

Zwischen Durchdringung und Dialog

Eine Relecture konziliarer Aussagen über Mission und Kultur
im Zeichen der aktuellen Diskussion über „Deutschland als Missionsland“

von Bernd Elmar Koziel

Eine Debatte über das Thema *Missionsland Deutschland* wird sich nicht führen lassen, ohne zugleich auch jenen Aspekt *kultureller Durchdringung* in Augenschein zu nehmen, der in den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über Mission wie auch über das Verhältnis des christlichen Glaubens zur Kultur bzw. konkret zu den jeweiligen Kulturen als selbstverständliches Moment zutage tritt. Der sich dabei für eine heutige Betrachtung nahelegende Verdacht kulturimperialistischer Strebungen lässt sich bereits für die Texte des Konzils ausschließen. Und im Licht heute möglicher Einsichten im Rahmen einer Inkulturationstheologie bzw. einer kontextuellen Theologie gelesen, können die Perspektiven des Konzils zu einem erneuten und neuartigen Anlauf im Mühen um einen in Deutschland bzw. Europa inkulturierten christlichen Glauben motivieren.

1. Eine neue Debatte

Unbeschadet einiger positiver stimmender Anzeichen¹ sprechen die bekannten Fakten eine deutliche Sprache: aus christlicher Perspektive ist Deutschland wieder Missionsland – oder, wenn man die Aufgabe ins Auge fasst – sollte es doch werden²! Während sich die

¹ Vgl. die Hoffnungen auf eine Trendwende, für die so verschiedenartige Momente wie eine neue Aufmerksamkeit für das geschichts- und kulturwirksame christliche Fundament des Abendlandes, die Paulskirchenrede von Jürgen Habermas und ihre Weiterführungen (vgl. Habermas 2003, s. auch Ders. 2005 bzw. Ders./ Benedikt XVI. 2005) oder die Resonanz des Weltjugendtags 2005 in der deutschen (Medien-) Öffentlichkeit stehen mögen.

² Zur Diagnose s. die Darstellungen zur Religionssoziologie, jüngst F.W. Graf 2005; M.N. Ebertz 2003; F.-X. Kaufmann 2000; Ders. 1989; K. Gabriel 1994; vgl. auch zur Jugendsituation H.-G. Ziebertz et al. 2003 bzw. Ders./W.K. Kay (Hg.) 2005. – Zu nennen sind u.a.: Gleichbleibend hohe Zahl von Kirchenaustritten, zumal unter Gutgebildeten und Akademikern, die in der Folge nicht selten auch in dieser (wie es aufschlussreich gerne heißt: *privaten*) Hinsicht als Multiplikatoren wirksam werden; Verfall der gesellschaftsprägenden Kraft des christlichen Glaubens, nicht nur was die kirchenoffiziellen Bemühungen angeht (vgl. einerseits die Diskussion um die Rolle der quasi kirchlichen Vertreter im deutschen *Nationalen Ethikrat*, andererseits die Debatten um die Gesetzgebung zum Embryonenschutz oder um den parteipolitischen Ort einer christlich motivierten Sozialpolitik); Zurückdrängung religiöser Symbole jedweder Provenienz aus dem öffentlichen Leben (*Kreuzifixurteil*, Gesetzgebungstendenzen in der *Kopftuch-Frage*); wachsende religionskritische Emphase in der Gesellschaft, auch auf neuen Ebenen (vgl. den von Teilen der Hirnforschung erhobenen Erklärungsanspruch für behauptete religiöse Phänomene); keine signifikante Veränderung der religiösen Lage im Osten Deutschlands; deutliche inhaltliche Distanznahme auch bei denen, die (formaljuristisch) in den Kirchen verbleiben (besonders signifikant und gewichtig die Ergebnisse der Untersuchung von K.P. Jörns 1997 über die inhaltliche Orientierung des pastoralen Personals, hier der evangelischen Kirche). So oder so findet sich ein nicht unerheblicher Anteil der Gesamtbevölkerung innerhalb eines Spektrums wieder, das dem (wenigstens kirchlichen) Christentum indifferent, innerlich fern, ablehnend oder gar feindlich gegenübersteht (vgl. die Bemerkung von Th. Thiel 2004, „dass

theologische Debatte dieses Themas gerade annimmt (und damit durchaus ein „Tabu“ bricht),³ weisen die Schriften der Deutschen Bischöfe seit geraumer Zeit in diese Richtung.⁴ Nun hat sich freilich bereits die Terminologie nicht nur mit diversen Widerständen, sondern auch inhaltlichen Schwierigkeiten auseinanderzusetzen. Zu ihnen zählt, wenn man auf die Diskussion im Umfeld des konziliaren Missionsdekrets zurückgreifen darf, die klassische Engführung des Missionsbegriffs auf die *Erstmission* („unter den Völkern“), an die sich dann, nach soweit getaner Arbeit, die Pastoral („gegenüber den Gläubigen“) anschließen⁵ sollte. Immerhin lässt sich dieser Rekurs auf ein vermeintlich allein gültiges ursprüngliches Missionskonzept, demgegenüber alle Weiterungen als symbolische Umdeutungen zu betrachten wären,⁶ wohl kaum aufrechterhalten, bedenkt man die konziliare Behauptung eines *missionarischen Wesens* der Kirche (AG 2) auf ihre tieferen Implikationen etwa im *Zeugnis*-Begriff (vgl. AG 5.6.8.11.12 u.ö.) hin. Mit Blick jedenfalls auf das Konzil hilft im Übrigen auch eine Präferenz für die Rede von *Evangelisation* statt *Mission*⁷ nicht weiter, insofern die konziliaren Texte beide Termini weitgehend synonym verwenden. Eine Aufgabe, die sich auch aus Sicht des Konzils sowohl dem missionarischen als auch pastoralen Kontext stellt,⁸ ist hingegen mit einem dritten Begriff beschrieben, dem unser besonderes Augenmerk gelten soll. Er lautet in der deutschen Übersetzung *Durchdringen, Durchströmen, Erfüllen* u.ä.⁹ und bezieht sich auf eine Reihe von letztlich gleichbedeutenden Begriffen des lateinischen Grundtexts;¹⁰ als Objekt einer solchen Durchdringung „mit christlichem Geist“ (GS 43) fungieren zunächst die Gläubigen selbst bzw. ihr eigenes Leben (z.B. AG 15, GS 21.48) und *dann* – in einer noch zu klärenden Relation – die jeweilige „Gesellschaft und Kultur“ (AG 21), die einzelnen „Völker“ (AG 6), ja die ganze „Welt“ (GS 43).¹¹ Der Sinnspitze gemäß, werden wir im Folgenden von *kultureller Durchdringung* sprechen und den Fokus auf die mit Mission und

das forsche Bekenntnis zum Atheismus in Deutschland auf den Komfort der öffentlichen Mehrheitsmeinung zählen kann“; dort auch der Hinweis auf die Situation der USA, wo sich mit den „Brights“ geradezu eine akademische *Bewegung* in dieser Richtung zu konstituieren scheint, einschlägig in diesem Kontext auch die Beobachtungen von A. Kreiner 2003, 199).

³ Zur entstandenen theologischen Debatte vgl. M. Sellmann (Hg.) 2004.

⁴ Vgl. das Bischofswort: *Allen Völkern sein Heil* (2004), dazu s. A. Gerth 2004, sowie die Verlautbarungen: *Missionarisch Kirche sein* (2003); *Zeit zur Aussaat* (2000). S. auch A. Kissler 2004.

⁵ So die Konzeption von AG 6, wo *Mission* von *Pastoral* und *ökumenischer Bemühung* unterschieden wird.

⁶ S. Brechter 1968, 36f. Vgl. dazu auch die Differenzierungen, die Brechter, 37 oder besonders auch die Enzyklika *Redemptoris Missio* 1990, 39–43 vortragen.

⁷ Vgl. zur *evangelizatio* AG 6.27.29.30.35.36.38.39.40.41 bzw. GS 44, während die Begrifflichkeit *missiones* bzw. *activitas missionalis* bzw. *missionarii* u.ä. ganz *Ad Gentes* durchzieht, aber in *Gaudium et Spes* im *speziellen* Sinn von Mission (anders bezüglich einer allgemeinen *Sendung* der Kirche [„Ecclesiae missio“]: GS 11.42.43.52. 58 [missio universalis!]. 76.89.92) auch dort fehlt, wo es um *Evangelisation* und Inkulturation (GS 44) geht. Vom *Zeugnisgeben* der Christen bzw. Kirche gegenüber jedermann handelt GS 3.21.38.43.76.88.93.

⁸ Ersteres jedenfalls für *Ad Gentes*, Letzteres für *Gaudium et Spes* (noch w.u.).

⁹ Im Folgenden, wenn nicht anders angegeben, jeweils nach der jüngst publizierten Neuübersetzung der Konzilstexte ins Deutsche: P. Hünermann/B.J. Hilberath (Hg.) 2004. Die bisher verfügbare Übertragung findet sich LThK².E 1–3.

¹⁰ So die Wortfelder *penetrare* (*durchdringen*: AG 6; GS 21), *perfundere* (*durchströmen*: GS 43), *pervadere* (*durchdringen*: GS 48.49), *imbuere* (*durchtränken, erfüllen*: AG 8.15.18.19.25.26; GS 61), *permeare* (*durchziehen*: AG 15.21).

¹¹ Subjekt dieser Bemühung sind der Geist Christi (GS 48) oder der Glaube (AG 21) – bzw., so im Blick auf *Kultur und Gesellschaft*, die zum Glauben Gekommenen, die in der betreffenden Gemeinschaft leben.

Kultur in besonderer Weise befassten Konzilsdokumente *Ad Gentes* und *Gaudium et Spes* richten.

2. Das Konzil über Mission und kulturellen Dialog

Als „die Evangelisierung und die Einpflanzung der Kirche in den Völkern bzw. Gruppen, in denen sie noch nicht verwurzelt ist,“ bezeichnet AG 6 noch allgemein das „eigentliche Ziel dieser missionarischen Tätigkeit“. ¹² In dieser Definition mag in der Tat die *erstmissionarische* Perspektive auch darin besonders zur Geltung kommen, dass der Akzent hier – anders wohl eben in nachfolgenden Kontexten – nicht individualistisch auf der Bekehrung des je Einzelnen liegt, die gegebenenfalls auch erst später ihren Platz haben kann und wird (vgl. ebd.); primär geht es für *Ad Gentes* vielmehr um die Konstituierung und zunehmende Etablierung der Kirche als Institution mit ihren heilsvermittelnden Strukturen (AG 6.19.21) und als jene (zunächst noch kleine, s. AG 6) Gemeinschaft, ¹³ in der das Evangelium schon Wurzeln geschlagen hat, ¹⁴ innerhalb einer (ansonsten) nicht-christlichen Kultur und Gesellschaft. Dabei beschreibt die jeweilige „Pflanzung der Kirche in einer bestimmten Gruppe“ (AG 19, s. AG 10) eine Analogie zur Menschwerdung Christi (AG 10), so dass die „Ausbreitung“ der Kirche (AG 4 u.ö.) als Erfüllung des Anspruchs der Inkarnation oder selbst gleichsam als *inkarnatorisches Geschehen* erscheint, ¹⁵ das sukzessive die ganze Welt ergreift. Entsprechend wird eine Überführung prospektiv aller „Menschen, Gruppen und Völker“ (AG 6) „in die katholische Fülle“ (ebd.) zur Realisierung des „Reich[es] Christi, des Herrn“ (AG 1) und zur Vorbereitung seines eschatologischen Kommens (ebd.). Was aber die einzelne, partikulare Kultur angeht, sollen als Fernziel die beiden kommunitären Gebilde der *Kirche* und der *nicht-christlichen Gesellschaft* räumlich zur Deckung kommen und, wie noch zu bedenken ist, inhaltlich zu einer *Synthese* geformt werden. Der Weg dorthin vollzieht sich „nur schrittweise“ (AG 6): Die alsbald konstituierte, noch kleine Gemeinschaft der Kirche vor Ort (als *Teilkirche* ¹⁶) wird sich auf Dauer nicht mit ihrer bloßen *Präsenz* in einem Volk (AG 12.15) begnügen und sich auch damit nicht zufriedengeben, in einer Art „Apostolat des Beispiels“ Zeugnis zu geben (AG 15). Sie wird in der Folge vielmehr aktiv die Bekehrung all jener anstreben,

¹² Vgl. auch die Rede davon, „das Evangelium zu predigen und die Kirche selbst einzupflanzen“ (AG 6). Zur Einpflanzungs- bzw. Einwurzelungs-Terminologie vgl. AG 6.10.15.16.18.19.28 (s. auch den Verweis auf Thomas v. Aquin in AG 6 Anm. 34) bzw. AG 6.15.16.18.19.21.22.

¹³ Vgl. AG 19; GS 32. S. auch die Bezeichnung der Kirche als „christliche[s] Volk“ (AG 15), das dann de facto einem anderen, noch nicht christlichen, „Volk“ (ebd., s. AG 6) begegnet bzw. bereits – noch umgrenzt – in ihm lebt („gegenwärtig und gegründet ist“, AG 15).

¹⁴ So doch die Übertragung der zit. Aussage (Wurzeln, Evangelisierung) auf die Kirche selbst. Von der „Evangelisation“ bzw. der *Verkündigung des Evangeliums* spricht auch GS 44.

