

*Thomas Kramm*

## Kirche und Inkulturation in der Dritten Welt

Das lateinische Christentum hat als Erbe des Imperium Romanum die Botschaft vom einen Gott und Vater aller Menschen verbunden mit einer universalistischen Konzeption der Weltherrschaft. Bis in die Neuzeit hinein bestimmte die Parallelisierung „ein Gott – ein Reich – ein Kaiser“ das Verhältnis von Kirche und Staat. Selbst die Reformationskirchen gerieten sehr schnell in den Zwang, sich als staatstragende Kraft zu bewahrheiten.

Mit dem Aufkommen neuzeitlich-liberaler Gesellschaftsformen und durch den Zusammenbruch des europäischen kulturellen und zivilisatorischen Überlegenheitsgefühls nach Auschwitz und Treblinka wird heute zugleich das herrschende kirchliche Einheitskonzept fraglich. Es hat seine politische Rolle verloren und ist zum gesellschaftlichen Anachronismus geworden. Die Kirche muß den Anspruch der Völker auf politische und kulturelle Eigenständigkeit auch innerkirchlich respektieren. Damit wird die Frage nach der Inkulturation des Christentums im jeweiligen Kontext und nach der Eigenständigkeit der Ortskirche zum Thema.

Die ekklesiologischen Innovationen des Zweiten Vatikanischen Konzils haben seither zu tiefgreifenden theologischen Kontroversen geführt, die andauern. Seine Zuspitzungen erfährt dieser konfliktreiche Prozeß der Rezeption eines neuen Kirchenbegriffs in den Bereichen seiner Umsetzung in die Praxis. „Die sakramentale Begründung christlicher Existenz“ (J. Ratzinger) führt die Kirche in den Dialog mit den Religionen, in die Öffnung für die kulturellen Werte der Menschheit und die aktive Teilnahme am politischen Handeln. „Dialog“, „Inkulturation“ und „ganzheitliche Befreiung“ sind Kernfragen heutiger Theologie.

### Epochen der Inkulturation des Christentums

Die Geschichte der Mission liest sich zugleich als Geschichte der Inkulturation des Christentums, wenn man Rückschläge und Widersprüche nicht außer acht läßt. Für die Jünger Jesu selbst erschloß sich das Wort der Offenbarung einesteils im Kontext der überlieferten alttestamentlichen Verheißung (Emmausjünger), anderenteils im konkret-politischen Kontext des Widerstands gegen das römische Joch (Kindermord des Herodes).

Die christliche Mission unter Nichtjuden („Heidenmission“), die unmittelbar nach Pfingsten ihren Anfang nimmt und bleibend mit dem Namen Páulus



verbunden ist, bedeutet eine erste Öffnung der Botschaft Jesu für eine andere Kultur. Die Begegnung und Auseinandersetzung mit dem Gedankengut der griechisch-römischen Welt führt zu neuen Glaubensfragen und -antworten, die teilweise schon die Theologie des Neuen Testaments bestimmen, in der frühchristlichen Dogmenentwicklung dann ihren Höhepunkt und Abschluß finden. Aber nicht nur die Heilsbedeutung Jesu Christi steht in diesem Prozeß der Inkulturation zur Debatte, das Kirchenverständnis selbst bedurfte der Klärung, ihre innere Struktur (Amt und Leitungsvollmacht) ebenso wie ihr Verhältnis zum Staat, zum Kult und zu den Fremdreigionen.

Als nächster Schritt im Inkulturationsprozeß ist das Vordringen der Kirche in den Kulturraum der germanischen Völker festzuhalten. Der Übergang des Evangeliums in die germanische Welt bleibt nicht ohne Rückwirkungen auf Recht, Liturgie und Glaubenslehre der Kirche. Mit der Frankenherrschaft war ein Imperium Christianum geschaffen, das sich als Erbe der geschichtstheologischen Rolle Roms, als Institution mit göttlichem Sendungsauftrag für alle Völker verstand. Die Bedeutung Roms als Symbol der Einheit des „Christlichen Abendlands“ wächst und bleibt auch unangetastet durch die späteren Auseinandersetzungen zwischen Papst und Kaiser.

Welche konkreten Wandlungen das germanische Element im Christentum bewirkte, ist weniger augenfällig, als dies im Übergang in die griechisch-römische Welt der Fall gewesen war. Die römische Kultur war dem viele Völker umfassenden Germanentum in der destabilisierten Situation der Völkerwanderung an Beharrung überlegen, so daß mit der Mission ein stark romanisierender Einfluß auf das Germanentum ausging.

