

Inkulturation

THEOLOGIE DER EINEN WELT

Herausgegeben in Kooperation mit
missio Aachen

Band 12

Inkulturation

Inkulturation

Gottes Gegenwart in den Kulturen

Herausgegeben von
Klaus Krämer und Klaus Vellguth

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2017

Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder
Satz: Barbara Herrmann, Freiburg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-37897-3

Inhalt

Vorwort	9
---------------	---

Frühe Ansätze der Inkulturation in der Kirchengeschichte

Inkulturation als Wesenseigenschaft des Christentums	20
<i>Mariano Delgado</i>	

Das Ereignis von Tepeyacac. Modell des interkulturellen Dialogs	33
<i>Juan Manuel Contreras Colín</i>	

Regen im äthiopischen Antiphonale (Dægwa). Ein Fall von Inkulturation	59
<i>Daniel Assefa</i>	

Konzepte der Inkulturation in der Kirchengeschichte	72
<i>Edmund Kee-Fook Chia</i>	

Offenbarungsverständnis und Inkulturation

Inkulturation und Offenbarung	92
<i>Klaus Krämer</i>	

Offenbarung und Inkulturation verstehen	106
<i>Sebastian M. Michael</i>	

Inkulturation im Wandel der afrikanischen Theologie	121
<i>Francis Anekwe Oborji</i>	

Inkulturation und Pascha-Mysterium	157
<i>Francisco Taborda</i>	

Modelle der Inkulturation

- Von der Dynamik, anders zu glauben 170
Martin Üffing
- Für eine Perichorese von Evangelium und Kultur. Eine
 Bemerkung zur Dynamik der Inkulturation in der afrikanischen
 Theologie 196
Rodrigue Naortangar
- Inkulturation als ganzheitliche Kreativität und Dynamik 210
Julian Saldanha
- Zum Umgang mit den Modellen von Inkulturation 221
Paulo Sérgio Lopes Gonçalves

Kontextualisierung und Inkulturation

- Kontextualität und Inkulturation 246
Hans Waldenfels
- Die Mission der Kirche im Kontext der modernen Philippinen 257
Andrew Gimenez Recepción
- Inkulturation. Der Mut auf die transformierende Kraft der
 Kontextualität zu setzen 276
Chibueze C. Udeani und Monika Udeani
- Die Inkulturation angesichts der neuen Paradigmen 286
José María Vigil

Von der Inkulturation zur Interkulturalität

- In der Begegnung der Kulturen neuen Glauben finden.
 Unterwegs vom missionswissenschaftlichen Paradigma der
 Inkulturation hin zum theologischen Grundprinzip der
 Interkulturalität 300
Klaus Vellguth

Interkulturalität. Eine Würdigung des von der Föderation der Asiatischen Bischofskonferenzen in Gang gesetzten Prozesses	322
<i>John Mansford Prior</i>	
Tanzen mit Fremden. Interkulturelle Theologie aus heortologi- scher Sicht	334
<i>Wilfred Sumani</i>	
Interkulturelle Theologie als Transformation der Theologie	348
<i>Thomas Fornet-Ponse</i>	
Autorenverzeichnis	360
Übersetzerverzeichnis	365

Vorwort

Als eine neue „missionstheologische Programmatik“ wird der Neologismus „Inkulturation“ bezeichnet, der – nicht zuletzt angeregt durch die Erweiterung des Offenbarungsverständnisses des Zweiten Vatikanums – einen spezifischen Akzent auf die Bedeutung der Kultur legt und vorher verwendete Begriffe wie Akkommodation, Akkulturation, Adaption, Anpassung, Assimilation, Indigenisierung, Konnaturalisierung, Prä-Evangelisierung, Transformation etc. im theologischen Diskurs abgelöst hat. Der Begriff bezeichnet die interkulturellen Prozesse bei der Begegnung des Christentums beziehungsweise der christlichen Botschaft mit einer nichtchristlichen Kultur, wobei berücksichtigt werden muss, dass die christliche Botschaft stets in einer spezifischen kulturellen Vermittlung einer anderen Kultur begegnet und dass Inkulturation reziproke hermeneutische Prozesse umfasst, die zu einer gegenseitigen Befruchtung verschiedener Kulturen beitragen.

Der vorliegende Band „Inkulturation“ aus der Reihe „Theologie der Einen Welt“ beleuchtet in fünf Kapiteln den schillernden Begriff, der zu einem Schlüsselbegriff (missions-)theologischer Reflexion geworden ist. Im ersten Kapitel stellen die Autoren in ihren Beiträgen frühe Ansätze der Inkulturation in der Kirchengeschichte vor. Im zweiten Kapitel zeigen die Autoren den Zusammenhang zwischen Offenbarungsverständnis und Inkulturationsbegriff auf. Im Kapitel „Modelle der Inkulturation“ wird dargestellt, wie sich Inkulturation in unterschiedlichen Kontexten konkretisiert. Das vierte Kapitel geht auf das Verhältnis von Kontextualisierung und Inkulturation ein, während sich die Autoren im fünften Kapitel mit dem Spannungsverhältnis zwischen Inkulturation und Interkulturalität beschäftigen.

