

Robert Schreier

Inkulturation des Glaubens oder Identifikation mit der Kultur?

1. Die Grundfrage

Hat man in den vergangenen Jahren die Diskussionen um den Inkulturationsprozeß verfolgt, so muß eine grundsätzliche Frage aufgefallen sein, die immer wieder auftaucht: Wie stark sollte bei der Entwicklung eines wirklich inkulturierten Glaubens oder bei der Bildung einer den lokalen Gegebenheiten angepaßten Theologie die Eigendynamik des Glaubens, der in den Prozeß eintritt, betont werden, und wieviel Bedeutung sollte der Dynamik der bereits vorhandenen Kultur beigemessen werden?

Kirchliche Dokumente - angefangen mit der Kulturdiskussion in der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums, *Gaudium et spes*, über die Schriften Papst Paul VI. bis hin zu denen Johannes Paul II. - haben die Rolle des Glaubens, der auf die Kultur trifft, hervorgehoben. Gemäß diesem Ansatz dringt die christliche Lehre in die Kultur ein und untersucht sie gründlich; sie bestätigt, was gut und wahr ist, und erhebt ihrerseits diese Güte und Wahrheit auf eine noch erhabeneren Stufe; sie hinterfragt jedoch und korrigiert auch, was schlecht und sündhaft ist, damit die Kultur geläutert wird.

Es wird außerdem immer daran erinnert, daß die christliche Lehre, obwohl sie tatsächlich in jede menschliche Situation inkulturiert werden kann, gleichzeitig jede Kultur übersteigt. Sie kann von einer menschlichen Kultur allein nicht erfaßt oder definiert werden. Selbst Kulturen, in denen das Evangelium schon sehr lange bekannt ist und der christliche Glaube praktiziert wird (wie es in den europäischen Kulturen der Fall ist),

können keinen Eigentumsanspruch auf die christliche Lehre stellen. Dieser Ansatz bestätigt das in Kultur enthaltene Potential und besteht (insbesondere in den Ansprachen Johannes Paul II.) auf dem Recht auf Kultur, betont aber durchweg und nachdrücklich die souveräne Macht des christlichen Glaubens, sich bei seiner Umwandlung der Kultur im Inkulturationsprozeß frei und autonom zu bewegen. Es ist zu beachten, daß hinter einem solchen Ansatz mehr steckt als kirchliche Autorität, die ihre Verantwortung für die Bewahrung des Glaubens ausübt; er gründet auf einer Offenbarungstheologie, die Gottes Wort als zutiefst mit der Schöpfung verknüpft und diese dennoch übersteigend versteht.

Ein anderer Ansatz bevorzugt als Ausgangspunkt die Betonung der Dynamik der Kultur. Er streitet den transzendierenden Charakter der christlichen Lehre oder die Macht des Glaubens, die Kultur zu kritisieren und zu transformieren, nicht ab. Er teilt die theologischen Überzeugungen des ersten Ansatzes. Aber er stellt die Frage, ob eine Situation, in der die christliche Lehre gegen die Kultur arbeitet, wirklich die Art von Inkulturation erreichen kann, die angestrebt ist. Er betont, daß das Evangelium niemals in reiner Form auf eine Kultur trifft: Es ist immer schon inkulturiert - eingebettet in die Kultur des mit der Evangelisierung betrauten Menschen. Diese bereits inkulturierte Form des Glaubens wird einige Aspekte der Botschaft besonders stark und andere folglich weniger betonen.

Die Vorstellung, die christliche Lehre arbeite in einer solchen autonomen Art und Weise gegen die Kultur an, scheint jedoch die Dynamik der interkulturellen Kommunikation mißzuverstehen. Sie geht von der Annahme aus, daß eine Botschaft, die von dem Angehörigen einer Kultur mitgeteilt wird, von dem Angehörigen einer anderen Kultur in genau der Art und Weise, wie der Sender sie gemeint hat, empfangen und verstanden wird. Aber dafür gibt es einfach keine Garantie - in Wirklichkeit kann man sich eigentlich immer auf ein bestimmtes Maß an Mißverständnissen verlassen, die in erster Linie darauf zurückzuführen sind, daß die kulturellen Lebenswelten des Senders und des Empfängers der Botschaft sich immer voneinander unter-

scheiden. Selbst die noch so sorgfältig ausgetüftelten Evangelisierungsmethoden werden hinter den Erwartungen zurückbleiben. Es gibt einfach keine klare und eindeutige Darstellung der christlichen Lehre.