¹⁵ Zur von der Kontextuellen Theologie herausgestellten inkarnatorischen Dimension der *Inkulturation* (zum Begriff vgl. auch *Redemptoris Missio* 1990, 54f.) – als der Einpflanzung des Evangeliums *in eine bestimmte Kultur* – s. noch weiter unten.

¹⁶ Vgl. AG 6 u.ö. – Die in den *Teilkirchen* entstehende *im engeren Sinn kirchliche* Tradition bildet einen Teil (vgl. AG 22) jener noch zu bedenkenden breiteren *kulturellen Synthese* von Evangelium und nicht-christlicher Kultur.

die noch nicht Christen sind. Ab einem bestimmten Zeitpunkt, der längst noch nicht alle gewonnen zu haben braucht – für *diese* geht dann die *missionarische* Bemühung weiter (AG 6) – erreicht *Mission* „einen gewissen Zielpunkt“¹⁷ und geht, wie bereits erwähnt, in *Pastoral* über (AG 19); dann also hat die Kirche so weit Wurzeln geschlagen in der betreffenden Gesellschaft, dass sie in ihr eine organisatorisch und zahlenmäßig feste Größe bildet (und ihrer Kultur der christliche Glaube „nicht mehr fremd ist“, AG 21). Zugleich verweist das Konzil auf einen weiteren Faktor: bis zu diesem Moment sei die Kirche bzw. ihre Verkündigung, Liturgie und Handlungsweisen „der Kultur des Ortes bis zu einem bestimmten Grade gleichförmig geworden“ (AG 19). Solche *Anpassung*, von der im Übrigen auch *Gaudium et Spes* berichtet,¹⁸ markiert dabei in verschiedener Richtung verlaufende Prozesse: Grundlegend ist eine Adaptation des gesamten „christliche[n] Leben[s]“ (AG 22) an die Voraussetzungen und Vorgaben der vorfindlichen nicht-christlichen Kultur, freilich mit der Intention, dass die in ihr lebenden Menschen das Evangelium leichter auf- und annehmen können, dadurch zu Christen (zunächst innerhalb ihrer angestammten, noch rein nicht-christlichen Kultur) werden und durch ihr tätiges kultur- und gesellschaftswirksames Glaubensleben bzw. das einer zunehmenden Zahl weiterer Christinnen und Christen per se auch ihre Kultur christianisieren (dazu s. noch im Folgenden). Zugleich impliziert bereits die erstgenannte Anpassung (ebenso wie die *auf deren Basis* – eben eine *adaptierte* Form christlichen Glaubens – und *unter den zunächst nicht-christlich kulturellen und gegebenenfalls religiösen Bedingungen* erfolgten Konversionen sowie nachfolgenden Gesellschaftseffekte) auch eine Rückwirkung auf Kirche und Christentum selber, das hier eine aufgrund der genannten gesellschaftlich-kulturellen Voraussetzungen *modifizierte* Gestalt annimmt und d.h. konkret, bestimmte nicht-christliche (nicht der quasi ursprünglichen christlichen Botschaft zuzurechnende) Elemente und Traditionen (zu diesen vgl. AG 10.11.21.22; GS 61.87.92) in sich aufnimmt. Nun wird das letztere Geschehen im Sinne von *Ad Gentes* keine wesentliche Transformation der Glaubensgehalte beinhalten (dürfen),¹⁹ dennoch lässt es sich mit Fug und Recht als wechselseitiger *Austausch* bzw. „Dialog“²⁰ bezeichnen. Damit ordnen sich diese Aussagen – und also der gesamte Bereich der Mission – dem vom Konzil in *Gaudium et Spes* niedergelegten Programm eines inhaltlich umfassenden und mit schlechthin allen Menschen zu führenden *Dialogs*²¹ über die großen (GS 3f.92) und kleinen (je per-

¹⁷ LThK².E übersetzt: „einen gewissen Abschluss“ (der *Mission*, sc. vor dem Übergang zur *Pastoral*).

¹⁸ Das Konzil spricht von *aptatio* (AG 18.19.22.29.40; GS 91) oder von einem *accommodare* (AG 17.20.22.40; GS 44.62); ein *assimilare* bezeichnet AG 22.

¹⁹ S. die Abweisung von „Synkretismus und falschem Partikularismus“ in AG 22 (s. auch AG 19) sowie im Folgenden zur (gleichsam umgekehrt) notwendigen Transformation der nicht-christlichen Kulturen durch das Christentum. Freilich bedeutet die Aufnahme von Elementen aus diesen Kulturen dann nichts Wesensfremdes, wenn auf diese Weise deren – *christlichem Urteil nach* – *Gutes und Wahres* zur Geltung kommt; und sofern dieses *Gute und Wahre*, wie noch zu bedenken sein wird, auf das Wirken Gottes zurückzuführen ist.

²⁰ Vgl. AG 19 (*mutuum effluvium*), wobei als Akteur dieses *Kulturaustausches* bereits die entstandenen jeweiligen *Teilkirchen* im Blick sind (von deren Interaktion *untereinander* handelt als *mutuo communicare* dann AG 38). Vom *dialogus* spricht AG 16.20. 34 („cum religionibus et culturis non-christianis“). 41 („cum non-christianis“).

²¹ Die Pastoralkonstitution steht im Zeichen dieses *mutuus dialogus* (GS 40) der Kirche „cum mundo et hominibus cuiuscumque opinionis“ (GS 43), wie besonders auch GS 92 emphatisch herausstellt. Statt von *dialogus* (GS 40.43.85.92, s. 56) ist synonym auch von *colloquium* (GS 3.19.21.25.43.90.92) die Rede. Dieser Dialog ist

sönlichen, vgl. GS 1) Menschheitsfragen zu.²² Er meint dabei freilich kein beliebiges Dialogisieren, bestimmt sich vielmehr als die *Art und Weise* von Mission und christlichem Zeugnis, wie noch auszuführen sein wird; dieses klare Ziel spricht gerade auch aus jenem Moment, dem wir uns im Folgenden zuwenden.

Das Konzil vertieft seine Analyse zur Frage, was denn die gewünschte Annahme des christlichen Glaubens heißt und bedeutet, durch den Hinweis auf die Unerlässlichkeit, *Früchte* zu tragen im Leben des Einzelnen; näherhin soll er das „gesamte Leben der Gläubigen, auch das profane“ prägen (GS 21), im Geist Christi erneuern und zum Guten wandeln (AG 9, s. GS 48). Diese Konsequenz des Glaubens wie allererst auch seine Eigenschaft – das Erfülltwerden der Person (AG 15.18.19.25) – bezeichnet nun das Konzil mit den schon angeführten oft ähnlich lautenden, aber synonymen lateinischen Termini, die sich im Deutschen auf den Begriff eines *Durchdringens* (in transitivem wie intransitivem Gebrauch) bringen lassen. Wichtiger und folgenreicher aber scheint die Anwendung desselben Wortes auf die Relation zu jener *Kultur und Gesellschaft*, in der der betreffende Glaubende lebt; *sie* soll *durchdrungen, durchströmt, durchformt*²³ und *also*, ähnlich wie eben notiert, zugleich *verändert* (AG 21) werden.²⁴

notwendig (GS 90), auch weil die Kirche „in dieser Welt besteht und mit ihr lebt und wirkt“ (GS 40). Die Kirche schließt aus diesem Dialog keinen aus (GS 92), sondern will ihn, wie in GS 43 gesagt, mit allen führen, etwa auch mit Atheisten (GS 21.92, unbenommen der klaren Verwerfung des Atheismus durch die Kirche: GS 21). Auch innerkirchlich beschreibt der Dialog Ziel und Procedere (s. 92). Zur Attributierung des *colloquium* bzw. *dialogus* als *sincerum, prudentum, apertum* s. GS 21.43.85.92. Außerdem steht der Begriff *commercium* für den Kulturaustausch, wie er in der Moderne zum einen unter den Völkern (GS 54.56) selbstverständliches Faktum ist, zum anderen im Rahmen der *Evangelisierung* „inter Ecclesiam et diversas populorum culturas“ geschieht (GS 44).

²² Zwar besteht die Sendung der Kirche im selbstlosen Dienst an der Menschheit (vgl. GS 3.93), und die Kirche will für sich selbst in der Welt nichts (s. AG 12.15 – aber, wenn man so unterscheiden darf, für das Evangelium alles) und verschreibt sich der „brüderlich[en]“ Kooperation mit den diversen potentiellen Dialogpartnern (GS 92), doch ist erstens noch der Dialog Ausdruck der „Sendung“, diese aber zweitens der Kirche verpflichtend aufzugeben und drittens ein Teil ihres missionarischen Auftrags (ebd.; zur Pflicht zur Mission s. AG 1.2.3.35.36.39.42). Vgl. schließlich AG 12 über die „christliche Liebe“, die sich „auf alle ohne Unterschied des Stammes, der gesellschaftlichen Situation oder der Religion“ erstrecke.

²³ Dabei bewegt sich diese Redeweise laut AG 15 innerhalb der Bildwelt des biblischen *Sauerteig*-Motivs, dessen Verwendung im lateinischen Text die Bestimmung eines *Durchdrungen*-Werdens durch Christi Geist vorausgeht (Hervorhebung E.K.): „Ipsorum enim proprium est, ut Spiritu Christi *imbuti*, fermenti instar, res temporales ab intra animent et ordinent, ut secundum Christum iugiter fiant.“ Vom *Sauerteig* spricht auch GS 26, ein Passus, dessen weiterer Kontext gleichfalls deutlich macht, dass in unsere Betrachtung auch weitere Wortfelder einzubeziehen sind, so eben das persönlich wie gesellschaftlich dimensionierte *animare* (AG 15, s. AG 6.12) oder auch die Termini diverser Aussagen, die klar eine (Um-)Gestaltung der Gesellschaft einfordern, so etwa AG 19 („laici per civilem et apostolicam operositatem ordinem caritatis et iustitiae in civitate instaurare nituntur“) oder GS 26 („Ordo ille in dies evolendus, in veritate fundandus, in iustitia aedificandus, amore vivificandus est; in libertate autem aequilibrium in dies humanius invenire debet. Ad haec autem implenda mentis renovatio atque amplae societatis immutationes inducendae sunt.“), vgl. auch das *informare* aus GS 57.

²⁴ Drei Ergänzungen: Wie schon anklang, fordert der Glaube eine Verwirklichung im gesamten Leben des betreffenden Menschen (s. auch AG 16); wenn viele christlich Glaubende an den diversen Schauplätzen im Raum einer konkreten Gesellschaft einfach durch ihr je gelebtes Christsein in derselben Richtung tätig werden, wird der gesellschaftlich-kulturelle Effekt dieses *faktischen* Zusammenwirkens nicht ausbleiben. Tatsächlich erklärt das Konzil diese Art der Durchdringung zur Aufgabe in erster Linie des „Laienapostolat[s]“ (AG 15, s. GS 43), wie den Laien auch sonst der Auftrag, „in der Welt [zu] leben“, in spezieller Weise zukommt (AG 15, s. AG 21, GS 43): Die Aussagen über die Repräsentation des *neuen Menschen* in Christus (AG 11 u.ö.), von der noch zu sprechen sein wird, gelten natürlich darüber hinaus für „[a]lle Christgläubigen“ (AG 11). Und im Blick

Eine solche *Durchdringung* also geht mit einer Um- und *Verwandlung* der bisherigen (hier nicht-christlichen) Kultur²⁵ einher und führt zu deren *Erneuerung* „in Christus“ (GS 58). Die ohnehin in beständigem Wandel befindliche Gesellschaft²⁶ soll dabei eine fortschreitende Humanisierung ihrer Grundlagen (Werte²⁷) und Interaktionsweisen erfahren (vgl. GS 26) und in Richtung jenes Potentials an „menschlichem und christlichem Geist“²⁸ weiterentwickelt werden (s. GS 26), das – so die Überzeugung des Konzils – *im Vollsinn* allein der christliche Glaube eröffnet. Dabei werden sich laut GS 26 die Dimensionen dieser Weiterführung auf eine „Erneuerung des Geistes“²⁹ und auf „weitreichende Veränderungen der Gesellschaft“ belaufen. Präziser freilich ist von einer eigentlichen *Erleuchtung und Heilung* der jeweiligen Kultur bzw. Religion (AG 3, s. 9.21) zu handeln, von einer *Befreiung* vom ihr (auch) innewohnenden Bösen wie von einer *Erhebung und Vollendung* des in ihr bereits realisierten Guten (so AG 9.11, LG 16). Dabei verweist der Rekurs auf die bösen, negativen Dimensionen der Kultur (s. auch GS 25) zentral auf den Kontext der kirchlichen Sünden- und Erbsündenlehre (vgl. GS 11.13.40.58),³⁰ die das Leben als „Kampf [...] zwischen Gut und Böse, zwischen Licht und Finsternis“ (GS 13) schildert, diese Situation auf ein erworbenes „Ungleichgewicht“ im (GS 10), ja eine „Verderbtheit des menschlichen Herzens“ (GS 11) zurückführt und sodann betont, dass der Mensch allein „unfähig“ sei, hieraus einen Ausweg zu suchen (GS 13), dieser aber (*also einzig!*) in der Tat Christi zu finden sei (ebd., s. GS 25; AG 8). Das angewandte Erbsündenkonzept behauptet dabei weder eine völlige Verderbtheit des Menschen (vgl.

