

WELTRELIGIONEN UND CHRISTLICHE INKULTURATION

von Felix Wilfred*

Durch die fortschreitenden Entwicklungen in Welt und Geschichte werden die Menschen verschiedener Kulturen und Religionen heute in immer stärkerem Maße zusammengeführt. Die Folge ist, daß unsere Gesellschaft mehr und mehr multireligiös wird, und zwar auch in Gebieten, die einst fast ausschließlich christlich waren. Religiöser Pluralismus ist daher nicht mehr eine Frage, die sich auf einige Teile der Welt bezieht, sondern eine Frage, die weltweit aktuell ist.¹ Auch infolge des verstärkten Auftretens der Religionen im sozialen und politischen Leben der Menschen und der Nationen wie auch wegen einer weitgehenden Anerkennung der Religionsfreiheit gewinnt der religiöse Pluralismus an Bedeutung und nimmt zugleich neue Dimensionen an.

Die Christen bilden heute 32,4 Prozent,² weniger als ein Drittel der Weltbevölkerung, während zwei Drittel Anhänger anderer religiöser Traditionen sind oder keiner Religion angehören. Mehr als die Hälfte der menschlichen Gemeinschaft wird von der religiösen Sicht nichtchristlicher Religionen geleitet und von deren geistlichen Ressourcen und moralischen Werten genährt. Diese Tatsache ist von nicht geringer Bedeutung. Die Auswirkungen des Pluralismus auf das christliche Leben und die christliche Praxis müssen ernsthaft reflektiert werden. Weit davon entfernt, von nur peripherer Bedeutung zu sein, muß diese Frage zu einem zentralen Punkt in der theologischen Reflexion werden.

Weder in biblischen Zeiten, noch im Verlauf seiner 2000jährigen Geschichte ist das Christentum jemals in solch scharfer Form und mit solcher Intensität mit der Herausforderung der Religionen konfrontiert gewesen wie heute. Zwar ist das Christentum in der griechischen, römischen, ägyptischen, syrischen und mitteleuropäischen Welt verschiedenen Religionen begegnet, aber die Situation ist heute, wenn sich das Christentum den großen Weltreligionen, wie Buddhismus, Hinduismus und Islam gegenüberieht, doch deutlich anders. Bezeichnend für die Neuheit der Situation ist die Tatsache, daß sich die Frage, welcherart die Beziehung des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen ist, nunmehr verlagert zu der Frage, welches der Ort des Christentums in einer religiös pluralistischen Welt ist.

Die gegenwärtige Situation des religiösen Pluralismus und der wachsenden Kenntnis der Religionen führt uns heute zu dem, was THOMAS KUHN in bezug auf die Wissenschaft „Paradigmenwechsel“ nennt.³ In der Wissenschaft findet ein solcher Wechsel statt, wenn sie mit der Entdeckung einer neuen

* Prof. Felix Wilfred ist indischer Theologe und Priester der Diözese Kottar. Er doziert Systematische Theologie am St. Paul's Regional Seminary in Tiruchirapalli (Tamilnadu). Er ist Mitglied der Internationalen Theologenkommission. Der vorliegende Beitrag wurde ursprünglich als Referat auf der Tagung der Internationalen Theologenkommission 1987 vorgetragen.

Gegebenheit konfrontiert wird, die sich früheren Kategorisierungen widersetzt und in die bereits bestehenden Erklärungszusammenhänge nicht einfügen läßt. Sie verlangt nach einem neuen Schema, in dem dann auch die früheren Gewißheiten und Daten neu geordnet und modifiziert werden müssen. Wir können hier eine gewisse Parallele zu unserer Beziehung zu den anderen Religionen in der Welt ziehen. Die Begegnung des Christentums mit den religiösen Traditionen der Menschheit und die Entdeckung immer neuer Dimensionen ihrer Erfahrungen und Erkenntnisse rufen mit immer größerer Dringlichkeit nach einem Wandel in unserer Denkweise und Theologie.

In diesem Kontext des religiösen Pluralismus und seiner Herausforderung müssen wir heute die Inkulturationsfrage stellen. Unser Verständnis von Inkulturation und die Art, wie wir sie praktizieren, hängen weitgehend ab von unseren Einstellungen zu anderen Religionen und von unseren Beziehungen zu ihnen, nicht zuletzt auch wegen der engen Verbindung zwischen Kultur und Religion. Eine negative und ausschließende Einstellung gegenüber anderen Religionen kann nicht zusammengehen mit einem Engagement für die Inkulturation. Daher stellt die Aufgabe der Inkulturation uns vor die Notwendigkeit und gibt uns zugleich die Möglichkeit, engere Verbindungen mit anderen Weltreligionen zu knüpfen, neue Perspektiven zu eröffnen und die rechten Einstellungen ihnen gegenüber zu entwickeln.

Ziel dieses Beitrags, der keinen Anspruch auf eine umfassende Behandlung dieses Themas unter Berücksichtigung aller seiner Aspekte erhebt, ist die Reflexion über einige Orientierungen, die heute für das Verständnis und die Praxis einer genuinen Inkulturation im Kontext der Weltreligionen erforderlich sind.

Religionen und Kultur

Um Inkulturation im Kontext der Religionen verstehen zu können, ist es notwendig, die Begriffe von Religion und Kultur in ihrer Wechselbeziehung kurz zu erläutern.

Der Gebrauch des Wortes „Religion“ zur Bezeichnung eines Systems von Glaubenslehren, Ritualen, ethischen Grundsätzen usw. ist jüngerer Ursprungs. Es scheint keinen entsprechenden Ausdruck weder in der biblischen Tradition noch unter den Völkern zu geben.⁴ Die verschiedenen Weisen des Lebens, des Gottesdienstes, der Tradition usw. als Ausdruck der verschiedenen Visionen und Interpretationen der Welt, des Menschen und der Geschichte in ihrer Beziehung zum Absoluten sind erst im Laufe der letzten Jahrhunderte als Religionen, wie etwa als Hinduismus, Buddhismus, Taoismus, Konfuzianismus usw. bezeichnet worden. Was hier nach außen hin seinen Ausdruck gefunden hat in Sprachgebrauch, Institutionen, Systemen und Interpretationen, ist aus dem religiösen Leben und der religiösen Erfahrung der Menschen entstanden. Hinter den Religionen stehen also Menschen, die glauben und hoffen, Menschen, die sich erfahren und dieser Erfahrung Ausdruck verleihen. Es ist wichtig, diese Tatsache zu bedenken, wenn wir von nichtchristlichen *Religionen* sprechen.

Unter vielen Völkern ist Religion nicht eine vom Leben getrennte Sache oder Institution, sondern dessen lebendiger Bestandteil. Die Religion oder der *Dharma* („das, was unser wahres Wesen ausmacht“) ist sowohl eine Lebensanschauung als auch eine Lebensweise, die alle Aspekte des menschlichen und gesellschaftlichen Lebens umschließt. Dies gilt gleicherweise für Hinduismus, Buddhismus, Konfuzianismus usw. Sehr klar zutage tritt dieser umfassende Charakter der Religion im Islam, der sich als eine ganzheitliche Lebensweise versteht.

