



## ZEICHEN

Sie schauen zum Himmel  
wie Silberdisteln  
und sagen: Donnerwetter  
es wird Atomregen fallen.

Kondensstreifen  
wie Schlangenspuren  
am Firmament  
das Menetekel  
ins Blaue geschrieben.

Dachdecker schließen  
die Lücken  
im Bunker  
programmgemäß  
der Wetterbericht  
zum geplanten Picknick  
das ausfällt.

Dynamit der Hoffnung  
zündet nicht  
in den Ritzen  
der Sarkophage Qualm  
erstickenden Feuers.

Brasília, 84

Das Gedicht «Zeichen der Zeit» (Brasília 84) – es steht unter dem Motto «Das Aussehen des Himmels versteht ihr zu deuten, die Zeichen der Zeit aber erkennt ihr nicht» Mt 16, 4 – stammt aus: Paulo Süß, «Vom Schrei zum Gesang». Der Gedichtband wird Anfang Juni im Jugenddienstverlag Wuppertal erscheinen (96 S., DM 12.80) und somit für den Evangelischen Kirchentag in Düsseldorf vorliegen, wo Paulo Süß am Lateinamerikatag mitwirken wird.

## DER ZEIT

Und dann die Flut  
ohne Ufer  
und kein Fährmann  
um den Strom zu überqueren.

Ein Regenbogen  
phosphorgrün  
wie ein ins Weltall  
tätowierter Fluch  
überbrückt Knochenberge  
wartender Passagiere  
die stumm zu Boden liegen  
atemlos in den Armen  
der geschändeten Erde.

Auferstehung weigert sich  
über diese Leichen zu gehen.  
Ein erlösendes Wort dringt  
nicht durch. Niemand sagt:  
Das war alles; jetzt kann  
Gras darüber wachsen.

Günter Paulo Süß

### THEOLOGIE

**Evangelische Präsenz unter indianischen Völkern:** Anthropologen kritisieren christliche Indianermission (Barbados-Erklärung von 1971) – Fünf Typen missionarischen Wirkens – Evangelisation als ganzheitlicher Prozeß – Indianische Mythen als Erstoffenbarung – Ethnozentrische Konzentration eines Stammes auf universale Solidarität hin öffnen – Die Initiativen des Brasilianischen Indianermissionsrates (CIMI) seit 1972 – Kleine Schwestern bei den Tapirapé-Indianern – Zusammenleben, Teilen, Solidarität – Der Kampf um die Bodenrechte.

Günter Paulo Süß, Brasília/DF

### ERZIEHUNG

**Zu einigen Neuerscheinungen über Kinder und Kindheit:** Können Erwachsene von Kindern lernen? – Erfahrungsberichte aus der Sicht von Eltern – Nivellierte Unterschiede zwischen Erwachsenen und Kindern – Zu einem erstmals erschienenen «Jahrbuch der Kindheit» – Kindheitsforschung als Wissenschaft?

Adelheid Müller-Lissner, München

### ASIEN

**Welche Modelle der Inkulturation?:** Um die Begegnung der christlichen Botschaft mit den nicht «semitisch» geprägten Kulturen Asiens – Kein «Präzedenzfall» in Schrift und Tradition – *Griechisch-römische Modelle für Asien untauglich:* Nach Meinung der Kirchenväter war von Rom (nur) die Kultur, von Griechenland (nur) die Philosophie für die Kirche assimilierbar – Solche Herauslösung aus der (heidnischen) Religion und Instrumentalisierung für Theologie und Kirche in Asien nicht praktikabel – *Nordeuropäisches Modell (Christianisierung) für Asien zu spät:* Kosmische Religion der Stammesgesellschaften in Asien schon früher durch andere (metakosmische) Hochreligionen missioniert – Deren soteriologische Grundausrichtung – *Annäherung an Asiens Geistigkeit im monastischen Modell:* Gnosis und Agape – Freiwillige gegen aufgezwungene Armut – Mystik und kämpferisches Engagement – *Tulana-Zentrum* für christlich-buddhistische Begegnung (siehe Kasten).

Aloysius Pieris, Gonawala-Kelaniya (Sri Lanka)

### ZUSCHRIFTEN

**Drei Stadien im christlich-jüdischen Gespräch:** Zum Beitrag von Jakob J. Petuchowski – Anmerkungen von E. L. Ehrlich: Die Politik des Staates Israel an erster Stelle? – Das Land Israel und modernes jüdisches Selbstverständnis – Weiterführende Überlegungen von Simon Lauer: Religiöse Observanz als Last oder als Freiheit? – Ethnizität des Judentums als Problem – Wissenschaft des Judentums im historistischen Fahrwasser – Replik von J. J. Petuchowski.

# Evangelische Präsenz unter indianischen Völkern

Bekannte Anthropologen wie Darcy Ribeiro, Stefano Varese, Miguel Chase-Sardi und Georg Grünberg, die 1971 in *Barbados* am «Symposium über interethnische Auseinandersetzung in Südamerika» teilgenommen hatten, forderten die «Einstellung aller missionarischen Aktivität» der Kirchen.<sup>1</sup> Mission wird in der Schlußklärung von Barbados I undifferenziert als «Despotismus», «Intoleranz», «Entfremdung», «Ausbeutung», «Landraub», «Erpressung» und «Unterwerfung» abqualifiziert.

Es kann nicht geleugnet werden, daß Mission im Laufe der Geschichte dies alles auch war. Aber sie hat neben gleichgültig-frommen Friedhofswärtern an indianischen Gräbern und wohl-tätigen Unterdrückern auch andere Protagonisten hervorgebracht. Zwischen historischer Blindheit und lähmender Selbst-anklage müssen sich die Kirchen heute entscheiden, ob sie *Bar-tolomé de Las Casas* oder *Juan Ginés de Sepúlveda* beerben wollen, ob es ihnen um Glaube, Hoffnung und Liebe geht, um Frohbotschaft also, oder ob ihnen diese Frohbotschaft gerinnt zu europäischer Beschneidung, zu Fortschrittsglaube und Zivilisationshoffnung, die menschliche Krüppel produzieren.

Seit Barbados I sind 14 Jahre vergangen. Missionare und Ethnologen, die sich ja beide immer wieder als Knechte kolonialer Beherrschung mißbrauchen ließen, haben ihre Praxis verändert und sind sich nähergekommen. Anthropologen urteilen heute differenzierter, wenn sie zugeben, daß Missionsprogramme ein Spektrum abdecken, das «reicht von der ganz klaren kulturellen Aggression, mit ihren Konsequenzen des Ethnozids, bis hin zu einer missionarischen Tätigkeit mit dem Schwerpunkt der Verteidigung der Menschenrechte indianischer Völker. In dieser letzteren Perspektive zeichnet sich, unter anderen, die Arbeit des CIMI (Conselho Indigenista Missionário - Indianer-missionsrat) in Brasilien, aus»<sup>2</sup>.

## Typologie missionarischen Wirkens

Die sogenannte Indianerpastoral der verschiedenen Kirchen, Denominationen und Sekten hinterläßt auch heute noch ein sehr diffuses Bild. Typologisch, und mit der dadurch bedingten Vereinfachung, können wir fünf verschiedene Missionsstrategien unterscheiden.

▷ Eine *zerstörerische Gegenwart*, welche die Religion der Indianer kaum kennt oder sie verachtet. Der Missionar - häufig ein Sektenprediger - versucht ganz bewußt die indianische Religion zu zerstören, um kurzfristig seine Religion an die Stelle des religiösen Universums der Eingeborenen zu setzen.

▷ Eine *integrierende Gegenwart* versucht die indianische Religion zu studieren, um sie dann Stück für Stück ins Christentum einzupassen. Der Missionar sucht nach Analogien und ähnlichen religiösen Vorstellungen und reduziert die Andersheit zur Gleichheit. Sprachkenntnis kann bei dieser Manipulation der Symbole ein wertvolles Instrument sein.

▷ Einer *opportunistischen Gegenwart* geht es unter dem Deckmantel kirchlicher Institutionen um alternative, nicht aber pastorale Arbeit. Unter den Diktaturen Lateinamerikas ist die Kirche oft der einzig mögliche Raum zu diesem alternativen Wirken. Bisweilen handelt es sich um sozial sehr engagierte Laien, die mit dem bürgerlichen Milieu, aus dem sie kommen, und mit ihrer Bürgerkirche gebrochen haben, ohne Anschluß an eine dem Volk und seinen Kämpfen verbundene Basiskirche zu bekommen.

<sup>1</sup> Declaração do 'Simpósio sobre a Fricção Interétnica na América do Sul' - Declaração de Barbados I: G. Paulo Süß, Hrsg., Em defesa dos povos indígenas - Documentos e legislação. São Paulo 1980, S. 19-26. - Das Symposium in Barbados wurde gemeinsam von der Ethnologischen Abteilung der Universität Bern und dem OeRK im Zusammenhang mit dem Antirassismus-Programm abgehalten; vgl. auch: W. Dostal, Hrsg., The Situation of the Indian in South America. Genf 1972, bes. S. 376-381.

<sup>2</sup> Editorial: América Indígena 44 (1984) Nr. 1, S. 6.

▷ Eine *autonome Gegenwart* repräsentieren Missionare, welche aus religiöser Überzeugung die Autonomie und Gültigkeit aller Religionen anerkennen und aus diesem Grunde ein auf «Bekehrung» abzielendes Religionsgespräch ablehnen. Hier hätte eine Theologie der nicht-christlichen Religionen ihren Ort. Es bleibt allerdings die Frage, wieweit Veränderungen auf dem Gebiet der Gesundheitsfürsorge, Erziehung, Feldbestellung und Land-sicherung nicht schon tatsächlich Eingriffe in die indianische Religiosität bedeuten.

▷ Die *evangelische Präsenz* hat im Horizont ihres Wirkens das Reich Gottes und die dorthin wegweisende Frohbotschaft von Jesus Christus. Evangelisation wird hier als ein ganzheitlicher Prozeß verstanden, dessen historische Subjekte die indianischen Völker selbst sind.

## Evangelische Präsenz

Missionare, welche um diese evangelische Präsenz bemüht sind, gehen von der Glaubensüberzeugung aus, daß auch in den indianischen Religionen der Lebendige Gott gegenwärtig ist und sich mitteilt. Ihr «missionarisches Vorurteil» sagt ihnen jedoch, daß die Fülle der Offenbarung in Jesus Christus geschieht. Sein Evangelium, obwohl historisch in eine bestimmte Kultur erstmals hineingesprochen, kann in jeder Kultur gelebt werden. Die indianischen Mythen sind Erstoffenbarungen - sozusagen das Alte Testament eines jeden Volkes -, das zu Jesus Christus führen kann. Die Frage nach dem Verhältnis von Kontinuität und Bruch, die durch die Neuheit des Evangeliums aufgeworfen wird, muß im Sinne kulturell-religiöser Kontinuität beantwortet werden. Religion ist immer nur die kulturelle Ausdrucksform des Glaubens. Aber Kulturen sind keine unbeweglichen Gebäude. Weil sie historisch sind, werden in und an ihnen auch Engpässe sichtbar und Veränderungen notwendig. Der Wagen der Geschichte kann auch in Sackgassen führen. Das familiäre Führungsprinzip kann auch zu despotischer Häuptlingspolitik entarten. Indianische Medizin kann heilen und, als Schadenszauber, intentional töten. Interethnische Auseinandersetzungen können das Überleben ganzer Stämme in Frage stellen. Die Unkenntnis der List des Nationalstaates kann Tribalvölker in den Holocaust führen. Hier ist das dialektische Spannungsfeld zwischen Bruch und Kontinuität, zwischen indianischer Identität und einer die Stammesgrenzen überschreitenden Solidarität.

Den ethnozentrischen Zirkel eines Stammesvolkes öffnen zu universaler Solidarität, kann heute lebensrettend für die indianischen Völker sein. Das Christentum als Universalreligion, das einen persönlichen Gott, Vater aller Menschen und einziger Herr der Geschichte aller Völker, verkündet, kann an der Erweiterung des Solidaritätsbegriffs der Stammesreligionen mitarbeiten. Leider zeigt sich das Christentum an der missionarischen Front in rivalisierende Glaubensbekenntnisse gespalten. Diese Spaltung wird durch «konkurrierende Götter» ins Indianerdorf getragen. Aus der «Fülle» des christlichen Angebots bleiben am Ende oft eine zerstörte Kultur und religiöse Skepsis zurück.

