

Giancarlo Collet

## Vom theologischen Vandalismus zum theologischen Romantizismus?

Fragen zu einer multikulturellen  
Identität des Christentums

Auf dem Weg zur Arbeitsstelle begegnet mir seit einigen Monaten auf einer Plakatwand, die für Waschmittel und ein neues Automodell wirbt, auch ein in unbeholfener Schrift geschriebener Text, mit dem die Bevölkerung des Landes, das sich zur Zeit mit der Tatsache einer gewalttätigen Fremdenfeindlichkeit auseinanderzusetzen hat, um Achtung und Verständnis für die in vermehrtem Maß Einwandernden gebeten werden soll. Der Text, dessen Verfasser anonym ist, lautet wörtlich:

*Dein Christus ein Jude*

*Dein Auto ein Japaner*

*Deine Pizza italienisch*

*Deine Demokratie griechisch*

*Dein Kaffee brasilianisch*

*Dein Urlaub türkisch*

*Deine Zahlen arabisch*

*Deine Schrift lateinisch*

*Und Dein Nachbar nur ein Ausländer?*

Einige hundert Meter davon entfernt betreibt auf einer Litfaßsäule eine Zigarettenfirma mit reißerisch-sexistischen Plakaten, die in regelmäßigen Abständen erneuert werden, Werbung für ihr Produkt, und das für die Werbung verpflichtete Atelier verfährt dabei meist nach demselben Muster: äußere Erkennungszeichen von Personen, die auf ihre Identität schließen lassen – wie etwa Hautfarbe, Berufskleidung etc. –, werden durch «Verfremdung» bzw. dadurch, daß sie in einen ganz anderen Kontext gestellt werden, mehr oder weniger witzig lächerlich gemacht.

Während man also auf der einen Seite um Achtung vor dem Anderen und um Verständnis für die Fremden bittet, werden auf der anderen Seite Menschen auf subtile Weise entwürdigt.

### *1. Multikulturalität als Realität und Herausforderung*

Multikulturalität ist ein unübersehbares gesellschaftliches Faktum geworden. Der Auseinandersetzung damit kann man schwer ausweichen. Mit Multikulturalität ist, wie die Plakatschrift verdeutlicht, ein Vielfaches gemeint. Darunter versteht man nicht nur, daß die eigene kollektive wie persönliche Identität und was zu ihrer Geschichte gehört in einem Selektionsprozeß aus verschiedenen Kulturen erwachsen ist und an ihnen teilhat, so daß wir sowohl kulturell von anderen bestimmt werden als auch uns von anderen bestimmen lassen, indem wir gewisse Leistungen von ihnen auswählen und übernehmen. Multikulturalität bedeutet vor allem, daß Menschen, die verschiedenen kulturellen Traditionen angehören, in ein und derselben Gesellschaft zusammenleben, ja aus verschiedenen Gründen zusammenleben müssen. Denn im Unterschied zu früheren Zeiten, in denen beispielsweise gezielt Ausländer als Arbeitskräfte ins Land geholt wurden, weil man sie benötigte, oder zu Perioden, in denen Menschen freiwillig ihre Heimat verließen, weil sie sich anderswo ein besseres Leben versprachen, zwingen heute wirtschaftliche, politische und religiöse Ursachen Millionen von Menschen zur Migration und Flucht in wirtschaftlich-politisch stabilere Regionen, wobei die Hauptlast die Dritte Welt zu tragen hat. Diese, aber nicht nur sie, sind in besonderer Weise mit dem Problem multikulturellen Zusammenlebens konfrontiert. «Fremde» freilich, die gestern geholt wurden und gerne gesehen waren, weil man sie brauchte, können heute, da die wirtschaftliche Entwicklung mit Schwierigkeiten zu kämpfen hat, nicht vor die Tür gesetzt werden, weil sie «lästig» zu werden scheinen. Und Menschen, die, aus welchen Gründen auch immer, ihre Heimat freiwillig oder gezwungenermaßen verlassen und anderswo um Asyl nachsuchen – kann man ihnen so schnell die Tür ver-

schließen ohne gleichzeitig nach dem eigenen Anteil an dieser ihrer Not zu fragen?

Dieser letztgenannte Aspekt einer durch weltweite Migration und Flucht bedingten Multikulturalität wird allerdings erst dann sichtbar, wenn das Problem ökonomisch-politischer Interdependenz berücksichtigt wird und das Zusammenleben mit Angehörigen anderer kultureller Herkunft nicht ins persönliche Belieben gestellt, sondern als gesellschaftliche Realität akzeptiert und bewußt gewollt wird. Dann verändert sich auch die Rede von der Multikulturalität. Ein Blick auf Hintergründe und Ursachen solcher Multikulturalität holt diese nämlich aus dem unverbindlichen, panegyrischen Geschwafel von Globetrottern und Reiseprospekten, die einem buchstäblich «das Blaue vom Himmel» versprechen, auf den Boden der Realität, und er zeigt auch reale Schwierigkeiten auf, die mit der Multikulturalität verbunden sind. Diese Schwierigkeiten betreffen zuallererst jene, die in einem anderen kulturellen Kontext leben müssen und die ohne ein gerüttelt Maß an selbstverständlich geforderter Anpassung (angefangen von Eßgewohnheiten und Verhaltensweisen bis zur Sprache) an die neuen Verhältnisse nicht durchkommen. Anpassungsleistungen sind aber auch von jenen verlangt, die in einer bestimmten Kultur beheimatet sind, wiewohl man sich diesen leichter entziehen kann, und die offensichtlich selbst jenen zu schaffen machen, die ihre «multikulturellen Erfahrungen» bereits besitzen. Es macht eben einen Unterschied, ob Multikulturalität eine befristete Sache ist und auf eigener Entscheidung beruht, oder ob diese eine permanente gesellschaftliche Situation darstellt, der man sich nicht entziehen kann. Solange es noch im Belieben des einzelnen steht, ob er seinen Urlaub auf den Bahamas oder in einem buddhistischen Kloster verbringt, zum Abendbrot Schweizerkäse oder mexikanische Avocados ißt, bleibt Multikulturalität vor allem eine Frage des Geldes und Geschmacks und gewiß auch der eigenen psychischen Fähigkeit, sich auf Unbekanntes einzulassen. Kommt das Fremde und Andere, das außerhalb des Gewohnten so fasziniert und so geschätzt wird, aber näher, verliert es plötzlich seinen Reiz und löst Ängste aus. Die Gastfreundschaft,

