

die nicht zugleich ontische Breite gewinnt. ‚Akt gegen Sein‘ ist für indisches — und nicht nur für indisches — Denken unverständlich“ (19). Hier ist zweifellos etwas Richtiges und Wichtiges gesehen; nur kann man im Blick auf indisches Denken schlecht von einem Bewußtsein „kosmischen Seins“ sprechen — dieser Begriff scheint eher griechisches Denken zu interpretieren. Die von Bürkle hier angeführte Frage ist vielschichtig und würde zu ihrer Beantwortung zunächst eine Klärung von Begriffen, v. a. europäischer Begriffe erfordern: Was ist mit „Sein“ gemeint, *essentia* oder *existentia* (*esse*) oder Subsistenz? Was ist eine „existentielle Aussage“? Ist „die Person“ dasselbe wie „das Dasein“ (die Existenz) oder nicht? — J. CLIFFORD HINDLEY (Engländer, Dozent für NT in Serampore) untersucht das Verhältnis von indischen Theologen und Hindu-Denkern zu Jesus und stellt fest: „Im Lichte der ... Argumente indischer Autoren erscheint ein klareres historisches Verständnis der Person Jesu und der in ihm gegebenen Offenbarung als dringende Notwendigkeit“ (51). — WOLFGANG M. W. ROTH (1958—1965 Dozent für biblische Theologie in Jabalpur) handelt über europäische (geschichtliche) und indische Denkstrukturen und fordert: „Die christliche Verkündigung muß sich der indischen Geisteswelt in dem Sinne anpassen, daß Denkstrukturen des klassischen und des modernen Indien dem apostolischen Glauben dienen, ihn vertiefen und bereichern“ (70). — ROBERT H. S. BOYD (Nordire, theologischer Dozent in Ahmedabad) untersucht die Theologie von Brahmandhava, Appasamy und Chenchiah in ihrem Verhältnis zum Hindu-Denken, bezeichnet Urteile wie das von Herwig Wagner (auf dessen Kritik oben angespielt wurde) als „radikales Mißverständnis“ und bemerkt über jene Theologen: „In der Bewältigung ihrer Aufgaben suchten sie nach ‚Werkzeugen‘, ... ihre Landsleute von der Wahrheit des Evangeliums zu überzeugen, und zwar in der gleichen Weise, in der es Paulus in Athen tat, in der der Märtyrer Justin von Plato her zu Christus kam ...“ (102). Beiträge von A. FRANK THOMPSON (Kanadier, Dozent am Bishop's College in Calcutta), RICHARD W. TAYLOR (Kalifornier, Mitarbeiter am Institut für Religion und Gesellschaft in Bangalore und Professor für Sozialethik in Serampore) und KLAUS KLOSTERMAIER (SVD, Anthropos-Institut, Bombay) behandeln die Themen „Zu einer Theologie der Gesellschaft“, „Das Wirken Christi in unserer Gesellschaft“ und „Samnyāsa — eine zeitgemäße christliche Lebensform im heutigen Indien?“ Im letzten Aufsatz wird die Notwendigkeit eines christlichen Sannyāsa in Indien betont, obwohl die Gefahr gesehen wird, „in der Seligkeit des *mokṣa* zu verharren und sich der Überseligkeit des Kreuzes Christi zu verweigern“ (247). — Zum Schluß ergreift noch einmal der Herausgeber das Wort zu Ausführungen über „Die Frage nach dem ‚kosmischen Christus‘“. — Trotz vieler beachtlicher und sympathischer Gedanken bleibt beim Lesen des Buches ein Unbehagen. Es wird viel darüber gesprochen, was eine indische Theologie beachten müßte, auch darüber, wie sie in einzelnen Versuchen schon ausgesehen hat, aber kein neuer Versuch zur Verwirklichung findet sich.

