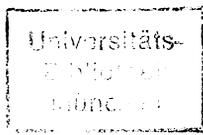


**Der
eine Gott
in vielen
Kulturen**

*Inkulturation
und
christliche
Gottesvorstellung*

Herausgegeben
von
Konrad Hilpert
und
Karl-Heinz Ohlig

BENZIGER



81670354

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung
des Bundesministeriums für Wissenschaft und Forschung in Wien,
der Vereinigung der Freunde der Universität des Saarlandes e. V.,
der Saarland-Sporttoto GmbH und
der Volksbank Dudweiler eG.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Der eine Gott in vielen Kulturen:

Inkulturation und christliche Gottesvorstellung /

hrsg. von Konrad Hilpert und Karl-Heinz Ohlig

Zürich: Benziger, 1993

ISBN 3-545-24114-9

NE: Hilpert, Konrad [Hrsg.]

Alle Rechte der Verbreitung,
auch durch Film, Funk und Fernsehen,
fotomechanische Wiedergabe, Tonträger jeder Art
und auszugsweisen Nachdruck,
sind vorbehalten.

© 1993 Benziger Verlag AG Zürich

ISBN 3-545-24114-9

K 93/3054

INHALT

Vorwort	9
Inkulturation	13
<i>Anspruch und Legitimation einer theologischen Kategorie</i>	
KONRAD HILPERT	
I. GRUNDLAGEN	
Kultur und Gottesglauben	35
<i>Entstehung, Wandlungen und Zäsuren der Gottesvorstellungen in der Religionsgeschichte</i>	
KARL-HEINZ OHLIG	
Monotheismus in Israel	59
<i>Rückschau zur Genese</i>	
MANFRED GÖRG	
Die trinitarische Komplizierung	71
<i>Zur Inkulturation des biblischen Gottes in altkirchlicher Zeit</i>	
KARL-HEINZ OHLIG	
Das Zeitalter des Zweifels	85
<i>Erwägungen zum Gottes- und Weltbild im Hochmittelalter</i>	
HELMUT FELD	
Latente Präsenz	105
<i>Ein Versuch über den «Ort» Gottes in der Frühen Neuzeit</i>	
WERNER MÜLLER	
Trinität – vom Heiligen Geist her reflektiert	115
<i>Eine Skizze</i>	
ALEXANDRE GANOCZY	

II. DIE KRISE DES GOTTESGLAUBENS
IN DER WESTLICHEN WELT

- Kants Transformation der Ontotheologie** 127
*Über die Möglichkeit einer philosophischen Theologie
im Schatten des Kritizismus*
ROBERT THEIS
- Die Säkularität Gottes** 141
Zur Herausforderung der Theologie in der Postmoderne
GERT HUMMEL
- Das Fragen nach Gott im westlichen Christentum
der Gegenwart** 153
WERNER G. JEANROND

III. GOTT IN DEN AUSSEREUROPÄISCHEN KIRCHEN

- Gott: Prinzip oder Person?** 169
Gottesbegriff im Werden der indisch-christlichen Theologie
FRANCIS X. D'SA
- Die Aufhebung der Zweiheit
und die christliche Gottesvorstellung** 201
Inkulturation in Begegnung mit dem Buddhismus
ERHARD MEIER
- Die Harfe, die von selber tönt** 215
Überlegungen zur Inkulturation in Japan
THOMAS IMMOOS
- Die chinesischen Begriffe «Tian», «Dao»
und der christliche Gott** 233
*Überlegungen zu Inkulturationsversuchen in die
chinesische Tradition*
JOHANNES SUN HSIAO-CHIH
- Gottesvorstellung in der afrikanischen Tradition
und ihre Fortführung im Christentum** 247
BÉNÉZET BUJO

Lateinamerika als Herausforderung	259
<i>Zum Problem der Inkulturation des Christentums</i>	
HANS KÜNG	
Der Gott der kleinen Leute	277
NORBERT GREINACHER	
Indianische Gottesvorstellungen	289
ENRIQUE ROSNER	
IV. SYSTEMATISCHE ASPEKTE	
Gibt es eine transkulturelle Einheit der verschiedenen Gottesvorstellungen?	317
<i>Universalreligiöses Selbstverständnis und religionsphilosophische Deutung</i>	
JOHANN FIGL	
Vom Atmen der Seele	329
<i>Prolegomenon zu einer Theologie des Gebetes in der Moderne</i>	
WOLFGANG PAULY	
In Gottes Namen von Kunst reden	339
<i>Über den theologischen Horizont ästhetischer Kategorien und den ästhetischen Mehrwert theologischer Rede</i>	
JOSEF NOLTE	
Gottesglaube nach Auschwitz	353
<i>Jüdische Antwortversuche</i>	
HERBERT JOCHUM	
Das «Recht auf Entwicklung»	367
<i>Eine ethische Herausforderung für die Frage nach Gott</i>	
GERHARD HÖVER	
Anmerkungen	381
Verzeichnis der Autoren	419

Inkulturation

Anspruch und Legitimation einer theologischen Kategorie

KONRAD HILPERT

1. Ein Problem in unterschiedlichen Tönungen

Zu den zentralen Herausforderungen, vor die sich das Christentum heute gestellt sieht, gehören nicht nur die Zumutung alternativer weltanschaulicher Standpunkte und der Aufbau der zur Lösung der weltweiten Probleme notwendigen interreligiösen Beziehungen, sondern auch die Erarbeitung der Glaubwürdigkeit der Glaubensüberzeugungen im Hinblick auf die Besonderheiten der vielfältigen Kulturen. Daß sich Glauben außer im individuellen Vollzug und unter naturhaften Konstitutionsbedingungen zwangsläufig auch in einem Fluidum sozialer Gewohnheiten, institutioneller Regelungen und durch Erziehung fest verankerter Muster zu denken und zu handeln abspielt, war zwar immer bewußt und letztlich der Anlaß für das Phänomen Theologie; denn Theologie ist nichts anderes als Verstehen des Glaubens in bezug auf das kulturell Bedingte. Doch das Christentum ist von seiner bisherigen Geschichte her stark mit den Kulturen Europas verbunden. Europas Kulturen machen jedoch im Gesamt der Kulturen nur eine Gruppe unter vielen anderen aus. Sobald diese Relativität bewußt wird, gerät die Annahme, die überlieferte christliche Anthropologie, Kosmologie und Theologie seien universal, in den Verdacht, eine Unterstellung zu sein. Und der Vorgang der Missionierung, der historisch beispiellos das Christentum in ganz andersartige kulturelle Lebenswelten gebracht hat, kann plötzlich als Teilbereich oder Sonderfall jener Expansionsbewegung interpretiert werden, in der die europäischen Mächte zuletzt etwa drei Viertel der festen Erdoberfläche und rund 70% der Weltbevölkerung ihrer Herrschaft unterwarfen.