von der man beim letzten Aufenthalt im Ausland noch überwältigt war, gewährt man zu Hause den Fremden nicht; ein fröhliches Volksfest mit seinen festen Formen, in das man zufällig geriet und welches das eigene Herz erfreute, wird daheim als unzumutbares «Affentheater» weit von sich gewiesen. Multikulturalität enthält nicht nur die Chance gegenseitigen Lernens, sondern sie birgt gleichzeitig auch ein großes Konfliktpotential.

Wird Multikulturalität als nicht zu umgehendes Faktum gesellschaftlichen Zusammenlebens, in dem unterschiedliche, ja gegensätzliche Wertvorstellungen im Spiele sind und für die man sich entscheiden muß, sowie auf dem Hintergrund globaler Interdependenzen gesehen, mit denen wir uns auch politisch auseinanderzusetzen haben, so verändern sich die Sicht und das Urteil. Schon die «bloße Anwesenheit des Fremden macht es den Einheimischen deutlich, daß ihre so einleuchtende und logische Art des Denkens, daß ihre ethischen und moralischen Wertmaßstäbe, die als universal angesehen wurden, offensichtlich nur von provinzieller Bedeutung sind und es für den Fremden durchaus nicht selbstverständlich ist, sie auch für sich als gut und maßgebend zu übernehmen».<sup>1</sup> Wird darüber hinaus die Anwesenheit Fremder als physische Bedrohung und reale Einschränkung der bisherigen, eigenen Lebensmöglichkeiten erfahren, wandelt sich die Einstellung ihnen gegenüber schnell und kann in Haß umschlagen.

Wie die gesellschaftlichen Ereignisse der letzten Jahre deutlich machten, gelingt es weder Politikern, das Problem einer Multikulturalität als tagespolitisches Traktandum (gegen die Fremden) in den Griff zu bekommen, noch können wir im Blick auf die Gesellschaft davon ausgehen, daß sie schon genügend Erfahrung im multikulturellen Zusammenleben und im Lösen aufkommender Konflikte hätte. Vielmehr haben wir uns auf diese vielfältige Herausforderung vorzubereiten und mit ihr umzugehen zu lernen (was unter dem Stichwort «interkulturelles Lernen» diskutiert wird), d.h. eine politische Kultur der Multikulturalität ist gefragt, wobei hier unterstellt wird, «daß die Weltgesellschaft - dank der weltwirtschaftlichen Abhängigkeiten, der Globalität

der Finanzströme und des weltweiten Funktionierens von Kommunikationsnetzen – zu *einer* Gesellschaft geworden ist, in der die Verschiedenen um ihren Platz ringen. Denn erst dann wird die globale Disparität von Lebensbedingungen, der Gegensatz von Reichtum und Armut, von Wohlstand und Hunger zu einem Problem der Gerechtigkeit, wenn die von diesem Gegensatz Betroffenen Glieder ein und derselben Gesellschaft sind.»<sup>2</sup>

Wenn schließlich noch mitbedacht wird, daß nach christlichem Selbstverständnis die Fremden meine Brüder und meine Schwestern sind und das Evangelium in seinem Anspruch eine ethnozentrische Diskriminierung gerade ausschließt, so gewinnt die Frage der Multikulturalität an Brisanz. Denn das Herausfordernde einer multikulturellen Gesellschaft für den christlichen Glauben und die Kirche liegt eben darin, daß er von seinem Selbstverständnis her jegliche Diskriminierung überwinden möchte – «es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau» (Gal 3, 28) –, ohne dabei bisherige kulturelle Identitäten zu zerstören, wohl aber sie durch die Zumutung einer bestimmten Geschichte neu zu konstituieren (vgl. Apg 4, 12). Christliche Glaubenspraxis hat dementsprechend den Anderen in seinem Anderssein zu respektieren und ihm gleichzeitig das Recht auf Heimat zu gewähren. Das schließt den Verzicht sowohl auf gettohafte Selbstbehauptung als auch auf strategische Vereinnahmung ein. Gefordert ist vielmehr das freie Angebot einer neuen Lebensgemeinschaft. Deshalb stehen mit der erneuten Fähigkeit des Christentums zur Multikulturalität auch seine Glaubwürdigkeit und Relevanz zur Debatte. Zu diskutieren ist dabei nicht primär die *Geschichte* des Christentums mit seinen vielfältigen Bindungen an unterschiedliche kulturelle Traditionen und seiner Fähigkeit bzw. Unfähigkeit, anderen kulturellen Traditionen respektvoll zu begegnen, sondern die Frage, wie es sich unter den Bedingungen heutiger Multikulturalität zur Geltung bringen kann und soll. Ob sich die Situation in Zentraleuropa wesentlich von anderen unterscheidet, mag dahingestellt sein. Nach Ansicht eines Religionssoziologen wird derjenige, der «die Botschaft Jesu ernst nimmt, und dies