Im ersten Kapitel „Frühe Ansätze der Inkulturation in der Kirchengeschichte“ zeigt Mariano Delgado zunächst einmal auf, dass

die Fähigkeit zur Inkulturation von Anfang an zu einer Wesenseigenschaft des Christentums gehört. Er betrachtet den historisch-inkarnatorischen Gang des Evangeliums durch die Geschichte als nicht einen unter vielen, sondern den Ausgangspunkt für weitere Inkulturationen bis in die Gegenwart hinein. Als besonderen Aspekt der Inkulturation verweist Delgado auf den Wandel des Bilderverbotes im Christentum hin zu einem Bilderkult, den er als Inkulturationsleistung betrachtet, der „den Weg des Christentums durch die Geschichte nachhaltig geprägt hat“.

In seinem Beitrag „Das Ereignis von Tepeyacac“ geht Juan Manuel Contreras Colín auf das Dokument Nicanmopohua ein, in dem die Überlieferung von der Erscheinung der „Jungfrau von Guadalupe“ festgehalten ist. Colín sieht die Urheberschaft der Nicanmopohua-Überlieferung in einem Autorenteam von Indigenas aus dem Volk der Nahuatl, die in ihrer Überlieferung ein neues kulturelles Verständnis, das amerindisch und europäisch zugleich ist, formuliert haben. Dabei wurde der interkulturelle Dialog vom kulturellen Universum der Indigenas her konzipiert und strukturiert, auch wenn dem aus Europa stammenden Christentum derselbe theologische Status wie dem Glauben der Indios zugewiesen wird. Die Tradition des Nicanmopohua betrachtet Colín als das wichtigste Dokument der indigenchristlichen Theologie der anbrechenden Neuzeit: „Als Produkt eines echten interreligiösen Dialogs etabliert es eine völlig neue Erfahrung und ein völlig neues theologisches Verständnis, das indigen und christlich gleichermaßen ist.“

Auf die Bedeutung des Regens im Dəgwa, dem Antiphonale der äthiopischen orthodoxen Tewahədo, geht Daniel Assefa aus afrikanischer Perspektive ein. Er zeigt auf, wie das äthiopische Antiphonale die biblische Tradition aufgreift, den Regen als ein wesentliches lebensspendendes Element in seinen Texten zu berücksichtigen. Da das Antiphonale jedoch nicht im (klimatischen) Kontext des Umfelds Palästinas entstand, geht das Dəgwa über die biblische Überlieferung hinaus und ist dem äthiopischen Kontext angepasst: „Dass der Natur und dem einheimischen Klima besondere Aufmerksamkeit zukommt, kann als gutes Beispiel für Inkulturation gesehen werden;

das Antiphonale ist eine bemerkenswerte Synthese von biblischen Themen mit dem äthiopischen Kontext.“

Das erste Kapitel endet mit einem Beitrag von Edmund Kee-Fook Chia über Konzepte der Inkulturation in der Kirchengeschichte. Dabei differenziert der Verfasser grundsätzlich zwischen einer ersten Phase der Inkulturation, die so alt wie das Christentum selbst ist und bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil dauert. Diese Phase ist von einer impliziten Inkulturation des Christentums sowie einem Ringen um die Herausforderung einer angemessenen Inkulturation geprägt. Die zweite, „moderne“ Phase der Inkulturation sieht Chia seit Mitte des 20. Jahrhunderts, als der Begriff der Inkulturation aus den Termini der Inkarnation einerseits sowie der Enkulturation beziehungsweise Akkulturation andererseits als Neologismus neu geprägt worden ist und damit ein Konzept zur Verfügung stellte, um den von Papst Paul VI. bereits in seiner Enzyklika *Ecclesiam Suam* geforderten Dialog mit den Kulturen zu realisieren. Nicht nur mit Blick auf den Triple Dialogue der FABC sieht Chia die Inkulturation als „Lackmustest“ für den Erfolg der Evangelisierung: „Inkulturation ist dann gelungen, wenn die Menschen der Frohbotschaft ein neues Erscheinungsbild verleihen können. Wenn das Evangelium durch die Sprache und Ausdrucksweisen ihrer eigenen Kultur zu ihnen spricht – weil es in sie eingetaucht ist und von ihr integriert wurde.“