Von daher gesehen ist die in den letzten 20 Jahren unter dem Stichwort Inkulturation in Gang gekommene theoretische und praktische Anstrengung auf jeden Fall Ausdruck des theologischen Nachdenkens in einer dekolonisierten Welt über die Rolle des Christentums bei der

Expansion des kulturellen Selbstverständnisses Europas in andere, nichteuropäische Kulturräume. Allerdings läßt sich dieses Nachdenken nicht einfach auf die Historie begrenzen. Denn bei Eroberung, Inbesitznahme und kolonialer Organisation wurden die bodenständigen Kulturen in großen Regionen ganz oder teilweise zerstört, vor allem dann, wenn es sich, wie bei den Indiokulturen, um technisch und militärisch unterlegene Kulturen handelte. Die destruktive Absicht erstreckte sich nicht selten auch auf die Austilgung von Religionen, Lebensweisen und Symbolwelten. Eine Umkehrung oder Wiedergutmachung solcher Beschädigungen und Vernichtungen aber ist in den meisten Fällen heute nicht mehr möglich. Gleichwohl fordert das Wissen um das Geschehene zu kritischer Selbsterforschung, zu Trauer und zum solidarischen Umgang mit den übriggebliebenen autochthonen Kulturen heraus, die ja auch heute noch in dem ihnen aufgenötigten Konflikt zwischen Treue zu ihren kulturellen Überlieferungen und den ökonomischen und technologischen Zwängen eines ihnen fremd gebliebenen Zivilisationsmodells entwurzelt oder zerrieben werden.

Die Thematik der Inkulturation steht folglich auch für die Forderung nach dem Lebensrecht dieser Fremdkulturen, außerdem auch für die Verpflichtung zur Erinnerung an die durch sie repräsentierten ausgerotteten Kulturen und Lebensstile.

Die Zuordnung von Christentum und Kultur stellt schließlich auch deshalb ein dringliches Problem dar, weil es ja nicht nur in der Geschichte immer wieder zu Kontakten zwischen Christentum und nicht vom Christentum geprägten Kulturen gekommen ist, sondern das Christentum seinen Geltungsanspruch von Anfang an universal erhoben hat. Universalität kann und darf heute aber nicht mehr unbesehen den Export der europäischen Kultur einschließlich ihrer modernen Nebenprodukte in Gestalt von Technik, Informationsindustrie, Konsumgewohnheiten, Beziehungsstörungen als Kontext und hermeneutische Grundlage voraussetzen. Folglich muß nach einem anderen Weg gesucht werden, das Christentum zu einer weltweiten Botschaft zu machen.

Der theologische Diskurs über Inkulturation erweist sich in diesem Zusammenhang als Behandlung der Frage nach der Möglichkeit einer Verbindung zwischen Glaube, Theologie (bzw. konkret: Kirche) und nichteuropäischen Kulturen. Ihr Gegenbild ist der kulturelle Ethno-

zentrismus. Von ihm grenzt sie sich ab, aber dieses Mal nicht nur historisch und mental, sondern auch in ihrem Selbstverständnis – also systematisch – und in ihren handelnden Vollzügen als Gottesdienst feiernde, verkündigend-bezeugende und diakonisch-helfende Gemeinschaft – also praktisch-theologisch und ethisch.

Es wäre freilich zu vordergründig, darin nur eine Reaktion auf tatsächlich eingetretene oder absehbare Veränderungen zu sehen. Daß sich die Gewichte in der räumlichen Verteilung der Christen kräftig verschieben, daß eine Vielheit von Kulturen in der Kirche bereits da ist und sich mit steigendem Selbstbewußtsein artikuliert, spielt zwar unübersehbar auch eine Rolle für die Bedeutung, die dem Problem Inkulturation in der Theologie zugemessen wird. Aber seine eigentliche Herausforderung ist von ethischer Qualität: Es geht darum, ob und wie dem Universalitätsanspruch der christlichen Botschaft in der Spannung zwischen der Vertrautheit und dem Selbstbehauptungswillen des kulturell-geschichtlich so gewordenen Christentums und der von niemandem in Frage zu stellenden Berechtigung des kulturell Fremdartigen zur Geltung verholfen werden kann.

Wahrgenommen und ausdrücklich als Selbstverpflichtung anerkannt wurde die Inkulturationsproblematik in dem eben erläuterten Verständnis der Sache nach katholischerseits im zeitlichen und theologischen Umfeld des II. Vatikanums:

Wie Kultur grundsätzlich zu sehen und ihre Bedeutung für den Menschen und das gesellschaftliche Miteinander zu veranschlagen ist, aber auch, welche Probleme der rasche kulturelle Wandel in der modernen Gesellschaft nach sich zieht, wurde dort im Zusammenhang der Neubestimmung der Aufgabe der Kirche hinsichtlich Welt und Gesellschaft heute ausführlich erörtert.¹ Ihre anthropologische Bedeutung wird in der Aussage festgehalten, daß nicht schon allein Natur, sondern auch Kultur für das Gelingen des Menschseins unerläßlich sei.² Das kulturelle Bemühen wird theologisch als Vollendung der Schöpfung, als Selbstentfaltung des Menschen und als Dienst an den Mitmenschen gedeutet.³

Die Aufgaben, die sich aus diesen Sachverhalten hinsichtlich der sogenannten jungen Kirchen ergeben, werden in dem zeitgleich erarbeiteten Missionsdekret genannt, nämlich: eine «angepaßte Katechese»⁴, eine «dem Volkscharakter harmonisierende Liturgie»⁵, eine eigenständige kirchliche Gesetzgebung⁶ sowie eine Theologie, die die Lehre der

Tradition im Hinblick auf die Besonderheiten des betreffenden sozio-kulturellen Raums ganz neu durchforscht⁷.

Genau dieselben Punkte werden schon im Ökumenismusdekret angesprochen: Die orientalischen Kirchen sind, was Katechese, Liturgie, Frömmigkeit, Kirchenordnung und Theologie betrifft⁸, andere Wege gegangen als die Kirchen des Westens, Wege, die aber gerade in ihrer Andersheit «der Geistesart ihrer Gläubigen am meisten entsprechen und dem Heil der Seelen am besten dienlich sind»⁹. Die Wiederentdeckung dieser Eigentümlichkeit und ihr Begreifen als Reichtum war ein wichtiger heuristischer Schlüssel, um das Eingehen auf die regionalen und kulturellen Kontexte auch für die jungen Kirchen außerhalb Europas als legitim, ja als wichtige Aufgabe zu erkennen.

Die Entschlossenheit der lateinamerikanischen Bischöfe, die in den Konzilsbeschlüssen gegebenen Impulse aufzunehmen und die kirchliche Arbeit in Lateinamerika nach vier Jahrhunderten von Grund auf neu zu überdenken, gab der Selbstverpflichtung zur Erneuerung der Kirche in Richtung auf eine tiefere Verwurzelung bei den Menschen, den Völkern und einheimischen Kulturen einen kräftigen Schub, freilich auch eine wachsende Brisanz. Auch in den 70er und 80er Jahren dürften es gerade diese Bemühungen um ein authentisches lateinamerikanisches Christentum¹⁰ gewesen sein, die die Karriere des Anliegens Inkulturation wesentlich gefördert haben. Das wichtige gesamtkirchliche Dokument «*Evangelii nuntiandi*» bezeichnete den Bruch zwischen Evangelium und Kultur als «das Drama unserer Zeitepoche»¹¹.