mag als vorläufige Umschreibung des Begriffs «Christ» genügen, ... in jeder, auch in einer sogenannten christlichen Kultur, in letzter Konsequenz zum Außenseiter».<sup>3</sup>

Rückt eher der normative Aspekt in den Vordergrund, so wird mit Multikulturalität mehr als eine bloße Beschreibung des gegenwärtigen gesellschaftlichen Zustandes gegeben. Multikulturalität bildet dann einen Programmbegriff, mit dem ein zukünftiges gesellschaftliches Zusammenleben von Menschen verschiedenster kultureller Traditionen anvisiert ist, d.h. nichts weniger als daß Multikulturalität nicht nur als unausweichliche Realität akzeptiert, sondern aus innerer Überzeugung bejaht und für die Zukunft als gesellschaftliches Modell gewollt wird. Dies heißt: «Mehrheit und Minderheit leben gleichberechtigt zusammen in gegenseitiger Achtung und Toleranz für die kulturell unterschiedlich geprägten Einstellungen und Verhaltensweisen der jeweils anderen.»<sup>4</sup> Multikulturalität setzt dann nicht nur die unbedingte reziproke Anerkennung voraus, die zum Gelingen einer rechtlichen Gestaltung des gesellschaftlichen Zusammenlebens bedarf und auf die sich alle Beteiligten zu verpflichten haben<sup>5</sup>, sondern sie impliziert auch eine eigene, für andere wahrnehmbare Identität, für die sich niemand weder zu schämen noch zu entschuldigen braucht. Dies wiederum hat mit dem Selbstwertgefühl der einzelnen zu tun, das nicht zuletzt von der Akzeptanz durch andere abhängt. Wer täglich gedemütigt wird, kann – in der Sprache von E. Bloch formuliert – nicht den aufrechten Gang lernen und ebenso wenig Heimat finden.

In diesem Programmatischen, nämlich multikulturell zusammenzuleben, treffen sich seit einiger Zeit gesellschaftliche und kirchliche Tendenzen, wobei gleichzeitig anzumerken bleibt, daß sowohl in der Gesellschaft als auch in der Kirche, wenn auch aus unterschiedlichen Gründen und verschiedenen Interessen, gegen das Projekt einer Multikulturalität Vorbehalte angemeldet werden und dieses zu verhindern gesucht wird. Daß dabei in der Kirche ähnliche Mechanismen in der Fremdwahrnehmung und im Verhalten den andern gegenüber spielen, wie sie in einer multikulturellen Gesellschaft anzutreffen sind, wird man

trotz theologischer Argumentationen und viel gutem Willen, es anders und besser zu machen, nicht von vornherein ausschließen, aber genausowenig darauf reduzieren können. Der Programmbegriff, mit dem eine Multikulturalität des Christentums heute eingeklagt und diskutiert wird, lautet: Inkulturation. Unter Inkulturation wird dabei das Bemühen der Kirche verstanden, das Evangelium in einen bestimmten sozio-kulturellen Kontext so einzubringen, daß die Menschen gemäß allen diesem Umfeld eigenen Werten glauben können, soweit sie mit dem Evangelium vereinbar sind.

## 2. Inkulturation - in welche Kultur?

Fragen nach einer Inkulturation des Christentums auf diesem Hintergrund der Multikulturalität der Gesellschaft zu betrachten, kann hilfreich sein, weil sie zum Realismus und zur Behutsamkeit in der Behandlung eines brisanten Problems nötigt. Solange nicht die Anstrengung unternommen wird, näher zu klären, was denn genauer wo inkulturiert werden soll, wird es bei der mittlerweile gängigen, dennoch inflationär wirkenden Rede von der Notwendigkeit einer Inkulturation des Christentums bleiben. Daran ändert es auch nicht viel, wenn gesagt wird, die neue Evangelisierung hätte «von der kulturellen Realität aus» zu erfolgen. Hat es jemals eine Evangelisierung gegeben, die nicht von einer Kultur her erfolgt wäre? Gewiß: Jetzt sind im Unterschied zu den westlich-abendländischen Kulturen die indigenen, autochthonen Kulturen und deren Reichtümer gemeint. Wer bestimmt aber die «wahrhaften Werte» (oder «jene geistlichen und sittlichen Güter und sozial-kulturellen Werte», wie *Nostra aetate* 2 sagt) dieser Kulturen, und nach welchen Kriterien kann eine solche Bestimmung vorgenommen werden? Gelegentlich wird der Unterschied auch etwas platter formuliert: nicht von einer herrschenden, sondern von einer unterdrückten Kultur her sei zu evangelisieren. Das ist jedoch nicht weniger problematisch. Abgesehen davon, daß die Unterscheidung von herrschenden und unterdrückten Kulturen zu einfach ist, da eine jede Kultur repressive und befreiende Momente enthält (werden beispielsweise in Indigena-

Kulturen Frauen nicht auch unterdrückt, und soll nun die Evangelisierung von der Kultur dieser unterdrückten Frauen her erfolgen oder von wem?), scheinen darüber hinaus bei der Rede von dominierender und beherrschter Kultur die Ergebnisse bekannt zu sein, bevor überhaupt analysiert und argumentiert wird<sup>6</sup>.

