

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



© 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 (Dəgwa). 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 Adaptionsmodell 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 Zeit-epoche 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 werdenden 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-

ums durch die Geschichte. Die darin vollbrachte Synthese ist also nicht eine unter vielen, sondern der Ausgangspunkt für weitere Inkulturationen – auch in unserer Zeit.

Jahrhunderte lang wurde diese Hellenisierung nicht hinterfragt, sondern als selbstverständliches Faktum hingenommen. Zu Beginn unseres Jahrhunderts aber apostrophierten sie evangelische Theologen wie Adolf von Harnack und Emil Brunner als Abfall vom Ursprung. Im Prozess der Hellenisierung sei die biblische Botschaft durch ein ihr Fremdes, nämlich durch ekklesiale Strukturen und ein philosophisch-theologisches Lehrgebäude verunreinigt worden. Heute wird die Hellenisierung des Christentums als „Inkulturationsparadigma“ grundsätzlich positiv bewertet, wenn auch die Theologisierung des Kerygmas auf dem Boden der griechischen Metaphysik ein ambivalentes Phänomen ist, das Vor- und Nachteile mit sich gebracht hat.

Alois Grillmeier hat diesen „Theologisierungsprozess“ treffend beschrieben: „Das Christuskerygma und die ganze christliche Glaubensgestaltung begegneten [...] einer fragenden Welt mit großer geistiger Vergangenheit, die von ihren teils ablehnenden, teils erwartenden Haltungen her die Boten des Christentums bedrängte und zu immer neuen Anstrengungen der Glaubensvorlage aufrief. Je mehr derlei fragende Menschen auch in die Kirche selber eintraten, umso schneller vollzog sich der Prozess der ‚Theologisierung‘ des Kerygmas mit allen seinen Vor- und Nachteilen. Nach innen und nach außen begegnete die einfache kirchliche Verkündigung, wie sie besonders im vulgären Schrifttum der frühchristlichen Zeit zu greifen ist, der ‚Philosophie‘. Die Geburtsstunde der eigentlichen ‚Theologie‘ als eines nun auch reflexiv zu erarbeitenden Glaubensverständnisses hatte geschlagen. Schon von Anfang an bildeten sich jedoch zwei ganz verschieden gerichtete Haltungen gegenüber der heidnischen Philosophie und ihrer Kultur und einem von ihnen genährten *intellectus fidei* heraus. Die Spannung zwischen den strengen ‚Traditionalisten‘, die – Paulus missbrauchend – nichts wissen wollten als ‚Christus den Gekreuzigten‘ (1 Kor 1,23; 2,2), und den ‚Fortschrittlichen‘ vom Typ Apollos, die in stetem Kontakt mit dem außerkirchlichen Denken

das Eigene tiefer verstehen und neu ausdrücken wollten, hat eingesetzt. Sie hat sich in der Geschichte der Theologie bis heute durchgehalten.“¹²

Der Prozess lässt sich als eine zweigleisige Inkulturation beschreiben: Er hat nicht nur zu einer missionarischen „Verchristlichung der griechischen Metaphysik“ geführt, sondern auch zu einer – legitimen – „Hellenisierung des Christentums“.¹³ Daher kann der katholische Theologe Peter Neuner schreiben: „Im Gegensatz zur These von der Hellenisierung des Christentums als Abfall vom Ursprung ist dieser Prozess als eine der großen Leistungen der Christenheit zu würdigen, nämlich als die Inkulturation der biblischen Botschaft in eine veränderte Welt. Hätte die Kirche diese Antwort verweigert, wäre der Ursprung nicht unverfälscht gerettet worden, sondern ihre Verkündigung wäre ungehört und unverstanden verhallt. Man hätte Antworten gegeben auf Fragen, die niemand gestellt hatte, die niemanden interessierten.“¹⁴ Der evangelische Theologe Wolfhart Pannenberg sagt dazu: „Ohne die sogenannte Hellenisierung des Evangeliums kein Heidenchristentum und wohl auch kein missionarisches Eindringen in andere und immer neue Kulturen.“¹⁵ Aus der jesuanischen Bewegung von Judenchristen wurde nach diesem Inkulturationsprozess eine Weltreligion, die die antike Gesellschaft „in Lehre, Leben und Kult“ (DV 8) überformte – und dabei blieb das Christentum, wie Adolf von Harnack betont hat, exklusiv „gegenüber

¹² Vgl. Alois Grillmeier, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg u. a. 1975, S. 589f.

¹³ Selbst Jürgen Habermas (*Texte und Kontexte*, Frankfurt a. M. 1991, S. 135) hält diese Synthese für das Ergebnis der Begegnung zwischen dem Glauben Israels und dem griechischen Geist, wenngleich er die „Zweideutigkeit“ der missionarischen Verchristlichung griechischer Metaphysik betont.

¹⁴ Peter Neuner, „Die Hellenisierung des Christentums als Modell von Inkulturation“, in: *Stimmen der Zeit* 213 (1995) 6, S. 363–376, hier: S. 371.

¹⁵ Wolfhart Pannenberg, „Notwendigkeit und Grenzen der Inkulturation des Evangeliums“, in: Geiko Müller-Fahrenholz (Hrsg.), *Christentum in Lateinamerika*, Regensburg 1992, S. 140–154, hier: S. 148 (ähnlich S. 144f., S. 147).

allem Polytheismus und Götzendienst¹⁶. Anstelle des Polytheismus von Römern und Griechen und des nationalen Monotheismus der Juden trat nun als *genus tertium* die christliche Trinitätslehre, aus der ein neuer Personenbegriff, aber auch ein neues politisches Verständnis gewonnen wurde; die antike Herrenmoral wurde durch eine neue Moral verdrängt, die von der Würde eines jeden Menschen als Abbild Gottes geprägt ist und von Nietzsche daher als „Sklavemoral“ apostrophiert wurde;¹⁷ Götzendienst und Kaiserkult wurden schließlich durch einen unblutigen Kult ersetzt, der zwar viele formale Elemente der alten Kulte übernahm, aber deutliche christliche inhaltliche Akzente trug.

Der „Iconic turn“

Aus den verschiedenen Inkulturationsvollzügen des antiken Christentums soll nun der sogenannte „Iconic turn“ näher betrachtet werden, das heißt die Transformation des Christentums von einer Religion des strengen „Bilderverbotes“ zu einer des Bilderkultes, um sich in der durch die Kultur des Bildes geprägten römisch-hellenistischen Welt vor allem bei den einfacheren Volksschichten verständlich zu machen. Wie uns die antiken Autoren zeigen, wurde dieser Wandel

¹⁶ Adolf von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1924 (Nachdruck Wiesbaden 1984), S. 528.

¹⁷ Diese neue Moral wird von einem altkirchlichen Apologeten eindrucksvoll dokumentiert, wenn er von den Christen sagt: „Sie heiraten wie alle, zeugen Kinder wie alle, aber sie setzen sie nicht nach der Geburt aus.“ (A Diogenète [Bd. 5]), hrsg. von Irénée Marrou, Paris 1965, S. 63–65). Aber auch der „nietzschesche“ Kaiser Julian bestätigt dies im vierten Jahrhundert, wenn er von den Christen schreibt, dass es deren Menschenfreundlichkeit gegen die Fremden, die Vorsorge für die Bestattung der Toten und die vorgebliche Reinheit des Lebenswandels seien, die ihre „Sekte“ am meisten gefördert haben. Hier zitiert nach Kurt Koch, *Christsein im neuen Europa. Provokationen und Perspektiven*, Freiburg/Schweiz 1992, S. 202.

von vielen Diskussionen begleitet, die um eine theologische und kirchliche Klärung wie Legitimierung der Praxis des Bilderkultes rangen. Die griechisch-römische Kultur gilt allgemein als „bilderfreundlich“; sie entwickelte Formen eines Bilderkultes, die im Götter- oder Kaiserbild die Gottheit leibhaftig sahen. Aber auch die antike, vorchristliche Welt unterscheidet zwischen einem bilderfreundlichen, ja quasi magischen Volksglauben und dem Denken der geistig Führenden. Letztere machen eine Entwicklung durch: Während sie anfangs den Bilderkult schroff ablehnen, haben wir es in der hellenistischen Zeit mit einer weitgehenden Entschuldigung und Duldung des Volksglaubens zu tun. In der für das Werden des Christentums entscheidenden Zeit, also um 100 nach Christus, wird aus der Duldung Bejahung, und die Neuplatoniker, die das geistige Klima während der Wandlung des Christentums von einer verbotenen zu einer öffentlichen Religion prägen, „stehen völlig auf dem Boden des Volksglaubens“.¹⁸

Als das Christentum den antiken Kulturraum betrat, stand am Anfang die biblisch geprägte Polemik gegen Götzenbild und Götterkult, wie sie unter anderem im Buch der Weisheit 13–15 („Die Verehrung der namenlosen Götzenbilder ist aller Übel Anfang, Ursache und Höhepunkt“, Weish 14,27) oder im Römerbrief („Sie vertauschten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit Bildern, die einen vergänglichen Menschen und fliegende, vierfüßige und kriechende Tiere darstellen“, Röm 1,23) zu finden ist. Sie steht und fällt mit dem Prinzip der „Nichtdarstellbarkeit“ Gottes, das auch für das Christentum nach dem „Iconic turn“ gilt.

In der Zeit des Christentums als verbotener Religion finden wir höchstens, und dies selten, „symbolische“ Christusdarstellungen als Hirte, Lehrer oder Fischer. Biblische Geschichten werden aber durchaus realistisch dargestellt. Seit der Wende zum vierten Jahrhundert begegnet uns das schlicht erzählende Bild als *Biblia pauperum* im Zusammenhang von Kirchen- und Grabdekorationen immer häufiger,

¹⁸ Herta Elisabeth Killy u. a., Art. „Bild II (griechisch-römisch)“, in: *Realexikon für Antike und Christentum*, Band 2, Stuttgart, S. 302–318, hier: S. 314.

damit die des Lesens Unkundigen durch die Bilder an die Werke Gottes und Taten der Heiligen erinnert und zur Nachahmung angespornt werden. Das Aufsteigen des Menschen zu den geistigen Dingen bleibt als Ideal, aber man sieht ein, dass dieser Aufstieg bei manchen Menschen die sinnfällige Dimension einschließen muss.

Erst im sechsten und siebten Jahrhundert wird eine „Theologie des Bildes und der Bilderverehrung“ entwickelt, die zwischen der christlichen und der antiken Bilderverehrung sowie zwischen den Bildern Christi, der Mutter Gottes und der Heiligen unterscheidet, aber von diesem Grundprinzip ausgeht: Den Bildern gebühre keine Anbetung (griechisch *latreia*); überhaupt werde nicht das Bild selbst verehrt, sondern allein die dargestellte Person. Formell wird der christliche Bilderkult dem Kaiserkult angeglichen – mit Proskynesen, Verbeugungen, Prozessionen, Weihrauch, Kerzen und Gebeten.

Dass der Übergang von einer Religion des Bilderverbots zu einer des Bilderkultes nicht unumstritten war, wird auch durch den großen Bilderstreit des achten und neunten Jahrhunderts belegt. Theologisch geht es vor allem um das Christusbild. Die Bilderfeinde gehen davon aus, dass Christus als wahrer Gott und wahrer Mensch nicht dargestellt werden könne; und wenn man meine, die Darstellung gelte bloß der menschlichen Natur, so würde man durch die Bilderverehrung einen christologischen Irrtum begehen, da man beide Naturen voneinander trenne. Die bilderfreundliche Partei sieht hingegen im Bild Christi ein Bekenntnis zu seiner Menschwerdung, das heißt zu seiner menschlichen Natur. Christus sei wegen seiner „Selbstumschreibung“ Gottes in der Inkarnation „umschreibbar“ geworden, was die Bilderfeinde untergraben würden. Der Sinn des Bildes liege in der „memoria“, das heißt in der Erinnerung an die Heils-taten Gottes und die Taten der Heiligen – auf dass wir zur frommen Nachahmung angespornt werden. Besonders in der Westkirche entwickelt sich der Gedanke des pädagogischen Nutzens der Bilderverehrung: Nicht das Bild als solches wird verehrt, sondern die Urbilder, auf die sie uns als Abbild verweisen. Für die Ostkirche hingegen stellt das Bild nicht nur etwas Heiliges oder einen Heiligen dar, „sondern ist selbst etwas Heiliges. Im Abbild ist etwas von der Heiligkeit des

Urbildes gegenwärtig¹⁹. Vorherrschend blieb in beiden Kirchen die Bemühung um die scharfe Unterscheidung zwischen der den Heiden angehängten Gleichsetzung von Bild und Gottheit beziehungsweise Heiligen, gegen die die Gebildeten unter ihnen allerdings protestierten, und der christlichen Auffassung von Bild und Urbild.

Das Ringen des antiken Christentums um die prinzipielle theologische Zulässigkeit des Bilderkultes sowie um die Unterscheidung zwischen der christlichen und der heidnischen Form desselben ist als ein „Iconic turn“ und eine große Inkulturationsleistung zu betrachten, die den Weg des Christentums durch die Geschichte nachhaltig geprägt hat.

Ambivalentes Ergebnis

Der „Erfolg“ des antiken Christentums ist nicht zu leugnen: Während sich um das Jahr 100 noch nicht einmal jeder zehntausendste Einwohner des Römischen Reiches zum Christentum bekannte, „so gehörte zwei Jahrhunderte später bereits etwa jeder zehnte Römer einer christlichen Gemeinde an.“²⁰ Und wiederum 100 Jahre später konnte Augustinus den Heiden, die nach Wunder verlangten, vorwerfen, sich gegen die zwingende „Evidenz des wahren Gottes“ unentschuldig zu verschließen, denn die Existenz des christlichen Gottes sei aufgrund der Fakten unmittelbar einleuchtend: „Wer immer noch Wunder braucht, um sich zum Glauben zu entschließen, ist selber eine gar wunderliche Erscheinung, da er nicht glaubt, wo alle Welt glaubt.“²¹

¹⁹ J. Kollwitz, Art. „Bild III (christlich)“, in: Reallexikon für Antike und Christentum, Band 2, a. a. O., S. 318–341, hier: S. 337.

²⁰ Andreas Merkt, „Die Profilierung des antiken Christentums angesichts von Polemik und Verfolgung“, in: Dieter Zeller (Hrsg.), Christentum I, Von den Anfängen bis zur Konstantinischen Wende (Die Religionen der Menschheit 28), Stuttgart 2002, S. 409–433, hier: S. 430.

²¹ „Magnum est ipse prodigium, qui mundo credente non credit“. Augustinus, De Civitate Dei, XXII, Kap. 8: CCL 48/815.

Die Gründe für den Erfolg werden heute zumeist in der „Konvergenz“ des Christentums mit der antiken Kultur gesehen, das heißt in seiner Inkulturationsfähigkeit, von der der „Iconic turn“ nur ein Beispiel ist: Das Christentum entwickelte die Figur der *praeparatio evangelica* und sah darin in der antiken Kultur eine doppelte providentielle Vorbereitung seiner Ankunft (durch die durch Augustus geschaffene Einheit, die seine rasche Verbreitung ermöglichte, sowie durch eine philosophische Tradition, welche die vordringliche Aufgabe der Philosophie in der Ethik und ihr höchstes Ziel in der Erkenntnis des Göttlichen sah und so der christlichen Synthese von Theologie und Philosophie den Boden bereitete).

Darüber hinaus fügte sich das Christentum auch gut zu weiteren Entwicklungen der antiken Religions- und Kulturgeschichte: „Sein Kultverständnis (Erlösung durch rituellen Nachvollzug von Sterben und Auferstehen der Gottheit) fand eine Parallele in den Mysterienreligionen, die im Römischen Reich gleichzeitig mit dem Christentum eine Konjunktur erlebten. Die christliche Gerichtsbotschaft fiel in eine Zeit, in der die Vorstellung vom Jenseitsschicksal auch im paganen Bereich zunehmend an das moralische Verhalten im Diesseits geknüpft wurde. Der extrem optimistischen Sicht des Todes und des Jenseits im Christentum entsprach die allmähliche Zunahme hoffnungsvollerer Grabinschriften auch im paganen Bereich. Selbst der von den Christen gepflegten Bestattungsweise kam eine allmähliche Abkehr von der Praxis der Einäscherung in der Umwelt entgegen. Kurzum: Das Christentum entsprach in vielerlei Hinsicht sozusagen dem Geist der Zeit.“²²

Dazu kommen spezifische Charakteristika, die das Christentum attraktiv machten: Seine Einfachheit gegenüber der verwirrenden Vielfalt des Polytheismus; die klaren Weisungen christlicher Ethik; das Zeugnis der Märtyrer mit ihrer Furchtlosigkeit vor dem Tod; die Glaubwürdigkeit und Ansprechbarkeit christlicher Gemeinschaften: „Die christlichen Gemeinden kümmerten sich umfassend um Kranke, Arme, Alte, Witwen, Waisen und Hungernde, also um jene mar-

²² Andreas Merkt, a. a. O., S. 431.

ginalisierten Gestalten, die das Heidentum, wie es ein moderner Historiker formuliert, ‚ohne große Gewissensbisse [...] ihrem Schicksal überlassen‘ hatte.²³

Die missionarische „Geht-hin-Denkform“ des Christentums und seine Botschaft von der universalen Gotteskindschaft haben in der Tat die antike Welt aus den Angeln gehoben. Sehr zum Bedauern des Celsus, des Porphyrius, Kaiser Julians, Nietzsches und seiner postmodernen Epigonen. Das Zeitgefühl am Vorabend der Völkerwanderung drückt der hispanische Presbyter Paulus Orosius, ein Schüler Augustins, treffend aus, wenn er um das Jahr 420 voller Begeisterung schreibt: Wo man als Römer und Christ auch hinkomme, finde man „Zuflucht“, denn überall sei „ein Vaterland, ein Gesetz und eine Religion“.²⁴ Sein Glück war aber nicht von Dauer, denn die jungen Völker standen *ante portas* und ihre Evangelisierung stellte eine neue Inkulturationsaufgabe dar. Ebenso zeichnete sich am Horizont der Geschichte eine neue und radikal bilderfeindliche Religion ab, die das Christentum beerben möchte und den Sieg der bilderfreundlichen Theologie beim „Iconic turn“ als ein ambivalentes Ereignis erscheinen lässt.

²³ Ebenda, S. 432.

²⁴ Paulus Orosius, *Die antike Weltgeschichte in christlicher Sicht*. 2 Bde., übersetzt von Adolf Lippold, eingeleitet von Carl Andresen, Zürich/München 1985–1986, hier: II,9.

Das Ereignis von Tepeyac. Modell des interkulturellen Dialogs

von Juan Manuel Contreras Colín

Zu Beginn der frühen Neuzeit im 16. Jahrhundert und zur Zeit der Geburt des Weltsystems als eines solchen vollzog sich auf dem amerikanischen Kontinent ein Prozess der Inkulturation des Evangeliums, der, analog gesprochen, ebenso bedeutend und wichtig im Hinblick auf die religiös-kulturelle Erneuerung ist wie das, was mit der Hellenisierung des aus Palästina stammenden Christentums im Lauf des erste Jahrhunderts unserer Zeitrechnung passierte. Dieser Inkulturationsprozess wurde in besonderer Deutlichkeit darin sichtbar, was die diesbezüglichen Experten als das „Ereignis von Tepeyac“ bezeichnen.

In zwei Zeugnissen schlägt sich dieses Ereignis nieder, nämlich im *amoxtli* oder Kodex von Tonantzin-Guadalupe, allgemein bekannt als das Bild Unserer Lieben Frau von Guadalupe, und im Text indigenen Ursprungs mit der Bezeichnung *Nicanmopohua*, einer Erzählung der Nahuatl, die die Erscheinungen von Tonantzin-Guadalupe schildert.

Das erste dieser beiden Zeugnisse bildet ohne Zweifel den Hauptanziehungspunkt für Millionen von Gläubigen in der ganzen Welt, insbesondere auf dem amerikanischen Kontinent. Man denke nur daran, dass das Heiligtum in Mexiko-Stadt, das dieses Bild beherbergt, nämlich die *Insigne y Nacional Basilica de Santa Maria de Guadalupe*, jährlich etwa 23 Millionen Pilger aufsuchen. Das macht die Basilika zum wichtigsten religiösen Zentrum ganz Amerikas und nach dem Petersdom in Rom zur innerhalb der katholischen Welt am meisten besuchten Kultstätte.

Im Lauf der Geschichte hat das Bild der Tonantzin-Guadalupe eine Rolle gespielt, die weit über das Gebiet der Religion hinausführt, in das es sich herkömmlicherweise einfügt, und deshalb kann man es auch als ein Phänomen betrachten, das mit Bewegungen und Prozes-

sen gesellschaftlich-politischer Natur oder solchen im Zusammenhang mit soziopolitischen Forderungen einhergeht.

Das zweite Dokument wird von seinen Autoren *Nicanmopohua* genannt, was übersetzt so viel heißt wie „Hier wird erzählt“. Es ist ein indigener Text der Nahuatl aus dem 16. Jahrhundert, dessen Grundlage die Erzählung einer Marienerscheinung ist und der auf dieser Grundlage eine echte autochthon-christliche theologische Reflexion entwickelt und von der Glaubenspraxis des armen und gläubigen Volkes rund um das Bild der Tonantzin-Guadalupe handelt.

Diese beiden Dokumente, die das „Ereignis von Tepeyacac“ bezeugen, stellen eines der wichtigsten und effektivsten Beispiele für den kritischen interkulturellen und interreligiösen Dialog dar und liefern zugleich ein kritisches Modell oder einen Archetyp der inkulturierten Verkündigung des Evangeliums, die den Respekt vor dem und die Anerkennung des Anderen zur notwendigen Voraussetzung hat.

Dieser Beitrag will vor allem den Nahuatl-Text *Nicanmopohua* insgesamt vorstellen, um seine philosophische Bedeutung für den kritischen interkulturellen Dialog und seine theologisch-pastorale Relevanz und Gültigkeit für die Verwirklichung einer in echter Weise inkulturierten Evangelisierung aufzuzeigen.

Der Inhalt des Textes

Trotz der reichen Vielfalt der Übersetzungen und literarischen Versionen, die von *Nicanmopohua* angefertigt wurden, beziehen sich alle allgemein gesprochen auf den folgenden Inhalt:

Im Jahr 1531, zehn Jahre, nachdem die Hauptstadt des wichtigsten indigenen Herrschaftsgebietes Amerindias zerstört worden war, überquert ein armer Indio namens Juan Diego aus Cuauhtitlan auf seinem Weg zur christlichen Indio-Gemeinde Tlatelolco die Anhöhe Tepeyacac. Dort hört er das Lied seltener Vögel, denen der Berg zu antworten scheint. Was er hört, gefällt ihm so sehr, dass er meint, er sei in *Xochitlalpan*, im „erblühten Land“, in *Tonacatlalpan*, im „Land unseres Lebensunterhalts“, in *Ilhuicatlalpan*, im „himmlischen Land“,

von denen die alten Weisen gesprochen haben. Dann hört er, dass ihn jemand ruft. Als er näher kommt, bemerkt er, dass es sich um eine edle Dame handelt. Die Frau, die sich als *in inantzin in huelnelli Teotl*, als „das Mütterchen des wahren Gottes“, des *in Ipalnemohuani*, „des Gebers des Lebens“, des *in Tloque Nahuaque*, des „Herrn, der dir nah und bei dir ist“, vorstellt, beauftragt ihn damit, dem Bischof von Mexiko, dem Franziskanerbruder Juan de Zumárraga, mitzuteilen, er möge eine *teocaltzin*, ein „würdiges kleines Gotteshaus“ oder ein Heiligtum am Fuß des Berges errichten, wo die *in icnohuacatzintle*, die „Mitleid Empfindende“, wie sie sich auch selbst nennt, all jenen, deren Leben bedroht ist, ihre Liebe, ihre Hilfe und ihren Schutz beweisen und darbieten und all ihren Nöten, ihrem Elend und ihrer Last Abhilfe schaffen könne. Unter vielen Schwierigkeiten, die sich vonseiten der Diener des Bischofs und dann aufgrund zweier gescheiterter Versuche ergeben, den Bischof Mexikos von dem Auftrag zu überzeugen, den er, wie er bereits weiß, von der Jungfrau Maria erhalten hat, äußert der Bischof lediglich die Bitte, dass ihm diese unbekannte Frau ein „Zeichen“ senden möge, das ihn überzeugen könne. Als Juan Diego sich auf den Weg macht, um geistlichen Beistand für seinen im Sterben liegenden Onkel Bernardino zu holen, erscheint ihm die Jungfrau wieder, obwohl er der Begegnung mit der Herrin vom Berg auszuweichen versucht. Nachdem sie ihn, was seinen Onkel betrifft, beruhigt hat, bittet sie ihn, dem Bischof den Beweis zu überbringen, den er erbeten hatte. Das „Zeichen“ sollten dann die kostbaren Blumen sein, die ihn die Jungfrau am Gipfel des Berges abzuschneiden bittet, wo es nur Disteln, Feigenkakteen und Mezquite-Bäume gab. Obwohl es die Zeit der schweren Fröste (*çetl*), die kälteste Zeit des Jahres, ist, findet Juan Diego frische Blumen in strahlender Blütenpracht und sammelt sie in seinem Umhang aus Kaktusfasern, um sie der jungen Frau zu Füßen zu legen. Sie berührt sie und bittet ihn dann, sie dem Bischof von Mexiko zu überbringen. Nachdem Diego neuerliche Schwierigkeiten überwunden hat, die ihm vonseiten der Diener des Bischofs gemacht wurden, gelingt es ihm, zum Bischof vorzudringen, und er präsentiert ihm den Beweis, den die junge Frau ihm geschickt hat. In dem Augenblick, als er sei-

nen Umhang ausbreitet und sich die Blumen verteilen, nimmt in seinem Umhang das Bild der *in itlaçomahuiznantzinin Totemaquixticatzin, Totecuiyo Jesucristo*, der „bewundernswerten, verehrten kleinen Mutter dessen, der uns befreit hat, unseres Herrn Jesus Christus“, das Bild der Jungfrau von Guadalupe, wie sie sich selbst nannte, Gestalt an. Als Juan Diego nach Hause zurückkehrt, findet er seinen Onkel Bernardino gesund vor. Dieser erzählt ihm, dass auch ihm die Jungfrau erschienen wäre und ihn geheilt hätte.¹

Der Kontext von *Nicanmopohua*

Der Prozess der Invasion, der Eroberung und der Zerstörung von Mexiko/Tenochtitlan sowie die Entfaltung und Festigung der europäischen Kolonisierung und Herrschaft über die indigenen Völker Mittelamerikas stellen den Bezugsrahmen und das gesellschaftliche und geschichtliche Umfeld von *Nicanmopohua* dar. In diesem Kontext entsteht das Dokument, das uns hier beschäftigt, auf diesen Kontext nimmt es Bezug und diesen Kontext will es beeinflussen.

Der totale Krieg, den die europäischen Christen während der Invasion Amerindias geführt haben, hatte solche Ausmaße, dass er aufgrund der endgültigen Zerstörung der alten Lebensweisen² der Indios die Subjektivität ihrer Überlebenden beeinträchtigte und sie in eine existenzielle Verzweiflung trieb. Das *Nicanmopohua* nimmt genau dies in einem meisterhaft formulierten Satz aus dem Munde des Indios Juan Diego auf: „Weil wir in Wirklichkeit dafür geboren wurden, sind wir gekommen, um die Arbeit unseres Todes zu erwarten.“³

¹ Vgl. Miguel León-Portilla, *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el „Nicanmopohua“*, Mexiko 2002, S. 19; Richard Nebel, *Santa Maria Tonantzin Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*, Mexiko 2002, S. 167.

² Vgl. Miguel León-Portilla, *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*, Mexiko 2004, XIII.

³ León Portilla, *Tonantzin Guadalupe*, a. a. O., S. 114.

Trotz der Schwierigkeiten, die der Prozess der „Evangelisierung“ mit sich bringt, wie etwa die Feldzüge gegen die Götzen oder den indigenen religiösen „Synkretismus“, hatten die Franziskaner seit seinem Beginn im Jahr 1524 bis 1553 das religiöse Szenario Neuspaniens ohne große Probleme beherrscht. Dennoch sollten verschiedene Ereignisse allmählich das Modell von Kirche untergraben, das die Franziskaner in der „Neuen Welt“ zu etablieren versucht hatten. Näherhin waren dies die Reformation (die von Luther im Jahr 1517 in Gang gebracht wurde), die Abdankung Karls V., ihres großen Schutzherren (1556), die Thronbesteigung durch Philipp II., dessen Religionspolitik im Sinne der Rechtgläubigkeit intolerant war, das Konzil von Trient (1545–1563), dessen Beschlüsse das Werk des Erasmus von Rotterdam verurteilten, die freie Lektüre der Bibel mit einem Verbot belegten und auf der anderen Seite die äußerliche Kultpraxis betonten,⁴ und vor allem die Einsetzung des neuen Erzbischofs von Mexiko, des Dominikaners Alonso de Montúfar, der sich als ein Gegner der Ideen des Erasmus betrachtete.⁵

Der neue Bischof trat sein Amt in der Absicht an, der Institution Kirche im Sinne von strikter Orientierung an der Rechtgläubigkeit, Unterwerfung unter das Kirchenrecht und Gehorsam gegenüber der kirchlichen Hierarchie⁶ mittels einer energischen Verteidigung der Jurisdiktionsgewalt, das heißt der Leitung und Rechtsprechung, die das Kirchenrecht den Bischöfen zugestand, eine Struktur zu verleihen.⁷ Darüber hinaus versuchte er, den liturgisch-zeremoniellen Apparat zu stärken und den Respekt vor den Traditionen und Bräuchen der Volksfrömmigkeit zu fördern. Ekklesiologisch gesehen bedeutete

⁴ Vgl. José Manuel Villalpando, *La Virgen de Guadalupe. Una biografía*, Mexiko 2004, S. 30.

⁵ Vgl. ebenda.

⁶ Vgl. Eduardo O’Gorman, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, Mexiko 1986, S. 115–119.

⁷ Vgl. Francisco Morales Valerio/Oscar Mazín, *La Iglesia en Nueva España. Los modelos fundacionales*, in: Bernardo García Martínez (Hrsg.), *Gran historia de México Ilustrada*, Bd. 2, Mexiko 2001, S. 135.

dies die Etablierung eines Modells von Kirche, das das Gegenteil des von den Minderbrüdern als Ideal betrachteten charismatischen Modells darstellte.⁸

Die offene Gegnerschaft zwischen der Mitra und den Franziskanern hatte Auswirkungen auf große Bereiche des kolonialen Lebens, insbesondere auf die Indios, die von beiden im Streit miteinander liegenden Parteien als ein Teil oder Stück ihres jeweiligen kirchlichen Projektes betrachtet wurden. Aus diesem Grund konnte man über sie verfügen – entweder, indem man sie in paternalistischer Weise „beschützte“, wie die Franziskaner, oder indem man sie dem Gehorsam gegenüber der Rechtsprechung der Kirche des Erzbischofs unterwarf.⁹ In beiden Fällen profitierte man von der Arbeit der Indios.

Die Wallfahrtskapelle von Tepeyacac¹⁰ und die mit ihr verbundene indigene Verehrung waren über den innerkirchlichen Streit nicht erhaben. Innerhalb der Strategie des Erzbischofs sollte Tepeyacac eine zentrale Rolle spielen, um die Sympathie der Indigenas zu erlangen und auf diese Weise den direkten Einfluss abzuwehren, den die Ordensleute auf sie ausübten.

Wahrscheinlich Anfang Dezember 1555 tauchte in der Wallfahrtskirche ein Bild an der Wand befestigt¹¹ aus indigener Fer-

⁸ Vgl. Eduardo O’Gorman, a. a. O., S. 120.

⁹ Vgl. ebenda.

¹⁰ Wie uns Torquemada berichtet, war es die Gruppe der ersten zwölf Franziskaner, die den Bau der ersten Wallfahrtskapelle in Tepeyacac wahrscheinlich in den 1530er-Jahren anordnete, die der „Jungfrau und Mutter“ geweiht wurde, um die „götzendienersiche Verehrung“, die die Indigenas dort ihrer Göttin Tonantzin entgegenbrachten und die eine starke Konkurrenz darstellte, zu ersetzen. Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, Mexiko 1975, S. 262–273.

¹¹ Man denke daran, dass es in ganz Neuspanien bei den frommen Indigenas Brauch war, in den Kirchen und Wallfahrtsheiligtümern von ihnen selbst gemalte Bilder auszustellen. Vgl. Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional*, Mexiko 2006, S. 30; Francisco Miranda, *Dos cultos fundantes. Los Remedios y Guadalupe (1521–1649)*, Mexiko 2001, S. 240.

tigung¹² auf, das Maria von der Unbefleckten Empfängnis darstellen sollte.¹³ Das heimliche Anbringen des Bildes hinterließ bei den dort ansässigen Menschen aufgrund ihrer autochthonen Wurzeln einen großen Eindruck – nicht nur aufgrund der deutlich indianischen Gesichtszüge der hier dargestellten Frau, sondern vor allem aufgrund der Zusammenschau des indigenen religiösen und kulturellen symbolischen Universums, die hier zum Ausdruck kam. Die Einheimischen sahen in diesem Bild ein *amoxtli* oder einen Kodex¹⁴, den sie ohne Schwierigkeiten lasen und deuteten und der sie mithilfe der indigenen Symbolik unmittelbar an ihre Göttin Tonantzin, „Unsere verehrungswürdige und würdige kleine Mutter“, verwies, die genau auf dem Hügel von Tepeyacac kultisch verehrt worden war.¹⁵

Es ging das Gerücht von einer wundersamen Heilung eines spanischen Viehzüchters durch das Bild von Tepeyacac um, was zum plötzlichen Anwachsen der Verehrung des Bildes¹⁶ vonseiten der europäischen Christen führte. Damit wurde ein Prozess der Anerkennung des Ortes (der Wallfahrtskirche der Indios) und des indigenen Bildes (des *amoxtli* der Tonantzin) vonseiten der spanischen Kolonisatoren¹⁷ in Gang gesetzt, die sie nun Guadalupe nannten.

¹² Einige Historiker vertreten die Meinung, dass die Präsentation des Gemäldes oder *amoxtli* in der Wallfahrtskirche von Tepeyacac zwischen 1555 und 1556 erfolgt sein müsse. Vgl. Francisco Miranda, a. a. O., S. 239. Eduardo O’Gorman zufolge wurde das Bild aus indigener Fertigung kurz vor September 1556 gemalt, vgl. Ders., a. a. O., S. 14.

¹³ Gestützt auf die Anklage, die Fray Francisco Bustamante, der Provinzial der Franziskaner, in seiner Predigt vom 8. September 1556 erhob, wird die Schaffung des Kodex von Tonantzin dem indigenen *tiacuilo* (Maler und Schreiber) Marcos Cipac zugeschrieben; vgl. Richard Nebel, a. a. O., S. 127.

¹⁴ Vgl. Francisco Miranda, a. a. O., S. 241.

¹⁵ Vgl. Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 1576, S. 352.

¹⁶ Vgl. Ernesto de la Torre/Ramiro Navarro, *Testimonios históricos guadalupanos*, Mexiko 2004, S. 149.

¹⁷ Vgl. Eduardo O’Gorman, a. a. O., S. 33.

Wir können aufgrund eines Briefes des Erzbischofs von Mexiko mit Datum vom 15. Mai 1556, der an den Rat der Indios¹⁸ gerichtet war und in dem er über die von ihm vorgenommene Einteilung der Pfarrsprengel informierte, die zuvor von den Bettelorden betreut worden waren, davon ausgehen, dass Montúfar, nachdem er über die zahlreiche Teilnahme der frommen Indios am Kult und vor allem die wachsende Neigung der Spanier, diese Kapelle aufzusuchen, informiert worden war, die Wallfahrtskirche der Indios von Tepeyacac¹⁹ zwischen April und Mai 1556²⁰ den Franziskanern entzog und sie der direkten Jurisdiktion des Bischofssitzes der Metropole unterstellte.

Der Vertreter der Kirchenhierarchie eignete sich schnell und ohne große Vorbehalte den „neuen“ Kult von Guadalupe an, weil er ihm auch die Gelegenheit bot, die Indigenas für sich zu gewinnen und auf diese Weise die Kontrolle der Franziskaner über sie zu schwächen und schließlich ganz zu beenden. Eine solche Entscheidung hatte zwangsläufig ihren Preis, nämlich den, einige Praktiken und Bräuche des alten indigenen Kultes zu dulden, die mehr oder weniger vereinbar mit der christlichen Lehre waren. Eine solche Toleranz konnten die Indios natürlich vor dem Hintergrund der Intoleranz, die in dieser Hinsicht bei den Bettelorden vorherrschte, nicht geringschätzen.²¹

Eine solche gewaltsame Zwangsverordnung dieses Vorhabens²² erweckte bei den Franziskanern, die im Handeln des Erzbischofs keine aufrechte, vom Evangelium inspirierte Sorge um die Indios sahen, sondern reines wirtschaftliches Interesse und politischen Pragmatismus²³, Neid, Empörung und Feindseligkeit. Denn da er über die au-

¹⁸ Vgl. Epistolario VIII, S. 70–96.

¹⁹ Vgl. Francisco Miranda, a. a. O., S. 236–367.

²⁰ Vgl. Eduardo O’Gorman, a. a. O., S. 40.

²¹ Vgl. ebenda, S. 138.

²² Vgl. Francisco Morales Valerio/Oscar Mazín, a. a. O., S. 135.

²³ Das Motiv Montúfars, den indigenen Kult in Tepeyacac zu fördern, wurde von den Franziskanern als der erste Schlag gegen eine „indianische Kirche“ gedeutet, die sie in Mexiko zu etablieren versucht hatten; vgl. Jacques Lafaye, a. a. O., S. 318–319. In Wahrheit handelte es sich hierbei nicht um den

tochthone Kultur nicht Bescheid wisse, begünstige er die Rückkehr der Indigenas zum Götzendienst, weil er den religiösen Synkretismus, den es für sie in Tepeyacac gab, nicht ernst nahm.

Eine Predigt des Erzbischofs Montúfar am Sonntag, den 6. September 1556 war die Sprengladung, die die offene Konfrontation zwischen dem Erzbischof und den Franziskanern radikalisierte.²⁴ Während seiner Predigt zu Ehren Unserer Lieben Frau von Guadalupe von Tepeyacac erneuerte der Hierarch die bischöfliche Anerkennung der Verehrung; er spornte die europäischen Kolonisatoren dazu an, an dieser Verehrung festzuhalten, und ermunterte die Indigenas, dem erbaulichen Beispiel der Spanier zu folgen.²⁵ Da er meinte, dass die Indigenas „keine Verehrer unserer Lieben Frau“ wären, suchte er nach einer Art und Weise, diesen Kult für sie anziehend zu machen, und bestätigte ohne jegliche Grundlage die Echtheit der Wunder, die den Gerüchten zufolge das Bild Unserer Lieben Frau²⁶ von Guadalupe vollbracht hätte.²⁷

Die Predigt Montúfars wurde innerhalb der Ordensgemeinschaft der Franziskaner als skandalös empfunden. Sie antwortete dem Erzbischof zwei Tage später, am Dienstag, den 8. September. Beauftragt mit dieser Antwort wurde der Provinzial, Fray Francisco Bustamante. In der Kapelle zum heiligen Josef der Einheimischen des wichtigsten Franziskanerkonvents, nämlich des Konvents zum heiligen Franziskus von Mexiko, und in Gegenwart aller zivilen Machthaber, des Vizekönigs und der Mitglieder des Rates klagte er die Verehrung des Bildnisses, das in der Wallfahrtskirche von Tepeyacac ausgestellt wor-

ersten, sondern um einen weiteren Hieb, der jedoch unerwartete Auswirkungen hatte, wie sie in der *Información* von 1556 dokumentiert sind.

²⁴ Vgl. *Información* von 1556, S. 218–250.

²⁵ Vgl. Eduardo O’Gorman, a. a. O., S. 69.

²⁶ Die *Información* von 1556 bezeugt die weitreichende Unkenntnis des Erzbischofs hinsichtlich der Glaubensüberzeugungen und religiösen Praktiken der Indigenas. Denn diese waren nicht nur Verehrer Unserer Lieben Frau, sondern ihre Anbeter. Es handelte sich ja um ihre Göttin *Tonantzin*.

²⁷ Vgl. José Manuel Villalpando, a. a. O., S. 31.

den war und das die Spanier Guadalupe genannt hatten, als schädlich für den christlichen Glauben der Indigenas an. Er verwies auf die Verantwortungslosigkeit dessen, der vom religiösen Synkretismus von Tepeyacac keine Kenntnis hatte, und die Verehrung eines Bildes förderte, das erst kurz zuvor von einem Indigena namens Marcos gemalt worden war, und zugunsten dieser Verehrung angebliche Wunder pries, ohne dass vorher bestätigt worden wäre, ob sie echt seien oder nicht. Er schlug dann vor, denjenigen mit Peitschenhieben zu bestrafen, der die Geschichte erfunden habe, das indigene Bild würde Wunder wirken, und forderte die Zivilbehörde mit Nachdruck dazu auf, unter Berufung auf das Patronat das Vorgehen des Erzbischofs zu korrigieren, der, so fügte der Provinzial an, sicherlich nicht wisse, was er mit den großzügigen Almosen der Wallfahrtskirche anfangen soll.²⁸

Nachdem der Erzbischof das Nötige unternommen hatte, um sich gegen die zwei wichtigsten Anschuldigungen des Provinzials der Franziskaner, nämlich die Indios zum Götzendienst anzuspornen und nicht bestätigte Wunder zu predigen,²⁹ zu verwahren – wobei er so weit ging, sie in Abrede zu stellen –, leitete er am nächsten Tag eine tendenziös angelegte Untersuchung gegen den Provinzial der Franziskaner ein, um ein Gerichtsurteil zu erwirken, das Disziplinarstrafen für den vom Ordensoberen ausgelösten Skandal und seine Unbotmäßigkeit verhängen sollte. Er war nämlich nicht bereit, irgendeinen Mangel an Respekt und noch weniger eine Unterstellung hinzunehmen, die seine Person öffentlich infrage stellte.³⁰

Was nun inmitten dieses Streits zwischen dem Erzbischof von Mexiko und den Franziskanern auf dem Spiel stand, war das Bildnis der Jungfrau, das in Tepeyacac verehrt wurde: Dem *amoxtli* der Tonantzin, die nun Guadalupe genannt wurde, drohte der Untergang, es konnte zerstört werden.

²⁸ Vgl. Jaques Lafaye, a. a. O., S. 140.

²⁹ Vgl. Eduardo O’Gorman, a. a. O., S. 97.

³⁰ Vgl. Francisco Miranda, a. a. O., S. 265.

Der Autor des Textes

Wenn man das Thema der Autorschaft von *Nicanmopohua* anschneidet, dann hat man es mit einem komplexen und nicht abschließend geklärten Problem zu tun. Die Mehrheit der Fachleute stimmt darin überein, dass es sich um eine indigene Schrift handelt. Dennoch gehen die Meinungen auseinander, wenn es darum geht, den literarischen Ursprung des Textes einer bestimmten Person zuzuschreiben.

Zu denen, die dazu neigen, die Autorschaft von *Nicanmopohua* dem aus dem Volk der Nahua stammenden Indio Antonio Valeriano zuzuschreiben, zählen folgende Autoren: der Kleriker Luis Becerra Tanco (1603–1672)³¹, der Gelehrte Carlos de Sigüenza y Góngora (1645–1700)³², der Chronist Lorenzo Boturini (1698–1755)³³ und die Historiker Edmundo O’Gorman (1906–1995)³⁴ sowie Miguel León-Portilla.³⁵

Einige der Gründe, die diese Autoren zugunsten der Tatsache anführen, dass Antonio Valeriano der Autor des *Nicanmopohua* sei, stützen sich auf dessen persönliche und intellektuelle Biografie: Er war ein Mann aus dem Volk, ein Indígena, *macehual*.³⁶ Um 1536 wurde er als Schüler für das kurz zuvor gegründete Kolleg Santa Cruz de Tlatelolco ausgewählt. Dort hatte er unter anderem Fray Bernardino de Sahagún als Lehrer, der von seinem Schüler und Mitarbeiter als „de[m] Ersten und Weisesten“³⁷ seiner dreisprachigen Schüler sprach. Er war Teil eines Forschungsteams, das die großen

³¹ Fortino Hipólito Vera, zitiert bei Richard Nebel, a. a. O., S. 208.

³² Carlos Sigüenza y Góngora, Piedad Heróyca de don Fernando Cortés, Madrid 1960, S. 24.

³³ Lorenzo Boturini, zitiert bei Miguel León-Portilla, a. a. O., S. 25.

³⁴ Eduardo O’Gorman, a. a. O., S. 32–33.

³⁵ Vgl. Interview von Adriana Cortés mit Miguel León-Portilla, in: Jornada Semanal, 17. Dezember 2000, S. 2.

³⁶ Vgl. Hernando Alvarado Tezozómoc, Crónica Mexicáyotl, Mexiko 1998, S. 171.

³⁷ Bernardino de Sahagún, Historia general de las cosas de la Nueva España, Mexiko 1988, S. 79.

Werke *Historia general de las cosas de la Nueva España* sowie *Colloquios y doctrina christiana* erarbeitete, die fälschlicherweise Sahagún zugeschrieben werden. Valeriano war darüber hinaus „Gouverneur“ von Azcapotzalco und bald danach bis zu seinem Tod im Jahr 1605 „Richter und Gouverneur“ der Indios von Mexico Tenochtitlan.

Der Priester und Nahuatl-Experte Ángel María Garibay (1892–1967) vertrat die Hypothese, dass das literarische Team junger Indigenas, das Fray Bernardino de Sahagún gebildet hatte, damit es ihn bei der „Redaktion und Herausgabe alter Dokumente“ unterstütze, das *Nicanmopohua* zwischen 1560 und 1570 am Kolleg von Tlatelolco zusammenstellte und ausarbeitete. Das Team setzte sich aus Antonio Valeriano von Azcapotzalco, Alonso Vejerano aus Cuauh-titlán sowie Martín Jacobita und Andrés Leonardo aus Tlatelolco zusammen. Sie alle arbeiteten „unter Aufsicht und Leitung von Fray Bernardino“³⁸.

Für Garibay sind die Indigenas Sahagúns die Verfasser des *Nicanmopohua*. Dennoch lässt er durchblicken, dass in diesen Schriften, „wenn auch entfernt“, der Einfluss Sahagúns vorhanden sei.³⁹ Diese letzte Behauptung trug ihm die scharfe Zurückweisung seiner gesamten These durch Edmundo O’Gorman⁴⁰ und Richard Nebel⁴¹ ein, da doch die Ablehnung jeglicher Art von religiösem Synkretismus zwischen den indigenen „götzendienerischen Glaubensüberzeugungen“ und dem europäischen Christentum durch Bernardino de Sahagún klar zutage liege. Seine Annahme wurde von den Forschern nicht mehr berücksichtigt.

³⁸ Ángel María Garibay, *Historia de la literatura náhuatl*, Mexiko 2000, S. 761.

³⁹ Vgl. ebenda, S. 764.

⁴⁰ Eduardo O’Gorman, a. a. O., S. 155–159.

⁴¹ Richard Nebel, a. a. O., S. 214.

Die Nahuja-Gemeinschaft von Tlatelolco

Meiner Ansicht nach⁴² war die Abfassung von *Nicanmopohua*, die zwischen 1557 und 1565 erfolgt ist, das Ergebnis einer komplexen und tiefeschürfenden intellektuellen Arbeit von Indigenas aus dem Volk der Nahuja. Die Gruppe, die ich im Folgenden die *Nahuja-Gemeinschaft von Tlatelolco* nennen werde, setzte sich aus einigen herausragenden *tlamatinime* oder Weisen aus dem Volk der Nahuja und den indigenen Intellektuellen Antonio Valeriano von Azcapotzalco, Alonso Vejerano und Pedro de San Buenaventura, beide aus Cuauhtitlán, Martín Jacobita und Andrés Leonardo, beide aus Tlatelolco, und möglicherweise Agustín de la Fuente zusammen.⁴³

Im Gegensatz zu Garibay gehe ich davon aus, dass Bernardino de Sahagún nicht an der Abfassung von *Nicanmopohua* beteiligt war, weil er, wie er in seinen Schriften selbst feststellt, gegen jede Art von religiösem Synkretismus war. Darüber hinaus verfügte der Bettelmönch über eine spezielle Kenntnis dessen, was auf dem Hügel von Tepeyacac geschehen war, und wies dies offen zurück, denn hier wurde ihm zufolge eine Erfindung des Teufels angeboten, die den Götzendienst bemänteln sollte.⁴⁴

Die alten *tlamatinime*, die an der Abfassung von *Nicanmopohua* beteiligt waren, gehörten zu den wenigen Überlebenden des Prozesses von Invasion und Eroberungskrieg sowie der Feldzüge gegen den Götzendienst, die die Bettelmönche führten, um „den dämonischen Kult der Eingeborenen mitsamt seiner Wurzel auszureißen“. Sie hatten in einer der sieben *calmecac*⁴⁵ gelehrt, wo in Mexiko-Tenochtitlan

⁴² Ich werde, da ich diesen Ansatz für den vernünftigsten halte, den ersten Teil der Einsicht Garibays entfalten, aber aus einer kritischen Perspektive und mit neuen argumentativen Elementen.

⁴³ Vgl. Ángel María Garibay, a. a. O., S. 761.

⁴⁴ Vgl. Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 1576, S. 352.

⁴⁵ So nannte man die Schulen für die Söhne des aztekischen Adels (Anm. d. Übers.).

die am höchsten entwickelten Lehren und Kenntnisse ihrer Kultur zu finden waren.⁴⁶

Das Alter der Mitglieder der Gruppe bewegte sich zwischen 40 und 45 Jahren. Die Jüngsten von ihnen hatten während ihrer Kindheit das traumatische Ereignis der Invasion und Eroberung aller Herrschaftsgebiete der Nahua in Zentralmexiko erlebt. In den ersten Jahren der Festigung der spanischen Herrschaft wurden sie etwa um 1536 ausgewählt, um als Schüler das kurz zuvor gegründete Kolleg von Santa Cruz in Tlatelolco zu besuchen. Der ursprüngliche Plan des Kollegs war es gewesen, einen einheimischen Klerus auszubilden. Zu diesem Zweck wurde das vermittelt, was die europäische Klerikerausbildung auszeichnete, nämlich: das *Trivium* (Grammatik, Rhetorik und Logik) und das *Quadrivium* (Arithmetik, Geometrie, Bruchstücke von Astronomie und Musik) sowie Philosophie und Theologie. Darüber hinaus befassten sie sich anfanghaft mit der Kenntnis der indigenen und europäischen Geschichte. Es waren dreisprachige Schüler. Aufgrund ihres hohen akademischen Niveaus sollten sie eine Elite von indigenen Intellektuellen bilden, die Lehraufgaben, Leitungsfunktionen und Regierungsämter innerhalb der Gesellschaft Neuspaniens übernehmen sollten.

Die Schlussredaktion des Dokuments zeigt, dass seine Autoren einerseits über profunde Kenntnisse der intentionalen Strukturen des ethisch-mythischen Kerns der Nahua-Welt verfügten, denn sie waren selbst ein Teil von ihr oder waren es zumindest gewesen (über dieses Wissen konnten nur die *tlamatinime* verfügen), und andererseits lässt der Text eine geschliffene und klare Handhabung der Rhetorik sowie der christlich-theologischen Begrifflichkeit erkennen (die sechs weiter oben erwähnten indigenen Intellektuellen hatten sich in Tlatelolco die Wissensweisen angeeignet, die dies möglich machten).

⁴⁶ Vgl. Ángel María Gribay, a. a. O., S. 761.

Der Prätext von *Nicanmopohua*

Was war die Absicht oder der Prätext der Nahuatl-Gemeinschaft von Tlatelolco für die Abfassung von *Nicanmopohua*? Darauf gibt es verschiedene Antworten. So war es etwa für Eduardo O’Gorman die grundlegende Absicht des Autors des Textes, „dem Bildnis von Guadalupe den Status der Heiligkeit beizulegen, indem man ihm eine übernatürliche Basis zugestand“⁴⁷. Richard Nebel vertritt die Ansicht, dass „es die Absicht des Autors ist, das Evangelium unauflöslich mit dem Ereignis von Guadalupe zu verbinden und es literarisch wie historisch als ‚mexikanisches‘ Fundament des christlichen Glaubens zu entwickeln“⁴⁸. León-Portilla stellt die Hypothese auf, dass man sich „im Kontext dieser notorischen Anziehungskraft, die die Wallfahrtskirche von Guadalupe in Tepeyac ausübte, wo [...] die Tonantzin verehrt worden war [...], von der Idee angezogen fühlte, eine Erzählung niederzuschreiben, die vom Ursprung des Gemäldes und der darauf folgenden Verehrung handelt“⁴⁹.

Ich vertrete die Meinung, dass die Absicht der Verfasser, *Nicanmopohua* ausgehend von der mündlichen Überlieferung der autochthonen Gemeinschaften zu schreiben, wobei sie hauptsächlich das Nahuatl-Gedicht *Cuicapeuhcayotl* zur Grundlage nahmen und sich an die Struktur eines *neixcuitilli*⁵⁰ anlehnten, die ebenso auch die der spanischen Legende der Jungfrau von Guadalupe aus der Extremadura⁵¹ sein konnte, eine vielfache ist: In erster Linie wollte man in aller

⁴⁷ Eduardo O’Gorman, a. a. O., S. 54.

⁴⁸ Richard Nebel, a. a. O., S. 235–236.

⁴⁹ Miguel León-Portilla, a. a. O., S. 44.

⁵⁰ Das waren die von den Bettelmönchen geschriebenen oder umgeschriebenen Theateraufführungen, in denen man den Indigenas aufzeigte, wie Gott, die Jungfrau oder die Heiligen auf vielfache Weise jene begünstigten, die zu ihnen ihre Zuflucht nahmen; vgl. Miguel León-Portilla, a. a. O., S. 44.

⁵¹ Richard Nebel liefert eine historisch-vergleichende Studie der Legende von Guadalupe in Spanien und der Erzählung von Guadalupe in Mexiko, um den Einfluss der Ersteren auf die indigene Erzählung aufzuzeigen; vgl. Richard Nebel, a. a. O., S. 39–164.

Tiefgründigkeit und mit allem metaphorisch-begrifflichen Reichtum der philosophischen Sprache der Nahuatl die indigene kultische Verehrung retten und rechtfertigen, die auf dem Hügel von Tepeyac dem Bildnis der Tonantzin-Guadalupe zuteil wurde.⁵² Zweitens wollte man den Ort und das Bildnis von Tepeyacac sowie dessen ursprüngliche Bedeutung seinen echten Herren wieder zurückgeben: den Indigenas. Drittens wollte man in Übereinstimmung mit der redaktionellen Linie der beiden anderen Werke (*Colloquios y doctrina christiana* und *Historia general de las cosas de la Nueva España*) kritisch darlegen, wie die Begegnung und der interkulturelle wie interreligiöse Dialog zwischen den Europäern und den Indigenas hätte vonstatten gehen müssen. Viertens wollte man die Möglichkeit aufzeigen, zwei kulturelle und religiöse Traditionen, die augenscheinlich in Gegensatz zueinander standen, ausgehend vom Respekt und der gegenseitigen Anerkennung der Würde des anderen sowie seiner Kultur bewusst und kritisch miteinander in Einklang zu bringen. Und fünftens wollte man ausgehend von den Opfern der Invasion, der Eroberung und der Kolonialherrschaft (den Indigenas) die Möglichkeit und den Aufbau einer neuen und gerechten Gesellschaftsordnung für alle als Vorschlag unterbreiten.

Der interreligiöse und interkulturelle Dialog, wie er sich im *Nicanmopohua* zeigt

Nicanmopohua will mit Absicht einen interkulturellen Dialog zwischen zwei völlig verschiedenen Verstehensweisen der Welt aus einer kritischen Perspektive und unter der Maßgabe der Gerechtigkeit anstoßen. Ausgehend von der Begegnung, der gegenseitigen Ergänzung und Bereicherung entwickelt sich, wie die *tlamatinme* sagen würden: *paca, iocuxca*, „ohne Gewalt, ohne Tod; in Frieden, in Ruhe“, ein

⁵² Was dies betrifft, gehe ich davon aus, dass die Rettung des Bildnisses und die Fortdauer seiner Verehrung mittels einer christlichen Sakralisierung erfolgt, die durch eine historische Erzählung gerechtfertigt wird.

neues kulturelles Verständnis, das amerindisch und europäisch gleichermaßen ist.

Der kritische Prozess, den die Nahua-Gemeinschaft von Tlatelolco mit der Ausarbeitung ihres Textes begonnen hat, war von folgenden Merkmalen gekennzeichnet: Er beginnt mit einer entschiedenen Bekräftigung der eigenen Matrix oder der eigenen kulturellen Wurzeln (Sprache, Geschichte, Traditionen, Weltanschauung, Religion, philosophisches Denken und Organisation der Gesellschaft), die das hegemoniale Kolonialsystem (mit seiner gesellschaftlichen Struktur, seinem Verständnis der Welt und seinen Werten, die allesamt kulturell sind) in seiner Logik der Festigung und Reproduktion als Totalität geringschätzt, verneint, verschleiert, davon keine Kenntnis nimmt und zerstört. Zweitens unterziehen die Verfasser des Textes diesen einer tiefgreifenden Selbstkritik, um keiner naiven, apologetischen oder fundamentalistischen Erhöhung der eigenen kulturellen Tradition Vorschub zu leisten und deren kritische, immer schon darin gegenwärtige Elemente und Potenziale zur Entfaltung zu bringen. Diese Analyse, die von den hermeneutisch-kritischen Voraussetzungen ihrer eigenen Kultur her erarbeitet wird, ermöglicht es ihnen, sie so zu lesen, zu verstehen und zu rekonstruieren, dass sie lebendig, fruchtbar, zukunftsfruchtig und kraftvoll hervorbricht. Drittens erarbeiten sie, da ihnen ihre eigene kulturelle Tradition bewusst geworden ist, von ihr ausgehend einen kritischen interkulturellen und interreligiösen Dialog zwischen den damals bereits für die indigene Gemeinschaft konstitutiven und konstituierenden Traditionen, nämlich der autochthonen Nahua-Tradition und den europäischen christlichen Traditionen. Damit wollen sie den Adressaten ihres Textes Möglichkeiten des kulturellen Widerstandes anbieten, sie wieder mit Hoffnung erfüllen und ideologische Bedingungen für sie schaffen (Bewusstwerdung), die, indem sie historisch-materielle befreiende Praktiken begründen und rechtfertigen, dazu beitragen, die aktuelle Situation des Todes, die sie auslöscht, zu überwinden.⁵³

⁵³ Vgl. Enrique Dussel, *Filosofía de la cultura y la liberación*, Mexiko 2006, S. 54–56.

Ihre philosophisch-theologische Schrift ist wegen des grundlegenden Zieles, das sie verfolgen, kritisch und positiv-zukunftsbezogen. Das Tiefschürfende ihrer Kritik wird im gesamten Dokument sichtbar und bürstet viele der systematischen hegemonialen, theoretischen und materiellen Schöpfungen gegen den Strich. Ihre Kritik steht im Dienst des Alternativvorschlags, der vorgestellt wird: die Möglichkeit der Begegnung, Dialog und das vernünftige, gerechte und friedliche interkulturelle Zusammenleben auf der Grundlage von gegenseitigem Respekt und gegenseitiger Anerkennung der Würde des jeweils anderen.

Der kritische interkulturelle Dialog

Die Autoren von *Nicanmopohua* wussten sehr gut, dass die „Dialoge“, die die europäischen Ordensleute mit den *hueytlatoanime* oder Anführern und den *tlamatinime* oder Weisen beziehungsweise Philosophen der Nahua geführt hatten, keine Dialoge waren, weil sie minimale Verfahrensbedingungen außer Acht ließen, was ein dialogisches Verhältnis der Gleichheit der Bedingungen unmöglich machte.

Um eine Wiederholung dieser Art von Praxis zu vermeiden, wollten sie besondere Sorgfalt darauf verwenden, jede Art von Asymmetrie sichtbar zu machen und auf diese Weise zu entlarven, die eine echte dialogische Begegnung ins Gegenteil verkehren könnte, und gleichzeitig wollten sie einen ethisch-kritischen Vorschlag für eine intersubjektive Beziehung ausarbeiten, der Gleichheit der materialen und formalen Bedingungen unter den Teilnehmern gewährleistet.

Den ersten Aspekt dieser Argumentationsstrategie stellen sie anhand mehrerer Begegnungen zwischen dem Bischof Juan de Zumárraga und dem *macehualli* Juan Diego dar, die Beispiele für eine asymmetrische intersubjektive Interaktion sind. Der Dialog zwischen diesen beiden Persönlichkeiten mündet aufgrund der systemischen Logik, innerhalb derer sich ihre Begegnung und Interaktion vollzieht, in einem Monolog, der in letzter Instanz nur die „Gründe“ des Mächtigen gelten lässt und dessen Bedingungen sowie dessen Willen als „Übereinkunft“ aufzwingt. Selbstverständlich verändert das Ergebnis

dieser Interaktion überhaupt nicht die Sozialstruktur des Systems, innerhalb dessen sie stattfindet, im Gegenteil: Sie trägt zur Bekräftigung ihrer Existenz oder Reproduktion bei. Die Asymmetrien, die diese Logik der Interaktion konstituieren, sind vielfach. Sie sind miteinander verschränkt und gemeinsam als bestimmend vorgegeben: gesellschaftliche Asymmetrie (Herr, der befiehlt – Indio, der gehorcht); wirtschaftliche Asymmetrie (reich – arm gemacht), rassische Asymmetrie (weißer Europäer – dunkelhäutiger Indigena), geopolitische Asymmetrie (hegemoniales Zentrum – in Elend versunkene Peripherie), religiös-kulturelle Asymmetrie (gebildeter Bischof – dummer Neubekehrter), symbolisch-räumliche Asymmetrie (Mexiko-Stadt – Hügel von Tepeyacac) und symbolisch-theologische Asymmetrie (Stellvertreter Gottes – Angehöriger der götzdienerischen Kultur).

Diesem Monolog – dem Produkt der asymmetrischen Beziehung, die „auf natürliche Weise“ zwischen dem Mächtigen (dem weißen, reichen, gebildeten europäischen Bischof) und dem Beherrschten (dem dunkelhäutigen, armen, dummen Indio, *macehualli*) existiert – setzen die Autoren als zweites Moment ihrer Erzählstrategie den Dialog entgegen, den Tonantzin-Guadalupe und Juan Diego miteinander führen und der sich durch folgende Elemente auszeichnet: Er findet an einem Ort an der Peripherie statt, nämlich Tepeyacac; er wird in der Sprache und innerhalb der symbolisch-kulturellen Verstehensweise dessen geführt, der Herrschaft erduldet; hier wird der Arme anerkannt, respektiert und in seiner Würde geschätzt; der Dialog ist liebevoll, zärtlich, intim und vertraulich; in ihm wird alle Information gegeben, die der andere braucht, um eine Entscheidung zu treffen; es wird die Art und Weise des anderen respektiert, Entscheidungen anzunehmen; dem Indigena wird nicht nur der Anspruch auf Wahrheit zugestanden, sondern man anerkennt und schätzt auch sein Verständnis von Wahrheit; hier wird die ethische Verantwortung für den übernommen, der irgendeine Form der Gewalt erleidet; die Beziehung zwischen den Dialogpartnern ist in jeder nur möglichen Hinsicht symmetrisch; man anerkennt aufrichtig das sachgemäß Treffende und Kritische dessen, was der Gesprächspartner sagt, man nimmt es an, fordert es ein und fördert es; es gibt darin die gegen-

seitige Bereitschaft, in Dingen des persönlichen Standpunktes nachzugeben, um einen Konsens zu erreichen; hier ist das Prinzip Kohärenz grundlegend: Das, worin man übereinstimmt, wird erfüllt; die Macht, die man den anderen durch Konsens überträgt, wird als Dienst verstanden und ausgeübt.

Dieser Dialog stellt sowohl in seinem dekonstruktiven als auch in seinem positiven Aspekt eine neue kritische und alternative Logik der intersubjektiven Interaktion dar und macht im Detail die Kriterien einer echten interkulturellen Begegnung deutlich, deren Grundlage Respekt und Anerkennung der Würde des anderen ist.

Auf der Grundlage des vorher Gesagten können wir feststellen, dass die Nahuatl-Gemeinschaft von Tlatelolco mit ihrem Vorhaben nicht die alte indigene Weltanschauung und Gesellschaftsordnung wiederherstellen und sich auch nicht ohne Weiteres an das ideologische und gesellschaftliche christlich-europäische Modell anpassen wollte. Sie setzte vielmehr realistisch und in verantwortlicher Weise, weil es die Wirklichkeit mit ihren Herausforderungen so verlangte, auf die Schaffung von etwas Neuem.⁵⁴ Es sollte unter gleichen Bedingungen die ethisch-kritischen verändernden Inhalte beider religiös-kultureller Traditionen so miteinander verbinden, dass die Neuschöpfung zum inspirierenden Prinzip, zum normativen Bezugspunkt der Einheit und gemeinschaftlichen Verbundenheit würde.⁵⁵

⁵⁴ Vgl. Richard Nebel, a. a. O., S. 289.

⁵⁵ Bei dem, was sie machten, handelte es sich um eine echte Inkulturation, wenn wir darunter das Folgende verstehen: „[...] die Inkarnation des Lebens und der christlichen Botschaft in einem konkreten kulturellen Bereich, und zwar so, dass diese kulturelle Erfahrung nicht nur dazu führt, dass man sich mit den der eigenen infrage stehenden Kultur zugehörigen Elementen ausdrückt (was nur eine oberflächliche Anpassung wäre), sondern dass sie zum inspirierenden, normativen und Einheit stiftenden Prinzip wird, welches diese Kultur verändert und neu schafft und damit zum Ursprung einer ‚neuen Schöpfung‘ wird“. Vgl. Brief von Pedro Arrupe (dem ehemaligen Ordensoberen der Jesuiten; Anm. des Übers.) von 1978, zitiert in: R. Mate, „Inculturación“, in: Casiano Floristán Samanes/Juan José Tamayo-Acosta, *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid 1993, S. 616.

Um dies zu erreichen, gestanden die Verfasser von *Nicanmopohua* dem heiligen Glauben der Indios und dem aus Europa stammenden Christentum denselben theologischen Status zu (theologisch-kulturelle Symmetrie), und von da ausgehend schufen sie einen Dialog zwischen diesen beiden Traditionen mit dem Ziel, sie nicht nur begrifflich und semantisch, sondern auch hinsichtlich der Art und Weise, die Welt aufzufassen und zu deuten, das heißt ganzheitlich, miteinander in Einklang zu bringen. Belege dafür sind: die Verwendung von theologischen Kategorien, die sich aus Spanisch und Nahuatl zusammensetzen: *Dios inantzin*, „kleine Mutter Gottes“, *nelly Teotl Dios*, „der wahre Gott“; die Zuschreibung von Attributen an den christlichen Gott, die eigentümlich für die indigene Gottheit sind; die Erfindung neuer Begriffe in Nahuatl, um theologische Inhalte streng christlicher Natur zu benennen: *in teoyotl*, „die göttlichen Dinge“, der Inhalt der Verkündigung des Evangeliums; die Bekräftigung etlicher für das Christentum wesentlicher Dogmen: der Einzigkeit Gottes, der Menschwerdung Gottes, Jesus als Messias und Erlöser und die Jungfrau Maria als Mutter Gottes und der Menschen;⁵⁶ die Anerkennung des kirchlichen und bischöflichen Amtes und die Erwähnung der pastoralen Praxis der Institution Kirche sowie ihrer territorialen Jurisdiktion.

Aufgrund der Situation des Todes und der Unterdrückung, die das indigene Volk als Folge der Herrschaft, die ihr die Kolonialherren und die europäische Metropole aufzwingen, erduldet, bekräftigen die Autoren des Textes entschieden alles, was es in den beiden Traditionen an Lebensförderlichem und Befreiendem gibt: Tonantzin ist Trägerin einer Göttlichkeit, die Leben schenkt; das Projekt von Tepeyacac, das sie selbst vorantreibt, hat eine ganzheitliche Befreiung zur Folge, nämlich subjektiv, gesellschaftlich und geschichtlich, universal und transzendent; ihr Sohn Jesus, der Christus, wird offen und ohne Weiteres als *temaquixtiani*, das heißt als „Befreier“, dargestellt;

⁵⁶ Vgl. Richard Nebel, Santa Maria Tonantzin Virgen de Guadalupe. Religiöse Kontinuität und Transformation in Mexiko (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 40), Immensee 1992, S. 214.

die Befreiung/Erlösung, die verkündet wird, beginnt, wie das Reich Gottes, hier und jetzt.

Der locus enuntiationis

Der interkulturelle Dialog wurde vom kulturellen Universum der Indigenas her konzipiert und strukturiert. Obwohl innerhalb des Kontextes der christlich-europäischen Herrschaft über die mittelamerikanischen Kulturen der *locus* des Indigena als verachtenswert, verzichtbar, nicht wertvoll und irrational galt,⁵⁷ sollte er im *Nicanmopohua* eine bedeutendere Rolle auf wissenschaftstheoretischer, hermeneutischer, ethischer, politischer und theologischer Ebene spielen. Dies sollte der Ort sein, der die Autoren des Textes herausfordert, der das Was und Wie ihres Denkens bestimmt und den sie sich selbst bewusst als ihren *locus enuntiationis* aneignen. Als Folge aus diesem Ursprung, dieser Quelle der Inspiration und Vorgehensweise entsteht ein kritisch-positiver Diskurs, der im *qualcan, yeccan*⁵⁸, „am rechten, guten und angemessenen Ort und zur rechten, guten und angemessenen Zeit“⁵⁹, hervorbricht, um zur tiefgreifenden Veränderung der Wirklichkeit beizutragen, auf die man sich bezieht.

Die Verfasser des Textes wählten nicht nur die wirkliche Situation der Indios zum Ausgangspunkt ihrer theoretischen Praxis, sie gingen noch einen Schritt weiter: Sie nahmen den negativen Aspekt (der Verletzlichkeit, des Todes) dieses Ortes in kritischer und engagierter Weise mit auf. Er wurde nun soziohistorisch als der *locus* aufgefasst, von dem aus sich ihr Diskurs entfaltetete.⁶⁰ Der leidende Leib des indi-

⁵⁷ Vgl. Clodomiro Siller, „El método de la evangelización en el Nicanmopohua“, in: *Estudios Indígenas* 2 (1981), S. 281.

⁵⁸ Bernardino de Sahagún, *Coloquios y doctrina cristiana*, Mexiko 1986, S. 193.

⁵⁹ Analog gesprochen, handelt es sich um die kairologische Zeit oder die rechte Zeit der biblisch-prophetischen Tradition bzw. der *Jetztzeit* Walter Benjamins.

⁶⁰ Vgl. Enrique Dussel, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid 2007, S. 15.

genen Volkes, das insgesamt Opfer soziopolitischer Prozesse und Strukturen war, die die hegemoniale Metropole ihnen aufzwang und die deren Kolonialsklaven instrumentalisierten, fungierte als *locus enuntiationis* ihrer theoretischen Argumentation.

Die ethisch-wissenschaftstheoretische Aufwertung dieses *locus enuntiationis* ermöglichte es den Autoren des Textes, ein Bewusstsein davon zu entwickeln, dass die Indigenas als Opfer des Prozesses der Invasion, der Eroberung, der Kolonisierung und Herrschaft der Europäer nicht nur eine unvermeidliche Begleiterscheinung dieser Ereignisse (ein notwendiges und daher unumgebares Übel) waren, sondern dass sie einen Teil des Wesens des Systems der Herrschaft selbst bildeten, die die europäische Metropole gewalttätig über die Kolonien ausübte. Es waren zwei Seiten ein und derselben Medaille, nur dass die Indigenas deren verborgene, verneinte, verachtete und verdeckte Seite bildeten.⁶¹ Davon ausgehend war es nicht schwer, ein Bewusstsein davon zu entwickeln, dass die autochthonen Bewohner und ihre geraubten Reichtümer die erste Bedingung der Möglichkeit der Überlegenheit waren, die die spanische Metropole an den Tag legte: Es konnte kein hegemoniales Zentrum einer europäischen Metropole ohne ein nichteuropäisches peripheres und beherrschtes Kolonialsystem geben; keine Akkumulation und Bereicherung ohne Raub, Ausbeutung und Verarmung; keine Herrscher ohne Beherrschte; keine Täter ohne Opfer.

Dieser parteiische Ort der Ankündigung und Anklage ermöglichte es den Autoren auch, deutlich zu machen, dass die angebliche Unschuld des spanischen Hegemonialsystems hinsichtlich der Tatsache, dass die Indigenas zu Opfern gemacht wurden, eben keine Unschuld war. Indem sie wissenschaftstheoretisch und hermeneutisch den „Ort“ des soziohistorischen Schmerzes ihres Volkes zum Ausgangspunkt wählten, traten sie den Beweis dafür an, dass die europäische hegemoniale Metropole für die Situation der Verwundbarkeit und

⁶¹ Vgl. Enrique Dussel, „Europa, modernidad y eurocentrismo“, in: Edgardo Lander, *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires 2000, S. 49.

des Todes, die die autochthone Bevölkerung durchlitt, direkt verantwortlich war, und zwar über systemische, strukturelle und ideologische Mechanismen, die sie durchsetzte und benutzte, um ihre Kolonialherrschaft (Ausbeutung und Unterdrückung) auszuüben.

Dieser wissenschaftstheoretische und hermeneutische *Ort* ermöglichte es ihnen auch, Kategorien auszuarbeiten und anzuwenden, die ihnen die theoretischen Instrumente an die Hand gaben, um die Wirklichkeit aus einer radikal neuen und kritischen Perspektive zu betrachten: Was für die systemische Totalität die Wahrheit für ihre Opfer darstellte, offenbarte sich als Lüge; was die Mächtigen als gut anerkannten, das erlitten die von ihnen Unterdrückten als ein Übel; was der hegemoniale Teil als Gerechtigkeit für die Schwachen verteidigte, trat deutlich als Ungerechtigkeit hervor; was Reichtum, Überfluss und Wohlergehen für die Reichen darstellte, war bei den Armen nichts als Elend, Hunger und Krankheit. Von da aus konnten sie die wesentlichen Widersprüche des hegemonialen Systems erkennen, kritisieren und anklagen: die Irrationalität seiner Vernunft, die Lüge seiner Wahrheit, die Ungerechtigkeit seiner Gerechtigkeit, die Gewalttätigkeit seines Friedens, die Asymmetrie seiner Gleichheit, die Perversität seiner Ethik, den Tod seines Lebens.

Das verwundbare indigene Volk, das im Text symbolisch durch Juan Pablo und Juan Bernardino repräsentiert wird, ist also der Ort der Artikulation, der im gesamten Text *Nicanmopohua* als das grundlegende Kriterium fungiert, um die positiven Ansprüche von Wahrheit, Allgemeingültigkeit, Gerechtigkeit, Güte, Gleichheit, Aufrichtigkeit, Schönheit und Bedeutung des herrschenden hegemonialen Systems sowohl der Metropole als auch Neuspaniens zu beurteilen.

Schlussfolgerung

Nicanmopohua ist der erste Text und das wichtigste Dokument der indigen-christlichen Theologie der entstehenden Neuzeit. Als Produkt eines echten interreligiösen Dialogs etabliert es eine völlig neue Erfahrung und ein völlig neues theologisches Verständnis, das indi-

gen und christlich gleichermaßen ist. Es handelt sich – wie wir in dieser Darstellung gesehen haben – nicht um eine Übersetzung oder Wiederholung der grundlegenden Elemente des Christentums ins Nahuatl oder um eine Unterordnung beziehungsweise Anpassung des indigenen Glaubens an den gegebenen christlichen Glauben, sondern um die Schaffung eines echten und neuen philosophisch-theologischen Ansatzes mit dem Anspruch der Universalität, der Allgemeingültigkeit, der die grundlegenden kritischen Aspekte beider religiöser Traditionen aufnimmt und integriert, um tatsächlich eine Antwort auf die kulturelle Realität seiner Adressaten zu geben.

Indem sich die Theologen und Philosophen aus dem Volk der Nahua die Botschaft des Evangeliums ausgehend von ihrem eigenen kulturellen Universum aneigneten, sie neu schufen und aufnahmen und dabei die eigene kulturelle Identität sowie die des Evangeliums selbst respektierten, brachten sie eine echte „Indigenisierung“ des Christentums zustande. Dieser Prozess einer echten Inkulturation war dem heiligen Glauben semitischen Ursprungs keineswegs fremd, da er doch bereits zu anderen Zeiten und an anderen Orten und Regionen „hellenisiert“, „romanisiert“, „germanisiert“ oder „slawisiert“ worden war.⁶² Mittels dieses ehrlichen und respektvollen Bemühens um Inkulturation entwickelten sie auch eine Theologie inter- und transkultureller Art, da sie bewusst und respektvoll den Inhalt des Evangeliums und die aus Europa kommende christliche Erfahrung in die heilige Weltanschauung, in die Lebenswelt und in das Umfeld der indigenen mittelamerikanischen Nahua integrieren wollten.⁶³

Darüber hinaus stellte die Nahua-Gemeinschaft von Taltelolco deutlich klar, dass es die Treue zum Evangelium des *in Totemaquixticitzin, Totecuiyo Jesucristo*, „dessen, der uns befreit hat, unseres Herrn Jesus Christus“ verlangt, in diesem Prozess der Inkulturation den hermeneutischen und theologischen *locus enuntiationis* im Ort der anderen zu wählen: der Armen, der Kranken, der Ausgegrenzten, der Fremden, der Waisen, das heißt im Ort der Opfer des herrschen-

⁶² Vgl. ebenda, S. 261.

⁶³ Vgl. Richard Nebel, a. a. O., S. 233.

den Hegemonialsystems, und von hier aus die gesamte Wirklichkeit neu zu gestalten.

Im aktuellen weltweiten Kontext, der von einer Reihe von widersprüchlichen und miteinander verschränkten globalen Phänomenen gekennzeichnet ist, die die unterschiedlichen Gesellschaften des Weltsystems ausmachen und bestimmen und komplexe soziokulturelle Veränderungsprozesse ebenso wie Zusammenprall und Konflikt jeglicher Art in und zwischen den Gesellschaften hervorbringen, können uns die Kritik, der architektonische Entwurf und die Lösung, wie sie die Nahua-Gemeinschaft von Taltelolco im *Nicanmopohua* strukturell vorgegeben hat, ohne Zweifel helfen, viele der aktuellen Probleme und interkulturellen regionalen oder weltweiten Konflikte zu verstehen, anzugehen und zu lösen. Stellt doch dieser indigene Text ein historisches und kritisches Beispiel dafür dar, wie man die Problematik des Aufeinanderprallens von Kulturen erkennt, wie man sie angeht und wie man hierfür innerhalb eines vernünftigen, kritischen ethisch-politischen Rahmens eine Lösung findet.

Regen im äthiopischen Antiphonale (Dəgwa). Ein Fall von Inkulturation

von Daniel Assefa

Landwirtschaft und Viehzucht hängen in Äthiopien stark von Regenfällen ab. Viele Aspekte des Lebens in Äthiopien, darunter auch der Ackerbau, folgen dem Rhythmus aus Regen- und Trockenzeiten. Inwieweit spiegeln sich diese Aspekte auch in der christlichen Liturgie wider? Hat die Natur, so wie sie sich in der äthiopischen Umwelt darstellt, auch einen Platz im Kirchenjahr? Das Motiv des Regens im *Dəgwa*, dem Antiphonale der äthiopischen orthodoxen *Tewahədo* Kirche (EOTC), steht im Zentrum unserer Aufmerksamkeit. Unter den Lobgesängen auf die Regenzeit werden nur diejenigen besprochen, die den Sonntagen vorbehalten sind. Dieser Beitrag will einen alten Inkulturationsprozess erhellen, durch den biblische Themen die Wahrnehmung und Wertschätzung der Schöpfung erklären und sich die Natur in den liturgischen Gebeten wiederfindet.

Hintergrund

Der Dəgwa

Der *Dəgwa* besteht aus Kirchenliedern und Lobgesängen für die wichtigsten christlichen Feste, für Sonntage, für den Gottesdienst und für die Verehrung von Heiligen, Märtyrern und Engeln.¹ Entsprechend den Zeiten im liturgischen Jahr wird der *Dəgwa* in drei Teile unterteilt: die Zeit von Johannes dem Täufer, die Zeit der Gnade (*Astaməhero*), die den Advent (*Səbkat*) einschließt, und die

¹ Vgl. Habtemichael Kidane, Eine Monographie über den *Dəgwa*, 1998; vgl. auch Ders. 2005.

Osterzeit, zu der die Fastenzeit gehört (*Arbə‘a Šom*). Neben den Zeiten und Unterzeiten des liturgischen Jahres gibt es im *Dəgwa* noch eine andere Kategorie, die meteorologische Phänomene aufgreift. Dazu gehören die Regenzeit, die Erntezeit und die Blütezeit.

Regen in Äthiopien

Für Regen zu beten, ist ein wesentlicher Bestandteil der christlichen Liturgie in Äthiopien. Das Ausbleiben des Regens hat spezielle Fürbitten und Gebete in den Kirchen hervorgebracht.² Regenmangel, der zu Dürre und Hungersnot führt, inspiriert auch Lieder und Gedichte von Bauern.³ Hingegen bedeutet ausgiebiger Regen häufig eine gute Ernte⁴ und ein Zeichen für Gottes Segen. Man dürfte eine gewisse Analogie zwischen Äthiopien und Palästina erwarten in Bezug auf die sehnsuchtsvolle Erwartung des Regens – im Gegensatz zu Ägypten, das vom Nil abhängt. Die Hauptregenzeit in Äthiopien ist von Mitte Juni bis Mitte September. Im Kirchenjahr erstreckt sich diese Zeit von Anfang Juli (*Säne*) bis Anfang Oktober (*Mäskäräm*).⁵

Beginn der Gesänge für die Regenzeit⁶

Der Teil des Antiphonale für die Regenzeit, der für die feierlichen Vespere an Sonntagen verwendet wird, beginnt mit dem Aussäen. Derjenige, der aussät und erntet, tut das im Vertrauen auf Gott. Das Ge-

² Für den Brauch des Regenmachens in Äthiopien bei Christen oder Muslimen oder Bräuche in traditionellen Religionen, vgl. Dirk Bustorf, *Encyclopedia Aethiopica*, Bd. 4, Wiesbaden 2003, S. 328.

³ In Äthiopien gibt es eine mündliche und schriftliche Literaturtradition über die Gefühle der Bauern in Bezug auf den ausbleibenden Regen.

⁴ Zu viel Regen mit Hagel, insbesondere außerhalb der Regenzeit, ist schädlich und zerstörerisch.

⁵ Emmanuel Fritsch, „The Ethiopian Liturgy“, in: *Warszawskie Studia Teologiczne* XII/2/1999, Warschau 2000, S. 71–116, hier: S. 107.

⁶ Vgl. Misraq Godjam gemäß der Tradition von im Nordwesten von Äthiopien veröffentlichten *Dəgwa*, 2006, S. 546.

dicht spiegelt jedoch auch andere Aspekte der übergroßen Gnade Gottes wider. Vom Ackerbau kommt man zum Lob des Sabbats⁷, einem Werk Gottes, einem Geschenk, so dass sich die Menschheit ausruhen kann.⁸ Der nächste Satz kommt auf den Ackerbau zurück und beschreibt kosmologische Phänomene mit Bezug auf den Regen. Gott türmt Wolken auf und gibt so demjenigen Hoffnung, der sät. Die Stanze endet mit einem theologischen Motiv: Wer ist so gnädig wie Du (Gott)? Regen ist Gottes Verheißung, die Frucht seiner Gnade.⁹ In den meisten Kirchenliedern finden sich Bibelzitate oder Anspielungen darauf, insbesondere auf die Psalmen, wie man unten sieht.

Danke Gott¹⁰, rufe seinen Namen
 Erzähle seine Taten allen Völkern weiter
 Suche Gott und du stehst auf festem Grund
 Suche sein Gesicht alle Zeit und preise Gott
 Er wird dir den Regen¹¹ des Tsädäy¹² schenken,
 Er wird Segen regnen lassen

⁷ Für die Bedeutung des Sabbat im Alten Testament vgl. E. Stolz, „Šbt, to cease, to rest“, in: *Theological Lexicon of the Old Testament*, 1997, dt. Originalausgabe Ernst Jenni/Claus Westermann (Hrsg.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, München/Zürich 1976, S. 1297–1302.

⁸ Laut Genesis 2,1 ist der Sabbat von Gott als siebter Tag gesegnet, dem Tag, an dem er sein Schöpfungswerk unterbrach. In Exodus 20,10–11 wird dem Volk Gottes geboten, den Sabbat einzuhalten, weil er der Ruhetag ist. In Deuteronomium 5,15 findet sich ein weiterer Grund, den Sabbat einzuhalten. Er soll an die Befreiung und Erlösung aus der Knechtschaft erinnern.

⁹ Im Antiphonale werden, vielleicht aus Platzgründen, die Sätze nicht als Gedicht präsentiert; dennoch ist es möglich, hier fünf Sätze oder sich reimende Zeilen zu identifizieren, weil sie alle auf die gleiche Silbe enden.

¹⁰ Vgl. Ps 105,1; der äthiopische Ausdruck bedeutet auch „sich verbeugen“.

¹¹ Für den Regen als Geschenk Gottes vgl. Winfried Thiel, „God as creator and Lord of Nature in the Deuteronomistic Literature“, in: *Creation in Jewish and Christian Tradition (JSOT supp. 319)*, London, S. 69–71, hier: S. 66.

¹² Kurze Regenzeit oder Zeit der Aussaat.

Die nächste Stanze¹³ greift zunächst Psalmeninhalte auf und beleuchtet dann die theologische Bedeutung des Sabbats, der für die Menschen geschaffen wurde. Man verehrt den Sabbat durch Rechtschaffenheit und Wohlverhalten. Das Motiv des Sabbats ist dann mit dem Regenmotiv verflochten, wie man unten sieht.

Verehere den Sabbat, übe Rechtschaffenheit
 Denn der Sabbat wurde für die Menschen geschaffen
 (Er ist) der Herr des Sabbats und der Vater der Barmherzigkeit
 Auf den Inseln ihre Hoffnung werfen
 Du, der Du jedes Jahr die Regenzeit beginnen lässt
 Gib uns, oh Herr, Augen, die sehen

Danach folgt eine fürsorgliche Handlung Gottes gegenüber den Kreaturen, Tieren und Vögeln. Der Sabbat ist für die Menschen und hier ist der Regen für die Tiere.

Gepriesen und verherrlicht seist Du
 Groß ist Deine Macht, die im Himmel ruht
 Du, der Du den Sabbat zum Ausruhen gemacht hast
 Du gabst das Essen der Gerechtigkeit
 Allen Tieren auf den Feldern und allen Vögeln des Himmels

Wenn der Himmel mit Wolken verhüllt ist, dann dazu, um „allem Fleisch Nahrung“ zu geben. Die Beruhigung der See und die Ruhe am Sabbat werden gleichgesetzt. Die See ist personifiziert und scheint die ihr zugeordnete biblische Symbolik zu reflektieren. Auf ein Wort Gottes oder Jesu im Neuen Testament hin wird die See, die die Mächte des Bösen verkörpert, beruhigt. Der Sabbat, der Tag der Wiederauferstehung Jesu Christi, wird daher als Erlösung und Schweigen erklärt, das von Gott kommt.

¹³ Das Buch enthält keine Zeichen zur Unterscheidung der einzelnen Stanzas. Eine Verlagerung lässt sich leicht feststellen, wenn sich die Reime ändern. Das ist aber nicht immer der Fall.

Er, der den Himmel mit Wolken bedeckt
 Er, der allem Fleisch Nahrung gibt
 Er, der die Ackerfurchen wässert
 Die See wurde ruhig, nachdem sie das Wort ihres Schöpfers
 vernahm
 Großes Schweigen griff am Sabbat um sich

Theologische Themen

Gottes Vorsehung

Im *Dəgwa* sind Menschen Objekte von Gottes Liebe. Der Regen und die Regenzeit sind Verkörperung von Gottes Liebe, insbesondere für die Hungrigen und Armen. Gott ist der, der die Menschen liebt (*mäf-qäre säb'*). Barmherzigkeit ist die Folge solcher Liebe, wie im unten stehenden Lobgesang ausgedrückt wird.

Er ist der Herr des Sabbats
 König der Könige
 Herrlichkeit der Engel
 Er lässt Regen auf die Erde fallen
 Er ist der Herr des Sabbats
 Langsam im Zorn und überschwänglich in Barmherzigkeit
 Gott, der verändert (Wandel bewirkt)
 Der den Armen hilft, der die Beladenen tröstet
 Gott des verborgenen Schatzes,
 lässt die Regenzeit beginnen,
 lässt Gnade zuteilwerden
 Vom Himmel gibt er Regen
 Er ist der Herr des Sabbats
 Christus, Gott der Gnade

Gott wird gebeten, das menschliche Herz und das Antlitz der Erde zu erfreuen. Die Freude kommt vom Segen für die Erde, dem Geschenk des Regens, aber auch vom Geschenk des Ausruhens und dem Ge-

schenk der Erlösung. Eine Synthese wird aus diesen drei Themen hergestellt.

