

Die Ortskirche als Ort evangelisierenden Handels : Sinn, Notwendigkeit und Grenzen von Inkulturation

Autor(en): **Friedli, Richard**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **36 (1989)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **23.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761138>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

RICHARD FRIEDLI

Inkarnation der christlichen Botschaft in den Kulturen der Welt

Die Ortskirche als Ort evangelisierenden Handelns*

Sinn, Notwendigkeit und Grenzen von Inkulturation

Jede Epoche hat ihre Schlagworte. «Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit» waren das Leitbild der Französischen Revolution von 1789. «Unabhängigkeit» (indépendance) wurde in den 60er Jahren unseres Jahrhunderts in afrikanischen Gebieten wie der Besuch einer Dame erwartet. Während der Zeit der erwachenden Ökumene wurde die «Evangelisation der Welt in dieser Generation» (John Mott) angestrebt. Heute sind die theologischen Slogans und Modewörter «Kontextualisierung», «Indigenisierung» oder – wie diese Vorlesungsreihe, die wir jetzt beenden, überschrieben ist – «Inkarnation» und «Inkulturation». Um die Bedeutung und das Gewicht dieser beiden letztgenannten Begriffe «Inkarnation» und «Inkulturation» zu erahnen, können wir z. B. die Reden, die Papst Johannes Paul II. auf seinen außer-europäischen Reisen hält, untersuchen. Diese an der Peripherie Euramerikas eröffneten Horizonte werden aber im vatikanischen Zentrum der Christenheit sehr stark eingeengt, sobald es um Inkulturations-Vorschläge geht, die über folkloristische Aspekte der Einheimisch-Machung hinausgehen. Die Diskussion von Themen wie die materiellen Gestalten der Eucharistie (z. B. in Afrika anstelle von Brot und Wein Bananensaft und Maniok zu verwenden), die Sakramentenwürdigkeit der Polygamie, die afrikanischen Heilungspraktiken, der prophetische Auftrag der

* Schlußreferat in der Vortragsreihe «Inkarnation des Evangeliums in den Kulturen der Welt» am Institut für missionstheologische Grundlagenforschung in München (9. März 1988).

Frauen in der Kirche, die Kirche des Volkes in Lateinamerika, das Christ-Sein im nach-maoistischen China oder der Einbezug von hinduistischen Traditionselementen im indischen Liturgie-Vollzug ist praktisch schon häresieverdächtig. Dann werden – wie an der außerordentlichen Synode der Bischöfe in Rom (1985) – diese Anliegen einer lokalen «Inkulturation» sehr dezidiert mit dem Projekt eines universal verbindlichen «Weltkatechismus» konfrontiert und praktisch verhindert.

Die erwähnten Beispiele illustrieren, wie theologische Debatten, die heute weltweit geführt werden, in diesem Vortrag auf wenige, konturenhafte und deshalb vereinfachte Aussagen und Modelle reduziert werden müssen. Diese Bezugspunkte aus der Weltkirche dokumentieren ferner, daß ich keine Rezepte zur Inkulturation vorschlagen kann, sondern nur auf die anthropologische, theologische und exegetische Vielschichtigkeit dieser so tiefgehenden und raschen Mutationen in der interkontinentalen christlichen Gemeinschaft hinzuweisen vermag.

1. Inkulturation global

Ich fühle mich umsoweniger berechtigt, über das Thema «Inkulturation», das wir meistens aus der Perspektive der Dritten Kirche behandeln, zu reden, als mich Kardinal Malula während einem Gespräch über das afrikanische Konzil im Sommer 1986 in Kinshasa höflich, aber entschieden daran erinnert hat, daß es an den VertreterInnen der Ortskirche Afrikas sei, die Dimensionen, Chancen und Grenzen der Inkulturation der Evangeliumsbotschaft in die kulturellen und sozio-politischen Kontexte des postkolonialen Afrika zu gewichten und zu planen – und nicht an den theologischen und kanonistischen Autoritäten des Mittelmeer-Raums und der vatikanischen Instanzen. Für den Bischof von Kinshasa ist dem umsomehr so, als ja die kirchlich-religiösen Umbruchsituationen in Europa – Elektronik, Informatik, Säkularisation, kirchenloses Christsein, Esoterik, Formen asiatischer Religiosität, Zauberei zum Beispiel – zur Genüge zeigen, wie der Okzident selber desorientiert ist und neu die Inkulturation der Botschaft von Jesus dem Christus suchen muß.