Die 500 Jahre-Missionsarbeit unter indianischen Völkern haben «magere Kühe» auf dem Feld der Evangelisation ernährt. Die fünf Millionen Indianer, die zur Zeit der Eroberung brasilianischen Boden bewohnten, sind heute auf einen Rest von 220000 zusammengeschmolzen. Dem Verschwinden von Kulturen stillschweigend zugesehen zu haben oder daran gar beteiligt gewesen zu sein, ist kein Ruhmesblatt der Missionsgeschichte. Das Entstehen einer wahrhaft indianischen Kirche ist von schweren historischen Hypotheken belastet. Dazu kommt noch, daß der Glaube, aufgrund seines Ursprungs, an die jüdische, griechische und europäische Kultur rückgebunden ist, die zu einer «Quasi-Identität» der Kirchen geworden sind. Aber neben die-

ser Quasi-Identität des Ursprungs gibt es eine De-facto-Identität des Seins, eine ontologische Identität des Verwurzel-Seins in Jesus Christus. Eine Wurzel kann in sehr verschiedenen Böden gedeihen. Die Kirchen haben mit der Wurzel Jesu auch den Erdboden ihrer Kultur nach Amerika mitgebracht. Dabei haben sie nicht darauf vertraut, daß die Wurzel Jesse auch in anderen Böden gedeihen könnte. Aufgrund dieses Mißtrauens eines eurozentrischen Christentums ist die indianische Kirche bis heute unerfüllter Traum geblieben. Irrtümer und historische Einbahnstraßen des faktisch gelebten Christentums machen jedoch die Verkündigung von Person und Werk Jesu Christi nicht ungültig.

Evangelische Präsenz erfordert die praktische Kenntnis des religiösen Universums der Indianer. Religion ist der Eckpfeiler einer Tribalgesellschaft. Es gibt schlechthin keine aus dem Religiösen ausgezirkelten Bereiche. Gesundheit, Ackerbau, Heirat, Sozialbeziehungen, politische Organisation sind religiös eingebunden. Es ist im Sinne dieser ganzheitlichen Religiosität, wenn die Verteidigung indianischen Grund und Bodens, Kultur und Selbstbestimmungsrecht zu integrierenden Bestandteilen missionarischer Arbeit werden und nicht zu wünschenswertem Beiwerk. Unter den Voraussetzungen ganzheitlicher Präsenz wäre ein «missionarisches Moratorium», wie es im Januar 1973 auf der *Weltmissions-Konferenz in Bangkok* gefordert wurde, eine Aufkündigung menschlicher Solidarität und evangelischer Verantwortung. Zwischen einem globalen Einfrieren der Missionsarbeit und einer zerstörerischen Gegenwart gibt es noch andere Wege; zum Beispiel, den Missionsbegriff so zu erweitern, daß die theologische Einheit zwischen Verteidigung von Kultur, Land und Selbstbestimmungsrecht und einer bewußtseinsbildenden Katechese über Ursachen von Unterdrückung und über befreiende Perspektiven des Evangeliums wieder hergestellt wird.

Der brasilianische Indianermissionsrat hat seit seiner Gründung im Jahre 1972 die Versuche einer radikalen Inkulturation ermutigt.<sup>3</sup> Ergebnis dieser Inkarnation kann – auf lange Sicht – das Aufblühen einer indianischen Kirche sein, die, angesichts unseres bürgerlich-eurozentrischen Christentums, sozial-, kirchen- und religionskritische Funktion haben wird.

Hier sei in Kürze das Beispiel einer radikalen Inkulturation beschrieben. Die Aussagen gehen zum Teil auf ein Interview zurück, das der Autor dieses Beitrags am 2. November 1984 mit *Schwester Genoveva Helena Boyé*, Kleine Schwester des Charles de Foucauld, geführt hat. Schwester Genoveva lebt seit 32 Jahren unter den Tapirapé-Indianern.

### Tapirapé-Mission

Als die Gemeinschaft von drei Kleinen Schwestern sich 1952 unter den Tapirapé-Indianern niederließ, zählte der Stamm 51 Personen. Als Folge eines Angriffs der Kayapó-Indianer (1947), dem andere Angriffe, Krankheiten und Landverlust vorausgegangen waren, hatten sich die Tapirapé unter die Landbevölkerung zerstreut und aufgehört, als gesellschaftliche Gruppe zu existieren. Erst ab 1950 begannen sie wiederum ein Dorf aufzubauen.<sup>4</sup> Die Kleinen Schwestern gaben Assistenz auf dem Gesundheitssektor und gingen mit aufs Feld. «Meine Tätigkeit unter den Indianern ist der Ackerbau», sagt Schwester Genoveva. «Ich bin vom Land und habe dort in Frankreich, von wo ich vor 32 Jahren herkam, wie hier auf dem Feld gearbeitet. Die Tapirapé haben uns ganz so angenommen, wie wir waren. Es dauerte nicht lange, bis sie merkten, daß wir gar nichts von dem wußten, was für sie Bedeutung hatte.»

Schwester Genoveva sagt, daß sie unter den Tapirapé, zum Beispiel, zusammenzuleben und zu teilen gelernt habe. «Die Tapi-

<sup>3</sup> Vgl. G. Paulo Süß, *A caminhada do Conselho Indigenista Missionário/CIMI, 1972-1984*: Revista Eclesiástica Brasileira 44 (1984) S. 501-533.

<sup>4</sup> Vgl. Charles Wagley, *Tapirapé Social and Culture Change, 1940-1953*: Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas. São Paulo 1955, I., S. 99-106.

rapé gaben uns sofort Zugang zu ihren Feldern. Wir hatten ja nichts gepflanzt, als wir ankamen. Wir konnten es kaum glauben, daß das so einfach war. Das Gemeinschaftsleben im Stamm ist viel radikaler als in unserer Kongregation.»

Als die Schwestern begannen, unter den Tapirapé-Indianern zu leben, gab es schon eine gewisse Taufpraxis der Dominikanerpatres, die einmal im Jahr dem Dorf einen Besuch abstatteten. Zu Anfang haben die Kleinen Schwestern ihren Glauben etwas «öffentlicher» gelebt. «Zu Weihnachten haben wir mit den Kindern eine Krippe gebastelt. Es gab ein Weihnachtsessen für alle. 1972 begann für uns mit dem CIMI eine neue Etappe. Wir versuchten, uns noch mehr in die Kultur der Tapirapé zu integrieren, uns noch tiefer zu inkarnieren.» Die Hütte der Kleinen Schwestern, die etwas außerhalb stand, wurde nun im Quadrat des Dorfes errichtet. Tisch und Bänke verschwanden. Man sitzt nun auf dem Boden und ißt aus einem Topf, wie die Tapirapé.<sup>5</sup> Die Schwestern wurden diskreter im Ausdruck ihrer eigenen Religion. Die Krippe verschwand. Die Taufpraxis wurde eingestellt. Dadurch haben die Riten und Feste der Tapirapé neue Kraft gewonnen.

«Wir machen uns Gedanken darüber», sagt Schwester Genoveva, «wie wir mit ihnen leben können, ohne viel neue Dinge hier einzuführen. Wir versuchen, unser Leben zum Ausdruck unseres Glaubens zu machen. Das ist nicht leicht. Wir haben gewisse Zweifel. Wenn wir unter uns sind, beten wir Psalmen. Wir spüren, daß es sehr schwer ist, unsere Bräuche und religiösen Manifestationen so zu verändern, daß sie eine Weiterführung der Tapirapé-Religion sein könnten.»

Als der Gürtel der Nationalgesellschaft (Rinderfarmen, Händler, Touristen) immer enger wurde ums Dorf, begann der zehnjährige dauernde Kampf um die Bodenvermessung. Indianerversammlungen auf nationaler Ebene, die der CIMI seit 1974 gefördert hat, stärkten mehr und mehr ein solidarisches Bewußtsein von der Notwendigkeit der Landsicherung. Die 10. nationale Indianerversammlung fand 1977 im Tapirapé-Dorf statt. 1982 schließlich hatten die Tapirapé den Kampf um die Landvermessung gewonnen, nachdem sie, unabhängig vom staatlichen Indianerschutzdienst (Funai), diese Vermessung selbst in die Hand genommen hatten. Der damalige Funai-Präsident, Oberst Nobre da Veiga, versuchte noch in letzter Minute, im August 1981, die Reduzierung des heute etwa 61000 Hektar umfassenden Reservats zu erreichen. Er verklagte die Kleinen Schwestern beim Apostolischen Nuntius in Brasília, Carmine Rocco, als die geistigen Mentoren der indianischen Landforderungen. Die Kleinen Schwestern haben solchem – letztlich gegen die Tapirapé gerichteten – inquisitorischen Druck souverän widerstanden.

Der bedeutende Anthropologe *Charles Wagley* sagt von den Kleinen Schwestern: «Nach meiner Meinung war es die Ankunft der Kleinen Schwestern, die den Stamm gerettet hat. Sie haben nichts Heroisches unternommen; sie haben so wenig wie möglich eingegriffen. Aber sie baten die Tapirapé, die Praxis des Kindermords einzustellen. Die Missionarinnen hatten keine Macht, um die Invasion des Tapirapé-Landes zu verhindern. Sie gaben medizinische Assistenz und respektierten die Religion der Indianer ... Sie lebten in der Strohhütte und pflanzten ihre eigenen Felder. So gaben sie den Indianern ein Gefühl des Stolz auf ihre Bräuche zurück.»<sup>6</sup>

### Zusammenleben, Teilen, Solidarität

Bei den Tapirapé-Indianern war es aus demographischen, ökologischen und sozio-kulturellen Gründen Brauch, nicht mehr als drei Kinder zu haben. Ein viertes Kind war tabu; der Kindermord war kulturell abgedeckt. Die Kleinen Schwestern be-

<sup>5</sup> Vgl. Judith Shapirao, *Ideologias da prática missionária católica numa era pós-colonial: Religião e Sociedade* 10 (1983) S. 9-20, 14; ursprünglich publiziert in: *Comparative Studies in Society and History* 23 (1981) S. 130-149.

<sup>6</sup> Zitiert nach einem Leserbrief von Lux Vidal zu einem in der Tageszeitung *Estado de São Paulo* am 12. August 1981 abgedruckten Artikel.

gannen diesen Brauch zu unterlaufen, indem sie den mit einem vierten Kind schwangeren Frauen vorschlugen, ihnen ihr Kind «abzukaufen». Nachdem sie das Kind dann einige Zeit in ihrer Hütte hatten, kam die Mutter und erbat es zurück. «So brauchen sie ein Stammestabu», schreibt der Anthropologe *Roberto Cardoso de Oliveira*, «das zu Zeiten seinen Sinn hatte, als eine Bevölkerung von mehr als 1000 Personen in dieser Gegend schwerlich überleben konnte (mit ihren traditionellen Werkzeugen); jetzt aber wendet sich jenes Tabu, jene gleiche Technik der Geburtenkontrolle, gegen den Stamm, der mehr denn je seine Bevölkerung aufstocken muß»<sup>7</sup>. Heute sind es 210 Tapirapé, die ihr Reservat in relativ gesicherten Grenzen zusammen mit einer Gruppe Karajá-Indianer bewohnen.

Auf die Gretchenfrage missionarischer Präsenz – wie hältst du es mit der Evangelisation? – antwortet Schwester Genoveva: «Zusammenleben, Teilen, Solidarität – das alles hat einen Sinn von unserem Glauben her. Wir sprechen nicht über unsere Religion. Wir können das «Problem Mission» nicht lösen. Die Tatsache, daß wir die Engpässe der Tapirapé mitleben, macht es möglich, daß wir alles Gott anvertrauen. Das hat sich dann schon gelohnt. Er wird die «Probleme» lösen.»

Wo die Schöpfungsordnung noch etwas von der Größe und

<sup>7</sup> Roberto Cardoso de Oliveira, A situação atual dos Tapirapé: Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Nova Série, Antropologia 3 (1959) S. 10.

## «Das Land der Kinder mit der Seele suchen»

2000 Neuerscheinungen gibt es jährlich über Kindererziehung. Aber ob man Kinder überhaupt erziehen sollte, ob man nicht besser daran täte, eine neue Beziehung zu ihnen zu suchen, fragen sich inzwischen, angestoßen von der Bewegung der «Antipädagogik», auch schon manche. Und zu allem Überfluß fangen andere nun auch noch damit an, sich und uns zu fragen, ob es das denn überhaupt gebe: Kindheit, als einen abgrenzbaren Bereich.<sup>1</sup> Andererseits: Für «Kindheit» sind wir alle Experten, denn jeder hat sie schließlich einmal am eigenen Leib erlebt. Und immer noch die meisten werden einmal Eltern. So einfach, und zugleich so verwirrend, steht es um die Kindheit.

### Können Erwachsene von Kindern lernen?

Kinder heißen die Noch-Nicht-Erwachsenen. Rein äußerlich betrachtet mag diese Definition unstrittig sein: In den ersten 15 bis 20 Jahren seines Lebens wächst der Mensch, dann ist er – körperlich wenigstens – ausgewachsen. Doch: «Daß Kinder mehr sind als Noch-Nicht-Erwachsene, daß sie sich die Welt auf eine Weise aneignen, die diese Prozesse auch für Erwachsene überlegenwert macht, wird wieder stärker betont.»<sup>2</sup>

Von hier aus ist es nicht weit bis zu der unerhörten Frage, ob ausgewachsene «Erwachsene» vielleicht auch von Kindern lernen könnten. Und diese Frage stellten *Michael Kohlhammer* und *Manfred Mai* 25 Schriftstellern, Pädagogen, Therapeuten und Theologen, von denen die meisten zugleich Eltern sind. Unter dem Titel «Das Land der Kinder mit der Seele suchen – Beziehung statt Erziehung»<sup>3</sup> sind die Antworten erschienen – einem Titel, der schon sehr viele Aussagen in sich enthält. Es gibt also zunächst einmal ein Land der Kinder, man muß es allerdings (als Erwachsener?) erst suchen, und dies mit der Seele. Für diese Suche scheint außerdem eine Beziehung zu den Kindern notwendiges Rüstzeug zu sein. Sie sollte außerdem an die Stelle von «Erziehung» treten.

