

ERNEUERUNG DER KATECHETISCHEN UND PASTORALEN KIRCHE IN DER PERSPEKTIVE DER INKULTURATION

Aspekte aus einer Untersuchung in Senegal

von Engelbert Groß

1. Der Inkulturationsbegriff in einem zu differenzierenden Wortkontinuum

Seit das Wort »Inkulturation« die Reflexion von Planungs-, Verwirklichungs- und Bewertungsprozessen in den Bereichen der Evangelisierung und Missionierung weithin bestimmt, zeigt es sich kaum als präziser Begriff, sondern als das Bedeutungskontinuum innerhalb dieser Vokabel. Die Vokabel »Inkulturation« birgt in sich eine semantische Linie, auf die im Laufe der Zeit mehrere unterschiedliche Bedeutungsinhalte gestellt worden sind. Es gilt im Einzelfall des Wortgebrauchs also zu prüfen und zu differenzieren: Welcher auf dieses Kontinuum gereichte Bedeutungsinhalt trifft zu, ist gemeint, ist beabsichtigt?

Es erscheint gewiß übertrieben zu behaupten, es gebe so viele Definitionen von Inkulturation, wie es Wissenschaftler habe, die darüber reflektieren,¹ aber die Differenzen zwischen den einzelnen Bedeutungen sind sehr vielfältig. Indem das gesagt ist, erscheint zugleich klar: Unsere folgende Skizze dieser semantischen Linie ist recht grob, aber gerade dadurch anschaulich und ein trefflicher Weg zu diesbezüglicher Plausibilität.

1. Inkulturation erscheint als Demonstration wider Akkulturation: gegen die Identitätsverlust auslösende und akkulturativen Streß erzeugende Anpassung des zu evangelisierenden bzw. zu missionierenden Bereichs an das ankommende Fremde, an die kolonisierenden Anderen von draußen.² Inkulturation erinnert an und pocht auf den spezifischen Wert des eigenen Kulturellen und Religiösen und die darin sich darstellende Identität derer, die evangelisiert bzw. missioniert werden sollen. Der hier verwendete Inkulturationsbegriff ist eher formaler Art und stellt einen Kampfbegriff – ähnlich wie »Negritude« in Afrika – dar. Er ist inhaltlich kaum bestimmt. Es steckt in ihm eine Empörung gegen den Vorwurf, man sei gefangen im Sumpf der Unwissenheit und der moralischen Verworfenheit, man sei primitiv, barbarisch, wild, man sei träge, abergläubisch, kindisch.

¹ A. NASIMIYU-WASIKE, »Acceptance of the total human Situation as a precondition for authentic inculturation«, in: P. TURKSON / F. WIJSEN (Hg.), *Inculturation: abide by the Otherness of Africa and the Africans*, Kampen 1994, 48.

² Vgl. H. RZEPKOWSKI: *Lexikon der Mission. Geschichte – Theologie – Ethnologie*, Graz-Wien-Köln 1992, 28.

2. Die inhaltliche Bestimmung von Inkulturation erfolgte dadurch, daß es das von politischer, wirtschaftlicher und religiöser Kolonisation überlagerte oder weggeschüttete kulturelle Erbe auszugraben galt: Bräuche, Riten, Anschauungen, Einstellungen; Rhythmus, Trommel, Tanz usw. Man fing an, im überlieferten kulturellen Gewand den von Europa gekommenen Glauben zu zeigen. Diese Praxis ist als »Exhumierung der Vergangenheit«³ kritisiert worden. Diese ethnologisch orientierte Bestimmung von Inkulturation findet sich nicht allein im religiösen Bereich, sondern generell im kulturellen Feld: z.B. im Phänomen des an traditionelle Kulturwurzeln sich klammernden Afrikaners, seines sich aus ihnen speisenden Stolzes. »Die Weltpresse ist voll von wissenschaftlichen Glanzleistungen des weißen Mannes. Freitag (erg.: aus Daniel Defoes ›Leben und Abenteuer des Robinson Crusoe‹) lacht nur darüber und glaubt, daß sie den Niedergang des Abendlandes nur noch beschleunigen«,⁴ während Afrika sich heilt und rettet durch seine Rückkehr zur Natur, durch diese dem Norden nicht zugängliche Ebene des Geistes. Gegen dieses Inkulturationsverständnis ist – vom Boden des betroffenen Afrika aus – auf sehr streitbare Weise Axelle Kabou vorgegangen: »Le droit à l'identité culturelle en Afrique n'autorise, nous l'avons vu, que l'inertie, la résistance au renouvellement des modes de pensée: la sclérose.«⁵

3. Dieser ethnologisch orientierten Inkulturation nahe erscheint das, was »Inkulturation von oben« genannt worden ist: die wörtliche Übersetzung von Lateinischem in Afrikanisches, die vorsichtigen Angleichungen von Römischen an Eigenes, die Ersetzungen sekundärer europäischer Dinge an Angestammtes – vatikanisch gestaltet und hierarchisch eingefädelt. Afrikanische Kritik erblickt in dieser »Inkulturation von oben« ein Festhalten am paternalistischen Modell der Missionierung in der Kolonialzeit: »still the importation of strictly Western suppositions, systems, institutions, structures, symbols, myths, rules, concepts, practices, customs and costumes.«⁶

4. Gegen eine derartige als »oberflächlich« bewertete, als »Trugbild« von Inkulturation kritisierte und als ängstliche Maßnahme der Hierarchie mißbilligte Praxis ist afrikanischerseits mit dem Konzept einer »Inkulturation von unten« opponiert worden. Hier wird die Idee abgelehnt, ab jetzt inkulturiert werden zu müssen, und zwar nach vorgegebenem Muster. Die Kirche müsse auf ihre Rolle, Ideen aufzubürden, verzichten lernen. Die ungute Spannung bestehe heute weniger zwischen christlicher Mission und afrikanischer Religion, sondern eher zwischen »Inkulturation von oben« und »Inkulturation von unten«,⁷ zwischen der offiziellen und der volkstümlichen Ebene. Der offizielle Ansatz wird als kognitiv, als noetisch, als deduktiv betrachtet – mit dem Ergebnis: Er sei im Volk meist irrelevant geblieben.⁸ Der volkstümliche Ansatz wird als intuitiv bezeichnet, aus dem

³ T. HINGA, »Inculturation and the otherness of Africans. Some reflections«, in: P. TURKSON / F. WIJSEN (Hg.), *Inculturation: abide by the Otherness of Africa and the Africans*, 18.

⁴ A. KABOU, *Et si l'Afrique refusait le développement?*, Paris 1991, 61.

⁵ Ebd., 151 (»Das Recht auf kulturelle Eigenart hat in Afrika lediglich Stillstand, Widerstand gegenüber der Moderne und intellektuelle Verkalkung legitimiert.« Die deutsche Fassung trägt den Titel: *Weder arm noch ohnmächtig – eine Streitschrift gegen schwarze Eliten und weiße Helfer*, Basel 1993, 180).

⁶ L. MAGESA, »The present and future of inculturation in Eastern Africa«, in: P. TURKSON / F. WIJSEN (Hg.), *Inculturation: abide by the Otherness of Africa and the Africans*, 62.

⁷ Vgl. ebd., 70.

⁸ Vgl. ebd., 57.

afrikanischen Herzen und Geist kommend, aus den Ängsten, Hoffnungen, Schmerzen, Errungenschaften und Freuden des alltäglichen Lebens der afrikanischen Christen entstanden. Nicht Projekt des Denkens, der Kalkulation sei diese Inkulturation, sondern eine Art des Lebens, ein neues Ethos, ein Weg des Seins in der heutigen Welt – ohne das Risiko der Abstraktion.⁹

Der Blick geht hier auf das volkstümliche afrikanische Christentum, das sich im Laufe der Zeit gebildet hat: auf den gebrochenen Reichtum des schlichten und sehr unvollkommenen volkstümlichen Glaubens der afrikanischen Christen; auf deren Verlangen nach Vereinfachung des komplizierten intellektuellen Systems von Dogmen, Einrichtungen, Strukturen und Postulaten; auf die Forderung nach »Inkarnation« (»Warum sollte man Gott und die Erlösung nicht auf afrikanische Art und Weise feiern?«); auf die Sehnsucht nach Solidarität, nach gegenseitigem Helfen im Namen des Glaubens. Der Blick dieser »Inkulturation von unten« gilt der Suche nach dem österlichen afrikanischen Talar mit einem wirklichen pfingstlichen Lendenschurz.

5. Wahrscheinlich kritisch dazu hat sich auf die semantische Linie der Vokabel »Inkulturation« Joseph Ratzinger gestellt. Der christliche »Glaube selbst ist Kultur. Es gibt ihn nicht nackt«. Das entsprechende Kultursubjekt ist das »Volk Gottes«. Begegnungen von unterschiedlichen Kultursubjekten führen im positiven Fall zur Vertiefung und Reinigung der je eigenen Erkenntnisse und Wertungen, erklärbar aus einer »potentiellen Universalität aller Kulturen, die sich in der Aufnahme des anderen und in der Veränderung des eigenen konkretisiert. Ein solcher Vorgang kann geradezu dazu führen, daß die stillen Entfremdungen des Menschen von der Wahrheit und von sich selbst aufgebrochen werden, die in einer Kultur liegen. Er kann das heilende Pascha einer Kultur sein.«¹⁰

Eine Begegnung von Kulturen und Kultursubjekten – J. Ratzinger findet die Bezeichnung »Interkulturalität« besser als »Inkulturation« – zielt also gegen »eine Entfremdung, die Erkenntnis hindert und die Menschen wenigstens partiell von der Wahrheit und damit auch voneinander abschneidet«. In diese Begegnung mit den Kulturen bringt der in der Mission konkret vollzogene Universalismus des christlichen Glaubens (im Kultursubjekt des Volkes Gottes) die pflichtgemäße Weitergabe eines Gutes ein, das für alle bestimmt ist: Wahrheit nämlich und Liebe.¹¹ Damit gibt es in dieser Konzeption ein Kriterium, das unabdingbar gilt, mit dem begegnende Kulturen beurteilt werden, das säkulare Kulturen in ihre Krise treiben soll.

6. In einem leicht erkennbaren Kontrast dazu steht jene Konzeption von Inkulturation, die besagt: »Missionaries do not bring the Christian faith or religion or truth to Africa. Christ is already present in the African people, working in mysterious ways. The missionary's role is to help the African people to discover the active presence of Christ in their lives.«¹² Zu diesem Zweck wird sich die Theologie mit der Soziologie verbinden

⁹ Vgl. ebd., 58.

¹⁰ J. RATZINGER, »Der christliche Glaube vor der Herausforderung der Kulturen«, in: P. GORDAN (Hg.), *Evangelium und Inkulturation (1492–1992)*, Graz–Wien–Köln 1993, 15.

¹¹ Ebd., 21.

¹² F. WIJSEN / H. HOEBEN, »We are not a carbon copy of Europe«, in: P. TURKSON / F. WIJSEN (Hg.), *Inculturation: abide by the Otherness of Africa and the Africans*, 81.

müssen, heißt es,¹³ und der dies besser als die Vokabel »Inkulturation« beschreibende Begriff lautet: Kontextualisierung. Ihrem Konzept zufolge braucht es in den Prozessen von Evangelisierung bzw. Missionierung erstens eine komplexe Sprache, welche die Erde, den Himmel, die Landwirtschaft, das Wasser, die Bäume, die Sexualität, bestimmte Personen usw. als Symbole in sich trägt, einen gut entwickelten Respekt vor diesen Symbolen, zweitens die Achtung der jeweiligen Modalität des Heiligen, drittens die Wertschätzung des heiligen Momentes in der Geschichte der Menschen.¹⁴ Kontextualisierung wertet das Evangelium als »a liberative principle in all aspects of the social historical contexts in Africa«.¹⁵ Angesichts dieser für die christliche Botschaft neuen kulturellen Erfahrung – Begegnung also nicht nur mit Elementen, sondern mit der afrikanischen aktuellen Kultur als solcher und als heutiger – werde eine neue Dimension für das Verständnis des Evangeliums zu erwarten sein.¹⁶ Das Evangelium in einer Kultur, die schwarz ist und verärgert, die sich bedrängt und angegriffen fühlt, die nach Befreiung strebt, würde in einer Inkulturationskonzeption der Obrigkeit »a kind of domesticated animal«, und es käme zu einer Beschäftigung mit dem Arglosen, dem Oberflächlichen, dem Unumstrittenen: Nostalgie für Vergangenes; Flucht aus der gegenwärtigen Realität; »It is the Church for of the ›tourist‹ spectacle with African culture has become«¹⁷. Gegen diese als »Inkulturation von oben« apostrophierte Konzeption plädiert die Praxis der Kontextualisierung für eine solche Evangelisierung bzw. Missionierung, in der die Menschen erstens als Subjekte vorkommen und zweitens in ihrer heutigen kulturellen und sozio-ökonomischen Knechtschaft durch Nichtafrikaner gesehen werden.