Verleihung der Thora, Geschenk des Regens

In einem der Lobgesänge wird eine interessante Analogie zwischen der Thora und dem Regen hergestellt. Moses schaut zum Himmel auf und betet. Gott gebietet Moses, sein Gesetz und den Sabbat zu halten. Das Geschenk der Thora und das Geschenk des Regens sind hier miteinander verwoben.

Moses stieg auf einen Berg
 Er rief Gott wegen der Plagen an
 Um Israel willen
 Die Augen gen Himmel, durch sein Gebet,
 Brachte er die Thora den Berg hinunter
 Gott sprach zu Moses
 Er sagte: „Haltet meine Gebote und meine Anordnungen“
 Verehrt meinen Sabbat in Rechtschaffenheit
 Ich gebe der Erde Frieden und Regen
 Der die Erde bewässert
 Und er segnet die Früchte

Personifizierung der Erde:

Er, der den Wolken gebietet
 Auf dass sie Regen auf die ganze Erde fallen lassen
 An den Orten, an denen Gott es so gewollt hat,
 Auf dass sowohl der, der sät, als auch der, der erntet, sich freuen
 möge
 Die Erde sah Ihn und segnete Ihn, die See warf sich vor Ihm nieder

Laut dem oben genannten Lobgesang (*Dəgwa*, S. 547) gehorcht die Natur Gott. Wolken und Regen sowie die personifizierte Erde und die personifizierte See gehorchen Gott. Die Erde dankt Gott und die See wirft sich vor Ihm nieder. Die Erde preist Gott für das Geschenk des Wassers, wohingegen sich die See Gott unterwirft.

Das Leben Jesu

Die Lobgesänge des Antiphonale beziehen sich häufig auf die Evangelien. An vielen Stellen wird auf Jesu Einzug in eine Synagoge und seine Aufforderung, „seinen“ Sabbat zu ehren, abgehoben. Zunächst ist nicht klar, auf welche Bibelstelle hier angespielt wird. Wurde Jesus nicht häufig dafür angeklagt, dass er den Sabbat nicht einhält? Wie können die Lobgesänge dann Jesus den Befehl in den Mund legen, sich an den Sabbat zu halten? Das Possessivpronomen gibt hier vielleicht einen Hinweis. Der Sabbat ist Eigentum Jesu. Der Lobgesang lautet:

Jesus ging in die Synagoge der Juden
 Er unterwies sie und sagte zu ihnen: „Haltet meinen Sabbat“
 Jesus ging in die Synagoge der Juden am Sabbat
 Er trieb Dämonen aus und mit seinen Worten machte er die
 Aussätzigen rein
 Jesus ging in die Synagoge der Juden am Sabbat
 Er spuckte auf die Erde und machte daraus einen Brei und heilte
 die Blinden

Die Anspielung auf Johannes 9,6, wo Jesus einen Mann heilt, der blind geboren ist, scheint offensichtlich: „Als er dies gesagt hatte, spuckte er auf die Erde; dann machte er mit dem Speichel einen Teig, strich ihn dem Blinden auf die Augen.“ (Joh 9,6)

In Verbindung zu dem, was gerade gesagt wurde, bestätigen mehrere Lobgesänge, dass Christus der Herr des Sabbats und Gebieter der Natur ist.

Er ist der Herr des Sabbats
 König der Könige
 Herrlichkeit der Engel
 Er lässt Regen auf die Erde fallen
 Er ist der Herr des Sabbats
 Langsam im Zorn und überschwänglich in Barmherzigkeit
 Gott, der verändert (Wandel bewirkt)
 Der den Armen hilft, der die Beladenen tröstet

Gott des verborgenen Schatzes, Er lässt die Regenzeit beginnen,
 lässt Gnade zuteilwerden
 Vom Himmel gibt Er Regen
 Er ist der Herr des Sabbats
 Christus, Gott der Gnade

Im folgenden Lobgesang wird Jesus „Gottes Sohn“ genannt, der großzügig mit den Geschenken des Regens und den Segnungen des Sabbats umgeht.

Gelobt seist Du, Herr des Sabbats
 Der Du jedes Jahr die Regenzeit beginnen lässt
 Der Herr, der nach seinem Willen tut
 Die Taten des Sohnes Gottes sind mannigfaltig
 Wenn es Zeit ist, lässt Du die Regenzeit beginnen
 Er machte den Sabbat zum Ausruhen

Danach wird das Thema der Erlösung zum Geschenk des Sabbats und der Regenzeit hinzugefügt. Frieden und Heil werden mit den Geschenken der Natur, insbesondere mit Zeit (Sabbat) und Regen vermischt.

Herrlich ist das Wort des Eingeborenen Sohn Gottes
 Gut sind seine Taten
 Er ist der Friedensstifter und Retter der Welt
 Er lässt jedes Jahr die Regenzeit beginnen
 Er bewässert die Erde
 Er ist der Herr des Sabbats und der Vater der Gnade
 Eingeborener Sohn
 Wegweiser für Rechtschaffenheit und Frieden
 Der Sohn Gottes ging an einem Sabbat in die Synagoge
 Der Einzige, der den Wolken gebietet
 Damit sie Regen auf die Erde fallen lassen
 Er segnete den Sabbat,
 weil Er an diesem Tag von all seiner Arbeit ruhte.¹⁴

¹⁴ Vgl. Gen 2,3

Der Friede der Auferstehung: Die Verbindung des Themas Sabbat mit der Auferstehung wird im folgenden Lobgesang deutlich, der Jesu Ostergruß aufgreift.

Moses und Aaron preisen Dich
Auf dass Du durch Dein Machtwort Regen fallen lässt
Er lässt die Regenzeit beginnen
Er zeigt Vergebung
Er gibt Segen
Er machte den Sabbat, Ruhezeit für Menschen
Er lehrte sie und Er sagte: „Friede sei mit euch“

Bedeutung des Sabbats

Die Beziehung zwischen Jesus und dem Sabbat scheint auf Markus 2,28 zurückzugehen, wo Jesus sagt: „Deshalb ist der Menschensohn Herr auch über den Sabbat“. Dabei geht der Aufruf, den Sabbat einzuhalten, nicht von Jesus aus, sondern ist eine Forderung der Pharisäer. Eine mögliche Erklärung für den scheinbaren Widerspruch oder Anachronismus könnte sein, dass im Lobgesang eine umfassende Bedeutung des Begriffes „Sabbat“ mitschwingt. Wenn der Sabbat Jesus gehört, bedeutet dies, dass er die verschiedenen Dimensionen seines Wirkens, einschließlich seines Todes und seiner Auferstehung, berührt. Der scheinbare Anachronismus löst sich auf, wenn man den Sabbat Jesu mit seiner Auferstehung gleichsetzt.

Heute hat der Sabbat zahlreiche Bedeutungen im Alten Testament¹⁵ und im Judentum¹⁶. Es sei darauf hingewiesen, dass mehrere Bedeutungsfacetten des Sabbats schon im frühen Christentum, ins-

¹⁵ Für die Bedeutungen des Begriffs „Sabbat“ und für die Beziehung zwischen den verschiedenen biblischen Texten, die den Sabbat behandeln, vgl. Michael Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1988, S. 130–134, 145–151, 478–479, 482–487.

¹⁶ Vgl. Daniel Falk, „Sabbat“, in: *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, Michigan 2010, S. 1174–1176.

besondere bei den Kirchenvätern, zu finden sind. Der Sonntag, der erste Schöpfungstag, bekommt durch die Tatsache, dass er auch der Tag der Auferstehung ist, eine größere Bedeutung. Die Auferstehung bringt neue Schöpfung hervor. Hierin besteht die Verknüpfung zum Thema Schöpfung. Vom Blickwinkel der Erlösung aus ist der Sonntag mit dem Feiern des Ausruhens verknüpft, das von Christus gegeben ist.¹⁷ Im äthiopischen Antiphonale finden sich verschiedene Bedeutungen, von denen einige höchstwahrscheinlich durch die Schriften der Kirchenväter inspiriert sind. Das Antiphonale verbindet das wöchentliche Fest des Sabbats mit den Jahresfesten wie Weihnachten und Ostern.

Die Hoffnung der Kreaturen

In den feierlichen Vespern des wöchentlichen Festes des Sabbats während der Regenzeit gehört Hoffnung zu den wichtigsten Motiven. In einem Vers heißt es: „Die Augen aller Seelen setzen Hoffnung in dich“. Die allererste Zeile der ersten Stanze bekräftigt, dass derjenige, der aussät, damit auch Hoffnung in Gott verstreut. Hoffnung als die Tugend, die den Säer begleitet, dem das Wasser ausgeht, wird wichtiger; der Säer schaut in den Himmel und zu den Wolken mit Demut und Vertrauen.

Im folgenden Lobgesang ist der Akt der Hoffnung auch auf andere Kreaturen ausgeweitet. Er nimmt insbesondere auf die Inseln, aber auch auf die Tiere des Feldes und die Vögel des Himmels Bezug. Der Herr des Sabbats lässt die Regenzeit beginnen, segnet die Früchte der Erde und schenkt allen in nah und fern Frieden.

Gott spricht: Inseln, hofft auf mich
 Stützt euch auf mich, ihr Inseln,
 Tiere des Feldes und Vögel des Himmels
 Alle Kreaturen sehen mit Hingabe¹⁸ zu mir auf

¹⁷ Vgl. Jean Danielou, *The Bible and the Liturgy*, Notre Dame 1956, S. 222–241.

¹⁸ Das bedeutet: mit Hoffnung.

Ich bin der, der jedes Jahr die Regenzeit beginnen lässt
Ich bereite die Regenzeit für die Erde vor
Ich segne die Früchte der Erde
Ich gebe Frieden denen, die fern sind und die nahe sind
Ich bin der Herr des Sabbats

Inkulturation

Nähe zur Natur

Die Umwelt und das Klima sind Teil von Äthiopien lange vor Einführung des Christentums im Land. Ausdrucksformen und Gebete zu Gottheiten, um Fruchtbarkeit zu erlangen, sind denkbar. Die Abhängigkeit vom Himmel verschwindet nicht mit der Verkündigung des Evangeliums. Im Gegenteil, die Hoffnung auf das Heil Christi und Hoffnung in Gottes Vorsehung sind miteinander verflochten. In den Lobgesängen finden sich Hinweise auf zahlreiche Naturphänomene des Landes. Sie laden Christen dazu ein, die Wolken zu beobachten, den Donner zu hören, die Blitze und den Regen zu sehen. Daneben gerät der allmähliche Prozess der Bebauung in den Fokus. Vom Säen über die verschiedenen Regenphasen gelangt man zur letzten Phase, der Ernte.

In einem säkularen Umfeld würde man diese Ereignisse bewundern, vielleicht ein Gedicht schreiben oder eine wissenschaftliche Perspektive einnehmen. Das geschieht auch im heutigen Äthiopien. Ohne diese anderen Ansätze verwerfen zu wollen, wird im äthiopischen Antiphonale ein vom Glauben erhellter Ansatz vertreten.

Mit anderen Worten, die äthiopische Umwelt wird ernst genommen. Wenn Menschen ihren christlichen Glauben im Gebet ausdrücken, stellt dies eine wichtige Erfahrung für das Alltagsleben und die Kultur dar und geschieht nicht isoliert. Wenn man das, was man glaubt, auch betet, dient die Liturgie dazu, die Erscheinungsformen der Natur mit den Lehren des Evangeliums zu verbinden. Die christlichen Wahrheiten werden mit den Segnungen der Natur verknüpft.

Die Wahrnehmung der Natur bereichern

Im Antiphonale ist eine tiefe und vielschichtige Kontemplation des Sabbats im Licht der Auferstehung festgeschrieben. Mit Rückgriff auf die Heilige Schrift wird der Sabbat mit dem Motiv der Natur und aufgrund seiner göttlichen Herkunft insbesondere mit Regen verknüpft. Gott ist die Quelle der Schöpfung, des Sabbats und des Regens. Da der Sabbat Freiheit von Sklaverei und Ausbeutung impliziert, garantiert der Segen der Natur Freiheit von Hungersnot, Elend und Erniedrigung. Schöpfung, Vorsehung und Erlösung sind miteinander verflochten. Der Regen spiegelt Gottes Fürsorge für seine Schöpfung, Gottes Vorsehung und Gottes Erlösung. Die Beziehung zwischen der Natur und dem Kirchenjahr des Alten Testaments bietet Platz für Analogien.

Der Kontext ist jedoch nicht einfach den Texten des Alten Testaments entlehnt, die das Umfeld Palästina einschließlich dessen Klima widerspiegeln. Die Psalmen und andere Texte des Alten Testaments sind in das äthiopische Antiphonale sicherlich eingeflossen. Aber es geht darüber hinaus, denn die Gebete sind dem äthiopischen Kontext angepasst. Dass das Motiv des Regens in die Liturgie und das Antiphonale eingefügt wurde, hätte auch in anderen traditionellen Religionen passieren können; weitere Studien könnten erhellen, ob es auch andere Einflüsse gegeben haben mag. Man kann jedoch in dieser Hinsicht nicht von einem ägyptischen Einfluss auf Äthiopien sprechen, da das Motiv in Ägypten selten ist.

Fazit

Dass sich Menschen, die nicht auf Regen angewiesen sind, häufig auf den Regen beziehen, ist nicht zu erwarten. Im *Dəgwa* wird Regen wichtig und aus der Perspektive des christlichen Glaubens betrachtet. Das Antiphonale beginnt mit Gott, dem Schöpfer, der am Sabbat geruht hat, der die Thora geschenkt hat, der den Bund mit Noah erneuert hat und der erlöst. Die Gebete werden, insbesondere während

der Regenzeit, an Gott gerichtet, der allein für den Regen verantwortlich ist. Biblische Themen werden in den Alltag der Gläubigen integriert. 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.

Konzepte der Inkulturation in der Kirchengeschichte

von Edmund Kee-Fook Chia

Zwei Phasen der Inkulturation

Der Terminus „Inkulturation“ ist zwar neueren Ursprungs, der Prozess, den er beschreibt, ist jedoch so alt wie das Christentum selbst. Beleg dafür ist die Tatsache, dass die Frohbotschaft des Jesus von Nazareth zuerst in griechischer statt in hebräischer Sprache niedergeschrieben wurde. Dass es mehrere Evangelien gibt, ist ein weiterer Beweis dafür, dass die Urkirche es für nötig hielt, die Frohbotschaft mittels Theologien und Visionen zu präsentieren, die bei den verschiedenen Gemeinden Nachhall finden konnten. Dieser Prozess, der dafür sorgte, dass das Evangelium von den Menschen einer Vielzahl kultureller und sprachlicher Traditionen besser verstanden und akzeptiert wurde, setzte sich über die Jahrhunderte und Jahrtausende fort. Darauf verweist auch Papst Franziskus in seinem ersten Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium*: „So verfügt das Christentum, wie wir in der Geschichte der Kirche sehen können, nicht über ein einziges kulturelles Modell, sondern ‚es bewahrt voll seine eigene Identität in totaler Treue zur Verkündigung des Evangeliums und zur Tradition der Kirche und trägt auch das Angesicht der vielen Kulturen und Völker, in die es hineingegeben und verwurzelt wird‘.“¹ Diese Manifestation des Glaubens in den Kulturen der Völker war Teil des natürlichen und subtilen Verlaufs der Entwicklung, wie ihn die Erfordernisse von Ort und Zeit bedingen.

¹ Vgl. Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium* über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 194), hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2013, Nr. 116; im Folgenden abgekürzt mit EG.

Mit dem Aufstieg des christlichen Reiches schritt dieser ursprüngliche und natürliche Prozess jedoch nicht in dieser Natürlichkeit fort und wurde mitunter sogar ganz unterschlagen. Mit dem fortschreitenden Eurozentrismus² der Religion im ersten Jahrtausend und der missionarischen Bewegung im zweiten Jahrtausend als Begleiterscheinung dessen, was mitunter beschönigend das „Zeitalter der Entdeckungen“ genannt wird, begann die gleichförmige Verbreitung des Evangeliums im Reich – auch in die nicht europäischen Kulturen. Der christliche Glaube präsentierte sich damit in europäischem Gewand. Das ging so weit, dass Glaube und Kultur nahezu ununterscheidbar waren. Mit dem Zerfall des Kolonialreichs gegen Ende des zweiten Jahrtausends entstanden unabhängige Nationalstaaten, was seinerseits die dort ansässigen Christen zur Suche nach ihrer eigenen indigenen Identität bewegte. Der Prozess der Inkulturation rückte wieder in den Mittelpunkt, diesmal auf einer bewussteren und expliziteren Ebene. Besser bekannt ist dieser Prozess als die Begegnung oder der Dialog zwischen Evangelium und Kultur.

Beschäftigt man sich mit den frühen Konzepten der Inkulturation, muss man daher beide Phasen untersuchen: die ursprüngliche und natürliche sowie die moderne und bewusstere Phase. Beide unterscheiden sich qualitativ in ihrem Ansatz. Und die eingesetzten Mittel variieren mit der Theologie, die ihnen jeweils als Inspiration diene. Deshalb befasst sich der erste Teil dieses Beitrags mit der ursprünglichen Phase der Inkulturation, die sich von den Anfängen der christlichen Bewegung über die Urkirche und die Zeit des Mittelalters sowie die missionarische Phase bis zur Zeit kurz vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil erstreckte. Danach steht die moderne Phase im Mittelpunkt, die aktiv erst Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts einsetzte, vor allem in den Kirchen an der Peripherie des Christentums. Grund dafür ist, dass diese Kirchen jahrhundertlang als Kolonien oder Auslandsvertretungen ihrer Mutterkirchen in Europa fungierten. Daher wurde Inkulturation plötzlich zu einem Prozess der

² Vgl. Joseph Mitsuo Kitagawa, *The Christian Tradition. Beyond its European Captivity*, Philadelphia 1992.

Selbstwerdung und Befreiung sowie zum Ringen um Selbstbestimmtheit. Das gab den Ortskirchen die Möglichkeit, ihren Ausdruck in Symbolen und Theologien zu finden, die im Einklang mit der eigenen nationalen und kulturellen Identität standen.

Die ursprüngliche Phase der Inkulturation

In einem Schreiben zum Thema *Glaube und Inkulturation* aus dem Jahr 1988 sieht die Internationale Theologenkommission des Vatikans die „charakteristischen Anfänge der Inkulturation des Glaubens“ im ersten Pfingstereignis in Jerusalem. An diesem Tag, der symbolisch die Geburt der Kirche markiert, „leitet das Hereinbrechen des Heiligen Geistes die Beziehung zwischen dem christlichen Glauben und den Kulturen“ ein.³ Am Pfingsttag wurden die zwölf Jünger mit dem Heiligen Geist erfüllt und begannen zur Menge in Zungen zu sprechen, und „jeder hörte sie in seiner Sprache reden“ (Apg 2,6). Die Jünger waren samt und sonders Galiläer, in den christlichen Schriften heißt es aber, dass jeder in der Menge sie in seiner Muttersprache hörte, obwohl sie aus mindestens einem Dutzend verschiedener Städte oder Gegenden stammten.

Aus diesem neutestamentlichen Ereignis kristallisieren sich zwei Erkenntnisse heraus: Erstens war der kulturelle Pluralismus unter den Urchristen bereits viel stärker gegenwärtig, als er es zu späteren Zeiten der Kirchengeschichte sein würde. Zweitens waren die Jünger bestrebt, die Menschen in der Menge so anzusprechen, dass sie die Botschaft des Evangeliums am besten verstanden – beginnend damit, dass diese sie in der eigenen Sprache vernehmen konnten. Das ist der von den ersten Jüngern Jesu eingeschlagene Weg der Inkulturation. In Anbetracht genau dieser Vielfalt sowie der Reaktion der Kirche auf sie kann Pfingsten als Orientierung für das Verständnis der Uni-

³ Internationale Theologenkommission, *Glaube und Inkulturation*, 1988, Nr. 23, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1988_fede-inculturazione_ge.html (02.03.2017).

versalität der Kirche begriffen werden. Für den französischen Ekklesiologen Yves Congar ist Pfingsten genau das: die Feier der Universalität der einen heiligen katholischen Kirche.⁴

Zur Klarstellung bekräftigt die neutestamentliche Theologie: „Der Glaube an Christus verlangt von den neuen Gläubigen nicht, dass sie ihre eigene Kultur aufgeben, um die Kultur des jüdischen Gesetzes anzunehmen.“⁵ Das war der Weg, den das Apostelkonzil von Jerusalem (Apg 15) ging. Es lehrte, dass die Heidenchristen nicht zum Judentum konvertieren oder sich an die religiösen Praktiken der Juden – wie Beschneidung oder die strengen Speisegesetze – halten müssen. Der deutsche Theologe Karl Rahner sieht im Judentum die erste Phase der Kirche und im Heidenchristentum ihre zweite. Die dritte Phase – die erst Mitte des 20. Jahrhunderts einsetzt – ist für ihn der Selbstvollzug der Kirche als Weltkirche.⁶ Jede dieser Phasen umfasste verschiedene Wege der Akkommodation des Evangeliums an die unterschiedlichen Umstände und kulturellen Praktiken der Menschen der Zeit.

Im Zuge der Inkulturation ihres neu gefundenen Glaubens in der ersten Phase mussten sich die Judentumskristen mit ihrem jüdischen Erbe sowie dem griechisch-römischen und hellenistischen Ethos und Kontexten im Mittelmeerraum auseinandersetzen. Unter diesen Einflüssen intensivierte sich der Dialog zwischen Evangelium und Kultur. Mit dem sich kurz darauf herausbildenden Heidenchristentum musste die entstehende christliche Bewegung abwägen, welche Aspekte der hellenistischen Religion und Kultur sich in ihren Glauben an Jesus den Juden integrieren lassen, den sie als Christus, den Messias ausriefen. Begeistert von den mystischen Einblicken und den philosophischen Spekulationen der griechischen Kultur befanden die Christen diese als aufnahmewürdig in die christliche Theo-

⁴ Vgl. Yves Congar, *The Mystery of the Church*, London 1960, S. 47.

⁵ Internationale Theologenkommission, *Glaube und Inkulturation*, a. a. O., Nr. 25.

⁶ Vgl. Karl Rahner, „Basic Theological Interpretation of the Second Vatican Council“, in: *Theological Investigations*, Bd. 20, New York 1981, S. 77–89.

logie. Daher fanden griechische Vorstellungen wie *Logos* und *Sophia* Eingang in den neuen Glauben. Auch die Theologie der griechischen Antike mit ihrer Betonung auf der Einzigkeit der Wahrheit fand Eingang, vor allem weil sie die jüdische monotheistische Tradition untermauerte. Bei den hellenistischen Religionspraktiken war dies jedoch nicht der Fall. Dem indischen Theologen Sebastian Painadath zufolge wurden die Mythologien und Mystagogien als abergläubisch und götzendienerisch abgelehnt. In der Analyse dieser Ära der Auseinandersetzung der Kirche mit Religion und Kultur kommt Painadath zu folgendem Schluss: „Kurz gesagt: Die Christen übernahmen die griechischen Philosophien, die griechischen Religionen lehnten sie hingegen ab.“⁷

Der Einfluss der Kultur der Griechen auf das Christentum kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. Für Papst Benedikt XVI. war die hellenistische Synthese des Neuen Testaments sogar „eine erste Inkulturation des Christlichen“. Weiter schreibt er, dass das „griechische Erbe wesentlich zum christlichen Glauben gehört“.⁸ Während der ersten These die meisten zustimmen werden, lehnen viele Theologen die zweite vehement ab, weil dies schlicht hieße, dass Versuche, das Christentum zu enthellenisieren, in Teilen nicht legitim wären.⁹ Auch Papst Franziskus scheint in diesem Punkt anderer Meinung zu sein. So schreibt er in *Evangelii gaudium*: „Obwohl es zutrifft, dass einige Kulturen eng mit der Verkündigung des Evangeliums und mit der Entwicklung des christlichen Denkens verbunden waren,

⁷ Sebastian Painadath, „The Church’s Theology of Religions. The Early Christians“, in: Edmund Chia (Hrsg.), *Dialogue. Resource Manual for Catholics in Asia*, Delhi 2002, S. 92–94, hier: S. 93.

⁸ Benedikt XVI., *Glaube, Vernunft und Universität: Erinnerungen und Reflexionen*, Regensburg 12. September 2006, https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html (02.03.2017).

⁹ Zu einer Kritik der These Benedikts siehe Peter C. Phan, „Speaking in Many Tongues. Why the Church Must be More Catholic“, in: *Commonweal*, 8. Januar 2007, S. 16–19.

identifiziert sich die offenbarte Botschaft mit keiner von ihnen und besitzt einen transkulturellen Inhalt.“¹⁰

Inkulturation in der Frühgeschichte der Kirche

Die Adaption der Evangeliumsbotschaft an die lokale Kultur fand auf jeden Fall ihre Fortsetzung in der Theologie und Praxis der Kirchenväter und vor allem in den liturgischen Ausdrucksformen der frühchristlichen Gemeinden. Mit der Verbreitung des Christentums im gesamten römischen Reich bediente man sich des juristischen und kulturellen Vokabulars des Imperiums, um das Verstehen der christlichen Praktiken zu erleichtern. So wurde der Taufritus beispielsweise mit vertraglichen Begriffen erläutert und das Ritual der Salbung an sportliche Gebräuche der Römer angelehnt.¹¹

Mit dem konstantinischen Christentum folgten die kirchlichen Strukturen eng den politischen Arrangements dieser Zeit. Der amerikanische Missionswissenschaftler Stephen Bevans beschreibt dies treffend: „Bischöfe wurden wie Angehörige des Kaiserhofs behandelt, trugen Gewänder, die mit denen des Kaisers wetteiferten und herrschten über Gebiete, die der politischen Gliederung des Reiches entsprachen und als Diözesen bezeichnet wurden.“¹² Zunehmend übernahmen Christen die Leitung staatlicher Einrichtungen. Damit erhielten die Andachten einen größeren Rahmen und verlagerten sich von der Hauskirche in die Basilika. „Schmückendes Beiwerk“ hielt Einzug in die Liturgien, die immer feierlicher, komplexer und ritualisierter wurden. Die frühen ökumenischen Räte bedienten sich auch nichtbiblischer griechischer philosophischer Konzepte wie dem Konzept der Wesensgleichheit (*homoousios*), um die christologischen Lehren zu definieren. Und in der Westkirche führte man die lateini-

¹⁰ EG 117

¹¹ Vgl. Desmond Crowe, „Inkulturation. Challenge to the Local Church“ in: *East Asian Pastoral Review* 18 (1981) 3, S. 204–298, hier: S. 264.

¹² Stephen B. Bevans, *Models of Contextual Theology*, New York 1992, S. 8.

sche Kultur als offizielle Kirchennorm ein. Das schloss auch die Verwendung von Latein als Sprache der Liturgie ein.¹³ Das sollte jahrhundertlang so bleiben und überall durchgesetzt werden, auch in den Kirchen außerhalb Europas.

Im Mittelalter rangen Theologen darum, die Botschaft des Evangeliums zu inkulturieren, indem sie ihr die Bindung an die philosophischen und theologischen Systeme der Zeit ermöglichten. Die Theologie des Thomas von Aquin beispielsweise stützte sich auf die neu entdeckten Werte des prächristlichen Aristoteles – so wie Augustinus seine Theologie einige Jahrhunderte früher auf der Grundlage des heidnischen platonischen Denkens postuliert hatte.¹⁴ In dieser Zeit interpretierten die scholastischen Theologen die Geschichte vom Turmbau zu Babel zudem als eine göttliche Lehre, nach der die Anmaßung und Sündhaftigkeit des Menschen in Sprachverwirrung und Vielvölkerei geendet hatten.¹⁵ Leider hatte diese Theologie, nach der Pluralismus eine Form der Bestrafung durch Gott ist, ihren Anteil am Niedergang des zukünftigen Inkulturationsstrebens.

Inkulturation während der Phase der Mission

Mit der sogenannten Entdeckung der „neuen Welt“ ging eine massive missionarische Aktivität in den als Heidenland bezeichneten Gebieten einher. In dieser Phase pflanzte man das Evangelium im Verbund mit der europäischen Kultur in Missionsgebiete mit radikal anderen Kulturen und religiösen Traditionen ein. Die indische Ekklesiologin Evelyn Monteiro schreibt, dass sich trotz der Übersetzung heiliger

¹³ Vgl. Gavin D’Costa, „Inculturation“, in: Ian A. McFarland et al (Hrsg.), *Cambridge Dictionary of Christian Theology*, Cambridge 2011, S. 237–239, hier: S. 237.

¹⁴ Vgl. Francis X. Clark, „Inculturation. Introduction and History“, in: *Teaching All Nations* 4 (1978), S. 211–225, hier: S. 215.

¹⁵ Vgl. Bernhard Anderson, „The Babel Story. Paradigm of Human Unity and Diversity“, in: *Concilium* 121 (1977) 1, S. 63–70, hier: S. 63.

Texte in die Sprachen der Menschen „die Verknüpfung des katholischen Glaubens mit der europäischen Kultur, die Transplantation feudaler Kirchenstrukturen in die ‚neue Welt‘ und die Angst davor, dass heidnische Glaubenselemente und Praktiken der Reinheit des christlichen Glaubens schaden, als große Hindernisse für die Inkulturation der christlichen Botschaft erwiesen.“¹⁶ Die meisten Versuche der Inkulturation wurden daher mit Misstrauen gesehen. Stattdessen geschah laut Sebastian Painadath Folgendes: „Das Christentum, wie es innerhalb der politischen Strukturen und des kulturellen Gefüges Europas entstanden war, wurde als normativer Typus Kirche in andere Kontinente exportiert.“¹⁷ Belege dafür, dass dies zu dieser Zeit offenbar der Fall war, finden sich in einem 1659 von der Heiligen Kongregation *De Propaganda Fide* herausgegebenen Schreiben. Dort heißt es unter anderem: „Es darf auf keinen Fall und unter keinen Umständen versucht werden, die Menschen mit oder ohne Überzeugung dazu zu bringen, ihre Riten und Gebräuche zu ändern, sofern diese nicht offen gegen Religion und gute Sitten verstoßen. Denn was könnte absurder sein, als Frankreich, Spanien, Italien oder ein anderes europäisches Land nach China zu bringen?“¹⁸

Ausnahmen gibt es natürlich zuhauf. Das Wirken einer Reihe von Jesuiten-Patern wie Matteo Ricci in China, Roberto de Nobili in Indien, José de Anchieta in Brasilien sowie Alexandre de Rhodes in Vietnam sind einige der bekannteren Beispiele dafür. Der Fall von Ricci bedarf einer weiteren Vertiefung, weil er den Kern der mit der Inkulturation zusammenhängenden Herausforderungen berührt. Die als Ritenstreit oder Akkommodationsstreit in die Geschichte eingegangene Auseinandersetzung beschreibt ein Autor des USF Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History als den „größten internen Kampf in der langen Geschichte der katholischen Kirche ein-

¹⁶ Evelyn Monteiro, *Church and Culture. Communion in Pluralism*, Delhi 2004, S. 55–56.

¹⁷ Sebastian Painadath, a. a. O., S. 105.

¹⁸ Joseph Neuner/Jacques Dupuis (Hrsg.), *The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church*, New York 1982, S. 309.

schließlich der frühen Konzile¹⁹. Auslöser des längeren Streits, der im 17. Jahrhundert begann, war eine Reihe von Fragen. Worum es im Kern ging, beschreibt Paul A. Rule wie folgt: „[O]b eine Handvoll chinesisch-christlicher Konvertiten an ihren Ritualen zum Gedenken an ihre Vorfahren festhalten darf oder nicht, und einige weitere Fragen wie beispielsweise die Wiedergabe des Namens Gottes im Chinesischen (die Begriffsfrage); ob christliche Mandarinchinesen an der Konfuziusverehrung und anderen offiziellen Ritualen wie die für die Schutzgeister ihrer Stadt festhalten dürfen, sowie weitere allgemeine Fragen der Akkommodation der westlichen christlichen Liturgie sowie des Kirchenrechts und kirchlicher Praktiken an die Bedingungen in China.“²⁰

Ricci und seine Mitbrüder rechtfertigten die Teilnahme von Christen an der Ahnenverehrung, weil sie die Riten als rein zivile Akte ohne jegliche religiöse Bedeutung empfanden. Es war ihre Art zu sagen, dass Christen die kulturellen Praktiken ihrer Vorfahren nicht aufgeben müssen. Die Missionare dieser Zeit waren anderer Meinung. Für sie leisteten sie Aberglaube und Götzenanbetung Vorschub. Fast ein ganzes Jahrhundert lang herrschte in dieser Frage Stillstand, bis Papst Benedikt XIV. im Jahr 1794 die Bulle *Ex quo singulari* herausgab, die diese Riten verbot. Das Verbot bestand fast zwei Jahrhunderte und wurde erst in den 1930ern wieder aufgehoben. In der Zwischenzeit litten viele katholische Konvertiten in China, Korea und Vietnam unter Verfolgung, weil sie ihre Teilnahme an den Ritualen verweigerten. So gravierend können unter bestimmten Umständen die Folgen der Einbettung – oder fehlenden Einbettung – des Evangeliums in die Kultur aussehen: eine Frage von Leben oder Tod. Glücklicherweise haben sich die Dinge inzwischen geändert. Der malaysische Theologe Jonathan Tan schreibt dazu: „Ostasiatische Katholiken in aller Welt dürfen an modifizierten Riten der Ahnenver-

¹⁹ Paul A. Rule, „The Chinese Rites Controversy. A Long Lasting Controversy in Sino-Western Cultural History“, in: Pacific Rim Report 32 (2004), S. 2–8, www.ricci.usfca.edu/assets/prr32.pdf (08.05.2017).

²⁰ Ebenda.

ehrerung teilnehmen, die nur die vermeintlich nichtreligiösen rituellen Elemente sowie weitere Elemente einschließen, die im Verlauf der Zeit säkularisiert wurden.“²¹

Die moderne Phase der Inkulturation

Wie eingangs erwähnt ist „Inkulturation“ ein Begriff aus der jüngeren Zeit. Auf einer bewussteren Ebene sind ihre Konzepte erst seit Mitte des letzten Jahrhunderts Gegenstand der Überlegungen. Der Begriff selbst ist eine Zusammensetzung aus den Worten *Inkarnation* in seiner theologischen Bedeutung und den anthropologischen Konzepten der *Enkulturation* und *Akkulturation*.²² Inkarnation ist – wie wir wissen – der Akt der Menschwerdung Gottes. Enkulturation oder auch Sozialisation bezeichnet den Lernprozess, den man durchlaufen muss, um sich in einer neuen Kultur wohlfühlen zu können. Akkulturation wiederum beschreibt das Aufeinandertreffen zweier Kulturen und die daraus resultierenden Änderungen. Inkulturation schließt daher beides ein: das Kennenlernen der neuen Kultur sowie das Beitragen zu ihrer Entwicklung als Ergebnis der Begegnung. Es ist ein theologischer Akt, wenn sie die Inkarnation sowie das Leben und die Botschaft Jesu widerspiegelt. Heißt es doch im Schreiben *Glaube und Inkulturation*: „Jede zu den Völkern gesandte Kirche bezeugt ihren Herrn nur dann, wenn sie sich, unter Berücksichtigung ihrer kulturellen Bindungen, ihm in der ersten Entäußerung seiner Menschwerdung und in der letzten Erniedrigung seines lebenspendenden Leidens angleicht.“²³

²¹ Jonathan Y. Tan, „Encounter between Confucianism and Christianity“, in: Felix Wilfred (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Christianity in Asia*, Oxford 2014, S. 428–443, hier: S. 437.

²² Vgl. Aylward Shorter, *Toward a Theology of Inculturation*, New York 1988, S. 1–16.

²³ Internationale Theologenkommission, *Glaube und Inkulturation*, a. a. O., Nr. 29c.

Bekannt gemacht hat den Begriff wohl Pedro Arrupe, Generaloberer der Jesuiten in den 1970ern, in seinem Schreiben an die Gesellschaft Jesu, in dem es unter anderem heißt: Inkulturation ist die Inkarnation des christlichen Lebens und der christlichen Botschaft in einem bestimmten kulturellen Kontext. Diese vollzieht sich auf eine Weise, dass diese Erfahrung ihren Ausdruck nicht nur in Elementen findet, die der betreffenden Kultur eigen sind, sondern zum Prinzip wird, das die Kultur animiert, ihr Richtung gibt und sie eint – und sie dabei so wandelt und neu erschafft, dass sie „eine neue Schöpfung“ hervorbringt.²⁴

Inkulturation ist folglich ein aktiver und dynamischer Prozess. Der amerikanische Theologe Thomas Groome beschrieb sie auch als eine „*dialektische Begegnung* zwischen einer bereits kulturierten Version des christlichen Glaubens und einer anderen Kultur, die entweder neu für das Christentum ist oder Aspekte aufweist, die noch nicht explizit von ihm durchdrungen sind“.²⁵ Mit anderen Worten: Für den Prozess der Inkulturation ist die wechselseitige Kritik und Bereicherung zwischen lokaler Kultur und christlichem Glauben von entscheidender Bedeutung. Für diese Aufgabe wurde eine Vielzahl weiterer Begriffe geprägt: Kontextualisierung, Indigenisierung, Einwurzelung und Lokalisierung. Dies ist ein Konzept der Inkulturation, das die moderne Phase der Geschichte der Kirche stärker durchdringt. Die Einzigartigkeit dieses Konzepts besteht darin, dass der christliche Glaube im Dialog mit den lokalen Kulturen stehen muss. Dialog ist ein aktives Verb. Er beginnt mit beiderseitigem Respekt und mündet in einem in beide Richtungen wirkenden Prozess des Lernens und Bereicherns der Entwicklung des anderen.

Der sri-lankische Theologe Aloysius Pieris schreibt, dass Inkulturation nie von einer bloßen Übersetzung oder Adaption christlicher Symbolik bewirkt werden kann, wie dies in der missionarischen

²⁴ Vgl. Pedro Arrupe, „Letter to the Whole Society on Inculturation“, in: *Studies in the International Apostolate of Jesuits* 7 (1978), S. 2.

²⁵ Thomas Groome, „Inculturation. How to Proceed in a Pastoral Context“, in: *Concilium* (1994) 2, S. 120–133, hier: S. 121.

Phase der Kirchengeschichte versucht wurde: „Sie lässt sich nicht künstlich einleiten. Der Christ neigt dazu, sich die Symbole und Sitten der ihn umgebenden Menschengruppen nur in dem Maß zu eignen zu machen, in dem er selbst in deren Leben und Mühen eintaucht. Das heißt, Inkulturation ist das Nebenprodukt einer *Identifizierung* mit einem Volk statt gewolltes Ziel eines Handlungsprogramms.“²⁶

Deshalb reicht es nicht, lediglich die Liturgien um die Symbole der Kulturen zu erweitern oder in Kirchen indigene Kunst, in christlichen Gottesdiensten einheimische Musik oder in der christlichen Theologie lokale Begriffssysteme zu verwenden. Die Methoden der kreativen Assimilierung und der dynamischen Äquivalenz sowie andere Varianten von Übersetzungs- und Adaptionenmodellen, wie sie in früheren Zeiten genutzt wurden, erfüllten die eingangs genannten Konzepte der Inkulturation mit Leben.²⁷ Sie waren hilfreiche erste Schritte, stellen aber noch keine wirkliche wechselseitige Begegnung oder einen Dialog mit den örtlichen Kulturen dar. Authentische Inkulturation, wie sie in der modernen Phase mehr und mehr begriffen wurde, schließt nichts weniger als die totale Identifizierung mit der Kultur und ihren Menschen ein. Sie bedient sich der Teilhabe am Leben der Menschen mit ihren Freuden und Kämpfen in ihrem täglichen Leben.

²⁶ Aloysius Pieris, *An Asian Theology of Liberation*, Quezon City 1988, S. 38.

²⁷ Vgl. Robert J. Schreier, *Constructing Local Theologies*, New York 1985, S. 6–12; Anscar Chupungco, „Liturgical Inculturation. The Future That Awaits Us“, in: Rhoda Schuler (Hrsg.), *Liturgy in a New Millennium. Occasional Papers #1, 2000–2003*, Valparaiso, Indiana 2006, S. 248–260, <http://www.valpo.edu/institute-of-liturgical-studies/files/2016/09/chupungco2.pdf> (02.03.2017).

Inkulturation und Zweites Vatikanum

Im ersten Satz der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute (*Gaudium et spes*) schwingt dieses moderne Konzept der Inkulturation mit: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi.“²⁸ Darin klingt die Forderung an, die Kirche möge sich mit den wahren Realitäten der Menschen und vor allem denen der Armen auseinandersetzen. Die Botschaft von *Gaudium et spes* muss im Zusammenhang mit einer Reihe weiterer Grundlagendokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils verstanden werden. Vor allem die Schreiben zur Kirche (*Lumen Gentium*), die Erklärung zur Religionsfreiheit (*Dignitatis humanae*) und zu anderen Religionen (*Nostra Aetate*) sowie zur Mission (*Ad gentes*) bilden zusammen mit *Gaudium et spes* den Korpus von Lehren über die Beziehungen der Kirche *ad extra*. Sie vermitteln die Vision für ihre Auseinandersetzung mit der Welt außerhalb des Katholizismus.

Während vor dem Zweiten Vatikanum die Vision von der Kirche gegen die Welt oder über der Welt im Mittelpunkt stand,²⁹ verlagerte sich mit dem Zweiten Vatikanum der Fokus auf die Frage, wie die Kirche ihre Mission in der Welt am besten fortsetzen und diese dabei beseelen und gleichzeitig von ihr beseelt werden kann. Mit anderen Worten: Die Welt außerhalb des Katholizismus war fortan ein Dialogpartner. Das Wort „Dialog“ fand erst während des Zweiten Vatikanischen Konzils und ganz konkret mit der im Jahr 1964 erschienenen Enzyklika *Ecclesiam suam* von Papst Paul VI. Eingang in das Vokabular der offiziellen Verlautbarungen der Kirche. Dort heißt es: „Die Kirche muss zu einem Dialog mit der Welt kommen, in der sie nun einmal lebt.“³⁰

²⁸ GS 1

²⁹ Eine Abhandlung über die verschiedenen Wege, auf denen die Kirche der Welt und ihrer Kultur zugeht, finden Sie in H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, New York 1951.

³⁰ Papst Paul VI., *Ecclesiam Suam*. On the Church (6. August 1964), Nr. 65,

Was den Begriff der „Inkulturation“ angeht, so tauchte dieser erstmalig im offiziellen Vokabular auf, als Papst Johannes Paul II. ihn in seinem Apostolischen Schreiben *Catechesi tradendae* aus dem Jahr 1979 verwendete. Der Text ist eigentlich eine Reaktion auf eine Intervention von Kardinal Jaime Sin von Manila auf der zwei Jahre zuvor abgehaltenen Synode zur Katechese. Johannes Paul II. äußerte sich wie folgt: „Wie ich kürzlich vor den Mitgliedern der Bibelkommission gesagt habe, ist ‚der Ausdruck *Akkulturation* oder *Inkulturation* zwar eine sprachliche Neubildung, bringt jedoch deutlich die einzelnen Elemente des großen Geheimnisses der Inkarnation zum Ausdruck.‘ (94) Von der Katechese können wir wie von der Evangelisierung im allgemeinen sagen, daß sie die Kraft des Evangeliums ins Herz der Kultur und der Kulturen einpflanzen soll. Deshalb wird sich die Katechese bemühen, diese Kulturen und ihre wesentlichen Elemente kennenzulernen; sie wird deren bezeichnendsten Ausdrucksformen erlernen: sie wird ihre eigenen Werte und Reichtümer achten.“³¹

Diese Aussagen wiederholte und präziserte Johannes Paul II. in einer Botschaft aus dem Jahr 1980 an die Bischöfe von Kenia in Nairobi: „Die ‚Akkulturation‘ oder ‚Inkulturation‘, die Sie mit Recht fördern, ist dann wirklich ein Abglanz der Menschwerdung des Wortes, wenn eine Kultur, vom Evangelium verwandelt und neu geschaffen, aus ihrer eigenen lebendigen Tradition ursprüngliche christliche Ausdrucksformen des Lebens, des Feierns und des Denkens hervorbringt.“³² In einer weiteren Botschaft, diesmal gerichtet an die Teilnehmer des Nationalkongresses der *Movimento Ecclesiale di Impe-*

http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html (25.03.2017).

³¹ Johannes Paul II., *Catechesi tradendae* über die Katechese in unserer Zeit (16. Oktober 1979), Nr. 53 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 12), hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1979, Nr. 53.

³² Johannes Paul II., *To the Bishops of Kenya* (7. Mai 1980), Nr. 6, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1980/may/documents/hf_jp-ii_spe_19800507_vescovi-kenya.html (25.03.2017).

gno Culturale im Jahr 1982, führte er noch weiter aus, was er mit Inkulturation meint: „Die Synthese zwischen Kultur und Glauben ist nicht nur ein Erfordernis der Kultur, sondern auch des Glaubens [...] Ein Glaube, der nicht Kultur wird, ist ein Glaube, der nicht voll angenommen, nicht vollständig gedacht und nicht treu gelebt wird.“³³

Kurzum: Inkulturation wurde vom Magisterium der Kirche schon ganz früh nicht nur als notwendig und unverzichtbar für den Glauben, sondern auch als ein wechselseitiger Prozess des Dialogs begriffen. Beide Seiten brauchen einander; sie beziehen sich gegenseitig ein. Nur im Dialog kann die Kirche ihre Vision der Evangelisierung im Geiste der Inkarnation umsetzen. Und nur im Dialog kann die Kirche sich selbst in den örtlichen Kulturen inkulturieren. Dazu muss die Kirche vollständig in die Kontexte und Kulturen der Menschen vor Ort eintauchen und an ihrem Leben und ihren alltäglichen Kämpfen teilhaben.

Inkulturation und Weltchristentum

Diese Teilhabe am Leben der Menschen mit ihrer Inspiration im *Aggiornamento* oder im Erneuerungskonzil von Papst Johannes XXIII. ist Teil der neuen Offenheit gegenüber der Welt. Aloysius Pieris schreibt, dass die vom Erneuerungskonzil ausgehende Transformation „von unten aufsteigt und sich wie Lava ihren Weg nach oben bahnt“.³⁴ Mit anderen Worten: Die Umsetzung der Lehren des Zwei-

³³ Zitiert in Francesco Follo, „Inculturation and interculturality in John Paul II and Benedict XVI“, in *Oasis: Christians and Muslims in a Global World* (29. März 2010), <http://www.oasiscenter.eu/articles/interreligious-dialogue/2010/03/29/inculturation-and-interculturality-in-john-paul-ii-and-benedict-xvi> (25.03.2017).

³⁴ Aloysius Pieris, „The Roman Catholic Perception of Other Churches and Other Religions after the Vatican’s Dominus Jesus“, in: *East Asian Pastoral Review* 38 (2001) 3, S. 207–230, hier: S. 215.

ten Vatikanischen Konzils – vor allem im Hinblick auf den Dialog zwischen Evangelium und Kultur – erfolgt in erster Linie so, wie die Katholiken an der Peripherie diese interpretieren und in die Praxis überführen. Man könnte auch sagen, dass die Kirchen im Rest der Welt die Kirchen sein werden, die der Kirche im Westen in Bezug auf den Umgang mit den Herausforderungen der Inkulturation Orientierung geben. Das deckt sich mit der Vision Rahners von der Bewegung der Kirche von der „Peripherie zum Westen“ und der damit verbundenen Entstehung dessen, was wir heute als Weltchristentum kennen.

Seit dem Zweiten Vatikanum leistete jeder der Kontinente der südlichen Hemisphäre seinen einzigartigen Beitrag zum Weltchristentum. Die Kirche in Lateinamerika setzt sich mit politischen und wirtschaftlichen Fragen wie Armut und Unterdrückung auseinander und brachte die Befreiungstheologie hervor. Inkulturation in Lateinamerika beginnt für den Chilenen Diego Irarrazaval, Priester der Kongregation vom Heiligen Kreuz, mit der Erkenntnis, dass dies „angesichts der facettenreichen Gegenwart von Gottes Geist in den Völkern und Religionen der Erde ein facettenreicher Prozess ist“. Und er fügt hinzu, dass „diese Inkulturation für die Armen und ihre kulturellen Fähigkeiten eine vorrangige Option für die Armen darstellt, das heißt, dass sowohl Katechisten als auch Katechisierte in Gemeinschaft Akteure der Inkulturation sind“.³⁵

Der wichtigste Beitrag des von kultureller Vielfalt und Stammesstrukturen geprägten afrikanischen Kontinents zur Weltkirche war die Auseinandersetzung der Kirche mit den Herausforderungen im Nachgang einer jahrhundertelangen kulturellen und anthropologischen Kolonialherrschaft. Der nigerianische Philosoph Kanu Ikechukwu schreibt, die Inkulturation in Afrika beginnt mit der Erkenntnis, dass „die Afrikaner mündig geworden sind und in ihrer Heimat nicht mehr als Fußnoten missiologischer Aktivitäten behandelt werden dürfen. Sie haben das Recht, in ihren eigenen Begriffen

³⁵ Diego Irarrazaval, „Inculturation“, in: *New Dawn of the Church in Latin America*, New York 2000, S. 42.

über das Christentum zu reflektieren und ihrem Glauben in einer Theologie und einem religiösen Leben Ausdruck zu geben, der für ihre kulturelle Situation Relevanz hat³⁶. Weiterführend schreibt der tansanische Theologe Laurenti Magesa dazu: „Die Fundamente des Glaubens sind in Afrika bereits gelegt. [...] Was die afrikanische Kirche jetzt tun muss, ist, auf ihnen bis zur völligen Reife zu wachsen. Dies ist nur möglich, wenn der Prozess der Inkulturation ernst genommen und angenommen wird.“³⁷

Der Beitrag der Kirche in Asien – Wiege aller Weltreligionen – ist in erster Linie im Bereich der interreligiösen Beziehungen sowie der Entwicklung von Theologien des Dialogs zu sehen. Gleichzeitig ist Asien jedoch ein Kontinent der vielen Armen und vielen Kulturen. Im Kontext Asiens entfaltet sich Inkulturation zuallererst durch den Dialog mit den Armen Asiens – mit dem Ziel ihrer ganzheitlichen Befreiung. Weil andere Religionen ihre eigenen Auffassungen davon haben, was Befreiung und Erlösung heißt, und weil die Mehrheit der Armen in Asien einer dieser anderen Religionen angehört, muss der Prozess der Inkulturation auch den Dialog mit den Religionen einschließen. Kurz gesagt: Inkulturation, interreligiöser Dialog und der Prozess der ganzheitlichen Befreiung sind einander bedingende Aspekte, die samt und sonders untrennbar mit dem Sendungsauftrag der Kirche in Asien verknüpft sind.³⁸

Diese drei Aspekte – Inkulturation, interreligiöser Dialog und der Prozess der ganzheitlichen Befreiung – bilden zusammen das, was die Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC) den dreifaltigen Dialog nennt.³⁹ In einer Botschaft an seine Bischofskollegen auf der

³⁶ Kanu Ikechukwu Anthony, „Inculturation and the Christian faith in Africa“, in: *International Journal of Humanities and Social Science* 17 (2012) 2, S. 236–244, hier: S. 238.

³⁷ Laurenti Magesa, *Anatomy of Inculturation: Transforming the Church in Africa*, New York 2004, S. 155.

³⁸ Vgl. Edmund Kee-Fook Chia, „Toward an Asian Theology of Dialogue“, in: Ders., Edward Schillebeeckx and *Interreligious Dialogue. Perspectives from Asian Theology*, Eugene 2012, S. 133–134.

³⁹ Vgl. „Instrumentum Laboris of FABC X Plenary Assembly“, in: *Catholic Bi-*

jüngsten FABC-Plenarversammlung in Vietnam im Jahr 2012 berichtet Kardinal Rosales von den Philippinen, dass es die erste Versammlung im Jahr 1974 war, auf der die „Bischöfe Asiens in Betrachtung der Lage, der Geschichte und der Erfordernisse der Menschen in Asien die Herausforderungen der Evangelisierung unter den Völkern entschlossen annahmen: den dreifaltigen Dialog“.⁴⁰ Der dreifaltige Dialog orientiert sich an *Ecclesiam Suam*, geht aber noch weiter und fordert die Katholiken auf, den Dialog (1) mit den Armen, (2) den Kulturen und (3) den Religionen Asiens zu suchen.

Als Inkulturation verstandene Evangelisierung

Diese Lehre vom dreifaltigen Dialog wurde als „Art der Lebensführung und Mission“ für die Kirche in Asien durchgesetzt. Sie ist die neue Art, Kirche zu sein, und zugleich das, wofür die Evangelisierung in Asien steht. Sie ist der Beitrag Asiens zum Evangelisierungsverständnis der Weltkirche. Der Ruf nach einer dialogischen Kirche ist auch ein Ruf nach authentischer Evangelisierung – mit dem Ziel einer wahrhaft inkulturierten Kirche. Es ist eine Kirche, die danach strebt, dass die Botschaft des Evangeliums ihren Ausdruck in der Kultur und im Milieu der Menschen findet – so wie die Urchristen ihren Glauben an Jesus im griechisch-römischen Kontext ihrer Zeit verkündeten. Dazu begibt sie sich in einen echten Dialog mit den Realitäten vor Ort und taucht ein in das Leben der Menschen. Das Evangelium findet hierbei stets neue Ausdrucksformen, wenn es von einer neuen Kultur aufgenommen wird. Das ist das moderne Konzept der Inkulturation.

shops' Conference of Vietnam, 10. Dezember 2012, <http://cbcvietnam.org/Church-Documents/instrumentum-laboris-of-fabc-x-plenary-assembly.html> (02.03.2017).

⁴⁰ Renewed Evangelizers for New Evangelization, in: Asia: Message of X FABC Plenary Assembly, Xuan Loc 2012, S. 2, http://www.fabc.org/index_10th_plenary.html (02.03.2017).

Man könnte es sogar als eine neue Messlatte für den Erfolg der Evangelisierung sehen. 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. Wenn das geschieht, offenbart sich das Evangelium in der Kultur, und die Kultur findet im Evangelium ihren Ausdruck. In *Evangelii gaudium* bezieht sich Papst Franziskus darauf, wenn er schreibt: „Wenn in einem Volk das Evangelium inkulturiert worden ist, gibt es in seinem Prozess der Übermittlung der Kultur auch den Glauben auf immer neue Weise weiter; daher die Wichtigkeit der als Inkulturation verstandenen Evangelisierung.“⁴¹

⁴¹ EG 122

Offenbarungsverständnis und Inkulturation

Inkulturation und Offenbarung

von Klaus Krämer

Inkulturation gehört zu den zentralen Begriffen der nachkonziliaren Missionstheologie. Die besondere Bedeutung dieses relativ jungen Begriffs besteht zunächst darin, dass er die theologische Deutung eines Prozesses ermöglicht, der die zurückliegenden Jahrzehnte vor allem in den ehemaligen Missionsgebieten auf eindrucksvolle Weise geprägt hat: die Einwurzelung des Glaubens in die verschiedenen kulturellen und sozialen Kontexte. In seiner Vielgestaltigkeit zeigt dieser Prozess den Reichtum der kulturellen und religiösen Erfahrungen und gibt dem Glauben im jeweiligen Lebenskontext eine unverwechselbare Gestalt. Inkulturation bezieht sich dabei zum einen auf die Glaubenslehre. Sie wird begrifflich fassbar in ausformulierten kontextuellen Theologien, die den jeweiligen Lebenskontext, nicht zuletzt das Verhältnis zu anderen Religionen und die von ihnen hervorgebrachten kulturellen Formen in den Blick nehmen. Inkulturation bezieht sich aber ebenso auf die Liturgie, auf die religiöse Kunst und auf die Gestaltung eines christlichen Lebens in Ehe, Familie und Gesellschaft.

Die Missionsenzyklika „Redemptoris missio“ definiert Inkulturation als „die innere Umwandlung der authentischen kulturellen Werte durch die Einfügung ins Christentum und die Verwurzelung des Christentums in den verschiedenen Kulturen“.¹ Durch die Inkulturation werden die Werte des Evangeliums in der jeweiligen Kultur lebendig, indem das positiv aufgenommen wird, was in den jeweiligen Kulturen an Gutem ist, und diese von innen her erneuert wer-

¹ Johannes Paul II., Enzyklika Redemptoris Missio über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages, 7. Dezember 1991 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 100), hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1991, Nr. 52; im Folgenden abgekürzt mit RM.

den.² Diese innere Ambivalenz des Inkulturationsgeschehens macht einen Unterscheidungsprozess nötig: Wo können auf der einen Seite kontextbedingte und kulturelle Elemente positiv aufgenommen werden, um die Botschaft des Evangeliums im jeweiligen Lebenskontext möglichst authentisch zum Ausdruck zu bringen? Wo tritt auf der anderen Seite die Botschaft des Evangeliums als normative Vorgabe dem Leben der Menschen und damit auch ihrer Kultur kritisch gegenüber, stellt sie in Frage oder vor neue Herausforderungen? In dieser zweiten Dimension zeigt sich vor allem die kritische Funktion des Evangeliums gegenüber der jeweiligen Kultur. Wo diese kritische Funktion nicht hinreichend ernst genommen wird, kann der Hinweis auf die Kultur schnell zum Vorwand werden, um bestehende Verhältnisse in unangemessener Weise zu rechtfertigen, und sich so in letzter Konsequenz dem Anspruch des Evangeliums zu entziehen. Demgegenüber bleibt in aller Deutlichkeit festzuhalten, dass es einen Anspruch des Evangeliums gibt, der nicht zur Disposition stehen kann, weil er kulturübergreifend das Leben und Handeln der Menschen in Frage stellt.

Die beiden Grunddimensionen des Inkulturationsgeschehens stehen in einem engen Zusammenhang mit dem theologischen Verständnis der göttlichen Offenbarung. So gibt es zunächst einen aus der Erfahrung der Schöpfung heraus gegebenen Zugang jedes Menschen zur Dimension des Göttlichen, der sich in den religiösen Traditionen der einzelnen Kulturen niedergeschlagen hat.³ Diesem schöpfungstheologisch ansetzenden Offenbarungsverständnis ist der

² Ebenda; vgl. 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; im Folgenden abgekürzt mit EN.

³ Vgl. das Konzilsdokument *Nostra Aetate* über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, Nr. 2: Hier ist von religiösen Phänomenen in anderen Religionen die Rede, die zwar vom christlichen Verständnis abweichen, gleichwohl aber einen „Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet“. Dahinter steht die Einsicht, dass die göttliche Heilsbotschaft zumindest keimhaft schon in allen Kulturen präsent ist, vgl. dazu im vorliegenden Band: Martin Üffing, *Von der Dynamik, anders zu glauben*, S. 179f.

heilsgeschichtliche Zugang zur Seite zu stellen: In der Heilsgeschichte Gottes mit seinem Volk Israel, die ihren Höhepunkt im Christusereignis findet, tritt Gott an den Menschen mit einem Anspruch heran, der auf Antwort zielt. Diese Antwort des Glaubens bleibt selbst wiederum kontextbezogen, sie wird innerhalb der jeweiligen Kultur vollzogen. Daraus ergibt sich für uns die Frage, wie dieser im Offenbarungsgeschehen gründende normative Anspruch des christlichen Glaubens so klar erkannt werden kann, dass sowohl die Möglichkeiten einer inkulturierten Gestalt des Glaubens ausgeschöpft als auch die Grenzen klar erkannt werden. Es geht also sowohl um die Frage einer angemessenen Krieteriologie als auch um die entsprechenden Methoden und Verfahren.

Theologische Deutungsmodelle für das Verhältnis von Offenbarung und Kultur

Von entscheidender Bedeutung für die Beantwortung dieser Frage ist eine Klärung des Verhältnisses, in dem Kultur und Offenbarung im Inkulturationsgeschehen zueinander stehen. Antwortversuche auf diese Frage stellen die verschiedenen Inkulturationsmodelle dar, auf die an dieser Stelle nur sehr skizzenhaft eingegangen werden kann.⁴ Am Anfang der missionstheologischen Diskussion stehen Theorien, die Inkulturation eher als eine pastorale Methode verstehen, die dem kulturell geprägten Verständnishorizont des Adressaten entgegenkommen soll, um ihm einen besseren Zugang zu den Inhalten des christlichen Glaubens zu erschließen (Akkommodationstheorie). Im Hintergrund steht hier die Vorstellung eines normativen Kerns des Christentums, die zwischen wesentlichen und nichtwesentlichen Elementen unterscheidet.⁵ Die kulturellen Anpassungen finden hier vor allem im Bereich der Liturgie, der Architektur und der religiösen

⁴ Vgl. ausführlich dazu den Beitrag von Martin Üffing in diesem Band: Von der Dynamik, anders zu glauben, S. 170–195.

⁵ Vgl. Martin Üffing, a. a. O., S. 174ff.

Kunst statt. Im Ergebnis bleibt hier jedoch das Christentum trotz aller Anpassungen eine westliche, europäisch geprägte Religion.⁶

Eine wichtige Weiterentwicklung des theologischen Verständnisses der Inkulturation war die Einsicht, dass das Verhältnis von Kultur und Evangelium nicht rein äußerlich gedacht werden kann, etwa nach dem Modell des Verhältnisses von Kern und Schale, sondern dass man von einer gegenseitigen Durchdringung beider Wirklichkeiten ausgehen muss. Nur so kann das Evangelisierungsgeschehen als ein innerer Umwandlungs- und Erneuerungsprozess der jeweiligen Kultur gedeutet werden. Wichtig ist hier die Einsicht, dass uns das Evangelium von Anfang an in einer kulturell geprägten Form gegenübertritt. Es kann von daher kein „kulturfreies“ Christentum geben. Delgado kritisiert in dieser Hinsicht zu Recht den Begriff „Inkulturation“, der insinuiere als gebe es einen gleichsam „kulturell nackten Glauben“, der sich in eine religiös indifferente Kultur zu versetzen habe. Es gebe aber weder den kulturell nackten Glauben, noch die religionsfreie Kultur.⁷

Eine theologische Deutung dieser inneren Durchdringung kann vor allem an den christologischen Grundaussagen der Inkarnationslehre ansetzen.⁸ So stellt die Formel von Chalcedon die Einheit und Verschiedenheit von göttlicher und menschlicher Natur in der Person Jesu Christi klar heraus: „ein und derselbe ist Christus [...], der in zwei Naturen unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar erkannt wird, wobei nirgends wegen der Einung der Unterschied der Naturen aufgehoben ist“.⁹ Fortgeführt und vertieft wird dieser Gedanke im Konzept der Perichorese, das die Zweiheit der Na-

⁶ Vgl. Martin Üffing, a. a. O., S. 176.

⁷ Vgl. dazu den Beitrag von Mariano Delgado in diesem Band, Inkulturation als Wesenseigenschaft des Christentums, S. 21f.

⁸ Zu pneumatologischen und schöpfungstheologischen Begründungsmodellen vgl. Martin Üffing, *Von der Dynamik, anders zu glauben*, S. 179f.

⁹ Heinrich Denzinger, „Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen“, in: Peter Hünemann, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, 37. Auflage, Freiburg i. Br. 1991, Nr. 302.

turen herausstellt und mit der Einheit in der Person vermittelt. Danach durchdringen sich die beiden Naturen so vollständig wie Leib und Seele in einer menschlichen Person.¹⁰ Die dogmatische Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Lumen Gentium* hat diese christologische Grundfigur in analoger Weise herangezogen, um das Verhältnis der irdischen Kirche zum geheimnisvollen Leib Christi zu verdeutlichen. Diese seien nämlich nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten, sondern „bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst“.¹¹

Bietet das Modell der „realitas complexa“ (LG 8) bereits einen hilfreichen Ansatzpunkt zur Bestimmung des Verhältnisses von Kultur und Offenbarung, so kommt die dogmatische Konstitution über die Göttliche Offenbarung mit ihrer analogen Anwendung des Inkarnationsparadigmas auf das Verständnis der Heiligen Schrift als Gottes Wort in Menschenwort noch ein Stück näher an unsere Problematik heran. Danach hat Gott in der Heiligen Schrift durch Menschen in Menschenart zu uns gesprochen. Der Konzilstext vergleicht dieses „wunderbare Herabsteigen“ (condescensio) der ewigen Weisheit mit dem Inkarnationsgeschehen: „wie einst des ewigen Vaters Wort durch die Annahme menschlichen Fleisches dem Menschen ähnlich geworden ist“, so seien auch Gottes Worte, durch Menschenzunge formuliert, menschlicher Rede ähnlich geworden.¹² Um nun zu erfassen, was uns Gott in dieser menschlichen Rede mitteilen wollte, muss sorgfältig erforscht werden, was die Verfasser der biblischen Texte wirklich zu sagen beabsichtigten und was Gott mit ihren Worten kundtun wollte.¹³ Dazu muss der kulturelle und historische Kontext, in dem die Schriften entstanden sind, herangezogen

¹⁰ Entwickelt wurde dieser Gedanke von Gregor von Nazianz und Maximus Confessor, vgl. dazu Gisbert Greshake, *Der dreieine Gott*, Freiburg i. Br. 1997, S. 192-216.

¹¹ LG 8

¹² *Dei Verbum* 13

¹³ *Ebenda*, 12

werden. Es ist genau auf die umweltbedingten Denk-, Sprach- und Erzählformen zu achten, wie auf die „Formen, die damals im menschlichen Alltagsverkehr üblich waren“. Der Text stellt also heraus, dass der normative Gehalt der biblischen Schriften nur in sorgfältiger Auseinandersetzung mit seiner zeit- und kulturbedingten Gestalt erkannt werden kann. Wichtig ist in diesem Zusammenhang noch der Hinweis, dass die biblischen Texte nicht isoliert betrachtet werden dürfen, sondern im Licht des Inhalts und der Einheit der ganzen Schrift gedeutet werden müssen – unter Beachtung der lebendigen Überlieferung und der Analogie des Glaubens (*sensus plenior*).¹⁴

Dieser kurze Exkurs in die Theologie der Heiligen Schrift bekräftigt die Einsicht, dass die Botschaft des Glaubens dem Hörer des Wortes immer nur in einer kulturell bedingten Form gegenübertritt. Dies gilt zunächst für die im jüdisch-griechisch geprägten kulturellen Kontext situierte Urverkündigung. Um den maßgeblichen Inhalt der Heiligen Schrift zu erfassen, ist eine Begegnung mit der Kultur, in der diese Texte entstanden sind, unerlässlich. Was für die Heilige Schrift gilt, kann in analoger Weise auf alle Vollzüge des Glaubenslebens übertragen werden. Die Autorität und Maßgeblichkeit der Botschaft des Glaubens begegnet uns in seiner kulturell geprägten verkündigten Gestalt. Sie ist mit dieser aber nicht identisch, sondern muss von ihr sehr bewusst unterschieden werden. Trotz der bleibenden Maßgeblichkeit der jüdisch geprägten Urverkündigung, bleibt die Gestalt des Glaubens durch die Zeiten hindurch nicht an diesen kulturellen Kontext gebunden, sondern kann und muss in andere kulturelle Kontexte hinein übersetzt werden. Dies kann nur in einem komplexen hermeneutischen Prozess geschehen, in dem sich die begegnenden kulturellen Systeme so tief durchdringen, dass der verkündigte Inhalt seinem tiefsten Sinn entsprechend von seiner überlieferten Aussagegestalt in den neuen Sinnkontext übertragen werden kann und so eine neue, aber authentische Gestalt gewinnt. Wenn dieser hermeneutische Prozess gelingt, hat er auch eine Bedeutung für die

¹⁴ Ebenda

Vermittler der Botschaft. Denn in der Begegnung mit der neuen, bislang fremden Kultur und durch die damit verbundenen Klärungsprozesse kann der Inhalt der Botschaft noch tiefer und schärfer erkannt werden als zuvor. Insofern dient Inkulturation als hermeneutischer Prozess auch der tieferen Durchdringung des Inhalts der Offenbarung selbst (*sensus plenior*).

Ein paradigmatischer Inkulturationsprozess

Der erste große Inkulturationsprozess der noch jungen Kirche war der Schritt vom jüdischen Kulturkreis hinein in die hellenistisch geprägte Welt. Da ihm in gewisser Weise eine normative Bedeutung für den Umgang der Kirche mit den sich daraus ergebenden Fragen zukommt, soll er hier etwas genauer in den Blick genommen werden. Vor allem die Apostelgeschichte berichtet über diesen entscheidenden Schritt, sie erzählt von Begegnungen mit Menschen, die von der antiken Religiosität und griechischen Philosophie geprägt sind. Es ist vor allem Paulus, der immer wieder versucht, an dem jeweiligen Verständnishorizont seiner Hörer anzuknüpfen. Herausragendes Beispiel hierfür ist allem voran seine Areopagrede¹⁵, in der er Inhalte der antiken Götterkritik aufnimmt und versucht, den stoischen Gedanken von der Einheit des Menschengeschlechts mit der biblischen Schöpfungslehre zu verbinden. Die Apostelgeschichte bietet aber auch Zeugnisse dafür, wie schwierig sich dieser interkulturelle Dialog gestalten kann. Deutlich wird dies beispielhaft an der Reaktion der Menschen auf die Heilung des Gelähmten in Lystra.¹⁶

Trotz aller Schwierigkeiten und Widerstände berichtet die Apostelgeschichte von der positiven Aufnahme der apostolischen Verkündigung bei heidnischen Hörern. Von Petrus wird berichtet, dass er den heidnischen Hauptmann Kornelius ohne weitere Vorbedingun-

¹⁵ Apg 17,22–31

¹⁶ Apg 14,15–17

gen getauft habe.¹⁷ An diesem Vorgang entzündet sich der Konflikt mit den Vertretern der judenchristlichen Gemeinden, der sich auf die Streitfrage zuspitzen lässt: Müssen sich Heiden, um getauft werden zu können, beschneiden lassen und die Gebote des jüdischen Ritualgesetzes beachten? An diesen beiden Punkten zeigt sich besonders deutlich der Unterschied zwischen der jüdischen und der antiken hellenistischen Kultur. Für Nichtjuden war die Notwendigkeit der Beschneidung eines der größten Hindernisse für eine Konversion zum jüdischen Glauben. Daraus erklärt sich die große Zahl der sogenannten „Gottesfürchtigen“ – Menschen, die sich von der Glaubenslehre und der Spiritualität des Judentums angezogen fühlten, auch an Synagogengottesdiensten – soweit ihnen das gestattet war – teilnahmen, den letzten Schritt des Religionswechsels aber nicht vollzogen, weil ihnen die Beschneidung kulturell so fremd war, dass sie zu diesem Schritt innerlich nicht bereit waren. Ein vergleichbares Fremdheitsgefühl verband sich mit den sehr detaillierten jüdischen Ritualgesetzen, besonders den Speisevorschriften und Reinheitsgeboten, die im Kontext der griechisch geprägten Lebenskultur nur schwer nachvollziehbar waren. Die Klärung dieser Streitfrage ist theologisch von großer Bedeutung: Ist die formale Zugehörigkeit zum auserwählten Volk Israel, die durch die Beschneidung und die Beachtung des Gesetzes vollzogen wird, unverzichtbar, um Anteil an den Heilsverheißungen zu erlangen, und damit notwendige Voraussetzung für die Taufe? Oder eröffnet die Taufe für Nichtjuden einen davon unabhängigen Weg, so dass Beschneidung und Beachtung des Gesetzes als kulturelle Ausdrucksformen der judenchristlichen Gemeinden betrachtet werden können, auf die Christen, die aus dem griechischen Kulturkreis stammen, nicht festgelegt werden müssen, um das Heil zu erlangen?

Die Klärung dieser Frage findet auf dem sogenannten Apostelkonzil in Jerusalem statt.¹⁸ Den Anstoß dazu gibt der Konflikt in

¹⁷ Apg 10,44–48

¹⁸ Apg 15,1–35; vgl. zum Folgenden die Darstellung des Apostelkonzils in: Klaus Krämer, Den Logos zur Sprache bringen. Untersuchungen zu einem dialogischen Verständnis von Mission, Ostfildern 2012, S. 170–171.

Antiochia. Paulus und Barnabas werden von der Gemeinde nach Jerusalem geschickt, um die Frage mit den Aposteln und den Ältesten zu klären. Zunächst kommt es über diese Frage zu einem heftigen Streit. Den entscheidenden Wendepunkt zur Lösung des Konflikts bildet die Rede des Petrus.¹⁹ Er erinnert daran, wie Gott von sich aus Heiden durch seine Vermittlung zum Glauben geführt hat. Dass diese Heidenchristen nicht durch die Auferlegung des Gesetzes belastet werden sollen, ist für ihn eine klare Schlussfolgerung aus der Kundgabe des göttlichen Willens. Durch diese Wortmeldung des Petrus kommt es zu einem Stimmungsumschwung. Das Schweigen der Beteiligten zeigt, dass sich die Atmosphäre der Versammlung²⁰ nun vollkommen verändert hat: Die Apostel und Ältesten sind nachdenklich geworden. Sie haben ihre Position zwar noch nicht definiert, die Zurückhaltung signalisiert aber eine grundsätzliche Offenheit. Damit steht der Bericht des Paulus und des Barnabas über das, was sie bei ihrer Mission unter den Heiden erlebt haben, in einem neuen Horizont.²¹ Sie lösen sich von der Fixierung, das, was an den Heiden geschehen ist, nur als Übertretung des Gesetzes zu deuten, sondern können darin Wunder und Zeichen, also eine Kundgabe des göttlichen Willens, erkennen, durch den die bislang fraglos gültigen Grenzen des Gesetzes überschritten werden. Jakobus fasst diese neue Einsicht ins Wort, indem er aufzeigt, dass diese Geschehnisse mit den Verheißungen der Propheten, und damit letztlich mit dem anerkannten Deutungshorizont der Heiligen Schrift, in Einklang stehen.²² Durch die sogenannten Jakobusklauseln wird nun ein interessengerechter Ausgleich geschaffen, der auf der einen Seite die Heidenchristen von den Geboten des jüdischen Gesetzes freistellt, auf der anderen aber den Judenchristen, die sich nach wie vor an die zentralen Gebote des Gesetzes gebunden fühlen, soweit entgegenkommt, dass

¹⁹ Apg 15,7–11

²⁰ Ebenda, 12a

²¹ Ebenda, 12b

²² Ebenda, 13–21

ein konfliktfreies Zusammenleben der beiden Gruppen ermöglicht wird.²³

Das Apostelkonzil stellt damit einen paradigmatischen Klärungsprozess dar, der ausgehend von einer Streitfrage klärt, wo und in welchem Umfang neue Wege gegangen werden können und auch zu gehen sind, um dem Heilswillen Gottes in vollem Umfang zu entsprechen. Als konstitutive Elemente dieses Entscheidungsprozesses können vier Momente festgehalten werden²⁴: (1) Es gibt eine zuständige Autorität, die Streitfragen, die für die Identität der Glaubensgemeinschaft konstitutiv sind, zu entscheiden hat (Apostel und Älteste der Jerusalemer Gemeinde). Innerhalb des zuständigen Gremiums gibt es herausgehobene Positionen (Petrus und Jakobus). (2) Es findet eine offene Diskussion statt, ein Streitgespräch, das aber bestimmten Regeln folgt, die zur Lösung des Konflikts führen. Jeder kann offensichtlich seine Meinung sagen. (3) Die Lösung kommt nicht dadurch zustande, dass sich eine Seite einfach durchsetzt, sondern durch gemeinschaftliches Ergründen des Willens Gottes: Dazu wird das Geschehene ausgewertet und interpretiert; es findet eine „Unterscheidung der Geister“ statt – dort, wo das Wirken des Geistes festgestellt werden kann, zeigt sich auch der Wille Gottes und damit der Weg, den er seine Kirche führen will. (4) Die Lösung wird in einem von allen getragenen Konsens gefunden. Der Konsens kommt durch die Überzeugung aller Beteiligten zustande, dass diese Lösung dem Willen Gottes entspricht. Die Regeln werden so gefasst, dass die tatsächliche Gemeinschaft erhalten werden kann. Das erfordert gegenseitige Rücksichtnahme: Keinem sollen übermäßige Lasten auferlegt werden. Gleichzeitig ist Rücksicht auf die religiösen Gefühle und die kulturellen Besonderheiten der jeweils anderen Gruppe zu nehmen.

²³ Ebenda, 20–21

²⁴ Wir folgen hier im Wesentlichen der Darstellung: Klaus Krämer, *Den Logos zur Sprache bringen*, a. a. O., S. 171.

Inkulturation als interkultureller Dialog

Inkulturation kann somit als ein dialogisches Geschehen verstanden werden, das eigenen Regeln folgt, die in den paradigmatischen Prozessen der Apostelgeschichte bereits in anfanghafter Weise aufleuchten. Grundsätzlich kann der Prozess der Inkulturation in drei aufeinander aufbauende Phasen unterschieden werden.²⁵ Die erste Phase der Inkulturation ist dadurch geprägt, dass die Verkündiger der Glaubensbotschaft und ihre Adressaten zu verschiedenen Kulturkreisen gehören. Es ist an dieser Stelle die klassische Situation der Erstevangelisierung, in welcher der Glaubenszeuge sich darum bemühen muss, die Botschaft des Evangeliums so zu vermitteln, dass sie vom Empfänger in seinem von einer anderen Kultur geprägten Verständnishorizont in ihrem ursprünglichen Sinngehalt erfasst werden kann. Dabei handelt es sich um ein dialogisches Geschehen, das sich von der Methode einer lediglich formalen „Akkommodation“, der es zugespitzt formuliert vor allem um das richtige „Verpacken“ der vorgegebenen Inhalte gehen würde, nachhaltig unterscheidet. Die Verkündigung muss mit einem ernsthaften Dialog über das Weltverständnis und die religiösen Erfahrungen der Dialogpartner einhergehen. Untrennbar verbunden ist dies mit einer inneren Haltung der Wertschätzung und des Respekts vor den Erfahrungen und Überzeugungen des anderen. Dies drückt sich vor allem in der gemeinsamen Suche nach dem Weg aus, den Gott mit dem Dialogpartner schon längst gegangen ist. So wird das Zeugnis des eigenen Glaubens in Dialog gebracht mit den Erfahrungen des Dialogpartners. Es werden Brücken des gegenseitigen Verständnisses gebaut, die tragfähig sind, die eigenen Überzeugungen in den Verständnishorizont des Partners hinein zu übersetzen. Wo dieser interkulturelle Dialog über den Inhalt des Glaubens gelingt, werden die Voraussetzungen dafür geschaffen, dass sich eine eigene kulturelle Gestalt des Glaubens in

²⁵ Vgl. hierzu die Darstellung in: Klaus Krämer, *Den Logos zur Sprache bringen*, a. a. O., S. 222–223.

der betreffenden kulturellen Kommunikationsgemeinschaft herausbildet.

Eine umfassende Inkulturierung des Glaubens in die durch eine ganz bestimmte Kultur geprägt Kommunikationsgemeinschaft wird im Letzten immer nur von den Mitgliedern dieser Kommunikationsgemeinschaft selbst geleistet werden können, da nur sie über die notwendigen Kenntnisse der Konnotationen einzelner Worte und Zeichen verfügen. Dieser weitere Schritt kann als zweite Phase der Inkulturation durch konvertierte Mitglieder der kulturellen Kommunikationsgemeinschaft verstanden werden. Dabei entsteht eine neue Gestalt des christlichen Glaubens, in welche die bisherigen religiösen Erfahrungen eingehen, aber auch ganz entscheidend weitergeführt werden. Mit den beiden gegenläufigen Momenten von Kontinuität und Innovation beziehungsweise Transformation stellt insbesondere diese Phase eine sensible Gratwanderung dar, die sowohl Chancen wie auch Risiken birgt. Das schöpferische Potenzial dieser Phase besteht darin, dass das Evangelium zu einer neuen authentischen kulturellen Gestalt finden kann. Auf der anderen Seite ist dies aber immer auch mit der Gefahr verbunden, dass diese Gestalt so eigenständig wird, dass die Kontinuität mit der ursprünglichen Botschaft und ihren zentralen Inhalten verloren geht (Gefahr des Synkretismus). Von daher ist gerade in dieser Phase des Inkulturationsprozesses die dialogische Auseinandersetzung mit den vor allem in der vorangegangenen Phase aktiven Missionaren von großer Bedeutung. Sie bilden in gewisser Weise ein kritisches Gegenüber, um sicherzustellen dass die neue Aussageform des Evangeliums inhaltlich verantwortet ist und in Konsens steht mit der Glaubensgemeinschaft insgesamt.

Eine dritte Phase dieses Prozesses beginnt dort, wo die neue kulturelle Gestalt des Glaubens in die gesamtkirchliche Kommunikationsgemeinschaft aller Glaubenden eingebracht wird. Die universale Kirche zeigt sich hier als ein Netzwerk verschiedener kultureller Gestalten des Glaubens, die miteinander in Gemeinschaft und untereinander in einem lebendigen Austausch stehen und damit in gewisser Weise die universale Einheit aller Menschen sakramental vorweg-

nehmen.²⁶ Für die inneren Lebensvollzüge dieser universalen *communio* bedeutet dies, dass der interkulturelle Dialog im Glauben ein inneres Wesensmoment der Kirche als heiliges Volk aus vielen Völkern darstellt (Weltkirche als interkulturelle Kommunikationsgemeinschaft). Die verschiedenen Gestalten des gemeinsamen Glaubens bereichern alle Mitglieder der Kommunikationsgemeinschaft, weil die eigenen unververtretbaren Glaubenserfahrungen im Spiegel der Erfahrungen, die in anderen kulturellen Kontexten gemacht wurden, neu und tiefer durchdrungen werden können. Damit bildet die universale Kommunikationsgemeinschaft ein wichtiges Korrektiv für die einzelnen kulturellen Kommunikationsgemeinschaften.

Aus der Gemeinschaft des Glaubens folgt, dass der Anspruch des Evangeliums gegenüber den jeweiligen Kulturen gemeinsam und voreinander verantwortet werden muss. Keiner kann sich alleine definieren. Keine kulturelle Prägung darf einen Überlegenheitsanspruch gegenüber den anderen erheben – dies galt für die jüdische Prägung und gilt in analoger Weise auch für die europäische oder lateinische Prägung des christlichen Glaubens. Da das Inkulturationsgeschehen aber auch Teil des Tradierungsprozesses des christlichen Glaubens ist, haben sich die jüngeren Formen zu den vorangegangenen kulturellen Gestalten, aus denen sie hervorgegangen sind, in ein angemessenes Verhältnis zu setzen, um über die Kontinuität und Authentizität in der Weitergabe des Glaubensgutes in angemessener Weise Rechenschaft abzulegen. Geschehen kann dies nur im Rahmen eines theologischen Austauschs, der zur Voraussetzung hat, dass sich die jeweiligen inkulturierten Formen in einer diskursfähigen Form theologisch selbst darstellen. Vor allem braucht es Foren des Austauschs auf theologischer Ebene und Regeln für eine verbindliche Klärung von Konflikten, in denen auch das kirchliche Lehramt seine Aufgabe in angemessener Weise wahrzunehmen hat. Gelingen wird dieser Klärungsprozess in dem Maß, in dem er als ein geistliches Geschehen wahrgenommen und gestaltet wird. Es geht allem voran um die Suche nach dem Weg, den der Geist die Kirche Christi führen will. Dies

²⁶ Vgl. LG 1

setzt – wie in den Tagen der Apostel – die Bereitschaft voraus, sich auf Veränderungsprozesse und neue Wege einzulassen und diese mit Mut, Zuversicht und gegenseitiger Rücksichtnahme zu gehen.

Offenbarung und Inkulturation verstehen

von Sebastian M. Michael

In der gesamten Schöpfung haben nur die Menschen die Fähigkeit, Kulturen zu schaffen, um ihr Leben in der Begegnung mit der Natur und mit anderen Menschen zu organisieren und einen Sinn in ihrem Leben zu suchen. Also ist Kultur etwas Menschenspezifisches.

Wenn das Christentum Kulturen begegnet, werden viele interaktive Prozesse in Gang gesetzt: Assimilation, Anpassung, Absorption, Interkulturation und Inkulturation. In diesem Artikel wird versucht, die Beziehung zwischen der christlichen Offenbarung und den Kulturen deutlich zu machen, wobei der Schwerpunkt auf dem Inkulturationsprozess liegt.

Der Beitrag ist in fünf Teile gegliedert. Inkulturation bezieht sich auf das Christentum und die Kulturen. Daher wird im ersten Abschnitt der Stellenwert der Kultur im menschlichen Leben erörtert. Da sich Gott in den Kulturen offenbart, wird im zweiten Abschnitt die Offenbarung in den verschiedenen Kulturen untersucht. Es ist wichtig, zu wissen, welchen Stellenwert die christliche Offenbarung unter den Offenbarungen in den Kulturen hat; daher beschäftigt sich der dritte Abschnitt mit den Merkmalen der christlichen Offenbarung. Vor dem Hintergrund der christlichen Offenbarung wird im vierten Abschnitt die Beziehung zwischen christlicher Offenbarung und Inkulturation näher beleuchtet. Im fünften Abschnitt erfolgt schließlich eine Zusammenfassung.

Der Stellenwert der Kultur im menschlichen Leben

Landläufig wird unter Kultur ein erlerntes Verhalten im Gegensatz zum Instinktverhalten von Tieren verstanden. Über die gesamte Menschheitsgeschichte hinweg konnten Menschen als Individuen

oder als Gruppen ihre individuellen und sozialen Bedürfnisse befriedigen. Durch die Methode „Versuch und Irrtum“ haben die Menschen ihre Lektionen gelernt, darunter beispielsweise, wie man Güter herstellt, verteilt und konsumiert, wie man als soziale Wesen so miteinander in Beziehung tritt, dass Familien, Verwandtschaften und andere soziale Organisationsformen entstehen, wie man die Gesellschaft politisch organisiert, so dass sich jedes Mitglied einer Gruppe sicher fühlt, wie man sich mit Sport und anderen Aktivitäten zur Entspannung und Ruhe regeneriert und – als Wichtigstes von allem – wie man seinen Lebenserfahrungen durch Religion, Philosophie und Weltanschauung einen Sinn gibt. All diese erlernte und angesammelte Weisheit der Menschheit nennt man Kultur.

Also ist Kultur eine Art System von Regeln und Gewohnheiten, mit dem ältere Mitglieder der Gesellschaft die jüngeren Mitglieder unterweisen und ihnen zeigen, wie sie ihren Lebensbedürfnissen gerecht werden können. Die Erfahrungen von verschiedenen Gruppen an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten bringen unzählige kulturelle Varianten hervor. Kulturen sind unterschiedliche Antworten auf die im Wesentlichen gleichen menschlichen Bedürfnisse und die Suche nach dem Sinn des Lebens. Laut Clyde Kluckhohn bezieht sich Kultur auf einen unverwechselbaren Lebensstil einer Gruppe und ihre vollständige Lebensgestaltung.¹

Eine Gesellschaft ist eine Gruppe von Menschen mit einem gemeinsamen kulturellen Verhalten. Durch die Anhäufung von Erfahrungen im Laufe der Zeit veredelt, verwandelt und verändert eine Gesellschaft ihre Kultur, so dass sie immer besser auf die Bedürfnisse ihrer Mitglieder eingehen kann. So besteht Kultur in den gesammelten Erfahrungen einer Gemeinschaft, die Traditionen einer Gesellschaft genannt werden. Sie werden an die Menschen weitergegeben, die diese bestimmte Kultur teilen. Ein Individuum, das in diese Kultur hineingeboren wird, ererbt all die Traditionen und angehäuften

¹ Vgl. Clyde Kluckhohn, *Mirror for Man. The Relation of Anthropology to Modern Life*, New York 1949, S. 17; auch 1967, S. 86–102 [dt. Ausg.: *Spiegel der Menschheit. Die Beziehung der Anthropologie zum heutigen Leben*, 1951].

Erfahrungen seiner beziehungsweise ihrer Kultur. Alle diese Traditionen seiner beziehungsweise ihrer Gesellschaft werden zu einem gemeinsamen Besitz nicht nur für ihn oder sie, sondern für alle Mitglieder dieser Gesellschaft.

Offenbarung in den verschiedenen Kulturen

Der englische Begriff „revelation“ ist vom lateinischen Terminus „revelatio“ abgeleitet und eine Übersetzung des griechischen Worts „apocalypsis“. Etymologisch bezeichnen sowohl „apocalypsis“ als auch „revelatio“ den Akt des Enthüllens, Aufdeckens, Freilegens oder Sichtbarmachens von etwas, das unter einem Schleier liegt. Wenn der Schleier gelüftet ist, ist die verborgene Wirklichkeit offenbart/enthüllt/aufgedeckt/sichtbar. Im Zusammenhang mit religiöser Erfahrung bedeutet Offenbarung, die verborgene Wirklichkeit Gottes zu erkennen und zu begreifen.

Wir können zwei Formen der Offenbarung unterscheiden: historisch und kosmisch. Diese führten zur Entstehung zweier grundlegender Arten religiöser Erfahrungen, die in unterschiedliche Kulturen eingebettet sind. Diese beiden Arten von Erfahrung gehören nicht ausschließlich zu einer bestimmten Religion, sie scheinen jedoch jeweils in bestimmten Religionen vorzuherrschen, in denen sie entstanden sind, je nachdem welche Form der Offenbarung in der Kultur überwiegt.