Die Wahrnehmung und Thematisierung des Problems Glaube–Kultur hatte in den 70er Jahren schon seine terminologische Fassung gefunden. Der Begriff «Inkulturation» – offenkundig eine Neubildung in Analogie zum sozialpsychologischen Begriff der Enkulturation und zum ethnologischen Begriff der Akkulturation – wurde von der 32. Generalversammlung der Jesuiten und einer aus ihr hervorgegangenen Petition an die Bischofssynode von 1977 in den kirchlich-theologischen Wortschatz eingeführt.¹² Er setzte sich sehr schnell gegenüber älteren Begriffen wie «Assimilation» und «Adaption» durch und wird inzwischen bereits als theologischer Grundbegriff¹³ qualifiziert. Als hermeneutisches Problem und als Kürzel für die fundamentale Aufgabe der Kirche in einer globaler werdenden Welt wird er sowohl in der wissenschaftlichen Theologie wie in amtlichen Dokumenten auffallend häufig gebraucht.

In all diesen Texten¹⁴ steht «Inkulturation» für das Hineinwachsen und die Einwurzelung der christlichen Botschaft und das Entstehen eines christlichen Lebens auf eine Weise, die eigene Möglichkeiten der betreffenden Kultur aufnimmt und sie weiterentwickelt und die darin den Menschen, die als Christen in einer bestimmten Kultur leben, hilft, ihr Menschsein ohne kulturelle Schizophrenie zu vollziehen und ihren Glauben in ihnen selbstverständlichen Formen auszudrücken.¹⁵ Denn, so heißt es an zentraler Stelle im Dokument von Puebla: «Die Kulturen sind nicht ein Leerraum, der frei von authentischen Werten wäre. Die Evangelisierung der Kirche ist nicht ein Prozeß der Zerstörung, sondern der Festigung und Stärkung dieser Werte, ein Beitrag zum Wachsen der ›Keime des Worts‹, die in den Kulturen präsent sind.»¹⁶

2. *Inkulturation als normatives Konzept*

Die Antwort auf die Frage, was ›Inkulturation‹ bedeutet, hängt maßgeblich davon ab, ob Inkulturation als analytische Kategorie zur Beschreibung von Kulturkontakten *oder* als normative Idee im Sinne einer Leitvorstellung oder eines Prinzips für das Handeln kulturell fremder Akteure gemeint ist. Es liegt nahe, daß die theologische Thematisierung von Inkulturation in erster Linie normativ interessiert ist und nach der fundamentalen Ausrichtung des kirchlichen Handelns fragt angesichts der Situation des Zusammenwachsens zu *einer* Welt und dem Ziel, dabei kulturelle Kolonialisierung zu vermeiden.

Die Gemeinsamkeit des Anliegens schließt keineswegs aus, daß in den entsprechenden Reflexionen und Überlegungen mehrere Paradigmen empfohlen und diskutiert werden, die nicht ohne weiteres harmonisierbar sind. Ihre Verschiedenheit hängt damit zusammen, daß die Ausgangsspannung – hier das Christentum mit seiner reichen Überlieferung, dort die Verpflichtung, den Individuen einer andersartigen geschichtlich-gesellschaftlichen Lebenswelt in ihrer kulturellen Identität gerecht zu werden – unterschiedliche Akzentuierungen erlaubt. Wie stark und wie hartnäckig solche Akzentuierungen auseinandergehen können, zeigt sich am offenkundigsten im Vergleich von Gruppen ungefähr desselben Kulturraums, in denen das Christentum relativ neu ist, und solchen, in denen es dagegen schon seit langer Zeit vertreten ist.

Läßt man die bloße additive Übernahme einzelner fremdkultureller Elemente und die selektive Montage religiöser Elemente völlig heterogener Herkunft zu einer neuen Religion¹⁷ einmal unberücksichtigt, gewinnen in programmatischer Darstellung, kritischer Befürwortung und Ablehnung vor allem vier Verständnisse von Inkulturation Kontur. Sie repräsentieren nicht nur Typen der Beziehung zwischen Theologietreiben und kulturellem Kontext, sondern auch Vorgehensweisen bei der praktischen Verwendung theologischer Reflexion, Schwerpunkte und Grundsätze, an denen sich das kirchliche Handeln in allen Bereichen orientiert.

Ein *erstes* naheliegendes *Paradigma* in bezug auf Inkulturation geht aus von der Vorstellung, es gebe einen kulturenthobenen Bestand an genuin christlichem Glauben. Inkulturation bestünde darin, diesen Grundbestand aus den kulturellen Gegebenheiten, in denen er gewachsen sei und mit denen er amalgamiert sei, herauszulösen und in einen neuen kulturellen Kontext einzubringen. Der entscheidende Vorgang ist danach die *Vermittlung* dessen, was zuvor in einem Reduktionsprozeß als wesentlich zum Christentum gehörig bestimmt wurde. Der inkulturierende Transfer soll vor allem dadurch gefördert werden und gelingen, daß Mission und Verkündigung in die Hände einheimischer Akteure gelegt werden. Regionale Bräuche werden zugelassen, freilich nur als Ergänzung und Anreicherung oder zur Interpretation, nicht jedoch anstelle gesamtkirchlich eingeführter Riten bzw. als Ersatz für festgelegte Texte. Die eigentliche Brückenfunktion zwischen dem überlieferten kirchlichen Glauben und der einzelnen Kultur wird der Katechese zugeschrieben, weshalb Inkulturation vor allem als Programm für Verkündigung, Unterricht und Pastoral erscheint. Die entscheidende transformierende Kraft im Spannungsfeld von Christentum und situierten kulturellen Lebensformen bzw. der entsprechenden Gesellschaft sind die organisierten Gemeinschaften von Glaubenden, ihre Akteure, ihre religiöse Botschaft und ihre erfahrbare soziale Praxis.¹⁸

Obschon auf diesem Weg der Eintritt des Christentums in andere Kulturen unzweifelhaft gefördert werden kann, besteht hier doch die Gefahr, daß die Herkunftskultur, also das europäisch bzw. nordamerikanisch geprägte Christentum, die eigentliche und verbindliche Bezugsgröße bleibt. Die Suche nach Entsprechungen in Vorstellungen, Bildern und Ausdrucksformen gerät leicht zu einer vergleichsweise

marginalen Anpassung des Vermittelten. Notwendig wäre aber z. B., einzubeziehen, welchen Stellenwert diese Entsprechungen in der angestammten Kultur haben und welche Zusammenhänge zu anderen Elementen dieser Kultur bestehen. Außerdem dürfte die Vorstellung von der Rekonstruierbarkeit eines aus Kultur und Geschichte sauber herauslösbaren christlichen Glaubens kaum realistisch sein, da sich der christliche Glaube auch schon in seiner Entstehung und in seinen frühesten Zeugnissen in kulturellen Transformations- und Adaptionsprozessen befand, also gar nicht anders als in Verbindung und Synthese mit Kultur zu greifen ist.¹⁹