auf den Weltendienst der Laien hat die kirchliche Hierarchie eine unterstützende und orientierende Funktion (hier AG 19). – Die tragende konziliare Bezugnahme auf die Kultur erhellt aus einem Verständnis, für das *Kultur* als das Ausdrucksmedium einer Gemeinschaft bzw. Gesellschaft und dabei als deren eigene, je spezifische Form einer Verwirklichung der menschlichen Natur firmiert (vgl. die in GS 44 „den vielfältigen Formen der menschlichen Kultur“ beigemessene Funktion, „die Natur des Menschen“ zum Ausdruck zu bringen; wie GS 53 konstatiert, kann der Mensch „nur durch Kultur [...] zu wahrer und voller Menschlichkeit“ gelangen [Hervorhebung E.K.], s. auch GS 25). Zum umfassenden Kulturbegriff des Konzils (inklusive auch der *Religion*) vgl. GS 53. – Schließlich bleibt aus den bisherigen Überlegungen noch die Frage nach der Beziehung von *Einpflanzung* und *Durchdringung* zu erörtern. Hier will es scheinen, dass das durch den ersten Begriff skizzierte Ziel eigentlicher Mission aufgrund der zuvor beleuchteten Relation der Einzelnen und ihrer Gesellschaft bzw. Kultur immer schon einhergeht (vgl. AG 21) mit einem Stück *gesellschaftlich-kultureller Durchdringung*; weil aber das letztere Konzept offensichtlich in doppelter Hinsicht über das Unternehmen der Einpflanzung hinausweist (es übersteigt die *Festigung* der Kirchenorganisation und es findet nicht zum selben Zeitpunkt seinen *Abschluss*), hat man es schon als *zusätzliches Missions-Ziel* und dann (gemäß GS 21.43 u.ö.) überhaupt als Ziel allen christlichen (also auch *pastoralen*) *Zeugnisgebens* anzusehen. Vgl. dazu die in AG 19 skizzierte Ziel- (oder Abschluss-) Situation von *Mission*: Zu diesem Zeitpunkt ist das Ziel kultureller Durchdringung in der Sicht von *Ad Gentes* erkennbar noch im Gange, wie der Hinweis auf eine Anpassung (erst) in „einem bestimmten Grade“ belegt; vgl. auch die als *Beginn* charakterisierten Anforderungen an die gläubig gewordenen Laien in missionarischer Zeit. Für solches Durchdringen gilt das „nur schrittweise“ aus AG 6 in besonderem Maße, wie im Übrigen auch das *persönliche* Sich-Durchdringen-Lassen vom Geist Christi eine Lebensaufgabe markieren wird.

²⁵ Vgl. AG 21, s. auch GS 38 zur *Verwandlung der Welt*.

²⁶ AG 11.20, s. GS 26, vgl. auch im Folgenden zum „kulturellen Fortschritt“.

²⁷ GS 26 nennt die (gleiche) „Würde“ der Person sowie die Momente „Wahrheit“, „Gerechtigkeit“, „Liebe“ und das Bemühen um ein gesellschaftliches „Gleichgewicht“ (dies „in der Freiheit“); s. GS 11.29, AG 8.

²⁸ So GS 61. AG 15 spricht von der *Durchdringung* der „ganze[n] Gesellschaft mit dem Geist des Evangeliums“.

²⁹ LThK².E übersetzt als „Gesinnungswandel“.

³⁰ Wie aus der Redeweise (etwa von der *Verderbtheit*) leicht ersichtlich. Zu ausdrücklicheren Erwähnungen vgl. IM 7, AA 7 (*Erbsünde*) bzw. GS 58, LG 2 (*Fall*).

GS 15.17) noch eine womöglich korrespondierende Unmöglichkeit, irgendwelches *Licht* (s.o.) auch außerhalb des (sichtbaren) kirchlichen Wirkungsbereiches antreffen zu können, im Gegenteil: Die konziliaren Äußerungen sind durchzogen von der Wahrnehmung des offenbar vielfältigen und umfänglichen „Wahre[n], Gute[n] und Gerechte[n]“ (GS 42, s. NA 2), das sich schon *vor* und unabhängig von einer *expliziten* Begegnung mit Christus (vgl. AG 18, s. auch AG 4; freilich als verborgenes Wirken des *einen* [sc. christlichen] Gottes³¹) sowohl im Individuum³² als auch, wie besonders hervorgehoben wird, in den Kulturen (und ihren Religionen³³) antreffen lässt. Der oben vorgestellten Denkweise gemäß, für die die *Kultur* als notwendige Ausdrucks- und Verwirklichungsform des Einzelnen wie menschlicher Gemeinschaften fungiert, lokalisiert das Konzil mithin das „unter den Völkern“ (AG 11) aufzufindende *Gute und Wahre* selbstverständlich als deren jeweilige *kulturelle Reichtümer*,³⁴ die sich „in den unterschiedlichen Einrichtungen“ wie auch „in der [...] gesellschaftlichen Dynamik“ niedergelegt haben (GS 42). Trotz aller Gefahren und auch „unheilvollen Entwicklungen“ (GS 57), der die Kultur zum Opfer fallen kann, registriert die Kirche die „positiven Werte“ gerade „der heutigen Kultur“³⁵ – und betrachtet sie diesbezüglich dann als Resultat sowohl menschlicher Initiative³⁶ als auch göttlicher Einwirkung. In dieser letzteren Hinsicht notiert GS 86 sogar, dass *jedes Volk* – ohne dass es sich dessen jeweils bewusst sein müsse – mit einem „Teil des von Gott der Menschheit anvertrauten geistlichen Schatzes“ begnadet sei (GS 86, s. auch AG 22).

So sehr das Konzil diese Anlagen und ihre (bis heute feststellbaren) zwischenzeitlichen Fortentwicklungen auch schätzen mag, so klar ist, dass dies aus seiner Sicht nur die Basis

³¹ Vgl. AG 4.18.22, LG 16, s. auch GS 41 über den *einen* „Herr[n] sowohl der menschlichen Geschichte als auch der Heilsgeschichte“; wobei dieses göttliche Wirken offenbar die Frucht des *Erlösungswerkes Christi* verbreitet (so GS 22).

³² Vgl. AG 9 (ein Teil „an Gutem im Herzen und im Geist der Menschen“ u.ä.), GS 16 (Gewissen), GS 18 (der „Same der Ewigkeit“ im Menschen), GS 41 („der Mensch, unablässig vom Geist Gottes angetrieben“) s. auch GS 23 sowie die Aussagen über die individuelle Heilsmöglichkeit in AG 7, GS 22, LG 16.

³³ So doch die Suggestion sowohl von NA 2 oder AG 9 als auch der Aussagen im Rahmen der Stufenschemata in GS 92 und LG 16. Interessanterweise scheint die gleichfalls gestufte Unterscheidung von AG 10 die Zugehörigkeit zu „einer von den großen Religionen“ mit (irgendeiner) „Kenntnis Gottes“ zu verbinden. Vgl. auch GS 36 über die von den „Glaubenden, gleich, welcher Religion sie zugehören“ vernommene „Stimme und Kundmachung“ Gottes.

³⁴ AG 15, s. 11 und GS 44; vgl. AG 22. – Wichtig ist hier auch der Kontext der vom Konzil festgehaltenen (recht verstandenen) „Autonomie der irdischen Dinge“ (GS 36, s. GS 41.56.59) und deren theologische Voraussetzung in der Annahme einer „zweifache[n] Ordnung der Erkenntnis“ (so in GS 59 der Rekurs auf *Dei Filius* aus dem Vatikanum I), der „profanen Dinge und [der] Dinge des Glaubens“ (GS 36): unter Berufung auf die Schöpfungslehre wird den profanen Wirklichkeiten ihr „Geschaffensein[s]“ zugesprochen und daraus nicht nur eine *Eigengesetzlichkeit* abgeleitet, sondern auch ihre prinzipielle „Wahrheit“ und „Gutheit“, die ihnen aufgrund ihres „Ursprung[s]“ in Gott zukommt (ebd.). Dies also ein sehr weitreichendes – Wirklichkeit in breitem Umfang gestaltendes – hintergründiges Wirken Gottes!

³⁵ So GS 57 bzw. ähnlich GS 42. Zugrunde liegt allgemein die oben angedeutete Vorstellung eines (potentiell) permanenten Wandels der Kultur(en) sowie näherhin das Konzept eines „kulturellen Fortschritt[s]“ (z.B. AG 17; s. auch GS 35 zum „technische[n]“ oder GS 64f zum „wirtschaftliche[n] Fortschritt“), das damit rechnet, dass mit der Zeit auch „neue Wege zur Wahrheit erschlossen werden“ (GS 44). So sei *heute* eben (hier bereits ohne christlichen Einfluss) eine zunehmende Bemühung um eine Humanisierung der Beziehungen aller Art zu beobachten (GS 57.42.38 u.ö.).

³⁶ So GS 42 („All das also, was sich an Wahrem, Gutem und Gerechtem in den unterschiedlichsten Einrichtungen findet, das sich das Menschengeschlecht geschaffen hat und unablässig schafft [...]).“)

sein darf, von der aus eine *christliche Unterscheidung* (z.B. AG 22.15), Weiterführung und Umwandlung der betreffenden Kultur anheben muss. Dieser Prozess, der schon als deren *Heilung, Befreiung und Vervollkommnung* umrissen wurde, der mithin das Böse tilgt und das Gute unter die „Herrschaft Gottes, des Erlösers“ *zurückführt* (AG 11), verdankt seine unaufgebbare Notwendigkeit negativ wesentlich der Erbsünde und der durch sie konstituierten sündigen Strukturen³⁷ in der Welt (und in den Kulturen), aus denen es ohne Bezug auf Christus kein Entrinnen gibt.³⁸ Positiv tritt zum einen wiederholt das Motiv der (größeren) *Fülle* in den Mittelpunkt: Was (schon nicht-christlich) keimhaft angelegt ist, kann „erhöht und vervollkommnet“³⁹ (AG 9, s. GS 58), die „Sehnsucht nach der Wahrheit und der von Gott geoffenbarten Liebe“ intensiviert (s. AG 11) und der (vielleicht) bisher schon gegebene „Zugang zu Gott“ vertieft (vgl. AG 12) werden. Die Nachfolge Christi bietet die Chance, „mehr Mensch“ zu werden (GS 41). Zu einem „voll gemäß der Wahrheit“ geführten Leben gehörte die „innigste und lebendige Verbindung“ mit dem Schöpfergott (GS 19, und nur diese Beziehung mache frei, GS 20), und in Christus erschließe sich die Bestimmung der Menschheit zu einer Einheit (AG 11, s. AG 8) in „Brüderlichkeit“ (GS 38) unter dem Leitprinzip der Liebe (ebd.). Zum anderen, deutlicher von den Vorformen abgrenzend, heißt es, allein die Beziehung zu Christus zeige den „ursprünglichen Sinn des menschlichen Lebens“ (AG 11), „außer“ der Botschaft Christi vermöge „nichts dem Menschenherzen zu genügen“ (GS 21), und nur „im Mysterium“ der Inkarnation werde „das Mysterium des Menschen wahrhaft klar“ (GS 22). Schließlich rekurriert das Konzil auch in diesem Kontext auf das religionstheologisch so bedeutsame Wissensmotiv⁴⁰ – die ausdrückliche Kenntnis Christi verleiht die Einsicht in jenes göttliche Wirken, das verborgen die ganze Welt in Händen hält und mit seinen Gaben beschenkt – und notiert als weiteren evidenten *Vorsprung* expliziten Christseins die Eingliederung in die Gemeinschaft der Kirche, den in ihr möglichen Dienst der Glieder aneinander in Gegenseitigkeit (GS 32) und die Weisen einer Gegenwart Christi in der bzw. durch die Kirche (AG 9).⁴¹

Das Evangelium trägt nach dieser Auffassung also das Potential in sich, jeder (nicht-christlichen) Kultur eine „Neuheit des Lebens“ (AG 21) zu eröffnen, die ihr bislang – aus sich heraus (inklusive der ihr gegebenen göttlichen Gaben) – verschlossen oder doch nicht hinlänglich zugänglich war; es handelt sich nur um ein *Potential*, weil das vom E-

³⁷ Vgl. die Andeutung einer menschheitlichen Sündengeschichte, inklusive dessen, was die neuere christliche Soziallehre als *strukturelle Sünde* auslegt, in GS 25.

³⁸ Der Erlöser Christus (vgl. freilich auch die zitierte Titulierung *Gottes als Erlöser* in AG 11) figuriert hier zum einen als der, „der die Herrschaft des Teufels vernichtet“ (AG 9) und „den Fürsten dieser Welt (vgl. *Joh 12,31*) hinauswarf, der ihn [sc. den Menschen] in der Knechtschaft der Sünde festhielt“ (GS 13); zum anderen als jener, der für den aktuellen, von jedem selbst (GS 37, s. GS 13, LG 35, PO 6) noch zu bestehenden Kampf (GS 13) stärkt (vgl. ebd.) und zum dritten (im Ganzen) „die vielfältige Bosheit der Übeltaten abwehrt“ (AG 9).

³⁹ In der Übersetzung von LThK².E heißt es: „über sich hinausgehoben und vollendet“.