Das Problem der Inkulturation ist vielschichtig, und es erfordert deshalb auch eine differenzierende Sicht- und Sprechweise. Es besteht nicht nur in der näheren Bestimmung dessen, was das Evangelium ist und in der Klärung der hermeneutischen Frage, inwieweit es an bestimmte kulturelle Traditionen unverzichtbar gebunden bleibt<sup>7</sup>. Schon die Bestimmung und kritische Wahrnehmung von Kultur überhaupt bereitet Schwierigkeiten. Was gehört zu einer Kultur und wer definiert all das, was zu ihr gehört? Wer sind ihre Subjekte? Um dies an einem Beispiel zu verdeutlichen: T.S. Eliot bestimmt Kultur als «die Gesamtform, in der ein Volk lebt von Geburt bis zum Grabe, vom Morgen bis in die Nacht und selbst im Schlaf»<sup>8</sup>. D. Irarrázaval kommt aus einer anderen Perspektive und ausgehend vom alltäglichen Geschehen mit einleuchtenden Argumenten dazu, von einer «Gegen-Kultur der Gewalt und des Todes»<sup>9</sup> zu sprechen. Des einen Traum - des andern Alptraum!

Wenn auf der einen Seite einem ethnozentrischen Kulturverständnis und auf der anderen einem beliebigen Kulturrelativismus gewehrt werden soll, dann nur so, daß Kultur weder univok noch aequivok, sondern analog gedacht wird. «Die Methode der Analogie befähigt jeden Betroffenen, alternativen kulturellen Verständnisweisen menschlichen Wertes und menschlicher Möglichkeit innerhalb ihres eigenen Horizontes gegenüber aufgeschlossen zu sein, von ihnen zu lernen und sie sich möglicherweise sogar zum Teil selbst zu eigen zu machen. Analoges Denken lehrt, Analogien zu entwickeln, die es gestatten, eine von der eigenen verschiedene Sicht der Wirklichkeit zu unterscheiden, sie gelten zu lassen und sie eventuell auch zu integrieren. In dem Maße, wie eine ganze Gemeinschaft diese Fertigkeit analogen Denkens erwirbt, wird für sie ethnischer Pluralismus - einschließlich seines theologischen Ausdruckes - zur Verheißung anstatt zur Bedrohung; zur Verheißung eines reiche-

ren kulturellen Selbstverständnisses für alle; Verheißung, eine die gesamte Gemeinschaft umfassende analoge Sicht zu entwickeln, die die Verschiedenheit mehrerer kultureller Traditionen umfaßt.»<sup>10</sup>

Vor Klischeevorstellungen in der Wahrnehmung des Anderen und des Fremden, oder fachterminologisch ausgedrückt: vor Fremd-völkerstereotypen sind weder Kirchen noch TheologInnen gefeit, wo immer sie sich finden. Auch bei ihnen kann der Mechanismus des überall wirksamen Ethno- oder Soziozentrismus am Werk sein. Danach wird «das Eigene, die in einer bestimmten sozialen Gruppe, sei es Stamm, Volk oder Kulturkreis, gepflegte Weltsicht, ... zum allgemeingültigen Maßstab erhoben, das Andere, Fremde wird demgegenüber als minderwertig, vielleicht gar als bedrohlich abgelehnt, oder als paradisiisch idealisiert, wenn man mit den eigenen Verhältnissen unzufrieden ist.»<sup>11</sup> Solche Stereotypen sind wirksam, wenn wir von den Deutschen oder den Amerikanern, von den Schwarzen oder den Indigenas sprechen, und sie machen sich nicht zuletzt in den zur Zeit geführten Diskussionen um Inkulturation des Christentums bemerkbar. Dies ist um so verständlicher, als die missionarischen Methoden, mit denen das westliche Christentum im Gefolge von Kolonialismus und Imperialismus in der Welt Eingang fand, entgegen anderslautenden Devisen – erinnert sei nur an die Instruktion der Propagandakongregation von 1659 – nicht so sehr auf Anerkennung der anderen Kulturen und Religionen ausgerichtet waren. Im Gegenteil: Im Bewußtsein, das wahre Menschsein zu kennen und im vollen Besitze der Wahrheit zu sein, scheuten sich westliche Kirchen und Theologen nicht vor der gewaltsamen Vernichtung anderer Kulturen und Dämonisierung fremder Religionssysteme. Es macht deshalb durchaus Sinn, in diesem Zusammenhang von einer Unterwerfungshermeneutik im Unterschied zu einer Anerkennungshermeneutik zu sprechen. Schon ein flüchtiger Blick in die Missionsgeschichte läßt ja ein schlechtes Gewissen aufkommen, das auch durch die zahlreichen «Ausnahmen» gelungener Begegnung und unbedingter Anerkennung der Anderen kaum zur Ruhe findet. In der Wiedergutmachung dieses Sachverhal-

tes, den zu erhellen das Quintocentenario beigetragen hat, kann der erwähnte Mechanismus allerdings unter anderen Vorzeichen aufs Neue greifen.