Ein *zweites Paradigma* steht in einem inneren Zusammenhang zum eben beschriebenen Vermittlungsmodell, insofern es dessen Gefahren vermeiden möchte. Das Ziel der Inkulturation wird aber nicht primär von feststehenden Inhalten her umschrieben, sondern von der Vorgehensweise: Der Prozeß der inhaltlichen Aneignung soll sich so vollziehen, daß die Identität der Kultur, in der das Christentum Fuß fassen möchte, nicht beschädigt wird. Um das zu ermöglichen, bedarf es größtmöglicher Offenheit und Bereitschaft, Ambiguitäten bis hin zu Gegensätzen auszuhalten, und nicht zuletzt der Fähigkeit, notwendige und sinnvolle Veränderungen durchzuführen. Der Sorge des zuständigen kirchlichen Amtes, von vornherein auf die Wahrung der Einheit zu dringen und, wo immer sie bedroht zu sein scheint, zu intervenieren, wird das Hören auf die Bedürfnisse der einheimischen Bevölkerung als das Höherrangige und Entscheidende gegenübergestellt.²⁰ Die Vorstellung eines Transfers von Symbolen, Riten und Texten im ersten Modell ist hier ersetzt durch die Leitidee der *Interaktion* zwischen christlicher Botschaft und neuer Kultur, bei der im Hin und Her der Begegnung kreativ Neues entstehen kann. Der Ort, an dem diese Interaktion angeregt, gepflegt, reflektiert und sowohl an die kirchliche Praxis als auch in die Lebenszusammenhänge der Kultur weitergegeben wird, ist eine einheimische Theologie, für deren Authentizität es allerdings unverzichtbar ist, daß sie von ihrem kulturellen Kontext nicht dadurch abgeschnitten wird, daß sie in ihrer institutionellen Ordnung und in ihrer Nähe zu den einfachen Menschen der Bevölkerungsmehrheit auf das europäisch-westliche Modell von Theologie verpflichtet wird.

Auf die Zielvorstellung von Inkulturation als Interaktion trifft man vor allem in den Befreiungstheologien. Mehr als jedes andere Para-

digma von Inkulturation erlaubt dieses, die Heilsdimension der christlichen Botschaft von der kollektiven Erfahrung der Ungerechtigkeit, der Unterdrückung, der Ausbeutung, der Diskriminierung und von der Notwendigkeit struktureller Veränderungen her zu interpretieren. Dennoch ist auch dieses Paradigma nicht frei von Anfälligkeiten. Eine solche ist mit der Angewiesenheit auf ein theoretisches Instrument zur Analyse der Gesellschaft gegeben; das kann weder der traditionellen Theologie noch der angeborenen Kultur entnommen werden. Eine weitere Schwäche liegt in der Möglichkeit, daß die Offenheit für neue kulturelle Kontexte einer Vermischung bzw. Indienstnahme durch Ideologien, fundamentalistische Strömungen oder regressive Interessen kaum Widerstand entgegensetzen könnte.

Ein *dritter Verständnistyp* sieht in Inkulturation nicht zuerst eine feste Methode oder den anzustrebenden Zielpunkt, sondern einen Prozeß, der in mehreren Stufen verläuft. Diesem prozessualen Modell, das die vorausgehend beschriebenen Verständnistypen in sich integrieren kann, geben immer mehr Theologen den Vorzug.²¹ Die einzelnen Stufen markieren aber nicht notwendig aufeinander folgende Zeiträume; vielmehr stehen sie für unterschiedliche Grade der Intensität, können also auch zeitlich synchron existieren. Die erste und damit als unüberspringbar erkannte, gleichwohl am wenigsten tief dringende Stufe ist die des Versuchs, «Leben und Glauben der christlichen Gemeinschaft in der Sprache und den übrigen Formen der Kultur auszudrücken»²². Wenn die so mitgeteilten Lehren und Erfahrungen in der Entwicklung der betreffenden Kultur eine Eigendynamik zu entfalten beginnen und – sei es in der Gestalt von Konflikten, sei es in der Form von Regeneration und Innovation – irgendwie prägende Akzente in die Kultur eingeben und umgekehrt von dieser Impulse aufnehmen, so daß neue Ausdrucksformen des Christseins entstehen, ist die nächste Qualitätsstufe erreicht.²³ Während jedoch der für die erste Stufe charakteristische Zug Anpassung war, herrscht auf der zweiten Selbstbewußtsein und Rückbesinnung auf die eigene kulturelle Tradition unter gleichzeitiger Distanzierung von den europäischen Elementen vor. Diese zweite Stufe wird noch einmal überboten, wenn kirchliche Praxis und theologisches Denken auf der einen Seite und sozio-kulturelle und politische Realität auf der anderen in ihren Perspektiven konvergieren und es den neu entstandenen Formen des christlichen Lebens und Denkens gelingt, sich als Erweiterung und Bereicherung der

ganzen Kirche zu verstehen und zu behaupten.²⁴ Erst auf dieser Stufe findet eine gegenseitige Durchdringung statt.

Mehr als die beiden vorausgehenden Paradigmen macht dieses deutlich, daß Inkulturation weder ein punktuell Geschehen noch ein abgeschlossener Vorgang ist, sondern – vorausgesetzt, sie wird nicht verhindert oder gestört – so lange und überall da abläuft, wo Kirche auf neue kulturelle Entwicklungen trifft. Auch entlastet es durch die Differenzierung mehrerer Qualitätsstufen von Verkrampfung und Hoffnungslosigkeit, wenn sich die Inkulturationserfolge langsamer einstellen als erwartet. Freilich kommt hiermit auch ein Problempunkt in den Blick: Es ist nicht eindeutig angezeigt, ob der Prozeß der qualitativen Intensivierung selbstläufig ist oder ob er doch einer Lenkung bedarf und wie weit diese dann gegebenenfalls von außen (aus dem Raum der Universalkirche) oder von innen (also allein aus der sich entwickelnden Ortskirche) kommen sollte.

Die Frage, ob die bisher in der Kirchengeschichte beschrittenen Wege der Inkulturation als Modelle einer Inkulturation des Christentums in Asien in Frage kommen könnten, ist aus dem Raum der asiatischen christlichen Theologie verneint worden. Von den in diesem Zusammenhang geäußerten grundlegenden Vorbehalten sind auch die vorausgehend beschriebenen Paradigmen betroffen. Das schwierigste Problem wird übereinstimmend darin gesehen, daß das Christentum es hier mit Kulturen zu tun hat, die mit den betreffenden Religionen innerlich völlig verwoben sind, während dem westlichen Denken die Trennbarkeit zwischen Kultur und Religion selbstverständlich sei.²⁵ Allein die monastische Tradition des Westens bietet nach *A. Pieris* eine Chance, daß sich das Christentum in den Kulturen Ostasiens, namentlich in den vom Hinduismus und Buddhismus geprägten, inkulturieren könnte.²⁶ In der Spiritualität des schöpferischen Schweigens auf der einen Seite und der freiwillig gelebten Solidarisierung mit den unfreiwillig Armen auf der anderen sieht er wirkliche Gemeinsamkeiten, ja eine wechselseitige Vergegenwärtigung des einen im anderen (also des Ostens im Westen und umgekehrt). Hier läge der einzig erfolgversprechende Weg für eine wirkliche Inkulturation des Christentums in Asien, die bislang aber erst in wenigen Experimenten in die Tat umgesetzt wurde und gelungen ist.