⁴⁰ Hier etwa GS 22; zum (*Un-*)*wissenheitsargument* (bezüglich der Heilsnotwendigkeit der Kirche) vgl. GS 86, AG 7, LG 14.

⁴¹ Einschränkend ist freilich unter anderem zu beachten, dass sich auch die Kirche selbst noch unterwegs zur Vollkommenheit weiß (vgl. GS 32) und das *depositum fidei* durchaus nicht „immer auf alle einzelnen (sc. Menschheits-) Fragen eine Antwort bereit“ hat (GS 33).

vangelium transportierte *Bild des neuen Menschen in Christus*⁴² erst durch Umsetzung in der betreffenden Kultur für diese⁴³ Wirklichkeit wird. Neu ist damit sowohl das aus dem Evangelium entgegretende (umrisshafte) Bild eines vollendeten Lebens als auch die aus seiner Begegnung mit der nicht-christlichen Kultur entstehende (konkrete) *Synthese*.⁴⁴ So verlangt das Konzil von der missionarischen Bemühung genau dies: „diese Neuheit des Lebens im Umfeld der Gesellschaft und Kultur“ des jeweiligen Landes und seinen „Traditionen“ entsprechend, zum Ausdruck zu bringen (ebd.). Mit Blick auf den allgemeinen Träger der Evangeliums-Verkündigung bzw. des *depositum fidei* wird daraus die Forderung an die *Kirche*, diese Synthese zu suchen und sich dafür an einen dialogischen „Austausch“ mit „den verschiedenen Kulturen der Völker“ zu machen.⁴⁵ Dass dieser zumindest methodisch und mit Rücksicht auf das praktische Prozedere seinen Namen zu Recht trägt – auch wenn die (sc. christliche) Wahrheit nicht verhandelbar ist (GS 28)⁴⁶ –, belegt die Bestimmung der *Einpflanzung* der Kirche als *Sich-Verpflichtet-Wissen* auf die je konkreten „gesellschaftlichen und kulturellen Bedingungen der Menschen“ (AG 10) – wofür, wie erwähnt, die *Menschwerdung Christi* das Vorbild abgibt – ebenso wie der Hinweis auf jene diversen *Anpassungen* der göttlichen Offenbarung an die jeweiligen Situationen in Israel (GS 58). Beide Beispiele können als Leitbilder dienen, um von der nötigen „Anpassung“ (AG 22) der Verkündigung an die Gegebenheiten, d.i. an „Charakter und [...] Eigenart einer jeden Kultur“ (ebd., s. AG 19, GS 91, s. auch GS 44),⁴⁷ oder von deren positiver Indiennahme⁴⁸ zu handeln, einen besonders achtsamen Umgang der Missionare mit der nicht-christlichen Kultur einzumahnen⁴⁹ und eine gleichsam Hegelsche Art der Aufhebung der alten Kultur in der gesuchten neuen Synthese zu beanspruchen.⁵⁰ Mit seinem Ziel der christlichen *Durchdringung und Weiterentwicklung* der jeweiligen vormals nicht-christlichen Kultur buchstabiert das Konzil den hohen Anspruch

⁴² Zu diesem tragenden Begriff vgl. AG 11.12.13.21, GS 22.30, bzw. mit ähnlicher Begrifflichkeit GS 30.39.

⁴³ Einzelne Individuen können sich natürlich – so die jeweiligen Anfänge der Mission (vgl. AG 6) – auch vor einer weiteren kulturellen Verbreitung am *Bild des neuen Menschen* orientieren, wie sie es dem Evangelium entnehmen mögen; freilich werden sie dann faktisch *in ihrer Person* eine Begegnung der Kultur, der sie zugehören, mit dem Evangelium realisieren.

⁴⁴ GS 58 spricht davon, „eine Gemeinschaft mit den verschiedenen Formen der Kultur einzugehen“. Dabei bedeutet dies nicht nur für die gegebenenfalls irgendwann christlich durchdrungene und umgestaltete (vormals) nicht-christliche Kultur etwas Neues, sondern auch für die *universale Kirche* (s. GS 58), die durch die je neuartige Art dieser Einheitsbildung (nämlich des Evangeliums mit einer zuvor noch nicht christlich gewordenen Kultur und ihren spezifischen Schätzen) auch selbst eine *Bereicherung* erfährt (ebd., s. auch AG 22). Vgl. schließlich die konziliare Rede von einer zu erreichenden *synthesis*, die religiös (GS 43) oder auch über anderen Problemen geforderten (s. GS 5.8.61) ist!

⁴⁵ Zum Ersteren s. GS 58, zum Letzteren s. GS 44.

⁴⁶ Beachte freilich auch unsere Anmerkungen zur Inkulturationstheologie weiter unten.

⁴⁷ Vgl. auch allgemein die konziliare Forderung einer „angemessenen Darlegung der Lehre“ (GS 21, hier im Kontext einer Antwort auf die Herausforderung durch den Atheismus).

⁴⁸ Vgl. GS 58. – In der Sprache des über die Verkündigung wirkmächtigen „Wort[es] Gottes“ selbst kann AG 22 davon sprechen, dieses *assimiliere* sich die jeweilige kulturelle Basis.

⁴⁹ Konkrete Forderungen sind die Ehrfurcht vor und Liebe zu den zu Missionierenden (AG 11.12.42, s. auch GS 3), das gründliche Mühen um Kenntnis ihrer Kultur (AG 16.21.22.26.34.41, s. GS 33.62), ein Bewusstsein der einheimischen Missionare, zu diesen Menschen ihres Volkes (weiter) zu gehören (AG 11.15, s. GS 62).

⁵⁰ Eine *Erhebung und Befruchtung* der Kultur (GS 58, s. AG 9.21), unter ihrer wesentlichen *Bewahrung* (AG 21), also ohne sie zu *zerstören* (AG 9).

des Evangeliums mithin in einer Weise, an deren *eigentlichen* Intentionen die Etablierung einer Sonderkultur oder eine Ghetto-Bildung vorbeigehen müsste. Die gesuchte „tief[e]“ und – wie die Bestimmung: „in den Gemüter[n], im Leben und in der Arbeit eines Volkes“ (AG 21) besagt – *umfassende*⁵¹ Verwurzelung der christlichen Botschaft im Leben eines Volkes beabsichtigt daher gerade keine Herauslösung der Individuen aus den naturhaft-kulturellen Bezügen ihrer Kultur,⁵² sondern verweist ihr Glaubenszeugnis an die Realitäten des Alltags (s. AG 15.21) und ausdrücklich in die Reihen ihrer auch nicht-christlichen Volksgenossen.⁵³ Indes – wenn und wo sich die ambitionierte Bemühung um Durchdringung der Kultur nicht einlösen lässt, bleibt, so AG 6, gleichsam als Minimalprogramm nichts anderes übrig, als „wenigstens“ mit der eigenen Person „Zeugnis“ zu geben und gewissermaßen im internen Kreis das „Wesen der Kirche“ zu verwirklichen (vgl. AG 6). Das ist dann jenes passive, nicht eigentlich aktiv-missionarische *Beispiel*, von dem schon die Rede war und das eine in sich abgegrenzte Kirchlichkeit – zur Not – *an die Stelle* einer gesellschaftsprägenden und kulturstiftenden Ausrichtung setzen müsste. Von diesem Ausnahmefall her zeigt sich dann freilich auch der vergleichsweise begrenzte Charakter einer *Einpflanzung der Kirche* gegenüber dem Ziel der *Durchdringung*.

Nun sprechen zwar sowohl *Ad Gentes* als auch *Gaudium et Spes* von der letzteren Aufgabe einer *Durchdringung des gesamten Lebens*, damit eingeschlossen des kulturellen Bereichs, ja der Kulturen insgesamt. Dennoch sind auch die *Differenzen* beider Dokumente unübersehbar. Dabei ist es nicht nur so, dass *Ad Gentes* den Blick primär auf die spezielle *Missionsaufgabe* richtet und *Gaudium et Spes* vorwiegend mit dem alltäglichen christlichen Zeugnis gegenüber aller Welt befasst ist. Über diese unterschiedliche Perspektive hinaus tritt auch ein je anderes Bewusstsein zutage. So rechnet das Missionsdekret offenbar – für die „weit entfernte[n]“ (AG 38) Völker, von denen es handelt – trotz des Wissens um Schwierigkeiten⁵⁴ (langfristig) mit einem (zumindest weitgehenden) Erreichen des Ziels kultureller Durchdringung, also einer glückenden *Christianisierung* ganzer Kulturen, wie nicht zuletzt *e contrario* aus der Rede von „den schon christlichen Ländern“⁵⁵ (sc. des Westens) hervorgehen dürfte. Wenn sich hingegen die Pastoralkonstitution diesen westlichen Ländern zuwendet, wird die Bestandsaufnahme von unüberhör-

⁵¹ Sowohl inhaltlich als auch was die Laien als die hauptsächlichen *Träger* dieser Art missionarischen Bemühens angeht. Zum ersteren Aspekt s. auch AG 21 über das „Zeugnis für Christus“, das die Laien „durch ihr Leben und Wort in der Familie, in ihren gesellschaftlichen Gruppen und im Umfeld ihres Berufes abzulegen gehalten sind“ sowie GS 21.

⁵² Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Absage an weltflüchtige Tendenzen innerhalb des Christentums bzw. korrespondierend die Emphase auf dem Welt- als Schöpfungsauftrag, betont gegen eine *apokalyptisch* motivierte Weltnegativierung oder Weltdistanzierung (s. GS 34.38.43.57.67.91) und unter dem Interesse eines anzustrebenden „Einklang[es] der Kultur mit der christlichen Bildung“ (GS 62), also vor dem Horizont zu einer positiven *Kulturtheologie*.

⁵³ Vgl. AG 21 („Ihren Mitbürgern seien sie in aufrichtiger Liebe verbunden [...]“; s. auch oben zu den Missionaren).

⁵⁴ Vgl. die Erwartung eines gegebenenfalls langwierigen Prozesses unter Einschluss von Rückschlägen (AG 6) und landestypischen Schwierigkeiten (AG 6.20). Im Übrigen nimmt auch AG 20 (mithin nicht allein *Gaudium et Spes*, z.B. GS 7 u.ö.) die Gefahr eines „religiöse[n] Indifferentismus“ wahr, und zwar als mit anderen Faktoren der modernen kulturellen Entwicklung verschränkte Tendenz (vgl. die Hinweise in AG 20).

⁵⁵ AG 41 kontrastiert die Situationen in den „schon christlichen Ländern“ und den „Missionsländern“.

bar anderen Tönen begleitet. Sie ist sich darüber klar, es wesentlich mit „pluralistische[n] Gesellschaft[en]“⁵⁶ (!) zu tun zu haben – und dass die genannte Aufgabe sich unweigerlich in *diesem* Rahmen zu realisieren hat. Entsprechend erkennt die Kirche, unbenommen ihres universalen Anspruchs, dass sie innerhalb einer solchen Gesellschaft faktisch als eine partikulare Größe unter anderen firmiert und dass in der real existierenden pluralistischen Konkurrenzsituation über diesen partikularen Status auch nicht (jedenfalls nicht absehbar) hinauszukommen sein wird.⁵⁷ Die Emphase von *Gaudium et Spes* auf einem *umfassenden Dialog* reflektiert ja gerade jene modernen westlichen Herausforderungen (u.a. Atheismus, Fortschritts- und Technikgläubigkeit, Pluralismus), unter deren Voraussetzung bei nüchterner Betrachtung jene Situation von vornherein nicht mehr zu erwarten steht, die für das Missionsdekret zu konstatieren war. Im Grunde artikuliert die allerdings in beiden Texten aufgegriffene und auch in andere Dokumente eingegangene typisch konziliare Rede von der Kirche als *Sakrament*⁵⁸ – und das heißt nach LG 1 als *Zeichen und Werkzeug* – immer schon einen sich selbst beschränkenden Realismus der Kirche, der (so doch kurz- oder mittelfristig) mehr auf eine Art *kirchliche Stellvertretung* als auf die Entstehung christlicher Weltkulturen, ja einer christlichen Welt(kultur) baut; dieser Sicht entspräche im Ganzen sicher mehr die eben angedeutete Positionierung von *Gaudium et Spes* als von *Ad Gentes*. Auf einem weiteren Feld zeigen sich beide Dokumente erstaunlich hellsichtig, wenngleich auch hier die Pastoralkonstitution nochmals ein Stück weiterführen mag: So finden sich jeweils auch Aussagen, die den *Dialog* im Sinne jener Methode, der Aufgabe von (Einpflanzung bzw.) Durchdringung Genüge zu tun,⁵⁹ nicht unkritisch als Begegnung von Evangelium und nicht-christlicher Kultur, sondern im Grunde als *Kultur(en)austausch* darstellen.⁶⁰ Diese freilich nur andeutungsweisen Bemerkungen nehmen dabei eine entsprechende Einsicht vorweg, wie sie nachfolgend von

⁵⁶ So GS 76: „societas pluralistica“.