Hat einst eine unkritische Identifikation westlichen Christentums mit dem Evangelium schlechthin zum theologischen Vandalismus geführt, so verleitet heute eine «Verklärung» anderer Kulturen verbunden mit einer «Europa- bzw. West-Allergie» vielleicht zum theologischen Romantizismus, der in den Kulturen der Anderen nur noch das Gute sieht und kaum mehr ein kritisches Wort wagt, weil er erneut jemanden verletzen könnte. Zu Recht wurde deshalb darauf hingewiesen, es handle sich um dieselbe «epistemologische Arroganz», die sich im Urteil über andere Kulturen das letzte Wort vorbehält, auch wenn dieses Wort mittlerweile anerkennend klingt. Wurde früher das Fremde und Andere als barbarisch und heidnisch ausgegrenzt und verurteilt, so wird es heute als gut und edel bejubelt. Eine solche Einstellung ist, wenn sie nicht zu differenzieren bereit ist, nicht zuletzt (kirchen-) politisch gefährlich. Wenn in einer multikulturellen Euphorie ohne nähere inhaltliche Bestimmung für das Recht des Anderen in seinem Anderssein plädiert und das Lob der Differenz<sup>12</sup> besungen wird, so kann das leicht in das Gegenteil des damit Intendierten umschlagen. Auch die Unvernunft hat ihre List! Müßte es nicht zu denken geben, wenn mit demselben Argument rücksichtslose Nationalisten und menschenverachtende Fundamentalisten ihre Rechte einklagen, um sich der Auseinandersetzung mit der Multikulturalität zu verweigern und ihre Macht über Leichen gehend durchzusetzen? Ihre Begründung lautet dann schlicht: «Wenn die anderen ein Recht auf den Unterschied haben, warum nicht auch wir?»

Niemand wird ernsthaft die Notwendigkeit und Dringlichkeit einer Inkulturation in Abrede stellen können. Wie man aber mit dem Problem umgeht, erfordert nicht allein theologisch-hermeneutische Sensibilität, sondern elementarer noch: Respekt vor den Anderen als «mündige Subjekte» und zugleich inhaltliche Auseinandersetzung. Gerade auf die Stimmen jener außereuropäischen Kirchen, die unter der kulturellen Entfremdung, welche ein geradliniger Export westlichen Christentums bei

ihnen bewirkte, zu leiden hatten und noch immer haben, müssen wir genau hören. Von ihnen wird u.a. moniert, daß wir von einem «Inkulturationsfieber als einem in letzter Minute gemachten verzweifelten Versuch, der Kirche eine asiatische Fassade zu geben»<sup>13</sup>, gepackt seien. Was tun, wenn das Problem der Inkulturation von den Betroffenen selbst nicht als bedrängend empfunden wird und weniger Interesse an der überkommenen Kultur als vielmehr am «western way of life» besteht? Soll mit Inkulturation etwa ein brüchig werdendes kulturelles Erbe erhalten, untergegangene kulturelle Traditionen gar zu neuem Leben erweckt werden? Kann die geforderte Inkulturation der zunehmenden Verarmung des Volkes begegnen, der es zu entkommen sucht? Mit leeren Worten wird kein hungriger Magen satt. Oft sind es gerade nicht die Betroffenen und deren Bedürfnisse, die zu Wort kommen, sondern westliche Missionare, Theologen und Kirchenvertreter, welche anderen gegenüber von Inkulturation reden und gelegentlich sogar genau wissen, was und wie zu inkulturieren ist. Was diese gut und schlecht in einer Kultur finden, das sollen dann deren Angehörige auch. Der alte Vorwurf des missionarischen Paternalismus, wonach westliche Christen über andere in allen Dingen des Lebens ihre Herrschaft ausüben, ist dann berechtigt. Es handelt sich um dieselben Methoden, mit denen die alte koloniale Überheblichkeit perpetuiert wird, auch wenn sie in neuem Gewand auftritt<sup>14</sup>.

Wenn gegenwärtig von Inkulturation des Christentums die Rede ist, so fällt ein Mehrfaches auf: Gelegentlich wird von Inkulturation gesprochen, ohne daß es sich als notwendig erweisen würde, gleichzeitig zu klären, in welche Kultur inkulturiert werden soll, und deren Subjekte namhaft zu machen. Es wird vielmehr vorausgesetzt, es sei klar, was unter Kultur zu verstehen ist. Dies ist es, wie schon erwähnt, aber gerade nicht. Und die Unschärfe, in der diese belassen wird, wirkt sich dann auch auf die Rede über Inkulturation aus. Wenn man berücksichtigt, was Anthropologen schon vor etlichen Jahren festgestellt haben, daß es mittlerweile über dreihundert Bestimmungen dessen gibt, was unter Kultur verstanden werden kann<sup>15</sup>, so ist die Zurück-