Das zweite Kapitel „Offenbarungsverständnis und Inkulturation“ beginnt mit einem Beitrag, der zunächst einmal auf die innere Ambivalenz des Inkulturationsgeschehens aufmerksam macht, das einerseits kontextbedingte und kulturelle Elemente positiv aufnimmt, um die Botschaft des Evangeliums im spezifischen Kontext zum Ausdruck zu bringen, andererseits aber auch kulturkritisch die Botschaft des Evangeliums als eine lebensfördernde Provokation verkündet. Der Beitrag verweist auf die theologischen Deutungsmodelle für das Verhältnis von Offenbarung und Kultur, die insbesondere in der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* sowie in der Offenbarungskonstitution *Dei verbum* festgehalten worden sind. Anschließend zeichnet der Verfasser die paradigmatischen Inkulturationsprozesse nach, denen sich die Urkirche bereits ausgesetzt hat und schlägt eine Brücke

hin zur Inkulturation als interkulturellen Dialog und verweist dabei auf die Bedeutung „eines theologischen Austauschs, der zur Voraussetzung hat, dass sich die jeweiligen inkulturierten Formen in einer diskursfähigen Form theologisch selbst darstellen“.

In seinem Beitrag „Offenbarung und Inkulturation verstehen“ geht Sebastian M. Michael zunächst einmal auf den Stellenwert der Kultur im menschlichen Leben ein. Anschließend reflektiert er das Verhältnis von Offenbarung und Kultur, bevor er die spezifischen Merkmale der christlichen Offenbarung untersucht. Abschließend beleuchtet der Verfasser die Beziehung zwischen christlicher Offenbarung und Inkulturation und zeigt die Perspektiven für einen Dialog auf, der sich den Herausforderungen an die Offenheit und an die Orthodoxie gleichermaßen stellt.

Auf die Inkulturation im Wandel der afrikanischen Theologie geht Francis Anekwe Oborji ein. Ausgehend von der Pan African Conference of Third World Theologians (EATWOT), die im Jahr 1977 in Accra (Ghana) stattfand und sich mit Fragen der Inkulturation beschäftigte, ohne den Terminus explizit zu nennen, geht Oborji auf „Vorgängerbegriffe“ der Inkulturation ein und beschreibt, inwiefern der Gedanke der Inkulturation sich in den Werken afrikanischer Befreiungstheologen findet. Dabei betont er die Bedeutung einer Inkulturationstheologie für die Entwicklung einer afrikanischen Theologie der Rekonstruktion und verweist auf den spezifischen Beitrag von afrikanischen Theologinnen bei der Suche nach einer neuen Hermeneutik für die afrikanische Theologie. Als eine wesentliche Herausforderung für eine auf der Inkulturationstheologie basierenden afrikanischen Theologie sieht er deren Entwicklung ausgehend vom konkreten afrikanischen christlichen Leben mit dem Ziel, „die Transformation Afrikas durch die Werte des Evangeliums und die authentische Matrix des kulturellen Erbes Afrikas“ zu fördern. Er warnt dabei vor einer „Theologie ohne jede praktische Anwendung auf die konkrete Situation der Menschen in Afrika“ und sieht die Stärke einer künftigen afrikanischen Theologie darin „dass sie danach strebt, theoretische und akademische Arbeit mit gesellschaftlichem und praktischem Engagement in Einklang zu bringen“.

Im abschließenden Beitrag des zweiten Kapitels geht Francisco Taborda auf den Zusammenhang von Inkulturation und Pascha-Mysterium ein. Mit Blick auf das Verhältnis von Inkulturation und Inkarnation führt er zunächst einmal auf, dass die Menschwerdung sich in einem Prozess vollzieht, der von einer Nähe zu den Menschen über die Solidarität bis hin zur Identifikation reicht. Mit Blick auf das Pascha-Mysterium weist er darauf hin, dass Inkulturation jedoch nicht nur die Annäherung, Solidarisierung beziehungsweise Identifikation mit einer Kultur meint, sondern zugleich auch mit einem Sterbeprozess der kulturellen Facetten einhergeht, die dem Evangelium widersprechen. Im Licht von Pfingsten betrachtet deutet Taborda die Inkulturation als einen Prozess, „Schranken rassischer und religiöser Vorurteile zu durchbrechen“. Somit weitet Taborda das Inkulturationsverständnis theologisch über den Inkarnationsgedanken hinaus auf den österlichen Prozess von Tod und Auferstehung beziehungsweise die pfingstliche Dynamik einer Überwindung ethnischer Grenzen: „Jesus, der zu einem von uns in dieser Welt geworden ist (kenotische Inkarnation), bringt aus dem Tod Leben hervor (Ostergeheimnis), indem er den Geist sendet (Pfingsten), damit seine Jünger die menschliche Daseinsverfassung in vollem Sinne annehmen und in einer Welt des Todes für das Leben kämpfen – dank des Geistes, der allenthalben Leben erweckt (Inkulturation)“.

