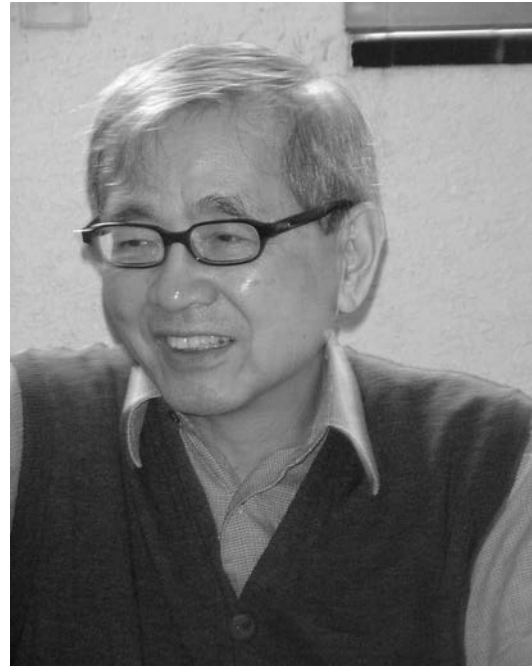


Aloysius Berchmans Chang Ch'un-shen S.J. (1929–2015)

Georg Evers

Aloysius Berchmans Chang Ch'un-shen 張春申 wurde am 3. März 1929 in Suzhou, einer Stadt in der Provinz Jiangsu in der Nähe Shanghais, geboren und als Kind einer seit Generationen katholischen Familie im Juni desselben Jahres getauft. In Suzhou hat er 1935–1941 die Volksschule besucht und anschließend ebenfalls dort sowie in Shanghai in den Jahren 1941–1947 eine Gymnasialausbildung durchlaufen. Nach dem Abitur ist er 1947 in das Noviziat der Jesuiten in Zikawei (Xujiahui) in Shanghai eingetreten. Wegen der Wirren des Bürgerkriegs hat er die zweijährige Noviziatszeit nicht in Shanghai beenden können, sondern musste über Hongkong nach Baguio auf die Philippinen fliehen, wohin die Ausbildungsstätten Noviziat, Philosophie und Theologie der chinesischen Jesuiten verlegt worden waren. Seine ersten Gelübde legte er am 8. September 1949 in der Villa Santa Rosa ab. Nach dem Studium humanistischer Fächer in Manila 1949–1952 hat er in den folgenden drei Jahren die übliche philosophische Ausbildung in scholastischer Philosophie durchlaufen. Bevor er das Studium der Theologie begann, hatte er Gelegenheit, 1955–1956 chinesische Philosophie zu studieren, was ihn befähigte, während eines einjährigen Einsatzes an einer Jesuitenschule in Cebu chinesische Literatur zu unterrichten. Das vierjährige Theologiestudium 1957–1961 in Baguio hatte allerdings keinerlei Bezug zu China, sondern bestand aus dem Studium der traditionellen scholastischen Theologie, wie dies vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil weltweit in der katholischen Kirche üblich war. In diese Zeit fällt die Priesterweihe, die A.B. Chang am 18. März 1960 in Hsinchu auf Taiwan erhielt. Nach Abschluss des Theologiestudiums und des sich daran anschließenden Tertiats wurde er zu weiteren theologischen Studien nach Rom geschickt, wo er in den Jahren 1962–1964 zum Doktor der Theologie promoviert wurde, woran sich ein einjähriges ergänzendes Studium der Exegese am Päpstlichen Bibelinstitut anschloss. Seine theologische Lehrtätigkeit begann 1966 zunächst noch in Baguio auf den Philippinen und er setzte sie, nach dem 1967 erfolgten Umzug nach Taipei, an der neu errichteten theologischen Fakultät der Fu Jen-Universität fort. Durch seine 1984 erfolgte Ernennung zum Provinzial der chinesischen Jesuitenprovinz, ein Amt, das er bis 1996 innehatte, wurden seine theologischen Forschungs- und Lehraktivitäten für lange Zeit unterbrochen. Die Übernahme dieser für die Jesuitenprovinz sicher wichtigen Tätigkeit der Leitung der Provinz bedeutete, dass er seine Forschungen und Beiträge zur Entwicklung einer eigenständigen inkulturierten chine-



P. Aloysius Berchmans Chang Ch'un-shen S.J. im November 2000. Foto: Taipei Jesuit Archives.

sischen Theologie zurückstellen musste und erst nach zwölf Jahren 1996 wieder aufnehmen konnte. In den ihm im Amt eines Theologieprofessors verbleibenden Jahren zwischen 1996 bis zu seiner Emeritierung 2005 hat Aloysius B. Chang 1998 ein Forschungszentrum für Pastoral („Pastoral Research Center“) gegründet. Mit einer Reihe von Beiträgen hat er sich immer wieder in die Diskussion zur Situation der katholischen Kirche auf dem Festland eingeschaltet. Danach hat er sich in den Jahren zwischen 2006–2013 mit gelegentlichen Publikationen zu Wort gemeldet und pastorale Arbeit geleistet. Die letzte Zeit bis zu seinem Tod am 15. März 2015 verbrachte er wegen einer Erkrankung seit 2013 in der Krankenabteilung der Provinz.