<sup>1</sup> Vgl. dazu Neil Postman, Das Verschwinden der Kindheit. S. Fischer-Verlag, Frankfurt a. M. 1983.

<sup>2</sup> H. Hengst: Tendenzen zur Liquidierung der Kindheit. In: Kindheit als Fiktion. Hrsg. von Heinz Hengst, Michael Köhler, Barbara Riedmüller und Manfred Max Wambach, ed. suhrkamp, Frankfurt a. M. 1981, S. 69.

<sup>3</sup> Michael Kohlhammer und Manfred Mai (Hrsg.): Das Land der Kinder mit der Seele suchen – Beziehung statt Erziehung. Kreuz-Verlag, Stuttgart 1984.

Reinheit des ersten Schöpfungstages ausstrahlt, da ist es schwer, die mit Jesus Christus beginnende Erlösungsordnung, gleichsam im Zeitraffer, ins Spiel zu bringen. Auf der anderen Seite wissen wir, daß der Kontakt mit der Nationalgesellschaft dem Tapirapé-Stamm in Jahrzehnten Veränderungen aufzwingt, zu deren organischer Assimilation Jahrhunderte notwendig wären. Eine verantwortliche Mission kann mithelfen, daß diese Veränderungen nicht zur Zerstörung von Religion und autochthoner Kultur überhaupt führen.

«Eines Tages», sagt Schwester Genoveva, «wird auch hier Jesus Christus verkündet werden, in einer erstarkten und nicht in einer in Brüche geratenen Tapirapé-Kultur, wie das 1952 der Fall war. Die Tapirapé-Indianer sagen heute selber, vieles kann nicht so weitergehen wie früher. Um Tapirapé zu bleiben, ist es notwendig, sich neuen Perspektiven zu öffnen.»

Das ist die Herausforderung an die missionarische Arbeit, daß sie nämlich zu dieser neuen Perspektive für die indianischen Völker wird und daß durch sie die Glut indianischer Tradition auch zum Licht werden kann für eine durch nur technischen Fortschritt leidende und geblendete Menschheit.\*

Günter Paulo Süss, Brasília/DF

\*Aufgeteilt auf zwei Beiträge und unter geringfügigen Kürzungen erscheinen die obigen Ausführungen dieser Tage im *Schweizerischen Missionsjahrbuch 1985* (128 S., Fr. 10.–; Versandstelle: Missionsstr. 21, CH-4003 Basel). Von Paulo Süss siehe auch das Gedicht auf unserer *Titelseite*.

Diese Titel-Annahmen werden von den Autorinnen und Autoren nicht ausdrücklich geprüft; vielleicht kannten sie sie auch gar nicht, als sie die Beiträge zu der Frage «Was können wir von Kindern lernen?» verfaßten. Diese Beiträge nun sind sehr unterschiedlicher Art: Es gibt zum Thema passende Erzählungen über das Verhalten von Kindern, Beschreibungen des Lebens mit Kindern, Erfahrungsberichte aus der Sicht von Eltern, Großeltern (sehr lesenswert!) und Erziehern, und als einzigen grundsätzlichen Beitrag einen Text von *Hartmut von Hentig*.

Wenn ein junger Vater, *Werner Sökeland*, berichtet, er habe von seinen kleinen Kindern eine neue Einstellung zur Zeit, zu den Dingen und zum Spiel gelernt und sei ihnen dankbar dafür, «Denn Erwachsene, die von Kindern lernen, nehmen Abschied vom Mythos der Unfehlbarkeit» (S. 13), so setzt von Hentig dem entgegen: «Es ist schön, wenn Erwachsene bereit sind, von Kindern zu lernen; es zeugt von offener Denkart, Feingefühl, sympathischer Neugier, auch Bescheidenheit und zugleich Überlegenheit. Aber wer, weil er *so ist*, von Kindern lernen mag, der *tut* es und muß sich nicht dazu «bekennen» oder gar mit 50 anderen bedeutenden Zeitgenossen für diese Möglichkeit werben. Er wird mißtrauisch gegen das Pathos, das in diesen drei Wörtern mitschwingt (S. 227). Um von Kindern lernen zu wollen, muß man bereits eine bestimmte Denkart haben, und die an die große Glocke zu hängen, ist dann eigentlich nicht nötig.

Zur Verteidigung derjenigen Beiträge dieses Buches, die von Hentig mit seiner etwas spitzen Bemerkung meinen könnte, wird man allerdings sagen müssen, daß sie etwas leider noch keinesfalls Selbstverständliches verkünden: «Aber die Pointe lag eben darin, daß es sich um eine Umkehrung des herrschenden Prinzips handelte – um eine Herausforderung der allzu natürlich scheinenden Ansicht, daß der Erwachsene der fertige Mensch ist und damit das Maß für die Unfertigen, die Kinder setzt», sagt von Hentig (S. 227/28) selbst. Außerdem: Von Kindern wirklich etwas annehmen, zur Veränderung durch Heranwachsende bereit sein, das ist sicher in mancherlei Hinsicht für Erwachsene anstrengender und unbequemer als die traditionelle Rolle des Fertigen gegenüber dem Unfertigen; schon deshalb mag es dergestalt lernwilligen Erwachsenen gegönnt sein, sich auch ein wenig mit ihrer Bereitschaft und deren Erfolgen zu brüsten ...

Entspricht dieser *Bereitschaft* aber auch eine *Möglichkeit* zum Lernen von den Kindern? Nach der Lektüre von *Marielene*

Leists sehr offen auch Resignation und Trauer zeigendem Beitrag sah ich die Möglichkeiten dazu eingeschränkter. «Sie haben mich erzogen» lautet bezeichnenderweise der Titel, und die Autorin schreibt, sie habe ihre drei Kinder sehr bewundert, «aber daß ich viel von ihnen gelernt hätte, kann ich nicht sagen. Vielleicht war ich lernunfähig. Ich bin erzogen worden von ihnen zu einer nach ihren Vorstellungen einigermaßen funktionierenden Mutter. Aber eigentlich hätte ich mir das anders gewünscht, als auf diese Weise erzogen zu werden» (S. 146). Sie spricht von heranwachsenden und erwachsenen Söhnen und Töchtern, von ausgeprägten Persönlichkeiten.

Interessanterweise glauben innerhalb des Sammelbandes vor allem Eltern und Großeltern kleiner Kinder, durch die Umstellung auf das neue Leben sich selbst verändert zu haben. Es scheint also nicht so sehr um das Lernen von bestimmten jungen Persönlichkeiten als vielmehr um das Lernen aus dem «Kindlichen» zu gehen, im Sinne des biblischen «Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder». Hier ist es wieder von Hentig, der einen meines Erachtens entscheidenden Einwand macht: Uns Erwachsenen ist von Jesus zwar aufgetragen, wie die Kinder zu werden, dies jedoch gegenüber Gott dem Vater, und: «Was Gott gegenüber kleinlich und unweise sein mag, der Welt gegenüber ist es vernünftig, ein bescheidener Halt. Kinder sind ohne ihn, brauchen ihn nicht, weil und solange wir ihn für sie aufbringen» (S. 228). Dies weiterführend, könnte man fast fragen: Nehmen Erwachsene, die allzu gut «von Kindern lernen», diesen nicht geradezu die Möglichkeit, «unbeschwert» Kinder zu sein, weil sie ihnen die dazu nötige verlässliche Stütze vorenthalten? Erwachsensein und Kindsein verhielten sich dann komplementär, und die Aufforderung, wie die Kinder zu sein, könnten die Erwachsenen nur von einem Vater (einer Mutter) annehmen. Und die Sicherheit, eine Mutter, einen Vater zu haben, neiden sie den Kindern in gott-ferner Zeit ...

#### Nivellierte Unterschiede zwischen Erwachsenen und Kindern

Unter einem solchen Gesichtspunkt ist es dann interessant, die These zu hören, in unserer Gesellschaft nivellierten sich die Unterschiede zwischen Erwachsenen und Kindern zunehmend. «Kindheit als Fiktion»<sup>4</sup> lautet der Titel eines Buches, dessen vier Autoren von der gemeinsamen Prämisse ausgehen, daß schon heute «wichtige Wirklichkeitsausschnitte» der Kinder- und Erwachsenenwelt weitgehend übereinstimmen, etwa Arbeitsplätze im Industrie- und Dienstleistungssektor und der Arbeitsplatz Schule oder die Freizeitaktivitäten der Erwachsenen und die Spiele der Kinder. Lebensgeschichtliche Zäsuren verlor an Bedeutung, die Kindheit sei nicht mehr Vorbereitung auf ein (sehnsüchtig erwartetes) später kommendes «wirkliches Leben», die Erwachsenen würden nicht mehr als mächtige Vorbilder, sondern als unbedeutende Rädchen im Getriebe erlebt, während ein Kind heute schon die Erfahrung machen könne, innerhalb der Konsumsphäre eine nicht unbedeutende Rolle zu spielen. «Zum einen haben die Kinder im Prinzip zur gesamten Erwachsenenwelt Zugang. Alle Informationen werden multimedial aufbereitet ... Zum anderen bedeutet die Verfügbarkeit des gesamten Erfahrungspotentials zu einem lebensgeschichtlich frühen Zeitpunkt, daß sich die Kinder von heute auf ein Erwachsensein hin entwickeln, das nicht den überkommenen Maßstäben entspricht.» (S. 68)

«Kindheit» als ein abgegrenzter Bereich, dem das «Spielen» im Gegensatz zum «Ernst des Lebens» zugeordnet wäre, «Kindheit» als ein Begriff, unter dem sich alle ungefähr das gleiche vorstellen, weil alle Erwachsenen ja einmal Kinder waren, ist demnach nicht haltbar. Es macht eben einen Unterschied, in welcher Zeit man Kind, welcher Zeit Kind man also ist.

#### Probleme wissenschaftlicher Kindheitsforschung

Die historisch, gesellschaftlich, familiär so verschieden geprägten Arten von Kindheit zu untersuchen, macht sich das dieses Jahr erstmals erschienene «Jahrbuch der Kindheit»<sup>5</sup> zur Auf-

<sup>4</sup> Siehe Anm. 1.

<sup>5</sup> Jahrbuch der Kindheit 1: Kinderleben in Geschichte und Gegenwart. Hrsg. von Christian Büttner und Aurel Ende, Weinheim/Basel 1984.

# Kirche und Staat

Dorothee Sölle/Horst Goldstein  
**«Dank sei Gott und der Revolution»**  
Christen in Nicaragua (5438)

Dorothee Sölle  
**Im Hause des Menschenfressers**  
Texte zum Frieden (4848)

Bensberger Kreis (Hg.)  
**Frieden – für Katholiken eine Provokation?**  
Ein Memorandum (5114)

Klaus Ehring/Martin Dallwitz  
**Schwerter zu Pflugscharen**  
Friedensbewegung in der DDR (5019)

**Heidelberger Friedensmemorandum**  
aus der ev. Studiengemeinschaft  
hrsg. von Klaus v. Schubert (5342)

Siegfried Rudolf Dunde (Hg.)  
**Katholisch und rebellisch**  
Ein Wegweiser durch die andere Kirche  
(5351)

Herausgegeben  
von  
Freimut Duve



C 2135/2



5536



5626

gabe. Es widmet sich diesmal Themen wie Kinder und Krieg, Kinder in Institutionen, Kinder als Geschwister. «Um die Kindheit ist es hierzulande wissenschaftlich so bestellt, daß man im günstigsten Falle beim Erwachsenen rekapituliert, er hatte eine», so sehen es die Herausgeber im Editorial. Das fächerübergreifende Forschungs- und Lehrgebiet «Sozialisation» steckt noch in den Kinderschuhen. Ob dies nur die Schuld ungünstiger Arbeitsbedingungen oder durch die prinzipielle Schwierigkeit bedingt ist, frühkindliche Erfahrungen «wissenschaftlich» zu fassen, bleibt für mich nach der Lektüre des ersten Jahrbuches noch unklar.

«Kindheit» und «Lernen» haben jedenfalls, immer noch, immer wieder, miteinander zu tun. Das heißt aber nicht mehr nur: Kinder müssen noch viel lernen. Es scheint eher so, als müsse man sie dazu – ein genügend großes Angebot an selbstverständlichem, auch geübtem Lernmaterial vorausgesetzt – genauso wenig zwingen wie etwa zum Essen, «um groß und stark zu werden». Von Hentig plädiert jedenfalls dafür, daß man Kinder in Ruhe lassen soll, wenn man ihnen wohlwill<sup>6</sup>, und vielleicht hätte man diese Gelassenheit den Eltern von Heinrich Hoffmanns pädagogischem Schreckbild namens «Suppenkaspar» auch anempfehlen sollen.