Man könnte diesen *vierten Typ* von Inkulturation als Paradigma der Inkulturation durch Spiritualität kennzeichnen. Er ist über die asiati-

schen Kulturen hinaus, für die er reklamiert wird, von besonderem theoretischem Interesse. Denn anders als die bislang vorgestellten Paradigmen geht er nicht davon aus, daß Inkulturation eine universale Kategorie ist, sondern relativiert sie selbst als kultur- bzw. kulturgruppenspezifisch. Bedenken dürfte er dahingehend auslösen, daß er sich von vornherein auf Gruppen vergleichsweise weniger, aber hochmotivierter Glaubender, also soziologisch auf Eliten, zu beschränken scheint.

3. Aneignung, Umformung und Selbstbehauptung des Christentums in seiner Geschichte

Die Betrachtung der vielschichtigen Rezeptionsvorgänge zwischen dem Christentum und Kulturen, die räumlich entfernt oder sogar weitab von den traditionell christlichen Regionen der Welt liegen oder in denen das Christentum nur oberflächlich angeeignet wurde, lenkt die Aufmerksamkeit zurück auf das Christentum hier. Die Erkenntnis, die sich unter dieser Perspektive aufdrängt, ist, daß Kirche und Theologie selbst das Ergebnis vielfältiger Inkulturationsprozesse sind, die in der Vergangenheit und in bestimmten Räumen vonstatten gingen. Die Umsetzung des biblischen Auftrags, allen Menschen das Evangelium zu verkünden, bedeutete stets eine Hinwendung zu den kulturell anderen und stellte dementsprechend immer auch vor die Frage, was vom Neuen angeeignet und was vom Eigenen relativiert werden sollte.

Schon der Glaube Israels läßt trotz der späteren Zusammenfassung seiner Dokumente zu einer Heiligen Schrift («Altes Testament») die spannungsvolle Auseinandersetzung mit religiösen Traditionen der kanaänischen Bevölkerung sowie der Fremdvölker erkennen.²⁷ Im Neuen Testament ist die Überschreitung der jüdischen Kultur in das sogenannte Heidentum im Vergleich der Evangelien und in der Theologie ihres Protagonisten Paulus unmittelbar zu greifen. Schon der Anfang dieses lang anhaltenden Prozesses läßt deutlich zwei Züge erkennen, die sich in der Kirchengeschichte immer wieder bestätigen: Zum einen kann man Inkulturation nicht darauf beschränken, daß die anerkannten Lehren und Lebensstile mit Hilfe von Äquivalenzen der neuen Kultur interpretiert werden, sondern das Einbringen in die neue Kultur setzt auch neue Fragen und Klärungsbedürfnisse in Gang.

Diese Tatsache, daß die Begegnung mit einer anderen Kultur zum Stimulus des Wachstums wird, bringt aber zweitens auch Spannungen und Auseinandersetzungen um die Identität der Glaubensgemeinschaft mit sich. Um ihre Lösung bemühen sich einerseits einzelne Theologen, andererseits die großen Synoden. Die Funktionen dieser beiden sind im guten Fall komplementär: Synoden entscheiden und bekräftigen die Fortsetzung der Inkulturation nach einer bestimmten Richtung, ohne sie selbst leisten zu können. Dies aber ist Aufgabe der Theologen, die wie *Klemens von Alexandrien* und *Origenes* etablierte Vorstellungen der hellenistischen Philosophie aufnahmen und ihnen einen christlich erweiterten bzw. veränderten Sinn gaben.²⁸ In Figuren wie dem *agnostos theos* von Apg 17,22-31 und dem *logos spermatikos* Justins²⁹, *conscientia* und *lex naturalis* findet dieses Bemühen um Anknüpfung, Entsprechung, Umdeutung gleichermaßen signifikanten Ausdruck wie Rechtfertigung. Was sich hier auf der Ebene der theoretischen Diskussion abspielt, geschieht in den christlichen Gemeinden auf dem Feld des Kultes³⁰ und des zivilen Verhaltens. Daß der Inkulturationsprozeß trotzdem noch lange nicht konfliktfrei und die Repräsentanten der anderen Kultur schlagartig überzeugend verlaufen muß, schlägt sich sowohl im Vorwurf des Atheismus gegenüber den Christen samt den daraus folgenden Pressionen nieder als auch in der bei manchen Schriftstellern ausgeprägten Tendenz, die Differenz zwischen philosophischem Denken und Glauben und die zwischen Göttlichem und Welthaftem zu betonen.

Eine weitere Stufe intensiver Auseinandersetzung und Verflechtung mit einer anderen Kultur brachte die Begegnung mit den keltisch-germanischen Kulturen mit sich. Angestoßen wurde sie durch die Missionstätigkeit der iro-schottischen, gallo-fränkischen und angelsächsischen Mönche. Sie beeinflusste die Gestalt des Christentums bis ins Hochmittelalter beträchtlich, besonders in Spiritualität, Kirchenorganisation, Recht und Sakramentsverständnis.

Auch das Zeitalter der Scholastik ist eine Phase intensiver Auseinandersetzung und Aneignung einer anderen Kultur, besonders in der theologischen Reflexion. Allerdings war es vor allem die griechische Philosophie und Wissenschaft, die hier als kulturelles Erbe des Zusammentreffens mit der Kultur des Islam wirkte, nicht oder nur am Rande diese selbst. Darüber hinausreichende Kulturbegegnungen, die als Inkulturationsimpulse wirksam werden konnten, blieben wegen

der geographischen und machtpolitischen Abschnürung nach Osten und Süden punktuell und bestimmt durch den Willen zur Selbstbehauptung nach außen wie auch nach innen.

Eine neue Herausforderung, die Möglichkeiten, Methoden und Hindernisse der Einführung des Christentums in andere Kulturen zu bestimmen, brachte das mit der Eroberung Ceutas beginnende Zeitalter der Entdeckungen bzw. Eroberungen mit sich. Während die Missionierung von Mittel- und Südamerika – wenn auch weitgehend in Gestalt einer Überformung und unter Inkaufnahme von Unterdrückung – gelang³¹, scheiterten entsprechende Versuche mit derselben Methode in Asien. Hier traf man auf Kulturen, die selbstbewußt waren und weder in ihrer politischen Organisation noch im Zivilisationsstand und im Reflexionsgrad als unterlegen klassifiziert und behandelt werden konnten. Diese Tatsache führte dazu, daß gerade in diesem Zusammenhang das Problem und die Tragweite einer Inkulturation des Christentums erkannt und reflektiert wurden wie nie zuvor in der Christentumsgeschichte.