Aloysius B. Chang – der Pionier einer chinesisch inkulturierten Theologie?¹

Antonio Lambino, ein philippinischer Theologe, Jesuit und Zeitgenosse von Aloysius B. Chang, hat seine Generation von asiatischen Theologen als „Theologen des Übergangs am Anbruch eines neuen Zeitalters“ (transitional theologians at the dawn of a New Age) bezeichnet.² Lambino stellt

- 1 Es kann in diesem Beitrag nicht darum gehen, die theologische Arbeit von Aloysius B. Chang in Gänze zu behandeln. Es sollen im Folgenden daher nur einige Aspekte beleuchtet werden. Ausführlicher wollen wir für die Leser von *China heute* auf den Beitrag von Chang in der Diskussion um die Situation der katholischen Kirche in China eingehen.
- 2 Vgl. Antonio B. Lambino, „A Critique of Some Asian Efforts at Contextualization with Reference to Theological Method“, in: Antonio B. Lambino, *Towards „Doing Theology“ in the Philippine Context*, Manila 1977. Deutsche Übersetzung in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 65 (1981), S. 1-13.

mit Blick auf die damals tätigen asiatischen Theologen fest – der Beitrag wurde 1977 geschrieben –, dass so gut wie alle asiatischen Theologen seiner Generation ihre theologische Spezialausbildung im Westen und nicht in ihren asiatischen Muttersprachen, sondern in einer Fremdsprache gemacht haben. Auch die theologische Methode und in den meisten Fällen auch die Inhalte folgten den traditionellen Vorgaben der westlichen Theologie. Angesichts dieser Ausgangslage als „Theologen des Übergangs“ fordert Lambino die asiatischen Theologen auf, den Übergang in ein neues Zeitalter zu einer kontextuellen asiatischen Theologie herbeizuführen, indem sie die „richtigen“ Fragen innerhalb des asiatischen Kontextes stellen, um so die Entwicklung einer eigenständigen asiatischen theologischen Methode und asiatischen Theologie voranzutreiben. Aloysius B. Chang gehört zu dieser Generation asiatischer Theologen und kann wie sie als „Theologe des Übergangs“ bezeichnet werden. Seine Kindheit und Jugend hat er in seiner Geburtsstadt Suzhou, einer von chinesischer Kultur geprägten Stadt, verbracht. Durch die japanische Invasion und den nachfolgenden Pazifischen Krieg sowie den Bürgerkrieg wurde er von seinen kulturellen Wurzeln und dem chinesischen Kontext abgeschnitten. Die Ordensausbildung und die theologischen Studien auf den Philippinen waren räumlich und geistig weit von China entfernt und hatten wenig mit dem kulturellen, religiösen und gesellschaftlichen Umfeld des alten China zu tun, und noch weniger mit dem durch die gewaltsamen Umwälzungen entstandenen Neuen China der Volksrepublik. Der Umzug der theologischen Ausbildungsstätten nach Taiwan stellte die Verbindung mit den chinesischen Wurzeln nur ungenügend wieder her.

Bis zum Jahr 1949 war die katholische Kirche auf Taiwan, oder Formosa, wie die Insel vor 1945 international genannt wurde, unter der japanischen Kolonialherrschaft eine „kleine Herde“ gewesen, die sich vornehmlich aus den Reihen der Stammesgruppen der Bergbevölkerung rekrutierte. Als sich der im Bürgerkrieg gegen die Kommunisten unter Mao Zedong geschlagene Tschiang Kai-shek mit den Resten seiner Armee und den Vertretern der Guomindang nach Taiwan zurückzog, kamen auch viele Bischöfe, Priester, Ordensleute und einfache Gläubige auf der Flucht vor den Kommunisten vom Festland auf die Insel. Genauso wie die Guomindang, die ihre auf Taiwan errichtete Regierung als die legitime Regierung für ganz China betrachtete, verstand sich auch die taiwanische Bischofskonferenz als Bischofskonferenz von ganz China. Das hatte zur Folge, dass die katholische Kirche den Charakter eines Fremdkörpers hatte, da ihr kirchliches Personal so gut wie ausschließlich vom Festland stammte, dort ausgebildet worden war und in Übereinstimmung mit der offiziellen Propaganda der Guomindang darauf wartete, bald wieder auf das Festland zurückkehren zu können. Die Kontakte zwischen Taiwan und dem Festland waren in der Folge lange Zeit unterbunden oder doch sehr kontrolliert und zensiert. Informationen über die Situation der katholischen Kirche auf dem

Festland waren in Taiwan daher schwer erhältlich. In der Zusammenarbeit der verschiedenen Gruppen von „China-Beobachtern“ (China Watchers) spielte die taiwanische Kirche lange kaum eine Rolle.

Das politische Umfeld Taiwans, das unter Kriegsrecht stand und von der Regierung der Guomindang unter Einschränkung der Menschenrechte kontrolliert wurde, war daher ein schwieriges Umfeld, um eine genuin inkulturierte chinesische Theologie zu entwickeln.

