

Aloysius Pieris

## Universalität und Inkulturation in unter- schiedlichen theologi- schen Denkmodellen

Das Thema dieses Aufsatzes wurde für mich von den Herausgebern in den Schlüsselworten formuliert, die im Titel enthalten sind. Doch sowohl das Thema wie auch seine Formulierung sind mit methodologischen Schwierigkeiten gespickt, über die ich andernorts ausführlich gesprochen habe<sup>1</sup>. Kurzgefaßt sind es die folgenden:

1. Schon das Wort «Inkulturation» setzt eine Theorie von Religion und Kultur voraus, die von gewissen Formen der aufkommenden asiatischen Theologien als ein Mißverständnis der Realität Asiens und ein anachronistisches Überstülpen einer mediterranen Erfahrung des ersten Jahrhunderts über das heutige Asien abgelehnt wird.

2. Zudem setzt der Ausdruck «Inkulturation der Theologie (oder der Liturgie)» eine universale Theologie (bzw. Liturgie) voraus, die an und für sich in einer nichtinkulturierten Form bestände, bis sie dann in einem gegebenen Kontext partikularisiert würde.

3. Überdies haben die Initiatoren der Inkulturation ihre eigene Theologie, Ekklesiologie, Liturgie (und jetzt Christologie) als etwas Universales verstanden, das zu inkulturieren wäre, was dem Vorwurf eines euro-ekklesialen Imperialismus neue Nahrung gibt.

4. Schließlich ist auch die noch nicht beendete große Debatte über den realen oder scheinbaren Antagonismus zwischen Inkulturation und Befreiung im Gang und besteht bei

den Befreiungstheologen eine wohlbegründete Angst, daß das auf Inkulturation ausgerichtete Modell von gewissen Seiten, die insgeheim den Marsch der Befreiungstheologien zu durchkreuzen planen, angepriesen und verfochten werden könnte.

Im Bewußtsein dieser Schwierigkeiten werde ich die heutige theologische Szene aus derjenigen kulturellen Sicht beurteilen, die ich am besten kenne.

### *Der indische kulturelle Kontext*

Die indische Kultur, in der ich meinen empfangenen Christusglauben lebe, verlockt mich, meine ebenfalls empfangene Theologie anhand der Dialektik zwischen Theorie und Praxis (*vidya-carana*), zwischen einer Sicht und einem Weg des Lebens (*darsana-pratipada*), zwischen einer heilbringenden Realität und ihrem sittlichen Imperativ (*dharmavinaya*), zwischen der souveränen Wahrheit und dem souveränen Weg, die einander bedingen (*aryasatya-aryamarga*), usw. zu beurteilen.

Nun aber reicht die Auffassung, daß die Soteriologie eine Zweiheit des einander bedingenden «Sehens und Tuns» ist, ihren dialektischen Charakter an die Aufgabe weiter, von dem zu «sprechen», was zugleich «als die letztgültige Wahrheit angesehen» und «als letztendliches Ziel erstrebt» wird. Die Grundelemente der Theologie sind *Sehen, Tun und Sprechen*. Ein religiöser Diskurs ist eine Rede, die durch die Wahrnehmung einer Wahrheit als Ziel eingegeben und durch das Ringen, zu ihr zu gelangen, gekennzeichnet ist. Jede andere Rede ist rein spekulativ und soteriologisch belanglos.

Von daher gesehen, scheint die christliche «Theologie» ein religiöser Diskurs (*lógos*) durch und über den *Theós* zu sein, der zugleich die *letztgültige Wahrheit* und das *letztendliche Ziel* ist. Sie ist in Entsprechung zu dieser Wahrheit-als-Ziel ein systematischer Diskurs und eine disziplinierte Rede. Dieser Diskurs (*lógos*) wohnt schon der Wirklichkeit der Wahrheit-als-Ziel (*Theós*) inne. Das ist das Grundaxiom, auf dem die christliche Theologie gründet.

*Die konstitutive Dimension des christlichen Diskurses*

Das Problem der Theologie als eines Diskurses im christlichen Kontext setzt folgende Glaubensgegebenheit voraus: Die Wahrheit-als-Ziel ist mit dem *unaussprechbaren Einen* (*Theós*, Gott) identisch, der nur durch die Rede (*Lógos*) aussprechbar wird, die der *unausgesprochene Sprecher* (*Pneúma*, Geist) äußert. Der Geist ist Subjekt, nicht Objekt des Diskurses. Jeder Diskurs über den unaussprechbaren Einen ist Offenbarungswort, das der unausgesprochene Sprecher äußert.

