

Die Inkulturation der Kirche in China: Das Beispiel Taiwan

Batairwa Kubuya Paulin



P. Paulin referiert am 1. September 2019 beim 10. Europäischen Katholischen China-Kolloquium in Siegburg. Foto: Archiv China-Zentrum.

Einführung

Sich bei dieser Konferenz über die Inkulturation der Kirche in China Gedanken machen zu dürfen, weckt in mir Gefühle der Ehrfurcht und des Staunens. Es ist selbstverständlich, dass sowohl die Abteilung für Religionswissen-

schaft an der Katholischen Fu-Jen-Universität als auch die Bischofskonferenz von Taiwan, beides Institutionen, mit denen ich eng verbunden bin, sich ernstlich Gedanken machen über Fragen, die die Inkulturation der Kirche im chinesischen Umfeld betreffen. Mir ist klar, dass seit Beginn der 1970er Jahre die Inkulturation eines der heiß umstrittenen Themen bei den verschiedenen Richtungen des kontextuellen theologischen Denkens ist. Scharen von Wissenschaftlern, Theoretikern sowie führenden Persönlichkeiten aus der pastoralen Praxis haben sich bemüht, das Christentum zu einer Religion zu machen, die sich im taiwanischen Kontext beheimatet fühlt. Ihre Anstrengungen offenbaren die nicht zu leugnende Überzeugung: Inkulturation bedeutet einen Prozess, der in natürlicher Weise parallel zur Verkündigung des Evangeliums verlaufen muss, da Kultur und Kontext sich gegenseitig beeinflussen. Die Verkündigung und die Aufnahme des Evangeliums gehen nicht in einem luftleeren Raum vor sich, sondern vielmehr in einem Kontext, der sich gebildet hat aus kulturellen Beständen, begrifflichen Kategorien und Praktiken, die sich als Voraussetzungen für die Aufnahme des Evangeliums eignen. Deshalb ist die Inkulturation ein notwendiger Bestandteil der Evangelisierung. Eine Vernachlässigung der kulturellen Dimension beim Prozess der Evangelisierung würde einer Einladung von Gästen in eine Familie gleichkommen, bei der die Mitglieder der gastgebenden Familie dann aber fernbleiben. Der Gast würde sich verloren vorkommen, da es an jenen Dingen fehlt, die ihn einführen und mit dem Milieu vertraut machen könnten. Verfechter der Inkulturation hingegen neigen häufig dazu, Darstellungen des Evangeliums, des Christentums und der Kirche auf die Ebene von Dauergästen herunterzustufen.

China, Hongkong und Taipei sind drei geographische Zonen im Bereich der Kirche und des christlichen Glaubens, die danach streben, in einem chinesischen Kontext Gestalt anzunehmen. Wert und Verdienst unseres Podiumsgesprächs bestehen darin, die Herausforderungen und Möglichkeiten herauszuarbeiten, denen wir in diesen spezifischen Zonen begegnen, und uns klar zu werden, wie diese die Art und Weise der Inkulturationsversuche, die in diesen Zonen erfolgt sind, geformt haben.

Was mich betrifft, so werde ich über die Situation in Taiwan sprechen, wobei ich mir bewusst bin, dass dieses Podium den Fokus auf die „Inkulturation der Kirche in China“ richtet und nicht auf die allgemeine Thematik der Inkulturation des Evangeliums. Ich verstehe diese feine Unterscheidung als eine Einladung zu einer kontextuellen Ekklesiologie im Sinne einer Beschreibung von Kirchenmodellen, die aus den verschiedenen chinesischen Kontexten hervorgegangen sind, und zu einer Einschätzung der Fähigkeit dieser Kirchen, in ihrer jeweiligen Umgebung heimisch zu werden.

Es erübrigt sich zu erwähnen, dass eine solche Ekklesiologie nur bruchstückhaft sein kann. Sie kann nicht beanspruchen, eine umfassende Zusammenstellung aller Bemü-

P. Prof. Dr. Batairwa Kubuya Paulin SX ist Professor an der Fakultät für religiöse Studien der katholischen Fu-Jen-Universität in Taipei und Generalsekretär der Kommission für Ökumene und interreligiösen Dialog der Regionalen Bischofskonferenz von Taiwan. Am 11. November 2019 wurde der aus Kongo stammende Xaverianer-Pater zum Untersekretär des Päpstlichen Rates für interreligiösen Dialog ernannt. Der folgende Text ist sein Beitrag beim 10th European Catholic China Colloquium „*Laudato Si'* and Technoscience – Implications with Focus on the Church in China,“ Siegburg, 30. August bis 1. September 2019. Er wurde von P. Anton Weber aus dem Englischen übersetzt. Die englische Originalfassung wird demnächst in *Religions & Christianity in Today's China* erscheinen. Zu dem Kolloquium siehe auch den Konferenzbericht in *China heute* 2019, Nr. 3, S. 143-152 und die Beiträge von P. Bernardo Cervellera PIME in ebd., S. 170-174; P. Jerom Heyndrickx CICM in ebd., S. 175-185; sowie die Beiträge von Dr. Heinrich Geiger und P. Dr. Li Jingxi in den Themen dieser Nummer.

hungen um die Inkulturation in China zu sein, noch den Anspruch erheben, revolutionär Neues zu liefern, das das letzte Wort zur Theologie/Ekklesiologie der Inkulturation in China haben könnte. Ich bin zwar ein Referent auf diesem Podium, aber auch ich befinde mich im Stadium des Lernens und auf der Suche nach Antworten auf die Rätsel, die der Dynamik der Inkulturation der Kirche in China innewohnen. In diesem Sinne werden meine Ausführungen folgendem Fragenmuster folgen: Welches China? Welche Kirche? Und: Wie heimisch?