Auf der semantischen Linie innerhalb der Vokabel »Inkulturation« wurden grob die folgenden sechs Bedeutungen ausgemacht und skizziert:

- Demonstration wider den Anpassungszwang durch fremde Kultur und Religion,
- Wiederbelebung früherer kultureller Elemente im Dienst des christlichen Glaubens,
- afrikanischer Anstrich für römische Substanz,
- volkstümliche Alltagsverwirklichung als Lebensart des Christlichen,
- Wahrheit und Liebe als Inbegriff des Christlichen im Dienst an der Vertiefung und Reinigung säkularer Kulturen,
- Evangelium als Option zur und Weg in die Befreiung der Menschen.

¹³ Ebd., 80.

¹⁴ Vgl. L. MAGESA, *The present and future of inculturation in Eastern Africa*, 68.

¹⁵ T. HINGA, *Inculturation and the otherness of Africans*, 18.

¹⁶ Vgl. S. MKHATSHWA, »Inculturation. Abide by the otherness of Africa and the Africans«, in: P. TURKSON / F. WUSEN (Hg.), *Inculturation: abide by the Otherness of Africa and the Africans*, 26.

¹⁷ Ebd., 28.

2. Die Situation der Kirche und ihre Perspektiven in der Sicht künftiger westafrikanischer Seelsorger und Katecheten

2.1. Ein Interview im Grand Séminaire Libermann in Sébikhotane/Senegal

Im Rahmen eines Studienprojektes¹⁸ gab es im Jahre 1991 in der Form schriftlicher Interviews »Fragen als Elemente des Dialogs zwischen jungen Studierenden der Kirche Senegals und der Kirche Deutschlands«. Diese Fragen wurden aus der deutschen

¹⁸ Welches Bild vom (Mit-)Menschen hat der Studierende der Religionslehre – (demnächst) unterrichtend und erziehend – im Kopf? Welches Bild insbesondere – als Probe aufs Exempel – des afrikanischen, des schwarzen, des fremden Menschen wird in seinem Kopf virulent sein? Ist zu befürchten, daß er – in den Kategorien »1./2./3. Welt« denkend – die fernen Menschen in der 3. Klasse, also »auf Holz«, hart und kantig, ohne Polster von Wirtschafts- und Kulturförderung, ohne Namen und ohne Rang im Zuge der Zeit einfach dahinfahren läßt? Wird der heute Studierende als baldiger Religionslehrer seine »Mission« erkennen? Darin auch das Postulat »Weltmission« wahrnehmen? Wenn ja, mit welchem Ziel und wie wird er das tun: weichlich, mitleidsvoll oder im Zwang des Curriculums oder um des lieben Friedens mit dem Pfarrer willen oder – wie gehabt bzw. in anderer Form – besserwisserisch, also neokolonialistisch, oder vielleicht sieht er das Ganze unkritisch »afrikanophil«? Wie wird der künftige Religionslehrer in seiner Mentalität die Dramatik von Armsein und die ihm entstammenden aggressiven und apathischen Verhaltensformen der Menschen einordnen und wirksam werden lassen? Hinsichtlich der Frage nach einer diesbezüglichen Strukturierung der Mentalität künftiger Religionslehrerinnen und Religionslehrer ist an der Katholischen Universität Eichstätt über zwei Jahre hin ein Studienprojekt durchgeführt worden, als dessen ergebnismäßiges Herzstück eine Lernfahrt von Studierenden nach Senegal gelten kann. Mit Bezug auf diese Lernfahrt hat einer der Teilnehmer dem Bischof Adrien Sarr in Kaolack gestanden: »Diese Fahrt hat uns eine Menge Geld gekostet, und ich habe mir vorher einige Gedanken dazu gemacht: Kann ich das wirklich verantworten: Nur, um zwei Wochen nach Afrika zu fahren, soviel Geld auszugeben? Wäre es nicht wichtiger, mit dem Geld etwas anderes zu machen? Aber im nachhinein muß ich sagen: die Erfahrungen, die wir durch den persönlichen Kontakt machen durften, sind unbezahlbar. Und diese Erfahrungen kann man weder durch Fernsehen noch durch Bücherlesen noch durch Vorträge in der Universität machen. Ich glaube, diese zwei Wochen haben uns für unser Leben geprägt. Sie sind unersetzlich!« Diese Unersetzlichkeit bezieht sich auf Begegnungen mit Bischof und Bootsjungern, Jugendgruppenleitern und Fraueninitiative, Kathedralchor und Schulkindern, Dorfältesten und Bettlern, französischem Abt und senegalesischer Kochfrau, Leprakranken im Keur Massar und Hautevolée bei einer Benefiz-Veranstaltung in Thiès, mit Frauen im Salz des Lac rose und Frau Dr. Parès im biologischen Leprafororschungsinstitut von Dakar, deutschen Club-Touristen und Abbé Sene von Caritas-Senegal, deutschen Diplomaten und einheimischen Pfarrern am »Ende der Welt« im Delta des Sine-Saloum usw. Berichte über dieses Studienprojekt finden sich in: E. GROSS, »Strukturierung der Mentalität des Religionslehrers. Skizze eines Projektes an der Katholischen Universität Eichstätt«, in: *Christlich-Pädagogische Blätter* 106 (1993) 196–198. Weitere Berichte zu diesem Studienprojekt »Schule – Religionsunterricht – Mission – Dritte Welt« gibt es bei: E.R. KOMMER: »Bayern lernen in Senegal. Künftige Religionslehrer machten »unbezahlbare« Erfahrungen«, in: *Heinrichsblatt. Kirchenzeitung für das Bistum Bamberg* 97 (1990), Nr. 49, 7; DERS.: »Für unser Leben unersetzlich. Studierende der Katholischen Universität Eichstätt auf Lernfahrt in Senegal«, in: *Kirchenzeitung für das Bistum Aachen* 45 (1990), Nr. 33, 8f.; E. GROSS, »Keur Massar: Eichstätter Studenten gehen in Senegal zur Schule. Ein Projekt der Katholischen Universität«, in: *Kirchenzeitung für das Bistum Eichstätt* 53 (1990), Nr. 18, 20f.; DERS., »Worte sind schön, doch Hühner legen Eier«. Das Projekt »Senegal« am Lehrstuhl für Religionsdidaktik«, in: *Agora. Zeitschrift der Katholischen Universität Eichstätt* 7 (1991), Nr. 2, 13–15; DERS., »Des étudiants allemands visitent le Senegal«, in: *Symbiose. Revue de cooperation germano-senegalaise*, Jg. 1990, Nr. 17, 26–28; E.R. KOMMER, »Perspectives de dialogue: Un projet d'étude dénommé »Senegal«, in: *Symbiose. Revue de cooperation germano-senegalaise*, Jg. 1991, Nr. 19, 11.; E. GROSS, »L'exemple de Keur Massar. »Keur Massar: Deutsche Schüler auf der Schiene der Humanität«, in: *Symbiose. Revue de cooperation germano-senegalaise*, Jg. 1991, Nr. 19, 4, 13; DERS., »Politique, culture et didactique. Projet d'étude germano-senegalaise«, in: *Symbiose. Revue de cooperation germano-senegalaise*, Jg. 1992, Nr. 20, 18–20; DERS., »Visite de travail d'étudiants allemands«, in: *Sen-Caritas. Revue mensuelle de caritas Senegal*, Jg. 1991, Nr. 16, 26f; DERS., »Développer la solidarité«, in: *Symbiose. Revue de cooperation germano-senegalaise*, Jg. 1994, Nr. 24, 4–5.

Projektgruppe an die Studierenden der Theologie in Senegal gerichtet. Deren Theologische Hochschule, das Grand Séminaire Libermann, befindet sich in Sébikhotane. Hier absolvieren sämtliche Theologiestudenten aller senegalesischer und einiger weiterer westafrikanischer Diözesen ihr Studium. Die Antworten auf die Fragen sind also unschwer als repräsentativ zu bezeichnen. Die Beantwortung der Fragen fand in Gruppen statt und wurde in acht Gruppenarbeiten schriftlich niedergelegt. Diese Gruppenarbeiten beziehen sich auf die ersten drei Fragen. Zusätzlich zu diesen Gruppenarbeiten haben sich neun Studierende in Einzelarbeiten zu ihnen bedeutsam erscheinenden Fragen geäußert. Die Gruppenarbeiten werden in diesem Beitrag mit den Buchstaben A bis H bezeichnet, die Einzelarbeiten mit den arabischen Ziffern 1 bis 9.¹⁹

Die Fragen lauteten folgendermaßen:

1. Als die deutschen Studierenden der Theologie und Katechetik, die im April 1990 im Grand Séminaire von Sébikhotane zu Gast sein durften, damals die Insel Gorée besuchten, waren sie alle sehr betroffen. Die dortige Konfrontation mit der Tatsache und den Auswirkungen der Kolonisation hat diese Studierenden innerlich heftig berührt. Kolonisation ist eine Einbahnstraße, auf welcher ein Starker einem, der weniger stark ist, seine Werte und sein System aufzwingt und seinen Profit macht. Die Kolonisatoren damals in Afrika haben nicht wahrgenommen, daß die Kulturen Afrikas reich waren an Werten. Was möchten Sie im Dialog mit den deutschen Studenten der Theologie zu dieser These sagen? Welche Werte wird Afrika der übrigen Welt anbieten können? Welche Werte sollte die Kirche Afrikas den Kirchen im Norden, im Osten und im Westen anbieten? Welche Werte möchten Sie persönlich in diesen Prozeß einbringen?

2. Die Kirchen des Orients realisierten authentischen christlichen Glauben, indem sie ihn a) ausdrückten, b) ausgestalteten, c) den Menschen zugänglich machten, d) für Existentielles bedeutsam machten dadurch, daß sie eine »reziproke Assimilation« zwischen christlichem Glauben und der Kultur der Regionen praktizierten. Die Kirchen des Abendlandes haben es genauso gemacht. Diese abendländische Gestalt des Christentums ist schließlich weltweit eingeführt worden. Was möchten Sie im Dialog mit deutschen Studenten der Theologie zu dieser Tatsache sagen? Welche Urteile und Ideen möchten Sie den Kommilitonen an der Katholischen Universität Eichstätt mitteilen? (Mögliche Stichwörter: afrikanische Liturgie, afrikanische Theologie, afrikanisches Konzil, afrikanische Katechese und Homilie, etc.)

3. Die deutschen Studierenden der Katholischen Universität Eichstätt, die vor einem Jahr in Sébikhotane zu Gast waren, interessieren sich besonders für Ziele und Wege zur Weitergabe des christlichen Glaubens an die junge Generation, für Aspekte der Katechetik.

¹⁹ Zur Frage 1 gehen die Gruppenarbeiten A, B und D; zur Frage 2 die Gruppenarbeiten C und H; zur Frage 3 die Gruppenarbeiten E, F und G. Zur Frage 1 äußern sich sämtliche neun Einzelarbeiten; zur Frage 2 antworten alle Einzelarbeiten, ausgenommen drei und sieben; auf die Frage 3 beziehen sich eins, drei, fünf, sechs, acht und neun; mit der Frage 4 befassen sich zwei und vier. Von sechs der acht Gruppen sind die Berichterstatter angebar: Louis Pasteur Faye, Martinus Seck, Joseph Abeudje, Philippe Bernard Ngom, Gerard Bangar und Gernard Diatta. Die neun Einzelbeiträge stammen von: Allain Maurice Attaba, Jean-Noël Bassaie, Gabriel Cisse, Jacques Diouf, Bernardo Antonio Goures, Gabriel Ndong, Martinus Seck, Joseph Toure und einem Anonymus. – Die Interviewdokumente befinden sich im Archiv des Autors. Die Übersetzung der französischen Interviewantworten besorgte Jean-Claude Doubroff. – Es gilt zu beachten, daß die im folgenden referierten afrikanischen Äußerungen gemacht wurden, bevor im Jahre 1994 die römische Spezialversammlung der Bischöfe für Afrika stattgefunden hat.

Welche diesbezüglichen Probleme werden in Senegal besonders diskutiert und erforscht? Gibt es afrikanische/senegalesische Elemente in der Katechese, in den Religionsbüchern? Beispiele? Gibt es eine Differenz zwischen den katechetischen Tatsachen und dem, was Ihnen katechetisch notwendig oder wünschenswert erscheint? In den Zielen? In den Methoden?