Außerdem wird eine effektive Kommunikation – und damit auch die Inkulturation – insoweit mangelhaft und unvollständig sein, wie sich der Missionar nicht bewußt ist, wie sehr die christliche Lehre in seiner Kultur verwurzelt ist. Demzufolge muß man, wenn sich eine wirkliche Inkulturation ereignen soll, mit der zu evangelisierenden Kultur beginnen und sich einen stärker dialektischen Ansatz des Verhältnisses zwischen christlicher Lehre und Kultur vorstellen, in dem die Darstellung der christlichen Lehre nach und nach von ihrem früheren kulturellen Eingebettetheit befreit und ihr eingeräumt wird, neue, mit dem neuen kulturellen Hintergrund vereinbare Formen anzunehmen.

Aber – so entgegnet die erste Position – läuft nicht ein solcher Ansatz auf eine zu starke Identifikation der christlichen Lehre mit der Kultur hinaus, und geht sie nicht das Risiko ein, die Botschaft des Evangeliums abzuschwächen oder sogar zu verändern? Mittels welcher Kriterien können wir beurteilen, ob diese neue Inkulturation ein wahrhaftiger Ausdruck der christlichen Lehre und keine falsche Wiedergabe der Frohen Botschaft ist? Könnte nicht ein solcher Ansatz die christliche Lehre durch die Forderung nach starker Identifikation mit der Kultur unfähig machen, die Sündhaftigkeit einer Situation zu beurteilen? Leistet dieser Ansatz nicht einem gefährlichen Synkretismus Vorschub? Beispiele für eine starke Identifikation, die mit einer falschen Darstellung der christlichen Botschaft endete, sind leicht zu benennen: Vielleicht stellen die «Deutschen Christen» des nationalsozialistischen Deutschland der 30er Jahre das bekannteste Beispiel dar.

Wie könnte man einen Mittelweg zwischen diesen beiden Positionen finden? Beide bejahen wichtige Punkte: die Transzendenz der christlichen Lehre und die Komplexität der menschlichen Kulturen. Und beide anerkennen die Stichhaltigkeit der Anliegen der jeweils anderen Position. Aber kein Ansatz ist in der Lage gewesen, die Einwände des anderen

zu widerlegen: Wie kann die erste Position sicherstellen, daß ihr Inkulturationsansatz keine Form eines Kulturimperialismus ist? Wie reagiert sie auf den Einwand, daß vieles der sogenannten Christianisierung in Wirklichkeit eine Verwestlichung gewesen ist? Und wann wird die zweite Position Kriterien aufstellen, die garantieren, daß eine starke Identifikation mit einer Kultur nicht in einer falschen Inkulturation der christlichen Lehre mündet?

Befriedigende Antworten können in der Kürze dieses Artikels nicht geleistet werden; aber auch einige Bücher würden wahrscheinlich nicht ausreichen, um diese Aufgabe zu erfüllen. Dies hat mehrere Gründe. Erstens kennen wir den Inkulturationsprozeß immer noch nicht genau. Zweitens werden wir uns zunehmend bewußt, daß verschiedene Modelle des Inkulturationsprozesses auch verschiedene Antworten auf die Fragen anbieten¹. Und drittens gibt es in der Diskussion um diese Frage keine allgemeingültigen Definitionen von «Glaube» und «Kultur».

In diesem Artikel werden einige Gedanken zu der Frage vorgetragen, wie man sich durch die komplexen Zusammenhänge durcharbeiten könnte. Am Anfang stehen Definitionen der Begriffe «Glaube» und «Kultur», mit denen man arbeiten kann; im Anschluß daran wird untersucht, für welche Situationen die eine bzw. andere Position als effektives Instrument der Inkulturation eher geeignet ist. Schließlich wird die Frage der Beurteilungskriterien für die Authentizität einer Inkulturation angesprochen.