Ob von Kindern lernen andererseits erstens so einfach möglich und zweitens für alle Beteiligten durchgängig nützlich ist, bleibt auch nach der Lektüre aus dem «Land der Kinder» ungewiß. Wie Kinder lernen zu können, das zu lernen – wenn man es denn lernen kann – wäre sicher erstrebenswert. Und über Kinder, nicht nur die eigenen, über Kindheit, nicht nur die eigene, haben wir ja allem Anschein nach nur ungewisse Kunde: Ein eigenes «Land der Kinder» nennt der Buchtitel, aber auch das müssen wir erst «suchen», und zwar: mit der Seele!

Adelheid Müller-Lissner, München

<sup>6</sup> Kindheit als Fiktion, a. a. O. S. 227.

# ASIEN: WELCHES INKULTURATIONSMODELL?

Jedesmal, wenn sich eine Theologie der Inkulturation auf Schrift und Tradition beruft, müßte sie zuerst einmal deutlich eingestehen, daß keiner dieser beiden Aspekte der einzigen Offenbarungsquelle ein klares Beispiel für eine bedeutsame Begegnung zwischen der Kirche und den religiösen Hauptströmungen des asiatischen Kontinents enthält (soweit dieser nicht von «semitischer» Sprache und Kultur geprägt worden ist). Hätte Paulus eine Gemeinde in Benares gegründet und hätte er den dortigen Christen einen Brief geschrieben, so könnten wir bei unserem Versuch, unsere kirchliche Identität in den «nichtsemitischen» Kulturen Asiens aufzubauen, einer biblischen Norm oder einer apostolischen Tradition folgen. Selbst wenn die frühe Kirche im Fall der Thomaschristen von Kerala oder der Nestorianer von Zentralasien solche Erfahrungen gemacht haben mag, so bleibt die Tatsache doch bestehen, daß die Lehren und Auffassungen, die als die autoritative Tradition der frühen Kirche artikuliert wurden, beinahe ausschließlich aus der Begegnung mit der semitischen und der griechisch-römischen Kulturwelt hervorgegangen sind – und eben nicht aus einer Begegnung mit der religiösen Welt Chinas oder Indiens. Die allermeisten asiatischen Kirchen können sich also an keinen «Präzedenzfall» halten. Sie stehen vor der Herausforderung, etwas Neues zu schaffen, etwas, dessen Rechtgläubigkeit nicht an den herkömmlichen Modellen gemessen werden kann.

Die Europäisierung des Christentums, die mit der Christianisierung Europas einherging, ist *als solche* ein ausgezeichnetes Paradigma für die «Indigenisierung» («indigenization»). Sie offenbart mindestens vier Schichten von Traditionen, die man wie folgt charakterisieren kann:

1. das lateinische Modell: Inkarnation in einer nichtchristlichen *Kultur*;
2. das griechische Modell: Assimilation einer nichtchristlichen *Philosophie*;
3. das nordeuropäische Modell: Anpassung an eine nichtchristliche *Religion*;
4. das monastische Modell: Übernahme einer nichtchristlichen *Spiritualität*.

## Griechisch-römische Modelle: für Asien untauglich

Die verschiedenen Modelle sind in der Reihenfolge ihrer zunehmenden Relevanz für die asiatische Situation aufgezählt. Die beiden Standardbeispiele, die man seit De Nobili und Ricci zugunsten der Inkulturation anzuführen pflegt, sind seltsamerweise die Nummern 1 und 2 der obigen Liste und damit nach meiner Auffassung für Asien am ungeeignetsten. Diese Behauptung kann sich auf vier Argumente stützen.

► *Erstens*: Die «Theologie der Religionen», von der die hellenistisch-lateinische Tradition bestimmt ist, hilft in Asien nicht weiter. Hinzu kommt, daß sie mit den seit dem II. Vatikanum geltenden Perspektiven nicht im Einklang steht. Die Kirchenväter haben in bezug auf die nichtjüdisch/-christlichen Religionen eine konsequente Ablehnung vertreten – vielleicht durchaus mit guten Gründen.<sup>1</sup> Nach Meinung der Kirchenväter waren nur Roms *Kultur* und Griechenlands *Philosophie* würdig, von der Kirche aufgenommen, d. h. durch Christus den diabolischen Fängen der heidnischen *Religion* entrissen zu werden. Auf diese Weise scheinen die Kirchenväter eine ganze theologische Strömung unter dem Motto «Christus gegen die Religio-

nen» inspiriert zu haben, die im christlichen Denken (bis hin zu de Nobili und Ricci) über die Jahrhunderte vorgeherrscht hat, ehe schließlich im letzten Jahrhundert einige indische Denker, Christen wie Hindus, die ersten Samenkörner für eine Theologie des «Christus der Religionen» austreuten.<sup>2</sup> In etwas verdünnter Form findet man diese Theologie jetzt in den Texten des II. Vatikanums; in der Lehre der letzten Päpste ist sie weiterentwickelt worden.<sup>3</sup>

► *Zweitens*: In einer asiatischen Gesellschaft ergibt die Herauslösung der Religion aus der Kultur (wie im lateinischen Christentum) bzw. der Religion aus der Philosophie (wie im hellenisierten Christentum) wenig Sinn. Im südasiatischen Kontext z. B. sind Kultur und Religion überlappende Facetten einer einzigen Soteriologie (Erlösungslehre), die gleichzeitig eine Lebensauffassung und einen Erlösungsweg darstellt; es handelt sich sowohl um eine Philosophie, die im Grunde eine religiöse Weltanschauung ist, wie um eine Religion, die eine Lebensphilosophie ist.<sup>4</sup>

Das Wort «Inkulturation» selber, das in einem römisch-katholischen Kontext entstanden ist<sup>5</sup>, beruht auf der lateinischen Dichotomie von Kultur und Religion, indem es bedeuten könnte – was auch häufig zutrifft –, daß es um die Einwurzelung von «christlicher Religion minus europäische Kultur» in einer «asiatischen Kultur minus nichtchristliche Religion» geht. Im Kontext Südasiens, auf den ich mich soeben bezogen habe, ist das aber undenkbar; was dort möglich, ja notwendig scheint, ist nicht nur die *Inkulturation*, sondern die «*Inreligionisation*» der Kirche. Mir ist bewußt, daß diese Weise der Problemstellung die lateinische Sensibilität verletzen kann. Selbst ein umfassend gebildeter und fortschrittlicher Theologe wie *Yves Congar*, der sich – mit seiner angestammten Offenheit – redlich bemüht, das theologische Konzept von indischen Theologen wie *Michael Amaladoss* und *Raimundo Panikkar* zu verstehen, die von einem *hinduistischen* (statt von einem indischen) Christentum sprechen, selbst Congar also warnt vor der «auf subtile Weise realen Gefahr» des Synkretismus und der «Ansteckung» (sic!) des christlichen Glaubens durch eine nichtchristliche Religion.<sup>6</sup> Ohne Zweifel gehen diese indischen Theologen und ihre Kollegen im Westen von zwei völlig verschiedenen Paradigmen aus!

### Die instrumentalistische Theorie

► *Drittens*: Das griechisch-römische Modell hat der Kirche das hinterlassen, was ich anderswo als die «instrumentalistische Theorie» der Inkulturation analysiert habe, eine Theorie, die

<sup>2</sup> Historische Bemerkungen dazu bei *A. Pieris*, Der Ort der nichtchristlichen Religionen und Kulturen in der Entwicklung einer Theologie der Dritten Welt: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 66 (1982), S. 241–270, bes. S. 243–245, 249–253.

<sup>3</sup> Abt *Simon Tonini* OSB weist anhand von Dokumenten nach, daß sich die Haltung der Päpste mit zunehmender Öffnung für die Religionen von reiner Herablassung immer mehr in positive, uneingeschränkte Bewunderung verwandelt hat: vgl. ders., The Church, Non-Christians, Monks. St. Louis, U. S. National Centre for Aide Intermonastère 1982.

<sup>4</sup> Eine theologische Reflexion zu diesem Thema findet sich bei *A. Pieris*, Towards an Asian Theology of Liberation: Some Religio-Cultural Guidelines, in: Virginia Fabella (Hrsg.), Asia's Struggle for Full Humanity. Maryknoll, NY 1980 (enthält die Akten von EATWOT III, Colombo/Wenmapuwa 1979), S. 91.

<sup>5</sup> In einer eingehenden Studie über Ursprung und Sinn des Wortes «Inkulturation» vertritt *F. Clark* die Ansicht, daß der Jesuit *J. Masson* das Wort als einer der ersten in die heutige Missiologie eingeführt habe: vgl. *F. Clark*, Making the Gospel at Home in the Asian Culture: Teaching all Nations 13 (1976), H. 3, S. 131–149, hier S. 149, Anm. 5.

<sup>6</sup> Vgl. *Y. Congar*, Christianisme comme foi et comme culture, in: Evangelizzazione e cultura. Atti del Congresso Internazionale di Missiologia, Roma, 5–12 ottobre 1975. Pont. Università Urbaniana, Rom 1976, S. 83–103, hier S. 96f.

<sup>1</sup> Vgl. *A. Luneau*, To Help Dialogue: The Fathers and the Non-Christian Religions: Secretariat pro non Christianis. Bulletin Nr. 7 (Bd. 3, Nr. 1), März 1968, hier S. 14.

man in der westlichen Theologie für selbstverständlich hält.<sup>7</sup> Die griechische *Philosophie* wurde demnach aus ihrem ursprünglichen *religiösen* Kontext herausgenommen und auf diese Weise der christlichen *Religion* dienstbar als ein Instrument zur Formulierung ihrer Lehre, d. h. als *ancilla theologiae* – ein im Mittelalter beliebtes Bild, das bereits am Ende des 2. Jh. von *Clemens von Alexandrien* verwendet und in klassischer Form von *Petrus Damiani* in seiner allegorischen Deutung von Deuteronomium 21,10–14 formuliert wurde.<sup>8</sup> Nach diesem Text konnte ein Israelit ein schönes Mädchen aus den Reihen der feindlichen Kriegsgefangenen zur Frau nehmen, solange sie ihm dienlich war. Die Eroberung einer anderen Religion und die Beschlagnahme ihrer schönen Philosophie im Dienste der eigenen Religion: dies war das grundlegende Verfahren, aus dem die akademische Tradition der westlichen Theologie hervorgegangen ist.

Im asiatischen Kontext wäre ein solches Verfahren bestenfalls unproduktiv. Eine Philosophie aus ihrem soteriologischen Kontext herauszureißen, bedeutet soviel, wie ihr das Leben zu nehmen. Die Verwendung einer solchen Philosophie zum Aufbau eines christlichen Lehrsystems ist ein intellektuelles Kunststück, das höchstens denjenigen befriedigen kann, der sich auf so eine Spielerei einläßt. *David Snellgroves* Abhandlung über die «Theologie der Buddhaheit»<sup>9</sup> ist ein Musterbeispiel dafür.

Ist dieses griechische Modell der «Instrumentalisierung» der Philosophie in Asien unproduktiv, so kann sich die lateinische Praxis der «Instrumentalisierung» einer nichtchristlichen Kultur im Dienste des Christentums geradezu als kontraproduktiv erweisen, führt diese Praxis doch zu einer Art von «theologischem Vandalismus», vor dem ich die Theologen Asiens schon vor einigen Jahren glauben warnen zu müssen.<sup>10</sup> Meine Befürchtungen haben sich durch Berichte bestätigt, die mir zu Ohren gekommen sind. So haben die Buddhisten in Thailand vor kurzem empört dagegen protestiert, daß ihrer Meinung nach die Kirche die sakralen Symbole des Buddhismus für den Gebrauch in der christlichen Liturgie usurpiert habe! Eine derartige «Inkulturation» läßt die nötige Ehrfurcht vor der soteriologischen Matrix der nichtchristlichen religiösen Symbole vermissen und gerät daher bald einmal in den Geruch des kulturellen Imperialismus.

### Vertauschte historische Rollen

► Der vierte und entscheidende Grund, warum das griechisch-römische Inkulturationsmodell in Europa zwar erfolgreich war, in Asien aber zum Scheitern verurteilt bleibt, ist die Tatsache, daß die historischen Bedingungen der frühen mediterranen Phase der Kirche völlig verschieden sind von denjenigen im heutigen Asien. Das griechisch-römische Modell war ein gangbarer und sogar ein gerechtfertigter Prozeß der «Indigenisierung» im gesellschaftlich-politischen Kontext jener Zeit, da sich Roms imperiale Religion in Auflösung, das Christentum dagegen im Aufstieg befand. Tatsächlich hat die Kirche durch diese Inkulturation die Kultur von Griechen und Römern davor bewahrt, in den Archiven der Archäologen zu verschwinden.