So stellte sich bereits den ersten Missionaren in China, dann auch denen an der Malabarküste (Südindien) und in Japan in der Mitte des 16. Jahrhunderts nicht nur die Frage, welches Wort der einheimischen Sprache für «Gott» zu gebrauchen sei, sondern auch die viel grundsätzlichere, wieweit sich die christliche Mission auf die philosophischen und religiösen Traditionen der einheimischen Länder stützen dürfte. Vor allem Jesuitenmissionare, unter denen *Matteo Ricci* (1552–1610) und *Roberto de Nobili* (1577–1656) keineswegs die einzigen, aber wohl die bedeutendsten sein dürften, suchten den Kontakt zu den Kulturgütern und ihren Verwaltern und bemühten sich, aus diesem Kontext den christlichen Glauben in katechetischen Büchern den Einheimischen nahezubringen.³² Was sie dabei in der Erarbeitung einer christlichen Terminologie, in der Erkundung fremder Mentalitäten, im Studium der klassischen Bücher und Traditionen und auch in ihren kirchenpolitischen Initiativen leisteten, nötigt auch heute noch Bewunderung ab. Die China-Missionare fanden darüber hinaus einen Weg, die für die chinesische Gesellschaft und politische Verfaßtheit zentrale Verehrung des Konfuzius und der Ahnen gelten zu lassen, ohne einfach sämtliche Interpretamente kritiklos zu übernehmen.

Der Versuch, die kulturelle Mentalität und die religiösen Glaubensvorstellungen der Chinesen so weit zu akzeptieren und, anstatt sie po-

lemisch zu attackieren und falls möglich auszulöschen, in ihnen die Vorstellungen, Begriffe, Bilder und Zeremonien zu finden, deren Bedeutung christlichen Inhalten nahekam, löste letztlich den verhängnisvollen Ritenstreit aus, der sich über 150 Jahre erstreckte.³³ Die Gegner dieses Versuchs kritisierten schon zu *Riccis* Zeiten die wohlwollende Interpretation des chinesischen Denkens, wiesen auf fehlende Vorstellungen hin und bestanden auf einer polemischen Haltung gegenüber den Lehren des Neokonfuzianismus (Song-Schule); spätere Inspizienten und Denunzianten, die oft genug nur vorübergehend im chinesischen Kontext gelebt hatten, empörten sich vor allem über das Entgegenkommen bei den ihrer Meinung nach abergläubischen Verehrungspraktiken der Chinesen. In der Bulle «*Ex quo singulari*» verbot *Benedikt XIV.* 1742 die Bezeichnung des christlichen Gottes mit den altchinesischen Begriffen «*T'ien*» und «*Shang-ti*» sowie die öffentlichen und privaten Riten zur Verehrung des *Konfuzius* und der Ahnen; zwei Jahre später folgte «*Omnium sollicitudinum*», worin entsprechende Verdikte für die südindischen Missionen ausgesprochen wurden und zugleich alle in der damaligen Spendepraxis üblichen Symbolhandlungen (auch die für indisches Empfinden abstoßenden taktilen Riten des Anhauchens, Berührens mit Speichel und der Salbung) für die Spendung der Taufe verpflichtend gemacht wurden.

Was gedacht war als Beendigung eines durchaus wechselvollen Streits, der längst zum Kampfplatz kirchenpolitischer Richtungen und Ordensrivalitäten avanciert war, geriet zu einer tiefreichenden Enttäuschung der chinesischen Christen, einer Brüskierung des kaiserlichen Hofes und einer Kränkung des gesamten kulturellen Selbstbildes Chinas. Die Auswirkungen waren dementsprechend verheerend: Mit dem Verbot des Christentums durch den Kaiser von China war der Versuch einer Missionierung Asiens für die folgenden Jahrhunderte zum Scheitern verurteilt. Die päpstlichen Verbote ihrerseits blockierten alle Überlegungen zu einer Missionierung, die sich auf die Eigenständigkeit und den Selbstwert einer dem Christentum traditionell fremden Kultur einläßt, bis weit ins 20. Jahrhundert. Erst 1939 (für China) bzw. 1940 (für Indien) wurden sie aufgehoben. Wieweit sich daraus eine Chance ergibt, auch einige der bis in die aktuelle Weltgeschichte hinein schicksalhaften Wirkungen des damals gescheiterten Inkulturationsversuchs zu korrigieren, ist kaum abzusehen, dürfte aber eher skeptisch zu beurteilen sein.

4. Christliche Überlieferung und Recht auf kulturelle Identität

Jede Inkulturation, die als christliche gelten möchte, muß sich mit den Sedimenten der vorausgehenden christlichen Inkulturationsgeschichte im europäisch-abendländischen Kontext auseinandersetzen. Ohne diese Auseinandersetzung mit der so gewordenen Heiligen Schrift, den Konzilsbeschlüssen, den Erklärungen des Lehramts, den Werken der theologischen Richtungen, aber auch den Frömmigkeitsstilen, den Lebens- und Organisationsformen, dem Ethos als der allen «Christentümern» gemeinsamen Ursprungsgeschichte gibt es keine Garantie dafür, daß eine bestimmte Rezeption tatsächlich ein Ausdruck und ein Teil der Weitergabe des Christentums ist.

Diese Notwendigkeit könnte und hat bis heute oft den Gedanken attraktiv werden lassen, sich den mühsamen und riskanten Versuch einer Inkulturation zu sparen und statt dessen die «Ausbreitung» des europäisch geprägten Christentums über die ganze Welt hin zu verfolgen. In diesem Sinn wurde ja Mission jahrhundertlang mit Hilfe der Metapher *plantatio ecclesiae* verstanden³⁴ – freilich festgemacht und zugespitzt auf die institutionalisierte und klerikal repräsentierte Kirchenstruktur. Aber selbst wenn man diese Engführung heute aufgäbe, würde ein Vorgehen nach diesem Modell in den Ländern der sogenannten Dritten Welt mit einiger Sicherheit als Fortsetzung des europäischen Kolonialismus auf dem Feld der Religion verstanden. Freilich entspräche es auch nicht mehr dem in Europa tonangebenden Geschichtsbewußtsein. Diesem ist vielmehr seit einigen Jahrzehnten gegenwärtig, daß die Kultur Europas nicht einfach *die* universelle Kultur ist.³⁵

Die eigentliche Herausforderung ist dementsprechend gerade darin zu sehen, daß Kultur kein Begriff der Einheit, sondern der Vielfalt, der Besonderheit, des Konkreten ist. Die Vorstellung von einer kulturtranszendierenden Religion erscheint zwar mit dem christlichen Selbstverständnis untrennbar verbunden, aber diese Vorstellung räumt nicht die Vielfältigkeit der Kulturen beiseite. Kultur erscheint auch in der Begegnung und Verschmelzung mit dem Christentum zwangsläufig im Plural.³⁶

Die Vorstellung, daß Missionierung heute im Modus weltweiter Filiation des europäisch-herkömmlichen Kirchentums betrieben werden könnte, ist aber keineswegs nur deshalb obsolet, weil ihre Praktizie-

rung an der Realität von Kulturen, die sich längst selbstbewußt auf ihre eigene Geschichte besinnen und auch die Enteignungen und Vernarbungen der Kolonialisierung durch die christlich geprägten europäischen Kulturen entdecken, scheitern müßte, sondern auch deshalb, weil sie theologisch unhaltbar ist. Die Gründe, die gegen sie sprechen, sind zugleich die, die Inkulturation als Programm rechtfertigen und verpflichtend machen.