2. Bilder des Glaubens – Bilder der Kultur

Der Schlüssel dazu, wie zwischen dem Problem der Inkulturation des Glaubens und der Identifikation mit einer Kultur ein Bindeglied gefunden werden kann, liegt in der Frage, wie wir «Glauben» – das, was inkulturiert werden soll – und «Kultur» – der Kontext, in dem die Inkulturation stattfinden soll – verstehen. Unser Verständnis von Glauben beeinflusst das, was unserer Meinung nach inkulturiert werden muß, was nicht wesentlich verändert werden kann, und wo die Grenzen der zulässigen Veränderung liegen.

Die Grenzen dessen, was inkulturiert werden

muß, können nicht so leicht gezogen werden, wie es zunächst scheinen mag. Einerseits möchte man diesbezüglich nicht zu minimalistisch sein, und andererseits schließt gerade die Tatsache, daß wir an einer Hierarchie der Wahrheiten festhalten, eine unkritische maximalistische Position ebenso aus. Die Debatten um die Veröffentlichung des Weltkatechismus weisen darauf hin, wie schwierig es ist, den christlichen Glauben zu definieren.

Vielleicht liegt die größte Gefahr darin, mit einem dinghaften Verständnis des Glaubens zu beginnen – daß der Glaube eine Reihe von Lehrsätzen ist, die weitergegeben werden müssen. Lehrsatzdenken selbst ist eine kulturgebundene Praxis. Und während es dazu dienen kann, Fragen innerhalb einer einzelnen Kultur zu klären, führt es zu Schwierigkeiten bei der Überschreitung kultureller Grenzen, sogar wenn diese Kulturen innerhalb desselben historischen Zeitalters angesiedelt sind. Die großen christologischen Kontroversen in der frühen Kirchengeschichte sind hierfür der beste Beweis. Außerdem berücksichtigt ein derartiges Denken nicht die Tatsache, daß unsere Sprache weder das Geheimnis Gottes noch das, was Gott für uns in Christus getan hat, jemals in angemessener Weise begreifen kann. Die reichen theologischen Traditionen der Kirche geben Zeugnis von der Bedeutungsfülle des christlichen Glaubens.

Das muß natürlich nicht heißen, daß nichts definiert werden kann. Ruft man sich aber die Erfahrungen der frühen Kirche mit den christologischen Kontroversen – bei denen es sich häufig um Streitigkeiten über die Bedeutung von kulturell verschieden besetzten Begriffen handelte – in Erinnerung, kann man sich eine Hermeneutik vorstellen, die einem kulturelle Grenzen überschreitenden Verständnis des Glaubens dienlich wäre². Genauso wie die Bischöfe bei den frühen Konzilien nur ungen Formeln aufstellten, um den Glauben zu umschreiben, sollten wir vielleicht ihrem Beispiel folgen und unsere Versuche, den Glauben zu definieren, als negative Erklärungen betrachten, d.h. als Grenze für das, was *nicht* gesagt werden kann. Ein solcher Ansatz kann als ein Versuch gesehen werden, die *regula fidei* einzuhalten, ohne die mögliche Bedeutungsfülle des Glaubens für uns einzuengen. Kirchliche

Lehräußerungen würden auf diese Weise nicht so sehr als erschöpfende Erklärungen zu bestimmten Fragen verstanden, sondern eher als Mittel dazu, einerseits die Integrität des Glaubens zu bewahren und ihn andererseits von dem abzugrenzen, was ungesagt bleiben muß.

Den Glauben nicht in einer verdinglichten Weise zu betrachten, erfordert ein komplexeres Verständnis des Glaubens, das Symbolik, Ritus und Ethik einschließt. Der Glaube muß gleichermaßen als Lebensweise und Lebensauffassung verstanden werden. Dieses komplexere Verständnis ist nicht nur wegen der reichen Realität des Glaubens selbst erforderlich, sondern auch, weil Kommunikation auf verschiedenste Weise und durch diverse Medien die Möglichkeit des Verständnisses über kulturelle Grenzen hinaus vergrößert³.

