

DRITTER TEIL

Kapitel 8 Kritische Würdigung

Die Aufgabe der Kapitel 3 bis 7 war es, den theologischen Weg C.S.Songs nachzugehen. Wir haben dabei gesehen, wie die Vorgaben der theologischen Tradition für Songs Denken immer mehr an Maßgeblichkeit verlieren zugunsten seiner Orientierung an den politischen und sozialen Problemstellungen im heutigen Asien und an den spirituellen Erfahrungen des um Leben und Menschenwürde kämpfenden asiatischen 'Volkes'. In diesem abschließenden Kapitel wird es nun darum gehen, Ansatzpunkte für das kritische Gespräch mit diesem theologischen Entwurf C.S.Songs zu finden und an einigen exemplarischen Punkten die Auseinandersetzung mit ihm zu eröffnen.

8.1. Ansatzpunkte für die theologische Auseinandersetzung mit Song

Die Richtung, in der C.S.Song sein theologisches Denken entfaltet, entspricht dem Gesamttrend der ökumenischen Diskussion in Asien während der letzten 35 Jahre. Auch dort hatten wir die auffällige Verschiebung des theologischen Ansatzes vom 'christozentrischen Universalismus' hin zu einer 'Theologie des leidenden Volkes' beobachtet.¹ Eben diese Wendung ließ sich nun sehr detailliert bei C.S.Song verfolgen. In der Nahaufnahme wurde ein Geflecht lebensgeschichtlicher, politischer und nicht zuletzt auch kultureller Motive sichtbar, die diese Wendung im theologischen Denken Songs mitbedingten und prägten. Die Verflechtung der Motive ist sachgemäß, wenn Theologie eine kontextbezogene Formulierung des christlichen Glaubens und nicht ein zeitloses dogmatisches Glasperlenspiel sein soll; es ergibt sich daraus allerdings auch eine Schwierigkeit für die Rezeption wie für die Kritik solch einer Theologie. Eine bruchlose Übertragung der Theologie C.S.Songs in unseren westeuropäischen Kontext ist jedenfalls nicht möglich.

Das heißt aber nicht, daß die Beschäftigung mit den theologischen Ansätzen aus Asien für unsere eigene theologische Arbeit folgenlos bleiben könnte. Im Gegenteil: Die verfremdende Spiegelung unserer theologischen Tradition in der asiatischen Theologie kann Aspekte und Probleme unseres eigenen Denkens sichtbar

¹ Vgl. oben Kap. 2.

machen, derer wir allein kaum (oder jedenfalls nicht in dieser Schärfe) ansichtig würden. In der asiatischen Abkehr von Grundüberzeugungen des christozentrischen Universalismus zeigen sich z.B. sehr deutlich die Aporien dieses klassischen Ansatzes ökumenischer Theologie. Nach dem Ende der Missionsära und dem Scheitern der Hoffnungen auf eine christliche Welt war der christozentrische Universalismus ein eindrucksvoller Versuch, den problematisch gewordenen universalen Relevanzanspruch des christlichen Glaubens und der christlichen Mission durch eine radikale christozentrische Reduktion neu zu fundieren. Aus asiatischer Sicht jedoch bleibt auch dieses Modell am Ende im Gestus eines 'zentristischen' Denkens gefangen, das in neuer Form die alten kirchlichen und europäischen Herrschaftsansprüche weiterträgt. Auch die prinzipielle Bindung des göttlichen Heilschaffens an die konkrete Heilsgeschichte des Volkes Israel erscheint aus asiatischer Perspektive bloß als ein weiterer Versuch einer heilsgewissen Kirche, alle fremden religiösen Traditionen theologisch auszugrenzen.²

Die Kritik ist es wert, gehört zu werden – auch wenn man sich selbst als Theologe oder Theologin nicht unbedingt in sämtlichen Deutungen wiederzufinden vermag, die Song von unserer westlichen theologischen Tradition gibt.³ Für unsere eigene Weiterarbeit an dieser Tradition sollte z.B. nicht vergessen werden, daß die Christozentrik im Aufbruch der dialektischen Theologie gerade als radikale Krisis aller christlich-abendländischen Selbstherrlichkeit entdeckt worden war. Auch die Wiederentdeckung der bleibenden heilsgeschichtlichen Vorrangstellung Israels ist nach den Erfahrungen des Holocaust eine fundamentale selbstkritische Absage an alle christlich-kirchlichen Prioritäts- und Universalitätsansprüche. Die asiatische Kritik zeigt nun aber, daß auch die befreiend-kritische Kraft solcher theologischer Entdeckungen sich nicht verallgemeinern oder gar konservieren läßt. Aus asiatischer Perspektive scheint das selbstkritische Potential, das den genannten theologischen Einsichten ursprünglich innewohnte, kaum nachvollziehbar zu sein. Zu eng ist dort nach wie vor die klassische christliche Dogmatik mit der Geschichte europäischer kolonialer Durchdringung verbunden, zu unangefochten wird dort auch die jüdisch-messianische Tradition allein von den christlichen Missionskirchen repräsentiert. Und schließlich: Zu westlich wirkt das gesamte Geschichtsverständnis, das im Hintergrund all dieser theologischen Modelle steht. Was uns im Westen als radikaler und selbstkritischer theologischer Neuanatz erscheint (und unter den einstigen Bedingungen auch war), das wirkt da wie bloße Kosmetik.

² Zur Frage des vermeintlichen 'Antijudaismus' bei C.S.Song und in anderen außereuropäischen kontextuellen Theologien vgl. KRATZERT 1992, dort besonders 199-202.

³ Vgl. dazu D.RITSCHL 1988, 148: „Ein erheblicher Teil der Kritik an westlicher Theologie aus den Kirchen und Colleges der Dritten Welt betrifft veraltete (und konservative) Formen europäisch-amerikanischer Theologie und deckt sich weitgehend mit bei uns längst artikulierten Einwänden und Selbstkritiken.“

Demgegenüber erschließt nun der von Song vorgelegte Entwurf einer Theologie aus den Geschichten und Wurzeln des asiatischen Volkes tatsächlich eine Reihe neuer Perspektiven. Vor allem seine kommunikative Ausrichtung ist beachtlich.⁴ Die offene Hinwendung zum Gegenüber, verstanden als eine gezielte Bemühung um Solidarität und Gemeinschaft mit dem (religiös, kulturell, politisch etc.) Ausgegrenzten und Despektierten, ist hier nicht nur als eine moralische Forderung nachträglich aufgesetzt, sondern sie stellt ein konstruktives Motiv dar, das den gesamten Entwurf bis hinein in die Christologie und die Gotteslehre prägt. Indem Song die Tatsache religiöser und kultureller Pluralität von vorn herein positiv aufnimmt⁵ und vor diesem Hintergrund die gelebte Beziehung mit dem scheinbar so Andersartigen und Fremden zur Voraussetzung theologischer Erkenntnis erklärt, entspricht er der Intention einer 'dialogischen Theologie', die mehr sein will als bloße 'Theologie des Dialogs' oder 'Theologie über den Dialog'.⁶ Konkret zeigt sich das in Songs Betonung der Erfahrungs- und Gemeinschaftsgebundenheit aller theologischen Arbeit, woraus die grundsätzliche systematische Offenheit und Unabschließbarkeit der Theologie folgt. Eine an der Begegnung orientierte Theologie muß offen bleiben für Fortschreibung und Veränderung im dialogischen Lebensvollzug selbst.⁷ Songs Entwurf ist nun insbesondere dadurch qualifiziert, daß er diese kommunikative Orientierung mit einer klaren Option für die marginalisierten und unterdrückten Menschen, Völker und Kulturen zu verbinden vermag. Die tiefste und ehrlichste Begegnung ist das gemeinsam getragene Leiden und Mitleiden. Kommunikative Offenheit meint darum alles andere als liberale Beliebigkeit. Ihre Leitfigur ist der Ge Kreuzigte selbst; in seiner Fluchtlinie geht es um die Entäußerung jeder eigenen Dominanz, sei sie politisch, religiös oder kulturell, zugunsten der ausgegrenzten Personen, Gruppen und Traditionen. Die Stiftung von kommunikativer Gemeinschaft hat politisch eine egalisierende Tendenz und eine klare antitotalitäre Spitze.

⁴ Die Thematik, die hier angesprochen ist, wurde in der ökumenischen Diskussion vor allem im Zusammenhang des Dialogprogramms des ÖRK verhandelt. Song selbst spricht weniger von 'Dialog', wohl weil dieser Begriff an einen bloß sprachlichen und intellektuellen Austausch denken lassen könnte (vgl. AB 11 sowie die Kritik am Logos-Begriff TET 41ff). Stattdessen spricht er von 'Kommunikation über Grenzen hinweg' oder ähnlichem.

⁵ SONG 1989b, 252: „In actual fact the world has been pluralistic since the beginning of creation ... Pluralism is not a human invention. It was in God's own mind from the very beginning.“

⁶ Mit dieser Unterscheidung soll ein wichtiger Ertrag der ökumenischen Dialog-Diskussion festgehalten werden. Es geht um die Alternative, ob (in Form einer 'Theologie des Dialogs') die Begegnung mit Andersgläubigen bloß in ein vorgegebenes theologisches Rahmenmodell eingefügt wird, oder ob (im Sinne eines 'dialogischen Theologisierens') die theologischen Überlegungen immer schon von der erlebten Beziehung zu Menschen anderen Glaubens ausgehen und die „Existenz des anderen ... von vorn herein in die Reflexion mit einbezogen“ wird (LÖFFLER 1977, 104; vgl. dort insgesamt).

⁷ Vgl. dazu die „Leitlinien zum Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien“, des ÖRK: Der notwendige Dialog lasse sich, wie auch das Stichwort 'Gemeinschaft', nicht vorweg definieren, sondern müsse als „ein Lebensstil beschrieben, erfahren und entwickelt werden“ (ÖRK 1979, 11).

In seiner konkreten Durchführung bietet der theologische Entwurf C.S.Songs aber auch Anlaß zu kritischen Rückfragen. Zunächst ist hier noch einmal der sehr grundsätzlich formulierte Einwand zu nennen, den Dietrich Ritschl vorgebracht hat. Bei aller Zustimmung zur Fragerichtung Songs hat Ritschl Bedenken, dessen Opus überhaupt als 'Theologie' zu bezeichnen. Das große Interesse an der „Synchronizität der die menschliche Existenz berührenden und befreienden Bedeutung von Jesus Christus“ – sprich: Songs Bemühen, der Gegenwartsbedeutung Jesu Christi im konkreten Leben asiatischer Menschen nachzuspüren – qualifiziere seine Darlegungen als „Zeugnis“, „Verkündigung“ oder „Konkretion“, nicht aber als Theologie im eigentlichen Sinne. Letzteren Titel möchte Ritschl allein der „Suche nach der *inneren Logik*“ christlichen Lebens und christlicher Rede von Gott vorbehalten. Diese 'eigentliche Theologie' ist nach Ritschl dann kontextuell ungebunden. Sie strebe nämlich „weg vom Provinziellen, *hin* zum Universalisierbaren, gerade indem sie *nicht direkt* nach anwendbaren Konkretionen sucht..., sondern nach *regulativen Sätzen*, mit denen man solche Konkretionen testen und wohl auch provozieren kann, die als solche aber *ebenso wahr* sind in Thailand wie in Brasilien oder in Frankfurt.“ Ritschl hofft, daß diese Unterscheidung zwischen logischer Struktur und je konkreter Anwendung zur Klärung der „Wirnis“ beiträgt, die in der Ökumene durch die kritischen Stimmen aus der Dritten Welt entstanden sei.⁸

Diese Kritik macht sich die Auseinandersetzung mit Song wohl zu einfach. Sie unterwirft seine theologische Arbeit dem 'westlichen' Selbstverständnis von Theologie – also genau dem Selbstverständnis, von dem Song sich kurz zuvor ausdrücklich abgewendet hatte. Sein Anliegen war es ja gerade, christliche Rede aus der Vormundschaft angeblich universaler theologischer Prinzipien zu befreien. Provoziert und getestet werden könne theologische Wahrheit allein in den konkreten Erfahrungen realen Lebens und Leidens. Ritschls Einwand läuft darum an Songs erklärtem Ziel und damit dann eben auch an Song vorbei. Sein Hinweis, daß es in der Theologie unterschiedliche theologische Reflexionsebenen gibt, kann dennoch hilfreich sein, indem er nämlich den Blick für die *unterschiedlichen Reflexionsebenen* schärft, auf denen auch Song operiert – auch wenn Song diese Ebenen dann mit gutem Grund nicht so scharf voneinander trennt, wie Ritschl das für nötig (und für möglich) hält. Die eigene theologische Arbeit C.S.Songs ist ja offensichtlich nicht das gleiche wie die 'people's theology', von der und über die Song spricht und die ihren primären Ausdruck eben nicht in theologischen Veröffentlichungen, sondern in Liedern, Geschichten und Gedichten findet. Song selbst erzählt ja primär gar nicht Geschichten; meist zi-

⁸ RITSCHL 1979; alle Zitate ebd. 462f.

tiert oder referiert er solche Geschichten nur und vor allem *interpretiert* er sie.⁹ Daneben argumentiert er oft genug auch in ganz klassisch-theologischem Sinn: Er reflektiert und kritisiert z.B. das westliche dogmatische Erbe und bemüht sich, mindestens in Teilbereichen auch eine alternative Systematik zu formulieren. Unsere eigene Darstellung seines theologischen Weges hat zu zeigen versucht, daß sich auch in seiner Arbeit eine interne 'theologische Logik' (im Sinne durchgängiger argumentativer Strukturen) erkennen läßt.

Fragt man nach den *Adressaten* der Bücher und Aufsätze Songs, so stößt man auch hier kaum auf das 'einfache Volk'. Angesprochen sind vor allem Fachtheologen und theologisch interessierte Laien, wobei offensichtlich an ein überwiegend christliches Publikum gedacht ist. Der interreligiöse und interkulturelle Dialog, um den Song sich in seinen Schriften bemüht, findet in diesen Schriften selbst also überwiegend als *innerer* Dialog statt zwischen den verschiedenen Traditionen, in denen Song selbst steht. Song schreibt als asiatischer Christ, und er schreibt in erster Linie für asiatische Christen, die sich in einer ähnlichen Lage befinden wie er selbst und an der Relevanzkrise ihres christlichen Glaubens im gegenwärtigen Asien leiden, an der belasteten Vergangenheit ihrer christlichen Tradition und an der eigenen inneren Zerrissenheit durch die 'zwei (und mehr) Stories'. In einer politischen und religiösen Situation, die von den traditionellen theologischen Erklärungsmodellen nicht mehr überzeugend eingeholt wird, appelliert er an die eigenen Kirchen, einen theologischen und sozialen Ortswechsel auf die Seite des 'Volkes' zu vollziehen. Schließlich wendet sich Song mit seinen Veröffentlichungen aber auch an die weitere theologische Gemeinschaft. Denn mit seiner Kritik am theologischen Erbe reiht er sich ganz bewußt auch in den fachtheologischen Diskurs ein, wendet sich polemisch und werbend nicht zuletzt auch an die 'traditionellen Theologen' – in Asien, aber auch im Westen. Und damit sind auch wir als 'westliche' Theologinnen und Theologen zum kritischen Hören und Fragen herausgefordert.