Das Wort „Kultur“ ist mehrdeutig. Es bezieht sich nicht allein auf die Kultivierung des menschlichen Geistes, sei es in der intellektuellen Betätigung oder im künstlerischen Schaffen. Kultur hat heute noch wesentlich eine ethnologische und soziale Bedeutung (vgl. *Gaudium et Spes* 53), die von neuzeitlichen Untersuchungen im Bereich der kulturellen Anthropologie, Ethnologie usw. in den Brennpunkt des Interesses gerückt wurde. Sie ist ein Faktor, der die Menschen, die Rassen, Nationen und Gruppen unterscheidet und der auf die Charakteristika ihrer Lebensauffassungen, ihres Ethos, ihren Genius und ihrer Wesenszüge verweist. Nach der umfassenden und weithin akzeptierten Definition von EDWARD TAYLOR ist Kultur „jenes komplexe Ganze, das Wissen, Glaube, Kunst, Moral, Gesetz, Brauchtum und alle sonstigen Fähigkeiten und Verhaltensweisen umschließt, die sich der Mensch als Mitglied der menschlichen Gesellschaft aneignet“.⁵

In welcher Beziehung stehen Religion und Kultur zueinander? Religion betrifft die Sinnsuche in den grundlegenden Fragen des menschlichen Lebens im Horizont des Absoluten und Unsichtbaren. Diese Suche und die Antwort auf diese Fragen sind eng verflochten mit der Art und Weise, wie die Menschen ihr Leben erfahren und interpretieren, wie sie menschliche Beziehungen aufbauen, wie sie ihr Leben einrichten und es feiern. All dies findet seinen Ausdruck in Symbolen und Zeichen, in Glaube und Brauchtum, in Erzählungen, Mythen usw. Innerhalb dieser Welt entwickelt sich das Selbstverständnis eines Volkes. Mit dieser Aussage haben wir bereits das Feld der Kultur betreten. Die Beziehung zwischen der Kultur und der Religion ist so eng, wie sie anders gar nicht sein könnte. Wenn die Kultur der Leib ist, dann ist die Religion die Seele, das Grund- und Kernelement der Kultur; wenn die Kultur die Sprache ist, dann ist die Religion der Gedanke, der sie durchdringt. Zwischen beiden gibt es eine gewisse dialektische Beziehung. Denn einerseits kann die Religion nicht ohne kulturelle Formen existieren, andererseits aber taucht die Religion nicht völlig in einer Kultur unter, da sie gegenüber der Kultur, ihren Ausdrucksformen und Verkörperungen eine herausfordernde Rolle spielen kann und sollte.

Die enge Beziehung zwischen Religion und Kultur kommt in der Definition von CLIFFORD GEERTZ zum Ausdruck, derzufolge Kultur „ein geschichtlich übermitteltes und in Symbolen verkörpertes Modell von Bedeutungen ist, ein System von überkommenen Auffassungen, vermittels derer die Menschen miteinander kommunizieren und ihre Erkenntnisse und Einstellungen gegenüber dem Leben fortleben lassen und weiterentwickeln“.⁶

Ein Verständnis von Inkulturation dürfte kaum möglich sein, ohne die Religionen mit ins Blickfeld zu rücken. Ein Übergehen der Religionen wäre sicher nicht hilfreich und könnte den gesamten Inkulturationsprozeß fragwürdig machen.

Es kann ein stark vereinfachendes Verständnis der Inkulturation geben, in dem der christliche Glaube und das Evangelium mit Elementen der Kultur eines Volkes als etwas von seiner Religion Getrenntes in Beziehung gebracht werden. Damit aber wird die Tatsache ignoriert, daß die Religion das Kernelement, die Seele einer kulturellen Tradition ist. Da die Religion in die Struktur einer Kultur und ihre verschiedenen Formen hineinverwoben ist, reflektiert die Kultur die Weltsicht und die Soteriologie der Religion, die ihr Mutterboden ist. Nur kulturelle Elemente zu übernehmen, ohne sich mit der Religion auseinanderzusetzen, hieße, sich auf den Leib ohne dessen Seele zu beziehen. Das muß uns zu der Erkenntnis führen, wie vielschichtig und kompliziert der Inkulturationsprozeß ist.

Daß Religion und Kultur unlösbar miteinander verbunden sind, beweist auch die Reaktion Andersgläubiger auf die Versuche der Christen, äußere Symbole, Zeichen und Denkmuster einer Kultur zu übernehmen, die von diesen Andersgläubigen jedoch als zu ihrem eigenen religiösen Erbe gehörig betrachtet werden. Wenn wir gute und edle Elemente in einer Kultur entdecken, dann zwingt sie uns zugleich zur Anerkennung der Religionen, die diese Elemente haben entstehen lassen. Wenn von den Christen Inkulturation betrieben wird, ohne die Religionen anzusprechen, ohne dies in der Atmosphäre eines lebendigen Dialogs zu tun, dann wird dieses ganze Bemühen unfruchtbar und geradezu ins Gegenteil verkehrt insofern, als es von den Anhängern der anderen Religionen als eine subtile Bekehrungsstrategie ausgelegt wird oder als ein Versuch, ihre Religionen durch die Vereinnahmung ihrer kulturellen Ausdrucksformen zu unterminieren.⁷ Dies ist ein Grund mehr, der von der Übernahme eines Modells der Instrumentalisierung oder Nutzung gegenüber anderen Religionen und Kulturen abraten sollte. Das Verständnis und die Praxis der Inkulturation im Kontext der Weltreligionen hat eine Reihe von Implikationen und erfordert 1. die Anerkennung kultureller Bedingtheiten, 2. die Interpretation der Vergangenheit, 3. das Ablegen von Vorurteilen und die Übernahme einer korrigierten Einstellung, 4. eine positive Sicht anderer Religionen und einen lebendigen Dialog, 5. eine kulturüberschreitende Hermeneutik.