In Asien trifft heute aber das gerade Gegenteil zu. Die «imperiale Religion», die eine Krise durchmacht, ist dort das Christentum der Kolonisatoren, während die Religion der sogenannten «Heiden» eine neue Vitalität erlebt, und zwar nicht nur als gesellschaftlich-politische Kraft, in der sich die nationale Identität manches entkolonialisierten Landes zu artikulieren

<sup>7</sup> Vgl. *A. Pieris*, *Western Christianity and Eastern Religions. A theological reading of historical encounters: Cistercian Studies* 1 (1980), S. 50–66, und 2 (1982), S. 150–171.

<sup>8</sup> Vgl. *W. Pannenberg*, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a.M. 1973, S. 14.

<sup>9</sup> *D. Snellgrove*, *Traditional and Doctrinal Interpretation of Buddhahood: An Outline of a «Theology» of Buddhahood: Secretariat pro non Christianis. Bulletin* Nr. 13 (Bd. 5, Nr. 1), März 1970, S. 3–24.

<sup>10</sup> *A. Pieris*, *Towards an Asian Theology* (s. Anm. 4), S. 92.

vermag, sondern auch als eine Strömung zeitgenössischer Spiritualität, die den «nachchristlichen» Westen kreuz und quer durchzieht.

Vor diesem Hintergrund könnte das Inkulturationsfieber als ein in letzter Minute gemachtes verzweifelt Angebot erscheinen, um der Kirche einen asiatischen Anstrich zu geben, einer Kirche, die auf dem asiatischen Boden keine Wurzeln schlagen kann, weil niemand es wagt, den griechisch-römischen Topf zu zerschlagen, in dem sie nun vier Jahrhunderte lang das verkümmerte Dasein eines Bonsai geführt hat! Kein Wunder also, wenn die ganze Inkulturationsbewegung ebensoviel Argwohn bei den Nichtchristen wie Skepsis bei manchen Befreiungstheologen hervorruft.<sup>11</sup> So hat denn auch ein Buddhist eine verbreitete Reaktion seiner Glaubensbrüder formuliert, indem er die folgenden Zweifel an der Redlichkeit der Kirche äußerte:

«Die sogenannte «Indigenisierung» scheint eher eine Sache der Taktik zu sein denn eine Sache der Wertschätzung und Bewunderung für das Einheimische (indigenous). Mit anderen Worten: Es scheint sich dabei um eine Tarnung zu handeln, zu der man seine Zuflucht nimmt, um die beeindruckende Masse der Buddhisten zu zerschlagen und um aus ihnen Proselyten zu werben, wobei man die beträchtlichen finanziellen Mittel der Kirche ausnützt. Dieses Vorgehen gleicht der Taktik eines Chamäleons, welches die Farbe seiner Umgebung annimmt, um sein Opfer zu überlisten.»<sup>12</sup>

## Nordeuropäisches Modell: in Asien zu spät

Wenn die ersten christlichen Jahrhunderte also nicht den Weg weisen können, den die Kirche einschlagen sollte, um in Asien «heimisch» zu werden, so scheint die Erfahrung des frühen Mittelalters zumindest eine nützliche Analogie zum Verständnis des asiatischen Kontexts zu liefern. Inwiefern freilich dieses dritte Modell in Asien heute anwendbar wäre, dies ist eine ganz andere Frage.

Vergleichsgegenstand sind die *Stammesgesellschaften* Nordeuropas im frühen Mittelalter und die des heutigen Asiens. In beiden Fällen gilt, daß diese Kulturen von Grund auf religiös sind und daß ihre Religiosität im wesentlichen *kosmisch* ist (eine Bezeichnung, die ich dem von den Ethnologen verwendeten Ausdruck «animistisch» bewußt vorziehe). Dieser Religionstypus steht im Gegensatz zu den *metakosmischen* Religionen, welche die Existenz einer Realität jenseits der Erscheinungen postulieren, einer Realität jedoch, die im Kosmos immanent wirksam und dem Herzen des Menschen über einen Erlösungsweg zugänglich ist, entweder durch *Agape* (erlösende Liebe) oder durch *Gnosis* (erlösende Erkenntnis). Zu diesen metakosmischen Religionen gehören einerseits – auf der Linie der Agape – Judentum und Christentum, andererseits – auf der Linie der Gnosis – die monastischen Erscheinungsformen von Hinduismus, Buddhismus und Taoismus.

### Andere Hochreligionen kamen dem Christentum zuvor

Bevor ich diesen Vergleich zwischen dem europäischen «Prototyp» und dem derzeitigen asiatischen Kontext weiterführe, muß an dieser Stelle ein anthropologisches Grundaxiom eingeführt werden: Diese beiden Typen von Religion (der kosmische und der metakosmische Typ) sind *auf natürliche Weise komplementär*. So ist die feste Verwurzelung (d. h. Inkulturation) einer metakosmischen Religion in einer Stammesgesellschaft nur innerhalb des Rahmens von deren kosmischer Religion

<sup>11</sup> Gründe für diese Skepsis: vgl. *A. Pieris*, *Asia's Non-Semitic Religions and the Mission of the Local Churches: The Month* (London) 15 (1982), H. 3, S. 81–90, hier S. 83–85.

<sup>12</sup> Zitat: *G. Vitanage*, *The New Look with a Note: A Comment on Fr. Mervyn Fernando's Article on «Is Adaptation Outmoded?»: Quest* (Colombo) Bd. 4, Nr. 3, März 1969, S. 80f.

möglich; umgekehrt gilt, daß eine kosmische Religion von ihrer spirituellen Dynamik her unabgeschlossen und geradezu auf die transzendente Ausrichtung von seiten einer metakosmischen Religion angelegt ist. Deshalb geht es nicht darum, daß der eine Typ den anderen ersetzen sollte; vielmehr ergänzen sich beide gegenseitig und bilden eine zweidimensionale Soteriologie, die zwischen dem kosmischen *Jetzt* und dem metakosmischen *Jenseits* eine gesunde Spannung aufrechterhält.

War dies nicht die Art von Inkulturation, die das Christentum nicht nur im Norden, sondern vielleicht auch im Süden Europas «heimisch» werden ließ, wo – von der lateinisch-griechischen Kultur nur gerade oberflächlich übertüncht – eine Grundströmung kosmischer Religiosität lebendig war? Diese Vermutung wird indirekt durch *Jean Delumeau*s überzeugende These bestätigt, wonach sowohl die Reformation wie die Gegenreformation intensive Bekehrungsbewegungen waren, die von der gemeinsamen Überzeugung ausgingen, daß die große Mehrheit der ländlichen Bevölkerung im Europa des 16. Jahrhunderts ihrem vorchristlichen «Heidentum» noch nicht endgültig entsagt hatte (einige gingen sogar soweit, Italien als ebenso «heidnisch» wie Indien anzusehen!). Deshalb mögen die damaligen Ängste der Kirche hinsichtlich der Inkulturation in Asien, besonders beim Streit um die malabarischen und die chinesischen Riten, jedenfalls teilweise von ihrer unbeugsamen Haltung gegenüber dem «Heidentum» im alten Europa her zu verstehen sein!<sup>13</sup>

So können wir denn betonen, daß diese frühmittelalterliche Form der Inkulturation für das heutige Asien dort am Platz zu sein scheint, wo eine kosmische Religion in ihrer ursprünglichen, noch nicht von einer metakosmischen Religion überlagerten Gestalt überlebt hat. Allerdings gibt es diesen Typ im heutigen Asien nur noch in sehr wenigen «Nischen», denn unterdessen sind – Jahrhunderte vor dem Christentum – andere metakosmische Religionen gekommen und haben in Asien genau die Weise der Inkulturation geleistet, mit der sich das Christentum in Europa so erfolgreich durchsetzen konnte. Der *Deva*-Glaube in Südasien, die *Bon*-Religion in Tibet, die *Nat*-Verehrung in Burma, der *Phi*-Kult in Thailand, Laos und Kambodscha, der mit der Ahnenverehrung verbundene Konfuzianismus in Vietnam, China und Korea, der *Kami*-Kult des japanischen Shintoismus: dies alles sind kosmische Religionen, die für die großen monastischen Religionen ein sehr fruchtbares Erdreich bildeten, so daß diese ihre Wurzeln tief ins asiatische Ethos einbetten konnten. Die Geschichte kennt und die Soziologie erklärt das Phänomen, daß eine metakosmische Religion, die in einer Stammesgesellschaft bereits inkulturiert ist, von einer anderen metakosmischen Religion nicht leicht verdrängt werden kann – es sei denn durch fortgesetzten Einsatz von Zwangsmitteln,

<sup>13</sup> *J. Delumeau*, *Les Réformes, la protestante et la catholique, ont imposé aux masses la religion de l'élite: Informations Catholiques Internationales* No. 479, 2.5.1975, S. 21–23.

## Monastisches Modell: Annäherung an Asiens Geistigkeit

Die monastische Tradition ist genau der Ort, an dem der Osten durch sein schöpferisches Schweigen im Westen gegenwärtig ist. Osten und Westen werden hier nicht in erster Linie räumlich verstanden, sondern es geht um zwei menschliche Haltungen, von denen jede ohne die andere unvollständig wäre und die phänomenologisch entweder als *Agape* (in den biblischen Religionen) oder als *Gnosis* (in den nichtbiblischen Religionen) in Erscheinung getreten sind (siehe oben). Ich möchte betonen, daß es selbst innerhalb der christlichen Orthodoxie, die immer *agape*bestimmt gewesen ist, eine legitime Linie der *Gnosis* gegeben hat, während die «häretischen» gnostischen Strömungen sozusagen «nur die Häkelei am Rande dieser durchgehenden Linie bilden».<sup>16</sup> Umgekehrt fehlt es den Religionen des gnosti-

<sup>16</sup> So *L. Bouyer*, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères (Histoire de la spiritualité chrétienne, Bd. 1)*. Paris 1960, S. 34.

d. h. durch *nichtreligiöse* Methoden der Massenbekehrung.<sup>14</sup>

Dies bedeutet, daß das Christentum die Bühne in Asien ein bißchen zu spät betreten hat, außer vielleicht auf den Philippinen und bei manchen Stammesgesellschaften Indiens und Südostasiens, deren kosmische Religionen noch intakt geblieben waren. Daher ist dieses dritte Inkulturationsmodell für große Teile Asiens überholt.

### Getauftwerden in den Wassern asiatischer Religiosität

Einen Weg in die gute Richtung gibt es nur unter einer Bedingung: Man darf Inkulturation nicht als eine Ausbreitung der Kirche in nichtchristlichen Kulturen begreifen, sondern als Aufbau einer einheimischen kirchlichen Identität aus dem Schoß der *soteriologischen* Grundausrichtung der asiatischen Religionen. Drei Wegweiser sind zu nennen, die uns bereits geholfen haben, auf diesem neuen Pfad weiter voranzukommen.

▷ 1. Die zweidimensionale Soteriologie der nichtchristlichen Religionen, in der unser kosmisches Verflochtensein mit der Gegenwart ausbalanciert wird von einer metakosmischen Ausrichtung auf die Zukunft, welche das Hier und Jetzt dauernd relativiert: Diese Soteriologie liefert uns einen vorbereiteten Bezugsrahmen für unsere Spiritualität und Liturgie, unser kirchliches Zeugnis, unser soziales Engagement und unsere theologischen Aussagen.

▷ 2. Die asiatische Theologie ist nicht die Frucht gedanklicher Spekulation, sondern ein Prozeß des «Explizitmachens», spezifischer gesagt: eine Christus-Offenbarung im nicht ausdrücklich christlichen Befreiungskampf.

▷ 3. Weil wir nichts anderes tun, als eine vorgegebene, in den nichtchristlichen Soteriologien implizit enthaltene Theologie explizit zu machen, besteht das angewandte Verfahren nicht darin, die nichtchristlichen Modelle zu «instrumentalisieren», sondern es ist ein Verfahren der Assimilation durch Teilnahme am nichtchristlichen Ethos, eine Taufe im Jordan der Religiosität unserer orientalischen Vorläufer, eine Art *communicatio in sacris*, die es der «kleinen Herde Christi» erlaubt, ganz frei auf Asiens Auen zu weiden, die sie jahrhundertlang zertrampelt hat. Hier gibt es keine Gefahr eines theologischen Vandalismus.<sup>15</sup>

Ich möchte an dieser Stelle das Beispiel des Benediktiners *Swami Abhishiktananda (Henri le Saux)* erwähnen, bei dem nur noch die helle Hautfarbe und der französische Akzent von seiner europäischen Vergangenheit übrig geblieben wären, nachdem er ins Taufwasser des Hinduismus eingetaucht war. Er hatte die hinduistische Spiritualität (d. h. Theologie im ursprünglichen Sinne der «Gottes-Erfahrung») so sehr in sich aufgenommen, daß seine vielen Äußerungen über das Christus-Geheimnis (Theologie im abgeleiteten Sinn der «Rede von Gott») unentbehrliche Wegmarken für die Kirche auf der Suche nach dem asiatischen Antlitz Christi geworden sind.