1. Welches China?

Antworten auf die Frage, wie die Kirche in China inkulturiert wird, hängen weitgehend von der Vorstellung ab, die jemand von China hat. China steht gegenwärtig für ein gewaltiges Land, berühmt wegen seiner rasant wachsenden Wirtschaft und seines Einflusses auf die Weltpolitik.¹ Das offizielle Bild, das man heutzutage von China erhält, ist das einer großen Nation von 1.3 Milliarden Einwohnern mit der Verwurzelung in einer Geschichte und einer Tradition von mehreren tausend Jahren, innerlich verbunden durch eine gemeinsame Vision. Bei eingehenderer Betrachtung dieses großartigen Bildes wird man jedoch der Gefahr gewahr, von China als einer homogenen Realität zu sprechen. China ist in vielfacher Hinsicht und aus vielen Gründen divers und vielfältig. Die Vorstellungen von dem, was China wirklich ist, unterscheiden sich je nach den ethnischen, soziologischen, politischen, ideologischen und religiösen Überzeugungen [des Betrachters]. Personen, die nah dran sind an den chinesischen Gegebenheiten und mit ihren Zusammenhängen vertraut sind, sind mit Generalisierungen über China äußerst zurückhaltend. Ferner enthalten sie sich des Anspruchs, ein erschöpfendes und umfassendes Verständnis vom China der Gegenwart zu haben. Anstatt von „China“ zu reden, ziehen sie es vor, zu spezifischen Situationen im chinesischen Kontext Stellung zu nehmen. Um ein Wort von Felix Wilfred zu gebrauchen, neigen sie eher zu einem fragmentarischen Weg; das heißt, „einem Pfad zur Gesamtheit, der bei Fragmenten, bei unseren Erfahrungen und bei dem, was uns betrifft, beginnt“.²

Ich überschrieb die Frage mit „welches China?“ entsprechend dieser methodologischen Logik, nicht um die Existenz Chinas als solche zu leugnen, sondern um mich in aller Bescheidenheit auf Taiwan zu konzentrieren als dem spezifischen Kontext, mit dem ich vertraut bin. Was das betrifft, so bietet für die taiwanischen Christen die Republik China – Taiwan – den chinesischen Kontext für die Entwicklung ihrer lokalen inkulturierten Kirche. Das taiwanische Umfeld hat die Erfahrung dieser Christen, eine lokale

Kirche zu sein, geformt und bestimmt den Rahmen, in dem sie sich als heimische Kirche bestätigt findet.

2. Welche Kirche? Die Ortskirche von Taiwan

Die oben erwähnte Komplexität bezüglich China als eines spezifischen Schauplatzes ist nicht ohne Einfluss auf den Begriff und die Realität der Kirche Taiwans als inkulturierte Kirche. Um diese Beobachtung weiter zu klären, möchte ich zu folgenden Fragen Stellung nehmen: Ist die Erfahrung, Ortskirche zu sein, in China und Taiwan die gleiche? Trifft die Inkulturation der Kirche in diesen Kontexten auf ähnliche Schwierigkeiten? Hat die Kirche darauf gleichlautende Antworten gegeben? Oder, um es einfach und jenseits aller Polemik sozio-politischer Ideologien auszudrücken, wie weit kann die Kirche Taiwans als chinesische Kirche angesehen werden?

Ich habe an anderer Stelle die Kirche Taiwans als eine Minderheits-, jedoch einflussreiche Kirche beschrieben.³ Dies geschah aufgrund der zwar geringen Zahl an Konvertiten, aber deren doch offensichtlichen Einflusses und Beitrags zur Gesellschaft. Diesem Porträt würde ich zwei wichtige, unmittelbar bevorstehende Herausforderungen beifügen, nämlich die Überalterung und den Mangel an Personal. Nichtsdestotrotz ist diese Kirche immer unbeeinträchtigt katholisch geblieben – in voller Gemeinschaft mit der Universalkirche; mitteilend, empfangend und immer offen für die Bereicherung durch die Mitglieder anderer Länder. Vielleicht hat jemand von der witzigen Karikatur der katholischen Kirche Taiwans gehört: die Bischöfe sind aus Taiwan, die Priester der Ortskirche sind aus den umliegenden Ländern (Vietnam, den Philippinen und Korea) importiert, und die Christen sind Filipinos. Aber ist dies das Gesamtbild der Kirche Taiwans? Gäbe solch eine Beschreibung überhaupt noch Raum für irgendeine Beziehung zwischen dieser Ortskirche und der Erfahrung des Kirche-Seins im Allgemeinen in China? Das umfassendere Bild der taiwanischen Kirche steht in der Tat in Beziehung mit der Geschichte Taiwans und ist eng mit ihr verflochten.

Um über die direkten oder indirekten Auswirkungen Chinas auf das Bewusstsein, eine taiwanische Kirche zu sein, zu sprechen, möchte ich drei historische Ereignisse erwähnen, die einen bleibenden Einfluss auf die Kirche Taiwans hatten. Das erste ist die Eroberung Taiwans durch Zheng Chenggong (Koxinga). Sie führte zur Vernichtung der ersten Bemühungen einer Evangelisierung Taiwans und ebnete den Weg für die Einführung von Göttern und Gottheiten als Kern der Volksreligion in Taiwan. Das zweite ist der Zustrom von Christen und religiösen Organisationen infolge der Niederlage der Truppen der Kuomintang

1 www.youtube.com/watch?v=2B9t1hhhoCc.