Wenig sinnvoll ist es natürlich, Song an dogmatischen oder systematischen Prämissen zu messen, die er für sich selbst gar nicht anerkennt. Hier soll vielmehr ein Gespräch versucht werden, das Songs wesentliche Vorentscheidungen ernst nimmt, in das aber auch eigene Gesichtspunkte und Fragen kritisch eingebracht werden können, ohne sich dafür gleich den Vorwurf westlichen Dominanzgehabes einzuhandeln. Es geht um das kritische Gespräch als *einer* Grundform menschlicher Begegnung. In diesem Sinne wollen wir uns jetzt zunächst noch einmal den 'Tränen der Lady Meng' zuwenden und, von hier ausgehend, Probleme und Perspektiven von Songs 'Story-Theologie' in den Blick nehmen (8.2.). Da

⁹ Natürlich kann die deutende Nacherzählung einer Geschichte den Charakter einer neuen, eigenen Geschichte gewinnen. Aber auch in Songs 'Lady Meng' überwiegen insgesamt eindeutig die nicht-narrativen Argumentationsformen. So, wie dieser Vortrag bzw. das Büchlein vorliegt, ist es eine theologische Abhandlung und nicht eine theologische Erzählung (auch nicht eine Parabel, wie der Untertitel suggerieren könnte).

nach soll Songs Beitrag zu den drei systematischen Problemfeldern thematisiert werden, die wir aus der theologischen Arbeit der CCA kennengelernt haben: Christologie, Ekklesiologie und politische Vision (8.3.1. bis 8.3.3.).

8.2. Perspektiven und Grenzen der Story-Theologie C.S.Songs

Fragt man nach den Argumentationsformen, die Song in seinem Vortrag über die 'Tränen der Lady Meng' verwendet, so fällt zunächst auf, daß er auf jede ausführlichere Methodenreflexion verzichtet. Ohne weitere Umschweife führt Song, ganz im Sinne seines gesamten theologischen Projektes, seine christlichen Hörer oder Leser Schritt um Schritt, bzw. Szene um Szene, in eine gleichsam unmittelbare Begegnung mit der chinesischen Sage – eine Begegnung, in der sich mir eine unvermutete Gemeinsamkeit mit der zunächst fremden¹ Geschichte erschließt, in der es zu einer Art Wiedererkennen von vorher nicht oder nicht *so* Gewußtem kommt; eine Begegnung, in der ich aus der chinesischen Sage heraus plötzlich ein unerwartetes 'Echo' der eigenen Glaubenswahrheit vernehme, wodurch mir selbst dieser Glaube und diese Wahrheit in neuer Weise erschlossen werden. Es ist eben nicht nur die chinesische Sage, mit der Song die Hörer/Leser in diesem Vortrag konfrontiert. Die Sage bietet vielmehr den roten Faden einer Deutung, die eine Vielzahl anderer Texte miteinbezieht und verwebt. Die Unterschiedlichkeit dieser Texte ist erstaunlich: Es sind biblische Texte (1982b, 9 und 19) wie auch Texte des buddhistischen Kanons (14), aktuelle politische Erklärungen, Analysen und Statistiken (8, 10, 20) neben Passagen aus einem chinesischen Geschichtswerk des frühen 1. Jh. v.Chr. (17f), es sind christliche Gebete und Meditationen aus Korea (12 und 16) genauso wie Gedichte eines zeitgenössischen vietnamesischen Dichters (13) und eines politischen Dissidenten aus China (21). Sie alle werden zu einem beeindruckenden Geflecht zusammengewebt. Wenn Song, bezugnehmend auf die Gebetsklage einer koreanischen Mutter für ihre beiden verhafteten Söhne, fragt: „Sind das nicht die Tränen der Lady Meng? Sind das nicht deine Tränen? Sind das nicht auch die Tränen Gottes?“² dann spiegelt diese Sequenz sehr schön den Argumentationsstil, der für den gesamten Vortrag charakteristisch ist: Mit den rhetorischen Fragen verstärkt Song die spontane Betroffenheit seiner Hörer/Leser und motiviert zu einer unmittelbaren, gleichsam kongenialen Zusammenschau ganz verschiedener Erfahrungen und Erfahrungsbereiche. „Es liegt mir daran, deutlich zu machen,“ so erklärt er in

¹ Hier spreche ich natürlich zunächst aus der eigenen Perspektive, also der Perspektive des *westlichen* Lesers. Doch auch für die asiatisch-christlichen Hörer, an die Songs Vortrag ursprünglich gerichtet war, beinhalten die asiatischen Traditionen neben Vertrautem eben auch Fremdes – sonst gäbe es für sie nicht das oben (S. 15ff) beschriebene 'Problem der zwei Stories'.

² 1982b, 12: „Are these not the tears of Lady Meng? Are these not your tears? Are these not also God's tears?“

der Essay-Version seines Vortrags, „daß theologische Reflexion eine Art von 'synthetischer' Kunst (*synthetic art*) ist – es geht darum, Gleichnisse, Bilder und Symbole zu formulieren..., die zugleich das Zeugnis der Schrift und das Leben widerspiegeln, das uns und unser Volk kennzeichnet“ (TLM vii = dt 6).

Allerdings verhüllt Songs beeindruckende Präsentation damit auch, wieviel eigene Interpretationsleistung und Deutung seine Darstellung tatsächlich enthält. Bei näherem Hinsehen zeigt sich, daß das Ineinanderschieben der Traditionen und Geschichten (Stories) nicht ganz so selbstverständlich und fraglos zustande kommt, wie es zunächst den Anschein haben könnte. Schon die Wahl der Sage ist sehr bewußt überlegt. Die Variante, die er zugrunde legt, erzählt von einer Verwandlung des toten Körpers Mengs in silberne Fische, „in denen die Seele der treuen Meng Chiang für immer fortlebt“ (TLM 23 = dt 22). Gerade auf diesen Schluß legt Song bei seiner Deutung allergrößtes Gewicht: „Hier berühren wir den theologischen Geist unserer Volkssage“.³ Doch eben dieser Schluß gehört gar nicht zum Kernbestand der chinesischen Meng-Sage, er findet sich nur in dieser von Song ausgewählten Variante.⁴ Song geht mit seinen Materialien und Geschichten also sehr gezielt und gestalterisch um, er liest aus den 'Geschichten des Volkes' nicht nur Theologie heraus, er liest auch Theologie in sie hinein. Diese Feststellung ist nicht negativ wertend gemeint, im Gegenteil: An einer gleichsam historisch-kritischen Exegese asiatischer Traditionen und Texte allein kann Song ja gar nicht gelegen sein. Die theologische und kulturelle Aufgabe, vor der er steht, ist ja die aktualisierende Aneignung von Haus aus unterschiedlicher Traditionen aus Ost und West – eine aktualisierende Aneignung, durch die ein übergreifender 'Sinnbereich' (*zone of meaning*)⁵ freigesetzt wird, der relevant ist für die Herausforderungen, vor die sich die christliche Kirche und Theologie in Asien gestellt sieht. Nur muß man eben sehen, daß auf diesem Wege auch die Widerspenstigkeit und rauhe Fremdheit der verschiedenen Traditionen abgeschliffen wird. Ob die konkrete Verschmelzung von Traditionen, die Song vornimmt, plausibel, hilfreich und legitim ist, oder ob dabei Eigenprofile, die um ihrer selbst willen hätten respektiert werden sollen, gewaltsam eingeebnet werden – diese Frage kann letztlich nur von denen beurteilt werden, für die diese Traditionen einen lebendigen Teil ihres Selbstverständnisses und ihrer eigenen Geschichte bilden. Anders formuliert: Diese Beurteilung ist Sache derer, die die von Song verwendeten, gedeuteten und eben auch umgeschmolzenen Stories tat-

³ TLM 64 (vgl. dt 75): „Here we touch the theological genius of our folktales.“

⁴ Offenbar liegt hier eine motivische Verknüpfung mit einer anderen Sage vor, vgl. EBERHARD 1937, 122f. Varianten der Meng-Sage *ohne* diesen Schluß bieten: EBERHARD 1936, 330f und LUO/ZHAO 1986, 59-65. Song wurde von taiwanesischer Seite denn auch kritisch gefragt, warum er nicht auf eine andere, etwa die volkstümliche taiwanesische Version, zurückgegriffen habe (so WANG Ch'ung-yao 1991 – den Hinweis darauf verdanke ich Herrn Dr. Chu-hsien Chen, Hamburg).

⁵ Zu diesem Stichwort vgl. SONG JCP 157.

sächlich 'bewohnen'⁶ – in erster Linie also Sache der asiatischen Christen und Kirchen im Gespräch mit ihren andersgläubigen Landsleuten.

Als Außenstehende können wir aber immerhin fragen, inwiefern Song selbst denn die Traditionen und Geschichten 'bewohnt', die er so kreativ verwendet und bearbeitet, inwieweit er also selbst die Forderung nach authentischer persönlicher Partizipation erfüllt, die er im Blick auf seine theologische Arbeit erhoben hat. Im Falle der chinesischen Sage von Meng Chiang ist das nicht zweifelhaft. Sehr deutlich ist Songs persönlicher Bezug auch dort, wo er Leidens- und Glaubenserfahrungen von Christen aus Taiwan zitiert. Bei anderen Texten jedoch kommen bisweilen Bedenken. Wenn Song z.B. in zwei anderen Veröffentlichungen ein afrikanisches Märchen und eine polynesischen Legende in einer methodisch ganz ähnlichen Weise bearbeitet und theologisch ausdeutet wie die chinesische Sage von Meng Chiang, dann fragt man sich, ob hier nicht die Schwelle hin zu einer folkloristischen Beliebigkeit bereits überschritten ist.⁷ Grundsätzlich taucht das Problem der authentischen Partizipation aber auch schon bei manchen Texten aus dem asiatischen Raum auf, die Song verwendet. Wenn man bedenkt, daß er seit 1970 nur noch besuchsweise in Asien gewelt hat, dann wird man auch als westlicher Betrachter fragen dürfen, wieviel Partizipation beispielsweise seinen Rekursen auf die koreanische Minjung-Kultur und die Minjung-Theologie zugrundeliegt.⁸ Anscheinend hat Song seine Forderung nach aktiver Partizipation inzwischen selbst schon ermäßigt.⁹ Peter K.H. Lee, Theologe

⁶ Ich verwende hier eine Metapher D.RITSCHLS (1988, dort z.B. 58).

⁷ In: TN 89-101 und 103-117.

⁸ Song macht in 1982d und TWA 218-227 die Interpretation des in der koreanischen Volkskultur verwurzelten Maskentanzes zur Grundlage für weitreichende christologische Folgerungen. Die Tradition des Maskentanzes ist im asiatisch-theologischen Raum zuerst im Kreis der Minjung-Theologen beschrieben und theologisch ausgewertet worden (vgl. vor allem Hyun Young-Hak in: MOLTSMANN (Hg) 1984, 49-59). Song knüpft an diese Interpretationen unausgesprochen an, deutet den Maskentanz dann aber noch weitergehender christologisch aus. Man fragt sich: Wie authentisch kann diese theologische Ausdeutung sein, wenn Songs eigene Kenntnis des koreanischen Maskentanzes offenbar nur auf einigen kurzen Besuchen in Korea basieren kann? Zugleich ist es aber ein Beweis für die bemerkenswerte intuitive und empatische Vorstellungskraft C.S.Songs, daß seine Deutung auch von koreanischen Minjung-Theologen akzeptiert wurde (z.B. David Kwangsun SUH 1991, 172). Zu Differenzen zwischen Song und Vertretern der Minjung-Theologie vgl. SUH Nam-dong 1984b und SONG 1987a).

⁹ So erklärt SONG (1986d, 17): „...there are *theo*-logical forces working in all nations and all peoples... Such *theo*-logical forces seem to manifest themselves most vividly when a history becomes involved in the life and death struggle against the diabolical powers of inhumanity and destruction.“ Soweit klingen die Ausführungen vertraut. Doch dann fährt er fort: „To feel those theological forces, to experience them, to be grasped by them, one almost [!] has to be part of the struggle against demonic powers in life and in history.“ Ich kann dies nur als Ermäßigung der Forderung nach direkter politischer Solidarität verstehen. Vgl. demgegenüber z.B. noch TET 82: „Active theology is thus a theology that grows out of the life of people. ... Theology is not to be learned but to be lived; it is not to be thought but to be experienced. ...it has to grow out of the experience of faith in real-life situations.“

in Honkong, stellt in einer Würdigung Songs denn auch fest: „Er steht in der Gefahr, inzwischen so freischwebend zu sein, daß er den festen Stand auf dem Erdboden (*earth-bound footing*) verliert.“¹⁰

Hier zeichnet sich eine allein schon biographisch bedingte Grenze und Gefährdung des theologischen Projektes C.S.Songs ab. Song hatte seine Suche nach einer Verschmelzung der christlichen und asiatischen Traditionshorizonte ja zunächst als „*existential necessity*“ für sich und andere asiatische Theologen beschrieben (1976c, 258). Von dieser Grundlage her gewannen seine Überlegungen ihre Legitimität und Plausibilität. Wo jedoch die kontextuelle Verankerung, oder in Songs eigener Terminologie: die Partizipation an den Geschichten und Lebenszusammenhängen, die er theologisch verwertet, gelockert wird, dort erwächst seiner 'poetischen' Theologie die Gefahr einer bloß literarischen Virtuosität. Der Applaus, mit dem seine Präsentation von der Vollversammlung der CCA quittiert wurde, könnte in dieser Hinsicht doppeldeutig sein: Galt er neben der theologischen Leistung Songs nicht auch der dichterischen Virtuosität, mit der er diese präsentierte?¹¹ Song begibt sich bei seinem Versuch, mit seiner Theologie Brücken 'von Herz zu Herz' zu schlagen, zwangsläufig auf eine Gratwanderung. Abgesichert ist sein theologisches Projekt ganz bewußt nicht durch eine objektivierende Methodik, sondern allein durch die Authentizität und Glaubwürdigkeit der 'compassion', also der eigenen existentiellen Teilnahme und Teilhabe insbesondere an der Leidensgeschichte, die die verschiedenen Traditionen und Geschichten gerade des einfachen Volkes in Asien durchtränkt. Wo diese Teilhabe verlorengeht, droht mit dem Verlust der Verankerung im konkreten Kontext zugleich der Absturz in eine ästhetische Theologie, für die die 'Geschichten des Volkes' zu einem letztlich beliebigen Material würden, das für die eigenen theologischen Postulate in Dienst genommen und vernutzt würde. Kraß gesagt: Wo die Authentizität dieser Partizipation verlorengehe, würde Songs existentiell und aktualistisch gewandete Vergleichzeitigung von Traditionen und Geschichten zu einer theologischen 'Masche', die die Eigenart und Sperrigkeit fremder Geschichten ästhetisch einebnet und damit der Eigenart dieser Geschichten wohl ebensoviel Gewalt antut wie ein vereinheitlichendes, 'zentristisches' Geschichtsbild.

Das hier skizzierte Problem ist z.T. die Folge eines biographischen Dilemmas, das den Werdegang C.S.Songs prägt und das für seinen theologischen Weg zunächst sehr stimulierend und fruchtbar gewesen war. Gemeint ist die eigentümliche Zwischenposition zwischen unterschiedlichen Traditionen und Lebenszusammenhängen, in die Song immer wieder gestellt wurde: Kulturell zwischen

¹⁰ P.LEE 1988, 145: „One danger he is liable to is that he now is so free-floating that he loses his earth-bound footing.“

¹¹ Auch Philip WICKERI (1985, 461) fragt in einer Rezension von Songs *Tell us our Names*: „Is he really presenting, as he claims, a 'theology of the people', or is he instead engaging in a highly refined form of literary craftsmanship?“

Asien und dem Westen; religiös zwischen seinem christlichen Elternhaus und seinem konfuzianisch, taoistisch und buddhistisch geprägten Heimatland; auf seinem Ausbildungsweg zwischen chinesischer Philosophie und europäischer Theologie; in seiner politischen Existenz zwischen der stummen politischen Konfrontation in Taiwan und der gesicherten Agitation vom (zunächst freiwilligen, dann erzwungenen) amerikanischen und schweizerischen Exil aus. Wie wir gesehen haben, war es nicht zuletzt Songs eigener Lebensweg, der die Begegnung und Verschränkung von Haus aus fremder Traditionen zu seinem Lebensthema werden ließ. Die durch die eigentümliche Zwischenstellung gesetzte Distanz zum Westen *und* zum Osten ermöglichte ihm eine bewußtere und vielfach wohl auch schärfere Sicht spezifischer Probleme und Herausforderungen asiatischer Theologie. Dieselbe Distanz erweist sich dann aber bei der Suche nach einer Antwort auf diese Herausforderungen selbst als problematisch.