<sup>14</sup> Detaillierte Ausführung dieser These: *A. Pieris*, *Der Ort der nichtchristlichen Religionen* (s. Anm. 2), S. 255–258.

<sup>15</sup> Bibeltheologische Überlegungen zu dieser theologischen Methode: *A. Pieris*, *Asia's Non-Semitic Religions* (s. Anm. 11), S. 87–90.

schen Typs, besonders dem Hinduismus und dem Buddhismus, nicht an Aspekten *agape*bestimmter Religiosität (*bhakti!*).

In den Jahrhunderten der Entstehung des christlichen Mönchtums wurde die gnostische Spiritualität der Nichtchristen in gefilterter Form nach und nach von der *agape*bestimmten Religiosität der Mönche aufgenommen. Diese Symbiose geschah in der Stille der Mönchszellen, derweil die zünftigen Theologen der Kirche sich eifrig mit der Juristensprache der Römer und dem philosophischen Denken der Griechen herumschlugen, um daraus «Präzisionsinstrumente» herzustellen, die den menschlichen Geist befähigen sollten, das Mysterium Christi auszuloten. Dies führte zur Produktion eines riesigen Korpus theologischer Literatur, welche dem christologischen Dogma und, Jahrhunderte später, einer ausufernden Scholastik den Weg bereitete. Wenn es wahr ist, daß die Praxis der erste Ausdruck

# Aloysius Pieris: Christlich-buddhistische Begegnung in Sri Lanka

Mit dem vor allem auf den EATWOT-Konferenzen von Colombo/Wennappuwa (Sri Lanka) 1979 und New Delhi 1981<sup>1</sup> bekannt gewordenen Theologen Aloysius Pieris SJ traf ich bei einem Besuch im Ostasiatischen Pastoralinstitut (EAP) von Quezon City/Manila (Philippinen) zusammen. Er gibt dort jeweils im November/Dezember einen Kurs, in den nicht zuletzt seine Studien über den Buddhismus und seine konkreten Begegnungen mit Buddhisten in Sri Lanka einfließen. Darüber einiges zu erfahren, war das Ziel zweier längerer Gespräche, die ich im folgenden zusammenfasse.

Pieris hat in Gonawala-Kalaniya (Sri Lanka) ein Zentrum für Forschung und Begegnung aufgebaut, das den Namen *Tulana Research Centre* trägt. Das Projekt hatte ihm der Provinzialobere der Jesuiten mit den Worten gebilligt: «Sie können anfangen, nur habe ich kein Geld.» So mußte Pieris buchstäblich mit nichts beginnen. Über die Anfänge erzählte er die Anekdote von einem amerikanischen Professor, der auf der Suche nach ihm und seinem «Zentrum» auf den kleinen Raum stieß, in dem er, Pieris, auf einer Matte saß: «Ich bot ihm die Matte an, aber mangels anderer Sitzgelegenheit blieb der Professor stehen. Er fragte u. a. nach meiner Bibliothek, aber ich mußte ihn enttäuschen: Ich ging auf die Bibliothek in der Universität, weil ich selber noch keine Bücher hatte.» Pieris wohnte damals bei einem christlichen alten Bauern: «Wir teilten die Mahlzeiten und hielten auch geistigen Austausch. Er war ein wahrer Freund und ein Mann von tiefer Weisheit. Die ersten Studenten, die auf Besuch kamen, waren von ihm angetan: er konnte alles so einfach sagen, elementar, aber treffend.» Für ihren Unterhalt hatten die beiden miteinander im Monat den Gegenwert von 5 US-Dollars zur Verfügung. Als dann aber der Bauer starb, hinterließ er etwas Geld, das die Angehörigen für ein Werk im Sinne des Verstorbenen zur Verfügung stellten. So entstand unter dessen Namen eine caritative Stiftung für bedürftige Studenten.

## Forschung auf drei Ebenen

Nach dem Tod des Bauern ging es darum, für das «Begegnungszentrum» einen Platz näher bei der Universität zu finden. Ein erster Versuch scheiterte an den Schikanen eines Grundeigentümers. Ein kleiner Bauplatz war überhaupt nicht zu haben, doch unverhofft bot sich äußerst günstig ein sehr großer mit einem alten Haus und Baumbestand an. Freunde in Europa, vor allem der belgische Benediktiner und Mediävist Jean Leclercq sprangen ein, sodaß der Kauf getätigt werden konnte. Das war 1973/74. Am Ausbau halfen dann auch bereits Spenden von Institutionen mit. Forschung und Begegnung haben so an idealem Ort – vor allem für Kontakte mit studierenden Buddhisten – eine Heimstätte gefunden.

Die Forschungsarbeit des Zentrums sieht Pieris auf drei Ebenen:

► *Klassische Indologie*. Philosophische Analyse von Texten. Pieris hat selber ein Doktorat in buddhistischer Philosophie. Er erzählt auch von einem Symposium über ein philosophisches Manuskript aus dem 6. Jahrhundert. Generell habe sich der Buddhismus in Sri Lanka – im Unterschied vor allem zu Japan – auf der intellektuellen Ebene entfaltet: Deutung und Weitergabe von Texten, Katechese usw. erhielten den Vorrang vor der Übung der Meditation. Für Pieris ergibt sich daraus die Gelegenheit eines Dialogs auf akademischer Ebene: Kontakt mit der Universität, mit Studenten und Professoren.

► *Anthropologische Forschung* über den gelebten Buddhismus des Volkes: Was tut das Volk und aus welcher Motivation? Hier

arbeitet eine Schwester mit, die das Leben buddhistischer Nonnen erforscht. Auf dieser 2. Ebene geht es somit um den gegenwärtig aktuellen Buddhismus.

► *Theologische Reflexion*, die aus den beiden andern Forschungen herauswächst: «Sie beschränkt sich nicht auf die vom Zweiten Vatikanischen Konzil (und schon zuvor von der anglikanischen Lambeth-Konferenz 1930) verkündete Lehre, daß Christus in den anderen Religionen als die endgültige Erfüllung aller menschlichen Sehnsucht schon am Werke sei. Denn das ist noch eine abstrakte Theorie, deren Überlegungen das grundlegende Thema noch fehlt, das die Theologie erst konkret macht: die Armen, d. h. die Geschichte Jesu als die Geschichte Gottes auf der Seite der Armen.»

## Mystik und Engagement

Auch in den *Begegnungen* unterscheidet Pieris drei Stufen. Da sind einmal die *informellen* Begegnungen. Jedermann kann ins Zentrum kommen: buddhistische Mönche oder Marxisten, ethisch oder religiös Interessierte, politisch Rechts- oder Linksgerichtete, Männer oder Frauen. Sodann werden Begegnungen auf eine bestimmte Thematik hin *geplant*. Von solchen Veranstaltungen werden Texte/Ergebnisse publiziert, und zwar in der Zeitschrift *Dialogue*. Gegründet vom evangelischen Pastor Lynn de Silva, ist sie die Frucht einer fünfzehnjährigen Zusammenarbeit mit Pieris, der nunmehr die Redaktion übernommen hat (Herausgeberschaft: Ecumenical Institute for Study and Dialogue, Colombo, Sri Lanka). Schließlich geht es um eine noch tiefere Begegnung auf der *spirituellen* Ebene in Meditation und Liturgie. Bis Januar dieses Jahres (1985) mußten allerdings diese Versuche mangels geeigneter Räumlichkeiten ausgesetzt werden. Es hat aber auch Schwierigkeiten mit der römischen Glaubenskongregation gegeben. Sowohl der Ordensgeneral (Arrupe) wie der Provinzialobere haben damals das Zentrum engagiert und erfolgreich verteidigt.

Zur *Geschichte* des Zentrums gehörten aber auch Schwierigkeiten seitens der Regierung. Sie rührten von Verbindungen zur *christlichen Arbeiterbewegung* (Christian Workers' Fellowship) her. Pieris fühlte sich ihr um so mehr verbunden, als da eine Gruppe evangelischer Laien – er betont dies als ein wichtiges historisches Faktum – schon 1958, 10 Jahre vor Medellín, eine *befreiende Theologie* gefordert habe: «Sie taten sich zusammen, interpretierten die gesamte Geschichte Sri Lankas, schrieben ein Buch über gesellschaftliche Veränderung und Klassenanalyse und nannten sich «Christian Workers' Fellowship». Für die neuere Entwicklung des Zentrums war dann vor allem die von Thomas Merton begründete *Asiatische Mönchskonferenz*<sup>2</sup> und die Begegnung buddhistischen mit Mönchen von Bedeutung. Für Pieris steht diese Beziehung keineswegs im Gegensatz zur ersteren: «Entgegen gewissen Äußerungen von Max Weber über den Buddhismus», so betont er, «ist die buddhistische Geschichte voll von politischen Initiativen, Revolutionen usw.». So geht es bei diesen Begegnungen um die Verbindung von Mystik und sozialem Engagement, worauf auch der nebenstehende Artikel in seinem Schlußteil hinzielt.

Gesprächsnotizen: Ludwig Kaufmann

<sup>1</sup> Gemeint sind die Konferenzen der Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt: vgl. Orientierung 1983, S. 207ff., speziell über Pieris S. 209; vgl. auch Jg. 1984, S. 43/44 und 58; Samuel Rayan I und II).

<sup>2</sup> Organisiert von Benediktinern und Zisterziensern, vgl. umseitig Anm. 19, sowie: Theologie im Kontext 2 (1981) Nr. 2, S. 124 f.

einer jeden Theorie ist, dann ist in der monastischen Tradition eine verborgene Theologie enthalten, die, einmal zu Tage gefördert, den Ausgleich zur akademischen Spekulation herstellen könnte.<sup>17</sup>

Thomas Merton war ein Pionier auf diesem Weg; er hat den monastischen Instinkt von neuem geschärft, der im Westen nach Jahrhunderten der Vernachlässigung abgestumpft war. Er hat sich nach Osten gewendet, nur um dort den Mönch für den Westen wiederzuentdecken. Vielleicht verfügten die Mönche übrigens deshalb über ein solches Ausmaß an Freiheit, weil sie von den zünftigen Theologen (unter denen es freilich auch Mönche gab) souverän ignoriert wurden. Wenn das Patriarchat

<sup>17</sup> Vgl. R. Gregoire OSB, *Esiste una teologia monastica*: Inter Fratres (Fabbriano, Roma) 27 (1977), H. 2, S. 115–120.

des Westens sich bereitfände, von seinen Mönchen die Verbindung der gnostischen und der agapebestimmten Sprache zu lernen, dann könnte es einen Sinn für die Art von Inkulturation entwickeln, deren Asien heute bedarf.

Trotz vieler entgegengesetzter Versuchungen haben Mönche und Nonnen des Westens verstanden, daß das (gnostische) Ideal der «Weltflucht» (welches die frühen monastischen Deutungen der Berufungserzählung Mt 19, 21 par. beeinflusste, offensichtlich als Antwort auf die Bedürfnisse der damaligen nichtchristlichen Askese) nach Ergänzung verlangte: durch das agapebestimmte Engagement für die Armen der Welt nämlich, welche die Mittler der Gegenwart Christi für uns sind. Man war zu allen Zeiten der Auffassung, daß echt christlicher Verzicht auf Reichtum zugunsten der Armen geschehen müsse. Seit der

Zeit der Anachoreten, mit denen die Mönchsbewegung ihren Anfang nahm, war die Gottessuche der Mönche – jedenfalls theoretisch, wenn auch nicht immer in der Praxis – untrennbar verbunden mit der dienenden Solidarität gegenüber den Armen.<sup>18</sup> So oft dieses Gleichgewicht zwischen den Polen von Gnosis und Agape in der Spiritualität verlorenging, wenn nämlich Konzessionen an den Mammon, diesen Gegenspieler Gottes und Feind des Menschen, gemacht wurden, kam es zum Niedergang in den Klöstern, und das Mönchtum wurde wie Salz, das seinen Geschmack verloren hat und bloß noch dazu taugt, zertreten zu werden.

### Freigewählte gegen aufgezwungene Armut

Mit seinen Mißerfolgen noch mehr als mit seinen Erfolgen kann das westliche Mönchtum der Kirche in Asien manche Lektion erteilen, denn dieser Kontinent ist der älteste und fruchtbarste Mutterboden des *Mönchtums*, aber gleichzeitig auch der Erbe des größten Anteils an der *Armut* der Welt. Deshalb ist die Kirche zum Dialog mit Asien erst dann fähig, wenn sie von ihren eigenen christlichen Mönchen die Sprache der Gnosis lernt, die Sprache der nichtchristlichen Mönche Asiens, und wenn sie gleichzeitig die Sprache der Agape beherrscht, die einzige, die von Asiens Armen wirklich verstanden wird. Asiens Mönche sprechen von jener spirituellen Erleuchtung, die die *innere Befreiung* des Menschen von seinem Besitztrieb ermöglicht; aber die Armen Asiens schreien nach *sozialer Befreiung* von den Unterdrückungsmechanismen, in denen sich dieser gleiche Besitztrieb heute organisiert hat. Die Mönche verweisen auf das «metakosmische Jenseits» als Licht, das die Sündigkeit des «kosmischen Jetzt» an den Tag bringt, während die Armen nicht nur die Opfer dieser kosmischen Unordnung, sondern auch die Akteure von deren bevorstehendem Zusammenbruch sind.