4. Der Historiker Joseph Ki-Zerbo beendet sein Buch »Histoire de l'Afrique Noire« mit einer Erörterung der heutigen Probleme Afrikas. Er schließt dieses Kapitel mit dem folgenden Gedanken: »Es gibt einen nicht zu unterschätzenden Faktor: das afrikanische Temperament mit seinem plötzlichen Meinungsumschwung, mit seinen unerwarteten Versöhnungen, mit seinen raschen Entscheidungen nach endlosen Palavern, mit seiner natürlichen Großzügigkeit. Vielleicht spielt am Ende dieser Faktor ... eine entscheidende Rolle und rechtfertigt ... in einem positiven und heilbringenden Sinne das alte, berühmte geflügelte Wort: ›Ex Africa semper aliquid novi!‹« Denken Sie, daß diese Aussage richtig ist? Und wenn sie richtig ist: denken Sie, daß diese Aussage sich auch auf Probleme der Kirche bezieht? Auf welche?

2.2. Der Befund der Gruppeninterviews: Afrikas Werte als Geschenk an Kirche und Welt

Die Kolonisation wird als »Anomalie« (D) und als »degradierendes Unterfangen« (A) gewertet, in dessen Vollzug die Ablehnung afrikanischer Werte mit der Entwendung von Menschen und Materialien Hand in Hand gegangen ist und die tiefe Wunden und die aktuelle Armut bewirkt hat (B).

Doch die senegalesischen Theologiestudierenden wehren einer spekulierenden Beschäftigung mit dieser Vergangenheit. Man befürchtet, daß dadurch lediglich »Schübe des Bedauerns« auf der europäischen und »der Empörung« auf der afrikanischen Seite (A) entstünden, und diese rückwärts gerichteten Emotionen haben in den Augen der befragten jungen Leute keinen guten Sinn. Sie möchten vielmehr ihren eigenen Blick und den Afrikas sowie der afrikanischen Kirche vorwärts lenken. Man dürfe angesichts dieses Geschichtsirrtums, in dessen Praxis die Kolonisatoren sich »Kultur und Zivilisation bloß im Singular vorstellen« mochten (A), nicht ins Gegenteil verfallen, auf Rache und Revolte sinnend, in den Europäern übermäßige Schuldgefühle erzeugend (B). Die historisch auf beiden Seiten unbeweglich und versteinert gewordenen Elemente bedürfen beidseitig der Bewegung, der Änderung, der Bewußtwerdung und des Zusammenkommens. Bewußtwerdung hüben und drüben gilt als Auslöser erstrebenswerter Beziehungen (B). Die senegalesischen Interviewpartner sehen sich zwar im »Schock« (D) der Kolonisation, aber sie erblicken es als Aufgabe, nicht in Erstarrung zu verharren, sondern sich zu regen und zu bewegen, und zwar unter der Intention der beiden leitenden Fragen (D): Gefragt ist erstens, ein »Gleichgewicht in den Beziehungen« und »Gerechtigkeit als Bereitschaft der Wiedergutmachung« zu finden, und zweitens, eine eigene Verwurzelung heutiger senegalesischer Wirklichkeit ins genuin Afrikanische hinein zu leisten, und zwar mit dem Ziel, sich danach anderen Kulturen zu öffnen.

Im Hinblick auf die angefragte historische Dimension der derzeitigen afrikanischen Situation von Gesellschaft und Kirche registrieren die heutigen Theologiestudenten Senegals die Befunde der Kolonisation also als Schock, als Anomalie und als degradierendes Unterfangen, als Vorgänge, welche die immer noch offenen tiefen Wunden und die aktuelle Armut erzeugt haben. Trotzdem plädieren die Theologiestudenten gegen eine Historisierung, gegen eine Überbetonung des Vergangenen – für eine Orientierung, die Akzente ins Zukünftige setzt. Nicht ohne Selbstbewußtsein sind sie bereit, ihre Werte der Welt und der Kirche zu offerieren, falls diese gewünscht werden. Aus Sicht der Theologiestudenten wäre also der Welt eine Reihe von Werten für eine künftige Lebensgestaltung zu präsentieren.

Übereinstimmend geben alle drei Gruppen an, der afrikanisch wache und offene Sinn für Respekt vor dem Leben (D), für die Würde des Menschen (B) und für die Bedeutung der Person (»une valeur fondamentale = le sens de la personne«) (A) sei diesbezüglich grundlegend. Die Achtung vor der Bedeutung der Person zeige sich in Solidarität, in Geduld und in Scham (»pudeur«) und Ehrfurcht (»respect«) vor dem Körper (A). Sittsamkeit sei dem Afrikaner sehr kostbar (D).

Sinn haben für Respekt vor dem Leben: Dieser Wert wird von den Interviewpartnern in die ihnen weltweit notwendig erscheinende Strategie gegen Manipulation, die im wissenschaftlich-technischen Bereich (»dans le domaine scientifique«) am bzw. gegen den menschlichen Körper ausgeübt wird (B, D), eingebracht. Die Gruppe stellt realistisch fest, daß die Moderne diesen als traditionell afrikanisch gesehenen Werten entgegenläuft; Fernsehen, Bücher, Kino und andere Medien gefährden diese Werte, und im Generationenkonflikt lassen junge Menschen von ihnen ab (A).

Als zweite Gruppierung²⁰ afrikanischer, der Welt zur Gestaltung ihrer Zukunft anzubietender Werte benennen die Theologiestudenten: »Familiensinn«, »Solidarität«, »Teilen« (A, B, D).

Dialogbereitschaft stellt eine dritte Kategorie dar (B, D).

Gastfreundschaft (»teranga«) bezeichnet einen vierten (D) und Vergebungsbereitschaft einen fünften (B) Kreis afrikanischer Werte in der Sicht der befragten senegalesischen Theologiestudenten.

Speziell der Kirche in ihrer Universalität sollten nach Urteil der Interviewten die folgenden Werte von Afrika her angeboten werden: In allen Gruppen (A, B, D) findet sich in auffälliger numerischer Erstnennung der Wert »Tiefer Sinn (le sens profond) für das Heilige« (A, D) bzw. »Begriff des Heiligen (notion du sacré)« (B). Die Realisierung dieses Sinnes bzw. Begriffes erblickt eine Gruppe (A) z.B. in der Ausgestaltung der Haltung, mit der man in das Kirchengebäude eintritt (»Es ist nicht egal, wie man die Kirche betritt«), sowie in der Einstellung zur Dauer des Gottesdienstes (»Die Dauer der Meßfeier ist niemals ein zu ertragendes Gewicht (poids)«).

Eine zweite Klasse von Werten, die der Weltkirche aus der Kirche Afrikas geschenkt werden sollten, stellt die »Unentgeltlichkeit (la gratuité) der Zeit« dar (B, D). In diesem

²⁰ Die Reihenfolge der Nennung ist nicht zugleich eine Rangordnung in der Quantität oder in der Qualität (Gewichtung durch die Autoren).

Zusammenhang wird erneut problematisiert, daß im Bereich des Liturgischen »das Anrennen gegen die Uhr« zur Gefahr werde (D).

Eine dritte Klasse von Werten bildet das »Leben in christlicher Gemeinschaft« (B, D), von einer Gruppe (D) verstanden als »ein wirkliches Teilen des ganzen Lebens in glücklichen und in unglücklichen Ereignissen«.

Davon begrifflich abgesetzt, freilich ohne inhaltliche Bestimmung, erscheint viertens der Wert »Kirchliche Solidarität« (B); dieser Wert ist vermutlich als kollektive Tugend zu verstehen (Ortskirche hilft Ortskirche), während der Gemeinschaftssinn als Eigenschaft des Individuums gesehen ist, der auch im Begriff des Familiensinns noch einmal eigens benannt worden ist (A).

Im Ensemble der afrikanischen Werte für die Universalkirche werden fünftens die »Lebendigkeit in der Liturgie« (D) und sechstens »spirituelle Dynamik« (D) aufgeführt.

Der Gesamtbefund zeigt in beiden Kategorien – Werte für die Welt; Werte für die Kirche – sowohl in der numerischen Häufung als auch in der inhaltlichen Gewichtung durch die Interviewten selber jeweils deutliche Akzentsetzungen. In der ersten Kategorie ist im Selbstverständnis der senegalesischen Theologiestudenten der »Sinn für Respekt vor dem Leben / für die Würde des Menschen / für die Bedeutung der Person« hoch signifikant, und in der zweiten Kategorie ist dies der »Begriff des Heiligen«, der »tiefe Sinn für das Heilige«.

2.3. Der Befund der Gruppeninterviews: das Problem der Inkulturation

Die zweite Interviewfrage wird von den senegalesischen Theologiestudenten zum Anlaß genommen, das Aufeinanderprallen verschiedener Kulturen im Prozeß der Evangelisierung und die Notwendigkeit einer Inkulturation des Christlichen in das Afrikanische hinein zur Sprache zu bringen. Es wird erinnert an die »Flüche der Missionare, die von den Sitten und Denkweisen der Völker, zu denen sie geschickt worden waren, verduzt und empört waren« (C), an das »Unverständnis einer Obrigkeit, der die westlichen Glaubensformeln als ewige Wahrheiten galten« (C), an »das Hindernis zwischen den kulturellen Verschiedenheiten« (C), an die »Konflikte« beim Zusammentreffen des christlichen Glaubens und der Kulturen der afrikanischen Welt (C).

Es wird festgehalten, daß die Kirche langsam dazu gekommen sei, von Inkulturation zu sprechen – wiewohl die Inkulturation, vom Standpunkt des Glaubens her gesehen, *prinzipiell* notwendig sei (C). Die Begründung dieser Überzeugung lautet – und die Gruppe (C) ist sich im klaren darüber, daß sie das Problem vereinfachend darstellt –: »Der Glaube zeigt sich immer in einer kulturellen Gewandung (vêtement). Wenn wir es fertigbrächten, einen nackten Glauben an Menschen einer anderen Kultur weiterzugeben, dann werden diese ihm sofort einen eigenen Anzug weben, denn der Glaube existiert nie >ganz nackt<: er existiert durch die Ausdrucksformen hindurch, die er sich gibt« (C).

Hier sagt sich also an, daß es der »Glaube vor Ort« ist, der sich kulturell einkleidet – daß der Glaube also nicht von anderen und schon vorher seine Ausdrucksgestalt bekommen kann. »Es ist nicht der Verkündiger, der den Glauben inkulturiert, sondern es ist der

Evangelisierte selber. Von ihm selber müssen also eine (afrikanische) Theologie und neue Gewohnheiten (*pratiques*) kommen« (C).

Inkulturation des Christlichen wird als *prinzipiell* notwendig erachtet. Das Problem der Inkulturation »ist heutzutage für alle Kirchen, gleich welcher Art, das dringlichste Problem (*plus urgent*)« (H). Daß diese Frage alle, also auch die europäischen Kirchen intensiv angeht, wird an folgendem Hinweis aufgezeigt: »Der gregorianische Gesang ist schön. Und auch die Messe in H von Bach. Und die friedlichen Bewegungen der Teilnehmer eines feierlichen Gottesdienstes ... – Jetzt schlagen Sie einmal diese Herrlichkeiten Afrikanern vor, die »wilde« (*endiablés* = teuflische) Rhythmen lieben und an muskulösen Körperausdruck (*expression corporelle musclée*) gewöhnt sind. Jenes alles läuft Gefahr, diesen fremd zu bleiben. Die Afrikaner? Man muß gar nicht bis nach Afrika gehen. Das Zusammenstoßen des katholischen Ritus mit den Kindern der Rockmusik hat alle Chancen, einem Gespräch zwischen Gehörlosen zu ähneln« (C), sieht ganz danach aus, als ob hier völlig Fremdes aufeinandertreffe, so sehr Fremdes, daß kein Verständnis füreinander möglich erscheint.

Durch diesen Hinweis auf den Konflikt zwischen der Kirche und den »Kindern der Rockmusik« wird das Postulat der Inkulturation generalisiert und als akute Maßnahme des Christlichen auch in den »alten« Kirchen der modernen Zeit betrachtet: Inkulturation des Christlichen in die Subkulturen der heutigen Jugendlichen hinein, in die Zonen der Esoterik hinein, in die Bereiche von Armut, Hunger, Krankheit und Altsein hinein.

Begrifflich wird davon ausgegangen, daß es einen Kern (»*noyau*«), ein Wesentliches (»*l'essentiel*«) des Christlichen gibt, in dem sich alle Völker und Nationen treffen können und müssen, ohne sich selbst aufgeben (»*renier*«) zu müssen (H). Dieses Wesentliche bekommt seine Gestalt jeweils in »kultureller Originalität und Spezifität« (H).