Während also die „erste Grenzüberschreitung“ aus der Dynamik der apostolischen Verkündigung noch von großer Offenheit war für die Begegnung mit dem griechisch-römischen Kulturraum, so wird jetzt erstmals der christliche Glaube als ein Kulturgut, als römisches Erbe, als religiöse Institution mit politischem Anspruch weitergegeben. Voraussetzung für den missionarischen Erfolg ist in dieser Lage die gegenseitige Annahme der Kulturen mit der Folge ihrer beiderseitigen Wandlung.

Eine neue Epoche der Inkulturation ist das Zeitalter der Entdeckungen. Insbesondere die Mongolenfahrten der Franziskaner und Dominikaner im 13. Jahrhundert sind bewundernswerte Beispiele kluger und mutiger Erschließung fremder geographischer und kultureller Räume. Auch an die Küsten Westafrikas folgen die Missionare den spanischen und portugiesischen Entdeckern. Es gibt aber keine systematische Missionierung, und die meßbaren Bekehrungserfolge sind gering. Die Kräfte des „Christlichen Abendlands“ sind in der Abwehr des Islam durch kriegerische Auseinandersetzung gebunden. Durch den Islam nach Osten und Süden abgeriegelt, unternimmt das Abendland gewaltige Anstrengungen, mit Hilfe der Seefahrt diese Umklammerung zu durchbrechen.



Spanien und Portugal waren die großen Seemächte der Zeit. Als katholische Königreiche betrachteten sie sich als „Vikare“ des Papstes in den neu eroberten Gebieten. Da der Papst keinen anderen politischen Arm als den der kolonisierenden Mächte besaß, übertrug er diesen das sogenannte Missionspatronat. Im Streit der Großmächte um die Einflußbereiche teilte er Rechte und Pflichten zu. So stand die gesamte Missionsarbeit im 16. Jahrhundert unter staatlicher Leitung und Kontrolle. Von Anfang an waren die Orden Träger der Missionsarbeit. Ab 1570 beteiligte sich auch der 1534 von Ignatius von Loyola gegründete Jesuitenorden an der Missionierung Lateinamerikas. Das System des Missionspatronats entartete bald zu einem Werkzeug der Kolonialpolitik. Der Kampf vieler Missionare gegen die rücksichtslose Ausbeutung der Eingeborenen war dadurch blockiert, das Christentum allmählich zu einem integralen Bestandteil der Kolonialgesellschaft geworden, fest verknüpft mit dem Herrschaftsapparat der iberischen Kronen.

Schon im ersten Ansturm hatten die Konquistadoren die alten Hochkulturen der Inkas und der Azteken vollständig vernichtet. Die in ein Gebiet einziehenden Truppen hinterließen jeweils eine Proklamation, in der die Bewohner unter Androhung der Versklavung oder der Todesstrafe zur Annahme des Christentums und zur Anerkennung des spanischen Königs aufgefordert wurden. Die Missionare, die bald folgten, waren natürlich – da diese Kulturen bisher nicht bekannt waren – nicht vorbereitet und waren generell den Problemen, die durch die plötzliche Ausweitung des Weltbilds auftraten, nicht gewachsen. Das gilt wohl allgemein für die geistige Situation der Zeit. Nicht einmal das Konzil von Trient (1545–1563) befaßte sich mit dieser neuen Problematik. Die Frage nach dem Heil der Nichtchristen stellte sich nunmehr unter anderen Voraussetzungen; doch zunächst griff man auf die alten Antworten zurück, taufte so rasch und soviel man konnte und achtete wenig auf das Maß der tatsächlichen Verchristlichung.

Die Missionserfolge waren erstaunlich groß und gingen rasch vonstatten, aber sie erwiesen sich als oberflächlich. Die traditionellen Glaubensvorstellungen hielten an. Es wird überliefert, daß unter den Altären und Kreuzen heimlich die alten Idole vergraben wurden, um so unter dem Schein christlicher Frömmigkeit den alten Göttern huldigen zu können. Der Kampf der Missionare gegen die überlieferten Bräuche führte nur zu einer Verdrängung in den Geheimkult. Zu stark war bei den Menschen das Bewußtsein für die Kontinuität der eigenen Geschichte und Religion.