1.1 Herausforderung in Europa

Es ist mehr als berechtigt, wenn Kardinal Malula uns auf die eigene ortskirchliche Problematik in Europa zurückverweist und uns ermahnt, zuerst für den okzidentalen Kontext die Verantwortung zu übernehmen, bevor wir uns «missionarisch» um das nicht-europäische kirchlich-gemeinschaftliche Leben kümmern. Die beiliegenden statistischen Resultate aus äußerst sorgfältigen Untersuchungen der «European

Table 10: Beliefs in Western Europe*
among people who attend church weekly (I)
in comparison with those who attend church less than once a year (II)
and the total group (III)

	I	II	III
believe in God			
total population	97	72	75
Catholics	98	74	87
Protestants	97	76	75
other Churches**	97	80	87
believe in heaven			
total population	73	20	40
Catholics	72	28	45
Protestants	77	37	43
other Churches**	91	49	73
<i>believe in a personal God</i>			
total population	62	23	32
Catholics	60	27	39
Protestants	73	18	26
other Churches**	84	69	61
convinced atheists			
total population	–	2	5
Catholics	–	1	1
Protestants	1	1	2
other Churches**	2	–	1

* i.e. the countries of the EEC except Spain, Portugal and Greece.

** these are very small.

Value Systems Study Group» (EVSSG, 1979–82)¹ dokumentieren ja eine radikale Mutation im religiösen Bewußtsein und im christlichen Gottesverständnis von europäischen Menschen².

Es ist hier nicht der Ort, im Detail diese statistischen Erhebungen, ihre Methoden und Resultate zu diskutieren. Auf jeden Fall scheinen darin aber Tendenzen auf, die nicht übersehen werden können und uns auf die Inkulturations-Herausforderung in Europa zurückbinden.

In Tabelle 10 möchte ich nur auf die Frage nach dem *Glauben an einen persönlichen Gott* eingehen. Darnach sind es bei den regelmäßig

Table 13: Personal God, the importance of God, weekly church attendance

Countries*	personal God (as a %)	importance of God (on a 10-point scale)	weekly church attendance (as a %)**
Ireland (Rep.)	73	8.02	82
Malta	71	—	—
N. Ireland	70	7.49	52
USA	66	8.21	43
Spain	55	6.39	41
Norway	40	5.35	7
Belgium	39	5.94	30
The Netherlands	34	5.33	27
<i>Europe</i>	32	5.80	23
Great Britain	31	5.72	14
Fed. Rep. Germany	28	5.67	21
France	26	4.72	12
Finland	25	6.20	4
Denmark	24	4.47	3
Sweden	19	3.99	5

Source: EVSSG.

* Data for Italy (not given here) seem to be unreliable in this respect.

** The percentages in all cases are somewhat higher than the actual results.

¹ Zu diesen statistischen Erhebungen in West-Europa und zur verwendeten Beobachtungsanlage vgl. STOETZEL J., *Les valeurs du temps présent: une enquête*, Paris 1963, und: FRIEDLI R., *Zwischen Himmel und Hölle – die Reinkarnation*, Freiburg/Schweiz 1986, 13–26.

² Die folgenden Materialien stammen aus: KERKHOFS J., *God in Europe*, in: *PRO MUNDI VITA-DOSSIERS 2* (1987) 13–18. – Schamanistische Gottesvorstellungen im Christentum Europas? Einige religions-soziologische Beobachtungen, in: *Lebendige Seelsorge* 39/6 (Dez. 1988) 350–355.

praktizierenden *katholischen Christen* 60%, bei den einmal pro Jahr sich liturgisch betätigenden Katholiken 27% und aufs Gesamte der Katholiken unter den 12 463 befragten Personen der west-europäischen Länder 39%, die an einen persönlichen Gott glauben.

Der Prozentsatz der an einen persönlichen Gott glaubenden EuropäerInnen fällt gesamteuropäisch und unabhängig von der konfessionellen Zugehörigkeit auf 32% (s. Tabelle 13).