Aloysius B. Chang hat sich mit dieser besonderen Situation der katholischen Kirche auf Taiwan in einem Beitrag: „Taiwan: Kulturelle Vielfalt und theologische Arbeit im freien China“³ auseinandergesetzt. Taiwan ist für ihn – neben Macau und Hongkong – einer der wenigen Situationen, die den chinesischen Christen als „freie Orte“ noch geblieben sind, um kirchliches und theologisches Leben zu entfalten. Aloysius B. Chang sieht Taiwan als ein Land, das seinen damals 16 Millionen Einwohnern die Möglichkeit eröffnet, „eine Existenz in Freiheit und Menschenwürde“ zu führen und sich damit von dem unmenschlichen System, wie es auf dem Festland herrscht, abzugrenzen und so zu zeigen, „dass es Chinesen gibt, die bereit sind, Menschenwürde, Recht und Freiheit zu verteidigen“. Taiwan befand sich zu dieser Zeit in einem Prozess einer rasanten Modernisierung, Industrialisierung und Urbanisierung. Aloysius B. Chang sieht das Christentum herausgefordert, diesen Prozess positiv zu begleiten und seine negativen Folgen abzumildern. Mit Blick auf das politische System in Taiwan stellt er fest: „Zunächst müssen christliche Theologen die Regierung, die in einer äußerst kritischen Situation ist, prophetisch unterstützen“, und weiter: „Vom christlichen Theologen wird erwartet, dass er seine Stimme erhebt und aus seinem Glauben heraus eindeutig die Regierung von Taiwan unterstützt, die im Grunde gut ist und sich auf Grundsätze stützt, die dem Christentum ähnlich sind.“⁴ Nur ein kurzer Zusatz zu dieser positiven Bewertung der Regierung der Guomindang: „menschliche Schwächen müssen immer zugestanden werden“⁵, relativiert diese grundsätzlich positive Haltung gegenüber der Regierung etwas ab. Dass es Aloysius B. Chang nicht ganz wohl ist, sich so eindeutig als Unterstützer der herrschenden Regierung zu positionieren, wird deutlich, wenn er etwas später eine Antwort auf die politische Situation auf Taiwan und die daraus resultierenden Herausforderungen zu geben versucht. Da hält er fest: „Hier müssen wir uns an die Brust schlagen und bekennen, dass die katholischen theologischen Institutionen diesen damit gegebenen Anforderungen ganz sicher nicht entsprechen. Auf der praktischen Ebene der vollen Loyalität gegenüber der Regierung haben wir einiges aufzuweisen, aber wir tun uns schwer, wenn es auf konstruktives Enga-

3 Aloysius B. Chang, „Taiwan: Kulturelle Vielfalt und theologische Arbeit im freien China“, in: L. Wiedenmann (Hrsg.), *Den Glauben neu verstehen. Beiträge zu einer asiatischen Theologie*, Freiburg 1981, S. 85-100.

4 Ebd., S. 92.

5 Ebd., S. 92.

gement und kritischen Mut ankommt. In diesem Punkt sind uns die protestantischen theologischen Institutionen voraus.“⁶

An dieser Stelle sei mir als Autor des Beitrags eine persönliche Reminiszenz erlaubt. Wie problematisch das Verhältnis der katholischen Kirche zum System der Guomindang war, habe ich 1980 bei meinem ersten Besuch in Taiwan erfahren. Ich hatte vorher – auch das erste Mal – die VR China besucht und dabei erfahren, wie sehr die Hypothek der engen Verbindung der katholischen Kirche mit dem Regime Tschiang Kai-sheks während des Bürgerkriegs das Verhältnis der Kirche zum kommunistischen Regime belastet hatte. Vielleicht etwas naiv hatte ich angenommen, dass die katholische Kirche und vor allem katholische Theologen auf Taiwan darauf kritisch reflektiert hätten. Ich kann mich erinnern, als ich die Fu Jen-Universität besuchte, wie erstaunt und irritiert ich war, direkt hinter dem Eingang zur Universität eine große Statue Tschiang Kai-sheks zu sehen. Der Eingang zur Universität wurde von Menschen in Uniform kontrolliert, die Fahne Taiwans war überall auf dem Campus, selbst in der Kapelle, neben dem Altar postiert, präsent. Feierlich wurde jeden Morgen die Fahne Taiwans mitten im Campus aufgezogen und alles stand stramm. Mein Eindruck war damals: Die katholische Kirche auf Taiwan hat nichts aus der Vergangenheit gelernt! Wie in einer belagerten Festung herrschte ein Klima der Angst und Einschüchterung, das es unmöglich machte, frei und kritisch zu denken. Als ich in der direkten Begegnung mit Aloysius B. Chang meine – zugegebenermaßen für Taiwan „häretischen“ – Beobachtungen äußerte, wurde mir schnell klar, dass auch ein kritisch denkender Jesuit und Theologe wie Chang unter den gegebenen Umständen mir nicht einfach recht geben konnte. Die katholische Kirche hatte auf Taiwan nun einmal nicht so eine starke Basis in der Bevölkerung wie sie die Methodisten, die sich in der Mehrzahl aus einheimischen Christen rekrutierten, hatten. Ein Besuch der theologischen Hochschule der Methodisten in Tainan gab mir dann Gelegenheit, mit der „Theologie des Heimatlandes“ und dem Hauptvertreter dieser theologischen Richtung, Prof. Wang Hsien-Chih, in Kontakt zu kommen.