Bis in die Gegenwart macht sich das Versäumnis bemerkbar, die altmexikanische Überlieferung christlich zu adaptieren. Noch heute ist der Katholizismus durchdrungen von nichtchristlichen Glaubensvorstellungen über verzauberte Orte, Idole, Seelenverlust und bedrohliche Kräfte. Die Furcht vor lebensbedrohenden Mächten und die Praktiken ihrer Versöhnung sind die entscheidenden Komponenten der überlieferten Religiosität. Sie haben zutiefst auch die Art und Weise der Inkulturation des Christentums bestimmt. Die Passionsfrömmigkeit – tiefstes



Mitleiden mit dem geopfertem Christus und persönlicher Nachvollzug der Passion – stehen so sehr im Mittelpunkt des religiösen Lebens, daß darüber die Freude des Osterereignisses verdunkelt wird. Aber nicht nur auf das Erbe aztekischer Weltanschauung ist dieses Übermaß an Kreuzesverehrung zurückzuführen, es ist auch eine unmittelbare Folge der missionarischen Unterweisung, die das Kreuz als wirksames Zeichen gegen die Macht der Dämonen eingeführt hat. Aber auch das Christentum war und ist in seiner Symbolik nicht ganz vom magischen Denken befreit, und was als Kraft gegen heidnischen Mißbrauch gedacht war, wird statt dessen zum neuen Kultsymbol und besetzt den Platz der alten Idole. Auch der Einfluß der spanischen Mystik hat die Gestalt des lateinamerikanischen Christentums mitgeprägt.

Der Weg der kulturellen Anpassung wurde in Indien und China beschritten. In Matteo Ricci (1552–1610) und Roberto de Nobili (1577–1656) hat diese Missions-epoche ihre großen Persönlichkeiten gefunden. Die geistige und politische Situation des Abendlands war aber diesen Bemühungen um ein authentisches Christentum nicht günstig. Die Mission in China scheiterte an den innerkirchlichen Streitigkeiten um den rechten Weg der Inkulturation.

Die Mission des ausgehenden 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts schließlich kann auch nicht leicht in ihren Erfolgen um Inkulturation des Christentums dargestellt werden. Das neue, auf nationalistischem Gedankengut gründende Sendungsbewußtsein des Westens ist eine Verbindung von kolonialen Interessen und christlicher Eschatologie mit missionarischer Stoßkraft.

Den Entdeckern folgten unmittelbar die Missionare und diesen wiederum die Kolonialherren. Die Missionare taten sich schwer im Verständnis der traditionellen Kulturen, und wenn es auch viele wissenschaftlich brauchbare Untersuchungen über die sozialen und religiösen Institutionen der missionierten Völker gegeben hat, so führten doch die bekannten Voreingenommenheiten meist zu einer falschen Interpretation und rein negativen Auswertung der Erkenntnisse. Grundlegende Forderungen an die ethnologische, kulturgeschichtliche und linguistische Vorbildung der Missionare wurden erst verwirklicht, als die koloniale Ära ihrem Ende entgegenging.

Wirkungsgeschichtlich betrachtet haben diese teils hellen, teils dunklen Epochen der missionarischen Ausbreitung der Kirche insgesamt das Selbstverständnis der Kirche tiefgreifend verändert und den Boden bereitet für eine in der Vielheit der Kulturen präsente Weltkirche. Die neue Situation läßt sich folgendermaßen skizzieren:

1. Die Kirche ist nicht mehr europäisch, sondern im wahren Sinn des Wortes „Weltkirche“. Nur noch ein Drittel der Katholiken lebt in Europa, und nur noch ein Drittel aller Bischöfe ist europäischer Herkunft. Die früheren Missionsgebiete sind zu selbständigen Ortskirchen geworden, was eine Pluralität der christlichen Lebensformen und des christlichen Denkens faktisch selbstverständlich macht.



Die Fakten wirken normativ. Die Kirche hat realisiert, daß das Evangelium nicht an eine bestimmte Kultur „und an kein besonderes politisches, wirtschaftliches und gesellschaftliches System“ gebunden ist<sup>1</sup>.

2. Die Bemühungen um eine Inkulturation des Christentums auf der Ebene eigenständiger Ortskirchen wurden durch das Zweite Vatikanische Konzil und durch die Päpste seit Johannes XXIII. gutgeheißen. Die Mitte der 70er Jahre erhobene Forderung von Bischof Peter Sarpong aus Ghana, nicht Afrika solle christianisiert, sondern das Christentum solle afrikanisiert werden, war ein damals erstaunlicher Beweis dafür, welchen Stellenwert die Inkulturation im Leben der römischen Kirche erlangt hatte.