Das dritte Kapitel „Modelle der Inkulturation“ beginnt mit einem Beitrag von Martin Üffing, der zunächst einmal auf die Begriffsgeschichte des Neologismus „Inkulturation“ eingeht und diskutiert, welche Akzentuierung durch die Verwendung des Begriffs der Interkulturation möglich ist. Mit Blick auf die Modelle der Inkulturation orientiert Üffing sich an David Bosch, Robert Schreiter und Stephen Bevans und differenziert zwischen Übertragungsmodellen, Anpassungsmodellen und kontextuellen Modellen. Dabei betrachtet er die Inkulturation als einen fortwährenden Prozess und eine permanente Herausforderung: „Menschen haben in ihrer Kultur – die immer eine dynamische Wirklichkeit darstellt – nach Ausdrucks- und Lebensformen christlicher Identität zu suchen. Das wird immer ein dialogi-

scher Prozess sein und beide Seiten – Kulturen und Christentum – verändern.“

Aus afrikanischer Sicht plädiert Rodrigue Naortangar für eine Perichorese von Evangelium und Kultur, wobei trotz der vollständigen gegenseitigen Durchdringung keine Verschmelzung im eigentlichen Sinn stattfindet. Er betont: „Wenn man die Dynamik der Inkulturation in Afrika im Sinne der Perichorese von kultureller Identität und Evangelium auffasst, dann macht dies den allzu oft marginalisierten oder sich selbst an den Rand begebenden Afrikaner zum Teilnehmer an der gemeinsamen Geschichte der Menschheit mitsamt ihren Rückschlägen und Großtaten – jener Geschichte, in der Christen ihren Glauben im Heute authentisch leben wollen.“

Aus asiatischer Sicht geht Julian Saldanha auf die Inkulturation als ganzheitliche Kreativität und Dynamik ein. Er setzt dem einer kolonialen Missionsperiode zugeordneten „Modell des Klonens“ ein dem Zweiten Vatikanum zugeordnetes „ganzheitliches Modell“ entgegen, das sich auf die Entwicklung einer asiatischen Pädagogik, Katechese, Theologie, Spiritualität ebenso wie auf die Entwicklung einer in der asiatischen Kultur beheimateten Ausbildung niederschlagen müsse. Angesichts des „römischen Festhaltens“ an einer eurozentrischen Haltung beklagt Saldanha, dass die Ortskirchen in Asien in einem Zustand der Paralyse verharren, anstatt Prozesse der Inkulturation zu fördern. Er fordert einen Aufbruch der Inkulturation, damit „der Glaube von den Menschen vor Ort auf tiefere und persönlichere Weise erfahren werden und tiefere Wurzeln in ihnen schlagen“ kann.

In seinem Beitrag „Zum Umgang mit den Modellen von Inkulturation“ geht Paulo Sérgio Lopes Gonçalves zunächst einmal auf das Translationsmodell, das Adaptionmodell sowie das Modell der Kontextualisierung und Befreiung ein und zieht die theologischen Verbindungslinien zur Trinitätslehre, zur Schöpfungslehre sowie zur Inkarnation. Er verweist darauf, dass die verschiedenen Modelle der Inkulturation nicht exklusiv, sondern inklusiv zu denken sind und dass die Modelle miteinander verbunden werden können. Er betrachtet die Inkulturation als eine entscheidende Perspektive für eine „effiziente“ Verkündigung des Evangeliums und verweist auf

eine pneumatologische Perspektive der Inkulturation: „Das wahre Modell der Inkulturation ist dasjenige, das die Spiritualität zum Ausdruck bringt, welche trotz der historischen Formen der Inkulturation mit ihren Werten und ihren Grenzen Leben in Fülle (Joh 10,10) für alle Völker hervorbringt.“

Das vierte Kapitel beschäftigt sich mit dem Spannungsverhältnis von Kontextualisierung und Inkulturation. Hans Waldenfels, Verfasser des Lehrbuchs „Kontextuelle Fundamentaltheologie“, geht in seinem Beitrag zunächst einmal auf die Begrifflichkeit von Kontextualität und Inkulturation ein und zeigt auf, dass die Entwicklung kontextueller Theologien der Aufforderung der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* entspringt, „nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten“. Er verweist darauf, dass beim Begriff „Kontextualität“ die Wahrnehmungsperspektive vorrangig ist, während beim Begriff „Inkulturation“ die Handlungsperspektive im Vordergrund steht. Dabei betont er, dass das notwendige Interesse an den Kontexten nicht dahin führen darf, „dass der Blick für den Text verloren geht. Der Text ist das Evangelium. Das Evangelium aber ist eine Person – die Person des Jesus von Nazareth“.

Andrew Gimenez Recepción fokussiert in seinem Beitrag die Mission der Kirche im Kontext der modernen Philippinen und beschreibt dabei zum einen die gesellschaftlichen Institutionen und andererseits die Transformationen der Kulturen. Er betrachtet es als die Herausforderung eines Christen, die eigene Komfortzone zu verlassen und ein „lebendiges Zeugnis des Evangeliums in jedem Bereich der Gesellschaft“ zu geben.