In einer vertiefteren Befragung von WesteuropäerInnen ging es dann darum, die Gottes-Vorstellungen von Menschen zu präzisieren, die nicht zu dieser Population von 32% gehören, die noch an die Existenz eines persönlichen Gottes glauben. Dabei ergaben sich folgende Resultate:

- 11% meinen, es gäbe etwas wie einen Gott, einen Geist oder eine kosmische Kraft
- 36% glauben an eine Art geistige Lebensenergie
- 10% wissen nicht genau, was halten
- 5% antworten nicht

Table 15: God and gender (Great Britain) (as a %)

Indicators of religious commitment	sex/status*	30 years and under	over 30 years not retired
define themselves as religious	Male	35	60
	W. Female	47	72
	Non-w. Female	28	73
God is important in life	Male	17	39
	W. Female	28	52
	Non-w. Female	27	64
believe in God	Male	53	75
	W. Female	73	80
	Non-w. Female	67	91
<i>believe in a personal God</i>	Male	23	27
	W. Female	33	36
	Non-w. Female	28	43
attend church monthly	Male	16	14
	W. Female	25	33
	Non-w. Female	6	36

* Working Female, Non-working Female.

Der Glaube an einen persönlichen Gott entspricht dem traditionellen, transzendenten, biblisch-monotheistischen Gottesbild. Dagegen spiegelt die Meinung von der geistlichen Lebensenergie (36%) und von der kosmischen geistlichen Kraft (11%) ein theologisches Wertsystem wider, welches immanentistisch-ökologisch (vgl. Gaia-Religion) ist. Wir können darin animistische und schamanistische Züge ablesen.

Tabelle 15 stellt dar, wie in England einerseits berufstätige Frauen und andererseits Mütter, die voll im Haushalt tätig sind, auf die Frage nach einem persönlichen Gott reagieren:

Darnach glauben 33% der unter 30jährigen, außerhalb des Haushaltes berufstätigen Frauen an einen persönlichen Gott. Nur 28% der gleichaltrigen Hausmütter sind dagegen vom personalistischen Gottesverständnis überzeugt. Wenn wir davon ausgehen, daß diese Schicht junger Frauen, die ihre Kinder nicht gemäß dem biblischen Gottesbild erziehen, die kommende Generation von Europäern prägen, so ist es leicht nachvollziehbar, wenn Kardinal Malula uns dringlichst dazu einlädt, zuerst über unsere eigenen okzidentalen Inkulturationsprobleme nachzudenken, bevor wir uns um die nicht-europäischen Modelle kümmern, in denen die christliche Botschaft gelebt werden soll.

1.2 Herausforderung in der Welt

Damit sollte bereits klar geworden sein, daß die Perspektive «Inkulturation» nicht geschichts- und situationslos verhandelt werden kann. Je nach den verschiedenen spirituellen und sozio-wirtschaftlichen Kontexten ist nämlich das konkrete Gesicht von Inkulturation verschieden. Die je verschiedenen Ortskirchen müssen ja notwendigerweise von je partikulären Fragestellungen ausgehen:

Die okzidentalen kirchlichen Gemeinschaften müssen sich dann fragen, wie es verantwortbar ist, in der säkularisierten und pragmatisch entscheidenden Gesellschaft nach der marxistischen und psychoanalytischen Kritik am religiösen Verhalten noch *glauben* zu können.

Dagegen fragen sich Christen in vielen Gebieten der Dritten Welt, wie es unter den unmenschlichen Lebensbedingungen ihres Alltags möglich ist, zu *hoffen*.

Als ich vor Jahren mit dem indischen Theologen Francis D'Sa aus Poona über diese Zusammenhänge diskutiert habe, hat er die unterschiedliche Betroffenheit als europäischer und als indischer Theologe mit folgender Frage auf den Punkt gebracht: «Wie kann ich in einem Land, wo es kein Brot gibt, das eucharistische Brot brechen?»

2. Inkulturation Kontextuell

Mit dieser Einleitung sollte klar geworden sein, daß es unmöglich ist, das Thema der Inkulturation abstrakt zu behandeln. Es kann nur kontextuell und situationsgemäß besprochen werden³.