Auch die jüngsten biographischen Stationen Songs sind von dieser Zwischenposition gekennzeichnet: Mit seinem Wechsel vom ÖRK zum Reformierten Weltbund 1982 blieb Song zunächst weiterhin Funktionär der Genfer Ökumene.¹² Bald jedoch erhielt er von der Pacific School of Religion (PSR) in Berkeley/Kalifornien das Angebot eines Lehrstuhls als 'Professor für Theologie und asiatische Kulturen'. Die an der Pazifikküste gelegene PSR bemüht sich (im Blick auf die Herkunft der Studierenden, des Lehrkörpers und auch im Blick auf die Lehrinhalte) sehr stark um den interkulturellen Austausch mit den pazifischen und asiatischen Nachbarn im Westen.¹³ Song erwarteten hier also ideale Arbeitsmöglichkeiten und er sagte zu. Es ist symbolträchtig, daß er seine Versuche asiatischer Theologie nun auch geographisch an der Grenze zwischen dem amerikanischen Westen und Asien erarbeitet – an der Grenze zu Asien, und doch vom amerikanischen Territorium aus.

Andererseits blieb Song auch in die asiatische Ökumene weiterhin eingebunden. Von 1990 bis 1992 amtierte er, parallel zu seiner Professur in Berkeley, wieder als Rektor des Tainan Theological College (TTC) in Taiwan¹⁴ – jenes Seminars, an dem einst seine theologische Laufbahn begonnen hatte. Bedeutsamer als diese jüngste Amtsübernahme dürfte jedoch die Tätigkeit zu bewerten sein, die er seit 1983 im Rahmen der 'Southeast Asia Graduate School of Theology'

¹² Vgl. oben S. 138.

¹³ Vgl. dazu den offiziellen Katalog der PSR (DODD (Hg) 1987, 2 und 6). Die Westküste der USA steht nicht nur in geographischer, sondern auch in kultureller und demographischer Nachbarschaft mit Asien. Im 19. Jh. siedelte sich eine sehr große Zahl von Chinesen in Kalifornien an, wo billige Arbeitskräfte gesucht wurden (vgl. GERNET 1988, 518-520). Das 'Chinatown' in San Francisco ist heute die größte chinesische Ansiedlung außerhalb Asiens.

¹⁴ Das zwischenzeitlich in arge wirtschaftliche und personelle Schwierigkeiten geratene Seminar soll mit C.S.Songs Hilfe wieder aktiviert werden. Da Song dieses Amt parallel zu seinen Verpflichtungen in Berkeley ausübt, pendelt er bei seiner Arbeit nun buchstäblich zwischen Asien und dem amerikanischen Westen.

(SEAGST)¹⁵ ausübt. Als Berater und „regional professor“ leitete er seit 1983 vor allem deren jährliche theologischen 'seminar-workshops'. Diese Seminare sollen asiatischen Nachwuchstheologen Gelegenheit geben, selbst Arbeitsformen asiatischer Theologie zu erproben, und sie so zu eigenständiger theologischer Arbeit ermutigen.¹⁶ Seit 1987 sind diese Seminare unter dem Titel 'Programme for Theology and Culture in Asia' (PTCA) institutionalisiert und werden in Verbindung mit verschiedenen anderen asiatischen ökumenischen Netzwerken unter der Leitung C.S.Songs durchgeführt.¹⁷ Das PTCA zeigt wohl den Weg, auf dem Song seine in der Grenzstellung zwischen Ost und West entstehende theologische Arbeit nach Asien hinein vermitteln will und kann. Song will und kann mit seiner Arbeit nämlich Anregungen geben, er kann anstoßen und zum Mitmachen auffordern und er muß dafür zunächst auch schon einmal das zu tun versuchen, was eigentlich andere unmittelbar aus Asien heraus tun müßten. Auch wenn seine Arbeit aufgrund ihrer Grenzstellung manchmal Gefahr läuft, in eine paradoxe Ortlosigkeit zu geraten, kann Song damit andere asiatische Theologinnen und Theologen ermutigen, vor dem Hintergrund ihres eigenen Kontextes seinen Ansatz selbst zu erproben und selbst in die hier anvisierte Richtung weiterzuschreiten – eben in Richtung auf eine authentische Theologie 'aus dem Schoße Asiens' und 'aus den Geschichten des leidenden Volkes'.

8.3. Songs Beitrag zu den systematischen Problemfeldern asiatischer Theologie

8.3.1 Christologie

Mit dem Thema der Christologie hat Song sich seit Beginn seiner theologischen Laufbahn beschäftigt und es begleitet seinen theologischen Weg bis hin zu seinen jüngsten Publikationen.¹ Seine ersten christologischen Überlegungen (im Rahmen der Studienarbeit am Tainan Theological College) waren dem Kernproblem des 'christozentrischen Universalismus' gewidmet: Der Balance zwischen christozentrischer Verankerung und universalem Relevanzanspruch des christlichen Glaubens. Inwiefern ist der „once-for-all act of the incarnation“ in der Per-

¹⁵ Die SEAGST ist eine Tochterorganisation der ATESEA. Näheres zu ihrer Geschichte und ihrem Programm: YEOW 1988, 29-34.

¹⁶ Vgl. SONG 1985b.

¹⁷ Das PTCA wird offiziell unterstützt von CCA, SEAGST, ATESEA, NEAATS (North East Asian Association of Theological Schools) und einer Reihe weiterer theologischer Schulverbände in Asien. Zu den Einzelheiten dieses Programms vgl. SONG 1989a und 1990a sowie das seit 1988 erscheinende *PTCA-Bulletin* (Kyoto/Singapur).

¹ Mit *Jesus, the Crucified People* (1990) eröffnete Song eine christologische Trilogie unter dem Gesamttitel *The Cross in the Lotus World*. Näheres zu diesem Publikationsprojekt unten S. 268ff.

son Jesu Christi konstitutiv für die „ongoing history of God's redemption“ im heutigen Asien (1965b, 118 und 128), nachdem doch die Hoffnung auf eine Christianisierung dieses Kontinents so gründlich gescheitert ist? Wie wir gesehen haben, erklärte Song diesen Zusammenhang durch Verweis auf die schöpfungswelt ausgreifende Dynamik der Inkarnation; diese Inkarnationsdynamik wurde auch zum Schlüsselmotiv seines ersten größeren theologischen Entwurfs, den er mit *Christian Mission in Reconstruction* vorlegte. Blickt man darauf, wie Song dieses Inkarnationsmotiv dann weiterhin auszieht, scheint die einstmals angestrebte Balance allerdings immer weiter verschoben zu werden: Am Ende verschafft die Inkarnationsbewegung doch der 'ongoing history' göttlichen Heils ein viel stärkeres Gewicht und eine größere Plausibilität als der Verankerung dieses Heils ausgerechnet in der Geschichte und der Person Jesu. In dieser Verschiebung der christologischen Fragestellung bei Song zeigt sich der starke *präsentische* Zug seiner Theologie; wie wir gesehen haben, ist dieser Zug für die asiatische Theologie insgesamt charakteristisch.²

Im folgenden fragen wir zuerst grundsätzlich nach dem Zusammenhang von Christologie und Gottesbild bei Song, um uns dann den einzelnen christologischen Deutungsansätzen zuzuwenden, die sich aus seinen Schriften erheben lassen.

Christologie und Gottesbild: Wir hatten in Songs Darlegungen bereits die Tendenz festgestellt, die Inkarnationsvorstellung von der Person Jesu abzulösen und von der Christologie gewissermaßen auf die Gotteslehre zu verschieben.³ Im Neuen Testament taucht die Inkarnationsvorstellung zunächst nur als ein theologisches Interpretament auf, das die Bedeutung der geschichtlichen Person Jesu, von der der christliche Glaube lebt, im Rahmen einer komplexen zeitgenössischen (namentlich der hellenistischen) Kosmologie zu erläutern und begreiflich zu machen sucht. Dogmengeschichtlich bewirkte diese Inkarnationsvorstellung dann bald eine starke Systematisierung und Vereinheitlichung der verschiedenen biblischen Aussagen über Jesus, ansatzweise sogar die Verdrängung alternativer

² Vgl. oben, vor allem S. 59f und S. 110. In einer Debatte mit dem Theologischen Ausschuss des Evang. Missionswerkes Hamburg (EMW) erklärten führende koreanische Minjung-Theologen (in: EMW (Hg) 1989, 22f): „Wir wissen, daß westliche Theologie das 'ein für alle Mal' (ephhapax) betont, damit das Christliche einzigartig erscheint. Aber so wird das Christus-Ereignis ... auf das Vergangene fixiert. ... Uns ist aber der gegenwärtige, wirkende Christus wichtig. Wie existiert Christus in der Geschichte mit uns heute? Das fragen wir.“ Zur indischen Theologie bemerkt H.Bürkle (in: WALDENFELS (Hg) 1982, 115): „...die präsentische Erfahrung der verwandelnden Gotteskraft bestimmt Leben und Lehre“. Auch Song stellt fest (1976c, 258): „The people in Asia ... eagerly want to experience salvation for the present as well for the future.“

³ Vgl. oben S. 151f.

christologischer Deutungsmodelle.⁴ So wie Song den Inkarnationsgedanken verwendet, scheint sich das Verhältnis zwischen Deutungskategorie und Gedeutetem bisweilen aber gänzlich umzudrehen: Das Bekenntnis zur schöpfungsweiten Inkarnationsdynamik scheint die eigentliche zentrale Glaubensaussage darzustellen, der die konkrete Jesusgeschichte dann ein- und untergeordnet wird.⁵ An die Stelle des Bekenntnisses zum Inkarnierten scheint ein Bekenntnis zu Inkarnation „im symbolischen Sinne“ zu treten, nämlich das Bekenntnis, „daß Gott immer mit und in der Welt gewesen ist, daß er immer Geschichte mitgestaltet hat und die erlösende Kraft gewesen ist, die den Weg der Nationen und Völker seinem Ziel zuführt.“⁶ Sehr locker und symbolisch kann dementsprechend der Zusammenhang zwischen dem irdischen Jesus und dem auferstandenen Christus werden: Für den christlichen Glauben, so erklärt Song einmal, sei „eine physische Kontinuität zwischen dem gekreuzigten Jesus und dem auferstandenen Christus nicht wichtig; in der Tat kann sie sogar ein Hindernis darstellen.“⁷

Gewiß handelt es sich hier um Spitzenaussagen, deren Schärfe durch die Gegenüberstellung anderer, gegenläufiger Zitate Songs gemildert werden könnte.⁸ Dennoch liegt hier ein neuralgischer Punkt seines theologischen Ansatzes. Zutreffend bemerkt K.H.Ohlig, daß Song bei seiner Christologie Mühe hat, „über den inkarnierten Gott hinaus auch noch die soteriologische Relevanz *Jesu* im Auge zu halten“. Ohlig sieht darin die Folge eines eigentümlich 'toleranten' Umgangs mit der „bindenden Kraft des Geschichtlich-Faktischen“ insgesamt, und

⁴ „Weil die expliziten [sc. christologischen] Aussagen dazu verhelfen sollen, sich selbst und andern die Relevanz des 'Heils durch Jesus' kommunikativ zu vermitteln, mußten die Christen auf soteriologische Sprachmodelle zurückgreifen, die ihnen und den von ihnen angesprochenen Gruppen geläufig waren“ (OHLIG 1986, 87), und das hellenistische Modell war eben das kosmologische Schema vom 'Weg des Präexistenten' durch Inkarnation und Erhöhung, wie es z.B. im Philipperhymnus (Phil 2, 6-11) und in Teilen im Johannesprolog (Joh 1, 1-14) vorliegt (ebd. 120). – Zu den Einzelheiten und zu den Folgen dieses Übergangs der christlichen Botschaft in die hellenistische Welt: OHLIG 1986, 72-306.

⁵ In TET 69 überrascht Song damit, daß er die 'Inkarnation' (ganz umfassend verstanden als die leidenschaftlich-liebende Interaktion von Gott und Mensch) zur eigentlichen Mitte der Theologie erklärt. Also nicht mehr die konkrete Geschichte vom Messias Jesus? Aus der Christozentrik wird hier offensichtlich eine Inkarnationszentrik. Anders formulierte Song allerdings TET 21.

⁶ SONG 1978d, 232: „The symbolic meaning of God taking human flesh ist that God has always been with and in the world, that He has always been involved in history and that He has been the redemptive force which directs the course of the nations and peoples to His destination.“

⁷ CG 104 (mit Bezug auf die Geschichte vom ungläubigen Thomas): „For faith in the risen Christ, physical continuity between the crucified Jesus and the risen Christ is not important; as a matter of fact it can be a hindrance.“ Vgl. auch CMR 34, wo Song die „over-emphasis on Jesus Christ as a particular historical event in the history of the Jewish nation“ beklagt.

⁸ Vgl. z.B. TET 188: „The Jesus of history and the Christ of faith are essentially one. There is no Christ of faith without the Jesus of history, and the Jesus of history cannot be correctly understood and experienced apart from the risen Christ.“

dem entspreche genau ein Seinsverständnis, wonach „Gott die immanente Wirklichkeit aller Konkretionen ist.“⁹ Tatsächlich haben wir bei Song ja immer wieder die Tendenz beobachten können, Gott im Sinne chinesischer Kosmologie als die 'schöpferische Kraft' (*creative power*) allen Lebens zu verstehen.

Das Problem, das hier angesprochen ist, hat Gewicht. Der Sinn unserer Anfragen an Songs Christologie kann nicht sein, sein christologisches Modell einfach den Kriterien eines anderen Modells zu unterwerfen und ihm dann das Aufgreifen chinesischer Motive gar noch zum Vorwurf zu machen. Nach allem bisher Gesagten kann es auch nicht darum gehen, ein besonderes 'geschichtliches Bewußtsein' zum Maßstab rechter Glaubenslehre zu machen. Wichtig jedoch ist die Frage, ob Songs Inkarnationstheologie *offen genug ist, der konkreten Geschichte Jesu, von der die biblischen Autoren erzählen, Raum zu lassen* und sich an ihr auch immer wieder messen zu lassen, oder ob diese Geschichte Jesu letztlich dem Systemzwang eines (wie auch immer gefüllten) Theologumenons 'Inkarnation' geopfert wird. Christliche Identität hängt nicht von bestimmten theologischen oder geschichtsphilosophischen Rahmenmodellen ab, wohl aber vom „Bekenntnis zum Juden Jesus Christus“; sie gründet nicht in universalen Postulaten, wohl aber in der konkret gelebten „Bindung an Jesus als der heilbringenden Gegenwart Gottes“.¹⁰ Was Songs Theologie betrifft, stoßen wir damit erneut auf das *Problem der Abstraktion*: Wie schon im Blick auf seine 'Story-Theologie', so ist jetzt auch im Blick auf seine Christologie zu fragen, ob sie nicht ihren „festen Stand auf dem Erdboden“ (*earth-bound footing*, vgl. das Zitat von Peter Lee oben) zu verlieren droht. Denn ein systematisch-theologischer Ansatz, für den die konkrete Geschichte des Juden Jesus unwichtig würde, würde auch vor anderen geschichtlichen Ereignissen und Erfahrungen nicht Halt machen. Auf dem Spiel steht also nicht bloß die theologische Verbindlichkeit und korrektive Kraft

⁹ OHLIG 1986, 527. Ganz ähnlich die Kritik von A.G.HONIG 1982b, 24: Christus werde bei Song zu einem ontologischen oder kosmischen Prinzip. Ohlig und Honig weisen darauf hin, daß die Schwierigkeit, die fundamentale soteriologische Bedeutung der konkreten Geschichte Jesu von Nazareth festzuhalten, charakteristisch ist für die theologischen Entwürfe aus Asien insgesamt (vgl. auch oben, Anm. 2), was letztlich auf den Einfluß typisch 'asiatischer' kosmologischer Grundvorstellungen zurückgehe. Daß bei Song dieser Zusammenhang eine große Rolle spielt, haben wir gesehen (zum Thema vgl. auch J.CHING 1989, 152-154). Allerdings ist daran zu erinnern, daß die Tendenz einer soteriologischen Gewichtsverlagerung von Jesus auf den 'inkarnierten Gott' von Anfang an auch schon dem (ursprünglich gar nicht spezifisch asiatischen) Modell des christozentrischen Universalismus eigen war (vgl. oben S. 33f).

