

UNIVERSITÄT TÜBINGEN

46

Reden
bei der feierlichen Übergabe
des Rektorates
zu Beginn des Sommersemesters
am 9. Mai 1957

1.

Jahresbericht des scheidenden Rektors der Universität
Professor Dr. phil. Otto H. Schindewolf

2.

Rede des neuen Rektors
Professor D. Gerhard Rosenkranz:
Der Weg der Freiheit im Umsturz Asiens



1957

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

Der Weg der Freiheit im Umsturz Asiens

von Univ.-Prof. D. GERHARD ROSENKRANZ

Asien, dessen Bevölkerung mehr als die Hälfte der Menschheit zählt, befindet sich in einem Umsturz, der an Ausdehnung und innerer Gewalt alle bisherigen Revolutionen des Westens übertrifft¹. Noch im Jahre 1943 hatte Churchill mit Pathos erklärt, er sei nicht Sr. Majestät Premier geworden, um bei der Liquidierung des Britischen Weltreichs zu präsidieren. Vier Jahre später haben Indien und Pakistan ihre politische Selbständigkeit durchgesetzt, und während sie noch Mitglieder des britischen Commonwealth blieben, schied Burma im Jahre 1948 aus ihm aus. Ebenfalls 1948 wurde Ceylon ein selbständiges Dominion. Im Dezember 1949 befreite sich Indonesien, als einziges der ehemaligen Kolonialvölker unter Anwendung von Waffengewalt, von der holländischen Herrschaft. Zwei Jahre vorher hatten die USA den Philippinen ihre Selbstbestimmung gegeben, und im Juli 1954 erkannte Frankreich

¹ Die asiatischen Kirchen haben sich mit der Lage, die in ihren Völkern durch den Umsturz entstanden ist, und mit den Fragen und Aufgaben, die sich für sie daraus ergeben, auf verschiedenen Tagungen eingehend und ernsthaft beschäftigt. Von besonderer Bedeutung waren die Ostasiatische christliche Konferenz in Bangkok im Dezember 1949 und die Ökumenische Studienkonferenz für Ostasien in Lucknow im Dezember 1952. Die Vorträge und das Protokoll der Bangkok-Konferenz liegen in der Schrift »The Christian Prospect in Eastern Asia«, New York 1950, vor; über die Verhandlungen in Lucknow gibt das von Rajah B. Manikam herausgegebene Buch »Christianity and the Asian Revolution«, Madras 1954 (1955, 2. Aufl.), zusammenfassende Berichte, denen sich der Verfasser mit besonderem Dank verpflichtet weiß. Ferner sei auf MacMahon, Nationalism and Communism in East Asia, Melbourne University Press, Carlton, N. 3, Victoria 1952 (1956, 2. Aufl.), sowie auf die einschlägigen Abschnitte in den Protokollen und Erklärungen der Weltkirchen- und Weltmissionskonferenzen der letzten Jahre, nicht zuletzt auf die Verhandlungen der Bandung-Konferenz 1955 hingewiesen.

Laos, Kambodscha und Vietnam als souveräne Staaten an. Unaufhaltsam hat die Revolution Asiens aus dem Fernen Osten nach Afrika übergreifen, wie sie – das sei nur kurz bemerkt – auch der arabischen Welt des Nahen Ostens zu politischer Freiheit verholfen hat. Irak, Jordanien, Syrien, Libanon haben zwischen dem Anfang der 20er und der Mitte der 40er Jahre in oft langwierigen Verhandlungen mit England bzw. Frankreich ihre politische Freiheit gewonnen. Soweit sie heute noch Verträge mit England haben, sind sie voll Mißtrauen gegen den britischen »Imperialismus« und »Kolonialismus«.

Blicken wir wieder nach dem Fernen Osten. Dort hatten, als der Unabhängigkeitskampf begann, also im Jahre 1941, nur Japan und Thailand – jenes durch eine geschickte Politik, dieses als Pufferstaat zwischen den britischen und französischen Kolonialinteressen – den Status freier Staaten. China empfand sich in den Bindungen der »Ungleichen Verträge« als ein halbkoloniales Volk. Es ist nicht nur kommunistische Propaganda gegen den westlichen Imperialismus, sondern die Losung seines vom Kommunismus in den Dienst genommenen Nationalismus, wenn China heute erklärt, die Freiheit der Völker bestehe nicht nur in politischer Unabhängigkeit vom Westen, sondern ebenso in der Beseitigung der wirtschaftlichen Ausbeutung durch den Westen. Es gibt auch einen asiatischen Imperialismus, dem man sich widersetzt. Das ist für China der japanische, für Burma der indische, für viele Länder der chinesische Imperialismus. Aber vorwiegend richtet sich der Widerspruch der asiatischen Völker dagegen, daß der Westen, einschließlich Amerikas, ihnen seine politischen Gesetze und Ordnungen auferlegt und auch dort, wo er ihnen den Weg für wirtschaftliche Fortschritte bahnte, dies für seine eigenen Zwecke getan hat.

Andererseits steht die *nationale Revolution* in Asien unter dem starken Einfluß der Revolutionen des Westens: in China der russischen, in den übrigen Ländern der französischen, englischen und amerikanischen Revolution. Sie bedient sich ihrer Methoden, hat ihre Ziele übernommen und ist keineswegs geneigt, auf zivilisatorische Errungenschaften zu verzichten, die der Westen gebracht hat. Was hat sie, soweit sie schon zu einem Ende gekommen ist, erreicht? Sie hat über 570 Millionen Menschen politische Selbstbestimmung in der Form konstitutioneller Verfassungen gebracht, deren westlich-demokratische Vorbilder offenkundig sind. Zudem

