

Bei aller Arbeit und trotz seiner seit langem geschwächten Gesundheit war P. Otto in erster Linie und vor allem ein Priester, dessen erste Sorge den Seelen galt, der immer für den Beichtstuhl bereitstand und in langen Jahren Ungezählten geistigen Trost und Hilfe geboten hat. Wenn er nun allzu früh im Alter von nicht ganz 61 Jahren von uns hat scheiden müssen, so werden ihm viele ein treues Andenken bewahren. Mir persönlich war es eine besondere Freude, daß wir uns fast alle Jahre treffen konnten, um unsere Erfahrungen auszutauschen. Immer fand ich an ihm einen verständnisvollen Freund, der zu jeder Hilfe bereit war.

Religionswissenschaftliche Überlegungen zur Mission der Gegenwart

Von Prof. D. Dr. J. P. Steffes

Daß der totale Krieg in den aktiv beteiligten Ländern alle Verhältnisse in Mitleidenschaft zog und grundlegend veränderte, ist begreiflich, ja selbstverständlich. Aber darüber hinaus wird sich sagen lassen, daß es bei der heutigen inneren schicksalhaften Verflochtenheit aller Lebensgebiete und bei der den Erdkreis umspannenden Technik des Verkehrs und der Mitteilung kaum einen bewohnten Flecken der Erde gibt, der nicht von irgendwelchen nachteiligen Wirkungen des zweiten Weltkrieges betroffen worden wäre. Bei solcher Sachlage bedarf es kaum eigener Betonung, daß auch die Missionsgebiete, und vielleicht gerade sie in besonderer Weise, durch den Krieg und seine Nachwirkungen in die schwierigsten Situationen und Krisen hineingeraten sind. Über diese Dinge wird bereits die erste Nummer der wiedererstehenden ZMR gewisse Informationen geben¹. Man könnte sich nun zwar vorstellen, daß nicht alle Bereiche der Mission in gleicher Stärke gelitten hätten. Es wäre vielleicht die Annahme möglich, daß neben den wirtschaftlichen und personellen Verhältnissen das eigentlich religiöse Gebiet, abgesehen von Gebäudeverlusten, direkt am wenigsten von den Zerstörungen des Krieges zu leiden gehabt hätte. Doch dem ist gewiß nicht so. Wenn sich auch an den objektiven Glaubenslehren der Religionen nichts geändert haben mag, so möglicherweise um so mehr in den seelischen Verhaltensweisen der Menschen zu diesen Glaubensgehalten und den damit zusam-

¹ Vgl. auch J. Beckmann S. M. B., Die Mission zwischen Krieg und Frieden, Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, 2. Jahrg., 1. Heft, S. 46 ff.

menhängenden Bewertungen. Es liegen freilich noch nicht genügende Mitteilungen und Dokumente aus Übersee vor, um sich, auf sie gestützt, ein irgendwie klares und zuverlässiges Bild von den wirklichen religiösen Zuständen der Nachkriegszeit machen zu können. Aber an Hand gewisser Berichte und im Zusammenhang mit der bekannten allgemeinen geistig-religiösen Situation der Missionsfelder, wie sie sich vor dem zweiten Weltkriege darbot, lassen sich sehr begründete Vermutungen aufstellen über die geistig-religiöse Verfassung, mit der der christliche Missionar, besonders der deutsche, in Zukunft zu rechnen hat. Die durch das Kriegsgeschehen hervorgerufenen Schwierigkeiten werden sich namentlich bei den kultivierten Missionsvölkern zeigen.

1.

Zunächst wäre auf folgende, noch keineswegs entscheidende Tatsache hinzuweisen. Bereits in den vergangenen Jahrhunderten erwies sich der Umstand als ein großes Missionshemmnis, daß das Christentum den Heiden in der unverständlichen Vielgestalt mehrerer Kirchen und einer Reihe von Sekten gegenübertrat, die z. T. einander scharf bekämpften und widersprachen unter dem Vorwande, jeweils das allein wahre Christentum zu bringen. Dieses Ärgernis einer aufgespaltenen christlichen Wahrheit mit vielen Gegensätzen, die sich trotzdem als einzig und absolut behauptete, mußte sich intensiv noch erheblich zuspitzen, als die Träger dieser christlichen Wahrheit, nämlich die christlichen Völker, als haßerfüllte Kriegsfronten einander entgegentraten. Nicht geringere Schwierigkeiten bot die Tatsache, daß das Christentum Lehren vertrat, die dem östlichen Geiste, besonders dem indischen, als absurd erschienen: so z. B. die Ewigkeit der Höllenstrafen, das Verdienstleiden für andere, das Mittlertum zwischen Gott und den Menschen, die Exklusivität des eigenen Wahrheitsanspruches sowie die Ablehnung anderer Religionen als Irrtum oder gar Teufelswerk, des weiteren seine kirchlich gebundene Form und seine kämpferische Haltung als militia Christi u. a. m. Der Krieg ließ diese Kontraste gewiß nicht in Vergessenheit geraten, vielmehr eher noch stärker ins Bewußtsein treten. Direkt aber mußte es dem christlichen Ansehen schaden, wenn die hochkultivierten Völker des Ostens sahen, wie aus der Mitte der christlichen Länder heraus sich politische und ökonomische Gewalten mit aller Kraft gegen das Christentum zur Wehr setzten und es grundsätzlich zu vernichten suchten. Wenn man nun noch bedenkt, daß diese christentums-



feindlichen, politischen und ökonomischen Mächte z. T. Ideen vertraten, die manchen im Osten vielfach anerkannten Anschauungen entgegenkamen oder sich sogar mit ihnen zu decken schienen — es sei nur hingewiesen an kommunistische Ideen in China, an den japanischen Shintoismus mit seinen nazistisch-faschistischen Idealen, an die nationalistischen Strömungen in Indien, so versteht man leicht, wie die Situation für den christlichen Missionar sich erschwerte.