Die Anerkennung kultureller Bedingtheiten

Ausgangspunkt der Inkulturation kann nicht der wohldefinierte und von allen kulturellen Ausdrucksformen unabhängige wesentliche Inhalt des Christentums sein, der sodann in dieses oder jenes kulturelle und religiöse

Umfeld inkulturiert werden könnte. Der christliche Glaube hat immer nur im Konkreten und in einer bestimmten kulturellen und religiösen Umgebung existiert. Was oft als die universale Substanz des Christentums dargestellt wird, ist nichts anderes als ein bedingter und spezifischer Ausdruck des christlichen Glaubens und der christlichen Erfahrung. In diesem Sinne kann die christliche Tradition als ein Komplex von partikularen und lokalen Traditionen betrachtet werden, die das Ergebnis der Begegnungen des Christentums mit der weiten Vielfalt von Völkern, Kulturen, Philosophien und Denkmodellen sind.⁸

Andererseits können wir es unmöglich unterlassen, den christlichen Glauben und die christliche Botschaft in einer bestimmten Sprache und Kultur zu artikulieren, ebensowenig, wie wir es unterlassen können zu sprechen, nur weil wir fürchten, in einer bestimmten Sprache reden zu müssen. Worauf es jedoch ankommt, ist, daß man sich dieser unentrinnbaren Begrenzung bewußt ist, die zugleich eine Anerkennung der Transzendenz der christlichen Botschaft über alle partikularen Traditionen, Formen usw. ist. Die Universalität des christlichen Glaubens bestätigt sich nicht dadurch, daß die Eigenheiten verleugnet oder transzendiert werden, sondern dadurch, daß im Partikularen bzw. im Konkreten eines bestimmten kulturellen Kontextes das Universale und Transzendente erfahren wird.

Die Tatsache, daß der christliche Glaube sich stets nur in einer bestimmten Kultur verkörpert findet, sollte uns auf der Hut sein lassen gegenüber falschen Erwartungen und Maßstäben: a) Einerseits können junge christliche Gemeinden in einer sich entwickelnden Welt nicht erwarten, den christlichen Glauben gewissermaßen frei von allen äußeren Formen und kulturellen Ausdrucksweisen zu empfangen. Das wäre eine Utopie; b) andererseits können die älteren Kirchen nicht den Anspruch erheben, daß das, was sie besitzen, die universale Substanz des Glaubens sei, während es in Wirklichkeit ein Glaube ist, der bedingt und begrenzt ist von ihren eigenen kulturhistorischen Kontexten und deren Begrenzungen. Das wäre Vermessenheit. Universalität ist nicht die Ausweitung oder Verallgemeinerung einer bestimmten Partikularität. Das bisher Gesagte wird noch weiter erhellt, wenn wir die biblischen Daten und die Situation der frühen Kirche untersuchen und interpretieren.

Interpretation der Vergangenheit

Daß Gott die Menschen in der Hl. Schrift „wie Freunde“ anredet (*Dei Verbum* 2), erklärt das Vorhandensein tiefer Weisheitsfülle, kultureller Elemente und religiöser Werte bei den Völkern und Nationen, mit denen Israel und die frühe Kirche in Verbindung standen. In der Wechselbeziehung mit dieser kulturellen und religiösen Umgebung haben sowohl Israel als auch die frühe Kirche die uns bekannten Formen und Strukturen angenommen. Ohne Bezug zu diesen religiös-kulturellen Werten und Institutionen der Völker

wäre der Glaube Israels und auch der christliche Glaube vielleicht nicht völlig zu verstehen.

Wenn wir die biblischen Zeugnisse der Beziehungen zu anderen Völkern, Kulturen und Religionen untersuchen, sollten wir sorgfältig unterscheiden zwischen den verschiedenen Denkweisen und Einstellungen. Das biblische Zeugnis ist komplex insofern, als es divergierende Tendenzen und Betonungen im Pentateuch, in der Propheten- und Weisheitstradition erkennen läßt. Größte Offenheit gegenüber anderen religiösen Traditionen können wir in der Entwicklungsperiode des Pentateuchs beobachten, in der sehr viele Elemente, wie etwa religiöse Institutionen, Feste usw. der Tradition der alten nächstlichen Völker entnommen und mit einem neuen Sinn gefüllt wurden. Dahinter stand der Gedanke, die in der gleichen Nation lebenden Menschen durch die Einverleibung der kulturellen und religiösen Werte des einfachen Landvolkes, begleitet von einer neuen Interpretation, zu integrieren.

Man muß bedenken, daß die Beziehungen Israels zu den Nachbarvölkern nicht etwa die einer entwickelten zu einer weniger entwickelten Kultur waren. Das Gegenteil trifft zu. Israel war umgeben von den reichen, alten Kulturen Ägyptens und Mesopotamiens, denen gegenüber die Israeliten sich ihrer Armut bewußt und naturgemäß darauf bedacht waren, die einen oder anderen kulturellen und auch religiösen Elemente von den Nachbarn zu übernehmen. Der Psalmengesang beispielsweise ist kanaanitische Herkunft, und der Bund selber war eine Einrichtung der Völker der Umgebung. So wurden auch Elemente der kanaanitischen Religionen zu Teilen der israelitischen Liturgie.⁹

In gewisser Hinsicht nimmt die Öffnung gegenüber anderen Religionen zur Zeit der Propheten ab, weitet sich aber in einem anderen Sinne, wie wir bei Deutero-Jesaja sehen, zum Universalismus. Aus der Exilserfahrung erwuchs eine gemischte, zwiespältige Reaktion gegenüber anderen Völkern. Die Verbitterung der Sklaverei trieb das Volk Israel zur Ablehnung und Verdammung der Kulturen und Religionen seiner Gebieter, erfüllte es ihnen gegenüber mit Haß und mit der Furcht, seine Identität zu verlieren. Andererseits aber waren die Israeliten überwältigt vom Reichtum der Kulturen, denen sie begegneten, was wiederum eine Haltung der Offenheit bei ihnen bewirkte. Versuche wurden gemacht, Israels Partikularismus mit dem Universalismus der Völker und Nationen in Verbindung zu bringen.

So zeigte die Geschichte des Volkes Israel, je nach seinen wechselnden politischen Situationen, eine gewisse Dialektik zwischen der zentripetalen Bewegung der Sorge um seine eigene Identität und der zentrifugalen Bewegung gegenüber anderen Völkern und Kulturen. Israels Bewußtsein seiner Auserwählung spielte eine ambivalente Rolle. Wo Auserwählung so verstanden wurde, daß Gott Israel erwählte, weil es das Geringste der Völker war, und als Beweis der Erwählung und Errettung aller Völker, da entstand eine Haltung der Demut und folglich der Offenheit gegenüber anderen Völkern. Aber Auserwählung wurde auch zu einem Motiv der Arroganz und Exklusivität, die hart angegriffen wurden, wie wir in den Büchern *Jona* und *Ruth* lesen.¹⁰

Auch im Neuen Testament lassen sich verschiedene Einstellungen gegenüber anderen Völkern beobachten, je nachdem, ob sie sich aus jüdisch-christlichen Kirchen oder aus der hellenistisch-christlichen Tradition herleiten. Die Hellenisten unter den Judenchristen ließen durch ihr Wissen und ihre engeren Kontakte mit anderen Völkern, Kulturen und Religionen ein weiter gespanntes Blickfeld.¹¹ Offenheit und Universalismus erkennen. Sie waren eine Gruppe, die diskriminiert (Apg 6,1) und verfolgt (Apg 7,54; 8,3) wurde, aber sie waren auch diejenigen, die die jüdische Exklusivität herausforderten und eine entscheidende Rolle spielten in der Erweiterung des Horizonts eines Judenchristentums, das um sich selbst kreiste und mit der Bewahrung seiner engen Identität beschäftigt war.