hat sie in den Regierenden eine unvergleichlich stärkere Verantwortung für den inneren Aufbau geweckt, als die ehemaligen Kolonialmächte sie besaßen. Vor allem aber hat sie mit dem Bewußtsein seiner Gleichberechtigung mit dem Abendländer, mit dem stolzen Gefühl seiner Selbstbestimmung, mit der Gewißheit, daß eine neue, einzigartige Epoche der Geschichte seines Volkes angebrochen ist, den einzelnen mit einem oft fanatischen Selbstbewußtsein erfüllt. Daß die Armee des »befreiten« China, dessen Freiheitswille noch im Jahre 1900 von einer Handvoll japanischer, englischer, deutscher und italienischer Soldaten niedergeschlagen werden konnte, in Korea einer Truppenansammlung aus 16 westlichen Nationen, darunter England und Amerika, Halt bieten konnte, hat in der leidenschaftlich erregten Gegenwart Asiens folgenschwerer gewirkt, als der erste Sieg einer asiatischen Nation (Japan) über eine europäische (Rußland) im Jahre 1905. Andererseits hat der Nationalismus bisher Gegensätze und Spannungen regionaler, sprachlicher, religiöser, kultureller Sondertraditionen und -formen sowie oft bedrohlich extreme politische Spaltungen in den Völkern nicht zu überwinden vermocht. Außer in China gefährdet Korruption nach dem Urteil führender asiatischer Staatsmänner die Ansätze der Selbstverwaltung. Dazu kommt, daß den neuen Staaten die Gedanken und Methoden, Wissenschaft und Technik des Westens, denen sie für ihr Entstehen so viel an Antrieben und Zielsetzungen verdanken, jetzt, wo sie selbständig mit ihnen fertig werden müssen, noch mehr Kopfzerbrechen bereiten als unter der Kolonialherrschaft. Was bedeuten für ihre Demokratie Freiheit und Gleichheit, wenn in dem Lande, das sich ihrer besonders rühmt, in Nordamerika, rassische und politische Verdächtigung und Einwanderungsbeschränkung an der Tagesordnung sind? Und schließlich führt der Nationalismus auf Grund eines als gemeinsam betonten kulturell-religiösen Erbes oder gemeinsamer Stellungnahme zum Kommunismus unter der Parole »Asien den Asiaten« nicht nur zu Gruppenbildungen unter den selbständig gewordenen Völkern, sondern sie alle haben überdies ihren Weg der Freiheit in dem weltumspannenden Gegensatz zwischen Amerika und den kommunistischen Mächten zu finden und zu sichern. Könnte nicht eine Hilfeleistung Amerikas, der sie oft dringend bedürfen, schon eine Verpflichtung in sich bergen, die sie einseitig festlegen, ja, sie doch wieder der Macht des Westens unter-

werfen würde? Kurzum, die Begeisterung, mit der sie ihren Freiheitskampf geführt haben, ist der nüchternen Erkenntnis gewichen, daß die Freiheit, die sie erlangt haben, noch gar nicht die Freiheit ist, für die sie gekämpft haben, daß Freiheit mehr ist als nationale Selbständigkeit, und daß es noch großer Mühen bedarf, um dieses Mehr zu erkennen und zu verwirklichen. Das versetzt sie in eine Unruhe, die nicht nur für sie selbst ein Gefahrenherd ist.

Das ist besonders in den beiden Bereichen zu spüren, aus denen der Umsturz neben dem Nationalismus seine Hauptantriebe erhalten hat: im *wirtschaftlichen* und *sozialen Leben*. Japan hatte als selbständige Nation eine hochentwickelte Industrie mit weiten Absatzgebieten aufbauen können; in den vom Westen beherrschten Ländern war das unmöglich, weil die Kolonialmächte durch ihre eigene, rapide fortschreitende Industrialisierung auf sie als Rohstoff- und Absatzgebiete angewiesen waren. Überspitzt, aber nicht grundlos wird die asiatische Revolution von der kommunistischen Propaganda als die Erhebung des gelben und braunen gegen den weißen Kapitalismus bezeichnet. Die Erhebung hat zum Sieg geführt, aber zugleich eine schwere Last auf die Schultern der Sieger gelegt. Auch die wirtschaftliche Freiheit, unter der Losung »Gerechtigkeit« erkämpft, will als Besitz erworben sein. Jeder der jetzt selbständigen Staaten hat das Ziel, ein Wohlfahrtsstaat zu sein und eine Wirtschaftsordnung zu schaffen, in der, wie es in der indischen Verfassung heißt, »das Eigentumsrecht und die Kontrolle der materiellen Hilfsquellen der Gemeinschaft so verteilt sind, daß sie am besten dem gemeinsamen Wohl dienen, und daß der Wirtschaftsbetrieb zu keiner Anhäufung von Reichtum und Produktionsmitteln zum Schaden der Gemeinschaft führt«¹. Welche Widerstände sind da zu überwinden! Da sind einmal die uralten, urtümlichen Wirtschaftsordnungen: vorherrschende Agrikultur, Familien- und Sippenkollektivismus; von den Kolonialmächten vielfach eigennützig geförderte Feudalherrschaft mit ihrer mythisch begründeten Scheidung zwischen einer Minderzahl von Besitzenden und der Masse der Besitzlosen; Kastensysteme. Dazu kommen die modernen, immer bedrängenderen Wirtschaftsprobleme: zunehmende Säkularisierung mythischer Ordnungen; wachsende wirtschaftliche Unzufriedenheit; Industrialisierung mit ihrem Gegensatz zwischen Kapitalisten und Arbeitern; Heraus-

¹ Zit. nach R. Manikam, a. a. O., S. 8 f.

lösung einzelner aus gliedhafter Ordnung und ihre amorphe Zusammenballung in Industriegebieten; Fortschrittsglaube; rapide Bevölkerungszunahme; Flüchtlingselend; Preisdruck auf landwirtschaftliche Erzeugnisse; Arbeitslosigkeit unter den Landarbeitern; Landreform; Abhängigkeit des Absatzes vom Westen usw. Alle diese Nöte erfordern von den Regierungen übermenschliche Anstrengungen. Sie lenken viele Blicke auf das kommunistische China, dessen wirtschaftliche Fortschritte unverkennbar sind. Aber auch da will man sich nicht festlegen, um nicht seine Selbständigkeit aufs Spiel zu setzen. Überdies, so erklärte der indische Botschafter in China, N. Raghavan, im Dezember 1953,

»zeigen alle diese Fortschritte nicht notwendig, daß China den Stand anderer hochentwickelter und fortgeschrittener Nationen erreicht hat. In verschiedener Hinsicht befindet sich China noch unter dem indischen Niveau, und oftmals haben chinesische Führer, die Indiens Bemühen auf den gleichen Gebieten studiert und verstanden haben, von sich aus ihrer Bewunderung für die Schnelligkeit, mit der sich das freie Indien neu aufgebaut hat, kein Hehl gemacht«¹.

Neben dem politischen und wirtschaftlichen Aufbruch steht, vielfach in beide verflochten, der Vorstoß zu sozialer Umgestaltung. Auch von den asiatischen Gesellschaftsordnungen gilt, daß sie auf mythisch-magischem Grunde ruhen und dem einzelnen keine andere Freiheit lassen als die, sich einzuordnen. Ihre Statik ist durch die vom Westen eingedrungene soziale Dynamik im allgemeinen erst am Rande, aber immerhin so stark berührt worden, daß sie zu ihr Stellung nehmen müssen.

»In diesem Prozeß spielen Traditionen weiterhin eine mächtige Rolle . . . Das eigentliche soziale Problem des Ostens liegt heute im Widerstreit zweier Vorgänge, der Verehrung der Vergangenheit und der Sehnsucht nach Fortschritt. Es trägt eine Ambivalenz in sich. Die Liebe zur Vergangenheit ist mit Unduldsamkeit gegenüber versteinerten sozialen Bräuchen gepaart, die ihre Brauchbarkeit längst hinter sich haben. Das Fortschrittsverlangen ist durch Argwohn gegenüber der westlichen Kultur gedämpft, durch die man des Fortschritts überhaupt erst gewahr geworden ist.«²

Im Kampf zwischen dem noch vorherrschenden Alten und dem stetig vorrückenden Neuen zerbröckeln alte Kollektive, und mit ihnen schwindet die soziale Geborgenheit, die sie ihren Gliedern boten. Das geht sehr langsam vor sich, wie auch die Gleichberechtigung der Frau mit dem Mann, die Überwindung des Analphabetentums und der Bildungsmängel im weiteren Sinn. Rassenvor-

¹ Nach »The Statesman«, Delhi, 8. Dezember 1953.