2 Felix Wilfred, „Jesus-Interpretation in Asia: Some Fragmentary Reflections on Fragments“, in: *Quest* 5 (Mai 2006) 1, S. 3.

3 Batairwa Kubuya Paulin, „The Dialogic Dimension of Catholic Engagement in Taiwan“, in: *Ching Feng*, New Series, 11 (2012) 2, S. 148.

(KMT) ab 1949. Und das letzte ist der Aufruf von Papst Johannes Paul II. und sein Missionsauftrag an die Kirche Taiwans in den 1980er Jahren, als Brückenkirche zu China zu dienen.

a. Zheng Chenggongs bleibende Auswirkung auf den taiwanischen Katholizismus

Bis zum 16. Jahrhundert waren Animismus und Schamanismus die einzigen Formen religiösen Lebens, die unter den Bewohnern der Insel bekannt waren und von ihnen praktiziert wurden. Die ersten Zeichen einer anderen Religion kamen zu Beginn des 17. Jahrhunderts auf, als spanische (katholische, 1623) und holländische (protestantische, 1626) Missionare das Christentum auf die Insel brachten. Diesen ersten missionarischen Einsätzen wurde durch Zheng Chenggong, einen loyalen Anhänger der Ming-Dynastie [1368–1644], der 1661 Taiwan den Händen der Holländer entriss, ein Ende gesetzt. Vom religiösen Standpunkt her gesehen war Zhengs Eroberung mehr als ein politischer oder militärischer Sieg. Er leitete die volksreligiöse Kultur Südostchinas auf die Insel. Chinesische Migranten, hauptsächlich aus Fujian und Guangdong, brachten ihre lokalen Kulte, die Schreine ihrer Ahnen und die Götter ihrer Klans mit. Eine ganze Reihe prominenter Gottheiten wie die Göttin Mazu, Guangong und Wang Ye wurden in die Erzählungen über die Eroberungszüge mit eingeflochten und zu einem Teil des täglichen Leben bei der Besiedlung. Diese Volksreligionen bildeten den Hintergrund, vor dem das Christentum im 19. Jahrhundert (der Katholizismus 1859 und die presbyterianische Kirche 1865) wieder eingeführt wurde. Folglich konnte das Christentum nur unter den Minderheiten Verbreitung finden, vor allem unter den Ureinwohnern. Von da ab bildeten die Volksreligionen eines der Hindernisse, mit denen die Kirche sich bei ihrer Evangelisierungsarbeit auseinandersetzen musste. Ferner gab es die Weltanschauungen anderer Traditionen wie des Buddhismus, des Daoismus, des Islam sowie neuer religiöser Bewegungen – teilweise in Taiwan selbst begründet oder aus den umliegenden Ländern hineingetragen –, die dazukamen und ins tägliche Leben der Bevölkerung einfließen. Das führt dazu, dass man, um heutzutage in Taiwan ein kluger und gut integrierter Katholik zu sein, aus seiner eigenen Glaubensnische heraustreten und adäquat auf jene, die diese Religionen praktizieren, eingehen und mit ihnen in Beziehung treten muss. Sie formen die Überzeugungen und die Psyche der Menschen, eingeschlossen die Katholiken.⁴

4 Siehe Batairwa K. Paulin (Bao Lin 鮑霖), „Faith Horizon of Taiwanese Lay Catholics“, in: *Xin shiji zongjiao yanjiu* 新世紀宗教研究 13 (2015)3, S. 95.

b. Die „Ortskirche“ in der Folgezeit des Rückzugs der KMT nach Taiwan

Der Rückzug der KMT-Truppen nach Taiwan war von beträchtlichem Einfluss auf die Entwicklung der Kirche von Taiwan und auf ihr Selbstbewusstsein. Die KMT-Truppen brachten den Zuzug zahlreicher Kleriker, Missionare und Laien mit sich, die der Vorherrschaft der kommunistischen und atheistischen Ideologie, welche Mao Zedong über China verbreitete, entgegen wollten. Ihre Ankunft war mit einem zahlenmäßigen Anstieg des Kirchenpersonals und vermehrtem Reichtum verbunden; es kam zu einer Diversifizierung missionarischer Präsenz und Herangehensweisen und zu einer plötzlichen Zunahme an Gläubigen.⁵ Dies brachte auch mit sich, dass in den 1950er und 1960er Jahren neue Pfarreien und kirchliche Institutionen wie Pilze aus dem Boden schossen. Das Resultat war überwältigend und komplex. San Roman, ein Geschichtswissenschaftler der Dominikaner, berichtet in seiner Geschichte der katholischen Kirche in Taiwan über die Entwicklung der Kirche bis 1949.⁶ Als ich nachfragte, warum er die spätere Entwicklung nicht eingeschlossen habe, antwortete er, dass die Geschehnisse nach 1949 zu komplex seien, um darüber Rechenschaft geben zu können. Leider nimmt die taiwanische Kirche in ihrer derzeitigen Selbst-Evaluierung lediglich nostalgisch Bezug auf dieses sporadische Wachstum und vergisst vollständig den einmaligen Kontext.