Münster

Paul Hacker

*L'Eglise et les religions* (= *Studia Missionalia*, XV). Univ. Gregoriana/Roma 1966; 140 p., L. 2000

Der von J. MASSON eingeleitete und abgeschlossene, von der Fakultät für Missiologie an der Gregoriana bestrittene Band bietet eine orientierende Einführung in Probleme der Konzilserklärung über das Verhältnis zu den nicht-christlichen Religionen. Kenntnis- und lehrreich sind die Aufsätze über den

Hinduismus (DHAVAMONY), den Buddhismus (LÓPEZ GAY), den Islam (GRAMLICH) und den „Taoismus“ (SHIH). Obwohl *Nostra aetate* (n. 4) bekanntlich über die jüdische Religion handelt und an diesem Text besonders intensiv gearbeitet wurde, hat man es offenbar für richtig gehalten, auf das Judentum in diesem Band mit keinem Wort einzugehen. Dies verwundert um so mehr, als der Religion des Tao ein eigener Beitrag gewidmet wurde. Ferner enthält das Buch eine längere, Bekanntes wiederholende Darstellung von DHANIS zu der Frage «Qu'est-ce que la religion?» (21—50); DHANIS formuliert und kommentiert ziemlich schulmäßig eine neue Definition: Religion sei «le culte rendu par l'homme à un objet qui se présente à lui d'une manière ou d'une autre comme la divinité, auquel il témoigne sa vénération et auprès duquel il cherche le salut» (29f). Die namentlich durch TILLICH aufgeworfene Problematik nach dem Zusammenhang von Religionen und „Sinn überhaupt“ wird nicht diskutiert. Auch dominiert ein unkritisches Verhältnis zur Sprache im allgemeinen und zu der Möglichkeit und Bedeutung von Definitionen im besonderen. Wieder einmal wird nur ein anderes Arrangement der alten Spielkarten vorgenommen. Auch der — ebenfalls französische — Beitrag von GOETZ «Summi Numinis vel etiam Patris» (51—64) ist eine traditionell gehaltene Beschreibung der geläufigen Vorstellungen über die Gottesidee, das Heilige usw. Der letzte Beitrag des Bandes, von MASSON, hat den Titel: «L'esprit de dialogue» (135—140); es ist mehr eine Meditation, in der zwar richtige, aber im Grunde selbstverständliche Einsichten ausgesprochen werden.

Es handelt sich also insgesamt um ein Werk mit pädagogisch-pastoraler Absicht. Solche Einführungen sind notwendig und müssen immer wieder geschrieben werden. Je mehr dies aber geschieht und je mehr in der Öffentlichkeit die Wertschätzung der nichtchristlichen Religionen wächst und auch deren «rôle salvifique» (vgl. MASSON in der Einleitung, 11—14) bekannt und anerkannt wird, desto dringlicher stellt sich damit auch die Frage nach dem Sinn der christlichen Mission, und das heißt, wie man schnell begreifen wird, die Frage nach dem Sinn des Christentums überhaupt, die heute wieder von vielen Seiten mit erneuerter Vehemenz gestellt wird.

J. MASSON hat jüngst an wichtiger Stelle eine umfassende Abhandlung über die Mission veröffentlicht (Art. „Mission“ in: *Sacramentum Mundi* — Theologisches Lexikon für die Praxis, hrsg. v. K. RAHNER und A. DARLAP, III [1969] 482—547). Da wir annehmen können, daß MASSON an der Herausgabe des oben angezeigten Buches maßgeblich beteiligt war, halten wir es für erlaubt, mit einigen Sätzen auf das Konzept der Mission einzugehen, das MASSON in *Sacramentum Mundi* vorgelegt hat und als Hintergrund bei den Bemühungen um die nichtchristlichen Religionen gewertet werden darf.

Die Herkunft der Theologie MASSONS muß hier unbefragt bleiben; auch können wir weder seine missionspraktischen Empfehlungen noch die historischen Details seiner Übersicht über die gesamte Missionsgeschichte kritisch diskutieren (was die Fachleute sicherlich tun werden). Es ist aber zu vermerken, daß ein theologisch überzeugendes Konzept hier im Grunde fehlt. Auffallend ist die Diskrepanz zwischen der Beschwörung des Dialogs als der neuen Weise der Mission (vgl. 545f) und einer ekklesiologischen Engführung bei der die gesamte Darstellung leitenden Interpretation. Man mag es nicht glauben, aber immer noch werden hier totalistische Ansprüche auf die Welt aufrechterhalten; Formulierungen wie „globaler Glaube“ (487), „globale Taufe“ (483) belegen dies ebenso wie die verräterische Floskel, „Spanien und Portugal während der Renaissancezeit“ hätten „die christliche Gesellschaft“ verkörpert (485). Als