² R. Manikam, a.a.O., S. 47.

urteile, die in Asien infolge des jahrhundertelangen Zusammenlebens verschiedener Rassen mit lokalen Ausnahmen keine Rolle spielten, bis sie durch das Erscheinen des Weißen und den Ausbruch des japanischen Rassendünkels ihre Zuspitzung erfuhren, werden heute nicht nur vom chinesischen Kommunismus bekämpft, sondern allgemein als unvereinbar mit der seit alters in den asiatischen Hochreligionen, heute zudem als Merkmal der Demokratie verkündeten Menschlichkeit abgelehnt. In Indien bietet das Kastensystem dem neuerwachten sozialen Verantwortungsbewußtsein stärksten Anstoß, obwohl man weder seine Bedeutung für die Hindu-Kultur noch den demokratischen Geist innerhalb der einzelnen Kaste verkennt. Für die staatliche Gesetzgebung existiert es nicht mehr, und das moderne Zusammenleben der Bevölkerung in der Öffentlichkeit fördert seine Auflösung. Dennoch ist vorerst mit seinem Weiterbestehen zu rechnen. Dagegen schreitet die soziale Hebung der Kastenlosen, auch in anderen Ländern wie Japan, schneller voran, in Indien im Rückgriff auf den ihm entfremdeten, sich über die Kasten erhebenden Buddhismus. Während die soziale Erneuerung, unterstützt durch Rundfunk, Presse und staatliche Maßnahmen, noch mit der Überwindung alter Ordnungen zu tun hat, stellt bereits die Bildung neuer Kollektive, z. B. die Entstehung eines Mittelstandes auf Ceylon, den Philippinen und in Japan, sie vor neue Fragen und Aufgaben.

Es fehlt nirgends an administrativen und organisatorischen Unternehmungen, die vielen Probleme und Nöte im politischen, wirtschaftlichen und sozialen Leben der Völker zu meistern. Es sind dabei beachtliche Erfolge erzielt worden. Und doch wird immer deutlicher, daß die eigentliche Ordnung der Dinge nicht nur und schon gar nicht an erster Stelle organisatorisch von außen erfolgen kann, sondern daß es sich dabei um einen organischen, in letzte Gründe des asiatischen Geistes- und Gefühlslebens greifenden und aus ihm heraus gestaltenden Vorgang handelt. Wenn die moderne chinesische Sprache das Wort »frei«, beeinflußt von der modernen europäischen Mentalität, mit tsi yu, d. h. »durch sich selbst bestimmt«, übersetzt¹, so hat Asien Freiheit in diesem Sinn zu erlangen vermocht. Aber diese Freiheit wurzelt nicht einmal in der Tiefe, in

¹ W. Seufert, Freiheitsideen und Freiheitskämpfe in der Geschichte Chinas (in H. Junge, Freiheitsideen und Freiheitskämpfe, Hamburg 1953, S. 23).

der die alten asiatischen Gesellschaftsordnungen ihren Grund haben. In der *amerikanischen Revolution* ging es nicht nur um die Abschüttelung kolonialer Unterdrückung, sondern um die Begründung der menschlichen Freiheit im Naturrecht, statt im Herkommen. Die *französische Revolution* hatte nicht nur die Freiheit vom Absolutismus des Königtums, sondern die *libéralité* des einzelnen als einen »natürlichen«, allein durch das gleiche Recht des anderen begrenzten Anspruch zu erkämpfen. Die *asiatische Revolution* steht heute vor der Aufgabe, nach Erringung der äußeren Selbstbestimmung das, was Freiheit im eigentlichen, inneren Sinn bedeutet, nicht nur neu zu begründen, sondern überhaupt erst zu entdecken. Friedrich Sieburg hat darauf hingewiesen, daß

»was in Amerika geschah, die Errichtung eines gesellschaftlichen Gefüges auf gleichsam nacktem Boden war. Man wandte sich von der Vergangenheit ab, aber man zerstörte sie nicht, weil sie ja jenseits des Ozeans lag. Tabula rasa brauchte nicht gemacht zu werden, sie war in dem unerforschten, unbesiedelten Kontinent gegeben. Frankreich hingegen mußte eine fast tausendjährige Herrschaftsform zertrümmern und eine ganze Welt in Stücke schlagen, ehe es den neuen Zustand errichten konnte«¹.

Asien bedarf der Umpflügung eines in Jahrtausenden aus reichen Quellen geformten und genährten Bewußtseins, das nicht nur seine Herrschaft, sondern sein gesamtes Sein bis heute geprägt hat, wenn die Ideen des Westens, die als Leitgedanken seine Revolution bestimmen, nicht nur von außen auflösend, sondern aus der Tiefe aufbauend wirken, wenn seine Bewohner als Menschen einer neuen Zeit zu sich selber kommen sollen. Eine Welt, die ihre Erinnerung an das Geschehen der jeweiligen Zeit in Annalen niederlegte, ist gefordert, sich als Gegenstand der Geschichte zu betrachten.

Wie gesagt, diese Notwendigkeit wird heute erkannt, und je mehr das geschieht, desto mehr wird der Weg der Freiheit zu einem Kampfplatz von Ideologien, die ihren Ursprung im Westen haben. Da ist zunächst der *demokratische Liberalismus* Englands und Amerikas, zu dem sich die frei gewordenen Staaten, wie auch Japan, in ihren Verfassungen bekennen. Träger der politischen Gewalt ist das Volk; ihm sind alle verantwortlich, die es mit ihrer Ausübung betraut. Sein Machtmittel ist die freie Wahl, und es scheint so, als ob sie sich ihren äußeren Vollzug eifrig und geschickt zu eigen gemacht haben. Ein anderes aber ist die Frage, ob sie die

¹ Friedrich Sieburg, Das Ende einer Welt (in »Frankfurter Allgemeine Zeitung« 1957, Nr. 34).

Grundlehre aller Demokratie von der Freiheit des einzelnen schon so weit bewältigt haben, daß sie nicht nur das ihnen angeborene Autoritäts- und Totalitätsdenken ersetzt, sondern sie auch für sozial-liberale Aufgaben freimacht, die sich ihnen viel umfassender, grundsätzlicher und dringender als den westlichen Demokratien stellen.