Nichtsdestotrotz hatte auch diese Zeit mit ihren eigenen Herausforderungen fertigzuwerden: Sie brachte ganz eigene Sorgen der chinesischen Kirche nach Taiwan. Für eine Reihe von Katholiken (Festländer) dauerte es geraume Zeit, bis sie sich auf Taiwan heimisch fühlten. Sie waren in Taiwan Gäste, die den Traum teilten, nach China zurückzukehren, sobald die KMT dort die Oberherrschaft zurückgewonnen haben würde. Manche sahen den Aufenthalt in Taiwan als lediglich vorübergehend an; sie investierten zwar in Taiwan, aber fühlten sich weiter wie eine chinesische Kirche, die in der Vertreibung ständig darauf wartete, ins Vaterland zurückkehren zu können. Oder mit anderen Worten, wie eine Kirche in Gefangenschaft, die nur darauf wartete, ihre Freiheit wiederzuerlangen. Dennoch half sie in dieser Zeit der Gefangenschaft mit beim Aufbau der Grundstruktur einer taiwanischen Kirche.⁷ Um die Bischöfe, die aus Festland-China gekommen waren, unterzubringen, wurde Taiwan in sieben Diözesen aufgeteilt, und Mazu und Jinmen wurden zwei apostolische Vikariate. Überdies wurden die Anliegen

5 Siehe M.C. Chang, „The Internal Development of the Taiwanese Church: 1950s–1960s“, in: Francis K.H. So – Beatrice K.F. Leung – Mary Ellen Mylod (Hrsg.), *The Catholic Church in Taiwan: Problems and Prospects*, Singapur: Palgrave MacMillan 2018, S. 28–29.

6 Zu einer kurzen Geschichte der katholischen Kirche in Taiwan siehe: www.catholic.org.tw/dominicanfamily/taiwan_history_english.htm (Zugriff am 15. 07.2019).

7 Beatrice K.F. Leung, „The Introduction“, in: Francis K.H. So – Beatrice K.F. Leung – Mary Ellen Mylod (Hrsg.), *The Catholic Church in Taiwan: Problems and Prospects*, Singapur: Palgrave MacMillan 2018, S. 4.

der chinesischen Bischöfe und Christen nach Taiwan importiert. Beispielsweise schuf Erzbischof Antonio Riberi, der Gesandte des Heiligen Stuhls in China, um eine katholische Version der Drei-Selbst zu fördern,⁸ im April 1946 die chinesische Kirchenhierarchie.⁹ Leider war dies dort nur von kurzer Dauer. Riberi wurde von Festland-China ausgewiesen und übersiedelte 1952 nach Taipei. Mit diesem Wechsel machte Taipei Geschichte, da Riberi nach Wegen suchte, das Katholische Zentralbüro neu zu errichten; es wurde zum Vorläufer der aktuellen Regionalen Bischofskonferenz. Taiwan (Taipei) wurde plötzlich zu einem Zentrum, in dem verschiedene Mächte aktiv waren. Seit der Ankunft der Dominikaner-Missionare [1626] war in Taiwan nichts zu vernennen gewesen von Bestrebungen oder Ansprüchen einer Drei-Selbst-Bewegung. Jetzt aber wurden die Kriterien und Strategien zur Errichtung einer lokalen Kirchenstruktur diskutiert und von hier aus umgesetzt. Diese Strategien betrafen ganz China [und wurden deshalb in Taiwan entwickelt], da Taiwan, wie angenommen wurde, Freiheit von der Kontrolle jedweder politischer Macht bot. Diskussionen darüber, wie weit die Kirche diese Strategien umsetzen könne, konnten in der taiwanischen Kirche geprüft werden.

Einerseits versahen die Zeitumstände Taiwan mit der Gelegenheit, als ein Zentrum kirchlicher Macht und als Entscheidungsorgan für ganz China anerkannt zu werden, andererseits wären [sonst] aber möglicherweise auch einige seiner speziellen Bedürfnisse vernachlässigt worden: Fragen, welche die Ahnenverehrung betreffen, und die Bemühungen um die Inkulturation der Ortskirche im Allgemeinen.

Erstens, was die Ahnenverehrung betrifft – die Dominikaner, die ersten Glaubensboten Taiwans, hatten einen

radikalen Standpunkt eingenommen, der das Problem vollkommen ignorierte: Die Bekehrten wurden einfach gebeten, ihre Ahnentafeln auszuhändigen und ihre Traditionen aufzugeben. Die Jesuiten und andere Missionare, die erst nach 1949 kamen, gingen die Sache anders an. Sie neigten mehr zur Akkommodation, und ihr Standpunkt fand später in der kontextualen Praxis der Formel *jitian jingzu* 祭天敬祖 (den Himmel anbeten, die Ahnen verehren), empfohlen von Kardinal Paul Yu Pin und Erzbischof Stanislaus Lo Kuang, große Unterstützung. Beide Kirchenführer waren der Ansicht, dass diese Formulierung für die christliche Interpretation der beiden Dimensionen der Kindespietät die geeignetste sei.¹⁰ Sie besagt, dass Gott angebetet wird, da Er allein Gott ist, und die Ahnen verehrt werden als Erweis der Dankbarkeit und aus Ehrfurcht vor der Weitergabe des Lebens an die Nachkommenschaft.