3. Neue Wege sind beschritten worden, das Verhältnis des Christentums zu den großen Weltreligionen zu bestimmen, die Religionen theologisch zu würdigen und Möglichkeiten des Dialogs zu eröffnen. Auch die Mission der Gegenwart versteht sich als dialogisches Geschehen.

4. Die gemeinsame Suche nach Grundsätzen für ein christliches Leben unter den Bedingungen der Gegenwart hat auch die alten konfessionellen Gegensätze überbrückt. Eine Ökumene ist in Gang gekommen, die das 19. Jahrhundert noch aus religiöser Überzeugung für unmöglich gehalten hätte.

5. Das Christentum sieht heute seine heilsgeschichtliche Aufgabe ohne Überheblichkeit. Es fühlt sich dem Menschen als „homo religiosus“ verbunden und erkennt in allem Religiösen ein Suchen nach Gott. Um so mehr fühlt sich die Kirche zum Zeugnis für den Gott der Menschenliebe herausgefordert. Mit der klaren, zuversichtlichen Erkenntnis aus dem Evangelium, daß Gott sein Heil unter allen Menschen wirkt, wandelte sich nicht nur das Motiv der Mission. Auch das Gottesbild selbst veränderte sich in Richtung auf das Bild des erlösenden und befreienden Gottes.

Diese Entwicklungen sind nicht zuletzt Rückwirkungen und Auswirkungen einer missionarischen Epoche, durch welche die Kirche aus (selbstgesetzten und auferlegten) Verengungen herausgeführt wurde. Nach dem Abreißen der Kirchhofsmauern in einer Zeit des expansiven Europäismus gibt es heute kein Zurück mehr zu den alten Formeln und Symbolen. Die Probleme der gemeinsamen Sprache in Recht, Liturgie und Dogma sind nur durch dauerhafte Einrichtungen des innerkirchlichen Dialogs zu lösen. Das Papsttum hat sich als sichtbares Zeichen der Einheit gewandelt, im Dienst der Verbindung der Ortskirchen untereinander neue Funktionen übernommen. Der Bischof versteht sich nicht mehr als päpstlicher Delegat, sondern als Repräsentant der Ortskirche in den Beziehungen zu den Mitbischöfen und dem Bischof von Rom. Dies sind die Kennzeichen einer „postkolonialen“ Kirche, die sich stets unterwegs weiß, eine „Zelt-Kirche“ sein will unter den Völkern. In diesem Selbstverständnis liegt ihre neue missionarische Kraft.



## Die einheimische Ortskirche – Bestandsaufnahme und Zielsetzungen

### *1. Inkulturation des Christentums in Afrika*

Seit dem Beginn dieses Jahrhunderts ist die Anzahl der Katholiken in Afrika, vor allem in den schwarzafrikanischen Staaten, erstaunlich gewachsen. Dieser Missionserfolg, der zu 60 Millionen Katholiken (12 Prozent der Bevölkerung Afrikas) geführt hat, kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß die katholische Kirche in Afrika immer noch ein sehr europäisches Gesicht trägt. Bei der geschichtlichen Verknüpfung der Missionierung mit der europäischen Kolonialisierung ist dies nicht eigentlich verwunderlich. In dem Maß, in dem die Verantwortung für die katholische Kirche in Afrika an afrikanische Bischöfe, Priester und Theologen übergegangen ist, mehren sich die Anstrengungen, der Kirche in Afrika ein afrikanisches Gesicht zu geben. Kardinal Malula von Kinshasa hat diese Aufgabe lapidar so umrissen: „Gestern noch haben die ausländischen Missionare Afrika christianisiert, heute werden die Schwarz-Afrikaner das Christentum afrikanisieren.“<sup>2</sup>

