and resurrection. The drama we see here is as sublime as tragic, as Christian as Asian.“

<sup>20</sup> 1982b, 21f, vgl. TLM 61f = dt 71f. Vgl. dazu das Zeugnis des koreanischen Pfarrers IN Myung Jin, der wegen seines Engagements für die 'Urban Rural Mission' mehrfach inhaftiert war, auf derselben CCA-Konferenz (in: CCA (Hg) 1982, 110f): „I do not think it at all strange that a Minister, or a Christian, should go to jail frequently. ...there is an inseparable relationship between us Christians and the prison ...“

<sup>21</sup> In der erweiterten Fassung stellt Song ausdrücklich fest (TLM 46): „People's tears are mightier than rulers' naked power. ... This is, in fact, the heart of the incarnation.“

<sup>22</sup> 1982b, 22: „Most surprisingly, our folktale is no alien to this power of life.“

sagte: '...wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und erstirbt, so bleibt's allein; wenn es aber erstirbt, so bringt es viel Frucht' (Joh. 12, 24)?<sup>23</sup>

Diese 'Kraft des Lebens', deren 'Echo' wir Christen in der Sage von Meng Chiang, aber auch in so vielen anderen Erzählungen des Volkes vernehmen können, diese Kraft, so Song, ist längst schon der Motor für die Geschichte der Menschen des Volkes, „in denen die Seele der Lady Meng lebt – gedemütigte und ausgebeutete Menschen, aber erwacht, um der Macht des Todes die Macht der Auferstehung entgegenzuhalten. ... In den Fortgang dieser Geschichte des Volkes werden wir Christen in Asien eingliedert. Wir sind nicht dabei, eine 'Christen'-Geschichte Asiens zu schreiben. Solange wir darauf aus sind, wird unsere Geschichte zu einer Missionsgeschichte, einer Geschichte von Bekenntnissen und Denominationen. Doch wenn wir anfangen, Geschichte zusammen mit unseren asiatischen Brüdern zu schreiben, so erweist sie sich zu unserer Überraschung als eine Geschichte von Kreuzigung und Auferstehung in Asien“ (TLM 65 = dt 76f).

Songs Vortrag wurde von den Delegierten der CCA-Vollversammlung tief bewegt aufgenommen und mit langem, stehendem Applaus honoriert.<sup>24</sup> Man wird darin, wie bereits in der Einladung zu diesem Vortrag, ein generelles Zeichen der Anerkennung der theologischen Leistung C.S.Songs seitens der CCA sehen dürfen. Im besonderen zeigt es aber auch, wie gut es Song gerade mit der Präsentation dieser chinesischen Sage gelungen ist, wesentliche theologische und soziopolitische Anliegen der CCA in plausibler und ansprechender Weise zu formulieren und zu bündeln. Auch als westlicher Leser wird man kaum unberührt bleiben von der Eindringlichkeit und vom Charme der Sage und ihrer Interpretation durch Song – Qualitäten, die eine zusammenfassende Darstellung natürlich nur ungenügend vermitteln kann. Beeindruckend ist vor allem, wie scheinbar selbstverständlich und scheinbar zwanglos Song die Verschränkung von ganz verschiedenen Geschichten (Stories) gelingt: Die chinesische Volkssage, asiatische religiöse Traditionen, die biblischen Traditionen sowie die aktuellen politischen Probleme und Erfahrungen in Asien. Durch Songs Zusammenschau von asiatischen und jüdisch-christlichen Traditionen gelingt ihm eine aktuelle Vergleichzeitigung und Horizontverschmelzung dieser Traditionen und damit eben das Ineinanderrücken der 'zwei Stories', von denen oben (S. 15ff) als einem Grundproblem asiatischer Theologie die Rede war.

Der Ort, wo sich die verschiedenen menschlichen Geschichten und Traditionen begegnen, ist auch hier die Erfahrung des Leidens. Der eigentümliche Widerstand und die Kraft, die Menschen mit ihrem Schmerz und ihrer liebende 'compassion' allen Formen unterdrückerischer Gewalt entgegensetzen, wird zum Ort

<sup>23</sup> 1982b, 22; vgl. TLM 64 = dt 75.

<sup>24</sup> Nach mündlicher Mitteilung des Konferenzteilnehmers Pfr. Gerhard Köberlin, Asienrefrent des EMW Hamburg, am 24.2.1992.

der Begegnung 'von Herz zu Herz', an dem sich Himmel und Erde berühren.<sup>25</sup> In der erweiterten Fassung seines Vortrags erklärt Song dazu: „Liebe hat diese eigenartige Kraft, Schwaches in Starkes und Starkes in Schwaches zu verkehren. Denn Liebe ist eine moralische Kraft. Schwache mit solch einer moralischen Kraft ... stehen zwischen Himmel und Erde in dem Bewußtsein, Teil der Kraft zu sein, die erlösend unter den Menschen wirkt“ (TLM 47 = dt 52).

---

<sup>25</sup> TLM 38: „Tears bring people together in suffering. Through tears their hearts are united.“