Beim zweiten Beispiel handelt es sich um die Inkulturation. Allgemein gesprochen kann man beobachten, dass der Hauptbezugspunkt der Inkulturation und deren Rezipienten die Han-Bevölkerung und ihre Kultur waren, weniger Aufmerksamkeit wurde anderen Gruppen geschenkt. Dies trifft zu für die Formel *huitong* 會通 – das heißt Aussöhnung zwischen Christentum und chinesischer Kultur, Religion und Weltanschauungen. In den meisten Fällen wurden die Parameter, die bei dieser Aussöhnung Anwendung fanden, der Han-Bevölkerung entnommen und den Archetypen konfuzianischer Werte. Als Yu Pin, Lo Kuang und sogar der hochgebildete Wu Jingxiong auf die *Sinisierung* des Christentums und die *Christianisierung* Chinas zu sprechen kamen, verblieben sie innerhalb eines Han-konfuzianischen Verständnisrahmens. Ähnliches geschah bei der Gleichsetzung von „Chinesisch-Sein“ mit der Han-Kultur, sie ging so weit, das Chinesische mit der Sprache einer inkulturierten Theologie im chinesischen Kontext zu identifizieren. Die Vorgehensweise von *Shenxue lunji* 神學論集, der Zeitschrift der Theologischen Fakultät der Fu-Jen-Universität, ist nur ein Beispiel dafür.¹¹ Bei all diesen Beispielen sind die anderen Gruppen, vor allem die Ureinwohner, die doch den Großteil der Gläubigen vor 1949 stellten, überhaupt nicht in Erscheinung getreten. Es dauerte bis in das dritte Jahrtausend, bis eine Zeitschrift für indigene Theologie auf die Beine gestellt wurde, die sich mit Fragen der Inkulturation des Evangeliums unter der Urbevölkerung beschäftigt und die andersartige Dynamik bei der Annahme des Evangeliums durch die Ureinwohner hervorhebt. Im Unterschied zu den früheren Arten von Inkulturation, die von den Han und für die Han gefördert wurden, sind die Protagonisten bei der Errichtung inkulturer Kirchen und Theologien unter den Ureinwohnern

8 Gegen Ende des 19. Jh. brachte die Woge des Kolonialismus, der sich über die Missionsterritorien ausbreitete, ein Gefühl von Nationalismus mit sich – ein Anwachsen des Paternalismus und dessen Verschärfung, die durch die gönnerhafte Art von Missionaren noch verdoppelt wurde, hatte zu einer langsamen Vergiftung des Verhältnisses zwischen den Missionaren und ihren örtlichen Mitarbeitern geführt. Um die Gefühlsregungen zu zügeln, die aus einem solchen Kontext hervorgingen, stellten Henry Venn (1796–1873, ein Anglikaner aus der Church Missionary Society) und Rufus Anderson (1796–1880, ein Kongregationalist des American Bord) dieser Entwicklung die Drei-Selbst-Politik als eine Indigenisierungsstrategie entgegen, der es gelingen sollte, den extremen Paternalismus, mit dem westliche Missionare in den Anfängen des 19. Jh. die Kirchen in den Missionsgebieten verwalteten, einzuschränken. Um zur Reife zu gelangen, bedurften einheimische Kirchen der Selbst-Verwaltung, Selbst-Finanzierung und Selbst-Verbreitung. Diese Politik tauchte bei der Edinburgh Mission Conference im Jahre 1910 wieder auf als Antwort auf die von 17 einheimischen asiatischen Führern zutage geförderte Unzufriedenheit und Frustration. Die Drei-Selbst-Bewegung wurde die allgemein implementierte Form des Umgangs mit den einheimischen Kirchen in Asien. Mit ihrer Betonung der Selbstbestimmung und Unabhängigkeit übte diese eine große Anziehungskraft auf die Unabhängigkeits- und anti-kolonialen Bewegungen aus. Einige der damaligen Formen von Aneignung der Drei-Selbst-Politik durch lokale und nationale Behörden führten zur Errichtung von patriotischen Vereinigungen und kirchlichen Organisationen.

9 Dies galt als große Errungenschaft, denn die Zweckdienlichkeit der Errichtung einer chinesischen kirchlichen Hierarchie nahm unter den Prioritäten der Synode von Shanghai im Jahre 1851 eine herausragende Stellung ein. Siehe A. Thomas, *Histoire de la mission de Peking*, Bd. 2, *Depuis l'arrivée des Lazaristes jusqu'à la révolte des boxeurs (1785–1900)*, Paris: Louis Michaud 1925, S. 322.

10 Siehe Paulin Batairwa, *Meaning and Controversy within Chinese Ancestor Religion*, Schweiz: Palgrave MacMillan 2018, S. 130-134.

11 Siehe M.H.L. Wang and B.K.F. Leung, „The Taiwan Catholic Church and the Indigenization Movement“, in: Francis K.H. So – Beatrice K.F. Leung – Mary Ellen Mylod (Hrsg.), *The Catholic Church in Taiwan: Problems and Prospects*, Singapur: Palgrave MacMillan 2018, S. 59-69.

Missionare (Maryknoller, MEP, Bethlehemiten und Jesuiten). Ihre Anstrengungen stehen insgesamt für eine Vielfalt von Modellen von Inkulturation und Kirche in Taiwan.¹²

c. Die taiwanische Kirche: Eine Brückenkirche

Ein anderer Aspekt der Erfahrung, eine in Taiwan inkarnierte Kirche zu sein, kam vom Aufruf und dem Auftrag, den Papst Johannes Paul II. in den 1980er Jahren Taiwan übertragen hatte.¹³ Er rief die taiwanische Kirche und ihre Christen auf, als Brückenkirche zu den Gläubigen in China zu dienen. Die Ortskirche sollte sich nicht zufriedengeben mit ihren eigenen Erfolgen, sondern sollte die Verantwortung auf sich nehmen, der anderen chinesischen Kirche jenseits der Meeresstraße ihre Hand zu reichen und für sie zu sorgen.