In der Tat implizierte die Auffassung von der Kirche in der Frühzeit eine Beschränkung ihrer Mission auf die Juden. Ein neues Selbstverständnis taucht in ebendem Moment auf, wo die Kirche, aufgerüttelt und herausgefordert von einer neuen Erfahrung (Apg 10; 15,23–29; Gal 2,11–14), sich ausstreckt und hinausgeht zu den Heiden und deren Platz in der Heilsökonomie sich selbst gegenüber neu klärt. Was hier besonders zu beachten ist, ist die Tatsache, daß der Übergang von der jüdischen ethnischen religiös-kulturellen Exklusivität und Enge zum Universalismus das Ergebnis einer Krise und eines Kampfes war, in deren Verlauf die Apostel selbst in zwei Lager gespalten waren. Schließlich wurde eine traditionelle Barriere durchbrochen. Das hatte zur Folge, daß die Kirche, deren Selbstverständnis bis dahin durch die beiden Parameter der jüdischen Kultur und Tradition begrenzt gewesen war, sich nunmehr gegenüber vielen Aspekten des Judentums im Bereich von Gesetz und Tradition als kritisch erwies.

Die neue Sicht verwandelte manches, was die Juden als zu ihrem Glauben gehörend betrachtet hatten, wie beispielsweise Beschneidung und Gesetz, in Bestandteile von Kultur und Lebenswandel. Eine weitere Folge war die Anerkennung eines kulturellen Pluralismus. Denn mit der Entscheidung, anderen Völkern und ethnischen Gruppen keine jüdischen kulturellen Elemente aufzuzwingen, wird die Gültigkeit und Rechtmäßigkeit der nichtjüdischen Kulturen bestätigt (Apg 15,7–10). Eine ähnliche Anerkennung der Religiosität und Weisheit der Nichtjuden findet sich in der Areopag-Rede des Apostels Paulus (Apg 15,7–10), des ersten Verfechters der Gleichheit aller, ob Juden oder Nichtjuden, vor Gott und seinem Gericht (Röm 3,29f; 2,9–11).¹²

Im Lichte dieser Überlegungen kann man folgern, daß das biblische Zeugnis über Nationen und Völker, ihre Kulturen und Religionen mannigfaltig ist. Die Kontexte und Ausdrucksweisen, in denen die Frage der Beziehung zwischen Israel und den anderen Nationen, zwischen Christen und Heiden in der Bibel gestellt wurde, sind von der heutigen Situation und dem heutigen Kontext so verschieden, daß man keine vereinfachenden Parallelen zwischen damals und heute ziehen kann, ohne die Bibel zu Aussagen zu zwingen, die nicht in ihrer Intention lagen. So war es zum Beispiel nicht die Absicht des Paulus, uns eine umfassende Theologie der nichtchristlichen Religionen zu vermitteln. Was immer er zu sagen hatte war von den Umständen bedingt und diktiert von den unmittelbaren Anliegen der Gemeinde und den

konkreten Problemen, mit denen er konfrontiert war. Wir könnten uns daher fragen, ob es rechtens ist, das, was Paulus aus seiner Erfahrung und seinem Umgang mit den Heiden der hellenistischen Welt von Korinth, Athen, Lystra, Kleinasien usw. heraus gesagt hat, weiterzuführen und auf die heutigen Buddhisten, Hindus und Konfuzianer anzuwenden, deren Kultur und Religion kennenzulernen er, Paulus, keine Gelegenheit hatte.

Was die Väter betrifft, so haben wir neben den von den Apologeten vertretenen negativen Einstellungen gegenüber anderen zeitgenössischen Religionen und Philosophien auch positive Zeugnisse, insbesondere von den griechischen Vätern.¹³ Sie haben nicht nur von den Werten der nichtchristlichen Religionen und Kulturen und von den „Samenkörnern des Wortes Gottes“ (*logoi spermatikoi*) in ihnen gesprochen, sondern sind auch in einen tieferen Dialog mit ihnen eingetreten. Besonders bemerkenswert ist, daß das Christentum in seiner konkreten Ausdrucksweise und Form das Resultat einer Symbiose oder harmonischen Verschmelzung der jüdischen Kultur mit der griechisch-römischen Kultur, Religion, Philosophie usw. war. Kultur und Traditionen, Denkweise und Kategorien der griechisch-römischen Welt wurden nicht einfach als äußere Formen oder pädagogische Modelle in Gebrauch genommen, um sich mit ihrer Hilfe verständlich zu machen, sie wurden vielmehr auf christliche Weise interpretiert, um fortan Bestandteil der christlichen Tradition zu sein. Dieser Prozeß läßt sich bis ins Neue Testament hinein zurückverfolgen. Wenn Johannes Jesus als den *Logos* darstellt (Joh 1,1–18), dann war das nicht ein Versuch, ein bereits formuliertes Geheimnis Christi in eine der hellenistischen Welt vertraute Kategorie zu übersetzen. Vielmehr wird hier dem Geheimnis Christi selbst Ausdruck verliehen, indem er als *Logos* dargestellt wird. Dies war eine Sprache der Begegnung zwischen Judentum und Hellenismus, und zwar von einem dialogischen Ansatz her, was nicht das gleiche ist wie Adaptation.¹⁴

Abbau von Vorurteilen und Übernahme einer richtigen Einstellung

Eine vertiefte Weise der Inkulturation, wie sie vom II. Vatikanum zur Pflicht gemacht wird (GS 44,58; AG 19–22; SC 38), setzt ein besseres Verständnis der anderen Religionen und Kulturen und den Respekt vor ihnen voraus. Der erste Schritt in diese Richtung heißt Abbau von Vorurteilen.

In dieser Beziehung sollten wir der Tatsache Rechnung tragen, daß sich bestimmte Haltungen und Positionen gegenüber nichtchristlichen Religionen in einem polemischen und apologetischen Klima entwickelt haben. Einige der Faktoren, die hierfür, wenn auch in unterschiedlichem Grade, verantwortlich waren, sind: Die Beziehung der Christen zu den Juden und Muslimen im Mittelalter mit ihren bis ins 20. Jahrhundert hineinreichenden Auswirkungen, die politische und kulturelle Bedrohung, die der Islam für Europa darstellte, nachdem er den gesamten Mittleren Osten und Kleinasien mit ihren einstmals blühenden christlichen Gemeinden überschwemmt hatte, die Reaktion

auf die Position der Deisten und Rationalisten während der Aufklärung sowie auf die von der sogenannten *Religionsgeschichtlichen Schule* und der *Religionswissenschaft* des 19. Jahrhunderts¹⁵ vertretenen Meinungen im biblischen Bereich, die protestantische Reaktion auf die liberale Theologie des 19. Jahrhunderts, die zu neu-orthodoxen Positionen (K. BARTH, H. KRAEMER usw.)¹⁶ führte und noch heute in katholischen theologischen Kreisen ein Echo findet. All dem ließen sich schließlich noch die negativen Reaktionen hinzufügen, die vom Eindringen gewisser degenerierter Formen östlicher Religionen in die westliche Welt heute hervorgerufen werden.