Chibueze und Monika Udeani weisen in ihrem gemeinsam verfassten Beitrag „Inkulturation. Der Mut auf die transformierende Kraft der Kontextualität zu setzen“ darauf, dass die Kraft der Kontextualität darin besteht, achtsam für alles zu sein, „was in einer bestimmten Kultur und Gesellschaft bereits an Lebensförderlichem vorhanden beziehungsweise über Generationen und Abergenerationen aus gutem Grund gewachsen ist“. Sie verweisen auf die „Bringschuld“ der Länder des Südens, „eigene Theologien als Ausdruck ihrer par-

tikulären Kontextualität zu entwickeln, die den christlichen Glauben von innen hinsichtlich ihrer soziohistorischen und kulturellen Einbettung immer wieder neu buchstabieren und reflektieren“.

Aus lateinamerikanischer Perspektive beschäftigt sich José María Vigil mit Fragen der Inkulturation und wendet sich zunächst einmal gegen ein Verständnis, das zwischen einer Substanz der Wahrheit und ihren zu inkulturierenden Ausdrucksformen differenziert. Er verweist auf lebensfeindliche Strukturen, die den Religionen inne sein können und stellt den Begriff der Inkulturation in die Perspektive, die Herausforderungen einer „neuen Achsenzeit“ anzunehmen, sich in Zeiten radikaler Veränderung auf die neuen gesellschaftlichen Voraussetzungen einzulassen und sich von den neuen Paradigmen her neu zu erfinden.

Im Kapitel „Von der Inkulturation zur Interkulturalität“ gehen die Autoren auf die Weiterentwicklung des Begriffs der Inkulturation ein. In seinem Beitrag „In der Begegnung der Kulturen neuen Glauben finden“ setzt sich der Verfasser zunächst einmal mit dem missionswissenschaftlichen Part bei der Inkulturation auseinander und geht auf die Hellenisierung als Prozess einer „Protoinkulturation“ ein. Anschließend zeigt er auf, dass gerade Theologen der südlichen Hemisphäre sich mit der kulturellen Verzahnung eines eurozentrisch geprägten Christentums kritisch auseinandersetzen und die These einer Prä-Kulturalität nicht teilen, sondern die Interkulturalität als Grundprinzip der Theologie betonen, bei der die Offenheit für den Anderen und das Andere ebenso vorausgesetzt wird wie die Fähigkeit, dem Anderen angstfrei zu begegnen – im Vertrauen darauf, dass Gott auch in anderen Kontexten, Kulturen und Religionen zu entdecken ist.

Aus asiatischer Sicht setzt sich John Mansford Prior mit den von der Föderation der Asiatischen Bischofskonferenzen in Gang gesetzten interkulturellen Prozessen auseinander. Dabei setzt er bei einer von Joseph Ratzinger in Hongkong gehaltenen Rede an, in der ihm der Begriff der Interkulturalität erstmals begegnet ist. Er ordnet ihn den Bemühungen der asiatischen Kirche um eine Inkulturation des Evangeliums ein und zeigt anhand von Workshops seiner eigenen

Ordensgemeinschaft (Steyler Missionare) auf, wie diese zu einem tieferen Bewusstsein für die Entstehung eines kulturell kohärenten Glaubens beitragen.

Aus afrikanischer Warte beschreibt Wilfred Sumani zunächst einmal die Herausforderung für die Kirche in Afrika, eine interkulturelle Theologie zu entwickeln. Dabei fokussiert er das religiöse Fest als privilegierten Ort für die interkulturelle Theologie und ermutigt dazu, dass Theologen sich angesichts der Bedeutung heiliger Momente diesen in besonderer Weise zuwenden, „um afrikanische Symbole mit Potenzial für den Prozess der Inkulturation zu entdecken und darüber hinaus zu untersuchen, wie sich diese Symbole für den Aufbau einer versöhnten und inklusiven Gesellschaft nutzen lassen“.

Abschließend ordnet Thomas Fornet-Ponse die Interkulturelle Theologie als eine Transformation der Theologie ein. Er differenziert im Inkulturationsverständnis zwischen einem „Pfirsichmodell“, das von einem ontologischen und metaphysischen Dualismus geprägt ist und einem „Zwiebelmodell“, bei dem nicht das Wesentliche dem Unwesentlichen gegenübergestellt wird, sondern in dem verschiedene Schalen und Schichten einen Verbund bilden, was den indigenen beziehungsweise ostasiatischen Weisheitstraditionen entspricht, bei denen das Wesentliche nicht von seinen Erscheinungsformen gelöst wird. Als Aufgabe einer interkulturellen Theologie verweist er auf die Analyse des Kontextes und der jeweiligen Kultur, auf eine interkulturelle Hermeneutik und auf die Frage nach den Kriterien christlicher Identität. Interkulturalität beschreibt er „als der ex negativo bestimmbare Raum der Differenzen [...], der die diskursiven Bedingungen konstituiert und somit das jeweils Ausgeschlossene, Ungesagte oder Verdrängte offenlegt“, wobei das Spannungsverhältnis zwischen Universalität und Partikularität nicht zugunsten eines der beiden Pole aufgehoben, sondern in ein produktives Spannungsverhältnis gebracht wird.