¹⁰ K.BLASER 1989, 1520. Es kann hier unmöglich die ganze Problematik der sog. 'Frage nach dem historischen Jesus' aufgerollt werden. Es geht aber darum, festzuhalten, daß die christliche Heilsbotschaft uns weder als philosophisches oder mystisches System noch als blankes 'Kerygma' begegnet, sondern als die Geschichte dieses besonderen Menschen Jesus – eine Geschichte, die erzählt wird und erzählt werden kann, auch wenn diese Erzählungen nicht unbedingt die Kriterien moderner zünftiger Historiographie erfüllen. Zur Unhintergebarkeit dieses narrativ-geschichtlichen Charakters des Evangeliums vgl. nach wie vor auch E.KÄSEMANN (jetzt: 1970).

der biblisch bezeugten Geschichte Jesu; auf dem Spiel steht dabei zugleich die Bedeutung der konkreten Geschichtlichkeit und Kontextualität *aller* Ereignisse und Geschichten, an deren Würdigung doch gerade Song so viel gelegen ist. Eine Theologie, die die Bindung an den eigenen Kontext ernst nehmen möchte, kann bei ihrer Bindung an den Zimmermannssohn aus Nazareth keine Abstriche machen; einen unverbindlichen Umgang mit dem „Geschichtlich-Faktischen“ darf sie sich hier so wenig leisten wie dort.

Allerdings ist der Befund im Blick auf Songs Christologie dann doch nicht ganz so eindeutig, wie seine oben angeführten Zitate vermuten lassen könnten. Es ist zum Beispiel auffällig, wie ausführlich Song in seiner theologischen Argumentation immer wieder beim irdischen Jesus ansetzt. Überhaupt nimmt die exegetische Arbeit an den biblischen Quellen in seinen Veröffentlichungen einen beachtlich breiten Raum ein.¹¹ Vor dem Hintergrund der angesprochenen Problematik wollen wir darum jetzt noch einmal rekonstruieren, wie Song in seinem Entwurf den Stellenwert der Geschichte Jesu formuliert, und wie er dabei insbesondere die soteriologische Bedeutung dieser Geschichte Jesu beschreibt und entfaltet.

Songs christologische Deutungsansätze im Einzelnen: In seinen allerersten Veröffentlichungen bemüht sich Song noch sehr traditionell, die Bedeutung Jesu damit zu sichern, daß er ihn für „ontologisch einzigartig“ (*ontologically unique*) und „absolut einzigartig“ (*absolutely unique*) erklärt: „Im Lichte des christlichen Glaubens können wir diese Einzigartigkeit Jesu Christi nicht in Frage stellen.“¹² In den Joseph-Cook-Vorlesungen von 1972 rückt er von diesen Prädikationen jedoch ausdrücklich ab, und zwar unter Verweis auf die „*assumptio carnis*“ und die „*fleshness*“ Jesu Christi (AB 21f): Der Inkarnierte ist nicht absolut, sondern hat sich an die Welt gebunden; der Menschgewordene ist nicht einzigartig, sondern Mensch unter Menschen. Die Relativierung der Person Jesu und seiner Geschichte, die Song hier unter Berufung auf die Inkarnation vornimmt, dient hier zunächst dazu, das umfassende geschichtliche Eingebundensein Jesu – man könnte sagen: seine Kontextualität – ausdrücklich zu betonen und ihn vor Spiritualisierung und dogmatischer Abstraktion zu schützen.¹³

Wenn aber das konkrete geschichtliche Eingebundensein Jesu so unterstrichen wird – wie läßt sich dann die Beziehung zwischen diesem 'kontextuellen' Jesus

¹¹ Daß Songs Exegesen sich dabei nicht immer am klassischen Methodenkanon historischer Kritik orientieren, ist in diesem Zusammenhang nicht entscheidend.

¹² SONG 1961a, 24: „...in the light of Christian faith we cannot put the uniqueness of Jesus Christ into question“. Song denkt hier anscheinend noch ganz im Rahmen des platonisierenden Stufenschemas, das wir oben als ontologisches Gerüst seiner frühen Veröffentlichungen kennengelernt hatten. In seiner Dissertation (Diss 253) betont er dann zwar die ontologische Einheit von Gott und Schöpfung, hält das Bekenntnis zur „*finality and absoluteness*“ Jesu Christi jedoch weiterhin für unverzichtbar.

¹³ Vgl. Songs ähnliche Argumentation in JCP 86-89.

und der gegenwärtigen asiatischen Lebenswirklichkeit begreifen? Die klassische heilsgeschichtliche Antwort, nach der diese Beziehung durch eine historische bzw. traditionsgeschichtliche Kontinuität von Israel über Jesus bis zur Kirche und von dort dann via Heidenmission in die ganze Welt hinein begründet wird, kommt für ihn nicht in Frage. Dagegen steht Songs bittere Erfahrung, daß unter dem Mantel dieser Heilsgeschichte – sei sie nun als Missions- oder als Universalgeschichte konzipiert – de facto immer wieder die Tradition des christlichen Abendlandes einschließlich ihrer säkularen Derivate zum Heilsträger stilisiert worden ist. Das nichtchristliche Asien mit seinen eigenen religiös-kulturellen Traditionen konnte aus solch einer heilsgeschichtlichen Perspektive jedenfalls von vornherein nur negativ in den Blick kommen. Das eben macht Song der Art von Christologie, die von den christlichen Missionaren nach Asien gebracht wurde, zum Vorwurf: Daß sie Jesus Christus „eine feindselige Maske gegenüber fremden Kulturen übergestülpt“ habe.¹⁴ Selbst der christozentrische Universalismus, wie er seitens der EACC vertreten worden war, blieb am Ende doch wieder eurozentrisch befangen.

Aber gibt es denn eine Alternative zur heilsgeschichtlichen Vermittlung Jesu mit dem 'nichtchristlichen' Asien, ohne nun umgekehrt wieder in die dogmatische Abstraktion bzw. in eine Spiritualisierung der Geschichte Jesu zu verfallen? Song verwendet verschiedene Deutungsansätze, ohne sie allerdings in den Einzelheiten genau ausziehen; drei davon, die bei ihm eine größere Rolle spielen, wollen wir im folgenden näher betrachten: Jesus als 'Archetyp', Jesus als 'Konzentration' der göttlichen Heilsdynamik und schließlich Jesus als 'story of people'.

Jesus als 'Archetyp': In *Christian Mission in Reconstruction* (1975) und auch später spricht Song gelegentlich von Jesus Christus und seiner Geschichte als dem 'Prototyp' (CMR 60; CG 91 und 108) oder 'Archetyp' (1976f, 63) der vielfältigen anderen Gottesgeschichten in dieser Welt. Auch die Geschichte Israels bzw. einzelne Ereignisse in ihr, die gewöhnlich als heilsgeschichtliche Knotenpunkte gelten, deutet er in dieser Weise als „archetypal history“ und „archetypal expression of Gods love“ (1976f, 62), als „supreme pattern“ göttlichen Handelns (1974a, 63) oder (so den Exodus:) als „prototype“ aller geschichtlichen Befreiungsbewegungen (1978c, 18).¹⁵ Der Vorteil solch typologischer Kategorien wie 'pattern', 'type' oder auch 'model' ist deutlich: Diese Begriffe orientieren sich an Strukturen statt an historischen Verbindungslinien. Sie eröffnen darum Interpretationsbrücken auch zwischen Geschehnissen, die in historischer Hinsicht völlig unabhängig voneinander sind – etwa Israels Exodus und der Lange Marsch der chinesischen Roten Armee und noch viele ähnliche Exoduserfahrungen in der

¹⁴ AB 18: „...the missionary's Christ was wrapped in a shroud of hostility towards the alien cultures.“

¹⁵ Vgl. auch TET 40: Gottes schöpferisch-erlösendes Handeln sei „the very prototype of doing theology.“

Geschichte (1974a, 55). Genau daran ist Song ja gelegen. Gegenüber der heilsgeschichtlichen Sichtweise schlägt er darum vor, „daß Israel oder die christliche Kirche nicht als ein Kanal, sondern besser als ein Modell für Gottes Erlösungshandeln betrachtet werden sollte“.¹⁶ So modellhaft verstanden, könnten diese biblischen Themen und Motive die Christen in Asien zu einer neuen Wahrnehmung und Würdigung ihrer eigenen Geschichte inspirieren.¹⁷ Wie schon die wechselnde Begrifflichkeit zeigt, entwickelt Song kein ausgefeiltes typologisches Konzept. Vor dem Hintergrund unserer oben skizzierten Problemstellung ist zu fragen: Gilt ihm Jesus (bzw. die Geschichte Jesu) im strengen Sinne als der 'Archetyp', als bleibendes Urbild also, das in irgendeiner Form nun einen Anstoß gibt für andere, abgeleitete Gottesgeschichten – wo immer diese sich dann ereignen mögen und wo immer man sie auch außerhalb des christlichen Traditionsstroms entdecken mag? Oder aber ist Jesus und seine Geschichte doch eher als ein 'Prototyp' zu verstehen, also als eine (vielleicht besonders ursprüngliche und ehrwürdige, aber doch nicht unüberbietbare) typische Verwirklichung des sehr viel allgemeineren göttlichen Handelns? Songs typologische Formulierungen bleiben ambivalent, der Duktus seiner Darlegungen drängt aber eher in Richtung des letzteren.

Jesus als 'Konzentration': In *Third-Eye Theology* (1979) spricht Song dann mehrfach davon, daß Gottes Inkarnationsdynamik sich in Jesus Christus besonders 'konzentriert' und 'intensiviert' habe: Jesus Christus ist die „concentration“ und „supreme concentration“ von Gottes schöpferisch-erlösender Kraft (TET 57f), die „most intense concentration“ und „massive concentration“ von Gottes Liebe (TET 74 und 78) und die „concentration“ von Gottes politischem Geschichtshandeln (TET 245).¹⁸ Mit dem Stichwort 'Konzentration' kann Song verständlich machen, daß Gott mit seiner Inkarnationsbewegung zwar die gesamte Welt erreicht und durchdringt, in ihr aber doch nicht beliebig aufgeht. Die Inkarnationsdynamik ist in unterschiedlichen Graden in der Welt präsent und die Geschichte Jesu (in ähnlicher Weise auch wieder die Geschichte Israels)¹⁹ gilt für Song in dieser Hinsicht als besonders profiliert. Der soteriologische Vorrang der Geschichte Jesu Christi gegenüber anderen gleichfalls heilvollen Ereignissen wird so zu einer Frage der Quantität oder Intensität. Die Frage drängt sich auf, ob es nicht auch anderswo in der Welt zu gleichermaßen hohen oder höchsten 'Konzentrationen' des Heils kommen oder gekommen sein könnte. Mit dem Plädoyer für eine „multi-center-theology“ in seinem folgenden Buch *The Compassionate God* (1982) geht Song genau in diese Richtung weiter.

¹⁶ 1977b, 14: „...my thesis [is] that Israel or the Christian Church can be viewed more as a model than as a channel of God's redemption.“

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Eine Vorbereitung dieser Terminologie kann man in der Rede von Jesus als 'focus' oder 'focal point' in CMR 32 und 243 sehen.

¹⁹ Vgl. z.B. JCP 19: Israels Geschichte ist ausgezeichnet durch „the massive concentration of prophetic spirit.“

Es ist klar, daß die im wesentlichen räumlich statt zeitlich orientierte Vorstellung von heilvollen Konzentrationskernen sehr gut in den Rahmen einer chinesisch geprägten Kosmologie hineinpaßt. Vorausgesetzt ist eine grundlegende Einheit von Gott und Mensch, oder genauer: das Durchwaltetein der ganzen Welt von der heilvoll-schöpferischen Dynamik Gottes, die sich in bestimmten erlösenden Momenten (redemptive moments) besonders intensiviert. Das platonische Stufenschema, mit dem Song anfangs einmal experimentiert hatte und das womöglich auch in der typologischen Terminologie noch mitschwang, spielt hier keine Rolle mehr: Es geht nicht um relative Abschattungen einer ihrem Wesen nach absoluten Wirklichkeit Gottes unter den Bedingungen von Raum und Zeit, sondern es geht um jeweils mehr oder weniger begrenzte Gestaltwerdungen des Heils, das seinem Wesen nach immer geschichtlich-konkret ist. In dieser Hinsicht wird man Song schwerlich den Vorwurf der Abstraktion machen können. Gleichwohl bleibt im Blick auf die Rolle Jesu Christi zu fragen: Hat der kosmologische Rahmen, den Song hier verwendet, eine Hilfsfunktion, um die soteriologische Bedeutung Jesu auch über die Grenzen des christlichen Traditionskreises hinaus verständlich zu machen, oder wird er nicht doch zu einer selbständigen Spekulation, für die die Geschichte Jesu im Rückblick nur noch den Wert eines (notfalls auch verzichtbaren) Beispiels unter anderen besitzt? Eine ganz eindeutige Antwort fällt auch hier schwer, denn Songs Äußerungen belegen eben beides: Den starken spekulativen Zug seines Modells mit einer deutlichen Tendenz zur Verselbständigung, aber auch die Entschlossenheit, seine Aussagen über Gottes schöpfungswerte Inkarnationsdynamik doch immer wieder an Jesus zurückzubinden, bzw. sie nur von der besonderen Geschichte Jesu her, insbesondere von seiner Leidensgeschichte her, in den Blick zu nehmen. „Der Tod Jesu ist die Erfüllung von Immanuel, Gott-mit-uns, Gott-mit-der-ganzen-Menschheit, Gott-mit-der-ganzen-Schöpfung. Gott-mit-allen-Nationen-und-mit-allen-Völkern ist die Bedeutung des Wortes, das Fleisch geworden ist.“²⁰

Jesus als 'story of people': In seinem dritten und jüngsten Deutungsmodell versucht Song, Jesus und das asiatische Volk²¹ ohne ausdrückliche kosmologische Vermittlung gewissermaßen auf einen Blick zusammenzuschauen. Erstmals 1982 und dann vor allem in seinem Buch *Jesus, the Crucified People* (1990) erklärt Song: „Gott ist die Story Jesu. Und Jesus ist die Story des Volkes (*story of*

²⁰ CG 49: „The death of Jesus is the fulfillment of Immanuel, God-with-us, God-with-all-humanity, God-with-all-creation. God-with-all-nations-and-with-all-peoples is the meaning of the Word become flesh.“