1975 hat die Gesamtafrikanische Bischofskonferenz (SECAM) eine Inkarnation des Christentums in Afrika gefordert, die durch die Inkulturation der christlichen Botschaft in afrikanisches Gedankengut vorangebracht werden solle. Ausdrücklich lehnten die afrikanischen Bischöfe dabei eine bloße Anpassung an afrikanische Bräuche und Vorstellungen als nicht ausreichend ab, um die geforderte Afrikanisierung zu erbringen. In der Umsetzung dieser Aufgabe der Inkulturation ist eine eigenständige afrikanische Theologie entstanden. In Schwarzafrika hat sie ethnologische und philosophische Vorarbeiten von Missionaren (z. B. der Bantu-Philosophie von P. Tempels) aufgegriffen und eigenständig weitergeführt. Ausgangspunkt für eine Beschäftigung mit den traditionellen afrikanischen Religionen ist die Frage nach der Bedeutung der Ahnen, deren religiöse Vorstellungen im Licht des eigenen christlichen Glaubens und einer Theologie der Religionen auf ihren Heilswert geprüft werden. Dabei geht es um die Untersuchung des Gottesbegriffs, von Gebets- und Opfertexten, des Geisterglaubens und der religiösen Weltsicht gewöhnlich eines einzelnen Stammes oder Stammesverbands, z. B. für die Mossi in Burkina Faso (G. M. Kalmogo) oder die Vodun in Benin (B. Adoukonou). Weit über Zaire hinaus bekanntgeworden ist das Zentrum für Studien afrikanischer Religionen (CERA) an der katholischen Fakultät in Kinshasa, das systematisch die Begegnung mit afrikanischer Religiosität und Spiritualität sucht. Durch Publikationen und Fachkongresse fließen die Ergebnisse dieser Forschung in die theologische und pastorale Arbeit der katholischen Kirche in Afrika ein.

Besonderes Gewicht kommt den vielen afrikanischen Unabhängigen Kirchen zu, die auf vielfältige Weise eine Verknüpfung und Verschmelzung von Christentum und afrikanischer Religiosität zeigen. Auf der einen Seite signalisieren sie der katholischen Kirche in Afrika die Dringlichkeit der Aufgabe einer Inkulturation



des Christentums und weisen auf die Versäumnisse im Erscheinungsbild, in der Liturgie und der Pastoral der katholischen Kirche hin, die das Wachstum dieser Gruppen begünstigten. Zum anderen läßt sich an den Fehlformen und synkretistischen Verirrungen dieser Unabhängigen Kirchen ablesen, wohin eine zu starke Afrikanisierung ohne hinreichende theologische Reflexion führen kann.

Ein großes Problem in der Begegnung der katholischen Kirche mit den traditionellen afrikanischen Religionen und der afrikanischen Kultur liegt darin, daß der Einfluß der Säkularisierung und Modernisierung die Bedeutung und Relevanz dieser authentisch afrikanischen Weltansicht immer mehr in Frage stellt. In Kreisen afrikanischer Theologen wird von einer „anthropologischen“ und einer „kulturellen Armut“ gesprochen, mit der die Verluste an menschlicher Identität und die kulturelle Verarmung in Afrika im Gefolge der kolonialen bzw. neokolonialen Ausbeutung, der politischen Mißwirtschaft, der wirtschaftlichen Abhängigkeit, der zunehmenden Verstädterung und Industrialisierung gekennzeichnet werden, die alle zusammen die Erreichung und Bewahrung einer afrikanischen Identität bedrohen.

## *2. Inkulturation des Christentums in Asien*

Sucht man nach einem Charakteristikum für die katholische Kirche in Asien, so ist dies zweifellos die Aufgabe des interreligiösen Dialogs<sup>3</sup>. Mit einem Anteil von gerade 2,6 Prozent der Bevölkerung stellen die Katholiken in Asien eine kleine Minderheit dar, die sich den großen Weltreligionen wie Hinduismus, Buddhismus, Islam, Taoismus und Schintoismus gegenüberstellt. Die 1972 gegründete Vereinigung von asiatischen Bischofskonferenzen (FABC) hat sich die Förderung des interreligiösen Dialogs als besondere Aufgabe gestellt. Das Büro für interreligiöse Angelegenheiten (BIRA) hat für Bischöfe und Theologen eine Reihe von Seminaren veranstaltet, bei denen die Problematik des Dialogs mit dem Buddhismus (1979 in Thailand), des Dialogs mit dem Islam (1979 in Malaysia und 1983 in Varanasi) und des Dialogs mit dem Hinduismus (1982 in Indien) behandelt wurde. Bei diesen Seminaren ging es darum, die theologischen Voraussetzungen des Dialogs in ihrer Bedeutung für Asien zu sehen, eine Bestandsaufnahme der bestehenden Kontakte zu den anderen Religionen zu machen, sich um die Verbreiterung der Basis dieses Dialogs zu kümmern, der über den Kreis der Experten auf die Priester, die Theologiestudenten, die Lehrer und Katecheten bis hin zu den einfachen Gläubigen auszudehnen sei. Der Erziehung zum Dialog haben sich die asiatischen Bischöfe besonders gewidmet und hierfür Handbücher und Informationsmaterial erarbeiten lassen.