In diesem Zusammenhang kann uns die Unterscheidung des bekannten Gelehrten Friedrich Heiler helfen, die komplexe Vielschichtigkeit von Offenbarung zu verstehen. Er unterscheidet zwischen prophetisch-biblischer Religion auf der einen und Mystik auf der anderen Seite. Als Mystik definiert er „jene Form des Gottesumgangs, bei der die Welt und das Ich radikal verneint werden, bei der die menschliche Persönlichkeit sich auflöst, untergeht, versinkt in dem unendlichen Einen der Gottheit“². Aus dieser Perspektive ist der Hin-

² Friedrich Heiler, *Prayer*, New York 1958, S. 136; dt. Originalausg.: *Das Ge-*

duismus beispielsweise eine mystische Religion im Gegensatz zum Christentum, das als prophetisch angesehen wird. Der Kern hinduistischen Denkens ist das „undifferenzierte Bewusstsein“ allen Seins. Dieses Bewusstsein wird häufig auch „nicht diskriminierendes Bewusstsein“ genannt, da kein Unterschied zwischen Subjekt und Objekt gemacht wird und der Geist frei von Gedanken und Konzeptualisierung ist. Die Immanenz Gottes und ein Hauch von Gott in allen Dingen stehen im Vordergrund. Ihre Grunderfahrung ist die des *advaita* – die Einheit aller Dinge im Absoluten. Dabei geht es weder um Verschmelzung noch um Dualität.

Menschen verschiedener Kulturen und Religionen glauben an eine göttliche Offenbarung und daran, aus dieser heraus geschaffen worden zu sein. Gläubige theistischer Religionen verstehen Offenbarung als bewusste Erfahrung der endzeitlichen Wirklichkeit in Selbsthingabe, so dass die Menschen zu einer göttlich-menschlichen Vereinigung eingeladen werden. Diese Offenbarungserfahrung bildet den fundamentalen Kern der Glaubensvision einer gläubigen Gemeinschaft, die zur Entdeckung bestimmter universeller Werte führt, die das individuelle und kollektive Leben leiten sollen und gleichzeitig häufig in gemeinschaftlichen Gottesdiensten gefeiert werden.

Beim Versuch, die Beziehung zwischen der Offenbarung und den Kulturen zu verstehen, sehen wir zwar verschiedene Auffassungen von Offenbarung, aber gleichzeitig gibt es eine gemeinsame Suche nach dem letztendlichen Sinn des Lebens. Der menschliche Geist wird erleuchtet, um Dinge aus einer endzeitlichen Lebensperspektive über die materielle und sichtbare Welt hinaus zu sehen. Diese Erleuchtung speist sich aus unterschiedlichen Quellen: aus der Natur, aus der Interaktion mit anderen Menschen, aus der Suche nach Erklärungen für die Realitäten des Lebens und des Todes sowie aus verschiedenen Lebenserfahrungen wie Freude, Trauer, Mangel, Machtlosigkeit, Unsicherheit und Unvorhersagbarkeit von Ereignissen.

bet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung, München 1921, S. 249.

Daher können wir sagen, dass es in allen Kulturen und Religionen Offenbarung gibt, aber die Art der Offenbarung von Kultur zu Kultur und von Religion zu Religion variiert. Stammeskulturen wird eine enge Nähe zur Natur nachgesagt. Daher könnten große Teile der Offenbarung in diesen Kulturen aus der Natur kommen. Beispielsweise pflegen Stämme in Indien eine Religion, die lange Zeit als animistisch und primitiv beschrieben wurde, da die Verehrung des Geistes im Vordergrund steht. Der bedeutende Anthropologe Henry Morgan meinte: „Religion hat so viel mit Vorstellungskraft und Gefühlen zu tun und daher mit solch unsicheren Wissenskomponenten, dass alle primitiven Religionen grotesk anmuten und zu einem gewissen Grad unverständlich sind.“³

Wir können nicht davon ausgehen, dass die Offenbarung in Stammesreligionen primitiv ist. Victor Turner behauptet nachdrücklich, dass es „in Angelegenheiten der Religion, ebenso wie in der Kunst, keine ‚einfacheren‘ Menschen gibt, sondern nur Menschen mit einfacheren Techniken als unsere eigenen. Das ‚imaginative‘ und ‚emotionale‘ Leben des Menschen ist immer und überall reich und komplex“⁴. Er belegte seine Behauptung auch durch seine Religionsstudien in den Kulturen der Ndembu-Stämme im Nordwesten von Sambia.⁵

In den einfachen Stammeskulturen ist die Vorstellung weit verbreitet, dass eine übernatürliche, transzendente unpersönliche Macht über das Phänomen des gewöhnlichen Lebens hinausgeht. Diese unpersönliche Macht oder Kraft existiert überall und wirkt auf jede erdenkliche Weise sowohl im Guten als auch im Bösen. Kurz gesagt, bei den Stämmen erfolgt die Offenbarung durch diese Kräfte.

Heutzutage gibt es die Theorie, dass Offenbarung als religiöse Tatsache im Hinblick auf die Gesamtheit der kulturellen und sozialen Formen untersucht werden sollte, in denen sie auftritt. Nach Ansicht

³ Henry L. Morgan, *Ancient Society*, Chicago 1877, S. 5.

⁴ Victor W. Turner, *The Ritual Process, Structure and Anti-Structure*, London 1969, S. 3.

⁵ Vgl. ebenda.

von Edward Evans-Pritchard sollten religiöse Tatsachen als „Beziehung von Teilen untereinander in einem zusammenhängenden System“ gesehen werden, wobei jeder Teil nur in Beziehung mit den anderen und das System selbst nur in Beziehung mit anderen institutionellen Systemen, die wiederum Teil eines größeren Beziehungsgeflechts seien, Sinn mache.⁶

In der modernen Psychologie wird der menschliche Geist als riesiger Eisberg gesehen, von dem nur die Spitze aus dem Wasser ragt, während unter der Wasseroberfläche eine ganze Welt der Wunder und Schrecken, des Lichts und der Dunkelheit, des Guten und des Bösen liegt. Das innere Universum des Geistes wird von Psychologen erforscht. Was ist in den tiefsten Schichten der Psyche? Was ist das grundlegende Zentrum oder die Wurzel von allem? Oder um es mit den Worten von C. G. Jung auszudrücken: Wenn wir über das Ich, das persönliche Unbewusste, das kollektive Unbewusste, die Archetypen hinausgehen, was finden wir dann? Als Antwort darauf sprechen alle Religionen von einem Geheimnis, dem sie unterschiedliche Namen geben: die Buddha-Natur, Brahman und Atman, der göttliche Funke, der Grund des Seins, das Innere der Seele, das Reich Gottes und das Ebenbild Gottes. Die Stammeskulturen und -religionen sind ebenfalls eine Antwort auf die Sehnsucht der Menschen und entsprechen ihrer Umwelt und ihrer kulturellen Entwicklung.

In der Regel beschäftigen sich die einfachen Stämme nicht mit der abstrakten Wahrheit, sondern mit der Realität und Macht der Kräfte, von denen ihr Leben abhängt; ihre Kultur und Religion drücken sich in Mythen und Riten oder heiligen Handlungen aus. Erst in einer späteren Phase der kulturellen Entwicklung, wenn auch die soziale Entwicklung ausreichend fortgeschritten ist, um Raum für Lernen und Forschen zu geben, können wir erwarten, eine systematische Tradition rationalen Denkens vorzufinden.

⁶ Vgl. Edward Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford 1965, S. 112.

Einzigartige Merkmale der christlichen Offenbarung

Wenn in der Bibel von Offenbarung die Rede ist, wird darunter ziemlich häufig verstanden, dass Gott der Schöpfer den Menschen seine Macht und Herrlichkeit aktiv offenlegt. Kurz gesagt setzen sein Plan und Wille Gott selbst in Beziehung zu den Menschen und der Menschheitsgeschichte. Die Hebräer sehen Gott als Person, als moralisches Wesen, das sich durch seine Handlungen in der Geschichte und seine Vorsehung für das Leben von Nationen und Individuen offenbart. Die Menschen können zu einem Wissen gelangen, das die natürliche Ordnung übersteigt. Das ist nur möglich, wenn dieses persönliche Absolute und die letztendliche Quelle, die wir Gott nennen, uns ihr Gott-Sein frei und liebend in einem gnädigen Akt der Selbsthingabe enthüllt.⁷

Am Anfang erfolgt die jüdisch-christliche Offenbarung durch eine Handlung Gottes in der Natur. Gottes Offenbarung zeigt sich in den Formen, in denen Gott sich selbst zeigt: im Sturm, in einer Wolken- und Feuersäule, im Rascheln der Bäume und dem Flüstern des Windes, im ganzen majestätischen Werk der Schöpfung, wobei diese natürlichen Phänomene alle erstmals beim einschneidenden Ereignis des Exodus stattgefunden haben. Sie erscheinen als Kommentar zu Gottes Offenbarung in der Welt durch historische Ereignisse. Dieser historische Charakter des Alten Testaments macht aus dem Judentum eine historische Religion im Gegensatz zu den Religionen der benachbarten Völker.

Gott offenbart seinen Willen in der Geschichte, und die Enthüllung von Gottes Willen in der Geschichte wird zur Richtschnur für die religiösen Entscheidungen der Menschen. Die Menschen müssen reagieren, Gottes zielgerichtete Führung akzeptieren, für diese Hilfe dankbar und bereit sein, dem sich in der Geschichte zeigenden Heilswillen Gottes zu dienen. Für die Juden bedeutet die Zugehörigkeit zum auserwählten Volk Gottes, am offenbarenden Eingreifen Gottes in die Geschichte dieses Volkes teilzuhaben.

⁷ Vgl. Paul Puthanangady u. a., *Revelation and Faith*, Indian Theological Series, Bangalore 2013.

Der Kern der Offenbarung im Neuen Testament ist, dass Gott in Jesus Christus zur Rettung der Menschheit und des ganzen Universums Fleisch wird. Damit wird die Offenbarung des Alten Testaments fortgesetzt.

Im Buch Genesis, dem ersten Buch der Bibel lesen wir: „Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie.“ (Gen 1,27) Dies bedeutet, dass Gott die Menschen nach seinem Bild geschaffen und mit Würde, Freiheit und Kreativität ausgestattet hat, damit sie immer bei Ihm sein mögen. Laut der Bibel sündigen jedoch die Menschen und beflecken sich durch ihre Sünde. Die Sünde durchdringt alle Bereiche des menschlichen Lebens und beschmutzt sie: die Familie, die Gesellschaft, die Kultur, religiöse Überzeugungen und Praktiken sowie die Wirtschaft und sogar die Ökologie. Nach christlicher Überzeugung ist Jesus gekommen, um den ursprünglich gewollten Zustand wiederherzustellen.⁸

Diese Absicht und Vision von Jesus tritt im Neuen Testament klar zutage. Zu Beginn seines öffentlichen Wirkens nach seiner Taufe und einem vierzigstägigen Rückzug in die Wildnis ging Jesus zur Synagoge in Nazareth und stand auf, um aus der Schrift vorzulesen: „Der Geist des Herrn ruht auf mir; denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe; damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Blinden das Augenlicht; damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe.“ (Lk 4,18–19; Jes 61,1–2) Als er diese Prophezeiung Jesajas las, sagte er: „Heute hat sich das Schriftwort, das ihr eben gehört habt, erfüllt“ (Lk 4,21).

Dies zeigt, dass Jesus von Beginn an behauptete, sein Auftrag sei es, das befleckte Bild der Menschen zu rehabilitieren, indem er ihre Würde wiederherstellt, indem er die Blinden, die Aussätzigen, die

⁸ Vgl. Sebastian M. Michael, „Christian Vision of Human Life and Dalit Tribal Response to Christianity in India“, in: Ishvani Kendra (Hrsg.), *Challenges to Christian Mission. Problems and Prospects*, Poona 2014, S. 47–63.

Lahmen und die Tauben heilt und sich mit den Armen und Benachteiligten solidarisch zeigt. Außerdem wiederholte er immer wieder: „Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und es in Fülle haben“ (Joh 10,10). Dann sagte er zu seinen Jüngern, dass sich alle Gebote Gottes in einem zusammenfassen lassen: Man solle Gott und den Nächsten lieben (Mt 22,36–40), und dies sei das einzige Kriterium, nach dem er die Menschen beim Weltgericht in seinem Reich beurteile (Mt 25,31–44). Daher waren Jesu Leben, seine Lehren und Wunder, sein Leiden und Tod dazu bestimmt, die Würde der Menschen wiederherzustellen. Jesus selbst wird zur Offenbarung; sein Leben, seine Vision und Mission werden zur Offenbarung für das menschliche Heil.

Warum sollten wir annehmen, dass diese Offenbarung authentisch und echt ist? Nach welchem Kriterium können wir ihre universelle Gültigkeit und Bedeutung behaupten? Dies sind zentrale Fragen für die Annahme von Jesus als Offenbarung und die konsequente Ausrichtung des Lebens nach der Vision Jesu zur Rettung der Menschheit.

Wenn man sich tiefergehend damit beschäftigt und religiöse Tatsachen vergleicht, erkennt man, dass das Leben Jesu, seine Passion, sein Tod und seine Auferstehung *historische Ereignisse* sind und keine Fiktion und kein Mythos und auch nicht der Vorstellungskraft des Geistes geschuldet sind. Wenn Jesu Auferstehung ein historisches Ereignis ist, zeigt dies, dass er die Macht über Leben und Tod hat. Wenn dem so ist, kommt die Frage auf: Wer ist Er? Was ist Seine Identität? Seine Auferstehung führt uns zum Kern der christlichen Offenbarung. Seine Auferstehung ist eine Authentifizierung seiner Göttlichkeit. Wenn Jesus nicht auferstanden wäre, könnte Er höchstens ein guter Mensch und ein moralischer Lehrer sein. Seine Auferstehung macht Ihn jedoch einzigartig unter allen religiösen Lehrern der Welt. Seine Auferstehung bestätigt sein Leben und seine Lehren als nicht nur für die Christen, sondern auch für die gesamte Menschheit gegebenes Leben. So wird Jesus zur Offenbarung an die Menschheit.

Offenbarung und Inkulturation

Das historische Ereignis (Tatsache) und die Erfahrung des auferstandenen Christus haben die entmutigten, verwirrten, verängstigten und feigen Jünger zu einem neuen Leben berufen. Dies gab ihnen den Mut, Meere zu überqueren, Berge zu erklimmen und sich allen möglichen Schwierigkeiten und sogar dem Tod zu stellen, um die Gute Nachricht des Heils in Jesus zu verkünden. Die christliche Mission wurde in der damaligen Welt vorgebracht. Zu verkünden, Jesus Christus sei der Retter der Welt, und dadurch am Erlösungswerk Christi, der Umwandlung der Welt, teilzuhaben, wurde zur Vision und zum Fundament der christlichen Mission.

Welche Welt haben die Apostel zu ihrer Zeit vorgefunden und wie reagierten sie auf die Begegnung mit den verschiedenen Kulturen? Geschichtlich gesehen war Israel zu jener Zeit eine Nation an den Schnittstellen von Großreichen und Zivilisationen. Im ersten Jahrhundert war das östliche Mittelmeer Teil eines viel größeren Netzwerks von Städten und Zivilisationen, das sich über die alte Welt erstreckte. Dieses Netzwerk verband mehrere ausgedehnte, sich überlappende kulturelle Regionen auf drei Kontinenten vom Atlantik zum Pazifik mit einem stetigen politischen Austausch und Handelsstrom. Die ersten Christen sind aus dem Schmelztiegel hervorgegangen. Die Apostel sahen sich einer fremden und feindlichen Welt gegenüber. Die Frühgeschichte der Christenheit war durch beständige Umformulierungen und Neuaneignungen des alten Bundesglaubens in neuen und sich ändernden politisch-kulturellen Kontexten gekennzeichnet. Studien zum Christentum und den Kulturen belegen, dass das Christentum im Laufe seiner Geschichte von vielen Kulturen beeinflusst wurde. Im Verlauf dieser Begegnung zwischen dem Christentum und den Kulturen musste das Christentum darum kämpfen, seine ursprüngliche Botschaft in verschiedenen christologischen Auseinandersetzungen zu behaupten. Dale T. Irvin und Scott W. Sunquist erklären dies so: „Ein gemeinsames Thema, das wir in den Briefen und Traktaten der Kirchenführer des zweiten Jahrhunderts finden, betrifft die unmittelbare Bedrohung, die als von falschen Leh-

ern in der Region ausgehend wahrgenommen wurde. Das Führungsnetzwerk der Kirchen war stark. Die Bischöfe kannten sich untereinander mit Namen, schrieben sich Briefe und analysierten die Interpretation der apostolischen Traditionen des anderen. Das Netzwerk, das sie über die Region hinweg als Nachfolger der Apostel bildeten, führte bei den Kirchen zu einem Gemeinschaftsgefühl und Sinn für Kontinuität. Gleichzeitig jedoch zögerten sie nicht, Namen zu nennen und Fehler aufzudecken, wenn Gruppen von Bischöfen feststellten, dass der eine oder andere Kirchenführer in seiner Lehre fehlging und zum Häretiker wurde. Die Rhetorik war oftmals eindrücklich, weil die christliche Wahrheit als eine Angelegenheit von äußerster moralischer und spiritueller Bedeutung angesehen wurde. Viele dieser Dispute dehnten sich geografisch massiv aus und verwickelten die Kirchen generationenlang in ständigen Streit.⁹

Daher bestand die Vision der christlichen, von den Aposteln angestoßenen Bewegung in der Verkündigung des historischen Jesus, der am Kreuz gestorben und von den Toten auferstanden war, und der eigentlichen Bedeutung seines Todes und seiner Auferstehung für das menschliche Leben. Die Apostel, die aus der jüdischen Tradition kamen, verstanden Jesus als Gott und Retter von seiner Auferstehung her. Zu verkünden, Jesus Christus sei der Retter der Welt, und dadurch am Erlösungswerk Christi, der Umwandlung der Welt, teilzuhaben, wurde zur Vision und zum Fundament der christlichen Bewegung.

Dies führt uns zu der Frage, ob die Kulturen ihre eigene Wahrheit und einen Wert für die Menschen in den jeweiligen Kulturen haben, wenn die christliche Vision alle Kulturen beeinflussen und durchdringen muss? Ist Gott nicht in allen Kulturen gegenwärtig?

Die Christen glauben, dass nicht nur sie, sondern alle Menschen nach dem Ebenbild Gottes geschaffen wurden. Dies beinhaltet, dass Gott die Menschen mit Würde, Freiheit und Kreativität geschaffen hat, damit sie immer bei Ihm sein mögen. Folglich spiegeln auch

⁹ Dale T. Irvin/Scott W. Sunquist, *History of the World Christian Movement*, Bangalore 2004, S. 73.

die von Menschen geschaffenen Kulturen dieses Ebenbild wider, so dass alle Kulturen lebensspendende Werte haben, die sich zu leben lohnen. Dies führt uns zu einer weiteren Dimension menschlichen Lebens: Laut der Bibel sündigten die Menschen und ihre Würde, Freiheit und Kreativität wurden durch ihre Sünde befleckt. Nach christlicher Überzeugung ist Jesus gekommen, um die Menschheit wieder in den Stand ihrer ursprünglichen Reinheit und ihrer ursprünglichen Bestimmung zu versetzen.

Von Anbeginn an trägt die Kirche diese Vision von Jesus in sich, so dass sie die Welt trotz ihrer Schwächen und politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Verwerfungen in „Salz“ und „Licht“ (Mt 5,13–16) verwandelt. Im Laufe der Kirchengeschichte hat sie gelernt, dass sie Kulturen respektieren und die Wahrheit, Tugend und Heiligkeit in den Kulturen bewahren sollte. Der Auftrag der Kirche besteht darin, an Gottes Mission in Jesus teilzunehmen, die gottgegebene Würde der gefallenen Menschheit wiederherzustellen.

Die Mission der Kirche ist heute immer noch die gleiche. Die sozialen Lehren der Kirche sind in der christlichen Überzeugung begründet, dass Männer und Frauen mit einer angeborenen Würde und Erhabenheit ausgestattet sind. Der christliche Glaube geht davon aus, dass Menschen einen inneren Wert besitzen, der nicht von Hautfarbe, Besitz, Aussehen oder anderem abhängt. Dies bedeutet, dass Menschen niemals als Mittel zum Zweck benutzt werden dürfen. Alle Formen von Ausbeutung und Unterdrückung von Menschen schmälern und zerstören ihre innere Würde und ihren Wert.

Diese lebensspendende Botschaft zu verkünden und die Kulturen zu verändern, wird „Inkulturation“ genannt. Durch den Inkulturationsprozess macht sich die Kirche zu einem Teil der Kultur eines Volkes. Sie bindet das christliche Leben und seine Botschaft in eine bestimmte Kultur ein. Dies setzt voraus, dass sich die Kirche in die Lebensrealitäten der Menschen einbringt und ihnen in ihrer historischen Suche nach Sinn und Befreiung beisteht und mitkämpft. Dieser Inkulturationsprozess ist für die Kirche wichtig, damit sie eine kreative Rolle inmitten beständigen Wandels spielen kann. Die neu entstehende Kultur ist stark von Globalisierung, Massenmedien und

Internet beeinflusst, was für die traditionellen Kulturen und Werte sowohl Chancen als auch Herausforderungen birgt. Die wachsende Säkularisierung und der sich verbreitende Materialismus untergraben schleichend die Werte und Prinzipien traditioneller Kulturen. Durch den Inkulturationsprozess können Christen eine entscheidende Rolle dabei spielen, dem Kulturwandel durch selektive Assimilation und kulturelle Beständigkeit Orientierung zu geben. Im Inkulturationsprozess zeigen sich die Symbol-Kreativität eines Volkes und seine Sinnsuche in einem sich ändernden kulturellen Umfeld, ohne dass es sich von seinen kulturellen Wurzeln entfremdet.¹⁰

Inkulturation hat zwei wichtige Dimensionen: Erstens, dass die Kulturen ihre lebensspendenden Werte feiern und zweitens, dass (die Herausforderungen für) lebensnegierende Werte verändert werden.¹¹ Daher beinhaltet Inkulturation zwei wichtige Prozesse: 1. Wahrheit, Tugend und Heiligkeit werden in allen Kulturen gefeiert; 2. lebensnegierende Werte werden mit dem letztendlichen Ziel in Frage gestellt, in Kulturen einen Wandel anzustoßen, der die Fülle des Lebens zur Entfaltung bringt.

Auf diesem Weg ist die frühe Kirche gewachsen, indem sie griechische, römische, germanische und andere kulturelle Symbole und Bedeutungen assimiliert hat, auf die sie gestoßen ist. Daher ist Inkulturation heute immer noch ein wichtiger Prozess bei der Begegnung zwischen dem Christentum und den Kulturen.

Aus historischen Gründen wurde die christliche Botschaft in westlichen Kulturen mit griechisch-römischen Denkmustern entwickelt. Heute hat sich zunehmend die Erkenntnis durchgesetzt, dass diese einseitigen Denkmuster und kulturellen Symbole ungeeig-

¹⁰ Vgl. Sebastian M. Michael, „Beyond Inculturation“, in: *Journal of Theological Reflection* 54 (1990), S. 6–18; Ders., „Cultural Diversity and Inculturation“, in: *Journal of Theological Reflection* 73 (2009), S. 43–56.

¹¹ Vgl. Sebastian M. Michael, „Inculturation in the Context of India“, in: Clarence Srampical u. a. (Hrsg.), *In His Foot Steps. Together Towards the New Millennium. Divine Word Missionaries 1875–2000*, Indore 2000, S. 167–173.

net sind, um die christliche Botschaft allen Völkern zu verkünden.¹² Darüber hinaus ist das Bewusstsein gewachsen, dass die Perspektiven der Völker der Dritten Welt dem verzweiferten menschlichen Kampf, ein ökologisches, demografisches oder nukleares Desaster abzuwenden, Impulse geben können.¹³ Nach Ansicht von Gregory Bateson ist es die übertriebene Betonung von Rationalität und Kontrolle über die Natur, die dem Westen eine große technologische Macht gebracht hat. Und genau diese Philosophie und Technologie wurden im Zuge der Globalisierung in die Dritte Welt exportiert. Möglicherweise hat jedoch der Westen mehr von der Dritten Welt zu lernen, als diese zu lehren.¹⁴ In diesem Zusammenhang könnte eine inkultierte christliche Botschaft mit unterschiedlichen kulturellen Einblicken innerhalb der Weltkirche genau das sein, was heute für das Wohlergehen der Menschheit notwendig ist. Inkulturation ermöglicht die wechselseitige Integration der kulturellen Werte des anderen. Lokale Kirchen müssen beispielsweise zur Weltkirche beitragen, damit eine gegenseitige Befruchtung und Bereicherung ermöglicht wird, die es den Weltkulturen erlaubt, enger zusammenzurücken.

Zusammenfassung

Nach der historischen Erfahrung der Auferstehung des gekreuzigten Jesus begannen die zunächst ängstlichen, entmutigten und desillusionierten Apostel, Menschen anderer Kulturen von ihrem neuen Leben in Jesus zu erzählen und überquerten dafür Meere, erklommen Berge und setzten sich der Verfolgung aus. So begann die christliche Bewegung als Begegnung zwischen dem Christentum und den Kulturen.

¹² Vgl. Bede Griffiths, *The Marriage of East and West*, London 1982; Richard W. Rousseau, *Christianity and the Religious of the East*, Scranton 1982; Raimundo Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism*, London 1981.

¹³ Vgl. Roger M. Keesing, *Cultural Anthropology. A Contemporary Perspective*, New York 1976, S. 527–545.

¹⁴ Vgl. Gregory Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, San Francisco 1972.

Diese Beziehung zwischen Christentum und Kulturen ist ein dynamischer Prozess in der Menschheitsgeschichte, in den kulturelle Anpassung, Annäherung, Indigenisierung, Kontextualisierung, Inkulturation und Interkulturation hineinspielen. Er beinhaltet Herausforderung und Feiern der Kulturen, Dialog, gegenseitige Befruchtung, Veränderung, Befreiung und Umwandlung.

Heute wird diese Bewegung durch Ethnozentrismus, engstirnigen kulturellen Nationalismus, religiösen Pluralismus, Relativismus und postmodernen Liberalismus in Frage gestellt. Um neue Wege in der christlichen Mission zu finden, ist ein tieferes Verständnis von Kulturen im Leben der Menschen dringend notwendig. Wenn das Christentum heute eine wichtige Rolle spielen soll, muss es seine Fundamente neu entdecken. Es muss mit der Welt in Dialog treten. Der Dialog muss zweifach ausgerichtet sein: als Herausforderung an die Offenheit und an die Orthodoxie. In einer postmodernen Welt zu leben, in der man nicht mehr an eine absolute Wahrheit glaubt, die historischen Wurzeln und Fundamente des Christentums wieder zu entdecken und sich selbst in die Kulturen der Welt durch einen Prozess des Feierns und der Herausforderung einzubringen, ist die Mission der Kirche von heute. Dies könnte in Zusammenarbeit mit Menschen guten Willens aller Religionen und Kulturen geschehen.

Inkulturation im Wandel der afrikanischen Theologie

von Francis Anekwe Oborji

Ab Mitte der 1970er Jahre war die Inkulturation das beherrschende Thema in der zeitgenössischen afrikanischen Theologie.¹ Heute wird sie vor allem von drei Strömungen dominiert: Inkulturation, Befreiung und Rekonstruktion.² Die Präsenz dieser drei Strömungen in den Schriften afrikanischer Autoren warf die Frage nach einer neuen Hermeneutik für die Paradigmenwechsel in der afrikanischen Theologie auf.³ In Frage gestellt wurde nicht nur die Dominanz der Inkulturationstheologie in den Schriften afrikanischer Autoren, sondern auch die Relevanz der Inkulturation selbst in der heutigen afrikanischen Theologie. Die Paradigmenwechsel trugen jedoch sogar dazu bei, die zentrale Stellung der Inkulturation in der afrikanischen Theologie zu untermauern.⁴

Im Folgenden geben wir einen Überblick über die Bedeutung der Inkulturation in den Schriften afrikanischer Theologen vor dem Hintergrund der andauernden Debatte zwischen den Vertretern der afri-

¹ Vgl. Francis Anekwe Oborji, *Trends in African Theology since Vatican II. A Missiological Orientation*, Rom ²2005, S. 2.

² Vgl. André Karamaga, *Problems and Promises of Africa. Towards and Beyond the Year 2000*, Nairobi 1991; Jesse N. K. Mugambi, *From Liberation to Reconstruction. African Christian Theology after the Cold War*, Nairobi 1995.

³ Vgl. Agbonkhanmeghe E. Orobator (Hrsg.), *Theological Re-imagination. Conversations on Church, Religion, and Society in Africa*, Nairobi 2014; Emmanuel Katongole, *The Sacrifice of Africa. A Political Theology for Africa*, Grand Rapids, Michigan 2011.

⁴ Vgl. Tinyiko S. Maluleke, „African Theology“, in: David Ford/Rachel Muers (Hrsg.), *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology since 1918*, Malden, MA (USA) 2005, S. 496.

kanischen Inkulturations-, der Befreiungs- und der Rekonstruktions-theologie. Ziel ist es, die Einzigartigkeit der Inkulturation in der afrikanischen Theologie herauszuarbeiten und gleichzeitig die Frage einer neuen Hermeneutik für die Theologie voranzutreiben. Dazu beschäftigen wir uns mit folgenden Fragen: 1. Inkulturation in den Schriften afrikanischer Theologen, 2. Afrikanische Befreiungstheologie, 3. Afrikanische Theologie der Rekonstruktion, 4. Der Beitrag der Theologinnen in Afrika. Abschließend werden wir uns der Frage der neuen Hermeneutik für die zukünftige afrikanische Theologie widmen.

Inkulturation in den Schriften afrikanischer Theologen

Den Begriff „Inkulturation“ machten sich die afrikanischen Theologen auf der Pan African Conference of Third World Theologians (EAT-WOT) zu eigen, die 1977 im ghanaischen Accra stattfand. Auf dieser Konferenz kamen erstmals katholische und evangelische afrikanische Theologen mit englischer und französischer Muttersprache zusammen. Gegenstand der theologischen Agenda der Konferenz war das Thema der „Befreiung“. Am Ende fand das neue Konzept der theologischen Einheit jedoch im Begriff „Inkulturation“ seinen Ausdruck.⁵ Man kann also sagen, dass die Inkulturation zu der Zeit, als Vater Arrupe, Generaloberer der Jesuiten, den Begriff im Jahr 1978 prägte, unter den afrikanischen Theologen bereits ein vieldiskutiertes Thema war.⁶ Das

⁵ Vgl. Emmanuel Martey, *African Theology. Inculturation and Liberation*, New York 1993, S. 67f.

⁶ Vater Arrupe definiert Inkulturation als die „Inkarnation des christlichen Lebens und der christlichen Botschaft in einem bestimmten kulturellen Kontext, die sich so vollzieht, dass diese Erfahrung ihren Ausdruck nicht nur in Elementen findet, die der betreffenden Kultur eigen sind, sondern zum Prinzip wird, das die Kultur animiert, ihr Richtung gibt und sie eint – und sie dabei so wandelt und neu erschafft, dass sie eine neue Schöpfung hervorbringt“. Pedro Arrupe, „Catechesis and Inculturation“, in: *AFER* 20 (1978), S. 97–134; siehe auch Ders., „Letter du T.R.P. Pedro Arrupe“ (14.05.1978), in: *Telema* 17 (1979), S. 42–43. Weiterführende Informationen zur Ge-

Thema der Inkulturation bildet den Kern der afrikanischen Theologie, wie wir sie heute kennen. Im Schlusskommuniqué der eingangs erwähnten Pan African Conference of Third World Theologians (17. bis 23. Dezember 1977) erklärten die Theologen deshalb: „Wir glauben, dass die afrikanische Theologie vor dem Hintergrund des Lebens und der Kultur in Afrika sowie des schöpferischen Strebens des afrikanischen Volks verstanden werden muss, einer neuen Zukunft Gestalt zu geben [...] im situativen Kontext Afrikas [...] und sich gemäß den Kämpfen der Menschen in ihrem Widerstand gegen die Herrschaftsstrukturen definiert. Unsere Aufgabe als Theologen ist es, eine Theologie zu entwickeln, die aus dem afrikanischen Volk heraus entsteht und ihm gegenüber rechenschaftspflichtig ist.“⁷

Vor diesem Hintergrund schreibt Appiah-Kubi, einer der Organisatoren dieser Konferenz: Dass das Evangelium nach Afrika kam, um zu bleiben, ist unbestritten. Unsere theologischen Überlegungen müssen jedoch jetzt den realen kontextuellen Situationen in Afrika Rechnung tragen. „Wie könnten wir singen die Lieder des Herrn, fern, auf fremder Erde“, in einer fremden Sprache, in fremden Gedanken, in einer fremden Ideologie? (vgl. Ps 137,4). Seit mehr als einem Jahrzehnt ist der Ruf des Psalmisten der Ruf vieler afrikanischer Christen. Wir wollen dem Herrn nach unseren eigenen Bedingungen dienen. Bei Anlässen wie dieser Konsultation geht es den afrikanischen Theologen, Gelehrten und anderen Christen darum, eine Theologie zu finden, die zu unseren Menschen spricht, um uns zu befähigen, die wichtige Frage unseres Herrn Jesus Christus zu beantworten: „Ihr (afrikanische Christen) aber, für wen haltet ihr mich?“⁸

schichte und Entwicklung des Begriffs (Inkulturation) vgl. Aylward Shorter, *Toward a Theology of Inculturation*, New York 1999, S. 10ff.; Peter Schineller, *A Handbook on Inculturation*, New York 1990, S. 5ff.

⁷ Kofi Appiah-Kubi/Sergio Torres (Hrsg.), *African Theology en Route* (Papers from the Pan-African Conference of Third World Theologians, December, Accra 1977, S. 17–23), New York 1979, S. 193.

⁸ Kofi Appiah-Kubi, „Preface“, in: Kofi Appiah-Kubi/Sergio Torres (Hrsg.), *African Theology en Route*, S. viii.

Afrikanische Theologen machten sich nicht nur das Wort „Inkulturation“ zu eigen, sondern definierten es auch auf eigene Weise. Peter Sarpong definiert es beispielsweise als Weg der Evangelisierung, der das gesamte christliche Leben und Denken einschließt. Sarpong argumentiert, dass Inkulturation nicht nur eine Frage der liturgischen Adaptation oder Innovation, geschweige denn der Verwendung von Trommeln oder anderen Materialien ist. Vielmehr umfasst sie „Konzepte, Symbole und eine völlig neue Art des Denkens und Handelns, [die] Vorstellungskraft, Mut und Initiative [erfordert]“.⁹ Im gleichen Sinne heißt es bei José Antunes da Silva, Inkulturation impliziere, dass das Christentum nur dann in einer neuen Kultur Wurzeln schlagen kann, wenn es ihre kulturellen Ausdrucksformen assimiliert. Um dann jedoch sogleich hinzuzufügen, dass „es einer kritischen Symbiose bedarf. Der Glaube kritisiert die Kultur, und die Kultur bereichert den christlichen Glauben.“¹⁰ Für John Mary Waliggo ist Inkulturation die Bewegung, deren Ziel es ist, das Christentum in Afrika zu verstetigen, indem man es zu einer Volksreligion und einer Art der Lebensführung macht, die kein Feind und keine Anfeindung schwächen oder gar verdrängen kann. Sie ist das fortwährende Streben, das Christentum in den Kulturen der Menschen wahrhaft „heimisch“ zu machen.¹¹ Alles, was den Inkulturationsprozess ausmacht, fasste Justin Ukpogong mit beredten Worten zusammen: Die Aufgabe des Theologen ist es dabei, der ursprünglichen christlichen Botschaft vor dem kulturellen Hintergrund Afrikas neue Betrachtungsweisen und Ausdrucksformen zu geben. Aufgabe ist es, den christlichen Glauben und die afrikanische Kultur miteinander zu konfrontieren. In diesem Prozess durchdringen beide einander. Der christliche Glaube erleuchtet die afrikanische Kultur,

⁹ Peter K. Sarpong, „Evangelism and Inculturation“, in: *West African Journal of Ecclesial Studies* 2 (1990) 1, S. 8.

¹⁰ José Antunes da Silva, „Inculturation as Dialogue“, in: *AFER* 37 (1995) 4, S. 203.

¹¹ Vgl. John Mary Waliggo, „Making a Church that is Truly African“, in: *Ders., Inculturation. Its meaning and urgency*, Nairobi 1986, S. 12–13.

und die grundlegenden Aussagen zur Offenbarung in der Schrift und der Tradition werden einer kritischen Überprüfung unterzogen, um ihnen eine afrikanische Ausdrucksform zu geben. Am Ende dessen steht die Verzahnung von Glaube und Kultur, die ihrerseits eine neue theologische Betrachtung hervorbringt, die afrikanisch und christlich zugleich ist. Afrikanische Theologie heißt daher, dass der christliche Glaube einen kulturellen Ausdruck erhält.¹²

Einige Theologen betonen die prophetische Rolle der Inkulturation für Kulturen. So schreibt Julien Efoé Pénoukou beispielsweise, Inkulturation impliziere, dass Kulturen für das Evangelium geöffnet und zu Christus bekehrt werden müssen. Das Evangelium seinerseits muss ebenfalls für die afrikanische Kultur geöffnet werden, damit es seine volle Bedeutung entfaltet.¹³ In gleicher Weise definiert Aylward Shorter sie als „den fortwährenden Dialog zwischen Glaube und Kultur beziehungsweise Kulturen. Mehr noch: Es ist die schöpferische und dynamische Beziehung zwischen der christlichen Botschaft und der Kultur beziehungsweise den Kulturen.“¹⁴ Weiter heißt es bei Shorter, Tod und Wiederauferstehung Jesu bedingen, dass es Teil der Inkulturation ist, Kulturen zu einem neuen Leben zu führen.¹⁵ Hier erkannte Shorter den engen Zusammenhang zwischen der Inkarnation (Inkulturation) und dem österlichen Geheimnis. Die Väter der Afrika-Synode von 1994 sagen uns, Inkulturation müsse auf sämtlichen Aspekten des Mysteriums Christi gründen, wenn sie die Kultur hinterfragen und transformieren will.¹⁶ Ähnlich klingt dies bei Claude Geffré. Er mahnt, Inkulturation müsse sicherstellen, dass die Botschaft des Evangeliums in jede Kultur eindringt, sie assimiliert oder beeinflusst, ohne dabei

¹² Vgl. Justin S. Ukpong, *African Theologies Now: A Profile*, o. O. 1984, S. 30.

¹³ Vgl. Julien Efoé Pénoukou, *Églises d’Afrique: Propositions pour l’Avenir*, Paris 1994, S. 10f.

¹⁴ Aylward Shorter, a. a. O., S. 11.

¹⁵ Vgl. ebenda, S. 84–87.

¹⁶ Vgl. Synod Of Bishops, *Special Assembly for Africa*, Message 9, 14 & 16; *Propositio* 28–30; EA 60–61.

ihre Identität zu beeinträchtigen.¹⁷ Ferner muss sie danach streben, die gesamte Kultur einzubeziehen – mit all ihren Werten und Mängeln –, um sie aus den Werten des Evangeliums heraus zu transformieren. Auf diese Weise muss Inkulturation eine gegenseitige Bereicherung bewirken, was in der Regel der Fall ist, wenn Evangelium und Kultur eine Beziehung eingehen.¹⁸ In diesem Sinne ist die afrikanische Inkulturationstheologie ein Versuch der Reflexion afrikanischer christlicher Theologen über das Aufeinandertreffen des Evangeliums Jesu Christi und der afrikanischen Kulturen sowie des afrikanischen Volkes. Sie ist das Bemühen der afrikanischen Christen, die christliche Botschaft zu interpretieren und gestützt auf ihr eigenes kulturelles Erbe Modelle für eine afrikanische Lesart des christlichen Mysteriums zu bieten.¹⁹

Es ließen sich noch viele weitere Überlegungen afrikanischer Theologen zu Sinn und Signifikanz der Inkulturation aufzählen, aber dazu wurde bereits viel gesagt. Deshalb sei an dieser Stelle nur betont, dass die Inkulturationstheologie in Afrika in der Tat äußerst lebendig ist.

Inkulturation: Frühere Begriffe

Das bisher Gesagte verdeutlicht, dass die Annahme, die Verwendung des Begriffs „Inkulturation“ hätte im missiologischen Diskurs mit den afrikanischen Theologen begonnen, mit Sicherheit falsch ist.²⁰ Vielmehr wurde das Wort „Inkulturation“ bereits von Missionstheologen verwendet, bevor die afrikanischen Theologen es sich zu eigen

¹⁷ Vgl. Claude Geffré, *The Risk of Interpretation*, New York 1987, S. 236.

¹⁸ Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris Missio* über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages, 7. Dezember 1990 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 100), hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1991, Nr. 52.

¹⁹ Vgl. Francis Anekwe Oborji, *Trends in African Theology since Vatican II. A Missiological Orientation*, a. a. O., S. ix.

²⁰ Pierre Charles war der erste Theologe, der den Begriff in einem 1953 erschienenen Artikel („Missiologie et Acculturation“, S. 15–32) verwendete.

machten. Zuvor operierten sie mit unterschiedlichen Begriffen wie beispielsweise „Adaptation“, um die Begegnung zwischen christlicher Botschaft und afrikanischen Kulturen zu beschreiben. Jetzt, da sich der Fokus auf einen neuen Begriff verschoben hat, muss man die Frage stellen: Ist dieser Wechsel von „Adaptation“ zu „Inkulturation“ eine rein begriffliche Veränderung oder ein echter Paradigmenwechsel, was das Verständnis des Sendungsauftrags der Kirche im Denken der Theologen angeht? Zur Beantwortung dieser Frage möchte ich mich nachstehend, wenn auch nur kurz, damit befassen, welche Begriffe von afrikanischen Theologen früher verwendet wurden und wie es dazu kam, dass sich der neue Begriff „Inkulturation“ durchsetzte.

Wie bereits eingangs erläutert, war „Adaption“ der erste Begriff, den afrikanische Theologen für die Begegnung des Evangeliums mit der afrikanischen Kultur und der Realität im Allgemeinen nutzten. Laut Peter Schineller bezieht sich der Begriff, der in jüngster Zeit allerdings als inadäquat kritisiert wird, im Grunde auf eine kreativere Methode des pastoralen Wirkens, durch die der Missionar versucht, die christliche Botschaft und Liturgie an die Bräuche derer anzupassen, mit denen er arbeitet.²¹ Mehrere Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils bejahen die Notwendigkeit der Adaption – in der Beschreibung derselben Realität, die heute mit dem Wort „Inkulturation“ umschrieben wird.²² Ein spezieller Anlass, bei dem die Adaption in Frage gestellt wurde, war jedoch die Bischofssynode von 1974 zum Thema der Evangelisierung. Dort erklärten die afrikanischen Bischöfe „die so genannte Theologie der Anpassung für völlig veraltet“.²³ Als neue Strategie beschloss man die Inkarnation des Evangeliums in der afrikanischen Kultur. Die Erklärung erfüllte die

²¹ Vgl. Peter Schineller, a. a. O., S. 16–17.

²² Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Sacrosanctum Concilium, 4. Dezember 1963, in: AAS 56 (1964), Nr. 37–40.

²³ Vgl. Bischofssynode, „Declaratio Patrum Synodaliūm“, in: Giovanni Caprile, *Il Sinodo dei Vescovi (3a Assemblea Generale, 27 Settembre – 26 Ottobre 1974)*, Rom 1975, S. 146.

afrikanischen Theologen mit neuem Geist, und sie begannen tiefergehende Überlegungen über den Prozess der Inkarnation des Evangeliums in Afrika anzustellen.

Neben „Afrikanisierung“ und „Lokalisierung“ arbeiteten die Theologen auch häufig mit dem Begriff „Indigenisierung“. So schreibt Emmanuel Martey beispielsweise, dass man im Bestreben, die christliche Botschaft mit afrikanischen Idiomen und konzeptuellen Instrumenten auszudrücken, Begriffe wie „Indigenisierung“, „Lokalisierung“ und „Afrikanisierung“ nutzte.²⁴ Peter Schineller merkt an, dass diese Ausdrücke synonymisch verwendet wurden.²⁵ Laut Patrick Kalilombe beschreibt Indigenisierung das Bemühen, „christliche Lehre, Kultus, pastorale Praktiken und Kunst zu afrikanisieren, indem man sie in afrikanischer Kultur und religiöser Tradition verankert“.²⁶ In der Praxis hieß Indigenisierung jedoch die schrittweise Ersetzung ausländischer Missionare durch afrikanisches Personal, um den kirchlichen Strukturen ein „afrikanisches Gesicht“ zu geben, damit die Kirche weniger fremd erscheint. Während des Kampfes um politische Unabhängigkeit in der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts warf man der Kirche den Schulterschluss mit dem westlichen Kolonialismus vor.²⁷ Indigenisierung sollte daher signalisieren, dass die Kirche in Afrika ihre Heimat hat und das Christentum eine wahrhaft afrikanische Religion ist. Wie die Adaption ging die Indigenisierung jedoch nicht über Randaspekte der Liturgie wie die Übersetzung liturgischer Texte, Tanz, Trommelspiel und bunte Gewänder hinaus.²⁸

Ein weiterer Begriff, der vorrangig von protestantischen Theologen und Katholiken im südlichen Afrika verwendet wird, ist der

²⁴ Vgl. Emmanuel Martey, a. a. O., S. 65.

²⁵ Vgl. Peter Schineller, a. a. O., S. 14–24.

²⁶ Patrick A. Kalilombe, „Black Theology“, in: David Ford (Hrsg.), *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, New York/London 1989, S. 202.

²⁷ Vgl. Peter K. Sarpong, „Christianity should be Africanized, not African Christianized“, in: *AFER* 17 (1975), S. 322–328.

²⁸ Vgl. Edward Tamba Charles, *Inculturating the Gospel in Africa. From Adaptation to Incarnation*, S. 10–11.

Begriff der „Kontextualisierung“. Für Letztere ist „Kontextualisierung“ ein Synonym für „Inkulturation“. Konkret bedeutet er das „Verweben“ des Evangeliums mit der jeweiligen Situation. Es wird nicht von Kulturen, sondern von „Kontexten oder Situationen [gesprochen], in die das Evangelium inkulturiert werden muss“²⁹. Bonifatius Haushiku (aus Namibia) zufolge „muss eine wahre *kontextuelle* Theologie zwangsläufig eine inkulturierte sein“³⁰. Daher ist Kontextualisierung Teil des Prozesses der Inkulturation.³¹

Ferner gibt es den Begriff der „Akkulturation“. In den Schriften der afrikanischen Theologen taucht er nicht häufig auf. In erster Linie findet er sich in den Werken von Anthropologen und Soziologen. Dort bezeichnet er den „kulturellen Kontakt“ beziehungsweise die kulturelle Interaktion, die entsteht, wenn zwei oder mehr Kulturen miteinander in Berührung kommen. Mit dem verwandten Begriff der „Enkulturation“ „beschreiben Anthropologen die Art und Weise, in der ein Individuum in seiner Kultur Kompetenz erwirbt“³². Der in der Theologie analogisch verwendete Begriff der „Akkulturation“ bezieht sich auf den Prozess der Einführung des Evangeliums in Kulturen. In diesem Kontext ist er in seiner Bedeutung viel näher an der Inkulturation, weil er das Wechselseitige des Prozesses der Begegnung des Evangeliums mit Kulturen betont. Das Evangelium trifft immer in inkulturiertem Form auf eine Kultur, und zwischen dem Evangelisierer und dem Evangelisierten muss es eine Form der Akkulturation geben, wenn eine wirksame Evangelisierung stattfinden soll.³³ Daher haben Inkulturationstheologen viel von der gängigen

²⁹ IMBISA (Inter-Regional Meeting of Bishops of Southern Africa), *Inculturation*, Gweru, Zimbabwe 1993, S. 45.

³⁰ Bonifatius Haushiku, „Being authentic Christians and authentic Africans“, in: *L'Osservatore Romano* (Weekly English Edition), 27. April 1994, S. 14.

³¹ Vgl. Edward Tamba Charles, a. a. O., S. 11.

³² Melville J. Herskovits, *Man and His Works. The Science of Cultural Anthropology*, New York 1960, S. x–xi.

³³ Vgl. G. A. Arbuckle, *Earthing the Gospel*, New York 1970, S. 17; Piero Rossano, „Acculturazione del Vangelo“, in: *Evangelizzazione e Culture: Atti*

Definition des Begriffs „Akkulturation“ in der Kulturanthropologie zu lernen.³⁴

Und schließlich gibt es noch den Begriff der „Inkarnation“. Inspiriert von der Inkarnationslehre des Zweiten Vatikanischen Konzils als theologische Basis für das Verstehen der verschiedenen Kulturen und Philosophien³⁵ sprechen afrikanische Theologen heute von der Inkarnation als Modell für die Inkulturation des Evangeliums in Afrika. Häufig wird der Begriff synonymisch mit „Inkulturation“ gebraucht. Justin Ukpong schreibt, dass „Inkarnation“ zu bevorzugen sei, weil der Begriff das „Eintauchen des Christentums in die afrikanische Kultur [bedeutet]: So wie Jesus Mensch wurde, muss das Christentum afrikanisch werden“.³⁶

Das Hauptargument der Theologen lautet wie folgt: So wie Jesus Christus, das Wort Gottes, in einer menschlichen Kultur, im jüdischen Umfeld *inkarnierte*, muss es dem Evangelium Jesu Christi erlaubt sein, in einer afrikanischen Kultur und im zugehörigen Kontext inkulturiert (beziehungsweise inkarniert) zu werden (Mt 5,17; Apg 10,34). In diesem Zusammenhang erläutert Edward Tamba Charles, dass der Begriff „Inkarnation“ von den afrikanischen Theologen in zwei Bedeutungen gebraucht wird. In der ersten Bedeutung ist der Prozess der gegenseitigen Durchdringung von Evangelium und Kultur gemeint, durch den Jesus Christus „heute“ in jeder Kultur gegenwärtig ist. In dieser konkreten Bedeutung setzt sich das Ereignis der Menschwerdung Jesu im Laufe der Zeit fort; es findet immer dann statt, wenn das Evangelium ein kulturelles Umfeld durchdringt und die Menschen in Ergebnis dessen Christus in ihrer Mitte als ihren Heiland begrüßen können.

Die zweite Bedeutung bezieht sich auf das einzigartige Ereignis von Bethlehem: „Das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns

del Congresso Internazionale Scientifico di Missiologia (5–12 Ottobre 1975, Roma), Rom 1976, S. 104.

³⁴ Vgl. Peter Schineller, a. a. O., S. 22.

³⁵ Vgl. Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad gentes*, in: AAS 58 (1966), Nr. 10.

³⁶ Justin S. Ukpong, *African Theologies Now. A Profile*, Eldoret 1984, S. 27.

gewohnt.“ (Joh 1,14) Das ist die Ur-Inkulturation des Wortes Gottes in Fleisch und Geschichte des Menschen und damit Fundament und Blaupause für jede nachfolgende Inkulturation.³⁷ Tamba Charles fasst die beiden Bedeutungen wie folgt zusammen: Inkarnation steht im weiten Sinne des Wortes für den allgemeinen, universellen Aspekt: Gott wurde Mensch, der Teil eines bestimmten Volkes ist, und teilt dessen Besonderheiten; er wurde dieser Mensch in diesem Volk. Der allgemeingültige Aspekt der Inkarnation betont „ein Mensch wie alle Menschen“, während der „inkulturative“ Aspekt auf die Unterschiede und Besonderheiten abhebt: ein Mensch, anders als alle anderen Menschen, weil er einem bestimmten Volk und einer bestimmten Kultur angehörte. Wie die Inkarnation findet die Inkulturation nicht im abstrakten Raum, sondern in einem konkreten Kulturraum statt.³⁸

Gleichsam als Analogie könnte man dennoch sagen, dass das Evangelium in einer Kultur inkulturiert oder inkarniert werden muss, so wie Jesus Christus, das Wort Gottes, in einer menschlichen Kultur inkarnierte (ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt [Joh 1,14]). Analogie ist ein großartiges Wort. Es schließt das Erkennen von Ähnlichkeiten und Unterschieden zwischen zwei oder mehr Realitäten ein. Analogie heißt nicht völlige Identität zwischen den verglichenen Realitäten. Die Menschwerdung Jesu Christi ist ein Mysterium. Sie ist ein göttlicher Akt, ein einzigartiges und völlig singuläres Ereignis. Das Mysterium der Menschwerdung verweist auf andere Realitäten, die über die Frage der Inkulturation hinausgehen. Daher ist der Rückgriff auf den Begriff der „Inkarnation“ durch die Theologen als eine Analogie zu verstehen. Das ist eine grundlegende Klarstellung, die man stets im Hinterkopf behalten sollte, wenn es um die Inkarnation als Prozess der Inkulturation geht.

Einige der oben besprochenen Begriffe tauchen in den Schriften der Theologen nach wie vor auf, allerdings mit anderen Nuancen, die anhand des Kontexts, in dem sie verwendet werden, ermittelt

³⁷ Vgl. Edward Tamba Charles, a. a. O., S. 12.

³⁸ Vgl. ebenda, S. 73–74.

werden müssen. Keiner von diesen Begriffen wurde von den afrikanischen Theologen jedoch so häufig gebraucht wie der Begriff „Inkulturation“.

All dies zeigt, dass die Verschiebung von Adaption zu Inkulturation (Inkarnationstheologie) in der Tat eine fortschreitende Entwicklung des theologischen Reflektierens über dasselbe Problem darstellt: Evangelium – afrikanische Kulturen. Im Zuge der neuen Entwicklung³⁹ wurde den Theologen stärker bewusst, dass das Mysterium der Fleischwerdung die Blaupause und das theologische Fundament für den Prozess der Inkulturation darstellen. In diesem Fall hat die Inkarnationstheologie dem Begriff „Inkulturation“ eine neue Bedeutung gegeben, die über seine Verwendung in der Anthropologie hinausgeht. „Inkulturation“ als Begriff, der vor allem den Prozess der Einwurzelung des Evangeliums unter bestimmten Menschen und ihrer Kultur beschreibt, wurde zu einem der Wege, über die die Kirche der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils von der Kirchengemeinschaft und der Vielfalt der Kulturen nachdrücklicher Ausdruck verleiht.⁴⁰ Mehr noch: Die Inkarnationstheologie selbst entfaltet die Dynamik im Prozess der Inkulturation. Die Inkulturation ist ein ständiger Prozess; er muss sich vollziehen, weil sich auch die Kultur weiterentwickelt.⁴¹

³⁹ Es ist eine neue Entwicklung, die angeregt von der Missionstheologie des Zweiten Vatikanischen Konzils die theologischen Untersuchungen in verschiedenen kulturellen Kontexten zugunsten einer echten Inkarnation des Evangeliums in der jeweiligen Gegend fördert. Fazit der Missionstheologie des Konzils ist die Betonung der kulturellen Vielfalt in der Kirche und der Aufgabe der Ortskirchen (in Gemeinschaft mit der Weltkirche) beim Evangelisierungswerk durch Inkulturation in verschiedenen kulturellen Kontexten. Ein weiterer Aspekt dessen ist die Wiederherstellung der Theologie der Wechselseitigkeit durch das Konzil. Jede Ortskirche muss all das annehmen, was die Kirche auf ihrem irdischen Pilgerweg erworben hat, und ist darüber hinaus aufgefordert, mittels Inkulturation etwas aus ihrem kulturellen Umfeld zum Patrimonium der Weltkirche beizutragen (vgl. LG 13; AG 22).

⁴⁰ Vgl. LG 4.13; GS 53–62

⁴¹ Vgl. Synod of Bishops, Special Assembly for Africa, Instrumentum Labo-

Faktisch bedeutet all dies, dass der Begriff „Inkulturation“ die Unzulänglichkeiten in der früheren Theologie der Adaption verstärkt oder vielmehr ihre Leerstellen ergänzt. Das impliziert allerdings, dass theologische Forschung als Voraussetzung für eine wirksame Inkulturation stattfinden muss.⁴² Theologische Forschung unterstützt die Entwicklung einer neuen kulturellen Sprache für das Wort Gottes und einer neuen kulturellen Form für das Christentum, die im Zuge der Inkulturation entstehen wird.⁴³ Mit anderen Worten: Theologische Forschung hilft, die wichtigsten Voraussetzungen und Grundregeln für die Inkulturation zu etablieren und die anzuwendenden Grundsätze, Konzepte und Symbole zu definieren.⁴⁴ Inkulturation ist nicht auf einen bestimmten Bereich des christlichen Lebens und der christlichen Mission beschränkt, sondern schließt alle Aspekte des Christ-Seins ein.⁴⁵ Deshalb muss sich Inkulturation, auch wenn sie auf die Evangelisierung eines bestimmten kulturellen Kontextes abzielt, von den Prinzipien der Vereinbarkeit mit dem Evangelium und der Gemeinschaft mit der Gesamtkirche leiten lassen.⁴⁶ Mehr noch: Unabhängig davon, wie erfolgreich die Inkulturation auch sein mag, wird sie doch nie der ersten Inkarnation des Gottessohns gleichkommen.

Im Vergleich zu anderen Bestrebungen in der afrikanischen Theologie ist die afrikanische Christologie der Inkulturation zudem brei-

ris, Nr. 65. Im Hinblick auf die verschiedenen Aspekte der Inkulturation, die von den afrikanischen Bischöfen betont wurden, vgl. ebenda, Nr. 18–19.

⁴² Vgl. AG 22

⁴³ Vgl. Thomas Groone, „Inculturation. How to Proceed in a Pastoral Context“, in: Norbert Greinacher/Norbert Mette (Hrsg.), *Christianity and Culture (Concilium 1994/2)*, London/New York 1994, S. 126; David Tracy, *The Analogical Imagination*, New York 1989, S. 132.

⁴⁴ Vgl. Synod of Bishops, Special Assembly for Africa, a. a. O., Nr. 56.

⁴⁵ Vgl. Peter Schineller, a. a. O., S. 23.

⁴⁶ Johannes Paul II. ruft die Bischöfe als Bewahrer des „Glaubensgutes“ auf, für die Glaubenstreue und die unterscheidende Beurteilung Sorge zu tragen, wofür ein wohlausgewogenes Herangehen an die Inkulturation erforderlich ist (vgl. RM 54).

ter aufgestellt, besser entwickelt und zeigt eine größere Ursprünglichkeit und Vielschichtigkeit der Methode.⁴⁷ Für eine nicht unerhebliche Zahl von Theologen ist das „afrikanische Ahnen-Konzept“ das am besten geeignete kulturelle Konzept für eine afrikanische christliche Theologie. Dieser Meinung sind jedenfalls die „Ahnen-Christologen“ wie Bénézet Bujo⁴⁸ und Charles Nyamiti,⁴⁹ um nur zwei zu nennen.⁵⁰ Theologen, die sich mit der Inkulturation in Afrika befassen, bedienen sich des Ahnen-Modells, um eine afrikanische Lesart von Christumysterium, Kirche, Moral und Spiritualität zu liefern sowie afrikanische Formen der liturgischen Feiern zu entwickeln.⁵¹

Afrikanische Befreiungstheologie

Die afrikanische Befreiungstheologie hat eine breitere Perspektive und weist eine Vielzahl von Methoden auf. Sie versucht, das Befreiungsthema in den übrigen kulturellen Hintergrund Afrikas sowie den soziopolitischen und ökonomischen Bereich zu integrieren. Zu den Verfechtern der afrikanischen Befreiungstheologie zählen unter anderem Jean-Marc Éla, Engelbert Mveng, Elochukwu Uzukwu und Kwame Bediako. Unsere Analyse der afrikanischen Befreiungstheologie in diesem Aufsatz beschränkt sich aus Platzgründen auf die Theologie von Éla als typischstem Vertreter der afrikanischen Befreiungstheologie. Zu den wichtigsten themenbezogenen Werken des ka-

⁴⁷ Vgl. Charles Nyamiti, „Contemporary African Christologies. Assessment and Practical Suggestions“, in: Rosino Gibellini (Hrsg.), *Paths of African Theology*, London 1994, S. 64–65.

⁴⁸ Vgl. Bénézet Bujo, *African Theology in Its Social Context*, New York 1992.

⁴⁹ Vgl. Charles Nyamiti, *Christ as Our Ancestor: Christology from an African Perspective*, Gweru/Harare 1984.

⁵⁰ Vgl. Charles Nyamiti, „African Christologies Today“, in: Robert J. Schreier (Hrsg.), *Faces of Jesus in Africa*, London 1992, S. 11.

⁵¹ Vgl. Francis Anekwe Oborji, *Trends in African Theology since Vatican II. A Missiological Orientation*, a. a. O., siehe vor allem Kapitel 4.

tholischen Priesters und Theologen aus Kamerun zählen seine zwei Magna Opera: *African Cry* (1986) und *My Faith as an African* (1995). Ausgangspunkt der Theologie von Éla ist der Zusammenhang, den es in Afrika zwischen Befreiungs- und Inkulturationswerk geben müsste. Er lehnt eine afrikanische Theologie ab, die sich vorrangig um anthropologische und kulturelle Probleme dreht – als ob Gesellschaft und Kirchen in Afrika „ihre Identität durch bloße Befassung mit anthropologischen und kulturellen Problemen finden könnten“. Seines Erachtens lässt sich diese Beschäftigung mit der kulturellen Identität als Alibi missbrauchen, um die drängenderen Fragen im heutigen Afrika ignorieren zu können. Stattdessen brauchen wir seiner Ansicht nach eine Inkulturation, die relevant für die Kultur ist, die Ergebnis des täglichen Überlebenskampfes der Afrikaner ist. In gewisser Weise steht Éla für einen Mittelweg zwischen Inkulturations- und Befreiungstheologien in Afrika. Deshalb ist es nicht ganz richtig, ihn unter den Autoren der afrikanischen Befreiungstheologie einzuordnen. Eigentlich ist er beiden Seiten zuzurechnen oder als Grenzgänger zu sehen.

In seiner Theologie macht Éla zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen das, was er die Spannungen nennt, die das Leben des einfachen afrikanischen Christen prägen. Für ihn existiert in afrikanischen Kirchen „eine Person als Christ in einer ‚Kirche‘. Ungeachtet von Katechismus und Sakramenten bedeutet dies [...] keinen wirklichen Einfluss auf soziale Probleme. Weil das Christentum der Missionare keine Antworten auf die schwierigen Fragen des täglichen Lebens liefert, halten die Christen weiterhin an den Traditionen ihrer Dörfer oder Distrikte fest.“⁵² In dieser Ambivalenz sieht Éla den Ursprung vieler Spannungen, mit denen die Menschen leben müssen. Eine derartige Gemengelage hat Folgen: etwa die Verbreitung und der starke Einfluss von Sekten unter jungen Menschen mit unsicherer Zukunft sowie die höfliche Gleichgültigkeit der afrikanischen Intellektuellen, für die das Christentum eine überholte Religion in einer Welt ist, die sich weiterentwickelt hat. Geht es nach Éla, müsste die

⁵² Jean-Marc Éla, *My Faith as an African*, New York 1995, S. 33.

Kirche dies zum Anlass nehmen, ihren Glauben und ihre Präsenz in der afrikanischen Gesellschaft auf den Prüfstand zu stellen. Andernfalls verkümmere das Christentum zu einer Religion für Frauen und Kinder.⁵³ Élas Kritik zielt dabei stets auf die Formen entkörperlichter Spiritualität ab. Keinesfalls glaubt er, die Kirche solle ihr Selbstverständnis nicht aus der sakramentalen und spirituellen Dimension ziehen. Vor dem Hintergrund des Gesagten ließe sich vermuten, Élas Schlussfolgerung bestünde darin, die Kirche aufzurufen, sich stärker für die Stärkung der wirtschaftlichen und politischen Institutionen zu engagieren – was an sich kein schlechter Vorschlag wäre. Das ist jedoch nicht die Richtung, in die sich Élas Theologie bewegt. Stattdessen geht es ihm primär um die Existenz und den Dienst der Kirche unter den Menschen, die Opfer der Geschichte geworden sind. Éla lädt die Kirche ein, ihren gesellschaftlichen Auftrag zu überdenken und eine Alternative zu bieten – eine hoffnungsvollere Geschichte als die Kolonialgeschichte. Die Herausforderung des Evangeliums besteht für Éla im „Umdenken in der gesamten Frage des Verstehens und Erlebens von Glauben“.⁵⁴ Für Éla erfordert dies nichts weniger als einen ehrlichen und kritischen Blick auf die gegenwärtigen Modelle von Kirche und die christliche Praxis in Afrika.⁵⁵

Die Wurzel des Problems sieht Éla im kolonialen Erbe und der Geschichte Afrikas. Sie reduzieren die Kirche in Afrika auf die spirituelle Sphäre, in der ihre Existenz als Institution und „ihre Sicherheit nur durch die Obrigkeit gewährleistet wird, wenn die Kirche die Privatisierung und Marginalisierung des christlichen Glaubens hinnimmt“.⁵⁶ Dieses Erbe bewirkt jedoch nur, dass die Kirche apolitisch wird und damit das Christentum „auf eine Beziehung mit dem Übernatürlichen“ reduziert – eine Beziehung, die „über dem Tagesgeschehen schwebt [...] ohne Einfluss auf die gesellschaftlichen, wirtschaft-

⁵³ Vgl. Jean-Marc Éla, *African Cry*, New York 1986, S. 7, 31.

⁵⁴ Jean-Marc Éla, *My Faith as an African*, a. a. O., S. xvii.

⁵⁵ Vgl. Emmanuel Katongole, *The Sacrifice of Africa. A Political Theology for Africa*, a. a. O., S. 106.

⁵⁶ Jean-Marc Éla, *African Cry*, a. a. O., S. 7, 52.

lichen, politischen und kulturellen Realitäten“.⁵⁷ Nach Auffassung Élas wird die Kirche in Afrika – wenn es ihr nicht gelingt, diese Geschichte zu hinterfragen und neu zu besetzen – genau wie die afrikanische Politik und Wirtschaft immer wieder in dieselbe entfremdende Stagnation und paralysierende Konfusion wie die anderen neokolonialen Institutionen rutschen. Genau aus diesem Grund, so Éla, neigen die Kirchen in Afrika zu einem Mangel an Kreativität und Initiative, zu Nachahmung und selbstgefälligem Konformismus. Im Grunde werden selbst die „sogenannten jungen Kirchen mit Symptomen früher Senilität geboren“.⁵⁸ Die entscheidende Herausforderung besteht für Éla deshalb darin, dass sich die afrikanischen Kirchen diesem Kolonialerbe stellen und neue Arten der Präsenz und des Handelns entwickeln, die sich abheben von den kolonial geprägten Modellen der scheinbar apolitischen und entmaterialisierten Spiritualität. Weicht man dieser Herausforderung aus, besteht die Gefahr, dass die Kirche selbst und auch ihre Praktiken zum „Ort unserer täglichen Entfremdung werden“.⁵⁹

In einem gemeinsam mit René Luneau verfassten Buch mit dem Titel *Voici le temps des Héritiers: Eglises d’Afrique et voix nouvelles*⁶⁰ befasst sich Jean-Marc Éla mit der afrikanischen Zeit in Relation zur Geschichte. In Bezug auf Geschichte geht es ihm zufolge gleichzeitig um das „Gestern“, das „Heute“ und das „Morgen“. Eine derartige duale „Sichtweise“ von Vergangenheit und Zukunft setzt voraus, zur Vergangenheit, zu unseren „gefährlichen“ Erinnerungen⁶¹ und zu unseren pathetischen und heroischen Erinnerungen zu stehen. Zudem braucht es Schöpferkraft, um mit Hoffnung und Optimismus neue Wege in die Zukunft zu gehen. Diese Schöpferkraft bezeichnet Éla als die „Ethik der Grenzüberschreitung zugunsten des erkenntnis-

⁵⁷ Ebenda, S. 48, 91.

⁵⁸ Ebenda, S. 108.

⁵⁹ Ebenda, S. 4.

⁶⁰ Jean-Marc Éla/René Lune, Paris 1981.

⁶¹ Vgl. Johann Baptist Metz, *Faith in History and Society. Towards a Practical Fundamental Theology*, New York 2007, vor allem Kapitel 6.

theoretischen Durchbruchs“.⁶² Seine Schöpferkraft mündete darin, dass er seine Erfahrungen als Seelsorger beim Volk der Kirdi im Dorf Tokombèrè im Norden Kameruns in theologischer Form verarbeitete und zu einem theologischen Paradigma machte. Das Ergebnis war eine Theologie der Offenbarung mit der Selbstmitteilung Gottes in Geschichte und Theologie der Erlösung als Befreiung im Namen des göttlichen Königreiches des Friedens und der Gerechtigkeit als zentralem Aspekt.⁶³

Wie an anderer Stelle bereits erläutert,⁶⁴ muss dieser theologische Ansatz von Éla zu dem in Beziehung gesetzt werden, was der nigerianische Autor und Romancier Chimamanda Ngozi Adichie als „The Danger of a Single Story“ bezeichnet.⁶⁵ Für Chimamanda Adichie wird die moderne Geschichte Afrikas stets als singuläre Geschichte erzählt. Die Armut in Afrika ist eine singuläre Geschichte, die Geschichte einer Katastrophe: „Diese singuläre Geschichte ließ keinen Raum dafür, dass die Afrikaner ihren *Pendants in anderen Ländern* in irgendeiner Weise ähnlich sind. Kein Raum dafür, komplexere Gefühle als Mitleid zu empfinden. Kein Raum für eine Assoziierung als gleichberechtigte Menschen.“ Spricht man über die singuläre Ge-

⁶² Siehe auch Jean-Marc Éla, „The Memory of the African People and the Cross of Christ“, in: Yacob Tesfai (Hrsg.), *The Scandal of a Crucified World: Perspectives on the Cross and Suffering*, New York 1994, S. 17–35.

⁶³ Siehe seine Bücher *African Cry* und *My Faith as an African*. Siehe auch Bienvenu Mayemba, „The Promise of a New Generation of African Theologians. Reimagining African Theology with Fidelity and Creativity“, in: Agbonkhanmeghe E. Orobator (Hrsg.), *Theological Re-imagination. Conversations on Church, Religion, and Society in Africa*, a. a. O., S. 158.

⁶⁴ Vgl. Francis Anekwe Oborji, „The Role of Story in Nation-Building. A Challenge to the Nigerian Local Church“, in: *Encounter. A Journal of African Life and Religion* 11 (2015), S. 87–107.

⁶⁵ Chimamanda Ngozi Adichie, *The Danger of a Single Story*, Rede auf der TEDGlobal Conference, Oxford 2009, www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story (10.05.2017); vgl. Francis Anekwe Oborji, *Mission and Reconciliation. Theology and Social Violence*, Rom 2015, S. 318ff.

schichte, muss man jedoch zwangsläufig auch über Macht sprechen. Macht heißt, nicht nur die Geschichte eines anderen erzählen zu können, sondern sie zur bestimmenden Geschichte dieser Person zu machen. Am einfachsten erreicht man das, indem man die singuläre Geschichte immer und immer wieder erzählt. Eine singuläre Geschichte erzeugt Stereotype. Und das große Problem mit Stereotypen ist nicht, dass sie unwahr sind, sondern dass sie ein unvollständiges Bild zeichnen. Sie bewirken, dass eine Geschichte zur einzigen Geschichte wird. Die singuläre Geschichte beraubt Menschen ihrer Würde; sie verstellt uns den Blick für unsere gleichberechtigte Menschlichkeit. Sie betont unsere Unterschiede statt unserer Gemeinsamkeiten. Erzählt man die Geschichte jedoch von Grund auf neu, bekommt man eine andere Geschichte. Das meint der nigerianische Schriftsteller Chinua Achebe, wenn er „eine Ausgewogenheit der Geschichten“ fordert.⁶⁶

Für Jean-Marc Éla muss die Mission der Kirche in Afrika jedoch in den Kontext der Suche nach einer anderen Geschichte (im Sinne von Historie) gestellt werden. Für ihn ist die Suche nach einer anderen Historie keine Suche nach einem anderen großen Narrativ von Afrika. Vielmehr ist sie eine konkrete Praxis, die die Realitäten des Alltags wie Nahrung, Sicherheit, Gemüse, Trinkwasser und Wohnraum einschließt. All dies muss in den Kontext eines Kampfes für eine andere Gesellschaft, eine andere Menschheit, ein anderes System der Produktion, eine andere Form des Zusammenlebens, sowohl in der Familie als auch in der Gesellschaft als Ganzes, gestellt werden.⁶⁷ „Wir müssen gegen die Kräfte der Entfremdung kämpfen und gleichzeitig den Menschen ihre Verantwortung für sich selbst und ihren Körper zurückgeben, sie lehren, alles zu hinterfragen, was nach Führung und Schicksal riecht.“⁶⁸

Besonders auffällig ist, dass diese Suche nach einer alternativen Historie nicht von der Politik der Inkulturations- oder der Befrei-

⁶⁶ Vgl. Chinua Achebe, *Home and Exile*, New York 2000.

⁶⁷ Vgl. Jean-Marc Éla, *My Faith as an African*, a. a. O., S. 84.

⁶⁸ Ebenda, S. 84.

ungstheologie ausgelöst wird und auch nicht in ihr gründet. Diese Theologie strebt danach, ihre soziokulturellen und ethischen Postulate zur Festigung bestehender Strukturen und Systeme einzubringen. Und auch in der Politik der Nationalstaaten und ihren Ideologien (Globalisierung, neue Weltordnung), in welche die Kirche ihre moralischen Grundsätze und spirituellen Anregungen einbringen kann, ist diese Suche nach einer alternativen Historie für Afrika nicht verankert. Für Éla sind das genau jene Ideologien, deren hierarchische Struktur die Muster der Entfremdung und Abhängigkeit verstetigt. Daher findet die Suche nach einer alternativen Historie auf Graswurzelebene in den Gemeinschaften des Glaubens und in den einfachen Realitäten des täglichen Lebens statt. Die Herausforderung ist darin zu sehen, ob die Kirche in Afrika Teil dieses Tagesgeschehens und Teil der Suche nach einer alternativen Historie sein kann. Dazu muss sich die Kirche in Afrika neu erfinden, so Éla. Er schreibt: „In den Kirchen Afrikas [...] ist die Zeit gekommen, das Christentum neu zu erfinden, um es mit unserer afrikanischen Seele zu leben.“⁶⁹

Die Verfechter der Inkulturationstheologie halfen uns, die Inkarnation der Werte des Evangeliums in der afrikanischen Kultur als wichtigste Aufgabe der Kirche für die Zukunft des afrikanischen Christentums und der afrikanischen Gesellschaft zu begreifen. Jean-Marc Éla seinerseits verdeutlicht uns jetzt, dass diese Aufgabe der Inkulturation bedingt, dass sich die Kirche in Afrika neu erfindet. Diese Aufgabe erfordert Mut, weil sie eine gründliche Revision der Theologie und Praxis der Kirche nötig macht. Einerseits mag die Theologie von Éla oberflächlich betrachtet als Antithese zur Theologie der Inkulturation erscheinen. Andererseits ist sie jedoch die Anerkennung der enormen Arbeit, die auf die Verfechter der afrikanischen Inkulturationstheologie bei der Neuerfindung des Christentums für die Zukunft der Kirche auf dem Kontinent wartet.

⁶⁹ Jean-Marc Éla, *African Cry*, a. a. O., S. 120.

Afrikanische Theologie der Rekonstruktion: Ursprünge und wichtigste Vertreter

Jean-Marc Éla sieht die Theologen der Inkulturation in der Pflicht, was die „Neuerfindung“ Afrikas angeht. Die Verfechter der afrikanischen Theologie der Rekonstruktion sind da anderer Meinung. Ihres Erachtens haben beide afrikanische Theologien – Inkulturation und Befreiung – ihren Zweck erfüllt und folglich mittlerweile ihre Relevanz für die afrikanische Kirche und die gereifte Gesellschaft verloren. Verfechter der afrikanischen Theologie der Rekonstruktion forderten, die Rekonstruktion beziehungsweise der Umbau Afrikas solle sich nicht auf die Leitmotive der Inkulturation und Befreiung, sondern auf die biblischen Motive der alttestamentlichen nachexilischen Zeit des Nehemia und die neutestamentliche Wiederauferstehung stützen. Der Aufbau einer neuen Gesellschaft, so ihre Forderung, dürfe sich nicht an der Logik der Marktwirtschaft orientieren, sondern müsse auf der Logik des christologischen Wiederauferstehungsereignisses Jesu Christi basieren.⁷⁰

Die Theologie der Rekonstruktion ist eine relativ neue Strömung in der afrikanischen Theologie. Sie steckt sozusagen noch in den Kinderschuhen. Mit dem Fall des Kommunismus im Jahr 1989 und dem Ende des Apartheidregimes in Südafrika in den frühen 1990ern setzte bei den Protestanten eine Neuorientierung in der afrikanischen Theologie ein. In ihrer frühen Entwicklungsphase erfuhr die afrikanische Theologie der Rekonstruktion institutionellen Rückhalt durch die Kontinentalkonferenzen, die unter Schirmherrschaft der AACC (All Africa Council of Churches) sowie des EATWOT (Ecumenical Association of Third World Theologians) organisiert wurden. Das war Starthilfe für eine Theologie mit besonderem Fokus auf der gesellschaftlichen Transformation des Kontinents durch die Werte des Evangeliums.

⁷⁰ Vgl. Kä Mana, *Christians and Churches of Africa. Salvation in Christ and Building a New African Society*, New York 2004, S. 64ff.

Die frühen 1990er waren geprägt von positiven Veränderungen auf afrikanischer und internationaler Ebene – beispielsweise das Ende des Kalten Krieges, in den auch afrikanische Länder jahrzehntelang verwickelt waren. Das Ende des Kalten Krieges fiel zusammen mit dem Fall des Kommunismus. Zuvor war Afrika ein Schlachtfeld gewesen, auf dem der kapitalistische und der kommunistische Staatenblock um geopolitischen Einfluss und Kontrolle über die Natur- und Bodenschätze Afrikas kämpften. Es war auch das Ende der Apartheid in Südafrika sowie der Beginn der Unabhängigkeit von Namibia, Simbabwe sowie Mosambik und Angola. Der Zusammenbruch des Kommunismus und der Beginn der demokratischen Ära in Afrika wurden als Beginn einer *afrikanischen Renaissance* begrüßt. Diese internationale politische Lage erforderte eine neue theologische Antwort in Afrika. Vor 1990 war die afrikanische Theologie vorrangig geprägt vom Ringen um eine afrikanische kulturelle Identität und von der Befreiung von der kolonialen und neokolonialen Ausbeutung des Kontinents durch den Westen. Dieser neue Wind des Wandels gab der afrikanischen Kirche das Gefühl, positiv auf diese neue Situation reagieren zu müssen, die für viele ein Zeichen der Hoffnung war. Auch die Entlassung Nelson Mandelas aus südafrikanischer Haft war für Afrika ein Ereignis mit besonderer Bedeutung. 27 Jahre hatte Mandela bis zu seiner Freilassung am 11. Februar 1990 im Gefängnis verbracht.

Vom 9. bis 16. November 1991 kam der AACC (All Africa Council of Churches) im kenianischen Mombasa zu Beratungen über eine angemessene Antwort der Kirche auf die Post-Apartheid-Ära zusammen. Der anglikanische Erzbischof Desmond Tutu, damaliger Präsident des AACC, bat den kenianischen Theologen Jesse N. K. Mugambi, sich Gedanken über die theologischen Konsequenzen der sich ändernden Lage im südlichen Teil Afrikas und auf dem gesamten Kontinent zu machen. Die Konferenz von Mombasa gab ein Abschlussdokument heraus: *The Church of Africa. Towards a Theology of Reconstruction*. Mugambi wurde zum Architekten dieses Paradigmenwechsels in der afrikanischen Theologie. Innocent H. Maganya stellt in Frage, ob man im Hinblick auf den sich verschiebenden Fo-

kus von früheren theologischen Schwerpunkten auf das Paradigma der Rekonstruktion wirklich von einem Paradigmenwechsel sprechen kann. Schließlich tauchten die Themen der Inkulturation und Befreiung auch noch später häufig in den Schriften der Verfechter einer Theologie der Rekonstruktion auf. Vielleicht sollte man hier besser von einer „neuen Befreiungstheologie“ oder einem neuen Bewusstsein von der Rolle der Theologen bei der sozialen Transformation der Gesellschaft sprechen.⁷¹

Verfechter der afrikanischen Theologie der Rekonstruktion

Ein weiterer Theologe, der neben Mugambi auf der Mombasa-Konferenz einen Vortrag hielt, war der Südafrikaner Charles Villa-Vicencio. Zugegen in Mombasa war auch Kä Mana (aus der Demokratischen Republik Kongo), der ebenfalls viel über das Thema der Rekonstruktion geschrieben hat. Mugambi, Villa-Vicencio und Kä Mana sind bislang die führenden Theologen auf dem Gebiet der Rekonstruktion. Im Folgenden werden wir versuchen, ihre individuellen Sichtweisen im Hinblick auf die afrikanische Theologie der Rekonstruktion darzulegen – wenn auch nur kurz.

Die Theologie der Rekonstruktion von Mugambi war zunächst Gegenstand eines Buches: *From Liberation to Reconstruction. African Christian Theology after the Cold War*. Es erschien 1995. Danach erhielt Mugambi viele konstruktive Anmerkungen, was ihn veranlasste, einen weiteren Band zu diesem Thema herauszugeben: *Christian Theology and Social Reconstruction* (2003). Charles Villa-Vicencio (aus Südafrika) stellte im Rahmen seiner Überlegungen zur Bedeutung der Ereignisse in Südafrika eine Theologie der Rekonstruktion vor, die auf der Achtung der Gesetze und Menschenrechte basiert. Er rief die Kirche auf, sich in den Aufbau eines neuen Südafrika einzubringen. Später fasste Villa-Vicencio diese Gedanken in einem Buch zusammen: *A Theology of Reconstruction. Nation-Building and Human Rights* (1992).

⁷¹ Vgl. Innocent H. Maganya, *African Christian Theology of Reconstruction* (unveröffentlichtes Werk) 2014, S. 1.

Das Werk von Villa-Vicencio war zwar zuerst erschienen, Mugambi hatte die Vorstellung von einer Theologie der Rekonstruktion jedoch bereits in den 1990ern im Rahmen der AACC-Konsultationen propagiert. Ausgerechnet die *Perestroika* (Umbau des sowjetischen Systems der Politik und Wirtschaft), die ungewollt zum Zusammenbruch der alten UdSSR führte, trug dazu bei, die Idee der Rekonstruktion bekannt zu machen. Für Mugambi haben die Paradigmen der Inkulturation und Befreiung, in deren Rahmen sich afrikanische Theologien bewegten, seit dem Ende des Kalten Krieges für die afrikanische Theologie ausgedient. Beide waren die Antwort auf eine Situation der kirchlichen und kolonialen Knechtschaft, die es in dieser Form nicht mehr gibt. An die Stelle des Inkulturations-/Befreiungsparadigmas, das in erster Linie „reaktiv“ war, müssen wir eine „proaktive“ Theologie der Rekonstruktion treten lassen. Anstatt auf das Primat der Befreiung gegenüber der Inkulturation oder umgekehrt zu pochen – ein beliebtes „Spiel“ in afrikanischen Theologien –, fordert Mugambi eine innovative Transzendenz beider. Als Mugambi und Villa-Vicencio die Theologie der Rekonstruktion erstmals vorstellten, gingen sie von der Annahme aus, dass die Zeit des Widerstands – prägend für die Inkulturations- und Befreiungsbewegung – vorbei ist. Mugambi stellte die Relevanz der Befreiungstheologie und den methodischen Ansatz der afrikanischen Theologen in Frage. Für ihn stehen bei den Paradigmen der Inkulturation und der Befreiung die negative Rolle westlicher Missionare und der negative Einfluss des Westens auf Afrika im Mittelpunkt. Seines Erachtens ging es bei der Inkulturations- und Befreiungsbewegung um den Kampf gegen äußere Kräfte. Mugambis Ziel war es, eine von ihm als reaktiv empfundene Theologie hinter sich zu lassen und zu einer konstruktiven Theologie zu gelangen.⁷² Deshalb forderte er Selbstkritik. Diese Kritik schließt die bisher verwendete Methodik sowie die akademische Ausbildung afrikanischer Theologen ein.⁷³

⁷² Vgl. Innocent H. Maganya, a. a. O., S. 3.

⁷³ Vgl. Jesse N. K. Mugambi, *Christian Theology and Social Reconstruction*, Nairobi 2003, S. 23.

Für Mugambi hatten Inkulturation und Befreiung mit dem Ende des Kalten Krieges ihren *raison d'être* verloren. Das Exodus-Motiv der Befreiung war für ihn irrelevant. Es war die Zeit gekommen, nach Leitmotiven zu suchen, die als Inspiration für die Rekonstruktionsbewegung dienen konnten. Gemeinsam mit Charles Villavicencio schlug er die nachexilischen Motive als geeignete Leitmotive für eine Theologie der Rekonstruktion vor, die dem nationalen Aufbau verpflichtet ist. Mugambi hinterfragt die früheren theologischen Modelle. Seine Theologie scheint sich jedoch im Wesentlichen auf das kulturelle und religiöse Erbe Afrikas zu stützen. War es nicht dasselbe Ziel, mit dem die Verfechter der Inkulturation angetreten waren: nämlich die Zurückeroberung des Wertes der kulturellen und religiösen Identität Afrikas? Mugambi fordert die Re-Mythologisierung afrikanischer Mythen und Symbole zur Wiederbelebung afrikanischer kultureller Werte. Auch wenn er die Befreiungsbewegung als eine reaktive Bewegung ablehnt, sucht seine Theologie der Rekonstruktion in gewissem Maß die Schuld bei westlichen Missionaren. Zudem beharrt Mugambi in seiner Theologie stark auf der physischen Rekonstruktion Afrikas. Die Opfer der verschiedenen Krisen bleiben dabei ausgeklammert. Auch spricht er nicht von Versöhnung und Vergebung als Wege der Wiederherstellung der zerrütteten menschlichen Leben vieler Afrikaner. Wir räumen an dieser Stelle ein, dass uns noch keine afrikanischen Theologen begegnet sind, die sich mit der Rekonstruktion aus der Sicht der Opfer der Konflikte auf dem Kontinent befassen.⁷⁴ Dennoch ist es die Stärke seines Denkens, dass Rekonstruktion ein ökumenisches Projekt ist. Alle Kräfte müssen wie zur Zeit des Nehemia für das Projekt des Neuaufbaus von Afrika mobilisiert werden. Wie hätte es sonst anders sein können? – schließlich wurden die Überlegungen zur Theologie der Rekonstruktion vom All Africa Council of Churches ausgelöst, der ein ökume-

⁷⁴ Das Thema der Versöhnung aus Sicht der Opfer ist einer der zentralen Punkte, mit denen ich mich in meinem letzten Buch befasst habe. Vgl. Francis Anekwe Oborji, *Mission and Reconciliation. Theology and Pastoral Challenges of Social Violence*, Rom 2015, S. 137ff.

nisches Gremium ist. Der ökumenische Aspekt ist vielleicht Mugambis größter Beitrag zum Umbau des Kontinents. Das steht im Einklang mit der zweiten Sonderversammlung der Bischofssynode für Afrika (2009). Die Zusammenarbeit mit anderen Christen ist von großer Bedeutung.⁷⁵ Mugambi argumentiert, dass die Kirchen als Katalysator wirken müssen, wie sie dies im Europa zum Ende des Mittelalters taten. In der Tat spielten die Kirchen, die politischen Veränderungen in den frühen 1990er begleitend, eine entscheidende Rolle. Sie unterstützten in großen Teilen diesen neuen Wind des Wandels auf dem afrikanischen Kontinent.⁷⁶

Villa-Vicencio seinerseits argumentiert, dass die Aufgabe der Befreiungstheologen im Wesentlichen darin bestanden hatte, zu allen Formen der Unterdrückung „Nein“ zu sagen. Er pflichtet Mugambi bei, dass Afrika eine Theologie braucht, die mehr als eine Theologie des Widerstands ist. Ihm zufolge war für die afrikanische Kirche die Zeit gekommen, den Schritt vom prophetischen „Nein“ zum prophetischen „Ja“ zu gehen. Dieses „Ja“ ist ein „Ja“ für Optionen der politischen und gesellschaftlichen Erneuerung.⁷⁷ Diese neue Ära ist keine Ära des Widerstands und gewaltsamen Kampfes mehr, wie dies zu Zeiten der Apartheid der Fall war. Die Apartheid gibt es nicht mehr, und die neue Ära ist eine Ära des Friedens und der Gerechtigkeit. Villa-Vicencio sagt, dass sich die Kirche ihrer Verantwortung stellen muss, „um die Gerechtigkeit wieder herzustellen und die menschliche Würde zu bejahen – im Kontext der bevorstehenden Herrschaft Gottes – [...] um sich mit anderen zu verbünden und dafür zu sorgen, dass das „Neue“, das in dieser Region entsteht, in der eine Erneuerung jetzt möglich zu sein scheint, eine qualitative Verbesserung gegenüber dem Alten darstellt“⁷⁸. Die Theologie von Villa-Vicencio

⁷⁵ Vgl. Synod of Bishops, II Special Assembly for Africa, *The Church in Africa in Service to Reconciliation, Justice and Peace*, Instrumentum Laboris, 129.