Unsere Auffassung vom Glauben beeinflusst unsere Erwartung dessen, was in der neu inkulturierten Situation reproduziert wird. Ist es eine Frage der richtigen Worte? Oder ein Problem der symbolischen Darstellung? Die Reproduktion bestimmter Werte? Eine Repräsentation der christlichen Geschichte? Unsere Auffassung von einer akzeptablen oder gelungenen Inkulturation sagt viel darüber aus, was wir unter «Glauben» verstehen.

Ebenso übt unser Kulturverständnis einen starken Einfluß auf den Inkulturationsprozeß aus. Es gibt keine allgemein anerkannte Definition von Kultur; deshalb macht auch hier die Auffassung von Kultur den Unterschied aus. Wenn Kultur als System von Regeln, die das Verhalten und die Weltanschauung bestimmen, verstanden wird, dann muß sich der Glaube an dieses System binden. Wenn sie als Gefüge von Werten gesehen wird, die Richtlinien zur Entscheidungsfindung anbieten, dann tritt der Glaube in die Kultur ein wie zu bewahrende Werte oder anzustrebende Tugenden. Diese beiden allgemeinen Ansätze verstehen Kultur vorrangig als ein kognitives System und entdecken im Glauben eine vergleichbare kognitive Struktur. Sie gehören zu den eher traditionellen Verstehensweisen von Kultur. Jüngere Theorien betonen Handlung und Darstellung als Verstehensmodelle für Kultur. Zum Beispiel kann Kultur vornehmlich als Gespräch verstanden werden, das ständig von den daran Teilnehmenden be-

einflußt wird. Oder Kultur wird mit einem Werkzeugkasten verglichen, in den wir hineingreifen, wenn wir ein Problem haben, aber an den wir kaum denken, wenn die Dinge glatt laufen. Oder Kultur ist vor allem ein Theaterstück, das nur verstanden werden kann, wenn es aufgeführt wird⁴.

Wenn man sich für einen stärker handlungsorientierten oder darstellungsbetonten Ansatz der Kultur entscheidet, spielen Elemente wie Glaube als Ethos, Glaube als Ritual, Glaube als Vollzug eine größere Rolle. Hier mag dem inkulturierten Glauben möglicherweise am besten mit einer narrativen Theologie, die die Geschichte der Ortsgemeinde mit der umfassenderen Geschichte des Christentums verknüpfen kann, gedient sein.

Die Entscheidung, welche Theorie von Kultur wir auswählen, sollten wir wahrscheinlich am besten von der aktuellen Situation einer bestimmten Kultur abhängig machen. Dieser Aspekt wird im folgenden Abschnitt untersucht. In diesem Zusammenhang ist wichtig, daß es eine große Bandbreite von Verständnismöglichkeiten des Glaubens sowie der Kultur gibt. Folglich muß man sich beim Versuch, zwischen der Frage der Inkulturation des Glaubens und der Identifikation mit einer Kultur zu vermitteln, nicht nur dessen bewußt sein, wie man Glaube und Kultur definiert, sondern auch, daß diese Definitionen Implikationen in sich tragen, die die Richtung des Inkulturationsprozesses beeinflussen.

3. Die Situation einer Kultur und das Setzen von Akzenten

Ich habe bereits erwähnt, daß die aktuelle Situation einer Kultur die Wahl von Definitionen der Begriffe «Glaube» und «Kultur» beeinflussen kann. Diese Beobachtung ergibt sich aus jeder Untersuchung der christlichen Erfahrung in Vergangenheit und Gegenwart: Zu bestimmten Zeiten haben sich Christen berufen gefühlt, eine Kultur radikal in Frage zu stellen, während sie bei anderer Gelegenheit eine Kultur aufgrund ihrer christlichen Prinzipien in Schutz genommen haben. Was beeinflußt die Entscheidung in einer solchen Situation?