Alle fünf Kapitel des vorliegenden Bandes „Inkulturation – Gottes Gegenwart in den Kulturen“ leben davon, dass in ihnen jeweils Autorinnen und Autoren aus Afrika, Asien, Lateinamerika und Europa zu Wort kommen und dabei aus ihrer spezifischen Perspektive bezie-

hungsweise Wissenstradition heraus Fragen der Inkulturation beleuchten. Durch die von diesen unterschiedlichen Perspektiven beziehungsweise Kontexten geprägten Beiträge entsteht auch in diesem Band der Buchreihe „Theologie der Einen Welt“ ein weltkirchlicher Austausch über die kontinentalen Grenzen hinweg, bei dem der Dialog zwischen den Ortskirchen im Mittelpunkt steht und der zu einem gleichberechtigten Dialog der Ortskirchen untereinander beitragen will.

Ein besonderer Dank gilt nicht nur den Autorinnen und Autoren, die Beiträge für diesen zwölften Band in der Reihe „Theologie der Einen Welt“ zur Verfügung gestellt haben, sondern auch den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern von *missio*, ohne deren konzeptionelle Beratung dieses Buch nicht entstanden wäre: Lydia Klinkenberg, Katja Nikles, Dr. Michael Meyer, Dr. Marco Moerschbacher und Dr. Stefan Voges. Ebenfalls danken wir Larissa Heusch und Martina Dittmer-Flachskampf für die sorgfältige Manuskripterstellung sowie Judith Lurweg und Christine Baur für das aufmerksame Korrektorat. Wir würden uns freuen, wenn auch dieser Band in der Reihe „Theologie der Einen Welt“ einen Beitrag zur Stärkung des weltkirchlich-theologischen Diskurses leistet.

Klaus Krämer

Klaus Vellguth

Frühe Ansätze der Inkulturation in der Kirchengeschichte

Inkulturation als Wesenseigenschaft des Christentums

von Mariano Delgado

Dem Christentum ist der Wille zur Translation und Inkulturation in die Wiege gelegt worden. Ein beredames Zeichen dafür ist, dass die meisten Schriften des Neuen Testaments weder auf Aramäisch noch auf Hebräisch verfasst sind, sondern auf Griechisch, also in der Verkehrssprache der hellenistischen Welt, damit das Evangelium vom Reich Gottes für andere Völker und Kulturen verstehbar und übersetzbar wird. Für das Christentum ist Gottes Wort in Jesus von Nazareth Fleisch geworden, nicht aber Schrift geworden in einer besonderen Sprache. Daher sakralisiert/tabuisiert es nicht eine Sprache als Offenbarungsvehikel, sondern übersetzt seine Heiligen Schriften selbstverständlich in die Sprachen der missionierten Völker. Aufgrund dieser Inkulturationsfähigkeit konnte ein Religionshistoriker über das Christentum schreiben: „Kaum eine andere Religion zeigt derartige Wandlungen und Veränderungen“.¹

„Inkulturation“ ist zu einem Schlüsselbegriff heutiger Theologie geworden, und dies aus verschiedenen Gründen: Die Konzilsrezeption hat zum Erwachen der Ortskirchen und zu Überlegungen über die Gestalt des Christentums in den verschiedenen Kontexten und Kulturen geführt. Ebenso hat der Globalisierungsprozess, der durch eine Spannung zwischen Einswerdung der Welt auf dem Boden der modernen Globalkultur und Differenzierung auf dem Boden der regionalen Kulturen gekennzeichnet ist, die Sensibilität für den Inkulturationsdiskurs gefördert. Die Wahrnehmung der Kluft zwischen moderner säkularer Kultur und Evangelium als Drama unserer Zeitepoche hat spätestens seit Evangelii nuntiandi (1975) zu einem Verständnis von Mission als Evangelisierung der Kultur und der Kultu-

¹ Fritz Stolz, *Christentum (Religionen Bd. 3)*, Göttingen 1985, S. 7.

ren geführt, damit diese durch die Begegnung mit der Frohbotschaft von innen her erneuert werden.² Papst Johannes Paul II. hat bekanntlich die Inkulturation „das Herzstück, das Mittel und das Ziel der neuen Evangelisierung“³ genannt und festgehalten, dass ein Glaube, der nicht Kultur wird, kein voll angenommener, kein ganz durchdachter und kein treu gelebter Glaube ist⁴. Schließlich ist da noch die neue Theologie der Religionen zu nennen, wenn wir nach den Gründen suchen, warum das Problem der Inkulturation „als Kürzel für die fundamentale Aufgabe der Kirche“⁵ in einer globaler werden Welt heute sowohl in der wissenschaftlichen Theologie wie in lehramtlichen Dokumenten auffallend häufig angesprochen wird.