haltung auf diesem Gebiet zwar verständlich. Als Tugend wird aber das fehlende Bemühen schwer auszugeben sein, vor allem dann nicht, wenn kaum Ansätze einer Subjektklärung erkennbar sind und gleichzeitig die Inkulturation des Evangeliums ernstgenommen werden soll. In welche Kultur soll denn in einer multikulturellen Gesellschaft das Evangelium inkulturiert werden? In die Kultur katholischer Einwanderer aus Süditalien oder muslimischer Asylsuchender aus dem ehemaligen Jugoslawien, in die Kulturen einer rassistisch gemischten Großstadt in Südamerika oder die eines geschlossenen Bauerndorfes in einem Seitental des Wallis? Welche gesellschaftlichen Schichten hat man dabei im Auge? Sind es arbeitslose Jugendliche, die sich zum Kiffen im Bahnhofsviertel treffen, oder Leute aus dem industriellen Management, die sich zur sonntäglichen Eucharistiefeyer Zeit nehmen? Die Fragen werden bewußt als Alternativen gestellt, ihre konkrete Beantwortung fällt aber verschieden aus und sie verlangt von der Kirche pastorale Optionen. Darüber besteht kein Zweifel: Ihnen allen gilt das Evangelium, und die Kirche hat all das ihr Mögliche zu tun, daß es als befreiende Botschaft bei ihnen ankommt und sie in ihm ihre Identität finden können. Das hat aber schon für die Darlegung des Evangeliums Konsequenzen, wie J.M. Tillard bemerkte: «Man verkündet das Evangelium nicht auf dieselbe Weise in Jerusalem und in Athen, vor einer Vollversammlung der UNO ... und vor einer Zusammenkunft armer brasilianischer Landarbeiter. Darum sieht sich der (theologische, die Lehre betreffende) Pluralismus nicht nur an die kulturelle Einwurzelung des Glaubens gebunden, sondern auch schon seine Darlegung ...»<sup>16</sup>

Wann immer Inkulturation ohne präzisere Zielangabe der anvisierten Kultur und ihrer Träger oder Subjekte gefordert wird, da verkommt sie leider zum multikulturellen Allesreiniger, der überall eingesetzt wird und von dem sich einige offenbar ein neues out-fit der Kirche zu erhoffen scheinen, ohne zu sagen, wie dies geschehen soll. Es genügt nicht, wie dies öfters vorkommt, mit Rekurs auf lehramtliche Äußerungen auf eine allgemeine Bestimmung von Kultur zurückzugreifen (z.B. auf *Gaudium et spes* 53). So hilfreich eine solche

Bestimmung zunächst erscheinen mag, sie hilft im Inkulturationsproblem solange nicht weiter, als nicht eine *konkrete* Kultur in ihrer Vielfalt von Facetten und Konflikten analysiert wird. Man kann in der Inkulturation ebensowenig «häppchenweise» verfahren – ein wenig Musik, ein wenig Volksweisheit, ein wenig religiöse Traditionen usw., die allmählich christlich rezipiert und transformiert werden –, weil Kultur etwas Ganzheitliches darstellt. Und schon wird eine weitere Schwierigkeit sichtbar. Selbst dort, wo Kulturen nämlich eingehend analysiert werden (wie im Falle von Indigena-Kulturen), werden sie meist zu isoliert von anderen einflußreichen gesellschaftlichen Mutationen gesehen. In der Absicht, die innere Logik eines Systems zu erforschen, um eine dichte Beschreibung einer Kultur geben zu können<sup>17</sup>, werden externe Faktoren, welche eine Kultur bestimmen, ausgeblendet, damit aber diese selbst verzeichnet.

Sind also – die Frage zu stellen, ist nicht abwegig – zuerst Ergebnisse von Kulturanalysen abzuwarten, bis mit der Inkulturation begonnen werden kann? Käme diese dann aber nicht zu spät, weil Kultur eine lebendige Wirklichkeit ist und sich in dauerndem Wandel befindet? Und würde das in der Folge für den christlichen Glauben nicht bedeuten, «auf künstliche Weise natürlich und in bewußter Anstrengung spontan» werden zu müssen?

### 3. Inkulturation – ein «Nebenprodukt»

Wenn die Aussage zutrifft, daß ein Christ kein Christ ist, sondern dies nur in Gemeinschaft sein kann, so wäre ebenso wichtig hervorzuheben, daß man seinen Glauben nicht überall, sondern in einer bestimmten Zeit und in einer konkreten Situation mit ihren Hoffnungen und Ängsten, Problemen und Herausforderungen zu leben hat. Inkulturation beginnt deshalb dort, wo Menschen unterschiedlicher kultureller Traditionen mit ihrem begrenzten Leben sich auf die Verheißung des Evangeliums einlassen, diesem trauen und es gemeinsam für andere zu leben beginnen, indem sie sich dem Anspruch des Evangeliums stellen und ihm in ihrem Alltag zu entsprechen suchen. Die Nachfolge des Nazareners ist aber nicht billig zu haben; sie fordert von allen ihren

Preis, sowohl von jenen, die sich Christen nennen, wie auch von jenen, die es werden möchten. Wer sich auf das Evangelium einläßt, kommt nicht daran vorbei, einiges, was wie selbstverständlich zu seiner bisherigen Kultur gehört, hinter sich zu lassen (vgl. Mt 10,39). Ohne gleichzeitige Entkulturation ist eine Praxis der Nachfolge nicht möglich, wenn anders man sich nicht «diesem Weltgefüge gleichschalten» will (Röm 12,2)<sup>18</sup>. Zu sehen, was dies im einzelnen beinhaltet, bedarf einer «Unterscheidung der Geister».