Der *Sozialismus* hat bisher nur in Burma verfassungsmäßige Gestalt gewonnen. Er bekämpft rücksichtslos den Kapitalismus, Feudalismus und Kolonialismus und sucht das Kräftespiel der beiden weltpolitischen Machtgruppen auszugleichen, ohne sich – so heißt es in der Erklärung der Asiatisch-Sozialistischen Konferenz von Rangun im Jahre 1953 – »ideologischer Neutralität« hinzugeben oder »die Freiheit anderer Völker oder Nationen selbstsüchtigen Interessen zu opfern«¹. Er drängt auf Zusammenschluß der sozialistischen Parteien in den asiatischen Völkern und auf Verbindung mit der sozialistischen Internationale. Selber an marxistisches Gedankengut gebunden, hat er durch seine Vertreter in Rangun seine Unvereinbarkeit mit dem Kommunismus erklärt:

»Der demokratische Sozialismus erstrebt wesensmäßig größeres Glück, Gerechtigkeit und Menschenwürde und die größte Möglichkeit, menschliches Wesen zur Selbstdarstellung zu bringen. Der Sozialismus sucht die Ausbeutung einer Klasse durch eine andere, eines Menschen durch einen anderen zu unterdrücken und sieht dabei im Menschen einerseits das Glied einer Klasse oder Gruppe, andererseits das menschliche Einzelwesen. Er steht deshalb totalitären Regierungsformen und Methoden des Massenzwangs fern. Der Kommunismus dagegen ist, wie er heute in seiner totalitären Form in der Sowjetunion und ihren Satelliten praktiziert wird, zu einem Regiment vollkommener Unterordnung des einzelnen und der Gruppe unter die Zentralgewalt der Führungsschicht der herrschenden Partei entartet. Unter dem Sowjetsystem . . . muß der Mensch seine Freiheit und Individualität preisgeben; als abstrakter Bestandteil eines allmächtigen Staates, in dem nur *ein* Wille herrscht, löscht er sich selbst aus. Kommunismus bedeutet daher Verneinung aller Vorstellungen von Freiheit, Selbstbestimmung und ursprünglicher Massenverantwortung, die der Lebensgeist des demokratischen Sozialismus sind.«²

Weit über Indien hinaus sind im asiatischen Sozialismus Kräfte wirksam, die *Gandhi* entbunden hat, weniger in programmatischer Form – ein Politiker wie Nehru z. B. lehnt seine Forderung der Gewaltlosigkeit ab – als in ungebundener Wirkung. Die von Vinoba Bhave im April 1951 begonnene, seitdem unermüdlich vorwärtsgetragene »Land-Schenkungs-Bewegung«, die Indiens Großgrundbesitzer zur Abgabe von Boden an besitzlose Bauern aufruft, hat bisher schon erstaunliche Erfolge gehabt. Sie ist ganz

¹ Zit. nach R. Manikam, a. a. O., S. 73.

² Ebd.

vom Geist Gandhis durchdrungen und von einer nicht zu überschätzenden Beispielhaftigkeit für die soziale Neuordnung Asiens.

Der *Kommunismus* ist in China, Nordkorea und Nordvietnam zur Herrschaft gekommen, in Thailand und auf Taiwan verboten. Sein opferbereiter Einsatz für soziale und wirtschaftliche Gerechtigkeit, sein kompromißloser Kampf gegen Rassenvorurteile und westlichen Imperialismus, seine mit harter Disziplin und religiöser Leidenschaft vorwärtsgetragene, in ihrer Geschlossenheit imponierende Weltanschauung haben ihm in Asien die Sympathie vieler Reformer und der meisten Revolutionäre gewonnen. Wie sehr seine Erfolge dazu beitragen, erfuhren wir. Andererseits wirkt seine brutale Gewalt auch hier abstoßend, und nicht jeder, der sein soziales Programm bewundert, bejaht seine Ideologie. Vor allem aber erwächst ihm im *Nationalismus* ein immer stärkerer Gegner, und dieser Nationalismus bedient sich des religiösen Erbes der Völker, soweit es seinen Zwecken entspricht.

»Wir leben«, so schreibt ein guter Kenner der religiösen Gegenwart Asiens, der Inder Dr. Devanandan, »in einem Zeitalter des Wiedererwachens der Religionen. Die alten Völker Asiens . . . wenden sich wieder ihren angestammten Religionen mit neuer Hoffnung zu. Sie erinnern sich, daß ein gut Teil ihrer nationalen Kultur mit ihrem religiösen Erbe fest verbunden ist, und daß eine kulturelle Erneuerung notwendig einen religiösen Wiederaufbau einschließt. So sind in jüngster Zeit die alten Religionen des Hinduismus, Buddhismus und Islam sehr reale Kräfte im Leben und Denken der asiatischen Völker geworden«¹.

Das Erstarren der *alten Religionen* ist kein restaurativer Vorgang. Es ereignet sich ja in einer Welt, die als moderne Welt das Alte sehr kritisch wägt und säkulare Bewegungen mit Kräften und Ansprüchen hervorgebracht hat, wie wir ihnen sonst nur in den Religionen begegnen. Da ist neben dem Nationalismus noch einmal der Kommunismus zu nennen, nicht nur wegen seines religiösen Charakters, sondern weil er dialektisch seinen Religionshaß zurückzustellen und Religionsfreiheit zu proklamieren vermag. In dieser Umwelt verläuft die Erneuerung der Religionen, nach der Analyse Dr. Devanandans, auf vier Wegen, die keineswegs immer nebeneinander gehen, sondern sich oft berühren: als *Reform*, in der neue Ideen und Praktiken von außen einbrechen und mit den alten um Vorherrschaft ringen, als *Revival*, das in innerer Umgestaltung das Alte sich gegenüber dem Neuen von außen versteifen läßt, als *Renaissance*, die im Aufeinanderwirken von Religion und

¹ Ebd., S. 113.

Umwelt zu beachtlicher Verlebendigung führt, und als *Revolution*, die die alten Religionen von Grund aus umformt¹. Immer geht es dabei nicht nur um lehrmäßige und kultische Veränderungen, sondern in stärkstem Maß auch um eine Neuerfassung der Aufgaben im politischen, wirtschaftlichen und sozialen Leben. Das heißt: wie der Liberalismus und Sozialismus hier, der Nationalismus und Kommunismus dort – jene unter Herausstellung der Rechte und Pflichten des einzelnen, diese mit autoritären und totalitären Ansprüchen – den Weg der Freiheit zu bestimmen suchen, so sind auch die Religionen am Kampf der Geister beteiligt, in dem das geschieht. Auf der Suche nach neuen Formen und Formulierungen, aber wesenhaft unverändert und unveränderlich, bäumt sich in ihnen die mythisch-magische Seinsordnung, der Urgrund der asiatischen Sozialordnungen, gegen die westlichen Ideologien auf. Das ist ein erregender Vorgang. *Auf der einen Seite* ergeht an den Asiaten der Ruf, er sei frei und in seiner Freiheit zur Herrschaft über die Natur bestimmt, zu rationaler Ordnung befähigt – ein Ruf, der dadurch an Überzeugungskraft verliert, daß sich der westliche Liberalismus immer wieder in rassistischen und sozialen Vorurteilen verfängt und zu phantasielos, wohl auch zu selbstsüchtig ist, den politisch frei gewordenen Völkern ihre wirtschaftliche Selbständigkeit zu gewähren. Daneben lockt der Kommunismus mit dem stolzen Hinweis auf seinen siegreichen Kampf für rassistische und soziale Gleichheit, ohne verbergen zu können, daß die von ihm so laut verkündete Freiheit nichts anderes ist als »Annahme der Notwendigkeit«. *Auf der anderen Seite* sucht das neu-erwachte, im Überrationalen gründende Gemeinschaftsbewußtsein Asiens jene Einbrüche zurückzudämmen, und wenn ihm das heute und morgen noch gelingt – auf die Dauer wird es ihrer destruktiven Zwangsläufigkeit erliegen. Der Vorgang ist also nicht nur erregend, sondern zwingt zu höchster Wachsamkeit und Verantwortlichkeit. Das Vakuum, das er aufreißt, können die westlichen Ideologien nicht auffüllen, weil dem Asiaten in ihnen »der abendländische Mensch in der Auflösung seines eigenen Menschenbildes gegenübertritt, der Mensch, der ohne metaphysische Bindungen sich verabsolutiert hat und darum keine Grenze seines Machtstrebens« kennt².