²¹ Auf die Problematik einer angemessenen einheitlichen Übersetzung von „people“ – in dieser Arbeit zumeist mit „Volk“ wiedergegeben – sei noch einmal hingewiesen. Vgl. oben S. 49f und S. 227 Anm. 7.

people).²² Uns interessiert hier vor allem das Verhältnis zwischen Jesus und dem Volk (*people*): Als „*story of people*“ repräsentiert Jesus das Heer der Armen Asiens. Seine Geschichte wird zum Symbol, in dem die Geschichten des einfachen Volkes ihre Sprache finden und damit zugleich auf Gott hin transparent werden. Jesu Botschaft „faßt den Willen des Volkes, zu leben und ewig zu leben, zusammen. Sie trägt Gottes Lebenskraft“.²³ Solch repräsentative Bedeutung kommt Jesus aber nicht etwa zu, weil er per se in einer Mittler- oder Stellvertreterposition zwischen Gott und Volk stünde.²⁴ Im Gegenteil: Sie ist Folge und Ausdruck seiner selbstlosen Solidarität, ja Identifizierung mit diesem Volk der Armen. Sein „repräsentativer Charakter ... wächst aus der Mitte der Gemeinschaft des Volkes heraus. ... Sowohl symbolisch wie auch in der Realität lebte und starb Jesus *mit dem leidenden Volk*“.²⁵ Und in eben dieser selbstlosen Solidarität wird Gottes heilvolle Kraft mächtig und real. Die christologische und soteriologische Bedeutung Jesu läßt sich also nicht im *Gegenüber* zum Volk formulieren, sondern nur unter Voraussetzung des unlöslichen Eingebundenseins Jesu *in* das leidende Volk. „Die theologische Einzigartigkeit, die ihm von der christlichen Kirche beigelegt wurde, muß Platz machen für seine Solidarität mit den Menschen (*people*) in ihren Kämpfen in konkreten geschichtlichen Situationen.“²⁶ Aufgrund seines Eingebundenseins werden nun nämlich die Erfahrungen und Geschichten des Volkes zum entscheidenden hermeneutischen Schlüssel für die Deutung Jesu: „Um Jesus und Gott zu kennen“, so führt Song die eingangs zitierte Formel weiter, „müssen wir also auf die Geschichten des Volkes (*stories*

²² SONG 1982d, 42; 1983b, 72; JCP 14: „God is the story of Jesus. And Jesus is the story of people.“ Was das Verhältnis Gott-Jesus betrifft, kann Song auch genau umgekehrt formulieren (JCP 14): „And being the story of such people, Jesus is the story of God.“ Die Terminologie bleibt also sehr fließend. Formal wirkt die Formel ja wie eine dogmatische Deduktion von Gott über Jesus zu den Menschen. Inhaltlich jedoch zielt sie genau auf das Gegenteil: Die theologische und christologische Theoriebildung soll zurückgeführt werden auf ihren materialen Grund, nämlich das 'Volk' selbst. In diesem Sinn ist auch der Doppelschritt Gott-Jesus/Jesus-Volk zu verstehen: „Traditional Christian theology tells us that to know Jesus we must know God first. But we stress that to know God we must know Jesus, because Jesus makes God real to us. Now we must go even farther: to know Jesus we must know people“ (JCP 215).

²³ JCP 13: „Jesus' message of life ... sums up the will of the people to live and to live eternally. It carries God's power of life“.

²⁴ Den Stellvertretungsgedanken hatte Song schon in *Third-Eye Theology* und in *The Compassionate God* verworfen, vgl. oben S. 201 und 223f. Gegen die Mittlervorstellung wendet er sich ausführlich in *Jesus and the Reign of God* (JRG 22f).

²⁵ JCP 214f: „The representative character of that person ... grows from within the community of people. ... Both symbolically and in reality Jesus lived and died *with* suffering people“. Vgl. dort zum ganzen.

²⁶ JCP 125: „The theological uniqueness imputed on him by the Christian church has to yield to his solidarity with people in their struggles in particular historical situations.“ Wir hatten oben gesehen, daß für Song aus diesem Grunde der christologische Stellvertretungsgedanke obsolet wird.

of people) hören.“²⁷ Ja mehr noch: In den Geschichten des Volkes lebt nun die Geschichte Jesu weiter, und mit ihr Jesus selbst: „Jesus ist, lebt und wird wirklich, wenn Menschen (*people*) mit unbeirrbarem Vertrauen auf Gott sich gegenseitig in Anspruch nehmen, um aus den Ruinen der alten Welt eine neue Welt zu schaffen.“²⁸

Die Beziehung zwischen Jesus und dem 'Volk' ist also wechselseitig: Christologische und soteriologische Bedeutung wächst Jesus durch das Volk zu, das in seiner Geschichte seine eigene Gottesgeschichte entdeckt: *Mea res agitur*. „Der messianische Umriß Jesu wird zunehmend deutlicher, je mehr er selbst den Kampf der Menschen (*people*) für ein Leben in Glauben, Hoffnung und Liebe in sich aufnimmt.“²⁹ Gleichwohl zieht Song nicht die Konsequenz, daß Jesus sich als messianischer Hoffnungsträger des Volkes in den Erwartungen des Volkes völlig auflöst und daß Christologie zu einem bloßen Nachzeichnen der Wirkungsgeschichte Jesu wird. Die christologische Deutung der Geschichte Jesu basiert ja auf seinem tatsächlichen Lebensweg. Jesus ist diesen Weg bewußt und aktiv gegangen, und darum behält dieser Weg ein kritisches Potential auch *gegenüber* dem Volk – etwa wenn Jesus die ihm angetragene Königswürde ablehnt und sich nicht zum David redivivus machen läßt (JCP 151-155). Neben der völligen Einswerdung Jesu mit dem Volk („He is, in short, people and people are him“, JCP 173) gibt es also auch die Differenz („Ein tiefer Widerspruch muß entstanden sein ... zwischen dem, wie Jesus selbst seine Identität verstand und dem, wie seine Jünger sie wahrnahmen“³⁰). Die Spannung zwischen beiden Aussagen wird von Song nicht weiter analysiert. Überwunden wird sie dort, wo die partikulare Geschichte Jesu und die partikularen Geschichten des Volkes sich in einer Weise *begegnen*, daß dabei der Sinn wahren Menschseins aufleuchtet: „In der Begegnung dieser Geschichten ... wird der Umfang von Gottes rettender Kraft, die in der ganzen Welt wirkt, erweitert und vertieft.“³¹

Gegenüber den zuvor genannten christologischen Deutungsansätzen bietet dieser letzte Ansatz also insofern einen Fortschritt, als Song mit seinen Überlegungen jetzt direkt bei der Beziehung zwischen der Geschichte Jesu und den Geschichten des Volkes ansetzt. Nicht einer isolierten 'objektiven' Geschichte Jesu,

²⁷ 1982d, 42: „To know Jesus and God, then, we ... have to listen to the stories of people.“ Vgl. auch JCP 215.

²⁸ JCP 14: „Jesus is, lives, and becomes real when people, with unflagging faith in God, engage each other to bring about a new world out of the ruins of the old world.“

²⁹ JCP 14: „The messianic contour of Jesus becomes increasingly sharpened as he absorbs more and more into himself the struggle of the people to live in faith, hope and love.“ Nach JRG 4 gewinnt Jesus auch seine Vision vom Reich Gottes erst durch die Gemeinschaft, die er mit diesem Volk hat!

³⁰ JCP 155: „A deep contradiction must have developed ... between Jesus' own understanding of his identity and his followers' perception of it.“

³¹ JCP 217: „In the meeting of these histories ... the perimeter of God's saving power working in the whole of the world is broadened and deepened.“

sondern der *lebendigen Begegnung* beider Geschichten, ihrer lebendigen Interaktion, kommt die entscheidende soteriologische Bedeutung zu. Freilich bleiben hier noch manche Fragen offen; vor allem die Vielfalt der ganz unterschiedlichen möglichen Formen und Folgen solcher Begegnungen ist noch kaum ausreichend bedacht. Begegnung – auch die Begegnung zwischen Jesus und Angehörigen des 'Volkes' – kann ja auch zum Konflikt, ja zur bewußten Ablehnung dieses Jesus führen. Der oben erwähnte Konflikt um die Königswürde Jesu deutete schon in diese Richtung. Songs Darstellung wirkt insgesamt jedoch eher harmonisierend, insgesamt dominiert der starke Einheitszug, den wir bei ihm als Erbe chinesischer Tradition kennengelernt haben – ein Einheitszug, der Widerständiges auch schon einmal vorschnell zu nivellieren droht.

Deutlich ist, daß Song sich also durchaus darum bemüht, die konkrete Geschichte Jesu nicht einfach spekulativ zu überspringen oder ganz aufzulösen in ein überzeitliches Symbol. Daß daraus ein so mühevoller Balance-Akt wird, darin liegt die Problematik seines Ansatzes. Der Gewinn jedoch liegt darin, daß die aktuelle Begegnung mit dieser Geschichte Jesu dem Deutungsmonopol und der dogmatischen Zensur kirchlicher Institutionen sowie den westlichen Vorstellungen von historischer Treue entzogen wird. Ganz neue, auch sozusagen 'wilde' Formen jesuanischer Wirkungsgeschichte können damit fruchtbar neben die kirchlichen und ausdrücklich 'christlichen' Glaubensstraditionen treten.³² Song überläßt die Resultate und Folgen solcher Begegnung gewissermaßen der Begegnung selbst; wo immer sie mit leidenschaftlichem und leidensbereitem Herz geführt wird, so scheint er zu unterstellen, da wird sich das kritische Potential,

³² Songs Würdigung Mahatma Gandhis, der durch die Evangelienberichte wichtige Inspiration erfuhr, wurde schon erwähnt (oben S. 205). In *The Compassionate God* (CG 1-3) führt Song die Christusvision Sri Ramakrishnas als eine genuine asiatische Christuserfahrung an, läßt dabei aber offen, ob dies erst eine Vorstufe zu einem volleren Christusbekenntnis sein soll. Wie steht Song zu den zahlreichen synkretistischen Phänomenen, die gerade für die asiatische Volksreligiosität typisch sind? In vielen asiatischen Ländern läßt sich beobachten, wie Jesus neben hinduistische oder buddhistische Gottheiten gerückt wird. Wang Hsien-chih, Songs Landsmann und Kollege am Tainan Theological College, berichtet ähnliches aus Taiwan (WANG/GUTHEINZ 1991); seine Stellungnahme dazu dürfte ganz im Sinne Songs sein – gerade indem sie eben *nicht* mit einem klaren Urteil, sondern mit einem Appell endet (ebd. 146): „Jesus wird also 'domestiziert', d.h. im Rahmen der volkstümlichen Glaubens- und Götterwelt wird ihm ein positiver Platz und eine Teilfunktion zugewiesen. Als Christen traditioneller Orthodoxie sind wir versucht, darin ausschließlich eine negative Erniedrigung und Entwürdigung zu sehen. Die Volksreligion Taiwans hingegen sieht auch einen schönen, positiven Aspekt in diesem Antlitz Jesu: Er ist unser religiöser Freund, er teilt mit uns seine Geschichte und seine Sorge, er lebt wirklich unter uns, er gehört nicht mehr nur jener fremden Religion an, die sie Christentum nennen. Es scheint uns, daß sich Jesus in dieser Gesellschaft von Gottheiten (die im Grunde die Funktion der Schutzpatrone und Fürsprecher ausführen) nicht sehr unwohl fühlen dürfte, da er als 'Freund von Sündern und Zöllnern' verschrien war (vgl. Mk 2,13- 17). Dieser Jesus schickt uns Christen auf die Suche nach den Spuren seiner Gegenwart im pulsierenden Leben der Volksreligion Taiwans.“

das der Geschichte Jesu innewohnt, von selbst entfalten und da wird die Begegnung schon von selbst zu einer vertieften Erkenntnis Gottes führen.

Das emanzipatorische Anliegen, das Song mit solch einer Öffnung verbindet, ist einleuchtend und nachvollziehbar. Unverständlich ist jedoch, warum er die Konsequenzen nur so wenig reflektiert. Offen bleibt vor allem die Frage, in welchem Rahmen gegebenenfalls über Recht und Unrecht verschiedener Aneignungen der Jesus-Geschichte gestritten werden könnte und müßte. Eine Einladung zu völliger Beliebigkeit will ja auch Song nicht vertreten. Wenn er selbst zu Recht die vielfachen Verzerrungen und Entstellungen anprangert, die die Jesus-Geschichte durch die abendländische Christenheit erlitten hat, dann kommt er doch auf Dauer nicht an der Frage vorbei, ob es nicht doch Situationen gibt, in denen eine Klärung und Entscheidung zwischen widerstreitenden Jesusdeutungen erfolgen muß. Nach welchen Kriterien aber soll das dann geschehen? Song betont die mitleidende Solidarität als einzig angemessene Haltung, in der die Geschichte Jesu jeweils aktuell angeeignet werden kann; damit bringt er einen ganz wichtigen Aspekt ins Spiel, der in der durchweg kognitiv orientierten Tradition unserer westlichen Theologie weithin unterschlagen wurde. Meines Erachtens läßt sich die theologische Rationalität damit aber nicht einfach ersetzen.

Diese Überlegungen führen zur Frage nach der Kirche. Denn erstens müßte doch wohl die Kirche der primäre Ort sein, wo der Streit um den 'rechten Glauben', also um die richtige Aneignung und Vergegenwärtigung der christlichen Tradition, zwar gerade nicht (wie leider oft geschehen) autoritär lehramtlich zu entscheiden, wohl aber immer wieder zu inszenieren und fruchtbar auszutragen wäre. Und zweitens ist die Frage nach der Kirche auch ein Testfall für Songs Christologie: Hat Songs Christologie genug Kraft, um überhaupt eine Ekklesiologie zu begründen und zu prägen?

8.3.2. Ekklesiologie

In einer Diskussion mit Charles C. West erklärt Song 1977 zum Thema Ekklesiologie: „Ich muß gestehen, daß dies der Bereich ist, der uns alle in der Dritten Welt etwas ratlos macht. Anders gesagt: Viele von uns, die die Stufe zu einem neuen theologischen Weg betreten haben, wissen nicht so recht, was sie mit der Kirche anfangen sollen.“¹ Überblickt man Songs Veröffentlichungen, so scheint seine ekklesiologische Verlegenheit seither kaum abgenommen zu haben.²

¹ 1977b, 14: „I must confess this is the area that baffles us all in the Third World. To put it differently, many of us who have taken the step to enter a new theological path do not quite know what to do with the Church.“

² Es ist kein Zufall, daß in den Registern seiner jüngeren Buchveröffentlichungen (TWA, JCP, JRG) das Schlagwort Kirche/church fehlt. Das Register von CG bietet das Schlagwort, aber nur mit zwei Einträgen.

Wir hatten gesehen, daß Song zu Beginn seines theologischen Wegs einmal von einer sehr ausgeprägten heilsgeschichtlichen Rolle der Kirche ausgegangen war (oben S. 114). In Übereinstimmung mit dem theologischen Ansatz, der die ökumenische Bewegung in Asien damals insgesamt prägte, nahm Song die Kirche ganz konsequent in der Perspektive der universalen Mission Gottes wahr und forderte in diesem Sinne vehement ihre Unterordnung unter das weltweite Heilschaffen Gottes. Gleichzeitig jedoch erwartete er gerade von den Kirchen und Christen in Asien einen ganz entscheidenden Beitrag im göttlichen Heilsplan: Als 'Erstlingsfrüchte der Mission Gottes' (1968b, 22) sollten sie selbst aktiv teilnehmen an dieser Mission, die gesellschaftliche Erneuerung in ihren jeweiligen Ländern in diesem Sinne wesentlich mitgestalten und so die „expansion of the Kingdom of God“ voranbringen (TTC 33).