Sooft die *freiwillig gelebte Armut* der asiatischen Mönche nicht positiv die Milderung der strukturellen Armut anstrebte, die der großen Masse der Bevölkerung Asiens *aufgezwungen* war, haben sich die aus dieser Ungerechtigkeit geborenen Revolutionen gegen die feudalen Klöster gewendet, z. B. in Tibet und in der Mongolei. Dort war die monastische Armut nicht auf *soziale* Befreiung ausgerichtet. Deshalb bedeutet wahre Inkulturation die Verwurzelung der Kirche Asiens in der *befreienden* Dimension der freiwilligen Armut. Wer sich in der Nachfolge Jesu für die Armut um des Evangeliums willen entscheidet, wird nicht nur in Solidarität mit den asiatischen Mönchen und mit ihrer Suche nach der *metakosmischen* Realität leben, sondern mehr noch in Solidarität mit den Armen Asiens, die sich nach einer gerechteren und heiligeren *kosmischen* Ordnung sehnen. Eine in Asien inkulturierte Kirche muß in Wahrheit eine vom Mammon befreite Kirche sein und besteht daher notwendigerweise aus Armen: Arme aus freier Entscheidung und Arme durch den Zwang der Umstände. Mit anderen Worten: Inkulturation ist die ekklesiologische Revolution, die in den *Basisgruppen* bereits begonnen hat, in denen sich Christen und Nichtchristen sammeln. In diesen Gemeinschaften verbinden sich Mystik und kämpferisches Engagement: eine Mystik, die auf der freiwilligen Armut aufbaut, und ein Kampf, der sich gegen die erzwungene Armut richtet.

Erfreulicherweise hat der asiatische Mönchskongreß, der unter der Ägide von Thomas Merton im Jahre 1969 zusammentrat, zwar zunächst mit dem Gespräch über Inkulturation des Mönchtums in Asien begonnen, sich dann aber bald – bei der zweiten, 1973 abgehaltenen Tagung – gegen den Skandal der Armut in Asien gewandt. Beim dritten Treffen im Jahre 1980 ergab sich dann fast wie von selbst die Feststellung, daß monastische Armut nicht christlich sein kann, wenn sie nicht in Soli-

darität mit den Armen Asiens gelebt wird.<sup>19</sup> Der monastische Instinkt der Kirche kann in Asien nicht fehlgehen, wenn er vom Evangelium geschärft und nicht durch politische Naivität abgestumpft ist.

Etwas ganz Besonderes können westliche Mönche und Nonnen für uns tun, wenn sie wie Merton den östlichen Teil ihres Wesens sensibilisieren. Sie können unsere Interpreten beim Patriarchat des Westens sein und auf diese Weise innerkirchliche Spannungen entschärfen – Spannungen, die dauernd auftreten, wenn wir die Gute Nachricht unserem eigenen Volk *in unseren eigenen Sprachen* verkünden: Jesus ist der Neue Bund oder das Verteidigungsbündnis, das Gott und die Armen gegen den Mammon, ihren gemeinsamen Feind, geschlossen haben.<sup>20</sup> Denn fortan sind in Asien Befreiung und Inkulturation keine zwei verschiedenen Dinge mehr!<sup>21</sup>

*Aloysius Pieris, Gonawala – Kelaniya (Sri Lanka)*

Aus dem Englischen übersetzt von Clemens Locher. Eine französische Fassung dieses Artikels erschien in der Zeitschrift «Lumière et Vie» (Lyon), Vol. 23, No 168 (juillet-août-septembre 1984), p. 50–62.

<sup>19</sup> Schlußdokument der (3.) Asian Monastic Conference (Kandy, Sri Lanka, 18.–24. Aug. 1980) in: Dialogue (Colombo) NS VII (1980) N° 3, S. 119 ff. (hier S. 120) und in: Rencontre monastique d'Asie, Dok. hrsg. von Aide Intermonastère, 7, rue d'Issy, F-92170 Vanves, 240 S. (hier S. 219).

<sup>20</sup> Die Methode und die Sprache der Theologie, die bei der Asian Theological Consultation (ATC) von 1979 verwendet wurden, sind in Rom sehr schlecht verstanden worden. Die Dokumente sind erhältlich bei: Centre for Religion and Society, 281 Deans Road, Colombo 10 – Sri Lanka.

<sup>21</sup> Über diese Frage ist lange debattiert worden (vgl. Voices from the Third World Bd. 2, Nr. 1, Juni 1979). Schließlich haben sich die Mitglieder von EATWOT (Ecumenical Association of the Third World Theologians) anscheinend darauf geeinigt, daß zwischen echter Inkulturation und Befreiung eine Quasi-Konvergenz bestehe, nicht nur in Asien, sondern auch anderswo in der Dritten Welt. Dies geht aus dem Schlußdokument der 5. EATWOT-Konferenz (New Delhi 1981) hervor: vgl. V. Fabella/S. Torres (Hrsg.), Irruption of the Third World. Maryknoll, NY 1983, S. 201f.; deutsche Übersetzung in: Herausgefordert durch die Armen. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976–1983 (Reihe «Theologie der Dritten Welt», Bd. 4). Freiburg/Br. 1983, S. 129f.

## Juden im Gespräch

Zum Beitrag «Drei Stadien im christlich-jüdischen Gespräch» von Jakob J. Petuchowski in Nr. 6 vom 31. März 1985, S. 64ff., sind uns von jüdischer Seite die beiden folgenden *Zuschriften* zugekommen. Wir beginnen mit den knappen «Anmerkungen» zum Artikel Petuchowkis von Dr. Ernst Ludwig Ehrlich. Er ist Zentralsekretär der Christlich-Jüdischen Arbeitsgemeinschaft in der Schweiz und Direktor des europäischen B'nai B'rith. Jüngst erschien, herausgegeben von Rolf Vogel, eine Sammlung von Reden und Aufsätzen Ehrlichs sowie ein Gespräch mit ihm unter dem Titel: Ernst Ludwig Ehrlich und der christlich-jüdische Dialog (Verlag Josef Knecht, Frankfurt/M. 1984, 206 S.) (Red.)

### Die Politik des Staates Israel an erster Stelle?

1. Es ist unzutreffend, wenn der Verfasser behauptet, die jüdischen Gesprächspartner würden die Politik des Staates Israel an die erste Stelle im christlich-jüdischen Dialog setzen. Diese Behauptung ist für Europa schlechthin falsch, für die USA trifft sie ebenfalls nicht zu, wenngleich der christlich-jüdische Dialog dort gelegentlich politischer ist als in Europa.

2. Die Feststellung, Juden verlangten von Christen Zustimmung für jede Innen- oder Außenpolitik «jeder beliebigen israelischen Regierung» (S. 65), ist sogar für Amerika unrichtig. Für Europa ist eine solche Behauptung absurd; ein Blick in die jüdische Presse beweist das Gegenteil.

3. Daß sich die internationalen jüdischen Organisationen «gerade jetzt recht krampfhaft» bemühen, «sich einen religiös-theologischen Anstrich zu geben» (S. 65), ist ein Irrtum. Die von dem Verfasser erwähnten internationalen Organisationen haben sich seit 20 Jahren zu einer Arbeitsgruppe zusammengeschlossen, in der seriös theologisch gearbeitet wird.

4. Im christlich-jüdischen Dialog muß natürlich auch die Kom-

<sup>18</sup> Vgl. J.M. Lozano, Discipleship: Towards an Understanding of Religious Life. Claret Centre for Resources in Spirituality, Chicago 1980, S. 172–178.

ponente «des Landes» eine Rolle spielen, weil dieses Inhalt der Verheißungen der Hebräischen Bibel ist. Der moderne politische Zionismus wäre unmöglich ohne das Durchhalten der Verheißungen und den Glauben an sie. Das bedeutet natürlich aber nicht, moderne politische Grenzen aufgrund der Bibel festzusetzen. Das Land Israel gehört heute zum Selbstverständnis des modernen Juden. Wer es aus dem Bewußtsein des heutigen Judentums zu amputieren versucht, verkürzt eine wesentliche Dimension jüdischer Existenz. Das schließt selbstverständlich Kritik an einer jeweiligen Regierung des Staates Israel nicht aus. Diese Kritik eines Juden in der Diaspora an einer Regierung des Staates Israel ist schon deshalb legitim, weil die anderen, ob man es will oder nicht, die Juden in der Diaspora ohnehin mit den Israelis in einen Topf werfen. Abgesehen davon hat der Staat Israel den durch den Holocaust erniedrigten Juden ihre Würde und ihr Selbstbewußtsein zurückgegeben. Die von dem Verfasser erhobenen Vorwürfe gegen jüdische Gesprächspartner mögen in Amerika in Einzelfällen zutreffen, stellen aber sonst unerlaubte Verallgemeinerungen dar.

5. Der Verfasser beschwört den Typus des untergegangenen ehemaligen religiösen und aufgeschlossenen Juden, wie er einmal in Deutschland existierte. Ich stimme mit J. J. Petuchowski in dem Lob eines solchen jüdischen Paradigmas voll und ganz überein. Das Vorbild, das er uns hier entwirft, ist auch das meine; nur müssen wir uns darüber Rechenschaft ablegen, daß die deutschen Juden vertrieben oder ermordet haben und dieser Typus kaum noch existiert. Mit Totenbeschwörung ist uns jedoch nicht gedient, sondern wir müssen unsere Arbeit mit den Menschen leisten, die unter uns leben. Es ist schade, daß der Artikel von J. J. Petuchowski diese Menschen nicht anspricht.

*Ernst Ludwig Ehrlich, Riehen b. Basel*

#### Um den religiösen und aufgeschlossenen Juden

Die Überlegungen der zweiten Zuschrift sind von Dr. *Simon Lauer*, Wissenschaftlicher Adjunkt am Institut für Jüdisch-Christliche Forschung an der Theologischen Fakultät Luzern und Präsident der Schweizerischen Gesellschaft für Judaistische Forschung (Red.)

Zwei Bedenken sind es, die mich bei der Niederschrift zögern lassen: Da es weder möglich noch nützlich scheint, all die vielen, hochwichtigen Punkte erschöpfend aufzuzählen, in denen ich mit Prof. Petuchowski völlig übereinstimme, könnten die hier darzulegenden Dinge als Polemik mißverstanden werden. Zum zweiten fürchte ich, es möchte der «Orientierung» und ihrem Niveau abträglich sein, wenn innerjüdische Auseinandersetzungen (deren Schärfe im übrigen nicht vertuscht zu werden braucht) ausgerechnet in ihren Spalten ausgetragen werden.

Zunächst meine ich eine Informationspflicht zu erfüllen, wenn ich feststelle, daß Praktiken, um die sich nach Petuchowski «die meisten im Westen lebenden orthodoxen Juden gar nicht mehr scheren» (S. 66), in Europa jedenfalls noch sehr lebendig sind. So wird der Schreibende durchschnittlich bei jeder zweiten Synagogenführung gefragt, was die dunkle Kleidung und Kopfbedeckung jüdischer Männer zu bedeuten habe; unübersehbar ist die besondere Kleidung orthodoxer Frauen und Mädchen an heißen Tagen. Es ist übrigens erst ein paar Monate her, daß ich als Beisitzer an einem Zivilprozeß beim hiesigen Rabbinat mitzuwirken hatte.

Ob und inwiefern diese und ähnliche Vorschriften als «von Gott selbst geoffenbarte Gesetze» betrachtet wurden oder werden, mag einmal dahingestellt bleiben. Die rabbinische Lehre, wonach am Sinai geoffenbarte Religionsgesetze vergessen und erst von einem Schriftpropheten wieder entdeckt worden sind, legt es mir nahe, eine in der Geschichte der jüdischen Religiosität nicht eben seltene «Offenbarungsfinsternis» anzunehmen. Ferner ist zu erwägen, daß Praktiken wie das An- und Ausziehen der Schuhe in einer bestimmten Reihenfolge oder das genaue Prozedere beim rituellen Händewaschen vor allem vom Vater dem Sohn, vom Meister dem Schüler praktisch tradiert

werden (sollten). Diese Beispielhandlungen im Alltagsleben haben als solche einen erzieherischen Wert, dessen Schwund schon Moses Mendelssohn im «Jerusalem» beklagt hat.<sup>1</sup> Schließlich glaube ich feststellen zu können, daß die peinliche Beobachtung ritueller Kleinigkeiten zum Phänomen des Religiösen überhaupt gehört. Judentum aber ist (nach meiner Überzeugung) – zumindest auch – eine «Religion». In diesem Zusammenhang sei daran erinnert, daß «religio» überhaupt nichts mit «Bindung» zu tun hat, sondern sich von «legere» ableitet und (z. B. bei Livius) «Vorsicht, Umsicht» bedeutet. Das trifft sich sehr wohl mit der häufigen Verwendung des Wortes *hizhîr* und seiner Derivate in der Sprache der Rabbinen. Abschließend sei mit allem Nachdruck darauf hingewiesen (Petuchowski erwähnt das gar nicht), daß die Sabbatgesetze, die Speisevorschriften und die rituelle Reinheit im ehelichen Umgang auch in der westlichen Orthodoxie sehr strikte beobachtet werden. Diese Praktiken stehen gewiß auch für Prof. Petuchowski auf einer höheren Stufe der Verbindlichkeit als die von ihm angezogenen.