Aber das eigentlich Entscheidende liegt noch viel tiefer und betrifft noch unmittelbarer die Glaubenssubstanz. Den Völkern in der Mission wird der christliche Gott wohl von allen Richtungen verkündet als der überweltliche persönlich-geistige Gott, Schöpfer und Herr der Erde; als der Ugrund der Gerechtigkeit, Treue und Heiligkeit; als der Richter, Vergelter der Menschen und der Lenker ihrer Geschichte und Geschehnisse; als ein Gott, dessen Wesen die Liebe und Güte sei, und dessen höchstes Gebot die Liebe sei, die Liebe zu ihm, zu allen Menschen, auch den Feinden. Vom christlichen Menschen wird ihnen gelehrt, daß er nicht nur ein natürliches Ebenbild Gottes sei, sondern von Christus erlöst, durch die Gnade als Kind Gottes in der Lebensgemeinschaft mit dem Gott der Liebe stehe und von ihm innerlich erleuchtet und geführt, berufen sei, das Reich Gottes als ein Reich der Liebe und Gerechtigkeit bereits hier auf Erden grundzulegen. Zugleich enthält die christliche Predigt die Verkündigung, daß die Lehren des Christentums auf unmittelbare Offenbarung Gottes, vor allem in der Menschenwerdung seines Sohnes, beruhen und daher die einzige wahre und absolute Religion darstellen, der gegenüber allen anderen Religionen nur zugestanden werden kann, als Ganzes bloß Menschenwerk und daher voller Irrtum zu sein.

Nun ist bekannt, daß abstrakte Ideen für sich und als solche nicht so sehr auf die Menschen wirken wie deren Verkörperung und Darstellung im Beispiel ihrer Bekenner. Welches Schauspiel boten aber in dieser Hinsicht die zwei Weltkriege, besonders der letzte, den Menschen der Mission dar? Sie sahen ein noch nie dagewesenes gegenseitiges Morden und Plündern der christlichen Völker; sie sahen unbeschreibliche Grausamkeiten, Zerstörungen und Verwüstungen, die Christen in einem unaussprechlichen Ausmaße sich gegenseitig viele Jahre lang zufügten. Sie sahen, wie sich diese Völker grenzenlos haßten und sich gegenseitig schonungslos zugrunde zu richten und zu vernichten suchten. Statt eines Respektes auch nur vor irgendeiner menschlichen Moral, sahen sie lediglich eine Verhöhnung der Wahrheit, der Treue und der Gerechtigkeit.

keit wie jeglicher Menschlichkeit. Sie sahen ein Aufgebot von Geist, Kraft und Technik, wie es die Welt bisher nicht erlebt hatte, lediglich im Dienste des Terrors, des Mordes, der Vernichtung. Zwar hörten diese Völker auch, daß jede der kriegführenden Parteien behauptete, zu kämpfen für Recht und Gerechtigkeit. Aber es war ihnen nicht möglich, aus der Ferne zu erkennen, wo wirklich Recht und Gerechtigkeit war. Vermochten sie sich vorzustellen, wie auf diese Weise Recht und Gerechtigkeit in der Welt geschaffen werden sollten?

Alle Völker kennen böse, dämonische Mächte. Mußte es ihnen nicht scheinen, als hätten alle bösen Geister hier in einem bisher nicht vorstellbaren Maße die christlichen Völker in Dienst genommen und eine Orgie des Satanismus aufgeführt?

Hinzu kommt noch folgendes: Diese außerchristlichen Völker waren nicht nur passive Zuschauer der kriegerischen Weltereignisse, sondern wurden zumeist in schwerste Mitleidenschaft hineingezogen². Man denke etwa an die weiten Räume Nordafrikas, an Japan und die große Inselwelt im Pazifik, Teile von China und Indien. Wie furchtbar kontrastierten die Kriegserlebnisse seitens der christlichen Völker mit den Lehren der von ihnen entsandten Missionare? Mußte nicht jede christliche Verkündigung und Verheißung verblassen vor der Brutalität der Kriegsergebnisse?

2.

Viel gefährlicher aber noch als das bisher Gesagte dürften für die negative Beurteilung der christlichen Religion und Mission die folgenden Überlegungen sein. Selbst „primitive Völker“, die nach unseren Vorstellungen noch keinen Anspruch auf höhere Kultur stellen, werden angesichts des Weltkrieges teilweise überzeugt sein, daß ihr Leben, ihre Lebensauffassung und ihre Religion himmelhoch über dem Christentum stehen, da sie solcher Taten wie die christlichen Völker in keiner Weise fähig sind³. Diese Tatsachenvergleichung wird sie weithin immun machen gegen die Kraft

² R. Wilhelm erzählt, daß christliche Missionare im ersten Weltkriege die Missionierung unterbrachen, um Kulis für die westlichen Schlachtfelder zu werben. Vgl. sein Buch „Die Seele Chinas“, 1926, S. 211 ff., wo noch weitere betrübliche Schattenseiten gewisser (wenn auch nicht katholischer) Missionsstellen berichtet werden.

³ Vgl. zur Ergänzung Patrick O'Reilly, S. M., *Les chrétientés mélanésiennes et la guerre*. Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, 3. Jahrg. 1947, Heft 2, S. 106 ff.

bloßer Ideen, die ihnen in der Predigt vorgetragen werden. Die schon bei primitiven Völkern bestehende, aus der Schätzung des eigenen Besitzes hervorgehende Schwierigkeit, wächst sich noch in vielfacher Beziehung aus, wenn wir die hochkultivierten Völker des Fernen Ostens ins Auge fassen.

In Indien ringt das Denken der Upanishaden und ihrer großen Interpreten seit vielen Jahrhunderten, ja Jahrtausenden, um die universale Einheit aller Wesen in der Urgottheit. Die indische Seele müht sich um einen ewigen Frieden in diesem göttlichen Urgrunde. Gewiß schwankt das Bild der Gottheit häufig zwischen materialistischer und geistiger Gestalt, zwischen theistischer, theopanistischer oder pantheistischer Prägung. Aber unverkennbar hat die geistig-religiöse Schau eine besonders starke Vertretung durch die Jahrhunderte, und ebenso die theistische Auffassung Gottes, wenigstens in den weiten Bereichen der Bhaktifrömmigkeit, die sich durchaus als ein personelles Verhältnis zwischen Mensch und Gott ausweist. Allerdings darf dabei nicht vergessen werden, daß unsere Begriffe von Geist und Materie, von Person und Allseele sich nicht ohne weiteres mit den entsprechenden indischen Denkens decken, und daß sich infolgedessen hier leicht Mißverständnisse einstellen. Wird die Gottheit als die Ur-einheit gefaßt, in die alle Wesen zurückkehren sollen, so ergibt sich eine Welt- und Lebensverneinung, die auf dem Wege asketischer Entsagung, mystischer Versenkung oder auch mit magischen Praktiken angestrebt werden kann. Im Bezirke der Bhaktireligiosität äußert sich das Verhältnis zur Gottheit in Hingabe und Liebe. Bei dem Bemühen um die Vereinigung mit der Gottheit und den Frieden in ihr treten vielfach schöne passive Tugenden zutage. Von diesen, wie von der Gottes- und Friedenssehnsucht und besonders von der Bhaktifrömmigkeit aus, so will es scheinen, müßten sich Brücken schlagen lassen zu verwandten Grundgedanken des Evangeliums. Dies ist auch, wie die Tatsachen beweisen, nicht nur möglich, sondern ist auch wiederholt geschehen. Aber es stellte sich dabei ein mehrfaches Hemmnis heraus: Der indische Geist war bereit, auch Christus einen Platz im hinduistischen Pantheismus oder unter den Avataras (in Menschengestalt erscheinende Gottheiten) und Boddhisatvas (den noch des Einganges in das Nirvana harrenden Buddhagestalten) des Mahayanabuddhismus einzuräumen, sowie auch das Evangelium der großen Reihe seiner heiligen Bücher beizugesellen. Aber er kann sich nicht dazu entschließen, Christo wie seiner Predigt eine exklusive absolute Stellung zuzugestehen,