Von dieser anfänglichen heilsgeschichtlichen Überhöhung der Kirche rückt Song später entschieden ab, ohne allerdings die moralische Überanstrengung des funktionalistisch enggeführten Kirchenbegriffs wirklich aufzugeben. In seinen Überlegungen zur Kirche zeichnen sich zwei Tendenzen ab, die mal mehr und mal weniger konsequent ausgezogen werden: Auf der einen Seite wird, im Gestus prophetischer Kirchenkritik, den historischen und etablierten Kirchen in Asien ein normativer Kirchenbegriff entgegengesetzt, der sich immer mehr von der kirchlichen Wirklichkeit abkoppelt; auf der anderen Seite verliert dieser theologische Kirchenbegriff sein christliches Profil und löst sich zunehmend in die menschliche Welt- und Leidensgemeinschaft auf. Wir wollen dies etwas näher betrachten:

Song greift ein genuin reformatorisches Anliegen auf, wenn er in seinen frühen Veröffentlichungen den etablierten Kirchentümern die eigentlichen Merkmale der Kirche Jesu Christi entgegenhält (vgl. 1970, 67). Die Kontrastierung ist ein dringlicher Appell zur ständigen Selbstprüfung und Erneuerung der bestehenden Kirchen. Songs Anliegen dabei ist es, daß die Kirchen in Asien sich frei machen von ihren ererbten und weithin westlich geprägten Strukturen, die ihren missionarischen Auftrag im gegenwärtigen Asien behindern. Um solch eine innere Kirchenkritik geht es zunächst auch, wenn Song in Anlehnung an J.Chr.Hoekendijk die wahre Kirche als je aktuelles 'Ereignis' beschreibt.³ Allerdings wird das Sich-Ereignen von Kirche hier weniger an die rechte Lehre als an das rechte Tun gebunden, das *recte docetur* gewissermaßen der Orthopraxis untergeordnet: Kirche, so Song, 'geschieht' überall dort, wo Menschen der Mission Gottes treu sind und sich auf den Weg der Inkarnation mitnehmen lassen (CMR 63). Einleuchtend redet Song hier von einer bleibenden und heilsamen Spannung zwischen der 'Kirche als sozialem Phänomen' und der je aktuellen 'Koinonia' Jesu Christi: „Wenn diese Spannung zerbrochen wird, dann gewöhnt sich die Kirche

³ 1970, 69: 4: „The church is ... essentially an event, a happening“. Vgl. CMR 78.

an ihre friedvolle Existenz und verliert ihren Charakter als Mission.“⁴ Doch zeigen auch seine eigenen Ausführungen dann die Tendenz, eben diese Spannung zu zerstören – nicht durch Identifizierung, sondern umgekehrt durch die völlige Abkopplung der theologisch qualifizierten von der institutionellen Kirche. Zwar will Song nicht bestreiten, daß es auch innerhalb der institutionellen Kirchen zu aktueller Kirche kommen *kann*, die ganze Emphase seiner Argumentation gilt aber der Kirchwerdung jenseits der Kirchenorganisation (z.B. 1977b, 14f). Auch dies läßt sich noch verstehen als Polemik gegen kirchliche Erwählungssicherheit und gegen die Heilsprivilegien, die Kirche sich immer wieder gegenüber den Andersgläubigen vor ihrer Tür anmaßt. Nur: alle Kirchenkritik läuft ins Leere, sobald die Institution, die kritisiert werden soll, gleichgültig wird.⁵ Und eben dazu, zum völligen Überspringen der Institution Kirche, neigen Songs Überlegungen, und zwar schon von Anfang an. Schon in seiner Dissertation waren wir ja dieser eigentümlichen Unbestimmtheit hinsichtlich der Kirche als dem konkreten sozialen Rahmen christlichen Lebens begegnet, und wir hatten darin einen charakteristischen Zug chinesischer Religiosität gesehen.⁶ Diese Neigung zum Übergehen der organisierten Kirche bricht der Kirchenkritik Songs jedoch ihre Spitze ab. Dies sei am Beispiel seiner Antrittsrede als Rektor des Tainan Theological College verdeutlicht: Dort klagt Song die faktische Gespaltenheit der Kirchen als Verletzung des einen Leibes Christi an, fügt dann aber hinzu, daß der auferstandene und erhöhte Leib gar nicht verletzt werden könne, denn „das, was da zertrennt wird, ist nicht die Kirche, die der Leib Christi ist; es ist lediglich eine zusammengekommene Gruppe und eine von Menschen errichtete Organisation, die getrennt wird... Was wir suchen ist die Einheit der *Christen*. Da der Leib Christi einer ist und seine Kirche auch eine ist, ist es nicht nötig, nach der Einheit der Kirche zu suchen.“⁷ Mit solch einer Sicht der Dinge werden aber die historischen Kirchen (wenn nicht absichtlich, so doch in der Konsequenz) aus der ökumenischen Inanspruchnahme entlassen, anstatt daß sie darauf behaftet würden!

Doch nicht nur in diesem Sinne löst Song den Kirchenbegriff von der Institution Kirche, daß er deren sündhafte Erscheinung zugunsten einer idealen Gemeinschaft der Getreuen preisgibt. Seine Darlegungen lassen vielmehr fragen, welches Interesse er überhaupt an Kirche in *irgendeinem* institutionellen Sinne hat. Der Einwand, daß die Form verfaßter Kirchen, wie wir sie kennen, in Asien auf Dauer vielleicht gar keine Zukunft haben könnte, ist bedenkenswert (vgl. z.B. CG

⁴ CMR 63: „When the tension is broken, the church gets settled into her peaceful existence, losing her characteristic as mission.“

⁵ Vgl. in diesem Zusammenhang die instruktive Kritik W.Krecks an den 'Kirchenthesen' H.Gollwitzers: KRECK 1978, vor allem 523-525.

⁶ Vgl. oben S. 96 und 67f.

⁷ SONG TTC 10: „That which is divided is not the church which is Christ's Body; it is simply a group gathered together and an organization established by men that is divided. ... The aim which we seek is the unity of *Christians*. Since Christ's Body is one and his church is also one, there is no need to seek the unity of the church.“

80). Wie revisionsbedürftig unser abendländisches Bild von Kirche als hochorganisierter und rechtlich durchstrukturierter Institution ist, zeigt sich tagtäglich auch in unserer eigenen zerfallenden Volkskirche in Deutschland. Doch welche alternativen Sozialformen könnten an die Stelle der herkömmlichen Kirchen treten? Diese Frage drängt sich doch auf; doch gerade hier lassen uns Songs Ausführungen im Stich. Bei all seiner Kirchenkritik setzt er die Existenz kirchlicher Organisationen ja immer schon voraus. Unermüdlich kritisiert er ihre Abschottungstendenzen; aber welchen positiven Sinn Kirche als distinkte christliche Glaubensgemeinschaft überhaupt hat oder haben könnte, bleibt unklar. Unklar bleibt, ob christlicher Glaubensvollzug für Song überhaupt einer besonderen 'christlichen Gemeinschaft' bedarf. Ist die Zugehörigkeit zu Christus für Song völlig unabhängig von der Zugehörigkeit zur Kirche als seinem lebendigen Leib? Undogmatischer und allgemeiner gefragt: Gibt es für Song irgendeine innere Notwendigkeit, mindestens einen guten Sinn, daß Christen regelmäßig *als Christen* miteinander zusammenkommen zu gottesdienstlicher Feier, zu Gebet und Brotbrechen? Oder stellt er sich Kirche wirklich *ausschließlich* in der Form von aktuellen Lebens- und Aktionsgemeinschaften vor, in denen die unterschiedlichsten religiösen Traditionen zusammenfließen?

Die letzte Frage muß wohl mit Ja beantwortet werden. Hier kommt nämlich noch die zweite oben erwähnte Tendenz von Songs Aussagen zur Kirche zum Tragen. Seine These, daß ekklesiale Koinonia sich nur je und je 'ereignet', ist eben noch mehr als nur ein Instrument prophetischer Kirchenkritik. Die These fügt sich vielmehr in den Zusammenhang seines ganzen theologischen Entwurfs ein, wie er ihn seit 1975 immer schärfer profiliert. Wir hatten gesehen, daß sich für Song die Begegnung mit Gott vor allem als zwischenmenschliche, liebend-mitleidende Begegnung 'von Herz zu Herz' vollzieht. Dementsprechend ist auch Kirche in ihrer wesentlichen Gestalt als solch eine Bewegung des Zueinanderkommens von Menschen zu verstehen (1976b, 22). Schon in *Christian Mission in Reconstruction* hatte Song diese Bewegung als eine Bewegung kirchlicher Selbstentäußerung beschrieben, deren Ziel ein neues, alle einschließendes 'inklusives Wir' ist.⁸ Als entscheidendes Kennzeichen dieser neuen Gemeinschaft nennt Song später das in Liebe geteilte Leid: Wo immer Jesus hinging, dort „entstand eine Gemeinschaft des Mitleidens (*community of compassion*). ... Erlösung findet in einer Gemeinschaft des Mitleidens statt.“⁹ Diese 'community of compassion' hat für Song sakramental-ekklesiale Bedeutung. Dennoch ist sie etwas anderes als Kirche, auch nicht eine der traditionellen Institution gegenüberstehende 'wahre Kirche'. Der Eigenart dieser Gemeinschaft entspricht es ja gerade, daß sie jedes religiö-

⁸ CMR 60. Auch Songs Präferenz für Volkskultur und Volksreligiosität ist nicht zuletzt darin begründet, daß diese von vorn herein weniger formalisiert und weniger scharf institutionalisiert und darum offener und kommunikationsfähiger erscheinen, vgl. 1984e, 17f.

⁹ TWA 143: „Wherever he went, a community of compassion came into being. ... Salvation takes place within a community of compassion.“

se Bekenntnis übergreift und darum nicht nur die Grenzen der institutionellen Kirche sprengt, sondern auch über die Gemeinschaft der Glaubenden, deren Glaube sich bewußt auf Jesus Christus beruft, hinausreicht. Sicher: Für Song ist es Jesus, der diese 'compassion' mit seinem ganzen Leben provoziert hat; und überall, wo Song Anzeichen echter 'compassion' entdeckt, klingt für ihn die Geschichte Jesu an. Gleichwohl ist diese 'compassion' nicht notwendig an Jesus gebunden. Dem zuletzt angeführten Zitat von der 'community of compassion' fügt er hinzu: „Von dieser Art war auch das Mitleid des Buddha...“¹⁰

Damit ergibt sich auch eine neue Perspektive und ein ganz neues Verständnis von Mission: Die Kirche als die Gemeinschaft derer, die an Jesus Christus glauben, wird zu einer Stimme im Chor der vielen Gruppen und Menschen, die gleichermaßen in der Mission Gottes stehen. Die Aufgabe der Christen ist es, ihren eigenen Glauben, ihre Spiritualität und ihre Stories einzubringen in eine Begegnung mit anderen Menschen und deren Glauben, so daß es zu einer gegenseitigen Befruchtung kommt, durch die alle Beteiligten in der gemeinsamen Erkenntnis Gottes wachsen und in der Heil erfahrbar wird. Die Welt, auch die Religionen der Welt, haben ihrerseits eine Mission gegenüber der Kirche zu erfüllen, indem sie sie in diese (im weitesten Sinn 'ökumenische') Gemeinschaft hineinrufen.¹¹ Das Fundament dieser Gemeinschaft ist letztlich nicht das Bekenntnis zu Jesus, auch nicht die bewußt gelebte Jesus-Nachfolge, sondern das gemeinsame ertragene und geteilte Leiden. „Tränen bringen die Menschen in ihrem Leiden zueinander. Durch Tränen werden ihre Herzen vereint“.¹² „Vielleicht sind wir in einer 'ökumenischen Zeit' angelangt, in der Gott solche über alle Welt verstreuten geistlichen Kräfte und Energien zusammenbringt zu konzertierten Anstrengungen, das Leben der Welt zu erhalten. Vermögen wir, wagen wir, als Christen auf Gottes ökumenische Mission zu antworten?“¹³

Daß Song hier mit grundlegenden Positionen seiner eigenen dogmatischen Tradition bricht, dessen ist er sich bewußt. Die Herausforderungen, vor die er christliche Theologie in Asien und auch weltweit gestellt sieht und die er zu beantworten sucht, sind aber zu dringlich, als daß die Suche nach Lösungen die Grenzen der bisherigen theologischen Tradition nicht auch überschreiten dürfte. Fragen lassen muß sich Song allerdings, ob er mit seinem Lösungsversuch auch erreicht, was er erreichen will. Was sein kirchenkritisches Anliegen betrifft, so haben wir oben gesehen, wie er durch sein Desinteresse an der verfaßten Kirche

¹⁰ TWA 143: „This was also the Buddha's compassion...“ Vgl. auch TWA 123-132, wo Song die Wolke der Glaubenszeugen (nach Hebr 12,1) wie selbstverständlich auf die gesamte Menschengemeinschaft hin entschränkt.

¹¹ Vgl. 1978b, 208 und 1991a, 103.

¹² TLM 38 = dt 39; vgl. 1983a, 123.

¹³ 1983a, 120: „We may have arrived at an 'ecumenical time' in which God is gathering together such spiritual forces and energies scattered all over the world into concerted efforts to hold the life of the world. Can we, dare we, as Christians, respond to God's ecumenical mission?“ Ähnlich 1991a, 106-111.

der eigenen Kritik ihre Spitze nimmt und diese Kirche am Ende aus jedem positiven Anspruch entläßt. Der Ausblick auf eine überkirchliche 'community of compassion' hingegen bleibt bei ihm insgesamt zu vage, um als Alternative beansprucht zu werden. Welche konkrete soziale Größe steht denn hinter diesem Begriff? Oder falls es sich um eine noch ausstehende, eschatologische Zielvorstellung handelt:¹⁴ Welche konkrete soziale Größe kann und soll mit solch einer Vision und Verheißung denn in Pflicht genommen werden? Solange diese Fragen nicht geklärt und dabei auch das Verhältnis zu den historischen Kirchen nicht deutlicher bestimmt wird, wird die 'community of compassion' ein unverbindliches romantisches Ideal bleiben.¹⁵ Eben diese Verhältnisbestimmung steht bei Song noch aus; hier teilt er im Grunde die Verlegenheit, die uns auch in den ekklesiologischen Thesen der CCA aufgefallen war.¹⁶

Mir scheint, gerade angesichts der von Song zu Recht vorgebrachten Kritik wäre es notwendig, die Kirche wieder neu zu entdecken – nicht als triumphale Gemeinde der exklusiv Erlösten und auch nicht als eine Instanz, die die politischen und spirituellen Probleme der Welt lösen müßte, sondern vielmehr als die konkrete Gemeinschaft derer, die sich durch die Begegnung mit der 'Geschichte Jesu' als begnadete Sünder wissen und die in *seiner* Geschichte einen Raum entdeckt haben, wo neues Leben und Handeln – und sei es in kleinen Schritten – möglich ist.

¹⁴ Dieses Verständnis legt das eschatologische Schlußkapitel von CG („community of love“) nahe. Vgl. dazu aber oben S. 200 (auch dortige Anm. 28).