Dieser Alltag hat ganz verschiedene Gesichter, und die Herausforderungen an den Glauben sind weder aus der Perspektive einer Gemeinde noch aus jener ihrer Welt überall dieselben. Was christliche Gemeinden jedoch kennzeichnen sollte, ist ihre Bereitschaft, das Evangelium über ihren begrenzten Kreis mit anderen zu teilen und mit allen Menschen solidarisch zu sein. Dort, wo Christen beginnen, sich aus Sympathie auf die Anderen, mit denen sie zusammenleben, einzulassen und ihr Schicksal zu teilen, kann auch Empathie erwachsen, die eine notwendige Bedingung dafür ist, einen anderen und seine Kultur besser verstehen und möglicherweise schätzen zu lernen. Neue menschliche Möglichkeiten können eröffnet und eigene Defizite aufgedeckt werden. Das geschieht aber nicht a priori, sondern im Prozeß der Begegnung mit verschiedenen Menschen selbst. Die durch konkrete Begegnung mit benennbaren Subjekten erschlossene Kultur verändert schließlich die Rede über Inkulturation, weil sie sich auf bestimmte Menschen und deren Geschichte bezieht, und damit ihre abstrakte Grundsätzlichkeit hinter sich läßt. Dieses Sicheinlassen darf allerdings nicht mißverstanden werden: So harmlos es klingen mag, zahlreiche gesellschaftliche und auch kirchliche Konflikte sind programmiert. Dabei handelt es sich nicht nur um den «Konflikt der Interpretationen», sondern auch handfester Interessen, ein Konflikt, den auszutragen von zahlreichen Christen die Bereitschaft verlangt, ihr Leben zu lassen<sup>19</sup>.

Ohne Umkehr im Sinne eines radikalen Verzichts auf Besserwisserei und Selbstbehauptung, die nur sich und die Reproduktion der eigenen bisherigen Identität im Auge hat, und

Solidarität mit den Anderen kann Inkulturation nicht gelingen. Diese impliziert notwendigerweise die Fähigkeit zur Selbsterneuerung und verlangt eine Haltung der Offenheit, wonach die uns fremden Kulturen in der freien oder unausweichlichen Begegnung mit ihnen *von innen* her, d.h. von ihren Trägern selbst, in ihren Werten und Defiziten erschlossen und gerade nicht mit eigenen Wertmaßstäben gemessen werden, sofern wir ihnen in *ihrem* Selbstanspruch und -verständnis gerecht werden wollen. Die Subjekte einer Kultur haben selbst die erforderliche Kompetenz, um darüber entscheiden zu können, inwiefern sie in dem durch das konkrete missionarische Zeugnis vermittelten Evangelium ihren Glauben authentisch ausgedrückt finden bzw. worin sie Entfremdung erfahren und ihre Identität finden können. Wo diese Kompetenz abgesprochen oder verweigert wird, suchen die «Kleinen und Unmündigen» ihren eigenen Weg, um ihrem Glauben Ausdruck zu verschaffen. Die Religion des Volkes oder Volksreligiosität, aber auch die verstärkt auftretenden Bewegungen unabhängiger Kirchen belegen dies vielfältig.

Eine Glaubensgemeinschaft, welche Multikulturalität in ihren eigenen Reihen ernst nehmen will, kann dabei fundamentale Konflikte wie den Nord-Süd-Konflikt, den Rassenkonflikt oder den Geschlechterkonflikt, zu denen die Kirche das Ihrige beitrug und die sich auch in ihr niederschlagen, nicht ausblenden oder verdrängen, wenn sie das Anliegen der Inkulturation nicht selbst kompromittieren will. Die Kirche ist nicht nur gefragt, wo sie selbst in diesen Konflikten steht und welche Rolle sie darin spielt, sondern auch, wie sie mit Macht umgeht. Wenn sich die eine Gemeinschaft nicht über die andere erheben will, sondern *communio* inhaltlich erreicht und nicht bloß formal behauptet werden soll, dann so, daß Konflikte zugelassen und ausgeglichen und deren Ursachen beseitigt werden. Erst dann wird auch ein interkulturelles Lernen möglich, das über den unverbindlichen Austausch von Höflichkeiten hinausgeht. Das fordert von allen nichts weniger als «einen eschatologischen Respekt füreinander, eine gegenseitige Anerkennung ...», die sogar inmitten der Konflikte die Solidarität pflegt.»<sup>20</sup>

<sup>1</sup> O. Schumann, Die Fremden als Herausforderung. Der asoziale Geist des westlichen Denkens, in: R. Italiaander (Hg.), «Fremde raus?» Fremdenangst und Ausländerfeindlichkeit: Gefahren für jede Gemeinschaft (Frankfurt/M. 1983) 48.

<sup>2</sup> W. Huber, Viele Kulturen - eine Gesellschaft. Multikulturalität in europäischer Perspektive, in: Zeitschrift für evangelische Ethik 36 (1992) 111-124, 112f.

<sup>3</sup> F.X. Kaufmann, Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven (Tübingen 1989) 211. Vgl. K. Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (Freiburg/Basel/Wien 1992); N. Mette, Gemeindeformen im europäischen Kontext, in: Die Kirchen und Europa. Herausforderungen und Perspektiven (Luzern 1993) 125-139, 130.