⁷⁶ Vgl. Innocent H. Maganya, a. a. O., S. 4.

⁷⁷ Vgl. Charles Villa-Vicencio, *A Theology of Reconstruction. Nation-building and Human Rights*, Cambridge 1992, S. 1.

⁷⁸ Ebenda, S. 3.

gründet auf der Überzeugung, dass Südafrika in der Post-Apartheid-Ära eine andere Art von Befreiungstheologie braucht, die auf Menschenrechten, Gerechtigkeit und Gesetzestreue basiert. Für ihn bilden sie die Basis für eine Erneuerung der Gesellschaft. Religion und Gesetz sind in seinen Augen der entscheidende Punkt, an dem theologisches Wachstum stattfinden muss.⁷⁹ Er ruft alle Südafrikaner zur Heimkehr auf, um eine neue Gesellschaft aufzubauen, die auf Gerechtigkeit und Menschenrechten gründet. Innocent H. Maganya fragt jedoch mit Recht: Wie können Menschen, die noch die Narben der Wunden der Vergangenheit tragen, zur Zusammenarbeit in der Lage sein? Es hat den Anschein, als hätte Villa-Vicencio etwas vorschnell einen auf den Menschenrechten gründenden Umbau aufgerufen. Zuvor müssen noch einige Bedingungen erfüllt werden. Wie auch bei Mugambi finden bei ihm die Opfer des Apartheid-Systems keine Berücksichtigung.⁸⁰

Von den vielen Büchern von Kä Mana zum Thema der afrikanischen Theologie der Rekonstruktion muss nur eines genannt werden: *L'Afrique va-t-elle mourir: Bousculer l'imaginaire africain. Essai d'éthique politique* (1991). Kä Mana beginnt mit einer erhellenden kritischen Analyse der afrikanischen Realität. Dazu bedient er sich desselben methodischen Ansatzes wie Mugambi. Seine zentrale These lautet, dass die afrikanische Krise auf einer tiefen Ebene zu verorten ist: auf der Ebene des gesellschaftlichen *imaginaire*, also der Vorstellungswelt der Afrikaner mit ihrem magisch-religiös geprägten Denken. Seines Erachtens ist das Konzept der Rekonstruktion ein politisches Thema, das die Mobilisierung kreativer Kräfte des Einzelnen, der Kirchen und der afrikanischen Gesellschaften zum Gegenstand und eine tiefgreifendere Transformation in allen Bereichen und auf allen Ebenen – Politik, Gesellschaft, Wirtschaft und Kultur – zum Ziel hat.⁸¹ In der Tat ist die Rekonstruktion der Beginn eines Umbau-

⁷⁹ Vgl. ebenda, S. 12.

⁸⁰ Vgl. Innocent H. Maganya, a. a. O., S. 5.

⁸¹ Vgl. Kä Mana, *Théologie africaine pour temps de crise, christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Paris 1993, S. 57–61.

prozesses von Denkweisen, Gesellschaften und Einstellungen.⁸² Kä Mana schlägt ein Modell der Rekonstruktion von Afrika vor, das sich auf die Theologie der Wiederauferstehung und der Erlösung in Christus stützt. Dabei verweist er auf den *Isis-Osiris*-Auferstehungsmythos der ägyptischen Mythologie – ihr Ringen um Leben und Wandel der Existenz – sowie auf das Leitbild von Leben, Tod und Wiederauferstehung des Christusereignisses. Ausgehend von diesen verschiedenen Hintergründen schlägt Kä Mana eine neue Gesellschaft vor, die den Schritt von der politischen Ethik zur christologischen Ethik und Politik geht. Die Christen unserer Tage sind aufgerufen, Jesus Christus in der Öffentlichkeit als den Horizont unserer Existenz beziehungsweise als den zu propagieren, vor dem die Menschheit neu zu erschaffen ist. Die Theologie der Rekonstruktion ist verbunden mit der Herausforderung, was im Spannungsfeld zwischen der Logik der Marktwirtschaft und der Logik der Liebe in Verkörperung Christi zu tun ist. In diesem Sinne muss der Umbau Afrikas mit den Grundsätzen der Strukturierung unseres sozialen Bewusstseins beginnen: Die Diktatur des Bauches, die Diktatur der Entfremdung und der Machtlosigkeit sind die Arena, von der das Ringen um die Zukunft ausgehen muss. Auf dem Spiel stehen dabei die Änderung dieser Realitäten und die Etablierung eines neuen Denkens zur Förderung eines „Afrika“, dessen Schicksal in den eigenen Händen liegt. Das ist weder Optimismus noch Pessimismus, sondern schlicht der Wunsch nach Hoffnung in den Aufbau einer neuen Gesellschaft.⁸³

Mugambi, Villa-Vicencio und Kä Mana sind bislang die führenden Theologen auf dem Gebiet der Rekonstruktion. Andere setzten sich jedoch mit ihren Werken auseinander und begleiteten die Entwicklung dieses neuen Paradigmas mit konstruktiven Impulsen. Zu ihnen zählt Tinyiko Maluleke. Er fragt, ob es von den Verfechtern der Theologie der Rekonstruktion wirklich weise ist, die Afrikaner aufzufordern, ihre frühere Geschichte und Kultur zu vergessen, um

⁸² Vgl. Kä Mana, *La Nouvelle Évangélisation en Afrique*, Paris 2004, S. 163.

⁸³ Vgl. Kä Mana, *Christians and Churches of Africa*, siehe vor allem Kapitel 12.

sich den neuen Herausforderungen zu stellen. Maluleke glaubt, dass die Autoren der Theologie der Rekonstruktion zu schnell von Ägypten nach Kanaan, vom Exil in die nachexilische Zeit springen und dabei die gewundene und lange Reise in die Wildnis überspringen. Der afrikanische Kontinent und seine Menschen verbrachten seit Beginn der Moderne eine lange Zeit in der Wildnis. Jede afrikanische Theologie, die diese Erfahrung ignoriert oder die Menschen in Afrika auffordert, ihre Vergangenheit und ihre geschichtlichen Erfahrungen in der Eile des Umbaus in den entstehenden Realitäten zu vergessen, ignoriert einen wichtigen Punkt in der kontextuellen Realität der Afrikaner sowie einen zentralen methodischen Ansatz.⁸⁴

Interessant ist, dass es seitens der katholischen Theologen nichts zum Thema der Theologie der Rekonstruktion gibt. Die einzige Ausnahme bilden hier die letzten Werke von Jean-Marc Éla (*Repenser la Théologie Africaine*, 2003). Wie wir eingangs erläuterten, befasst sich seine Theologie nicht direkt mit dem Thema der Rekonstruktion, sondern schließt sich der Auffassung von Mugambi an: Es gab eine Krise der Hermeneutik der afrikanischen Theologie, die eine neue Art des Betreibens von Theologie auf dem Kontinent erforderte.

Der Beitrag der Theologinnen in Afrika

Nicht vergessen wollen wir den Beitrag der afrikanischen Theologinnen bei der Suche nach einer neuen Hermeneutik für die afrikanische Theologie. Sie beschreiten in der Tat einen völlig neuen Weg innerhalb der afrikanischen Theologie.⁸⁵ „Frauenfragen“ standen seit den 1980ern auf der Agenda der EATWOT und vieler kirchlicher Organisationen. Man muss den männlichen Theologen jedoch vorwerfen,

⁸⁴ Tinyiko S. Maluleke, a. a. O., S. 496.

⁸⁵ Auch wenn dies nicht Gegenstand dieses Artikels ist, sei doch so viel gesagt, dass afrikanische Theologinnen wichtige Akteure bei der Forderung nach einer neuen Hermeneutik für die afrikanische Theologie sind. Eine Vielzahl von Veröffentlichungen aus ihren Reihen weist in diese Richtung.

dass diese Fragen keine unmittelbare und uneingeschränkte Akzeptanz fanden. Die EATWOT hatte von Beginn an einen hohen Frauenanteil. Die Frauen hatten jedoch das Gefühl, dass „unsere Stimmen trotz unserer sichtbaren Präsenz nicht gehört wurden [...] Wir wollen jedoch gehört werden. Dies mündete in der Gründung eines Frauenausschusses innerhalb der EATWOT“⁸⁶. Unter der Schirmherrschaft der EATWOT fand im Jahr 1986 im mexikanischen Oaxtepec eine wichtige Umfrage unter Frauen aus der dritten Welt statt. Als eines der Ergebnisse dieser Veranstaltung erschien das Buch *With Passion and Compassion*.

Auf dem afrikanischen Kontinent kamen afrikanische Theologinnen jedoch erstmalig im August 1986 in Yaoundé (Kamerun) zusammen. Dort diskutierten sie über Themen, die sie für die Entwicklung der afrikanischen Theologie für wichtig erachteten. Folgende Themen wurden unter anderem behandelt: a) Frauen und die Kirche, b) Frauen und die Bibel, c) Frauen und Theologie, d) Frauen und Christologie, e) Frauen und Befreiungskampf, f) Frauen und Spiritualität. Für die Teilnehmer des Kongresses von Yaoundé zeigt die spirituelle Erfahrung des Lebens, dass Gott sich unterschiedslos jedem Menschen auf eine Art und Weise hingibt und *offenbart*, die nur er selbst kennt. Deshalb luden die afrikanischen Theologinnen auf dem Kongress die Kirche ein, den Frauen ihren rechtmäßigen Platz zu geben – auch innerhalb der kirchlichen Strukturen. Laut ihnen betrachtet die afrikanische Anthropologie den Menschen als zweidimensionales Wesen: Mann und Frau, männlicher und weiblicher Teil; ein Mann ohne Frau ist kein vollständiger Mensch, sondern nur eine Art Entwurf; dasselbe gilt für eine Frau ohne Mann. Mann und Frau ergänzen einander zum vollständigen Menschen: Als Mann und Frau schuf Gott uns. Alle Strukturen – in Politik, Wirtschaft, Kultur oder Religion – bestehen aus Institutionen, an deren Basis die Komplementarität des Von-Gott-als-Mann-und-Frau-Geschafenseins zu finden ist. In diesem Fall äußert sich das komplementäre

⁸⁶ Virginia M. M. Fabella/Mercy Amba Oduyoye (Hrsg.), *With Passion and Compassion*, New York 1988, S. x.

Wesen der Menschen – männlich und weiblich – in ihren Rollen und Funktionen.

Nach 1986 gab es für die afrikanischen Theologinnen weitere Gelegenheiten der Begegnung, vor allem im Rahmen des sogenannten *Circle of Concerned African Women Theologians*, den Mercy Amba Oduyoye aus Ghana ins Leben gerufen hatte. Auf verschiedenen Treffen und Kongressen äußerten sie sich aus kultureller und religiöser Perspektive zum Thema „Afrikanische Frauen“. Zu den führenden Stimmen unter den afrikanischen Theologinnen zählen unter anderem: Mercy Amba Oduyoye, Bernadette Mbuy Beya, Anne Nasimiyu-Wasike, Teresa Okure, Theresa Souga, Elizabeth Amoah und Luise Tappa. Der Circle of Concerned Women in Theology mit seinem Biennial Institute of African Women in Religion and Culture wurde im Jahr 1989 im ghanaischen Accra gegründet. Einige der in Accra gehaltenen Vorträge erschienen später als Buch: *The Will to Arise*.⁸⁷ Dem folgte die Gründung einer afrikaweiten multireligiösen Frauenorganisation, dem Circle of Concerned Women Theologians (CIRCLE), zunächst unter der Leitung von Mercy Oduoye aus Ghana, gefolgt von Musimbi Kanyoro aus Kenia und Isabel Phiri aus Malawi. Eines der konkreten Ziele von CIRCLE war die Schaffung von afrikanischer Frauenliteratur. Und das Ergebnis war in der Tat beeindruckend. Es wäre ein Fehler, den Einfluss von CIRCLE nur auf die Veröffentlichungen zu beschränken, die direkt mit ihren Beratungen im Zusammenhang standen. CIRCLE gelang es, Raum und Inspiration für den Dialog und die Veröffentlichung von Werken durch afrikanische Frauen zu schaffen.

Während sich die Autoren der verschiedenen Strömungen innerhalb der afrikanischen Theologie in den vergangenen 50 Jahren für die *Validität* des afrikanischen Christentums und die *Legitimität* der afrikanischen Kultur stark machten, schlägt die Theologie der Frauen einen neuen Weg ein. Diese Theologie äußert auf eine Art Kritik an der afrikanischen Kultur und am afrikanischen Christentum, wie es

⁸⁷ Mercy Amba Oduyoye/Musimbi R. A. Kanyoro (Hrsg.), *The Will to Arise. Women, Tradition and the Church in Africa*, New York 1992.

frühere afrikanische Theologien nicht vermochten. Von diesen Theologien afrikanischer Frauen können wir lernen, wie wir authentisch afrikanisch und dennoch kritisch gegenüber bestimmten Aspekten der afrikanischen Kultur sein können. Afrikanische Theologinnen lehren uns, die afrikanische Kultur zu kritisieren, ohne sie zu verunglimpfen. Manch einer prognostiziert, dass die afrikanische Theologie im 21. Jahrhundert noch stärker vom Gender-Aspekt geprägt sein wird. „Allen Theologen und afrikanischen Kirchen ist angeraten, diesem Umstand Rechnung zu tragen.“⁸⁸

Auf dem Weg zu einer neuen Hermeneutik für die afrikanische Theologie

Der Kameruner Valentin Dedji kommt in seiner Untersuchung der Werke führender Verfechter der Theologie der Rekonstruktion in Relation zur Inkulturationstheologie in Afrika zu einigen konstruktiven Erkenntnissen. Unter dem Strich konstatiert er, dass die afrikanische Theologie vor einem neuen hermeneutischen Problem steht. In seinem Buch mit dem Titel *Reconstruction and Renewal in African Christian Theology* kritisiert Dedji den Beitrag folgender „Rekonstruktivisten“ und „Inkulturationisten“: Mugambi, Kä Mana, Éla, Bujo, Mveng, Uzukwu und Bediako, um nur einige zu nennen. Seines Erachtens verfolgen all diese afrikanischen Theologen ein gemeinsames Interesse. Dedjis Werk ist interessant. Er schreibt, dass die entscheidende Frage im heutigen Afrika keine Frage von Evangelium und Kultur, sondern von Evangelium und Gerechtigkeit ist. Er fordert eine afrikanische Theologie, die biblischen Leitbildern wie Rekonstruktion, Vergebung und Buße Vorrang gibt. Dedji entwickelt diese Themen jedoch nicht in Bezug auf die früheren Strömungen in der afrikanischen Theologie. Vielmehr finden sich bei ihm wichtige Themen für das heutige Afrika, die in den frühen Werken der Verfechter der afrikanischen Inkulturations-, Befreiungs- und Re-

⁸⁸ Tinyiko S. Maluleke, „African Theology“, a. a. O., S. 494f.

konstruktionstheologie fehlen.⁸⁹ Glücklicherweise erhielten die Themen Versöhnung, Gerechtigkeit und Frieden in einigen jüngeren Werken afrikanischer Theologen und auch in den seelsorglichen Anliegen der afrikanischen Bischöfe zuletzt größere Aufmerksamkeit.⁹⁰

In seinem Beitrag, in dem er eine neue Hermeneutik für die afrikanische Theologie fordert, bringt Emmanuel Katongole, ein katholischer Theologe aus Uganda (den wir an früherer Stelle bereits zitierten) die Dimension der „Geschichte und Imagination“ in den theologischen Diskurs ein. Für ihn muss sich die afrikanische Theologie unserer Tage mit der Frage der Geschichten und ihrer Rolle bei der gesellschaftlichen Erneuerung des Kontinents befassen. Kernstück von Katongoles Theorie der Geschichte als neue Hermeneutik der afrikanischen Theologie ist die Überzeugung, dass im Hinblick auf den Verlauf der gesellschaftlichen Erneuerung Afrikas und die Rolle der Ortskirche nicht ignoriert werden darf, dass es in der Politik immer um Geschichten und Imagination geht. Katongole scheint mit Jean-Marc Éla darin konform zu gehen, dass die afrikanische Theologie das in der Gemeinde verankerte Theologisieren „von unten“ nicht außer Acht lassen darf. Für Katongole ist es jedoch diese narrative Ebene der Geschichten, auf der eine neue Diskussion über die christliche theologische gesellschaftliche Erneuerung im afrikanischen Kontext basieren muss.⁹¹ Der neue Diskurs der afrikanischen Theologie dreht sich um Geschichten und Imagination, vor allem die Geschichte von der Erneuerung des Kontinents und die Rolle

⁸⁹ Vgl. Valentin Dedji, *Reconstruction and Renewal in African Christian Theology*, Nairobi 2003, S. 48.

⁹⁰ Sie bildeten den Gegenstand beider Bände, die kürzlich vom nigerianischen Jesuiten und Theologen, Agbonkhanmeghe E. Orobator herausgegeben wurden. Dabei handelt es sich um: Agbonkhanmeghe E. Orobator (Hrsg.), *Reconciliation, Justice and Peace. The Second African Synod*, New York 2011; Ders. (Hrsg.), *Theological Re-imagination: Conversations on Church, Religion, and Society in Africa*, Nairobi 2014. Der erste Band war eine Sammlung von Aufsätzen zum Thema „Zweite Synode der Bischöfe für Afrika“, die im Jahr 2009 in Rom stattfand.

⁹¹ Vgl. Emmanuel Katongole, a. a. O., S. 2.

der Ortskirche bei diesem Vorhaben. Dabei stellt sich die Frage, was christliche und afrikanische Geschichten im theologischen Diskurs in Bezug auf die Erneuerung Afrikas bewirken können – sofern sie überhaupt etwas bewirken können.⁹² Einen Beitrag zu dieser Debatte leistete Bievenu Mayemba, ein kongolesischer Jesuitenpriester. Mayemba schreibt, eine Geschichte erzählt von der Vergangenheit, stützt uns in der Gegenwart und bereitet uns auf die Zukunft vor: „Das schließt die Erinnerung an die Vergangenheit und Erinnerungen der Zukunft ein. [...] Ferner schließt es ein Versprechen ein und mahnt uns, dass wir nicht nach vorn gehen sollen, ohne zurückzuschauen.“⁹³ Schließlich ist unsere afrikanische Erinnerung trotz der phänomenologischen Interpretation des afrikanischen Verständnisses von Zeit eines John Mbiti zukunftsorientiert.⁹⁴ Chinua Achebe zufolge blicken wir zurück in die Vergangenheit auf den Mythos unserer Ahnen zum Wohle der Zukunft und zukünftiger Generationen.⁹⁵

Schlusswort

Die gegenwärtige Debatte über die Notwendigkeit einer neuen Hermeneutik in der afrikanischen Theologie ist ein begrüßenswertes Zeichen. Diese Welle der theologischen Kreativität in afrikanischen Kirchen signalisiert, dass die afrikanische Theologie eine dynamische, wachsende, facettenreiche und dialektische Bewegung ist, die diachronisch und synchronisch auf Kontextualisierung und permanenter Selbstreflexion fußt. Damit die afrikanische Theologie wachsen

⁹² Vgl. ebenda, S. 2f.

⁹³ Bienvenu Mayemba, „The Promise of a New Generation of African Theologians. Reimagining African Theology with Fidelity and Creativity“, in: Agbonkhianmeghe E. Orobator (Hrsg.), *Theological Re-imagination. Conversations on Church, Religion, and Society in Africa*, a. a. O., S. 158.

⁹⁴ Vgl. John S. Mbiti, *African Religions and Philosophy*, Oxford ²1989, vor allem Kapitel 3.

⁹⁵ Chinua Achebe, *Things Fall Apart*, London 1958, S. v.

und bedeutungsvolle Paradigmenwechsel bewirken kann, darf der bereits gewonnene Boden nicht ignoriert werden. Das soll verhindern, dass ungebremst eine endlose Zahl vorgeblich „neuer“ und „projektiver“ afrikanischer Theologien entsteht, die nicht immer umfassend der bereits geleisteten Arbeit Rechnung tragen. Wir müssen verhindern, dass das Praktizieren afrikanischer Theologie wie eine belanglose Denkübung ohne Bezug zum afrikanischen christlichen Leben oder früheren Theologien wirkt.⁹⁶

Es ist unsere Überzeugung, dass die afrikanische Theologie in all ihren Varianten im Verlauf der vergangenen 50 Jahre eine solide Basis gelegt hat, auf der wir den Herausforderungen der Zukunft begegnen können. Die afrikanische Inkulturationstheologie bleibt das Fundament, auf dem sich andere Strömungen der afrikanischen Theologien herausbildeten und entfalten konnten. Noch immer gibt sie der afrikanischen Theologie ihre Identität und lässt sich daher im gegenwärtigen Dispens nicht als irrelevant verwerfen. Was wir heute brauchen, ist eine Zusammenarbeit unter den Theologen, weil alle ein gemeinsames Interesse zu einen scheint – nämlich die Transformation Afrikas durch die Werte des Evangeliums und die authentische Matrix des kulturellen Erbes Afrikas.⁹⁷

Das steht im Einklang mit der Vorstellung der Theologen von einer integrativen afrikanischen Theologie.⁹⁸ Es geht heute nicht nur um einen Wechsel von einer Strömung der afrikanischen Theologie zu einer anderen. Es geht um eine Änderung der Methodik. Es ist an der Zeit, dass sich das theologische Denken an der Praxis orientiert. Die Ära der schönen und verständlichen theoretischen Erläuterungen in der Theologie ohne jede praktische Anwendung auf die konkrete Situation der Menschen in Afrika steht heute vor ihrem Ende.⁹⁹ Wie wir schon oben darlegten, hatten die Theologen auf der gesamtafrikanischen Konferenz von 1977 in Accra bereits eine neue

⁹⁶ Vgl. Kwesi A. Dickson, *Theology in Africa*, New York 1984, S. 8.

⁹⁷ Tinyiko S. Maluleke, a. a. O., S.496–497.

⁹⁸ Vgl. Emmanuel Martey, a. a. O., S. 141.

⁹⁹ Vgl. Innocent H. Maganya, a. a. O., S. 7.

theologische Methodik gefordert, die Rechenschaft ablegt vor den Menschen in Afrika, eine Theologie, die den Fragen der gesellschaftlichen Transformation Afrikas Rechnung trägt, weil sie sich mit der Frage des Glaubenseinsatzes auf dem Kontinent auseinandersetzt.¹⁰⁰ Aus diesem Blickwinkel betrachtet, liegt die Stärke der afrikanischen Theologie in der Tatsache, dass sie danach strebt, theoretische und akademische Arbeit mit gesellschaftlichem und praktischem Engagement in Einklang zu bringen. Und das ist es, was in der Zukunft den Unterschied ausmachen wird.

¹⁰⁰ Vgl. Kofi Appiah-Kubi/Sergio Torres (Hrsg.), a. a. O., S. 193.

Inkulturation und Pascha-Mysterium

von Francisco Taborda

Der Ausdruck „Pascha-Mysterium“ fasst das gesamte Heilshandeln Gottes für uns zusammen, das er durch Christus im Geist vollbracht, denn es verweist auf den Höhepunkt, von dem her das Christusereignis insgesamt erhellt wird: seinen Tod und seine Auferstehung, die Himmelfahrt und Pfingsten.¹

Wenn wir von Pascha-Mysterium sprechen, neigen wir dazu, damit nur zwei Momente ausdrücklich hervorzuheben: den Tod und die Auferstehung. Man muss sich dessen bewusst sein, dass damit nicht alle anderen Geheimnisse des Lebens Christi ausgeschlossen werden und auch die Bedeutung seines gesamten Lebens für das Heil der Menschheit und die Offenbarung der „Menschenfreundlichkeit“ Gottes in der Inkarnation des Wortes (vgl. Titus 3,4) nicht in Abrede gestellt wird. Wenn man vom Tod Christi spricht, setzt man damit alles voraus, was ihm vorausgegangen ist, denn Christus starb eben so, wie er gestorben ist, das heißt als Gotteslästerer und Aufwiegler verurteilt, weil er so gelebt hat, wie er nun einmal gelebt hat. Der Tod eines Verurteilten hat dessen ganzes Leben zur Voraus-

¹ Vgl. Francisco Taborda, *Nas fontes da vida cristã. Uma teologia do batismo-crisma*, überarbeitete Auflage, São Paulo 2012, S. 3; Odo Casel, *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg ⁴1960; Angelus Häussling, „Pascha-Mysterium“. Kritisches zu einem Beitrag in der dritten Auflage des *Lexikon für Theologie und Kirche*, in: ALW 41 (1999), S. 157–165; Susan K. Roll, *Paschal Centrality in the Liturgical Year According to Sacrosanctum Concilium*, in: Mathijs Lamberigts/Leo Kenis (Hrsg.), *Vatican II and its Legacy*, Leuven 2002, S. 385–394. Ich empfehle besonders die Seiten 386–389, die eine interessante zusammenfassende Darstellung der Geschichte der Verwendung des Terminus „Pascha-Mysterium“ bieten, wenn man auch seiner Interpretation nicht zustimmen kann, und noch weniger den Konsequenzen, die er daraus zieht.

setzung, wie es bei Gericht gewertet und als der Gesellschaft schädlich beurteilt wird. Wenn es so ist, kann und muss dieser Mensch „beseitigt“ werden. Und wenn man von seiner Auferstehung spricht, dann spricht man zugleich auch von seinem Leben und seinem Tod, denn Christus wurde vom Vater von den Toten auferweckt, weil er so lebte und starb, wie er es getan hat: in Treue zu seiner Sendung, das Reich Gottes zu verkünden und gegenwärtig werden zu lassen. Wenn wir also das Pascha-Mysterium in Erinnerung rufen, dann wird hierin das gesamte Mysterium Christi betrachtet und nicht nur sein Tod und seine Auferstehung. Auch die Menschwerdung, die Reich-Gottes-Verkündigung, die Nähe Jesu zu den Armen und Verlassenen, seine Sorge für die Kranken, sein Zusammenleben mit den Ausgegrenzten (Zöllnern, Sündern, Prostituierten) schwingen im Ausdruck „Pascha-Mysterium“ mit und werden als heilsrelevante Tatsachen gewürdigt, die seinen Tod und seine Auferstehung mit Inhalt versehen.

Man darf auch nicht vergessen, dass Pfingsten ebenfalls zum Pascha-Mysterium gehört, da es die öffentliche Verkündigung der Begegnung der Jünger mit dem Auferstandenen darstellt. Es hätte überhaupt nicht zu unserem Heil gereicht, dass Jesus auferstanden ist, wenn es keine Glaubensgemeinschaft gegeben hätte, die diese gute Nachricht angenommen und sie als Quelle unseres Heils anerkannt hat.² Dies bedeutet Pfingsten als Krönung des Pascha-Mysteriums und folglich des Christuserignisses.

Das Abschlussdokument der IV. Generalversammlung der Bischöfe Lateinamerikas in Santo Domingo (1992) schlägt folgende Betrachtungsweise der Inkulturation vor: „Das Evangelium muss im Lichte der drei großen Mysterien der Erlösung inkulturiert werden: des Weihnachtsgeschehens, das uns den Weg der Menschwerdung zeigt und den Evangelisierenden dazu auffordert, sein Leben mit dem

² Vgl. Karl Rahner/Wilhelm Thüsing, *Christologie – systematisch und exegetisch*, Freiburg i. Br. 1972, S. 38; Jon Sobrino, *Cristologia desde América Latina*, Mexiko ²1977, S. 92.

Evangelisierten zu teilen; des Osterereignisses, das durch das Leiden hindurch zur Reinigung von den Sünden führt; und des Pfingstgeheimnisses, das durch die Kraft des Heiligen Geistes jeden dazu befähigt, die Wunder Gottes in seiner eigenen Sprache zu verstehen.⁴³ Dieser Dreiteilung wird auch der vorliegende Beitrag folgen.

Weihnachten – Menschwerdung

Die häufigste Art und Weise, der Inkulturation ein Fundament zu verschaffen, ist, sie mit der Menschwerdung (Inkarnation) in Beziehung zu setzen. Zwischen beiden herrscht eine häufig untersuchte Analogie. Die Menschwerdung stellt die Inkulturation in die Perspektive des patristischen Axioms: *Was nicht angenommen wurde, wurde nicht erlöst*. Das Evangelium muss alle Kulturen annehmen, damit ausdrücklich zutage tritt, dass alle am Erlösungswerk Christi teilhaben.

Die Menschwerdung kann in Gestalt einer drei Momente umfassenden Bewegung zum Ausdruck gebracht werden: *von der Nähe zur Solidarität bis hin zur Identifikation*.⁴

Das Dogma der Menschwerdung bekennt, dass das Wort Gottes sich der gefallenen Menschheit *näherte*, indem es unter uns wohnte (vgl. Joh 1,14), zu einem von uns und uns in allem gleich wurde, außer der Sünde (vgl. Hebr 4,15). Mit diesem Nahekommen Gottes ist eine zweifache Abstiegsbewegung verbunden: Einerseits nähert sich der Unendliche dem Endlichen, der Transzendente wird immanent, das Göttliche nimmt das Menschliche an; auf der anderen Seite ist

³ Neue Evangelisierung – Förderung des Menschen – Christliche Kultur. Schlussdokument der 4. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo (Stimmen der Weltkirche 34), Bonn 1993, Nr. 230.

⁴ Vgl. Cleto Caliman, *Aproximação, solidariedade e identificação. Uma leitura cristológica do Documento de Santo Domingo*, in: Ernanne Pinheiro (Hrsg.), *Santo Domingo. Uma leitura pastoral*, São Paulo 1993, S. 73–89, hier: S. 81–88.

die Menschheit, der Gott sich nähert, aufgrund der Sünde gefallen, und deshalb bedeutet die Menschwerdung auch, dass der Heilige sich zum Bruder des Sünders macht, wobei er frei von Sünde bleibt. Die biblischen Gestalten des barmherzigen Samariters (vgl. Lk 10,29–37) und des guten Hirten (vgl. Joh 10,11; Lk 15,4–7) erhellen die Geste, die Gott durch seinen Sohn, Jesus, vollzog: Er nähert sich einem, der am Straßenrand liegt, und macht sich persönlich auf die Suche nach dem Verlorenen.

Damit bedeutet die Nähe bereits mehr: *Solidarität*. Gott neigt sich nicht von fern dem Menschen zu. Er begibt sich in die menschliche Geschichte hinein und solidarisiert sich mit der Menschheit. Und nicht nur das: Seine Solidarität geht bis zur letzten Konsequenz: Er wählt sich diejenigen zu Gefährten, die als Abschaum der Menschheit gelten, diejenigen, die aufgrund von Diskriminierung und Ungerechtigkeit auf den letzten Platz unter den Menschen verwiesen wurden: die Armen und Ausgegrenzten. Jesus nähert sich ihnen nicht so, dass er dabei Grenzen beachtet und auf Distanz bleibt. Nein. Er macht sich zu einem von ihnen: Er kommt arm zur Welt (vgl. Lk 2,7), er lebt arm (vgl. Mt 8,20), er erklärt, dass sich das Reich Gottes an die Armen wendet (vgl. Lk 6,20), und er macht dies in Wort und Tat deutlich (alle Evangelien in ihrer Gesamtheit), er lebt mit Sündern und Zöllnern zusammen, die Paria der damaligen Gesellschaft (vgl. Lk 15,2), und er stirbt so, wie die „Letzten“ sterben, aufgrund von Unrecht gekreuzigt und zu den Übeltätern gezählt (vgl. Mk 15,27).

Die Solidarität erreicht ihren Höhepunkt in der *Identifikation* mit dem anderen. Die Zeitgenossen Jesu sehen ihn als einen Armen: als einen, der mit seinen Händen arbeitet, ein Zimmermann (vgl. Mk 6,3) und Sohn eines Zimmermanns (vgl. Mt 13,53), bei dem man davon ausgeht, dass er ungebildet ist (vgl. Joh 7,15), als einen, der aus dem Landesinneren, aus einem elenden Kaff des verachteten Galiläa kommt (vgl. Joh 1,46; 7,40), der oftmals unrein ist, weil er beispielsweise einen Aussätzigen berührt (vgl. Mk 1,40–45) oder sich von einer Sünderin anfassen lässt (vgl. Lk 7,39), mit Sündern und Zöllnern zusammen isst (vgl. Lk 15,2; Mt 9,10) und von seinen Jüngern keine rituellen Waschungen verlangt (vgl. Mk 7,2). Er wird

nicht nur mit den Letzten identifiziert, sondern er selbst identifiziert *sich* mit dem Geringsten der Brüder, mit denen, die Hunger und Durst leiden, mit den Fremden ohne Bleibe, mit denen, die keine Kleidung haben, mit den Kranken und mit den Gefangenen (vgl. Mt 25,40).

Der Hebräerbrief fasst dieses gesamte Geheimnis der Nähe, Solidarität und Identifikation mit den Worten zusammen, dass sich Christus uns in allem gleich gemacht hat, außer der Sünde (Hebr 4,15). Das patristische Axiom liefert den Grund dafür, denn es konnte nicht anders sein: *Was nicht angenommen wurde, wurde auch nicht erlöst.*⁵ Die Inkarnation offenbart die Zusammenfassung alles Geschaffenen in Christus als Haupt und damit die „christische“ Dimension alles Wirklichen, die dieses durchlässig macht, um die christliche Offenbarung zum Ausdruck zu bringen. Wenn die heidnische Weisheit eines Terenz in der Lage war, zu erklären: „Ich bin ein Mensch, nichts Menschliches ist mir fremd“, so müsste die christliche Weisheit formulieren können: „Ich bin ein Christ, und deshalb betrachte ich nichts als fremd, was menschlich ist.“ Wenn dem Christen irgendetwas Menschliches fremd wäre, dann wäre er weder von der Menschwerdung noch von der Erlösung und auch nicht vom Wehen des Geistes berührt. Die Inkulturation ordnet sich in diese Perspektive ein. Sie besteht darin, jede und jedwede Kultur als eine solche anzunehmen, die in der Lage ist, das Leben und das Verständnis des Geheimnisses des Glaubens zu vermitteln, ja ihm neue Horizonte zu erschließen.

Tod und Auferstehung – Pascha-Mysterium im engeren Sinne

Das Verhältnis der Inkulturation zum Pascha-Mysterium Christi ist weniger geläufig, aber nicht weniger erhellend. Das Pascha-Mysterium ist der Übergang vom Tod zum Leben und ergibt sich aus der

⁵ Vgl. Alois Grillmeier, *Quod non assumptum – non sanatum*, in: LThk², Bd. 8, Freiburg i. Br. 1963, S. 954–956.

Menschwerdung, sofern sich diese in einer aufgrund der Sünde gefallenen Welt ereignet. Indem sich das Wort den Opfern der menschlichen Sünde näherte, indem es sich mit ihnen solidarisierte und identifizierte, taucht es ins Universum des Todes ein, das durch die Sünde geschaffen wurde. Doch durch Christus durchbricht die Menschheit den Teufelskreis der Sünde und des Todes und gelangt zu neuem Leben. Nicht nur stirbt der solidarische Gerechte als Opfer der Welt, in der er verwurzelt ist, sondern auch die Welt, die ihn verurteilt hat, wird durch sein Leben zum Tod verurteilt. Das Schicksal Jesu ist bereits das Urteil über die Welt: Sie zieht die Finsternis dem Licht vor, und damit ist sie bereits verurteilt (vgl. Joh 3,17–21).

Inkulturation schließt den Tod mit ein, sowohl vonseiten dessen, der eine andere Kultur annimmt als die seine, als auch vonseiten der Kultur, auf die diese Person sich einlässt. Wer sich inkulturiert, muss auf das verzichten, was er gewohnt ist, was für ihn selbstverständlich und vertraut ist, um das andere anzunehmen. Das ist alles andere als leicht! Es ist wahrlich ein Tod mitten im Leben. Der inkulturierte Verkünder des Evangeliums hat auf diese Weise am Tod Christi Anteil. Das kann sogar bedeuten, dass er viele seiner „Dogmen“ von Grund auf umkrepeln muss und kulturell beziehungsweise historisch bedingte Deutungen des Evangeliums, die die andere Kultur als Gefangennahme der Wahrheit Gottes in den Verliesen der westlichen Kultur entlarvt, neu vornehmen muss. Der Tod solcher Gewissheiten kann noch grausamer und schmerzhafter sein als der Abschied von alltäglichen Gewohnheiten der Kultur, aus der man stammt. Der Verkünder des Evangeliums, der sich inkulturiert, wird jedoch neues Leben entdecken, indem er in der anderen Kultur Wurzeln schlägt.

Auch die Kultur, die dem Evangelium begegnet, durchläuft einen Tod. Der Beitrag des Evangeliums zur Kultur bringt den Verzicht auf Elemente dieser Kultur mit sich, die in sich den Keim der Sünde enthalten. Die Bekehrung zum Evangelium kann in gewisser Hinsicht eher dem Tod als dem Leben gleichen. Doch wenn die Kultur einmal vom Evangelium durchdrungen ist, wird sie neue, ihr eigentümliche Lebenskraft erlangen. Inkulturation ist auf diese Weise Gericht und

Heil sowohl für den, der sich inkulturiert, als auch für die Kultur, die Adressat des Evangeliums ist.

Das Geheimnis von Tod und Leben, wie es in der Inkulturation enthalten ist, führt uns zu einem anderen klassischen Axiom der Soteriologie, das nun in diesem Fall die erlösende Bedeutung des Handelns Christi zum Ausdruck bringt: *Ohne dass Blut vergossen wird, gibt es keine Vergebung.* (Hebr 9,22) Dies ist ganz offenkundig ein alttestamentliches Kultprinzip, das der Rechtfertigung ritueller Opfer dient. Im Kontext des Hebräerbriefes nimmt es, da es das Geheimnis Christi erhellt und von ihm verwandelt wird, einen historischen Charakter an.⁶ Das Blut Christi ist Quelle immerwährender Erlösung (vgl. Hebr 9,14), es wird nicht in einer Kulthandlung vergossen, sondern im Rahmen einer Lebenshingabe für die Brüder und Schwestern, in Solidarität mit den Letzten (vgl. Mt 25,40), im Gehorsam gegenüber dem Willen des Vaters (vgl. Hebr 5,8). Wie die Ausgegrenzten aller Zeiten ist Jesus gezwungen, die Schmach des Kreuzes zu tragen, an das er außerhalb der Tore der heiligen Stadt geschlagen wird (vgl. Hebr 13,12f.). In einer von der Sünde geprägten Welt gibt es nur im historischen Handeln Erlösung, durch das man sich an die Seite der an den Rand Gedrängten und Ausgegrenzten stellt und aus dem Lager auszieht, um ihnen zu begegnen. Hierbei nimmt man die Last der Demütigung der rassischen, kulturellen oder sozialen Apartheid auf sich, zu der sie verurteilt wurden.⁷ Die Inkulturation ist er-

⁶ Vgl. Manuel Diaz Mateos, *Jesucristo ayer, hoy y siempre*, in: *Páginas 17* (1992) 177, S. 58–71.

⁷ Unter *sozialer* Apartheid versteht man das Phänomen, dass die Bevölkerung in zwei übereinander befindliche und funktional aufeinander bezogene, doch im Leben hermetisch gegeneinander abgeschlossene Welten geteilt ist. Die erste hat alle Privilegien (ökonomische, rechtliche, die Bildung, die Gesundheitsvorsorge und die Wohnverhältnisse betreffende) auf ihrer Seite; die zweite hat weder Mittel noch Rechte und ist von allen Wohltaten des Prozesses der Modernisierung ausgeschlossen und strukturell zu Arbeitslosigkeit verdammt. Sie ist lediglich passiv und in perverser Form ins kapitalistische System integriert. Was die Apartheid aus rassistischen Motiven anrichtet,

lösend in Gemeinschaft mit dem Priestertum Christi, dessen Höhepunkt das Pascha-Mysterium ist.

Pfingsten – „Der Geist weht, wo er will“ (Joh 3,8a)

Die Beziehung zwischen Inkulturation und Pfingsten ist wiederum bereits geläufiger. Das Pfingstereignis wurde immer zur Notwendigkeit in Bezug gesetzt, das Evangelium in der Sprache derer zu verkünden, an die sich die Botschaft richtet. Doch um aus dem Pfingstgeheimnis den ganzen Reichtum zu gewinnen, den es enthält, darf man es nicht länger allein von dem Geschehen her betrachten, das im zweiten Kapitel der Apostelgeschichte erzählt wird. Diese Erzählung ist lediglich so etwas wie eine große Ouvertüre oder ein Vorspiel, das die vielen Pfingsten, die vielen Aussendungen des Geistes ankündigt, die die Ausbreitung der Kirche begleiten, so wie sie in diesem lukanischen Werk beschrieben ist.⁸

Das Jerusalemer Pfingstereignis aus Apg 2 bildet das Gegenstück zur Sprachenverwirrung beim Turmbau zu Babel (vgl. Gen 11,1–9). Wenn die Menschheit sich damals dadurch aufgespalten hat, dass sich die Sprachen vervielfältigten, dann findet sie zu Pfingsten durch das Handeln des Geistes wieder den Weg zur Einheit: Alle verstehen einander und hören den jeweils anderen in der eigenen Sprache sprechen. Es ist gut, auf die beiden Aspekte der lukanischen Erzählung zu achten: Auf der einen Seite schildert Lukas, dass die Apostel unter der

das vollzieht die soziale Apartheid aus wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Gründen. Vgl. Cristóvão Buarque, *O que é apatiação social?*, São Paulo 1993.

⁸ Zur Apostelgeschichte vgl. Rudolf Pesch, *Die Apostelgeschichte*. Teilband I: Apg 1–12, Zürich 1986; Ders., *Die Apostelgeschichte*, Teilband II: Apg 13–28, Zürich 1986; Alfons Weiser, *Die Apostelgeschichte*. Kapitel 1–12, Gütersloh 1981; Ders., *Die Apostelgeschichte*. Kapitel 13–28, Gütersloh 1985. Franz Mußner, *Apostelgeschichte*, Würzburg 1984; Rinaldo Fabris, *Atos dos Apóstolos*, São Paulo ²1989; Charles K. Barrett, *The Acts of the Apostels*. A shorter Commentary, Edinburgh 2002; José Comblin, *Atos dos Apóstolos*, Aparecida 2013.

Wirkung des Geistes in anderen Sprachen zu reden begannen (V. 4), auf der anderen Seite betont er, dass die Hörer, obwohl sie aus allen Regionen der Ökumene, also der damals bekannten Welt, kamen (V. 9–11), sie in ihrer eigenen Sprache reden hörten (V. 6–7).

Im Licht des Pfingstereignisses bedeutet Inkulturation aufseiten des Verkünders des Evangeliums, zu versuchen, sich in der Kultur des anderen auszudrücken, die hier durch das Wort „Sprache“ zusammengefasst wird, und aufseiten des Gesprächspartners bedeutet es, die Botschaft vom Inneren der eigenen Kultur her anzunehmen, ohne dass es nötig wäre, sich in einen anderen Verstehenshorizont hineinzubegeben. Es geht also um eine Begegnung, die sich nach dem Modell der Menschwerdung vollzieht: sich in die Welt des anderen hineinbegeben, ihm nah und mit ihm solidarisch werden, sich mit ihm durch das Wirken des Geistes identifizieren und so ermöglichen, vom anderen verstanden zu werden.

Für die einen wie für die anderen, für die Apostel ebenso wie für deren Zuhörer, ist der Geist ein Fremder, der die gewohnte Ordnung, der gemäß ein jeder in seiner Welt verharrt und der gemäß man einander nicht versteht und vielleicht gar keine großen Anstrengungen unternimmt, um sich zu verstehen, durcheinanderbringt. Er kommt von oben („vom Himmel“) wie ein heftiger Sturm und verursacht Erstaunen bei allen, die ihn wahrnehmen (V. 2 und 6). So ist auch das Evangelium nicht die Erfindung dessen, der es predigt. Es kommt von Gott her, und deshalb rüttelt es in erster Linie den wach, der es verkündet, indem es Umkehr, Änderung des Lebens, Öffnung für Gott und den anderen, an den er sich wendet und in dem Gott bereits wirkt, verlangt. Der erste Imperativ, den das Evangelium dem auferlegt, der sich berufen fühlt, sein Botschafter zu sein, ist es, die Entstellungen des Evangeliums, das er dem anderen in der Weise übermitteln will, als sei sie dessen legitimster und unüberbietbarer Ausdruck, dem anderen gegenüber zu überprüfen. Andererseits stellt die Evangelisierung natürlich auch den Gesprächspartner infrage, an den sich die Botschaft richtet, indem sie ihn dazu einlädt, sich persönlich zu bekehren und die Antiwerte seiner eigenen Kultur zu entlarven, um sie im Geist Christi zu verwandeln.

Die Erzählung in Apg 2 findet ihre Verlängerung in Apg 8,14–17, dem *samaritanischen Pfingsten*. Durch Handauflegung des Petrus und des Johannes, die von Jerusalem gesandt waren, bricht der Geist über die von Philippus getauften Samariter herein. Die Bekehrung und Taufe Samariens sollte in der Kirche von Jerusalem Verwunderung auslösen. Genau deshalb werden die beiden Apostel ausgesandt. Die Samariter stellten schließlich eine häretische Abspaltung des Judentums dar, und die jüdische Mentalität akzeptierte es nicht, dass es Heil für die Samariter geben könne, ohne dass sie sich zu den jerusalemischen Dogmen bekehrt hätten (vgl. Joh 4,20). Innerhalb des Aufbaus des lukianischen Werkes ist Samaria die erste Etappe der Ausbreitung des Evangeliums (vgl. Apg 1,8), das damit den engen Kreis einer jüdischen Sekte durchbrach. Um universal zu sein, geht das Evangelium von Jerusalem aus und überwindet das erste Hindernis mit der Bekehrung der Samariter, um schließlich zu den Heiden (vgl. Apg 10) und bis ans Ende der Erde zu gelangen (vgl. Apg 28).

Im Lichte des samaritanischen Pfingsten bedeutet Inkulturation, die Schranken rassischer und religiöser Vorurteile zu durchbrechen. Vielleicht ist es wichtig, auch festzuhalten, dass das Hereinbrechen des Evangeliums außerhalb des engen Kreises des Judentums nicht auf die Initiative der Apostel zurückgeht, sondern auf die von einem der Sieben, die zu einem weniger bedeutsamen Dienst in der Kirche bestellt worden waren (vgl. Apg 6,2–4), aber dennoch mit der Kraft des Geistes beschenkt waren (vgl. Apg 8,39). Die Inkulturation geht von der Basis der Kirche aus, sie ist die Initiative dessen, der denen nahe steht, denen das Evangelium verkündet wird. Sie kann nicht durch Dekret von oben erfolgen. Die Funktion der übergeordneten Ebene besteht darin, sie als Werk des Geistes zu bestätigen.

Das nächstfolgende Pfingstereignis findet in der *Familie des Hauptmanns Kornelius* statt (vgl. Apg 10,44–48). Es stellt wiederum eine neue, grundlegende Etappe in der Ausbreitung des Evangeliums dar: die der Akzeptanz der Heiden in der Kirche. Wiederum überrascht der Geist den Prediger. Gott muss den Widerstand des Petrus und seiner Gefährten überwinden. Lukas arbeitet diesen Aspekt gut

heraus, indem er einige Male wiederholt, dass Petrus sich aufgrund einer Reihe von Zeichen, durch die Gott ihn antreibt (vgl. Apg 10,1–11.18; 15,7–11) gezwungen fühlte, sich an die Heiden zu wenden. Im Akt der Verkündigung des Evangeliums selbst lernt er also etwas Wesentliches vom Evangelium:⁹ dass Gott ohne Ansehen der Personen handelt. Gott selbst erzwingt diesen Lernprozess und kommt jeglicher Initiative des Petrus zuvor, indem er Kornelius dazu bewegt, nach ihm rufen zu lassen (vgl. Apg 10,17.22.32), und indem er den Geist über die Heiden ausgießt, bevor dem Petrus einfällt, sie zu taufen oder ihnen die Hände aufzulegen (Apg 10,44–48).

Im Licht des Pfingsten der Heiden werden zwei Elemente besonders deutlich: Erstens: Der Widerstand dessen, der das Evangelium verkündet, dagegen, sich in die „unreine“ Welt dessen hineinzubegeben, dem er das Evangelium verkündet. Doch gerade gegen diesen Widerstand zeigt Gott, dass Inkulturation die Fähigkeit bedeutet, von den Adressaten der Evangelisierung zu lernen, in denen der Geist bereits unabhängig von den Botschaftern der Kirche am Werk ist.

Apg 19,1–7 handelt vom *Pfingsten unvollkommener Christen*. Sie werden „Jünger“ genannt, doch sie sind noch nicht im Namen Jesu getauft worden. Im Laufe dieser Erzählung werden sie dann getauft. Die Lektion dieser Perikope lautet: So sehr Inkulturation auch bedeutet, dem anderen, der anders ist, zu begegnen, so besteht sie doch nicht einfach darin, alles, was den Gesprächspartner ausmacht, unterschiedslos zu akzeptieren. Die etwa zwölf Epheser, die bereits mit der Taufe des Johannes getauft worden waren, werden nun im Namen Jesu getauft, wie es sich für Christen geziemt, wenn sie sich auch offensichtlich bereits als Christen betrachteten und solche sein wollten. Die Ausgießung des Heiligen Geistes bestätigt die Richtigkeit dieser Maßnahme.

⁹ Vgl. David J. Bosch, „Evangelisation, Evangelisierung“, in: Karl Müller/Theo Sundermeier (Hrsg.), *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin 1987, S. 102–105; Walter J. Hollenweger, „Evangelisation“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 10, Berlin/New York 1982, S. 636–641.

Menschwerdung, Ostern, Pfingsten sind keine isolierten Begebenheiten. Sie bilden den gesamten Prozess des Geheimnisses Gottes, das in Christus durch das Wirken des Geistes offenbar wurde. 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). Wenn die christliche Gemeinde Christus gleichförmig wird, dann stellt sie sich der Herausforderung, alle Kulturen anzunehmen, zu verwandeln und ihnen Dynamik zu verleihen. Doch dies macht sie nicht auf der Grundlage einer äußerlichen „Autorität“, als ob die Kultur, in der das Christentum in den ersten Jahrhunderten Wurzeln schlug, den anderen überlegen wäre, sondern aus dem Inneren einer jeden Kultur, als Menschen, die Träger der unterschiedlichen Kulturen und von ihnen geformt sind.

Modelle der Inkulturation

Von der Dynamik, anders zu glauben

von Martin Üffing

Seit fast 40 Jahren gehört das Wort „Inkulturation“ zum theologischen Vokabular. Die Sache, um die es geht, mag so alt sein wie das Christentum selbst. Der Begriff wurde in nicht theologischen Zusammenhängen bereits seit den späten 1950er Jahren verwendet.

Es geht um das Verhältnis von Glaube, Christentum oder Kirche und Kultur und Kulturen und die Frage, wie dieses Verhältnis zu bestimmen sei. David Jacobus Bosch betont, „dass sich die missionarische Botschaft der christlichen Kirche von Beginn an von selbst im Leben und in der Welt jener entfaltete, die sie angenommen hatten“¹. Allerdings hat man erst vor relativ kurzer Zeit diese wesentlich kontextuelle Natur des Glaubens erkannt. Bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil hatte sich die Kirche immer mehr zu einer „Westkirche“ entwickelt. Viele Jahrhunderte hindurch wurde jede Abweichung von dem, was von einer Kirche als der orthodoxe Glaube definiert worden war, als Ausdruck der Heterodoxie oder gar der Häresie betrachtet. Karl Rahner präsentiert in seiner bedeutenden Theologischen Grundinterpretation des Zweiten Vatikanischen Konzils² drei Epochen der Geschichte der Kirche: die erste ist die des „Judenchristentums“ (von Jesus Christus bis zum „Konzil von Jerusalem“ 48/49), die zweite die des „Westlich-Europäischen Christentums“ (vom Konzil von Jerusalem bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil) und die dritte schließlich die des „Weltchristentums“

¹ David Jacobus Bosch, *Mission im Wandel. Paradigmenwechsel in der Missionstheologie*, Gießen 2012, S. 495 (Original: *Transforming Mission*, New York 1991/2011).

² Vgl. Karl Rahner, „Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils“, in: Ders., *Schriften zur Theologie XIV*, Zürich/Einsiedeln/Köln 1980, S. 303–318.

(seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil). Während westliche Kultur und Theologie in der zweiten Epoche vorherrschend und manchmal sogar normativ waren, ist die Gegenwart die Zeit eines kulturell und theologisch polyzentrischen Christentums. Nach den beiden Weltkriegen des 20. Jahrhunderts und nach der Unabhängigkeit fast aller ehemaligen europäischen Kolonien stellte sich auch die Frage nach Wegen einer Einheimischwerdung des Christentums in unterschiedlichen Kulturen und Kontexten auf ganz neue Weise.

Von Mahatma Gandhi stammt der Text „Bekehrung darf nicht enturzeln“, in dem es heißt:

„[...] Damals standen gewöhnlich christliche Missionare an einer Ecke in der Nähe der High School und legten los, indem sie die Hindus und ihre Götter beschimpften. Ich konnte das nicht ertragen. Ich war nur einmal stehengeblieben, um zuzuhören, aber das genügte, um mich von einem erneuten Versuch abzuhalten. Um dieselbe Zeit hörte ich von einem bekannten Hindu, er werde Christ. Es war Stadtgespräch, dass er, als er getauft wurde, Rindfleisch essen und Likör trinken musste, dass er seine Kleidung zu ändern hatte, und von nun an ging er in europäischer Kleidung, sogar mit Hut. Diese Dinge gingen mir auf die Nerven. Ich dachte, dass eine Religion, die einen dazu zwingt, Rindfleisch zu essen, Likör zu trinken und seine Kleidung zu ändern, sicher nicht den Namen Religion verdient. Ich hörte auch, dass ein Neubekehrter anfang, die Religion seiner Vorfahren, ihre Sitten und ihr Land, zu beschimpfen. All diese schufen in mir eine Abneigung gegen das Christentum.

Jesus nimmt in meinem Herzen den Platz eines der großen Menschheitslehrer ein, die mein Leben beträchtlich beeinflusst haben. Ich sage den Hindus, dass ihr Leben unvollkommen sein wird, wenn sie nicht auch ehrfürchtig die Lehre Jesu studieren. Wir brauchen nicht zu proselytieren – weder durch unser Reden noch durch unser Schreiben. Wir können es nur durch unser Leben tun. Unser Leben soll ein offenes Buch sein, für alle zum Lesen aufgeschlagen. Wenn ich nur meine Missionars-Freunde überreden könnte, ihre Mission so anzusehen. Dann gäbe es kein Misstrauen, keinen Verdacht, keine Eifersucht und keine Unstimmigkeit zwischen uns in

diesen religiösen Angelegenheiten, sondern nur Harmonie und Frieden. Wir in Indien sind der missionarischen Institution gegenüber, die uns vom Westen erreicht hat, misstrauisch geworden wegen seiner westlichen äußeren Erscheinung. Verwechselt nicht das, was Jesus gelehrt, mit dem, was als moderne Zivilisation gilt. Ich frage euch, die ihr Missionare seid, tut ihr nicht unbewusst den Leuten, mit denen ihr lebt, Gewalt an? Ich versichere euch, es gehört nicht zu eurer Berufung, die Menschen des Ostens zu entwurzeln.“³

Arij A. Roest Crolius meint, dass der Begriff „Inkulturation“ so alt wäre wie die Kirche, wenn auch jeweils neue historische Situationen den Horizont der Frage verändern.⁴ Der christliche Glaube existiert niemals anders als in eine Kultur übersetzt.⁵ Der damalige Generaloberer der Jesuiten, Pedro Arrupe, schrieb: „Die Inkulturation ist eine Dimension, die wir in einigen ihrer Aspekte als neu bezeichnen können, wenigstens was die Klarheit angeht, mit der wir heute ihre Notwendigkeit, ihre Legitimität und ihr enormes apostolisches Potenzial – besonders, wenn auch nicht ausschließlich in den jungen Kirchen und Völkern – verstehen.“⁶

Blicken wir zunächst auf einige Entwicklungen, bevor wir dann mit Hilfe von Ansätzen zur kontextuellen Theologie auf Beispiele für Modelle von Inkulturation schauen.

³ Zitiert nach: Heinz-Jürgen Loth/Michael Mildenerberger/Udo Tworuschka, *Christentum im Spiegel der Weltreligionen*, Stuttgart 1978, S. 203f.

⁴ Vgl. Arij A. Roest Crolius, „What is so new about Inculturation?“ in: Ders./Théoneste Nkéramihigo (Hrsg.), *What is so new about inculturation?*, Rom 1984, S. 1–18; auch in: *Gregorianum* 59 (1978), S. 721–738; vgl. Fritz Frei, „Inkulturation“, in: Giancarlo Collet (Hrsg.), *Theologien der Dritten Welt*, Immensee 1990, S. 162–182.

⁵ Vgl. dazu: David Jacobus Bosch, a. a. O., S. 527–539.

⁶ Pedro Arrupe, „Discurso inicial a la Congregación de Procuradores“ (27.9.1978), in: Ders., *La identidad del jesuita en nuestros tiempos*, Santander 1981, S. 36.

Entwicklungen

Wenn wir die Geschichte des Begriffes „Inkulturation“ betrachten, so ist Joseph Masson zu erwähnen, der im Jahr 1962 den Begriff „un catholicisme inculturé“ (inkultrierter Katholizismus) einführt.⁷ Hier wird Inkulturation verstanden als Begriff zur Beschreibung des Prozesses, durch welchen die Kirche sich in eine gegebene Kultur einführt. Bereits 1953 hatte Pierre Charles das Wort in einem anthropologischen Sinn verstanden, als er von dem Prozess sprach, durch den das Individuum sich in die Ordnung der eigenen Gruppe (in die eigene Kultur) einordnet. Charles weist darauf hin, dass dieser Prozess bereits „seit etwa 20 Jahren“ als Inkulturation bezeichnet wird.⁸ Er bezieht sich auf M. J. Herskovits, der schon in den 1930er Jahren innerhalb der Anthropologie von „enculturation“ sprach.⁹ Roest Crollius bezeichnet Herskovits als denjenigen, der den Begriff „Enkulturation“ prägte: „Die Aspekte der Lernerfahrungen, durch die der Mensch sich von anderen Lebewesen unterscheidet und durch die er zu Beginn und in seinem späteren Leben immer wieder zum Verstehen seiner Kultur fähig wird, können als Enkulturation bezeichnet werden.“¹⁰

Roest Crollius meint weiter, dass eine enge Verbindung zwischen den Begriffen En- und Inkulturation bestehe und dass der später theologisch verwendete Begriff Inkulturation nur im Zusammenhang mit dem anthropologischen Enkulturation zu verstehen sei.¹¹

Im kirchlichen Sprachgebrauch taucht der Begriff zuerst bei der ersten Vollversammlung der asiatischen Bischofskonferenzen (FABC)

⁷ Vgl. Joseph Masson, „L'église ouverte sur le monde“, in: Nouvelle Revue Theologique (NRT) 84 (1962) 10, S. 1032–1043.

⁸ Vgl. Pierre Charles, *Missiologie et acculturation*, in: NRT 75 (1953), S. 15–32, hier: S. 20.

⁹ Vgl. M. J. Herskovits, *Man and his works*, New York 1950.

¹⁰ Vgl. Arij A. Roest Crollius, a. a. O., S. 724.

¹¹ Vgl. ebenda.

im Jahre 1974 in Taipei auf, als dort von einer „einheimischen und inkulturierten Kirche“ gesprochen wurde.¹²

Die Wahrnehmung und Thematisierung des Problems Glaube – Kultur fand so in den 1970er Jahren seine terminologische Fassung. Der Begriff Inkulturation – in Analogie zum sozialpsychologischen Begriff Enkulturation und zum ethnologischen Begriff Akkulturation – wurde von der 32. Generalversammlung der Jesuiten und einer aus ihr hervorgehenden Bischofssynode von 1977 in den kirchlich-theologischen Wortschatz eingeführt. Er setzte sich schnell gegenüber anderen Begriffen wie Assimilation und Adaptation durch und hat sich zu einem theologischen Grundbegriff entwickelt.

In der Entwicklung seit Anfang des 20. Jahrhunderts begegnen uns unter anderem die Begriffe Akkommodation, Inkulturation und Interkulturation, deren kurze Beschreibungen auf unterschiedliche Verstehenshorizonte und Ansätze hinweisen.¹³

Akkommodation

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts entwickelte die Missionswissenschaft ein territoriales Missionsverständnis, das von der „plantatio ecclesiae“ als dem Ziel der Mission spricht und dabei an eine geografische Ausbreitung der sichtbaren, institutionell verfassten Kirche denkt. Im Zusammenhang mit dem europäischen Kolonialismus wird Mission auch immer wieder als „Zivilisierung“ verstanden. Aber auch damals schon – wie übrigens zu jeder Zeit – begegnet die missionarische Kir-

¹² Vgl. Final Statement of the FABC Assembly, 12, „His Gospel to our Peoples“, Vol. II, Manila 1976, S. 332.

¹³ Ich halte mich im Folgenden sehr eng an die hervorragende Darstellung von Judith Gruber in ihrer Dissertation „Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource“, Stuttgart 2013. Gruber nimmt zu Beginn ihrer Arbeit eine historische Verortung von „Theologie interkulturell“ vor und präsentiert diese in den drei Punkten „Missionswissenschaft“ (mit der Leitmetapher „Akkommodation“); „Kontextuelle Theologien“ (mit der Leitmetapher „Inkulturation“); und „Theologie Interkulturell“ (mit der Leitmetapher „Interkulturation“).

che der Fremdheit anderer Kulturen und kann diese nicht ignorieren. „Der europäische Export des Christentums stößt in seiner Mission auf kulturelle Pluralität und Diversität und problematisiert das Verständnis der Universalität des Evangeliums. Missionarische Grenzerfahrungen, in denen kulturelle Alterität sichtbar und greifbar wird, zeigen deutlich die Kulturalität des europäischen Christentums auf, das angesichts der Konfrontation mit kultureller Pluralität nicht mehr unproblematisiert als universal postuliert und univok in andere kulturelle Kontexte übertragen werden kann.“¹⁴

Das Verhältnis Kultur – Evangelium wird in diesem Zusammenhang als Akkommodation behandelt. Das als mehr oder weniger feststehende Größe verstandene Christentum ist an die „anderen“ Kulturen zu akkommodieren, anzupassen, zu adaptieren. Im Akkommodationsvorgang sind die Missionare die Akteure, die sich an das Missionsobjekt anpassen. Bei Thomas Ohm findet sich eine Unterscheidung zwischen Akkommodation, Assimilation und Transformation: „Akkommodation ist ‚die Anpassung des Missionssubjekts mit all dem, was es den Heiden zu vermitteln hat, an die Eigenart der Heiden‘. Assimilation ist ‚die Aufnahme der den Heiden eigenen Erkenntnisse und Werte in den christlichen Wahrheits- und Wertebesitz‘. In einem weiteren Schritt, dem der Transformation, wird das Übernommene umgeformt, veredelt, gleichsam getauft.“¹⁵

Akkommodation geht von der Vorstellung eines normativen Wesens des Christentums aus, die zwischen wesentlichen und nicht wesentlichen Elementen unterscheidet. Bestimmte Anpassungen an andere Kulturen, beispielsweise im Bereich der Liturgie, des religiösen Brauchtums oder der kirchlichen Architektur sind möglich; das Wesen bleibt allerdings unveränderlich. So führt die Akkommodation der christlichen Botschaft in eine andere Kultur nicht unbedingt zu einem tiefen Verständnis des Christentums, da wesentliche Elemente

¹⁴ Judith Gruber, *Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource*, Stuttgart 2013, S. 28.

¹⁵ Ebenda, S. 29.

fremd bleiben. Trotz Akkommodation bleibt das Christentum die westliche, europäische Religion.

Inkulturation

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, als Konsequenz der Weltkriege, der Dekolonisierungen und einer wachsenden Akzeptanz von Pluralität wird zunehmend nicht nur die Kontextualität von Christentum und Kirche, sondern auch von Theologie und Mission anerkannt. Zum einen geht es um die Erkenntnis, dass sich das Christentum nicht mehr allein nach europäisch-westlichen Deutungsmustern erklären und verstehen lässt, sondern dass es faktisch bereits in verschiedenen Kontexten/Kulturen beheimatet ist. Zum anderen ergeben sich aus eben dieser Kontextualität ganz neue Herausforderungen zur Vertiefung kultureller christlicher Identitäten. Kirchlicherseits markiert das Zweite Vatikanische Konzil einen Paradigmenwechsel, der dann schrittweise zu Konsequenzen führt, beispielsweise im Sprechen der Kirchen Asiens vom notwendigen Dialog zwischen Evangelium und Kulturen. Der Begriff „Inkulturation“, der wahrscheinlich vom belgischen Jesuiten J. Masson im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils geprägt wurde, als dieser für einen inkulturierten Katholizismus wirbt, hatte – wie bereits oben angedeutet – seinen Durchbruch bei der 32. Generalkongregation der Jesuiten 1974/75 in Rom. Dort wurde eine „Inkulturation, verstanden als ‚Inkarnation des Evangeliums‘ in den kulturellen Werten der einzelnen Völker“¹⁶ gefordert. Pedro Arrupe, der Generaloberer der Jesuiten, nennt Inkulturation das fundamentale Prinzip in der Begegnung von Evangelium und Kulturen: „Inkulturation ist die Gestaltwerdung des christlichen Lebens und der christlichen Botschaft in einem gegebenen kulturellen Milieu, in solcher Weise, dass diese Erfahrung nicht nur in Elementen zum Ausdruck kommt, die der betreffenden Kultur eignen (das allein wäre nur eine oberflächliche Anpassung), sondern dass sie ein

¹⁶ Michael Sievernich, „Von der Akkommodation zur Inkulturation“, in: ZMR 86 (2002) 4, S. 260–276, hier: S. 267f.

Prinzip wird, das die Kultur beseelt, leitet und zur Einheit bringt, indem sie diese umwandelt und erneuert, so dass eine ‚neue Schöpfung‘ daraus wird.“¹⁷

Judith Gruber führt aus: Mit Arrupes Definition lässt sich der Bruch zwischen dem Akkommodations- und dem Inkulturationsparadigma dokumentieren. Das In-Verhältnis-Setzen von Kultur und Evangelium wird nicht mehr als eine rein äußerliche Anpassung nicht wesentlicher Elemente der christlichen Botschaft an Kultur(en) verstanden, sondern als eine tiefe gegenseitige Durchdringung: Den Kulturen wird theologische Relevanz zugesprochen, da die christliche Botschaft nur in kulturellen Formen ausgedrückt werden kann. Gleichzeitig fordert die Botschaft die Kulturen zur „Metanoia“ heraus. An dieser Stelle lohnt es, an Evangelii nuntiandi zu erinnern:

Vielleicht können wir dies zusammenfassend auf folgende Weise ausdrücken: Es gilt – und zwar nicht nur dekorativ wie durch einen oberflächlichen Anstrich, sondern mit vitaler Kraft in der Tiefe und bis zu ihren Wurzeln – die Kultur und die Kulturen des Menschen im vollen und umfassenden Sinn, den diese Begriffe in *Gaudium et spes* haben, zu evangelisieren, wobei man immer von der Person ausgeht und dann stets zu den Beziehungen der Personen untereinander und mit Gott fortschreitet.

Das Evangelium und somit die Evangelisierung identifizieren sich natürlich nicht mit der Kultur und sind unabhängig gegenüber allen Kulturen. Dennoch wird das Reich, das das Evangelium verkündet, von Menschen gelebt, die zutiefst an eine Kultur gebunden sind, und kann die Errichtung des Gottesreiches nicht darauf verzichten, sich gewisser Elemente der menschlichen Kultur und Kulturen zu bedienen. Unabhängig zwar gegenüber den Kulturen sind Evangelium und Evangelisierung jedoch nicht notwendig unvereinbar mit ihnen, sondern fähig, sie alle zu durchdringen, ohne sich einer von ihnen zu unterwerfen.

Der Bruch zwischen Evangelium und Kultur ist ohne Zweifel das Drama unserer Zeitepoche, wie es auch das anderer Epochen gewe-

¹⁷ Ebenda, Brief von P. Arrupe, S. 268.

sen ist. Man muss somit alle Anstrengungen machen, um die Kultur, genauer die Kulturen, auf mutige Weise zu evangelisieren. Sie müssen durch die Begegnung mit der Frohbotschaft von innen her erneuert werden. Diese Begegnung findet aber nicht statt, wenn die Frohbotschaft nicht verkündet wird.¹⁸

Im Rahmen des angedeuteten Paradigmenwechsels wird der Neologismus „Inkulturation“ in gleichzeitiger Anlehnung und Abgrenzung zu den kulturwissenschaftlichen Konzepten „Akkulturation“ und „Enkulturation“ entwickelt. Akkulturation bezieht sich auf Phänomene des Kulturkontakts und den damit einhergehenden Kulturwandel, Enkulturation beschreibt das „Hineinwachsen“ eines Individuums in eine Kultur und somit das Erlernen von kultureller Kompetenz. In Abhebung von diesen analytischen Begriffen der Kulturwissenschaft entwickelt der normative Begriff der Inkulturation¹⁹ seinen theologischen Bedeutungsumfang: Angesichts des nie extra- aber immer transkulturellen Charakters der christlichen Botschaft hat die Begegnung zwischen Evangelium und Kultur/en akkultorative und enkultorative Momente: „Because it is the same Church, universal by vocation and mission, which puts down her roots in a variety of cultural, social and human terrains, the process of inculturation has the characteristics of an acculturative encounter between cultures. And because the establishment of a local Church is also a new beginning, the process of inculturation can be compared with the enculturative experience of the individual.“²⁰

Mit dem Inkulturationsparadigma werden somit komplexe – auch kulturtheoretisch beschreibbare – (inter)kulturelle Kommuni-

¹⁸ Vgl. 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; im Folgenden abgekürzt mit EN.

¹⁹ Konrad Hilpert spricht von der Normativität der Inkulturation, in: Konrad Hilpert (Hrsg.), *Der eine Gott in vielen Kulturen. Inkulturation und christliche Gottesvorstellung*, Zürich 1993, S. 13–32.

²⁰ Arij A. Roest Crolius, a. a. O., S. 13.

kationsprozesse theologisch reflektiert. Dabei wird auf unterschiedliche theologische Begründungsmodelle rekurriert, die in ihren verschiedenen Akzentsetzungen eine Pluralität von Inkulturationskonzeptionen nach sich ziehen. Eine Mehrheit der Ansätze (so auch die lehramtlichen Texte, die den Begriff rezipieren²¹) fasst Inkulturation als Analogon zur Inkarnation: „Die Bedeutung der Inkulturation und die Bedeutung der Inkarnation sind nicht identisch, doch zwischen beiden Begriffen gibt es eine Beziehung der Analogie.“²²

In unterschiedlichen Ansätzen zur Inkulturation erscheinen das Evangelium oder die Kirche als Betreiber der Inkulturation, während die Kulturen ihre passiven Empfänger sind. Ihren Beitrag zur Traditionsbildung durch die Neuformulierung christlicher Identität in den Transformationen ihrer kulturellen Zeichensysteme kann die Analogisierung zur Inkarnation nicht produktiv in die Konzeptionierung von Inkulturation einbringen. Ein paralleles Problem ergibt sich für Ansätze, die Inkulturation ekklesiologisch in der Spannung von Katholizität und Lokalität verorten. Auch hier erscheint die Kirche als Subjekt der Inkulturation, die auf fremde kulturelle Zeichensysteme zugreift. Während inkarnationsanaloge Modelle so den Fokus auf eine feststehende christliche Identität in den Inkulturationsprozessen legen, haben pneumatologische und schöpfungstheologische Begründungsmodelle stärker die jeweilige kulturelle Identität im Blick. Ausgehend von der Vorstellung, dass die göttliche Heilsoffenbarung zumindest keimhaft schon in allen Kulturen präsent ist, wird Inkulturation nicht so sehr als das Einpflanzen einer von außen kommenden Botschaft in die lokale Kultur verstanden, sondern als ein Entdecken der in ihr verborgenen Präsenz Gottes. Die christliche Botschaft hat für diesen Suchprozess eine wichtige heuristische Funktion. Dieses Modell hebt so stärker auf die Transformationspro-

²¹ Vgl. *Evangelii nuntiandi* (1975); *Catechesi tradendae* (1979) Nr. 53; *Redemptoris Missio* (1990) Nr. 52.

²² Paulo Suess, *Inkulturation*, in: Ignacio Ellacuría/Jon Sobrino (Hrsg.), *Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, Band 1–2, Luzern 1995/96, S. 1011–1059, hier: S. 1047.

zesse ab, die das Evangelium in einem fremden kulturellen Zeichensystem neu zur Sprache bringen, während die Widerständigkeit seiner Botschaft, die zu einer Transformation, einer Metanoia, der Kulturen herausfordert, tendenziell ausgeblendet wird. Ein Inkulturationskonzept, das die gegenseitige Herausforderung von kultureller und christlicher Identität und die wechselseitigen Transformationsprozesse, denen beide in ihrem Kontakt unterworfen sind, in den Blick bekommt, wird also auf einer Integration verschiedener, einander korrigierender Begründungsmodelle für seine theologische Grundlegung aufbauen.

Nach David Jacobus Bosch unterscheidet sich Inkulturation in verschiedener Hinsicht von ihren Vorläufern²³: *Erstens*, im Blick auf die Handelnden – bei der Inkulturation sind die Hauptakteure der Heilige Geist und die örtliche Gemeinde, vor allem die Laien, während bei früheren Modellen die Missionare aus dem Westen im Zentrum gestanden haben. *Zweitens* liegt der Akzent wirklich auf der lokalen Situation. „Das universale Wort spricht nur Dialekt“ (P. Casaldáliga²⁴). *Drittens* ist Inkulturation nicht nur ein lokales Ereignis, sie besitzt auch eine regionale oder makrokontextuelle oder makrokulturelle Dimension. Inkulturation geschieht auf lokaler Ebene, aber immer auch im Dialog mit anderen Kontexten, Kulturen und Verstehensweisen des Christlichen. *Viertens* folgt die Inkulturation ganz bewusst dem Schema der Inkarnation – es geht darum, dass Kirche in jedem neuen Kontext und jeder neuen Kultur von neuem geboren wird. *Fünftens* betont Inkulturation eine zweifache Bewegung, die Inkulturation des Christentums und die Christianisierung der Kultur geschehen zeitgleich. *Sechstens*: Da Kultur eine alles umfassende Wirklichkeit ist, ist es die Inkulturation ebenfalls (siehe EN 20).

²³ Vgl. David Jacobus Bosch, a. a. O., S. 534–536.

²⁴ Zitiert bei ebenda, S. 534.

Interkulturation²⁵

Der Begriff der Interkulturation wird fast zeitgleich mit der Metapher der Inkulturation in der missionswissenschaftlichen Debatte geprägt. Joseph Blomjous²⁶ stellte vor über 30 Jahren schon zur Debatte, nicht mehr von Inkulturation, sondern von Interkulturation zu sprechen. Allerdings wurde der Begriff der Interkulturation in der Theologie beziehungsweise der Missionswissenschaft kaum rezipiert. Der Begriff der Interkulturation zeigt deutlicher, dass man sich nicht zwischen zwei „monolithic meaning systems“ bewegt, sondern „between multiple cultural orientations“.²⁷

Der Begriff der Inkulturation verhandelt dieses Verhältnis als theologisches Problem und kann damit mehrere neue theologische Perspektiven eröffnen: Kulturen werden als unausweichliche *loci theologici* gewürdigt; damit wird die unhintergehbare Kontextualität von Glaube und Gottesrede theologisch ins Blickfeld gerückt. Dennoch suggeriert die Metapher der Inkulturation eine Statik und Eindimensionalität im Verhältnis von Evangelium und Kultur, die das Evangelium letztendlich als extrakulturelle Größe fassen lassen und damit der Gefahr, es mit seiner westlichen Kulturation gleichzusetzen, verhaftet bleiben und so dem kulturalistischen Abschluss der universalen christlichen Botschaft Vorschub leisten. Die morphologische Umstellung, die im Begriff der Interkulturation vorgenommen wird, greift dagegen jene theologischen und kulturwissenschaftlichen Neuorientierungen auf, die sich im Rahmen einer interkulturell betriebenen Theologie aufdrängen. Die Vorsilbe *inter* impliziert eine

²⁵ Vgl. Judith Gruber, a. a. O., S. 78–81; siehe dazu auch David Jacobus Bosch, a. a. O., S. 537–539.

²⁶ Katholischer Theologe, Bischof, Weißer Vater.

²⁷ Zitiert in Frans Jozef Servaas Wijzen, „Intercultural Theology and the Mission of the Church“, in: *Exchange* 30 (2001) 3, S. 218–228, hier: S. 221. Vgl. Weiterführend Joseph Blomjous, „Development in Mission Thinking and Practice, 1959–1980. Inculturation and Interculturation“, in: *African Ecclesial Review* 22 (1980) 6, S. 293–298.

Pluralität von Kulturen und ihre unauflösliche Vernetzung. Während Inkulturation das Verhältnis von Evangelium und Kultur als linearen, eindimensionalen Vorgang fasst, in dem das Evangelium in Beziehung zu einer Kultur gesetzt wird, bringt Interkulturation wechselseitige Vermittlungsprozesse zwischen Kulturen ins Bild – Francis D’Sa spricht von unwillkürlich ablaufenden osmotischen Interaktionen: „Interkulturation hat zunächst und vor allem mit der Wahrnehmung der osmotischen und symbiotischen Interaktionen zwischen den Kulturen und dann mit der Feststellung der daraus entstehenden Veränderungen zu tun. Interkulturation ist ein Phänomen, das im Verborgenen wirkt, ohne Rücksicht auf die menschliche Intentionalität zu nehmen. Erst später macht die Interkulturation sich bemerkbar, meistens wenn eine negative Interaktion stattfindet. Das eigenartige Ergebnis der Interkulturation besteht gerade darin, dass sie uns darauf aufmerksam macht, was ohne unser Tun und Wollen geschieht. Egal was die Menschen bei ihren Handlungen intendieren, entwickelt sich die Handlung aus Eigendynamik.“²⁸

Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) spricht in der Veröffentlichung „Erfahrungen, theologische Orientierungen und Perspektiven für die Arbeit mit Gemeinden anderer Sprache und Herkunft“ über die „Phase der Interkulturation“. Dort wird ausgeführt, dass autochthone Europäer in der Phase der Interkulturation den Weg in die Gemeinde gefunden und in entscheidenden Gremien (beispielsweise Presbyterium) Mitspracherecht haben.

„Es ist sinnvoll, von Interkulturation zu sprechen, da ein gegenseitiger Austausch vorherrscht: Migratorische Erfahrungen und Überlieferungen aus der Heimat und Elemente europäischer Tradition befruchten sich gegenseitig. Die Mitglieder bewegen sich zwischen unterschiedlichen kulturellen Orientierungen und es liegt ein wechselseitiger Austausch vor. Es besteht die dezidierte Absicht, unter Europäern zu missionieren und dementsprechend Gemeindeglie-

²⁸ Francis D’Sa, „Interkulturelle Bildung – ein Menschenrecht“, in: Bildung. Ein Menschenrecht; GLOBArt Academy 2006, Wien 2007, S. 72–78, hier: S. 73.

der zu gewinnen. Evangelisationen unterschiedlicher Art gehören zum ‚Tagesgeschäft‘. Sie erfordern es, dass sie sich in einigen Punkten dem jeweiligen Gastland inkulturieren. So werden die Predigten meist in die europäische Landessprache übersetzt oder gar in dieser Sprache gehalten. Die Themen, die in den Predigten angesprochen werden, greifen üblicherweise auf die Herausforderungen im europäischen Alltag zurück.“²⁹

Interkulturation trägt der Kontextualität des Evangeliums Rechnung, das nie extrakulturell vor einer Kultur steht, sondern nur zwischen disparaten kulturellen Kontexten vermittelt werden kann. Übersetzungsprozesse zwischen unterschiedlichen kulturellen Bedeutungssystemen zeigen sich so als Konstitutiv der bezeugenden Weitergabe des Evangeliums. Mit der Interkulturationsmetapher werden damit die interkulturellen Transformationsprozesse in den Blick genommen, vor deren Hintergrund christliche Identität nicht mehr als statisch und vorgegeben postuliert werden kann. Vielmehr zeigt sich – gerade auch im Rahmen postmoderner und postkolonialer Identitätstheorien –, dass die Bedeutung des Christlichen in Vermittlungs- und Übersetzungsprozessen je neu zu ermitteln ist. Interkulturelle Zwischenräume und damit die Differenzen zwischen kulturellen Zeichensystemen erweisen sich dabei als hochgradig produktive Orte der Verhandlung christlicher Identität. Der Begriff der „Interkulturation“ impliziert so Reziprozität – er zeigt die wechselseitige Wirkung der Übersetzungsprozesse christlicher Identität zwischen Kulturen auf. Diese Wechselseitigkeit beschreibt Peter Phan als zentrales Charakteristikum in der Begegnung von Evangelium und Kultur, ohne jedoch dafür den Begriff „Interkulturation“ statt „Inkulturation“ in Anspruch zu nehmen, „inculturation is the process whereby the Christian faith is integrated into the culture of the people to whom the Good News is preached in such a way that *both* the faith is expressed in the elements of this culture and transforms it

²⁹ Evangelische Kirche Deutschlands (Hrsg.), *Gemeinsam evangelisch! Erfahrungen, theologische Orientierungen und Perspektiven für die Arbeit mit Gemeinden anderer Sprache und Herkunft*, Hannover 2014.

from within, *and* the culture in turn enriches and transforms the previous expressions of the Christian faith brought in from outside. Essential to inculturation is the *mutual* criticism and enrichment between the local Church and the Christian faith.³⁰

Ihre Reformulierung in anderen kulturellen Kontexten zieht eine Transformation christlicher Identität nach sich, die Differenzen zu anderen Identifizierungen produziert und so den Bedeutungsüberschuss der christlichen Botschaft offenhält, die nie in einem partikularen Kontext ganz ausgedrückt werden kann. Interkulturation holt damit die Spannung von Universalität und Partikularität, zwischen der universal bedeutsamen Botschaft und ihren unhintergebar partikularen Formulierungen ein, indem sie das Verhältnis zwischen Evangelium und den Kulturen als einen unabschließbaren Vermittlungsprozess zwischen seinen kulturellen Kontexten fasst. Die universale Einheit christlicher Identität – ihre Apostolizität und Katholizität – gestaltet sich als Übersetzungsprozess zwischen disparaten Ortskirchen. Die eine und universale Kirche ist „a universal hermeneutical Community“³¹, die die Bedeutung der universalen christlichen Botschaft in je partikularen Kontexten diskursiv verhandelt, interpretiert und formuliert.

Nachdem wir Entwicklungen aufgezeigt haben, die von der Akkommodation über die Inkulturation bis hin zur Interkulturation führen, kehren wir zu dem Begriff zurück, der die weiteste Verbreitung erfahren hat: Inkulturation. Die im Folgenden angeführten Modelle sind Beispiele, die sich aus der Kontextuellen Theologie ergeben; sie wurden von Robert Schreiter und Stephen Bevans zusammengestellt und erläutert.

³⁰ Peter C. Phan, *Mission and catechesis. Alexandre de Rhodes and inculturation in seventeenth-century Vietnam* (Faith and cultures series), New York 2005, S. 199.

³¹ David Jacobus Bosch, *Transforming Mission*, New York 2005, S. 457.

Modelle

Justin Upkong identifizierte 1987 zwei Haupttypen der kontextuellen Theologie, das Modell der Indigenisierung und das sozialökonomische Modell³². Bosch führt dazu aus, dass jedes dieser Modelle in zwei Haupttypen unterteilt werden kann: „Das Leitmotiv der Indigenisierung präsentiert sich entweder als Übersetzungs- oder als Inkulturationsmodell. Das sozialökonomische Modell der Kontextualisierung kann entweder evolutionär (politische Theologie oder Entwicklungstheologie) oder revolutionär (Befreiungstheologie, schwarze Theologie, feministische Theologie, etc.) sein.“³³ Robert Schreiter präsentiert in seinem Werk „Constructing local theologies“ (deutsch: Abschied vom Gott der Europäer)³⁴ „Modelle regionaler Theologien“³⁵. Für die Einteilung in Modelle können unterschiedliche Kriterien verwendet werden. Schreiter stützt sich darauf, dass jedes Modell in Beziehung zu seinem kulturellen Kontext gesehen wird, und schlägt drei große Kategorien vor: Übertragungs-, Anpassungs-, und kontextuelle Modelle. Stephen Bevans stellt schließlich sechs Modelle kontextueller Theologie³⁶ vor, die auch in unserem Zusammenhang von Interesse sind: Das Übersetzungsmodell; das anthropologische Modell; das Praxismodell; das synthetische Modell; das transzendente Modell; das „countercultural“ Modell.

Aus all diesen Einteilungen und Modellen, die mit der kontextuellen Theologie beginnen, ergeben sich auch Konsequenzen für Modelle der Inkulturation.

³² Vgl. Justin Upkong, „What is Contextualization“, in: NZM 43 (1987) 2, S. 161–168. Zitiert und behandelt bei David Jacobus Bosch, a. a. O., S. 495.

³³ Ebenda.

³⁴ Vgl. Robert J. Schreiter, Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theologien, Salzburg 1992.

³⁵ Ebenda, S. 23.

³⁶ Vgl. Stephen B. Bevans, Models of Contextual Theology, New York, 2002 (überarbeitete und erweiterte Auflage; die erste Auflage der „Models of Contextual Theology“ ist 1992 erschienen).

Das Übertragungsmodell

Diese in der Praxis am häufigsten angewandten, zweistufigen Modelle blicken zunächst auf die christliche Botschaft, um sie von allen früheren kulturellen Zuwächsen zu befreien und so zum Kern christlicher Offenbarung vorzudringen. Das Bild von Kern und Schale bietet sich an: Die grundlegende christliche Offenbarung bildet den Kern, während die früheren kulturellen Gegebenheiten, in denen sie entstanden ist, die Schale ausmachen. „Von Zeit zu Zeit müssen also die Schalen entfernt werden, um den Kern freizulegen und ihn in einen neuen kulturellen Kontext zu stellen.“³⁷ Dieser „Kern“ soll dann in einem zweiten Schritt auf jeweils neue Situationen übertragen werden.

Das Übertragungsmodell findet seine Anwendung vor allem im pastoralen Bereich, weil dieser eine besondere Anpassung an regionale Gegebenheiten fordert. In der Liturgie können beispielsweise regionale Gebräuche, Melodien und Texte übernommen werden, ohne den Inhalt der Feier wesentlich an regionale Vorstellungen anzugleichen.

Obwohl das Übertragungsmodell oft Wege für eine unmittelbare Anpassung an regionale Situationen findet, weist es doch zwei grundlegende Schwächen auf: Zum einen geht es von einer positivistischen Sicht von Kultur aus und davon, dass Außenstehende regionale Kultur schnell erfassen und verstehen können. Anstatt jedoch die Kulturen tiefgreifend zu analysieren, bleiben Anwender des Übertragungsmodells oft an der Oberfläche und meinen, dort Parallelen zu herkömmlichen Formen europäischen Christentums zu entdecken.

Die zweite Schwäche dieses Modells besteht darin, dass ihr eine Theorie von Kern und Schale zugrunde liegt, die davon ausgeht, dass die christliche Botschaft in einer überkulturellen Sphäre auftritt, die sich in jede beliebige Kultur übertragen lässt. Theoretiker dieses Modells übersehen, dass selbst in der Bibel Kern und kulturbedingte Schale untrennbar zusammengehören.

³⁷ Robert J. Schreier, a. a. O., S. 23.

Blicken wir – stichwortartig – auf die Darstellung dieses Modells bei Bevans, der hier vom „Übersetzungsmodell“ spricht³⁸. Alternativ redet er von Akkommodation oder Adaptation.

Aus der Heiligen Schrift ergeben sich folgende Grundlagen für dieses Modell: Apg 14,15–17, 17,2–13. Aus der Geschichte der Kirche sind die folgenden Personen (beziehungsweise Ereignisse) zu nennen: Cyrill und Methodius, Matteo Ricci, Roberto de Nobili; die Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils durch Papst Johannes XXIII.

Die theologische Grundlage dieses Modells ergibt sich aus dem „instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnis“, das Offenbarung vor allem als Lehre versteht, die weiterzugeben ist und sie so als auf den Inhalt orientiert versteht. Schrift und Tradition stehen über jedem Kontext und sind davon unabhängig; sie sind bereits vollständig. Der Kontext ist grundsätzlich gut und vertrauenswürdig. Für die Methode ist zu unterscheiden zwischen Kern und Schale; man muss den Kontext kennen, um das Evangelium einzufügen. Die Akteure sind vor allem Missionare, die von außerhalb in neue Kontexte hineinkommen und als Garanten für den Inhalt der christlichen Botschaft stehen. Es geht darum, die Samenkörner der Botschaft zu bringen und in den einheimischen Grund einzupflanzen.