Zudem ist diese Rede auch das Medium, durch das *Theós*, der Quell unseres Heils, uns zugänglich wird. Klarer gesagt: Das Offenbarungswort ist auch das *Heilsmedium* und der *Weg zur Vertrautheit mit dem Absoluten*. Somit kreist alle Theologie um diese Dreiheit: Wort-Medium-Weg; diese allein ist sagbar und deshalb gesagt. Da es sich um Rede handelt, ist sie im Keim bereits selbst Theologie.

Diese Dreiheit: Wort-Medium-Weg war allen Stämmen, Rassen und Völkern allzeit und überall zugänglich. Sie wurde unter verschiedenen Namen (*Dharma*, *Marga*, *Tao* usw.) anerkannt und brachte viele Diskursformen hervor<sup>2</sup>. Sie ist zu tief, als daß sie sich von einer einzigen Äußerung erschöpfend ausdrücken ließe – sei es nun unsere menschliche Äußerung oder gar die des unaussprechbaren Einen. Beide Äußerungen – die menschliche und die göttliche – erfolgen nämlich durch den Odem des gleichen unausgesprochenen Sprechers, der in Gott und in den Menschen, genauer gesagt, in Nicht-Personen, die mit Gott im Bund sind, spricht.

*Drei theologische Modelle*

Der Glaube jedoch, daß Jesus von Nazaret die fleischgewordene geschichtliche Manifestation dieses Wortes-Mediums-Weges ist, macht die christliche Theologie zu einer Christologie. Diese Benennung ist indes nicht eine Bedingung zum Heil, die vom WORT verlangt wäre, denn da dieses universal ist, wirkt es selbst unter denen, die es nicht unter diesem Namen bekennen. Die Dreiheit Wort-Medium-Weg

rettet, nicht der Name, den man ihr gibt. Eine Benennung von seiten der Theologie kann nie universal sein.

Nun aber ist die theandrische Rede, die von den Christen als «Jesus» bekannt wird, nicht nur erklärendes Wort (*lógos*), sondern auch schöpferisches Wort (*dabar*) und wegweisendes Wort (*hódos*). Der Odem nämlich, durch das es geäußert wird, ist der Geist der Weisheit, der Geist der Liebe und der Geist, der alle Worte dem Mysterium des letzten SCHWEIGENS zuhaucht.

Die christliche Theologie hat somit leider gegen den GEIST gesündigt, indem sie ihren Diskurs in drei voneinander getrennte theologische Idiome spaltete. In Ermangelung besserer Ausdrücke können wir sie als das *Lógos-Modell*, das *Dabar-Modell* und das *Hódos-Modell* der Theologie bezeichnen.

*Das Logos-Modell: die philosophische oder scholastische Theologie*

Der Logos ist Vernunft und Rationalität. Wenn wir von der johanneischen Synthese von *lógos* und *dabar* – im jetzigen theologischen Denken etwas Seltenes – absehen, bleibt uns eine Theologie, welche die alles durchdringende Rolle der Verstehbarkeit betont. Jesus von Nazaret ist dann in erster Linie Erklärung Gottes und seiner Schöpfung. Er ist der, der aus sonst Sinnlosem etwas Sinnvolles macht.

In dieser Sicht ist Heil Gotteserkenntnis, Theologie Erklärung der Offenbarung. «Ich glaube, um zu verstehen» (*Credo ut intelligam*). Mein Verstand muß sich zufriedengeben, indem er Gott mit Hilfe der Offenbarung erklärt. Der Glaube ist eine Erkenntnisgabe, die dem Verstand ermöglicht, zu der Wahrheit (den Wahrheiten), die von denen, welche die Autorität von Gott erhalten haben, diese Wahrheit(en) zu lehren, erklärt wird (bzw. werden), seine Zustimmung zu geben (*assensus intellectus*).