<sup>4</sup> B. Winkler, Kulturpolitik für eine multikulturelle Gesellschaft, in: St. Ulbrich (Hg.), Multikultopia. Gedanken zur multikulturellen Gesellschaft (Vilsbiburg 1991) 293-297, 294.

<sup>5</sup> W. Huber, aaO. 113f: «Achtung vor der Würde des Menschen in der Person des Fremden, Toleranz gegenüber seinen Lebensformen, Gewaltfreiheit im Austrag des Konflikts unterschiedlicher Wahrheitsansprüche sind wie für die pluralistische Gesellschaft insgesamt so auch für die multikulturelle Gesellschaft entscheidende Bedingungen. Sie beruht also auf einem Prozeß der Verständigung über die elementaren Regeln einer Rechtsgemeinschaft, die wechselseitige Anerkennung ermöglicht und sicherstellt.

Diese Regeln selbst können nicht im Namen der Multikulturalität ins Belieben gestellt werden; über sie muß vielmehr zwischen den Kulturen ein Konsens erzeugt werden. Ein wichtiges Thema multikulturellen Zusammenlebens ist deshalb die Auseinandersetzung über «core values» ... Die grundlegende Erfahrung für diese Ausbildung von «core values» liegt in der Entwicklung der neuzeitlichen Demokratie, insbesondere in der Formulierung der Menschenrechte vor.»

<sup>6</sup> Vgl. C. Rodrigues Brandão, El arca de Noe. Apuntes sobre significados y diferencias respecto a la idea de Cultura, in: P. Suess (Hg.), Culturas y Evangelización. La unidad de la razón evangélica en la multiplicidad de sus voces (Abya-Yala 1992) 25-45, 43.

<sup>7</sup> Vgl. F. Wilfred, Inculturation as a Hermeneutical Question. Reflections in the Asian Context, in: Vidyajyoti 52 (1988) 422-436, 423: «The efforts at inculturation made since Vatican II have been ... largely of a pastoral nature. The theology animating these efforts has been mostly a theology of incarnation which is quite valid but, in my view, inadequate. The key question in inculturation is hermeneutics, and as long as we do not realize this, our discussions and debates on inculturation are bound to move within narrow limits; they may produce a lot of heat, but little light.»

<sup>8</sup> T.S. Eliot, Zum Begriff der Kultur (Frankfurt/M. 1961) 33.

<sup>9</sup> D. Irrarrazaval, Inculturación latinoamericana de la

catequesis, in: *Medellín* 60 (1989) 542-576, 544; vgl. auch *Práctica y teología en la inculturación*, in: *Páginas* 122/1993, 32-48, 33.

<sup>10</sup> D. Tracy, *Ethnischer Pluralismus und systematische Theologie*, in: *Conc* 13 (1977) 56-61, 59.

<sup>11</sup> F. Gewecke, *Wie die neue Welt in die alte kam* (Stuttgart 1986) 61.

<sup>12</sup> R. Darcy de Oliveira, *Elogio da diferença* (São Paulo 1991).

<sup>13</sup> A. Pieris, *Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen* (Freiburg/Basel/Wien 1986) 83.

<sup>14</sup> Vgl. V. Neckebrouck, *Inculturation et identité*, in: *Cultures et développement* 16 (1984) 251-279.

<sup>15</sup> Vgl. A.L. Kroeber/C. Kluckhohn, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions* (New York 1965) 291.

<sup>16</sup> J.M. Tillard, *Theologischer Pluralismus und Geheimnis der Kirche*, in: *Conc* 20 (1984) 57-67, 65.

<sup>17</sup> Vgl. Cl. Geertz, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme* (Frankfurt/M. 1987).

<sup>18</sup> Vgl. Ch. Burchard, *Erfahrungen multikulturellen Zusammenlebens im Neuen Testament*, in: J. Miksch (Hg.), *Multikulturelles Zusammenleben. Theologische Erfahrungen* (Frankfurt/M. 1983) 24-41; N. Brox, *Fremdheit und Grenzüberschreitung im Frühchristentum*, in: G. Eifler/O. Saame (Hg.), *Das Fremde - Aneignung und*

*Ausgrenzung. Eine interdisziplinäre Erörterung* (Wien 1991) 15-33.

<sup>19</sup> Vgl. M. Lopez Vigil/J. Sobrino (Hg.), *La matanza de los pobres. Vida en medio de la muerte en el Salvador* (Madrid 1993).

<sup>20</sup> J.M. Bonino, *Identität und Kommunikation*, in: *Zeitschrift für Mission* 1 (1975) 5-12, 11.

## GIANCARLO COLLET

Geb. 1945 als Kind italienischer Gastarbeiter in Brunnen (Schweiz); Laientheologe; Studium der Philosophie und Theologie in Luzern; Doktor der Theologie in Tübingen. Arbeitete längere Zeit in Mexiko. Professor für Missionswissenschaft an der Katholischen Fakultät der Universität Münster. Veröffentlichungen: *Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion* (Mainz 1984); (Hg.) *Der Christus der Armen. Das Christuszeugnis der lateinamerikanischen Befreiungstheologen* (Freiburg/Basel/Wien 1988); *Theologien der Dritten Welt. EATWOT als Herausforderung westlicher Theologie und Kirche* (Immensee 1990). Mehrere missionswissenschaftliche Beiträge in Fachzeitschriften, Sammelbänden und Lexika. Anschrift: Am Wittkamp 4, 48351 Everswinkel, BRD.