⁵⁷ Die Kirche als nach kognitiven wie sozialen Kategorien relativ umgrenztes Gebilde, das sich einer Reihe von ebenso umgrenzbaren Konkurrenten, Indifferenten, ja erklärten Gegnern innerhalb der Kulturen – bleibend? – gegenüber sieht. Vgl. dazu etwa die Rede von der christlichen *Mitwirkung* an „kollektive[n] Veranstaltungen und Aktionen der Kultur“ (GS 61) sowie die *räumlich-partikulare* Konnotation des das *Zeugen*-Motivs (Hervorhebung E.K.) in GS 43 (die Laien „[...] sind nicht nur gehalten, die Welt mit christlichem Geist zu erfüllen, sondern sie sind auch dazu berufen, in allem, und zwar *inmitten der menschlichen Schicksalsgemeinschaft*, Christi Zeugen zu sein“). Wobei überdies zu prüfen wäre, inwieweit die Rede vom Zeugnis ähnlich wie von der *Kirche als Sakrament* eo ipso das Moment der *Stellvertretung* impliziert (s. auch AG 6).

⁵⁸ Vgl. LG 1.9.48.59, GS 42.45, AG 1.5, SC 26, s. SC 5.

⁵⁹ *Dialog* als Art und Weise des *Zeugnisses* nach GS 3.40.92 (die Pastoralkonstitution fokussiert, weil sie die entgegenstehenden Realitäten zur Kenntnis nimmt, *Dialog* aber charakteristischerweise *nicht nur* auf dieses Ziel, vgl. GS 21.43) bzw. Haltung bei der (*Erst-*) *Mission* gemäß AG 16.20.34.41.

⁶⁰ Besonders einschlägig AG 19 (die Teilkirchen „traditionis elementa [sc. der Universalkirche] culturae propriae adiungant ad augendam, mutuo quodam virium effluvio, vitam Corporis Mystici“) bzw. GS 44 („vivium commercium inter Ecclesiam et diversas populorum culturas“), was Mission bzw. Evangelisierung angeht, s. auch AG 34 (*dialogus* „cum religionibus et culturis non-christianis“). Mit der Inkulturationsproblematik sind am Rande auch befasst GS 62.91; AG 22 spricht unter Erwähnung der Inkarnation und in Anlehnung an einen klassischen Terminus der Erlösungslehre von der Inkulturationsaufgabe als einem „wunderbaren Tausch“: „Equidem ad instar oeconomiae Incarnationis, Ecclesiae novellae in Christo radicatae Apostolorumque fundamenti supraaedificatae, in admirabile commercium assumunt omnes divitias nationum quae Christo datae sunt in haereditatem.“ – Auch abseits missionarischer Kontexte wird *Dialog* eo ipso immer mit einem gewissen *Kulturaustausch* einhergehen, s. auch die Bezeichnungen *mutuus dialogus* (GS 40) bzw. *apertum colloquium* (GS 92).

der *Inkulturations-* bzw. *Kontextuellen Theologie* erarbeitet wurde (das Evangelium liegt immer in einer konkreten Art kultureller Prägung vor); davon wird noch zu reden sein.⁶¹ Zu den dortigen weiter ausgreifenden Überlegungen schlagen gelegentliche Hinweise von *Gaudium et Spes* eine Brücke, die geeignet sind, die Dimensionen des hier zu führenden bzw. sich ereignenden Dialogs radikal zu erweitern. Immerhin in einigen Ansätzen also scheint auf,⁶² dass es sich eigentlich um ein sehr viel komplexeres Geschehen handelt, als es das gemeinhin vorausgesetzte Modell eines Dialogs/Austausches unter *zwei Partnern* mit je (für sich) *in jeder Hinsicht* fixierten, geklärten und als solche aufeinandertreffenden Standpunkten suggeriert. In der Tat müsste mit dem Anliegen von Inkulturation/kultureller Durchdringung ein vielschichtiger, differenzierter Dialogprozess anheben, ein Gespräch mit einer Mehrzahl von (aktuellen oder nurmehr in der Überlieferung anzutreffenden) Kulturen, das sich – der Komplexität der Verhältnisse wegen⁶³ – nicht einfach hinter sich bringen lässt, mit anderen Worten ein *virtuell unendlicher* Kulturdialog. Auf das Letztere weist aber auch bereits der erwähnte Realismus angesichts einer pluralistischen Gesellschaft, der die Pastoralkonstitution bewegt, trotz und in ihrem Reden von Zeugnisgeben ebenso wie von Durchdringung⁶⁴ die unübersteigbare Szenerie eines permanenten Dialogs mit den vielen unterschiedlichen – als solche übrigens auch noch durch die konziliar zugestandene *Autonomie der Wirklichkeiten* konstituierten – und bleibend unterschiedenen Gesprächspartnern zu apostrophieren, der irdisch an kein Ende kommen mag.⁶⁵

⁶¹ Vgl. die Debatte um eine größere Adäquatheit der Rede von *Transkulturation*, *Akkulturation* o.ä. statt des (älteren) Begriffs einer *Inkulturation*: s. schon J. Kard. Ratzinger 1993, 15: „Demnach sollten wir nun eigentlich nicht mehr von Inkulturation, sondern von Begegnung der Kulturen oder – wenn ein Fremdwort nötig sein sollte – von Interkulturalität sprechen. Denn Inkulturation setzt voraus, daß ein gleichsam kulturell nackter Glaube sich in eine religiös indifferente Kultur versetzt, wobei sich zwei bisher fremde Subjekte begegnen und nun eine Synthese miteinander eingehen. Aber diese Vorstellung ist zunächst einmal künstlich und unreal, weil es den kulturfreien Glauben nicht gibt und weil es die religionsfreie Kultur außerhalb der modernen Zivilisation nicht gibt.“ Vgl. ferner A.A. Roest Crolius 1997; K. Gabriel 1997, 33f. S. auch V. Küster 1999; L. Boff 1991; H. Waldenfels 1988, 404f.

⁶² a) Die Unterscheidung zwischen dem *depositum fidei* und dessen menschlichen *Aussageweisen* („weil die Hinterlassenschaft des Glaubens bzw. die Wahrheiten etwas anderes ist als die Weise, in der sie verwirklicht werden, jedoch in demselben Sinn und mit demselben Inhalt“, GS 68, s. auch GS 33). – b) Geschichtlichkeit der kirchlichen Welt-Sicht (dass die Kirche „selbst bei der Pflege ihrer Beziehung zur Welt aufgrund der Erfahrung der Zeiten beständig reifen muss“, GS 43). – c) Geschichtlichkeit der kirchlichen Gemeinschaftsstrukturen (qua ihrer eigenen „sichtbare[n] gesellschaftliche[n] Struktur“ kann Kirche auch selbst „durch die Entwicklung des menschlichen gesellschaftlichen Lebens bereichert werden [...]“, GS 44). – d) Möglichkeit einer neuen, gegebenenfalls auch noch nicht dagewesenen Gestaltwerdung christlicher Kultur über die Aussage, dass die Kirche (bei aller notwendigen Kontinuität ihrer Tradition, GS 58) „an keine besondere Form menschlicher Kultur und an kein politisches, wirtschaftliches oder gesellschaftliches System gebunden“ sei (GS 42). – e) Kirchliche Selbstkritik bezüglich einer eigenen, durch Kirchenglieder verursachten und zu verantwortenden Schuldvergangenheit (vgl. GS 19: „Deswegen können an dieser Entstehung des Atheismus die Glaubenden einen nicht geringen Anteil haben [...]“, bzw. GS 43).

⁶³ Was schon die Seite des Evangeliums betrifft, wäre theoretisch zu scheiden zwischen *dem Evangelium* und einer *es aussagenden christlichen Kultur* sowie deren Beeinflussung durch vormalige Inkulturationsgestalten des Christlichen usw. Praktisch sind derartige Scheidungen allenfalls näherungsweise – im Dialog – möglich.

⁶⁴ Sie wird in diesem Konzept zu einer heuristischen Zielvorgabe.

⁶⁵ Das Denken von *Gaudium et Spes* beschreibt das Modell eines Dialogs mit bleibend und unvereinnehmbar *widerstrebenden* Partnern innerhalb der – intern pluralen – Kultur(en)welt. Der Andere tritt hier als gegebenenfalls *bleibend Anderer* ins Bewusstsein und wird als solcher respektiert (zum letzteren s. auch GS 27f.!).

3. Konkretionen und Aktualisierungen

(1) Der Begriff *kultureller Durchdringung* verbirgt nicht seine Herkunft aus Kontexten, die nicht mehr unsere scheinen, mutet er doch für eine gegenwärtige Betrachtung zunächst wie ein Konzept an, das lieber in den Textarchiven ruhen statt aufs Neue hervorgeholt werden sollte. Diese Bedenken artikulieren sich in doppelter Weise, sowohl was die Belange der Erstmission angeht als auch für die in *Gaudium et Spes* ausdrückliche Anwendung auf einen allgemeinchristlichen Horizont, und resultieren aus den für heutiges Bewusstsein zunächst unvermeidlich imperialistischen, ja fast fundamentalistischen Assoziationen, die der Begriff hervorruft. In der ersten Hinsicht ist es nicht nur der Verdacht eines religiös verbrämten Kulturexports *westlicher* Art, wie ihn diverse Forschungen zum Zeitalter des Kolonialismus dokumentieren, sondern darüber hinaus auch der eines faktischen Unverständnisses gegenüber angestammten indigenen Kulturen bis hin zu deren eigentlicher Zerstörung und Ausmerzungen, wie es der christlichen Missionspraxis früherer Tage – bei allen Konzessionen an meist *beste Absichten* – zum Vorwurf gemacht wird. Eine Bedrohung gesellschaftlicher Wirklichkeit steht auch im Mittelpunkt der zweiten Distanznahme, die uns als Teil einer westlichen, pluralistischen Gesellschaft vielleicht selbst geboten erscheint, um deren Errungenschaften nicht leichtfertig zur Disposition zu stellen. In der Tat rückt die *Semantik* das besagte Konzept in die Nähe jener Kampfansagen, mit denen Fundamentalisten beliebiger Couleur ihren partikularen Lebensformen und Weltanschauungen gesellschaftliche Alleingeltung zu verschaffen beabsichtigen.

Freilich scheint das Unternehmen durch solche Vorhaltungen gründlich missverstanden, was vor allem mit Blick auf seinen differenzierten Kontext in der Pastoralkonstitution evident sein dürfte. Zu seiner Rechtfertigung sei für das Missionsdekret hingewiesen auf das gewollt dialogische, dabei anderen Auffassungen mit spürbarem Respekt begegnende Vorgehen des missionarischen Zeugnisses, während am Durchdringungsmotiv in *Gaudium et Spes* gleich mehrfach unverdächtige Züge auffallen: Es ist nicht nur eigens formuliert vor dem Hintergrund einer pluralistischen Gesellschaft, sondern ordnet sich durchaus selbst in diesen Rahmen ein, insofern es sich – wie gezeigt – auf eine christliche Unverrechenbarkeit andersorientierter Einzelner und Gruppen einstellt und diese *als solche* gerade durch das dortige *Dialogprogramm* sowie das Angebot auch zu gleichsam niederschweligen Kooperationen (z.B. GS 21.61.90.92) achtet, mit anderen Worten sich der Grenzen bewusst bleibt, die aller christlichen Selbstverwirklichung in einer konkreten Gesellschaft durch die real existierenden *Anderen* gesetzt sind.⁶⁶ Warum dann aber trotzdem auch hier eigens die Rede von *kultureller Durchdringung* ist, erklärt sich zum einen – gleichsam als *innere* Notwendigkeit – aus dem Wesen des Glaubens, der ohne Verwirklichung im Leben und Umsetzung in die diversen Lebensvollzüge nicht auskommen kann; tatsächlich tritt ja an dieser Stelle das weltliche Leben der Gläubigen (der *Apostolat der Laien*) in den Blick, statt dass das Programm einer *Indoktrination von oben* entworfen würde. Zum anderen freilich ist sich der Glaube, wie er gleichermaßen in *Ad Gentes* wie

⁶⁶ S. auch die *Erklärung zur Religionsfreiheit*, hier etwa DH 14. Zur dortigen Frontstellung vgl. O.H. Pesch 1993, 307–309; s. auch die Unterscheidung zwischen Irrtum und Irrendem in GS 28.

Gaudium et Spes zur Sprache kommt, bewusst, eine Sendung nach *außen* zu haben, trägt er die Überzeugung in sich, der Welt etwas geben zu können und zu müssen, was sie andernfalls entbehrte. Beides zusammen wird für das Konzil – und zwar für die Perspektive des einen wie des anderen Dokuments – zur Aufgabe, den eigenen Standpunkt offensiv in die Gesellschaft einzubringen. In beiden Texten beschreibt der Verweis auf die Dialogizität von *Mission (Ad Gentes)* bzw. *Zeugnis (Gaudium et Spes)* weder einen Dialog als Selbstzweck noch eine Selbstzurücknahme des eigenen Standpunkts, sondern Überzeugungsarbeit (im Rahmen der gegebenen Möglichkeiten).

(2) Für *Ad Gentes* hatten wir zwei Missionsziele unterscheiden wollen: die *Einpflanzung der Kirche* (als Organisationsform) und die *kulturelle Durchdringung*. Man wird wohl nicht fehlgehen, wenn man heute – anders als noch vor Jahren, zu Hochzeiten auch *innerkirchlicher* Institutionenkritik – mit einer gewissen Aufgeschlossenheit *unter westlichen Christinnen und Christen* für das erstere Moment rechnet, während das zweite – das sich geradezu klassisch als ein Motiv *politischer Theologie* darstellen ließe – in der ange deuteten Weise an Überzeugungskraft verlor. Zuletzt dürfte man bei solchen Einschätzungen freilich auf einen gemeinsamen Hintergrund stoßen, der in einer Art Ideologie der Selbstbeschränkung besteht, welche nicht mehr missionarisch sein kann, weil sie glaubt, nach außen hin weder offensiv wirksam sein zu dürfen noch zu müssen.