Liebe entspringt der Erkenntnis. Erkenntnis gipfelt in der Liebe, aber diese Liebe ist affektive Erkenntnis. Das endgültige Heil besteht in der beseligenden Gottesschau, der sich der auf eine neue Erkenntnisebene erhobene menschliche Verstand erfreut. Die Schau des Mysteriums

riums Gottes ist das Endziel der christlichen Existenz; das Tun (einer «ethischen» Ordnung angehörendes soziales Handeln sowie einer «geistlichen» Ordnung angehörende asketische Praktiken) sind ein Sprungbrett auf dieses Ziel hin. Dieses endgültige Heil wird hier auf Erden im eingegossenen Wissen der Kontemplation vorweggenommen.

Theoretisch kommt selbst der Gehorsam (das dem Wort entsprechende Handeln) erst nach dem Verständnis des Wortes. In der Theorie gehört somit die Leitung (*imperium*) einer Jesus-Gemeinde zum Verstandesbereich. Wenn die Gemeinde gemeinschaftlich den Willen Gottes kennenlernt, wird sie bewegt, ihm zu gehorchen. Der Wille folgt dem Verstand (*Voluntas sequitur intellectum*). Der hl. Thomas faßte den Gehorsam so auf<sup>3</sup>. Er repräsentiert den edelsten Moment der Logos-Bewegung, bevor diese von der dekadenten Scholastik der späteren Jahrhunderte übernommen wurde. In ihrer dekadenten Form scheint die Betonung der Erkenntnis, die Macht schafft, die gemeinschaftliche Leitung in eine Ein-Parteien-Herrschaft verwandelt zu haben. Darum sind die drei folgenden Bemerkungen bedeutsam:

1. Für diese Theologie sind Richtigkeit oder Unrichtigkeit in der Wahrheitsformulierung entscheidend. Die Dogma-Häresie-Dialektik spielt bei der Aufrechterhaltung der Glaubensreinheit eine wichtige Rolle. Die Autorität ergibt sich mehr daraus, daß man die Wahrheit besitzt, als daß man selbst von der Wahrheit ergriffen ist. Die Regierungsgewalt ist mit dem Privileg der Wahrheitskenntnis verbunden. Eine unfehlbare Autorität gewährleistet die Möglichkeit dieser Kenntnis für alle. Zwar steht das Wort Gottes theoretisch über der Lehrautorität in der Kirche (*Dei Verbum*, 9); in der Praxis aber ist es durch diese unfehlbare Autorität als Wahrheitswort auszulegen. Deshalb besteht ein Lehramt, das die Vollmacht besitzt, das Wort zu interpretieren und Zustimmung zu diesem Wort, wie es von ihm verstanden wird, zu verlangen.

2. Man nimmt an, das Wort-Medium sei bestimmten, als solchen erkennbaren Personen anvertraut. In ihren konsekrierten Händen und in ihrem geweihten Mund kann dieses Wort ein Medium der Wesensverwandlung,

der Transsubstantiation sein. Die Sakramente sind mehr Reden, die von diesen bevollmächtigten Personen geäußert werden, als Reden des *unausgesprochenen Sprechers*. In der griechischen orthodoxen Theologie hingegen wird die Verwandlung (*metabolé*) mit Recht als eine *epiklesis* aufgefaßt, d.h. als eine «Manifestation (der verwandelten Materie) durch den Heiligen Geist». Aber hier, in der Logos-Theologie, wird diese Veränderung der Spezies durch die «Einsetzungsworte» verursacht, die durch die erwähnten Personen geäußert werden<sup>4</sup>.

3. Die Liturgie ist so organisiert, daß sie dieses Vollmächtsprinzip, das in der Kirche wirkt, herausstellt. Eine Eucharistiefeyer dreht sich um diese Person in besonderem Gewand (und in einzelnen Fällen mit besonderer Kopfbedeckung und einem Autoritätsstab). Sie stehen den Zeremonien vor, in denen die eucharistischen Gaben sowie die Gemeinde unter ihrer Kontrolle zu stehen scheinen. Nicht das Wort ist das Zentrale der Feier. Der Kleriker, der das Wort handhabt, ist der, der über die Liturgie herrscht. Bei seinen Worten verwandeln sich die Gaben; die Glieder des Gottesvolkes beugen ihr Knie und empfangen dann, was er für sie zubereitet. Die gemäß dieser Theologie gefeierte Eucharistie ist Sinnbild dafür, wie die Macht der Kenntnis des Wortes sogar über das Wort Macht ausübt.