2.1 «Sprache» anthropologisch

Auf diese existentielle Dichte der Alltagswirklichkeit, welcher die Botschaft von Jesus dem Christus begegnet, und auf die anthropologische Unmöglichkeit, diese Botschaft eurozentrisch und doktrinär einzuebnen, haben die wegweisenden Analysen von Paul VI. in der apostolischen Ermahnung «Evangelii Nuntiandi» (1975) hingewiesen:

*PAUL VI.
EXHORTATIO APOSTOLICA EVANGELII NUNTIANDI
(8.12.1975), N° 63*

Die wahrhaft eingewurzelten Teilkirchen, die sich sozusagen verschmolzen haben mit den Menschen, aber auch mit den Wünschen, Reichtümern und Grenzen, mit der Art zu beten, zu lieben, Leben und Welt zu betrachten, wie sie für bestimmte Menschengruppen charakteristisch sind, haben die Aufgabe, das Wesentliche der Botschaft des Evangeliums sich tief zu eigen zu machen und es ohne den geringsten Verrat an seiner wesentlichen Wahrheit in eine Sprache zu übersetzen, die diese Menschen verstehen, um es dann in dieser Sprache zu verkünden.

Diese Übertragung muß mit Unterscheidungskraft, Ernst, Respekt und Fachkenntnis geschehen, wie die Sache es verlangt, im Bereich der liturgischen Ausdrucksformen; es gilt aber auch für die Katechese, die theologische Formulierung, die untergeordneten kirchlichen Strukturen und die Dienstaufgaben. «Sprache» aber darf hier weniger im semantischen oder literarischen Sinn aufgefaßt werden, sondern vielmehr anthropologisch und kulturell.

³ Vgl. WALDENFELS H., Artikel «Kontextuelle Theologie», in: MÜLLER K.; SUNDERMEIER T. (Hg.), Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe, Berlin 1987, 224–230; FRIEDLI R., Art. «Interkulturelle Theologie», ib. 181–185.

Vor allem die am Schluß dieses Paragraphen angedeutete Perspektive ist hier von entscheidender Wichtigkeit: es geht bei der Inkulturation (Paul VI. hat diesen Ausdruck aber noch nicht verwendet!) nicht nur um semantische oder rituelle Übersetzungen, sondern um anthropologische und kulturelle Umsetzungen und Neu-Interpretationen: der Mensch, der in je verschiedenen kulturellen Netzen und gesellschaftlichen Überlieferungen lebt, soll in einer Art und Weise mit dem Evangelium in Kontakt kommen, daß in ihm die gleiche Hoffnungsreaktion ausgelöst wird wie in der Mitwelt von Jesus – in China, in Nicaragua, in Nigeria oder in Deutschland.

2.2 *Enkulturation – Akkulturation – Inkulturation*

Damit ist angedeutet, daß der theologische Neologismus «Inkulturation» Wege freilegt, um die *eine* befreiende Botschaft von Jesus dem Christus in *vielfältigen* Modellen und Paradigmen auszudrücken. Diese Umsetzung geschieht im liturgischen, gemeinschaftlichen und theologischen Bereich. Da dabei vor allem auch die Katechese betroffen ist, ist es verständlich, daß der Begriff «Inkulturation» in einem offiziellen lehramtlichen Text zum ersten Mal in der «Botschaft an das Volk Gottes» (Nr. 5) der Bischofssynode zur Katechese (1977) aufscheint:

Der gleiche Realismus lädt uns ein, die vielfachen Verflechtungen des katechetischen Wirkens zu erwägen:

Die Verschiedenheit der Kulturen

bewirkt für die Katechese eine große Vielfalt der Situationen. Die christliche Botschaft muß in den menschlichen Kulturen Wurzeln schlagen, damit sie diese aufnehmen und umgestalten kann; darauf hat bereits das II. Vatikanische Konzil hingewiesen, und Papst Paul VI. hat es in der Apostolischen Exhortatio «*Evangelii Nuntiandi*» in Erinnerung gerufen. In diesem Sinne darf die Katechese als ein gewisses Instrument der «Inkulturation» bezeichnet werden: Sie entfaltet die Kulturen weiter; zugleich werden ihre Lebensformen von innen her erleuchtet. Der christliche Glaube muß sich durch die Katechese in die Kulturen inkarnieren. Die wahre Inkarnation des Glaubens durch die Katechese setzt nicht nur ein «Geben», sondern auch ein «Nehmen» voraus.