Der eigentliche theologische Beitrag von Aloysius B. Chang liegt auf dem Gebiet der Entwicklung einer eigenständigen chinesischen Theologie. Als „Theologe des Übergangs“ war er sich bewusst, dass er in seiner Lebenszeit kein fertiges Gebäude würde errichten können, sondern nur „Bausteine chinesischer Theologie“ – so der Untertitel einer seiner Publikationen – werde liefern können. Erschwerend kam hinzu, dass er durch seine Ernennung zum Provinzial der chinesischen Provinz für 12 Jahre aus der theologischen Arbeit herausgerissen war. Sein langjähriger Weggefährte und Mitdenker in der theologischen Arbeit, Luis Gutheinz, meinte in einem persönlichen Kommentar zu dieser Per-

sonalentscheidung der Ordensleitung: „Ein großer Verlust für die chinesische Theologie!“ Damit drückte er aus, dass der Beitrag, den Aloysius B. Chang für eine chinesische Theologie hätte leisten können, sich so nicht hat verwirklichen lassen. Luis Gutheinz hat seinem Mitbruder einen großen Dienst erwiesen, als er durch die Übersetzung eines Sammelbandes von Aufsätzen von Aloysius B. Chang ins Deutsche ihn deutschsprachigen Lesern bekannt machte. In der Einleitung des Buches *Dann sind Himmel und Mensch in Einheit. Bausteine chinesischer Theologie*⁷ charakterisiert Luis Gutheinz die theologische Methode von A.B. Chang als ein Denken in einer Art Kreisbewegung, bei dem ein Thema im Mittelpunkt steht, das von vielen Seiten immer wieder beleuchtet wird. Zugleich weist Gutheinz auf gewisse Brüche im theologischen Ansatz Changs hin, die darin begründet sind, dass Chang eine westliche theologische Ausbildung durchlaufen hat, die ihn mit den Methoden einer kritischen Hermeneutik vertraut gemacht hat. In Hinblick auf biblische und christlich theologische Texte wendet Chang diese Methode auch erfolgreich an. Bei der Behandlung klassischer chinesischer Texte tut er dies nicht, sondern behandelt diese Texte ohne Unterscheidung ihrer historischen Herkunft in einer eigentlich nicht gegebenen Gleichzeitigkeit.⁸

Aloysius B. Chang war sich bewusst, dass er mit seinen eigenen originellen Beiträgen zur Entwicklung einer chinesischen Theologie in einer Reihe mit den Vorarbeiten seiner Vorgänger steht. Im ersten Beitrag des Bandes⁹ hat er die Entwicklungsgeschichte zu einer inkulturierten chinesischen Theologie nachgezeichnet, wie sie zuerst von ausländischen Missionaren und später verstärkt von chinesischen Theologen entwickelt worden ist. Dieser Beitrag schließt mit Überlegungen über die künftigen Aufgaben einer inkulturierten chinesischen Theologie, die Chang selber wegen der genannten Umstände nicht hat verwirklichen können.

Der zweite Beitrag befasst sich mit der Problematik einer chinesischen Christologie. Für jeden christlichen Theologen ist die Auseinandersetzung mit der Person und dem Wirken Jesu Christi das zentrale Thema. Auch Aloysius B. Chang hat sich mit Fragen einer chinesischen Christologie auseinandergesetzt. Ausgangspunkt für die Entwicklung einer chinesischen Christologie ist der in der chinesischen Tradition so wichtige Begriff der Einheit des Kosmos, die sich von der personalistischen Denkform des biblisch-griechisch-römischen Denkens unterscheidet. Dabei versucht

7 Vgl. A.B. Chang Ch'un-shen, *Dann sind Himmel und Mensch in Einheit. Bausteine chinesischer Theologie*, L. Wiedenmann (Hrsg.), Theologie der Dritten Welt, Bd. 5, Freiburg 1984. Eine Anmerkung zum Titel: Er hätte eigentlich wohl lauten müssen: „Dann sind Himmel, Erde und Mensch in Einheit“, um der im chinesischen Denken gängigen Formulierung der Trias: *tian-di-ren* zu entsprechen.

8 Vgl. L. Gutheinz, „Einführung“, in: Chang, *Dann sind Himmel und Mensch in Einheit*, S. 12-13.

9 Vgl. A.B. Chang, „Die chinesische Kirche auf dem Weg zu einer inkulturierten Theologie. Ein Bericht über die letzten Jahrzehnte“, in: ders., *Dann sind Himmel und Mensch in Einheit*, S. 19-74.

6 Ebd., S. 96.

er aufzuzeigen, wie die chinesische Kategorie der „Einheit“ von Himmel-Erde-Mensch, d.h. die tiefe Erfahrung eines Verbundenseins aller Elemente der Wirklichkeit, das Geheimnis Gottes eingeschlossen, als Ergänzung zur Kategorie der Person, wie sie von christlichen Denkern des Westens entwickelt wurde, angesehen werden kann.