- Positiv ist Folgendes zu werten: Dieses Modell nimmt die christliche Botschaft ernst; es anerkennt die kontextuellen Ambiguitäten (Mehrdeutigkeiten); es kann von Teilnehmern oder Nichtteilnehmern einer Kultur verwendet werden.
- Kritisiert werden kann ein naives Verständnis von Evangelium und Kultur sowie das instruktionstheoretische Offenbarungsverständnis.

Als Vertreter dieses Modells nennt Bevans unter anderem Papst Johannes Paul II. In *Redemptoris Missio* finden wir folgende Aussagen: Bei ihrer Mission unter den Völkern trifft die Kirche auf verschiedene Kulturen und wird in den Prozess der Inkulturation eingebun-

³⁸ Vgl. Stephen B. Bevans, a. a. O., S. 37–53.

den. Diese hat als Erfordernis den gesamten geschichtlichen Weg der Kirche geprägt, ist aber heute besonders wichtig und dringlich.³⁹

Der Prozess der Einfügung der Kirche in die Kulturen der Völker verlangt viel Zeit. Es handelt sich ja nicht nur um eine äußere Anpassung, denn Inkulturation „bedeutet die innere Umwandlung der authentischen kulturellen Werte durch deren Einfügung ins Christentum und die Verwurzelung des Christentums in den verschiedenen Kulturen“⁴⁰. Sie ist also ein tiefgreifender und umfassender Prozess, der sowohl die christliche Botschaft als auch die Betrachtung und die Praxis der Kirche betrifft. Es handelt sich aber auch um einen schwierigen Prozess, da die Eigenart und Vollständigkeit des christlichen Glaubens auf keine Weise geschmälert werden dürfen.

Durch die Inkulturation macht die Kirche das Evangelium in den verschiedenen Kulturen lebendig und führt zugleich die Völker mit ihren Kulturen in die Gemeinschaft mit ihr ein und überträgt ihnen die eigenen Werte, indem sie aufnimmt, was in diesen Kulturen an Gutem ist, und sie von innen her erneuert. Ihrerseits wird die Kirche durch die Inkulturation immer verständlicheres Zeichen von dem, was geeigneteres Mittel der Mission ist.

Dank dieses Handelns der Ortskirchen wird die Gesamtkirche selbst in ihren verschiedenen Lebensbereichen an Ausdrucksformen und Werten bereichert, wie etwa in der Verkündigung des Evangeliums, im Kult, in der Theologie, in der Caritas. Sie lernt das Mysterium Christi tiefer kennen und auszudrücken und wird zu ständiger Erneuerung angeregt. Diese Themen waren Gegenstand des Konzils und der folgenden lehramtlichen Äußerungen. Ich habe mich während meiner Besuche bei den jungen Kirchen wiederholt darauf bezogen.

Die Inkulturation ist ein langsamer Weg, der das gesamte missionarische Leben begleitet und die verschiedenen Mitarbeiter der Mis-

³⁹ Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris Missio* über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages, 7. Dezember 1991 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 100), hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1991; im Folgenden abgekürzt mit RM.

⁴⁰ Vgl. RM 52

sion *ad gentes* einbezieht: die christlichen Gemeinden im Zuge ihrer Entwicklung, die Seelsorger, die Verantwortung für Beurteilung und Anregung dieses Bemühens tragen.

Anpassungsmodelle

Anpassungsmodelle werden oft als Reaktion auf Langzeitschwächen des Übertragungsmodells in einem zweiten Entwicklungsstadium einer regionalen Theologie eingesetzt. Schreiter unterscheidet drei Stufen von Anpassungsmodellen, die alle gemeinsam haben, dass sie versuchen, regionale Kulturen zur Sprache kommen zu lassen, dies jedoch in verschiedenem Ausmaß. „Im ersten Modell versuchen ausländische gemeinsam mit ortsansässigen Theologen, eine klar verständliche Philosophie oder Weltanschauung der entsprechenden Kultur zu formulieren“⁴¹ als Basis für die Entwicklung einer Theologie.

Das zweite Modell sieht vor, dass ortsansässige Theologen im Gebrauch westlicher Kategorien unterrichtet werden, die sie dann zur Formulierung ihrer volkseigenen Weltanschauung nutzen sollen.

Das dritte Modell kommt ganz ohne philosophisches Grundgerüst für das Verständnis anderer Kulturen aus. Die Saat des Glaubens soll einfach ausgestreut und in einem länger andauernden Prozess zur Interaktion mit einheimischem Boden gebracht werden.

Die Schwäche der ersten beiden Anpassungsmodelle besteht darin, dass kulturelles Datenmaterial oft in fremde Kategorien gepresst wird. Dem entgeht das dritte Modell, das im Idealfall eine höchst kontextuelle Theologie entwickeln kann. Leider ist dieser Idealzustand nur selten der Fall, meistens wird beim Aussäen der Glaubenssaat auch eine konkrete Form von Christsein mitvermittelt, die von regionalen Theologen dann mit Grundzügen des Christentums in Zusammenhang gebracht werden.

⁴¹ Robert J. Schreiter, a. a. O., S. 27.

Kontextuelle Modelle

Im Unterschied zu Anpassungsmodellen, die den überlieferten Glauben betonen, setzen kontextuelle Modelle beim kulturellen Umfeld an. Sie „nehmen die ständig vor sich gehenden gesellschaftlichen Veränderungen wahr, denen fast alle Kulturen ausgesetzt sind“⁴². Schreiter unterscheidet zwischen ethnografischen und Befreiungsmodellen.

Ethnografische Modelle setzen bei den konkreten kulturellen Bedürfnissen einer Bevölkerung an, um von dort zu Glaubenstraditionen überzugehen. Sie werden vor allem am Ende der kolonialistischen Phase eingesetzt, um die Würde und Identität unterdrückter Völker wieder herzustellen. Die Stärke dieses Ansatzes ist es, dass die Fragen der betroffenen Menschen am Anfang der theologischen Untersuchungen stehen. Die Schwächen liegen in der Gefahr eines kulturellen Romantizismus, der unmenschliche und unchristliche Elemente einer Kultur übersieht, und in der Schwierigkeit, diesen Ansatz auch von Nichtfachleuten und über die Anfangsschritte hinaus durchzuführen.

„Während sich [...] ethnographische Modelle besonders mit Fragen der Identität und Kontinuität auseinander setzen, zielen Befreiungsmodelle auf gesellschaftliche Veränderungen und Diskontinuität. [...] Diese Modelle analysieren die gelebte Erfahrungen eines Volkes, um die Strukturen von Unterdrückung, Kampf, Gewalt und Macht aufzudecken.“⁴³

Die Stärken dieses Ansatzes liegen darin, dass die Lebenswirklichkeit eines Volkes unmittelbar mit dem rettenden Wort Gottes verbunden wird und dadurch Energien und Hoffnung freigesetzt werden. Befreiungsmodelle laufen allerdings Gefahr, theologisch gesehen negative Aspekte des Marxismus zu übernehmen und so das biblische Zeugnis anderer Kirchen zu vernachlässigen, das Handeln vor das Überlegen zu setzen und bei einer Konzentration auf Missstände Elemente der Gnade Gottes zu übersehen.

⁴² Ebenda, S. 31.

⁴³ Ebenda, S. 34.

Weitere Modelle

Die weiteren Modelle, die bei Bevans behandelt werden, seien hier stichwortartig präsentiert. Sie deuten auf unterschiedliche Ansätze, Schwerpunkte und Methoden hin, die sich aus dem Verhältnis von Evangelium und Kultur ergeben. Eine vertiefte Auseinandersetzung mit den Modellen bei Bevans kann auch zu einem vertieften Verständnis von Inkulturation beitragen.

Das anthropologische Modell:

Alternativ können wir von Indigenisierung oder vom ethnografischen Modell sprechen. Dem anthropologischen Modell geht es vor allem um die Grundlegung oder Bewahrung der kulturellen Identität von Christen. Auf die Frage, ob jemand ein christlicher Filipino oder ein philippinischer Christ werden sollte, antwortet das anthropologische Modell mit dem Erstgenannten: ein christlicher Filipino. Es geht diesem Modell vor allem um die Person und seine oder ihre Erfüllung. Aus der Heiligen Schrift und aus der Tradition ergeben sich folgende Grundlagen für dieses Modell: Mt 15,21–28; Mk 7,24–30; Joh 3,16; die Entwicklung der Apg; Justin der Märtyrer – „Samenkörner der Wahrheit“; *Gaudium et spes* (44); *Ad gentes* (11); *Catechesi tradendae* (53).

Offenbarung wird als personale Gegenwart verstanden. Schrift und Tradition sind von Kultur beeinflusst und wie alle menschlichen Ausdrucksweisen unvollständig. Der Kontext ist grundsätzlich gut und vertrauenswürdig und steht auf einer Stufe mit Schrift und Tradition.

Die Methode des anthropologischen Modells ist, die Kultur zu kennen und das Evangelium aus der Kultur herauszuziehen. In der Analogie, die Samenkörner sind bereits in der Erde, müssen bewässert werden, so dass sie sprießen. Von Max Alexander C. Warren stammen die Worte: „Wenn du zu einem anderen Volk kommst, zu einer anderen Kultur, zu einer anderen Religion, dann ziehe deine Schuhe aus, denn das Land, das du betrittst ist heilig. Es könnte sein, dass du sonst auf die Träume anderer Menschen trittst. Aber noch

schlimmer wäre es, wenn du vergisst, dass Gott da war, bevor du überhaupt angekommen bist.“⁴⁴ Bevans schreibt, dass Warren eintrat für „a deep humility, by which we remember that God has not left himself without a witness in any nation at any time. When we approach the man of another faith than our own it will be in a spirit of expectancy to find how God has been speaking to him and what new understandings of the grace and love of God we may ourselves discover in that encounter. Our first task in approaching another people, another culture, another religion, is to take off our shoes, for the place we are approaching is holy. Else we may find ourselves treading on men’s dreams. More serious still, we may forget that God was there before our arrival.“⁴⁵

- Positiv ist Folgendes zu werten: Das anthropologische Modell nimmt die Kontexte ernst, eröffnet neue Perspektiven für das Christentum und beginnt dort, wo die Menschen sind.
- Kritisiert werden kann, dass es zu Kulturromantik neigt.

Das Praxismodell:

Alternativ können wir sprechen von Theologie in Situationen, Theologie der Zeichen der Zeit, vom Befreiungsmodell. Das Praxismodell legt seinen Schwerpunkt auf die christliche Identität innerhalb eines Kontextes, besonders, da Kontext verstanden wird als sich verändernd. Virginia Fabella schreibt: „Though theologians continue to employ adaptation, which seeks to reinterpret Western thought from an Asian perspective [...], or indigenization, which takes the native culture and religion as its basis [...], there is the newer thrust to contextualize theology [...] As a dynamic process, it combines words and action, it is open to change, and looks to the future.“⁴⁶

Grundlagen in Bibel und Tradition sind die prophetische Tradition, Jak 1,22, Irenäus, Karl Barth. Im Verständnis von Offenbarung

⁴⁴ Zitiert nach Stephen B. Bevans, a. a. O., S. 56.

⁴⁵ Ebenda.

⁴⁶ Virginia Fabella (Hrsg.), *Asia’s struggle for Full Humanity*, New York, 1980, S. 4.

wird Gott gesehen als der, der in der Welt aktiv ist und Männer und Frauen als Partner ruft. Schrift und Tradition sind von Kultur konditioniert; wie alle menschlichen Ausdrucksweisen sind diese unvollständig. Der Kontext ist grundsätzlich gut und vertrauenswürdig, kann aber verzerrt werden; ihm sollte mit Vorsicht begegnet werden. Es muss die Frage gestellt werden: Können Schrift und Tradition gleich sein?

Die Methode der Inkulturation nach dem Praxismodell ist eine unendliche Spirale aus Praxis – Reflexion – Praxis. In Analogie muss der Garten ständig von Unkraut befreit werden; die Arbeit hört nie auf; die Praxis macht einen zu einem besseren Gärtner. „Christus zu kennen heißt, ihm zu folgen.“ (Alfred Hennyly)

- Positiv ist Folgendes zu bewerten: die starke epistemologische Grundlage; das Angebot einer „alternativen Vision“; der Einfluss auf die Theologie.
- Kritisiert wird die enge Beziehung zum Marxismus.

Das Synthetische Modell:

Alternativ können wir vom dialogischen Modell oder vom analogischen Modell sprechen. Bevans beginnt seine Ausführungen mit einem Zitat aus den Philippinen. Der Historiker Horacio de la Costa schrieb: „We, as a nation, have received a rich intellectual legacy from the West; our religious faith from Spain, our democratic institutions from America. But this legacy, rich as it is, has blank spaces which, in providence of God, we are meant to fill.“⁴⁷

Grundlage in Schrift und Tradition sind die Entstehung der Bibel, die Entwicklung der Lehre, Evangelii nuntiandi (64). Das Verständnis von Offenbarung enthält Elemente aller drei vorhergehenden Modelle. Schrift und Tradition sind demnach kulturell konditioniert und unvollständig. Der Kontext ist mehrdeutig und unvollständig; er bedarf des „Anderen“ zur Vervollständigung. Die Methode des Synthetischen Modells besteht im Gespräch mit allen Partnern.

- Positiv ist Folgendes zu werten: die Haltung des Dialogs; die Be-

⁴⁷ Zitiert in Stephen B. Bevans, a. a. O., S. 88.

tonung eines voranschreitenden Prozesses; das Zeugnis für Universalität; die Einfachheit, mit anderen Kirchen in Dialog zu treten.

- Kritisiert wird die Gefahr des „Ausverkaufs“ sowie eine gewisse Ungenauigkeit.

Das Transzendente Modell:

Alternativ wird vom Subjektiven Modell gesprochen. Grundlage in der Heiligen Schrift ist Mk 2,21–22 („Neuer Wein in neue Schläuche“). Offenbarung wird als persönliche Erfahrung verstanden, die in subjektiver (persönlicher oder gemeinsamer) Erfahrung geschieht. Schrift und Tradition sind demnach kulturell bedingt und unvollständig. Der Kontext ist gut und vertrauenswürdig. Individuelle Erfahrungen sind der Schlüssel zu weiteren Erfahrungen. Die persönliche Erfahrung hängt von der radikal gemeinschaftlichen Natur der Menschheit ab. Die Methode ist Sympathie und Antipathie. Eine Analogie: Wenn ich meinen Garten kultiviere, wird jemand anderes inspiriert sein, seinen oder ihren zu kultivieren ...

- Positiv ist Folgendes zu werten: die Betonung auf Theologie als Aktivität; die Anerkennung der kontextuellen Natur aller Theologie.
- Kritisiert wird an diesem Modell, es sei zu abstrakt, habe einen falschen Anspruch auf Universalität und sei zu ideal, um praktisch zu sein.

Das „Gegenkultur“-Modell:

Alternativ wird dieses Modell auch als Begegnungsmodell, prophetisches Modell oder Kontrastmodell bezeichnet.

Grundlage in Schrift und Tradition sind: die prophetische Tradition, das johanneische Verständnis von „Welt“; Röm 12,2; 1 Kor 1,23; 1 Petr 1,1; Tertullian; Brief des Diognetus; monastische Tradition; Anabaptisten; Dorothy Day. Offenbarung ist diesem Modell nach narrativ und zu verstehen als Geschichte; das „Faktum“ Jesus Christus stellt das Zentrum dar.

Schrift und Tradition sind demnach der Schlüssel zum Verständ-

nis von Geschichte; sie sind vollständig, obwohl es das menschliche Verständnis nicht ist. Schrift und Tradition können besser durch das Verstehen anderer Kulturen verstanden werden. Der Kontext ist radikal mehrdeutig und beständig gegenüber dem Evangelium – ungleich zu Schrift und Tradition.

- Positiv ist Folgendes zu werten: der starke Einsatz für den Kontext sowie die Treue zum Evangelium; das Modell ist zudem auch in westlichen Kontexten relevant.
- Kritisiert wird die Gefahr, antikulturell zu sein, die Gefahr des Sektentums, die Tendenz zu Monokulturalität sowie die Gefahr der Exklusivität.

Die Ausführungen dieses Beitrages, die zum Teil nur Andeutungen oder Hinweise auf eine weitere Beschäftigung mit der Thematik sein können, haben zum einen auf Entwicklungen innerhalb der Inkulturationsthematik, zum anderen auf unterschiedliche Ansätze im Verständnis von Inkulturation hingewiesen. Die angeführten „Modelle“ können auch als Modelle der Inkulturation verstanden werden.

Fragen nach dem Verhältnis von Evangelium und Kultur betreffen längst auch Christen und Kirchen in Europa, wo „der Bruch zwischen Evangelium und Kultur“ (EN 20) oder zumindest zwischen Kirchen und Menschen sich kontinuierlich ausweitet. Es geht darum, neue Wege der Vermittlung der christlichen Botschaft zu finden. Das eine oder das andere Modell, oder auch Kombinationen aus verschiedenen Modellen, können dabei helfen. Inkulturation war, ist und bleibt vor allem eine Aufgabe der „Menschen vor Ort“ – sei dies nun in Afrika, Amerika, Asien, Europa oder in Ozeanien. Menschen haben in ihrer Kultur – die immer eine dynamische Wirklichkeit darstellt – nach Ausdrucks- und Lebensformen christlicher Identität zu suchen. Das wird immer ein dialogischer Prozess sein und beide Seiten – Kulturen und Christentum – verändern.

Für eine Perichorese von Evangelium und Kultur. Eine Bemerkung zur Dynamik der Inkulturation in der afrikanischen Theologie

von Rodrigue Naortangar

Die Dynamik zu rekonstruieren, die die Ausarbeitung von Modellen der Inkulturation des Evangeliums innerhalb der afrikanischen Theologie bestimmt hat, um einige Sackgassen und einige vielversprechende Wege aufzuzeigen: Das ist das Ziel dieses Beitrages. Es handelt sich dabei weniger darum, die Spuren und erschlossenen Wege der Inkulturationsmodelle im Detail nachzuzeichnen – dies lässt die knapp bemessene Länge dieses Beitrags kaum zu –, sondern die grundlegende Richtung aufzuzeigen, in die sich diese Modelle einordnen, mit dem Ziel, die Wege, die in Sackgassen münden, und die künftigen Wege auszumachen. Dieses Unterfangen der Erkundung ist von der Vorstellung geleitet, die den Begriff der Perichorese trägt. So wie die Beziehung zwischen den drei göttlichen Personen von der gegenseitigen Durchdringung geprägt ist, ohne dass es zu einer Vermischung kommt, so darf auch das Verhältnis zwischen Evangelium und Kultur, um das es bei der Inkulturation geht, weder eines der Verschmelzung noch eines der Trennung sein. In einem ersten Schritt wird diese Vorstellung erläutert, und erst danach wird in einem zweiten Schritt die Grundlage der Theologien der Inkulturation innerhalb der afrikanischen Theologie freigelegt. Zum Schluss werde ich sowohl die Sackgassen als auch die zukunftsweisenden Wege aufzeigen, die sich aus diesem Hintergrundraaster ergeben.

Die Inkulturation als Perichorese von Evangelium und Kultur

Als Schlüsselbegriff der systematischen Theologie qualifiziert die Perichorese (*perichóresis*) oder in der lateinischen Form die *circumincessio* die Beziehung der Einheit und wechselseitigen Durchdringung der drei göttlichen Personen.¹ Johannes Damascenus (650–754) hatte mithilfe dieses Begriffs den Beziehungscharakter der drei göttlichen Personen erläutert und ihr Wesen im Sinne einer dynamischen Gemeinschaft gekennzeichnet: Durch die reziproke Weise ihrer Beziehung sind sie untrennbar, doch sie durchdringen einander, ohne miteinander zu verschmelzen oder sich zu vermischen.² Diese Beziehung der drei göttlichen Personen untereinander ist in der Bulle Cantate Domino des Konzils von Florenz (1439) formuliert worden.³ Dennoch wurde der Begriff „Perichorese“ zuerst in der Theologie im Zusammenhang der Christologie von Gregor von Nazianz (329–390) eingeführt und von Maximus Confessor (580–662) weiterentwickelt, um die Einheit der zweifachen Natur Christi, der göttlichen und der menschlichen, zum Ausdruck zu bringen. So sind die Seele und der Leib voneinander unterschieden, aber sie bilden eine Einheit inner-

¹ Vgl. Gisbert Greshake, Art.: „Perichorese“, in: LThK³, Bd. 8, S. 31.

² Ebenda, S. 32f.

³ „Wegen dieser Einheit ist der Vater ganz im Sohn, ganz im Heiligen Geist; der Sohn ist ganz im Vater, ganz im Heiligen Geist; der Heilige Geist ist ganz im Vater, ganz im Sohn. Keiner geht dem anderen an Ewigkeit voraus, übertrifft (ihn) an Größe oder übertrifft (ihn) an Macht: Denn ewig und ohne Anfang ist, dass der Heilige Geist vom Vater und Sohn hervorgeht. Alles, was der Vater ist oder hat, hat er nicht von einem anderen, sondern aus sich, und er ist im Ursprung ohne Ursprung. Alles, was der Sohn ist oder hat, hat er vom Vater, und er ist Ursprung vom Ursprung. Alles, was der Heilige Geist ist oder hat, hat er zugleich vom Vater und Sohn. Aber der Vater und der Sohn (sind) nicht zwei Ursprünge des Heiligen Geistes, sondern *ein* Ursprung, so wie der Vater und der Sohn und der Heilige Geist nicht drei Ursprünge der Schöpfung (sind), sondern *ein* Ursprung.“ (Heinrich Denzinger, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, hrsg. von Peter Hünemann, Freiburg i. Br. ⁴⁴2014, S. 1331)

halb der menschlichen Person. Die göttliche und die menschliche Natur sind in Jesus Christus vereint.⁴ Diese christologische Anwendung der Perichorese findet ihren Ausdruck in der Lehre von der hypostatischen Union. Christus wird aufgefasst als „der einziggeborene Sohn und Herr, der in zwei Naturen unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar erkannt wird, wobei nirgends wegen der Einung der Unterschied der Naturen aufgehoben ist, vielmehr die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen gewahrt bleibt und sich in einer Person und einer Hypostase vereinigt“⁵.

Die deutsche Theologin Margit Eckholt greift einerseits auf die Vorstellung von einer Einheit „ohne Verschmelzung“ und „ohne Trennung“ zurück, wie sie in der Lehre von der hypostatischen Union formuliert ist, und andererseits rekurriert sie auf die Vorstellung der Reziprozität, wie sie die Perichorese auszeichnet, um die Beziehung zwischen Kultur und Evangelium zu qualifizieren. Dabei besteht die Sorge von Margit Eckholt vor allem darin, die westliche Gestalt des Christentums, die innerhalb der katholischen Kirche dominiert, für die Kulturen zu öffnen, die ihr fremd sind und die den christlichen Glauben annehmen. Im Anschluss an Marie-Dominique Chenu, der in der Kultur einen „konsubstantiellen Bestandteil“ der Theologie⁶ sieht, will sie die Öffnung dieses Christentums theologisch dadurch denken, dass sie die These der Kultur als eines theologischen Ortes (*locus theologicus*) vertritt, das heißt, sie ist für den Prozess der theologischen Erkenntnis nicht akzidentell, sondern konstitutiv. Für sie kann die Kultur, die man mit Fug und Recht zu den *loci theologici* innerhalb des von Melchior Cano entwickelten Systems der theologischen Erkenntnis zählen könnte, in ein dialektisches Verhältnis zu den *loci proprii* eben dieses Systems gesetzt werden.⁷ Auf

⁴ Vgl. Gisbert Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg i. Br. 1997, S. 93.

⁵ Heinrich Denzinger, a. a. O., S. 301.

⁶ Vgl. Marie-Dominique Chenu, Vorwort, in: Tharcisse Tshibangu Tshitsihiku, *La théologie comme science au XXème siècle*, Kinshasa 1980, S. 8.

⁷ Die der Theologie eigenen Orte (*loci proprii*), um die es sich hier handelt,

diese Weise befinden sich die Kulturen in einem Verhältnis gegenseitiger Durchdringung mit dem Herzen der Theologie selbst, der Offenbarung, von der die Schrift und die Tradition Zeugnis geben und welche die katholische Kirche, die Konzilien, der Papst, die Kirchenväter und die Theologie auslegen. Ein solches dialektisches Verhältnis theologisch zu denken, wurde durch die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, *Gaudium et spes* (GS), ermöglicht. In der Tat gibt dieses Lehrdokument die Vorstellung einer strikten Trennung zwischen „innerhalb“ und „außerhalb“ der Kirche auf. Es ersetzt dies durch sein „in der Welt von heute“ und will, dass die Kirche solidarisch mit der großen Menschheitsfamilie wird (GS 1; 40). Wenn sie dies tut, dann öffnen sich das der Kirche und dem Glauben Eigentümliche auf eine Beziehung der bereichernden Reziprozität mit dem, was ihr auf den ersten Blick nicht als Eigenes angehört.

wurden vom Dominikanertheologen Melchior Cano (1509–1560) in seinem posthum erschienenen Buch *De locis theologicis* (1563) aufgeführt und entwickelt. Dabei ging es um die Heilige Schrift (*scriptura*) und die Tradition (*traditio*) als die konstitutiven Orte der Offenbarung (*revelationem constituentes*); um die Autorität der katholischen Kirche (*ecclesia catholica*), die Konzilien (*consilia*), die Autorität der römischen Kirche beziehungsweise der Päpste (*ecclesia romana*), das Zeugnis der Kirchenväter (*patres*) sowie um die Theologie der Scholastiker (*scholastici theologici*) als Orte der Auslegung des Inhalts der Offenbarung (*revelationis interpretationem continentes*). Margit Eckholt zufolge müssen diese der Theologie eigenen Orte immer in ihrer dialektischen hermeneutischen Beziehung zu den drei *loci theologici alieni* (den fremden theologischen Orten) gesehen werden, die ebenfalls von Melchior Cano aufgezählt und entfaltet wurden. Es handelt sich dabei um die menschliche Vernunft (*ratio humana*), die Philosophie (*philosophia*) und die menschliche Geschichte (*historia humana*), zu der man die Kultur dazuzählen kann. (Vgl. Margit Eckholt, Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre, Freiburg i. Br. 2002, S. 403.) Eine solche dialektische Beziehung kann ihr zufolge auch auf die Beziehung des Evangeliums zur Kultur übertragen werden. Sie kann als Perichorese und als Einheit ohne Verschmelzung oder Vermischung bestimmt werden, sodass die Kultur nicht als akzidentell, sondern als substantiell für den Prozess der theologischen Erkenntnis aufgefasst wird. (Ebenda, S. 471).

Diese Öffnung findet eine konkrete Anwendung in der Beziehung des Evangeliums beziehungsweise der christlichen Botschaft zur Kultur (GS 11; 58). In der Tat hat das Evangelium ein kulturelles Antlitz, denn es hat ausgehend von der jüdischen Kultur Gestalt angenommen, es wurde ausgehend davon in der ganzen Welt verkündet, und diese Verkündigung war wiederum auf dem Weg der Kultur möglich. Wenn die Kulturen eine intensivere Kenntnis und ein tieferes Verständnis der Heilsbotschaft ermöglichen (GS 58), so besteht Margit Eckholt dennoch darauf, dass das Evangelium stets ein Kriterium (*kritérion*) der Differenzierung und Unterscheidung der kulturellen Ausdrucksformen bleibt.⁸ Zwischen Evangelium und Kultur gewinnt so ein Verhältnis der gegenseitigen Durchdringung im Unterschied selbst Gestalt, ein Verhältnis, das in analoger Weise mit der Vorstellung von der hypostatischen Union ohne Verschmelzung und Vermischung sowie mit der Vorstellung von der Reziprozität und gegenseitigen Durchdringung, von der die Perichorese handelt, in Verbindung gebracht wird.⁹

Ich eigne mir die Auffassung an, die Margit Eckholt vom Verhältnis zwischen Evangelium und Kultur entwickelt hat, und wende sie auf die Inkulturation an. Sofern dieser Begriff – der zuerst in einem Kontext der „Evangelisierung der [nichtchristlichen] Völker“¹⁰ um-

⁸ Vgl. ebenda, S. 303.

⁹ Eine wichtige unmittelbare Schlussfolgerung aus dem Verständnis der Beziehung zwischen Evangelium und Kultur als Perichorese lautet, dass es keine „christliche Kultur“ geben kann. Keine Kultur kann mit dem Christentum so verschmelzen, dass sie sich einbilden könnte, christlich zu sein (vgl. 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, 20; im Folgenden abgekürzt mit EN).

¹⁰ Zum ersten Mal in einem lehramtlichen Dokument wurde der Ausdruck „Evangelisierung der Völker“ im nachsynodalen Schreiben *Evangelii nuntiandi* von Paul VI. aus dem Jahr 1975 benutzt (Nr. 20). Vgl. Robert Schreiter, „Zur Bereicherung sowohl der Kirche wie der verschiedenen Kulturen“, in: Mariano Delgado/Michael Sievernich (Hrsg.), *Die großen Metaphern des*

schrieben wurde, bevor er zum theologischen Problem für alle, das heißt für die „Substanz der Theologie“¹¹ geworden ist – das Verhältnis von Evangelium und Kultur beschreibt, spricht er eine recht alte Realität an, die sich im Laufe der theologischen Entwicklung gewandelt hat, auch wenn der Ausdruck selbst erst um das Jahr 1974 aufgetaucht ist.¹² Wie steht es mit diesem Wandel innerhalb der afrikanischen Theologie?

Veränderungen der Inkulturation innerhalb der afrikanischen Theologie

Der Auslöser für die afrikanische Theologie der Inkulturation verdankt sich im Wesentlichen der Verbindung zweier Faktoren, nämlich der Verleugnung der kulturellen Identität Afrikas und deren In-Erscheinung-Treten innerhalb der katholischen Kirche, die ihre kulturelle Vielfalt wiederentdeckte.

Der Handel mit schwarzen Sklaven und die Kolonisierung Afrikas haben den Schwarzen und den kolonisierten Afrikaner gegen ihren Willen in eine Welt hineingezwungen, über die sie nicht die symbolische Kontrolle hatten: Zuerst haben die Sklavenhalter und dann die Kolonialherren unterschiedliche Mechanismen eingeführt, um die Schwarzen in einer inneren Haltung der Unterwerfung festzuhalten.¹³ Der Schwarze und der Afrikaner waren Opfer rassistischer Vorurteile und wurden auf das Schlimmste als wahre Lasttiere oder Tiere mit

Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute, Freiburg i. Br. 2013, S. 252.

¹¹ Vgl. Johannes Paul II., Rede an den Rat der Katechese vom 26. September 1992, zitiert bei: Hervé Carrier, *Guide de l'inculturation de l'évangile*, Rom 1997, S. 18.

¹² Vgl. Michael Sievernich, Von der Akkommodation zur Inkulturation. Missionarische Leitideen der Gesellschaft Jesu, in: *ZMR* 86 (2002) 4, S. 260–276, hier: S. 267f.

¹³ Vgl. Frantz Fanon, *Schwarze Haut, weiße Maske*, Frankfurt a. M. 1985.

menschlichem Antlitz, bestenfalls als Primitive oder kulturell entartete menschliche Wesen behandelt. Sie haben Engelbert Mveng zufolge eine Verarmung, das heißt eine anthropologische Vernichtung durchgemacht, die sie lange Zeit lähmte.¹⁴ Bewegungen, die die schwarze Identität bestärkten und Bewegungen für die Unabhängigkeit und Selbstbestimmung der schwarzen und afrikanischen Völker hat es immer gegeben.¹⁵ Die einflussreichsten dieser Bewegungen, die das afrikanische Denken am stärksten beeinflusst haben, sind die Bewegung der „Négritude“, die in den ehemaligen französischen Kolonien besser bekannt ist, und die Bewegung des „Panafrikanismus“, eher in den ehemaligen britischen Kolonien geläufig. Diese beiden Bewegungen fügen sich in eine historische Dynamik ein, die im 19. Jahrhundert durch die Bewegung der „kulturellen Wiedergeburt“ ausgelöst wurde, welche in Westafrika ihren Anfang nahm und durch den Kampf um die Gleichheit zwischen Schwarzen und Weissen in den USA verstärkt wurde.¹⁶

Die dritte Welle der Evangelisierung Afrikas, die seit dem 19. Jahrhundert ausgelöst worden war, hatte von den ersten beiden Wellen der Evangelisierung des Kontinents gelernt. Bei diesen ersten beiden Wellen handelt es sich einmal um jene, die auf die apostolische Zeit selbst zurückgeht und im nördlichen und einem Teil des östlichen Afrika ein dynamisches Christentum hervorgebracht hat, das mindestens bis zur Ankunft des Islam im 7. Jahrhundert lebendig war; und dann um die Evangelisierung im Gefolge des europäischen Expansionismus des 15. und 16. Jahrhunderts, der die West- und Zentralküsten des Schwarzen Kontinents erreichte.¹⁷ Gewiss waren viele

¹⁴ Vgl. Engelbert Mveng, *L’Afrique dans l’Eglise. Paroles d’un croyant*, Paris 1985, S. 203f.

¹⁵ Vgl. Achille Mbembe, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et Etat en société postcoloniale*, Paris 1988.

¹⁶ Vgl. Oscar Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain. Problèmes de fondement*, Paris 1981, S. 202–205; Simon Matondo-Tuzizila, *Afrikanisches Christentum – Anspruch und Theologie. Ein Beitrag zum Verhältnis von Offenbarung und Kontext*, Hamburg 2008, S. 218–222.

¹⁷ Vgl. John Baur, *2000 Years of Christianity in Africa. An African History*

Missionare, die Pioniere der dritten Evangelisierung waren, davon überzeugt, die Zivilisation zu fördern, wenn sie das Evangelium verkündeten. Sie waren eben Kinder ihrer Zeit. Doch allmählich haben diese Missionare das Entstehen eines afrikanischen Klerus und die Verankerung der Kirche auf afrikanischem Territorium favorisiert¹⁸ – ohne Zweifel auch, um dem aufstrebenden Erfolg der unabhängigen afrikanischen Kirchen etwas entgegenzusetzen. Es ist jedenfalls dieser gerade aufkeimende Klerus, der das Geschick der afrikanischen Kirchen nach und nach in die Hand nahm, um schließlich Afrika – gewiss in geringem, aber bedeutendem Ausmaß – auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu vertreten.¹⁹

Das Zusammentreffen der Verweigerung der kulturellen Identität des Afrikaners einerseits und deren Stärkerwerden in der katholischen Kirche andererseits hat die ersten schüchternen theologischen Versuche von Schwarzen und Afrikanern entstehen lassen. Die Geburtsstunde der afrikanischen Theologie wurde mit dem Sammelband *Des prêtres noirs s'interrogent* („Schwarze Priester stellen Fra-

62–1992, Nairobi 1994 (dt. Ausg.: Ders., Christus kommt nach Afrika. 2000 Jahre Christentum auf dem schwarzen Kontinent, Fribourg/Stuttgart 2006).

¹⁸ In seinem Schreiben *Maximum illud* aus dem Jahr 1919 warnte Papst Benedikt XV. die im Wesentlichen europäischen Missionare vor jeder nationalistischen und politischen Versuchung kolonialistischer Einflussnahme zugunsten ihres Vaterlandes und rief zur Ausbildung eines einheimischen Klerus auf, damit dieser nach und nach die Missionare ablöse. Dies war auch die Politik von Pius XI. und Pius XII. Vgl. dazu Johannes Dörmann, Das II. Vatikanum. Radikale Zäsur in der Missionsgeschichte?, in: Theologisches 17 (1987), S. 22f.; Aylward Shorter, Toward a theology of inculturation, Eugene 2006, S. 180f.

¹⁹ Die ersten afrikanischen Priester wurden während des Pontifikats von Pius X. und Benedikt XV. geweiht. Der erste afrikanische Bischof wurde unter Pius XII. im Jahr 1939 geweiht, und der erste Kardinal (Laurean Rugambwa aus Tansania) wurde im Jahr 1960 kreiert. Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil waren 14 afrikanische Bischöfe und zwei Periti aus Afrika anwesend. Vgl. Tharcisse Tshibangu Tshitshiku, Le concile Vatican II et l'Eglise africaine. Mise en oeuvre du Concile dans l'Eglise d'Afrique (1960–2010), Paris 2012, S. 41f.; Engelbert Mveng, a. a. O., S. 222f.

gen“)²⁰ besiegelt, der von 15 schwarzen und/oder afrikanischen Priestern und Seminaristen veröffentlicht wurde.²¹ Die ersten Keime einer künftigen afrikanischen Theologie der Inkulturation waren bereits zu erkennen, denn der Band behandelte das Verhältnis von kultureller afrikanischer Identität und christlicher Identität. Die grundlegende Frage des Bandes lautete, ob der Afrikaner nur um den Preis der Aufopferung seiner Identität als Afrikaner Christ werden könne – eine Frage übrigens, die bereits zwei Jahre zuvor auf einem Kongress in Accra (Ghana) gestellt wurde, der unter dem Generalthema „Afrikanisches Christentum und Kultur“ stand.²² Die Autoren des Sammelbandes, die zum größten Teil von der Bewegung der „Négritude“ beeinflusst waren, behaupteten, man könne Christ sein, ohne aufzuhören, Afrikaner zu sein. Ihr Schlachttross war hierbei die Adaptationstheologie oder die Theologie der „pierres d’attente“²³, derzufolge die christliche Botschaft an den afrikanischen kulturellen Kontext angepasst werden kann, weil sie die Erwartungen der afrikanischen Kulturen erfüllt, in die das Wort Gottes bereits ausgesät wurde (*lógoi spermatikoi*). Die Arbeiten des kongolesischen, das heißt aus der Demokratischen Republik Kongo stammenden, Theologen Vincent Mulago veranschaulichen dieses Bemühen, die kulturelle afrikanische Identität mit der christlichen Botschaft in Beziehung zu setzen.²⁴ Die Theologie der Adaptation (Anpassung) oder die Theo-

²⁰ Léonard Santedi Kinkupu u. a. (Hrsg.), *Des prêtres noirs s’interrogent*, Paris 1956.

²¹ Vgl. Bénézet Bujo, „Afrikanische Theologie“ in ihrem gesellschaftlichen Kontext, Düsseldorf 1986, S. 61f.

²² Vgl. Heribert Rucker, „Afrikanische Theologie“. Darstellung und Dialog, Innsbruck 1985, S. 39f.

²³ Das ist ein Ausdruck aus der Architektur. Er meint vorspringende Steine am Ende einer Mauer, an die später eine andere Mauer angefügt werden soll; eine mögliche Übersetzung wäre vielleicht „Theologie der Verzahnung“ (Anm. d. Übers.).

²⁴ Siehe beispielsweise: Vincent Mulago, „Le pact de sang et la communion alimentaire, pierres d’attente de la communion eucharistique“, in: Léonard Santedi (Hrsg.), *Des prêtres noirs s’interrogent. Cinquante ans après*, Paris

logie der „pierres d’attente“ stellten bereits einen Fortschritt im Vergleich zur Theologie der Einpflanzung der Kirche (*implantatio Ecclesiae*) in Missionsgebieten und zur Theologie der Bekehrung der Seelen (*conversio animarum*) dar, wie sie von den Missionaren propagiert worden war: Mehr als die Letztgenannten respektierte die Theologie der Anpassung oder der „pierres d’attente“ die kulturelle Identität der Afrikaner und belastete sie mit keiner unnützen Spannung zwischen ihrer Identität als Afrikaner und als Christen. Man kann im vollen Sinne Afrikaner und dabei in vollem Sinne Christ sein.²⁵ Das kann man übrigens im Detail an den Wortmeldungen des ersten kongolesischen (Demokratische Republik Kongo) Kardinals, Joseph-Albert Malula, ablesen, für den die afrikanische Kirche eine doppelte Treue leben müsste: die zum Heiligen Geist und die zu Afrika.²⁶ In seinem Aufruf im Jahr 1969 in Kampala forderte Papst Paul VI. von den Afrikanern, dass sie ihre eigenen Missionare würdigen, und seine Einladung zu einer eigenen afrikanischen Ausdrucksweise des Glaubens²⁷ stellte eine Bestätigung dessen und eine lehramtliche Zusicherung dar. Zugleich ermutigte dies eine theologische Begeisterung, deren Auswirkungen das Ende der Theologie der Adaptation in den 1970er Jahren eingeläutet haben. Aufgrund des

2006, S. 171–187; Mulago gwa Cikala M., *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, Kinshasa 1980, S. 133f.

²⁵ Vgl. Franz Gmainer-Pranzl, „Ganz Christ und ganz Afrikaner?“, in: Franz Gmainer-Pranzl/Rodrigue M. Naortangar (Hrsg.), *Christlicher Glaube im heutigen Afrika. Beiträge zu einer theologischen Standortbestimmung*, Innsbruck 2013, S. 167–208.

²⁶ Vgl. Joseph-Albert Malula, „Die Kirche zur Stunde der Afrikanität“, in: Ludwig Bertsch (Hrsg.), *Laien als Gemeindeleiter. Ein afrikanisches Modell. Texte der Erzdiözese Kinshasa*, Freiburg i. Br. 1990, S. 88.

²⁷ Vgl. Paul VI., *Predigt bei der Eucharistiefeyer zum Abschluss des Symposiums der afrikanischen Bischöfe vom 31. Juli 1969 in Kampala (Uganda)*, verfügbar auf: https://w2.vatican.va/content/paul-vi/fr/homilies/1969/documents/hf_p-vi_hom_19690731.html (15.05.2017); Bénédet Bujo/Juvénal llunga Muya (Hrsg.), *Théologie africaine au 21ème siècle. Quelques figures*, Bd. 2, Fribourg 2002, S. 573f.

Entsprechungsverhältnisses, das diese Theologie zwischen den Elementen der afrikanischen Kultur und dem christlichen Glauben hergestellt hatte – eine Suche nach Übereinstimmungen, die ihr einen extrinseztischen Charakter im Sinne eines Fundamentalismus und Historizismus verliehen, also alle Merkmale der Neuscholastik, die bereits vom Zweiten Vatikanischen Konzil²⁸ angeklagt wurden –, aber auch aufgrund der ihr zugrunde liegenden und irrtümlichen Auffassung eines vorausliegenden Kerns des Evangeliums, der in die Hülle der Kultur gesteckt werden müsse²⁹, fand die Theologie der Adaption keine Fortsetzung. Das Zeitalter der Theologie der Inkulturation im eigentlichen Sinn des Wortes brach an.

Der Gegensatz zwischen der Theologie der Inkulturation und der Theologie der Befreiung, der in den 1980er Jahren zutage trat, war in Wahrheit begrüßenswert. Es galt zu vermeiden, dass sich die Inkulturation auf eine „Archäologie“ der alten kulturellen Werte mit dem Ziel beschränkt, diese in Bezug zur christlichen Botschaft zu setzen, um dabei schließlich die wirklichen gesellschaftlichen Herausforderungen der Gegenwart zu vernachlässigen. Der Kongolese Oscar Bimwenyi-Kweshi zählt ohne Zweifel zur Schar der afrikanischen Theologen, die in und für ihre Zeit das Thema „Inkulturation“ bis ins Letzte durchdacht haben. Für ihn ist die Afrikanität oder der Ort der afrikanischen soziokulturellen und religiösen Erfahrung der wissenschaftstheoretische Schlüssel, der es ermöglicht, die christliche Botschaft für den Afrikaner zu entziffern. Dabei betrachtet er die Afrikanität als ein konstitutives Element der Offenbarung in Afrika.³⁰

²⁸ Diese Gründe waren ausschlaggebend dafür, dass sich die Bischöfe Afrikas und Madagaskars, die sich im Jahr 1974 zur Synode über die Evangelisierung der Völker in Rom einfanden, von der Theologie der Adaptation verabschiedeten. Vgl. Ngindu Mushete, *Entretien avec Professeur Ngindu Mushete autour de la théologie africaine (avec Raphael Bazebizona)*, in: *Akwaba* 10 (2014), S. 38.

²⁹ Vgl. Stephen Bevans, *Models of contextual theology*, New York 2002, S. 43.

³⁰ Vgl. Claude Ozankom, *Christliche Botschaft und afrikanische Kultur. Zur Bedeutung der afrikanischen Tradition in der afrikanischen Theologie*

Dennoch hindert nichts daran zu denken, dass das, was er „Afrikanität“ nennt, eine Ausgrabung von überlebten kulturellen Realitäten ist, die fast keine Bedeutung mehr für die gegenwärtige Welt besitzen. Zu dieser Kritik tendiert auch die Haltung des Befreiungstheologen Jean-Marc Éla aus Kamerun. Er lenkt die Aufmerksamkeit auf die prekäre soziale Lage und die materielle Armut des heutigen, an den Rand gedrängten Afrika. Für ihn ist es weniger die Suche nach „afrikanischer Authentizität“, sondern es sind eher die Orte, an denen die christliche Botschaft subversiv wird, wo sich das Antlitz Gottes als eines Befreiers offenbart, der zum Engagement für die Armen und Marginalisierten drängt.³¹ Der Gegensatz zwischen afrikanischer Befreiungstheologie und afrikanischer Theologie der Inkulturation hindert jedenfalls die Erstgenannte nicht daran, von Anfang an stärker kulturell geprägt zu sein als die lateinamerikanische Befreiungstheologie. Übrigens wird dieser Gegensatz seit den 1990er Jahren tendenziell mehr und mehr überwunden, unter anderem von der „Theologie der Rekonstruktion“, wie sie der Kenianer Jesse Mugambi und der Kongolese (Demokratische Republik Kongo) Kä Mana propagieren, sowie auch durch die „Lebenstheologie“ seines Landsmannes Léonard Santedi Kinkupu.

Sackgassen und zukunftsweisende Wege der Dynamik der Inkulturation

Welches Profil der Dynamik der Inkulturation hat sich nach diesem historischen Überblick gezeigt? Es ist keine Übertreibung, mit Ngindu Mushete zu sagen, dass es um das Prinzip einer Afrikanisierung des theologischen Denkens geht. Es steht in Kontinuität der historischen Dynamik, die von den afrikanischen Emanzipationsbewe-

am Beispiel des Kongo, Neuried 1999, S. 193; Ders., „Oscar Bimwenyi. Fin d’une période de discussion sur la possibilité d’une théologie africaine“, in: Bénézet Bujo/Juvenal Ilunga Muya (Hrsg.), *Théologie africaine au XXème siècle. Quelques figures*, Bd. 1, Kinshasa 2004, S. 99.

³¹ Vgl. Jean-Marc Éla, *Ma foi d’Africain*, Paris 1985.

gungen ausgegangen ist.³² In den Worten des Philosophen und Theologen aus Kamerun, Fabien Eboussi Boulaga, handelt es sich um das „in Bewegung befindliche Hintergrunderaster“ der afrikanischen Befreiung³³, um jene Dynamik, die dazu berechtigt, „anders zu glauben“³⁴, um sich nicht im anderen zu verlieren, sondern um sich im vollen Sinne als christlicher Afrikaner anzunehmen. Auf dieses Ziel strebt das Prinzip der doppelten Treue zum Heiligen Geist und zu Afrika zu, das ich bereits weiter oben erwähnt habe.

Eine solche Dynamik ist verheißungsvoll, wenn sie eine gegenseitige Durchdringung afrikanischer kultureller Identitäten und des Evangeliums in Unterschiedenheit darstellt. Wenn nicht, gerät sie in theologische Sackgassen. Als gegenseitige Durchdringung kultureller Identitäten und des Evangeliums ist sie über jeden Verdacht des kulturellen Essentialismus erhaben. Sie stellt keine Festlegung unveränderlicher kultureller Merkmale dar, wie dies in so mancher Hinsicht vom Begriff der „Afrikanität“ gesagt werden kann. Sie ist eine kulturelle Dynamik, die bereits und immer schon in Perichorese mit dem Evangelium existiert hat, das als Kriterium der Ausdifferenzierung und Unterscheidung von kulturellen Ausdrucksweisen fungiert. In der Tat: Während der kulturelle Essentialismus jedes Engagement, jede Erneuerung, jedes Aggiornamento aufgrund seiner übertriebenen Idealisierung kultureller Werte hemmt, setzt die Dynamik des „Anders-Glaubens“ eine ausgewogene Perichorese zwischen kultureller Identität und Evangelium in Bewegung und trägt zur Erneuerung bei. Sie kann nicht zum Erstarren und zum Widerstand gegen jegliche befreiende Veränderung gebracht werden, sie verleugnet die Geschichte nicht, sondern sie lässt sich in einem Aggiornamento auf sie ein, um dem Geist des Evangeliums treu zu bleiben. Zugleich öffnet

³² Vgl. Ngindu Mushete, *Les thèmes majeures de la théologie africaine*, Paris 1989, S. 34.

³³ Vgl. Fabien Eboussi Boulaga, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Paris o. J., S. 19.

³⁴ Fabien Eboussi Boulaga, „L'enjeu de Dieu en Afrique“, in: Ders., *A contretemps. L'enjeu de Dieu en Afrique*, Paris 1990, S. 213–214.

ein solches Verständnis von Inkulturation die Welt Afrikas für andere Teilnehmer am gemeinsamen Weg der Menschheit. Es vermeidet, das subversive Potenzial des Evangeliums zum Fossil erstarren zu lassen. Dieses Evangelium kann sich nicht mit einer gegebenen Kultur so weit identifizieren, dass es sich mit eventuellen kulturellen Abwegen arrangiert.

Ich komme zum Schluss auf den Grund zurück, der Margit Eckholt dazu bewogen hat, die Beziehung zwischen der Kultur und dem Evangelium theologisch im Sinne der Perichorese, das heißt der Öffnung auf den anderen hin, zu denken: Man kann sagen: 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. Mir scheint, dass sich die Inkulturation damit auch auf das Interkulturelle, auf die Begegnung der Kulturen mit den Herausforderungen unserer globalisierten Welt hin öffnet.

Inkulturation als ganzheitliche Kreativität und Dynamik

von Julian Saldanha

Das ganzheitliche Modell

Inkulturation begann, als „das Wort Fleisch wurde“. Jesus Christus nahm die volle menschliche Natur an – und damit auch eine bestimmte, mit seiner Familie und dem Ort seiner Geburt verknüpfte Kultur. Die Kirchenväter erklärten eindringlich, Christus habe die volle menschliche Natur angenommen, um den gesamten Menschen zu erlösen: „Was nicht angenommen ist, ist nicht geheilt; was mit Gott geeint ist, das wird auch gerettet.“¹ Darin klingt das *ganzheitliche* Modell der Inkulturation an. Dieses Modell trägt dem historischen und geografischen Kontext umfassend Rechnung. Dieser „Kontext [hat] [...] das Leben und die Sendung des menschengewordenen Erlösers wesentlich beeinflusst.“² Daraus folgt: Bei Fleischwerdung in einem anderen Kontext hätten Leben und Mission Jesu eine andere Ausprägung erfahren.

Unter Rückgriff auf eine bestimmte Kultur mit all ihren Einschränkungen übermittelte das unendliche, ewige Wort in Gestalt Jesu eine göttliche und ewige Botschaft. Damit bereicherte er seine Kultur, indem er sie im Lichte der zentralen Stellung des Liebesgebotes mit seinem Ursprung im liebenden Vater neu interpretierte. Man denke an die Bergpredigt, das Gleichnis vom guten Samariter, die Wunderheilungen am Sabbat, seine Ablehnung der Gesetze bezüglich

¹ Gregor von Nazianz, in: *Patrologia Graeca* 37, S. 182.

² Johannes Paul II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Ecclesia in Asia*, 6. November 1999 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 146), hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2000, Nr. 5; im Folgenden abgekürzt mit EA.

ritueller Reinheit und unreiner Speisen, seine Tischgemeinschaft mit „Sündern“ und seine Akzeptanz weiblicher Jünger. Er assimilierte seine Kultur wahrhaft und in kritischer Art und Weise. Niemand zweifelte an seiner Menschlichkeit oder seiner Abstammung als Jude aus Galiläa; am Kreuz heißt es eindeutig: „Jesus von Nazaret, der König der Juden“ (Joh 19,19). Er wurde am achten Tag beschnitten. Am Sabbat besuchte er die Synagoge (Lk 4,16). Er akzeptierte die Schriften, und er beging die wichtigen Festtage seines Volkes. Er war nicht gekommen, um das jüdische Gesetz aufzuheben, sondern um es zu erfüllen (Mt 5,17–18).

Nach der Wiederauferstehung folgten die frühen Jünger Jesu in Jerusalem seinem Vorbild. Ihnen war klar: Will man guter Jünger Jesu sein, muss man wie er sein: ein guter Jude. „Tag für Tag verharren sie einmütig im Tempel [...]“ (Apg 2,46). Einige gingen jedoch zu weit, wenn sie auf der Beschneidung als Voraussetzung für die Konvertierung von Heiden beharrten. „Wenn ihr euch nicht nach dem Brauch des Mose beschneiden lasst, könnt ihr nicht gerettet werden.“ (Apg 15,1) Petrus, erleuchtet von einer besonderen Offenbarung (Apg 11,1–18), überzeugte sie, dass wir „durch die Gnade Jesu, des Herrn, gerettet [...] werden, auf die gleiche Weise wie jene“ (Apg 15,11). Gerichtet an die Galater formulierte Paulus es so: „Der Mensch [wird] nicht durch Werke des Gesetzes gerecht [...], sondern durch den Glauben an Jesus Christus“ (Gal 2,16). Jetzt war der Weg frei für die Vielfältigung des ganzheitlichen Modells der Inkulturation über die Grenzen Palästinas hinweg! Und genau dies vollzog sich dann. Es ging nicht darum, die Art des Christ-Seins, wie sie die Bewohner Palästinas praktizierten, auf die Heiden zu übertragen. Das wäre Klonen gewesen (siehe unten). Das Leben und die Botschaft Jesu sollten die Menschen in ihrem konkreten Leben wandeln; dazu muss es sich in ihren soziokulturellen Realitäten manifestieren. Paulus wusste genau, dass Jesus in seiner Person sowie durch seinen Tod und seine Wiederauferstehung selbst zum Heilsweg für alle Menschen geworden war; er hatte die Religion von der exklusiven Bindung an eine bestimmte Kultur oder Gesellschaft befreit. Folglich legte Paulus das mosaische Gesetz sehr frei aus. Obwohl er es entschieden ablehnte, die Heiden be-

dingungslos dem mosaischen Gesetz zu unterwerfen, ließ er Timoteus beschneiden und heiligte sich, weil außergewöhnliche Umstände ihn dazu nötigten (Apg 16,3; 21,20–26).

So fand eine große Vielfalt Eingang in die Kirche, weil diese in verschiedenen soziokulturellen Gegenden Wurzeln schlug. Bis zum heutigen Tag beschert das der Kirche ein Erbe von mehr als zwanzig Riten, das „keinesfalls der Einheit Abbruch tut, sondern im Gegenteil diese Einheit deutlich aufzeigt“³. Leider wiederholte sich dieser Prozess nicht, als der christliche Glaube den Völkern gebracht wurde, die außerhalb des Dunstkreises der Mittelmeerkulturen lebten. Die syrischen Christen, die sich in Richtung Mesopotamien und Persien, Südindien, Zentralasien und China ausbreiteten, lösten sich nie komplett von der syrischen Kultur. Außerhalb des römischen Reiches in Europa stärkte die feste Unterstützung des Staates das Machtbewusstsein der Kirche. Deshalb spürte man dort nicht so stark die Notwendigkeit, die Eigenheiten der Menschen in sich aufzunehmen. Diese Art von natürlicher Unterstützung für die Kirche schien überflüssig zu sein. Die Liturgie entwickelte sich schrittweise weg von ihrer früheren Anpassungsfähigkeit hin zur mittelalterlichen Starrheit.

Das Modell des Klonens

In der als „koloniale Missionsperiode“ (16. bis 20. Jahrhundert) bekannten Zeit wurde die Kirche geografisch zur Weltkirche, gleichzeitig aber nicht katholischer, weil das Gefühl für Vielfalt verloren gegangen war. Die katholische Kirche war zum großen Teil auf Südeuropa beschränkt. Einheit wurde auf Uniformität reduziert. Der gesamte missionarische Ansatz tendierte dazu, die Missionskirchen zu Klonen der Mutterkirche zu machen. Das reichte bis in die kleinsten Details ihrer Kunst, Architektur, Liturgie, Andachten und pastoralen Methoden. Man könnte dies im Bezug auf die missionarische Tätigkeit als das *Modell des Klonens* bezeichnen. Es zeugt von mangelndem

³ Dekret über die katholischen Ostkirchen *Orientalium Ecclesiarum*, Nr. 2.

Respekt vor anderen Kulturen. Die Kolonien galten als Erweiterungen der Kolonialstaaten: in politischer und kirchlicher Hinsicht. Die ausschließliche Identifikation des christlichen Glaubens mit Formen und Ausdrücken, die sich im mediterranen Kulturkreis entwickelt hatten, erreichte in dieser Zeit seinen Höhepunkt. Die Kirche war in eine Haltung zurückgefallen, wie sie Paulus im Rat von Jerusalem eigentlich in Frage gestellt hatte. Sie hatte sich komplett vom ganzheitlichen Modell der Inkulturation gelöst, wie es sich in Jesus und den frühen Jahrhunderten der Kirche zeigt. Es war wie ein Rückfall auf die Haltung der frühen Judaisierer. Matteo Ricci und Rober de Nobili konnten nur außerhalb kolonialer Herrschaftsgebiete funktionieren – nicht ohne mit ihrem Wirken eine der heftigsten und andauerndsten Kontroversen in der Geschichte der Mission auszulösen. Dabei versuchten sie nicht einmal, das ganzheitliche Modell der Inkulturation umzusetzen, sondern verfolgten lediglich das *Modell der Anpassung* (siehe unten) bestimmter Äußerlichkeiten. Das zeigt einmal mehr, wie engstirnig die Mentalität in der Kirche geworden war. De Nobili entging nur knapp den Fängen der Inquisition in Goa. Als die Kirche ihre starre Haltung zu den chinesischen Riten endlich (1935) etwas lockerte, verloren diese in den Augen der Chinesen schnell an Wert. Ein typischer Fall von „zu wenig und zu spät“. Den „Missionskirchen“ schien es an Kreativität zu fehlen, weil sie das Christentum in seiner ausdefinierten westlichen Form empfangen.

Das Zweite Vatikanum versucht, das ganzheitliche Modell wiederzubeleben

Das Zweite Vatikanische Konzil sah der Situation mutig ins Auge und strebte die Rückkehr zum ganzheitlichen Modell der Inkulturation an. Man machte sich Gedanken über die zwei Milliarden Menschen, die bisher kaum von der Frohbotschaft gehört hatten: Diese bilden große Gruppen, die sich in ihren ständigen kulturellen Bindungen, alten Religionen und den festen Banden der sozialen Notwendigkeit unterscheiden. Die Mission der Kirche wird unter Bezugnahme auf das

ganzheitliche Vorbild Jesu selbst beschrieben: „Um allen Menschen das Geheimnis des Heils und das von Gott kommende Leben anbieten zu können, muß sich die Kirche all diesen Gruppen einpflanzen, und zwar mit dem gleichen Antrieb, wie sich Christus selbst in der Menschwerdung von der konkreten sozialen und kulturellen Welt der Menschen einschließen ließ, unter denen er lebte.“⁴ Das Konzil erkannte an, dass die Frage der Inkulturation (auch wenn der Begriff damals noch nicht gebräuchlich war) von immenser Bedeutung und äußerst facettenreich ist. Anstatt das Thema unter einem Punkt zusammenzufassen, sorgte das Konzil dafür, dass die Idee das gesamte Dekret durchdringt und sich in ihm offenbart. Bei jedem Thema – Liturgie, religiöses oder kontemplatives Leben, Ausbildung von Priestern und Katechisten usw. – wird im Dekret stets betont, dass dies unter Anpassung an lokale Traditionen und Gebräuche erfolgen muss.

Zudem bediente sich das Konzil des Bildes vom Samenkorn, um für das ganzheitliche Modell der Inkulturation zu plädieren. Die Kirche darf unter den Völkern nicht als ein transplantiertes, ausdefiniertes System etabliert werden, sondern als Saatkorn, das die Nährstoffe des bereits bestehenden Bodens aufnimmt und reiche Frucht trägt.⁵ „In der Tat nehmen die jungen Kirchen, verwurzelt in Christus, gebaut auf das Fundament der Apostel, nach Art der Heilsordnung der Fleischwerdung in diesen wunderbaren Tausch alle Schätze der Völker hinein, die Christus zum Erbe gegeben sind: aus Brauchtum und Tradition ihrer Völker, aus Weisheit und Wissen, aus Kunststil und Fertigkeit entlehnen sie alles, was beitragen kann, die Ehre des Schöpfers zu preisen, die Gnade des Erlösers zu verherrlichen, das Christenleben recht zu gestalten.“⁶ *Gaudium et spes* 57 beschreibt den Austausch, der zwischen der Sendung der Kirche und den Kulturen stattfindet: „zur Bereicherung sowohl der Kirche wie der verschiedenen Kulturen“⁷. Wiederholt sich dieser Prozess bei mehreren

⁴ AG 10

⁵ Vgl. AG 22

⁶ GS 22

⁷ GS 58

Völkern, zeigt sich dies in der Entstehung einer *Communio* von Teilkirchen: „So haben schließlich die jungen Teilkirchen mit dem ganzen Reichtum ihrer Überlieferung ihren Platz in der kirchlichen Gemeinschaft [...]“.⁸ Damit reagierte die Kirche unter anderem auf das mehrfache Intervenieren von Athanasius Welykyj, Ordensoberer der Basilianer des hl. Josaphat. Er forderte vom Rat eine feierliche Erklärung und Zusicherung, dass „zu gegebener Zeit sowie mit der gebotenen Umsicht und nach eingehender Vorbereitung auch andere Riten oder Teilkirchen entstehen und sich entfalten können [...]“.⁹ Und in *Sacrosanctum Concilium* heißt es, dass „die heilige Mutter Kirche allen rechtlich anerkannten Riten gleiches Recht und gleiche Ehre zuerkennt“¹⁰: Im ersten Entwurf hatte es noch geheißt: „allen rechtmäßig existierenden Riten“. Diese Änderung sollte die Tür für die Anerkennung noch entstehender neuer Riten offenhalten. Ein Ritus ist als die Gesamtheit von Liturgie, kirchlicher Ordnung sowie geistigem und theologischem Erbe zu verstehen.¹¹

Das Modell der Anpassung

Nach dem Konzil war jedoch ein Rückfall von dieser Vision eines ganzheitlichen Modells der Inkulturation auf das Modell der Anpassung zu beobachten. In einer Anweisung aus dem Jahr 1994 kritisierte die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung zu Recht den Begriff „Anpassung“ jedoch, weil dieser als reine „Modifikationen von etwas flüchtiger und äußerlicher Natur“ interpretiert werden könne. Dem möchten wir hinzufügen, dass dieses Anpassungsmodell ein oberflächliches Verständnis von Kultur offenbart und diese auf reine Äußerlichkeiten reduziert. Dennoch lassen die folgenden Aussagen der Kongregation nicht mehr als eine

⁸ AG 22

⁹ Observations, Prot. Nr. 4/24–27

¹⁰ *Sacrosanctum Concilium* 4

¹¹ Vgl. OE 3

Anpassung zu: „Das Bemühen um Inkulturation strebt nicht die Schaffung neuer Ritus-Familien an; es geht um Anpassungen im Rahmen des römischen Ritus; Anpassungen dieser Art stellen keine Abwandlung des römischen Ritus dar [...]; das römische Messbuch muss Zeichen und Instrument der Einheit des römischen Ritus in der Vielfalt der Sprachen bleiben.“¹² Ähnlich heißt es in der „Allgemeinen Einführung in das Römische Messbuch“ (Nr. 398): „Das Bemühen um Inkulturation hat nicht den Zweck, neue Ritus-Familien entstehen zu lassen [...]“. Die gegenwärtige Haltung fördert eher das Modell der Anpassung einiger weniger Äußerlichkeiten, aber mit Sicherheit nicht das ganzheitliche Modell der Inkulturation. Jedes ernsthafte Bemühen um Inkulturation wird dadurch von vornherein gehemmt.

Klare Anweisungen von Papst Johannes Paul II.

Papst Johannes Paul II. forderte andererseits „eine größer angelegte Inkulturation des Evangeliums in allen Gesellschaftsschichten Asiens“¹³. Dabei nannte er explizit die folgenden Bereiche:

a) Pädagogik: Die Darstellung Jesu Christi muss so erfolgen, dass er als die Erfüllung jener Sehnsucht verkündigt wird, die in den Mythen und im Volksglauben der Ureinwohner Asiens zum Ausdruck kommt und ihren kulturellen Mustern und Denkweisen entspricht. Vorzuziehen ist dabei „die den asiatischen Kulturformen verwandte Erzählform als Methode [...] die sich der für die asiatische Lehrmethodik so charakteristischen Geschichten, Gleichnisse und Symbole bedient [...] Die Kirche [...] muß für die neuen und überraschenden Wege offen sein, durch die das Antlitz Jesu heutzutage in Asien dargestellt werden kann“¹⁴. Wir sollten Bilder verwenden,

¹² Julian Saldanha, *Instruction on Liturgical Inculturation*, in: *Vidyajyoti* 9 (1996), S. 618–621.

¹³ EA 22

¹⁴ EA 20

die der Sensibilität der Völker Asiens Rechnung tragen: Jesus Christus als der Meister der Weisheit, der Erleuchtete, der Seelenführer, der Gehorsame oder bei den Urvölkern: der Heilende und Befreier von der Angst vor Geistern.

b) Katechese: Mit weiser Unterscheidung sollten wir uns bestimmter Elemente – auch religiöser Elemente – aus dem kulturellen Erbe einer Gruppe von Menschen bedienen, um den christlichen Glauben in seiner Gänze zu vermitteln¹⁵. Das schließt Begriffe, Konzepte, Beispiele, Geschichten und Zitate ein. Dazu bedarf es der Zusammenstellung eines inkulturierten Katechismus.

c) Theologie: Theologen sind aufgefordert, „eine inkulturierte Theologie speziell im Bereich der Christologie zu entwickeln“¹⁶. Die Bischofssynode von 1998 lehnte einen Vorschlag der Kurie ab, in asiatischen Seminaren mit römischen Lehrbüchern zu arbeiten. Paul VI. wollte, dass die einzelnen Kirchen „den Schatz des Glaubens in die berechnete Verschiedenheit von Ausdruck und Form des Glaubensbekenntnisses [...] übertragen“¹⁷.

d) Spiritualität: Es muss das assimiliert werden, was „von den Mitgliedern aller Religionen als große Werte betrachtet“ wird, beispielsweise Entsagung, Zurückgezogenheit, Demut, Einfachheit und Schweigen sowie ein Bewusstsein von der Gegenwart des Göttlichen, Harmonie, Mitgefühl für alle Lebewesen, Naturverbundenheit, respektvolle Haltung der Kinder gegenüber den Eltern, alten Menschen

¹⁵ Vgl. Johannes Paul II., *Catechesi tradendae* über die Katechese in unserer Zeit, 16. Oktober 1979, Nr. 53, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_16101979_catechesi-tradendae.html (15.05.2017).

¹⁶ EA 22; vgl. Johannes Paul II., Enzyklika *Fides et ratio* über das Verhältnis von Glaube und Vernunft, 14. September 1998 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 135), hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1998, Nr. 72.

¹⁷ 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. 64; im Folgenden abgekürzt mit EN.

und Vorfahren sowie der Drang nach Wissen und philosophischer Erkenntnis.¹⁸ Die Föderation Asiatischer Bischofskonferenzen (1978) erläuterte, wie wir von asiatischen Formen der Andacht profitieren können als reich entwickelte Andacht des gesamten Menschen in Einheit von Körper, Psyche und Geist.

e) Ausbildung: „In der Vergangenheit hat man bei der Ausbildung häufig die im Abendland entstandenen Stile, Methoden und Programme befolgt.“ Es bedarf jedoch „einer Anpassung der Ausbildung für die Evangelisierung an den kulturellen Kontext Asiens“¹⁹.

f) Liturgie: Wir müssen „den örtlichen Kulturen entlehnte Elemente“ nutzen und „wirksame Wege zur Förderung geeigneter Gottesdienstformen im Kontext Asiens“ suchen.²⁰ Wir müssen über eine bloße Anpassung im Äußeren hinausgehen und auf eine tiefere Ebene der Inkulturation vordringen. Dies erfordert meines Erachtens eigenständige Zusammenstellungen von eucharistischen und anderen liturgischen Gebeten, Eheschließungs- und Begräbnisriten, Sakramentalien, Andachten sowie die Nutzung außerbiblicher Lesungen in der Liturgie (unter Einbeziehung des Offiziums).

Mangelnde Umsetzung

Würden die asiatischen Kirchen all diese Gebote umsetzen, würde dies im Entstehen neuer Riten münden. Im Festhalten an seiner eurozentrischen Haltung stemmt sich Rom jedoch noch gegen diese Entwicklung. Zwischen Worten und Taten gibt es daher eine tiefe Kluft. Die Ortskirchen in Asien verharren gegenwärtig im Zustand der Paralyse – zumindest was die Inkulturation angeht. Die vom Zweiten Vatikanum ausgehende Dynamik und Kreativität hat sich verflüchtigt;²¹ die Angst, die Herausgeber von theologischen Schrif-

¹⁸ EA 6; 23

¹⁹ EA 22

²⁰ EA 22

²¹ Die fünf Sondermessen für Indien entfielen in der überarbeiteten eng-

ten erfasst hatte, wirkt teilweise noch immer. Rom muss einen auf Augenhöhe stattfindenden Dialog mit den Ortskirchen suchen und sie in diesem Dialog ermutigen. Zudem muss Rom sich den Vorwurf gefallen lassen, nicht mit der Inkulturationsbewegung Schritt zu halten. Bischof Francis Hadisumarta sprach dieses Thema auf der Asien-synode in Rom im Jahr 1998 ganz unverblümt an. Im Namen der indonesischen Bischofskonferenz erklärte er: „Ist unsere Vorstellungskraft groß genug, dass in ihr das Entstehen neuer Patriarchate, sagen wir das Patriarchat von Südasien, von Südostasien oder Ostasien, Platz hat? [...] Verbunden mit dieser Vorstellung wäre eine radikale Dezentralisierung des lateinischen Ritus – und der Übergang zu einer Reihe lokaler Riten in Asien [...].“²²

Kultur verleiht den Menschen ihre Identität und macht sie zu dem, was sie sind. Eine andere Kultur zu ersetzen, wenn es um das Leben und Bekennen ihres Glaubens an Christus geht, ist deshalb ein großes Unrecht. Genauso wie es italienische, afrikanische und indische Arten des Mensch-Seins gibt, muss es auch italienische, afrikanische und indische Arten des Christ-Seins geben. Daher gilt: Nur das ganzheitliche Modell der Inkulturation trägt dem Rechnung. Es nimmt die Menschen in der Gesamtheit ihres Lebens ernst. Es stellt sicher, dass Inkulturation nicht reduziert wird auf einige Änderungen an Äußerlichkeiten – „nur dekorativ wie durch einen oberflächlichen Anstrich“²³. Es strebt danach, die Kulturen „mit vitaler Kraft in der Tiefe und bis zu ihren Wurzeln“ zu beeinflussen, indem es dafür sorgt, „daß durch die Kraft des Evangeliums die Urteilkriterien, die bestimmenden Werte, die Interessenpunkte, die Denkgewohnheiten, die Quellen der Inspiration und die Lebensmodelle der Menschheit, die zum Wort Gottes und zum Heilsplan im Gegensatz stehen, um-

lichen Fassung des römischen Messbuchs. Dazu gehörten die „Messe für Christus das Licht der Welt“ (Diwali) und die „Messe zum Erntedankfest“ (Pongal).

²² Thomas Charles Fox, *Pentecost in Asia*, New York 2003, S. 178.

²³ EN 20

gewandelt werden²⁴. Glaube wird nicht wirklich gelebt, solange er nicht Kultur wird, solange er also keinen Wandel von Mentalitäten und Verhaltensweisen auslöst: „Ein Glaube, der nicht Kultur wird, ist ein Glaube, der nicht voll angenommen, nicht vollständig gedacht und nicht treu gelebt wird.“²⁵

Inkulturation im ganzheitlichen Modell bezieht sich auf den Prozess, durch den eine Teilkirche ihrem Glauben und ihrem Leben in und durch die lokale Kultur Ausdruck verleiht. „Inkulturation ist kein bloßes Zuschneiden eines Christentums von der Stange auf eine gegebene Situation, sondern eine kreative Verkörperung des Wortes in der Ortskirche.“²⁶ Dies mündet in einer beiderseitigen Bereicherung: Einerseits erhält die betreffende Kultur neue Impulse und andererseits eröffnen sich neue Wege für das Begreifen und Leben des christlichen Glaubens. In diesem Sinne stellte Papst Johannes Paul II. fest, dass die Evangelisierung die Kraft des Evangeliums in das Herz von Kultur und Kulturen bringen muss, damit diese aus ihrer eigenen lebendigen Tradition eigenständige Ausdrucksformen des christlichen Lebens, Feierns und Denkens hervorbringen. Auf diese Weise kann der Glaube von den Menschen vor Ort auf tiefere und persönlichere Weise erfahren werden und tiefere Wurzeln in ihnen schlagen. Inkulturation ist „die Inkarnation des Evangeliums in den einheimischen Kulturen – wie auch die Eingliederung dieser Kulturen in das Leben der Kirche.“²⁷

²⁴ EN 19

²⁵ Botschaft von Papst Johannes Paul II., zum 20. Jahrestag der Errichtung des Päpstlichen Rates für die Kultur, 20.5.1982, abrufbar unter: https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/speeches/2002/may/documents/hf_jp-ii_spe_20020514_message-poupard.html (05.04.2017).

²⁶ Workshop-Bericht, Internationaler Kongress zur Mission, 1979.

²⁷ Johannes Paul II., Rundschreiben *Slavorum Apostoli* in Erinnerung an das Werk der Evangelisierung der Heiligen Cyrill und Methodius vor 1100 Jahren, 2. Juni 1985, Nr. 21.

Zum Umgang mit den Modellen von Inkulturation

von Paulo Sérgio Lopes Gonçalves

Status quaestionis

Dieser Beitrag verfolgt das Ziel, die Modelle von Inkulturation des Evangeliums theologisch vorzustellen. Diese Zielsetzung ist deshalb gerechtfertigt, weil das Thema „Inkulturation“ seit den Anfängen des Christentums auf der Tagesordnung steht und von Bedeutung ist. Die Verkündigung des Evangeliums durch die ersten Christen, die motiviert waren von der Erfahrung der Begegnung mit dem Auferstandenen, fand in der Kultur den Kanal, um die Frohe Botschaft an Menschen unterschiedlicher Herkunft weiterzuleiten. Die kirchliche Überlieferung selbst gibt Zeugnis von der Vermittlung der Kultur bei der Weitergabe des Evangeliums. Diese wurde in Gestalt der theologischen Ausformulierung durch die Kirchenväter und Kirchenlehrer effektiv ausgeprägt; sie bedienten sich der hellenistischen Kultur, um ihre jeweiligen wesentlichen theologischen Inhalte zum Ausdruck zu bringen, und trugen damit zur Herausbildung des *corpus theologicus* ebenso bei wie zur Ausformulierung der Dogmen. Man denke beispielsweise nur an die Kategorien Substanz (*ousia* und *substantia*), Person (*prosopon* und *persona*) und das Verhältnis der göttlichen Personen zueinander (*perichorese* und *relatio*), die grundlegend für die dogmatischen Auffassungen von Gott, Christus und dem Heiligen Geist geworden sind. Und was hat man von Augustinus, der den Neuplatonismus in sein theologisches Werk integrierte, sowie von Thomas von Aquin zu halten, der sich im Dialog mit den arabischen Philosophen Avicenna und Averroes den Aristotelismus aneignete? Selbst die christliche Liturgie wurde historisch im Verlauf eines Prozesses der Begegnung zwischen Evangelium und Kultur entwickelt, ermöglichte verschiedene Veränderungen in den Rubriken und schuf trotz starker Akzentuie-

rungen der Gleichförmigkeit liturgischer Riten Raum für die Kreativität der Ortskirchen.

Obwohl Inkulturation ein Phänomen der ältesten Zeit darstellt, stammt deren theologisch-theoretische Reflexion durch das kirchliche Lehramt erst aus neuerer Zeit. Papst Pius XII. legte in seinem Schreiben *Evangelii praecones* aus dem Jahr 1951 dar, dass der Prozess der Evangelisierung nicht davon absehen könne, die kulturellen Werte der Völker, denen das Evangelium verkündet wird, in Betracht zu ziehen. Das Zweite Vatikanische Konzil wiederum betonte in seiner Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (1965), dass die Sendung der Kirche es nicht unterlassen könne, im Dialog aufmerksam die Kultur der gegenwärtigen Welt zur Kenntnis zu nehmen, insbesondere deshalb, weil die Kultur der Faktor schlechthin für die Humanisierung und Integration des Menschen in die Gesellschaft sei. Im Kielwasser dieses Konzils stellte Paul VI. in seinem nachsynodalen Schreiben *Evangelii nuntiandi* den Dialog der Kirchen mit den Kulturen als gegenseitige Bereicherung und als einen Weg dar, das Evangelium sichtbar zu machen. Johannes Paul II. anerkannte in seiner Enzyklika *Redemptoris Missio* aus dem Jahr 1981 die Notwendigkeit der Inkulturation des Evangeliums in der Sendung der Kirche, und folgerichtig bediente er sich der Bischofssynode – eines Instruments bischöflicher Kollegialität im Geist der dogmatischen Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Lumen Gentium* (1965) –, um die Inkulturation des Evangeliums zum Ausdruck zu bringen, indem er Synoden in den verschiedenen Kontinenten durchführte. Auf diese Weise wurden die Ortskirchen, die vom oben erwähnten Konzil in ihrer Würde anerkannt worden waren, zu Subjekten der Inkulturation, und diese wurde zur Priorität ihrer Verkündigung. Auch Papst Franziskus definiert in seiner Exhortatio *Evangelii gaudium* (2013) die Inkulturation als notwendig, damit das Evangelium der Freude in Treue weitergegeben und empfangen werden kann.

Dieser Darstellung zufolge wird die Weitergabe des Evangeliums durch die Kultur vermittelt, doch keine Kultur schöpft die Schönheit der Frohen Botschaft des Evangeliums aus. Deshalb begegnet das Evangelium, wenn es mithilfe der Vermittlung der Kultur weitergege-

geben wird, einer anderen Kultur, die es aufnimmt, mit dem Ziel, wirklich zur Frohen Botschaft zu werden. Die Begegnung von Evangelium und Kultur wird theologisch als Inkulturation bezeichnet; daraus erwächst ein Gesamtgefüge von Begriffen, um als theologisches Konzept verstanden zu werden, das der Evangelisierung selbst innerlich eingeschrieben ist. Es geht also darum, die Bedeutung von Kultur und dem, was sich daraus herleitet, sowie die Bedeutung der Behauptung, dass die inkulturierte Verkündigung des Evangeliums die Sendung der Kirche ausmacht, auf den Begriff zu bringen. In diesem Sinne verweist das Verständnis von Modellen von Inkulturation auf den historischen und theologischen Charakter eines jeden Modells.¹ Die Kategorie „Modell“ bezieht sich auf die Art und Weise, wie das Evangelium in der tatsächlichen Sendung der Kirche in ihrem Verhältnis zu den verschiedenen kulturellen Orten inkulturiert wird. Deshalb verweist diese Kategorie auf die Methode, derer man sich in der Begegnung von Evangelium und Kultur bedient, so dass sie die Art und Weise darstellt, wie die Inkulturation durchgeführt wurde.

Es gibt kein allein gültiges Modell von Inkulturation, sondern mindestens vier folgendermaßen bezeichnete Modelle: Translationsmodell (Modell der Übersetzung), Adaptationsmodell (Modell der Anpassung), Kontextualisierung und befreiendes Modell,² wobei hier die ersten beiden und die letzten beiden Termini in ihrem Zusammenhang dargestellt werden. Ein jedes dieser Modelle hat seine Geschichte und seine Theologie, und die Elemente, die sie jeweils ausmachen, verleihen der Feststellung, dass Evangelium und Kultur einander begegnen, Profil. Deshalb nimmt der Aufbau dieses Beitrags zum Ausgangspunkt, wie die Modelle historisch und theologisch konstruiert wurden. Daraus ergibt sich dann ein Verständnis des Begriffs „Inkulturation“ mit seinem entsprechenden theoretischen Sta-

¹ Vgl. Mario de França Miranda, *Inculturação da Fé. Uma abordagem teológica*, São Paulo 2001.

² Vgl. Giancarlo Collet, Art. „Inkulturation“, in: Peter Eicher (Hrsg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. 2, München Neuausgabe 2005, S. 204–216, bes. S. 207–210.

tus und seiner Entfaltung im Verhältnis von Modellen und dem Setting einer inkulturierten Verkündigung des Evangeliums heute.

Modelle der Inkulturation

Translationmodell (Modell der Übersetzung)

Dieses Modell wird den verschiedenen kulturellen Orten durch die missionarische Praxis³, insbesondere in Katechese und Liturgie, aufgelegt. Das Evangelium muss unmittelbar von allem Beiwerk gereinigt werden, um sich dann dem anderen in seiner kulturellen Situation mitzuteilen. Hermeneutisch und methodisch bedeutet das, dass das Evangelium als innerer Kern innerhalb einer es umhüllenden Schale verstanden wird, wobei es die Möglichkeit gibt, beide voneinander zu trennen. Die praktische Stärke dieses Modells besteht darin, dass es die Kultur in bejahendem Sinne begreift und damit den kirchlichen Übersetzungsprozess den neuen kulturellen Gegebenheiten anpasst. Damit sucht dieses Modell Parallelen zu einem bereits inkulturierten Christentum, das imstande ist, das Evangelium ohne dessen kulturelle und historische Bedingtheit weiterzugeben.⁴

Beispiele hierfür kann man in der Liturgie, in der Übersetzung der Bibel und in der Vermittlung der Dogmen finden. In der Liturgie ging man – nachdem das Zweite Vatikanische Konzil die liturgische Erneuerung, die von der Konzilskonstitution *Sacrosanctum Concilium* erhellt wird und deren Grundlage die Praxis der „Liturgischen Bewegung“ und die Theologie des Mysteriums⁵ bildete, ermöglicht hatte – von den römischen Gepflogenheiten aus, um sie an die ver-

³ Vgl. Paulo Suess, „Inkulturation“, in: Inacio Ellacuría/Jon Sobrino (Hrsg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, Bd. 2, Luzern 1996, S. 1011–1059.

⁴ Vgl. Manuel M. Marzal u. a., *O rosto índio de Deus*, São Paulo 1989, S. 11–25.

⁵ Vgl. Odo Casel, *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg ⁴1960.

schiedenen Realitäten vor Ort anzupassen, solange das Wesentliche weiterhin unangetastet blieb. Dieses hermeneutische Prinzip findet auch bei der Übersetzung der Bibel in die Volkssprachen Anwendung: Man sucht nach sprachlichen Äquivalenten in anderen Kulturen, um theologische Inhalte oder bestimmte biblische Bilder zum Ausdruck zu bringen und sie auf andere Schauplätze zu übertragen. Dieses Bestreben ist nur plausibel und ein gangbarer Weg, solange das „Wesentliche“ bewahrt bleibt. Etwas Ähnliches passiert in Bezug auf die Dogmen, die ihre sprachlichen Grundlagen in ihren eigenen und besonderen Kontexten haben. Um sie in die verschiedenen Kulturen hinein zu übersetzen, versucht man den Anschluss an Ausdrücke der Sprache der jeweiligen Kultur, um sie verständlich zu machen. Der Wesenskern der Wahrheit, der in der ursprünglichen Sprache aufgegangen ist, unterliegt jedoch keinen hermeneutischen Veränderungen.

Obwohl man die Einzigartigkeit einer jeden Kultur hervorhebt, kommt in diesem Modell die ausgesprochene Andersheit des Unterschieds zwischen der Kultur und dem von einer anderen Kultur vermittelten Evangelium nicht wirklich zur Geltung. Es bleibt also eine hierarchische Aufwertung und Überlegenheit dessen, der das Evangelium vermittelt, gegenüber dem, der es empfängt, denn um das Evangelium zu übersetzen, muss der Verkünder des Evangeliums die Kultur, der er es verkündet, ebenso kennen wie ihr auch überlegen sein. Die geringe Ausprägung der Alterität macht den evangelisierenden Dialog unmöglich, in dem man in der eigenen Kultur die Gegenwart der Frohen Botschaft Christi und die eigene neue kulturelle Gestalt des Evangeliums entdeckt, damit seine Frohe Botschaft tatsächlich im Inneren der Kultur, die sie empfängt, verkündet wird. Die größte Beschränkung in diesem Prozess ist es, dass das Andere⁶, das heißt die eigentümliche Kultur, die die Botschaft des Evangeliums vernimmt, nicht in seinem Charakter als Anderes gesehen wird, sondern nur als die der Evangelisierung bedürftige Differenz. Trotz

⁶ Vgl. Enrique Dussel, *Caminhos de libertação latinoamericana*. Bd. 3: *Interpretação ético-teológica*, São Paulo 1985.

dieser Grenze kann man nicht leugnen, dass die Inkulturation des Evangeliums im Sinne von Übersetzung in dem Maße stattfindet, als die kulturelle Hülle den wesentlichen Inhalt des Evangeliums bewahrt, wie er sich in der Ursprungskultur dessen, der das Evangelium verkündet, darstellt.

Das Modell der Anpassung (Adaptionsmodell)

Innerhalb dieses Modells erfasst man die Notwendigkeit, die Kultur zu verstehen, und arbeitet eine umfassende Weltsicht aus, um eine tiefere Begegnung mit dem Christentum zu bewirken. Der Ausgangspunkt ist also die konstitutive Rolle der westlichen Kategorien der Welterklärung, die ihrerseits in die Welt der Kultur eindringen, die das Evangelium empfängt, um diese zu erklären.⁷ Die westlichen Kategorien, die man ausformuliert und sich angeeignet hat, um die Kultur zu verstehen, haben ihren historischen und philosophischen Wert, doch sie bleiben der Kultur, der das Evangelium gebracht werden soll, weiterhin äußerlich. Es gibt innerhalb dieses Prozesses in dem Maße interkulturelle Verständigung, als sich die Kulturen dessen, der das Evangelium verkündet, und dessen, der evangelisiert werden soll, begegnen, aber das Verständnis des Ersteren befindet sich im Einklang mit seinen westlichen Kategorien. Darüber hinaus hat man die Vorstellung, dass die Samenkörner des christlichen Glaubens ausgehend vom kategorialen Verständnis, das man von ihnen hat, ausgestreut werden, in der Erwartung, dass sie sich innerhalb der fremden Kultur ausbreiten und gute Frucht bringen, bis sie ein Christentum entstehen lassen, das Merkmale aufweist, die offensichtlich dem Umfeld vor Ort entstammen.⁸

⁷ Vgl. Victor Codina, „Fe latinoamericana y desencanto occidental“, in: José Comblin/José González Faus/Jon Sobrino (Hrsg.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid 1993, S. 271–296.

⁸ Vgl. Paulo Suess, „Evangelização e inculturação. Conceitos, questionamentos, perspectivas“, in: Márcio Fabri dos Anjos (Hrsg.), *Inculturação. Desafios de hoje*, Petrópolis 1994, S. 19–47, hier: S. 41–44.

Die Grenze dieses Modells besteht darin, dass darin die Konflikte innerhalb der fremden Kultur nicht verstanden werden können, die von der Dynamik des Reifungsprozesses der Kultur selbst herrühren, da es sie nicht in ihrer Alterität in den Blick nimmt. Nicht einmal die Konflikte, die bei der Begegnung zwischen Evangelium und Kultur selbst entstehen können, – etwas, das wahrscheinlich ist, da das Evangelium durch eine Kultur vermittelt wird, der es ursprünglich angehört – werden erfasst und analysiert. Auch wenn die fremde Kultur in positiver Weise aufgefasst wird und man darum besorgt ist, sie anzunehmen, um sie zu evangelisieren, hat man keine Möglichkeit, die Alterität uneingeschränkt zur Entfaltung zu bringen, da die eigenen Verstehenskategorien ihren Ursprung außerhalb der Kultur haben, die evangelisiert werden soll.

Man denke nur an die Herausforderung für das Subjekt der Evangelisierung, sich in Regionen zu verorten, in denen das Christentum als Religion deutlich in der Minderheit ist oder erst entwickelt werden muss und wo andere Religionen vorherrschen, welche einer Jahrtausende alten Tradition entspringen. Selbst in Kulturen, in denen das Christentum bereits überwiegt, stellt man einen kulturellen, christlichen und religiösen Pluralismus fest, was die Notwendigkeit zur Folge hat, die auch in dieser Situation gegebene Alterität anzuerkennen. Als Frage formuliert: Wie kann das Christentum das Evangelium innerhalb von Kulturen verkünden, wo das Judentum, der Islam, der Hinduismus, der Buddhismus, die Candomblé⁹ oder indigene Traditionen vorherrschen, damit es zu einer echten Begegnung zwischen Evangelium und Kultur kommt? Schränkt das Christentum nicht seine Möglichkeiten ein, das Evangelium in tiefer Weise innerhalb der Kulturen sichtbar zu machen, wenn man das Evangelium im Sinne seiner kulturellen Vermittlung über die Kulturen stellt? Wie soll man das Evangelium in authentischer Weise innerhalb einer christianisierten Kultur so verkünden und bezeugen, dass die Ökumene und der interreligiöse Dialog gefördert werden? Diese Fragen geben zu denken!