Aufschluß über diese Wahlmöglichkeiten

bietet eine inkulturierte Theologie, die abwechselnd die Notwendigkeit, die Identität einer Kultur zu bestätigen, und die Notwendigkeit, sich sozialen Veränderungen in einer Kultur zuzuwenden, anspricht⁵. Dem Willen, sich mit einer Kultur zu identifizieren, entspricht in der Regel eine affirmative Theologie, dem Willen hingegen, eine Kultur vom Glauben her in Frage zu stellen, eine Theologie, die die Notwendigkeit gesellschaftlicher Veränderung betont. Das ist natürlich keine absolute Unterscheidung; sie kann vielmehr nützlich dafür sein, zu verstehen, wie oder wann solche Entscheidungen getroffen werden, und etwas von den Prinzipien, die solche Entscheidungen motivieren, zu begreifen.

Es gibt mindestens drei Arten von Situationen, die die Entscheidung, sich stark mit der Kultur zu identifizieren, zu begünstigen scheinen. Die erste Situation ist die der *kulturellen Erneuerung*. In dieser Situation ist einer Kultur von äußeren kulturellen Kräften so großer Schaden zugefügt worden, daß ein Volk eine bewußte Erneuerung seiner eigenen Kultur vornehmen muß. So etwas kommt vor, wenn sich eine Kultur gegenüber einer größeren und stärkeren Kultur in der Minderheit befindet und vom Untergang bedroht ist. Als Beispiel hierfür können die Urvölker des amerikanischen Kontinents angeführt werden. In bestimmten Gegenden Kanadas z.B. haben sich Völker aus dem westlichen Teil des Landes Rituale von ihren südlichen Nachbarn in den Vereinigten Staaten borgen müssen, weil ihre eigene kulturelle Erinnerung durch jahrhundertelange Ausbeutung und Völkermord weitgehend zerstört worden ist. Ein anderes Beispiel stellt das Wiedererwachen der afrikanischen Kultur nach der Erfahrung des Kolonialismus dar. Der afrikanische Ruf nach einer starken Identifikation des Glaubens mit der Kultur erwächst aus der Notwendigkeit, die Würde dieser Kulturen, den christlichen Glauben beherbergen zu können, wiederherzustellen. Diese Art der Rekonstruktion unterscheidet sich vom ersten Beispiel und zeigt, daß die Kolonialgeschichte nicht ausschließlich in ihren historischen Verlaufsmustern von Auslöschung und Vernichtung gesehen werden darf.

Eine zweite typische Situation ist die des

kulturellen Widerstandes. Diese ist gegeben, wenn eine Kultur von einer ausländischen Macht bedroht wird und eine Widerstandspolition beziehen muß, um überleben zu können. Eines der eindeutigsten Beispiele für diesen Situationstyp ist die starke Identifikation der Kirche mit der polnischen Kultur über mehrere Jahrhunderte der Besatzung durch ausländische Mächte hinweg. Solche Strukturen des Widerstandes schaffen tiefe Bande der Solidarität, weil der christliche Glaube so untrennbar mit der Bewahrung des eigenen Identitäts- und Menschlichkeitsbewußtseins einer Kultur verbunden ist. Ähnliche Strukturen kann man in der starken Identifikation erkennen, die aus dem Widerstand gegen Diktaturen erwächst, wie es auf den Philippinen und in Chile in den 70er und 80er Jahren der Fall war.

Eine dritte typische Situation ist die der *kulturellen Solidarität*. Hier geht es um eine Situation, in der die Kirche eine kleine Bevölkerungsminderheit bildet und verdächtigt wird, gegen die Mehrheit eingestellt zu sein. In diesen Situationen bemühen sich Christen, ihre Loyalität zu zeigen, und tun dies mit einer starken Akzeptanz der Kultur. Ein solcher Fall ist z.B. der der Christen in China, die hart kämpfen mußten, um nachzuweisen, daß sie wirkliche Chinesen sein und trotzdem zur Weltkirche gehören können.