¹ Ebd., S. 118 f.

² W. Seufert, a. a. O., S. 25.

Wie sehr das der Fall ist, beweist Alexander Rüstows »Ortsbestimmung der Gegenwart«. Er sieht im abendländischen Weg der Freiheit allein ein Produkt immanenter, humanistischer Kräfte und Bewegungen und zieht aus der von ihm sehr sorgsam erarbeiteten Feststellung, das Christentum sei »unser aller Mutter«, keine andere Folgerung als die, daß »Ehrfurcht vor ihm für uns eine Forderung der Selbstachtung ist«¹. Wenn das Abendland der religiösen Autonomie des asiatischen Menschen nichts anderes als die säkulare Autonomie seines Menschentums gegenüberzustellen hat, dann ist die Lage auf beiden Seiten hoffnungslos. In dieser bedrängenden Situation treffen wir auf die Gedanken eines anderen Soziologen von Rang. In seinem Buch »Vernunftglaube und Religion in der modernen Gesellschaft« bekennt Eduard Heimann², daß alle »vermeintlich voraussetzungslose Wissenschaft«, auch die »konventionelle Sozialwissenschaft«, »auf dogmatischen, d. h. unbeweisbaren Grundlagen beruht«. Wenn sie »eine Abhängigkeit von grundlegenden Hypothesen« leugnet, ist das bereits eine dogmatische Bindung, überdies Selbsttäuschung³. Heimann bejaht und verwendet in seiner Untersuchung »die christliche Lehre als Hypothese des wissenschaftlichen Denkens«⁴ und kommt zu dem Ergebnis, daß die Säkularisierung der »christlichen Gesellschaft« des Abendlandes durch den zur Herrschaft gekommenen »Glauben an die Selbstgenügsamkeit des menschlichen Geistes durch seine Vernunft« verursacht worden ist. Er bezeichnet diesen Glauben als »Vernunftglauben« und »ohne Symbolkraft als ‚rationale Autonomie‘«⁵. »Individualismus und Kollektivismus sind miteinander verschränkt«, weil sie beide ihren Grund in der »rationalen Autonomie« des abendländischen Menschen haben⁶. Die Heilung der »gespaltenen« modernen Gesellschaft liegt für Heimann in der Rückwendung zur Religion, von der »die Gesellschaft gestiftet ist und zusammengehalten wird«⁷, in ihrer »Rechristianisierung«⁸. Diese Heilungs-These haben wir im Blick auf unser Thema zu prüfen. Wir fragen: Bietet die Christianisierung der asiatischen Völker die Möglichkeit, den Zusammenprall der rationalen Auto-

¹ A. Rüstow, Ortsbestimmung der Gegenwart, Bd. II »Weg der Freiheit«, Erlenchbach-Zürich 1952, S. 235.

² E. Heimann, Vernunftglaube und Religion in der modernen Gesellschaft - Liberalismus, Marxismus und Demokratie, Tübingen 1955.

³ Ebd., S. VIII.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd., S. 8 ff.

⁶ Ebd., S. 87.

⁷ Ebd., S. 8.

⁸ Ebd., S. 206 ff.

nomie des Westens mit der überlieferten, sich ihrer Selbstgenügsamkeit neu bewußt werdenden religiösen Autonomie Asiens, die für die westlichen Ideologen keinerlei Voraussetzungen enthält, und damit den Zusammenprall fundamentaler verschiedener Sozial- und Wirtschaftsordnungen so zu beeinflussen, daß der Weg der Freiheit im Umsturz Asiens seine bedrohliche Verworrenheit verliert?

Es gibt in Asien schätzungsweise 40–50 Millionen, d. h. unter 100 Bewohnern drei Christen. Zwei Drittel sind Katholiken, ein Drittel überwiegend Protestanten. Ihre Verteilung auf die einzelnen Länder reicht von nahezu 10% in Vietnam bis zu 0,5% in Japan. In einigen Ländern (Philippinen, Vietnam, Ceylon, Ostpakistan, China, Malaya, Thailand) haben die Katholiken, in anderen (Japan, Korea, Taiwan, Indonesien, Burma) die Protestanten die Mehrheit, in wieder anderen (Indien, Westpakistan) sind beide Konfessionen gleich stark vertreten. Länder ohne Christen sind nur noch Afghanistan und die asiatischen Gebiete der Sowjetunion.

In den Freiheitskämpfen ihrer Völker haben viele asiatische Christen an führender Stelle gestanden. Dagegen haben die Kirchen in Asien bisher nur wenig zur politischen, wirtschaftlichen und sozialen Neuordnung beigetragen. Sie sind so jung und schwach, daß die meisten von ihnen dazu noch nicht imstande sind, ja, nicht einmal das große Hilfswerk, das die Christenheit des Westens in Asien erreicht hat, erhalten könnten, wenn sie es übernehmen müßten. Der christliche Beitrag zum sozialen und wirtschaftlichen Neuaufbau der asiatischen Völker ist also bisher in allererster Linie ein Beitrag der christlichen Mission gewesen. Die Regierungen haben ihre mit noch größeren Mitteln und geschulteren Kräften geförderten sozialen und kulturellen Programme durch ihn nicht nur bereichern lassen, sondern nicht selten mit Hilfe von Missionaren entworfen. Ich nenne ein paar Zahlen, die für die anderen sprechen mögen und auch nur den protestantischen Anteil, also etwa die Hälfte des ganzen christlichen Beitrags, wiedergeben. In Indien gibt es etwa 250 Krankenhäuser und über 500 Apotheken, in denen über 200 ausländische und 400 indische Ärzte, über 250 ausländische und 1000 indische Schwestern arbeiten, dazu acht Tuberkulose-Sanatorien und drei medizinische Hochschulen. In Japan unterhielten im Jahre 1952 die

