

fortzuführen. Neue chinesische Wörterbücher, die ihm zugänglich gemacht wurden, veranlaßten ihn schließlich, sein größtes Werk zu beginnen, das *Lexicon Sinicum*. BAYER arbeitete von 1731 bis zu seinem Tode 1738 an diesem riesigen chinesisch-lateinischen Wörterbuch, das bis auf 23 Bände in Folio mit etwa 50 000 chinesischen Zeichen auf 7500 Seiten anwuchs, vollständig hätte es 26 Bände mit etwa 60 000 Zeichen umfaßt (es befindet sich jetzt im Orientalischen Institut der Akademie der Wissenschaften der UdSSR in Leningrad).

Angefügt an diesen Band über einen passionierten Sinologen, der unter größten Schwierigkeiten die chinesische Sprache erforschte, sind eine ausgezeichnete Bibliographie, ein Glossar der chinesischen Termini, ein Register sowie eine ganze Reihe von Bildern der Hauptpersonen, -stätten und -werke des Buches. Das Buch beschreibt nicht nur ausgezeichnet und lebendig die Gestalt BAYERS vor dem geschichtlichen und wissenschaftlichen Hintergrund der „Sinologie“ der damaligen Zeit, sondern auch die Beziehungen und Einflüsse der Chinamissionare (vor allem der Jesuiten) und ihrer Werke auf die frühe Sinologie. Dies macht das Buch gleichermaßen interessant für Sinologen, Historiker und Missionswissenschaftler.

Würzburg

Claudia von Collani

Ohlig, Karl-Heinz: *Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur.* Kösel/München 1986; 724 S.

Warum eine Besprechung dieser Geschichte der Christologie in einer missionswissenschaftlichen Zeitschrift? Weil OHLIG, Ordinarius für Religionswissenschaft und Geschichte des Christentums an der Fachrichtung Katholische Theologie der Universität Saarbrücken, einen theoretischen Rahmen verwendet, der sich zur Beantwortung der für die Weltkirche heute entscheidenden Frage nach der Inkulturation des Evangeliums überhaupt als äußerst fruchtbar erweisen dürfte.

O.s These ist, daß Religionen grundsätzlich als soteriologische Systeme zu begreifen sind: als Antworten auf die Frage des Menschen nach dem endgültigen Heil. „Wenn (daher) das Christentum in einer Kultur auf die Dauer heimisch werden will, muß es diese konkrete Frage hören und Jesus als ‚Antwort‘ verkünden.“ Da aber, „was Menschen in einem ‚letzten‘ Sinn befürchten und erhoffen, nicht verordnet werden“ kann und „jede Kultur ihre spezifische Art, die Sinnfrage zu stellen,“ kennt, muß „die sprachliche Formulierung der Heilsbedeutung Jesu... in jeder Kultur anders aussehen“ (16, 323). O. präzisiert damit, wo Inkulturation anzusetzen hat. Jede Kultur hat ihren eigenen bereits vorgegebenen soteriologischen Verstehens- und Erwartungshorizont. Dieser muß also erschlossen werden. In diesen Horizont hinein muß Jesus so verkündet werden, daß er den Menschen dieses Kulturraumes als Erfüllung ihrer Heilshoffnung aufscheint. Das drückt sich einerseits durch eine Neuformulierung der Heilsbotschaft in den Kategorien dieses Verstehenshorizontes aus, andererseits wird die vorgegebene Heilshoffnung durch die Verkündigung des Heils in Jesus selbst korrigiert, was darin zum Ausdruck kommt, daß die neue Formulierung der Heilsbotschaft durch das Jesusereignis normiert ist.

O. demonstriert die Triftigkeit dieses Ansatzes gewissermaßen ad oculos, indem er die Entwicklung der Christologie auf die vorgefundenen Heilshoffnungen der jeweiligen Kulturen bezieht (worüber hier nicht im einzelnen referiert werden soll). Für die heutige Inkulturationsproblematik besonders relevant ist O.s ausführliche Darstellung des schon in der ersten christlichen Generation beginnenden Hellenisierungsprozesses der Christusverkündigung. Denn im Sprung vom jüdenchristlichen zum hellenistischen Milieu gelingt dem Evangelium der Übergang aus einem ihm zutiefst adäquaten geschichtsorientierten, daher monotheistischen Verstehenshorizont in einen ihm frem-