Inkulturation und Dialog können auf sinnvolle und fruchtbare Weise nur dort stattfinden, wo Freiheit von Vorurteilen, und zwar in zweifacher Form, besteht: a) Freiheit von jener reaktionären Einstellung gegenüber anderen Religionen und Kulturen, die aus den oben erwähnten politischen, geschichtlichen und theologischen Situationen wie auch aus einem Ethnozentrismus herrührt;¹⁷ b) Freiheit von einer Art kultureller Romantik und neo-kolonialer Erfahrung und der dunkleren Seite der Missionsgeschichte. Nur von der Freiheit von kultureller Romantik und von Nationalismus zu sprechen, ohne sich gleichzeitig auf die übrigen Vorurteile zu beziehen, die sich im Laufe der Jahrhunderte gegenüber Völkern, Rassen, Kulturen und Religionen angesammelt haben, heiße Halbwahrheiten aussprechen.

Es bedarf einer positiven Erforschung und eines einfühlsamen Verständnisses der anderen religiösen Traditionen, bevor man theologische Aussagen über ihren Ort und ihre Gültigkeit machen kann. In der Welt von heute, in der die verschiedenen Kulturen und Religionen einander immer näherkommen, fehlt es nicht an Gelegenheiten, andere Religionen kennenzulernen. Ohne eine positive Kenntnis anderer Religionen und nur auf der Basis vorgefaßter theoretischer Prinzipien ein Werturteil über sie abzugeben, ist, gelinde gesagt, unfair. Über Religionen urteilen heißt über Völker urteilen, denn die Religion gehört wesentlich zu einem Volk, seiner Kultur und seinem Erbe.

Andere Religionen auf unsere eigenen theologischen Kategorien zu reduzieren (ohne den Versuch, in ihre Erfahrungswelt einzutreten), und sie zu verwerfen (ohne ihnen die Möglichkeit zu geben, sich selbst zu erklären), wäre epistemologisch naiv und moralisch ungehörig. Unser kognitives Bemühen muß solcherart sein, daß es das Selbstverständnis dieser Religionen und Kulturen respektiert. Wenn wir die anderen Religionen in unsere eigene Form pressen, dann verfehlen wir nicht allein das, was wertvoll in ihnen ist, sondern wir lassen es auch, und zwar auf noch grundlegendere Weise, an der Treue zur Wahrheit fehlen.

Man könnte zu Recht von dem hamartiologischen Aspekt sprechen, nämlich, daß Religionen und Kulturen mit Elementen von Sünde, Mehrdeutigkeit, Falschheit usw. vermischt sind.¹⁸ So wahr diese Behauptung ist, so muß sie doch durch die Berücksichtigung der folgenden beiden Elemente in die richtige Perspektive gerückt werden: a) Wir sollten nicht die besten Elemente des Christentums mit den schlechtesten Elementen anderer Religionen vergleichen, noch sollten wir vom Christentum in idealistischer Weise

und von nichtchristlichen Religionen in ihren empirischen und geschichtlichen Erscheinungsformen sprechen. b) Wie *Gaudium et spes* richtig sagt, „erneuert die gute Botschaft Christi unausgesetzt Leben und Kultur des gefallen Menschen und bekämpft und beseitigt Irrtümer und Übel, die aus der stets drohenden Verführung zur Sünde hervorgehen“ (GS 58; vgl. auch LG 16; AG 9). Diese Worte gelten für alle Kulturen, die alten und die modernen, und für alle Völker des Erdballs, im Osten und Westen, im Norden und Süden. Überdies sollten diese Worte des Konzils im Zusammenhang mit der Wahrheit gelesen werden, daß auch die Kirche Christi „stets der Reinigung bedürftig“ ist (LG 8; vgl. auch GS 43). Die Pilgernatur der Kirche, die unterwegs ist zur eschatologischen Begegnung mit dem Herrn, ist ein mächtiger Anruf, uns von aller Selbstzufriedenheit zu befreien.

Eine positive Einstellung gegenüber den anderen Religionen und ein lebendiger Dialog

Unsere Beziehung zu den anderen Religionen geht auf die fundamentale Tatsache zurück, daß die Menschheit insgesamt gleichen Ursprungs ist und das gleiche Schicksal hat. „Alle Völker sind ja eine einzige Gemeinschaft, sie haben denselben Ursprung, da Gott das ganze Menschengeschlecht auf dem gesamten Erdkreis wohnen ließ; auch haben sie Gott als ein und dasselbe letzte Ziel“ (NA 1; vgl. auch Apg 17,26). Diese tiefste Verbundenheit und Einheit, die in der Schöpfung grundgelegt ist, kann auch durch sündige Spaltungen nicht aufgehoben werden. Die verschiedenen Völker mit ihren jeweiligen Kulturen und Religionen sollten sich heute zusammenfinden und diese Einheit stärken, denn „seine (Gottes) Vorsehung, die Bezeugung seiner Güte und seiner Ratschlüsse des Heils erstrecken sich auf alle Menschen“ (NA 1; vgl. auch Weish 8,1; Apg 14; Röm 2,6f; 1 Tim 2,4). Natur, Schöpfung, Geschichte – alles ist Mittel der Selbstmitteilung Gottes, jedes Lebewesen und die gesamte Menschheit sind Partner in Gottes Bund (Gen 9,9–17).

Der universale Heilswille Gottes in bezug auf die Menschheit (1 Tim 2,3f), die Gegenwart des auferstandenen Herrn (Joh 8,58; Mk 9,38; 1 Kor 10,4; vgl. auch GS 22) und das Wirken des Heiligen Geistes erschöpfen sich nicht innerhalb der Grenzen der Kirche.¹⁹ Gottes Wege und das Wirken seines Geistes auch außerhalb der Grenzen der Kirche zu entdecken, ist eine Pflicht, die uns obliegt. Wir dürfen nicht das mit Füßen treten, was Gott gepflanzt und genährt hat. Die Heiligen, Mystiker und Weisen verkörpern die edlen Werte, die Ideale und die Gotteserfahrung, für die eine Religion eintritt. In ihrem Leben könnten wir die wirksame Gegenwart des Geistes konkret wahrnehmen. So können wir auch in der Gemeinschaft und Einheit der Anhänger anderer Religionen, in ihrem Leben und inneren Wachstum, in der Ordnung und Wahrheit, die sie bezeugen, über die wundersamen Wege des Geistes nachsinnen, „der weht, wo er will“ (Joh 3,8).