Das ist *lógos*, der nicht *dabar* ist.

#### *Das Dabar-Modell: die Befreiungstheologie*

Das Dabar-Modell der Theologie verläuft insgesamt in anderer Richtung. Das Wort-Medium ist nicht nur eine Rede, die autoritatives Wissen vermittelt, sondern eine, die erschafft und verändert. Aufgabe der Theologie ist es hier, die Welt nicht nur philosophisch zu «interpretieren», sondern vor allem, sie zu «verändern».

Rede ist in diesem Fall nicht rationale Erklärung, sondern ein Geschehen, ein Ereignis. Deshalb *begegnen sich hier Geschichte und Offenbarung*. Das Heilswort wird in der Geschichte beständig vernommen – nicht nur in der Geschichte Israels und Jesu, sondern in der weitergehenden Geschichte der Welt. *Extra historiam nulla salus*. Dem Wort gehorchen

heißt teilnehmen an der Epiklese, teilhaben am Wirken des Gottesgeistes im hier und jetzt geschehenden Ansichtigmachen einer veränderten Welt.

Das Vernehmen des Wortes besteht in erster Linie nicht darin, daß man es versteht, sondern erst das befolgte Wort ist das vernommene Wort.

Die Ausführung des Wortes bringt das Verständnis des Wortes mit sich. Die Praxis ist die erste Formulierung der Theorie. *Tun* der Wahrheit führt zum Wahrnehmen des Weges – ein Verfahren, das der Logos-Theologie widersinnig vorkäme.

Somit kann keine Autorität über dem Wort stehen. Wer sich an das Wort hält – der Prophet –, ist der, der die Autorität hat, es zu verkünden. Das Wort zeigt seine Macht im Propheten; der Prophet hat keine Macht über das Wort. Das Kerygma hat den Vorrang vor dem Kult. Dem Wort des Propheten geht die Aussage voraus: «Der Herr sagt». Nicht eine gegebene Unfehlbarkeit gewährleistet die Glaubwürdigkeit des Sprechers, sondern die verändernde Wirkung des Wortes (*persönliches Zeugnis*), die im Leben des Propheten und in weiteren lesbaren Zeichen einer menschlichen Ganzheit zutage tritt, in welcher der Prophet die neue Ordnung vorwegnimmt (*Heilungswunder*). Verkündetes Wort ist Wort, das auf diese doppelte Weise bezeugt wird. Darum ist die prophetische Autorität nicht *magisterial* (in dem Sinn, wie das Wort «magisterium» in der Logos-Strömung der Theologie entwickelt wurde), sondern «*martyrial*», zeugenhaft.

Alle Propheten – die Propheten des Ersten Testaments von Mose bis zu Jesus und seinem Vorläufer im Zweiten Testament – waren Personen, die sich in die Geschichte ihres Volkes engagierten und dabei das Risiko auf sich nahmen, gefährliche *Gesellschaftskonflikte* auszulösen, die in manchen Fällen zu ihrem vorzeitigen Tod führten. Nach Jesus ist nun das Kreuz zum Sinnbild dieses Gesellschaftskonflikts und zum endgültigen Beweis dieser «martyrialen» Autorität geworden, denn am Kreuz triumphiert das Wort als Offenbarungswort wie als Heilswort; am Kreuz wird die prophetische Autorität endgültig bestätigt.

Diese aktive Beteiligung an der Veränderung der Geschichte durch die *via crucis* ist in

verschiedenen Befreiungstheologien *fons et culmen* (Quelle und Höhepunkt) des christlichen Lebens – im Gegensatz zu der Betonung der Liturgie als der Quelle und dem Höhepunkt (eines geschichtlichen Ringens) durch das Zweite Vatikanische Konzil. Das Pascha-Mysterium wird in erster Linie im gesellschaftlich-liturgischen Kontext der *Liturgie des Lebens* in die Tat umgesetzt. Folglich ist das «geformte Gebet» – als Privatgebet und als gemeinschaftlicher Kult – ein persönliches Innwerden bzw. eine kirchliche Feier der *Liturgie des Lebens*. Diese Akzentverschiebung veranschaulicht den Unterschied zwischen dem Logos-Modell und dem Dabar-Modell der christlichen Theologie.