Der Begriff ist aber in der kirchlich-theologischen Sprachregelung – auch in den bereits erwähnten Ansprachen von Johannes Paul II., in denen er oft von «Inkulturation oder Akkulturation» spricht⁴ – noch nicht klar fixiert. Ich möchte deshalb folgende kultur-anthropologischen, definitorischen Abgrenzungen vorschlagen, wobei wir feststellen müssen, daß die Kultur-Anthropologie den Begriff «Inkulturation» nicht kennt; sie verwendet bloß den Begriff «Enkulturation» und «Akkulturation»⁵:

Enkulturation meint dabei den grundlegenden Sozialisations-Vorgang, währenddem die vorgegebenen gesellschaftlichen Normen und Werte einer neuen Generation vermittelt werden. Während diesem mehr oder weniger bewußten Internalisierungsprozeß wird die je spezifische Basis-Persönlichkeit (Sprache, Gestik, Umgangsformen, Wertsystem) gebildet.

Akkulturation bezeichnet dagegen jene positiven oder negativen Phänomene, die sich aus direkten und länger dauernden, freiwilligen oder aufgezwungenen, spontanen oder geplanten Kontakten zwischen Menschen verschiedener Kulturen (Paradigmen) ergeben: z. B. Anreicherung der kulturellen Persönlichkeit, selektive Adaptation, Bekehrung, dialogische Identität, persönliche Verunsicherung (Anomie), Kultur-Schock, Entwicklung, Kultur-Zusammenbruch, interkulturelle Theologie usw.

Inkulturation hat sich im neueren theologischen Vokabular der Christen eingebürgert, um die Begegnung zwischen dem okzidental-semitisch enkulturierten Evangelium und den nicht-okzidental-kulturellen Kulturen zu bezeichnen. Daraus erwächst eine je «lokalisierte» Art und Weise des Christseins: z. B. Basisgemeinschaften, afrikanische Liturgieformen, indische Theologie, indonesische Kirchenarchitektur, indianische Heilungsriten, Christologie in buddhistischen Kategorien, europäischer Kirchengesang, okzidentale Hilfswerke, historisch-kritische Exegese, getanztes Evangelium usw.

⁴ Vgl. auch JOHANNES PAUL II., *Catechesi tradendae* (16. Oktober 1979): «Wie ich kürzlich vor den Mitgliedern der Bibelkommission gesagt habe, ist der Ausdruck «Akkulturation» oder «Inkulturation» ... zwar eine sprachliche Neubildung, bringt jedoch sehr deutlich die einzelnen Elemente des großen Geheimnisses der Inkarnation zum Ausdruck» (Nr. 53).

⁵ Vgl. PANOFF M.; PERRIN M., Art. «Enkulturation», in: Taschenwörterbuch der Ethnologie. Begriffe und Definitionen zur Einführung, Berlin 1982, 88; Art. «Akkulturation», ib. 24; MÜHLMANN W.E., Art. «Akkulturation», in: BERNSDORF W. (Hg.), Wörterbuch der Soziologie, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1972, 20, und: CLAESSENS D., Art. «Enkulturation», ib. 184; LUZBETAK L. J., *The Church and Cultures. An Applied Anthropology for the Religions Worker*, South Pasadena 1970, 73–82 (Culture and the Individual).

Es ist nicht an uns, diese kultur-anthropologische und theologische, begriffliche Neuschöpfung «Inkulturation» anzunehmen oder abzulehnen. Wichtig ist, die Dekodierung dieser Etikette präzise vorzunehmen.

2.3 Leitsätze zur Inkulturation

Schon in der Einleitung wurde signalisiert, daß es in diesem Referat in keiner Weise darum gehen kann, inkulturatorische Rezepte zu unterbreiten. Inkulturation des Evangeliums kann immer nur kontextuell geschehen, und ihre Form muß von den jeweiligen lokalen christlichen Gemeinschaften entschieden und verantwortet werden. Christentumsvergleichend und -verwurzelt in den bisherigen hoffnungsstarken Erfolgen und bedenkenswerten Mißerfolgen von Inkulturations-Prozessen können aber folgende, vorläufige Leitbilder angegeben werden:

1. Inkulturation ist jener Evangelisierungs-Vorgang, der im Rahmen einer gegebenen, partikulären Kultur vor sich geht, ohne diese zu verabsolutieren.
2. Die Methoden der Evangelisierung – Gemeindemodell, Predigt, Katechese, Moral-Vorschriften, Rechtsordnung – sind je nach dem kulturellen Kontext zu wählen. (Die Mittelmeer-Tradition ist eine dieser Möglichkeiten.)
3. Die verschiedenen Ortskirchen akzentuieren in ihrem Lebensraum ihr christliches Leben unter dem Hoffnungs-Horizont Christus je nach den verschiedenen Formen von Abwesenheit von Heil-Schalom. In der *einen* eucharistischen «communio» gestaltet sich das *plurale* Gesicht des Christ-Seins je nach dem sozio-politischen Kontext.