So gilt es zunächst, sich dem Sachverhalt zu stellen, daß das Evangelium nie – auch nicht im Anfang – in einer kulturlosen Reingestalt vorgelegen hat, sondern schon immer mit Ausdrucksgestalten kulturellen Lebens verwoben ist. Erst recht bleibt der christliche Glaube in seinem weiteren Geschick beeinflußt von den Erfahrungen, Begegnungen, Problemen, Einsichten und Korrekturen solcher, die in kulturell mehr oder weniger andersartigen Milieus gelebt, gedacht und gewirkt haben. Selbst dort, wo bewußt Zäsuren oder neue Impulse gesetzt werden, kommen unwillkürlich kulturspezifische Wahrnehmungsmuster, Ordnungssysteme und Maßstäbe ins Spiel, vor allem als Sprache, als Symbole, als Terminologie, als Bräuche und Gewohnheiten. Wie jede andere Größe, die im Dasein von Menschen, die in einer fremden Kultur leben, eine nicht nur äußerliche, sondern auch innerlich akzeptierte Rolle spielen will, sieht sich der Glaube trotz seines eigenen Ursprungs auf die kulturellen Strukturen und Sinnwelten, Handlungsmuster und auch Traditionen angewiesen. Theologisch mag man darin mehr als eine soziale Gesetzmäßigkeit sehen, nämlich einen Ausfluß der inkarnatorischen Grundstruktur der Heilsgeschichte. Diese, auch in kirchenoffiziellen Dokumenten seit dem Missionsdekret des II. Vatikanums³⁷ immer wieder herangezogene³⁸ Deutung trifft freilich bei manchen Autoren³⁹ auf Vorbehalte, weil sie häufig (aber keineswegs zwingend) mit der Vorstellung eines Kernbestands verknüpft wird, der selbst unverändert in eine andere Kultur eingewoben werden könnte.

Die Notwendigkeit, Verkündigung, Formen von Vollzug und Ausdruck des Glaubens wie auch christlicher Lebenspraxis in den Kontext der einzelnen Kulturen einzubinden und sie ihre kulturspezifische Gestalt finden zu lassen, ist auch Konsequenz der Selbstbestimmung der Kirche als Sakrament der Völker⁴⁰. Denn nur wenn die verschiedenen Ortskirchen Formen ausbilden, in denen sich das Evangelium nicht bloß repräsentiert, sondern auch als Aufnahme der kulturell eigenen

Situation im Guten wie im Schlechten verstehbar wird, kann Kirche ihrem Sinn entsprechen, für die Menschen in ihren Bedrängnissen da zu sein und die Mißlichkeiten, Fixierungen und Belastungen überwinden, aber auch den Reichtum ihrer jeweiligen kulturellen Zugehörigkeit entdecken zu helfen. Die konkreten Menschen, denen Hoffnung, Sinn und Befreiung zugesprochen werden, müssen ganzheitlich in den Blick genommen werden: Sie sind ja nicht nur geistliche Wesen, sondern zugleich leibliche, soziale und im Zusammenhang einer Kultur groß gewordene und lebende Subjekte. Dialektisch ausgedrückt erscheint Inkulturation aus dieser Sicht also als Art und Weise, wie kulturelle Situiertheit als ausschließendes oder klassifizierendes Kriterium und Zugangshindernis zum Heil, das der Gehalt christlicher Botschaft ist, unwirksam gemacht wird.

Eng mit dieser ekklesiologischen Begründung hängt die missions-theologische zusammen: Der theologische Sinn von Mission ist es, die Menschen in ihrer Verschiedenheit und die Völker in ihrer Andersheit zu sammeln und wenigstens zeichenhaft vorwegnehmend und beginnend deutlich zu machen, daß die Menschen trotz aller Unterschiede und Abgrenzungen eine Einheit bilden und entsprechend handeln sollen – die neuere Sozialverkündigung zieht dafür immer wieder die Metapher von der Menschheits«familie» heran⁴¹. Unter den Unterschieden und Abgrenzungen sind die kulturbedingten mit die tiefreichendsten und wirksamsten; viele weitere sind unmittelbar mit ihnen verbunden, besonders die Unterschiede der regionalen Herkunft und der Mentalität, der Sprache, der Rasse, der Tradition, der gesellschaftlichen Struktur. Es bietet sich nun aber kein anderer Weg zur Einheit als der über die Partikularität der Kulturen. Denn es gibt zwar eine sich immer stärker herausbildende Welteinheitszivilisation, und es gibt auch eine zunehmende gemeinsame Bedrohung durch Probleme mit globalen Folgen. Aber die angestammten Kulturen sind gleichzeitig die Stellen, wo am häufigsten und am stärksten Friktionen auftreten. Ihre Überwindung kommt dann in den Blick, wenn die vielen einzelnen Kulturen nicht mehr nur als das schlechthin Partikuläre begriffen und erfahren werden können, sondern gleichzeitig auch als Teile des Ganzen. In dieser Perspektive erscheint Inkulturation im Sinne eines Prinzips und einer Selbstverpflichtung für den Kontakt zwischen real existierendem Christentum und einer dem Christentum bislang fremden Kultur als Zeichen und Anfang, wie die Menschen und Völker so

unterschiedlicher Herkunft und Prägung zu einer Einheit des Verstehens, des sich gegenseitig Akzeptierens, der friedlichen Konfliktregulierung und der Anteilnahme und Solidarität untereinander finden können.

Notwendigkeit und Anspruch auf ein Christentum, das in seinen Ausdrucksformen, seiner Theologie und auch in seinem sozialen Engagement auf die jeweilige Kultur und ihre Religiosität, ihre Philosophie und ihr Ethos «zugeschnitten» ist, ergeben sich schließlich – und in ihrem Gewicht nicht am wenigsten – aus einem ethischen Grund: der Verpflichtung zur Anerkennung des anderen in seiner Andersheit. Von seinen biblischen Grundlagen wie auch von seinem theologiegeschichtlichen Erbe darf und muß das Christentum gerade hierin ein besonderes Anliegen und Profil seines Redens von Freiheit und Gerechtigkeit erkennen. Ethnische und kulturelle Andersheit sind nicht nur seit Paulus irrelevant für das Heil (Gal 3,20; Kol 3,9–11; 1 Tim 2,4f.), sondern darüber hinaus Anlaß zu Anerkennung und praktischer Hilfe (etwa Mt 28,18–20 und 25,31ff. in Verbindung mit 5,13–16). Denn die kulturelle Identität ist Teil der personalen Identität, und diese hat Vorrang vor jeder kollektiv-systemischen. Daß dies auch bezüglich Religion und christlicher Kirche im Besonderen gilt, wo eine lange Tradition seit *Augustinus* die Höherrangigkeit des Rechts der Wahrheit gegenüber dem Recht der Person, das sich gegebenenfalls auch auf einen Irrtum erstrecken kann, beanspruchte⁴² und in der Praxis mit Pressionen durchzusetzen versuchte, hat innerkirchlich erstmals, aber mit entschiedener Deutlichkeit die Erklärung des II. Vatikanums über die Religionsfreiheit zugestanden. Die Tatsache, daß vielen nicht-christlichen Kulturen diese Zentrierung auf das Recht der Person des einzelnen in seiner Würde von ihren Traditionen und auch von den alltäglichen Leidenserfahrungen her unvertraut ist, darf kein Grund sein, diese Anerkennung in der Form einer Vertrauensvorgabe und Ermächtigung zum Anderssein im Glaubensvollzug vorzuenthalten.