Wenn das Christliche also nach Afrika kommt, ist es vor allem anderen nötig, zwischen dem Christlich-Wesentlichen und dem Europäisch/Amerikanisch/Asiatisch-Ausgedrückten zu unterscheiden (H). Dem ankommenden Christlichen muß so begegnet werden, daß die kulturelle Sensibilität Afrikas wirksam werden kann, so daß sich ein christlicher Glaube bildet, »der sich an unseren kulturellen, durch die Botschaft des Evangeliums erhellten Werten bereichert« (H); anders gesagt: die befragten Theologiestudenten möchten »senegalesische Christen« (H) sein; es ist für sie offensichtlich (»*évident*«), daß sie ihren Glauben nur als Senegalesen leben können (H) – wie eben, in der Logik des Hinweises auf die »Kinder der Rockmusik« gesagt, Menschen in Deutschland allein als Deutsche ihren Glauben zu leben vermögen.

Der Begriff Inkarnation wird nicht zur Erklärung der Inkulturation hinzugezogen: »Der Begriff Inkarnation muß dem Ereignis Jesus Christus vorbehalten bleiben« (C). Man gehe ein großes Risiko ein, wenn man Inkulturation als eine Form der Inkarnation verstehe. Die Tatsache der Analogie und der Parallelität, daß hier wie dort Verkörperung stattfindet, erlaube es nicht, die verschiedenen Wirklichkeiten miteinander zu vermischen. Das Jesus-Christus-Ereignis sei unvergleichlich (C).

Begrifflich scharf abgesetzt von Inkarnation, meint Inkulturation das Verwurzeln und Heimischmachen des Evangeliums in der jeweiligen Kultur. Inkulturation ist der Prozeß der Wandlung, der Konkretisierung (*réduire*) des Evangeliums mittels neuer Sprache und

neuer Ausdrucksform, »alle Empfindungen, Ausdrucks- und Lebensweisen, die Künste, die Philosophie, die Umgangsformen« (C) umfassend.

Dieser Prozeß und sein Ergebnis dürfen in den Augen der Interviewten nicht als pastorale Methode, als Technik der Christianisierung, als Instrument der Evangelisierung mißverstanden werden. Es »ist dies weder die Suche nach einer Doktrin noch nach einer Kultform, sondern die Suche nach einer Person: Christus, der der ›Ort‹ ist, an dem die jüdische Besonderheit aufspringt, um alle Menschen zu vereinen« (C).

Damit der Prozeß der Inkulturation überhaupt in Gang kommen kann, braucht es den Weg zu den eigenen kulturellen Quellen: »Wir müssen uns bemühen, im Schoß unserer eigenen Kultur die positiven Punkte und Werte wieder aufzufinden, die geeignet sind, unseren christlichen Glauben anzureichern, um ihn den afrikanischen Menschen zugänglicher zu machen« (H), wohl wissend, daß diese Kulturen auch »nächtliche Aspekte« (C), dunkle, menschenverachtende, unerlöste Elemente enthalten.

Dieser Gang zu den Quellen wird in dreifacher Hinsicht als schwierig bezeichnet (H): Man muß erstens dem Problem der Uniformierung ins Auge schauen. Innerhalb eines Landes gibt es viele und unterschiedliche Kulturen. Senegal verfügt über eine Pluriformität afrikanischer Kulturen. Es gibt nicht die eine (geschlossene) senegalesische Kultur. Noch weniger gibt es die eine afrikanische Kultur. Wer Inkulturation initiieren will, der darf das kulturell Vielfältige nicht negieren, nicht eibebnen und nicht uniformieren.

Wer Inkulturation befürwortet, muß zweitens mit der Schwierigkeit rechnen, beim Gang zu den eigenen Quellen »eine wirklich pure afrikanische Kultur« überhaupt nicht auffinden zu können. Die Kolonisation – Afrikas Zusammenstoß mit europäischer Kultur und europäischem Schulsystem – hat bewirkt, daß die Menschen inzwischen »in einer bastardisierten Kultur (culture metisrée)« leben. Unter diesen Umständen ist es gar nicht einfach, echt Afrikanisches aufzuspüren, auf dem man die Forschungen bezüglich einer Inkulturation des Christlichen aufbauen könnte.

Hinzu kommt, drittens, die Schwierigkeit, die daraus resultiert, daß ein diesbezüglich forschender afrikanischer Intellektueller, »in der Schule der Weißen ausgebildet, Opfer der Denkschemata der Weißen bleibt« und deswegen »pur und simpel« mit dieser Denkweise übereinstimmt, also möglicherweise keinen rechten Blick für authentisch Genuines hat.

Der Gesamtbefund läßt folgendes erkennen:

- Es gibt keinen »nackten« Glauben; immer zeigt sich das Christliche in kulturspezifischer Ausdrucksform.
- Mit der Suche nach solcher Ausdrucksform haben es alle Kirchen jederzeit zu tun, nicht bloß die afrikanische Kirche heute.
- Prozeß und Ergebnis dieser Suche nach authentischer Ausdrucksform des Evangeliums heißen Inkulturation.
- Inkulturation ist kein »Trick« der Missionierung, sondern die Suche nach Jesus Christus selber, »der der ›Ort‹ ist, an dem die jüdische Besonderheit aufspringt, um alle Menschen zu vereinen« (C).
- Bedingung der Inkulturation ist der Gang zu den eigenen kulturellen Quellen, in der Erkenntnis auch der unerlösten Elemente in diesem Quellgrund – wissend, daß in der inzwischen bastardisierten afrikanischen Kultur das Forschen nach echt Afrikanischem aus mehreren Gründen schwierig ist.

2.4. Der Befund der Gruppeninterviews: Aspekte der katechetischen Prozesse

Mit Blick auf das Gelingen einer christlichen Erziehung der Jugend ist die gesamte Weltkirche beunruhigt, und dieses Problem beschäftigt auch die senegalesischen Bischöfe (E). Sie suchen nach Lösungen, bei denen die römischen Vorgaben berücksichtigt werden sollen, die in den diesbezüglich einschlägigen zentralen Dokumenten vorliegen, nämlich im Katechetischen Direktorium von 1971, in den Texten der römischen Bischofssynode zum Thema »Evangelisation« von 1977, im päpstlichen Rundschreiben »Catechesi tradendae« von 1979 sowie in den Abmachungen bezüglich der christlichen Initiation Erwachsener von 1972. Die Lösungen, die in Korrespondenz mit diesen zentralen Direktiven für eine zu gewinnende christliche Erziehung erforscht werden sollen, bringen die Frage nach der Inkulturation des Christlichen ins Spiel (E).

Dabei fahndet man nach typisch senegalesischen Elementen für die Katechese, aber die diesbezüglichen Unterlagen sind entweder ungenügend oder existieren in bestimmten Gegenden nicht mehr (G).

Auf jeden Fall begrüßen es die senegalesischen Theologiestudenten, daß heutzutage endlich über Inkulturation gesprochen wird, da vieles in der christlichen Unterweisung vorher den afrikanischen Realitäten nicht entsprochen habe und deswegen folgenlos geblieben sei (E).

Es wird darauf aufmerksam gemacht, daß in Senegal die Jugendlichen die zahlenmäßig größte Altersklasse darstellen und aus diesem Grund für die Katechese die Hauptzielgruppe bilden (F).

Sämtliche Interviewgruppen widmen ihre Arbeit hauptsächlich der Auflistung und Darstellung von Schwierigkeiten, mit denen die Katechese in Senegal zu kämpfen hat. Eine aus den drei Gruppenarbeiten reorganisierte Liste mit Problemindikationen zur christlichen Unterweisung bringt folgende zehn Punkte zur Sprache:

1. Die Verschiedenartigkeit der regionalen Sprachen (ganz unterschiedliche einheimische Stammessprachen und für eine über das ganze Land verstreute Minderheit die französische Sprache) macht das Konzipieren katechetischer Prozesse kompliziert (G).

2. Die Tatsache, daß die senegalesische Jugend zwischen Tradition und Moderne hin- und hergerissen ist und voller »kulturellem Unbehagen« steckt, begründet eine schwer zu beantwortende Lernziel- und Methodenfrage in der Glaubenserziehung (F).

3. (a) Bezüglich des intellektuellen Niveaus der Katecheten wird ein Defizit angemeldet.

(b) Für die Wirksamkeit von Katecheten bildet die Traditionsverhaftetheit nicht selten eine arge Schwierigkeit, denn »ein nicht-initiiertes Junge hat nicht das Recht, vor der Gruppe der Alten zu sprechen – nun besteht aber der größte Teil der Katecheten aus Jugendlichen, die noch nicht die von der Tradition verlangte Initiation abgeschlossen haben (vor allem bei den Bassari, den Bediks, den Cognaqui ...)« (G).

(c) Im Hinblick auf die Ausbildung der Katecheten müßten folgende Faktoren beachtet werden: Modernismus gewinnt an Raum; die – etwa durch Arbeitssuche ausgelöste – Mobilität der Jugendlichen ist bei der Konzeption und Organisation katechetischer Prozesse zu veranschlagen; die Tradition schwindet; zu berücksichtigen ist auch die Tatsache, daß

inzwischen viele Religionsschüler das Gymnasium besuchen und deswegen über einen hohen allgemeinen Bildungsstand verfügen (G).

4. In die katechetische Planung müßte die Indienstnahme der Massenmedien einbezogen werden (G), doch der Zugang zu diesen Medien und das Unterbringen religiöser Sendungen sind sehr schwer (E).

5. Eigens thematisiert werden die Schwierigkeiten des Religionsunterrichts für Gymnasiasten. Er wird immer seltener besucht, und für diese Gegebenheit werden drei Gründe angeführt: Die Schüler in den – zentral in den Städten gelegenen – Gymnasien sind von den zuständigen Pfarrgemeinden fast verlassen; die Position des Religionsunterrichts im schulischen Stundenplan ist problematisch; das Schulpensum für die Schüler nimmt zu und wird schwerer, so daß Schüler für Religionsunterricht keine Zeit und Energie mehr aufbringen mögen (G).

6. Mehrfach wird auf die Tatsache hingewiesen, daß junge Menschen nach ihrer Firmung an einer christlichen Unterweisung nicht mehr teilnehmen mögen (E, F).

7. Die Jugendlichen können wegen des Mangels an Priestern nicht durch ihre gesamte Schulzeit pastoral und katechetisch begleitet werden (E).

8. Die Handreichungen für die christliche Unterweisung sind veraltet. Sie müßten an den neuen Kontext angepaßt (*»problème d'adaptation«*) werden. Sie müßten zudem auch verständlicher (*»vulgariser«*), methodisch einfallsreicher und zahlreicher sein (F).

9. Indiziert ist sodann der Mangel an Personal und an Mitteln, besonders im Bereich des Religionsunterrichts in den Gymnasien (vgl. Nr. 5) und den anderen öffentlichen Schulen (F).

10. Die in der Katechese wirksam werdende Pädagogik erscheint noch nicht in wünschenswerter Form. Neue Werke und eine Einbeziehung von AV-Medien tun not (F).

Dieser zehnfachen Problemindikation im Bereich der Katechese wird in der Sicht der Interviewten derzeit in Senegal auf folgende Weise begegnet:

a) Angesichts des Sprachenproblems gibt es wachsend mehr Übersetzungen französischer Vorlagen in Stammessprachen, z.B. Wolof, Serer, Kreol (F).

b) Bezüglich der unter 2, 3, 4, 5, 6 und 9 bezifferten Probleme wurden regionale, diözesane und nationale Kommissionen für die Konzeption und Organisation der christlichen Unterweisung und Erziehung eingesetzt (F).

c) Es gibt inzwischen typisch senegalesische Handreichungen für die Katechese (*»adaptés et typiquement senegalais«*) (F), in denen es Belege für eine phantastische Anpassung (*»la fantastique adaptation«*) an genuin Afrikanisches gibt. Als Beispiel dafür wird die bildliche Ausstattung biblischer Personen mit afrikanischen Zügen genannt, etwa: die heilige Jungfrau mit den Zügen einer afrikanischen Mama (E).

Der Befund der dritten Abteilung der Gruppeninterviews ergibt also folgende Aspekte bezüglich der Gestaltung katechetischer Prozesse in Senegal:

- Es gibt zentrale römische Direktiven, die beachtet werden müssen.
- Die moderne Inkulturationsdebatte hat wichtige Defizite im Bereich der christlichen Unterweisung und Erziehung bewußt gemacht.
- Die Schwierigkeiten, die die Katechese betreffen, reichen vom Sprachenproblem und vom kulturellen Unbehagen über das Katechistendilemma, die Traditionsverhaftetheit, den nicht leichten Zugang zu den Massenmedien, das Gymnasiastenthema, die Gleich-

- gültigkeit auf seiten der gefirmten Jugendlichen, den Priestermangel, die defizienten Religionsbücher und die Finanzschwierigkeiten bis hin zu der Pädagogik, die nicht auf der Höhe der Zeit ist.
- Die diese Schwierigkeiten angehenden Maßnahmen umfassen Übersetzungen der Bibel und katechetischer Werke in die gängigen Stammessprachen, die Einrichtung von Kommissionen und eine Art von Afrikanisierung der Religionsbücher.