Aloysius B. Chang benutzt für seine Überlegungen zu einer chinesischen Christologie¹⁰ das Modell einer korrelativen Struktur von Kulturen und Welten des chinesischen Philosophen Fang Dongmei (1899–1977), um einen spezifisch chinesischen Zugang zu einer „Christologie des Lebens“ zu finden. Die Vorstellungen von der Entwicklung von Mensch und Universum im Denken von Fang Dongmei stehen in einer großen Nähe zum Denken von Teilhard de Chardin und seinem christologischen Bild von Jesus Christus als Ausgangs- und Zielpunkt – Alpha und Omega – der Entwicklung. Als chinesischer Theologe sieht Aloysius B. Chang seine Aufgabe darin, im Dialog mit der chinesischen Tradition, hier konkret in der Auseinandersetzung mit dem Gedankengut von Fang Dongmei, einen spezifisch chinesischen Ansatz für eine Christologie zu entwickeln, der das für Chinesen so zentrale Thema des erfüllten Lebens in der Person Jesu Christi in den Mittelpunkt stellt.

Den Begriff der „Einheit“ hat Aloysius B. Chang auch auf die Theologie der Sakramente angewandt.¹¹ Mit Blick auf die herkömmliche Sakramententheologie stellt er zunächst fest: „In der traditionell-scholastischen und personalistischen Deutung der Sakramente, in der sich doch alles um den Spender und Empfänger dreht, kommt die Sakramentalität der kirchlichen Gemeinschaft kaum in Sicht. Mit Hilfe der Kategorie der Einheit lässt sich gerade der Gemeinschaftscharakter jedes sakramentalen Vollzugs hervorheben.“¹²

Ein überaus wichtiger und wegen seiner Rezeption bedeutsamer Beitrag sind die theologischen Überlegungen zu einer Theologie des Heiligen Geistes aus chinesischer Sicht.¹³ Aloysius B. Chang versucht hier, den Grundbegriff *ch'i* im Zusammenhang mit dem Heiligen Geist anzuwenden. Der Begriff des *ch'i*, eines der zentralen Begriffe im chinesischen Denken, hat viele Facetten, da es ein Sinnfeld mit einer Vielzahl von Erscheinungen wie Luft, Atem, Lebenskraft, Atmosphäre, Stimmung und andere Elemente des Lebens und des Kosmos umfasst. Für Chinesen gehört der Begriff des *ch'i*

zu den Grundworten, die eine besondere Klangkraft haben und in Sachen Glauben und Religion tiefe Sinnfelder wachrufen. Aloysius B. Chang versteht seinen Beitrag als „einen bescheidenen Versuch in Richtung einer inkulturierten und bodenständigen Theologie“, indem er jene Elemente im Verständnis von *ch'i* näher entfaltet, „die dem heutigen Chinesen geläufig und unmittelbar zugänglich sind“. Neben der Pneumatologie wendet Aloysius B. Chang den Begriff des *ch'i* auch auf die Gebiete der Christologie, der Gnadenlehre und der Theologie des geistlichen Lebens an. Er schließt: „Wir hegen die Hoffnung, dass eine Darstellung der Gegenwart und der Funktion des Heiligen Geistes mit der Kategorie des *ch'i* vielleicht doch chinesischen Christen einen leichteren Zugang zu seinem Geheimnis vermittelt.“¹⁴

Aloysius B. Chang hat sich in den Jahren 1980–1990, die Zeit, in der er an der Fu Jen-Universität als Professor dogmatische Theologie lehrte, auch mit der Problematik des interreligiösen Dialogs auseinandergesetzt. Dabei ging es ihm in erster Linie darum, die neuen Einsichten, die durch das Zweite Vatikanische Konzil in der katholischen Kirche entwickelt wurden, aufzugreifen und sie mit Blick auf den Kontext Taiwans neu zu reflektieren, indem er sich auf die in Taiwan tätigen Religionen des Buddhismus, Daoismus und Konfuzianismus konzentrierte.

In einem wichtigen Beitrag: „Befreiende Elemente in der konfuzianischen Tradition“¹⁵ hat Aloysius B. Chang zur Diskussion um eine „Theologie der Befreiung“ beigetragen. Auch wenn der Begriff „Befreiung“ als solcher in den Schriften von Konfuzius nicht vorkommt, finden sich im konfuzianischen Denken doch eine Reihe von „befreienden Elementen“. Chang benennt folgende fünf Beispiele aus den konfuzianischen Schriften, die als befreiende Elemente angesehen werden können: Befreiung von Aberglauben und Unglauben, von Tyrannei, von ungerechter Bestrafung, von ungeordnetem menschlichem Verlangen und von Zweifel und Unwissen, die alle in der holistischen Sicht der menschlichen Existenz in der konfuzianischen Tradition eine wichtige Rolle spielen. Danach ist die menschliche Natur religiös und politisch, persönlich und gemeinschaftlich, intellektuell und moralisch. Diese fünf befreienden Elemente tragen dazu bei, die Natur des Menschen freier zu machen.