#### *Das Hódos-Modell: Theologie als Streben nach Ganzheit*

In diesem Strom des theologischen Denkens ist das Wort-Medium wesentlich ein Weg, ein Prozeß, eine Reise. Man könnte es als Besteigung eines Berges oder als Abstieg in die Tiefen des Mysteriums ansehen oder vielleicht auch als innere Reise zum Innern der eigenen Burg. Zuweilen wird es beschrieben als eine Reihe von Schritten, die zu einem Höhepunkt führen (*scala perfectionum*). Dementsprechend könnte man die Pilger unterwegs, je nachdem, wo sie stehen, in verschiedene Kategorien einteilen: *incipientes, proficientes, perfecti*. Die Laufbahn wird fortschreitend als Läuterungs-, Erleuchtungs- und Einigungsweg bezeichnet.

Die Gotteserfahrung, die sich in der Rede von Gott äußert, erscheint als gestufter Pfad, auf dem das «sittlich gute Leben» der ersten Phase zum «geistlichen Leben» führt, das seinerseits wieder zwei Stadien aufweist: das «asketische» Stadium, worin das persönliche Bemühen, sich zum *Ziel* hinzubewegen, in der Seele intensiv vermerkt wird, und das «mystische» Stadium, wenn der Magnetpol des *Ziels* so überwältigend wirkt, daß er den Gravitationswiderstand bei der vorhergehenden Askese auf das Minimum reduziert.

Daß man so das sittlich gute Leben als das notwendige Minimum und die Spiritualität als den Aufstieg zu einem höheren Stadium (evangelische Räte der Vollkommenheit?) an-

sieht und die Spiritualität selbst in eine niedere Form des aktiven Ringens und eine höhere Form der passiven Versunkenheit einteilt, ist typisch für eine Hódos-Theologie, die das Ziel des Weges in der «Vollkommenheit im *geformten Gebet*» erblickt<sup>5</sup>. Diese Auffassung über die Spiritualität trifft sich mit der Lógos-Theologie, nach der die mystische Erkenntnis, die durch das geformte Gebet erreicht wird, über das Tun hinausgeht.

Eine andere Schule versteht die Spiritualität als einen Kampf, um durch *apostolische Arbeit* das Reich Gottes auf die Erde zu bringen, d.h. durch ein Bestreben, *in Entsprechung zum Willen Gottes* die Welt gesellschaftlich-spirituell zu verändern<sup>6</sup>. Diese Spiritualität, die vom 16. Jahrhundert an aufkam, spricht in einem Idiom, das mit der Lógos-Theologie nicht ganz übereinstimmt. Wie jedoch Lozano anzudeuten scheint, ist die echte christliche Tradition die, worin das Ziel des geistlichen Weges in dem bestehen soll, was er als *apostolische Mystik* bezeichnet<sup>7</sup>. Die in der letzten Zeit zutage tretende Dabar-Theologie scheint mit diesem «aktivistischen» Modell der Hódos-Theologie innerlich verwandt zu sein.

In welchem Konflikt die beiden Tendenzen auch stehen mögen, so ist doch eines sicher: Der einst eingeschlagene Weg wird, je weiter die Reise vorangeht, immer weniger wichtig; das Ziel wird zum alles durchdringenden Anliegen. Deshalb scheint, worüber sich Teresa von Avila verwunderte, im Vorgang ihrer zunehmenden Vereinigung mit Gott Jesus als Mensch am Verschwinden gewesen zu sein. Thomas Merton legt die Antwort nahe: Jesus ist nicht das Ziel, sondern nur Weg zum Ziel<sup>8</sup>. Mit Christus eins sein heißt voll und ganz auf dem Weg sein, und deshalb muß das Denken an den Weg mehr und mehr vor dem Denken an das Ziel zurücktreten.