In all diesen Situationen muß die Identität einer Kultur berücksichtigt werden. Mit ihrem vom Zweiten Vatikanum geprägten Kulturverständnis hat die katholische Kirche immer wieder auf dem Völkerrecht auf kulturelle Identität beharrt. Wenn man hinter diesen Identifikationen mit Kultur nach einem Prinzip suchen wollte, könnte man annehmen, daß es keine Inkulturation des Glaubens ohne eine Kultur geben kann, die ihre eigene Integrität und Würde sowie die Partizipation ihres Volkes besitzt. Das liegt daran, daß die Kultur, in die der Glaube inkulturiert werden soll, ohne diese Bedingungen der Integrität und Partizipation von dem betroffenen Volk völlig entfremdet ist und deshalb nicht das Herz und den Verstand der Menschen ansprechen kann. Somit scheint eine Identifikation, die von einer Sorge für die Kultur zeugt, eine wichtige Voraussetzung dafür zu sein, daß der

Inkulturationsprozeß überhaupt stattfinden kann.

Andererseits gibt es Situationen, in denen der Glaube offenbar dazu aufgerufen ist, sich gegen die Kultur zu stellen. Am offensichtlichsten ist eine solche Situation, wenn von der Kultur Ungerechtigkeiten verübt und sanktioniert werden. Hier muß der christliche Glaube gegen die Ungerechtigkeit vorgehen. Er muß Erklärungen gegenüber, daß Ungerechtigkeit und Gewalt zur Erhaltung der Integrität der Kultur erforderlich seien, immun sein.

Gewiß hat jede Kultur ihre besonderen und eigentümlichen Strukturen, aber die Tatsache, daß sich die Anwendung von Gewalt über einen längeren Zeitraum erstreckt, macht sie nicht zu einer kulturellen Notwendigkeit. Und selbst wenn diese Strukturen der Ungerechtigkeit innerkulturell gerechtfertigt werden könnten - die kulturellen Grenzen sind aufgrund der modernen Kommunikationsmittel heute durchlässig; deshalb wird solchen Erklärungen und Rechtfertigungsversuchen kein Glaube mehr geschenkt. Ein Beispiel für diese Art der Ungerechtigkeit stellt die Behandlung von Frauen in vielen Teilen der Welt dar. Es wird zunehmend deutlich, daß Rechtfertigungen für die Unterdrückung der Frau sich nicht länger halten lassen und wahrscheinlich ohnehin nur von Männern in diesen Kulturen geglaubt wurden. Rassismus ist eine weitere Erscheinungsform dieser Ungerechtigkeit, die nicht toleriert werden darf.

Eine zweite Gruppe von Situationen, in denen der christliche Glaube offensichtlich dazu aufgefordert ist, die Kultur, in die er inkulturiert werden soll, selbständig zu kritisieren, liegt vor, wenn eine Kultur großen Herausforderungen gegenübersteht und nicht über die inneren Ressourcen zu verfügen scheint, diesen Herausforderungen zu begegnen - sei es aufgrund von Bedrohung von außen oder aufgrund von innerem Zerfall.

Liegt diesen Typen von Situationen, die die Entscheidung für eine eigenständigere Rolle des Glaubens gegenüber der Kultur motivieren, ein Prinzip zugrunde? Ich möchte es einmal so formulieren: Wenn eine Kultur ein tiefes Defizit erfährt (wenn eine gewaltige Herausforderung nicht bewältigt werden kann) oder wenn sie sich weigert, einen solchen

Mangel zuzugeben (legitimierte Ungerechtigkeit), dann muß der christliche Glaube eine eigenständigere Rolle im Inkulturationsprozeß einnehmen.

4. Kriterien zur Beurteilung von Inkulturation

Die fünf diskutierten Situationstypen - von denen drei zur Identifikation mit der Kultur und zwei zu einer stärkeren selbständigen Kritik an der Kultur auffordern - sind gewissermaßen Grenzfälle, d.h. sie stellen eine Extremsituation dar. Was aber ist mit allen Fällen, die irgendwo in der Mitte liegen? Wie kann man in derartigen Situationen einen Mittelweg zwischen Identifikation und Kritik finden? Und wie sollte man das Ergebnis der Inkulturationsversuche beurteilen?