Zu diesem Zweck schuf die Regionale Bischofskonferenz von Taiwan eine Kommission, geleitet von Bischof Bosco Lin. Die Kommission hat verschiedene Programme und Outreach-Aktivitäten organisiert, um Bemühungen im Bereich der Evangelisierung und Katechese zu unterstützen. Sie arbeitete mit Caritas zusammen und ermutigte jene Kongregationen, die Gemeinschaften in Festlandchina hatten, zur Mitwirkung. Sie waren bestrebt, Bücher und liturgisches Material zu schicken. Wo immer möglich, halfen sie auch beim Wiederaufbau von Kirchen. Die wichtigste Aufgabe der Brückenkirche bestand jedoch darin, dem Christentum und der katholischen Kirche in China beim Ausbau von Verbindungen zur Außenwelt und zur Universalkirche zu helfen.¹⁴

Mit wachsenden Zugangsmöglichkeiten zu Informationen und angesichts eines verstärkten Informationsflusses und erhöhter Mobilität wird die Rolle dieser Kommission mehr und mehr als obsolet erachtet. Innerhalb einiger lokaler Kongregationen bestehen sogar Befürchtungen, dass eine erneute Begeisterung für China – ein „Chinafieber“ unter den Missionaren – Taiwan seiner besten Kräfte berauben könnte. Ob diese Furcht nun begründet ist oder nicht, es bleibt eine Tatsache, dass der Ruf des Papstes dazu beigetragen hat, dass die Ortskirche eine gewisse Sorge um die Einheit sowie eine Sympathie für ihre Schwesterkirche in China geteilt und zum Ausdruck gebracht hat. Heute

nimmt, obwohl nicht im strengen Sinn im Zusammenhang mit der ursprünglichen Idee von der Brückenkirche, die Theologische Fakultät St. Bellarmin der Fu-Jen-Universität Priester und Ordensschwwestern aus Festlandchina auf und sorgt für deren theologische Weiterbildung. Die Brücke ist zu einer Straße in beide Richtungen geworden, da es nicht nur Taiwan ist, das auf China zugeht, sondern auch das Festland nach Taiwan herüberkommt und dadurch eine andere unausgesprochene Form einer inkulturierten chinesischen Kirche schafft. Alles in allem aber hat die Brückenmission der taiwanischen Kirche doch geholfen, ihrer katholischen Berufung nachzukommen, das heißt, einer Kirche hier und dort, nicht nur als empfangende und Wurzel schlagende, sondern auch als eine Kirche, die zu teilen versteht.

3. Eine heimische Kirche?

Nach meinem vereinfachten Verständnis ist die Inkulturation der Prozess, bei dem das Christentum zu einer heimischen Kirche [*a church at home*] wird. Wenn das geschieht, gelten die Christen nicht länger als eine aufgrund ihrer religiösen Aktivitäten und Überzeugungen entfremdete Gemeinschaft, als eine Gruppe von Menschen, die ihre Wurzeln verloren haben oder von denen man glaubt, sie spielten die Handlanger einer fremden Ideologie. Eine heimische Kirche gebraucht die Nischen ihrer Tradition, um ihre Überzeugungen zum Ausdruck zu bringen und ihr „Zuhause“ zu feiern. Wie weit kann die taiwanische Kirche als eine einheimische Kirche angesehen werden? Es gibt verschiedene Hinweise auf das Bestreben der taiwanischen Kirche, eine heimische Kirche zu sein. Ich würde wiederholen, dass die Verschiedenheit das hervorstechende Charakteristikum dieses „Heimischseins“ [*„homeness“*] bleibt und dass dieser Faktor festgestellt werden kann in Bezug auf das Heimischsein im Bereich von Führung, Theologie, Liturgie und sakraler Kunst.

a. Führung

In der Fortsetzung des oben erwähnten Prozesses der Lokalisierung/Indigenisierung der Kirche werden die Leiter der sieben Diözesen Taiwans heute alle aus dem örtlichen Klerus gewählt. Tatsächlich erinnere ich mich an die Bemerkung eines älteren presbyterianischen Pastors, der, auf die Zusammensetzung der gegenwärtigen katholischen Hierarchie schauend, die katholische Kirche für die Bekundung ihrer Anerkennung und Bestätigung Taiwans lobte. Er machte diese Äußerung im Kontrast zur Vergangenheit, in der seiner Ansicht nach die römisch-katholische Kirche von chinesischen Führern geleitet wurde, ohne Wurzeln im taiwanischen Kontext. Darüber hinaus pries er die Namensänderung der Bischofskonferenz in Regionale Bischofskonferenz von Taiwan (Taiwan diqu zhujiaotuan 臺灣地區主教團).

12 Vgl. hierzu auch Olivier Lardinois SJ, „Theologische und pastorale Reflexion über die in katholischen Gemeinden der Ureinwohner Taiwans noch vorhandenen Praktiken der Schamanen“, in: *China heute* 2007, Nr. 3, S. 94-100; Anton Weber SVD, „Das Evangelium in der Muttersprache. Publikation der vier Evangelien in der Ureinwohnersprache der Cou in Taiwan“, in: ebd. 2013, Nr. 1, S. 6-9. Anm. der Red.

13 Papst Johannes Paul II. übertrug diese Mission den taiwanischen Bischöfen während ihres Besuchs im Vatikan im Februar 1984. Siehe B.K.F. Leung – W.-B. Kuo, „Taiwan Catholic Bishops and the Bridging Endeavor: Origins and Development“, in: Francis K.H. So – Beatrice K.F. Leung – Mary Ellen Mylod (Hrsg.), *The Catholic Church in Taiwan: Birth, Growth and Development*, Singapur: Palgrave MacMillan 2018, S. 135.