3. Inkulturation Textuell

Ich habe bereits darauf hingewiesen, daß es aus der Perspektive der Inkulturation unmöglich ist, die Begegnung zwischen dem auf griechisch verfaßten Evangelium und den Menschen aus nichteuropäischen Kulturen fundamentalistisch und nach dem Modell einer wortwörtlichen Übersetzung und einer rituellen Repetition zu verstehen. Zu viele Beispiele illustrieren, wie die formell-materielle Identität der übersetzten Botschaft oft die inhaltliche Identität der Botschaft verformt (z. B. Christus wird zu einem Zauberer oder zu einem bedrohlichen Richter).

3.1 *Übersetzung und Umsetzung*

Deshalb ist nicht eine wörtlich-materielle Übersetzung eines biblischen Textes das Ziel der Inkulturation, sondern die Suche nach einer dynamischen Gleichwertigkeit. Diese wertmäßige und «atmosphärische» Gleichheit soll beim heutigen Empfänger der Botschaft den gleichen Gesamteindruck hinterlassen und die gleiche Reaktion auslösen, wie sie beim kulturell verschiedenen Erst-Empfänger hervorgerufen hat. Eine inkulturierte Übersetzung sollte also beim Empfänger die gleichen affektiven, volitiven und geistigen Gefühle und Entscheidungen ergeben wie bei den ersten «Hörern des Wortes».

Die Echtheit und Richtigkeit der Übersetzung hängt also von den Reaktionen des Empfängers ab. Eine Übersetzung, die zwar wörtlich und formell umsetzt, aber auf die kulturellen Zusammenhänge nicht eingeht, riskiert, den gewollten Sinn und die entsprechende Einladung zur Nachfolge Christi nicht wiederzugeben; diese Übersetzung wäre also nicht exakt.

3.2 *Beispiel: japanische Übersetzung von Ex 3,14*

Im Folgenden soll diese kultur-anthropologische Schwierigkeit einer kompetenten und verantwortbaren textlichen Inkulturation am Beispiel der Übersetzung eines biblischen Textes aus dem Semitisch-Hebräischen über das Griechische in das Japanische illustriert werden. Wir bearbeiten dabei kurz den für das biblische Gottesverständnis – da wir einleitend vom persönlichen Gottesbild in Europa gesprochen haben – zentralen alttestamentlichen Text Ex 3,14. Darin wird die Hierophanie geschildert, in der sich Jahweh dem Moses im brennenden Dornbusch offenbart als «ähyäh asär ähyäy».

Sowohl die etymologische Bearbeitung als auch die Deutungsgeschichte dieses Textes sind noch nicht abgeschlossen⁶. Meist ist heute

⁶ In diesem Abschnitt stütze ich mich auf die Angaben meines Kollegen A. Schenker, Professor für Altes Testament an der Universität Freiburg/Schweiz. Vgl. DE VAUX R., *Histoire ancienne d'Israël. Des origines à l'installation en Canaan*, Paris 1971, 321–337; ferner: Anm. a) der «Traduction œcuménique de la Bible» (TOB), Ancien Testament, Paris 1975, 138–139; Vgl. auch PARKE-TAYLOR G. H., *Yahweh: The divine Name in the Bible*, Waterloo/Ontario 1975, 46–62 (the God of Moses, Ex 3,14).

⁷ Die hebräische Wurzel *hwb* (aus dem älteren *hwy*) verweist auf das Wortfeld «fallen, stürzen». Yahweh wäre damit der «niederfahrend Gewitternde». die arabische Wurzel *hwy* deutet auf »lieben« und »leidenschaftlich handeln« hin. Die im nordwestlich Semitisch bekannte Wurzel *hwy* kann in der Partizipialform mit «Seier» und im Kausativ mit «werden lassen, erschaffen» übersetzt werden.

die Übersetzung «Ich bin der ich sein werde» angenommen. Die etymologischen Vorschläge⁷ deuten aber darauf hin, daß es im Gesamten (vv. 13–15) bei diesem «ich bin» und «ich werde sein» um eine dynamische, Geschichte-machende, stark helfende und treue Gegenwart geht. Der Mensch kann sich seiner nicht durch die Benennung bemächtigen – weder definitiv noch magisch.