Bleiben wir bei der neuen Frage nach Mission hierzulande, haben aufgeklärte Menschen des 21. Jahrhunderts natürlich nichts dagegen, dass die Kirche, wie jede andere gesellschaftliche Partikulargruppe, ihre Strukturen und Institutionen gründet, pflegt und damit ihr internes Feld bestellt; wer will und es für richtig hält, kann und soll sich ihr anschließen. Dass zu einem solchen Szenario, das den Einfluss des Modells *Religion als Privatsache* nicht verbergen kann, mittlerweile, da die gleichsam *im Stillen wirksamen* herkömmlichen Sozialisationsinstanzen des christlichen Glaubens immer weniger in Funktion sind, unweigerlich auch die quasi *laute Mission* gehört, die sich im öffentlichen Raum (Werbekampagnen, Aktionstage, aber auch verstärkte Fokussierung der Kirchen auf Identitätsbildung, etwa bei Kindergärten in ihrer Trägerschaft) zu Gehör bringt, nimmt man mehr oder weniger verstört zur Kenntnis. Es passt gleichfalls nicht in jenes Bild, das sich Christinnen und Christen selber in guter Zeitgenossenschaft seit langem entworfen haben. Man wird nicht fehlgehen, wenn man auch für christliche Kreise eine zunehmende Adaptation des *Privatsache-Denkens* und seines Hauptmotivs, niemandem (buchstäblich) zu nahe zu treten, konstatiert.⁶⁷

⁶⁷ Immerhin scheint noch eine gewisse Zwiespältigkeit spürbar zu sein: Christinnen und Christen scheuen sich, andere (ansatzweise bereits im Rahmen elterlicher Erziehung) mit dem Anspruch des Christlichen soweit zu konfrontieren, dass diese sich ihm gegenüber allererst wirklich entscheiden könnten und müssten – und hoffen doch stillschweigend, dass sich die christliche *Basis* über die Generationen hin erhält, wenn nicht verbreitert; man vermeidet es, die selbst empfundenen Positiva des Glaubens in der Öffentlichkeit wertschätzend zu vertreten – und wünscht doch, dass andere es, gleich einem selbst, verstehen, die stattdessen oftmals allein benannten Negativseiten nicht für ausschlaggebend zu halten; seit Jahren schon fügen sich die meisten der ungeschriebenen Regel, in Politik und Gesellschaft nicht *als Christ* zu argumentieren – und erwarten doch, dass auch so eine soziale und humane Politik zum Zuge kommen wird; man umgeht es, die eigene Religion im Wettstreit mit anderen Weltanschauungen bzw. (mehr und mehr auch) fremden Religionen offensiv zu präsentieren – und vertraut doch darauf, dass die Mehrheit der Bevölkerung bei ihren *angestammten kulturellen Wurzeln* verbleibt.

(3) Aber traditionell sähe sich womöglich *trotz allem* zu Verkündigung, lebendigem Zeugnis und glaubenspraktischer Verwirklichung (Mt 7,24–27) genötigt, wer der fraglosen Relevanz (1Joh 1,1) und des unbedingten Anspruchs des Christlichen (1Kor 9,16) einmal gewahr wurde. Nun sei gleich vorausgeschickt, dass dies für zahllose Christinnen und Christen auch zutrifft, und zwar in jeweils um so höherem Maße, je mehr es um das schlichte Zeugnis *eigener* gläubiger Lebensführung geht.⁶⁸ Unbestreitbar scheint aber auch, dass die worthaltige und -mächtige Geltendmachung des Anspruchs nach außen – außerhalb der eigenen vier Wände, außerhalb der Kirchenmauern, im Raum der Öffentlichkeit, für die Gesellschaft – in der Krise ist, und zwar in einer Qualität, die auf der Linie des schon Gesagten zuletzt *den Anspruch selbst und seine Universalität* in Zweifel zieht.

Die eine Herausforderung, der an dieser Stelle nicht näher nachgegangen zu werden braucht, entsteht dabei durch diverse, inzwischen auch zu Breitenwirksamkeit gelangte Anfragen an die Glaubwürdigkeit der tradierten kirchlichen Interpretation des Christuserignisses, deren Legitimität im Gefolge *historisch-kritischer Bibelexegese* seit der Aufklärung bzw. deren Plausibilität im Kontext der neuen Aufmerksamkeit auf die Existenz anderer Religionen (und Kulturen) ungewiss zu werden scheint,⁶⁹ ohne dass freilich mit dieser Feststellung theologisch das letzte Wort gesprochen sein müsste.⁷⁰ Eine Herausforderung anderer Art resultiert aus den tatsächlichen oder nur vermuteten Implikationen zentraler und in der Sache unhintergebarer konziliarer bzw. entsprechender theologischer Aussagen. Hier entlasten Theologoumena wie der vom Konzil betonte *allgemeine Heilswille Gottes* (s. LG 3.9.16) oder die – dieser Vorgabe Rechnung tragenden – *anonymen Christen* Karl Rahners die christliche Sorge um das *Heil* von Nichtchristen, ohne damit in irgendeiner Weise die Frage nach der *Wahrheit* anderer Religionen und Weltanschauungen zu suspendieren; aus der konziliaren Rede vom (sc. partiellen) *Wahren und*

⁶⁸ Dies in Kohärenz mit der festgestellten Goutierung von Religion als (ja durchaus auch mit allem Ernst betriebener) *Privatsache*. Siehe schon oben zum Thema gesellschaftlicher *Durchdringung* als Verwirklichung des je eigenen, individuellen Glaubens.

⁶⁹ Dabei bestreitet die letztere, durch den religionstheologischen Pluralismus formulierte Infragestellung (s. B.E. Koziel 2001) – gegebenenfalls im Gegensatz zur ersteren, womöglich generell religionskritischen – nur den Vorrang der *christlichen*, nicht den einer religiösen Weltinterpretation überhaupt. Auch *bestimmte* Positionen im christlich-jüdischen Dialog bedeuten eine Relativierung und Nivellierung bisheriger christlicher Ansprüche, vgl. den Überblick bei H. Hoving, 15f. Zur genannten *Breitenwirksamkeit* vgl. die Studie von K.P. Jörns 1997. – Die damit bezeichnete *Krise von Christologie und Erlösungsglauben* wird unterstützt durch die schon seit geraumer Zeit von zahlreichen Theologinnen und Theologen formulierte Absage an ein klassisches *Erbsündenkonzept* (vgl. die Feststellung bei W. Beinert 2004, 25f.). Der Konnex zur Erlösungsthematik erhellt dabei auch aus konziliaren Aussagen, die diese Lehre (als die oben bedachte Antwort auf die Frage nach der *Erlösung wovon?*), noch selbstverständlich vorausgesetzt hatten, so AG 8: „Niemand wird durch sich selbst und durch seine eigenen Kräfte von der Sünde befreit und über sich selbst erhöht, niemand wird völlig aus seiner Schwachheit, Einsamkeit oder Knechtschaft gelöst, alle aber bedürfen des Urbildes Christus, des Lehrers, Befreiers, Heilands und Lebensspenders. Tatsächlich war das Evangelium in der Geschichte der Menschen, auch der weltlichen, ein Sauerteig der Freiheit und des Fortschrittes und zeigt sich beständig als Sauerteig der Brüderlichkeit, der Einheit und des Friedens. Nicht ohne Grund wird Christus also von den Gläubigen gefeiert als ‚Erwartung der Völker und ihr Heiland‘.“ – Jedenfalls ohne eine wesentlich mit der Person Jesu Christi verbundene *Erlösungskonzeption* würde auch die für das Konzil wichtige Rede vom *in Christus erschienenen neuen Menschen* hinfällig.

⁷⁰ Vgl. meinen Artikel B.E. Koziel 2005.

*Guten*⁷¹ dieser fremden Traditionen wurde allerdings in der späteren Rezeption (bzw. Extrapolation) auch für einzelne Theologen deren Anerkennung als eigentliche *Heilswegen* (neben und gegebenenfalls unabhängig von dem durch die christliche Kirche beschriebenen). Was immer *dazu* zu sagen ist,⁷² es sind solche und ähnliche theologische Motive,⁷³ die da und dort zu einer Relativierung des christlichen Anspruchs Anlass geben, *als ob* in ihrer Konsequenz nichts mehr daran läge, aus gegebenenfalls *impliziten* einmal *explizite Christen* zu machen. Zudem mag die in einer solchen Abweisung aufscheinende Vermengung der Sprachebenen von *Heils- und Wahrheitsfrage* mitunter eine realistische Wahrnehmung der herrschenden Wirklichkeit eigentlich verhindern: Wer unter der einen theologischen Rücksicht als *impliziter Christ* qualifiziert werden muss, kann davon unbenommen – schon allein soziologisch, aber auch im Blick auf einen Wettstreit der je vertretenen Überzeugungen – als Konkurrent, wenn nicht erklärter Gegner des christlichen Glaubens auftreten; und dass es in der einen Hinsicht wenigstens nicht verbreitet ein (radikales) Außen zum Innen gibt, heißt nichts für jenen anderen Blickwinkel, der – um einem klassischen Terminus zu bemühen – nicht zuletzt das (*ideologie-, religions-*) *kritische Potential* des Christlichen⁷⁴ gegenüber der (übrigen) Welt aufrechtzuhalten sucht.

Eine dritte Herausforderung bestimmt sich aus einem sich bereits unter Punkt 1 andeutenden Kulturargument, das eine Gleichsetzung von *Christentum/Kirche* mit *Evangelium* bzw. gar *Christus* suggeriert. Nun hat man es in der Tat während einer zu langen Zeit der Christentumsgeschichte nicht verstanden – in verschiedenen Situationen und mit unterschiedlichen Auswirkungen, so etwa auch im erwähnten Zeitalter des Kolonialismus –, der Differenz der besagten Größen hinreichend Rechnung zu tragen. Gerade an dieser Stelle wären freilich die oben anklingenden Einsichten um Inkulturation als *Transkulturation* in ihrer ganzen Tragweite einzubringen. Der damit erreichte Sinn für die Komplexität des zur Debatte stehenden Geschehens zwingt zu einer *virtuellen* Unterscheidung der jeweils angestrebten (neuen) Inkulturationsgestalt des Christlichen: (jeweils) von Christus bzw. vom (biblisch niedergelegten) Evangelium bzw. von den diversen weiteren, durch Mission oder Pastoral tradierten Inkulturationsgestalt(en), eingeschlossen jener, die der aktuellen Bemühung unmittelbar vorangeht – und führt, weil in concreto die einzelnen Etappen nicht im Maße des früheren schlichten *Kern-Schale*-Denkens (wie etwa bei Harnack⁷⁵) geschieden werden können, in jenen langdauernden und vielschichtigen Kulturdialog, von dem bereits die Rede war. Festzuhalten gilt es jedenfalls, dass ein *unbedingter christlicher Anspruch* nicht ohne weiteres für bisher verfügbare Formen (Inkulturationsgestalten) des Evangeliums zu erheben ist, sondern in allererster Linie für Christus selbst, und dass diese Entgegensetzung deshalb nicht eine bloße Tautologie be-

⁷¹ Zur letzteren Frage aus der Perspektive des Konzils vgl. B.E. Koziel 2001, 416–439. Zu Rahners *anonymen Christen* vgl. ebd., 402–408, s. 439–442.

⁷² Vgl. zumal *dagegen* die jüngere römische Stellungnahme: *Erklärung Dominus Iesus* (2000, 34); in der Sache vergleichbar aus Sicht der evangelischen Kirche: *Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen* (2003).

⁷³ Etwa auch jene einseitige Rezeption des Dialoganliegens von *Gaudium et Spes*, die die Christozentrik des Dokuments und entsprechend sein (im weiten Sinn) missionarisches Anliegen unterschlägt.

⁷⁴ Vgl. etwa P. Hünermann 1997, 60.