Im Hauptteil der Exerzitien betont Ignatius von Loyola ebenfalls stark die Rolle Jesu als des Weges, dem zu folgen ist, erwähnt Jesus aber auf dem Höhepunkt der Betrachtung über die Vereinigung mit Gott nicht mehr; wahrscheinlich deshalb, weil Christus das Medium ist, mit dem man sich im Lauf des Reifens identifiziert. Somit steht, wer Exerzitien macht, durch Christus, mit Christus und in Christus von Angesicht zu Angesicht Gott

gegenüber als dem Vater, der Mutter, dem Liebhaber, dem Freund, dem Mitwirker. *Die Hódos-Theologie ist sorgfältig darauf bedacht, den Mittlercharakter Christi zu wahren.*

Erst recht von der Kirche und ihren Institutionen, die als Wegweiser und Pilgerherbergen dienen, gilt, daß man sie hinter sich lassen muß, je mehr man auf dem Weg vorankommt. Darum könnte es (wie das in der Vergangenheit der Fall war) zwischen den Vertretern einer Hódos-Theologie (Mystik) und dem kultischen Lehramt, das in einer Lógos-Theologie wurzelt, zu Konflikten kommen.

### *Eine (partikuläre) Theologie als die (universale) Theologie?*

Yves Congar hat das Ignatianische Exerzitienbüchlein (Nr. 363) und weitere Werke dieser Periode angeführt, um nachzuweisen, daß noch zu Beginn der Neuzeit zwei Theologien vorherrschten: die «positive Theologie», die über die affektive Spiritualität der Väter nachsann, und die «scholastische Theologie», die eine verstandesmäßige und apologetische Verteidigung der katholischen Glaubenslehren gegen die Häretiker war<sup>9</sup>. Die beiden entsprachen dem Hódos- und dem Lógosmodell, über die wir hier sprechen.

Wie es scheint, konnten gewisse monastische (d.h. positive) Theologien wie die antiochenische Version, die in der *Cassinensischen Kongregation* gelehrt wurde, das Konzil von Trient nicht überleben<sup>10</sup>. Nach dem Tridentinum herrschte im westlichen Patriarchat im Rahmen des lateinischen Rechtsschemas von Schuld und Rechtfertigung die Lógos-Theologie vor.

Jean Leclercq leistete sein Bestes, um die vielfach vergessene monastische Theologie, die sicherlich eine Hódos- (d.h. eine positive) Theologie war, der Vergessenheit zu entreißen<sup>11</sup>. Auch Ignatius betonte in den Konstitutionen der Gesellschaft Jesu, daß neben der scholastischen auch positive Theologie zu lehren sei<sup>12</sup>. In ihrem apologetischen Bestreben neigten jedoch die Jesuiten stark der Scholastik zu und ergingen sich schließlich um die Wende des 19. Jahrhunderts in hochspekulativen theologischen Beschäftigungen. Wegen dieser Kursänderung wurden auch die Geistli-

chen Exerzitien überaus kopflastig<sup>13</sup>. Erst in unserem Jahrhundert wurde die Theologie der Exerzitien dank fünf Jahrzehnten der Forschung wieder als positive Theologie entdeckt.

In bezug auf die Wiedereingliederung der Dabar-Theologie sind wir jedoch noch stark im Rückstand. Sie war seit der Zeit, als das Christentum in die griechisch-römische Welt «inkulturiert» wurde, aufgegeben worden. Sie ist jetzt wieder in den Hauptstrom aufzunehmen. Der gegenteilige Gedanke, daß das Dabar-Modell einer ergänzenden Stützung durch eine stark intellektuelle Lógos-Theologie bedarf, wurde zu einer überzeugenden These ausgearbeitet, welche die westliche literarische Tradition stark hervorhebt, in der im wissenschaftlichen Textstudium «das Wort Geist geworden» ist<sup>14</sup>.

Darum dieses zur Vorsicht mahnende Wort über das «Kraft erzeugende Wissen», das aus einer Lógos-minus-Dabar-Denkentwicklung hervorgeht. Diese äußert sich im säkularen Bereich mit seiner Wissenschaftlichkeit und Technokratie, und in der religiösen (christlichen) Welt, in der die kultische Herrschaft mit der «Macht des Wissens» zusammentrifft. Eine weißgekleidete klerikale Elite, die in wissenschaftlichen Laboratorien und in religiösen Heiligtümern ihres Amtes waltet, bezeugt zur Genüge die Wirkungen einer Neognostik, die von einer Lógos-Strömung des Wissens herkommt, welche sich von der Dabar-Strömung eines liebenden Handelns getrennt hat<sup>15</sup>. Ließe sich vielleicht die sich auf Habermas stützende «Theologie kommunikativen Handelns»<sup>16</sup> von Helmut Peukert als ein (unbewußter?) Versuch interpretieren, die Dabar-Dimension des christlichen Diskurses wieder in die herkömmliche Lógos-Theologie einzubringen, auch wenn diese Terminologie in seiner Darlegung offensichtlich fehlt?