2.5. Akzente der Einzelinterviews zum Thema des wechselseitigen Wertaustauschs

Zur Frage 1 haben sich über ihr Gruppeninterview hinaus neun Theologiestudenten einzeln geäußert. Die Frage 1 bezieht sich auf die Erörterung des wechselseitigen Wertaustauschs zwischen Afrika und Europa, zwischen der Kirche Afrikas bzw. Senegals und der Kirche Europas.

Es sei schwierig, wird gesagt (4), Werte vorzuschlagen, die nach Europa weitergereicht werden könnten. Bevor man das könne, bedürfe es einer erschöpfenden Analyse der modernen gesellschaftlichen Situation in Senegal. In ihr hätten ja die genuin afrikanischen Werte angefangen, ihre Bedeutung zu verlieren; zum Teil seien sie schon erloschen, denn der Afrikaner sei in eine Akkulturation ans Abendländische verwickelt. Er sei hin- und hergerissen zwischen dem möglichen Leben seiner eigenen Werte, mit denen er sich nicht mehr identifiziert, und dem Leben der westlichen/nördlichen Werte, die er – mühsam – zu assimilieren versuche. Immer mehr vergesse er die afrikanischen Werte. Immer häufiger lebe er die Werte anderer. Deswegen könne man für den wechselseitigen Austausch klar bestimmte afrikanische Werte nicht ohne weiteres vorschlagen.

Diese argwöhnische und abwägende Zurückhaltung gibt es bei den anderen Einzelinterviews (1–3, 5–9) nicht. Freilich zeigen auch sie sich angesichts der Grundlagen dieser Wertedebatte kritisch. Zu diesen Grundlagen zählt der Faktor »Kolonisator« (1–9): Dieser habe nicht entdeckt, daß die afrikanische Kultur sehr reich sei (1). Er habe in ihr eine Verkörperung des Teufels erblickt (3), statt sie als eigenwertig, als originär, als die Würde des Afrikaners begründend anzuerkennen (5, 6, 8, 9).

Als Gründe für diese menschenverachtende Blindheit der Kolonisatoren gelten »Wissen, Besitz und Macht«, die verhindert haben, daß der Kolonisator religiös und sensibel genug gewesen ist, um die Werte Afrikas bemerken zu können (1), sowie der europäische Glaube an die eigene Überlegenheit, der echtes Entdecken schwierig macht (5). Blindheit hat Europa um den Zugang zu unermesslichen Bereicherungen gebracht (6) und Afrika in seiner Weiterentwicklung drastisch gebremst (1). Dieser Zustand erscheint in der Gegenwart nicht überwunden. Die heutige Situation fordert zum entschiedenen Kampf gegen den Neokolonialismus heraus (2), um eine neue Weltordnung zu schaffen, die sich durch gerechtere und gleichwertigere Beziehungen zwischen den Staaten auszeichnen sollte (2), durch ein multipolares System, mit einer Tendenz zur »Gemeinschaft« hin (»tendance à faire »communauté.«) (7). In die Gestaltung dieser Beziehung kann Afrika bzw. Senegal den Theologiestudenten der Einzelinterviews zufolge – wissend, daß es in den afrika-

nischen Traditionen auch Negatives gibt (3) – spezifische Werte einbringen. Die in den Einzelinterviews vorgeschlagenen »Werte für die Welt« decken sich mit denen der Gruppeninterviews, weisen jedoch zuweilen Akzentuierungen bzw. Konkretisierungen auf.

Im Zusammenhang des ausgeprägten Sinnes für die Familie (als Leben, Tatkraft, Zuneigung, Zugehörigkeit) wird die afrikanische Erziehung der Kinder als eigener ins Westliche und Nördliche zu verschenkender Wert herausgestellt. Im Blick ist hier »die Erziehung der Kinder, vor allem in sexueller Hinsicht. Kindern ihre eigene Freiheit zu lassen, in der sie ihre Liebe egal wie und wo ausdrücken können, zieht schwerwiegende Folgen nach sich. Ich möchte sagen, daß die Schlawheit bei den Eltern überwiegt, was dazu führt, daß sie bei den Kindern keine Autorität mehr haben. Hierzu zwei schöne Sprichwörter aus unserem Land, die ein wenig das auszudrücken vermögen, was der Weiße (= der Europäer) in seinem Sprichwort ›Wer sein Kind liebt, der züchtigt es‹ sagt: ›Die Kuh gibt ihrem Kalb einen Tritt, sie verabscheut es aber nicht!‹ und ›Ein Kind ist wie eine Kalebassenbaumliane: wenn man sie nicht in die richtige Richtung biegt, bricht sie dort, wo sie nicht soll!‹« (1)

Bezüglich zweier anderer vorgeschlagener »Werte für die Welt« sind Konkretisierungen zu verzeichnen. Der Wert »Respekt vor dem Leben« gründet in dessen ganzer Heiligkeit (›toute sa sacralité«). »Es kann also nicht sein, daß man ein anderes Leben angreift. Das Leben stellt ein wertvolles Geschenk, eine von der Gottheit (›de la divinité«) empfangene Wohltat dar. Von diesem Standpunkt aus betrachtet, kann die afrikanische Theologie z.B. über ein schlagkräftiges Argument verfügen, um in einer afrikanischen Weise (›conception«) gegen die Abtreibung zu kämpfen. Da der Mensch nicht Herr über das Leben ist, kann er sich auch nicht das Recht anmaßen, Bedingungen, die für seine Entfaltung ungünstig sind, zu zerstören oder zu schaffen« (6).

Eine zweite Konkretisierung finden wir bzgl. des Wertes »Respekt vor der Frau«: »Früher wurde der Frau unter sexuellem Gesichtspunkt sehr viel Respekt entgegengebracht. Der Beweis dafür ist die Tatsache, daß die meisten Mädchen unberührt in die Ehe gingen. Selbst wenn dieser Wert heute bedroht bleibt, so könnte er doch eine Alternative zu den unehelichen Geburten darstellen – genauso, wie er eine Alternative zum rasenden Bevölkerungswachstum bilden könnte« (6).

Eine Konkretisierung nicht inhaltlicher, sondern formaler, d.h. sprachlicher Art ist in der »senegalesischen Terminologie« von »Werten für die Welt« zu sehen (3). Der Welt würden die folgenden afrikanischen Werte gut tun: Jom (Tapferkeit, Persönlichkeitsein, u.a. in Familie, Quartier, Dorf und Ethnie), Mun (Ausdauer bei der Arbeit und im Tragen von Verantwortung; Quelle der Hoffnung), Kersa (Sinn für den anderen), Teranga (Gastfreundschaft).

Die Einzelinterviewauskünfte bzgl. der »Werte für die Universalkirche« decken sich gänzlich mit denen der Gruppeninterviews. Allerdings werden zwei Werte hinzugefügt (5): (a) Gott als Gott, als Allererstes anerkennen; (b) Kampf gegen den zerstörerischen Geist des Individualismus, der die Welt angreift. Außerdem wird das gesamte Ensemble der vorgeschlagenen Werte in einen theologischen, in einen soteriologischen Rahmen gestellt, wenn es heißt: »Die afrikanische Zivilisation bildet eine Quelle von Werten, in denen das Wort Fleisch wird, um diese Werte zu verbreiten und in österlichem Licht erstrahlen zu lassen« (7).

2.6. Akzente der Einzelinterviews zur Inkulturationsfrage

Die zweite Interviewfrage thematisiert das Inkulturationsproblem. Zu ihm äußern sich fast alle Einzelinterviews (1–2, 4–6, 8–9).

Es wird darauf hingewiesen, daß Afrika vor der Zeit der christlichen Missionierung nicht heidnisch im Sinne von gottlos gewesen sei, sondern daß die Ethnien ihre je eigene Vorstellung von Gott (Hoog bei den Serer, At-Emite bei den Dialo usw.) gehabt haben (3, 9).

Was den christlichen Glauben angeht, müsse die Tatsache anerkannt werden, daß in Afrika das Christentum in seiner abendländischen Form Wurzeln geschlagen hat und die Kirche Afrikas aus der Substanz dieser Wurzeln lebt (4). Diese abendländische Form sei für Afrika insofern völlig normal (*»tout à fait normal«*), als in ihr das Christentum auf der ganzen Welt eingeführt wurde (5). Rückblickend sei diese Tatsache zu verteidigen.²¹

Gegenwärtig allerdings erweise sich die Inkulturation des Christlichen ins Afrikanische hinein als notwendig (5). »Es geht jetzt für Afrika darum, Bestandsaufnahme zu machen, d.h. zu entdecken, was christlich, was die wahre Mitte des Christentums ist, um diese dann »afrikanisch« zu leben« (4). Es ist der tiefe Wunsch des christlichen Afrikaners, im christlichen Glauben er selbst zu sein (6,2). Das darf nicht revolutionär verstanden werden. Das bedeutet keine Auflehnung wider die anderen Kirchen in der Welt (9). Es handelt sich vielmehr um eine regelrechte Notwendigkeit – als solche wird das Motto *»negres avec les negres«* des Afrikamissionars François-Marie-Paul Libermann (1802–1852) interpretiert (2) –, das Christliche dem Afrikaner zu erschließen. Dieser kann z.B. mit dem abstrakten Begriff »Gott ist die Liebe« nichts anfangen, wohl allerdings mit der konkreten Vorstellung »Gott ist der Vater der Menschen« (5). Es gibt zwar das Dogma stets als eines und weltweit geltendes, doch dessen Verstehen bedarf des regionalen Wortes (*»La théologie de l'église est unique, mais pour une meilleure appréhension, il serait bon que chaque région donnée«*) (8); es bedarf der Sprache und der Bilder Afrikas (5). Eine pure und glatte Übersetzung des Dogmas (*»une transposition pure et simple«*) hat keinen Sinn (8).

Wer die regelrechte Notwendigkeit von Inkulturation nicht einsieht, der bedenke, daß es eben die Nichtinkulturation des Christlichen im Afrikanischen ist, die die Menschen in die Sekten treibt (6), in denen ja viele afrikanische Elemente realisiert werden.

Um auf dem Weg einer derartigen Inkulturation voranzukommen, ist es unsinnig, einfach zu den afrikanischen Ursprüngen zurückzugehen. Zu leben wie die Vorfahren, das gehe nicht mehr, heißt es (4), die gegenwärtige Generation habe nämlich bereits einen verwestlichten Teil (*»une partie presque »occidentalisée«*) in sich. Die Aufgabe bestehe vielmehr jetzt darin, nach einer solchen Universalität zu streben, die sowohl im abendländischen als auch im afrikanischen Wertesystem wurzelt. »Es geht darum, eine universelle Zivilisation zu schmieden, in der ein jeder schenkt und empfängt« (4).

Bezüglich der Arbeit an einer derartigen »Inkulturation und Universalität« erscheinen (afrikanische) Synoden und Konzilien wichtig. Sie müssen gegensteuern, wenn die im Inkulturationsprozeß stets mitgegebene Gefahr der Aufsplitterung und Isolierung der

²¹ Vgl. den diesbezüglichen Widerspruch zu den Aussagen der Gruppe C (Seite 204).

einzelnen afrikanischen Kirchen bedrohlich wird. Inkulturation impliziert nun einmal die Bejahung der einzelnen Kulturen und assoziiert die auffallend umfangreiche afrikanische Pluriformität (9). In ihr lauert immer auch die Tendenz zu Separatismus, gerade wenn es um die Echtheit des je Eigenen, um das Innerste des glaubenden Herzens geht (1).

2.7. Bemerkungen aus Einzelinterviews zu Fragen der Katechese

Die in den Einzelinterviews (1, 3, 6, 8) gegebenen Auskünfte zu Fragen der Katechese kennen wir inhaltlich zum Teil aus den Gruppeninterviews.

Die Katechese wird als ein bedeutsamer Bereich der Inkulturation betrachtet. Der religiösen Unterweisung obliegt es, das Christliche durch die afrikanischen Werte hindurch zu gestalten, zu formalisieren und zugänglich zu machen (3). Es geht katechetisch um die Ermöglichung, die Agape des himmlischen Vaters afrikanisch zu leben (3).

Diesbezüglich wird einerseits die Notwendigkeit akzentuiert, in der Glaubensunterweisung eine afrikanische Stimmung zu schaffen (z.B. Jesus und die Apostel etc. als Afrikaner vorzustellen) (5), Abendländisches nicht einfach zu kopieren, sondern die Beispiele und die Bilder dem Eigenen zu entnehmen (z.B. afrikanische Märchen katechetisch einzusetzen als Geschichten, die erziehen, erwecken, ermuntern) (1). Bei diesem Interviewten ist das Afrikanische für die Katechese *polar* markiert: als Gegenpol zu abendländischen katechetischen Prozessen.