⁷⁵ Vgl. A. von Harnack 1977.

schreiben kann,⁷⁶ weil zu den christlichen *essentials* gehört, dass Christus allen Verbalisierungs- und Verwirklichungsweisen der Frohbotschaft immer schon wesentlich *voraus* ist.⁷⁷

(4) Nachdem wir mit diesen Überlegungen die für das Konzil selbstverständliche Fokussierung auf Christus, den *Sohn, Mittler und Erlöser* zu beachten suchten, mag das Stichwort *Kultur* erneut den Begriff der Durchdringung aufrufen, dessen Dringlichkeit und grundsätzliche Adäquatheit nach den Bemerkungen zur Inkulturation noch weniger anzufechten sein wird. Unter ihrer Rücksicht gilt es gerade, den *Mehrwert*⁷⁸ eines Konzepts kultureller Durchdringung gegenüber dem einer Einpflanzung der Kirchenorganisation auch positiv zur Geltung zu bringen. Nun wird, um den Blick im Folgenden weiter auf die hiesigen Verhältnisse zu richten, dieser Vorzug außerkirchlich durchaus goutiert und gerade im Umkreis der gegenwärtigen kirchlichen Spardebatte gesellschaftlich eingefordert – und zeigt damit, dass die Sache *in irgendeiner Form* so unproblematisch wie eh und je durchaus im Gange ist. Dass es also die Kirche mit dem Aufbau ihrer Strukturen und der Sorge um ihre Gemeinschaft nicht bewenden lassen könne, sie vielmehr ihren *Beitrag* zur Gesellschaft, zur Kultur zu leisten habe, wird von unterschiedlicher gesellschaftlicher Seite vorgebracht und trifft sich dabei immerhin zu einem wichtigen Teil mit der aufgewiesenen konziliaren Programmatik. Ihr zufolge kann sich der Impetus der Kirche nicht in einer Selbstbeschränkung auf den kirchlichen Binnenraum ergehen; dies (laut Pastoralkonstitution) um der Christen⁷⁹ willen, aber auch weil jede Kultur (in ihren besten Komponenten) bereits auf den einen Gott verweist und ihm *weiter* angenähert werden soll, schließlich wohl auch, um die geschuldete Anteilnahme am Geschick der (auch: Kultur-) Welt als Gottes Schöpfung(sauftrag) zu erweisen.

(5) Indes klingt *Beitrag* zu unverbindlich, zu defensiv und schon antizipativ-harmonisierend angesichts des oben skizzierten Programms und wäre als solcher bescheidene Teil zu einem größeren Ganzen nur dort *auf Kurs*, wo man *mehr* wollte, aber der Verhältnisse wegen, zumal mit der unbedingt gebotenen Rücksicht auf andere Meinungen innerhalb der pluralen Gesellschaft,⁸⁰ tatsächlich nicht mehr erreichen könnte. Doch wäre überhaupt formulierbar, *was* man denn gegebenenfalls mehr wollte? Den *neuen, in Christus erschienenen Menschen* gesellschaftlich-kulturell zur Geltung bringen, ist eine Aufgabe, der sich die Kirche weder entziehen könnte noch würde; aber es ist ein Unterfangen, das in Ländern mit einer (noch dazu jahrhundertelangen) christlichen Vergangenheit erstens in der Tat unter einer entscheidenden Erschwernis leidet, jener nämlich, der ansatzweise bereits die konziliare Kontrastierung von Mission und Pastoral Rechnung trug und sich damit jedenfalls vor einem nun offensichtlichen Problem bewahrte: Überzeugt von den bleibenden christlichen Fundamenten, die eine christliche Geschichte der hiesigen Kultur gelegt und eingepflanzt hat, scheint das gesellschaftlich-kulturell Wichti-

⁷⁶ So freilich eine zentrale Vermutung der neueren *Pluralistischen Religionstheologie*, die eine wesentliche Relevanz der genannten Kontrastierung bestreitet, vgl. z.B. J. Hick 1995, 86f.

⁷⁷ Vgl. O.H. Pesch 1988.

⁷⁸ Natürlich vollzieht auch der (zeitlich wie räumlich, wenn nicht sektoriell begrenzte) Prozess der *Einpflanzung* Inkulturation.

⁷⁹ Ähnlich in der Betrachtung von *Ad Gentes* für die zu Missionierenden.

⁸⁰ Vgl. nochmals *Gaudium et Spes* bzw. *Dignitatis humanae*.

ge getan, die einst geforderte Durchdringung erreicht. Oder in den Worten der Religionssoziologen: Die gesellschaftsrelevanten christlich-kirchlichen Werte sind – ununterscheidbar und damit der Kirche auch nicht mehr wirklich zurechenbar⁸¹ – in den Wertekanon, ja in die Strukturen der Kultur und Gesellschaft diffundiert und führen dort ihr in der Tat gemeinwohldienliches Eigendasein (staatlich institutionalisierte Nächstenliebe oder auch Bildungsarbeit, Menschenrechte mit Verfassungsrang, Demokratie).⁸² Hat das Christentum mit derartigen christlichen Fernwirkungen gewissermaßen *sein Pulver verschossen*? Damit zusammenhängend, stehen einer noch *weiter ausgreifenden* gesellschaftlichen Umsetzung christlichen Gedankenguts zweitens wachsende Einsprüche anderer Gruppierungen und Vorstellungen entgegen, denen die bisherige christliche Formung des Zusammenlebens ohnehin zu weit geht, und zwar inhaltlich (als vermeintliche Überbetonung etwa der Nächstenliebe bei der Gestaltung der Sozialgesetzgebung) wie formal (als gerade *christliche* Prägung bzw. die konkrete kirchliche Einflussnahme), wobei auf das letztere Argument hin wohl erneut zu entgegenen wäre, es gehe primär nicht um ein von der Hierarchie verordnetes Kaderprogramm, sondern zunächst um die berechnete Selbstverwirklichung von Christinnen und Christen (am je eigenen Ort, GS 21). Dann sind es aber drittens binnentheologische Bedenken im Verein mit (neutralen) sachbezogenen Einwänden, die eine Verbesserung und Vertiefung der erreichten Standards mühevoll machen: zum einen also die konziliare Einsicht in die *Autonomie der Wirklichkeiten*, die sich einer sehr weitreichenden christlichen Bemächtigung also legitimerweise sperren werden,⁸³ zum anderen die Wahrnehmung einer in vielen Problemlagen immer größeren Komplexität der Wirklichkeit, so dass dann bei der Entwicklung *angemessener* Lösungen das christliche Moment eine allenfalls untergeordnete (und dann wieder kaum kenntliche) Rolle spielen kann (s. die kirchlichen bzw. theologischen Debattenbeiträge um die „Reform“ der deutschen Sozialgesetze⁸⁴). Schließlich tut die von *Gaudium et Spes* zugestandene *innerkirchliche Pluralität*⁸⁵ in bestimmten Fragen – und es werden vielleicht gerade jene sein, die hier verhandelt werden – ein Übriges.

(6) Nicht nur aus solchen Gründen, die gerade auch gläubige *Laien* so oder so über die ihnen vom Konzil angewiesene Aufgabe entscheiden lassen, war es früher vergleichsweise leichter, das kulturstiftende Potential des Christlichen im alltäglichen Leben zum Ausdruck zu bringen. Vor allem die konfessionellen Milieubildungen,⁸⁶ die sich mittlerweile weithin aufgelöst haben oder in Auflösung begriffen sind (vgl. auch die Marginalisierung

⁸¹ Gewiss *auch* infolge der von GS 21 sinnvollerweise geforderten Zusammenarbeit von „Glaubenden und Nichtglaubenden“, s. GS 33 zur Inanspruchnahme der „Erfahrung aller“ Menschen, s. auch GS 40.

⁸² Vgl. dazu Kaufmann 2000, 97, s. auch 99: Ist das „Wesentliche des Christentums [...] ins säkulare Ethos mit eingegangen, während sich die Kirchen als organisierte Religion nur noch mit partikulären Aspekten der christlichen Tradition befaßten und daher entbehrlich seien“? – Hinzu kommt die Frage, ob es sich überhaupt um christlich zurechenbare Phänomene handelt, was mit (zuletzt nicht ganz) guten Gründen denn auch vielfach bestritten wird, vgl. zur Diskussion die differenzierte Betrachtung bei W. Kern 1988, oder nochmals Kaufmann, 48–77.96f. S. auch H. Joas 2004, 10.151–168.

⁸³ S. auch die von GS 56 gestellte Frage nach der Vereinbarkeit *kultureller Autonomie und religiöser Orientierung*.

⁸⁴ Dazu vgl. F. Hengsbach 2004.

⁸⁵ Vgl. GS 43 und GS 92.

⁸⁶ Vgl. K. Gabriel 1994.

des kirchlichen Verbandswesens), leisteten – wie immer man sie sonst betrachten mag – hier einen offenkundigen Dienst. Sein ersatzloser Ausfall trägt sicher auch seinen Teil bei zur (außer für Kircheninsider) zunehmend größeren Schwierigkeit, den relevanten praktischen *Unterschied* zu identifizieren, den ein explizites Christsein noch macht gegenüber einem Sich-Einfügen in jene humanen (und sei es im Ursprung christlichen) Traditionen, die die westliche Kultur im Urteil der meisten ihrer Mitglieder (noch) auszeichnen. Da viele Zeitgenossen inzwischen auch die Religion in eine je persönliche Kosten-Nutzen-Abwägung einbeziehen, wobei unter die erste Kategorie in der Außenwahrnehmung bekanntlich nicht nur das Kirchensteueraufkommen fällt, wird der Aufweis einer praktischen Relevanz (expliziten) Glaubens – d.i. seiner Lebensbedeutsamkeit – zu einer unverzichtbaren Aufgabe für jeden, dem am Fortbestand dieses Glaubens liegt. Zu solcher Lebensrelevanz gehört auch die aus gläubiger Warte zu stellende Frage nach der Vitalität des beanspruchten *neuen*, also durch den Glauben neu gewordenen Menschen.

Ein besonderes *theologisches* Problem erwächst in diesem Kontext aus den bereits erwähnten Implikationen eines *universalen Heilswillens*, die ein hintergründig-gnadenhaftes Wirken Gottes ebenso in (Teilaspekten der) diversen nichtchristlichen Überlieferungen annehmen können wie bei Individuen, die sich nicht ausdrücklich zum oder gar gegen den christlichen Glauben bekennen und (womöglich) dennoch binnentheologisch als *implizite Christen* zu qualifizieren sind. Unter solchen Prämissen gewinnt das, was – wie eben ausgeführt – für die Außenwahrnehmung schwierig ist, zunehmend auch eine ähnliche Dynamik in den Diskussionen innerhalb des christlichen Innenraums. Zu dem bereits oben aufgeworfenen Problem, warum denn (weiterhin) aus einem *impliziten* ein *expliziter Christ* zu machen sei, gesellt sich an dieser Stelle die Frage hinzu, was dieser denn jenem – der sich doch gleichfalls unbestreitbar in einem heilshaften Kontakt zu Gott⁸⁷ befinde – *voraushaben könne*. Wenn sich die Antwort (im Extrem) allein kapriziert auf die Bemühung einer ausdrücklichen *Kenntnis* über jene Heilsgnade, die im Leben des Impliziten sowieso schon, nur eben unerkannt, wirkt, legt sich die Erwiderung nahe, dass der dann auch weiterhin ohne jenes (rein theoretische) Wissen nichts vermissen werde. Für den Erhalt des Christentums prekär wird es, wenn sich auch kein praktischer Zuegwinnt artikulieren ließe: so beim Fehlen lebensbedeutsamer Konsequenzen, sei es im Blick auf eine auch *entsprechend erfahrene*⁸⁸ Kirchengliedschaft (also *Erfahrungen* einer heilshaften Präsenz Christi sowie der *Communio* untereinander), sei es eben hinsichtlich der gesellschaftlich-kulturellen Ausdrucksgestalt des *neuen Menschen* in Christus.

(7) Das Konzept kultureller Durchdringung und die Emphase von *Gaudium et Spes* auf der Kultur- und Gesellschaftswirksamkeit des Glaubens überhaupt erinnern in der heutigen Lage daran, dass sich das Christentum nicht mit jenem Trend zum *Rückzug auf Spiri-*

⁸⁷ Ob vermittelt bestimmter Strukturen jener Religion, in der einer gegebenenfalls lebt – vgl. hier auch die konziliare Rede vom *Wahren und Guten* in den nicht-christlichen Traditionen –, oder über unmittelbarere göttliche Einwirkungen (z.B. das *Gewissen* laut LG 16 u.ö. bzw. das *unsichtbare Wirken Gottes* aus GS 22). Zum Ersteren s. auch K. Rahner 1962.

⁸⁸ Eine bekanntlich nicht leicht erfüllbare Bedingung angesichts der Reserven gegenüber der Institution Kirche in der Gegenwart!

tualität und Liturgie zufriedengeben kann, der gegenwärtig auch⁸⁹ die Erwartungen vieler Christinnen und Christen repräsentieren mag, welche sich offensichtlich mehr und mehr dem in früheren Tagen virulenten Anliegen einer christlichen Gesellschafts- und Sozial-, Eine-Welt- oder Friedens-Politik entfremdet haben. Doch abgesehen davon, dass für den Glauben tätiges Handeln nichts Äußerliches sein kann, mindert ein derart *sektoriell begrenzter Glaubensvollzug* wohl auf lange Sicht die Reproduktionsfähigkeit des Glaubens innerhalb einer konkreten Gesellschaft – weil er nur noch gleichsam in internen Zirkeln vorkommt, bis dorthin aber nicht jeder vorstößt –, ja lässt nicht einmal eine günstige Bestands-Prognose bei jenen zu, die (zunächst!) nichts anderes nachgefragt hatten.