### *Inkulturation und Befreiung*

Die metakosmischen Religionen des nichtsemitischen Asien scheinen, wie das westliche Christentum, einer zweifachen Tendenz zu folgen. Auf der einen Seite liegt das Hódos-Modell des religiösen Denkens und Handelns vor, worin sich die Wechselseitigkeit von

Wahrheit und Weg widerspiegelt. Diese Tradition hat ihre persönliche Verkörperung in der Gestalt des Weisen, des Guru, des Mystikers und ist heute in den Aschrams oder ihren Entsprechungen anzutreffen. Auf der anderen Seite haben der Hinduismus, der Jainismus und der Buddhismus dank der Jahrhunderte dauernden Auseinandersetzung mit Sekten auch eine hochspekulative Form von Scholastik hervorgebracht.

Kein Wunder also, daß die asiatische Spiritualität der christlichen Ashrams mit der Hódos-Strömung des westlichen Christentums mitschwingt, so wie christliche Intellektuelle, die in der Lógos-Theologie aufgewachsen sind, mit Hilfe der hindu-buddhistischen philosophischen Spekulation eine asiatische christliche Theologie zu konstruieren versuchten.

Diese zweifache Tendenz bei der Inkulturation steht im Konflikt mit «Befreiungs»-Theologien, so mit der Minjung-Theologie in Korea, der Dalit-Theologie in Indien und der asiatischen feministischen Theologie ganz allgemein, die in der kosmischen Religiosität Asiens wurzeln. Diese Theologien lehnen das Inkulturationsbestreben der ashramischen und philosophischen Modelle als anti-befreiend ab<sup>17</sup>. Im Gegensatz zu den genannten zwei «inkulturierten» Versionen haben nämlich die asiatischen Befreiungstheologien sich das Dabar-Idiom der semitischen Tradition in Asien angeeignet. Darin liegt der Konflikt zwischen den für Inkulturation und den für Befreiung Eintretenden.

Dieser Konflikt läßt sich deshalb so lange nicht lösen, bis im christlichen Diskurs ein verständnisvoller und ganzheitlicher Denkansatz angenommen ist. Eine allumfassende Christologie (nennen wir sie universal, wenn wir wollen) begreift sämtliche drei Aspekte des christlichen Diskurses ein: Jesus als das *Wort*, das die Wirklichkeit deutet, als das *Medium*, das die Geschichte verändert, und als der *Weg*, der zum Aufhören aller Diskurse führt.

<sup>1</sup> An Asian Theology of Liberation (New York 1988) 37-42, 44-45, 51-58, 109-110 usw.; vgl. auf deutsch: A. Pieris, Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen (Freiburg 1986) bes. 131-260; vgl. auch meinen kürzlich erschienenen Aufsatz: Inculturation: Some Critical Comments, in:

Vidyajyoti Journal of Theological Reflection, LVII/11, November 1993, 641-651.

<sup>2</sup> Vgl. Kapitel 10 meines Buches: *Love Meets Wisdom. A Christian Experience of Buddhism* (New York 1989) insbesondere 131-135. Vgl. auch: *An Asian Theology of Liberation*, aaO. 62-63.

<sup>3</sup> Wie erklärt in: H. McCabe, *Obedience*, in: *New Black Friars*, Juni 1984, 280-286.

<sup>4</sup> Vgl. A. Schmemmann, *The World as Sacrament* (London 1965) 52-53.

<sup>5</sup> Unter «geformtem Beten» verstehen wir die Gebetsweise, die durch eine besondere Methode und Struktur sowie einen regelmäßigen Zeitpunkt und einen bestimmten Platz gekennzeichnet ist. Vgl. G. Lercaro, *Methods of Mental Prayer* (London 1957).