Der Begriff „Inkulturation“ selbst ist theologisch nicht glücklich. Sprachlich legt er ja nahe, es gebe einen gleichsam kulturell „nackten“ Glauben, der sich in eine religiös indifferente Kultur zu versetzen habe, „wobei sich zwei bisher fremde Subjekte begegnen und nun eine Synthese miteinander eingehen“⁶. Aber es gibt weder den kulturell „nackten“ Glauben noch – jedenfalls außerhalb der modernen technischen Zivilisation – die religionsfreie Kultur. „Inkulturation“ ergibt theologisch nur einen Sinn, wenn wir darunter die alte, im-

² Paul VI., Apostolisches Schreiben Evangelii nuntiandi über die Evangelisierung in der Welt von heute, 8. Dezember 1975 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 2), hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2012, Nr. 20.

³ Vgl. Ansprache an den Internationalen Rat für die Katechese, 26.9.1992, hier zitiert nach Neue Evangelisierung. Förderung des Menschen. Christliche Kultur. Schlussdokument der 4. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo (Stimmen der Weltkirche 34), Bonn 1992, Nr. 229.

⁴ Vgl. Internationale Theologenkommission, Das Christentum und die Religionen (Arbeitshilfen 136), Bonn 1996, Nr. 26.

⁵ Konrad Hilpert, „Inkulturation. Anspruch und Legitimierung einer theologischen Kategorie“, in: Ders. u. a. (Hrsg.), Der „eine“ Gott in vielen Kulturen. Inkulturation und christliche Gottesvorstellung, Zürich 1993, S. 13–32, hier S. 16.

⁶ Joseph Ratzinger, „Der christliche Glaube vor der Herausforderung der Kulturen“, in: Paulus Gordan (Hrsg.), Evangelium und Inkulturation (1492–1992), Salzburg 1995, S. 9–26, hier S. 15.

merwährende Aufgabe der christlichen Sendung verstehen, nämlich das Evangelium in diskursiver Auseinandersetzung mit den Kulturen und Religionen der Welt so zu verkünden, dass es dabei zu Kirchen Gründungen kommt, die „in Lehre, Leben und Kult“ (DV 8) als solche erkennbar sind.

Der Neologismus „Inkulturation“ kam bereits in den 1950er Jahren vereinzelt vor, gelangte aber erst dank einer Eingabe von Pedro Arrupe, dem Generalsuperior der Gesellschaft Jesu, bei der Römischen Bischofssynode 1977 in das päpstliche Dokument *Catechesi tradendae*.⁷ Darin werden zwei Merkmale einer inkulturierten Evangelisierung genannt: „[E]inerseits kann man die Botschaft des Evangeliums nicht einfach und schlechthin von der Kultur trennen, in der sie sich zuerst ausgeprägt hat (das biblische Weltbild und noch konkreter das kulturelle Milieu, in dem Jesus von Nazareth gelebt hat); ebenso kann man sie auch nicht ohne schwerwiegende Verkürzungen von jenen Kulturen trennen, in denen sie sich schon im Verlauf der Jahrhunderte ausgeprägt hat; sie entspringt nicht einfach spontan aus irgendeinem kulturellen Nährboden; sie übermittelt sich ferner immer durch einen apostolischen Dialog, der unvermeidlich in einen bestimmten Dialog von Kulturen eingefügt ist; andererseits wirkt die Kraft des Evangeliums überall umgestaltend und erneuernd.“⁸ Betont wird auch in den kirchlichen Dokumenten, dass es sich bei der In-

⁷ Vgl. u. a. folgende Lexika-Artikel zum Begriff „Inkulturation“: Christoffer H. Grundmann u. a., „Art. Inkulturation“, in: RGG⁴ IV, S. 143–149; Giancarlo Collet u. a., „Art. Inkulturation“, in: LThK³ V, S. 504–510; Ders., „Inkulturation“, in: Peter Eicher (Hrsg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. 2, München 1991, S. 394–407; Karl Müller, „Inkulturation“, in: Ders./Theo Sundermeier (Hrsg.), *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin 1987, S. 176–180; Anton Quack, „Enkulturation/Inkulturation“, in: Hubert Cancik u. a. (Hrsg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 2, Stuttgart 1990, S. 283–289; Paulo Suess, „Inkulturation“, in: Ignacio Ellacuría/Jon Sobrino (Hrsg.), *Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, Bd. 2, Luzern 1996, S. 1011–1058; Hans Waldenfels, „Inkulturation“, in: Ders. (Hrsg.), *Lexikon der Religionen*, Freiburg i. Br. 1988, S. 307–309.