wie dies dem Christen selbstverständlich ist, vielfach auch nicht einmal, eine innere Überlegenheit des Christentums anzuerkennen⁴.

Wird dadurch schon der direkte christliche Einfluß formell und bewußt nach Möglichkeit ausgeschaltet oder doch abgeschwächt, so erwies und erweist sich als besonders hemmend für eine gerechte Würdigung des Christentums bei den gebildeten Indern ihre Auffassung, daß die Völker Europas bei denen sie die Verkörperung des Christentums suchten, schon vor dem Weltkriege eine Lebensform zeigten, die in schroffem Gegensatz zu gewissen Lehren des Christentums, jedenfalls aber in unüberwindlichem Gegensatz zu den indisch-religiösen Idealen ständen. Sie weisen hin auf den Materialismus des Westens mit seiner Geistfeindlichkeit; auf die Veräußerlichung und Technisierung des Lebens im Unterschied zu indischer Innerlichkeit und Sammlung; auf den Kampf, die Unrast, die Gewaltanwendung, Ausbeutung, Versklavung, Bedrückung der Menschen, die dem westlichen Leben eigentümlich seien und durch den Westen bereits auch auf den Osten übergreifen hätten, aber im stärksten Kontrast zu östlicher Geduld, Milde, Ruhe und Sanftmut sich befänden; sie weisen hin auf die Gottversunkenheit und Gottrunkenheit der indischen Seele gegenüber der verweltlichten, ausgegossenen, egozentrischen, kämpferischen, unfrohen Seele des Westens⁵. Diese Kontrastempfindungen erfuhren im Kriege eine kaum noch zu überbietende Steigerung.

3.

Ökumenisches Institut
der Universität Tübingen

Mußten so alle Konfrontierungen zwischen indischer und westlicher Geistesart zu ungunsten letzterer ausfallen, so schien der christliche Westen gleichwohl ein Plus aufzuweisen, das den indischen Volks- und Geistesführern immer wieder auffiel und zu denken gab: die trotz allem dort bestehende tätige Liebe sozialer Fürsorge in Verbindung mit gewissen Formen humanitärer Pflege und Veredelung der Welt. Hier tat sich ein grundsätzlicher Unterschied auf zwischen östlicher und westlicher Stellung zu Welt und Leben. Die durch Jahrtausende hindurch gepflegte Welt- und Lebensverneinung hat in Indien soziale Reformen außerordentlich erschwert, wenn nicht ganz unmöglich gemacht. Daher die angesichts

⁴ A. Bertholet u. E. Lehmann, Lehrb. d. Religionsgesch., 2. Bd., 4. Aufl., 1925, S. 109 ff., 138 ff.; vgl. auch Th. Ohm, Indien und Gott, 1931, S. 242 ff.

⁵ Th. Ohm, Indien und Gott, 1931, S. 255 ff.; Luciano Magrini, Im Indien Brahmas und Gandhis, O. J., S. 169 ff.

der sonstigen edlen und milden Gesinnung für uns fast völlig unvorstellbaren sozialen Miß- und Notstände in mancher Beziehung. Aber in dieser Hinsicht ist zu sagen, daß sich seit langem ein Umschwung anzubahnen beginnt. Letzterer betrifft drei wesentliche Momente: den Gottesbegriff, ein wenigstens teilweises Bejahen der Welt, verbunden mit der Forderung werktätiger, sozialer Liebe. Alle drei Wandlungen hängen innerlich engstens zusammen und vollziehen sich, wenn auch langsam, in steter Wechselwirkung. Zahlreiche ernste Bemühungen zielen dahin, den Gottesbegriff aus pantheistischer bzw. theopanistischer Weltverstrickung immer deutlicher herauszulösen, um ihn mit christlicher Personalität auszustatten. Das zeigt sich bereits deutlich bei dem großen Ram Mohan Rai⁶ (gest. 1833), der den ethischen personalen Gotteswillen in engste Verbindung brachte mit der Forderung einer tätigen Liebe gegenüber allen Menschen. Er kämpfte gegen die Kastenunterschiede und die Witwenverbrennung mit ihren unseligen und unmenschlichen Folgerungen, feierte den englischen Philosophen Bentham, der die Forderung erhob von dem möglichst hohen Glück möglichst vieler Menschen. Eine große Organisation, die er gründete, der Brahma Samaj, „die theistische Kirche Indiens“, wie er auch genannt wird, sollte sich die Pflege der höchsten Religion, der Religion der Liebe, zur Aufgabe machen. Diese Gedanken begegnen uns in der Folge immer wieder, wenn auch variiert, bei den namhaftesten Geistern.

Debendranath Tagore (gest. 1905), der Vater des bekannten Rabindranath Tagore, betätigte sich im Geiste des Brahma Samajs und seines Stifters. Auch er verkündigte das Gebot der Liebe gegen die Menschen, das von Gott ausgeht, — von Gott, der sich allen unmittelbar in der Natur offenbart, keinen Kult will, sondern eine Verehrung im Geiste, in Reue, Sündenmeidung und Liebe.

Eine gleiche Grundgesinnung tritt uns entgegen in Keshab Candra Sen (gest. 1884). Gott ist ihm der Vater aller Menschen, und daher gibt es ein Liebesgebot allen Menschen gegenüber. In diese Botschaft münden nach ihm alle großen geschichtlichen Religionen, wenn auch in verschiedenen Graden, ein. Gegen Ende seines Lebens aber gewannen die alten mystischen Praktiken Indiens wieder Gewalt über ihn: die angestrebte ekstatische Vereinigung mit der Gottheit in den verschiedenen Stufen innerer, einsamer Versenkung und weltmeidender Askese.