den, naturorientierten monistischen (wobei die christologischen Erschütterungen der ersten fünf Jahrhunderte die Mühen dieses Übergangs bezeugen). Im abendländischen Kulturbereich bringen wiederum ganz andere soteriologische Interessen neue Christologien ins Spiel, die aber, da die offizielle Christologie durch Chalzedon (dessen Problematik nicht mehr interessiert und das daher unproblematisiert als depositum fidei schlicht weitergereicht wird) besetzt ist, sich auf andere Weise, z. B. als Erbsündenlehre, firmiert. Auch neue christologische Ansätze in Asien, Afrika und Lateinamerika, über die O. auf 50 Seiten referiert, erhalten durch sein theoretisches Schema vertieftes Relief.

Unbefriedigend ist, daß O. in seinen abschließenden „Folgerungen“ zwei Fragen ausklammert, die der Inkulturationsproblematik überhaupt erst ihre Schärfe geben: (1) Die Frage nach der Identität der verschiedenen Christologien, m. a. W., nach den Kriterien ihrer Orthodoxie (schließlich geht es nicht um beliebig ausgedachte, sondern um kirchliche, mit Wahrheitsanspruch vorgetragene Christologien), und (2) die Frage nach der Objektivität Jesu als der definitiven Heilszusage Gottes (da Jesus nicht als beliebig möglicher, sondern als der einzige wahre Heilsbringer verkündet wird).

Zum ersten: Stimmt es, daß die Rede von der „Gottheit Jesus“, im Sinne der „Zwei-Naturen-Christologie, nicht zu jeder Christologie als konstitutiver Implikation gehört“ (628)? Selbst wenn die chalzedonische Terminologie heute überholt wäre (so daß der „Monophysitismus“ der Koptischen Kirche heute kaum ein Hindernis für eine volle Union mit Rom darzustellen bräuchte), ist Chalzedon dann nur im Rahmen einer Vergöttlichungsoteriologie (und daher nicht universal) relevant, oder ist das darin Ausgesagte (das sich negativ aus den Christologien herauslesen läßt, die Chalzedon zurückweisen wollte) normativ für jede spätere Christologie? Könnte nach Chalzedon eine antichalzedonische Christologie Orthodoxie beanspruchen unter Berufung auf vorchalzedonische Christologien, oder sind dogmatische Selbstversicherungen des Glaubens der Kirche, trotz begrenzter Adäquatheit der dabei verwendeten Terminologie, definitive Glaubensauslegungen für die gesamte Kirche? Können (kirchlich legitime) Christologien ahistorisch direkt am biblisch fixierten Urkerygma (das selbst bereits Ergebnis einer christologischen Entwicklung ist) festgemacht werden, oder müssen sie nicht in Kontinuität mit allen vorausgegangenen Christologien stehen, auch wenn sie, den neuen vorgefundenen soteriologischen Hoffnungen entsprechend, ein neues Paradigma benützen?

Zum zweiten: Zurecht betont O., daß es keinen archimedischen Punkt gibt, um gewissermaßen objektiv zu beweisen, daß Jesus der Heilsbringer sei. Aber bedeutet das, daß christologische Bekenntnissätze nicht mehr besagen, als daß Jesus „für uns . . . Vermittler all dessen ist, was wir erhoffen“ (642)? Verkünden wir nicht in allen Kulturen und als Antwort auf jede Art von Heilserwartung, daß Jesus der Heilbringer schlechthin ist, auch wenn wir uns voll bewußt sind, daß wir, und jedermann, ihn nur im gnadenhaft geschenkten Glauben als solchen erkennen dürfen? Die Botschaft, die allen Völkern zu verkünden wir berufen sind, ist nicht nur, daß wir in Jesus unser Heil erhoffen und andere das auch probieren sollten, sondern daß jeder Mensch sein Heil in ihm erhoffen darf, weil in ihm, und nur in ihm, Gott uns tatsächlich sein Heil zugesagt hat.

Die Ambivalenz O.s systematischer Abschlußreflexionen mindert allerdings nicht das Urteil, daß sein Buch, sowohl wegen der Fruchtbarkeit seines theoretischen Ansatzes, als wegen der diesem entsprechend durchgeführten Analyse der Geschichte der Christologie, für das Anliegen der Inkulturation des Evangeliums in den Kulturen der Menschheit heute sehr bedeutsam ist.