Bei der letzten Vollversammlung der FABC in Bangkok 1982 haben die asiatischen Bischöfe die Verpflichtung zum Dialog für die asiatische Kirche deutlich bestätigt. Sie erkennen an, daß Gott sich seit undenklichen Zeiten den asiatischen Völkern geoffenbart hat, und daß aus der Antwort auf das Wirken des



Heiligen Geistes die Glaubensgemeinschaften entstanden sind, die die gesellschaftliche, kulturelle und religiöse Geschichte Asiens bestimmt haben. Die Katholiken Asiens erfahren ihre primäre menschliche und religiöse Zugehörigkeit zu diesen Gemeinschaften. Sie befinden sich in gemeinsamer Pilgerschaft und Suche nach dem Absoluten und der Wahrheit mit den Angehörigen dieser Religionen. Die Form der christlichen Präsenz in Asien ist für sie daher der Dialog. Die Erklärung schließt: „Unsere doppelte Zugehörigkeit – die zu unserer Kultur und die zu unserem christlichen Glauben – ist nicht eine Nebeneinanderstellung, sondern sie ist in der Tiefe unseres Seins zusammengefügt zu einer lebendigen Synthese in unserer Spiritualität, in unserer Theologie, in unserem Gebetsleben und unserem Lebensstil. Letztlich kann nur so eine Gemeinschaft des Glaubens in Asien aufgebaut werden. Deshalb ist dieser Dialog ein unverzichtbares Element für den Aufbau unserer christlichen Gemeinschaften auf allen Ebenen.“<sup>4</sup>

Die eigentliche Praxis des interreligiösen Dialogs ereignet sich in Dialogzentren, Instituten und auf Zusammenkünften in den verschiedenen asiatischen Ländern. In Indien hat der *christlich-hinduistische* Dialog seit den Jahren des Zweiten Vatikanischen Konzils stark zugenommen. Einen breiten Raum nimmt der Dialog in der Gesellschaft ein, bei dem Christen und Hindus sich gemeinsam mit Fragen der Gesellschaft, der Entwicklung, der Gesundheitsfürsorge und ähnlichen gemeinsamen Problemen auseinandersetzen. Nicht direkt verbunden mit diesen Dialogbegegnungen, doch von ihnen inspiriert und befruchtet, sind die Versuche einer Inkulturation des Katholizismus in Indien auf den Gebieten der Liturgie, des Gebets und des religiösen Brauchtums. Hier stellen sich auch am ehesten die Fragen, wie weit eine Annäherung an hinduistische Vorstellungen und Bräuche gehen kann, ohne die Identität und Wahrheit des christlichen Glaubens zu tangieren.

Da der *Islam* in den verschiedenen Ländern Asiens ein oft recht unterschiedliches Gesicht zeigt, stellt sich die Situation des christlich-islamischen Dialogs auch sehr verschieden dar. Im Vorderen Orient ist wegen der politischen Spannungen so gut wie kein Dialog möglich. In Indien dagegen gibt es zwischen Katholiken und Muslimen, die beide in unterschiedlicher Weise eine religiöse Minderheit darstellen, viele Berührungspunkte und gute Kontakte. Eine Vereinigung für islamische Studien (ISA) versucht, auf katholischer Seite die Dialogarbeit zu koordinieren. In Indonesien, dem zahlenmäßig größten islamischen Land der Welt, bestehen zwischen der katholischen Kirche und dem Islam viele langjährige Verbindungen, die in jüngster Zeit durch islamische Erneuerungsbewegungen gefährdet erscheinen. Dem christlich-islamischen Dialog auf den Philippinen kommt insofern eine besondere Bedeutung zu, weil die Philippinen das einzige Land darstellen, in dem die Katholiken mit 85 Prozent in der Mehrzahl sind. Belastet wird das Verhältnis zu den Muslimen, die vier Prozent der Bevölkerung ausmachen, durch die politisch bestimmten Auseinandersetzungen. Die katholischen Bischöfe von Mindanao, wo



die Mehrzahl der Muslime wohnt, bemühen sich, durch Hirtenbriefe, Studententage für Priester und Laien sowie Handreichungen für den christlich-islamischen Dialog das Verständnis für die Notwendigkeit einer Verständigung und Versöhnung mit den Muslimen zu verbreiten. Auch Papst Johannes Paul II. hat bei seinem Besuch 1981 die Notwendigkeit dieses Dialogs unterstützt.