¹⁵ Konkreter als Songs Ausführungen sind da schon die Überlegungen des katholischen srilankischen Theologen A. PIERIS (1986) zur Rolle der „menschlichen Basis-Gemeinschaften“, in denen christliche und nichtchristliche Mitglieder sich miteinander um die Entwicklung eines 'vollen Menschseins' bemühen“ (PIERIS 1986, 224). In diesen Gruppen, die an den Rändern der offiziellen Kirchen entstehen, sieht Pieris die Anfänge einer echten 'asiatischen Ortskirche'. Pieris kann sich dabei nicht nur auf eigene Erfahrungen mit radikalen religiösen Gruppen in Sri Lanka stützen (z.B. 'Christian Workers' Fellowship', der auch viel Nichtchristen angehören), er bemüht sich auch um eine (wenigstens ansatzweise) Verhältnisbestimmung dieser Gruppen zur traditionellen Kirche.

¹⁶ Vgl. oben S. 58f. Dazu die Einschätzung des philippinischen Theologen C.G. AREVALO (1984, 80): „...the 'absence of ecclesiology' in Song's theology needs more probing“. In einem sehr interessanten Rückblick auf die Entwicklung asiatischer Theologie spricht auch Kim Yong-Bock, einer der führenden koreanischen Minjung-Theologen, von einem ekklesiologischen Defizit und führt es auf die christologische Problematik zurück (in: MARTINEZ (Hg) 1990, 13; deutsche Fassung: KIM 1992, 92): „In Asia ... the Christian churches have constricted Jesus Christ to exclude peoples of Asia from the category of the people of God. ... The churches have been exclusive in the name of Christ... Thus, there has been a tendency in the Asian ecumenical movement to favor Missio Dei over Missio Christi. Consequently, the ecclesial implications of Missio Dei have been neglected, and Missio Christi is shunned in the ecumenical movement, especially in the circle closely associated with people's movements in Asia. ... C.S. Song has helped us to find Christ in God the Creator, who is also redeemer. ... Song also prefers the Creator as the Redeemer, rather than only Christ as Redeemer.“

8.3.3. Politische Vision

Songs Wahrnehmung der gesellschaftlichen Problemfelder in Asien ist vorwiegend politisch orientiert. Zwar wird die Realität sozialer und kultureller Unterdrückung sowie ökonomischer Ausbeutung gleichfalls gesehen und benannt, jedoch kaum in ihren *eigentümlichen* Strukturen analysiert. Immer wieder ist es die unmittelbare politische Beherrschung im Sinne autoritärer Machtausübung, die für Song das Grundmuster darstellt zur Beschreibung der vielfältigen gesellschaftlichen Konflikte und Abhängigkeitsverhältnisse in Asien. „In gewissem Sinne ist die menschliche Geschichte eine Geschichte von Kämpfen zwischen Herrschern und Beherrschten, eine Geschichte der Konflikte zwischen der Wohlfahrt der Menschen des Volkes und den auf diktatorischer Herrschaft gegründeten Institutionen politischer Macht.“¹ Dieser machtkritischen politischen Perspektive fügt sich auch Songs Deutung der Inkarnationsdynamik ein. Wir hatten gesehen, wie nachdrücklich Song hier die Tendenz zu freiwilliger Machtentäußerung und Depotenzierung herausarbeitet, was auf gesellschaftlicher Ebene auf eine Kritik an zentralisierten Herrschaftsstrukturen und Hierarchien und eine allgemeine Forderung nach Demokratisierung hinausläuft.² Auch das Motiv von 'Unterbrechung und Zerstreung', das Songs theologische Geschichtsdeutung prägt (vgl. oben 7.2.1.), mündet zwanglos in ein Plädoyer für dezentralisierte Entscheidungsstrukturen und demokratische Partizipationsmöglichkeiten im politischen Prozeß.

Verständlich wird diese Perspektive Songs vor dem Hintergrund der Erfahrungen, durch die sein gesellschaftskritisches Denken geprägt wurde: Der Konflikt der Presbyterianischen Kirche mit dem nationalchinesischen Regime in Taiwan, den Song – zwar vom Ausland her, aber doch als aktiv Beteiligter und Betroffener – miterlebte.³ Dieser Konflikt entflammte zunächst eben *nicht* an der Frage nach sozialer und wirtschaftlicher Gerechtigkeit (diese Thematik wurde erst später mit aufgenommen), sondern an der Forderung nach Demokratie und nationaler Selbstbestimmung. Die Opposition gegenüber einem diktatorischen Regime war also Songs politische Schlüsselerfahrung. Hier findet er nun auch sei-

¹ SONG TET 184: „In a sense human history is a history of the struggles between rulers and ruled, a history of conflicts between the well-being of people and institutions of political power based on dictatorial rule.“ Songs Formulierung erinnert (absichtlich?) an die berühmte Eröffnungsthese des 'Kommunistischen Manifests'. Im Vergleich wird aber sofort die unterschiedliche Perspektive deutlich: Nach Marx/Engels ist die Menschheitsgeschichte eine Geschichte gesellschaftlicher Klassenkämpfe, während Song einfach vom Konflikt zwischen diktatorischem Herrscher und geknechtetem Volk ausgeht.

² SONG TN 205: „The politics of democracy, of popular movements, reflects God's politics with the world in Jesus Christ.“

³ Rückblickend wertet Song sein Engagement für die FCSD als „my political theology in action“ (Gespräch am 13.9.1989).

nen wesentlichen theoretischen Schlüssel zur Beschreibung sozialer Konflikte überhaupt.⁴

In der Spannung zwischen Diktator und geknechtetem Volk, wie sie z.B. in der Geschichte von Meng Chiang eindrucksvoll symbolisiert wird, steht für Song der offenen, auf brutaler Gewalt gründenden Macht des Herrschers die untergründig-subversive Macht des Volkes polar entgegen: „People politics versus power politics“ (TN 173) oder auch „people's power ethic“ gegenüber „dictators' power ethic“ (TLM 35).⁵ Die eigentümliche Macht des Volkes, so hatten wir gesehen, hängt für Song ganz wesentlich mit dessen äußerer Machtlosigkeit zusammen; in ihrer reinsten Form ist sie Liebes- und Leidensfähigkeit, 'Macht der Tränen'.⁶ Es ist keine institutionelle, sondern eine moralische Macht: „moral power“⁷, in der sich zutiefst Gottes eigene Macht verkörpert. Der politische Grundkonflikt zwischen diktatorischem Regime und geknechtetem Volk gewinnt damit eine grundsätzliche, metaphysische Bedeutung: „Letztlich ist Geschichte (*history*) die Entfaltung der Kämpfe zwischen den Kräften, die für Gott und für das Volk (*the people*) sind, und den Kräfte, die gegen Gott und das Volk sind“⁸ Das Volk und seine im Leiden geläuterte Kultur wird zum Hort einer alternativen Gemeinschaftsform, die auf empathischer Verbundenheit statt auf institutionellem

⁴ Dieser Zusammenhang mag auch noch einmal ein Licht auf die politische Perspektive asiatischer Theologie insgesamt werfen. In den theologischen Foren der asiatischen ökumenischen Bewegung waren wir ja ebenfalls dieser stark polarisierten und auf den politischen Grundkonflikt zwischen 'Herrscher' und 'unterdrücktem Volk' zugeschnittenen Gesellschaftsbeschreibung begegnet (vgl. oben S. 61f); denn wie in Taiwan, so formierten sich auch in den anderen asiatischen Ländern – namentlich in Südkorea, auf den Philippinen und z.T. in Indien – die gesellschaftskritischen theologischen Stimmen vor allem im Gegenüber zu Militär- und Notstandsregimen. Insgesamt kann man feststellen: Kritische Theologie in Asien profilierte sich nicht so sehr durch ihre analytische Kritik ökonomischer Strukturen, sondern durch ihren Kampf gegen die Beschneidung politischer Freiheiten und gesellschaftlicher Gestaltungsmöglichkeiten, durch den Kampf für Menschenrechte und Demokratie. Vgl. dazu DIGAN 1984, 133.

⁵ SONG formuliert immer wieder diesen scharfen Gegensatz; vgl. z.B. TLM 44 = dt 48: „Die Sprache der Tränen gegenüber der Sprache der Gewalt! Die Macht von Tränen gegenüber der Macht von Gewehren!“ oder TET 232f: „politics of the sword“ – „politics of love“.

⁶ SONG 1982b, 16: „The strength of the weak is the strength of people's tears – tears that flow from the soul that longs for justice, from the heart that loves and cares.“

⁷ Von „moral power“ (auch: „moral force“, „moral strength“) spricht Song häufig, z.B.: SD 57 und 160; 1974M, 6; TET 255; TN IX und 205; TLM 47; 1984e, 21, 1986d, 36f; JCP 136.

⁸ CG 147: „Ultimately, history is the unfolding of struggles between the forces that are for God and the people and the forces that are against God and the people.“

Zwang gründet⁹ und in der das Reich Gottes – verborgen und doch immer schon gegenwärtig – heranwächst.¹⁰

Auch Songs starke Betonung der *moralischen* Qualität der 'Macht der Ohnmächtigen' wird zum Teil verständlich vor dem Hintergrund seiner politischen Erfahrungen in Taiwan. Die Presbyterianische Kirche hatte in ihrem Streit mit dem nationalchinesischen Regime ja tatsächlich nicht viel mehr als ihr moralisches Gewicht einzubringen – das Gewicht ihrer Glaubwürdigkeit vor den eigenen Gemeinden und dem eigenen Volk, nicht zuletzt aber auch vor dem Forum internationaler Beobachter, über die das Regime nicht ohne weiteres hinweggehen konnte.

Die massive Moralisierung gesellschaftlicher Konflikte verweist aber auch noch auf einen anderen Hintergrund. Auffällig ist ja, daß Song trotz seiner primär politisch geprägten Wahrnehmung gesellschaftlicher Probleme die moralische 'Macht des Volkes' im Grunde doch ganz *unpolitisch* deutet, indem diese 'Macht der Machtlosen' für Song nämlich *kein* kalkulierbares Instrument im politischen Kräftespiel darstellt, sondern eine Art Anti-Macht, die die gesamte herkömmliche Logik der Politik zersetzt. Sie im herkömmlichen Sinne politisch einzusetzen hieße gerade, sie zu pervertieren. Die Macht des Volkes kündigt demnach von einer alternativen Gesellschaft, in der Macht- und Interessenkonflikte im herkömmlichen Sinne überwunden sind. – Das Harmonieideal, das hier zum Vorschein kommt, ist in seiner konsequenten Diesseitigkeit offenbar chinesisch inspiriert und fügt sich ein in die Vision kosmischer Harmonie, die für das traditionelle chinesische Denken charakteristisch ist.

Pong Bae Park stellt in einer Untersuchung des Zusammenhangs von kosmologischen und moralisch-gesellschaftlichen Grundvorstellungen in der chinesischen, insbesondere konfuzianischen Tradition fest: Die chinesische „auf Harmonie gegründete Philosophie gestattet keinerlei gesellschaftliche Konflikte.“¹¹ Und die Kräfte, die auf der gesellschaftlichen Ebene die harmonische Integration gewährleisten sollen, so Park, sind im wesentlichen

⁹ Vgl. SONG 1984e, 20f: Gegenüber der herrschenden „Kultur, die auf sozialen Privilegien, politischer Macht, religiöser Orthodoxie aufgebaut ist, dieser Kultur ohne Tränen, ohne Leidenschaft und ohne Herz“, vermag die „Kultur des Volkes ... eine neue Vision für die Menschheit“ zu schaffen: „Eine Vision, die sich auf Liebe und nicht auf Haß gründet, die Gestalt annimmt durch moralische und nicht durch gewalttätige Macht, geschaffen durch die menschliche Fähigkeit, Hoffnung zu haben inmitten von Verzweiflung.“

¹⁰ Ebd. 23. Typisch für Songs chinesisches Zeitempfinden (vgl. oben S. 168 und 200), fällt hier die eschatologische Perspektive und die metaphysische Tiefenschau wieder in eins. Song plazierte das Heranwachsen des Reiches Gottes zwar ausdrücklich in die Zeitspanne *zwischen* „Schöpfung“ und „Neu-Schöpfung“; doch diese Zeitspanne sei so 'riesig', daß sie „außerhalb unseres Vorstellungsvermögens liegt“ (ebd.). Die eschatologische Orientierung wird zur Ewigkeit zerdehnt!

¹¹ P.B.PARK 1972, 1: „...the philosophy based on harmony does not legitimate any conflict in society.“

eben Moral und liebendes Mitgefühl.¹² Die Nähe zu Songs gesellschaftlichen Leitvorstellungen liegt auf der Hand. Schon in *Christian Mission in Reconstruction* hatte Song den Bereich gesellschaftlich-politischer Phänomene (Kultur, Geschichte, Gesellschaft, Politik) ausdrücklich in seine kosmologische Perspektive eingebunden.¹³ Diesen kosmologischen Rahmen interpretierte er dann zwar von der (durchaus konfliktreichen) Geschichte Jesu Christi her; doch wir haben nun schon verschiedentlich gesehen, wie bei ihm die Tendenz zur optimistischen kosmischen Einheitsvision untergründig weiter wirksam bleibt. Sie schimmert auch in seinen politischen Aussagen durch – z.B. wenn er als Ziel des „politischen Handelns“ Gottes die „Erlösung der kosmischen Ordnung“ anführt¹⁴ und Sünde dementsprechend als „irrationale Kraft“ beschreibt, die die kreatürliche wie gesellschaftliche Ordnung stört¹⁵; oder wenn 'Trennung' und 'Zerrissenheit' als die gesellschaftlichen Hauptübel namhaft gemacht werden und zu ihrer Heilung eine erneuerte, mitfühlende Kommunikation 'von Herz zu Herz' aufgeboten wird.¹⁶

Der koreanische Theologe Suh Nam-Dong hat in einer bissigen Kritik einmal Song die Verhaftung an konfuzianische Wertvorstellungen vorgeworfen und unter anderem bemerkt, Songs Theologie erschließe keine Perspektiven für eine konstruktive gesellschaftliche Neugestaltung.¹⁷ Suhs Konfuzianismus-Vorwurf erscheint insofern nicht treffend, als Song die Gesellschaft nicht auf *vertikale* Grundbeziehungen gründet, wie das der Konfuzianismus tut.¹⁸ Hier schöpft Song aus anderen, egalitär-anarchischen Traditionen.¹⁹ Doch in einem wichtigen Punkt teilt seine politische Vision tatsächlich das Dilemma des konfuzianischen Gesellschaftsmodells: Hier wie dort gibt es nur die Alternative zwischen einer

¹² Ebd. 12: „either affectional or moral“.

¹³ Vgl. oben S. 150.

¹⁴ TET 217: „The political activity of God ... is directed to the creation of new human relationships, the redemption of the cosmic order, and the construction of new creatures.“ Das kosmisch-restaurative Motiv steht hier neben einer eschatologischen Orientierung ('neue menschliche Beziehungen', 'neuer Kreaturen'), ohne daß das Verhältnis zwischen diesen beiden Motive genauer bestimmt würde.

¹⁵ CMR 256: „Sin ... is that irrational force in man urging him to disturb the order of God's creation, to inflict injustice on other people, to gratify the inordinate desires for power at the expense of others, and to work towards selfinterest without the slightest respect and concern for interpersonal relationships.“

¹⁶ TLM 39 = dt 41: „Ist Trennung, ist Zerrissenheit – dieses grausame Ungeheuer – zur Seele des Zwanzigsten Jahrhunderts geworden?... Geopolitisch ist unsere Welt geteilt. Ideologisch ist sie zerrissen. Unsere menschliche Gemeinschaft ist in Rassengruppen aufgetrennt... Sogar die Christen kommen noch getrennt an den Tisch des Herrn... Und wie sehr hat unser Herz die Stärke verloren, diese trennenden Kräfte zu überwinden!“ Vgl. auch CG 255.