Auch wenn die vorgestellten Situationen Grenzfälle darstellen, können aus ihnen Erkenntnisse für weniger idealtypische Fälle gewonnen werden. Einige hilfreiche Aspekte lassen sich von den verschiedenen Vorgehensweisen bei der Neuevangelisierung in Lateinamerika, Europa und Nordamerika ableiten. Wenn sich eine Kultur nicht von sich aus aktuell herausgefordert erfährt, sich aber dennoch einer Art der Evangelisierung gegenüberstellt, die in erster Linie eine gegen sie gerichtete Anklage ist, oder wenn sie einen Ruf in die Nachfolge vernimmt, der offenkundig nicht in der Lage zu sein scheint, die Komplexität ihrer Situation zu verstehen, wird diese Evangelisierungsmethode wahrscheinlich fehlschlagen. Ohne eine vorherige Identifikation mit der jeweiligen Kultur kann es keine Kritik an der Kultur geben. Sonst wird die Stimme des Evangeliums einfach als fremdartiger Klang erlebt, der keinen Bezug zur Realität hat. Vermutlich hat das Christentum viele asiatische Völker deshalb nicht erreichen können, weil es nicht imstande war, sich mit ihrer Kultur zu identifizieren.

Andererseits ist aber auch eine kritiklose Identifikation mit einer Kultur nur eine leere Phrase. In Evangelium und christlicher Lehre geht es schließlich um *metanoia*, um Veränderung. Nicht bereit zu sein, eine Kultur wachsen zu sehen, bedeutet, sich nicht um diese Kultur zu scheren. Die tiefsten Verpflichtun-

gen des Christentums scheinen sowohl nach grundlegender Identifikation - nach dem Beispiel der Inkarnation - als auch nach Wandel - nach dem Beispiel der Passion, des Todes und der Auferstehung Jesu Christi - zu verlangen.

Können alle diese Gedanken in Beurteilungskriterien umformuliert werden? Es sind Versuche in dieser Richtung unternommen worden, und trotz einer gewissen Annäherung führen Unterschiede in der Tradition zu unterschiedlichen Schwerpunkten⁶. Ein Aspekt kann allerdings als sicher gelten: Es läßt sich kein einzelnes Kriterium angeben, das die Frage, ob die Ergebnisse von Inkulturationsprozessen der christlichen Lehre gerecht werden oder nicht, kurz und klar beantworten könnte. Wir brauchen ein ganzes Bündel von Kriterien, um diese Frage beantworten zu können. Denn - wie oben bereits gesagt - führen verschiedene Auffassungen von Glaube und Kultur zu jeweils verschiedenen Modellen und Schwerpunkten.

Abschließend möchte ich über diese Kriterien (wie z.B. Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift und der späteren Tradition, der daraus hervorgegangenen Glaubenspraxis, dem liturgischen Leben, dem Wesen der Nachfolge, usw.), die bereits an anderer Stelle geäußert wurden, hinausgehen und auf eine Reihe von Prinzipien - zwei theologische und ein kulturelles - eingehen, die in Verbindung mit anderen Prinzipien für die Beantwortung der Frage nach der Authentizität von Inkulturation vielleicht einige allgemeine Orientierungspunkte bieten können.

Erstens geht es dem Evangelium und der christlichen Lehre um *metanoia* - Umkehr, Veränderung. Folglich hat keine wirkliche Inkulturation stattgefunden, wenn die christliche Lehre in eine Kultur eingeht und sich dadurch nichts ändert. Der Satz «Es hat sich nichts geändert» weist darauf hin, daß die christliche Lehre niemals einen wirklichen Kontakt zu der Kultur aufbauen konnte oder sich von der Kultur absorbieren ließ.

Zweitens darf die Kultur die christliche Lehre nicht einebnen. Das bedeutet, daß es der Kultur nicht überlassen werden darf, sich auszusuchen, welche Teile des Evangeliums sie hören will und welche nicht. Kulturen müssen sich

mit der gesamten christlichen Lehre beschäftigen, nicht nur mit einer Version, die ihnen gelegen kommt. Das entspricht dem Prinzip, daß die christliche Lehre jede Kultur übersteigt und nicht von einer Kultur domestiziert werden darf.