⁶ Auch Rammohun Roy und anders transkribiert.

Neben dem Brahma Samaj gründete der 1883 verstorbene Dayanand Sarasvati den Arya Samaj zur Entfaltung tatkräftiger Liebe und Ausmerzung der sozialen Notstände. Polytheismus und Kastenwesen werden ausdrücklich verworfen.

Scheint für uns Abendländer ein göttliches Liebesgesetz, das alle Menschen fürsorgend umgreift, nur in Verbindung mit einem persönlichen Gott möglich, so zeigt das Denken des namentlich durch Romain Rolland über die indischen Grenzen hinaus weit bekannt gewordenen Rama Krishna (gest. 1886), daß die indische Seele, weniger dem Denken wie dem Gefühl und Erleben verhaftet, in diesem Punkte anders zu empfinden vermag. Er suchte das Einswerden mit Gott in der Ekstase und neigte so zum unpersönlichen Gott: Zugleich aber forderte er von der Religion her warme Menschenliebe, offenbar unter dem Eindruck eines gebietenden persönlichen Gottes. Einswerden mit Gott und Liebesdienst an den Menschen, deren Abstufung in Klassen er verwirft, sind für ihn die beiden höchsten Pole, denen der Mensch sich in jeder Religion hingeben soll⁷.

Ähnlichen Gedanken begegnen wir bei seinem großen Schüler Svamin Vivekananda (gest. 1912). In Europa wurde er namentlich bekannt durch sein Auftreten auf dem Weltkongress für Religionen in Chikago 1893. Wie seinem Lehrer geht es ihm gleichfalls um das Einswerden mit Gott. Zwei Wege führen zu diesem Ziele: Erkenntnis und Versenkung einer-, Liebestätigkeit und Pflichterfüllung andererseits. Dabei bleibt auch der Gottesbegriff im schillernden Zwielficht. Eine von Vivekananda gegründete Rama-Krishnamission verfolgt den Zweck, der Armut und der Niedrigkeit helfend beizustehen⁸.

Diese Zeugnisse, die noch beträchtlich erweitert werden könnten, sind in zweifacher Beziehung außerordentlich lehrreich. Einmal zeigen sie, wie führende Geister Indiens im Gegensatz zu einem ungeheueren, vieltausendjährigen Druck der Überlieferung und Vergangenheit sich bemühen, Welt und Lebensverneinung und die rein passive Versenkung zu überwinden und zu einer aktiven, von der Gottesliebe geführten, sozialen Weltbejahung und Weltgestaltung zu kommen. Damit wird die Lehre von der Wiedergeburt, die für den indischen Geist so typisch war, schwer erschüttert. Dem Kreislauf der Wiedergeburt zu entgehen durch das Verlöschen

⁷ Romain Rolland, Das Leben des Ramakrishna, 1929, bes. S. 65 ff., 148 ff., 212 ff.

⁸ Romain Rolland, Das Leben des Vivekananda, 1930, S. 9 ff., 19 ff., 29 ff., 55 ff., 69 ff., 83 ff., 96 ff., 124.

jeden Strebens und Wünschens, war ja das große Anliegen der indischen Seele seit grauer Vorzeit. Immer neue Wege dazu suchten ihre Religionsstifter und religiösen Führer. Es war Buddhas höchstes Ziel und die treibende Kraft der nach ihm benannten vielschichtigen Weltreligion. In der berühmten Bhagavadgita, des Riesenepos Mahabhārata, die einander widersprechende, aber z. T. sehr wertvolle religiöse Motive enthält, und deren Abschluß in die ersten nachchristlichen Jahrhunderte fällt, wird u. a. die Vereinigung mit Gott im unpersönlichen Sinne noch als Beendigung der Wiedergeburten angestrebt, obschon auch die Betonung der Persönlichkeit Gottes nicht fehlt. Wo aber das aktive Liebesmoment in der Religion, wie in der Bhaktifrömmigkeit des Hinduismus immer stärker betont wird, ist fast zwangsläufig die Voraussetzung eines theistischen Gottesbegriffes gegeben. Alle drei Momente der Bhaktireligion: der persönliche Gott, die vertrauende Hingabe an ihn und damit verbunden die Liebesverpflichtung gegenüber allen Menschen, besonders den Bedrängten, zeigen gelegentlich eine erstaunliche Intensität und Reinheit, so daß man hier nicht nur Brücken zum Christentum hin sehen, sondern auch starke christliche Einflüsse feststellen möchte. Wie weit letztere vorhanden bzw. nachweisbar sind, ist bis heute sehr umstritten. Aber die Tatsächlichkeit christlicher Einwirkung ist wohl, wenigstens für die spätere Zeit, nicht zu bestreiten. Für die Stellung des Christentums und seiner Missionare ist es indes außerordentlich wichtig zu beachten, daß bei aller Schätzung, die christliche Lehren häufig in Indien fanden, dennoch maßgebende Führer es nicht nur ablehnen, Christus und seiner Verkündigung eine exklusive Sonderstellung in ihrem religiösen Denken einzuräumen, sondern die Meinung vertraten und vertreten, die oben erwähnten hohen religiösen Motive seien eigenstes religiöses Gut ihrer heiligen Literatur der Veden und keineswegs eine christliche Anleihe. Um zu diesem Resultat zu kommen, müssen zwar die Texte der Veden vergewaltigt werden. Nicht um ihren eigentlichen Sinn geht es dabei in solcher Interpretation, sondern entscheidend ist der Wille des modernen Inders, in ihnen zu finden und aus ihnen herauszulesen, was sein Innerstes bewegt, — geleitet von der Überzeugung, daß Veden und Vedanta alle Antworten und Lösungen für die Fragen und Anliegen der indischen Seele bereithielten. So behauptete Ram Mohan Rai, die höchste Religion, deren Bekenntnis und Pflege er anstrebe, sei in den Upanishaden begründet. Ebenso erblickte Debendranath Tagore, der Organisator des Brahma Samaj, in den Upanishaden die letzte Wahrheit, die völlig übereinstimme mit den unmittelbaren

und direkten Offenbarungen Gottes in der Natur. Nach Dayanand Sarasvati enthalten die vedischen Schriften nicht nur alle religiösen Wahrheiten, sondern auch alle wissenschaftlichen Entdeckungen. Sie sind die geistige Spiegelung der großen Naturwahrheiten und der Gottesoffenbarung in ihnen.