5. Ekklesiologische Implikationen

Die offenkundige Berechtigung des Programms Inkulturation kann dazu verleiten, Inkulturation nur als Problem des richtigen Vorgehens, also der Methode, zu greifen. Tatsächlich ist Inkulturation aber weit

mehr als eine Methode im Sinne einer Technik, nämlich die Zulassung und «Veranstaltung» eines umfassenden und langanhaltenden Kommunikationsprozesses, also ein Modus, wie Kirche entsteht, ohne daß die betreffenden Menschen dafür ihre kulturelle Identität auslöschen müßten. Und dieser Modus ist an Voraussetzungen geknüpft, die weit in das Selbstverständnis und den praktischen Selbstvollzug von Kirche hineinreichen, jedenfalls erheblich weiter als nur bis zur Verwendung der einheimischen Sprachen, der Ausbildung und dem Einsatz einheimischen Personals, der selektiven Zulassung angestammter Ausdrucksformen (Musik, Tanz, Architektur, Verzierungen) und dem Studium einheimischer Traditionen.

Die wichtigste dieser Voraussetzungen spielte bereits auf dem II. Vatikanischen Konzil eine wichtige Rolle, nämlich die ekklesiologische Würdigung der Teil- oder Ortskirchen und deren Zuordnung zur Gesamtkirche und ihren Organen. Im Vergleich zur herkömmlichen Bedeutung des Begriffs Kirche im Sinne der über die ganze Welt verbreiteten Institution mit dem Papst an der Spitze stellte das Reden über die Teilkirchen im Missionsdekret⁴³ bereits eine wichtige Neuerung und Ergänzung dar. Noch bedeutsamer war der Artikel 26 der Kirchenkonstitution, weil dort von «Kirche» die Rede ist, aber eben gerade nicht, insofern sie über die ganze Welt verbreitet ist, sondern insofern sie sich konkret, unter den Bedingungen einer bestimmten Zeit und eines bestimmten Raums, versammelt. Die Kirchen – im Plural! – seien «nämlich je an ihrem Ort, im Heiligen Geist und mit großer Zuversicht (...) das von Gott gerufene neue Volk»⁴⁴. Die traditionelle Perspektive scheint hier umgedreht: Kirche versammelt sich konkret immer «am Ort» (was keineswegs nur eine lokale Bestimmung sein muß!), und deshalb ist Ortskirche wirkliche Kirche; sie vergegenwärtigt nämlich das Ganze der Kirche und nicht nur ein Stück von ihr. Freilich erschöpft sich die Ortskirche auch wiederum nicht in sich selbst, sondern muß in ihrem Vollzug auch die Verbundenheit und Zugehörigkeit zu den anderen Ortskirchen zum Ausdruck bringen. – Es liegt auf der Hand, daß die Realisierung dieser theologischen Sicht in der Praxis auch eine Verschiebung von Macht und eine Veränderung von rechtlichen Strukturen verlangt. Unter der Voraussetzung, daß Kirche in verschiedenen Kulturen lebt und wachsen möchte, ist eine Vielheit eigenständiger, weil kultur-spezifisch ausgerichteter Ortskirchen geradezu eine Bedingung für Verbundenheit und Einheit. Wenn

umgekehrt Kirche in ihrem die Einheit repräsentierenden Zentrum aus Sorge um Einbußen an Gemeinsamkeit versuchte, den Prozeß der Inkulturation zu stoppen oder auf vergleichsweise Marginales zu beschränken, schloße sie zwangsläufig alle die aus, die gerade mit und in ihrer anderskulturellen Identität Christen sein möchten, und ließe sie indirekt nach anderen Gruppen der Beheimatung und Sinnggebung suchen. Wirkliche Inkulturation ist ohne Dezentralisation im Sinne des Subsidiaritätsprinzips nicht zu haben.

Das spannungsvolle Miteinander von Eigenständigkeit mehrerer inkulturierten Kirchen *und* gleichzeitiger Verbundenheit in Einheit ist allerdings nur möglich, wenn das Verhältnis zwischen der Kirche in Europa und den sogenannten jungen Kirchen in Lateinamerika, Afrika und Asien keine Einbahnstraße ist, sondern durch wechselseitigen Austausch bestimmt wird. Wer gibt, muß auch empfangen können, wer empfiehlt und kritisiert, auch anhören und sich zur Rede stellen lassen, wer Sachmittel und Ziele gibt, sich auch Personen öffnen, wer bewahren möchte, auch bereit sein, ihm bislang Fremdes und Neues zu akzeptieren.

Die Formierung der Inkulturation als kommunikativer Austauschprozeß betrifft aber nicht nur das Verhältnis von Zentrum und Ortskirchen, sondern hat auch intrakulturell ein entsprechendes Spannungsfeld. Denn jede Kultur hat in sich noch einmal verschiedene Ebenen mit jeweils eigenen, zum Teil tief verwurzelten Sprachvorlieben, Geschmacksrichtungen, Vorstellungswelten und Mentalitäten. Deutlicher als in Europa hat in den Ländern der sogenannten Dritten Welt die Religiosität gerade der unteren sozialen Schichten, des vielzitierten «Volkes», Elemente der unterdrückten früheren Kulturwelten bewahrt. Neben den Überresten aus der kulturellen Vergangenheit ist das Volk oft auch der Aufbewahrungs«ort» für die praktische Weisheit (Sprichwörter, Geschichten, medizinische Praktiken), für Lebensstile und Sitten, die von Generation zu Generation weitergegeben werden, und für viele Formen der Frömmigkeit.⁴⁵ All dieses gleichzuschalten oder zu verbieten, weil es teilweise unaufgeklärt oder synkretistisch⁴⁶ erscheinen mag, wäre eine Enteignung und eine weitere Ungerechtigkeit gegenüber den betroffenen Menschen. Als Träger maßgeblicher kultureller Bedeutungsgehalte verdienen sie im Gegenteil große theologische Aufmerksamkeit. – Diese Problemstellung gewinnt zunehmend auch in der Kirche in den fortgeschrittenen Industrieländern

Europas und Nordamerikas eine Parallele. Denn auch dort ist in den letzten Jahren ein kultureller Differenzierungsprozeß zu beobachten, der aber weniger entlang der sozialen Schichten (etwa Arbeiter, Mittelschicht, Intellektuelle) verläuft, als entlang bestimmter Alterskohorten. Der Grund für das Phänomen der geradezu sprunghaft wachsenden Distanz der jüngeren Generation zum Christentum liegt möglicherweise darin, daß die kirchlichen «Angebote» die inzwischen entwickelte Jugendkultur verfehlen. Wäre es also am Ende nicht auch für die Kirche in Europa überlebensnotwendig, mit und von den jungen Kirchen im Kontext fremder Kulturen zu erkennen, daß Glauben und sogar Glaubenkönnen ohne Lernen und Lernenwollen absterben?