¹⁷ SUH Nam-dong 1984b, 15: „In Song's political theology we only see a theology of the cross posed over and against the evil of dictatorship. But, we do not find a theology of the resurrection that speaks of a new political order.“

¹⁸ Die fünf grundlegenden konfuzianischen Sozialbeziehungen sind die von Herrscher-Untertan, Vater-Sohn, Ehemann-Ehefrau, älterer Bruder-jüngerer Bruder, Freund-Freund. Dazu J.CHING 1989, 111: „Die einzige horizontale Beziehung ist die zwischen Freunden; und sogar hier fordert höheres Alter einen gewissen Respekt ab, wie auch zwischen Brüdern.“ P.B.PARK (1972, 2) kritisiert das konfuzianische Ideal gesellschaftlicher Harmonie darum als „rationalization of existing human inequalities.“

¹⁹ Vgl. dazu oben S. 174f (auch dortige Anm 53).

allgemeinen Harmonie im Sinne familiären Gemeinsinns oder einer tyrannischen Diktatur. Angesichts von gesellschaftlichen Konflikten, deren Lösung nicht harmonisch wie in einer Familie gelingen kann, sondern die nur durch einen offen ausgehandelten Kompromiß zwischen den bleibend unterschiedlichen Interessen sinnvoll bereinigt werden können, versagt dieses Modell.²⁰ Die Berufung auf eine harmonisch angelegte kosmische Ordnung birgt zweifellos kritisches Protestpotential und kann in Situationen totalitärer Beherrschung große subversive Kraft haben. Das zugrundeliegende Ideal bleibt aber vordemokratisch und ist als Leitvorstellung politischer Gestaltung darum äußerst problematisch. Suhs Kritik ist insofern rechtzugeben, als Song in seinen politischen Überlegungen nicht nach konkreten demokratischen Strukturen fragt, durch die eine möglichst gerechte oder zumindest chancengleiche Austragung von Interessensgegensätzen möglich würde, sondern stehenbleibt bei der bloßen Kritik von Herrschaft und der bloßen Forderung nach radikaler Demokratie im Sinne allgemeiner politischer Partizipation. Song scheint das Dilemma selbst zu spüren: Während seine Ausführungen zur 'Macht des Volkes' der utopischen Vision eines generellen Machtverzichts auf der Grundlage allseitiger 'compassion' verpflichtet sind, ist er doch Realist genug, um die Anwendung auch gewaltsamer Mittel seitens des unterdrückten Volkes nicht von vorn herein auszuschließen oder moralisch zu diskreditieren.²¹ Nur läßt er eben völlig offen, an welchen Kriterien ein legitimer Einsatz von Gewalt gegebenenfalls zu messen wäre. Die konfliktive Durchsetzung politischer Interessen scheint für ihn so schlecht beleumundet, daß er über eine positive Funktion politischer Machtausübung nicht weiter reflektiert.²²

Im Rahmen seines konkreten politischen Engagements für Taiwan fordert Song eine konkrete „politische Theologie, die sich übersetzen läßt in Programme und Aktionen, so daß die Welt vom Elend der Menschen in Taiwan erfährt.“²³ Ansonsten jedoch geht es ihm eher um die theologische Tiefenschau jenseits jedes politischen Kalküls: „Politische Theologie ... befaßt sich nicht mit politischen Sy-

²⁰ Hierzu vgl. die Kritik am konfuzianischen Gesellschaftsmodell von P.B. PARK 1972, 12. Vgl. auch LEE/WONG 1988, 238: „While Confucian ethics has certain advantages for personal development and interpersonal relationship, it cannot very well deal with the issues of economics and politics objectively unless it is augmented by other measures, like the rule of law and scientific management.“

²¹ Vgl. z.B. TN 174f: Nachdem Song den gewaltfreien indischen Unabhängigkeitskampf unter der Führung Mahatma Gandhis als Beispiel recht verstandener „people politics“ herausgestellt hat, bemerkt er unter Verweis auf die sandinistische Revolution in Nicaragua: „In a totally different setting, the struggle between people politics and power politics may take a violent form.“ Song läßt völlig offen, wo die Gründe für diesen Unterschied liegen und wie er zu bewerten ist; er selbst schließt dann aber doch mit einem Plädoyer für die „Politik des Kreuzes“.

²² Vgl. z.B. TET 222: „politics is basically a power struggle among contending parties... By way of contrast, God's politics does not consist of attempts to seize power. What it aims at is the transformation of power.“

²³ 1984c, 19: „...a political theology that could be translated into programmes and actions, bringing the plight of the people in Taiwan to the knowledge of the world.“

stem, ökonomischen Strukturen und gesellschaftlichen Institutionen als solchen. Vielmehr befaßt sie sich zuerst und vor allem mit der Macht, auf der diese Systeme, Strukturen und Institutionen errichtet sind.“²⁴ „Das Leben der asiatischen Völker ist selbst voll von politischen Geschichten (*stories*). Es ist die Aufgabe der politischen Theologie, diese Geschichten zu entdecken, zu den Klagen und Freuden, den Verzweiflungen und Hoffnungen hinter den Geschichten hindurchzudringen und dort auf die von Gott in Besitz genommene und umsorgte menschliche Seele zu stoßen und sie zu erfahren.“²⁵ Wieder begegnen wir der Gefahr, die wir nun wiederholt und von verschiedenen Seiten kennengelernt haben: Durch die Ablösung vom eigenen lebensgeschichtlichen Kontext und von einer präzisen politischen Konfliktstellung drohen Songs Aussagen ihre Bestimmtheit zu verlieren, pauschal zu werden²⁶ oder gar zum idealistischen Appell an das „Schöne, Wahre und Gute“ zu verkümmern.²⁷

Die genannten Problemanzeigen verringern allerdings nicht das Gewicht der Anfragen, die C.S.Song unserer westlichen theologischen Tradition vorgelegt hat, und auch nicht die Bedeutung der Anregungen, die er durch seine Arbeit gegeben hat. Im Gegenteil: Wenn wir im Blick auf die Theologie C.S.Songs von der Gefahr mangelnder Konkretion und Kontextualität sprechen, dann ist solch eine Kritik von westlicher Warte aus höchst zweischneidig; der Balken steckt im eigenen Auge.

²⁴ TET 238f: „...political theology ... does not deal with political systems, economic structures, and social institutions as such. Rather it has to deal first and foremost with the power on which these systems, structures, and institutions are constructed.“

²⁵ TWA 92: „The life of Asian peoples is itself full of political stories. The task of political theology is to discover them, to penetrate into the woes and joys, despairs and hopes, behind those stories, and to encounter and experience the human soul possessed and cherished by God.“

²⁶ Song verwendet zur Zielbeschreibung politischen Handelns oder zur näheren Beschreibung des 'Guten' oder der 'Wahrheit' gern formelhafte Begriffsreihungen, deren Zusammenstellung willkürlich wirkt. Allein in TET taucht gleich mehrmals und in unterschiedlichen Zusammenhängen die Reihung „truth, justice, love“ auf (TET 211; TET 239; TET 246), andere Reihungen lauten: „freedom, justice and equality“ (TET 119), „truth, freedom, justice“ (TET 255), „dignity, honesty, love, and freedom“ (TET 183f), „love, justice, freedom“ (TET 240). Einzelne Begriffe aus diesen Reihen werden dann wiederum durch neue Begriffsreihen erläutert, „justice“ z.B. durch „love, freedom, integrity“ (TET 236). Die Worte erklären nichts mehr, sondern schießen ins Kraut.

²⁷ Song verwendet diese ästhetisch orientierte Trias auffallend häufig: 1969b, 5; CMR 133; TET 23; TET 86; TN 159; TWA 38; TWA 151; TWA 178; 1984e, 21. Leicht abgewandelt (good, true, noble / true, rich, beautiful) auch: SD 30; 1983cTN 194; CG 240; TWA 80.

8.4. Nachtrag: Zu den jüngsten Veröffentlichungen C.S.Songs

Die vorliegende Studie wurde, wie erwähnt, auf der Basis der von C.S.Song bis Ende 1992 veröffentlichten Schriften erstellt.¹ Damals war mit *Jesus, the Crucified People* (JCP) erst der erste Band einer christologischen Trilogie erschienen, die Song unter dem Gesamttitel *The Cross in the Lotus World* konzipiert hatte. Inzwischen sind nun der zweite (*Jesus and the Reign of God*, JRG) und unmittelbar vor Drucklegung dieser Arbeit auch der abschließende dritte Band (*Jesus in the Power of the Spirit*, JPS) publiziert worden. Erfreulicherweise zeigte die Übersicht über alle drei Bände, daß eine tiefergehende Überarbeitung unseres Manuskriptes nicht erforderlich war.² In den neuen Bänden von *The Cross in the Lotus World* entfaltet Song in eindringlicher Weise sein theologisches Anliegen; doch gibt es dabei, soweit ich erkennen kann, keine sachlich neuen Aspekte, die nicht schon in seinen vorangegangenen Arbeiten zumindest angeklungen wären. So bietet die Trilogie eine eindrucksvolle und variationsreiche Zusammenfassung der theologischen Themen und Thesen, die für Songs Arbeit in den zurückliegenden Jahren bereits kennzeichnend waren.

Song selbst charakterisiert seine Trilogie als eine „christologische“ Untersuchung.³ Doch ist daran zu erinnern, daß er in der christologischen Fragestellung schon immer das Ganze christlicher Theologie verhandelt sah.⁴ Sowohl der Gesamttitel als auch das Motto seiner Trilogie lassen erkennen, daß er hier nicht bloß eine enggefaßte christologische Fachstudie vorlegen will. Der Titel *The Cross in the Lotus World* greift auf die Symbolik zurück, die er bereits in *Third-Eye Theology* verwendet hatte.⁵ Kreuz und Lotus standen dort nicht bloß für das Christentum bzw. den Buddhismus, sondern darüber hinaus auch für die Kultur des Westens und die des Ostens insgesamt (TET 101f). Es geht Song also um das große Thema, das ihn seit seinen ersten Aufsätzen bewegt hat: Um die Rolle und den Platz des christlichen Glaubens in Asien als „dem Teil der Welt, die nicht vom Christentum dominiert wird.“⁶ Und mit dem Motto, der johanneischen Inkarnationsaussage Joh 1,14, benennt er auch das zentrale systematische Modell, das ihn dabei schon von jeher theologisch geleitet hat. Je ein Abschnitt dieses Verses ist den drei Bänden vorangestellt: „Das Wort ward Fleisch...“ (Bd. 1) „...und wohnte unter uns...“ (Bd. 2) „...voll Gnade und Wahrheit“ (Bd. 3). Dabei

¹ Siehe oben S. 5.

² Nur an wenigen Stellen wurde im Vorangehenden ein Verweis auf eines der jüngeren Bücher Songs hinzugefügt.

³ So z.B. JCP 232 und JPS XI.

⁴ Vgl. oben S. 86 Anm 2.

⁵ Das Kapitel 5 von TET ist betitelt „The Cross and the Lotus“. Vgl. dazu SONG 1977a.

⁶ „...this general title expresses in a symbolic way a theological effort to understand Christian faith in the part of the world not dominated by Christianity.“ (JCP XI) Vgl. dazu oben S. 86.

ergibt sich aus Songs meditativen Argumentationsstil, daß die drei Bände nur teilweise aufeinander aufbauen und in vielem sich inhaltlich überschneiden.

Zur Orientierung noch abschließend ein kurzer Überblick über die drei Bände:

Bd. 1 (*Jesus, the Crucified People*) widmet sich schwerpunktmäßig der Frage nach der Person Jesu. Im Gegensatz zu traditionellen 'hohen' Christologien, die Jesus als göttlichen Mittler deuten bzw. als den Gottessohn, der für die Sünde der Menschen vor Gott stellvertretend leidet und sühnt, betont Song hier die Menschlichkeit Jesu und seine Einbindung in das Schicksal der Menschen. Song will zeigen, wie die Messianität Jesu gerade aus seiner Solidarität mit dem leidenden 'Volk' seiner Tage erwächst; wir haben diesen Ansatz oben bereits ausführlicher dargestellt (S. 252ff).

Bd. 2 (*Jesus and the Reign of God*) fragt sodann nach der Botschaft Jesu in ihrer gegenwärtigen Bedeutung, wobei gleich betont wird, daß Botschaft und Person sich nicht voneinander ablösen lassen, denn „the message reveals not only the thought but the person behind the thought.“⁷ Was Jesus verkündete, was er lebte und wofür er starb, war die Herrschaft Gottes. Sie wird nicht bloß für die Zukunft erhofft, sie wurde und wird aktuelle Wirklichkeit überall da, wo Gottes schöpferische und erlösende Kraft inmitten der Welt und der Geschichte heilvoll aufbricht und 'epiphan' wird.⁸ Auch dieser Gedanke ist uns aus Songs Schriften schon vertraut. Hier in JRG gliedert er sein Thema in die vier Teile 'Vision', 'Realität', 'Zeugnis', 'Transfiguration': Die Vision von der Gottesherrschaft – gemäß dem 'großen Gastmahl' (Lk 14, 16-24) ein Ereignis, das die strukturell Ausgestoßenen zur Mitte einer neuen Gemeinschaft macht – wird konfrontiert mit der Realität, unter der so viele Menschen leiden, in der aber gleichwohl die 'Kultur der Gottesherrschaft' auch schon lebenschaftend wirksam ist. Insbesondere auf seinem Passionsweg repräsentierte und bezeugte Jesus diese Gottesherrschaft, bis hin zur Konfrontation mit dem Hohen Rat und mit Pilatus, von Song gedeutet als Konfrontation der religiösen und politischen Autoritäten mit der 'Geschichte des Volkes' („popular history versus official history“, JRG 190).⁹ Hier, und in vielen ähnlichen Konstellationen bis heute, erweist sich die Gottesherrschaft als Kraft der Transfiguration, der Veränderung und Verklärung, als Kraft der Auferstehung. „The reign of God is that dynamic at work inside history through men, women, and children, that power of redemption that mends, heals, and re-creates the entire creation for the day of a new heaven and a new earth.“ (JRG 79)

Bd. 3 (*Jesus in the Power of the Spirit*) schließlich thematisiert insbesondere den grenzüberschreitenden Charakter von Jesu Wirken: „What is attempted in this third book“, so Song selbst, „... is an exploration of how this Jesus in the power of the Spirit crossed into the frontiers of others and disclosed to us how he experienced God's truth and grace in ways he had not experienced within his own religious tradition. It is also my effort to reflect on how this Jesus urges us today to cross our Christian frontiers to experience God's living truth and saving grace in our multi-social-historical and multi-cultural-religious world.“ (JPS xf) In Entsprechung zum Motto („...voll Gnade und Wahrheit“) geht Song dem in den zwei Teilen 'Offene Wahrheit' und 'Wunder der Gnade' nach: Gegenüber aller kirchlichen Ängstlichkeit und Selbstbehauptung betont er zunächst die Freiheit und Offenheit des Wirkens Jesu und erörtert die Spannung zwischen Kontextualität und transkultureller Weite der Wahrheit; dann entfaltet er Gnade als wunderbare Erfahrung der schöpferisch-heilvollen Gegenwart Gottes inmitten von Gottlosigkeit und Verzweiflung. In der Nachfolge Jesu hat die Kirche und die Theologie diesen Manifestationen der Gottesherrschaft zu dienen, wo immer sie zu finden sind, sei es innerhalb oder außerhalb des Christentums.

⁷ JRG XI; vgl. schon CMR 98: „...words are ... the being of a person expressed vocally.“

⁸ Zum Stichwort der 'Epiphanie' Gottes und seiner Herrschaft: JRG 58ff und 174f.

⁹ Hier führt Song in gewisser Hinsicht die Formel von Jesus als der „story of people“ weiter, die er in JCP formuliert hatte (vgl. oben S. 252ff).