<sup>6</sup> So betont Ignatius von Loyola in Nr. 189 der «Geistlichen Übungen», daß die Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes der Maßstab ist, der den Fortschritt auf dem geistlichen Weg angibt. Die verschiedenen geistlichen Übungen (zu denen auch das geformte Gebet gehört) werden folglich als Mittel angesehen, zum Gleichmut zu gelangen, d.h. ein Sich-Lösen von selbstsüchtigen Vorhaben, ein Unterscheidungsgeist, der allein den Willen Gottes zu entdecken vermag, und ein Herz, das gewillt ist, ihn sich zu eigen zu machen. Ignatius definiert die Exerzitien nicht als eine Gebetsschule, sondern als ein geistliches Übungsfeld, auf dem man sich trainiert, um eine apostolische Arbeit auf sich zu nehmen, also sich in das tätige Bemühen um Gottes Reich hineinziehen zu lassen.

<sup>7</sup> J.M. Lozano, *Theology and Spirituality of the Apostolic Life*, in: J.M. Lozanoua (Hg.), *Ministerial Spirituality and Religious Life* (Chicago 1988) 35ff.

<sup>8</sup> Vgl. Th. Merton, *The Humanity of Christ in Monastic Prayer*, in: Brother Patrick Hart (Hg.), *Monastic Journey* (Kansas 1977) 87ff.

<sup>9</sup> Vgl. Y. Congar, *A History of Theology* (New York 1968) 171-174.

<sup>10</sup> Vgl. B. Collett, *Italian Benedictine Scholars and the Reformation* (Oxford 1985) 4-8; vgl. auch: *The Benedictine Origins of a Mid-Sixteenth-Century Heresy*, in: *The Journal of Religious History* (Sydney), 14/1, Juni 1986, 17-18.

<sup>11</sup> J. Leclercq, *The Love of Learning and the Desire for God* (New York 1961) 189-231.

<sup>12</sup> Die Satzungen der Gesellschaft Jesu, übers. von Mario Schönenberger und Robert Stalder, in: H.U. von Balthasar (Hg.), *Die großen Ordensregeln* (Einsiedeln <sup>5</sup>1984), Nr. 351, 446 und 464.

<sup>13</sup> Beispielsweise der Traktat des einstigen Jesuitengenerals Joannes Philippus Roothan, *De Ratione Meditandi*. Vgl. J. Roothan, *Exercitia Spiritualia S.P. Ignatii de Loyola*. *Versio Litteralis ex autographo Hispanico notis illustrata* (Regensburg 1923), Appendix II, 460-528.

<sup>14</sup> Vgl. J.C. Meagher, *And the Word Became Spirit*, in: *Continuum* 1/3 (1991) 4-29.

<sup>15</sup> Zu einer genaueren Formulierung dieser Bemerkung vgl. A. Pieris, *Woman and Religion in Asia: Towards Buddhist and Christian Appropriation of the Feminist Critique*, in: *Dialogue*, New Series, XIX-XX (1992-1993), 181-186. Vgl. auch die Bemerkungen von Langdon Gilkey, die zu eigen gemacht und kommentiert werden von: A. Pieris, *Love Meets Wisdom*, aaO., 10. 28. 113.

<sup>16</sup> Vgl. Helmut Peukert, *Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung* (Frankfurt/M. 1978), bes. 311-355.

<sup>17</sup> A. Pieris, *Hat Christus einen Platz in Asien?*, in: *CONCILIUM* 29/2 (April 1993) 120-130.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

#### ALOYSIUS PIERIS

1934 in Sri Lanka geboren; Mitglied des Jesuitenordens; Gründer und Direktor des Tulana Research Centre in Kelaniya bei Colombo; hat klassische Indologie studiert und sich in buddhistischer Philosophie spezialisiert; Herausgeber von «Dialogue», einer internationalen Zeitschrift für Buddhisten und Christen, die im Emmanuel Institute in Colombo erscheint. Veröffentlichungen: Zahlreiche Arbeiten aus den Gebieten Missiologie, Theologie der Religionen, asiatische Befreiungstheologie und Buddhologie. Gastprofessor für asiatische Religionen und Philosophien am East Asian Pastoral Institute in Manila; als theologischer Berater der Christian Workers Fellowship (CWC) seit 1968 im buddhistisch-marxistisch-christlichen Dialog engagiert. Anschrift: Tulana Research Centre, Kohalwila Road, Gonawala-Kelaniya, Sri Lanka.