Definition schlägt MASSON vor, Mission sei „die Ausbreitung der Kirche über ihre je faktische Präsenz in der Menschheit hinaus“ (482); das mag angehen, bleibt aber rein deskriptiv und vortheologisch. Beängstigend jedoch wird es, wenn man die These liest: „Die Mission geht von der Kirche aus, sie wird durch die Kirche, für die Kirche durchgeführt, und ihr Ziel ist die Kirche in dieser Welt selbst“ (484). Das Warum bleibt völlig unbefragt. Es fehlt, wohl nicht zufällig, eine neutestamentliche Begründung. Früher sagte man immerhin, die Mission gehe von „Gott“ aus, und wer sie treibe, sei der Heilige Geist! Das mag heute mythisch klingen, und gewiß wird MASSON in einigen Gedankendrehungen sagen können, dies widerspreche seiner Formulierung keineswegs; trotzdem ist hier eine Verschiebung der Akzente und Gewichte eingetreten, deren ganze Bedenklichkeit nicht zuletzt daran deutlich wird, daß der Titel „Kirche“ auch für die Bestimmung des Ziels der Mission vorrangig und einseitig beansprucht wird (und das natürlich nicht nur bei MASSON!). So entsteht der Eindruck eines positivistischen und triumphalistischen Missions- und Kirchenaktivismus, angesichts dessen daran erinnert werden muß, daß — nach Johannes — der Logos „Fleisch“ geworden ist und keineswegs „Kirche“. Daß aber bei der hier unreflektiert zugrundeliegenden „Theologie“ Inkarnation — *satis male sonans* — letztlich als ein Kirchewerden des Logos interpretiert wird, erklärt einerseits diese Art von Geschichtsschreibung und zum anderen die Tatsache, daß hier Kirche (und Mission) völlig an der konkreten Gesellschaft der Menschen vorbei konzipiert wird als ein gespenstisch fremdes Gebilde. Hierin sehen wir einen sehr ernstzunehmenden anti-inkarnatorischen Grundzug dieser „Theologie der Mission“, den man nicht unwidersprochen lassen darf.

Zu all diesem paßt schließlich auch, daß nicht wenige Bemerkungen Massons in seiner gerafften Beschreibung der Missionsgeschichte ein nicht hinreichendes Verständnis der nichtchristlichen Religionen anzeigen. In dieser Situation mag man sich fragen, wozu und worüber man mit einer Kirche, die so konzipiert ist, wie MASSON, aber nicht nur er, sich das denkt, noch dialogisieren soll. Für einen integren Nichtchristen, der diesen Artikel liest, muß Massons Position wie eine anachronistische Anmaßung wirken, und es ist keineswegs das neutestamentliche Ärgernis, das hier ärgert. Es dürfte kaum möglich sein, in einem solchen Geschichtsbild und Theologieverständnis das Geheimnis der Liebe Gottes zu den Menschen wiederzufinden. Auch ist wissenschaftlich gesehen bedrückend, daß die fundamentalen theologischen Probleme der Mission offenbar nur prähermeneutisch und also fundamentalistisch-simplifizierend behandelt werden und somit unerkannt bleiben. Möglicherweise liegt dies neben anderem auch daran, daß man ziemlich lange, mancherorts bis auf den heutigen Tag, nicht begriffen hat, daß die Fragen der Mission unmittelbar die Fragen nach Sinn und „Wesen“ des Christentums selbst sind. Letztere Fragen scheinen jedoch für MASSON entweder geklärt zu sein, oder sie werden auf andere theologische Disziplinen abgewälzt, was natürlich der Mission nicht förderlich sein kann und auch wegen der „Einheit der Theologie“ nicht zu verantworten ist. Beachtet man also, wie Masson die Mission versteht und darstellt, so kann man sich nicht recht denken, wie von hier aus eine *habitus ecclesiae ad religiones non-christianas* entwickelt werden kann, die die wahre menschliche Solidarität mitkonstituiert und im Kontext einer inkarnatorischen und eschatologischen Theologie begreift.

Bonn

H. R. Schlette