Kirchen 15 Siedlungen, 201 Einrichtungen für Kinderwohlfahrt, 14 Reformschulen, 31 Krankenhäuser, 15 Sanatorien und 21 Einrichtungen für Körperbehinderte. Zur Gesundheits- und Wohlfahrtspflege kommt im Bereich aller Kirchen ein umfangreiches Schulwesen. In China z. B. bestanden vor der kommunistischen Machtergreifung 13 Hochschulen und Universitäten, 255 Mittelschulen und viele hundert Volksschulen. Indien zählt heute 45 Hochschulen, mehrere hundert höhere und über 1000 Mittel- und Volksschulen. Was somit in Jahrzehnten durch die christliche Mission beider Konfessionen den Völkern Asiens an Hilfen und Werten im Erziehungs-, Gesundheits-, Wohlfahrts- und Sozialwesen gebracht worden ist, wird sich in seiner vollen Auswirkung niemals ermessen lassen und auch die Zeiten überhitzter nationaler Kritik überdauern. Merle Davis hat in seinem bekannten Buch »New Buildings on Old Foundations« seine wesentliche Bedeutung für Asien in folgenden Sätzen zusammengefaßt:

»Der erste und wahrnehmbarste Zusammenstoß mit der westlichen Kultur ist materialistisch, während die Kulturen dieser anderen Völker im Kern religiös sind. Mit Ausnahme der Botschaft der christlichen Kirche bringt die westliche Kultur keine geistigen Werte, Beziehungen, Pflichten und Ordnungen, die im Lebensaufriß der nichtchristlichen Völker einen weiten Raum einnehmen. . . . Unter den Kulturbringern ist es allein dem Missionar um die geistige Umgestaltung der Gesellschaft zu tun . . . Die Kirche erscheint unter den unterdrückten Klassen als eine neue soziale Gruppe, als Bruderschaft, und sorgt für ein einzigartiges Leben in Gemeinschaft und Kameradschaft. Den Leuten verhilft sie zu neuen Normen der Selbstbeherrschung, Lebensführung, Ordnung, des Fortschritts und der Ziele. Zusammen mit der geistigen Kraft des Evangeliums, der Inspiration einer ausgebildeten Führerschaft und der sittlichen Unterstützung einer neuen Bruderschaft bekommt der einzelne dadurch die Grundlage für sein Vorwärtkommen.«¹

Es fehlt aber auch, und zwar aus den jungen Kirchen selbst, nicht an grundsätzlichen Einsprüchen gegen die Institutionsarbeit der Mission.

»Die Christen haben viel auf dem Wege des sozialen Dienstes getan«, so heißt es da; »aber aufs Ganze gesehen, haben sie die größeren Fragen der sozialen, wirtschaftlichen und politischen Ordnung nicht bedacht, mit denen die Nation in ihrer Gesamtheit zu tun hat. Sie haben die Menschen dazu erzogen, in ihren persönlichen Verhältnissen ehrbar, rücksichtsvoll und gerecht zu sein; aber für das politische Leben haben sie die Folgerungen daraus gewöhnlich nicht durchdacht. Aus Liebe zu Christus und aus Gehorsam gegen ihn haben sie viel Hilfe auf die Heilung des menschlichen Körpers und die Eindämmung der Seuchen verwandt; aber die Konsequenz dessen, das wirtschaftliche Problem der Über-

¹ Merle Davis, New Buildings on Old Foundations, New York und London 1945, S. 7; 23; 28.

völkerung, dem sich Länder wie Indien und Japan heute gegenübersehen, haben sie nicht ernsthaft geprüft. Sie haben die bäuerlichen Pächter gelehrt, sich besser um den Boden zu kümmern und mehr Nahrungsmittel hervorzubringen; aber sie haben dieselben Bauern nicht ermutigt, das System des feudalen Landbesitzes herauszufordern, das ihnen so vieles raubt, was sie erzeugen. Die Folge ist, daß alle, denen an sozialer Gerechtigkeit liegt, nicht beim Christentum, sondern bei anderen Bewegungen die Einsichten und Grundsätze suchen, zu denen sich die Kirche nicht bekannt hat.«¹

Dazu kommt, daß die Mission in der Zeit der europäischen Expansion allzu bedenkenlos in den Bahnen gegangen ist, in denen sich die kolonialen Unternehmungen bewegten. Ihre Schulen sind sehr bald zu säkularen Unterrichtsanstalten geworden, die auch dann noch Bedeutendes geleistet haben, aber, überwiegend von nichtchristlichen Schülern besucht, mehr der einheimischen Verwaltung und Wirtschaft, als den Kirchen eine fähige Führerschaft zur Verfügung gestellt haben. Das hat ihr die Anklage eingetragen, sie sei die »kulturelle Invasion« des westlichen Imperialismus. Vor allem aber ist es ihr im ganzen nicht gelungen, den asiatischen Menschen zum christlichen Menschen in der Tiefe seiner Existenz umzuprägen, in der es dem Kommunismus in China – allerdings mit Mitteln, die der Kirche versagt sind – gelingt, den Chinesen zum kommunistischen Menschen zu machen, d. h. sie hat in ihm nicht die schöpferischen Kräfte entbunden, die seine Berufung »zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes«² in sich birgt.

Hier greifen wir das Wort auf, das heute in einigen Ländern Asiens zu einer sehnsuchtsvollen Losung geworden ist, das Wort von der »Dritten Kraft«. Die Ökumenische Studienkonferenz für Ostasien, die 1952 in Lucknow stattfand, hat dazu erklärt:

»Die ‚Dritte Kraft‘ hat volkstümliche Anziehungskraft . . . Sie ist eine geistige Wirklichkeit in der Welt, wo immer die Kirche ihren Gliedern die Grundlage für geistige Freiheit gegen eine ideologische Politik und für eine prophetische Beurteilung nationaler und internationaler Streitfragen verschafft. Das heißt: Christen haben in der Kirche eine Grundlage, auf der sie in jeder Streitfrage ihre Entscheidungen grundsätzlich treffen können, ohne daß sie sich vorher der einen oder anderen Partei im Streit angeschlossen haben.«³

Dementsprechend sehen wir den Weg der inneren Freiheit im Umsturz Asiens als einen »*Dritten Weg*«; wir könnten dafür auch den Ausdruck »Mittlerer Weg« verwenden, der in der Geistesgeschichte Asiens so wichtig geworden ist. Es ist darunter der Weg

¹ R. Manikam, a. a. O., S. 87.

² R 8, 21.