Drittens bleibt die Inkulturation den Risiken und Möglichkeiten der interkulturellen Kommunikation unterworfen. Ein wichtiges Prinzip ist in diesem Zusammenhang, daß man bei jeder Mitteilung über kulturelle Grenzen hinweg sowohl den Verlust von Informationen und Verständlichkeit riskiert als auch Bereicherung in dieser Hinsicht erfährt. So verschieben sich Schwerpunkte, verändern sich Nuancen, Dinge werden vergessen und neue Erkenntnisse dazugewonnen. Die Geschichte der Entwicklung von Theologie und Lehre gibt Zeugnis für diesen Prozeß. Somit bleibt die Inkulturation ein notwendiges Risiko. Ohne dieses Risiko kann der Glaube keine Wurzeln schlagen. Mit ihm ist die Mög-

lichkeit für neue und tiefere Einsichten in die Bedeutung des Mysteriums Christi immer gegeben.

5. *Schlußüberlegung*

Aus dem hier Gesagten sollte ein wenig deutlicher geworden sein, warum Inkulturation des Glaubens und Identifikation mit einer Kultur nicht als Alternativen aufgefaßt werden können. Die beiden Aspekte stellen zwei Momente des Inkulturationsprozesses dar, denen, je nach den jeweiligen Umständen, größere oder kleinere Bedeutung zukommt. Ein Aspekt von beiden allein ist nicht genug. Ein zentraler Punkt für die Feststellung der Art und des Stadiums des stattfindenden Inkulturationsprozesses ist die Frage, wie man Glaube und Kultur versteht. Und für eine effektive Beurteilung dieser Feststellung werden weitere Kriterien zu ermitteln sein.

¹ Für eine Übersicht über diese Modelle vgl. St.B. Bevans, *Models of Contextual Theology* (New York 1992).

² A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* (Freiburg 1986) Bd. II/1, 19 bezeichnet die christologischen Kontroversen ausdrücklich als Inkulturationsprozeß.

³ Nützlich ist in diesem Zusammenhang C. Geertz, *Ethos, World View, and the Analysis of Symbols*, in: *The Interpretation of Cultures* (New York 1973) 126-141.

⁴ Zur Kultur als Gespräch vgl. D. Tracy, *The Analogical Imagination* (New York 1981); zur Analogie von Kultur und Werkzeugkasten vgl. A. Swidler, *Culture in Action. Symbols and Strategies*, in: *American Sociological Review*, 51, 1986, 273-286; zur Kultur als Theateraufführung vgl. S. Gill, *Native American Religious Action: A Performance Approach to Religion* (Columbia 1987).

⁵ Dies wird ausführlicher behandelt in R. Schreiter, *Constructing Local Theologies* (New York 1985).

⁶ Für eine Aufstellung von Kriterien aus katholischer Perspektive vgl. aaO. 117-121; für eine reformierte Sichtweise vgl. A. Wessels, *Images of Jesus. How Jesus is Perceived and Portrayed in Non-European Cultures* (Grand Rapids 1990), Niederländischer Originaltitel: *Jesus*

zien: Hoe Jezus is overgeleverd in andere culturen (Baarn 1986), 158-192.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

ROBERT SCHREITER

geboren 1947 in den USA; studierte Psychologie und Philosophie am St. Joseph's College in Indiana, USA, und Theologie an der Katholischen Universität von Nijmegen in den Niederlanden, wo er 1974 zum Doktor der Theologie promovierte; 1975 in der Kongregation vom Kostbaren Blut zum Priester geweiht. Seit 1974 lehrt er an der Catholic Theological Union in Chicago, wo er mittlerweile die Professur für Dogmatische Theologie innehat. Er veröffentlichte sechs Bücher, u.a. *Constructing Local Theologies* (1985) und *Reconciliation* (New York 1992). Er ist leitender Herausgeber der im Verlag Orbis Books erscheinenden Reihe *Faith and Cultures* und ist für verschiedene Zeitschriften, einschließlich *CONCILIUM*, als Berater tätig. Anschrift: 5401 Cornell Avenue, Chicago, IL 60615, USA.