Trotz aller Weltoffenheit hielt auch Svamin Vivekananda, furchtbar enttäuscht über Europas wahres Gesicht, das ihn zuerst begeistert hatte, fest am hinduistischen Gottesdienst und Glauben. Der große indische Konvertit Upadhyaya Bramabandhav, der 1891 den Weg zur katholischen Kirche fand, widmete sich mit seinen reichen Gaben der Bekehrung seiner Heimat. Er vertrat dabei die Meinung, das Christentum müsse sich von der europäischen Kultur befreien und eine indische Gestalt annehmen. Nicht mit aristotelisch-scholastischer Denkform sei seine Lehre auszubauen, sondern mit Hilfe des Vedanta. Der hinduistische Geist behielt sehr starke Gewalt über ihn trotz seiner Konversion und zog ihn immer mehr zurück in seinen Bann, so daß Bramabandhav schließlich in Konflikt mit der obersten Missionsleitung geriet, und manche bezweifeln, ob er bei seinem Tode 1907 noch zur Kirche gerechnet werden konnte. Seine Leiche wurde durch Vermittlung seiner Freunde verbrannt. Ähnlich liegen die Dinge bei dem Sadhu Sundar Singh, der der westlichen Welt besonders durch Fr. Heiler bekannt wurde. Auch er ist vom Christentum stark beeindruckt, besonders von der Lehre über die alleinwirkende Gnade der Sündenvergebung, berichtet von Wundern und Visionen in seinem Leben, bleibt aber irgendwie im Bañne indischer Denkart und hinduistischer Frömmigkeit. Seine Missionsreisen führten ihn durch große Teile Ostasiens, Nordamerikas und Europas. Seit einer Wanderung nach Tibet 1929 ist er verschollen⁹. Auch Mahatma Gandhi steht trotz seiner Schätzung des christlichen Liebes- und Leidensgebotes treu zu seinem hinduistischen Glauben, selbst zur Kastenverfassung bei aller Ablehnung der Verachtung der Kastenlosen. Ganz im Geiste indischer Tradition bekennt er sich zum Gesetze der ahimsa = keine Gewalt anzuwenden, nichts Böses zu tun, nicht zu töten, keinen Schaden zuzufügen. Sein Ziel ist, Indien zu einem freien Reiche des Friedens aufzubauen.

Sehr bemerkenswert ist die geistige Situation Indiens, wie sie durch Rabindranath Tagore, den Sohn Debendranaths, des Organisators des Brahma Samaj, dargestellt wird. Geboren 1861, erhält er 1913 für seine dichterischen Leistungen, die ihn auch in

⁹ Fr. Heiler, Sadhu Sundar Singh, 4. Aufl., 1926, bes. S. 75 ff., 117 ff.

Europa populär gemacht haben, den Nobelpreis. Die indische Weltaskese und Weltflucht wird von Rabindranath Tagore grundsätzlich abgelehnt. Er bekennt sich zu voller Weltbejahung im Sinne eines ständigen geistigen Fortschreitens (Sadhana). Gott ist mit der Welt identisch und ist doch ihr Schöpfer; er offenbart sich in ihr und will sie vermittelt der tätigen Liebe des Menschen zu einer höheren Vollkommenheit führen. In allen diesen Gedanken aber erblickt Rabindranath Tagore altindische Weisheit, nicht christlich-europäisches Geistesgut. Gerade in ihm, der geistig dem Westen so nahe zu kommen scheint, enthüllt sich der scharfe innere Gegensatz, — der ein Gegensatz der seelisch-geistigen Einstellung und des Willens ist. Das „christliche Europa“ erscheint ihm als mechanisiert, veräußerlicht, vermaterialisiert. In verwandten Anschauungen bewegt sich auch Aurobindo Ghose. Er ist mit anderen davon überzeugt, daß der indische Geist die Kraft und auch die Berufung dazu hat, der Welt das Heil zu bringen¹⁰.

Trotz der vielen gedanklichen Berührungspunkte zwischen Ost und West, verfiel der Westen bereits vor dem zweiten Weltkriege weithin der Ablehnung durch den Osten. Die Gründe, die dazu führten, erfuhren im Völkermorden notwendig eine außergewöhnliche Zuspitzung. Das Resultat wird sich über kurz oder lang deutlich zeigen.

Mit ähnlichen Situationen wird in den übrigen Missionsgebieten der alten Kulturbereiche zu rechnen sein: in China und Japan.

4.

China wurde geistig vor allem durch drei Mächte geformt: durch Konfutsianismus, durch Taoismus und durch die spätere Form des Buddhismus, den Mahayanabuddhismus. Keine dieser Geistesbewegungen hat sich im Laufe der Jahrhunderte reinzuerhalten vermocht. Abgesehen von vielen Sonderschulen und Richtungen, die sich bildeten, haben sie vielfach fremde Elemente in sich aufgenommen und sind untereinander mannigfache Mischungen eingegangen. Alle drei boten dem Eintritt des Christentums gewisse Möglichkeiten dar. Der das ganze Leben bis in alle

¹⁰ Vgl. A. Schweitzer, *Die Weltanschauung der indischen Denker. Mystik und Ethik*, 1935, bes. S. 145 ff., 154 ff., 165 ff., 182 ff. A. Bertholet und E. Lehmann, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 2. Bd., 1925, S. 66 ff., 138 ff., 150 ff., 164 ff., 181 ff., 190 ff., 193 ff.; O. Strauß, *Die indische Religion* (C. Clemen, *Die Religionen der Erde. Ihr Wesen und ihre Geschichte mit 135 Illustrationen*, 1927), S. 122 f., 138 f., 140 ff.; H. Hackmann, *Der Buddhismus*, ebd., S. 319 f., 339 ff.

Einzelheiten rituell und naturgesetzlich regelnde Konfutsianismus bedurfte dringend einer metaphysischen Begründung, einer innerlich-seelisch-religiösen Ergänzung, besonders im Hinblick auf einen tieferen Sinn des Lebens und seine jenseitige Vollendung. Der Taoismus mit seiner ursprünglich weltverneinenden transzendenten Mystik kam dem Christentum gerade in dieser seiner Grundtendenz entgegen. Angesichts seiner absoluten Passivität gegenüber der Welt und seines bildlich wie begrifflich unfaßbaren Jenseits hatte das Christentum ihm vieles zu bieten zur gehaltlichen und sinnvollen Füllung und Erfüllung des irdischen wie überirdischen Daseins. Der Mahayanabuddhismus versuchte mit seiner, der Verkündigung Buddhas entgegengesetzten größeren Weltfreudigkeit und behahenden Kulturtat und mit seinen Lehren von Erlösung und positiver Vollendung im Jenseits, sowie den Hilfsmitteln, die er dazu bot, die chinesische Seele zu gewinnen. Aber die maßlosen Spekulationen, denen er unterworfen wurde, gaben ihm einer zügellosen Phantasia und tropischen Wucherungen preis. Ihm konnte das Christentum bei gewissen ähnlichen Intentionen und Tendenzen die Klarheit einer Diesseits und Jenseits normierenden und dabei geschichtlich fundierten Religion gegenüberstellen.