⁹ Eine der afrobrasilianischen Religionen (Anm. d. Übers.).

Modell der Kontextualisierung und der Befreiung

Dieses Modell, das seinen Ursprung in Afrika, Asien, Lateinamerika und der Karibik hat, deckt die kulturelle Situation auf, in der das Evangelium verkündet wird. Man bedient sich einer hermeneutischen Perspektive für das Verständnis der Kultur, ob es nun um die weltweite gegenwärtige Kultur geht, die von der Moderne oder der Postmoderne dominiert sein kann, oder um die kontextuelle Konstellation, in der man ihre Einzigartigkeit behauptet. Dieses Modell macht sich hierbei mit der Ethnografie und Ethnologie vertraut, um Sensibilität für das Verhältnis von kultureller Identität und Menschenwürde im Hinblick auf die Menschen zu zeigen, denen die kulturelle Anerkennung verweigert wurde und denen gegenüber man sich des Ethnozids, ja sogar des Genozids schuldig gemacht hat.¹⁰

Es geht also darum, den analytischen Universalismus zu überwinden, der die Kulturen gleichförmig macht und sie nicht in ihrer materiellen und spirituellen Einzigartigkeit anerkennt, um dem eigenen Kontext Raum zu geben, in dem sich die Kultur herausbildet, behauptet und ihre Identität festigt. So liegt die Lebendigkeit der Kultur in ihrer geschichtlich-gesellschaftlichen Dynamik, für die es bezeichnend ist, dass ihre ethnische und ihr eigentümliche Einzigartigkeit umfassend gelebt wird. Die Kultur kann also nicht ohne die gesellschaftlichen und politischen Zusammenhänge erfasst werden, die mit ihrer Identität und folglich mit der Würde der Menschen in eins fallen, die sie entwickeln. Deshalb verfolgt dieses Modell auch gesellschaftlich befreiende Ansätze, durch welche die Kultur innerhalb einer Realität, in der die Unterdrückung zur allmählichen und alles verschlingenden Verarmung der Menschen führt, zu Befreiungsprozessen ins Verhältnis gesetzt wird.

In diesem Sinne erfordert die Inkulturation das Verständnis der Kultur innerhalb ihres eigenen Kontextes, die Öffnung für die religiöse Vielfalt, für die Bräuche, die der ethnischen Gemeinschaft vor

¹⁰ Vgl. Leonardo Boff, *Nova Evangelização. Perspectivas dos oprimidos*, Fortaleza 1990, S. 9–17.

Ort eigen sind, und ein feines Gespür für die Prozesse, die aus der Unterdrückung und Verarmung vieler Menschen herrühren. Die Inkulturation erhält dann eine Dynamik, in der die Begegnung von Evangelium und Kultur eine der gegenseitigen Verschränkung wird, die sich auswirkt auf die religiösen Riten, welche liturgisch betrachtet synkretistisch sein können, auf die Aktivitäten, die im gesellschaftlichen Sinne Leben hervorbringen, auf die Formulierungen in Katechese und Theologie rund um die christliche Frohe Botschaft sowie auf die Anstiftung von Bewegungen, die eine Veränderung der un gerechten und politisch autoritären Strukturen hin zu von Gleichheit, Demokratie und Teilhabe geprägten Strukturen bewirken können.¹¹

Die im Umfeld der Kontextualisierung stattfindende Inkulturation kann sich ausschließlich auf die Kultur konzentrieren, ohne eine Sensibilität für die Dimension der Befreiung zu entwickeln. In diesem Fall würde die Inkulturation sich selbst die Schranke setzen, die Kultur nicht auch in ihrer gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Dimension in den Blick zu nehmen. Die Kontextualisierung in ihrem tiefen Sinne setzt die Alterität voraus, die die Sensibilität durch Differenz, ihr Verständnis und vor allem ein integrierendes Verhältnis ermöglicht, das bezeichnend ist für das Hervorbringen von Leben. Wenn die Inkulturation mit einer befreienden Perspektive einhergeht, dann aktiviert sie eine Bewegung, die unterdrückerische Strukturen anklagt und infrage stellt und die ganzheitliche Befreiung bewirkt, in der die Frohe Botschaft des Evangeliums den Menschen in all seinen Dimensionen berührt.¹²

Die kontextuelle und befreiende Perspektive der Inkulturation macht sich die Kategorie „arm“ zu eigen, um sie dialektisch mit dem christlichen Glauben ins Verhältnis zu setzen. Diese Kategorie wird in ihrer wirtschaftlichen, politischen, gesellschaftlichen, kulturellen, das Geschlechterverhältnis betreffenden und dem Evan-

¹¹ Vgl. Hans Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 2000.

¹² Vgl. Gustavo Gutiérrez, *La verdad os hará libres*, Salamanca 1990, S. 182–196.

gelium gemäßen Dimension verstanden.¹³ Auf diese Weise bringt der Terminus „arm“ Folgendes zum Ausdruck: die Situation des Fehlens von wirtschaftlichen Mitteln zum Überleben und zu einem guten gesellschaftlichen Zusammenleben; die Notwendigkeit, dass das Volk zum historischen Subjekt wird, das in der Lage ist, demokratische und partizipative Strukturen zu schaffen; die Situation der Verletzlichkeit unterschiedlichen Typs, die Menschen und ethnische Gruppen in der Gesellschaft erfahren; die Notlage der Verneinung der Alterität einer Ethnie, einer Altersgruppe und des anderen Geschlechts und auch noch den Machismo, der von schwerer Gewalt gegen die Frau, speziell die wirtschaftlich arme, gekennzeichnet ist; die Art und Weise der Armen, zu leben, zu empfinden und die anderen zu lieben. In dieser Verbindung nimmt die Kategorie „arm“ den Sinn eines *locus theologicus*, eines theologischen Orts in seiner Verbindung mit dem Glauben an und vermittelt die Materialität, die es ermöglicht, das Verständnis von „Kultur“ im Prozess der Inkulturation zu erweitern. Daraus ergibt sich also die Effektivität der Inkulturation mittels eines Prozesses der Anerkennung der Kultur der anderen – derer, die das übermittelte Evangelium empfangen – und ihrer Armut im weiten Sinne.

Dieses Modell macht es möglich, die Überwindung von Eurozentrismus und Okzidentalismus¹⁴ zu denken, wie sie historisch in der missionarischen Praxis gegeben waren und weitgehend mit den Translations- und Adaptationsmodellen zusammenfallen. Es handelt sich um ein Modell, das dem dringenden Erfordernis der Alterität gerecht wird, durch welche sich die Universalität der Kultur in ihrer Einzigartigkeit in der Offenlegung ihrer Differenz ausdrückt, die ihre Identität beglaubigt. Die Inkulturation entfaltet sich also als ein Prozess der Evangelisierung, in dem die Vermittlung der Kultur bei der Weitergabe des Evangeliums und zugleich die Identität der Kultur

¹³ Vgl. Paulo Sergio L. Gonçalves, „A relação entre a fé cristã e os pobres na Teologia da Libertação“, in: *Perspectiva teológica* 43 (2011), S. 315–331.

¹⁴ Vgl. Víctor Codina, „Desocidentalizar o cristianismo“, in: *Perspectiva Teologica* 40 (2008), S. 9–23.

anerkannt werden, soweit sie auf ihre eigene Weise den Reichtum des Evangeliums zum Ausdruck bringt.

Die Epistemologie der Inkulturation des Evangeliums und wie sie in den Modellen zum Tragen kommt

Der Begriff der Kultur

Im anthropologischen Sinne wird Kultur als der Komplex definiert, der von Wissen, Glaubensüberzeugungen, Kunst, Moral, Gesetzen oder vom Menschen als Mitglied einer Gesellschaft angenommenen Gewohnheiten gebildet wird.¹⁵ Damit bekommt die Kultur den Anschein von Humanisierung und Gesellschaftsfähigkeit des Menschen, da sie ihn zum Wertempfinden und zur Schaffung von Zivilisation befähigt. Da die Kultur menschlich und gesellschaftlich ist, weist sie Begriffspaare auf, die ihre Dynamik bewirken: Sie ist subjektiv und objektiv, materiell und immateriell, real und ideal. So ist die Kultur Produkt des menschlichen Subjektes beziehungsweise der menschlichen Subjekte und zugleich dasjenige, was dem Menschen vorgegeben ist, wenn er zur Welt kommt oder wenn er sich in eine Gruppe oder Ethnie einfügt. Sie bekommt sichtbare Gestalt in Kunstgegenständen, die aus der Anwendung einer Geschicklichkeit hervorgehen, etwas zu handhaben und zu bauen, dessen Inhalt und Bedeutung die Materie übersteigen und festlegen. Darüber hinaus ist die Kultur in dem Maße real, als sie sich historisch dadurch vergegenwärtigt und zum Ideal wird, dass sie die Vorausschau, das Werden, mit sich bringt, die sie in ihrer erneuernden Dynamik kennzeichnen.¹⁶

Die Kultur zeichnet sich dadurch aus, dass sie symbolisch, sozial, von Tradition durchdrungen, selektiv, universal und regional zu-

¹⁵ Vgl. Claude Lévy-Strauss, *Strukturelle Anthropologie*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1967.

¹⁶ Vgl. Ralph Beals/Harry Hoijer, *Introducción al la Antropología*, Madrid 1971, S. 293–321.

gleich, festgelegt und nicht festgelegt ist. Mittels des Symbols eignet sich die Kultur einen Sinn des eigenen Lebens an und entwickelt ihn, vermittelt ihn historisch, um eine Tradition zu stiften, und verleiht dem kollektiven Gedächtnis der verschiedenen Gruppen und Gesellschaften eine äußere Gestalt.¹⁷ Auf diese Weise ist die Kultur das Ergebnis von menschlichen Beziehungen, die Sitten, Gewohnheiten und Werte möglich machen, die Gesellschaft stabilisieren und die Kultur verankern.¹⁸ Die Tradition ist innerhalb der Kultur nicht gleichbedeutend mit etwas Statischem und Althergebrachtem, sondern mit der *arché* selbst, die der Kultur Dynamik verleiht und sie zugleich stabilisiert. Die von der Tradition bewirkte Stabilität stellt sich ein, sofern sie Verhaltensweisen und Bräuche institutionalisiert, und die Kultur bewirkt Dynamik, wenn sie die Lebendigkeit und Veränderlichkeit dieser Elemente gemäß ihrer vom menschlichen Handeln herrührenden Geschichtlichkeit ermöglicht. Der selektive Charakter der Kultur kommt zum Tragen, da sie im Verlauf eines Prozesses aufgebaut wird, da sie durchdrungen ist von bewussten, ja sogar unbewussten Entsprechungen, die dafür sorgen, dass bestimmte Elemente überwunden werden und neuen Elementen Platz machen.¹⁹

Die Gleichzeitigkeit von Universalität und Regionalität wird sichtbar, wenn man zwischen dem kulturellen Wesen und seiner Art der Verwirklichung unterscheidet. Die Universalität besteht darin zu behaupten, dass die Kultur ein charakteristisches Merkmal des Menschen ist, und die Regionalität macht sich an der Art und Weise fest, wie die Kultur hervorgebracht und in ihrer Einzigartigkeit von Zeit und Raum identifiziert wird.²⁰ Der dialektische Charakter von „festgelegt“ und „festlegend“ in der Kultur meint, dass der Mensch einer-

¹⁷ Vgl. ebenda, S. 278–290.

¹⁸ Vgl. Davis A. Kingsley, *Sociedade humana*, Bd. 1, Rio de Janeiro 1964, S. 48–56.

¹⁹ Vgl. Luiz Gonzaga Mello, *Antropologia cultural, Iniciação, teoria e temas*, Petrópolis 1992, S. 46–54.

²⁰ Vgl. Davis A. Kingsley, a. a. O., S. 242–250.

seits die Kultur bestimmt und andererseits von ihr determiniert wird. Auf diese Weise wird die Schaffung einer Tradition möglich, die innerhalb der Geschichte in stets schöpferischer Weise lebendig wird. Jede Kultur ist veränderlich und passt sich an das Umfeld an, um das Überleben, den Trost und die Zufriedenheit der Menschen im Bereich der Ästhetik, der Intelligenz, der Biologie und der Religion zu gewährleisten.²¹

Mit dem Begriff der Kultur gehen die Begriffe der Enkulturation und Akkulturation einher. Die Enkulturation wird als ein Prozess verstanden, im Verlauf dessen die Menschen ihre eigene Kultur kennenlernen, bevor sie sich einer anderen Kultur nähern, was der kulturellen Identität jedes Menschen starke Wurzeln verleiht. Unter Akkulturation versteht man die Bewegung, durch die Menschen unterschiedlicher Kultur einander näher kommen und zusammen einen Prozess der Anpassung in Gang setzen, innerhalb dessen man sich vom Weg der Integration verabschiedet, durch die der Empfänger in passiver Weise die Kultur des Senders übernimmt, ohne ihn mit seiner eigenen Kultur zu beschenken. Es handelt sich hierbei um einen Prozess des Austauschs und des Verhältnisses zwischen den Kulturen zugleich. Die Enkulturation stärkt die Kultur in ihrer Universalität als Konstitutivum des Menschen und in ihrer eigentümlichen Einzigartigkeit, doch sie ermöglicht auch den Prozess der Akkulturation, durch den die Grundbedeutungen und die charakteristischen Merkmale der Kultur gleichermaßen gefestigt werden.²²

Die Begriffe Kultur, Akkulturation und Enkulturation liegen dem theologischen Begriff der Inkulturation voraus, denn die Anthropologie in ihrer kulturellen Dynamik ist zugleich ein Fundament, das es ermöglicht, die inkulturierte Evangelisierung ins Werk zu setzen. In der Verbindung dieser Begriffe und in der Herausbildung des Begriffs Inkulturation selbst verorten sich also die theologischen Paradigmen des Geheimnisses der Trinität, der Schöpfung und der

²¹ Vgl. Alfred Louis Kroeber, *Antropologia general*, Mexiko 1945, S. 121–124.

²² Vgl. Leonardo Boff, a. a. O., S. 19–25.

Menschwerdung, durch die es möglich wird, die Immanenz der Transzendenz des Evangeliums in den Kulturen zu verstehen.

Theologische Paradigmen

Der Begriff der Inkulturation hat seine vorzügliche Grundlage in drei großen theologischen Paradigmen: der Trinität, der Schöpfung und der Menschwerdung.²³ Die trinitarische Auffassung von Gott ist eine Besonderheit des Christentums und verweist in ursprünglichem Sinne auf das Geheimnis, das als *absconditus et revelatus* (verborgen und offenbar) aufgefasst wird. Das bedeutet, dass das Geheimnis nicht gleichbedeutend ist mit etwas Heimlichem, sondern das Verborgene meint, das sich offenbart, und das, auch wenn es sich offenbart, seine Unerschöpflichkeit zu erkennen gibt. Dieses Mysterium zeichnet sich aus durch die Einzigkeit der Substanz und durch die *koinonia* (Gemeinschaft) und *Perichorese* (gegenseitige Durchdringung) der göttlichen Personen sowie durch die Unterscheidung von Proprietät und Sendung einer jeden Person. Auf diese Weise gibt es eine einzige göttliche Substanz, die von drei göttlichen Personen konstituiert wird. Diese unterscheiden sich in dem, was ihnen eigentümlich ist (*proprietas*), und durch ihre jeweilige Sendung. Sie setzen sich in der Weise der Perichorese miteinander in Beziehung und begründen so die Aussage, dass Gott einer der Substanz nach und verschieden gemäß den Personen ist. Das innertrinitarische Leben ist auf geheimnisvolle Weise Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn im Wirken des Heiligen Geistes, der die Liebe selbst zwischen den anderen beiden göttlichen Personen ist.

Die innertrinitarische Liebe festigt sich als Liebe in der Bewegung der Offenbarung in Schöpfung und Geschichte. Es geht hierbei um eine Bewegung, die ihren Ursprung im Geheimnis der Trinität selbst

²³ Vgl. Paulo Sergio L. Gonçalves, „Cristianismo hoje e amanhã: fé e cultura“, in: Maria Clara Lucchetti Bingemer/Paulo Fernando Carneiro de Andrade (Hrsg.), *O mistério e a história. Ensaio de teologia em homenagem ao Pe. Félix Pastor por ocasião dos seus 70 anos*, São Paulo 2003, S. 173–205.

hat, in dem es die Sendung des Vaters ist, durch den Sohn und im Wirken des Heiligen Geistes die Schöpfung hervorzubringen. Deshalb ist die Schöpfung ein Offenbarungshandeln Gottes, durch das die Geschöpfe von Alterität gekennzeichnet sind, die ihre eigene Identität zum Ausdruck bringt.²⁴ Die Schöpfung wird im biblischen Verständnis als Vielfalt von geschaffenen Seinsformen verstanden und als gut bezeichnet, auch noch vor dem Auftreten des Menschen am sechsten Tag. Doch mit der Gegenwart des Menschen in seiner Qualifizierung als Bild und Ebenbild Gottes, als Partner Gottes im Bundschluss und als verantwortlich dafür, die *creatio continua*, den ständigen Schöpfungsprozess, mit voranzutreiben, wird die Schöpfung gut. Der Abschluss des Schöpfungswerkes am siebten Tag – eine Zahl, die die Vollkommenheit symbolisiert – wird mit drei grundlegenden Verben besiegelt: ausruhen, segnen und heiligen. Die Verbindung dieser Verben bedeutet, dass Gott der Schöpfung einwohnt, dass er ihre Vielheit in der Einheit annimmt und dafür sorgt, dass die Schöpfung Offenbarung seiner Gegenwart und folglich gut und geheiligt wird.²⁵

Wenn man die Schöpfung als gut und geheiligt auffasst, dann wird es möglich, das Leid zu verstehen, dessen Präsenz nicht aus der *creatio originalis*, der ursprünglichen Schöpfung, herrührt. Deshalb ist das Leid das andere Gesicht der Liebe, die ihren Ursprung in Gott hat und die Gott selbst ist. Da das Leid das andere Gesicht der Liebe ist, ereignet sich die Offenbarung innerhalb der Schöpfung im Mitleid mit den Leidenden der ganzen Schöpfung. Die Verwirklichung des Mitleids setzt die Alterität von Gott und Mensch und die Begegnung von Angesicht zu Angesicht voraus. Gott wird von Mitleid erfüllt und fühlt dabei die Schmerzen des Menschen, nicht aufgrund von ontologischer Ohnmacht, sondern aufgrund von ontologischer Macht, die sich in der menschlichen Schwäche zeigt.²⁶

²⁴ Vgl. Juan L. Ruiz de la Peña, *Teologia da criação*, São Paulo 1989.

²⁵ Vgl. Luis F. Ladaris, *Antropologia teológica*, Rom 1995, S. 15–55.

²⁶ Vgl. Jürgen Moltmann, *Wissenschaft und Weisheit. Zum Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie*, Gütersloh 2002.

Aus dem Mitleid Gottes mit der Schöpfung ergibt sich das dritte Paradigma, das der Menschwerdung. Darin zeigt sich das Wort Gottes in fleischlicher Gestalt in der Geschichte. Diese hypostatische Union des Wortes, in der es als göttliches Wort in allem, außer der Sünde, die menschliche Natur annimmt, bezeichnet das tiefe Eintauchen Jesu Christi in die jüdische Kultur. Damit machte sich Jesus die Gewohnheiten und gesellschaftlichen sowie religiösen Werte des Judentums zu eigen, verstand und lebte sie gemäß seiner Zeit, legte das Gesetz aus, bis er sich schließlich mit den „Gesetzeslehrern“ und Pharisäern stritt; er lebte mit den Armen seiner Zeit zusammen, er wurde zu einem Verurteilten aufgrund der Verschränkung von jüdischem und römischem Gesetz. Er empfand tiefes Mitleid mit der Menschheit, als er am Kreuz starb, als er begraben wurde, zwei Tage lang im Tod blieb und am dritten Tag auferstand. Auf diese Weise ist die Zukunft in Herrlichkeit Gottes und des Menschen angesagt.²⁷

Diese theologischen Paradigmen stellen die Perspektive der Transzendenz in tiefer Beziehung zur Immanenz dar, durch welche die Offenbarung Gottes geschichtlich wird, und da es Gott ist, der sich offenbart, hat die Offenbarung eine eschatologische Bedeutung innerhalb der Geschichte selbst. Deshalb legen sie die Basis für die Inkulturation des Evangeliums, indem sie auf die Möglichkeit der Gemeinschaft im Inneren einer Kultur selbst und im Verhältnis der Kulturen zueinander, auf die evangeliumsgemäße Schönheit, die der Kultur selbst innewohnt, und auf die Notwendigkeit verweisen, in die Kultur einzutauchen, um die effektive Begegnung zwischen Evangelium und Kultur zu bewirken. Mit diesen Paradigmen, die der Dynamik der Evangelisierung die Grundlage liefern, verortet sich die Kirche in der Welt, um ihre evangelisatorische Sendung zu entfalten.

²⁷ Vgl. Jon Sobrino, *Christologie der Befreiung*, Mainz 1998.

Die Inkulturation des Evangeliums innerhalb der Sendung der Kirche

Die dogmatische Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Lumen Gentium* (1965) beschrieb die Kirche als Geheimnis der Gemeinschaft (*communio*), die ihren Ursprung im Mysterium der Dreieinigkeit hat. In der Entfaltung ihrer Sendung legt die Kirche ihre tiefe Beziehung zum Vater, zum Sohn und zum Heiligen Geist aus. Dieses Mysterium wird mit dem Begriff *sacramentum* bezeichnet. So ist es möglich, zu behaupten, die Kirche sei das „universale Heils-sakrament“ (LG 1), indem sie sich der Welt als Zeichen des Heils für alle Menschen darbietet. Diese Sakramentalität findet in der Kategorie „Volk Gottes“ das missionarische und eschatologische Kennzeichen der Kirche, die die Welt in der Erfüllung ihrer Sendung zum Gesprächspartner hat.

Deshalb bekräftigt die pastorale Konstitution *Gaudium et spes* das Verhältnis der Kirche zur gegenwärtigen Welt; sie stützt sich dabei auf die induktive Methode, die es der Kirche ermöglicht, in Form des Dialogs mit der Welt zu kommunizieren und ihre verschiedenen Herausforderungen in den Blick zu nehmen. Für die Kirche wurde also die theologische Anthropologie von grundlegender Bedeutung; sie ermöglicht es ihr zu sagen, wer der Mensch ist und wie er sich in seiner aktuellen historischen Situation in der Welt verortet (GS 11–18).

Das Wesen der Kirche als sakramentales Geheimnis und ihre Verfasstheit als Volk Gottes (LG 9–17) bilden die Grundlage für ihre Sendung, den Völkern das Evangelium zu verkünden. Das Evangelium ist die Frohe Botschaft vom Heil, das von Christus gebracht wurde, das in ihm als Person präsent ist und an alle Völker der Erde mit ihren jeweiligen Kulturen adressiert ist. Es gibt also eine Beziehung zwischen der Kirche und der Kultur eines jeden Volkes, dem das Evangelium verkündet wird, so dass es von grundlegender Bedeutung ist, dass der Begriff der Kultur und die oben erwähnten theologischen Paradigmen innerhalb eines jeden Evangelisierungsprozesses eine entscheidende Zuspitzung erfahren. Deshalb ist es legitim zu behaupten, dass die Inkulturation des Evangeliums nicht nur eine Ermahnung darstellt, sondern ein verpflichtender Imperativ

ist: eine zuinnerst eingeschriebene Notwendigkeit der von der Kirche ins Werk gesetzten Evangelisierung selbst.

Da die Inkulturation einen Imperativ für die Kirche selbst darstellt, folgt daraus die Notwendigkeit, dass die Auffassung von der Kultur nicht von dem abweicht, worauf die anthropologische Wissenschaft, deren wissenschaftstheoretische Erneuerung man in den letzten Jahrzehnten beobachten konnte, verweist.²⁸ Auf diese Weise überwindet man im Hinblick auf die Kultur eine Auffassung von einem gleichförmigen Universalismus, die die Besonderheit, die Einzigartigkeit und die materielle und spirituelle Eigenheit eines jeden Volkes außer Acht ließ. Wenn man die Kultur gemäß der Dialektik von Universalität und Besonderheit, Vielfalt und Einzigartigkeit, Materialität und Spiritualität auffasst, dann hat die Kirche bessere Voraussetzungen, den Reichtum der Kulturen sowie den universalen epochalen Charakter der Kultur anzuerkennen, damit ihre Verkündigung und ihr Zeugnis vom Evangelium effektiv und wirksam ist.

In ihrer Sendung, das Evangelium zu verkünden, ist die Kirche dazu aufgerufen, die Begegnung zwischen Evangelium und Kultur herzustellen, indem sie die kulturelle Vermittlung, die im Evangelium präsent ist, sowie den Reichtum des Evangeliums, der in den Kulturen präsent ist, berücksichtigt. Das Evangelium selbst mit seiner kulturellen Vermittlung überbringt also die Wahrheit über Gott, den Menschen und die Welt, die Christus selbst ist. Obwohl das Verhältnis dialektisch ist, gibt es also ein Übergewicht des Evangeliums, das dafür sorgt, dass die Kultur seinem inneren Kern und seiner Tiefe begegnen kann, wobei gilt: „Von hier aus wird man die Realität mit all ihren Faktoren anschauen, diese im Licht des Evangeliums beurteilen und jedem einzelnen den angemessenen Platz und Raum überlassen können.“²⁹

Darüber hinaus muss die inkulturierte Evangelisierung angesichts der verschiedenen christlichen Konfessionen, des religiösen Pluralis-

²⁸ Vgl. Clifford Geertz, *Interpretação das culturas*, Rio de Janeiro 1989.

²⁹ Aparecida 2007. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik (*Stimmen der Weltkirche*, 41), Bonn 2007, Nr. 41.

mus und der Universalität des Heils sowohl die Ökumene als auch den interreligiösen Dialog bewirken. Die Ökumene beinhaltet die Einheit der Christen, wobei sie immer bestrebt ist, die Besonderheit einer jeden Konfession zu respektieren und vor allem Handlungen zu setzen, die ausdrücklich deutlich machen, dass alle innerhalb der konfessionellen Vielfalt in Christus vereint sind.³⁰ Der interreligiöse Dialog ist der kommunikative Prozess, durch den die Religionen sprechen, zuhören und den Konsens herstellen, der aus eben diesem kommunikativen Prozess hervorgeht. Das große Ziel der Ökumene und des interreligiösen Dialogs ist es nicht, dass eine christliche Konfession oder eine Religion die Vorherrschaft über die anderen innehat, sondern dass alle christlichen Konfessionen und Religionen einander achten, sich zusammen verantwortlich fühlen und sich zusammen für den Weltfrieden und für eine ganzheitliche Ökologie engagieren.³¹

Das hauptsächliche Subjekt der Inkulturation ist die Ortskirche selbst – eine Kategorie, die das Zweite Vatikanische Konzil anerkannt hat und die die Universalität des Heils in der konkreten Verankerung an dem Ort, an dem sich die Verkündigung des Evangeliums ereignet, zum Ausdruck bringt. Die Ortskirche ist also die Kirche, die frei handelt und den Völkern, die in ihrer kulturellen Identität anerkannt werden, das Heil bringt. Mit anderen Worten: Die Ortskirche ist schon in der Kultur verankert und verfügt über die Voraussetzungen, sich an die Kultur in ihrem autochthonen Charakter zu wenden, indem sie ihre Religiosität, ihren religiösen Pluralismus, ihre gesellschaftlichen Fragen, ihr entsprechendes Leid und vor allem ihr evangelisatorisches Potenzial anerkennt. Das soteriologische Engagement der Ortskirche in universaler Perspektive ist von grundlegender Be-

³⁰ Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika *Ut unum sint* über den Einsatz für die Ökumene (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 121), hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1965.

³¹ Vgl. Papst Franziskus, Enzyklika *Laudato si'* über die Sorge für das gemeinsame Haus (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 202), hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2015.

deutung, damit die Inkulturation als Aufgabe der ganzen Kirche aufgefasst wird, die auf die Integration des Evangeliums in die Kultur, des Glaubens in das Leben im umfassenden Sinne abzielt.

Konsequenzen: Die Inkulturation und ihre Modelle

Die Modelle der Inkulturation des Evangeliums dienen dazu, auf die Art und Weise hinzuweisen, wie die Kirche den Völkern das Evangelium verkündet hat. In diesem Sinne sind die Modelle auf die Sendung der Evangeliumsverkündigung selbst bezogen, die sich nicht auf die Entfaltung der Katechese, der Lehre und der Liturgie beschränkt, doch diese Elemente und andere pastorale Tätigkeiten weisen dem Evangelium entsprechende lebensfördernde Inhalte auf. Deshalb besteht die erste große Konsequenz darin, dass die Kirche die Inkulturation nicht völlig in einem einzigen Modell aufgehen lässt, denn alle verfügen über ihr Potenzial und haben auch jeweils ihre Grenzen. Wenn man etwa die Inkulturation allein auf das Translationsmodell bezieht, dann würde das bedeuten, davon auszugehen, dass die Kultur das in einer kulturellen Sprache übermittelte Evangelium nur in eine andere Kultur und Verstehensweise hinein übersetzen muss. Das hieße auch, die Vermittlung der Kultur im Evangelium außer Acht zu lassen und die Kultur selbst ihres Potenzials der Transzendenz zu berauben. Wenn man die Inkulturation im Adaptationsmodell aufgehen ließe, hieße das, den evangeliumsgemäßen Reichtum außer Acht zu lassen, der in der Kultur selbst präsent ist, und die Hermeneutik der Kultur nicht in ihrer ontologischen Tiefe durchzuführen. Das kontextuelle Modell und das Modell der Befreiung überwinden zwar den Eurozentrismus und den zentralen Stellenwert des Okzidents, schöpfen aber die Inkulturation insofern nicht aus, als sie zugestehen, dass das Evangelium, das der Kultur begegnet, Elemente seines Inhalts innerhalb der Kultur hat und diese Kultur selbst transzendiert.

Die zweite Konsequenz lautet, dass die Modelle miteinander verbunden werden können, da sich in allen grundlegende Elemente fin-

den, dass aber die Übersetzung und Anpassung als erste Schritte dienen können, wohingegen die Kontextualisierung und die Befreiung die nachfolgenden Schritten bilden können, um die Inkulturation effektiv ins Werk zu setzen. In diesem Sinne können Übersetzung und Anpassung als analog zu dem aufgefasst werden, was die Anthropologie Enkulturation und Akkulturation nennt, während die tatsächliche Inkulturation sich im Prozess ereignet, im Verlauf dessen sich das Evangelium in den Kontext der Kultur selbst einfügt und einen Prozesse der ganzheitlichen Befreiung initiiert – jener Befreiung, die den Menschen in seiner Gesamtheit betrifft.³²

Die dritte Konsequenz lautet, dass die Inkulturation diejenige Perspektive darstellt, die die Verkündigung des Evangeliums effizient werden lässt. Es gelingt nicht, das Evangelium in ganzheitlicher Weise ohne dessen Inkulturation zu übermitteln, die durch eine Methode erfolgt, die voraussetzt, dass sich die Kirche entäußert, um sich für den Dialog mit den Kulturen zu öffnen und die Freude des Evangeliums darzubieten. In diesem Sinne verbindet sich die Behauptung, dass die Ortskirche das hauptsächliche Subjekt ist, mit der Feststellung, dass die anderen, denen das Evangelium verkündet werden soll, gleichfalls Subjekte sind. Und da die anderen auch arm in allen Dingen oder in einer der oben erwähnten Bedeutungen sind, wächst die Verantwortung der Kirche, das Evangelium in inkulturierter Weise zu verkünden. Man muss sich in Erinnerung rufen, dass die Armen über ein „evangelisatorisches“³³ und „befreiendes“³⁴ Potenzial verfügen

³² Vgl. *Libertatis conscientia*. Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die christliche Freiheit und Befreiung (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 70), Bonn 1986.

³³ Schlussdokument der III. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla 1979, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), *Die Kirche Lateinamerikas. Schlussdokumente der II. und III. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín und Puebla* (Stimmen der Weltkirche 8), Bonn 1979.

³⁴ Gustavo Gutiérrez, „Die Armen und die Grundoption“, in: Inacio Ellacuría/Jon Sobrino, *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, Bd. 1, Luzern 1995, S. 293–311.

und dass es die historische Erfahrung, die aus diesem Potenzial entspringt, möglich macht, dass die inkulturierte Verkündigung des Evangeliums „die ethnisch-kulturelle Differenz aller als österliche Erfahrung Gottes in der Vielfalt des Geistes“³⁵ annimmt.

Die vierte Konsequenz bezieht sich auf die theologische Hermeneutik, sowohl der Schrift als auch der Tradition. Wiederum beruft man sich auf das Zweite Vatikanische Konzil, insbesondere auf die dogmatische Konstitution über die Offenbarung, *Dei Verbum* (1965), und auf das Dekret *Optatam totius* (1965), die die Möglichkeit bekräftigen, innerhalb der Theologie die philosophische Hermeneutik anzuwenden, um die Theologie in ihrer Gesamtheit zu durchdringen, die in der Offenbarung ihr epistemologisches Zentrum hat. Indem man auch auf die grundlegende Ausrichtung der Enzyklika *Divino Afflante Spiritu* Pius' XII. aus dem Jahr 1943 zurückgriff, die die historisch-kritische Methode für die Bibellektüre akzeptierte, wurde ein hermeneutisches Vorgehen entwickelt, um die Welt des biblischen Textes in Einklang mit dem Prozess der Verkündigung des Evangeliums zu verstehen. Die Vielfalt der Methoden der Bibellektüre wurde im Dokument der Päpstlichen Bibelkommission, *Die Bibellektüre in der Kirche heute* (1983), bekräftigt, wodurch es möglich wurde, dass auch die Inkulturation innerhalb der Bibellektüre präsent war und immer noch ist. Ein Beispiel hierfür ist die „Bibellektüre vom einfachen Volk her“³⁶, wie sie in Lateinamerika entwickelt wurde, oder auch die Bibellektüre aus der Perspektive der Geschlechterdifferenz³⁷.

Die theologische Hermeneutik wird auch auf das Dogma angewendet, dessen Ziel es ist, Definitionen zu liefern, die sich auf den Glauben und die Offenbarung beziehen. „Das Dogma, das befreit“³⁸,

³⁵ Paulo Suess, *Evangelização e inculturação*, a. a. O., S. 47.

³⁶ Vgl. Carlos Mesters, *Flor sem defesa. Uma explicação da Bíblia a partir do povo*, Petrópolis 1983.

³⁷ Vgl. Elizabeth Johnson, *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York 1992.

³⁸ Juan Luis Segundo, *El Dogma que libera. Fe, revelación y magisterio dogmático*, Santander 1989.

ist jenes Dogma, das die dogmatische Wahrheit dauerhaft und in Gleichzeitigkeit mit jeder historischen Epoche aussagt. In der dogmatischen Theologie geht man hermeneutisch so vor, dass das Dogma in der Gestalt, wie es übermittelt wird, seinen Inhalt auf eine stets aktuelle und erneuerte Weise zum Ausdruck bringt. Damit vermeidet man den Fundamentalismus und den Dogmatismus und erhält in der dogmatischen Aussage eine in der Tat evangeliumsgemäße Wahrheit, die befreit.³⁹

Schließlich betont das trinitarische Paradigma auch die in der Inkulturation vorhandene pneumatologische Perspektive. Wenn man in diesem Sinne den Geist als diejenige göttliche Person auffasst, die die Stärke und das Handeln Gottes innerhalb der Geschichte durch das Wort, die Erfahrung des gemeinschaftlichen Zusammenlebens, das Gebet und das verändernde und lebensfördernde Handeln darstellt⁴⁰, dann bildet das die Spiritualität der Inkulturation des Evangeliums. Es geht hierbei um eine Spiritualität, die das Handeln des Geistes des Evangeliums in den Blick nimmt, wie es in der Erfahrung der Inkulturation selbst präsent ist, in der die Armen und die anderen über die Erfahrung Gottes in ihrem eigenen Leben der Armut und Andersheit verfügen, das heißt in den Erfahrungen der Gastfreundschaft, der Großzügigkeit, der Solidarität, des Mitleids, der Freundschaft, der Geschwisterlichkeit und der Freude.⁴¹ 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.⁴²

³⁹ Vgl. Claude Geffré, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris 1983.

⁴⁰ Vgl. José Comblin, *Der Heilige Geist*, Düsseldorf 1988.

⁴¹ Vgl. Gustavo Gutiérrez, a. a. O.

⁴² Vgl. Pedro Casaldáliga/José Maria Vigil, *Espiritualidade da Libertação*, São Paulo 1983.

Kontextualisierung und Inkulturation

Kontextualität und Inkulturation

von Hans Waldenfels

Zur Begrifflichkeit

Die beiden Begriffe „Kontextualität“ und „Inkulturation“ werden inzwischen wie selbstverständlich im theologischen Diskurs verwendet, obwohl sie noch gar nicht so lange im Umlauf sind und die Theologie lange Jahre ohne sie ausgekommen ist. In „Kontextualität“ verbirgt sich der „Text“, in „Inkulturation“ die „Kultur“. Dass beide Begriffe in Beziehung gebracht werden, hat damit zu tun, dass die Menschheit sich wohl wie nie zuvor der vielfältigen gesellschaftlichen Verflechtungen so bewusst war wie heute: Vielfalt der Völker, der Rassen, der Sprachen, der Religionen, der Kulturen. Dabei wird die Welt immer mehr zu einem *global village* beziehungsweise einem *melting pot*, also einem Schmelztiegel, in dem sich Eigenes und Fremdes auf eigentümliche Weise verbindet und Neues entsteht. Diese Entwicklung hat im Hinblick auf das Christentum zu einer Relativierung seines lange vorherrschenden westeuropäischen Herrschaftsanspruchs geführt, der in der Zeit der neuzeitlichen europäischen Kolonialisierung mit großer Selbstverständlichkeit die europäische Gestalt des Christentums auf die unterworfenen Völker übertrug. Dieser Prozess ist mit dem Ende des Zweiten Weltkriegs und der nachfolgenden Aufgabe des Kolonialstatus der Länder Afrikas, aber auch der Restbestände in Asien, Hongkong und Macao, zu Ende gegangen.

Die neue Situation in aller Welt, die nicht zuletzt durch die neuen Kommunikationstechnologien und den verstärkten Kontakt und die Migration der Völker sowie durch andere Fortschritte im wissenschaftlich-technischen Bereich geprägt ist, bringt zugleich mit sich, dass es vielfach zum Verlust der ursprünglichen Identität und zur Entstehung neuer Identitäten kommt. Aus Deutschen werden US-Amerikaner und Australier, aus Polen und Türken Deutsche; aus

Christen werden Konfessionslose und Islamisten, wie früher (und auch heute noch) aus Andersgläubigen Christen wurden. Die Medizintechnologie erlaubt es inzwischen sogar, dass die Geschlechtlichkeit des Menschen geändert und das Geschlecht in Einzelfällen vertauscht wird. Was naturrechtlich unantastbar erschien, wird heute manipulierbar.

Angesichts der Schnelllebigkeit unserer Zeit, die mit einem drastischen Geschichtsverlust einhergeht und in der dann die jeweiligen, oft eher beschränkten Gegenwartsansichten für allgemeingültig erklärt werden, ist eine verstärkte Gedenk- und Gedächtniskultur ein wichtiges Postulat. Denn Erinnerungen relativieren die eigenen Positionen, indem sie das Spätere in weitere Zusammenhänge einordnen und zugleich verengte Perspektiven von heute aufsprengen. Einerseits sollten wir bemüht sein, die Schätze der Vergangenheit nicht zu verlieren, andererseits uns in Selbstbescheidung üben und uns und kommenden Generationen die Zukunft nicht verbauen.

Kontextualität

Das *Historische Wörterbuch der Philosophie* kennt noch keine „Kontextualität“. Die 19. Ausgabe der *Brockhaus Enzyklopädie* aus dem Jahre 1990 bietet die Artikel „Kontext“, „kontextabhängige Grammatik, kontextsensitive Grammatik“, „Kontextualismus“ und „kontextuelle Theologie“. Danach ist der Ursprungsort kontextuellen Denkens eindeutig die Sprachwissenschaft; erst im Artikel „kontextuelle Theologie“ erweitern beziehungsweise verändern sich die Perspektiven. Der Begriff „Kontextualismus“ geht auf den englischen Sprachwissenschaftler John Rupert Firth (1890–1960) zurück, bei dem er zur Bezeichnung einer englischen Variante des Strukturalismus verwendet wird.

Theologisch findet die Frage nach „Kontextualität“ *faktisch* ihren Ausgangspunkt da, wo sich in der Zeit der Aufklärung unter dem Einfluss der historischen und kritischen Wissenschaften der Umgang mit den Grundtexten, also die Befassung mit den Texten der Heiligen

Schrift, zunächst in der evangelischen, viel später auch in der katholischen Theologie änderte und es zur Ausbildung der historisch-kritischen Methoden der Biblexegese kam.

Dabei richtete sich die Aufmerksamkeit in zwei Richtungen. Einmal ging es um den ursprünglichen Text, die Autoren, die Entstehungszeit, die Entstehungsorte, deren Denk- und Sprachhorizonte, die Sprachgestalten beziehungsweise literarischen Formen, bei bearbeiteten Texten um die Redaktionsgeschichte. Die Beschäftigung mit den Adressaten der Texte richtete den Blick in die entgegengesetzte Richtung auf die Empfänger und Leser der Texte, folglich ihre Rezeption und Rezeptionsgeschichte; das wiederum wird inzwischen bis in die Gegenwart und so bis zu den heutigen Lesern und ihren Verständnishorizonten fortgesetzt.

Schon die Nennung der verschiedenen Aspekte und Faktoren deutet die starke Verästelung möglicher Beschäftigungsfelder an, die sich auftun, wenn man auf die Hintergründigkeit, also all das achtet, was den Text eher unauffällig und versteckt begleitet, – wie gesagt: die Kontexte. Sie führen bereits in der Biblexegese dahin, dass nicht-theologische Disziplinen wie die Sprachwissenschaften, die Soziologie und Psychologie und andere Wissenschaften herangezogen werden müssen und so interdisziplinär gearbeitet werden muss. Daraus ergeben sich wichtige Konsequenzen:

Erstens: Was theologisch für den Ursprungstext, die Bibel, gilt, fand bald im ganzen Schrifttum der Kirche Anwendung, besonders bei den normativen, lehramtlichen Texten. Diese wurden in ihrer Responsivität, also als Antworten auf historische und zeitgeschichtliche Fragen und Entwicklungen erkannt und in diesem Sinne „kontextuell“ geortet, auch wenn der Begriff nicht gebraucht wurde. Was seit der Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils unter dem Stichwort „Dogmenentwicklung“ erörtert wird, impliziert immer Aspekte, die zu einer kontextuellen Betrachtung der Dinge zu zählen sind.

Zweitens: Losgelöst von einer Beschäftigung mit Texten im strengen Sinne des Wortes, lässt sich der Begriff „Kontextualität“ auch verwenden, wenn eine bestimmte Problemstellung ganz allgemein genauer geortet wird. Theologisch ist das der Fall, wo es in der Frage

nach dem *logos* Gottes Gott ist, der zur Sprache kommt und sich mitteilt, und es nochmals Gott ist, den der Mensch zu verstehen sucht. In diesem Sinne ist Gott Subjekt und Objekt der Theologie.

Immer geht es um Gottes Wort an den Menschen. Wenn aber der Mensch ins Spiel kommt, kommt seine Welt ins Spiel, sind wir in Zeit und Raum, sind wir in der Geschichte und bei allem, was menschliches Leben bestimmt. In dem Maße, in dem die Geschichtlichkeit des Menschen und die konkreten geschichtlichen Situationen in den Blick kamen – und das ist in der westlichen Welt wesentlich ein Ereignis der Neuzeit –, verlagerte sich das Interesse: Nicht mehr die zeitlose oder überzeitliche Idee bestimmt das Interesse, sondern die konkrete Zeit beziehungsweise genauer: die Zeiten.

Drittens: Was neuzeitlich abgeleitet wird, hat im Hinblick auf das Christentum insofern eine nicht zu übersehende Bedeutung, als die historische Gestalt Jesu als der menschengewordene Gott zum wahren Gottesverständnis führt. Gewiss gibt es heute eine starke Tendenz zur reinen Vermenschlichung Jesu. Doch das gilt nicht für die Theologie, die an der Glaubensspannung von „wahrhaft Mensch, wahrhaft Gott“ festhält. Vielleicht hat die christliche Theologie aber zu lange – an der Christusgestalt vorbei – philosophisch nach Gott gesucht. Wenn heute Jesus zum *concretum universale* wird, also die historisch-konkrete Menschengestalt Jesu in ihrer universalen Bedeutung bedacht wird, und Papst Franziskus immer wieder darauf besteht, dass das Christentum in einer Person gründet, ist das eine starke Aufforderung zu einem Umdenken. Dieses verbindet sich mit dem, was der Papst in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* geschrieben hat: „Die Wirklichkeit steht über der Idee.“¹ Im Hinblick auf die Begegnung mit Gott besagt das: Auch wenn der Mensch Gott sucht, ist die Erfahrung Gottes sein Geschenk. Wir mögen ihn suchen, so-

¹ Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium* über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, 24. November 2013 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 194), hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2013, Nr. 223; im Folgenden abgekürzt mit EG.

lange wir wollen, – er ist es, der sich finden lässt. Verwiesen sind wir dabei an die Geschichte, und da ist niemand, der wie Jesus als Sohn auf den verweist, der sein und unser aller Vater ist.

Kontextuelle Theologien

Den Zugang zu dem, was wir heute „kontextuelle Theologie“ nennen, ist für mich die Aufforderung der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*: „Zur Erfüllung ihres Auftrags obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten. So kann sie dann in einer jeweils einer Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort geben. Es gilt also, die Welt, in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen.“ (GS 4)

Der Blick ist hier zunächst auf die Zeit (und den Ort) gerichtet, wo die Menschen leben, dann auf das Evangelium. Das ist in der Tat ein neuer Denk- und Handlungsansatz. Er macht, wie es Papst Franziskus nachdrücklich auslegt, die Hörer des Wortes von vornherein zu Mittätern des Wortes. Auf die konkreten Lebenskontexte fällt das Licht des Textes, des Evangeliums.

Der Begriff „kontextuelle Theologien“ geht auf die 1970er Jahre und die nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil vor allem in Lateinamerika aufbrechende Theologie zurück. Als ich 1985 meinem Lehrbuch den Titel *Kontextuelle Fundamentaltheologie* gab, erlebte ich eine doppelte Reaktion: Für die eine Gruppe der Rezensenten war eine Kontextualisierung der Theologie eine Selbstverständlichkeit, für die andere war der Titel eher unverständlich. Man kann die doppelte Resonanz gut daran erkennen, dass die Übersetzungen meines Werkes mit verschiedenen Titeln arbeiteten. So vermieden die französische (1990) und polnische Übersetzung (1993) noch den Begriff „kontextuell“, während die italienische (1988), spanische (1994), kroatische (1995) und tschechische Ausgabe (2000) ihn verwendeten.

Für die in Kürze erscheinende chinesische Übersetzung ist die Übersetzung *chu jing hua* = kontextuell vorgesehen.

Wenn man bei der Verkündigung des Evangeliums als Hörer mündige Subjekte voraussetzt, muss man ihre Sprache sprechen, ihre Welt kennen, um ihre Nöte, ihr Denken und Handeln wissen. Das setzt eine Gesellschaftsanalyse voraus, die dem Verkündiger gleichsam von außen zuwächst. In Bezug auf die in Lateinamerika entstandene Theologie der Befreiung hatte man in Kreisen des römischen Lehramtes zunächst den Eindruck, sie sei vor allem marxistisch bestimmt. Unter dem Stichwort der „Befreiung“, nicht der „Kontextualisierung“ setzte sich dieser durchaus kontextbestimmte theologische Neuansatz weltweit überall fort, wo Unterdrückung im Spiel war. Das war bei den Schwarzen und Farbigen in den USA und dann auf anderen Kontinenten der Fall, bei Frauen gegenüber der Vorherrschaft der Männer, ebenfalls zunächst in den USA, dann weltweit, im Land des Kastenwesens Indien und wo immer wirtschaftliche und politische Verhältnisse zu Klassengesellschaften und einem Auseinanderklaffen von Arm und Reich sorgten.

Allerdings waren es nicht nur wirtschaftlich-politische Verhältnisse, die für einen kontextbestimmten Neuansatz der Theologie verantwortlich waren. Vor allem von Asien und dem religiös pluralen Nordamerika, dann auch nach Ende der Kolonialzeit vom sich neu ordnenden afrikanischen Kontinent kamen die Pluralität der Religionen und die Diversität der Kulturen in den Blick. Das führte zu weiteren Perspektiven, aus denen heraus die Theologie kontextuell betrieben wurde.

Es kam hinzu, dass sich spätestens Anfang dieses Jahrtausends, in gewissem Sinne verbunden mit den terroristischen Anschlägen des 11. September 2001, die weltweite Einschätzung der Zukunft der Religionen radikal veränderte. War man zuvor unter dem Stichwort „Säkularisierung“ der Ansicht, dass diese weltweit die Religionen ablösen und zu einer absoluten Autonomie des Menschen führen würde, ist seither vom *revival of religions* die Rede. Das wiederum erfordert zumindest die Einbeziehung der Religionen in die Erörterung der Zukunftsperspektiven der Welt.

Wie man erkennen kann, verlagern sich die Akzentsetzungen. Ohne Zweifel setzt sich eine kontextbewusste Theologie immer stärker durch. Es wird aber immer selbstverständlicher, dass sie nicht mehr eigens betont wird, sondern die inhaltlichen Ausrichtungen der Theologien ihnen auch den Namen geben. So ist die Rede von Befreiungstheologie(n), *Black Theology*, feministischer Theologie, Theologie der Religionen, neuerlich im Blick auf die argentinische Form der Befreiungstheologie von der Theologie des Volkes Gottes und andere mehr. Im Zusammenhang mit methodischen Überlegungen ist noch die aus den USA nach Europa importierte komparative Theologie hinzuzufügen.

Inkulturation

Im Gegensatz zur Kontextualität ist „Inkulturation“ ein bis heute vor allem missionstheologisch gebrauchter Begriff. Während beim Begriff „Kontextualität“ die Wahrnehmungsperspektive vorrangig ist, ist „Inkulturation“ wesentlich von der Handlungsperspektive geprägt. Nachdem es schon früher unterschiedliche Begriffe gegeben hat, die alle auf ihre Weise das Sich-Einlassen auf fremde Kontexte zum Inhalt haben – Akkommodation, dann mit dem Begriff „Kultur“ auch Enkulturation und Akkulturation –, hat sich theologisch und kirchenamtlich seit den 1960er beziehungsweise 1970er Jahren „Inkulturation“ durchgesetzt.

„Kultur“ steht hier für die vom Menschen gestaltete Welt und Natur. Dass sich diese Weltgestaltung nicht überall auf gleiche Weise vollzogen hat, wurde der westlichen Welt seit der Zeit der Entdeckungen immer klarer. Allerdings waren die Europäer, die religiös in der Regel auch Christen waren, davon überzeugt, dass die europäische Kultur die bestmögliche ist. Insofern verband sich mit dem christlichen Missionseinsatz und der Verkündigung des Evangeliums von Anfang an ein zivilisatorisch-kultureller Impuls.

Die Erfahrung, dass ohne Kenntnis der fremden Sprachen die Herzen der Fremden nur schwer erreicht werden konnten, war eine

erste Erkenntnis der Missionare. Doch gab es hier eine doppelte Reaktion. Während man in Amerika den Einwohnern auf die Dauer die eigenen Sprachen aufoktroierte – Englisch und Französisch in Nordamerika (USA beziehungsweise Kanada), Spanisch in Mittel- und Südamerika (außer Brasilien, wo Portugiesisch eingeführt wurde), in Afrika vor allem Englisch und Französisch –, kamen in Indien, China und Japan die Missionare schnell zur Erkenntnis, dass sie die einheimischen Sprachen und Dialekte zu lernen hatten.

Es waren bedeutende Jesuitenmissionare in Indien und China, für die stellvertretend Robert de Nobili (1577–1656) und Matteo Ricci (1552–1610) stehen, mit deren Namen sich bald der Einsatz von Akkommodationsbemühungen verband. Sie wurden auf den Eigenwert der fremden Kulturen aufmerksam, lernten die einheimische Literatur und die wissenschaftlichen Forschungen kennen und begannen einen wissenschaftlichen Diskurs mit den Gelehrten der Länder. Dass diese Bemühungen durch den unseligen Ritenstreit ein frühes Ende fanden und zum zeitweiligen Abbruch der Kontakte zwischen dem Abendland und Asien führten, ist bekannt.

Inzwischen sind die internationalen Kontakte vielseitig. Vielfach stehen wirtschaftliche Fragen im Vordergrund. Auch der kulturwissenschaftliche Austausch ist in erster Linie längst kein Austausch mehr zwischen den Vertretern der Religionen. Doch ist angesichts der Bedeutung, die Religionen gerade in Asien spielen, der interreligiöse Austausch ein grundlegender Bestandteil des interkulturellen Diskurses.

Es kommt ein Weiteres hinzu. Während in Asien die christliche Population aufs Ganze – abgesehen von den Philippinen – eine eher marginale Größe ist, gilt Lateinamerika heute als der größte katholische Erdteil. Zugleich breitet sich das Christentum in Afrika in unterschiedlicher Gestalt aus. Nordamerika ist mehr oder weniger in die westliche Welt eingegliedert. Da die sogenannte Weltmission aber bis zum Ende der Kolonialzeit weithin mit dem Christentum des Westens, also dem katholischen und dem reformatorisch-protestantischen, verbunden war, rufen die daraus entstandenen Kirchen der sogenannten Missionsgebiete heute nach Umgestaltungen im Sinne einer stärkeren Heimischwerdung des Christentums bei ihren Völkern.

„Inkulturation“ bedeutet eine stärkere Berücksichtigung der einheimischen Werte, Sitten und Gebräuche. Sie betrifft besonders die Gestaltung der Gottesdienste. Katholischerseits hat die Ersetzung der lateinischen Sprache seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil durch die Verwendung der einheimischen Sprachen vor allem atmosphärisch zu einer einschneidenden Neugestaltung der Gottesdienste in Afrika, aber auch in Indien und anderen Ländern der Welt geführt. Erst ein lautes Aussprechen des Hochgebets in China mit einer vernehmbaren Nennung des Namens des Papstes machte es den Chinesen möglich, laut ihrem Bekenntnis zur universalen Kirche Ausdruck zu geben. Als Benedikt XVI. zum Papst gewählt wurde, konnte man auch in China vielerorts die Poster sehen, die in Deutschland aushingen.

Interkulturation

Die gottesdienstliche Verkündigung des Evangeliums in der Muttersprache trägt zugleich dazu bei, dass auch dem Verständnis der Lehre ein ganz neues Gewicht zukommt. Der moderne gebildete Mensch möchte verstehen, was er glaubt. Das ist nicht nur in Europa heute ein Problem, sondern betrifft auch die Gebildeten in anderen Ländern der Kirche und selbst das einfache Volk.

Persönlich erinnere ich mich gerne an eine Reise mit dem Essener Weihbischof Julius Angerhausen nach Papua-Neuguinea. In dem Land sind Schafe praktisch unbekannt, aber die Schweine sind zahlreich und werden in ihrer Nützlichkeit geachtet. Wir besuchten ein Katechetisches Institut. Dort fragte man den Bischof: Wenn in der Heiligen Schrift, die in einer landwirtschaftlichen Kultur entstand, das Bild des Hirten und der Schafherden so leicht zu verstehen war, dass Jesus als der gute Hirte beschrieben wurde, warum könnte man das Bild in einer Kultur, in der die Schweine allen bekannt sind, nicht durch den Schweinehirten ersetzen?

Benedikt XVI. machte in einer großen Rede, die er als Kardinal in verschiedenen großen Städten der Welt gehalten hat, darauf aufmerksam, dass die Heilige Schrift selbst in einer bestimmten Kultur

entstanden ist. Die Botschaft des Evangeliums kommt folglich niemals als nacktes Evangelium in eine andere Kultur, sondern stets in einer bestimmten kulturellen Gestalt. Deshalb müsse man eigentlich nicht von „Inkulturation“ sprechen, sondern von „Interkulturation“, also von einem schon inkulturierten Evangelium, das nach einer neuen Gestalt der Inkulturation ruft. Auch wenn der Vorschlag wenig Resonanz gefunden hat, enthält er doch eine klare Problemanzeige.

Zwar macht sich Papst Franziskus den Begriff seines Vorgängers nicht zu eigen, doch stellt er in *Evangelii gaudium* fest: „Wir können nicht verlangen, dass alle Völker aller Kontinente in ihrem Ausdruck des christlichen Glaubens die Modalitäten nachahmen, die die europäischen Völker zu einem bestimmten Zeitpunkt der Geschichte angenommen haben, denn der Glaube kann nicht in die Grenzen des Verständnisses und der Ausdrucksweise einer besonderen Kultur eingeschlossen werden. Es ist unbestreitbar, dass eine einzige Kultur das Erlösungsgeheimnis Christi nicht erschöpfend darstellt.“ (EG 118) Bei der Evangelisierung ist also Inkulturation immer mit angesagt. Da aber das Volk Gottes aufgrund der Vielfalt der Völker der Erde viele Gesichter hat, soll es diese auch in Zukunft haben (vgl. EG 115).

Christlich-theologisch keine Kontextualität ohne den Text!

Abschließend kehren wir noch einmal zur Kontextualität zurück. Die Evangelisierung erfolgt heute weithin im bekannten Dreischritt „Sehen – Urteilen – Handeln“. Wie gesagt, ist die Kontextualität beziehungsweise die Analyse der Kontexte theologisch ins Bewusstsein getreten, als der vielgestaltige gesellschaftliche Pluralismus an Bedeutung gewann. Bei der Beschäftigung mit der kontextuellen Vielfalt dürfen jedoch die beiden weiteren Schritte nicht vernachlässigt werden. Bevor das Erkannte aber handlungsrelevant wird, bedarf es eines Urteils „im Lichte des Evangeliums“. Papst Franziskus betont nicht nur, weil er aus dem Jesuitenorden kommt, die Unterscheidung der Geister: Diese geschieht „im Lichte des Evangeliums“, so dass die „Zeichen der Zeit“ in diesem Lichte zu sehen und zu verstehen sind.

Persönlich möchte ich formulieren: Das notwendige Interesse an den Kontexten darf nicht dahin führen, 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. Papst Franziskus hat es in *Evangelii gaudium* mit den Worten seines Vorgängers so ausgedrückt: „Ich werde nicht müde, jene Worte Benedikts XVI. zu wiederholen, die uns zum Zentrum des Evangeliums führen ‚Am Anfang des Christseins steht nicht ein ethischer Entschluss oder eine große Idee, sondern die Begegnung mit einem Ereignis, mit einer Person, die unserem Leben einen neuen Horizont und damit seine entscheidende Richtung gibt.‘“ (EG 7) Oder mit den Anfangsworten der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils gesagt: Die Person Jesu ist *lumen gentium*, das „Licht der Völker“.

Diese grundlegende Sicht der Dinge darf über allen anderen Beschäftigungen, so nützlich sie sein mögen, nicht verloren gehen. Letztlich müssen alle Forschungen und Reflexionen der Theologie dem einen dienen, was Karl Rahner als „Mystagogie“ bezeichnet hat: Hineinführung in das Geheimnis Gott. Diese Hineinführung führt im christlichen Glauben über die Gestalt des Jesus von Nazareth. Er, der sich als „den Weg“ bezeichnet hat (vgl. Joh 14,6), ist der für alle Menschen mögliche Weg in menschlicher Geschichte. Man muss ihn nur entdecken.

Die Mission der Kirche im Kontext der modernen Philippinen

von Andrew Gimenez Recepción

Eine Suche am kirchlichen Horizont

Dieser Beitrag bietet keine erschöpfende Abhandlung aller möglichen Erkenntnisse zum Thema Mission im Kontext der heutigen Philippinen – vor allem was die Erfahrung der philippinischen Ortskirche angeht. Dessen ungeachtet gibt es zwei Möglichkeiten, den kirchlichen Horizont durch das Fernglas der Mission zu sichten: 1) die Suche nach den Zeichen der Zeit in den aktuellen Ereignissen der philippinischen Gesellschaft und aus der Perspektive des Evangeliums, die ganz klar die Mission der Kirche erkennen lassen, und 2) eine auf Beispiele gestützte Untersuchung der aktuellen Glaubenserfahrung vor dem Hintergrund dessen, was für die Philippiner gegenwärtig Grundwerte oder eben keine Werte sind, und der Versuch, dies aus der Sicht des Glaubens innerhalb des kirchlichen Rahmens eines lebendigen, durch das Wort Gottes erneuerten Glaubens zu interpretieren. Mit anderen Worten: Im ersten Fall soll schlicht und einfach ermittelt werden, welche Prozesse gerade ablaufen und wie die Kirche klar auf die gegenwärtigen Herausforderungen reagieren kann. Im zweiten Fall geht es um die Möglichkeiten der Erneuerung der Mission, die über die bloße Wahrnehmung und kurzfristige Interpretation des momentanen Zustands im Lichte des Evangeliums hinausgehen und die Mission stattdessen in den Mittelpunkt des Kirche-Seins in der heutigen Zeit stellen.

Wir werden versuchen, die Mission der Kirche im Kontext der heutigen Philippinen zu verstehen, indem wir den kirchlichen Horizont auf die zweite beschriebene Weise untersuchen.

Mission in der Krise

Einer der größten Irrtümer im Hinblick auf die Mission ist die Vorstellung, dass die Mission in die Zuständigkeit von Glaubensorden oder Einrichtungen des geweihten Lebens fällt. Diözesanpriester und Seminaristen werden primär für das Gemeindeapostolat ausgebildet. Eine weitere Fehlwahrnehmung ist das romantisch verklärte Bild vom Missionar als Mensch mit einem besonderen Charisma und der Gabe, Menschen in fernen fremden Ländern trotz der Gefahren und Schwierigkeiten dieses missionarischen Wirkens zum Christentum zu führen. Dieser Glaube hat die Mission an den äußersten Rand des kirchlichen Lebens gedrängt – ganz so, als sei sie das „Außenministerium“ der Kirche, das sich nur um die abgelegenen und exotischen Gegenden kümmert, wenn es um die Evangelisierung und die Verkündung des Evangeliums geht. Verfestigt hat sich dieser Irrglaube noch durch die allgemeine Wahrnehmung der Laien, bei der Mission drehe es sich nur um Geld oder das Sammeln von Spenden am Weltmissionssonntag.¹

In der Summe ist das ein Zeichen dafür, dass sich das traditionelle Missionsverständnis in der Krise befindet. Für viele Christen ist die Mission eine Wahlmöglichkeit, weil sie immer mit der spezialisierten Arbeit assoziiert wurde, die jenen Unerschrockenen vorbehalten war, die sie als ihre Berufung empfanden. Schließlich war der Zweck der christlichen Mission von Anbeginn klar: „Seelen retten“, indem man Menschen zum Christentum bekehrt. In der Theologie dieser Tage war Bekehrung gleich Taufe und Aufnahme in die sichtbare Kirche als (einziges) Mittel zur Erlangung des Seelenheils. Die Strategie der christlichen Mission war ebenso klar: „die Kirche einpflanzen“, wo sie nicht existierte, und „die Kirche vergrößern“, wo es sie bereits gab (vor allem durch Schulen, Krankenhäuser und Hilfsorganisationen). Das Modell einer reproduzierten Kirche war in erster Linie ein europäisches Modell, das gut funk-

¹ Vgl. Juan Rojas/Andrew G. Recepción, „Globalization and Youth“, in: *Vinculum* 24 (2007) 2.

tionierte, wo die christliche Mission Hand in Hand mit der westlichen Kolonialisierung ging.²

Mission und Kirche sind untrennbar miteinander verbunden, weil es den Wesenskern der Kirche ausmacht, missionarisch zu sein (AG 2). Wenn die Mission in der Krise ist, muss sich folglich auch „die Kirche stets in einem Zustand der Krise befinden und einer ihrer größten Mängel darin bestehen, dass sie sich dessen nur gelegentlich bewusst ist“. Schließlich ist die Krise Folge „der andauernden Spannung zwischen dem Wesenskern der Kirche und ihrem empirischen Zustand“³. Mit anderen Worten: „Der Krise zu begegnen, heißt der Chance habhaft zu werden, wahrhaft *Kirche* zu sein“⁴, weil neue missionarische Situationen neue Prioritäten in der Mission erfordern – und neue Strategien, die den Zeichen der Zeit und dem jeweiligen Kontext Rechnung tragen. Man kann die Krise in der Mission als Gefahr empfinden, weil die Kirche einfach nur den Status quo wahrt. Man kann sie aber auch als Chance dafür sehen, dass das Evangelium Strukturen aufbricht sowie Werte und Beziehungen gemäß dem Evangelium Christi transformiert.

Die Bedeutung der Mission

Von David Bosch stammt die brillante Formulierung, dass es „im Universum der Mission ein Pluriversum der Missiologie“ gibt. Das heißt, es gibt verschiedene Möglichkeiten, die Mission zu verstehen oder zu praktizieren, aber nur eine Mission der Kirche. Oder, um es mit den Worten von Dennis Murphy zu sagen: „Mission ist keine bloße Frage der Verbreitung von Informationen oder einfach etwas, das wir für andere tun, sondern etwas, das *wir sind*.“ Oder anders ausgedrückt: Glauben „besteht aus dem vollen Leben unseres Glau-

² Vgl. Gerald Hall, „The Christian Mission Today“, in: *Compass* 41 (2007), S. 3.

³ David Jacobus Bosch, *Transforming Mission*, New York 1991/2011, S. 2.

⁴ Ebenda, S. 3.

bens an unseren Herrn, Jesus Christus, als Einzelne und als Gemeinschaften – weil Kirche, die den Glauben lebt, auf jeder Ebene der Gesellschaft etwas bewirkt“⁵.

Um die Dynamik der Mission besser zu veranschaulichen, könnte man sich folgender Metaphern bedienen: 1) *Aussenden*: Priorität der Evangelisierung durch direkte Verkündung des Evangeliums; 2) *Bezeugen*: Evangelisierung vollzieht sich durch Ablegen von Zeugnis, Gottesverehrung und Vorleben von Gemeinschaft; 3) *Solidarisieren*: Solidarität mit anderen Menschen, vor allem denen an den Rändern der Gesellschaft. Diese drei missionarischen Metaphern sollten idealerweise „in jeder Ortskirche koexistieren“⁶. Zudem lässt sich Mission auch mit Bildern beschreiben, die vermitteln, was einen Missionar ausmacht:

1) *Schatzjäger*: Ein Missionar bringt Kulturen nicht nur die Botschaft des Evangeliums, sondern lädt sie auch ein, die Schätze zu heben, die in der Geschichte, den Kulturen und Traditionen der Menschen vergraben sind.

2) *Pädagoge*: Ein Missionar bedient sich der Vorstellungskraft anderer, um sie zu Reflexion und Handeln auf der Basis der Erfahrungen des eigenen Lebens einzuladen; Jesus als visionärer Pädagoge wird zum Vorbild für den Missionar, weil die Lehre Jesu die ganze Person anspricht, unterdrückende Strukturen und Haltungen verurteilt und zu einer persönlichen, sozialen und kosmischen Transformation aufruft.

3) *Gast*: Ein Missionar lebt bei der Arbeit mit anderen Kulturen die Werte der Gastfreundschaft, des Respekts und der Freundschaft vor.⁷

Es sei jedoch gesagt, dass es bei der Mission nicht einfach darum geht, was zu tun ist oder nicht, oder welche Ergebnisse man sich von ihr erwartet, sondern dass sie in erster Linie ein Lebensprojekt jedes Christen und jeder christlichen Gemeinde ist.

⁵ Gerard Hall, a. a. O., S. 3.

⁶ Ebenda, S. 4.

⁷ Vgl. ebenda, S. 4–5.

Der Zustand der Mission in der philippinischen Ortskirche

Angesichts des gegenwärtigen Zustands der Philippinen hat es zunächst den Anschein, es sei einfach, die Zeichen der Zeit zu lesen und die Mission der Kirche im Kontext der heutigen philippinischen Gesellschaft zu definieren. Blendet man die aktuellen Ereignisse, die häufig dem Diktat der Parteienpolitik unterliegen, jedoch einmal aus, stellt man fest, dass es im Hinblick auf die Mission der Kirche in erster Linie zwei zu untersuchende Aspekte gibt: gesellschaftliche Institutionen und vorherrschende säkulare Kulturen.

Gesellschaftliche Institutionen

Eine Ansprache⁸ des kürzlich verstorbenen Erzbischofs Leonardo Legaspi liefert eine realistische Analyse der gesellschaftlichen Institutionen in den heutigen Philippinen: Die Geschichte unseres Volkes ist dem Empfinden nach geprägt von einer vernichtenden Flutwelle des sozialen Elends – dem Gefühl, dass unsere Gesellschaft unter einer schrecklichen Krankheit leidet. Verstärkt wird dieses Gefühl von dem Wissen, dass die Spirale der Armut, Ignoranz und sozialen Ausgrenzung, die unsere Gesellschaft durchzieht, nicht die Folge von fehlenden Naturreichtümern, von Krieg oder von Unterdrückung durch fremde Mächte ist. Nein, die Probleme unseres Landes sind hausgemacht. Sie sind Verkörperungen dieses sozialen Elends. Viele kluge Köpfe glauben, unsere Kultur sei „mängelbehaftet“. Die Wähler geben der korrupten politischen Führung die Schuld. Dem halten die Politiker entgegen, nur wer korrupt sei, könne sich an der Macht halten, weil die Wähler ständig bei Laune gehalten werden wollen. Sie geben die Schuld also dem korrupten Wähler, der bei jeder Wahl bestochen werden will.

Im jüngsten Hirtenbrief der Katholischen Bischofskonferenz der Philippinen (CBCP) war von einer „allumfassenden Kultur der Kor-

⁸ Erzbischof Leonardo Legaspi, Ansprache zur Abschlussfeier, 10. März 2008.

ruption“ die Rede. Inzwischen hat die Korruption systemischen Charakter: Dem typischen Staatsbeamten ist sie mittlerweile in Fleisch und Blut übergegangen. Der korrupte Politiker ist die Regel statt die Ausnahme, und der ehrliche Politiker gilt als schrullig oder Relikt einer vergangenen Zeit.

Nationalstolz, ein Gefühl, das Liebe zum Land voraussetzt, ist auch bei seinen letzten Verfechtern – den Intellektuellen und der Jugend – verfliegen. Eine frühere Aktivistin, die inzwischen als eine der führenden Journalistinnen im Land gilt, erklärte mir gegenüber kürzlich, dass Nationalismus passé sei.

Wer trägt die Schuld an unserem sozialen Elend? Die Antwort liegt auf der Hand. Es sind die Menschen, die führende Positionen in allen Bereichen der Gesellschaft inne hatten oder haben: in der staatlichen Verwaltung, in der Wirtschaft, in der Gesellschaft, in den Medien und in der Kirche.

Die Frage ist, wie sich ein Wandel von oben einleiten lässt. Durch Verabschiedung neuer Gesetze? Mit Sicherheit nicht. Moral und Charakter sind keine Frage von Gesetzen. Durch Vertrauen auf den Wahlprozess? Man muss sich nur die Possen unserer Senatoren und Kongressabgeordneten bei den gesetzgeberischen Debatten und Anhörungen anschauen, um zu dem Schluss zu kommen, dass dies ein düsteres Szenario ist. Die Macht des Volkes? Wenn es zu einer weiteren Volksherrschaft käme, wäre dies die vierte, wie Sie sich erinnern werden – und nichts hat sich geändert!

Können wir noch auf den Idealismus der Jugend setzen? Leider ist das eine schwindende Aussicht, weil selbst die akademische Elite, die einst die Bastion des Nationalismus war, neuerdings von einer Welt ohne Grenzen spricht, es akzeptabel findet, auszuwandern, und es für eine überkommene Vorstellung hält, zu bleiben und im Kampf für den Wandel voranzugehen.

Wie ist es um unsere Moral und unsere religiösen Eliten bestellt? Hören Sie sich die laute Kritik in unserem Umfeld an: Unsere Geistlichen sind gespalten! Uneins! Politische Analphabeten! Sofern sich diese Kritik auf die CBCP bezieht, beruht sie meines Erachtens auf Fehlinformationen. Aber die negative Wahrnehmung gibt es, und

sie ist unübersehbar. Die Glaubwürdigkeit unserer Institutionen – Voraussetzung für unsere politische und gesellschaftliche Stabilität – schwindet.

In der obigen Analyse geht es um den Niedergang grundlegender Institutionen in unserer heutigen Gesellschaft oder zumindest den Verlust der Glaubwürdigkeit gesellschaftlicher Institutionen einschließlich der Kirche.

Im Mittelpunkt der Mission der Kirche in den Philippinen muss in erster Linie die Erneuerung der Institutionen stehen. Und diese Erneuerung muss bei der Kirche selbst beginnen. Mit anderen Worten: Mission muss die Form der Befreiung von Strukturen der Sünde durch persönliche und gemeinschaftliche Wandlung annehmen.

In *Ecclesia in Asia* hieß es, die Berufung der christlichen Laien sei es, die Gesellschaft von innen heraus zu erneuern – durch ein am Evangelium ausgerichtetes Leben, das auf die Strukturen und Beziehungen in der Gemeinschaft wirkt.

Im Lichte der Soziallehre umfasst die prophetische Rolle der Kirche auch, alle Formen gesellschaftlicher Übel in unserer heutigen Gesellschaft *klar zu benennen*. Dies ist ein entscheidender Aspekt der prophetischen Rolle der Kirche, weil die heutige Gesellschaft die sozialen und strukturellen Missstände falsch benennt, indem sie sie als gut und richtig darstellt, selbst wenn es sich um verdeckte Missstände handelt. Die Soziallehre fordert vom Volk Gottes eine prophetische Wut gegenüber allen Formen der Ungerechtigkeit, Unterdrückung und Verletzung der Menschenwürde.

Die prophetische Rolle der Kirche muss alle Schichten der Menschheit durchdringen: die Welt der Politik, der Wirtschaft, der Medien, der Unterhaltung, der Kultur, der Bildung und des Sports –, indem sie sie von innen heraus erneuert und so eine neue Zivilisation der Liebe hervorbringt. Die Soziallehre verleiht der Kirche eine klare prophetische Identität – gegen die Diktatur des Relativismus und die Herrschaft der Selbstgefälligkeit in Bezug auf soziale und strukturelle Missstände.

Im Plan, der in *Philippines 2030 Journey to Nationhood* vom *Institute for Solidarity in Asia* (ISA) vorgestellt wurde, erklärt Jesus Esta-

nislao: „Institutionen sind absolut wichtig: Durch sie erhalten wir kontinuierliche Unterstützung und Förderung, und durch sie erhalten wir Hilfe im Versuch, an unseren Grundwerten festzuhalten, gegen alle Widrigkeiten, Belastungen und Umstände von Leben und Arbeit.“⁹ Die Mission der Kirche muss die Stärkung der grundlegenden gesellschaftlichen Institutionen fördern – nicht nur durch pastorale Schreiben, sondern durch Heranbildung katholischer Christen mit sozialer Verantwortung und sozialem Gewissen. Diese Sicht teilt auch das *Institute for Solidarity in Asia*, wenn es die Notwendigkeit des Engagements für die Stärkung zentraler Institutionen betont und bekräftigt, dass jeder von uns in diese Aufgabe eingebunden werden kann und muss. Damit müssen wir dort anfangen, wo wir tatsächlich sind: in den Familien, den Schulen und den Unternehmen, in denen wir beschäftigt sind. Die Verantwortung dafür liegt in unseren Händen. Wir müssen gar nicht weit schauen, wenn wir einen Beitrag für den weiteren Aufbau unserer Nation leisten wollen. Auf unserem Platz im Leben müssen wir dafür sorgen, dass die Grundwerte respektiert und richtig vermittelt werden.¹⁰

Es fällt nicht in die Zuständigkeit der kirchlichen Mission, praktische Lösungen für die Krise der gesellschaftlichen Institutionen vorzuschlagen. Dennoch gilt es, die unverzichtbare Rolle der Kirche bei der Erneuerung der Institutionen – mit der christlichen Familie als Keimzelle dieses Prozesses – zu bekräftigen. Angesichts des als überkommen geltenden Nationalismus kann die Erneuerung der Institutionen über die philippinische Familie erfolgen. Tatsächlich „ruht die Hoffnung für unsere Zukunft auf dem Vermögen der Familien, einen positiven Einfluss auf andere Familien auszuüben, wenn es um die zentrale Aufgabe geht, ein geeintes und glückliches Heim zu schaffen, in dem die richtigen Werte vorgelebt werden.“¹¹

⁹ Jesus P. Estanislao, *Philippines 2030 Journey to Nationhood. Towards A National Community of Responsible Citizens*, Institute for Solidarity in Asia 2006, S. 63.

¹⁰ Vgl. ebenda.

¹¹ Ebenda, S. 67.

Transformation von Kulturen: Auf dem Weg zu einer Kirche der Gegenkulturen

Die philippinischen Mega Malls – globale Kultur im Ausverkauf

Im Jahr 2015 betrug die Bevölkerung der Philippinen 100,98 Millionen Menschen.¹² Im Großraum Manila, der Hauptstadt der Philippinen, rechnete man für „2015 mit 15 Millionen Menschen“¹³ (genaue Zahlen liegen bis dato nicht vor). Die große Mehrheit derer, die hinzukommen, siedeln sich in den hunderten von Slums rund um Manila an. Die Armut wächst. Der Umstand, dass „Philippiner ihr Leben in ihrem Heimatland trost- und hoffnungslos finden“¹⁴ und lieber auswandern, unterstreicht dies: 2015 arbeiteten 2,4 Millionen Philippiner im Ausland¹⁵. Zum Vergleich: 1995 waren es noch 782.000, im Jahr 2006 bereits 1,52 Millionen.¹⁶ Trotz der drängenden sozialen Probleme unterliegt die Mehrheit der Philippiner dem Einfluss von drei Formen der globalen Populärkultur: (1) Fernsehen, (2) Mobiltelefon, (3) Mega Malls. 2007 gab es in achtzig Prozent der philippinischen Haushalte einen Fernseher und die Philippiner versandten durchschnittlich eine Billion SMS-Nachrichten täglich.¹⁷ Schauen wir uns jetzt die philippinischen Mega Malls als populäres Vehikel der kulturellen Globalisierung in den Philippinen und deren Folgen für die Mission an.

¹² Philippine Statistics Authority, <https://www.psa.gov.ph/content/highlights-philippine-population-2015-census-population> (29.05.2017).

¹³ Dennis Murphy, „Metro Manila 2015. The Democratic Scenario“, in: *World Mission* 9 (2007), S. 20–23.

¹⁴ Bernadette M. Gavino-Gumba, „GMA’s Choice“, in: *Vox Bicol* (2007), S. 5.

¹⁵ Philippine Statistics Authority, <https://psa.gov.ph/content/total-number-of-fws-estimated-24-million-results-2015-survey-overseas-filipinos> (29.05.2017).

¹⁶ Bernadette M. Gavino-Gumba, „GMA’s Choice“, a. a. O.

¹⁷ Rosemarie Francisco Reuters, „Filipinos sent 1 billion text messages daily in 2007, 03.04.2008, <https://web.archive.org/web/20080308115828/http://technology.inquirer.net:80/infotech/infotech/view/20080304-122775/Filipinos-sent-1-billion-text-messages-daily-in-2007> (29.05.2017).

Die größte und angesagteste Mall in den Philippinen ist derzeit die 2006 eröffnete Mall of Asia. Sie ist die größte Shopping Mall in den Philippinen und im Hinblick auf die Bruttogeschosfläche die siebtgrößte Shopping Mall der Welt – nach der South Dongguan Mall (China), der Golden Resources Mall (China), dem Central World Plaza (Thailand), dem Seacon Square (Thailand) und der Runwal Arcade (Indien).¹⁸ Sie bedeckt eine Fläche von 19,5 Hektar neu erschlossenen Landes und hat eine Bruttogeschosfläche von 386.224 Quadratmetern.¹⁹ Sie bietet Parkplätze für 5.000 Autos, 600 Geschäfte und 150 gastronomische Einrichtungen.²⁰

Über ihre enorme Ausdehnung hinaus ist die Mall of Asia ein Sinnbild für den heutigen Zustand der Philippinen. Fünf Arten von Philippinern, die fünf verschiedene Sektoren der heutigen philippinischen Gesellschaft repräsentieren, verkehren in der Mall of Asia. Die erste Gruppe bilden die sehr reichen und nach westlichen Maßstäben erzogenen Philippiner, die sich in den vielen Shops, die teure Importware aus Italien, den USA, London und Paris anbieten, alles leisten können. Bei einer eintägigen Shopping-Tour lassen sie zweihundert bis tausend Dollar in der Mall. Sie dinieren in einem der Steakhäuser, wo es Steaks gibt, die das Monatsgehalt einer Kassiererin in einem der Shops in der Mall beziehungsweise den Zweijahresverdienst eines Straßenfegers in Manila kosten. Die zweite Gruppe bildet die philippinische Mittelschicht. Sie geht in die Mall, um dem Schmutz und Chaos der Stadt zu entfliehen und sich die Annehmlichkeiten der ersten Welt zu gönnen: einen geeisten Frappuccino bei Starbucks, drahtlos auf einem Apple MacBook im Internet surfen, bei McDonald's einen Big Mac essen oder einfach nur durch die Gänge der Mall schlendern, um nach günstigen Angeboten Ausschau

¹⁸ Staff of Shopping Centers Today (20.05.2006). Mall of Asia opens in Philippines. News. International Council of Shopping Centers (15.02.2007).

¹⁹ Vgl. „SM Mall of Asia“, http://en.wikipedia.org/wiki/SM_Mall_of_Asia (31.05.2017).

²⁰ Vgl. ebenda.

zu halten. Andere kommen, um sich im größten IMAX-Kino auf den Philippinen die neuesten Filme anzuschauen.

Die dritte Gruppe in der Mall of Asia bildet die Masse der in der Mall arbeitenden Philippiner, die zeitig aufstehen und sich nach einem schnellen Frühstück mit einem Stück *pan de sal* und einer Tasse Instant-Kaffee in Sammeltaxis auf ihren täglichen Arbeitsweg machen müssen, um pünktlich zur Öffnungszeit der Shops und sonstigen Geschäfte in der Mall zu sein. Mit dem Monatsgehalt, das sie dort verdienen, könnten sie sich in den Läden, in denen sie als Verkäufer oder Laufburschen arbeiten, kein Paar Schuhe leisten. Die vierte Gruppe bilden Philippiner, die in die Mall gehen, um für kurze Zeit ihrer bitteren Armut zu entfliehen und das Gefühl zu haben, reich zu sein, ohne auch nur einen Penny in der Tasche zu haben. Die fünfte Gruppe bilden die gesichtslosen Menschen, denen schon an den gläsernen Eingangstüren der Zutritt zur Mall verwehrt wird, weil sie verwahrlost wirken oder als potenzielle Terroristen gelten, weil sie im Viertel um die muslimische Moschee in der Nähe der Mall leben, dessen Einwohner sich gegen die Zwangsumsiedlung stemmen.

In der Dynamik der kulturellen Globalisierung ist eine Mega Mall eines der Symbole für die eine globale Nation, der die Philippinen angehören. Man kann in ihr einen neuen Tempel sehen, in dem die Philippiner in Berührung mit den Werten des globalen Dorfes kommen – über die zahlreichen Verkörperungen der globalen Kultur mit ihren Versprechen von makelloser Schönheit, größeren Annehmlichkeiten, neuer Identität und virtueller Realität. Auf der anderen Seite kann sie auch neue Wege eröffnen, auf die Menschen außerhalb der Kirche zuzugehen und neue praxisbezogene pastorale Strategien zu entwickeln: beispielsweise das Feiern von Sonntagsmessen in Mega Malls oder das Einrichten von Andachtsräumen oder Kapellen als Service der Mall-Betreiber. Eine Mega Mall trägt die kulturelle Globalisierung in das örtliche Umfeld.

Gestützt auf die Erfahrung der Philippinen mit der globalen Populärkultur untersucht dieser Beitrag im Folgenden kurz einige Gedanken zur Mission als Gegenkultur im globalen Dorf.

Mission als Gegenkultur

Die nachstehende Frage von Lesslie Newbigin zur Beziehung zwischen Evangelium und Kultur erfasst die Problematik von Mission und Kultur am Scheideweg des globalen Dorfes: „Stellen wir uns doch einmal vor, statt zu versuchen, das Evangelium aus der Sicht der Kultur zu verstehen, würden wir versuchen, unsere Kultur aus der Sicht des Evangeliums zu verstehen?“²¹ Um nicht Gefahr zu laufen, Kultur zu einem konzeptuellen „Mischmasch“ zu machen, sei klargestellt, dass „Kultur als die Lebensordnung verstanden werden kann, in der Menschen Bedeutung durch Praktiken der symbolischen Repräsentation herstellen“²². Die kulturelle Dimension der Globalisierung darf Kultur nicht nur als Ausdruck der *instrumentellen Symbolisierung*, also als Anhängsel wirtschaftlicher Praktiken mit den marktbasieren und technologieträchtigen Bedeutungen verstehen, sondern muss sie auf viel grundlegenderer Ebene als *existentielle Symbolisierung*, also „Bedeutungen als Selbstzweck im Gegensatz zu einfachen instrumentellen Bedeutungen“ begreifen.²³ „Kultur macht uns zu dem, was wir sind, und liefert die Erklärung für das, was wir tun.“²⁴

Die Transformation der Kultur im globalen Dorf muss das Evangelium wie ein weißes Licht sehen, das vom Prisma der Mission der Kirche in das Spektrum von sieben Gegenkulturen gebrochen wird, die sich gegen die dominanten Kulturen der kulturellen Globalisierung stemmen.

Kultur der Großzügigkeit als Antwort auf die Kultur des Konsumierens
Konsumorientiertes Denken ist der unstillbare Wunsch nach Besitz materieller Güter, um Schritt zu halten mit einem bestimmten Lifestyle, der statt von den Notwendigkeiten von den Wünschen diktiert

²¹ Lesslie Newbigin, „Can the West Be Converted?“, in: *International Bulletin of Missionary Research* 11 (1987) 1, S. 5.

²² John Tomlinson, *Globalization and Culture*, United Kingdom, 1999, S. 18.

²³ Vgl. ebenda, S. 19.

²⁴ *Regional Report on East Asia (2005) and the Pacific by the Jesuit Task Force on Globalization and Marginalization*, S. 14.

wird. Eine konsumistische Kultur verortet die Bedeutung des Lebens deshalb in der Menge der konsumierten Güter und erworbenen Besitztümer. Je mehr Güter man anhäuft, desto lebenswerter wird das Leben. Dieser Trugschluss endet bei manchen damit, dass sie immer mehr wollen – auf Kosten der Grundbedürfnisse anderer.

Mission etabliert eine Kultur der Großzügigkeit, die von einem am Evangelium orientierten Lebensstil geprägt ist, der nicht auf Wünschen, sondern auf Bedürfnissen gründet. Großzügigkeit ist nicht gleichzusetzen mit Wohltätigkeit oder gar einer auf sozialen Investments basierenden Unternehmensphilosophie, die Überschüsse unter den Armen verteilt, in der Hoffnung, dass das Unternehmen irgendwann davon profitiert. Sie ist auch nicht einfach eine Tugend des Einzelnen. Eine Kultur der Großzügigkeit geht vielmehr einher mit einer radikalen Transformation, die sich auf der Seins-Ebene abspielt, auf der das Zentrum der Existenz nicht mehr das Ego, sondern der Mitmensch ist. Auf dieser Grundlage wird der Kern der Existenz im globalen Dorf transformiert durch eine trinitarische Beziehung, die den Bedürfnissen anderer Vorrang vor den persönlichen Wünschen gibt, die christliche Identität im Teilen statt im Haben verortet.

Kultur der Gastfreundschaft als Antwort auf die Kultur des Individualismus
Die besondere Eigenschaft der Gastfreundschaft steht in einer kulturell globalisierten Welt stärker unter Druck. Wenn Menschen in abgelegenen Gegenden Besuch von einem Priester erhalten, versuchen sie eine Flasche Coca-Cola zu organisieren, um ihm eine Freude zu machen, statt ihm den traditionellen Reiskaffee zu servieren. Oder sie öffnen eine Büchse Sardinen, statt ihm das typische Huhn in Kokosmilch anzubieten. Beeinflusst von den Medien glauben manche, für jemanden, der aus der Stadt kommt, sei eine Flasche Coca-Cola oder eine Büchse Sardinen ein Zeichen wahrer Gastfreundlichkeit. Gastfreundschaft ist jedoch mehr, als dafür zu sorgen, dass sich der Gast wie zuhause fühlt. Es ist auch die Fähigkeit des Gastes, auf die Gastgeber zuzugehen und mit ihnen das Leben in ganzer Fülle zu genießen.