Beiträge von Aloysius B. Chang zur Situation der katholischen Kirche auf dem Festland

Während der Zeit des Kriegsrechts bis in die frühen 1980er Jahre hinein war es Bewohnern Taiwans verboten, direkte Beziehungen mit der Volksrepublik China zu haben. Die ka-

10 Vgl. A.B. Chang, „Die Kategorie der Einheit (*i t'i hsing*) als Ergänzung zur Kategorie der Person“, in: ders., *Dann sind Himmel und Mensch in Einheit*, S. 75-90. Später erweitert und aufgenommen in eine Publikation von Benoît Vermader, *Le Christ Chinois. Héritages et espérance*, Paris 1998, unter A.B. Chang, „Une Christologie de la Vie“, S. 141-149.

11 Vgl. A.B. Chang, „Die Bedeutung der Kategorie der Einheit für eine chinesische Sakramententheologie“, in: ders., *Dann sind Himmel und Mensch in Einheit*, S. 91-102.

12 Vgl. ebd., S. 99.

13 A.B. Chang, „Der Heilige Geist aus chinesischer Sicht. Ein Versuch, den Grundbegriff *Ch'i* auf einige theologische Fragen, vor allem im Zusammenhang mit dem Heiligen Geist, anzuwenden“, in: ders., *Dann sind Himmel und Mensch in Einheit*, S. 103-137.

14 Vgl. ebd., S. 128f.

15 Vgl. Aloysius B. Chang, „Liberative Elements in the Confucian Tradition“, in: *Japanese Religions* 16 (1990–1991) 2, S. 24-42.

tholische Kirche auf Taiwan war ebenfalls von so gut wie allen Kontakten mit Katholiken auf dem Festland abgeschnitten, und entsprechend gering waren die Informationen über die aktuelle kirchliche Situation. Das änderte sich erst Ende der 1980er Jahre. Papst Johannes Paul II. hatte 1990 in einer Ansprache an die taiwanesischen Bischöfe bei ihrem Ad-Limina-Besuch in Rom die Kirche auf Taiwan aufgefordert, in Hinblick auf die katholische Kirche auf dem chinesischen Festland als „Brückenkirche“ zu fungieren. Diesen Anstoß des Papstes hat Aloysius B. Chang in einem viel beachteten Beitrag¹⁶ aufgegriffen und einige grundsätzliche Punkte skizziert, die nach seinem Verständnis mit dieser Funktion verbunden sein könnten. Wie Chang selber einräumt, waren zu diesem Zeitpunkt seine persönlichen Kenntnisse über die Verhältnisse in der katholischen Kirche auf dem Festland sehr begrenzt, da er nur einmal die Gelegenheit gehabt hatte, einen Besuch dort zu machen. Grundsätzlich ist er in seinem Urteil über die kirchliche Situation auf dem Festland sehr vorsichtig und warnt vor vorschnellen Urteilen über und Verurteilungen von Bischöfen, Priestern und Laien in der „offiziellen Kirche“. Seine Empfehlungen fasst er in fünf Prinzipien zusammen. Dabei nennt er „Verständnis und Mitleid“ für beide Seiten als wichtiges Element. An zweiter Stelle stellt er das Bedauern über die Bestrebungen innerhalb der „offiziellen Kirche“, sich außerhalb der kirchlichen Ordnung zu stellen, welche die hierarchische Bindung mit dem Nachfolger Petri durch illegitime Bischofsweihen gebrochen haben. Was die umstrittene Frage der Drei-Selbst-Prinzipien von Selbstverwaltung, Selbsterhaltung und Selbstverbreitung angeht, so ist er der Ansicht, dass sie nicht notwendig kirchentrennend sein müssen, sondern sich auch innerhalb der hierarchischen Kommunion verwirklichen lassen. Als drittes Element nennt er die Hochachtung vor der loyalen Orthodoxie der „inoffiziellen Kirche“. Bei Besuchen in China, so das vierte Prinzip, sollte alles vermieden werden, was die Uneinigkeit unter den Christen verstärken könnte, vielmehr müsse man alles unterstützen, was die Einheit fördere. Als fünftes Prinzip nennt er das Wirken des Heiligen Geistes, das sich sowohl in der „inoffiziellen“ wie auch in der „offiziellen Kirche“ zeige und das respektiert werden müsse. Konkret nennt Aloysius B. Chang als Aufgaben einer Brückenkirche gute und faire Informationsarbeit, Unterstützung bei der Ausbildung kirchlicher Mitarbeiter und die Bereitschaft, sich für beide Seiten einzusetzen.

In einem anderen Beitrag „Die Kirche Chinas vor einem ekklesiologischen Engpass?“¹⁷ hat Aloysius B. Chang sich noch einmal aus einem pastoralen und missiologischen Ansatz heraus mit der Problematik der katholischen Kirche auf dem Festland auseinandergesetzt. Ausgangspunkt ist für ihn die Feststellung, dass sich sowohl die offizielle wie auch

die inoffizielle Kirche in China in einem Engpass befinden, der darin besteht, dass sie die innerkirchlichen strukturellen Fragen der Einheit und der Beziehungen zum Papst in Rom so zentral stellen, dass sie darüber die eigentliche Sendung der Kirche aus den Augen verloren hätten. Gegenüber dieser Engführung der Diskussion und des kirchlichen Handelns schlägt Chang vor, sich die neuen Einsichten des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche als Sakrament des Heils für die Welt zu Nutze zu machen, um zu einem erweiterten und fruchtbaren Verständnis der Sendung der Kirche für China zu kommen. Diese Anstöße und Beiträge zur Diskussion über die Situation und Aufgabe der katholischen Kirche auf dem Festland fanden Beachtung und riefen positive und kritische Reaktionen hervor. Auf Einwände, die Robert Schreiter und Joseph Zen gemacht hatten, hat Aloysius B. Chang geantwortet und versucht, Missverständnisse, die seine These eines „ekklesiologischen Engpasses“ ausgelöst hatten, klarzustellen.¹⁸