Bei einem anderen Interviewpartner treffen wir auch auf die Kennzeichnung des Katechetischen als *Spannungsbogen*: Jesus Christus als Afrikaner ist der universelle Christus; der universelle Christus ist Jesus Christus als Afrikaner (3). Diesen Spannungsbogen nicht zu brechen, sondern in seiner Dramatik zu halten, erscheint hier als fundamentale Herausforderung und Aufgabe moderner afrikanischer Katechese: Inkulturation *und* Universalität.

Von dieser Basis her gilt es, die speziellen Probleme der christlichen Unterweisung und Erziehung in Angriff zu nehmen, z.B.: den Analphabetismus als Bremse in der Katechese, die Polygamie als Erschwerung christlichen Handelns, die Beeinträchtigung der Glaubensunterweisung durch politische Umschwünge und Regierungswechsel, die konstante Bedrohung durch den Islam (6).

Wer auf der erwähnten Basis »Inkulturation *und* Universalität« als Katechet wirkt und diesen Problemen ins Auge schauen will, sollte, so heißt es (9), ein guter Familienvater, ein Lehrer unverdorbenen Lehre und ein Beispiel guten moralischen Verhaltens sein. Im Vergleich zu diesem eher konservativen Postulat gibt es auch die ziemlich andere, kühne und provokante Forderung an die Katechese, in der daran erinnert wird, »daß Jesus Christus immer eine gewisse von den Menschen verkündete Ordnung gestört hat. Anders gesagt, die christliche Botschaft stört immer, und es liegt an uns, den Grund dafür herauszufinden (Le message chrétien dérange toujours et nous de voir pourquoi)« (4).²²

²² Eine Darstellung der gesamten Interviewergebnisse, in anderer Form und gänzlich unkommentiert, habe ich vorgelegt in: E. GROSS, »Prozeß zur Strukturierung der Mentalität. Ergebnisse aus der Analyse eines deutsch-

3. Der Inkulturationsbegriff künftiger westafrikanischer Seelsorger und Katecheten

Wenn wir nun durch die eingangs ausgemachten und skizzierten sechs Optiken der möglichen Bedeutung von Inkulturation auf den in diesen Interviews erhobenen Befund blicken, dann stellt sich heraus: In der Gesamtgruppe der Befragten lassen sich alle sechs Bedeutungen entdecken, doch die zweite Bedeutung – »Wiederbelebung früherer kultureller Elemente im Dienst des christlichen Glaubens« – überwiegt, gefolgt von der sechsten Bedeutung: »Evangelium als Option zur und Weg in die Befreiung der Menschen«.

Der dritte Inkulturationsbegriff – »Afrikanischer Anstrich für römische Substanz« – weist unter den künftigen westafrikanischen Seelsorgern und Katecheten die schmalste Rezeptionsbasis auf. Doch es gibt diesen Begriff, und zwar so: Die abendländische Form des Christentums ist für Afrika insofern völlig normal, als in ihr das Christentum auf der ganzen Welt eingeführt worden ist. Jetzt aber muß es ins Afrikanische hinein inkulturiert werden; es muß z.B. in der Glaubensunterweisung eine afrikanische Stimmung (»ambiance africaine«) geschaffen werden, z.B. dadurch, daß sich die Schüler Jesus und die Apostel als Afrikaner vorstellen (5). Es kann nicht ganz von der Hand gewiesen werden, daß die Inkulturationsoption, die an die Betonung der Berücksichtigung der römischen Vorgaben für die Katechese angeschlossen wird, einen afrikanischen Anstrich für römische Substanz anzielen möchte. Doch gegen eine so simple Adaption gibt es auch Protest, z.B. gilt eine pure und glatte Übersetzung des lateinischen Dogmas ins Afrikanische als sinnlos (8).

Die vierte Bedeutung des Inkulturationsbegriffs – »Volkstümliche Alltagsverwirklichung als Lebensart des Christlichen« – kommt als Kontrast oder gar Protest gegen eine »Inkulturation von oben« nicht vor, wohl allerdings als zu gewinnende »neue Gewohnheiten« (C), als Möglichkeit, die Mitte des Christlichen »afrikanisch« leben zu können (4), auch damit die Menschen nicht in die Sekten getrieben werden, in denen sie das dürfen (6). Es muß möglich gemacht werden, die Agape des himmlischen Vaters afrikanisch zu leben (3).

Die erste Bedeutung von »Inkulturation« – »Demonstration wider den Anpassungszwang durch fremde Kultur und Religion« – findet sich in der positiven Bewertung der laufenden Inkulturationsdebatte, denn diese Diskussion zeige, daß z.B. bislang in der christlichen Unterweisung vieles den afrikanischen Realitäten nicht entsprochen habe und folgenlos geblieben sei (E). Scharf und hart finden wir diese erste Bedeutung dort, wo festgestellt wird, daß es schwierig sei, afrikanische Werte zum Weiterreichen nach Europa vorzuschlagen, denn zum einen seien diese Werte europäisch ausgelöscht worden, zum anderen habe sich der Afrikaner in eine Akkulturation an das Abendländische verwickelt; er lebe immer häufiger die Werte anderer (4). In der ersten Begriffsbestimmung steckt auch eine Kritik am »Kolonisator«: Der habe nicht gemerkt, daß afrikanische Kulturen reich sind, originär und eigenwertig (1–9), und als Missionar habe er übersehen, daß die

Völker schon eine Vorstellung von Gott hatten (3, 9). Auch in der Option für afrikanische Einfärbungen römischer Substanz mag die Idee der ersten Inkulturationsbedeutung im Spiel sein (1).

Die fünfte Bedeutung des Inkulturationswortes – »Wahrheit und Liebe als Inbegriff des Christlichen im Dienst an der Vertiefung und Reinigung der säkularen Kulturen« – zeigt sich folgendermaßen: Die eigene Kultur wird als Kultur gesehen, die durch die Botschaft des Evangeliums erhellt wird, so daß der sich daraus gestaltende christliche Glaube dann als (neue) Kultur sich darstellt, an deren Werten sich der christliche Glaube außerhalb Afrikas bereichern können (H). Der fünfte Bedeutungsgehalt von Inkulturation findet sich auch dort, wo auf »nächtliche Aspekte« afrikanischer Kulturen hingewiesen wird (C), auf dunkle, menschenverachtende, unerlöste Praktiken, die der Reinigung bedürfen. Dieser Inkulturationsbegriff steckt anscheinend auch in der Forderung, für die religiöse Unterweisung müßten zuerst einmal die römischen Vorgaben gelten (E), als ob mit ihnen das erleuchtete kirchliche Kultursubjekt gegen das unerleuchtete afrikanische anzutreten hätte, um es zu reinigen bzw. in seinen richtigen Ansätzen zu vertiefen. Schließlich gibt es den fünften Inkulturationsbegriff sehr deutlich in dem Plädoyer, es müsse nach einer solchen Universalität gestrebt werden, die sowohl im abendländischen als auch im afrikanischen Wertesystem wurzelt: »Es geht darum, eine universelle Zivilisation zu schmieden, in der ein jeder schenkt und empfängt« (4) – dies allerdings würde für Rom auch zu einer Herausforderung, sich tatsächlich beschenken zu lassen. Am klarsten zum Ausdruck gebracht ist die fünfte Inkulturationsbedeutung dort, wo das Katechetische als auszuhaltender und spannender Bogen gesehen wird: Jesus Christus als Afrikaner ist der universelle Christus, der universelle Christus ist Jesus Christus als Afrikaner – wobei allerdings die Reihenfolge zu beachten ist.

Auf der semantischen Linie der Vokabel »Inkulturation« registrierten wir an sechster Stelle: »Evangelium als Option zur und Weg in die Befreiung der Menschen«. Dieser Ansatz speist sich aus zwei Quellen: aus einem kulturell-ethnologisch orientierten Blick und aus einer soziologisch-ökonomisch ausgerichteten Sicht. Da gilt erstens: »Um den Afrikaner wirklich zu erreichen, um zu seinem Herzen zu sprechen von jenem Sinn und Raum her, in dem seine Seele atmet, muß das Christentum sich Gewalt antun und die Ketten der westlichen Rationalität sprengen, die es in einer Symbolkultur wie der des Afrikaners kaum lebensbedeutsam machen.«²³ Da gilt zugleich zweitens: »Wir stehen in Afrika an einem Wendepunkt des christlichen Lebens und Denkens. Wir müssen damit aufhören, aus Gott ein entfremdendes Idol zu machen. Das erfordert den Bruch mit Katechismen und Predigten, die das Volk einschläfern, um das kritische Potential der christlichen Botschaft wiederzuentdecken.«²⁴

²³ J.-M. ELA, *Mein Glaube als Afrikaner. Das Evangelium in schwarzafrikanischer Lebenswirklichkeit*, Freiburg-Basel-Wien 1987, 57. – Zugänge zu afrikanischer Symbolkultur könnten gestaltet werden mit Hilfe von: C. FAIK-NZUJI, *Die Macht des Sakralen. Mensch, Natur und Kunst in Afrika*, Solothurn-Düsseldorf 1993; J. KERCHACHE / J.-L. PAUDRAT / L. STEPHAN, *L'art africain*, Paris 1988; M. RENAUDEAU, *Musée de Dakar. Témoin de l'art nègre*, Paris-Dakar o.J.; M. OTT, *Dialog der Bilder. Die Begegnung von Evangelium und Kultur in afrikanischer Kunst*, Freiburg-Basel-Wien 1995.

²⁴ Ebd., 127.

Diesen Verbund der beiden Dimensionen einer Erneuerung der katechetischen und pastoralen Kirche hält eine verblüffend große Zahl der künftigen westafrikanischen Seelsorger und Katecheten für bedeutsam. Kolonialistisches in Politik, Wirtschaft und Missionierung als »Anomalie« und »degradierendes Unterfangen« kritisierend, postulieren sie ein »Gleichgewicht in den Beziehungen« mit den »Kolonisatoren« in Staat und Kirche und »Gerechtigkeit als Bereitschaft der Wiedergutmachung« (D), denn es sei falsch, sich Kultur und Zivilisation bloß im Singular Europas vorzustellen (A).

Durch diesen Fehler seien in Afrika die tiefen Wunden und die akute Armut bewirkt worden (B). Europas Blindheit habe Afrika in seiner Weiterentwicklung drastisch gebremst (1). Derzeitig wirke auf Afrika der Neokolonialismus ein, und der müsse in jeder seiner Formen ausradiert werden. Es brauche eine neue Weltordnung, die sich durch gerechtere und gleichwertigere Beziehungen zwischen den Systemen auszeichnet (2): ein multipolares System mit einer »tendance à faire ›communauté‹« (7). Hierher gehört auch die kühne und provokante Forderung an die afrikanische Katechese, in der daran erinnert wird, »que Jésus Christ a toujours troublé un certain ordre prôné par l'homme. Autrement le message chrétien dérange toujours à nous de voir pourquoi« (4).

Die an zweiter Stelle skizzierte Inkulturationsbedeutung – »Wiederbelebung früherer kultureller Elemente im Dienst des christlichen Glaubens« – dominiert. Die meisten der künftigen Seelsorger und Katecheten Westafrikas verstehen die nötige Inkulturation also in ethnologisch-anthropologischer Orientierung. Das Christentum ist in Afrikas Kulturen auf etwas derartig Fremdes gestoßen, daß ein Verständnis füreinander nicht gegeben ist. Alles ist anders: alle Empfindungen, Ausdrucksformen, Lebensweisen, Künste, Philosophien, Umgangsformen (C). Darum muß einheimischerseits alles daran gesetzt werden, im Schoß der eigenen Kultur diejenigen positiven Faktoren aufzufinden, die geeignet sind, den christlichen Glauben den afrikanischen Menschen zugänglich zu machen (H), also z.B. Jom, Mun, Kersa, Teranga (3; A, B, D). Man muß nach typischen senegalesischen Elementen für die Katechese suchen (G). Die europäisch orientierten Handreichungen für die katechetische Unterweisung müssen mit Hilfe dieser Elemente ans Afrikanische adaptiert werden (F). Ein diesbezügliches Problem stellt die divergierende Vielfalt der Sprachen im Land dar (G). Trotzdem gibt es inzwischen solche Handreichungen, wird gesagt, und sie sind in den Augen einer der befragten Gruppen (F) sogar »la fantastique adaption«. Doch eine entsprechende Konkretisierung bietet bloß einen afrikanischen Anstrich für fremde Substanz, nämlich zum Beispiel die bildhafte Ausstattung biblischer Personen mit afrikanischen Zügen, etwa die Muttergottes in der Gestalt einer afrikanischen Mama (E). In den Rahmen des hier aufscheinenden Inkulturationsbegriffs gehört auch das Bestreben, römisch Abstraktes (z.B.: »Gott ist die Liebe«) zu ersetzen durch afrikanisch Konkretes (z.B.: »Gott ist der Vater der Menschen«).