Gleichwohl legten die drei genannten Geistesrichtungen der Verbreitung des Christentums doch auch manches Hemmnis in den Weg. Im Konfutsianismus war es die durch die hohe Autorität Konfutses, die lange Tradition und mehrfache staatliche Verordnungen sanktionierte rein irdische, aber Staat und Natur, die Erde mitsamt der Götterwelt, die einzelnen wie das All bis ins kleinste hinein regelnde Daseinsordnung, die China zugleich zum Repräsentanten und Spiegelbild des Universums machte, aber auch der christlichen Welt- und Lebensauffassung entgegenstand.

Der Taoismus mit seiner urtümlichen Ablehnung alles Geformten, Begrenzten, allen Tuns und Handelns mußte das kirchliche Christentum mit seiner bewußten und intendierten Gestaltungskraft, die nicht nur dem Diesseits, sondern auch dem Jenseits galt, sehr fremd und gegensätzlich erscheinen trotz der wesentlichen und notwendigen Ergänzungen und Korrekturen, die es zu bieten vermochte. Noch schwieriger wurde das Verhältnis zwischen Taoismus und Christentum, seitdem sich der Taoismus, ganz im Gegensatz zu seinem Ursprung, aber in psychologisch folgerichtiger Weiterentwicklung umformte in eine von Magie völlig durchsetzte und entartete Volksreligion, in eine Art Kirche mit großem rituellen und hierarchischen Apparat, in der die Heiligkeit sich manifestiert in

der Größe der von den Heiligen oder anderen jeweils verfügbaren, Himmel und Erde beherrschenden Zauber Macht.

Dem Buddhismus beizukommen war dem Christentum besonders erschwert durch die unendliche Fülle seiner Ausprägungen und Formen, die biegsam, vermehrbar und grenzenlos anpassungsfähig, allen Bedürfnissen und Neigungen der chinesischen Seele entgegenkamen, während das Christentum demgegenüber im wesentlichen nur unabbiegbare, strenge Forderungen und klare, eindeutige Formulierungen anzubieten hatte. In einem Punkte besonders erwies sich dieser Buddhismus als eine ernste Konkurrenz und Gefahr für das Christentum: in der Herausgestaltung und Verehrung des Buddha-Amithaba, der, selbst bereits erlöst, darauf verzichtet, ins Nirvana einzugehen, bevor nicht allen Menschen die Möglichkeit der Erlösung geboten ist, und der alle Menschen in Liebe zur Nachfolge ruft und mit seiner Gnade zieht, so daß nun den Menschen ein mehrfacher Weg des Heiles offenstand: durch das Bhaktiverhältnis, d. h. durch Liebe zu Buddha-Amithaba und die Hingabe an ihn, durch die bloße Anrufung seines Namens, sowie durch aktive Liebe unter den Menschen. Daneben blieb bestehen der yogistische Weg der meditativen Versenkung und Askese, sowie auch der Weg der magischen Hilfe.

Nun haben die Kriegserlebnisse und die Beispiele der christlichen Völker im Zusammenhang mit ihnen in China gewiß nicht allgemein das Gefühl einer Ergänzungsbedürftigkeit durch Christentum und die Erschlossenheit für dasselbe vermehrt, wohl aber die früher schon bestehenden Schwierigkeiten sowie die Abneigungen gegenüber dem Christentum. Man vergegenwärtige sich, wie aristokratisch geformtes konfutsianisches Denken mit seinem Universalismus der Ordnung und Harmonie urteilen muß über die wahn sinnigen Gewalttaten der christlichen Völker im Weltkrieg. Gewiß kennt auch China Kriege und Raubzüge, aber sie gelten im Lichte konfutsianischer Ethik doch als naturwidrige Ereignisse. Und Menschen, die sie verüben, gelten als dem Bösen verfallen und können nicht als Vorbilder angesehen werden. Noch schärfer müssen die Kriegserlebnisse abgelehnt werden vom Taoismus aus mit seinem dem Buddhismus entsprechenden Gebote der ahimsa, d. h. nicht zu töten und kein Unrecht zu tun, sowie mit seiner Weltverneinung, seinem passiven Weltverhalten und seiner radikal transzendenten Mystik. Ja, selbst da, wo der Taoismus völlig der Magie verfallen ist, stellt er ein Gebilde dar, das sich mit transzendenten Mächten speist und sich dem technisierten und mechanisierten Europa entgegengesetzt weiß. Ablehnend muß sich auch der Buddhismus zu den

Kriegsvorgängen stellen. Sie widersprechen seinem Liebesgebot und seinen asketischen Anschauungen, ja sie widersprechen seiner ganzen Auffassung vom Diesseits und Jenseits. Besonders wichtig aber ist, daß der Mahayanabuddhismus im Buddha-Amithabakult eine gewisse Parallele zu christlichen Gedanken besitzt, ohne die Belastung durch die Kriegsereignisse, die jenen anhaftet¹¹.

5.

Verwandte Aspekte bietet Japan dar. Seine geistige Entfaltung steht stärkstens unter dem Einfluß der beiden Mächte: des Shintoismus und des Mahayanabuddhismus, die in wechselweiser gegenseitiger Bekämpfung, Beeinflussung und Durchdringung die innere Geschichte Japans bestimmten. Vom Shintoismus als einer Staats- und Dynastenvergötterung her bot sich in jüngster Zeit leicht eine Brücke zu den totalitären Staaten des Westens, aber sehr zuungunsten des Christentums. Bedeutsam war es, daß der Buddhismus im aktiven Volke der Japaner im allgemeinen eine weltbejahendere Haltung annehmen mußte und so dem Japaner neben den religiösen, auch vertiefte ethische Ideen übermittelte. Überdies entwickelten sich aus ihm heraus auch in Japan mehrere Schulen und Richtungen, die das Seelenleben des Volkes in mannigfacher Beziehung erweiterten und bereicherten. Die im 12. Jahrhundert von Myoan Eisai gegründete Zen-Sekte suchte das Heil vor allem in der meditativen Versenkung. Die auf den Mönch Genku zurückgehende Jodo-Sekte verheißt den Menschen das jenseitige Heil auf Grund der Gnade des Amida-Butsu (einer japanischen Entsprechung des chinesischen Buddha-Amithaba) in Verbindung mit dem Glauben der Menschen an ihn und den geforderten guten Werken. Sein Schüler Shinran bildete die Sekte weiter zur Jodo-Shinshusekte mit der Verkündigung, zum Heile genüge allein die Gnade Amida Buddhas. Eine weitere Reform bringt im 13. Jahrhundert der Mönch Nichiren. Unter erneuter Betonung der Weltentsagung verkündet er einen Pantheismus, demzufolge alles irgendwie Glied bzw. Funktion am Wesen des Urbuddha ist. Die ganze Welt wird somit teilhaben an der Erlösung und an Buddhas Seligkeit. Wie stark in Japan da und dort der Drang nach persönlicher Frömmigkeit und Dienst am Nächsten ist, zeigt das Buch von Nishida Tenkô: „Ein Leben der