³ Zit. nach R. Manikam, a. a. O., S. 93.

zu verstehen, der der Menschheit durch Christus gewiesen ist. Gegen den *Individualismus*, der nur sich selbst entfaltet und darum so leicht in Willkür umschlägt, stellt er das »Reich Gottes«, das den einzelnen zu opferndem Dienst an den Brüdern fordert. Gegen den religiösen und atheistischen *Kollektivismus*, der die Freiheit der Persönlichkeit nicht kennt bzw. auslöscht, stellt er den ewigen, alles überragenden Wert der Menschenseele, und gegen die Gebundenheit in materialistische und mythisch-magische Bezüge die Freiheit, die dort ist, wo der Geist des Herrn ist¹. Auch dieser Weg erstrebt alles das, was eine notwendige Neuordnung Asiens fordert. Er erstrebt die Bildung des Menschen im weitesten Sinn auch in Asien; aber er kennt ihre Gesetze und weiß, daß sie keine menschliche Leistung, sondern schöpferisches Geschehen ist. Die ihn gehen, tun das in der Gewißheit, daß Gott den Menschen, den er sich einst zum Bilde schuf, auch heute noch »bildet«, daß der Mensch also dazu bestimmt ist, nicht Individual-Kollektiv- und Autoritätsmensch, sondern Gottesmensch zu sein. »Der neue Mensch, der nach Gott geschaffen ist.«² »Von oben geboren werden«³, »Daß Christus in euch eine Gestalt gewinne«⁴ — diese Erfahrung der ersten Christen hat einst bewirkt, daß eine Welt in heilloser Unordnung völlig unprogrammatisch, gegen ihren Widerstand ihre neue Ordnung fand.

Hier ist die Freiheit des einzelnen gewahrt; denn jeder behält ohne Zwang die Möglichkeit persönlichster Entscheidung, ob er den Willen und das Ziel Gottes für sich bejahen oder ablehnen will. Hier ist der Willkür ihre Grenze gesetzt; denn Gott ist es, der den einzelnen bestimmt und gestaltet. Hier kommen wir zu neuer Menschengemeinschaft; denn Gottes Ziel ist nicht nur die Seligkeit der einzelnen Seele, sondern seine *βασιλεία*, das Reich der Freiheit und Gerechtigkeit, der Bruderliebe und des Friedens. Die Gewinnung Asiens für dieses Ziel als »Christianisierung« zu bezeichnen, wäre ebenso unzulänglich, wie es nicht ausreicht, die Neuordnung der abendländischen Gesellschaft von einer »Rechristianisierung« zu erhoffen.

Auch Heimann spricht von einer »Dritten Kraft«⁵. Er versteht darunter im Blick auf das Abendland die »Verschmelzung« zweier Elemente: des einen, »daß die Freiheit und Würde des Menschen

¹ 2 K 3, 17.

² Eph 4, 24.

³ J 3, 3.

⁴ Gl 4, 19.

⁵ E. Heimann, a. a. O., S. 281 ff.

nur in einer christlichen Atmosphäre gesichert ist, wo sie unmittelbar aus dem obersten Prinzip fließt«, und des anderen, daß »Gerechtigkeit nur durch Einrichtungen der sozialen Demokratie in den Zentren des modernen industriellen Lebens verwirklicht werden kann«¹. Es sind das Schlußsätze im letzten Abschnitt seines Buches, der »Die Begegnung zwischen biblischer Religion und Demokratie« überschrieben ist. Uns dünkt, daß, was Heimann über das christliche Element in der »Dritten Kraft« schreibt, ebenso wie sein Ausdruck »Biblische Religion« schon für den Westen zu schnell das Christentum von seiner soziologischen Seite sieht, die es ganz gewiß auch hat. Vollends für den Weg der Freiheit im Umsturz Asiens, das keine christliche Tradition hat, wird deutlich, daß es in der »Dritten Kraft« zunächst einmal um gar nichts anderes gehen muß als um den Aufbruch der Kraft, in deren Besitz sich die ersten Christen als »tertium genus« wußten, nicht um »biblische Religion« inmitten oder in Ablösung der asiatischen Religionen, sondern um die biblische Vollmacht, die den Verfasser des Diognetbriefes bekennen ließ: »Die Christen werden in der Welt gleichsam in Gewahrsam gehalten; aber gerade sie halten die Welt zusammen.«² Es ist einem Kritiker Heimanns, Hendrik Kraemer, beizupflichten, der schreibt, daß »wir zu allererst keine Wiederherstellung einer besser angewandten christlichen Lehre, sondern die wahre, dynamische, prophetische und apostolische biblische Botschaft, keine ‚Rechristianisierung‘ der Gesellschaft, sondern eine wahre lebendige Kirche brauchen und dann sehen wollen, was sich daraus für eine ‚rechristianisierte‘ Gesellschaft ergibt«³.

Welche Möglichkeiten und Aussichten sich dafür in Europa bieten, haben wir hier nicht zu untersuchen. Zu unserem Thema ist noch ein Letztes zu sagen, das allerdings einer »europäischen« Vorbemerkung bedarf. Ich gebe sie mit den Worten Pandit Nehrus in der Generalversammlung der Vereinten Nationen zu Paris im November 1948:

»Darf ich als ein Vertreter aus Asien sagen, daß wir Europa wegen seiner Kultur und wegen der großen Fortschritte in der menschlichen Zivilisation, die es darstellt, schätzen? Darf ich sagen, daß wir gleichermaßen an der Lösung

¹ Ebd., S. 305.

² Brief an Diognet, zit. nach E. Arnold, Die ersten Christen nach dem Tode der Apostel, Berlin 1926, S. 113.

³ The Ecumenical Review, Januar 1957, S. 206.

europäischer Probleme interessiert sind? Aber darf ich auch sagen, daß die Welt etwas größer als Europa ist und Sie Ihre Probleme nicht lösen werden, wenn Sie die Weltprobleme hauptsächlich für europäische Probleme halten? Es gibt riesige Gebiete in der Welt, die in der Vergangenheit, noch vor ein paar Generationen, keinen großen Anteil am Weltgeschehen genommen haben. Aber sie sind erwacht. Ihre Bewohner rühren sich und haben durchaus nicht die Absicht, sich übersehen oder übergehen zu lassen. Das ist eine schlichte Tatsache, die wir, wie ich meine, zu bedenken haben . . . Heute wage ich ergebenst zu bemerken, daß Asien in den Angelegenheiten der Welt etwas zählt. Es wird morgen viel mehr zählen als heute.«¹

Dazu ist zu sagen, daß die europäische Christenheit Asien sehr früh, wie später auch die übrigen Erdteile, nicht nur im Blick gehabt, sondern in ihren weltumspannenden Sendungsauftrag hineingenommen hat. Wenn sich einzelne Länder Asiens ihren Boten zeitweise verschlossen haben, wenn dies heute in China der Fall ist und andere freigewordene Staaten dazu neigen, ihre Wirksamkeit einzuschränken, so ist einer der Gründe dafür, daß die christliche Mission bis in die jüngste Zeit hinein in den Besonderheiten europäischen Kirchentums befangen geblieben ist, ja, in ihrer Übermittlung auf die asiatischen Missionsfelder geradezu ein Prinzip gesehen hat. Dazu kam, wie schon erwähnt, ihre unheilvolle Verflechtung in die europäische Kulturexpansion. Aus beidem ist ihr immer wieder ein christlich-europäisches Überlegenheitsbewußtsein erwachsen, das sie nur zu oft gegenüber den kulturellen Leistungen Asiens blind gemacht hat. Durch beides ist sie in hohem Maße schuldig geworden. Sie erkennt und bekennt heute ihre Schuld; sie sucht nach neuen Wegen. Entscheidend aber ist, daß in Asien einheimische Kirchen entstanden sind, die sich als »Partner im Gehorsam« an die Seite der Brüder im Westen stellen. Ihnen obliegt die Aufgabe, als Glieder der Ökumene und in ihrer örtlichen Existenz, in der sich ihre Gemeinden als einzigartige, von allen nichtchristlichen Gesellschaftsordnungen unterschiedene soziale Gebilde vorfinden, den Weg der inneren Freiheit ihrer Völker zu bereiten. Ihre Aufgabe ist ungeheuer – nicht nur wegen ihrer Jugend und Schwäche, sondern wegen der grundstürzenden Neuordnung, die ihnen vom Evangelium her aufgetragen ist und bisher zutiefst den Widerstand der asiatischen Völker gegen die Wirksamkeit der ausländischen Mission entfesselt hat. Es fehlt in ihnen nicht an verheißungsvollen Unternehmungen. Ich nenne als Beispiel nur die Soziale Kommission der Vereinten Kirche

¹ Frank Moraes, Jawaharlal Nehru – a Biography, New York 1956, S. 450 f.