Mit der Übersetzung dieses Exodus-Textes aus der ursprünglich hebräischen Enkulturation in das Griechische der Septuaginta (LXX) wechselt der kulturelle Kontext. Die Übersetzung bedeutet nicht nur ein Übergang von der semitischen Völker- und Sprachgruppe in die indoeuropäische Sprachfamilie, sondern auch eine Verschiebung oder vielleicht besser eine Einengung und Selektion innerhalb des ursprünglichen semantischen Bedeutungsfeldes. Die Übersetzungs-Akkulturation bedingt nämlich auch einen Wechsel innerhalb von verschiedenen Werten und religiösen Perspektiven. Das ἐγώ εἰμι ὁ ὢν der LXX beinhaltet zwar noch die seinsmächtige Komponente der semitischen Wurzel *hwy*, schaltet aber die unberechenbare und dennoch treue Geschichtsmächtigkeit praktisch aus.

Die Übersetzung der lateinischen Vulgata «ego sum qui sum» und «qui est misit me ad vos» bereitet ihrerseits den Weg zu einer nicht mehr so sehr geschichtlichen Interpretation von Gottes Gegenwart als vielmehr einer philosophischen, abstrakten, ontologischen, Substanz-orientierten Interpretation vor. Diese essentielle Darstellung des göttlichen Namens wird noch dadurch verhärtet, als die im Hebräisch gegebene Ich-Form «ich *bin* hat mich zu euch geschickt» in der Vulgata mit «*qui est*» übersetzt wird⁸. Dadurch ist die beziehungsstarke, dynamische Ursprungsbedeutung zu Gunsten einer eher statischen Philosophie und Theologie uminterpretiert worden, welche nicht nur einen Kulturbruch, sondern einen Bedeutungswechsel einführt.

Da es bei dieser Untersuchung weder darum geht, die scholastische Verhärtung dieser seins-metaphysischen Tendenz zu analysieren, noch die damit angesprochenen theologischen Probleme (z. B. Offenbarungsgeschichte, Inspirationsverständnis, Überlieferungsbegriff) aufzuarbeiten, soll hier nur auf die noch verschärfte Problematik der zwischen-

⁸ Vgl. die Vulgata-Übersetzung von Ex 3,14: «Dixit Deus ad Moysen: Ego sum qui sum. Ait: Sic dices filiis Israël: Qui est misit me ad vos». – Zum Kontext vgl. BEIERWALTES W., *Deus est esse – esse est Deus*. Die onto-theologische Grundfrage als aristotelisch-neuplatonische Denkstruktur, in: *Platonismus und Idealismus* (Philosophische Abhandlungen 40), Frankfurt a. M. 1972, 5–82 (zu Ex 3,14: 9–12).

religiösen Akkulturation und der missiologischen Inkulturation hingewiesen werden, wenn in unserer Thematik von der gegenseitigen Rezeption christlicher und buddhistischer Werte die Rede ist.

Die japanischen Übersetzer scheinen nämlich bei ihrer Arbeit von der griechischen Version ausgegangen zu sein. Sie übersetzen Ex 3,14 als «Ich bin der Seiende»⁹: *watashi wa atte aru mono*. Diese Übersetzung ist aus folgenden Schriftzeichen zusammengestellt:

<i>watashi</i>	私	Ich (Subjekt)
<i>atte</i>	有った	seiende (Partizipalform zu <i>aru</i>)
<i>aru</i>	有る	ist
<i>mono</i>	者	Sache, Person

Im modernen Japanisch weist die Wurzel *aru* auf die abstrakt begriffene Existenz einer Person hin. Dieses Wort *aru* 有る hat zwei japanische Leseweisen U und YŪ. Die U-Leseweise ist in der Philosophiesprache gebraucht für den abendländischen Seins-Begriff. Die YŪ-Leseart bedeutet normalerweise «Besitz». Da das verwendete Bildzeichen 有る für *aru* im buddhistischen Kontext für «Sein» gebraucht wird, schwingt das buddhistische Sachverständnis mit, welches Vergänglichkeit, Nicht-Persönlichkeit und Leidverfallenheit impliziert. Damit ist also im doppelten Sinn – Abstraktheit und Nichtigkeit – vom Hebräischen ins Japanische eine grundlegende Bedeutungsverschiebung vor sich gegangen.