In einer kulturell globalisierten Welt wird mehr und mehr dem Ego gefrönt. Die Kultur des Individualismus, in der es vorrangig um das eigene Überleben im Haifischbecken der globalisierten Welt geht, ist von Ruhelosigkeit und Vereinsamung geprägt. In dieser Kultur zählt nur, dass der Einzelne seinen Weg nach oben macht, indem er andere, die als Konkurrenten empfunden werden, ausschaltet. Mission etabliert jedoch eine Kultur der Gastfreundschaft, die das Leben zur Reise mit dem Mitmenschen macht. Das Leben Jesu selbst hat gezeigt, dass der Weg zum Leben der Weg der Liebe ist, der das Leben des Mitmenschen als das eigene ansieht. Der Mitmensch ist dabei kein Hindernis für das eigene Fortkommen und die eigene Erfüllung, sondern Gefährte auf dem Weg, der zur Fülle des Lebens führt.

Kultur der inneren Werte als Antwort auf die Kultur der Oberflächlichkeit
Die gängigen Vehikel der kulturellen Globalisierung – von Fastfood, Mainstream-Pop, Mode und Trends hin zu schnellen Computern – haben dazu beigetragen, dass der Mensch sich stärker von Äußerlichkeiten leiten lässt. Er hat die Fähigkeit verloren, Bedeutung zu erspüren, die dem Wesenskern des Menschen entspringt, unabhängig von sich ändernden Trends und Stilen. Kultur der Oberflächlichkeit heißt nicht nur bedeutungsloses Geschwätz oder die bloße Vertrautheit mit einem Mitmenschen, sondern das Fehlen einer sinnstiftenden Beziehung. Zudem sei gesagt, dass Oberflächlichkeit das Fehlen einer inneren persönlichen Gotteserfahrung ist. In einer Welt der sich schnell ändernden Trends fehlt dem Leben dadurch die Verwurzelung.

Mission in einem globalen Dorf etabliert eine Kultur der Innerlichkeit, in der sich der Wandel von der Oberflächlichkeit zur Tiefgründigkeit vollzieht – durch Bejahung der Gegenwart Gottes im Prozess der Humanisierung. Innerlichkeit ist die Fülle von Gottes Gegenwart in jedem Menschen. Sie lässt die wahre Bedeutung des Mensch-Seins erkennen und befähigt die Menschheit, trotz der sich ändernden Normen des globalen Dorfes ihre tiefe Verwurzelung in authentischen Werten zu bewahren.

Kultur der Solidarität als Antwort auf die Kultur der Ausgrenzung
Mit der Zunahme der globalen Städte im globalen Dorf wächst der Zustrom von Menschen von der Peripherie der globalen Kultur. Wegen des fehlenden Zugangs zu Unterkünften, Waren und Dienstleistungen sowie dem Mangel an Möglichkeiten, in der Großstadt eine angemessene Arbeit zu finden und seinen Lebensunterhalt zu bestreiten, ist der Verdrängungsanteil jedoch genauso groß. „Vor dem Hintergrund der globalen Welt, die scheinbar Wohlstand für jeden verheißt, erweist sich Marginalisierung als ein Prozess der *Verweigerung von Chancen und Erfolgen für jene, die ‚an den Rändern‘ ihr Dasein fristen, und die Verbesserung der Chancen und Erfolge für jene, die sich im Zentrum befinden* (sic).“²⁵ „Als unheilvolle Kombination von Diskriminierung und sozialer Ausgrenzung verletzt Marginalisierung die Menschenwürde und geht mit der Vorenthaltung der Menschenrechte einher – vor allem dem Recht, faktisch als Bürger mit gleichen Rechten zu leben.“²⁶ Eine durch die Globalisierung bedingte Kultur der Marginalisierung kann die Subkulturen der Kriminalität, der Ausbeutung, des Fundamentalismus und des Terrorismus hervorbringen. Ironischerweise münden die Wanderungsbewegungen von Menschen weg von den Rändern hinein in die Ballungsräume in ihrer Marginalisierung. „Trotz ihres großen Beitrags für das Wirtschaftswachstum durch ihre Rolle als billige Arbeitskraft bleiben die Marginalisierten unserer Tage häufig unsichtbar und ohne Stimme; während es einigen der Armen gelang, von der Globalisierung zu profitieren, sind viele andere heute noch stärker benachteiligt – durch tiefe soziale, kulturelle, politische und ethnische Gräben, die ihre Marginalisierung und Ausgrenzung noch verstärken.“²⁷

Mission muss eine Kultur der Solidarität etablieren, in der zualererst der Mensch das Primat hat. Anstatt die Armen und Schwachen in der Gemeinschaft als Hindernisse für die globalen kulturellen Ströme zu sehen, müssen die Armen und Schwachen in die

²⁵ Ebenda, S. 7.

²⁶ Ebenda.

²⁷ Ebenda.

Vernetztheit des globalen Dorfes *eingebunden* werden. Es muss ihnen „dieselbe Teilhabe an der Gesellschaft wie den übrigen Menschen möglich sein und gezielt ermöglicht werden.“²⁸ Solidarität wird dann als allumfassende Liebe für die Menschheit erfahren. Solidarität ist keine Wohltätigkeit von oben, die sich häufig auf Almosen und die Philanthropie von Unternehmen reduziert, sondern wird zu einer permanent erfahrenen globalen Bestimmung von Gütern. „Gemäß der Tradition der Kirche ist *Solidarität eine Form der Wechselseitigkeit* zwischen Gott und dem Menschen, die auf die Beziehungen zwischen Mann und Frau ausgeweitet wird.“²⁹ Solidarität „impliziert nachhaltiges Engagement für die unter Marginalisierung leidenden Menschen – durch Teilen der Sorgen und Perspektiven der Marginalisierten und die gemeinsame Erwartung einer transformierten Realität.“³⁰

Kultur der Harmonie als Antwort auf die Kultur des Konflikts und der Gewalt

Die Erfahrung von Gewalt und Konflikten geht über die bloße physische Gewalt hinaus. Es gibt eine nichtkörperliche Gewalt, unter der, bedingt durch die Wechselseitigkeit oder Gegenseitigkeit, die Qualität der Beziehungen in der Gemeinschaft leidet. Ein Großteil der Gewalt spielt sich im Verborgenen ab. Von ihren Opfern geht ihrerseits Gewalt aus, selbst wenn diese sich dessen nicht bewusst sind. Und es gibt die Gewalt, die Mutter Erde angetan wird. Diese hat „eine Stufe erreicht, auf der einige Prozesse bereits unumkehrbar sind“.³¹

Eine Kultur der Harmonie betont die verbindende Dimension der Beziehungen, die die Vernetztheit von Leben und Kosmos erschließt. Wenn es in einer Kultur des Konflikts und der Gewalt ein „verletztes Netz der Verbundenheit“³² gibt, heilt die Kultur der Harmonie diese

²⁸ Ebenda, S. 15.

²⁹ Ebenda, S. 18.

³⁰ Ebenda.

³¹ Ebenda, S. 15.

³² Ebenda.

Verletzungen – durch gemeinsames Wandeln auf dem Pfad von Dialog und Frieden, Vergebung und Versöhnung, Gerechtigkeit und Gleichheit, Nachhaltigkeit und Schutz der Erde.³³

Kultur der Selbstreflexion als Antwort auf die Kultur der Information

Informationen sind im globalen Dorf eine wichtige Quelle der Macht. Mehr Informationen bedeuten automatisch auch mehr Macht. Trotz der bahnbrechenden Entwicklungen in der Informationstechnologie, die eine Informationskultur entstehen ließen – durch schnelleres Internet und schnellere Computer, durch Funktechnologie und digitale Innovationen, durch Auslagerung von Geschäfts- und Wissensverarbeitungsprozessen sowie durch Videokonferenzen –, bleibt der Hunger der Menschheit nach neuen Informationen doch ungestillt. Ständig ist der Mensch auf der Suche nach etwas, das die gefühlte Bedeutungsleere zu füllen vermag, auch wenn alle Sinne vom ständigen Informationsfluss bereits überreizt sind.

Mission etabliert eine Kultur der Selbstreflexion, weil die Weisheit des Evangeliums – wenn sie gehört, reflektiert und im täglichen Leben gelebt wird – die Lebensangst überwinden hilft, die ihren Ursprung im schnellen Rhythmus der Informationskultur hat. Vor dem Hintergrund einer Kultur der Information zu missionieren, schließt einen Bedeutungshorizont ein, der nur von innen kommen kann – das heißt, aus der Innigkeit mit Jesus Christus. Das Verlangen nach persönlicher Innigkeit kann nie durch virtuelle Realität gestillt werden. Im globalen Dorf vermag allein die Freundschaft mit Christus eine authentische Glaubenserfahrung hervorzubringen, bei der die Einheit mit Gott „nicht nur in Momenten der stillen Andacht, sondern auch im Zusammensein mit einem anderen Menschen zutage tritt“.³⁴

³³ Vgl. Sean McDonagh, „Mission and Ecology in the Catholic Church“, in: DIWA 31 (2006) 1–2, S. 94–111.

³⁴ Andrew G. Reception, „Globalization and Youth“, in: Vinculum 24 (2007) 2, S. 38.

Kultur der Gemeinschaft als Antwort auf die Kultur der Kommunikation
Verschiedene Formen der Kommunikation, die Raum und Zeit schrumpfen lassen, überbrücken große Distanzen und schaffen ein Gefühl der Einheit unter Ländern, Völkern, Vierteln und Familien. Nimmt man die Kultur der Kommunikation genauer unter die Lupe, entdeckt man eine zunehmende Heimatlosigkeit, das heißt „ein abstraktes und mechanistisches Muster des Seins, Denkens, Handelns und Erzeugens“³⁵, das darin mündet, dass die Gemeinschaft statt zur existentiellen und kirchlichen Notwendigkeit zu einem Funktionsmechanismus wird.

Missionieren in der Kommunikationskultur lässt eine Kultur der Gemeinschaft entstehen, in der sich die trinitarische Wechselseitigkeit widerspiegelt. Mit anderen Worten: Der „andere“ wird zum Bezugspunkt und das „Selbst“ findet seine Erfüllung nicht in der Isolation, sondern in der Gemeinschaft mit dem anderen. Ganz konkret bringt eine Kultur der Gemeinschaft verschiedene Formen der wechselseitigen Abhängigkeit und Synergie hervor, in denen sich die wirkliche Identität des Selbst und sein Beitrag für das Beziehungsnetz, das Kirche entstehen lässt, manifestiert.

Schlusswort

Die Mission der Kirche im Kontext der heutigen Philippinen muss die Stärkung der Institutionen und den Wandel der Kultur in den Vordergrund stellen. Die eigentliche Herausforderung eines jeden Christen ist es, die Komfortzone zu verlassen, oder – um mich bei einem Feuilletonisten zu bedienen – *die Geht-nicht-Mentalität* abzustreifen. „Die Philippiner werden ein jämmerlicher Haufen bleiben, wenn sie ihre gestörte Mentalität, sich mit dem kleineren Übel abzu-

³⁵ David Schindler, „Homelessness and the Modern Condition“, in: *Communio: International Catholic Review* 27 (2000), S. 415.

finden, nicht hinter sich lassen.“³⁶ Hinausgehend über das bloße Ringen des Menschen um die Befreiung von Strukturen des Bösen und fehlenden Werten, wie sie in der heutigen philippinischen Gesellschaft zu beobachten sind, muss Mission ihre Kraft aus Christus ziehen, der jedes Mitglied der Kirche einlädt, lebendiges Zeugnis des Evangeliums in jedem Bereich der Gesellschaft zu werden. Entscheidend ist, dass Mission nicht als Wahlmöglichkeit, sondern als existentielle Verpflichtung, als Lebensprojekt jedes Mitglieds der Kirche begriffen wird.

³⁶ William Esposito, „Who is Stopping the Filipinos?“, in: *The Philippine Star* 8 (2008), S. 17.

Inkulturation. Der Mut auf die transformierende Kraft der Kontextualität zu setzen

von Chibueze C. Udeani und Monika Udeani

Im Inkulturationsdiskurs wird der Fokus meist auf die nichteuropäischen beziehungsweise nichtwestlichen Länder gelegt, die sich weitgehend mit den Ländern des Südens decken. Rund zwei Drittel aller Christinnen und Christen weltweit leben in den Ländern des Südens. Der Erstkontakt mit dem Christentum fand für diese Völker und Gesellschaften im Rahmen verschiedener Missionierungswellen im Verbund mit kolonialpolitischen und wirtschaftlichen Expansionsbestrebungen Europas vor hundert bis fünfhundert Jahren statt.

Obleich viele dieser Frauen und Männer sich seit Generationen als Christinnen und Christen verstehen und ihren Alltag entsprechend gestalten, hegen nicht wenige Theologen und kirchliche Amtsträger ihnen gegenüber den Verdacht eines synkretistischen Glaubenslebens. Damit verbunden ist die mehr oder weniger latente Unterstellung einer Verfälschung des christlichen Glaubensgutes, wie es westliche und vor allem europäische Theologen formulieren und reflektieren – vor ihrem eigenen soziohistorischen und kulturellen Hintergrund. Das Anliegen des hier vorliegenden Beitrags ist es, jene zu ermutigen, die sich für entschiedene Inkulturationsschritte und eine entsprechende Reflexion der Praxis engagieren. Mut ist angesagt, weil er sich auf die transformierende Kraft der jeweiligen soziohistorischen und kulturellen Kontextualität berufen kann, in der sich das Konstitutive des christlichen Glaubens in Vielfalt je neu zu manifestieren vermag. Der christliche Glaube bedarf seinem Wesen gemäß seit jeher einer Konkretisierung in den kleinen und kleinsten Lebensbewegungen der Glaubensgemeinschaften und einzelnen Menschen. Folglich gibt es keinen hinreichenden Grund für Berührungssängste zwischen dem christlichen Glauben und den jeweiligen soziohistorischen und kulturellen Rahmensetzungen, unter denen er

gelebt wird. Im Gegenteil, diese Kontextualität ist der Boden, auf dem die Botschaft Christi zum Tragen kommt und sich bewährt, analog zu den Worten aus dem Johannesprolog: „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt.“ (Joh 1,14)

Nun gibt es bereits seit den ersten Missionsinitiativen Versuche, im Prozess der Inkulturation Anpassungen der christlichen Glaubenspraxis vorzunehmen, um die Rezipientinnen und Rezipienten leichter für den neuen Glauben zu gewinnen. Hans Waldenfels gibt diesbezüglich zu bedenken, dass im Inkulturationsprozess über lange Zeit vor allem akzidentell Erscheinendes, wie Sprache, Ritual, Kleidung und Ähnliches einem eher „äußerlich wirksamen Akkommodationsverfahren“ unterworfen wurde. Dem gegenüber verweist Waldenfels auf eine anstehende tiefer reichende Verständigung über das je eigene Gottes- und Menschenbild, die Weltanschauung, ethisches Verhalten, Zeit- und Geschichtsverständnis und Ähnliches, die für eine Inkulturation nötig wären.¹ Gerade in diesen grundlegenden, Geduld und interkulturelles Fingerspitzengefühl erfordernden Begegnungen, ließe sich viel gewinnen.

In welchem Ausmaß ist nun der soziohistorische und kulturelle Rahmen der jeweiligen Gesellschaft vor Ort für eine gelungene Inkulturation der Botschaft Christi einzubeziehen? Woran würde man bemerken, dass die Kontextualität adäquat berücksichtigt wird beziehungsweise die Botschaft Christi eine fruchtbare Symbiose mit ihr eingeht? In Anlehnung an Waldenfels und in dessen Weiterentwicklung sind exemplarische Felder zu betrachten.

Zunächst gilt es, den jeweiligen soziohistorischen und kulturellen Rahmen mit Blick auf die Gesellschaft und ihre Mitglieder wahrzunehmen. Welche kostbaren Fundamente liegen als Traditionen bereits vor? Dazu zählen unter anderem das Verständnis von und der Umgang mit Macht. Wird Macht ermächtigend oder entmächtigend

¹ Vgl. Hans Waldenfels, „Gottes Wort in der Fremde. Inkulturation oder Kontextualität?“, in: Monika Pankoke-Schenk/Georg Evers, Inkulturation und Kontextualität. Theologien im weltweiten Austausch, Frankfurt/M. 1994, S. 114–123, hier: S. 120–121.

ausgeübt? Welche Verpflichtungen gehen Mächtige gegenüber anderen ein? Welche Ausgleichsformen bestehen in der Praxis? Welcher Stellenwert kommt Schwächeren und am Rande Stehenden zu? In welcher Weise wird der Achtung vor dem Leben Ausdruck gegeben?²

Auf die einzelne Person bezogen gilt die Aufmerksamkeit unter anderem der Frage, in welcher Weise das Individuum in gesellschaftlicher Bezogenheit aktiv Verantwortung für das eigene Leben übernimmt und initiativ wird. Welcher Stellenwert kommt der Entfaltung der eigenen Fähigkeiten und Talente zu – oder herrscht stattdessen eine lähmende spirituell verbrämte Schicksalsergebenheit vor? Welche Aspekte einer kritischen Diesseitsorientierung sind Teil der Traditionen und spornen dazu an, die Welt als Gottes Schöpfung hier und heute als lebenswerte Welt für alle Menschen zu gestalten? Oder prägt eine magisch-verengte Jenseitsverhaftung die alltägliche Praxis, die die Betroffenen in der Opferposition und dem damit verbundenen Leiden und Ertragen des Leidens einzementiert?

Die Kraft der Kontextualität besteht darin, achtsam zu sein für jenes, was in einer bestimmten Kultur und Gesellschaft bereits an Lebensförderlichem vorhanden beziehungsweise über Generationen und Abergenerationen aus gutem Grund gewachsen ist, es in seiner Eigenkompetenz wertzuschätzen und daran anzuknüpfen. Eine wahrhaft christliche Verkündigung rechnet damit, dass sich Gott in den verschiedenen Kulturen und Gesellschaften bereits manifestiert und mit deren Menschen eine gemeinsame Geschichte hat, die weit vor dem Zeitpunkt der Christianisierung begonnen hat. Eine wahrhaft christliche Verkündigung registriert soziohistorische und kulturelle Besonderheiten nicht nur, um sie für eine erfolgreiche Verbreitung des eigenen Verständnisses der Botschaft Christi zu instrumentalisieren. Vielmehr versucht sie in Anbetracht des Fremden zu lernen – auch für den eigenen Kontext.

Waldenfels betont: „Das Christsein besteht [...] in der Nachfolge Christi. Diese muss [...] zu einer der jeweiligen geschichtlichen

² Vgl. Konziliarer Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung.

Raum-Zeit-Stelle angemessenen kreativen christusförmigen Lebensgestaltung führen. Folglich reicht eine einfache ‚Imitation‘ in seinen jüdischen Denk- und Lebensgewohnheiten, eine Perpetuierung des in der Zeit Jesu gegebenen Kulturstandes [...] nicht aus.“³ Zu ergänzen ist, dass auch die europäischen Überformungen des Verständnisses einer adäquaten Nachfolge keineswegs den Völkern und Gesellschaften des Südens aufzuerlegen sind. Bereits beim ersten Konzil von Jerusalem bieten die Apostel eine hilfreiche Folie für diese Herausforderung (Apg 15,5–29).

Was bleibt in Anbetracht der angestrebten Symbiose der Botschaft Christi mit jenem, was wir unter Kontextualität zusammenfassen, noch von der Botschaft Christi übrig? Robert Schreiter warnt vor naiven Konzepten, die die „Kern und Hülle“-Theorie vertreten, „nämlich, dass der ‚Kern‘ der Botschaft des Evangeliums neu in die ‚Hülle‘ einer anderen Kultur verpackt werden könne“⁴. Stattdessen „könnte die Begegnung Christi mit allen Kulturen die Bedingung der Möglichkeit der vollen Manifestation der Bedeutung der Inkarnation sein. Und durch diese Manifestation kommen wir möglicherweise einem vollständigeren Verständnis der *missio Dei* in der Welt im Wirken Gottes in Jesus Christus und dem Heiligen Geist näher“⁵.

Nun ist der Prozess einer die soziohistorischen und kulturellen Gegebenheiten berücksichtigenden Inkulturation nicht nur eine Anpassung der Botschaft Christi an die jeweilige Gesellschaft, sondern erfordert ein beständiges Ringen mit der scharfkantigen Ausrichtung dieser Botschaft. Sie verursacht, wie Franz Weber betont, „auch tiefgreifende Konflikte, die allein schon deshalb nicht zu vermeiden sind, weil sich die Botschaft des Evangeliums nicht einfach leichtsinnig und leichtfertig an bestehende soziale und kulturelle Vorgegebenheiten

³ Hans Waldenfels, a. a. O., S. 120.

⁴ Robert Schreiter, „Mission in der Spannung von universalem Anspruch und partikularem Kontext“, in: Markus Luber (Hrsg.), Kontextualität des Evangeliums. Weltkirchliche Herausforderungen der Missionstheologie, Regensburg 2012, S. 51–67, hier: S. 51.

⁵ Robert Schreiter, a. a. O., S. 66.

ten anpassen lässt, sondern sich immer wieder um des Menschen und seiner Befreiung willen gegenüber unmenschlichen Verhältnissen ‚querlegen‘ muss.“⁶

Ein dergestalt beschrittener Weg der Inkulturation beinhaltet ein sich gegenseitiges Durchdringen von Kultur und Lebensweisen einerseits und der Botschaft Christi andererseits. Er hat Auswirkungen auf alle pastoralen Grundfunktionen, wandelt diese und lädt zum aufmerksamen Neu-Sehen des soziohistorischen und kulturellen Rahmens und der Botschaft Christi gleichermaßen ein. Insofern bleibt die Frage nach adäquater Sprache, Riten und Umgangsformen nicht ausgespart, allerdings nachrangig.

Im Folgenden sollen fünf Thesen für dieses Inkulturationsverständnis formuliert werden:

Ohne Inkarnation keine Botschaft Christi

Die transformierende Berührung mit der konkreten Lebenswelt der Menschen vor Ort stellt ein konstitutives Wesensmerkmal der Botschaft Christi dar. Mit Magnus Striet ist von einem „Evangelium an sich“ Abschied zu nehmen: „Es gibt das Evangelium nicht in der überzeitlichen Intelligibilität eines platonischen Ideenhimmels, sondern nur im Deutungshorizont des Gottes, der selbst Fleisch angenommen und so den Menschen in seiner ganzen Endlichkeit und Fragilität unendlich gewürdigt hat. [...] Generiert deshalb eine Kultur neues Wissen über den Menschen, so ist auch dieses unter dem Aspekt zu betrachten [...] ob es in einer gegenüber anderen Zeiten neuen Weise das Evangelium von dem Gott ausdrückt, der Freundschaft unter Menschen will und sich so selbst anerkannt findet. Evangelium und Kultur können deshalb auch nie per se einen Gegensatz bilden.“⁷

⁶ Franz Weber, „Inkulturation auf dem ‚Missionskontinent‘ Europa. Orden als Träger inkulturierter Evangelisierung“, in: ZMR 86 (2002) 3, S. 192–205, hier: S. 196.

⁷ Magnus Striet, „Evangelium und Kultur – ein Gegensatz? Theologische

Für das Anliegen einer Inkulturation zeigt sich somit deutlich: Eine Inkulturation, die inkarnatorisch angelegt ist, braucht sich in Anbetracht einer partikulären Kontextualität nicht vor der Verzerrung der Botschaft Christi zu fürchten. Stattdessen lässt sich erst in der konkreten Verwurzelung in den Lebensvollzügen der Menschen in einem spezifischen Umfeld samt den damit verbundenen Wandlungsprozessen alles gewinnen.

Die christliche Botschaft in der je eigenen Tradition

Der bislang gewachsene, reflektierte und umkämpfte Zugang zur Botschaft Christi in Europa und die daraus entfaltete Theologie ist und bleibt – trotz mancher fruchtbarer Impulse von außen, wie beispielsweise der Befreiungstheologie – eine europäische und dem europäischen soziohistorischen und kulturellen Kontext entwachsene. Beim Transfer in die Länder des Südens und im Dialog mit den Gläubigen und Theologinnen und Theologen des Südens ist heute mehr denn je davon abzusehen, die europäischen Koordinaten, an denen sich eine christliche Theologie in Europa maßgeblich orientiert und auch abgrenzt, als Unterscheidungsmerkmal für christlich und der Botschaft Christi gemäß oder eben nichtchristlich und synkretistisch bis widerchristlich anzuwenden.

Waldenfels gibt diesbezüglich zu bedenken: „Die Nachfolge Christi war denn auch von Anfang an ein ungeheurer Übersetzungsvorgang, der erst dort zwischenzeitlich aussetzte, wo das Christentum zur kulturgestaltenden Kraft des Abendlandes wurde und die Symbiose von christlicher Inspiration und abendländischem Kulturerbe sich der Welt aufzuerlegen begann. Was dann zu spät erkannt wurde, war die Tatsache, dass auf die Dauer nicht mehr der Ursprung die letztentscheidende Norm bildete, sondern spätere innerkirchliche Entscheidungen, wie Konzilsbeschlüsse und disziplinarische und rituelle

und anthropologische Grundsatzbemerkungen (nicht nur) zur ‚Pastoral-Konstitution‘, in: PThI 25 (2005) 2, S. 27–39, hier: S. 28, 39.

Festlegungen [...]. Dabei geschah es dann, dass in zunehmendem Maße abendländische Inkulturationsweisen [...] Akzidentelles und somit Veränderbares zum substantiellen und somit unaufgebbaren Kern des Christseins geschlagen wurde.“⁸

Legitimer Anspruch auf Inkulturation statt Gnadenakt

Die Länder des Südens haben einen legitimen Anspruch auf Inkulturation der Botschaft Christi. Es handelt sich dabei in keiner Weise um einen „Gnadenakt“ der westlichen Kirche und Theologie gegenüber den Gläubigen und Theologinnen und Theologen des Südens, in dem Erstere für sich selbst beanspruchen, den „wahren“ Glauben zu vertreten und den Glaubensschwestern und -brüdern lediglich einen christlichen Glauben mit Abstrichen zusperechen.

Die Anerkennung der kontextuellen Verfasstheit des einzelnen Menschen in seiner gesellschaftlichen Bezogenheit ist Teil des von Gott in seiner kontinuierlichen Schöpfung zugesprochenen „Ja“. Folglich ist die Inkarnierung in diese unverwechselbare Kontextualität – sprich Inkulturation – nicht von irgendwelchen Instanzen absicherungs- und genehmigungsbedürftig. Sie ist ein von Gott dem Menschen mit dem Augenblick seines Ins-Leben-gerufen-Seins verliehener Erbenspruch. Wird dieser Erbenspruch strittig gemacht, so bleibt dies nicht ohne verzerrende Auswirkungen auf Klang und Gehalt der Botschaft Christi. *Evangelii gaudium* vermag in diesem Zusammenhang in besonderer Weise zu ermutigen: „Das Wort Gottes trägt in sich Anlagen, die wir nicht voraussehen können. Das Evangelium spricht von einem Samen, der, wenn er einmal ausgesät ist, von sich aus wächst, auch wenn der Bauer schläft (vgl. Mk 4,26–29). Die Kirche muss diese unfassbare Freiheit des Wortes akzeptieren, das auf seine Weise und in verschiedenen Formen wirksam ist, die gewöhnlich unsere Prognosen übertreffen und unsere Schablonen sprengen.“⁹

⁸ Hans Waldenfels, a. a. O., S. 120.

⁹ Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium* über die Ver-

Herausfordert zu eigeninitiativen Such- und Lebensbewegungen

Die Länder des Südens stehen in der Bringschuld – sich selbst und auch den anderen Kirchen und Theologien gegenüber –, eigene Theologien als Ausdruck ihrer partikulären Kontextualität zu entwickeln, die den christlichen Glauben von innen hinsichtlich *ihrer* soziohistorischen und kulturellen Einbettung immer wieder neubuchstabieren und reflektieren. Dazu ist es notwendig, von verkrusteten und fremden Amtsverständnissen Abschied zu nehmen und eigene soziohistorisch und kulturell gewachsene Amtstraditionen hinsichtlich ihres förderlichen Beitrags zu reflektieren und weiterzuentwickeln. Wer für sich in Anspruch nehmen darf, inmitten der eigenen Kontextualität eine Theologie der Botschaft Christi zu entfalten, braucht seine Energien nicht mehr auf nach außen gerichtete Rechtfertigungsargumentarien zu verschwenden, sondern kann sich kritisch mit den eigenen Ansätzen auseinandersetzen und auch unbecome Theologien entwickeln. Wegweisend werden jene sein, die aus den theologischen Fakultäten und Priesterseminarien hinausgehen und bereit sind, an den „Hot spots“ ihrer Gesellschaften wahrzunehmen, wie sich Gott hier und heute zeigt. Gemeinsam mit jenen Frauen und Männern, die vor Ort bereits um ein Leben im christlichen Glauben bemüht sind – den sogenannten „Laien“ –, werden lebensrelevante und lebensgeprüfte Theologien formuliert und konkretisiert.

Partikuläre Glaubenserfahrungen als Basis des Miteinanders

Der christliche Glaube des Volkes Gottes bedarf der konkreten Einbettung in die partikuläre soziohistorische und kulturelle Kontextualität der Christinnen und Christen in vielen verschiedenen Gesell-

kündigung des Evangeliums in der Welt von heute (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 194), hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2013, Nr. 22.

schaften. Gemeinsam ist dem Volk Gottes die Ausrichtung auf die Botschaft Christi auf unserem Planeten Erde. Die Rahmenbedingungen vor Ort, unter denen sich die Botschaft Christi für die jeweiligen Menschen als Botschaft von geteilter Freude und Hoffnung, Trauer und Angst (GS 1) zu erweisen hat, sind allerdings verschieden. Eine Fülle von Demarkationen kennzeichnet ebendiese Verschiedenheit entlang von Reichtum und Armut, politischer Einbindung und obrigkeitlicher bis totalitärer Herrschaft, offenem Bildungszugang und zensuriertem Informationsfluss, multireligiösem Umfeld und fundamentalistischer Monokultur, Hightech-Lebenseideologie und einem ohnmächtigen, den sich verändernden Naturgewalten Ausgesetztsein.

Wie die Botschaft Christi für die betroffenen Menschen und Gesellschaften als mittragende Kraft in diesen Herausforderungen und Nöten erlebt und gelebt wird, muss in aller Vielfalt Aufmerksamkeit und Anerkennung finden. Insofern brauchen die lokalen Kirchen einander, um als Glaubens-, Lern- und Solidargemeinschaft – und sei es in unübertragbarer Andersartigkeit – miteinander mehr vom Ganzen erahnen zu können. Ansonsten würde es zu jener Schmälerung der christlichen Botschaft kommen, wovor Johannes Paul II. in *Redemptoris Missio* – allerdings mit anderer Absicht (er mahnt zu Vorsicht im Prozess der Inkulturation) – warnt: „Es handelt sich aber auch um einen schwierigen Prozess, da die Eigenart und Vollständigkeit des christlichen Glaubens auf keine Weise geschmälert werden dürfen.“¹⁰ Nur so kann es gelingen, dass auch gegenwärtig das Pfingstereignis erfahrbar wird und Menschen mit Erstaunen bekennen: „Wir hören sie in unseren Sprachen Gottes große Taten verkünden.“ (Apg 2,11b)

¹⁰ Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris Missio* über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages, 7. Dezember 1991 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 100), hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1991, Nr. 52.

Resumé

Christinnen und Christen erzählen von dem, was sie leben, glauben und hoffen lässt. Sie tun dies im Sinne einer Einladung, Erfahrungen, Freuden und Hoffnungen, Trauer und Ängste miteinander zu teilen. Sie verkünden, wie das Evangelium sie herausfordert und sich in ihrem Leben widerspiegelt. Christinnen und Christen engagieren sich gemeinsam mit anderen zivilgesellschaftlichen Akteurinnen und Akteuren für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung. Sie gestalten mit und erheben in prophetischer Weise ihre Stimme auf lokaler und globaler Ebene für Strukturen, die Leben fördern. Christinnen und Christen rechnen damit, dass sich Gott im ganz Anderen zu offenbaren vermag, sowohl in der Begegnung mit Menschen anderer Kulturen und religiöser Traditionen wie auch in den je neuen „Zeichen der Zeit“. Sie begegnen dem Unbekannten mit Achtsamkeit und Neugierde und öffnen sich für den damit verbundenen Prozess der Begegnung mit Gott und seiner Welt.

Inkulturationsbemühungen, die Christinnen und Christen in diesen Glaubensakten ernst nehmen und unterstützen und eine Mission, die die Botschaft Christi stets in deren soziohistorischer und kultureller Kontextualität betrachtet, seien ermutigt, sich Schritt für Schritt voranzutasten. Es mag manche Überraschung zutage treten, in welcher bislang unbekanntem Weise die Botschaft Christi eine Wirkung zu entfalten vermag, die Türen öffnet. Stets gilt jedoch die Zusage Jesu: „Seid gewiss: Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt.“ (Mt 28,20)

Die Inkulturation angesichts der neuen Paradigmen

von José María Vigil

Ein immer noch herrschender Topos

Ich möchte Überlegungen zu einigen Grundprinzipien anstellen, die den gängigsten kirchlichen und pastoralen Ansätzen rund um das Thema Inkulturation zugrunde liegen. Ich beziehe mich dabei auf jenes hermeneutische Prinzip, das von einer legitimen Unterscheidung zwischen einem angenommenen Kern oder einem „Depositum von Wahrheiten“ einerseits und den unterschiedlichen „Ausdrucksformen“ andererseits ausgeht, die diese Wahrheiten an verschiedenen Orten, zu verschiedenen Zeiten und vor allem innerhalb von verschiedenen Kulturen annehmen könnten. Es handelt sich hierbei nicht um eine einseitige, offiziöse oder innerhalb der katholischen Kirche unbekanntere Meinung, sondern vielmehr um ein hermeneutisches Prinzip, das von Papst Johannes XXIII. im feierlichen Augenblick der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils aufgegriffen wurde und das Papst Franziskus in seiner Enzyklika *Evangelii gaudium* in seiner Gültigkeit bekräftigt hat.

Bei seiner feierlichen Ansprache zur Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils am 11. Oktober 1962 stellte Johannes XXIII. den Grundsatz auf: „Eine Sache ist der Glaubensschatz [Depositum], die Wahrheiten, die unsere verehrungswürdige Lehre enthält, und eine andere Sache ist die Art und Weise, wie diese zum Ausdruck gebracht werden.“¹ Drei­ßig Jahre danach wiederholte Johannes Paul II. in sei-

¹ Johannes XXIII., Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils, 11. Oktober 1962, in: AAS 54 (1962) 792: „Est enim aliud ipsum depositum fidei, seu veritates, quae veneranda doctrina nostra continentur, aliud modus, quo eadem enuntiantur.“

ner Enzyklika *Ut unum sint*: „Die Ausdrucksform der Wahrheit kann vielgestaltig sein. Und die Erneuerung der Ausdrucksformen erweist sich als notwendig, um die Botschaft vom Evangelium in ihrer unwandelbaren Bedeutung an den heutigen Menschen weiterzugeben.“² Mit dem Schlagwort von der „neuen Evangelisierung“, zu der er die Kirche aufrief, wird zum Ausdruck gebracht, dass es sich um eine Evangelisierung handelt, die neu ist in ihrem Eifer, in ihren Methoden und in ihrer Ausdrucksform, nicht jedoch in ihrem Inhalt. Es wird vorausgesetzt, dass der Inhalt der Evangelisierung eine Botschaft jenseits der Zeit und der Kulturen darstellt, die Teil des ständigen Glaubensschatzes ist und nicht verändert werden kann und darf.

Papst Franziskus hat in seiner Enzyklika *Evangelii gaudium* diesen Grundsatz der Unterscheidung zwischen der Wahrheit und ihren Ausdrucksformen wieder an erster Stelle behandelt, und zwar in gut nachzuvollziehender Weise, um einerseits die kirchliche Erneuerung zu rechtfertigen, die er anzuregen versucht, und andererseits die konservativen Kreise zu beruhigen, die darauf beharren, dass man dem, was bereits in der überkommenen Lehre der Kirche gesagt worden ist, keinesfalls widersprechen darf.³

Es handelt sich also um einen Grundsatz, der wieder an Aktualität gewonnen hat. Ihm zufolge gibt es eine klare Zweiteilung zwischen dem „Glaubensschatz“ (*depositum fidei*) oder den unwandelbaren Wahrheiten, die zu diesem Glaubensschatz, der offiziellen Wahrheit der Kirche, die vom offenbarten Wort herkommt, deren verantwortliche Wahrerin und einzige autorisierte Interpretin⁴ sie ist, gehören, und den Ausdrucksweisen dieser Wahrheiten, die sich im Lauf der

² Johannes Paul II., *Ut unum sint* über den Einsatz für die Ökumene, 25. Mai 1995 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 121), hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1995, Nr. 19.

³ „Zugleich erfordern die enormen und schnellen kulturellen Veränderungen, dass wir stets unsere Aufmerksamkeit darauf richten und versuchen, die ewigen Wahrheiten in einer Sprache auszudrücken, die deren ständige Neuheit durchscheinen lässt.“ (EG 41); vgl. auch insgesamt Nr. 41–45.

⁴ Vgl. Die dogmatische Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Offenbarung vom 18. November 1965, *Dei Verbum*, Nr. 10.

Zeit oder im Hinblick auf den geokulturellen Raum verändern. Diese Veränderungen müssen uns nicht erschrecken, denn sie betreffen lediglich die Ausdrucksweise, die dem bleibenden, unveränderlichen und ewigen Kern oder Herzen dieser Wahrheiten des Glaubensschatzes äußerlich sind.

Gemäß diesem hermeneutischen Prinzip sind Möglichkeit und Wesen der Inkulturation klar: Die Inkulturation vollzieht sich auf dieser außerhalb der Wahrheit liegenden Ebene: der ihrer Ausdrucksform. Die Inkulturation hätte so ihre Grundlage in dieser Zweiteilung zwischen dem (zeitlosen, überkulturellen, metaphysischen, übernatürlichen, im Glaubensschatz bewahrten, von Gott in der Offenbarung seiner Kirche anvertrauten) Inhalt der Wahrheit und der Ausdrucksform ihres Inhaltes beziehungsweise den äußeren kulturellen Formen, die die christliche Botschaft zu jeder Zeit und an jedem Ort annehmen kann und muss. Diese Ausdrucksformen sind veränderlich, der Entwicklung unterworfen, sie hängen von Entscheidungen ab und sind verhandelbar.

Hinter dieser Zweiheit kann sich eine Art von metaphysischem Dualismus verbergen: Er würde es ermöglichen, eine angeblich von ihren Ausdrucksformen gelöste Wahrheit beziehungsweise Wahrheiten außerhalb der Reichweite von Diskussionen menschlicher Art, dem einzigen, womit wir Menschen umgehen, zu erhalten.

Eine überwundene Redeweise

Es ist angemessen, an unsere Fähigkeit zur Kritik zu appellieren, wenn wir diese so traditionellen und überholten Bilder und Metaphern immer noch beharrlich zu hören bekommen. Es handelt sich dabei um Metaphern, die in der kulturellen Welt, in der wir leben, den heute üblichen wissenschaftstheoretischen Ansätzen ganz und gar Gewalt antun. In unserer heutigen Welt, die mit der ständigen Entwicklung von Wissen konfrontiert ist, von einem „Depositum unwandelbarer Wahrheiten“ zu sprechen, das ein Privilegierter mit Ausschließlichkeitsanspruch und im Auftrag Gottes bewahrt, wird

zu einem nicht praktikablen, fast sinnlosen Bekenntnis. Für das heutige wissenschaftstheoretische Denken ist dieses schlichte Bild einfach unverständlich.

Andererseits sollte man von einem anderen Denkansatz her daran erinnern, dass alles, was wir über ein Depositum an von Christus den Aposteln der Obhut der Kirche anheimgegebenen Wahrheiten sagen mögen, in völligen Widerspruch zur historischen Realität gerät, wie wir sie heute kennen. Alles, was wir heute über den historischen Jesus und seine Verbindung zu jener Bewegung wissen, die Jahre später auf ihm folgen sollte, lässt alle Behauptungen ganz klar als irreal und ahistorisch erscheinen, die man über dieses Depositum aufstellt.⁵

Das neue archäologisch-biblische Paradigma

Diese Redeweise ist auch deshalb nicht akzeptabel, da wir heute wissen, wie fragwürdig die grundlegenden angeblich historischen Inhalte der biblischen Erzählung sind, wie etwa: Abraham, die Erzväter, der Exodus, der Bundesschluss, die Landnahme ... In jüngster Zeit spre-

⁵ Man täte gut daran, in Erinnerung zu rufen, dass diesem von Jesus der Obhut der Apostel übergebenen angeblichen Depositum nichts fremder ist als die historische Realität, wie sie uns bekannt ist: Jesus hat niemals irgendein Depositum von Wahrheiten formuliert und niemand hat solche in Empfang genommen. Vielmehr lag der Beginn der Jesusbewegung außerhalb jeder menschlichen Erwartung. Vielleicht ist das Christentum die weltweite Institution, die sich rühmen könnte, das größte Missverhältnis zwischen ihren heutigen beeindruckenden Dimensionen und der Bescheidenheit und Geringschätzung ihrer ungewissen Ursprünge aufzuweisen. Die Vorstellung eines von Jesus selbst den Aposteln anvertrauten Depositums war eine Erfindung des Irenäus von Lyon. Sie machte allerdings sofort Karriere, denn mit diesem Glauben wurde ein schwer empfundener Mangel kompensiert. Heute am Glauben an ein von Jesus persönlich übergebenes Depositum weiter festzuhalten, stellt eine geschichtsvergessene Naivität dar. Vgl. John van Hagen, *Rescuing Religion. How Faith Can Survive Its Encounter with Science*, Salem 2012, S. 131f.

chen wir von einem neuen Paradigma, dem einer völlig emanzipierten und wissenschaftlichen Archäologie⁶, das uns dazu zwingt, die historischen Grundlagen des Glaubens und der Theologie radikal zu überdenken.⁷

Doch wir können beobachten, wie für einen großen Teil der offiziellen Theologie nichts passiert. Man sieht lieber zur Seite und sagt weiterhin dieselben Dinge, wobei man dieselben Daten und Verweise heranzieht, als ob sie weiter als historisch gelten könnten oder einer zeitlosen und körperlosen Sphäre angehörten. Die letzten offiziellen katholischen Dokumente machen nach wie vor von Zitaten aus dem Ersten und Zweiten Testament Gebrauch und setzen dabei deren fraglichen historischen Charakter absolut voraus; man benutzt sie einfach als Versatzstücke für eine Art biblisch-symbolischer Argumentation, deren man sich vor fünfzig oder auch vor fünfhundert Jahren gleichermaßen bedienen konnte. Hier befinden wir uns in einem ätherischen Raum, außerhalb der Wirklichkeit und der Geschichte, der für die Anforderungen eines stringenten Diskurses unerreicht bleibt. Es ist verblüffend zu sehen, wie wir in vielen offiziellen kirchlichen Dokumenten und in vielen „zeitgenössischen“

⁶ Vgl. das Themenheft der Zeitschrift *Voices* 38 (2015) 4 zum „neuen archäologisch-biblischen Paradigma“, <http://www.eatwot.net/VOICES/VOICES-2015-3&4.pdf> (03.03.2017).

⁷ Heute befindet sich das Wissen um das Alte Testament in einem Prozess völliger Veränderung. Es stand seit den Anfängen der wissenschaftlichen Exegese, sagen wir seit dem 16. Jahrhundert, ununterbrochen auf dem Prüfstand, doch mehr noch seit den archäologischen Entdeckungen des letzten Jahrhunderts, seit der Entdeckung und Entzifferung der Inschriften, Chroniken, Bibliotheken, Manuskripte, Gedenksteine ... und aller Überbleibsel der alten ägyptischen, mesopotamischen, jüdischen Zivilisation ... Arbeiten aus sehr neuer Zeit haben die Gesamtheit der biblischen Geschichtsschreibung infrage gestellt, und sehr seriöse Autoren sprechen offen von der Erfindung der Bibel, einschließlich des jüdischen Volkes. Man weiß, dass der gesamte Pentateuch im sechsten und fünften Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung erfunden wurde, und alle Geschichten über die Erzväter und den Auszug aus Ägypten sowie die Landnahme wurden ins Reich der Legenden verwiesen. Vgl. Josef Moingt, *Croire quand même*, Paris 2010, S. 96–97.

Theologien nach wie vor „im biblisch-mythischen Denken verwurzelt“ sind, ohne uns am Maßstab derselben wissenschaftstheoretischen Strenge messen zu lassen, der von jedem anderen Diskurs gefordert wird, der sich in der Gesellschaft von heute öffentlich der Diskussion stellt.

Wie das neue archäologisch-biblische Paradigma zeigt, wissen wir heute, dass die Erzählung der Bibel, ihre spirituelle Botschaft – jenseits der historisch-faktischen Gegebenheiten, auf die sie sich stützt – nicht wirklich historisch ist, sondern eine spirituelle Neuschöpfung der Hoffnung und Identität des Volkes Israel in bestimmten Momenten seiner Geschichte, die von größerer Bedeutung waren. Das wirklich „Historische“ ist nicht die „biblische Erzählung“ selbst, das, was die Bibel erzählt, sondern „die Erzählung hinter der Erzählung“: eine menschliche Erzählung voller kreativer Spiritualität, die die neue Archäologie vor unseren Augen enthüllt hat und die wir uns heute aneignen können.⁸ Wenn man weiterhin von einem „Depositum von Wahrheiten“ oder von einem „ewigen und unwandelbaren Bestand“ der Wahrheit im Gegensatz zur flüchtigen und äußerlichen Sphäre des Ausdrucks dieser ewigen Wahrheiten spricht, dann erfüllt dies nicht einmal die geringsten Ansprüche an Plausibilität für das Denken der Menschen heute in den westlichen Gesellschaften.

Eine neue wissenschaftstheoretische Sichtweise

Ich habe gesagt, dass diese Rede- und Denkweise, die sich auf die „Unterscheidung zwischen der Substanz der Wahrheit und ihren Ausdrucksformen“ stützt, nicht der gegenwärtigen Wissenschaftstheorie entspricht.

⁸ Vgl. John van Hagen, a. a. O., „The story behind the story“, S. 27f. Auch William Dever sprach bereits im Jahr 2001 von „the story behind the story“, und zwar in seinem Buch: *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know it?*, Grand Rapids 2001.

Erstens leben wir in einer Welt, in der sich der metaphysische Objektivismus verflüchtigt hat, der in den religiösen und theologischen Welten überdauert hat. Klassischerweise (aristotelisch-thomasisch) wurde die Wahrheit als die *adaequatio rei et intellectus*, als die Entsprechung („Angleichung“) von Sache und Verstand, betrachtet: Ein Satz ist wahr, weil es eine Entsprechung zwischen ihm und einer objektiven Wirklichkeit gibt. Was nun aber für die faktischen „Wahrheiten“ der physischen Welt offensichtlich sein mag, ist es nicht für die umfassende Welt des Wissens allgemein. Die gegenwärtige Wissenschaftstheorie tendiert zu einer Entgegenständlichung der Erkenntnis: Es gibt keine Entsprechung mit oder Angleichung an eine „objektive“ Wirklichkeit, die unsere Erkenntnis stets stützen könnte. Diese ist vielmehr ein Ensemble von Modellierungen, die der Mensch entwickelt, um mit der Wirklichkeit umzugehen. Es ist nicht plausibel, eine Anzahl von objektiven grundlegenden, fast verdinglichten Wahrheiten zu postulieren, die in einer physischen oder metaphysischen Objektivität ihren Rückhalt fänden.

Für die gegenwärtige Wissenschaftstheorie ist es nicht einleuchtend, von einer (oder einer Gesamtheit von) ungeschaffenen Wahrheit(en) zu sprechen, die offenbart wurde, von oben her kommt und für ewig und unwandelbar gehalten wird. Die gegenwärtige Wissenschaftstheorie ist in ihrer menschlichen Auffassung von der Wahrheit zutiefst anthropozentrisch: Sie anerkennt, dass alles, was wir über die Wahrheit sagen können, unser eigenes menschliches Wesen durchläuft. Die Wahrheit und die Welt der Erkenntnis sind unsere Konstruktionen, sind menschliche Konstruktion, und wir verfügen nicht über die Fähigkeit, mit Wahrheiten anderer, vorgeblich göttlicher Art umzugehen.

Die gegenwärtige Wissenschaftstheorie kennt nichts Statisches und Fixes im Bereich der Wahrheit. Ich würde sagen, dass in der gegenwärtigen Wissenschaftstheorie eine entschiedene Wiederentdeckung Heraklits im Gegensatz zu Parmenides stattfindet: Alles ist in Bewegung, alles ist ständiger Fluss, ewige Evolution, unaufhörliches Werden. Von ewigen Wahrheiten sprechen hieße von Wahrheiten aus einer anderen Welt, aus der himmlischen oder metaphysi-

schen Welt, aus der Welt der platonischen Götter, und nicht von dieser menschlichen irdischen realen Welt sprechen (in der wir sagen können: Wie sehr ändern sich doch die ewigen Wahrheiten!). Die bereits erwähnte Zweiteilung zwischen der Substanz der Wahrheit und den Ausdrucksformen, die dieser Substanz unwandelbare Dauer zuschreibt, hat keinen Platz mehr. Es gibt eine solche Zweiteilung nicht, so sehr sie sich christliche Theoretiker der inkulturierten Evangelisierung auch wünschen mögen: Alles ist gleichermaßen in Entwicklung begriffen, alles ist ständig in Bewegung.

Das geht so weit, dass es gar keine konkrete ewige Botschaft gibt. Alles ändert sich, alles kann sich ändern, alles muss sich ändern. Auf der Ebene der menschlichen Erkenntnis gibt es nichts ewig Gutes. Alles, was gut war, sogar sehr gut, ist dafür anfällig, den Sinn, den es hatte, zu verlieren, ja sogar schädlich zu werden, durch eine andere Botschaft ersetzt werden zu müssen.⁹ Die Verehrung des Ewigen und Unwandelbaren hat sich in unserem gegenwärtigen Denken verändert. Heute empfinden wir keine Notwendigkeit, nur die Dinge der anderen Welt zum Ausdruck zu bringen, sondern die Inhalte dessen, was wir denken, selbst zu entwickeln.

Die neue Wissenschaftstheorie radikalisiert den Grundsatz der „Hierarchie der Wahrheiten“: Nicht alle Wahrheiten sind gleich, und es ergibt sich eine bewegliche Hierarchie der Wahrheiten da-

⁹ „Der Mensch vergisst nämlich immer wieder, dass etwas, das einstmals gut war, nicht für immer und ewig gut bleibt. Er geht aber die alten Wege, die einstmals gut waren, noch lange, wenn sie schon schlecht geworden sind, und er kann sich nur mit den größten Opfern und unter unerhörten Mühen vom Wahne befreien, dass das einstmals Gute heute vielleicht alt geworden und nicht mehr gut ist. Es geht ihm so im Kleinen wie im Großen. Die Wege und Weisen seiner Kindheit, die einstmals gut waren, kann er kaum ablegen, auch wenn ihre Schädlichkeit längst erwiesen ist. Dasselbe, nur in gigantischer Vergrößerung, ist der Fall mit der historischen Einstellungsveränderung. Eine allgemeine Einstellung entspricht einer Religion, und Religionswechsel gehören zu den peinlichsten Momenten der Weltgeschichte.“ Carl Gustav Jung, *Psychologische Typen* (Gesammelte Werke, Bd. 6), Zürich 1960, S. 197.

durch, dass eine Wahrheit aufhören kann, sich einer anderen geringeren Ranges aufzuzwingen. Die Neuheit der gegenwärtigen Wissenschaftstheorie besteht darin, dass diese Hierarchie der Wahrheiten selbst in Bewegung ist; sie ist keine statische Hierarchie, die ein für allemal festgelegt wäre, sondern befindet sich in ständiger kultureller Entwicklung.

Andere neue Paradigmen

Dazu gehört beispielsweise das Paradigma des religiösen Pluralismus. Das traditionelle Thema der Inkulturation wurde für Gewöhnlich im religiösen Umfeld vor dem Hintergrund des Exklusivismus oder in letzter Zeit des Inklusivismus, der sich strukturell davon nicht unterscheidet, zur Sprache gebracht. Es war hier die Rede von der Übersetzung einer einzigen religiösen Botschaft in verschiedene Kulturen, einer Botschaft, die dazu berufen ist, in anderen, niedrigeren Kulturen zum Ausdruck zu kommen, die dazu bestimmt wären, von dieser höher stehenden Botschaft befruchtet zu werden. Diese theoretischen Ansätze der Inkulturation haben fast nie die passive Inkulturation berücksichtigt, das heißt die Öffnung für die Aufnahme anderer von außen kommender Botschaften, die zu rezipieren wären. Die exklusivistischen und inklusivistischen Einstellungen verlaufen immer nur in eine Richtung; sie sind bereit, die eigene Botschaft in den fremden Kulturen zu verankern, aber nicht umgekehrt. Zurzeit erfordert es das neue pluralistische Paradigma, diese traditionellen Ansätze von Inkulturation auf den Kopf zu stellen. Es kann sich nicht länger einfach um Inkulturation in eine Richtung handeln, sondern um eine in beide Richtungen verlaufende Inter-Kulturation, ohne dass einer Seite ein Vorrang einzuräumen wäre. Das ist ein neuer Ansatz, ein neues Paradigma.

Das postreligiöse Paradigma

Ein neues Paradigma, das in jüngster Zeit gefordert wird – auch wenn es in deutlicher Kontinuität zur ständigen Wiedereinforderung der Säkularisierung steht –, ist als das postreligiöse Paradigma bekannt.¹⁰ Die Religionen sind – was sie auch immer von sich selbst denken mögen – nicht ewig. Sie begleiten die Menschen seit gerade einmal einigen tausend Jahren. Sie sind in jedem Fall Ausdrucksformen, die für die Zeit des Ackerbaus eigentümlich sind, für die Jungsteinzeit, die vielen Forschern zufolge eben jenes geschichtliche Stadium ist, das vor der Heraufkunft dessen zu Ende geht, was sie Wissensgesellschaft nennen – eine Gesellschaft, die von einer neuen Achse der Akkumulation, dem Wissen, strukturiert ist. Es handle sich nicht direkt um ein Problem der Religionen selbst, sondern um eine Veränderung des Menschen, der seine Jahrtausende alte neusteinzeitliche Wissensweise (vor allem die mythische Wissensweise) ablegen würde. In diesem neu heraufziehenden wissenschaftstheoretischen Kontext fühlen sich die vom Menschen in einer zu Ende gehenden Zeit konstruierten Religionen fehl am Platz, für eine Art von Menschen geschaffen, die im Verschwinden begriffen ist; die mythische Wissensweise, die die traditionelle religiöse Wissensweise war, funktioniert nicht mehr.

Die „religionalen“ Strukturen der Religionen – ihr Bestreben, den Menschen zu unterwerfen, ihm Glauben und die Aufopferung seiner Vernunft abzuverlangen, ihr Dualismus von Körper und Seele, der das Irdische und Körperliche geringschätzt, ihre heteronome Struktur (eine Vorschrift, die von außen beziehungsweise von oben kommt), ihre unausrottbare Überzeugung, dass diese Welt einfach nur eine von einem *theos* verfügte „moralische Prüfung“ ist, die in

¹⁰ Die beste akademische Behandlung dieses Paradigmas durch mehrere Autoren findet sich in Nr. 37 der Zeitschrift Horizonte der Päpstlichen Katholischen Universität von Minas Gerais in Belo Horizonte (Brasilien), <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/issue/view/682/showToc> (13.04.2017).

dieser „Heilsgeschichte“ zu bestehen ist, auf die alles reduziert wird ... ihre Tage scheinen gezählt zu sein angesichts des Phänomens, dass sich ein wachsender Teil der Bevölkerung, von den Religionen entfernt und paradoxerweise nach Spiritualität sucht, aber nach einer freien, schöpferischen Spiritualität ohne „mythische Glaubensüberzeugungen“, ohne Lehrsätze und Dogmen, ohne offizielle Wahrheiten ... befreit von der Verpflichtung, „die Geschichte zu wiederholen“, die unsere Vorfahren durchlaufen haben.

Wenn wir uns auf die tiefe Ebene einlassen, die einer gesellschaftlichen und anthropologischen Veränderung dieser Tragweite entspricht, wie sie einer „neuen Achsenzeit“¹¹ eigentümlich ist, dann stellt sich die Frage: Was kann es bedeuten, das Evangelium in die moderne Kultur oder in unterschiedliche lokale Kulturen zu „inkulturieren“? Vielleicht bedeutet es, das tiefste Problem der im Gang befindlichen menschlichen Veränderung zu ignorieren und sich auf die Ebene der „kulturellen Ausdrucksform“ der Wahrheit zu beschränken.

Schlussfolgerung

Die Inkulturation, die wirklich auf der Tagesordnung steht und dringlich ist, ist die Annahme der Herausforderung durch die aktuellen Paradigmenwechsel, die per definitionem radikale Veränderungen darstellen. Es ist klar, dass die Bedeutung des traditionellen Begriffs der Inkulturation in den verschiedenen kulturellen Dialekten der gegenwärtigen Menschheitsgesellschaft mitschwingt. Was diese knappe Darstellung betonen will, ist die Tatsache, dass angesichts der großen wissenschaftstheoretischen Veränderungen, die die Menschheit gerade durchläuft, eine ganz andere Inkulturation von größter Dringlichkeit ist, die sich den neuen Paradigmen stellt, von denen ich hier lediglich einige andeutungsweise erwähnen konnte.

¹¹ José María Vigil, *Theologie des religiösen Pluralismus. Eine lateinamerikanische Perspektive*, Innsbruck 2013, S. 358–385 (Kap. 19: „Eine neue Achsenzeit“).

Die anstehende Inkulturation ist die vollständige Akzeptanz des neuen kulturellen Paradigmas, der Summe der verschiedenen „neuen Paradigmen“, die derzeit im Umlauf sind. Es handelt sich nicht darum, lediglich die Sprache, die Kategorien oder die Kultur zu verändern, und auch nicht um den „Eifer, die Methoden und Ausdrucksformen“, wie dies die „neue Evangelisierung“ von Johannes Paul II. wollte. Es geht darum, alles auf eine neue Grundlage zu stellen. Wir brauchen keine neuen (inkulturierten) Vorschläge ausgehend von den alten Voraussetzungen (Inhalte, die angeblich im Depositum des Glaubens enthalten sind), sondern neue Vorschläge auf der Grundlage von neuen Voraussetzungen. Da wir uns am Übergang zu einer neuen Achsenzeit befinden, die mit tiefen Veränderungen (des Paradigmas) einhergeht, muss man sich – wenn man weiterhin derselbe bleiben will – notwendigerweise verändern, sich von radikal neuen Voraussetzungen her verwandeln lassen. In Zeiten radikaler Veränderung kann nur derjenige sich selbst treu bleiben, der sich verändert.¹² Sich auf diese neuen Voraussetzungen einzulassen, sich selbst von den neuen Paradigmen her neu zu erfinden: Das ist die neue und tiefste Inkulturation, die nun anhängig ist.

¹² Vgl. Herbert Haag, Nur wer sich ändert, bleibt sich treu, Freiburg i. Br. 2000.

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

von Klaus Vellguth

Der fruchtbare Diskurs der beiden Konzilstheologen Karl Rahner und Dominique Chenu¹ hat tiefe Spuren insbesondere in der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums hinterlassen. So scheint es, dass die Aussagen von *Gaudium et spes* – wie bei einer Ellipse – um zwei Zentren herum formuliert wurden: Das eine Zentrum ist die Gesellschaft, das zweite Zentrum ist die Kirche.² Um diese Spannung auszudrücken, haben die Konzilsväter in einer ersten Fußnote zur „Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute“ darauf hingewiesen, dass die Pastoralkonstitution selbst aus zwei Teilen besteht, die eine einzige Einheit darstellen. Diese Fußnote, um die intensiv gestritten worden ist, zeigt in zwei Sätzen die beiden Pole auf, denen sich die Kirche verpflichtet weiß. Sie betont, dass die Konstitution „pastoral“ genannt wird, „weil sie – gestützt auf die lehrhaften Prinzipien, die Haltung der Kirche zur Welt und zu den Menschen von heute zum Ausdruck bringen will. Daher fehlt weder im ersten

¹ Vgl. zur fruchtbaren Spannung zwischen den Konzilstheologen Karl Rahner und Dominique Chenu: Christian Bauer, Konzilsrezeption in Deutschland. Anmerkungen zur Nachgeschichte des Zweiten Vatikanums, in: AnzSS 123 (2012) 10, S. 32–37.

² Vgl. Hans-Joachim Sander, „Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*“, in: Peter Hünermann/Bernd Jochen Hilberath, Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil Bd. 4, S. 581–886, hier: S. 590.

Teil die pastorale Zielsetzung, noch im zweiten die lehrhafte Absicht.³ Mit dieser programmatischen Fußnote, deren Inhalt die ganze Genealogie der Pastoralkonstitution bestimmt hat, werden Pastoral und Dogmatik, Kirche und Welt von den Konzilsvätern letztlich in eine neue Beziehung gebracht. Dieses schon in der Pastoralkonstitution grundlegende Verständnis lädt dazu ein, Kirche und Welt, Glaube und Kultur nicht länger als voneinander getrennte Realitäten, sondern als eine einzigartige Wirklichkeit zu denken. Analog zu einer kenotischen Christologie inkarniert sich die Kirche in die Welt hinein – und bleibt dabei im besten Fall „ungetrennt“ und „unvermischt“.

Hinter dieser ekklesiologischen Neuorientierungen steht letztlich eine erkenntnistheoretische Erweiterung im Denken der Konzilsväter des Zweiten Vatikanums hin zu einem inklusiven Offenbarungsverständnis, das sich in der Konstitution über die göttliche Offenbarung widerspiegelt, noch deutlicher aber im dezidierten Bekenntnis der Kirchenkonstitution zum Heilsuniversalismus zum Ausdruck kommt. Ausdrücklich wurde betont, dass weder die Kirchen- noch die Glaubensgrenzen mit den Heilsgrenzen identisch sind. Ottmar Fuchs schreibt dazu: „Genau das ist ein unveräußerlicher Inhalt des christlichen Glaubens selber, dass Gott alle Menschen liebt und in sein Heil aufnimmt.“⁴

Diese offenbarungstheologische Öffnung ging unter anderem auch damit einher, dass der Neologismus Inkulturation und der Begriff der Kontextualisierung⁵ bisherige Begriffe wie Akkommodation,

³ Die Tatsache, dass diese Erläuterung als Fußnote zur Überschrift der Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“ eingefügt wurde, weist auf ihren programmatischen Charakter für das Konzilsdokument hin.

⁴ Ottmar Fuchs, „Mission‘ mit einem ‚überflüssigen Glauben‘“, in: Thomas Schreijäck/Martin Bröckelmann-Simon/Thomas Antkowiak/Albert Biesinger/Ottmar Fuchs (Hrsg.), *Horizont Weltkirche. Erfahrungen – Themen – Optionen und Perspektiven*, Mainz 2012, S. 441–458, hier: S. 448.

⁵ Im Gegensatz zur sprachwissenschaftlich-philosophischen Hermeneutik meint Kontextualität in der Theologie nicht nur den Kontext- bzw. Umfeldbezug eines Textes bzw. den Sitz im Leben des biblischen Textes. Giancarlo

Akkulturation, Adaption, Anpassung, Assimilation, Indigenisierung, Konnaturalisierung, Prä-Evangelisierung⁶, Transformation etc. im Verlauf der Rezeption des Konzils abgelöst haben und dass der Begriff der Inkulturation zunächst einmal als neue „missionstheologische Programmatik“ in die Missionswissenschaft eingeführt werden konnte.⁷ Gerade auch in der Begegnung mit nichteuropäischen Kulturen im Zeitalter des Postkolonialismus wurde dabei aber auch deutlich, dass es nicht ein Evangelium als kontextunabhängiges, sich jeglicher Hermeneutik verschließendes „Depositum fidei“ gibt, das unverändert über alle Zeiten und Kulturen hinweg überliefert wurde, sondern dass das Evangelium in der Begegnung mit der Kultur bezie-

Collet weist darauf hin, dass eine eindeutige Klärung des Kontextbegriffs in der Theologie noch aussteht. Vgl. Giancarlo Collet, Stichwort „Kontextuelle Theologie“, in: LThK Bd. 6, Freiburg 1997, S. 327–329, hier: S. 329.

⁶ Der Begriff der Prä-Evangelisierung geht auf die Jesuitenmissionare in Japan zurück, denen der Visitator Alexander Valignano (1539–1606) die Anweisung gegeben hatte, ihre Missionsstrategie den einheimischen Bräuchen anzupassen. Er sah im Erlernen der fremden Kultur den ersten Schritt, um den Menschen das Evangelium zu verkünden und ein tiefes Verständnis für die christliche Botschaft zu vermitteln. Vgl. Shun'ichi Takayanagi, „Für eine neue Missionsstrategie im säkularisierten Japan“, in: Stimmen der Zeit 234 (2016) 1, S. 15–22, hier: S. 20.

⁷ Vgl. Walter Kasper, *Katholische Kirche*, Freiburg 2011, S. 459. Vgl. zum Begriff der Kontextualisierung auch Darren C. Marks, *Shaping a global theological mind*, Aldershot 2008; Stephen B. Bevans, *Models of contextual theology*, Maryknoll 2002; Clemens Sedmak, *Lokale Theologien und globale Kirche. Eine erkenntnistheoretische Grundlegung in praktischer Absicht*, Freiburg 2000; Dean Gilliland (Hrsg.), *The word among us. Contextualizing theology for mission today*, Dallas u. a. 1999; Klaus Vellguth, „Die Kirche muss raus. Frischer Wind durch Evangelisierung, Inkulturation und interreligiösen Dialog“, in: *Pastoralblatt* 60 (1998) 10, S. 302–303; Peter Beer, *Kontextuelle Theologie. Überlegungen zu ihrer systematischen Grundlegung*, Paderborn 1995; Volker Küster, *Theologie im Kontext. Zugleich ein Versuch über die Minjung-Theologie*, Nettetal 1995, zugl. Heidelberg, Univ., Diss. 1994; Robert J. Schreier, *Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theorien*, Regensburg 1992; Ders., *Constructing local theologies*, Maryknoll 1985.

ungsweise den Kulturen stets „neu verhandelt“⁸ werden muss und gerade in seinen Translationen beziehungsweise Relationen jeweils neu entsteht.⁹ Dies bedeutet nicht im Sinn eines abwertend-kritisch geäußerten Relativismusverdachts, dass es angesichts der das Evangelium stets unterschiedlich prägenden Prozesse zu unterschiedlichen Zeiten oder in unterschiedlichen Kulturen jeweils zu einer nur teilweise gelingenden Evangelisierung führt – weil im hermeneutischen Prozess der Begegnung von Kultur und Evangelium ein Teil des Evangeliums als unvermittelbar oder gar als unverdauliche Kost „auf der Strecke bleibt“. Kultur wird vielmehr zu einem theologischen Ort, der konstitutiv für die theologische Wahrheitsfindung in einer den Eurozentrismus überwindenden Weltkirche wird.¹⁰ Der hermeneutische Prozess der Begegnung zwischen den Kulturen wird nicht zur gefühlten Erfahrung eines Glaubensverlustes, sondern – ganz im Gegenteil – spätestens mit Blick auf das Offenbarungspotenzial interkultureller Prozesse zum Ort neuer und vertiefender Glaubenserfahrung. „Kulturbegegnung wird als ein Ort wahrgenommen, der Gottes Rede generiert und Theologie hervorbringt – Interkulturalität wird damit als ein locus theologicus verstanden.“¹¹

⁸ Judith Gruber, „Auf der Suche nach dem Göttlichen Wort in der Begegnung der Kulturen. Theologische Überlegungen aus dem Süden der USA“, in: *Verbum SVD* 58 (2017) 1, S. 18–30, hier: S. 19.

⁹ Vgl. Klaus Vellguth, „Relationale Missionswissenschaft. Wenn Mission dazwischen kommt“, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 101 (2017) 1–2, S. 190–195.

¹⁰ Vgl. Margit Eckholt, *Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre*, Freiburg 2002, S. 479.

¹¹ Judith Gruber, „Auf der Suche nach dem Göttlichen Wort in der Begegnung der Kulturen. Theologische Überlegungen aus dem Süden der USA“, a. a. O., S. 19.

Begriffsschärfung: Inkulturation

Solch ein wertschätzendes Verständnis der Interkulturalität konnte sich entwickeln, indem die Theologie und Kirche das offenbarungstheoretische Potenzial des Inkulturationsbegriffs nutzten, um anknüpfend an vorangegangene Begriffsbildungen das reduzierte theologische Verständnis der Inkulturation als „kulturübergreifende weltkirchliche Korrelationsdidaktik“ zu überwinden, den *locus alienus*¹² der Kulturen als Ort theologischer Erkenntnis zu identifizieren und damit die traditionelle, ursprünglich von Melchior Cano im 16. Jahrhundert in seinem Werk „*De locis theologicis*“ formulierte Lehre der *loci theologici* zu erweitern.¹³

Inkulturation bezeichnet zunächst einmal den Prozess, in dessen Verlauf das Christentum – bereits in einer spezifischen kulturellen Vermittlung – als Kultur auf eine andere Kultur trifft, wobei es im Rahmen eines reziproken hermeneutischen Prozesses zu einer gegenseitigen Befruchtung der Kulturen kommt.¹⁴ Kultur kann dabei – wie in *Gaudium et spes* ausgeführt – als das verstanden werden, „wodurch

¹² Vgl. Peter Hünemann, *Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen*, Münster 2003, S. 232.

¹³ Melchior Cano identifizierte als *loci theologici proprii* die Heilige Schrift, die mündliche Überlieferung Christi und der Apostel, die katholische Kirche, die Konzilien, die römische Kirche, die Kirchenväter und die Theologen. Diese *loci theologici proprii* erweiterte er um die menschliche Vernunft, die Philosophen und die Geschichte als *loci theologici alieni*. Vgl. Franz Gmainer-Pranzl, „Interkulturalität als *locus theologicus*. Zum Profil des Forschungsprogramms ‚Theologie Interkulturell‘“, in: *Verbum SVD* 58 (2017) 1, S. 31–47, hier: S. 36; Hermann Josef Pottmeyer, „Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung“, in: Walter Kern/Hermann Josef Pottmeyer/Max Seckler (Hrsg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie Bd. 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre mit Schlussteil Reflexion auf Fundamentaltheologie*, Tübingen/Basel 2000, S. 85–108.

¹⁴ Vgl. Hans Waldenfels, Stichwort „Inkulturation“, in: Ulrich Ruh/David Seeber/Rudolf Walter, *Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen*, Freiburg/Basel/Wien 1986, S. 169–173, hier: S. 171.

der Mensch seine vielfältigen geistigen und körperlichen Anlagen ausbildet und entfaltet; wodurch er sich die ganze Welt in Erkenntnis und Arbeit zu unterwerfen sucht; wodurch er das gesellschaftliche Leben in der Familie und in der ganzen bürgerlichen Gesellschaft im moralischen und institutionellen Fortschritt menschlicher gestaltet; wodurch er endlich seine großen geistigen Erfahrungen und Strebungen im Laufe der Zeit in seinen Werken vergegenständlicht, mitteilt und ihnen Dauer verleiht – zum Segen vieler, ja der ganzen Menschheit¹⁵.

Inhaltlich knüpft der Inkulturationsbegriff an dem im Hebräerbrief festgehaltenen Gedanken an, dass Gott sich schon immer in seiner Schöpfung geoffenbart hat: „Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten.“ (Hebr. 1,1) Demnach reicht das Offenbarungsgeschehen weit über die Kirche und den christlichen Glauben beziehungsweise die christliche(n) Kultur(en) hinaus. Giancarlo Collet definiert den Inkulturationsbegriff im Lexikon für Theologie und Kirche und schreibt: „Inkulturation beschreibt das wechselseitige Verhältnis von christlicher Botschaft beziehungsweise Evangelium und der Vielfalt von Kulturen. Als missionstheologische ‚Programmatische‘ bezeichnet Inkulturation jenen dauernden Prozess, in dem das Evangelium in einer bestimmten soziopolitischen und religiös-kulturellen Situation so zur Sprache kommt, dass es sich nicht bloß mit Elementen dieser Situation ausdrückt, sondern zu deren inspirierender, bestimmender und transformierender Kraft wird und damit zugleich eine Bereicherung für die universale Kirche darstellt.“¹⁶ In dieser Definition wird die zweifache Dynamik ausgedrückt, das Evangelium in eine konkrete gesellschaftliche Situation hinein zu inkulturieren, was dem Evangelium eine gewisse Anpassungsfähigkeit abverlangt, und zugleich die Gesellschaft durch die prophetische Kraft des Evangeliums zu

¹⁵ GS 53

¹⁶ Giancarlo Collet, Stichwort „Inkulturation“, in: LThK Bd. 5, Freiburg 1996, S. 504–505, hier: S. 504. Vgl. Hans Waldenfels, Stichwort „Inkulturation“, a. a. O., S. 169.

verändern. Dies stellt nicht nur eine hermeneutische Herausforderung dar, sondern impliziert letztlich das Aushalten eines Paradoxons, das stets dann besteht, wenn sich theologisches Denken nicht in konzentrischen Kreisen um einen einzigen Mittelpunkt legt, sondern ellipsenförmig um zwei Brennpunkte angeordnet ist, die eben nicht deckungsgleich, doch für die Form der Ellipse geradezu existenznotwendig sind.

Hellenisierung als Prozess der Inkulturation

Eine der frühesten Formen der Inkulturation fand bei der Begegnung der christlichen Botschaft mit der hellenistischen Welt statt. Und so weist Franz Gmainer-Pranzl zu Recht darauf hin, dass „sich schon im Ursprung der Christentumsgeschichte ein interkulturelles Potential, das von systematisch-theologischer Relevanz ist“¹⁷, zeigt. Diese Begegnung von Christentum und hellenistischer Kultur hat die Theologie immer wieder beschäftigt. „Was aber haben Athen und Jerusalem miteinander zu schaffen?“¹⁸, fragte schon (in rhetorischer Weise) Tertullian und betonte, dass der christliche Glaube „durch den Torbogen Salomons“ komme. Anders argumentieren Clemens von Alexandria († 215), Origenes († 253/254) beziehungsweise Eusebius von Cäsarea († 339), die den propädeutischen Wert der griechischen Philosophie für das Christentum betonen.¹⁹ Und von Friedrich Nietzsche stammt das bekannte Schlagwort, das „Christentum ist Platonismus für’s Volk“²⁰. In den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts war

¹⁷ Franz Gmainer-Pranzl, „Interkulturalität als locus theologicus. Zum Profil des Forschungsprogramms ‚Theologie Interkulturell‘“, a. a. O., S. 36.

¹⁸ Tertullian, *De praescriptione haereticorum*, 7, S. 95.

¹⁹ Vgl. Robert M. Grant, „Civilization as a preparation for christianity in the thought of Eusebius“, in: Forrester Church/Timothy George (Hrsg.), *Continuity and discontinuity in Church history* (FS George Huntston Williams), Leiden 1979, S. 62–70.

²⁰ Friedrich Nietzsche, „Jenseits von Gut und Böse“, in: Ders., *Jenseits von*

die Hellenisierungsthese Gegenstand eines Disputes zwischen Jürgen Habermas und Johann Baptist Metz.²¹ Ebenfalls mit dieser Thematik beschäftigte sich Joseph Ratzinger zu Beginn des letzten Jahrzehnts des 20. Jahrhunderts, als er zunächst auf den Salzburger Hochschulwochen 1992 und im Folgejahr leicht abgewandelt bei einer Begegnung der Glaubenskongregation mit den Glaubenskommissionen der asiatischen Bischofskonferenzen in Hongkong (sowie im Rahmen eines Vortrags, den er in Sassari hielt) auf das Verhältnis von Glaube, Religion und Kultur einging.²² Von besonderer Bedeutung war ein Jahrzehnt später jedoch die „Regensburger Rede“ von Benedikt XVI. über „Glaube und Vernunft“, die ebenfalls auf das Verhältnis von Hellenismus und Christentum einging.

Mit der These von der Hellenisierung des Christentums wird zunächst das Faktum bezeichnet, dass das Christentum in der Spätantike wesentlich durch die hellenistische Kultur geprägt worden ist, da es sich in diesen Kulturraum hinein ausgebreitet hat. Historiografisch ist diese Bezeichnung zunächst einmal erstaunlich, da das Christentum sich im spätrömischen Reich ausgebreitet hat, was eher das Diktum einer „Romanisierung“ als einer „Hellenisierung“ nahelegen würde. Doch lehnt sich der Begriff der Hellenisierung an die Epochenbezeichnung des „Hellenismus“ an, die ursprünglich von Johann Gustav Droysen geprägt worden war und sich auf einen politisch, sozial, kulturell und religiös geprägten Kulturraum bezieht, der sich in Folge der Feldzüge des Alexander von Unteritalien über Griechenland bis nach Indien und von Ägypten bis zum

Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral, München u. a. ²1988, S. 9–242, hier: S. 12.

²¹ Vgl. Johann Baptist Metz, „Athen versus Jerusalem? Über die Verbergung der anamnetischen Grundverfassung des europäischen Geistes“, in: Johann Baptist Metz, *Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg i. Br. 2006, S. 236–244; Ders., *Diagnosen zur Zeit*, Düsseldorf 1994.

²² Vgl. Joseph Ratzinger, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg i. Br. 2003, S. 46.

Schwarzen Meer erstreckte.²³ Der Begriff der Hellenisierung kann also nicht primär historiografisch, sondern vor allem ideengeschichtlich als die soziale, kulturelle, literarische und theologische Beeinflussung des Christentums durch den hellenistisch geprägten Kulturraum verstanden werden, da es bei seiner Verwendung „offenkundig immer auch um die systematisch-theologische respektive philosophische Frage nach dem Verhältnis des Christentums zur Kultur im Allgemeinen und zum Verhältnis der christlichen Theologie zur Philosophie im Besonderen“²⁴ geht. Es geht dabei letztlich um Prozesse der Assimilation, Adaption, Transferierung, Aneignung sowie der Inkulturation in den verschiedensten Lebensbereichen, denen das Christentum seit seinen Anfängen ausgesetzt war. Neben dieser deskriptiven Betrachtung des Faktums der Hellenisierung wird der Begriff dogmengeschichtlich als Rezeption hellenistischer Philosophie im Christentum vor allem mit Blick auf die Entwicklung seiner theologischen Reflexion sowie Festschreibung in der Lehre verstanden.

Mit Blick auf die These von einer Hellenisierung des Christentums wird traditionell (unter anderem von Adolf von Harnack²⁵) eine verfallstheoretische Deutung vertreten, der zufolge die Hellenisierung als ein Abfall vom ursprünglichen, biblischen Christentum verstanden wird. Johann Baptist Metz knüpft an solch einer Deutung an, wobei er den wesentlichen Bruch zwischen der nur relativ kurzen Epoche eines „Juden-Christentums“ auf der einen Seite und eines „Heiden-Christentums“ auf der anderen Seite verortet, wodurch sich das Christentum von seinen jüdischen Wurzeln sowie dem geistigen Erbe Israels entfremdet habe.²⁶ Metz spricht in die-

²³ Vgl. Georg Evers, „Hellenisierung des Christentums? Zur Problematik und Überwindung einer polarisierenden Deutungsfigur“, in: *Theologie und Philosophie* 87 (2012) 1, S. 1–17, hier: S. 4.

²⁴ Ebenda, S. 2.

²⁵ Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte 1: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas*, Darmstadt ⁴1990.

²⁶ Vgl. Johann Baptist Metz, „Im Aufbruch zu einer kulturell polyzentri-

sem Kontext auch von dem „ins griechische Exil geratenen Wort Gottes“²⁷. Solch eine These wird heute jedoch von Überlegungen der jüngeren theologischen Forschung in Frage gestellt, der zufolge die jesuanische Bewegung in eine lange Kette innerjüdischer Erneuerungsbewegungen einzureihen ist, deren Ziel es war, „angesichts des hohen Veränderungsdrucks, der von der übermächtigen hellenistischen Kultur ausging, jüdische Identität zu bewahren oder neu zu definieren“²⁸.

In seiner Regensburger Rede blickt Benedikt XVI. nun aus einer anderen Perspektive auf den Prozess der Hellenisierung des Christentums und argumentiert (anknüpfend an frühere Aussagen, in denen er die Hellenisierung des Christentums als „Finger der Vorsehung“²⁹ beziehungsweise als „zum ‚Wesen des Christentums‘ gehörend“³⁰ bezeichnet hatte), dass das „Zusammentreffen der biblischen Botschaft und des griechischen Denkens“³¹ kein Zufall gewesen sei, sondern dass das kritisch gereinigte griechische Erbe wesentlich zum christlichen Glauben gehöre.

schen Weltkirche“, in: Franz-Xaver Kaufmann/Johann Baptist Metz, Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum, Freiburg i. Br. u. a. 1987, S. 93–113.

²⁷ Johann Baptist Metz, *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*, München 1992, S. 105.

²⁸ Gerd Theißen/Annette Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*. Göttingen ³2001, S. 143.

²⁹ Joseph Ratzinger, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg i. Br. ⁴2005, S. 78.

³⁰ Joseph Ratzinger, *Vom Wiederauffinden der Mitte*, Leutesdorf 2004, S. 8. (Neuausgabe von: Joseph Ratzinger, *Vom Wiederauffinden der Mitte*, Freiburg 1997.)

³¹ Benedikt XVI., *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung. Vollständige Ausgabe. Kommentiert von Gesine Schwan/Adel Theodor Khoury/Karl Lehmann*, Freiburg i. Br. u. a. 2006, S. 18.

Von der Inkulturation zur Interkulturalität

Mit Blick auf diese Argumentation fragen nicht nur Theologen der südlichen Hemisphäre an, ob der Glaube tatsächlich in seinem hellenistischen Gewand als das eigentlich Christliche identifiziert werden kann oder ob doch das Kontingente mit der Vorsehung verwechselt wird, „wenn wir der hellenistischen Ursprungskultur, die bei der Definition der ersten Dogmen der Kirche Pate gestanden hat, den Mantel providenzieller Normativität umhängen“³². Dabei betonen sie, dass der christliche Glaube den Menschen im Prozess der Inkulturation jeweils nur kulturell vermittelt erreicht und dass der kulturelle Kontext, dem Christen begegnen, mit den ihm eigenen Traditionen und gesellschaftlichen Prozessen, zum Ausgangs- und Referenzpunkt theologischer Reflexion gemacht werden muss. Konkret besteht die Herausforderung beispielsweise darin, das Christentum im Kontext arabischer beziehungsweise afrikanischer Länder zu verkünden, die von einer expansionsorientierten islamischen Religion geprägt sind, in Indien in einem hinduistischen Umfeld so evangelisierend tätig zu sein, dass die christliche Botschaft verständlich rezipiert werden kann, in der arabischen Welt, in der Begriffe wie „Zion“ oder „Israel“ spezifische Assoziationen auslösen, den Glauben in einer Treue zum Evangelium weiterzugeben oder in den Slums von São Paulo das Evangelium so zu leben, dass die Christologie ihrer Herrschaftstitel entkleidet mit einem kenotischen Akzent glaubwürdig bezeugt wird.³³ Dabei öffnete sich

³² Paulo Suess, „Zum Transfer des Evangeliums in andere Sprachen, Sprechweisen und Lebenswelten“, in: Mariano Delgado/Hans Waldenfels, *Evangelium und Kultur*. FS für Michael Sievernich SJ, Fribourg 2010, S. 271–287, hier: S. 274.

³³ Vgl. Frederic Ntedika Mvumbi, „Auf der Suche nach einer Basis für den interreligiösen Dialog im subsaharischen Afrika“, in: Klaus Krämer/Klaus Vellguth (Hrsg.), *Mission und Dialog. Ansätze für ein kommunikatives Missionsverständnis* (ThEW 1), Freiburg 2012, S. 122–141; Sylvia Schroer, „Die Bibel in der neuen Evangelisation“, in: *Orientierung* 54 (1990) 15/16, S. 175–177, hier: S. 176.

der Inkulturationsbegriff, bei dem zunächst die Begegnung des (europäischen) Christentums mit agrarisch geprägten außereuropäischen kulturellen Kontexten im Vordergrund stand, für weltweite Kontexte von Migration, ethnischer Identität, Formen von Familienleben, Jugendkulturen, Globalisierung, Urbanisierung und Postkolonialismus.³⁴

Über diese eher praktisch-theologisch ausgerichtete Perspektive hinaus geht es aber auch darum, dass sich christlicher Glaube und wissenschaftliche Theologie zu Beginn des dritten Jahrtausends zeitgemäß weiterentwickeln – und dabei „mit der Zeit gehen“ – müssen. Zu Recht mahnt Judith Gruber an, dass eine Theologie, „die den Universalanspruch der christlichen Botschaft abstrakt und losgelöst von ihren kulturellen Kontexten zu denken versucht und die sich mit essentialistischen Kategorien auf die Suche nach dem Wesen des Christentums macht, [...] im Paradigma der Postmoderne suspekt“³⁵ wird. Interessant ist dabei ihre nicht nur erkenntnistheoretische³⁶ oder kulturwissenschaftliche, sondern insbesondere auch ihre theologische Begründung: Gruber verweist auf die gedankliche Nähe eines essentialistischen Verständnisses christlicher Identität mit den Vorstellungen eines Docketismus, der bereits früh von der Kirche abgelehnt wurde, weil er davon ausging, dass Jesus immer Gott geblieben sei und seine physische Existenz sein Wesen nicht berührt habe. Diesem doketistischen Dualismus mit seiner Unterscheidung von Materie und Wesen setzte die Kirche ihren Glauben von „ungetrennt“ und „unvermischt“ entgegen. Gruber folgert: „Analog zur Christologie müssen wir Evangelium und Kultur als ungetrennt und

³⁴ Vgl. Roger Schroeder, „Interculturality and Prophetic Dialogue“, in: *Verbum SVD* 54 (2013) 1, S. 8–21, hier: S. 19.

³⁵ Judith Gruber, „Auf der Suche nach dem Göttlichen Wort in der Begegnung der Kulturen. Theologische Überlegungen aus dem Süden der USA“, a. a. O., S. 21.

³⁶ Vgl. die Anmerkung von Judith Gruber zur Interkulturalität als erkenntnistheologischen Ressource in: Judith Gruber, *Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource*, Stuttgart 2013, S. 206.

unvermischt zu denken beginnen – wir müssen uns auf die Suche nach dem logos, dem Wort Gottes, in Kulturbegegnungen machen, ohne in ein metaphysisches ‚Zweistockwerksdenken‘ zu verfallen.³⁷

Auch wenn sich der Begriff der Inkulturation zu einem missions-theologischen Paradigma entwickelt hat und eine hohe Plausibilität besitzt (in *Evangelii gaudium* verweist Papst Franziskus ebenfalls auf deren Relevanz mit Blick auf das missionarische Wirken der Kirche³⁸), plädiert Joseph Ratzinger allerdings für eine Weiterentwicklung des Inkulturationsbegriffs hin zum Begriff der Interkulturation.³⁹ Über den Vorgang der Inkulturation schreibt er kritisch: „Denn Inkulturation setzt voraus, dass ein gleichsam 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 unreal, weil es den kulturfreien Glauben nicht gibt und weil es die religionsfreie Kultur außerhalb der modernen technischen Zivilisation nicht gibt. Vor allem aber ist nicht zu sehen, wie zwei einander an sich völlig fremde Organismen in einer Transplantation, die zunächst beide verstümmelt, plötzlich ein lebensfähiges Ganzes werden sollten.“⁴⁰ Ratzinger vertritt die These, dass Interkulturalität nur dann fruchtbar sein könne, wenn von einer potenziellen Universalität aller Kulturen und einer inneren Offenheit aufeinander hin ausgegangen werde.

³⁷ Judith Gruber, „Auf der Suche nach dem Göttlichen Wort in der Begegnung der Kulturen. Theologische Überlegungen aus dem Süden der USA“, a. a. O., S. 22.

³⁸ Vgl. Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium* über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 194), hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2013, Nr. 68; 69; 122; 129.

³⁹ Vgl. Hans Waldenfels, „Fünfzig Jahre später“, in: Mariano Delgado/Hans Waldenfels, *Evangelium und Kultur*. FS für Michael Sievernich SJ, Fribourg 2010, S. 256–270, hier: S. 266f. Vgl. Hans Waldenfels, Stichwort „Inkulturation“, a. a. O.

⁴⁰ Joseph Ratzinger, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg i. Br. 2003, S. 53.