Das Geheimnis der Menschwerdung ist ein Geheimnis des Dienens (Mk 10,45; Mk 10,43f), der Selbstentäußerung (Phil 2,8f; 1 Kor 8,9) und des

Leidens (Hebr 2,17f). In der Aufgabe, Beziehungen aufzubauen zu unseren andersgläubigen Nächsten, ist die Kirche herausgefordert, Jesus nachzufolgen, der sich selbst entäußerte (*kenosis*), und sich freizumachen von allen Formen des Triumphalismus gegenüber anderen Kulturen und Religionen. Wir müssen versuchen, im Geist des Herrn, der kam, „um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele“ (Mk 10,45), Beziehungen zu den Anhängern anderer Religionen aufzubauen. Indem sie Gemeinschaft für andere ist, muß die Kirche „Demut und Selbstverleugnung auch durch ihr Beispiel ausbreiten“ (LG 8). Dies muß überzeugend zum Ausdruck kommen in dem Respekt, den sie den Kulturen anderer Völker, ihrem Erbe und ihren Traditionen, ihrer religiösen Erfahrung und ihren moralischen Werten zollt.

Die Anerkennung des Platzes der anderen Religionen und der „geistlichen und sittlichen Güter“ (NA 2), die sie einschließen, sollte sich auf eine natürliche Weise in einem lebendigen empirischen und existentiellen Dialog ausdrücken. Und eben dieser lebendige Dialog wird seinerseits zu einer fortschreitenden Entdeckung der anderen Religionen und zur entsprechenden Würdigung ihrer Werte führen. Die Begegnung mit anderen Religionen kann nicht nur im bloßen Diskutieren oder Vergleichen von Auffassungen bestehen, sie muß vielmehr ein lebendiger Lebensaustausch mit den Bekennern anderer Religionen in „brüderlicher Haltung“ (NA 5) sein. Im Denken des Zweiten Vatikanischen Konzils über die nichtchristlichen Religionen ist eine gewisse Entwicklung zu beobachten, die von *Lumen gentium* über *Nostra aetate* und *Ad gentes* bis zur pastoralen Konstitution *Gaudium et spes* fortschreitet. Während *Lumen gentium* aufs neue die traditionelle Lehre von der Möglichkeit des Heils jener, die zwar noch nicht vom Evangelium gehört haben, aber aufrichtig nach Gott suchen, bestätigt und das Wahre und Gute in den anderen Religionen anerkennt, ist der Ansatz von *Gaudium et spes* mehr empirischer Art und weist den Weg zur unmittelbaren Begegnung mit den Religionen.²⁰

Es ist von entscheidender Bedeutung, zu erkennen, daß eine echte Inkulturation nur in einer Atmosphäre der respektvollen Würdigung und des lebendigen Dialogs stattfinden kann. Dabei ist der Prozeß des Suchens und Strebens nach immer neuen und tieferen Beziehungen zu unseren Mitmenschen anderer Glaubens bereits ein Teil des Inkulturationsprozesses. Dieser lebendige Dialog kann verschiedene Formen annehmen und sich auf verschiedenen Ebenen vollziehen.

Menschen verschiedenen Glaubens kommen zusammen, um ihre Gotteserfahrung auszutauschen, einander zuzuhören, zu beten und in Schweigen zu verharren vor dem unergründlichen göttlichen Geheimnis, das alle Formen und Namen übersteigt. Es kann nur dann zum Ausdruck kommen, wenn die Anhänger der verschiedenen Religionen gemeinsam die zeitliche Ordnung mit Leben erfüllen und in gemeinsamem Handeln den Problemen von Gerechtigkeit und Frieden begegnen. Die Zusammenarbeit der Religionen für den Fortschritt der Völker ist heute um so dringender notwendig, als die Weltreligionen in der Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens und in der Bestimmung des politischen Schicksals der Nationen eine wichtige Rolle

spielen. Es wäre ein schlimmer Zustand, wenn die Religionen miteinander in Konflikt lägen und eher eine Quelle der Spaltung als Ferment des Aufbaus der Gemeinschaft wären. Die Religionen sind aufgerufen, miteinander „für ein gemeinsames und sich ergänzendes moralisches und religiöses Fundament“²¹ für das soziale und politische Leben zu sorgen. Vor einer Gruppe von religiösen Führern in Madras sagte der Hl. Vater: „Der Dialog zwischen den Anhängern verschiedener Religionen vergrößert und vertieft die gegenseitige Achtung und ebnet den Weg zu Beziehungen, die entscheidend sind für die Lösung der Probleme menschlichen Leidens. Der Dialog ist ein machtvolles Mittel der Zusammenarbeit zwischen den Völkern, um aus dem menschlichen Leben und dem Leben der Gemeinschaft das Übel auszurotten, um die rechte Ordnung in der menschlichen Gesellschaft zu errichten und so zum Wohl aller Menschen in allen Lebensbereichen beizutragen.“²²

Christliche Mitarbeit an solchen gemeinsamen Aufgaben zusammen mit andersgläubigen Mitmenschen ist eine wichtige und höchst notwendige Form der Inkulturation. Je größer und intensiver die Teilnahme der Kirche ist, desto tiefer wird sich das Evangelium verwurzeln.

Nur in einer Atmosphäre der gegenseitigen Achtung und Wertschätzung und des Dialogs kann auch ein fruchtbarer Austausch über religiöse Lehren und Grundsätze möglich sein. Der Dialog macht uns fähig, eine andere Religion wie auch ihre Anhänger in ihrem Anderssein von innen her zu verstehen. Dies ist der einzige Weg, zu einem richtigen und vorurteilsfreien Verständnis anderer Religionen zu gelangen. Um in einen solchen Dialog einzutreten, ist es keineswegs erforderlich, daß der Anhänger einer Religion seine eigenen religiösen Überzeugungen verleugnet oder aufgibt.²³ Wohl aber kann ein aufrichtiger Dialog zu einer veränderten Perspektive, zur Erneuerung und Bereicherung führen. Auf dieser Ebene der Erfahrung und der Begegnung wird eine Religion fähig, positive Elemente in einer anderen Religion zu finden und sich selbst in ihrer Kraft und ihren Begrenzungen besser zu erkennen. In dieser Hinsicht hat die Föderation der Asiatischen Bischofskonferenzen auf ihrer Ersten Vollversammlung 1974 in Taipei folgende Feststellung gemacht: „Nur im Dialog mit diesen Religionen können wir in ihnen die Saat des Wortes Gottes entdecken (AG 9). Dieser Dialog wird es uns ermöglichen, mit dem in Berührung zu kommen, was Ausdruck und Wirklichkeit unseres Volkes in seinem tiefsten Selbst ist, und darüber hinaus authentische Wege zu finden, unseren eigenen christlichen Glauben zu leben und auszudrücken. Der Dialog wird uns auch manche Reichtümer unseres eigenen Glaubens erkennen lassen, die wir vielleicht sonst nicht wahrgenommen hätten. So kann er uns zu einem freundschaftlichen Miteinander in unserem Streben nach Gott und nach Brüderlichkeit unter seinen Söhnen führen.“²⁴