Dadurch wird das ursprüngliche, alttestamentliche Gottesverständnis aufgehoben und die Botschaft von der intensiven, treuen Präsenz Gottes in der Geschichte des leidenden Volkes zerstört. Die japanische

⁹ Das ist die Übersetzung der modernen japanischen Bibel (Seisho, Tokyo 1964). Die erste integrale, japanische Bibelübersetzung wurde 1947 in der klassischen Literarsprache gemacht. Im Vergleich zu modernen Übersetzungen ist aber eine bezeichnende Verschiedenheit festzustellen: die beiden Verben für «sein» sind mit zwei verschiedenen chinesischen Bildzeichen wiedergegeben:

arite (modernes Japanisch: *atte*) mit 有った und *aru* 有る. Das Zeichen 有った wird von den Chinesen gebraucht, um das Sanskritwort *Bhava* zu übersetzen. Als buddhistisches Wort bedeutet dieses Zeichen aber das «Sein» mit allen Charakteristiken des «Leidens», der «Vergänglichkeit» und der «Wesenlosigkeit». Das Zeichen 有る gibt die wirkliche Existenz an. Mit dem Zeichen 有 sind also mindestens die griechische (ὅ ὄν) und die lateinische (qui est) Übersetzung und noch viel mehr die scholastischen Kommentare zu Ex 3,14 negiert. – Ich verdanke diese japanologischen Informationen dem japanischen Dominikaner Paul Ihara (Kyoto).

Übersetzung hat nichts mehr mit der biblischen Botschaft zu tun. Diese Form von textueller Inkulturation ist sowohl unter dem Gesichtspunkt der sprachlichen Denotation als auch unter jenem der biblischen Konnotation so unsorgfältig, daß wir es mit einem Zerrbild des gemeinten biblisch-christlichen Gottesbild zu tun haben. Das ist eine Fehl-Inkulturation.

4. Perspektive

Es ging mir in dieser Darstellung darum, die weltweiten, die «oikoumene»-umfassenden Fragen der Inkulturation der evangelischen Hoffnung vorzustellen. An einem kleinen biblischen Übersetzungsproblem wollte ich dieses Anliegen konkret werden lassen. Vielleicht ist es mir gelungen, anzudeuten, wie diese Suche nach einem inkulturierten Christsein nur gemeinschaftlich und interdisziplinär gelöst werden kann. Dabei sind folgende Pole zu berücksichtigen:

Pol «Einheit»

Die Menschen wohnen im «Dorf Welt». Sie müssen als Schicksalsgemeinschaft diese Welt gelingen lassen. Die Christen und die Katholiken sind durch die befreiende Schalom-Botschaft von Jesus dem Christus dazu aufgerufen und herausgefordert, in diese Welt zwischenmenschliche, versöhnte Beziehungen einzuschreiben. Wirkkräftiges Zeichen davon ist die *eucharistische Communio* und der zeugnishaft Widerstand gegen jegliche Form der den Menschen – Ebenbild Gottes – zerstörenden Mächte und Gewalten.

Pol «Pluralität»

Kultur-anthropologisch leben die Menschen gemäß je verschiedener Paradigmen und Modelle, um materiell, sozial und existentiell zu überleben. Diese kulturelle und religiöse Vielfalt drückt sich in *verschiedenen Texten und existentiellen Kontexten* aus, sie haben sich aber immer am Vor-Text der konkreten Lebens-Situationen mit ihren Freuden und Leiden zu messen. Eine gelungene Inkulturation trägt dazu bei, das Mensch-Sein – den Nach-Text – zu garantieren. Christlich gesagt suchen wir also Wege, um durch diese vielfältigen theologischen Modelle und gemeinschaftlichen Lebensformen hindurch, die lebenspendende Botschaft von Christus dem Befreier glaubwürdig und hoffnungspendend an Menschen je verschiedener Kulturgemeinschaften weiter zu vermitteln.

Zwischen diesen beiden Polen müssen die einzelnen Ortskirchen ihre Inkulturation der «Guten Nachricht» suchen.