Das Ansinnen, das in dem hier beschriebenen Inkulturationskonzept enthalten ist, wird programmatisch vorgebracht mit Hilfe des Mottos »negres avec les negres«, das der Afrikamissionar François-Marie-Paul Libermann (1802–1852) seiner Arbeit gegeben hatte.

Auf diesen Ansatz gibt es allerdings auch jenen kritischen Blick, dem Inkulturation in der Form von pastoraler Methode oder Technik der Christianisierung oder Instrument der Katechese suspekt ist, der darüber hinaus auch die nächtlichen, menschenverachtenden, unerlösten Momente des Afrikanischen im Auge hat (C).

Unsere Darstellung des Inkulturationskonzepts als Mittel zur Erneuerung der katechetischen und pastoralen Kirche, wie es sich in der Mentalität künftiger westafrikanischer Seelsorger und Katecheten auffinden ließ, geschah in der Reihenfolge der Häufigkeit, in der die jeweiligen Konzepte identifiziert werden konnten. Es hat sich gezeigt, daß das Konzept »Afrikanischer Anstrich für römische Substanz« die kleinste Akzeptanzquote aufweist, und daß der Begriff »Wiederbelebung früherer kultureller Elemente im Dienst des christlichen Glaubens« am deutlichsten favorisiert ist.

4. »Erneuerung der Katechese in Mission und Heimat« zwischen 1960 und heute

Im Jahre 1960, also vor dem 2. Vatikanischen Konzil, fand in Eichstätt eine renommierte »Internationale Studienwoche über Missionskatechese« statt. Sie verdankte Konzept und Organisation dem auf den Philippinen wirkenden Pater Johannes Hofinger SJ. Als bischöfliche Referenten wirkten u. a. mit: Kardinal Valerian Gracias aus Indien, Bischof Manuel Larrain aus Chile, Bischof Joseph Blomjous aus dem damaligen Tanganjika. Vorträge hielten auch bekannte Katechetiker aus Deutschland: z.B. Josef Goldbrunner, Klemens Tilmann, Hubert Fischer. Außerdem referierten mit dem Problemfeld vertraute Ordensleute aus den verschiedenen Kontinenten.²⁵ Die Eichstätter Studienwoche von 1960 mit ihren »Grundsätzen und Anregungen zur Erneuerung der Katechese in Mission und Heimat« stellt in der Geschichte der Frage nach *Erneuerung der katechetischen und pastoralen Kirche in der Perspektive der Inkulturation* weltweit zweifellos einen markanten Punkt dar.

4.1. Die semantische Linie in der Vokabel »Inkulturation« bei der Internationalen Studienwoche über Missionskatechese von 1960

Wie wir wissen, gab es den Begriff »Inkulturation« als Problemindikation und als Programm von Evangelisierung bzw. Missionierung zur Zeit der Eichstätter Studienwoche noch nicht.²⁶ Dennoch ist es möglich, die damalige Problemorientierung und die daraus resultierenden programmatischen Postulate auf der skizzierten semantischen Linie des Inkulturationsbegriffs zu prüfen. Dabei läßt sich feststellen: Eine Demonstration wider den Anpassungszwang durch fremde (= europäische) Kultur und Religion, eine aufbegehrende Kritik an religiöser Kolonisierung und Akkulturation kam damals nicht vor. Selbst Walbert Bühlmann²⁷ bot eine solche Rezension der Missionierung nicht. Er tadelte allerdings heftig

²⁵ Dazu gibt es den Berichtsband: J. HOFINGER (Hg.), *Katechetik heute. Grundsätze und Anregungen zur Erneuerung der Katechese in Mission und Heimat*, Freiburg–Basel–Wien 1961. Dieser Band ist parallel in englischer, französischer und spanischer Sprache erschienen.

²⁶ Vgl. H. RZEPKOWSKI, *Lexikon der Mission. Geschichte – Theologie – Ethnologie*, Graz–Wien–Köln 1992, 208f.

²⁷ W. BÜHLMANN, »Katechetische Anpassung unserer Verkündigung an das Missionsvolk«, in: J. HOFINGER (Hg.), *Katechetik heute. Grundsätze und Anregungen zur Erneuerung der Katechese in Mission und Heimat*, 84–95.

die fragwürdigen »europäischen Konfektions-Katechesen«²⁸ in Afrika und Asien. Er vermißte Akkomodation. Er plädierte für einen Missionarstypus, der gleichsam eine afrikanische Wiedergeburt, »eine neue Menschwerdung in afrikanisches Fleisch«²⁹ durchgemacht habe. Er plädierte für eine Grundeinstellung auf seiten des Missionars, die nicht taktisch sein dürfe, die nicht einfach besseren Erfolg in der missionarischen Verkündigung verspreche, sondern die davon ausgehe, daß Gott als Vater aller Menschen stets alle Völker im Auge habe, daß er in ihnen allen Gutes gegründet habe, daß es deswegen in den heidnischen Religionen mancherlei positive Werte gebe. Er plädierte darum dafür, daß dem Heidentum nicht der Todesstoß versetzt werden dürfe, sondern daß ihm der »Weg des Lebens« zu zeigen sei.³⁰

Hier liegt also zweifelsohne die Inkulturationsbedeutung »Wiederbelebung früherer kultureller Elemente im Dienst christlichen Glaubens« vor. Dieses Bewußtsein brach 1960 in der Eichstätter Internationalen Studienwoche deutlich hervor und dominierte die Perspektiven.

Die Tendenz ging eindeutig gegen eine intellektualistische Unterweisung nach europäischer Art. Sie zielte vielmehr darauf, »dem Afrikaner das Christentum nicht als technischen Unterricht vorzulegen ..., sondern als religiöse Einweihung, als Aufnahme in eine Gruppe, als Teilnahme an einem neuen, höheren Leben, das man mit anderen teilt«: eine Einweihung, die »vom *Leben* ausgehen muß, um wieder zum *Leben* zu führen«.³¹

Zu diesem Zweck orientierte sich 1960 die Katechetik der Missionsländer deutlich an dem damals in Europa – besonders in Frankreich und in Deutschland – aufblühenden Bewußtsein von der notwendigen Ganzheitlichkeit der (religiösen) Erziehung, in der es intuitive, induktive und aktive Methoden, experimentelle Methoden und Wertpädagogik zu berücksichtigen gilt. Die damaligen Agenten der Missionskatechese waren weithin und maßgeblich Europäer, und sie kannten die europäische Ganzheitspädagogik. Von ihr her ließen sie sich zu Akkomodationskonzepten inspirieren. Von ihr aus postulierten sie eine moderne »Religionsmethodik« in den Ausbildungsstätten für Priester und Religionslehrer: also nur für eine Methodik, für eine Konzeption des »Wie«, nicht für eine Didaktik, nicht für eine Konzeption des »Warum – Wozu – Für wen – Was – Wie«. Von dem dadurch gewonnenen neuen Blick aus kritisierten sie z.B. die Gebete in den vorhandenen Gebetbüchern als »vollendete Werke logischen Aufbaus, analysierender Klarheit«, als »Ansammlung abstrakter Theologie«, während die Gebete der Afrikaner »eine ganze Tonleiter zusammenhängender Gefühle in Gang« brächten, »konkret, lebendig, spontan« seien.³² Sie kritisierten die römische Liturgie mit ihrem »nüchternen, zurückhaltenden Charakter, der sich schlecht mit der Überschwenglichkeit der Schwarzen, mit ihrer Liebe zu Tanz und Rhythmus in Einklang bringen läßt« und ohnehin in unverständener und daher als Zauberformeln mißbrauchbarer lateinischer Sprache geschehe.³³ Sie kritisierten, daß

²⁸ Ebd., 85.

²⁹ Ebd., 88.

³⁰ Ebd., 93.

³¹ L. DENIS, »Vorteile und Schwierigkeiten der neuen Methode in der Missions-Katechese«, in: J. HOFINGER (Hg.), *Katechetik heute. Grundsätze und Anregungen zur Erneuerung der Katechese in Mission und Heimat*, 108.

³² Ebd., 111.

³³ Ebd., 115.

in den Religionsbüchern die Bilder problematisch seien: »Wo es sich um biblische Bilder handelt, sind die Personen immer als Europäer dargestellt. Auf den anderen Bildern aus dem christlichen Leben ist der Pater und Führer immer ein Europäer (auch der Schutzengel), die Knieenden und Empfangenden und Geführten sind Afrikaner.«³⁴

Obwohl die Wiederbelebung früherer kultureller Elemente programmatisch in den Dienst des christlichen Glaubens gestellt werden soll, ist der Verdacht berechtigt, daß es sich dabei zuweilen doch nur um einen afrikanischen Anstrich für römische Substanz handele: Bloße afrikanische Ähnlichkeiten mit Christlichem reichen aus, um das Christliche afrikanisch einzukleiden.

Nicht im damaligen Blick der Experten bei der Eichstätter Internationalen Studienwoche zur Missionskatechese waren sämtliche anderen skizzierten Inhalte der semantischen Linie des Inkulturationsbegriffs, nämlich: »Volkstümliche Alltagsverwirklichung der Lebensart des Christlichen«, »Wahrheit und Liebe als Inbegriff des Christlichen im Dienst an der Vertiefung und Reinigung der säkularen Kulturen«, »Evangelisierung als Option zur und Weg in die Befreiung der Menschen«.

4.2. *Der Interview-Befund vor dem Hintergrund des Eichstätter Programms der Weltkirche zur Erneuerung der Katechese*

Es ist unschwer zu erkennen, daß sich sowohl die europäisch dominierte Eichstätter Studienkonferenz zur Missionskatechese von 1960 als auch die Interviewantworten der künftigen westafrikanischen Seelsorger und Katecheten, die über 30 Jahre später gegeben worden sind, scharf absetzen von jener missionarischen Mentalität, die sich literarisch neuerdings in Karl Otto Mühls Drama »Ein Neger zum Tee«³⁵ und der Wiederauflage von Wilhelm A. Bauers Dokumentation von 1922 »Angelo Soliman, der hochfürstliche Mohr«³⁶ kritisch spiegeln läßt. Es ist die gut gemeint missionarische, dabei aber koloniale, utilitaristische, merkantile, den zu Missionierenden verdinglichende Perspektive von oben nach unten. Gegen sie hat man sich sowohl 1960 als auch 1991 scharf abgesetzt, europäisch damals, afrikanisch jetzt – und zwar nicht in der Weise antikolonialer Demonstration, sondern dadurch, daß man sie kaum eines Blickes würdigt.

Weder in der Studienkonferenz in Eichstätt noch in den Interviewantworten in Senegal gibt es eine einzige Stimme mit der – andernorts in Senegal dokumentierten – restaurativen Tendenz, die in der folgenden Äußerung steckt: »Nach meiner bescheidenen Meinung würde die Kirche ohne die Gregorianik eine große Leere darstellen. Sie wäre wie eine Mutter, der man ihr Kind entreißt. Man hat lange damit gelebt, und mir scheint, man naht sich dem Herrn besser, indem man zu ihm in einer anderen Sprache (lateinisch, E.G.) betet, die man nicht versteht.«³⁷

³⁴ D. MÜLLER, »Anpassung der Katechese in der Mission«, in: Ebd., 119.

³⁵ K.O. MÜHL, *Ein Neger zum Tee. Ein Heimatstück*, Wuppertal 1995.

³⁶ W.A. BAUER, *Angelo Soliman, der hochfürstliche Mohr. Ein exotisches Kapitel Alt-Wien*, Berlin 1993.

³⁷ P. LOPY, »Gregorianischer Choral in Afrika – eine Befragung in Senegal«, in: *Una Voce Korrespondenz* 24 (1994) 295.

Es ist sodann nicht zu übersehen: die Inkulturationsbedeutung »Wiederbelebung früherer kultureller Elemente im Dienst des christlichen Glaubens« dominierte damals bei der Expertentagung, und sie dominiert bei den jungen westafrikanischen Theologen heute.

Diese weisen allerdings ein viel größeres Selbstbewußtsein auf, als es jene Experten damals für ratsam und passabel gehalten haben. Rom hatte bei den Experten einen eindeutig hohen und fraglos akzeptierten Stellenwert, wiewohl auch die jungen Theologen eine fraglos loyale positive Beziehung zu Rom dokumentieren. Doch es geht ihnen im Vergleich zu den meisten Experten nicht allein um eine Akkomodation des Christlichen an *vorhandenes* Afrikanisches, sondern ebenfalls um eine Akkomodation an *wiederzuentdeckendes zerstörtes* Afrikanisches, weil in ihm die jeweiligen afrikanischen Wurzeln und Kulturquellen zur Begegnung mit dem Christlichen gebracht und zur Erlösung eingeladen werden.