Der *Buddhismus* begegnet als Dialogpartner der katholischen Kirche in Asien in zwei Erscheinungsformen, die sich geographisch auf Südostasien für den Theravada-Buddhismus und Ostasien für den Mahayana-Buddhismus erstrecken. Auf Sri Lanka, dem Kernland des Theravada-Buddhismus, war die christlich-buddhistische Begegnung lange von der Hypothek des Kolonialismus belastet gewesen. Das nationale Priesterseminar in Kandy bemüht sich, in der Ausbildung der Priester Kenntnisse der Grundlehren des Buddhismus zu vermitteln, um die Priester für den Dialog vorzubereiten. Das Dialogzentrum „Tulana“ hat zum Ziel, den Dialog unter den Fachleuten zu fördern und darüber hinaus konkrete Probleme der Entwicklung auf dem sozialen Sektor, die Katholiken und Buddhisten in gleicher Weise betreffen, zu behandeln. In Thailand hat das gute Verhältnis zwischen Katholiken und Buddhisten in jüngster Zeit durch Aktivitäten von buddhistischen Gruppen gelitten, die sich durch die Bemühungen um Inkulturation und Dialog seitens der katholischen Kirche bedroht sehen. In Ostasien ist Japan ein Zentrum des christlich-buddhistischen Dialogs geworden. Zu nennen sind Begegnungen mit dem Zen-Buddhismus, die zunächst von Missionaren (H. Enomiya-Lasalle, H. Dumoulin, W. Johnston) begonnen und dann von Japanern (Oshida, Kadowaki, Okumura) aufgegriffen und weiterentwickelt wurden. Studienzentren für das Studium der Religionen und den Dialog in Tokio (Sophia Universität und Oriens Institut) und in Nagoya (Nanzan Institut) helfen, Grundlagen für den Dialog zu erarbeiten und den Austausch unter Fachleuten zu ermöglichen.

Bei der Vielzahl von Gesprächspartnern und den jeweils sehr verschiedenen örtlichen Gegebenheiten lassen sich nur sehr formal Gemeinsamkeiten in der Thematik des christlich-buddhistischen Dialogs aufzeigen. Bei den Fragen der Lehre geht es um die Problematik der Wiedergeburt, der Frage nach Gott, des Leids und der Frage des Heils. In der Ethik geht es um die Beziehung zwischen der christlichen Liebe und dem buddhistischen Begriff des Mitleids. Starke Berührungspunkte ergeben sich auf dem Gebiet der Spiritualität, der Meditation und der Mystik. Besonders vielversprechend haben sich die Begegnungen zwischen christlichen und buddhistischen Mönchen entwickelt, die in Zusammenarbeit mit dem Sekretariat für die Nichtchristen veranstaltet wurden. 1979 waren Mönche aus der Tradition des Zen-Buddhismus für einige Wochen Gäste in verschiedenen Klöstern Westeuropas. 1983 unternahmen christliche Mönche einen ebenfalls mehrwöchigen Gegenbesuch in buddhistischen Klöstern in Japan. Auf der Grundlage des gemeinsamen Zusammenlebens im Rahmen einer bestimmten monastischen Tradition kam es zu sehr tiefgehenden Begegnungen.



### *3. Inkulturation des Christentums in Lateinamerika*

Die Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla (1979) hat als eine der pastoralen Optionen der lateinamerikanischen Kirche die „Evangelisierung der eigenen Kultur in Gegenwart und Zukunft“ genannt (vgl. Schlußdokument von Puebla, No. 394–443). Wenn dabei von einer „lateinamerikanischen Kultur“ gesprochen wird, so ist darunter die Mischkultur zu verstehen, die aus der Begegnung zwischen spanisch-portugiesischer Kultur mit den präkolumbianischen, ursprünglich südamerikanischen Kulturen und den afrikanischen kulturellen und religiösen Einflüssen entstanden ist. Die Aufgabe, sich gegen die drohende Zerstörung kultureller Werte und kultureller Identität durch äußere Einflüsse oder verfremdende Nachahmung importierter Lebensformen zu wenden, wird von den Bischöfen Lateinamerikas neben die Aufgabe gestellt, die wirtschaftliche Ausbeutung und politische Unterdrückung zu bekämpfen.