In dieser Erklärung wird deutlich, wie sehr sich die asiatischen Bischöfe der engen Verbindung zwischen Inkulturation und Dialog bewußt sind. Die Teilnahme der Christen an einem lebendigen religiösen Dialog ist nichts anderes als ein konkreter Ausdruck ihres Glaubens an den universalen Heilswillen Gottes, an das Wirken des Hl. Geistes und Ausdruck ihrer

Hoffnung auf das Kommen des Reiches Gottes in seiner ganzen Fülle. Die Beziehung der Kirche zu den anderen Religionen sollte sich heute mehr auf die empirische Begegnung hinbewegen. In diesem Kontext ist die Initiative des Hl. Vaters, die geistlichen Führer verschiedener religiöser Traditionen in Assisi zum Gebet zusammenzubringen (27. Oktober 1987), von größter Bedeutung und richtungweisend für die Zukunft.²⁵

Eine kulturüberschreitende Hermeneutik

Der lebendige Dialog unter den Religionen, der das Milieu für die Inkulturation darstellt, muß begleitet werden von der fortwährenden Praxis einer kulturüberschreitenden Hermeneutik, die sich bemüht, in die jeweils andere Welt verstehend einzudringen und jede Form einer oberflächlichen Inkulturation zu vermeiden. Religion und Kultur sind immer ein organisches Ganzes, und daher enthüllen bestimmte Lehren, Riten, Symbole usw. ihren Sinn immer nur im Zusammenhang mit diesem Ganzen. Jedes gewaltsame Herauslösen einzelner Elemente aus dem Horizont des Ganzen führt nur zur Verfälschung ihres Sinns und macht unsere ganze Inkulturation zu nichts anderem als Aufmachung und Dekoration. In der Anwendung des Verwertungsmodells, bei dem wir aus der Kultur des Volkes Elemente herauspflücken, die uns passend erscheinen, wird oftmals nicht der organische Charakter von Religion und Kultur und ihre Wechselbeziehung respektiert.

In diesem Zusammenhang darf darauf hingewiesen werden, daß einige lobenswerte missionarische Inkulturationsbemühungen in der Vergangenheit, wie etwa die von ROBERT DE NOBILI (1577–1656), eben deswegen erfolglos blieben, weil man versuchte, die einen oder anderen kulturellen Elemente zu übernehmen, während man den Religionen gegenüber negativ eingestellt war. Man ließ sich leiten vom Beispiel der Väter, die gegenüber den Kulturen und Philosophien der Griechen, Römer, Ägypter und Syrer durchaus offen, den Religionen der entsprechenden Milieus aber durchweg abgeneigt waren. Das zeigt, daß wir heute bei unseren Inkulturationsbemühungen im Bereich der großen Weltreligionen die Beziehung des Evangeliums zur Welt der Griechen, Römer usw. nicht als generelles, auf alle Situationen unter allen Völkern anwendbares Paradigma übernehmen können. Die neue Situation heute verlangt, daß neue, kreative Anstrengungen gemacht und neue, Kulturen und Religionen überschreitende Methoden entwickelt werden, um den christlichen Glauben und das Evangelium Jesus Christi mit den Kulturen und Religionen der Völker in eine lebendige Verbindung zu bringen.²⁶

In jedem Falle sollten wir nicht zu hastig und übereilt Ähnlichkeiten der Auffassungen, Symbole usw. in anderen Religionen und Kulturen finden und sie als Anknüpfungspunkte für das Christentum betrachten. Angesichts der Tatsache, daß Symbole, Zeichen usw. Teile eines kulturellen bzw. religiösen Systems oder Textes sind, muß sich eine kultur- und religionüberschreitende Hermeneutik darum bemühen, homomorphe (was nicht dasselbe ist wie analoge) Symbole oder Begriffe zu finden, und zwar solche, die im jeweils

anderen religiösen oder kulturellen System eine entsprechende Rolle spielen oder Funktion ausüben.²⁷ Dies ist für eine tiefgehende Inkulturation und für einen wechselseitig verständnisvollen Dialog von größter Wichtigkeit.

Zusammenfassung

Obwohl das Wort Inkulturation zunächst auf Aktion zu verweisen scheint, gehört das, was es besagt, doch in Wirklichkeit zum *Wesen* der Kirche. Inkulturation ist nicht eine unter vielen Aktivitäten der Kirche, sondern die eigentliche Form ihrer Präsenz und Verwurzelung im Volk, die Art, wie sie Anteil nimmt an seinem Leben, seiner Erfahrung, seiner „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst“ (GS 1), und wie sich ihr Wachstum im ständigen Antworten auf die Fragen ihres Lebensraumes und in Wechselwirkung mit ihm vollzieht. Wenn Leben und Erfahrung eines Volkes inspiriert sind von einer religiösen und spirituellen Vision, dann ist es für die Kirche, wenn sie wirklich inkarniert sein soll, unumgänglich, daß sie der jeweiligen Religion und allem, was aus ihr in Kultur, Tradition, Werten und Institutionen hervorgegangen ist, begegnet.

Es liegt auf der Hand, daß der Inkulturationsprozeß nicht von außen her veranlaßt werden kann. Er muß gelebt werden. Es ist daher die Gemeinschaft der Gläubigen, die in einem bestimmten sozio-kulturellen Umfeld und im Kontext einer religiös pluralistischen Situation lebt, die die aktiv Handelnde im Prozeß der Inkulturation ist.²⁸ Pflicht und Verantwortung der Ortskirche ist es, das Evangelium in ihrem Boden zu verwurzeln (AG 19–22), und diese Verantwortung kann weder delegiert noch stellvertretend erfüllt werden. Diese Aufgabe der Kirche muß durch eine angemessene theologische Reflexion aus der jeweiligen Situation der empirischen Begegnung und des Dialogs mit den Kulturen und Religionen heraus unterstützt werden. Und eben dies ist auch das entsprechende Milieu für das Aufkommen einer sinnvollen Theologie der Inkulturation und Theologie der Religionen.

(Übersetzung aus dem Englischen von Ursula Faymonville)

SUMMARY

Though the word inculturation suggests an action, it belongs in reality to the order of *being* of the Church. It is not one among many activities of the Church, but the very mode of its presence as rooted in the soil among a people, sharing their life, experience “joy and hope, grief and anguish” (GS 1), and growing in constant response and interaction with the milieu. When the life and experience of a people is animated by a religious and spiritual vision for the Church to be incarnate it is imperative that it meets the religion and all that it has given birth to in terms of culture, tradition, values and institutions.

It is evident that the process of inculturation cannot be induced from without. It has to be lived. Therefore it is the community of believers living in determined socio-cultural milieu and in the context of a religiously pluralistic situation, who should be

the active agents of inculturation. The local Church has the duty and responsibility to incarnate the Gospel in the soil (AG 19–22), and this responsibility can neither be delegated nor substituted. The task of the Church need to be supported by proper theological reflection from within the situation of experiential encounter and dialogue with cultures and religions. This is also the appropriate milieu for the emergence of a meaningful theology of inculturation and theology of religions.