In einem späteren Beitrag hat er sich kritisch mit der Frage beschäftigt, inwieweit die „offizielle Kirche“ auf dem Festland noch als „katholisch“ angesehen werden kann oder sich mit ihren Positionen zur Rolle des Papstes, zum Problem der Bischofswahlen und der Bischofsweihen, zur Rolle des „Nationalversammlung der Vertreter der katholischen Kirche Chinas“ als höchste kirchliche Instanz und anderen von der Praxis der katholischen Kirche abweichende Strukturen und Institutionen außerhalb der Einheit der katholischen Kirche gestellt habe.¹⁹ Dabei macht er deutlich, dass es ihm nicht darum geht, einzelne Situationen oder das Handeln einzelner Personen zu beurteilen, sondern dass es um eine theologische Behandlung einiger kritischer Aspekte geht, die sich durch die strukturellen und ekklesiologischen Positionen in einigen grundlegenden Dokumenten der offiziellen Kirche stellen. Aloysius B. Chang räumt ein, dass es positive Entwicklungen gibt und dass man immer die besonderen Situationen beachten muss, die durch Maßnahmen staatlicher Stellen erzwungen sind. Diese Besonderheiten und Zwänge eingerechnet, sieht er aber doch die Gefahr, dass es zu einer tiefergehenden dauerhaften Spaltung kommen könnte. Vor diesem drohenden Engpass möchte er warnen. Auf diesen Beitrag gab es wieder einige Reaktionen, in denen Aloysius B. Chang beschuldigt wurde, dass seine Einlassungen zu „legalistisch“ und „formal“ gewesen seien und der besonderen Situation der Kirche auf dem Festland nicht gerecht geworden und deshalb nicht hilfreich seien, sondern zur Verschärfung der Situation der Katholiken in China beigetragen habe. Auf einen dieser Kritiker, Ye Sheng vom Festland, ist Aloysius B. Chang

16 Vgl. Aloysius B. Chang, „Die Grundhaltung der ‚Brückenkirche‘“, in: *China heute* 10 (1991) 3, S. 69-75.

17 Aloysius B. Chang, „The Church in China, Ecclesiological Impasse? A Christological and Trinitarian Approach towards a Solution“, in: *Tripod* 1990, Nr. 60, S. 60-69.

18 Vgl. Aloysius B. Chang, „More on the Fundamental Attitude of the Bridge Church. A Commentary on the Essays of Fathers Robert Schreiter and Joseph Zen“, in: *Tripod* 13 (1993) 77, S. 42-46.

19 Vgl. Aloysius B. Chang, „Can Mainland China's ‚Official‘ Church Still Be Called Catholic? Some Theological Reflections about the Structural-institutional Aspect of the ‚Official‘ Catholic Church in Mainland China“, in: *Tripod* 15 (1995) 86, S. 34-46.

näher eingegangen.²⁰ Dabei zeigt er großes Verständnis für die Schwierigkeiten, in denen sich die Katholiken auf dem Festland befinden, und betont noch einmal, dass er mit seinen theologischen Überlegungen keine konkreten Personen angreifen wollte, sondern dass es ihm nur, aber dies dezidiert und bewusst, darum gegangen sei, einige fundamentale Wahrheiten über die Rolle des Papstes, die Bischofswahlen und die Leitungsgremien in der Kirche herauszustellen, die für die Einheit und Gemeinschaft in der Kirche entscheidend seien.

Zwei Jahre später kommt Aloysius B. Chang wieder auf diesen Beitrag zurück, als er sich mit dem Grußwort befasst, das Papst Johannes Paul II. 1995 bei der Feier von 25 Jahre Radio Veritas an die Katholiken in China gerichtet hat.²¹ Darin stellt er klar, dass er seine Anfrage, inwieweit sich die katholische Kirche auf dem Festland noch innerhalb der Einheit der katholischen Weltkirche befinde, als offene Frage formuliert habe, die er selber weder positiv noch negativ habe beantworten wollen. Er habe nur darauf aufmerksam machen wollen, dass es Entwicklungen und strukturelle Veränderungen in der katholischen Kirche auf dem Festland gibt, die zu einer bleibenden Gefährdung der Einheit führen könnten.