Die Ausrichtung der lateinamerikanischen Theologie in der Form der Befreiungstheologie hat den Akzent mehr oder weniger einseitig auf die sozio-ökonomischen Aspekte der Unterdrückung und entsprechend auch der Befreiung gerichtet. Schon in der Diskussion im Rahmen der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen (EATWOT) ist den lateinamerikanischen Theologen von ihren afrikanischen und asiatischen Kollegen das Fehlen der kulturellen und religiösen Komponente bei der Untersuchung des Kontextes, in dem die Botschaft des Evangeliums in Lateinamerika verkündet werden muß, vorgehalten worden. Es ist daher kein Zufall, daß die lateinamerikanischen Bischöfe neben der „Option für die Armen“, das heißt dem Einsatz für die soziale Gerechtigkeit, für Menschenrechte und Abbau von Ausbeutung, sich für die Evangelisierung der lateinamerikanischen Kultur engagieren. „Das allgemeine Ziel der Evangelisierung unserer lateinamerikanischen Kirche muß die ständige Erneuerung und Umformung unserer Kultur im Geiste des Evangeliums sein, d. h. das Evangelium muß die Werte und Maßstäbe der Kultur durchdringen, damit die Strukturen, in denen Menschen leben..., in vollere Sinn menschlich werden“ (Dokument von Puebla, Nr. 395).

Die Kirche in Lateinamerika sieht sich in der Auseinandersetzung mit Kräften des Kapitalismus und Liberalismus auf der einen und dem marxistischen Kollektivismus auf der anderen Seite. Als Gegengewicht gegen diese Kräfte, denen beiden gemeinsam ist, daß sie einen Säkularismus vertreten, setzt sich die Kirche für die Volksfrömmigkeit in Lateinamerika ein. Auch die Theologen in Lateinamerika entdecken in zunehmendem Maß die Volksfrömmigkeit als ernst zu nehmenden Faktor, der lange von den Eliten geringgeschätzt wurde. Diese Geringschätzung hat zu einem Anwachsen von autochthonen Kulturgruppen und Formen ursprünglich afrikanischer oder indianischer Religiosität (Condomblé, Wodu, Umbanda) geführt, ähnlich der Entstehung der Unabhängigen Afrikanischen Kirchen. Angesichts der Gefährdung des lateinamerikanischen Volkskatholizismus durch den Übergang von der Agrargesellschaft zur städtisch-industriellen Gesellschaft



sieht die Kirche Lateinamerikas ihre Aufgabe in einer pastoralen Pädagogik, „durch welche der Volkskatholizismus vom Evangelium her aufgegriffen, geläutert, vervollständigt und wirkkräftig gemacht wird... Dazu ist eine Kenntnis der Symbole, der stummen, nicht-verbalen Sprache des Volkes erforderlich, damit es gelingt, in einem kraftvollen Dialog die Frohe Botschaft neu mitzuteilen“ (Dokument von Puebla, Nr. 557).

### Das neue Selbstverständnis der Kirche als Weltkirche

Das Bild von der selbständigen, gesellschaftlich-politisch autonom handelnden, um eigene pastorale Wege bemühten Ortskirche ist heute die Grundlage und der Ausgangspunkt für Modelle der Kircheneinheit in weltkirchlicher Perspektive. Die durch die vergangene absolutistische Konzeption der päpstlichen Gewalt lange vergessene Autonomie der Bischofskirche, der Respekt vor dem kulturellen Erbe der Völker und Nationen, das brüderliche Gespräch zwischen Ost- und Westkirche nach tausendjähriger Ignorierung, diese und andere Entwicklungen mehr sind Zeichen für eine neue Ordnung des kirchlichen Lebens und für ein neues Modell der Einheit der Weltkirche, das die Vielfalt der Völker und Kulturen berücksichtigt. Diese Entwicklung ist von größter Bedeutung für die Zukunft des Christentums im Übergang ins nächste Jahrtausend.

### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Zweites Vatikanisches Konzil, *Gaudium et Spes* 42.

<sup>2</sup> Zit. nach P. Zougrana, Afrikas Beitrag zur Theologie in der Kirche, in: *Bibel und Kirche* 1980, H. 3, 78–89, 86.

<sup>3</sup> Vgl. zum Folgenden G. Evers, L. Wiedenmann, *Kirche im Dialog mit den Hochreligionen Asiens* (Aachen, o. J. [1984]).

<sup>4</sup> *FABC Papers*, Nr. 32 (1982) 40f.

Der Beitrag geht auf ein Referat beim 35. Internationalen Kongreß „Kirche in Not“ in Königstein/Ts. zurück. Sämtliche Referate werden in einem Dokumentationsband (Kongreß-Band 33) erscheinen.