Schließlich fällt auf, daß es im Kreis der heutigen jungen westafrikanischen Theologen jenes geschichts- und gesellschaftskritische Plädoyer für ein »Evangelium als Option zur und Weg in die Befreiung der Menschen« gibt, die im Blick der Experten von 1960 überhaupt nicht vorgekommen ist. Deren Blick war ausschließlich binnenkirchlich ausgerichtet: auf Methodisches innerhalb unbefragter Strukturen, nicht auf Didaktisches angesichts befragbarer Strukturen, z.B. nicht auf eine Mission für ein »Gesundheitssystem für die Vergessenen der Unabhängigkeit«,³⁸ nicht auf eine Mission für den »Einsatz der Widerstandskräfte gegen alle Formen des Fatalismus in bezug auf die Umwelt«,³⁹ nicht auf eine Mission für einen Kampf »gegen alle verfremdenden Kräfte«,⁴⁰ nicht also für eine Katechese und Pastoral »der beschmutzten Hände ... , die uns von der Solidarität mit den Armen und Unterdrückten her über das Bewußtsein der Sünde der Welt hinführt zur Veränderung der Welt und zu unserer eigenen Veränderung, dorthin, wo der Glaube uns in den Hoffnungen und Kämpfen für Freiheit und Gerechtigkeit die Gegenwart und das Wirken Gottes entdecken läßt«. ⁴¹ Diese Perspektive meldet sich aber – wenn auch nicht durchgehend und nicht dominant, so doch deutlich – bei den angehenden westafrikanischen Seelsorgern und Katecheten.

4.3. Kontextualisierung als weltweites Programm in der Religionspädagogik?

Inkulturation im letztgenannten Begriffsinne treffen wir im Begriff der *Kontextualisierung der evangelisierenden bzw. missionierenden Prozesse* an.

Die Experten von 1960 meinten noch, europäische Katechese und Missionskatechese auseinanderhalten und bestimmen zu können, indem sie sagten, daß es im ersten Fall für den Schüler eine katholische Tradition und eine christliche Umgebung gebe, die als

³⁸ J.-M. ELA, *Mein Glaube als Afrikaner*, 98.

³⁹ Ebd., 99.

⁴⁰ Ebd., 100.

⁴¹ Ebd., 101.

religionspädagogischer Faktor hoch wirksam eingeschätzt werden könne,⁴² im anderen Fall aber keinen solchen christlichen Kontext.⁴³

Dreißig Jahre später läßt sich in Europa diese Feststellung nachweislich nicht mehr machen. Generationskrisen und Traditionsbrüche haben in Europa den ehemaligen christentümlichen Kontext weithin zum Verschwinden gebracht. Dies hat bei allen Unterschieden zwischen den jeweiligen basalen Situationen zu einer soziologisch beschreibbaren Annäherung von Ausgangspunkten für eine religiöse Unterweisung geführt. 1960 meinten die Experten, die grundlegenden Forderungen der katechetischen Erneuerungen der Heimat, also Europas, auch in den Missionen durchführen zu sollen, der Katechese also mit einer modernen ganzheitlichen Pädagogik im Sinne von Methodik aufzuhelfen zu müssen – immer darauf verweisend, es gebe einen fundamentalen Unterschied: In Europa gebe es eine christliche Umgebung für den Katechumenen, in den Missionsländern seien die Schüler nur von »Heiden« umgeben.

Diese für grundlegend gehaltene Unterscheidung ist so nicht mehr haltbar. Die Milieus zeigen sich hier wie dort als nicht wirklich christentümlich. Das dürfte eine womöglich fruchtbringende Diskussion zur Folge haben, in der Grundgedanken zur Inkulturation als Kontextualisierung, wie sie z.B. in Afrika gewonnen werden können, für religionspädagogische Suchbewegungen in Europa von Bedeutung sein werden. Unsere Kinder und Jugendlichen erscheinen – erstens – von Rom aus weithin an der kirchlichen Peripherie: »Müssen die Kirche und die Theologie, um heute, in einer nachatheistischen Welt, Gott von neuem auszusagen, vielleicht gerade die Fragen aufgreifen, die von der Peripherie kommen?«, gibt der kamerunesische Theologe Jean-Marc Ela zu bedenken.⁴⁴ Unsere Schülerinnen und Schüler zeigen sich – zweitens – dem bürgerlichen Blick nicht selten an der gesellschaftlichen Peripherie, und deswegen gibt es »immer Ärger mit den Kids«,⁴⁵ die sich in ihren »Jugendkulturen«⁴⁶ am Rand verwirklichen: als Hooligans oder Ninja-Kämpfer, als Punks oder Sprayer, beim Airbag-Bumping oder Autobahn-Surfen, als Inlineskater oder Satanisten, bei Hard Rock oder Techno. Unsere Heranwachsenden befinden sich – drittens – vom Standpunkt ökonomischer Prosperität aus nicht selten an

⁴² Vgl. M. RAMSAUER, »Der Missionskatechismus«, in: J. HOFINGER (Hg.), *Katechetik heute. Grundsätze und Anregungen zur Erneuerung der Katechese in Mission und Heimat*, 177.

⁴³ D. MÜLLER, *Anpassung der Katechese in der Mission*, 121.

⁴⁴ J.M. ELA, *Mein Glaube als Afrikaner*, 115.

⁴⁵ M. HÖHN, *Immer Ärger mit den Kids? Ratgeber Jugendkulturen*, Köln 1995.

⁴⁶ Vgl. zum Problem »Glaube trifft auf eine (andere) Kultur« grundsätzlich die diesbezüglichen unterschiedlichen Bestimmungen des Verhältnisses von Glaube und Kultur bei H. LÜBBE, *Religion nach der Aufklärung*, Graz 1986; J.B. METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Gütersloh 1972; R. SHAULL, *Befreiung durch Veränderung. Herausforderungen an Kirche, Theologie und Gesellschaft*, München–Mainz 1970; E. SCHILLEBEECKX, »Erfahrung und Glaube«, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* 25, Freiburg–Basel–Wien 1980, 73–116; P. TILlich, *Systematische Theologie III*, Stuttgart 1966; D. VON HILDEBRAND, *Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes*, Regensburg²1968. Zum Vergleich dieser Verhältnisbestimmungen von Glaube und Kultur: E. GROSS, »Assimilation ou inculturation? Notes et esquisses d'un cours à l'université de Eichstätt«, in: *Symbiose Aktion. Revue de la Coopération Sénégal-Allemande* 29 (1996) 14–17. Vgl. kritisch: T. AHRENS, »Christentum im Dialog der Kulturen. Eine westeuropäische Perspektive«, in: *ZMR* 79 (1995) 27–42. Exakte Analysen einzelner sog. Jugendkulturen liegen bisher kaum vor; eine Ausnahme von dieser Regel: H. STREIB, *Entzauberung der Okkultfaszination. Magisches Denken und Handeln in der Adoleszenz als Herausforderung an die Praktische Theologie*, Kampen 1996.

der wirtschaftlichen Peripherie: arbeitslos, zukunftslos, drogengefährdet, fatalistisch, depressiv, schizoid. Wird J.-M. Elas Option nicht weltweit, also auch bei uns in Europa, angesichts religiöser, gesellschaftlicher, wirtschaftlicher, seelischer Ränder zur Geltung zu bringen sein? Sind also diejenigen Fragen aufzugreifen, die von der Peripherie kommen? Müssen nicht weltweit die Taten Jesu Christi so zur Geltung gebracht werden, daß katechetische und pastorale Offenheit für eine – dynamische Götzen vernichtende – Gotteserfahrung überall eingeleitet wird? Was ist es generell um J.-M. Elas Forderung, mit solchen Katechismen und Predigten zu brechen, »die das Volk einschläfern, um das kritische Potential der christlichen Botschaft wiederzuentdecken«,⁴⁷ solchen pastoralen, pädagogischen und didaktischen Prozessen ein Ende zu machen, in denen eine Sprache gesprochen wird, die in den heutigen Kontexten einfach nicht verstehbar ist und folglich nichts bewirken kann? Wie ist das vorgeschlagene katechetische und pastorale Ziel zu bewerten, demzufolge einer für des anderen Heil zu sorgen hat: Wege, die unweigerlich in »Spannungen mit den Kräften der Trägheit führen, die in der Gesellschaft wirksam sind«?⁴⁸ Kann unseren Heranwachsenden zugemutet werden, daß zu jeder Praxis des Evangeliums der Konflikt gehört – hier wie dort? Welche katechetischen und pastoralen Folgen sind grundsätzlich – also auch in Europa – aus der afrikanischen Forderung zu ziehen: »Die christlichen Gemeinden ... müssen von jetzt an den Mut haben, die Bequemlichkeit einer auf Stätten des Kultes bezogenen missionarischen Praxis aufzugeben, um sich stattdessen den Fragen des Menschen in ihrer ganzen Radikalität zu stellen«?⁴⁹ Was wird für uns in Europa heute für morgen bedeuten: »wir müssen unsere Beziehung zu Jesus von Nazaret durch die Sprache unserer Kultur zum Ausdruck bringen«?⁵⁰ Was ist das für eine Kultur, in der unsere Kinder und Jugendlichen aufwachsen? Gelten die »Szenen« als Kulturformen: Girlies, Grufties, Rockabillys, Faschos, Computer-Kids, Engagierte, Jesus-Freaks, Beauties?

Wird also, so ist prinzipiell und generell zu fragen, Inkulturation als Kontextualisierung ein religionspädagogisches und religionsdidaktisches – und nicht bloß methodisches – Konzept sein können, das heutigen Kindern und Jugendlichen wirklich verantwortlich ist? Mögen die Christentümer *Inkulturation als Kontextualisierung* als einen positiven und erstrebenswerten Modus von Synkretismus begreifen, aufnehmen und als Herausforderung verstehen?⁵¹

⁴⁷ J.M. ELA, *Mein Glaube als Afrikaner*, 127.

⁴⁸ Ebd., 147.

⁴⁹ Ebd., 157.

⁵⁰ Ebd., 183. – Zur europäischen Dimension dieser Frage vgl. P. ARRUPÉ, »Inkulturation in der Katechese«, in: *Christlich-Pädagogische Blätter* 91 (1978) 198–202. – Zur gesamtheologischen Perspektive vgl. P. SCHINELLER, »Inkulturation als Pilgerreise zur Katholizität«, in: *Concilium* 25 (1989) 349–354. – Unter pragmatisch-methodischem Aspekt vgl. M. OTT / B. BARTH (Hg.), *Wie der Glaube Wurzeln schlägt. Inkulturation in der Weltkirche*, München 1993. Eine umfangliche didaktische Perspektive bietet: E. GROSS, »Missionsdidaktische Grundregeln«, in: E. GROSS / K. KÖNIG (Hg.), *Religionsdidaktik in Grundregeln. Ein Leitfaden für den Religionsunterricht*, Regensburg 1996, 203–223.

⁵¹ Vgl. L. BOFF, *Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie*, München 1990, 164–192; H.P. SILLER, *Suchbewegungen: Synkretismus – kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis*, Darmstadt 1991; V. DREHSEN / W. SPARN (Hg.), *Im Schmelztiegel der Religionen*, Gütersloh 1996.

Summary

In order to see the renewal of a catechetical and pastoral church in the perspective of inculturation (even beyond the realms of the so-called »missionization of the heathen«) in an instructive, realistic, and fruitful way, the term »inculturation« has to be unpacked, since the word implies many different nuances and a wide continuum of meanings; these are partly even contradictory to one another and thus demonstrate the hazy and imprecise semantics of »inculturation«.

In my paper I approach this problem by discovering six different »meanings« of the term as follows:

- (1) Demonstration against the assimilatory powers of foreign cultures and religions.
- (2) Revival of former cultural elements to the benefit of Christian faith.
- (3) Native coating for Roman substance.
- (4) Local traditional realization of everyday situations as a Christian way of life.
- (5) Truth and love as the essence of Christian thought in the sense of deepening and purifying secular cultures.
- (6) The gospel as an option for and a path leading to the deliverance of all mankind.

The term »inculturation« thus being differentiated then serves as a tool to examine the attitude of young Senegalese who are on their way to becoming priests or catechists in West Africa: Do they see the renewal of a pastoral and catechetical church in the perspective of »inculturation« at all, and if so, how do they understand »inculturation«? The results show the polarity of attitudes: Number (3) gained least, number (2) most support. Yet, it is not clear whether the highly favoured option (2) was misinterpreted in a »folkloristic« sense; this would be quite contrary to the fundamental postulate of »inculturation as contextualization« which is being formed here.

The empirical findings gained in this exploration among students of theology in Senegal are reflected by discussions that were being held during the well-known »Internationale Studienwoche über Katechese und Mission« (International Studies on Catechesis and Mission) in Eichstätt in 1960. This reflection leads up to a question concerning the Church and her methods of instruction: Should contextualization not become a worldwide programme in religious education and catechesis?