14 Zu einem prägnanten Bericht zur Hilfe der Brückenkirche für das Festland siehe B.K.F. Leung – W. B. Kuo, „Taiwan Catholic Bishops and the Bridging Endeavor: Origins and Development“, S. 143-145.

Diese Beobachtung sollte allerdings niemanden dazu verleiten zu glauben, dass alle Aspekte und Dimensionen von Führung und Autorität in der taiwanischen Kirche in taiwanischer Hand sind. Dies ist nicht der Fall in den religiösen Orden und nicht einmal in den Strukturen und Diensten der Ortskirche, wo Stellenvergaben und Ernennungen auf der Grundlage von Notwendigkeiten, Kompetenz und Verfügbarkeit erfolgen. Dennoch, um einer administrativen Zweckmäßigkeit willen ist es vorteilhafter, wenn eine kirchliche Organisation oder Institution von einem Einheimischen geleitet wird. Vor allem aber ist es entscheidend für alle Verantwortungsträger, am Geist der Katholizität festzuhalten, wie er vom Vertreter des Heiligen Stuhles nahegelegt wird.

b. Theologie

Die Sorge um eine heimische Kirche diene dem Nachdenken über Fragen der Inkulturation.¹⁵ Ich habe vorher schon dazu Stellung genommen, wie im Anfangsstadium diese Bemühungen den Fokus auf die Han-Kultur legten. Inzwischen diversifiziert die Zeitschrift für indigene Theologie, die ihren Fokus auf die Ureinwohner richtet, die theologische Reflexion und gibt Antwort auf das Faktum, dass die Gemeinschaften der Ureinwohner den Großteil der taiwanischen Katholiken ausmachen. Aus pastoraler und katechetischer Sicht kann man, abgesehen von der handlichen Darbietung der Katechese der katholischen Kirche, wie sie von Mark Fang bereitgestellt wurde, auch einen Guide zum Glauben unter Berücksichtigung des chinesischen und wissenschaftlichen Hintergrunds der Katechumenen finden. Lefevres *Yi shan men* 一閃門 ist ein Versuch, die Glaubenssuchenden anzuleiten, indem er Bezug nimmt auf deren chinesischen und wissenschaftlichen Hintergrund. Überdies sollten, zieht man auch die vielen religiösen Nachbarn der taiwanischen Katholiken und die Herausforderungen und Gelegenheiten, welche das Zusammenleben mit sich bringen, in Betracht, weitere theologische Reflexionen einer Theologie der Nachbarschaft gewidmet werden. Eine solche Theologie wird jene Fragen ansprechen, welche die anderen Religionen uns stellen und die unser Bewusstsein, zu Hause zu sein, fördern könnten.

c. Liturgie

Die Liturgie ist offenkundig der Ort, wo Integration spürbar wird. Ganz allgemein gesprochen ist die taiwanische Liturgie überaus römisch. Man könnte sagen, der römische Ritus bildet die Norm. Jedoch gibt es Beispiele und Bereiche, wo man Unterschiede feststellen kann. Die Einführung ins Sakrament der Ehe weist Bestimmungen auf, die

auf die Bedürfnisse nicht-christlicher Ehepartner eingehen. Im Falle einer gemischten Ehe ist sich der nicht-getaufte Ehepartner zumindest bewusst, worum es sich bei einem Sakrament und seinen Folgen handelt. Überdies werden im Bereich von Beerdigung und Totengedächtnis weitere spezielle Anpassungen gemacht. Diese sollen als katholische Alternativen zu den üblichen Praktiken dienen. Zum Beispiel richtet sich die Kirche in den Gemeinden der Ureinwohner nach deren Tradition, alle Angelegenheiten, welche mit Beisetzung und Totenklage zu tun haben, zu Hause abzuhalten. Für die Han-Chinesen gehören zur Feier der Beisetzung auch Riten für die Einsargung (*rulian* 入殮), für die Einsegnung der Urne mit der Asche, die Aufstellung der Urne im Kolumbarium und die empfohlenen sieben Gedenkmessen (*qiqi* 七七) dazu. Allgemeine Gedächtnisfeiern und Gebete für die Verstorbenen werden entsprechend der katholischen Tradition im November gehalten; ferner an Chinesisch Neujahr, um die Zeit des [traditionellen chinesischen] Gräberreinigungsfestes und während des siebten Monats des Mondjahres. Alle diese zusätzlichen Gewohnheiten sind hilfreiche Alternativen im Sinne einer katholischen Akkodation in einem bestimmten religiösen und kulturellen Milieu.

Die Inkulturation der Liturgie ist nur im Kontext einer heimischen Kirche möglich. Sie setzt ja voraus, dass die Christen sich des Reichtums ihrer eigenen Kulturen und Traditionen bewusst sind und ihren potentiellen Beitrag zur Bereicherung des christlichen Glaubens kennen. Ebenso darf man annehmen, dass Christen selbst wissen, wie sie die christlichen Mysterien am besten zum Ausdruck bringen, sodass sie in der örtlichen Umgebung und in den örtlichen Praktiken Resonanz finden. Die Inkulturation der Liturgie rechnet auch damit, dass Christen vertraut sind mit dem Handlungsspielraum orthodoxen Verhaltens und den Demarkationslinien, die den christlichen Glauben abstecken und beschützen. Würden sie gebeten, darüber zu verhandeln und Kompromisse einzugehen, so wüssten sie, welchen Regeln sie zu folgen und welche Prioritäten sie zu setzen haben.¹⁶

d. Sakrale Kunst

Die sakrale Kunst ist ein weiteres Gebiet, auf dem die Ortskirche ihr „Heimischsein“ zeigen kann. Die Kirche kann als heimisch angesehen werden, wenn der Glaube, den sie verkündet, sich in der künstlerischen Vorstellungskraft der Gläubigen wiederfindet. Und auch unter diesem Aspekt sind es Komplexität und Vielfalt, welche die Charakterei-

¹⁵ Siehe vor allem die konzise Einschätzung theologischer Reflexion zur Inkulturation von Aloysius Chang SJ, „The Inculturation of Theology in the Chinese Church“, in: *Gregorianum* 63 (1982) 1.