¹¹ Vgl. u. a. bes. F. E. A. Krause, Die chinesische Religion (C. Clemen, Die Religionen der Erde), S. 81 ff., 91 ff. Ferner H. Hackmann, Der Buddhismus, ebd., S. 342 ff., 357 ff.

Buße“ (1921), der selbst, der Shinsekte zugehörig, mit anderen zusammen sich zu einem Leben der Armut, Buße und Nächstenliebe entschloß¹².

Nach mancherlei religiösen Kämpfen brachte das Jahr 1889 das Gesetz von der Religionsfreiheit. Dieses gab dem Buddhismus in Anbetracht seiner Anpassung an japanisches Wesen, der Mannigfaltigkeit seiner Ausprägungen und seiner sozialen Leistungen eine große Entfaltungsmöglichkeit, zumal der Shintoismus seit 1884 als Staatsreligion nicht mehr in Frage kam. So erklärt sich auch Japans reges Interesse an der Ausbreitung des Buddhismus in der Welt. Die noch nicht lange bestehende Internationale Buddhistische Gesellschaft, die neben vielen anderen nationalen und übernationalen Vereinigungen die Schaffung eines Universal-Buddhismus anstrebt, wählte zu ihrem Sitz Tokio.

Natürlich ist die Erklärung der Religionsfreiheit auch dem Christentum zugute gekommen, das sich viele Freunde, auch in den höheren Schichten, selbst in Regierungskreisen erworben hat. Aber es darf nicht übersehen werden, daß die weit überwiegende Anzahl der Japaner samt dem Kaiserhause dem Buddhismus ergeben ist, der infolge seiner Vielgestalt und seiner Anpassungs- und Konzessionsmöglichkeiten vielen Schwierigkeiten nicht ausgesetzt ist, die dem Christentum im Wege stehen. Bei denen, die im Kaiser noch eine göttliche Erscheinung sahen, von der alle Rechte ihren Ausgang nahmen, mußte das Christentum besonders Anstoß dadurch erregen, daß es auch den Tenno nur für ein Geschöpf hielt, das Gott in allem unterworfen war. Ebenso mußte die christliche Betonung des unendlichen Wertes der einzelnen Menschenseele Befremden erregen in einem Lande, das den Wert des einzelnen nur in seiner Bedeutung für den Staat und das Volk anzuerkennen vermag. Hier ist der Buddhismus, wie auch sonst, viel weniger exklusiv und intolerant. Das gibt ihm eine besondere Chance, namentlich wenn man folgendes bedenkt. Es bleibt die Tatsache bestehen, daß nicht nur vor den Augen der Japaner sich die grauenhafte Tragödie der christlichen Völker abspielte, sondern daß das Land selbst auf furchtbarste in Mitleidenschaft gezogen wurde. Es bleibt des weiteren die Tatsache bestehen, daß Japan mit einem Lande verbunden war, das sich politisch nach Art des Shintoismus zu gestalten suchte und das Christentum trotz seiner fast ausschließlich christlichen Bevölkerung und inmitten nur christlicher Völker radikal ablehnte und auszulöschen suchte, sowie fernerhin die Tatsache, daß den tieferen

¹² W. Gundert, Japanische Religionsgeschichte, 1935, S. 86 ff., 90 ff., 95 ff., 100 ff., 108 ff., 177.

und verschiedenen religiösen Bedürfnissen der japanischen Seele sich der Buddhismus mit seinen vielfältig gestuften Sekten anbietet.

So stellt auch Japan wie der übrige Osten in der unmittelbaren Nachkriegszeit gegenüber dem Christentum in mancher Hinsicht ein besonderes zugespitztes Problem dar¹³.

6.

Dazu tritt ein den ganzen Osten betreffendes Phänomen, das seit langem immer sichtbarer werdend, durch die Kriegereignisse leicht eine gewaltige Steigerung erfährt: der Nationalismus¹⁴.

Es ist selbstverständlich, daß er bei den Siegern blüht. Aber es ist auch psychologisch begreiflich — und viele Beispiele aus der Geschichte sprechen dafür —, daß die Besiegten ihn intensiv pflegen, um sich gegen den moralischen Untergang zu schützen. Dabei bleibt bemerkenswert, daß der Nationalismus im Osten eine wesentliche Stärkung erfährt durch Gedanken grundsätzlicher Art, die ursprünglich aus ganz anderen Zusammenhängen stammen. Zu erinnern wäre da besonders an den Universismus Chinas, demzufolge die chinesische Seele einmal den Einklang mit dem Universum sucht, zum andern China als die Herzmitte und das entscheidende Zentrum der Welt betrachtet; sodann wäre der Omotokyo-Sekte in Japan zu gedenken, die den Shintoismus unter Führung des japanischen Kaisers zur Weltreligion machen wollte; endlich ist hinzuweisen auf die Anschauung indischer Führer, der hinduistische Geist sei berufen, der ganzen Welt das Heil zu bringen. Solche Gedanken paaren sich gerne mit einem Nationalismus, der die Ablehnung des Fremden, namentlich der fremden Ideen, d. h. in diesem Falle auch der christlichen Einflüsse in sich schließt. So erwächst aus dem gesteigerten Nationalismus leicht eine christentumsfeindliche Haltung, wodurch die Situation für das Christentum noch ungünstiger wird.