Es soll freilich nicht verschwiegen werden, daß die Gefahr der «depravatio» – vermutlich bei allen Menschen – durchaus ernst zu nehmen ist. Wie das bei überkommenden Gebräuchen aussieht, hat bereits Friedrich Schiller kernig formuliert (Wallensteins Lager, 6. Auftritt). Auf theologischer Ebene ist wohl keine Orthodoxie (nicht einmal die liberale) vor dem Abgleiten in Stereodoxie<sup>2</sup> gefeit.

Ein besonders heikles Thema ist das der Ethnizität des Judentums. Es unterliegt für mich keinem Zweifel, daß Prof. Petuchowski die entsprechenden Partien seines Artikels nicht als das letzte Wort in dieser Sache betrachtet. So darf zunächst angemerkt werden, daß die Konfessionalisierung des Judentums nach der Emanzipation im napoleonischen Zeitalter vom orthodoxen Judentum genauso mitgemacht wurde wie vom liberalen; die Beibehaltung der traditionellen Gebete um religiös-nationale Restauration soll heute die a-nationale Ideologie – samt den für uns Heutige schwer genießbaren Äußerungen eines deutsch-nationalen Patriotismus – nicht verdunkeln. Wo eine wissenschaftliche Theologie (welche die Hilfe der Historie nicht verschmähen kann) fehlt, dürfte es eine Sache des persönlichen Temperaments sein, ob man etwas als «veraltet» abtut oder als «altewürdig» erhebt.

Vielleicht ist es gestattet, ein Thema anzuschneiden, das den Rahmen von Prof. Petuchowskis Artikel gewiß gesprengt hätte: An der Schwelle der Emanzipation in Preußen ist die «Wissenschaft des Judentums» entstanden. Das war möglich, weil ihre Begründer die Geschichte und Literatur des Judentums für ebenso abgeschlossen hielten wie die des klassischen Altertums, das ja nun auch säuberlich auf dem Seziertisch des gelehrten Pathologen ausgebreitet dalag, so daß Hegels Eule ihre Schwingen auch über das Judentum regen durfte. Aber was im zweiten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts als *laudatio temporis acti* begonnen hatte, war um 1900 zur *laudatio funebris* geworden. Das Judentum jedoch hat weitergelebt; es hat u. a. die Wissenschaft des Judentums auf den noch heute tragenden Fundamenten des 19. Jahrhunderts weiter und in neuer Weise gefördert, neue geistige Leistungen erbracht, ein Land besiedelt und einen Staat gegründet (wie immer man dessen jeweilige konkrete Erscheinungsform beurteilt), nicht zuletzt den Holocaust überstanden, wenn auch wohl noch kaum verwunden. Warum dies alles? Sollte das nationale (Unter-)Bewußtsein nicht doch eine der vielen Ursachen dafür gewesen sein? Ich wäre froh, wenn diese Frage nicht als rhetorische, sondern als echte *quaestio* betrachtet würde, deren Beantwortung ein gerüttelt Maß Arbeit erfordern wird. Petuchowskis Ausführungen (S. 66; Sp.

<sup>1</sup> Vgl. Moses Mendelssohn, *Gesammelte Schriften*. Jubiläumsausgabe. Bd. 8: *Schriften zum Judentum*, II. Stuttgart – Bad Cannstatt 1983, S. 169.

<sup>2</sup> Dieser Ausdruck für eine erstarrte Doktrin dürfte auf den orthodoxen und talmudkundigen bedeutenden Altphilologen Jacob Bernays (1924–1881) zurückgehen.

2) veranlassen mich, eines der Probleme dieser Arbeit gleich zu nennen: Bei der Beurteilung jüdischer Quellen aus dem 20. Jahrhundert muß wohl sorgfältig herauspräpariert werden, was genuin jüdisch-nationales (zionistisches) Gedankengut ist und was zum allgemein-zeitgenössischen Vokabular gehört; für die dreißiger Jahre ist außerdem der Einfluß der nationalsozialistischen Zensur zu berücksichtigen.<sup>3</sup>

Prof. Petuchowski spricht mir – es sei mir gestattet, das zu sagen – aus dem Herzen, wenn er (so ich ihn richtig verstehe) die Wiederauferstehung des «religiösen und aufgeschlossenen Judentum» als Voraussetzung für das (bestimmt unverzichtbare) dritte Stadium im christlich-jüdischen Gespräch bezeichnet; anders wäre ja eine echte Partnerschaft im Gespräch kaum denkbar. Zu diesem Ende wäre es unerlässlich, das Judentum mit seinen «vielen Gesichtern» (eine Formulierung von Prof. Petuchowski) ideen- und sozialgeschichtlich zu durchleuchten (was bereits getan wird) und die Ergebnisse (dies das Desiderat) theologisch zu deuten. Es könnten sich, wie ich zu vermuten geneigt bin, Konstanten feststellen lassen, die zu einer Art Kanon zusammengefaßt ein einigermaßen überblickbares (wenn auch differenziertes) Bild vom Judentum ergäben. Wenn diese Arbeit zur wissenschaftlich-theologischen Wertung (Untermauerung oder Untergrabung) religiöser Praktiken führte, wäre Apologetik aus den Fängen des Alltagsjournalismus befreit und als wissenschaftliche Disziplin gesichert. Damit würde auch ein Typus aufgeschlossener Orthodoxie wiedererweckt, dessen Hauptziel nun gerade nicht die bloße «Gegenreform»<sup>4</sup> war. Ein in sich verschlossenes religiöses Judentum, dem «Geisteswissenschaften» und «Dialog» Fremdwörter bleiben, wird es freilich auch weiterhin geben. Seine Existenz halte ich für unverzichtbar; eine solche Gemeinschaft ist Mahnung und Korrektiv für die Wissenschaft, die bekanntlich auch depravierten kann.

Es kann übrigens – gerade im Hinblick auf Petuchowskis leider wahre Feststellungen zum «zweiten Stadium» – nicht deutlich genug gefordert werden, daß die eben skizzierte Arbeit nur in einer bestimmten Askese geleistet werden kann: Von den «garstigen Liedern» darf kein Ton ins Ohr dessen dringen, der die

<sup>3</sup> Vgl. Jacob Boas, German-Jewish Internal Politics under Hitler 1933–1938: Leo Baeck Institute Year Book 29 (1984) 3–25.

<sup>4</sup> Dankbar übernehme ich diesen Ausdruck von Prof. Petuchowski; er ist viel treffender als der – in den betroffenen Kreisen selber umstrittene – Begriff «Neo-Orthodoxie».



**Herausgeber:** Institut für weltanschauliche Fragen  
**Redaktion:** Ludwig Kaufmann, Clemens Locher, Karl Weber, Josef Bruhin, Albert Ebner, Mario v. Galli, Robert Hotz, Nikolaus Klein, Josef Renggli, Pietro Selvatico

**Ständige Mitarbeiter:** Paul Erbrich (München), Raymond Schwager (Innsbruck)

**Anschrift von Redaktion und Administration:** Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, Tel. (01) 201 07 60

**Bestellungen, Abonnemente:** Administration

**Einzahlungen:** «Orientierung, Zürich»

**Schweiz:** Postcheck Zürich 80-27842

Schweiz. Kreditanstalt Zürich-Enge

Konto Nr. 0842-556967-61

**Deutschland:** Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 10070)

Konto Nr. 6290-700

**Österreich:** Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127

**Italien:** Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

**Jahresabonnement 1985:**

Schweiz: Fr. 35.- / Studenten Fr. 25.50

Deutschland: DM 43.- / Studenten DM 29,50

Österreich: öS 330,- / Studenten öS 215,-

Übrige Länder: sFr. 35.- zuzüglich Versandkosten

**Gönnernabonnemente:** Fr. 40.- / DM 50,- (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

**Einzelexemplar:** Fr. 2.50 / DM 3,- / öS 22,-

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

**AZ**

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich

## Pastoralzentrum Oscar Romero

Wie in Nr. 5 (Titelseite) angekündigt, konnte mit der Einweihung einer Kapelle für 350 Personen auf dem Campus der Universidad Centroamericana José Simeon Cañas eine erste Etappe für das geplante theologische Reflexions- und Pastoralzentrum Oscar Arnulfo Romero vollendet werden. Inzwischen wurde uns von Leserseite nahegelegt, für Spenden ein *europäisches Konto* anzugeben. Das Schweizer Fastenopfer hat sich zur Weiterleitung bereit erklärt. *Postcheckkonto: 60-19191, Fastenopfer der Schweizer Katholiken; Bankkonto: Schweizer Bankverein Luzern, Konto 761930* (beides mit Vermerk: «für Pastoralzentrum Monseñor Romero, San Salvador»). – In einem neueren Brief laden die beiden Theologen Ignacio Ellacuría und Jon Sobrino auch zu Besuchen ein und erklären sich bereit, Kontakte zu Basisgemeinden (als der eigentlichen Quelle der Befreiungstheologie!) zu vermitteln. Briefadresse: Apart. post. (01) 668 San Salvador; Telex: 20018 PROCA; Telefon: 24-2914. *N.B.* Das Jahresabonnement für die neue Lateinamerikanische Zeitschrift für Theologie (RTL: Revista Latinoamericana de Teología) beträgt für Europa 18 US-Dollars, für Asien, Afrika usw. \$ 20. Bestellungen bei obiger Briefadresse.

Stimmen der Vergangenheit in ihrer (kantianischen, aber auch rituellen) Reinheit zu erlauschen strebt. *Simon Lauer, Luzern*

### Replik von Prof. Petuchowski

Herrn Dr. Lauer bin ich für seine Berichtigungen und Erweiterungen sehr dankbar. Ich muß zugeben, daß ich in meinem Artikel kein ausreichendes Bild der heutigen jüdischen Orthodoxie gezeichnet habe. Das hatte aber damit etwas zu tun, daß, wie ich in meinem Artikel berichtete, man im christlich-jüdischen Gespräch nur wehr wenige Vertreter der strengen Orthodoxie antrifft. Dabei habe ich allerdings nicht verschwiegen, daß es Ausnahmen gibt; und gewiß gehört Herr Lauer selbst zu den rühmlichsten.

Auch will ich nicht bestreiten, daß in einigen Kreisen die strenge Orthodoxie (bis auf Kleidung und Schuhanziehen angewandt) bis zum heutigen Tage fortlebt, und ich kann mir leicht vorstellen, daß es sie in Luzern gibt. Wo aber sonst noch – außer bei den von mir selbst erwähnten Gruppen, die im Westen das Leben des ostjüdischen «Schtetels» künstlich nachahmen wollen?

Ob Herr Dr. Ehrlich oder ich in bezug auf seine ersten zwei Punkte recht haben, ist eine Frage, deren Beantwortung ich gerne den christlichen Teilnehmern an offiziell veranstalteten «christlich-jüdischen Gesprächen» überlassen würde. Jedenfalls können sich meine Bemerkungen auf Berichte in jüdischen Zeitschriften – in Amerika, aber auch in Europa – stützen.

Wenn Herr Ehrlich behauptet, daß sich die internationalen jüdischen Organisationen bereits «seit zwanzig Jahren» zu einer Arbeitsgruppe zusammengeschlossen haben, in der seriös theologisch gearbeitet wird, so widerspricht das weder meiner Bemerkung, daß sich diese Organisationen «gerade jetzt» krampfhaft bemühen, sich einen religiös-theologischen Anstrich zu geben, denn was sind schon zwanzig Jahre *sub specie historiae judaicae?*, noch widerlegt es meine Feststellung, daß die Organisationen, die sich um diese religiös-theologische Arbeit bemühen, von Haus aus keine religiösen, sondern eher politische Organisationen sind. Zu Herrn Ehrlichs Punkt 4 wäre zu fragen, ob er mir jüdische Zeitschriften – in Europa und in Amerika – nennen könnte, in denen eine jeweilige Regierung des Staates Israel kritisiert werden darf, oder in denen ein Autor, der eine jeweilige Regierung des Staates Israel kritisiert, kein Schreibverbot erhält? (Das Londoner «Jewish Chronicle» ist hier eine Ausnahme, und die israelische Presse selbst ist hier viel freier als die selbst ernannten Vertreter des Staates Israel in der Diaspora.)

*Jakob J. Petuchowski, Cincinnati/Ohio (USA)*