¹⁶ In ähnlichen Überlegungen zum Verhalten von chinesischen Protestanten und ihren Anstrengungen, eine Antwort zu finden auf ihre kulturellen Ansprüche, argumentierte ich, dass sie zweifach Erben waren, die kämpfen mussten um einen Ausgleich zwischen ihrem kulturellen und ihrem religiösen Erbe. Siehe Paulin Batairwa, „Conversion as Negotiation: Chinese Protestant Responses to Ancestor Related Practices“, in: *Asia Journal of Theology*, 28 (April 2014) 1, S. 119-136.

genschaften der taiwanischen Kirche ausmachen. Konservative Stimmen halten sich an Modelle, die aus dem Westen übertragen wurden, wenn es um Kirchenarchitektur und künstlerische Darstellungen geht. Anhänger und Befürworter solcher Modelle tun sich schwer damit, sich das Bild einer Christenheit in chinesischer künstlerischer Aufmachung vorzustellen. In vielen Fällen besteht die Furcht, dass die Einbeziehung eines chinesischen Motivs sie an die Volksreligionen erinnern könnte, von denen sie sich bei ihrer Bekehrung zum katholischen Glauben abgewandt haben. Solche Überlegungen reichen bis hin zum Weihrauch. Sie lehnen die Einführung und den Gebrauch von chinesischem Räucherwerk in der Liturgie strikt ab und halten an den im lateinischen Ritus gebrauchten liturgischen Gefäßen und Ornamenten fest. Sie sind stolz auf die Klassifizierung des Christentums als westliche Religion und möchten kein Risiko eingehen, dass es umgestaltet oder an die örtlichen Gegebenheiten angeglichen werden könnte. Die Verfechter einer einheimischen Kirche haben keinen solchen Weg eingeschlagen. Sie haben sich darauf eingelassen, christliche Gedanken und Vorstellungen mit örtlichen Traditionen zu vermischen. Man findet Entwürfe von Kirchen, die architektonisch auf Inspirationen von chinesischen Gebäuden und Tempeln zurückgehen. So ist zum Beispiel Erzbischof Lo Kuang bei der Gestaltung der Kathedrale von Tainan dem Vorbild des Himmelstempels in Beijing gefolgt. Ebenso kann man auch liturgische Gewänder finden, die nach örtlichen Motiven entworfen oder mit ihnen dekoriert sind. Die von den von P. Vincent Lebbe gegründeten *Discipuli Domini* (CDD) errichteten Kirchen sind durchgängig von einer chinesisch inspirierten Form getragen. Was die Kirchenarchitektur betrifft, so gibt es auch in den Ureinwohner-Gemeinden Kirchen, die in Übereinstimmung mit deren kulturellem Empfinden entworfen und gestaltet sind. Die Einbeziehung lokaler Kunst und Gestaltung zeigt die Fähigkeit der lokalen Kultur, christliche Werte und Ideen

aufzunehmen und weiterzugeben. Wenn und wo auch immer eine solche Verbindung zustande kommt, wird sie zu einem Beitrag zur Heimisch-Werdung der Kirche.

Abschließende Zusammenfassung

Die Errichtung einer Kirche mit Heimatcharakter bedarf eines Prozesses, der sich nicht auf den Ausbau physischer Strukturen reduzieren lässt oder darauf, wie mit diesen Strukturen umzugehen ist. Eine inkulturierte Kirche kann nur als das Produkt eines organischen Prozesses entstehen, wobei der katholische Glaube und seine Ideale mit den Herausforderungen und Aspirationen der Kontexte der Gläubigen in Wechselwirkung gebracht werden. Der chinesische Kontext, in den die Kirche sich einzugliedern und zu inkulturieren bestrebt ist, ist komplex und spezifisch. Die Inkulturation der Kirche als einen organischen Prozess anzunehmen, heißt auch zuzugeben, dass es sich nicht um einen leichten Weg handelt. Wachstum schließt eine kontinuierliche Regeneration mit ein, wobei einige Elemente absterben, um einer neuen Gestalt Leben zu geben. Die Verbindung der Grundwerte der Kirche mit dem örtlichen Kontext durchläuft notwendigerweise einen Prozess der Reinigung und Feinabstimmung. Zeitweise mag der Prozess schmerzlich sein, aber er ist notwendig. Ohne ihn würde die gegenseitige Bereicherung der Werte des Evangeliums und der lokalen Kulturen und Kontexte nie konkrete Gestalt annehmen. Schließlich muss für das Zustandekommen einer solchen lebendigen Fusion von Werten und Reichtümern der Prozess immer ausgerichtet bleiben auf einen Ausgleich, worin verschiedene Formen von Glaubensäußerung mitspielen: die Treue zu den christlichen Sichtweisen und zur Katholizität der Kirche, die beides miteinschließt, Kollegialität (Universalität) und Kontextualität/Lokalität.