Christi in Japan (Kyodan), die im Herbst 1950 eingesetzt wurde. Ihre Mitglieder – Laien, Theologen und Soziologen – untersuchen die sozialen Aufgaben, die der Kirche gestellt sind, veröffentlichen ihre Ergebnisse in Schriften über politische, soziale und wirtschaftliche Probleme und empfehlen der Kirche entsprechende Maßnahmen. Der japanische Nationale Christenrat hat eine soziale Studiengruppe in Zusammenarbeit mit dem Weltrat der Kirchen mit der Erforschung des »Christlichen Handelns in der Gesellschaft« beauftragt. Indonesische, indische und andere Kirchen haben ähnliche Einrichtungen geschaffen. Sie wissen um die Tiefe und den Ernst der Krisis, in die ihre Völker hineingerissen sind, ebenso wie um die revolutionäre Aufgabe, die der christlichen Gemeinde im politischen, wirtschaftlichen und sozialen Umsturz gewiesen ist. Keine Konservierung naturhaft gegebener, mythisch-magischer Sozialordnungen, sondern Erweckung des Menschen zur Entfaltung seiner unendlichen Möglichkeiten; kein individualistisches Bildungsideal, das die Keime der Selbstvernichtung in sich trägt, sondern freie Unterordnung des einzelnen im Dienst am Nächsten und im Gehorsam gegen Gott; keine Autorität unbedingt verpflichtender Bindungen, sondern die Entscheidung des einzelnen in innerer Freiheit – das ist ihr Ziel. Es würde unsagbar viel bedeuten, wenn der Westen dies Ziel zurückgewönne und verwirklichte und damit seine Berufung zur Erhaltung der Freiheit auf Erden legitimierte, und wenn seine Kirchen die Menschen entsenden könnte, wie sie die Kirchen Asiens erbitten: Menschen, denen der Weg der Freiheit im sozialen Umsturz sein Geheimnis enthüllt hat, die die Methoden beherrschen, die er fordert, und die erfüllt sind vom Geist, in dem er gründet, Menschen voller Takt und Verständnis für die Eigenarten und Nöte des asiatischen Menschen und im Besitz der Erkenntnis, daß Hilfe für ihn nur in der ökumenischen Einheit möglich ist, in der heute die asiatischen Kirchen ihre Sendboten in andere asiatische Länder schicken. Und umgekehrt kann es eine entscheidende Hilfe für die Kirchen im Westen und durch sie für den Westen sein, wenn es der Christenheit in Asien gelingt zu verwirklichen, was sie sich selbst als Richtlinien für den Weg der Freiheit im Umsturz ihrer Welt gegeben hat, wenn sie sich dabei, was in diesen Leitsätzen nicht zum Ausdruck kommt, im Blick auf das Ende – den wiederkommenden Herrn, das Heil Gottes – der Vorläufigkeit ihres Handelns bewußt bleibt.

Die Richtlinien lauten:

»Erstens: Wir müssen durch Bibelstudium und Gebet versuchen, die sozialen Folgerungen des Evangeliums, insbesondere in bezug auf das Leben der Kirche, von neuem zu verstehen. Wir müssen den Gemeinden, deren Glieder wir sind, helfen, daß sie die Verworfenheit der Kasten- und Klassenunterschiede, der schreienden wirtschaftlichen Ungleichheit, der Eifersucht und des Streites stark fühlen. Wir müssen alles, was in unserer Kraft steht, tun, um echte Bruderschaft unter allen christlichen Völkern zu bewirken.

Zweitens: Wir müssen uns unseren Landsleuten gleichmachen. Es ist wahr: als Christen sind wir Pilger und Fremdlinge, aber, wie Paulus, sollten wir auch auf unser Bürgerrecht auf Erden stolz sein. Laßt uns allen engen Gemeinschaftsinteressen widerstehen, auch wenn man sie fälschlich ‚christlich‘ nennt! Laßt uns mit allen Menschen guten Willens zusammenarbeiten, um Gerechtigkeit und Gleichheit für jeden Bürger sicher zu stellen.

Drittens: Wir müssen unsere Verantwortung für die soziale und wirtschaftliche Wohlfahrt aller Menschen, besonders der Entrechteten in unseren Ländern, viel ernster nehmen als bisher. Wir müssen versuchen, die Welt durch Christi Augen zu sehen. Wir sollten die Bemühungen stärken, die jetzt von christlichen Gruppen gemacht werden, die soziale Revolution zu verstehen und mutig die Übel unserer Gesellschaft anzupacken.

Viertens: Wir müssen in unserem eigenen Leben die höchsten Maßstäbe der Lauterkeit aufrechterhalten und darauf dringen, daß andere dasselbe tun. Laßt uns dafür beten und arbeiten, daß in der Kirche jener tiefe Hunger nach Rechtfertigung erwacht, der den wahren christlichen Charakter schafft und allein ein Volk erhöht. Sicherlich ist der größte Beitrag, den die Kirche in Asien zur Entwicklung einer besseren sozialen Ordnung leisten kann, der, daß sie Männer und Frauen hervorbringe, deren höchste Treue gegen Gott sie zu feinfühlenden und verantwortlichen Gliedern der Gesellschaft macht¹.

Diese Richtlinien unterstreichen das Bekenntnis, das der Präsident der Republik Indonesien, Dr. Sukarno, im vorigen Jahr in seinem Heidelberger Vortrag über »Die geistigen Strömungen in Asien als eine moralische Kraft der Welt« abgelegt hat:

»Wir in Asien haben eine moralische Kraft und Geschlossenheit, die, wie sich bereits erwiesen hat, das Bild der Geschichte und das Gesicht der Welt völlig verändern kann . . . Es ist meine aufrichtige Überzeugung, daß die nationalen Revolutionen Asiens und Afrikas mit die bedeutendste Entwicklung zu unseren Lebzeiten darstellen. Sie sind bedeutender als die Atombombe«².

¹ R. Manikam, a. a. O., S. 108 f.

² »Stimme der Gemeinde«, 9. Jahrg., Heft 5, Sp. 139.