¹ H. COWARD, *Pluralism – challenge to world religions* (Maryknoll N. Y.: Orbis Books, 1985), 13–15; vgl. auch W. A. VISSER 'T HOOFT, *Pluralism – Temptation or opportunity?*, in: *The Ecumenical Review* 18 (1966), 129; M. M. THOMAS, *Man and the Universe of Faiths* (Madras: CLS, 1975).

² D. B. BARRETT (Ed.), *World Christian Encyclopedia* (New York: Oxford University Press, 1982), 4.

³ TH. S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1970); vgl. auch A. F. GLASSER, *Contemporary Theologies of Mission* (Michigan: Baker Book House, 1983), 205–219; M. AMALADOSS, *Dialogue and Mission*, in: *Vidyajyoti*, Vol. 50 (1986), 63.

⁴ W. C. SMITH, *The Meaning and End of Religion* (London: SPCK, 1978).

⁵ E. B. TAYLOR, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom, Vol. 1* (Gloucester: Peter Smith, 1958), 1.

⁶ C. GEERTZ, *The Interpretation of Culture* (London 1975), 89.

⁷ Vgl. T. R. VEDENTHAM/S. GOEL, *Christianity An Imperialist Ideology* (New Delhi: Voice of India, 1983).

⁸ Vgl. R. J. SCHREITER, *Constructing Local Theologies* (London: SCM Press, 1985).

⁹ Vgl. B. VAWTER, *Israel's encounter with the Nations*, in: J. PATHRAPANKAL (Ed.), *Service and Salvation* (Bangalore: Theological Publications, 1973), 81–92; vgl. auch M. VELLANICKAL, *Biblical Background of Interreligious Dialogue*, in: *Bible Bhashyam* 13 (1987), 106; vgl. auch J. M. M. WIJNGAARDS, *The adoption of Pagan rites in early Israelite Liturgy*, in: G. GISPERT-SAUCH (Ed.), *God's Word Among Men*, Delhi 1973, 247–256.

¹⁰ Vgl. D. SENIOR/C. STUHLMUELLER, *The Biblical Foundation for Mission* (London: SCM Press, 1983).

¹¹ A. VANHOYE, *The New Testament and Inculturation*, in: *Indian Missiological Review* 7 (1985), 198–215; vgl. auch G. SOARES-PRABHU, *The New Testament as a model of Inculturation*, in: *Jeevadhara* 6 (1976), 268–282.

¹² Vgl. L. LEGRAND, *The Missionary Significance of the Areopagus Speech*, in: G. GISPERT-SAUCH (Ed.), *God's Word Among Men*, Delhi 1973, 59–71.

¹³ D. GRASSO, *Il Primo Approccio della Chiesa alla cultura pagana negli Apologisti Greci del II secolo*, in: *Evangelizzazione e Culture* Vol. II. Atti del Congresso Internazionale scientifico di missiologia Roma 5–12 Ottobre 1975 (Roma: Pontificia Università Urbaniana, 1976), 98–131. Vgl. auch B. MONDIN, *Fede Cristiana e Pensiero Greco secondo Clemente Alessandrino*, in: *Evangelizzazione e Culture*, a.a.O. 132–142. Vgl. auch J. DUPUIS, *Jesus Christ and his Spirit* (Bangalore: Theological Publications in India, 1977), 3–19.

¹⁴ Vgl. M. VELLANICKAL, *Biblical Background of Interreligious Dialogue* a.a.O. (Anm. 9), 116–122.

¹⁵ FRANZ KÖNIG, *Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen*, in: *Evangelizzazione e Culture*, Vol. 1, a.a.O., 278–294.

¹⁶ Vgl. K. BARTH, *Die „Kirchliche Dogmatik“ I, 2* (Zolikon 1948), 327: „Religion ist Unglaube; Religion ist eine Angelegenheit, man muß sagen, die Angelegenheit des gottlosen Menschen.“ Vgl. H. KRAEMER, *The Christian Message in a non-Christian world* (Edinburgh House Press 1938).

- ¹⁷ Vgl. J. B. METZ, *Standing at the End of the Eurocentric Era of Christianity. A Catholic View*, in: V. FABELLA/S. TORRES (Ed.), *Doing Theology in a Divided World* (Maryknoll N. Y.: Orbis Books 1985), 85–90; vgl. auch K. RAHNER, *Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils*, in: *Schriften zur Theologie XIV* (Zürich–Einsiedeln–Köln: Benziger Verlag 1980), 287–302.
- ¹⁸ W. KASPER, *Are non-Christian Religions Salvific?* in: J. PATHRAPANKAL (Ed.), *Service and Salvation*, a.a.O. (Anm. 9), 197–198.
- ¹⁹ S. J. SAMARTHA, *Courage for Dialogue* (Genf: WCC 1981), 63–77. Vgl. auch J. DUPUIS, *Jesus Christ and His Spirit*, a.a.O. (Anm. 13), 181–227. JOHANNES PAUL II., *The Pope speaks to India* (Bombay: St. Paul Publications 1986), 79 und 83. G. LAMPE, *God as Spirit*, (London: SCM Press 1983). H. SCHWARZ, *Reflections on the Work of the Spirit Outside the Church*, in: *Credo in Spiritum Sanctum – Atti del Congresso Teologico internazionale di pneumatologia Vol. II* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1983), 1455–1471.
- ²⁰ J. DUPUIS, *Jesus Christ and His Spirit*, a.a.O. (Anm. 13), 196ff. Vgl. auch J. PHAN TAN THANH, *Religion and religions in Vatican II*, in: *Christ to the World 31* (1986), 381–388.
- ²¹ *Dialogue with other Religions – A Study Document of the Theological Advisory Commission of the Federation of Asian Bishops' Conferences*, Singapore, April 1987, Thesis 1.
- ²² JOHANNES PAUL II., *The Pope speaks to India*, a.a.O. (Anm. 19), 84f.
- ²³ R. PANIKKAR, *The Intrareligious Dialogue* (New York: Paulist Press 1978), 40–52.
- ²⁴ C. G. AREVALO (Ed.), *For all the peoples of Asia – The Church in Asia: Asian Bishops' Statements on Mission Community and ministry 1970–1983, Vol. I* (Manila: IMC Publications, 1984), 30. Vgl. auch Secretariat Pro Non Christianis: *The attitude of the Church towards the followers of other Religions* (Città del Vaticano: Typis polyglottis Vaticanis, 1984), 14ff.
- ²⁵ Vgl. *Osservatore Romano*, Weekly Edition, 3. 11. 1986.
- ²⁶ E. HAMBYE, *Roberto De Nobili and Hinduism*, in: G. GISPERT-SAUCH (Ed.), *God's Word among men*, a.a.O. (Anm. 12), 325–333.
- ²⁷ R. PANIKKAR, *The Intrareligious Dialogue*, a.a.O. (Anm. 23), 55ff.
- ²⁸ Vgl. *Evangelii nuntiandi*, Nr. 63; *Octogesima Adveniens*, Nr. 4.