⁸ *Catechesi tradendae* Nr. 53, hier zitiert nach Nachkonziliare Texte zu Ka-

kulturation um einen Prozess handelt, der viel Zeit verlangt, und dass dieser Prozess, dort wo er seine Vereinbarkeit mit dem Evangelium und der Gemeinschaft der Gesamtkirche unter Beweis stellt, zu einem „Geben und Empfangen“ zum Wohle der Kirche wie der verschiedenen Kulturen führt, wie *Gaudium et spes* (GS 58) betont.

Verkündigung des Evangeliums, Transformation/Regeneration der Kulturen/Menschen und schließlich auch Bereicherung von Menschheit und Kirche durch diese sind also die Stufen des Inkulturationsprozesses.⁹ Selbstverständlich kommt dabei die Verkündigung des Evangeliums nicht bloß von außen, sondern setzt als ersten Inkulturationsschritt, wie Paulus und die Kirchenväter wussten, das kenotische Nachspüren der bereits vorhandenen Spuren Gottes in den Kulturen und Menschen voraus, die Suche nach all dem, was in den Kulturen und Menschen mit dem Evangelium kompatibel ist, denn „Gott kommt früher als der Missionar“¹⁰ und ist in allen Kulturen und Menschen bereits am Werk. Daher sind die wichtigsten Träger eines Inkulturationsprozesses Konvertiten, die die jeweiligen Kulturen von innen her kennen, Theologen, die wie Paulus in beiden Kulturwelten zu Hause waren oder wie Klemens von Alexandrien, Origenes und Augustinus zugleich christliche Theologen und hellenistische beziehungsweise römische Philosophen waren.

In Theologien, die bemüht sind, das Inkulturationsparadigma mit dem Befreiungsparadigma zu verknüpfen, wird die kenotische, lernende Bewegung der Kirche besonders hervorgehoben.¹¹ Wenn der

techese und Religionsunterricht, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 66), Bonn 1989, S. 241.

⁹ Vgl. Arij A. Roest Crolius, „Inkulturation als Herausforderung“, in: Michael Sievernich/Günter Switek (Hrsg.), *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, Freiburg i. Br. 1991, S. 613–623.

¹⁰ Vgl. Leonardo Boff, *Gott kommt früher als der Missionar. Neuevangelisierung für eine Kultur des Lebens und der Freiheit*, Düsseldorf 1991.

¹¹ Vgl. Paulo Suess, a. a. O.; Ders., „Kontextualität, Identität, Universalität. Der Streit um das Inkulturationsparadigma“, in: Andreas Lienkamp/Christoph Lienkamp (Hrsg.), *Die „Identität“ des Glaubens in den Kulturen. Das Inkulturationsparadigma auf dem Prüfstand*, Würzburg 1997, S. 309–328.

Sohn Gottes sich in seiner Menschwerdung „gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt“ hat, wie das Konzil sagt (GS 22), müssten wir nicht auf die Gotteserfahrung der Menschen in anderen Kulturen und Religionen mehr hören? Ebenso wird in den neuen Theologien der befreiende Aspekt des inkarnatorischen Inkulturationsverständnisses betont: Wie der Herr sich für uns entäußerte (Phil 2,6), arm wurde, obwohl er reich war (2 Kor 8,9), und vom Vater gesandt wurde, „den Armen frohe Botschaft zu bringen, zu heilen, die bedrückten Herzens sind“ (Lk 4,18), so hat die Kirche ihre Sendung in Demut und Selbstverleugnung wahrzunehmen und in den Armen und Leidenden das Bild dessen zu erkennen, „der sie gegründet hat und selbst ein Armer und Leidender war“ (LG 8). Die Inkulturation wird dann praktisch verstanden als Suche Christi in den Armen und Leidenden und Wiederherstellung des misshandelten Antlitzes der Welt.

Die grundlegende antike Inkulturation

Getragen vom Impuls zur Verkündigung des Evangeliums vom Reich Gottes in der damals bekannten Heidenwelt ist es dem Christentum langsam gelungen, den hellenistisch-römischen Kulturraum für sich zu gewinnen. Bei diesem Prozess knüpfte das Christentum stets an die evangeliumsverträglichen Formen antiker Kultur an; es war bereit, sich darauf einzulassen und selbst zu transformieren, sofern dies nicht zu einer grundlegenden Metamorphose, sondern zum besseren Verständnis der eigenen Identität im neuen kulturellen Kontext führte.

Zu der Ursprungsprägung des Christentums gehört, dass sich der Dogmatisierungsprozess nicht auf dem Boden asiatischer Hochkulturen abspielte, sondern auf dem der hellenistischen Welt; dies geschah nicht zuletzt deshalb, weil das Judentum, die Wurzel, die den christlichen Baum trägt, bereits in einen intensiven Kontakt mit dieser Kultur eingetreten war. So ist die sogenannte „Hellenisierung“ des Christentums nicht ein historischer Weg neben anderen möglichen Wegen, sondern „der“ historisch-inkarnatorische Gang des Evangeli-