Vermutlich hängt eine derartige *Nachfrage* auch nicht nur damit zusammen, dass Kirche und Christentum in der gesellschaftlichen Wahrnehmung nun den Platz einnehmen, der ihnen nach dem Differenzierungsmodell der Soziologie⁹⁰ in einer arbeitsteiligen, westlichen Gesellschaft ansteht (der *Dienstleister* für den – inzwischen auf die genannten Vollzüge enggeführten – *Sektor Religion*). Es hat den Anschein, als verbinde die Öffentlichkeit alle möglichen Instanzen mit der *Devise einer Meliorisierung und Humanisierung der Gesellschaft*, nur nicht das Christentum (außer in den Fällen der Sorge für Bedürftige – aber das sind in der Selbstsicht immer die je anderen), das diversen möglichen *Fortschritten* gegenüber allenfalls als immer neues Hindernis erscheint. Als Beispiel können die unter dem *positiv* konnotierten Stichwort *Leidvermeidung* firmierenden Hoffnungen dienen, die verbreitet in die Biotechnologien (PID, therapeutisches Klonen) gesetzt werden; worin hier der *Gewinn* der (letztlich ablehnenden) christlichen Haltung bestünde, ist eine demgegenüber wenig publikumswirksame Frage. In anderen Fällen bleibt für die Öffentlichkeit auch noch unklar, was denn überhaupt der kirchliche Standpunkt sei (Hartz IV-Debatte). Gänzlich unbeachtet lässt sie, dass es unter dem genannten Motto einer *Meliorisierung/Humanisierung* christlicherseits keineswegs nur um ethische Fragen im engeren Sinn ginge, sondern auch um weiterführende Lebensmodelle (vgl. früher: Kirche als *Kontrastgesellschaft*) oder darum, kulturelle Wirklichkeiten einer womöglich tieferen christlichen Deutung zuzuführen,⁹¹ und doch auch bereits darum, Wirklichkeitsräume zu erschließen, die sich nicht in den Kategorien der naturwissenschaftlich-technischen Vernunft erschöpfen.⁹² Schließlich wird die öffentliche Wahrnehmung des gesellschaftlichen Akteurs *Kirche* komplettiert durch die Feststellung, er wirke gemeinhin höchstens reaktiv, gewiss nicht visionär, aber auch nicht eine alternative Richtungweisend.

⁸⁹ Zudem drängen auch kirchliche Sparzwänge zur Neuordnung des gesellschaftlichen Engagements der Kirchen – wobei die von uns diskutierte Dimension christlichen Handelns nicht immer haushaltswirksam sein muss.

⁹⁰ Vgl. z.B. K. Gabriel, *Christentum* 1994, 130–133; Ders. 1997, 33f.

⁹¹ Die gegenwärtigen Entwicklungen eines *Weihnachtschristentums* (s. M. Morgenroth 2004) demonstrieren freilich, sofern sich Kirche hier weitgehend in der Defensive sieht, eine buchstäblich *einseitige* Weiterführung des zu diesem Fest einstmals erreichten *Kulturaustausches* von Christentum/Christusglaube/Evangelium und Alltagskultur. Hingegen werben heute aktiv um eine christliche Deutung der Lebenswirklichkeit etwa sog. *niederschwellige* liturgische Angebote, vgl. dazu I. Mildenerger/W. Ratzmann (Hg.) 2003; s. auch H. Bauernfeind 1998.

⁹² Zum Letzteren vgl. unter den wenigen systematischen Versuchen K. Hübner 2004, dazu (kritisch) K. Berger 2002, 114–119. Vgl. ferner P. Hünermann 1997, 69f.

(8) Wenn kulturell-gesellschaftlich alles im Lot wäre auch ohne, wie die Situation Deutschlands inzwischen weithin zeigt, *ausdrücklichere christliche* Bezüge, wozu dann sich bekehren zum Christentum? Darf man umgekehrt davon ausgehen, dass die bisherige Geschichte des Christentums in den westlichen Ländern das Potential des Christlichen noch nicht auszuschöpfen vermochte, ginge es darum, dieses Potential zur Sprache und in den gesellschaftlichen Dialog einzubringen. Wo sind aber allein die innerkirchlichen Debatten über die Gestalt des vom Konzil proklamierten *neuen Menschen in Christus*? Ein erster Schritt dazu wäre im Sinne einer *Unterscheidung der Geister* dabei der Versuch einer konkreten und detaillierten Bestimmung dessen, was an der gegebenen Kultur und Gesellschaft zum (christlich geurteilt) *Wahren und Guten* gehört, was zu den *Negativseiten* (!), die man womöglich sonst nirgends als solche apostrophiert, und schließlich, in welcher Richtung eine christliche *Erhebung und Vollendung* der vorhandenen Werte und Strukturen überhaupt denkbar wäre. Einsetzen würde so ein gewiss in der Anwendung auf die eigene (statt irgendeine ferne, fremde) Kultur ungewohnter, aber mutmaßlich fruchtbarer Vorgang der Prüfung und (soweit selbst involviert) Selbstprüfung, der die vorfindliche Situation mit den Augen des Glaubens unter die Lupe nähme. Dessen Vitalität sollte sich wohl daran erweisen lassen, dass das *in Christus erschienene Bild des neuen Menschen* einen Ansporn für die Beantwortung dieser Fragen bietet, indem es Anstöße für eine je angemessenere Annäherung freisetzt und zumindest in der Theorie die Aussicht auf eine fortgesetzte Meliorisierung der Gesellschaft und Kultur eröffnet. Die vom Konzil aufgeworfenen Fragen, zusammen mit dem intendierten Anhaltspunkt an der Person des *Erlösers Christus* und vielleicht jenem Diskurs um die konkrete Kulturhaltigkeit der einst hier eingewurzelten Variante des Evangeliums, wie ihn die benannte jüngere Theologie anstößt, wären so geeignet, eine auch fürderhin spannende Inkulturationsgeschichte der hiesigen Gestalt des Christlichen zu begleiten und gegebenenfalls ein Stück weit neu zu beleben.

Literatur

- Allen Völkern sein Heil. Die Mission der Weltkirche, 23.09.2004 (Die Deutschen Bischöfe 76).
- Bauernfeind, H.* (1988): Inkulturation der Liturgie in unsere Gesellschaft. Eine Kriteriensuche – aufgezeigt an den Zeitzeichen Kirche heute, Esoterik/New Age und modernes Menschsein (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 34), Würzburg.
- Berger, K.* (2002): Sind die Berichte des Neuen Testaments wahr? Ein Weg zum Verstehen der Bibel, Gütersloh.
- Beinert, W.* (2004): Kann man dem Glauben trauen? Grundlagen theologischer Erkenntnis, Regensburg.
- Boff, L.* (1991): Gott kommt früher als der Missionar. Neuevangelisierung für eine Kultur des Lebens und der Freiheit, Düsseldorf.
- Brecht, S.* (1968): Einleitung und Kommentar [zu Ad Gentes], in: LThK².E 3 (1968), 9–125. Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen. Theologische Leitlinien. Ein Beitrag der Kammer für Theologie der Evangelischen Kirche in Deutschland. Hg. vom Kirchenamt der EKD, Hannover 2003 (EKD-Texte 77).
- Ebertz, M.N.* (2003): Aufbruch in der Kirche. Anstöße für ein zukunftsfähiges Christentum, Freiburg i.Br.

- Erklärung Dominus Iesus: Über die Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche. Einführung: L. Scheffczyk; Kommentar: J. Kard. Ratzinger. Hg. von der Kongregation für die Glaubenslehre, Stein am Rhein 2000.
- Gabriel, K.* (1994): Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg i.Br. u.a. (1992)³1994 (QD 141).
- Gabriel, K.* (1997): Ritualisierung in säkularer Gesellschaft. Anknüpfungspunkte für Prozesse der Inkulturation, in: Lienkamp/Lienkamp (Hg.) 1997, 31–38.
- Gerth, A.* (2004): Allen Völkern sein Heil. Die Mission der Weltkirche: Missio Korrespondenz, 6/2004, 4f.
- Graf, F.W.* (2005): Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München (2004)³2005.
- Habermas, J.* (2003): Glauben und Wissen, in: Ders., Zeitdiagnosen. Zwölf Essays, Frankfurt a.M. (es 2439), 249–261.
- Habermas, J.* (2005): Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M.
- Habermas, J.; Benedikt XVI.* (2005): Dialektik der Säkularisation. Über Vernunft und Religion. Vorwort von F. Schuller, Freiburg i.Br.
- Harnack, A. von* (1977): Das Wesen des Christentums (¹1900), Gütersloh (GTB 227).
- Hengsbach, F.* (2004): Das Reformspektakel. Warum der menschliche Faktor mehr Respekt verdient, Freiburg i.Br. (Herder-Spektrum, 5544).
- Hick, J.* (1995): The Rainbow of Faiths. Critical Dialogues on Religious Pluralism, London.
- Hoping, H.* (2004): Einführung in die Christologie, Darmstadt.
- Hübner, K.* (2004): Glaube und Denken. Dimensionen der Wirklichkeit, Tübingen (2001)²2004.
- Hünemann, P.* (1997): Evangelium und Kultur zwischen Anerkennung und Transformation. Eine systematische Reflexion aus europäischer Perspektive, in: Lienkamp/Lienkamp (Hg.) 1997, 55–72.
- Hünemann, P.; Hilberath, B.J.* (Hg.) (2004): Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe, Freiburg i.Br. (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil I).
- Joas, H.* (2004): Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg i.Br. (Herder-Spektrum 5449).
- Jörms, K.P.* (1997): Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen heute wirklich glauben, München.
- Kaufmann, F.-X.* (1989): Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen.
- Kaufmann, F.-X.* (2000): Wie überlebt das Christentum?, Freiburg i. Br. (Herder-Spektrum, 4830).
- Kern, W.* (1988): Der Beitrag des Christentums zu einer menschlicheren Welt, in: HFTh 4, 278–314.
- Kissler, A.* (2004): Was an der Zeit ist. Deutschlands Christen entdecken die Freuden der Mission, in: Süddeutsche Zeitung, 08.12.2004, 15.
- Koziel, B.E.* (2001): Kritische Rekonstruktion der Pluralistischen Religionstheologie John Hicks vor dem Hintergrund seines Gesamtwerks, Frankfurt a.M. (Bamberger Theologische Studien 17).
- Koziel, B.E.* (2005): Die Aufhebung der Soteriologie in Religionstheologie. Wie der religionstheologische Pluralismus die Theologie verändert, in: ThPh 2005 (im Druck).
- Kreiner, A.* (2003): Formen analytischer Rationalität, in: G. Kreck (Hg.), Gottesglaube – Gotteserfahrung – Gotteserkenntnis. Begründungsformen religiöser Erfahrung in der Gegenwart. Mainz, 197–212.
- Küster, V.* (1999): Die vielen Gesichter Jesu Christi. Christologie interkulturell, Neukirchen-Vluyn.
- Lienkamp A.; Chr. Lienkamp (Hg.) (1997): Die „Identität“ des Glaubens in den Kulturen. Das Inkulturationsparadigma auf dem Prüfstand, Würzburg.

- Mildenberger, I.; W. Ratzmann (Hg.) (2003): *Jenseits der Agenda. Reflexion und Dokumentation alternativer Gottesdienste*, Leipzig (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität 10).
- Missionarisch Kirche sein. Offene Kirchen – Brennende Kerzen – Deutende Worte, 28.04.2003 (Die Deutschen Bischöfe 72).
- Morgenroth, M. (2004): *Weihnachts-Christentum. Moderner Religiosität auf der Spur*, Gütersloh³2004.
- Pesch, O.H. (1988): Das Wort Gottes als objektives Prinzip der theologischen Erkenntnis, in: HFTh 4, 27–50.
- Pesch, O.H. (1993): *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965). Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg.
- Rahner, K. (1962): *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen: Ders., Schriften 5*, 136–158.
- Ratzinger, J. Kard. (1993): *Der christliche Glaube vor der Herausforderung der Kulturen*, in: P. Gordan (Hg.), *Evangelium und Inkulturation (1492–1992) (Salzburger Hochschulwochen 1992)*, Graz u.a., 9–26.
- Redemptoris Missio. Enzyklika Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages, 7. Dezember 1990 (VApS 100).
- Roest Crollius, A.A. (1997): *Die ethnologisch-religionswissenschaftliche und missionstheologische Diskussion um En- und Inkulturation: Lienkamp/Lienkamp (Hg.) 1997*, 17–29.
- Sellmann, M. (Hg.) (2004): *Deutschland Missionsland. Zur Überwindung eines pastoralen Tabus*, Freiburg i.Br. u.a. (QD 206).
- Thiel, Th. (2004): Sei helle, denke positiv. Die „Brights“ wollen die Welt zur Wissenschaft erwecken: *Süddeutsche Zeitung*, 30.11.2004, 14.
- Waldenfels, H. (1988): *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn u.a. (1985)²1988.
- Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein, 26.09.2000 (Die Deutschen Bischöfe 68)
- Ziebertz, H.-G.; B. Kalbheim; U. Riegel (2003): *Religiöse Signaturen heute. Ein religionspädagogischer Beitrag zur empirischen Jugendforschung*, Gütersloh – Freiburg i.Br.
- Ziebertz, H.-G.; E.G. Kay (Hg.) (2005): *Youth in Europe I. An International Empirical Study about Life Perspectives. With a Preface by L. van Nistelrooij*, Münster (International Practical Theology 2).

There will be no discussion on the subject of *Germany as mission area* without considering the aspect of *cultural penetration* that is of self-evident importance in the doctrine of the Second Vatican Council on both mission and the relationship between Christian faith and culture or, more precisely, the particular cultures. Any suspicion of cultural imperialism, in fact at hand from a contemporary point of view, may be excluded as far as the texts of the Council are concerned. Reread in the light of recent insights of a theology of inculturation, or a contextual theology, the perspectives of the Council may give impulse to a renewed and fresh approach to a form of Christian faith that is embedded in German and European culture.