Indessen gibt es auch eine Reihe von Faktoren, die die Aussichten des Christentums als hoffnungsvoller erscheinen lassen. Sie werden besonders für Japan geltend gemacht¹⁵, werden aber auch sonstwo mehr oder minder Gewicht haben. Die gewaltigen Erschütterungen, die der Krieg über die ganze Erde brachte, zeigen sich

¹³ Vgl. außer W. Gundert noch F. E. A. Krause, *Die japanische Religion* (C. Clemen, *Die Religionen der Erde*), S. 273 ff. und H. Hackmann, *Der Buddhismus*, ebd., S. 345 ff., 360 f.

¹⁴ P. de Menascé O. P., *Sur le nationalisme des pays de Mission*. Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, 7. Jahrg., 1. Heft, 1947, S. 1 ff.

¹⁵ Hugo Lasalle S. J., *Japan heute*. In *Stimmen der Zeit*, 72. Jahrg., 7. Heft, 1947, S. 43.

zwar besonders in den besiegten Ländern. Hier verfiel oder verfällt alles mehr oder minder dem Umsturz, der Umwandlung, der kritischen Zersetzung bzw. Überprüfung. In den Siegerstaaten zeigen sich verwandte Vorgänge, wenngleich teilweise mit anderen Vorzeichen und anderer Tendenz. Aber auch sogenannte neutrale Länder bzw. die Länder, die weder als Sieger noch als Besiegte im eigentlichen Sinne gelten, sind weithin in diesen Umschmelzungsprozeß hineingezogen worden. Ob die Wandlung der Verhältnisse positiv oder negativ verläuft, jedenfalls ist die Wandelbarkeit und Hinfälligkeit aller irdischen Dinge und Zustände allenthalben in unwiderleglicher Deutlichkeit zutage getreten. Das Wanken und Schwanken der Erde zwingt den Blick zur Ausschau nach den Religionen des Ewigen und Absoluten. Aber können in dieser Hinsicht nicht der Buddhismus und Hinduismus mit ihren vertieften und verfeinerten Ausprägungen den Menschen das Gewünschte bieten? Dazu wäre zu sagen, daß auf dem östlichen Religionsgebiete, wie sich bereits zeigte, eine große religiöse Zerspalteneit zutage tritt, allerdings mit gewissen gleichen Intentionen und Grundrichtungen, daß aber, namentlich in den unteren Schichten der Bevölkerung, starke religiöse Entartungen und Überwucherungen der Magie festzustellen sind. Überdies hat der Einbruch rational-kritischen Denkens in gewissen Schichten manchen Mythen den Boden entzogen und das Bedürfnis nach fester, greifbarer Fundierung des geistig-religiösen Lebens geweckt. Was das Christentum hier an besonders Wertvollem anzubieten hat, ist die Einfachheit, Klarheit und logische Überlegenheit seiner Verkündigung, die biblisch-geschichtliche Begründung, die feste Lebensnorm, die dem irdischen Leben und seiner Eigenart gibt, was ihm zugehört, und doch seine letzte Erfüllungsmöglichkeit als notwendig jenseitig und theistisch begründet erweist. Natürlich bleibt auch hier als Hemmnis und Skandalon bestehen die innere Uneinigkeit des Christentums, die allerdings eine gemeinsame christliche Grundform nicht zu verleugnen braucht.

Des weiteren dürfte dem Christentum zustatten kommen die Tatsache, daß die wirtschaftliche und politische Not- und Zwangslage dahin drängt, unter Zurückstellung aller nationalistischen Tendenzen größere Völkergemeinschaften anzustreben, weil nur unter ihrer Voraussetzung die drohenden Weltkatastrophen abwendbar erscheinen. Diese zwangsläufig gebotenen Völkervereinigungen führen folgerichtig auch zum allmählichen Abbau des gegenseitigen Hasses und Mißverstehens und bedingen so wieder den Kontakt mit den christlichen Völkern und Ländern.

Zudem zeigt sich immer mehr die Notwendigkeit, eine geistige Ebene gegenseitiger Verständigung, eine metaphysisch-autoritäre Begründung und Sicherung aller menschlichen und völkischen Relationen und Verpflichtungen zu finden, so wie ein Reservoir moralischer Kraft, die aus überindividueller Sicht heraus imstande ist, der ungeheuren durch die Kriegsereignisse beschworenen Probleme Herr zu werden. Und da bietet sich als alleinige Möglichkeit in dieser Beziehung das Christentum dar.

Damit ist eine Reihe von Motiven entwickelt, die der christlichen Mission günstig sind. Um sie auszunutzen und wirksam zu machen, werden indessen schwierige Forderungen an die Missionare gestellt.

Sie müssen das Christentum in einer Form darbieten, die gereinigt ist von den Verdächtigungen und Eigenschaften, die ihm die Ablehnung des Ostens eintrugen und immer wieder eintragen werden, soweit sie sich nicht aus dem Wesen des Christentums notwendig ergeben. Das Christentum muß erscheinen als eine geistige Welt, die mit den Mächten des Krieges, der Gewalt, der Politik, des Materialismus und Rationalismus nichts zu tun hat, vielmehr im schroffsten Gegensatz zu ihnen steht. Dieses Christentum darf auch nicht verkündet werden als Exponent westlichen Geistes, westlicher Kultur und westlicher Eroberung und Invasion. Es muß vielmehr verkündet werden als die Religion des allwaltenden Gottgeistes, der alle Menschen schuf und alle erlösen will, um sie in seine Kinderschaft, seine Lebensgemeinschaft, sein Reich aufzunehmen. Es muß verkündet werden als eine Religion, die in ihren Forderungen und Leistungen ernst macht mit jenen Grundgedanken, indem sie tätige Liebe übt und weckt, Not und Sünde bekämpft, die natürlichen Gaben und Werte der Völker anerkennt, hegt, reinigt und heiligt und zu ihnen spricht in der Denk- und Schweise der betreffenden Völker¹⁶. Das Christentum ist also weithin zu entlasten vom historischen Ballast des Westens, von der spezifisch-rationalen Denkart seiner europäischen Gestalt, von den typisch abendländischen Wertkategorien, um sich, natürlich ohne Substanzverlust, den Völkern zu offenbaren als Antwort von Gott her auf die Fragen und Nöte, die sich aus ihrer Natur, aus ihrer Geschichte und aus ihrem Schicksal ergeben haben, und die noch keine letzte Antwort fanden. Damit wäre auch eine Entwicklung eingeleitet, die der Entfaltung der christlichen Kräfte eine neue ungeahnte Chance gäbe und rückwirkend auch zur Verjüngung und Neubelebung des Christentums in Europa beitragen könnte.

¹⁶ Hugo Lasalle a. a. O., S. 52.