Hilfreich waren seine Überlegungen und Bewertung der „Drei-Selbst-Prinzipien“ von Selbstverwaltung, Selbsterhaltung und Selbstverbreitung in ihrer ekklesiologischen Bedeutung allgemein und im Verständnis der Gremien der offiziellen Kirche auf dem Festland.²² Dabei machte er auf der einen Seite deutlich, dass diese Prinzipien grundsätzlich im Einklang mit der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils stehen, dass aber die Praxis der Umsetzung dieser Prinzipien in der Kirche auf dem Festland, die sicher oft auf Druck staatlicher Stellen erfolgt seien, im Widerspruch mit der kirchlichen Lehre stehen. Dabei äußert er mit Blick auf die Kirchengeschichte die Hoffnung, dass diese Spannungen, wie in der Vergangenheit oft geschehen, sich auch mit Blick auf die Kirche auf dem Festland werden korrigieren lassen.

Aloysius B. Chang hat sich immer wieder mit der Situation der katholischen Kirche auf dem Festland auseinandergesetzt und versucht, Missverständnisse zu benennen und diese abzubauen. Mit Blick auf die komplizierte Situation der katholischen Kirche in China hat er sich gefragt, welche Rolle die Kirche für die riesige Masse der Chinesen spielen müsste, um dem Anspruch gerecht zu werden, „Sakrament des Heils“ für alle zu sein.²³ Dabei geht er davon

aus, dass nach den neuen Einsichten des Zweiten Vatikanischen Konzils der alte Satz: „Außerhalb der Kirche gibt es kein Heil“, nicht mehr zu halten ist, sondern es im Hinblick auf die Heilsbedeutung der anderen Religionen zu einer Neubewertung gekommen ist, die durch die Bemühungen um interreligiösen Dialog in den anderen asiatischen Kirchen positive Wirkung zeigt. Auch das Verhältnis zu den anderen christlichen Kirchen und Denominationen hat sich grundlegend geändert und zu verstärkten Kontakten und gemeinsamen Aktionen geführt. Diese Entwicklungen sind bisher in der katholischen Kirche auf dem Festland nicht oder nur sehr wenig zum Tragen gekommen. Die ständigen internen Auseinandersetzungen zwischen der offiziellen und der inoffiziellen Kirche beeinträchtigen das Zeugnis der Kirche nach außen und behindern notwendige theologische Entwicklungen. Aloysius B. Chang betont, dass trotz der bestehenden Differenzen und damit gegebenen Spannungen alle Katholiken, gleich welcher der beiden Gruppen sie angehören, Mitglieder in der einen katholischen Kirche sind. Die Differenzen betreffen in erster Linie die innerhalb der offiziellen Kirche neu geschaffenen Strukturen und Institutionen, die mit denen der Weltkirche nicht übereinstimmen. Aber diese Unterschiede berühren nicht die in der Taufe grundgelegte Einheit. Aloysius B. Chang fordert daher die katholische Kirche in China auf, größeres Gewicht auf die Erlösung zu legen, die ihnen durch Jesus Christus gemeinsam geschenkt wurde, sich für das Wirken des Heiligen Geistes zu öffnen und gemeinsam die Erfahrung des Erlösungsgeschehens in der Liturgie zu feiern. Dann würde sich für die katholische Kirche auch eine neue Perspektive mit Blick auf die chinesische Gesellschaft im Großen eröffnen. Sie würde instand gesetzt, ihrer Aufgabe, Heil für die Welt, konkret: für China zu sein, gerecht zu werden. Aloysius B. Chang räumt ein – er schrieb diesen Beitrag 1998 –, dass diese Überlegungen und Erwartungen von einem Soziologen als „Wunschtraum“ belächelt würden. Aber die nachfolgenden Entwicklungen in der katholischen Kirche Chinas haben gezeigt, dass sie die sich ergebenden Öffnungen für ein Wirken in die Gesellschaft hinein auf den Gebieten der Sozialarbeit und der Gesundheit in zunehmendem Maß hat nutzen können.

Mit Aloysius B. Chang hat die chinesische Kirche einen großen Theologen verloren, der mit seinen Beiträgen dazu beigetragen hat, die Inhalte des christlichen Glaubens auf dem Hintergrund chinesischer traditioneller philosophischer, religiöser und gesellschaftlicher Elemente neu zu durchdenken. Bei allen sich aus seiner Biographie ergebenden Einschränkungen ist ihm dies gelungen. Er hat dazu beigetragen, eine chinesische inkulturierte Theologie auf den Weg zu bringen. Sein Beitrag wird weiter wirken. Die nächste für März 2016 vorgesehene „Theologische Studientagung“ der theologischen Fakultät der Fu Jen-Universität wird das Thema haben: „Der Beitrag für die chinesische Theologie durch Aloysius B. Chang Ch'un-shen“.

20 Vgl. Aloysius B. Chang, „A Discussion with Ye Sheng, a Fellow Catholic“, in: *Tripod* 15 (1995) 90, S. 40-44.

21 Vgl. Aloysius B. Chang, „Pope John Paul II and the Unity of the Catholic Church in China“, in: *Tripod* 17 (1997) 99, S. 28-39.

22 Vgl. Aloysius B. Chang, „An ‚Independent, Autonomous and Self-administered‘ Church. An Evaluation of the Principle“, in: *Tripod* 19 (1999) 112, S. 5-24.

23 Vgl. Aloysius B. Chang, „The Chinese Catholic Church and Christ's Saving Grace“, in: *Tripod* 18 (1998) 104, S. 5-12.