Über eine Unterscheidung von Religion und Kultur schreibt er: „Nimmt man aus einer Kultur die ihr eigene, sie zeugende Religion heraus, so beraubt man sie ihres Herzens; pflanzt man ihr ein neues Herz – das christliche – ein, so scheint es unausweichlich, dass der ihm nicht zugeordnete Organismus das fremde Organ abstößt. Ein positiver Ausgang der Operation scheint schwer vorstellbar. Sinnvoll kann sie eigentlich nur sein, wenn der christliche Glaube und die jeweilige andere Religion samt der aus ihr lebenden Kultur nicht in einem Verhältnis der schlechthinnigen Andersheit zueinander stehen, sondern eine innere Offenheit aufeinander hin in ihnen liegt, oder anders gesagt: wenn die Tendenz, aufeinander zuzugehen und sich zu vereinigen ohnedies in ihrem Wesen begründet ist. Inkulturation setzt also die potentielle Universalität jeder Kultur voraus.“⁴¹ Ratzinger definiert Kultur als eine historisch gewachsene gemeinschaftliche Ausdrucksgestalt von Erkenntnissen und Werten, wobei „die Frage nach der Gottheit als die vorausgehende und eigentlich grundlegende Frage eingeschlossen“⁴² sei. Die Überschreitung der sichtbaren Welt und die Öffnung auf das Göttliche hin betrachtet er als ein wesentliches Charakteristikum von Kultur, die niemals in einer areligiösen Form existieren könne⁴³ und die er als ein gemeinschafts- und geschichtsbezogenes Phänomen versteht.

Inkulturation und Prä-Kulturalität

Joseph Ratzinger problematisiert in seiner Auseinandersetzung mit der Hellenisierungsthese von Adolf von Harnack, dass es mit Blick auf Inkulturationsprozesse nicht sinnvoll sei, von einem prä-kultu-

⁴¹ Ebenda, S. 49f.

⁴² Ebenda, S. 51.

⁴³ Vgl. dazu auch Donath Hercsik, „Glaube und Kultur. Der Beitrag Johannes Pauls II. zu einem aktuellen Thema“, in: Mariano Delgado/Hans Waldenfels, *Evangelium und Kultur. FS für Michael Sievernich SJ, Fribourg 2010*, S. 288–298, hier: S. 290.

rellen Evangelium auszugehen beziehungsweise ein prä-kulturelles Evangelium identifizieren zu wollen. Eine Inkulturation setzt voraus, dass „ein gleichsam kulturell nackter Glaube sich in eine religiös indifferente Kultur versetzt“⁴⁴, was zu einer Synthese der beiden Kulturen führt. Dabei ist die Vorstellung eines kulturfreien, vorkulturellen oder dekulturnierten Glaubens beziehungsweise Christentums jedoch allenfalls ein kognitives Konstrukt, das real nicht existiert. Gerade das Christentum geht ja darauf zurück, dass Gott sich in eine ganz bestimmte Kultur inkarniert hat und „dass das Christentum bereits im Neuen Testament die Frucht einer ganzen Kulturgeschichte in sich trägt, eine Geschichte des Annehmens und Abstoßens, des Begegnens und Veränderns“⁴⁵. Ratzinger schlägt deshalb vor, auf den Begriff der Inkulturation zu verzichten und alternativ von einer Begegnung der Kulturen beziehungsweise einer Interkulturalität zu sprechen.⁴⁶ Dabei wird mit dem Begriff der Interkulturalität „der ganze Komplex der Kommunikation und Interaktion zwischen verschiedenen Kulturen bezeichnet, wobei Kultur in einem weitgefassten Sinn als Lebensform größerer, in gemeinsamer Überlieferung fundierter Gemeinschaft zu verstehen ist“⁴⁷. Joseph Ratzinger verbindet sein Verständnis einer Interkulturalität allerdings mit einem Inkarnationsverständnis, das von einem an die hellenistische Kultur gebundenen Inkarnationsverständnis ausgeht, womit er eine Gegenposition zu der von interkulturellen Theologen formulierten Atopie (unter Verweis auf AG 21) als Kennzeichen eines interkulturellen Missionsverständnisses einnimmt.

⁴⁴ Joseph Ratzinger, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, a. a. O., S. 53.

⁴⁵ Ebenda, S. 58.

⁴⁶ Ebenda, S. 53.

⁴⁷ Giancarlo Collet, „Akkulturation – Inkulturation – Interkulturalität. Neue Fragen für ein altes Problem oder alte Fragen für ein neues Problem“, in: *Theologie der Gegenwart* 58 (2015) 2, S. 131–143, S. 139.

Interkulturalität in der Bibel

Interkulturalität im Sinn der Anerkennung des Fremden in anderen Kulturen, des Respekts für kulturelle Unterschiede sowie der förderlichen Interaktion zwischen Kulturen, die als gegenseitiger Austausch und Bereicherung erlebt wird, ist ein schon in den biblischen Überlieferungen grundgelegtes Charakteristikum jüdisch-christlicher Tradition.⁴⁸ Nicht nur Abraham und Sarah lassen sich auf die fremden Kulturen ein, die ihnen im Land Kana begegneten (was sich insbesondere in der Begegnung zwischen Abraham und Melchizedek zeigt, vergleiche Gen 14,18–20), auch die Begegnung zwischen Naomi und Ruth (Ruth 1,15–18), Elischa und der Witwe (2 Kön 4,1–7) sowie die Bekehrung von Ninive (Jon 3,1–10) können als Beispiele interkultureller Erfahrungen im Alten Testament gelesen werden. Im Neuen Testament zeigen sich Spuren interkultureller Offenheit im Verhalten von Jesus, der sich zwar primär zum Volk Israel gesandt weiß (Mt 15,24), dennoch aber die Syrophoenizierin (Mk 8,24–30) ebenso wie die Kanaaniterin (Mt 15,21–28) heilte oder gegen alle Konventionen mit der Samariterin am Brunnen sprach (Joh 4,4–42). Darüber hinaus ist das im Neuen Testament überlieferte Wirken des Apostels Paulus, insbesondere seine Rede auf dem Aeropag (Apg 17,16–34), ein Beispiel für einen kontext- beziehungsweise adressatenorientierten Ansatz in der Verkündigung, der von Flexibilität, Kreativität und Demut geprägt ist.⁴⁹ Als weitere Beispiele kontextsensibler Begegnungen im Neuen Testament kann auf die Begegnung zwischen Petrus und Cornelius (Apg 11,1–18)⁵⁰, das Auftreten des Petrus in Antiochien (Gal 2,11–14) sowie auf die in der Offen-

⁴⁸ Vgl. vanThanh Nguyen, „Biblical Foundations for Interculturality“, in: *Verbum SVD* 54 (2013) 1, S. 35–47.

⁴⁹ Vgl. Dean Flemming, *Contextualization in the New Testament. Patterns for Theology and Mission*, Downers Grove 2005, S. 92.

⁵⁰ Vgl. Roger Schroeder, „Interculturality and Prophetic Dialogue“, a. a. O., S. 20; vanThanh Nguyen, *Peter and Cornelius. A Story of Conversion and Mission*, Eugene 2012.

barung überlieferte Botschaft an die Kirche in Ephesus (Offb 2,1–5) verwiesen werden.

Interkulturalität als „postkoloniale Semantik“

Nicht nur von Joseph Ratzinger wird der Inkulturationsbegriff in Frage gestellt. Gerade Theologen aus Afrika, Asien und Lateinamerika verweisen auf die geschichtlichen Entwicklungsstränge und merken an, dass die westliche Theologie im Zeitalter der Kolonialisierung in die „Missionsgebiete“ exportiert worden sei, wobei es sich aber keineswegs um „eine universale, kulturneutrale, absolute Theologie, die ihre kulturelle Gebundenheit verschleiert und dann universalisiert hat“⁵¹, handle.

Immer mehr Theologen des Südens unterscheiden deshalb zwischen „Inkulturation“ einerseits und „Interkultureller Begegnung“ beziehungsweise „Interkulturalität“ andererseits. Sie bemängeln am allgemein geläufigen Verständnis der Inkulturation, dass es sich um einen Begriff handelt, der in den Kirchen des Südens von westlichen Missionaren eingeführt wurde und letztlich aus ihrem westlich geprägten Blickwinkel heraus auf die Beheimatung der westlich geprägten Religion in einer spezifischen Kultur schaut.⁵² Dagegen wendet beispielsweise der indische Theologe Felix Wilfred ein, dass übersehen würde, dass dieser Blickwinkel nicht „spezifisch christlich“ ist, sondern selbst in einem geprägten Prozess der Inkulturation des Christentums in den „christianisierten“ Kulturen (in den Herkunftsländern der Missionare) entstanden ist und dass er in anderen Kontexten eine andere Relevanz entfaltet. Dabei räumt Wilfred aber zu-

⁵¹ Judith Gruber, „Auf der Suche nach dem Göttlichen Wort in der Begegnung der Kulturen. Theologische Überlegungen aus dem Süden der USA“, a. a. O., S. 20.

⁵² Vgl. Giancarlo Collet, *Akkulturation – Inkulturation – Interkulturalität. Neue Fragen für ein altes Problem oder alte Fragen für ein neues Problem*, a. a. O., S. 139f.

gleich ein, dass Inkulturation immer auch einen wertschätzenden Kulturbegriff impliziert: „Während Inkulturation in den Weltregionen mit langer christlicher Tradition den Dialog mit der zeitgenössischen Kultur und die Bemühung bedeutet, dem christlichen Glauben mit einem Gespür für moderne kulturelle und philosophische Entwicklungen einen Sinn zu geben, bedeutet dieser Ausdruck in [...] vielen Ländern der Dritten Welt weit mehr. Inkulturation bedeutet [hier] vor allem die Anerkennung der Kulturen als etwas Positives, mit dem der christliche Glauben in Beziehung zu bringen ist.“⁵³

Gerade Theologen des Südens betrachten die undifferenzierte Übertragung einer bereits in einen spezifischen („westlichen“) Kontext inkulturierten Form des Christentums als einen vom (bis heute im wirtschaftlichen und sozialen Bereich ebenso wie im Bereich der Theologie und Mission anzutreffenden) postkolonialen Denken⁵⁴ geprägten Prozess. Mit Blick auf ein neues Verständnis von Inkulturation betont deshalb beispielsweise der deutsch-brasilianische Theologe Paolo Suess als deren drei wesentliche Ziele eine Entkolonialisierung als Selbstbestimmung, eine multikulturale Sprachkompetenz sowie eine universale Verbreitung, die in eine öffentliche Relevanz für die Armen und Anderen eingebettet ist, und bezeichnet diese Form einer Inkulturation als „Ort der Wahrheitsfrage, des pfingstlichen Pluralismus und des interreligiösen und ökumenischen Dialogs“⁵⁵.

Um sich semantisch von postkolonialen Denkschemata abzugrenzen, schlagen auch zahlreiche Theologen des Südens statt des Begriffs der Inkulturation die Bezeichnung „Interkulturelle Begegnung“ als eine alternative Terminologie vor.⁵⁶ Dadurch würde zum Ausdruck

⁵³ Felix Wilfred, *An den Ufern des Ganges. Theologie im indischen Kontext*, Frankfurt a. M. 2001, S. 46.

⁵⁴ Vgl. Roger Schroeder, *Interculturality and Prophetic Dialogue*, a. a. O., S. 9.

⁵⁵ Paolo Suess, *Zum Transfer des Evangeliums in andere Sprachen, Sprechweisen und Lebenswelten*, a. a. O., S. 285.

⁵⁶ Vgl. Giancarlo Collet, *Akkulturation – Inkulturation – Interkulturalität*.

gebracht, dass das Christentum heute nicht als ein „prä-kulturelles Evangelium“ beziehungsweise als eine „unveränderte christliche Botschaft an sich“ auf eine Kultur trifft, sondern stets bereits von einer anderen (in der Regel westlich geprägten) Kultur rezipiert worden ist und erst nach diesem Rezeptionsprozess (in der Regel in westlichem Gewand) in den Dialog mit einer anderen Kultur tritt.⁵⁷ Zugleich würde, so Suess, berücksichtigt, dass das Evangelium sich nicht mit einer Kultur identifiziert⁵⁸, und „keine Kultur allgemein gültige Eigentumsrechte am Evangelium hat, sondern dass die Glaubensbotschaft stets über alle kulturellen Grenzen hinausgeht“⁵⁹. Ähnlich argumentiert Roger Schroeder und schreibt: „Interculturality offers a new countercolonial framework, which substitutes attitudes and actions of superiority and paternalism with those of self-determination and mutual interdependence.“⁶⁰

Neue Fragen für ein altes Problem oder alte Fragen für ein neues Problem, a. a. O., S. 140; Felix Wilfred, „Inkulturation oder interkulturelle Begegnung“, in: Ders., *An den Ufern des Ganges. Theologie im indischen Kontext*, a. a. O., S. 45–68.

⁵⁷ Ein weiteres Argument, das Felix Wilfred vorbringt, verweist darauf, „dass das Evangelium mehr ist als ein Bündel von Dogmen, nämlich letztlich ein Mysterium“ (Felix Wilfred, *An den Ufern des Ganges. Theologie im indischen Kontext*, a. a. O., S. 117). Der Übergang von einem Inkulturationsdenken hin zu einem Verständnis interkultureller Begegnung würde der Herausforderung gerecht werden, „von unseren eigenen Wurzeln her die christliche Erfahrung in ihren vielen Dimensionen und Facetten [bei den anderen] zu entdecken und zu erfahren“ (ebenda, S. 131).

⁵⁸ Vgl. 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.

⁵⁹ Paulo Suess, *Zum Transfer des Evangeliums in andere Sprachen, Sprechweisen und Lebenswelten*, a. a. O., S. 275.

⁶⁰ Roger Schroeder, *Interculturality and Prophetic Dialogue*, a. a. O., S. 9.

Interkulturalität als Grundprinzip der Theologie

Interkulturalität ist dabei kein Spezialgebiet der Theologie und erst recht keine interkulturelle religionspädagogische oder gar missionarische Strategie, sondern versteht sich als „Grundprinzip christlicher Theologie“⁶¹. Eine interkulturelle Theologie, die Räume für interkulturelle Begegnungen öffnet, darf nicht nur die Absicht verfolgen, sich selbst in fremde Kontexte hinein zu kommunizieren, sondern zeichnet sich durch eine Offenheit aus, religiöse Elemente und Einsichten von anderen Religionen aufzugreifen, im Horizont des Evangeliums zu reflektieren und gegebenenfalls zu übernehmen. Interkulturalität geht von der multikulturellen Realität im Zeitalter der Globalisierung aus, das von weltweiter Urbanisierung, weltweiter Kommunikationstechnologie und weltweiten Migrationsbewegungen geprägt ist. Sie zeichnet sich dadurch aus, dass sie multikulturell beziehungsweise kulturverbindend ist, dass sie einen reziproken Charakter besitzt und reziproke Bezüge fördert und dass sie Dialog ermöglicht.⁶² Dabei bestehen wechselseitige, reziproke Beziehungen zwischen den verschiedenen kulturellen Räumen, die miteinander in einen so lebendigen und offenen Dialog gebracht werden, dass die kulturellen Räume sich gegenseitig befruchten, bereichern und verändern.⁶³ Dabei dürfen die kulturellen Räume des Südens nicht auf traditionelle Kulturen reduziert werden, die dem Kulturromantizismus der Beobachter aus dem Norden mehr gerecht werden als den tatsächlichen Lebensumständen der Menschen in sich wandelnden (und oftmals sich urbanisierenden) Kontexten.

Solch eine Form der interkulturellen Theologie setzt eine Offenheit für den Anderen und das Andere ebenso voraus wie die Fähig-

⁶¹ Franz Gmainer-Pranzl, „Interkulturalität als locus theologicus. Zum Profil des Forschungsprogramms ‚Theologie Interkulturell‘“, a. a. O., S. 43.

⁶² Vgl. Phil Gibbs, „Interculturality and Contextual Theology“, in: *Verbum SVD* 54 (2013) 1, S. 75–89, hier: S. 82.

⁶³ Vgl. Franz Xaver Scheuren, *Interculturality. A Challenge for the Mission of the Church*, Bangalore 2001, S. 232.

keit, dem Anderen angstfrei zu begegnen – im Vertrauen darauf, dass der eine Gott auch in anderen Kontexten, Kulturen und Religionen zu entdecken ist.⁶⁴ Kennzeichnend für solch eine interkulturelle Theologie, die als eine „Inkulturation in actu“ verstanden werden kann, sind das heilsgeschichtliche Verständnis, dass die heilsvermittelnde Funktion der christlichen Kirchen sich zunächst am Paradigma der universalen Heilsvermittlung in Christus orientieren muss. Darüber hinaus entwickelt sie auf dem Hintergrund des „cultural turn“ ein neues Verständnis von der Zeit- und Kulturabhängigkeit der abendländischen christlichen Tradition und überwindet dabei auch das essentialistische Weltbild, das die von der griechischen Philosophie geprägte abendländische Theologie bis in die Gegenwart hinein prägt. Schließlich setzt sich eine interkulturelle Theologie mit dem religionstheologischen Pluralismus auseinander, der anders als der Exklusivismus oder Inklusivismus die Person Christi auf ein geschichtliches Prophetentum reduziert, und öffnet sich für eine „Makroökumene“ als einer Ökumene der Weltreligionen.⁶⁵ Dabei ist eine interkulturelle Theologie vom Bewusstsein geprägt, dass es sich bei einer interkulturellen Kommunikation um eine analoge (und nicht univoke) Sprechweise handelt, die ihren Ursprung nicht in Begriffen, sondern in der Erfahrung hat, und die eben nicht denotativ eindeutige Fakten im Bereich der Kultur bezeichnet, sondern konnotativ auf die spirituelle Ebene der Realität verweist. Franz Gmainer-Pranzl fasst sein Verständnis einer solchen interkulturellen „Welt-Theologie“ zusammen: „Was heißt es also, unter ‚globalen‘ Bedingungen Theologie zu treiben? Es bedeutet, diese Welt als Ort des Handelns Gottes und als Ort des Glaubens der Menschen anzuerkennen; es bedeutet, die Menschen zu lieben und sich

⁶⁴ Vgl. Joachim G. Piepke, „Theologie und Interkulturalität“, in: Jahrbuch der Philosophisch-Theologischen Hochschule SVD St. Augustin/Theologie im Dialog mit der Welt, Sankt Augustin 2013, S. 9–22, hier: S. 20.

⁶⁵ Vgl. Thomas Fornet-Ponse, „Komparative Theologie und/oder interkulturelle Theologie? Versuch einer Verortung“, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 96 (2012) 3–4, S. 226–240.

den ‚Zeichen der Zeit‘ zu stellen – wachsam und kritisch, offen und solidarisch, couragiert und diskursiv. Interkulturelle Theologie kann in diesem Sinn der Schrittmacher einer Form der Glaubensverantwortung sein, die sich als ‚Welt-Theologie‘ versteht: als intellektuelle Rechenschaft einer Hoffnung, die tatsächlich allen Menschen gilt.“⁶⁶

⁶⁶ Franz Gmainer-Pranzl, „Welt-Theologie. Verantwortung des christlichen Glaubens in globaler Perspektive“, in: ZMiss 38 (2012) 4, S. 408–433, hier: S. 432.

Interkulturalität. Eine Würdigung des von der Föderation der Asiatischen Bischofskonferenzen in Gang gesetzten Prozesses

von John Mansford Prior

Kultur verstehen

Seit dem von Papst Johannes XXIII. einberufenen Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) hat die katholische Kirche dafür gekämpft, gerechtere und friedlichere Gesellschaften zu fördern, die sich für die Grundwerte des *humanum* einsetzen. Denn im Herzen einer jeden Kultur finden wir unsere tief verwurzelten Werte, deren Hauptfunktion in der Humanisierung der Gesellschaft durch ihr moralisches und ethisches System besteht. Eine wichtige Dimension der Kultur, die in *Gaudium et spes* betont und auch in den Anfangsjahren des Päpstlichen Rates für die Kultur (PCC)¹ hervorgehoben wird, ist das Engagement der Kirche bei der Entwicklung der Gesellschaft als *communitas communitatum* durch den Kampf für Gerechtigkeit und Frieden, durch die Bewahrung der Schöpfung, durch grundlegende Menschenrechte und -pflichten sowie durch die internationale Solidarität mit den Unterdrückten und Benachteiligten.²

Die Föderation der Asiatischen Bischofskonferenzen (FABC) hat Kultur an sich nie definiert.³ Francisco F. Claver, Bischof, Theologe, Kulturanthropologe und jahrelang einer der führenden Köpfe in der

¹ Für einen Abriss der ersten Jahre des PCC vgl. Joseph Gremillion (Hrsg.), *The Church and Culture since Vatican II*, Indiana 1985.

² Vgl. Hervé Carrier [erster Sekretär des PCC], „The Church Meeting Cultures. Convergences and Perspectives“, in: Joseph Gremillion, a. a. O., S. 140–152.

³ Für eine ausführliche Beschreibung vgl. „Thesis 5“, in: „Theses on the Local Church“, FABC Paper No. 60, 1991.

FABC,⁴ meinte jedoch, dass die allgemeinste und präziseste Definition von Kultur die der Lebensweise eines bestimmten Volkes sei.⁵ In der FABC wurde Kultur immer ganzheitlich verstanden. In zahlreichen Dokumenten seit ihrer ersten Botschaft (Manila, 1970) haben die Bischöfe Asiens klargestellt, dass die Kirche mit ihrer Theologie, ihrem Ethos, ihrer Spiritualität und Liturgie in einen Dialog mit „allen Realitäten Asiens“ treten muss, der dreiseitig zwischen der Kultur, den Armen und den Anhängern anderer Glaubensstraditionen angelegt sein muss.⁶ Mit der bevorzugten Option für die Armen geht eine Option für eine Populärkultur einher, zumal die wichtigsten Dialogpartner für die Kirche die Kulturen der „kleinen Leute“, der Randgruppen und Minderheiten sind.

Joseph Ratzinger und die Interkulturalität

Auf den Begriff Interkulturalität bin ich zum ersten Mal in einer Ansprache Joseph Ratzingers zu den Vorsitzenden der Asiatischen Bischofskonferenzen gestoßen (Hongkong 1996).⁷ Er erklärte, warum er den Begriff Inkulturation problematisch finde und daher den Begriff Interkulturalität bevorzuge. Er argumentierte, der Prozess, den wir Inkulturation nennen, sei nur eine falsche Übertragung; es sei schwierig, eine Kultur, die die Religion lebe und atme, mit der sie

⁴ Francisco Claver (1929–2010), Weihbischof von Malaybalay (1969–1984) in Mindanao, Philippinen, ein Jahr vor dem Treffen der FABC in Manila; später wurde er zum Bischof in Bontoc-Lagawe ernannt (1995–2004).

⁵ Vgl. Francisco Claver, *The Making of a Local Church*, Quezon City 2009, S.133.

⁶ In ihrer ersten Botschaft (Manila, 1970) und seither in den Abschluss-erklärungen der Generalversammlungen (FABC I Taipeh 1974, FABC II Kalkutta 1978, FABC III Bangkok 1982, FABC IV Tokio 1986, FABC V Bandung 1990, FABC VI Manila 1995, FABC VII Sampran 2000, FABC VIII Daejeon 2004, FABC IX Manila 2009, FABC X Xuan Loc 2012).

⁷ Vgl. Joseph Ratzinger, „Christ, Faith and the Challenge of Cultures“, in: FABC Paper No. 78, S. 1–19.

verflochten sei, in eine andere Religion zu transplantieren, ohne dass beide zugrunde gingen. Daher sollten wir, so Ratzinger, nicht mehr von Inkulturation, sondern von einem Aufeinandertreffen der Kulturen oder *Interkulturalität* sprechen. Denn Inkulturation setze voraus, dass ein von Kultur befreiter Glaube in eine der Religion gegenüber gleichgültige Kultur übertragen werde, wodurch zwei formal untereinander unbekannte Subjekte aufeinandertreffen und sich vermischen; erstrebenswert sei eine wahre Begegnung von Kulturen und Religionen, die nicht mit dem Verlust des Glaubens oder der Wahrheit, sondern von einem tieferen Kontakt mit der Wahrheit einhergehe, die es ermögliche, allem, was davor käme, seine volle und tiefste Bedeutung zu verleihen; nach Ansicht Ratzingers sei ein Prozess des gelebten Glaubens notwendig, der die Fähigkeit einer wahrhaftigen Begegnung eröffne. Zehn Jahre später meinte er, Inkulturation beinhalte einen Prozess, der „vergrößert“ und „ungenau“ sei.⁸ Es ist festzuhalten, dass sich dieses „vergrößerte“ Konzept in keinem Dokument der FABC findet. Denn seit dem ersten Treffen der Bischöfe Asiens mit Papst Paul VI. (Manila 1970) wird der Begriff Inkulturation von der FABC durchgängig verwendet, wobei in den Dokumenten der FABC darunter ein komplexer Prozess fortlaufender Begegnungen zwischen den örtlichen Kirchen und „allen Realitäten Asiens“ verstanden wird, so dass dies dem Verständnis Ratzingers von Interkulturalität ähnelt.⁹

Die richtigen Worte, die richtigen Taten

Aloysius Pieris aus Sri Lanka merkt an, dass es mehr als ein Modell für die Beziehung zwischen Glaube und Kultur im Neuen Testament

⁸ Die Begriffe „vergrößert“ und „ungenau“ stammen aus der Ansprache von Papst Benedikt XVI. „Glaube, Vernunft und Universität – Erinnerungen und Reflexionen“ an der Universität Regensburg (12. September 2006).

⁹ Vgl. Ladislav Nemet, „Inculturation in the FABC Documents“, in: *East Asian Pastoral Review* 31 (1994) 1–2, S. 77–94.

gibt.¹⁰ Er beobachtet einen Sprung von der Dorfkultur Galiläas (Jesu Verkündigung in allgemeinsprachlichem Aramäisch) zur städtischen Kultur des Mittelmeerraums (Paulus' Verkündigung in Koine-Griechisch). Pieris beschreibt diese wichtige Verschiebung als „Sprung von der lokalen zur globalen Welt“, der durch den Glauben an die Auferstehung und die Ausgießung des Heiligen Geistes ermöglicht wurde. Er zeichnet den Verengungsprozess von den Populärkulturen der apostolischen Kirchen zur Elitekultur der städtischen Intellektuellen nach, der sich vom ersten bis zum vierten Jahrhundert vollzog. Das Lehrmodell von Apostel Paulus, einem Pharisäer, mittels volkstümlicher, kultureller Elemente aus Galiläa und Griechenland wurde durch ein philosophisches Verständnis von Intellektuellen abgelöst. Laut Pieris ist das theologische Paradigma des vierten Jahrhunderts eine bloße „Inkulturation ohne Soteriologie“, denn die dogmatischen Formulierungen der Konzile im vierten Jahrhundert erklären, wer Jesus ist (Orthodoxie), ohne Umkehr oder Buße (*Metanoia*) zu fordern (Orthopraxie). Es handelt sich also nicht um eine „Christianisierung der griechischen Philosophie“, sondern eher um eine „Helenisierung des Christentums“, denn die Glaubensaussagen sind von der Glaubensverpflichtung losgelöst.¹¹ Nach Ansicht von Pieris kann mit den Kategorien der griechischen Philosophie die christliche Lehre genau

¹⁰ Lucien Legrand aus Indien hat zu der Komplexität der Beziehungen Glaube–Kultur in der Bibel geforscht, vgl. *The Bible on Culture. Belonging or Dissenting?*, Bengaluru 2001. Ein Abriss der Studie wurde unter dem Titel „Inculturation in the Bible“ veröffentlicht, in: Mario Saturnino Dias (Hrsg.), *Rooting Faith in Asia. Source Book for Inculturation*, Bengaluru/Quezon City 2005, S. 209–222.

¹¹ Vgl. Aloysius Pieris, „The New Quest for Asian Christian Identity. Guidelines from the Pioneers of the Past“, in: *Third Millennium 11* (2009) 3, S. 9–28, hier: S. 15. Andrew Walls erläutert den „Sprung“ von der Guten Nachricht in der aramäisch-hebräischen Kultur im ländlichen Palästina zur städtischen griechischen Kultur im Mittelmeerraum im NT, vgl. Andrew Walls, „The Gospel as Prisoner and Liberator of Culture“, in: Ders., *The Missionary Movement in Christian History. Studies in Transmission of Faith*. New York 1996, S. 3–15.

ausgedrückt werden, wohingegen biblisch-semitische Kategorien uns zur *Metanoia* führen: In der Bibel gibt es keine Worte ohne Taten, keinen Glauben ohne Werke (beispielsweise Jes 55,11; Jak 2,14–26). Dies deckt sich mit dem dynamischen Konzept der FABC von Inkulturation. Daher sollte unser Augenmerk darauf liegen, korrekt zu leben, statt sich bloß richtig auszudrücken.¹² Für Pieris sollte die biblische Soteriologie – und folglich authentische Inkulturation – „die Armen von ihrer Armut befreien, die Reichen von ihren Reichtümern befreien, und beide von der Sünde der Habgier befreien“¹³. Wir müssen über Anselm von Canterburys *fides quaerens intellectum* – Glaube, der Einsicht sucht – hinaus zu einem Glauben kommen, „der das Leben und die Liebe, die Gerechtigkeit und die Freiheit nährt“.

Die FABC und die Inkulturation

Dies führt uns zum Verständnis der FABC von Inkulturation als einem andauernden Dialog zwischen Glauben und Kultur, wie es im Laufe der Zeit entwickelt wurde. In den frühen 1970ern verstand die FABC Inkulturation als wechselseitigen Prozess. Das Christentum müsse alles in das christliche Leben übernehmen, das in den Kulturen und Traditionen Asiens gut, wertvoll und lebendig ist, und gleichzeitig alle Samen des Evangeliums bewahren, die vom Herrn in den Kulturen Asiens vor Beginn des Evangelisationsprozesses gepflanzt wurden.¹⁴ In diesem frühen Stadium sah die FABC Inkultura-

¹² In der Bischofssynode für Asien (Rom, April–Mai 1998) haben die Römischen Kurienkardinäle die Bedeutung Jesu als dem einzigen Retter der Welt (Orthodoxie, richtige Lehre) immer wieder hervorgehoben, wohingegen die Bischöfe Asiens den Schwerpunkt darauf legten, überzeugend Zeugnis für Jesus im Alltag abzulegen (Orthopraxie, richtiges Handeln). Vgl. John Prior, „A Tale of Two Synods Observations on the Special Assembly for Asia“, in: Sedos Bulletin 30 (1998) 8–9, S. 219–224.

¹³ Aloysius Pieris, a. a. O., S. 17.

¹⁴ Vgl. Generalversammlung FABC II (Kalkutta 1978), For All the Peoples of Asia, Vol. I., Nr. 11.

tion als den Versuch an, örtliche Kirchen aufzubauen, die wahrhaftig katholisch sind, weil sie in den örtlichen Gegebenheiten verwurzelt sind.¹⁵ Seit Mitte der 1970er Jahre wurde dieses kirchenzentrierte Modell durch ein Modell ersetzt, das auf dem Reich Gottes beruht, so dass in Asien Gesellschaften aufgebaut wurden, die von den Werten des Reiches Gottes durchdrungen sind.

Der Internationale Missionskongress in Manila (1979) sah in Inkulturation nicht einfach „eine Anpassung an eine bestimmte Situation durch eine bereits geformte Christenheit, sondern eher eine kreative Materialisierung des Wortes Gottes in der Kirche vor Ort“¹⁶. Für den Missionskongress 1979 war Inkulturation weder eine Technik oder Taktik des Evangelisten, sondern ein Weg, den christlichen Glauben tiefgreifender zu verstehen. Der Inkulturationsprozess reinigt, perfektioniert und transformiert nicht nur die Kulturen Asiens und die Lebenssituation der Kirchen in Asien, sondern auch die Kirche selbst. Diese Einsicht wurde in der pastoralen Praxis der Kirchen Asiens entdeckt. Daher ist der Dialog zwischen dem Evangelium und den Realitäten des Lebens ein Prozess, der die Kirche in ihrer Theologie, Spiritualität und Liturgie bereichert.¹⁷

¹⁵ Vgl. Carolus Borromeus Putranta, *The Idea of the Church in the Documents of the Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC): 1970–1982*, Rom 1985; Stephen Bevans, „Twenty-Five Years of Inculturation in Asia. The Federation of Asian Bishops' Conferences, 1970–1995“, in: *FABC Papers No. 78*, S. 20–36; James Thoppil, *Towards an Asian Ecclesiology. Understanding of the Church in the Documents of the Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC) 1970–1995 and the Asian Ecclesiological Trends*, Rom 1998; Abraham Kadaliyil, *Toward a Relational Spirit Ecclesiology in Asia. A Study on the Documents of the Federation of Asian Bishops' Conferences*, Berkeley 2006.

¹⁶ Zweiter Workshop, „The Inculturation Process“, *For All the Peoples of Asia*, Vol. I, S. 138.

¹⁷ Zwölf Jahre später in Thailand (1991) scheint Inkulturation immer noch ein „wechselseitiger Prozess“ zu sein, der respektvoll mit den „anderen“ umgeht und von Offenheit und dem Willen zu gegenseitigem Wandel gekennzeichnet ist. Vgl. *Bishops' Institute for Interreligious Affairs (BIRA) IV/1*, „Brief Report on the Assembly“, Thailand 1984, Nr. 12a–14c.

Zwölf Jahre später hat das für theologische Angelegenheiten zuständige Referat der FABC (*Office for Theological Concerns*, FABC-OTC) in den „Theses on the Local Church“ (1991) festgehalten, dass Inkulturation ein fortlaufender, aufeinander bezogener Prozess ist, durch den sich das Evangelium und die Kulturen gegenseitig kritisieren. Der Träger der Inkulturation ist die christliche Gemeinschaft, wobei die Aufgabe der Theologen die Begleitung des Prozesses ist. Die religiösen Kulturen Asiens müssen die Art, wie das Evangelium verkündigt wird, reinigen und gleichzeitig Aspekte des Evangeliums erschließen, die bisher unentdeckt blieben, denn Inkulturation bedeutet „Begegnung mit dem Geist“. Der Geist Gottes ist präsent und wirkt in den Völkern Asiens über die christlichen Gemeinschaften hinaus.

Daher wurde der Begriff Inkulturation beibehalten, aber auch andere Begriffe wurden verwendet wie beispielsweise Interkulturation und Kontextualisierung. Im Einklang mit der Vorstellung Ratzingers von Interkulturalität betont das FABC-OTC, dass wahre Inkulturation dann geschieht, wenn „Christen die Tradition des Glaubens und die Tradition ihres eigenen Volkes ausleben“¹⁸. In Übereinstimmung mit Ratzinger erkennt das FABC-OTC an, dass das Evangelium immer in einer Form aufgenommen wird, die bereits an eine Kultur angepasst ist. Das Evangelium ist nicht „kultur-frei“, sondern manifestiert sich immer als Glauben eines bestimmten Volkes, der an dessen kulturellen Kontext angepasst und in ihm ausgedrückt wird. Die Begegnung eines Volkes mit dem Evangelium ist also auch „ein Treffen mit einer anderen, durch den Glauben belebten Kultur“¹⁹. Jede Kultur braucht den Kontakt oder sogar die Verschmelzung mit anderen Kulturen. Dass es verschiedene Kulturen gibt, liege nach Ansicht des FABC-OTC daran, dass keine Kultur für sich allein das Ganze verstehen könne. Wenn sich verschiedene Kulturen begegnen, entstehe ein Mosaik, das „Komplementarität und gegenseitige Abhän-

¹⁸ „Theses on the Local Church“, FABC Paper No. 60, 1991. Für eine Beschreibung von „Kultur“ S. 8–9, für „Inkulturation“ These 5, S. 18–23.

¹⁹ Ebenda, These Nr. 5.10.

gigkeit“ aufweise. Wenn eine Kultur das Wertesystem einer Gesellschaft umfasst und alle Kulturen potenziell offen für Universalität sind, dann könne das Treffen der Kulturen „eine Gelegenheit zur gegenseitigen Bereicherung und gegenseitigen Reinigung“ sein, wobei „das Mittel, durch das sie sich begegnen, nur die Wahrheit ist, die sie über die menschlichen Wesen gemeinsam haben, die auch die Wahrheit über Gott und die Realität als Ganzes wach rufen sollten“²⁰. Begegnung bedeute gegenseitige Bereicherung und Beeinflussung.²¹ „Was heute bezüglich der Kulturen besonders heraussticht, ist ihre erstaunliche Fähigkeit zur Veränderung, die es zuvor nicht gab [...]“²² Die FABC behält also den Begriff Inkulturation bei, versteht aber darunter eine Beziehung zwischen „dem Evangelium und der Kultur“ in all ihrer interkulturellen Komplexität.

Ebenfalls im Einklang mit dem Denken Ratzingers betont das FABC-OTC die Historizität einer Kultur, insbesondere ihre Offenheit gegenüber Wandel und ihre potenzielle Universalität, die ausgehend von der ursprünglichen kulturellen Konfiguration eine tiefgreifende Entwicklung hervorrufen kann.²³ In den Kirchen Asiens schlägt sich dieser Prozess in der Liturgie²⁴, der Priesterausbildung und der Un-

²⁰ Ebenda, Thesen Nr. 5 und 6.

²¹ Vgl. ebenda, These Nr. 5.04.

²² Ebenda, Thesen Nr. 6.01; 6.03.

²³ Vgl. FABC-OTC, „Methodology. Asian Christian Theology: Doing Theology in Asia Today“, FABC Papers No. 96, 2000; Jonathan Tan Yun-ka, „Theologizing at the Service of Life. The Contextual Theological Methodology of the Federation of Asian Bishops Conferences (FABC)“, in: FABC Papers No. 108, 2003; Michael Amaladoss, „From Experience to Theology. Methodological Explorations“, in: *Vidyajyoti* 61 (1997) 6, S. 372–385; Dionisio M. Miranda, „Outlines of a Method of Inculturation“, in: *East Asian Pastoral Review* 30 (1993) 2, S. 145–167; Ders., „Fragments of a Method for Inculturation“, in: *East Asian Pastoral Review* 30 (1993) 2, S. 168–197.

²⁴ Vgl. Jonathan Tan Yun-ka, „Constructing an Asian Theology of Liturgical Inculturation from the Documents of the Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC)“, in: *East Asian Pastoral Review* 36 (1999) 4, S. 383–401; Anscar J. Chupungco, „Liturgical Inculturation“, in: *East Asian Pastoral Review* 30 (1993) 2, S. 108–119.

terweisung der Gläubigen²⁵, in der Katechese²⁶ und in der Spiritualität nieder.²⁷

Die vier Phasen der Inkulturation

Die Erfahrung in Asien von Inkulturation deckt sich jedoch nicht vollständig mit Ratzingers Verständnis von Interkulturalität. Der Bischof, Theologe und Kulturanthropologe Francisco Claver beispielsweise lässt den Begriff Interkulturalität gelten, aber nur für die Anfangsetappe eines Inkulturationsprozesses, der sich in vier Phasen vollzieht.²⁸ In der ersten Phase startet ein Missionar von außen einen Dialog mit interessierten Zuhörern aus einem anderen kulturellen Umfeld. Bei dieser Begegnung sind die Missionare ebenso wie die Zuhörer durch ihren kulturellen Rahmen beschränkt. Laut Claver ist diese Phase korrekt mit „Interkulturalität“ zu bezeichnen: Der inkulturierte Glaube des Sprechers wird von Menschen gehört, die in einer anderen kulturellen Sphäre mit all ihren Voraussetzungen und vorgefassten Einsichten leben.

In einer zweiten Phase nehmen die Zuhörer unter dem Einfluss des Heiligen Geistes den Glauben an, der ihnen vom Missionar ge-

²⁵ Vgl. Dominic Tran Ngoc Dang, *Inculturation in Missionary Formation according to the Federation of Asian Bishops' Conferences Documents (1970–2006) with Special Reference to the Mission in Vietnam*, Rom 2010; Charles Boromeo, *Priestly Formation in the Light of the Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC). Towards a Model in the Burmese Context*, Rom 2002; Anthonypillai Stany, *The Role of the Religious in the Life of the Church in Asia. A Study in the Light of FABC Documents*, Rom 2003.

²⁶ Vgl. Ladislav Nemet, „Inculturation of Catechesis and Spirituality in the Documents of the Catholic Bishops' Conference of the Philippines“, in: *East Asian Pastoral Review* 32 (1995) 1–2, S. 148–180.

²⁷ Vgl. Johannes Paul II., *Nachsynodales Apostolisches Schreiben Ecclesia in Asia*, 6. November 1999 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 146), hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1999, Nr. 21e.

²⁸ Vgl. Francisco Claver, a. a. O., S. 138–140.

predigt wurde. Durch die Annahme des Glaubens und die Wandlung entsteht eine entscheidende Veränderung, zunächst im Dialogpartner, dann auch auf der Diskursebene. In dieser zweiten Phase vollzieht sich der Dialog nicht mehr zwischen dem außenstehenden Missionar und dem Zuhörer, sondern zwischen dem Zuhörer und der Quelle des Glaubens selbst, dem Heiligen Geist, der unverdienten Gnade Gottes. Die gesamte Vertiefung des Glaubens wird im Herzen des Bekehrten durch den Heiligen Geist bewirkt. Der Zuhörer verändert sich mit dem Geist in und durch seine eigene Kultur. In dieser Phase treffen die Ideale des Glaubens, das heißt die geschenkte Gnade des Geistes, auf die tatsächlichen Werte der Kultur des Zuhörers.

In einer dritten Phase wird der Zuhörer selbst zum Verkünder des Evangeliums und in einer vierten Phase wird ein neuer Zuhörer durch den Geist bekehrt.

Claver lässt das Konzept Ratzingers von Interkulturalität für die erste Phase der Inkulturation, in der Missionare von außen das Evangelium von ihrem kulturellen Hintergrund aus Zuhörern verkündigen, die in ihrem kulturellen Rahmen die Botschaft annehmen, zwar gelten, betont aber, dass sich die tatsächliche Inkulturation in der zweiten Phase vollzieht. In dieser Phase, wenn eine Begegnung zwischen dem Evangelium und der anderen Kultur, zwischen dem Zuhörer und dem Geist Gottes stattfindet, zu diesem entscheidenden Zeitpunkt, der eigentlichen Bekehrung, findet sich keine Interkulturalität. Meine eigene Erfahrung in Ostindonesien deckt sich mit Clavers Aussage.

Interkulturalität leben

Bei der ursprünglichen Phase der Interkulturalität ist es jedoch ausschlaggebend, ob das Evangelium in neuen und sich ständig verändernden kulturellen Umfeldern verkündet wird. Dies rückt die entscheidende Rolle des interkulturellen Missionars in den Vordergrund.

Die Gesellschaft des Göttlichen Wortes (Steyler Missionare, SVD) hat ein Programm von Workshops zu Interkulturalität aufgelegt. Denn es geht nicht mehr vordringlich um den Inkulturationsprozess, sondern eher um praktische Übungen. Die interkulturellen Missionare würdigen nicht immer die Unterschiede zwischen ihrer Heimatkultur und der Kultur der Menschen, denen sie dienen, sondern tendieren dazu, nach kulturellen Gemeinsamkeiten zu suchen, und übersehen so die Einzigartigkeit des Gegenübers; es wird eine Art kleinster gemeinsamer Nenner angestrebt, der die kulturelle Verschiedenheit vernachlässigt. Philip Gibbs aus Papua-Neuguinea drückt es so aus: „Wir können dem unterliegen, was Minimalisierung genannt wird, wobei davon ausgegangen wird, dass tief im Inneren jeder Mensch gleich ist und dieser gemeinsame Kern als Grundlage für unsere Kommunikation dienen kann. Dies setzt voraus, dass die Ideen und das Verhalten eines jeden für andere mit einer anderen Weltsicht leicht verständlich sind und erlaubt die Beibehaltung eines ziemlich bequemen Maßes an Ethnozentrismus. Minimalisierung ist durch die Strategien der Betonung der Gemeinsamkeiten ein Weg, die Aufmerksamkeit von den tieferen kulturellen und persönlichen Unterschieden wegzulenken. Sich Interkulturalität persönlich zu Eigen zu machen, bedeutet, Gleichartigkeit und Unterschiedlichkeit gemeinsam zu feiern. Unterschiedliche Hintergründe, Persönlichkeiten und Kulturen zu teilen, ist der Punkt, an dem interkulturelle Missionare ansetzen können, um zur Überwindung von Abwehrhaltungen, Furcht, Gleichgültigkeit und Ausgrenzung beizutragen, die in unserer heutigen Welt gang und gäbe sind. Wertschätzung für das, was wir gemeinsam haben, und die Anerkennung und Akzeptanz unserer Unterschiede können die Grundlage für unsere Einheit als internationale Gemeinschaften sein, da wir versuchen, zu einer besseren und gerechteren Welt beizutragen.“²⁹

Jon Kirby, Gründer und Leiter des TAMALE-Instituts in Ghana, hat professionelle Workshops für Interkulturalität entwickelt, in de-

²⁹ Persönliche Überlegung von Philip Gibbs nach einem Workshop zu Interkultureller Kompetenz und Achtsamkeit, in Nemi, Januar 2015.

nen sich die Teilnehmer durch spezielle Methoden der Aufgabe stellen, ihre Heimatkultur zu verlassen und in die des anderen einzutauchen; dazu gehören Psychodrama, Kulturdrama, Soziodrama und Bibliodrama, die für interkulturelle Beziehungen geeignet sind. Dies setzt natürlich Wissen voraus, aber gleichermaßen wichtig sind Kompetenzen, Gefühle und Verhaltensmuster.³⁰ Genauso entscheidend wie der Inkulturationsprozess selbst ist die persönliche Fähigkeit, sich selbst zu inkulturieren.

Zusammenfassung

Der Begriff Inkulturation wird in den Dokumenten der FABC immer noch verwendet. Der Prozess, die pluralistischen Gesellschaften Asiens mit den Werten des Evangeliums durch christliche Gemeinschaften zu beleben, die historisch westlich orientiert sind, ist anerkanntermaßen komplex. Dies wurde ausführlich erläutert. „Interkulturalität“ beschreibt die erste Phase dieses andauernden, dynamischen Prozesses. Das Ziel ist die Entstehung eines kulturell kohärenten Glaubens, der zu einem prophetischen Engagement in der Gesellschaft führt. Sowohl der Prozess als auch die Praxis sind umfassend erhellt worden. Ein entscheidendes Anliegen heute sind die dringend notwendigen Workshops zu Interkulturalität, die ein tiefes Bewusstsein für die Probleme wecken und tatsächlich eine persönliche Wandlung im Missionar hervorrufen. Dies würde den Fleisch gewordenen Prozess sicherlich vertiefen.

³⁰ Jon Kirby ist Direktor bei Culture-Drama Solutions, Los Angeles, Kalifornien. Vgl. auch John Mansford Prior, „Learning to Leave. The Pivotal Role of Cross-cultural ‚Conversion‘“, in: *Verbum SVD* 53 (2012) 2, S. 219–235.

Tanzen mit Fremden. Interkulturelle Theologie aus heortologischer Sicht

von Wilfred Sumani

Das Phänomen der Globalisierung beschleunigt das Tempo, mit dem Menschen aus verschiedenen Kulturen und Regionen heute miteinander interagieren. Gleichzeitig löst es territoriale Grenzen auf, die bis dato die Identitäten der Menschen prägten. Menschen aus unterschiedlichen Teilen der Welt hören dieselbe Musik, schauen dieselben Filme, sind Anhänger derselben Fußballmannschaften und essen dieselben Spezialitäten. Das stärkt ihr Gefühl, eine Gemeinschaft von Menschen zu sein. Im täglichen Konsum der Produkte der Marktökonomie scheint das Nachdenken über die eigene kulturelle Zugehörigkeit eine untergeordnete Rolle zu spielen.

Eine der Barrieren für die transkulturelle Kommunikation bildete früher die Sprache. Heute sprechen Schätzungen zufolge 527 Millionen der insgesamt 7,2 Milliarden Erdbewohner Englisch.¹ Diese Entwicklungen lassen den Eindruck entstehen, die Welt lebe bereits in einer gemeinsamen Kultur mit ihren analogen Erfahrungen, Metaphern, Bildern, Kämpfen und Hoffnungen. Die Ausweitung der gemeinsamen Erfahrungsbereiche lässt logischerweise auch die Bedeutung der Übersetzung in der transkulturellen Kommunikation schrumpfen. Neue Technologien schaffen eine neue – sprachgruppenübergreifende – Sprache.

Eine ähnliche Entwicklung ist auf der theologischen Ebene zu beobachten – mit der Entstehung der sogenannten „globalen theo-

¹ Vgl. Rick Noack/Lazaro Gamio, „The world’s languages, in 7 maps and charts“, in: The Washington Post, 23. April 2015, https://www.washingtonpost.com/news/worldviews/wp/2015/04/23/the-worlds-languages-in-7-maps-and-charts/?utm_term=.5dbf8b14ef42 (20.04.2017).

logischen Strömungen“². Laut Definition sind das „theologische Diskurse, die – obgleich nicht gleichförmig oder systemisch – eine Folge zusammenhängender, gegenseitig verständlicher Diskurse darstellen, die Widersprüche oder das Scheitern globaler Systeme zum Gegenstand haben.“² Umweltprobleme und die Rechte von Minderheiten beispielsweise machen an nationalen oder regionalen Grenzen nicht Halt. Daher scheinen die Menschen in der Theologie genau wie in der Populärkultur bereits dieselbe Sprache zu sprechen. Ist es angesichts dessen überflüssig, von interkultureller Theologie zu sprechen? Haben die Stromschnellen der Globalisierung die Konturen der Felsen ehemals unterschiedlicher Kulturen nicht bereits glattgeschliffen? Wo findet man Dialogpartner aus unterschiedlichen Kulturen, mit denen man interkulturelle Theologie betreiben kann? Viele afrikanische Theologen beschreiben die afrikanischen Kulturen beispielsweise in der Vergangenheitsform, als ob sie sagen wollten, dass diese Kulturen nicht mehr existieren. Es wächst die Zahl der jungen Afrikaner, die ihre Muttersprache nicht mehr sprechen, geschweige denn schreiben können. Paul Gifford meint dazu: „In den informellen Siedlungsstrukturen Kenias scheint das, was der Logik nach am ehesten als Kultur zu sehen wäre (sogar Sprache), schnell zu verschwinden. Manch eine Manifestation der afrikanischen Kultur wirkt ziemlich idealisiert.“³ Ist es deshalb sinnvoll, von afrikanischen Traditionen als Quelle der interkulturellen Theologie zu sprechen?

Jüngste Entwicklungen, vor allem in der Welt der Politik, legen nahe, dass unter der dünnen „Haut“ der homogenen Verbraucherkultur die alten Skelette der Angst vor dem Fremden lauern. Auf der ganzen Welt gewinnen einwanderungsfeindliche politische Bewegungen an Boden. Selbst innerhalb von Landesgrenzen werden an den Bruchlinien ethnischer oder regionaler Unterschiede politische Kämpfe ausgefochten. Unter den Globalisierungsnarrativen von ei-

² Robert J. Schreiter, *The New Catholicity. Theology Between the Global and the Local*, New York 1997, S. 16.

³ Paul Gifford, „Africa’s Inculturation Theology. Observations of an Outsider“, in: *Hekima Review* 38 (2008), S. 18–34, hier: S. 22.

ner gemeinsamen Bestimmung gibt es Unterströmungen des gegenseitigen Misstrauens – häufig geprägt von der Dämonisierung des Anderen. Es liegt auf der Hand, dass sich kulturelle oder regionale Unterschiede nicht unter den Teppich eines oberflächlichen *sensus communis* kehren lassen, wie ihn die Verbraucherkultur vorgibt. Daher ist es ein Muss, die Fundamente des gemeinsamen Lebens auf den Fels des gegenseitigen Verständnisses statt auf den Treibsand von Mode, Trends und Fastfood zu gründen.

Dieser Aufsatz plädiert dafür, dass einer der privilegierten Orte für die Auseinandersetzung mit interkultureller Theologie das religiöse Fest ist (auf Griechisch: ἑορτή, ergo die Heortologie). Dort gibt eine Gemeinde ihrer Identität auf intensive und tiefgreifende Weise Ausdruck. Im Gegensatz zu vielen Initiationsriten, die häufig im Geheimen stattfinden, steht das Fest auch Außenstehenden offen. Es ist das Fest, auf dem man mit dem Fremden tanzen und mit dem so oft dämonisierten Anderen das Essen teilen kann.

Interkulturelle Theologie: Eine neue Aufgabe für Afrika

In seinem Buch zur Reformvorstellung schreibt Gerhart B. Ladner: „Die Geschichte des Menschen kann als Abfolge von Neubeginnen gesehen werden. Eine solche Sichtweise liegt auf die eine oder andere Art eigentlich fast jeder historischen Interpretation zugrunde – sei es gestützt auf den Glauben an die zyklische Wiederkehr oder die Wandlung und Erlösung, an Aufstieg und Fall oder *corsi* und *recorsi*, an Fortschritt und Evolution oder Herausforderung und Reaktion, an Wiedergeburt und Reform oder an die Revolution.“⁴ In einer Zeit, in der afrikanische Theologen beginnen, das Erwachsenwerden der afrikanischen Theologie zu feiern,⁵ schafft der Prozess der Globalisie-

⁴ Gerhart B. Ladner, *The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, New York 1967, S. 1.

⁵ Vgl. Laurenti Magesa (Hrsg.), *African Theology Comes of Age (The Ecumenical Symposium of Eastern Africa Theologians, No. 5)*, Nairobi 2010.

rung neue Herausforderungen, die afrikanische Theologien vor eine neue Aufgabe der interkulturellen Theologie stellen.

Vor und nach der Unabhängigkeit kreisten die afrikanischen Theologien, die sich mit Inkulturation beschäftigten, darum, traditionelle afrikanische Glaubensvorstellungen und kulturelle Systeme gegen den Vorwurf des Westens zu verteidigen, Afrikaner hätten keine eigene Religion oder Kultur. Aufbauend auf der Arbeit von Anthropologen versuchten sich afrikanische Theologen an der (Re-)Konstruktion traditioneller afrikanischer religiöser und kultureller Systeme – nicht nur als Antwort auf die suprematistischen Ansprüche des Westens, sondern auch zur Schaffung der Grundlagen für die Inkulturation des christlichen Glaubens.⁶ Die Betonung auf den vorkolonialen afrikanischen Traditionen als Zeichen der kulturellen Authentizität basiert auf der Annahme, dass der Kolonialismus die afrikanischen Kulturen quasi kontaminierte. Cheik Anta Diop schreibt dazu: „Ein genauerer Blick auf die afrikanische Realität offenbart, dass einerseits ein Teil der Tradition existiert, der intakt geblieben ist und trotz der Einflüsse der Moderne weiterlebt, und andererseits eine Tradition, die von Europa kontaminiert ist.“⁷

Das Verlangen, die Unterschiede zwischen den beiden Weltansichten hervorzuheben, mündete bisweilen in reduktionistischen Behauptungen, die offenkundig eher reaktionär als gerechtfertigt sind. So gab es beispielsweise Stimmen, die behaupteten, dem Afrikaner sei die Emotion und dem Europäer die Logik eigen.⁸ Der Afrikaner wurde als Gemeinschaftsmensch beschrieben, der sein Leben unter dem Motto führt: „Ich bin, weil wir sind.“ Dem Europäer hingegen

⁶ Vgl. John S. Mbiti, *African Religions and Philosophies*, New York 1970; Ders., *Introduction to African Religion*, Oxford 1975; Aquiline Tarimo, *Applied Ethics and Africa's Social Reconstruction*, Nairobi 2005; Laurenti Magesa, *Christian Ethics in Africa*, Nairobi 2002; Jesse N. K. Mugambi, *African Heritage and Contemporary Christianity*, Nairobi 1989; Jean-Marc Éla, *My Faith as an African*, New York, 1988 et al.

⁷ Cheikh Anta Diop, *Towards the African Renaissance: Essays in African Culture and Development 1946–1960*, London 1996, S. 33.

⁸ Vgl. Ebenda, S. 42–43.

sagte man nach, er sei geleitet von der kartesianischen Maxime: „Ich denke, also bin ich.“ Der Hang, auf der Basis kultureller Zufälligkeiten eine Ontologie zu konstruieren, barg die unbewusste Rechtfertigung diskriminierender politischer Systeme wie die Apartheid und die Zwei-Säulen-Politik im früheren Rhodesien – eine für Kolonisten, die andere für indigene Völker.

Heute, Jahrzehnte nach Erlangung der Unabhängigkeit, dämmert es den Afrikanern, dass sich die *Ubuntu*-Werte wie Solidarität, Gemeinsinn und Gastfreundlichkeit – häufig gepriesen als Markenzeichen des afrikanischen Lebens – im politischen und sozioökonomischen Leben der Afrikaner nicht zeigen. Gleichgültigkeit gegenüber dem Leiden der Mitafrikaner – selbst innerhalb des eigenen Landes – und eklatante Missachtung der Menschlichkeit anderer sind auf dem Kontinent Alltäglichkeit.⁹ Nach der Erlangung der Unabhängigkeit tauchten neue Landesflaggen – oft mit ethnischen und regionalen Farben – als neue Elemente mit identitätsstiftender Relevanz auf. Die Gefahr des kulturellen Romantizismus in der afrikanischen Theologie ist daher greifbar. In seiner Beschreibung der Gesellschaftsstruktur im traditionellen Afrika schrieb Matthew M. Theuri zu diesem Thema:

Innerhalb der traditionellen afrikanischen Gesellschaftsstruktur gab es keinen Klassenkampf, weil es für jedes andere Mitglied der Gesellschaft eine moralische Pflicht war, zu helfen, wenn eines der Mitglieder Schwierigkeiten hatte – alle waren „gleich“; Ressourcen wurden gerecht unter allen verteilt. Die Kranken, die Waisen, die Witwen waren versorgt: Die Afrikaner lebten nach einem Modell, dass sich so

⁹ Der simbabwische Theologe Masiwa Ragies Gunda gelangt zur ernüchternden Erkenntnis, dass die afrikanische Theologie dazu neige, dem Westen die Schuld für die Missstände in Afrika zu geben; es ist an der Zeit – so sein Appell –, dass die Afrikaner die Verantwortung für den Niedergang des Lebens in Afrika und die Beihilfe zur Ausbeutung des Kontinents durch den Westen akzeptieren. Vgl. Masiwa Ragies Gunda, „African Theology of Reconstruction. The Painful Realities and Practical Options!“, ISPCCK 2009, S. 84–102, hier: S. 97–98.

nur in der Urkirche wiederfindet. Um Alte und Behinderte kümmerte sich die Gemeinschaft.¹⁰

Theuri idealisiert die traditionellen Systeme der gesellschaftlichen Organisation in Afrika und schreibt Sünden wie Individualismus und Konsumerismus Einflüssen von außen zu,¹¹ was Paul Gifford zur Frage veranlasst, ob die Menschen in Afrika etwa die „einzigen Menschen seien, die von der Erbsünde unberührt blieben“¹². Und Robert Schreiter warnt: „Eine inhärente Gefahr für die lokale Theologie [...] ist ein gewisser kultureller Romantizismus. An aufklärerische Konzepte vom Naturmenschen erinnernd neigt dieser kulturelle Romantizismus dazu, nur das Gute in einer Kultur zu sehen und zu glauben, der ideale Zustand der Kultur würde sich einstellen, wenn diese von der Außenwelt unberührt bliebe.“¹³

Darüber hinaus war die Botschaft der afrikanischen Theologien eher an ihre Pendants im Westen als die Landsleute daheim gerichtet, vor allem mit dem Aufkommen afrikawissenschaftlicher Fakultäten an westlichen Universitäten. Eine Wissenschaft dieser Art betont das Exotische in afrikanischen Kulturen – und bedient dabei zum Teil den verlockenden Aphorismus *Ex Africa semper aliquid novo*. Bedient man sich des Schreiterschen Konzepts von den drei „Öffentlichkeiten“ für die Theologie – Universität, Kirche und Gesellschaft¹⁴ – so lässt sich sagen, dass die afrikanische Inkulturationstheologie ihre Zielgruppe in den Universitäten und der (Amts-)Kirche sah.

Das birgt die Gefahr, dass interkulturelle Theologie einfach die Tendenz afrikanischer Theologen verstetigt, sich an den Westen, die akademische Welt und die Hierarchie zu richten. In seinem Aufsatz

¹⁰ Vgl. Matthew M. Theuri, „Religion and Culture as Factors in the Development of Africa“, in: *Quests for Abundant Life in Africa*, hrsg. von Mary N. Getui/Matthew M. Theuri, Nairobi 2002, S. 187–197, hier: S. 194.

¹¹ Vgl. Ebenda, S. 194.

¹² Vgl. Paul Gifford, a. a. O., S. 23.

¹³ Robert J. Schreiter, *Constructing Local Theologies*, 2. Auflage, New York 2015, S. 32f.

¹⁴ Ebenda, S. 41.

zur interkulturellen Theologie betont Franz Gmainer-Pranzl die Relevanz des europäisch-afrikanischen Dialogs¹⁵, auch wenn er darüber hinaus schreibt, dass dieser Dialog nur ein Faden des komplexen Netzes der interkulturellen Theologie ist, die Themen wie das Wechselspiel zwischen Religion und Gesellschaft, Wirtschaft, internationale Migration, Globalisierung, neue religiöse Bewegungen, Gender-Fragen usw. einschließt.¹⁶

Unbeschadet der Bedeutung des Nord-Süd-Dialogs dürfen die neuen Fragen der internationalen Migration und Globalisierung die afrikanischen Theologen nicht von der gleichermaßen dringenden Aufgabe des lateralen kulturellen Dialogs auf dem Kontinent ablenken. Hier kann man sich der Ideen des lateinamerikanischen Theologen Diego Irarrázaval bedienen, der nicht nur die Befreiungstheologie mit der Inkulturation verschmilzt, sondern sich zudem für eine „mehrfache Inkulturation“¹⁷ ausspricht, die der multikulturellen Landschaft Lateinamerikas Rechnung trägt. Mit anderen Worten: Afrikanische Kulturen dürfen nicht nur in Richtung des christlichen Glaubens und der westlichen Kulturen sprechen, sondern müssen auch miteinander sprechen. Afrikanische Theologen können nicht einfach weiter ihr antikolonialistisches Klagelied singen – das im Kern eine Theologie des Jammerns ist – zu Lasten der gleichermaßen drängenden Pflicht, ein Zusammengehörigkeitsgefühl zu erzeugen und auf dem afrikanischen Kontinent kulturelle Brücken zu bauen.

In diesem Zusammenhang sei erwähnt, dass die afrikanische Inkulturationstheologie dazu tendiert, monokulturell zu sein. Viele wissenschaftliche Arbeiten im Bereich der Inkulturation setzen den

¹⁵ Vgl. Franz Gmainer-Pranzl, „Intercultural Theology. Towards a Discourse Between Africa and Europe“, in: *Hekima Review* 55 (2016), S. 151–162, hier: S. 155.

¹⁶ Vgl. ebenda, S. 152.

¹⁷ Vgl. Volker Küster, „From Contextualisation to Glocalisation. Intercultural Theology and Postcolonial Critique“, in: *Exchange* 45 (2016), S. 203–226, hier: S. 209.

Schwerpunkt auf eine bestimmte Kultur (häufig die des Autors).¹⁸ Die Intertextualität beschränkt sich daher auf den Vergleich zwischen einer konkreten afrikanischen Kultur und ihrem christlichen Pendant. Die fast ausnahmslose Fokussierung auf die eigene Tradition kann in einer kulturellen Kurzsichtigkeit münden, das heißt, in der Versuchung, die Linie der Menschlichkeit zu nah an der Grenze der eigenen Kultur zu ziehen. Aber genau diese ethnische Kurzsichtigkeit führte in Afrika zu ethnischer Gewalt und Diskriminierung. Um sich der Einladung Jesajas zu bedienen: Die kulturellen Gruppen in Afrika müssen den Raum ihres Zelttes weit machen, um anderen ethnischen Gruppen Platz zu bieten.¹⁹

Die Aufgaben der interkulturellen Theologie in Afrika

Die erste Aufgabe der interkulturellen Kommunikation und Theologie in Afrika besteht darin, allgemeingültige Wahrheiten zu entdecken, die als Weg zum *humanum* dienen, was seinerseits der Weg zu Gott ist. Menschliche Kulturen sind wie eine Schildkröte: Im Panzer steckt ein lebendiges Wesen. Der interkulturelle Dialog wird daher das *humanum* offenbaren, das gleichsam geschützt durch verschiedene kulturelle Ausdrücke ist, sich jedoch in die essentialistische Versuchung flüchtet, sich des Panzers zu entledigen. Aber genau wie eine Schildkröte ohne Panzer nicht überleben kann, so kann das *humanum* nicht ohne den Panzer der kulturellen Verkörperung überleben. Werte bleiben nichtssagend, solange sie keinen konkreten kul-

¹⁸ Vgl. Paul Gifford, a. a. O., S. 21. Eine der Ausnahmen bilden Lehrbücher in afrikanischer Theologie oder Philosophie, bei denen es meist um viele afrikanische Stämme geht. In ihnen werden die verschiedenen afrikanischen Traditionen jedoch als Belegtexte für bestimmte vorgezeichnete Themen statt als „verdichtete Beschreibungen“ kultureller Systeme diskutiert. Eine der Unzulänglichkeiten derartiger Darstellungen ist das Fehlen einer diachronischen Untersuchung der afrikanischen Traditionen. Man geht offensichtlich davon aus, dass sich die Traditionen im Laufe der Zeit nicht verändert haben.

¹⁹ Vgl. Jesaja 54,2

turellen Ausdruck finden. Die Entdeckung der allgemeingültigen Wahrheiten mündet in der Verschmelzung der Horizonte zwischen oder unter Kulturen.

Zweitens ist zu konstatieren, dass die Interaktion von Kulturen zur Entstehung von Hybridkulturen führt. Die Hybridisierung von Kulturen ist ein historischer Fakt, der nicht abzulehnen, sondern zu akzeptieren ist.²⁰ Die gegenseitige Befruchtung von Kulturen kann zur Stärkung der sozialen Bindungen zwischen ethnischen Gruppen beitragen. Eines der Merkmale afrikanischer Kulturen – wie überhaupt aller Kulturen – ist die Offenheit für die Aufnahme kultureller Elemente anderer, solange diese etwas Gutes für das Wohl des Empfängers verheißen. Westliche Kleidung wurde in Afrika lange vor dem Kolonialismus geschätzt. Zudem bedienten sich Afrikaner bei anderen afrikanischen Gemeinschaften – zum Beispiel durch Übernahme von Musikinstrumenten, Tänzen,²¹ Werkzeugen und Gerichten, um nur einige Aspekte zu nennen. Diese gegenseitigen Anleihen setzen sich bis heute fort.

Drittens wäre zu sagen, dass die laterale kulturelle Kommunikation in Afrika wichtige Unterschiede in den Vordergrund rücken wird, die mitunter in gegenseitiger Ablehnung, Vorurteilen und Snobismus ausarten. Die Suche nach einem gemeinsamen Nenner mündet bisweilen in der Ausblendung kultureller Unterschiede. Genau wie eine schwärende Wunde verschwinden diese Unterschiede leider nicht, indem man sie einfach nur aus der öffentlichen Wahrnehmung ausblendet. Mit kulturellen Grenzen muss man sich auseinandersetzen, statt sie nur zu überqueren, und zwar so, dass die Unterschiede offenbart werden – mit dem Ziel der Schaffung „eines neuen

²⁰ Vgl. Robert J. Schreier, a. a. O., S. 27. Das Christentum entlehnte so viele Elemente aus der griechisch-römischen Kultur, dass es mit Recht als hybride religiöse Tradition bezeichnet werden kann.

²¹ In seinem Roman „The Only Son“ schildert John Munonye, wie eine Gruppe aus einem anderen Dorf in das Dorf von Nnanna kommt, um den Jungen einen neuen Tanz beizubringen, der als angesagt galt.

Weges des Zusammenlebens der Menschen, der von der Achtung unserer gelebten Unterschiede geprägt ist²².

Viertens ist zu sagen, dass die interkulturelle Kommunikation eine Art „kulturelle Kontrollfunktion“²³ durch Außenstehende gewährleistet. Das wird der betreffenden Kultur helfen, den Werten des *humanum* gerecht zu werden. Folgendes Beispiel soll das veranschaulichen: Die Lozi aus Sambia pflegten in vorkolonialer Zeit nicht den Brauch, Zwillingenkinder zu töten. Einige der von den Lozi eroberten Stämme praktizierten dies, weil Zwillinge als Unglücksbringer galten.²⁴ Mit ihrer Weigerung, Zwillinge zu töten, stellten die Lozi die Praxis der von ihnen assimilierten Stämme wahrscheinlich in Frage. Nichts bringt ein verschrobenes kulturelles Dogma eher ins Wanken als ein schlagendes Gegenbeispiel.

Das religiöse Fest als privilegierter Ort für die interkulturelle Theologie

Es ist eine Sache, die Grundsätze der inkulturellen Theologie darzulegen, und eine völlig andere, die *loci* für dieses theologische Unterfangen zu ermitteln. Wo sollen wir diese Theologie betreiben? Allgemein gesagt lässt sich interkulturelle Theologie an den Schnittstellen von Kulturen betreiben. Um uns eines Spruchs von Jesus zu bedienen: Denn wo zwei oder drei Kulturen versammelt sind,²⁵ kann ein Herd für interkulturelle Theologie entstehen. Dieser Raum kann der Seminarraum für Studenten mit unterschiedlichem kulturellem Hintergrund werden.²⁶ Die interkulturelle Synapse kann außerdem das Fest sein.

²² Gary Riebe-Estrella, „Engaging Borders. Lifting Up Difference and Unmasking Division“, in: *Theological Education* 45 (2009) S. 19–26, hier: S. 21.

²³ Ebenda, S. 25.

²⁴ Vgl. D. W. Stirke, *Barotse Land. Eight Years among the Barotse*, New York 1922, S. 62.

²⁵ Vgl. Matthäus 18,20

²⁶ Vgl. Michel Elias Adraos, „Engaging Diversity in Teaching Religion and Theology. An Intercultural, De-colonial Epistemic Perspective“, in: *Teaching Theology and Religion* 15/1 (2012), S. 3–15.

Die These, dass das Fest ein privilegierter Anlass für interkulturelle Theologie ist, stützt sich auf zwei Annahmen. Die erste Annahme basiert auf dem folgenden Gesetz der liturgischen Evolution, wie es Anton Baumstark formulierte: „Einfache Verhältnisse halten sich in den heiligeren Abschnitten des liturgischen Jahres mit größerer Hartnäckigkeit.“²⁷ In seiner Untersuchung der Evolution verschiedener liturgischer Traditionen des Ostens und Westens stellte Baumstark fest, dass die Feiern in der „normalen Zeit“ des Jahres anfälliger für Änderungen sind als die in den *tempi forti* des liturgischen Jahres. So blieb die große Fürbitte (Gebet für alle Gläubigen) beispielsweise noch lange nach ihrem Verschwinden aus den normalen Feiern des Jahres Bestandteil des Karfreitagsgottesdienstes. Zudem gibt die Kirche in den starken Momenten des liturgischen Jahres ihrem Glauben intensiver Ausdruck.

Dieses Gesetz gilt nicht nur für die christliche Liturgie, sondern für alle anderen Traditionen ebenso. Viele afrikanische Gemeinschaften lassen den „Geist“ ihrer Traditionen in den „heiligeren“ Zeiten des Lebens sprachgewaltiger zutage treten. Diese Momente sind von verschiedenen Festen geprägt, die Schlüsselemente der Geschichte und Weltansicht der Gemeinschaft heraufbeschwören. In Sambia beispielsweise gibt es alljährlich mehr als zwanzig traditionelle Zeremonien, bei denen verschiedene Sprachgruppen (Stämme) ihrer kulturellen Identität Ausdruck geben. Zu diesen jährlichen kulturellen Veranstaltungen zählen die *Kuomboka* (jährliche Wanderung des Oberhäuptlings der Lozi), die *Nc'wala* (ein Erntedankfest der Ngoni) und die *Kulamba* (das Jahrestreffen der Chewa, bei dem die Chewa aus Sambia, Malawi und Mosambik zusammenkommen). Während dieser Zeremonien tragen die Teilnehmer häufig traditionelle Kostüme²⁸, führen

²⁷ Anton Baumstark, *Comparative Liturgy*, Westminster 1958, S. 27.

²⁸ Zu den traditionellen Tänzen auf den Festen der Chewa gehören beispielsweise der *Gule Wamkulu* (der große Tanz), bei dem die Tänzer Masken tragen, die jeweils einen „Geist“ repräsentieren. Vgl. Claude Boucher, *When Animals Sing and Spirits Dance: Gule Wamkulu. The Great Dance of the*

traditionelle Tänze auf, praktizieren stammestypische Rituale und Verzehren traditionelle Festgerichte.

Weitere intensive Momente im Leben afrikanischer Gemeinschaften sind Hochzeiten und Beisetzungen. Auch hier werden bestimmte Rituale gepflegt und Symbole genutzt, die für die *Weltanschauung* der Gemeinschaft stehen.

Die jährlichen Feste wie Hochzeiten und Beisetzungen ziehen Menschen mit unterschiedlichem kulturellem Hintergrund an. Mit Ausnahme einiger weniger geheimer Rituale, die nur „Insidern“ zugänglich sind, stehen die Abläufe derartiger Veranstaltungen allen offen. Auf diesem Weg kommen Angehörige verschiedener ethnischer Gruppen in direkteren Kontakt mit den Symbolen und Ritualen der anderen. Das macht diese Feste zu fruchtbaren Räumen für die interkulturelle Semiotik. Sie schaffen Momente, in denen Gemeinschaften entdecken, dass die gemeinsamen Werte – um sich erneut der Metapher von der Schildkröte zu bedienen – in einem „Panzer“ aus anderen Symbolen oder Ritualen stecken. Die Gegenwart des „Außenstehenden“ hat zudem eine Art „kultureller Kontrollfunktion“. Sie hilft einer Gemeinschaft, bestimmte verschrobene Praktiken und Glaubensvorstellungen, die nicht mit dem Streben nach dem *humanum* in Einklang stehen, zu hinterfragen und abzulegen.

Die Feste einer Gemeinschaft sind auch ein Moment, die Entwicklung einer Kultur zu bilanzieren. Gifford schreibt dazu richtig: „Kulturen sind nie statisch, weil die Menschen in Reaktion auf sich ändernde Umstände eine Auswahl aus ihrem kulturellen Fundus treffen.“²⁹ Wenn Menschen mit neuen Realitäten konfrontiert sind, werden Elemente des kulturellen Erbes verworfen und neue Elemente hinzugenommen. Die Entwicklung der Kultur lässt sich deutlich im wachsenden Repertoire an Masken erkennen, die für den *Gule Wamkulu* der Chewa in Malawi genutzt werden. Mit der Ankunft des Christentums schufen die Chewa neue Masken, die Maria, Josef, Pe-

Chewa People of Malawi, Kungoni Centre of Culture and Art, Mtakataka 2012.

²⁹ Paul Gifford, a. a. O., S. 32.

trus und andere christliche Persönlichkeiten verkörpern. Seit Erlangung der Unabhängigkeit trägt das *Nalikwanda* (das Boot, das der Oberhäuptling der Lozi für die *Kuomboka*-Zeremonie nutzt) neben der Figur eines Elefanten (der für die Autorität des Häuptlings steht) auch die sambische Flagge – als Zeichen der Zugehörigkeit des Volkes der Lozi zu einer größeren politischen Gemeinschaft.

Jenseits der traditionellen Praktiken gilt das Baumstarksche Gesetz auch für die Praxis der christlichen Inkulturation in Afrika. Leider wurden keine konkreten Fälle von Inkulturation dokumentiert. Aus Beobachtungen lässt sich jedoch schließen, dass die heiligeren Zeiten oder bedeutenderen Anlässe zu privilegierten Räumen für das Aufeinandertreffen vom christlichem Glauben und afrikanischen Kulturen wurden. Zu diesen Anlässen zählen die großen Feste des liturgischen Jahres, Priesterweihen, die Religionsausübung, Eheschließungen und Beisetzungen, um nur einige zu nennen.

Weil kulturelle Gruppen in vielen afrikanischen Ländern nicht mehr auf bestimmte geografische Räume (Territorien) beschränkt sind und eine Vermischung stattgefunden hat, intensiviert sich der interkulturelle Austausch, vor allem in den Städten. Infolgedessen schließt die Inkulturation der christlichen Feiern und Riten nicht den bloßen Austausch zwischen dem christlichen Glauben und einer afrikanischen Kultur ein. Vielmehr umfasst sie den gleichzeitigen Austausch zwischen dem christlichen Glauben und mehreren afrikanischen Kulturen. In Lusaka (Sambia) beispielsweise wird die Eingangsprozession häufig begleitet vom *Ubomba* (einem Tanz der Bemba), und während der Gabenprozession wird mitunter ein Tanz der Chewa oder Ngoni getanzt. So lernt die Gemeinde, mit Symbolen aus anderen Traditionen zu beten.

Angesichts der Bedeutung der „heiligeren Momente“ verschiedener kultureller und kirchlicher Gemeinschaften müssen Theologen diesen Anlässen besondere Aufmerksamkeit widmen, 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.

Schlusswort

Die starke Ausbreitung westlicher „Sitten“ in Afrika lässt häufig den Eindruck entstehen, die afrikanischen Kulturen seien tot und ein Relikt der Vergangenheit. Angesichts dessen mag der fortdauernde Ruf einiger afrikanischer Theologen nach Inkulturation wie ein konstruierter Appell für die Rückkehr zu einer unwiederbringlich vergangenen Zeit wirken. Schaut man sich jedoch die Dynamik der großen Feste verschiedener kultureller Gemeinschaften genau an, wird man entdecken, dass die afrikanischen Traditionen sehr lebendig sind. Die Rituale und Symbole im Zusammenhang mit den „starken“ Momenten dieser Gemeinschaften stehen Außenstehenden offen. Das macht diese Feste zu fruchtbaren Momenten für die interkulturelle Kommunikation und daraus folgend die „interkulturelle Inkulturation“ des christlichen Glaubens.

Die interkulturelle Annäherung an die Inkulturation hat einige methodische Imperative. Zum einen ist es nicht mehr plausibel, eine afrikanische Kultur mit dem Christentum zu konfrontieren; in Anlehnung an die Baumstarksche Methode der komparativen Liturgie müssen bei der Inkulturation in Afrika stattdessen mehrere Kulturen berücksichtigt werden – vor allem in Gegenden, in denen mehrere kulturelle Gruppen wohnen. Aus theologischer Sicht ist es naiv, die Theologie der Inkulturation wie zu einer Zeit zu betreiben, in der ethnische Gruppen noch in geografisch begrenzten Territorien leben. Inkulturation in Afrika ist heute zwangsläufig Inter-kulturation, weil es mehr als nur den einen kulturellen „Text“ gibt, den es im theologischen Diskurs zu berücksichtigen gilt.

Zum anderen muss sich die interkulturelle Theologie mit den heutigen Kulturen auseinandersetzen. Es reicht nicht, die Berichte von Anthropologen und afrikanischen Theologen der ersten Generation über die Kulturen der afrikanischen Völker zu studieren. Kultur ist nichts, was nur in der Vergangenheit existiert. Kultur ist ein Produkt lebendiger Menschen. Genau wie die Menschen in der Vergangenheit Kultur erzeugten, so erzeugen auch die Afrikaner des 21. Jahrhunderts kulturelle Artefakte.

Interkulturelle Theologie als Transformation der Theologie

von Thomas Fornet-Ponse

In Anbetracht der Globalisierung, worunter „ganz allgemein die Verdichtung und Beschleunigung grenzüberschreitender Beziehungen in unterschiedlichsten Bereichen wie der Politik, Ökonomie oder Kultur“¹ verstanden sei, ergeben sich philosophische wie theologische Fragestellungen. Dazu gehört ihre Beschreibung aus unterschiedlicher Perspektive ebenso wie die Konsequenzen für ein Verständnis von „Kultur“ und das Phänomen der Interkulturalität. Denn Kulturen können sich nun noch weniger als früher hermetisch voneinander abgrenzen oder als weitgehend einheitliche und statische Entitäten verstanden werden. Um die aus der Begegnung verschiedener Kulturen resultierenden Veränderungen theoretisch zu beschreiben und zu untersuchen, gibt es (insbesondere im Zusammenhang mit dem sogenannten „Cultural Turn“) unterschiedliche kulturwissenschaftliche Erklärungsmodelle – genannt seien beispielhaft Hybridität² und Transdifferenz³. Auch wenn der Kulturbegriff zunächst eine innere Einheit verschiedener Verhaltens-, Denk- und Handlungsweisen in unterschiedlichen Lebensbereichen meint, die dazu tendiert, „intern universell“ zu sein, das heißt, alle Lebensbereiche und Ausdrucksweisen der Menschen, die sie repräsentieren, zu bestimmen“⁴, darf diese unter anderem aufgrund ihrer Geschichtlichkeit nicht als

¹ Michael Reder, *Globalisierung und Philosophie*, Darmstadt 2009, S. 7.

² Vgl. besonders Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, London 1994.

³ Vgl. unter anderem Lars Allolio-Näcke/Britta Kalscheuer/Arne Manzeschke (Hrsg.), *Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz*, Frankfurt a. M. und New York 2005.

⁴ Franz Wimmer, *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*, Wien 2004, S. 46.

geschlossene Ganzheit missverstanden werden. Daher ist ein interkultureller Dialog als Dialog prozesshafter Identitäten denkbar. Ein solches Verständnis von Kultur und interkulturellem Dialog hat aber nicht nur erhebliche Konsequenzen für die Missionswissenschaft, sondern für die Theologie allgemein. So kann unter Rekurs auf semiotische Kulturtheorien im Anschluss an Clifford Geertz, die Kulturen als öffentliche, beobachtbare und vermittelte Symbolsysteme verstehen, ein *semiotischer Holismus* betont werden: „Theologie lagert sich nicht nur ab in schriftlichen Texten oder Lehrsätzen, sondern eben auch in Ethik und Etikette, in Sozialstrukturen und Umgangsweisen, in Bedeutungszusammenhängen, die von Kulturraum zu Kulturraum unterschiedlich ausfallen können. Ob es einen zu übersetzenden universalen ‚Kern‘ der Botschaft gibt, ist aus dieser Perspektive zumindest fraglich.“⁵ Dies betrifft nicht nur das längere Zeit gültige Inkulturations-Paradigma der Missionswissenschaft, sondern auch die Frage, ob nicht die gesamte Theologie interkulturell zu transformieren sei, und verschärft sich durch die diskurstheoretische Perspektive, mit der Kulturen als „hybride und in sich inhomogene Identitätskonstellationen, die sich in diskursiven Prozessen performativ je neu konstituieren“⁶, bestimmt werden können. Interkulturalität erweist sich so als zentrale theologische Ressource.

Akkommodation als frühes Paradigma der Missionswissenschaft

Wenngleich die theoretische Reflexion auf Interkulturalität verhältnismäßig jung ist, ist sie doch ein dem Christentum von Beginn an inhärentes Phänomen. Denn für die theologische Deutung des Christuserignisses und der christlichen Überzeugung der universalen Bedeutung der geschichtlichen Person Jesus von Nazareth für das Heil

⁵ Henning Wrogemann, *Interkulturelle Theologie und Hermeneutik*, Gütersloh 2012, S. 135.

⁶ Judith Gruber, *Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource*, Stuttgart 2013, S. 124.

aller Menschen aller Zeiten ist die Fragestellung nach dem Verhältnis von Partikularität und Universalität virulent. Auch die vielfältigen Begegnungen unterschiedlicher Kulturen im Laufe der Geschichte des Christentums, angefangen mit der Vermittlung jüdisch-semitischen Denkens in die griechisch-römische Welt, sind zu berücksichtigen. Eine ausdrückliche Reflexion auf die Bedeutung und Herausforderungen der Existenz unterschiedlicher Kulturen für die Theologie setzte insbesondere im Kontext der neuzeitlichen Missionsbewegungen ein und führte zur Etablierung des Faches „Missionswissenschaft“.

Dabei wurde lange Zeit im katholischen Bereich entsprechend einem eher essentialistischen Kulturverständnis – das sich auch im zeitlich parallel zu beobachtenden westlichen Imperialismus beziehungsweise Kolonialismus niederschlägt – Mission primär mit dem Ziel der Einpflanzung der Kirche in fremde Kulturen betrieben, wozu die Missionswissenschaft Hilfestellung leisten wollte. Eine Beeinflussung durch die Anderen kam nicht in den Blick, vielmehr wurde selbstreferentiell gearbeitet: „Missionspraxis und -methodik dienen dem Zweck, durch ‚pädagogische‘ Maßnahmen die im Rahmen einer geordneten Missionsunternehmung dem Gottesvolk Zuführten auf das zweite Kommen Christi vorzubereiten“⁷. Mit der Implantationstheorie einher geht ein territoriales Missionsverständnis. Dagegen steht in einem eher pietistisch motivierten Missionsverständnis die individuelle Bekehrung im Vordergrund, weshalb dort kulturelle Unterschiede von vornherein positiver bewertet werden können.⁸ Das Verhältnis von universalem Evangelium und partikularen Kulturen wurde mithin in der frühen Missionswissenschaft als eines der Akkommodation bestimmt, das heißt das Wesentliche des Christentums ist an die anderen, fremden Kulturen anzupassen. Dem

⁷ Klaus Hock, Einführung in die Interkulturelle Theologie, Darmstadt 2011, S. 16.

⁸ Vgl. zu einer differenzierteren Unterscheidung Theo Sundermeier, „Theologie der Mission“, in: Karl Müller/Theo Sundermeier, Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe, Berlin 1987, S. 470–495.

entspricht auch die frühere Praxis beispielsweise Matteo Riccis oder Roberto de Nobilis. Es wird deutlich zwischen einem universalen „Kern“ und einer anzupassenden partikularen „Schale“ (hierzu wird die Liturgie, das religiöse Brauchtum und die kirchliche Architektur gezählt) beziehungsweise zwischen wesentlichen und unwesentlichen Eigenschaften unterschieden. Kritisiert werden kann dabei das statische Verhältnis von Evangelium und Kultur, die hierarchische Struktur und dass allein die Kirche Subjekt ist.⁹ Überdies liegt hier ein eher abstraktes und ahistorisches Verständnis von Universalität vor, das diese kontextlos beziehungsweise in Abgrenzung von Kontextualität versteht und eher die Verabsolutierung einer partikularen Position meint. Demgegenüber erscheint ein von interkulturellen Philosophen vertretenes Verständnis von Universalität als Solidarität der unterschiedlichen kontextuellen Positionen beziehungsweise als Zielperspektive des interkulturellen Dialogs leistungsfähiger, um theologisch und philosophisch den Herausforderungen angesichts kultureller Begegnungen und der unhintergehbaren Interkulturalität des Christentums zu begegnen.¹⁰

Die Entstehung kontextueller Theologien und das Paradigma der Inkulturation

In der Missionswissenschaft kam es unter anderem wegen der beginnenden Dekolonialisierung zu erheblichen Umorientierungsversuchen, die zu einer stärkeren Grundlagenorientierung und damit einem klareren Fokus auf die unhintergehbare Interkulturalität des Christentums führten. Hinzu kamen aufgrund des „Aufbruchs der

⁹ Vgl. Volker Küster, *Die vielen Gesichter Jesu Christi. Christologie interkulturell*, Neukirchen-Vluyn 1999, S. 25.

¹⁰ Hier ist besonders das Universalitätsverständnis Raúl Fornet-Betancourts zu nennen, vgl. Thomas Fornet-Ponse, *Freiheit und Befreiung. Untersuchungen zur Kontextualität und Universalität des Philosophierens*, Aachen 2013, S. 324–334.

Dritten Welt“ und des damit einhergehenden Dekolonialisierungsschubes die Entstehung kontextueller Theologien sowie die Frage der Vernetzung der verschiedenen lokalen Diskurse. Gerade die Kritik am abendländischen Universalisierungsanspruch und am Eurozentrismus bringt eine andere Perspektive in die Verhältnisbestimmung von Kultur und Evangelium ein, indem die Pluralität betont und die Universalität einer bestimmten Theologie bestritten wird.¹¹ Anstelle von Begriffen wie Adaptation, Anpassung, Inkulturation oder Indigenisierung, bei denen die einheimische Kultur, Religion und/oder Philosophie die Grundlage für eine theologische Neuinterpretation bieten, wird vom *Theological Education Fund* der Begriff „Kontextualisierung“ vorgeschlagen.¹² Da auch Säkularisierung, Technologisierung und Einsatz für Gerechtigkeit berücksichtigt werden, geht es um den konkreten historischen, sozioökonomischen, politischen, kulturellen, ethnischen und religiösen Kontext. Das Kennzeichen kontextueller Theologie besteht nicht darin, stärker durch ihren Kontext bestimmt zu sein als andere, sondern darin, den Kontext zum Ausgangspunkt des theologischen Prozesses zu machen und sich als Theologie aus und für ihren Kontext zu verstehen. Dementsprechend soll weder eine „herkömmliche“ Theologie importiert noch das unveränderliche Evangelium an die Kultur adaptiert werden.¹³ Methodisch verbindet sich damit ein „epistemologischer Bruch“ zur abendländischen Theologie, in dem die Praxis betont und das Engagement zum ersten Akt der Theologie wird. Grob unterscheiden kann man trotz gewisser Überschneidungen zwischen Befreiungstheologien und Inkulturations- beziehungsweise Dialogtheologien. In beiden Fällen gilt die von Volker Küster betonte

¹¹ Vgl. Josef Estermann, „La ‚Teología Andina‘ como realidad y proyecto. Una deconstrucción intercultural“, in: Ders. (Hrsg.), *Teología Andina. El tejido diverso de la fe indígena*, Tomo I, La Paz 2006, S. 137–162, hier: S. 148f.

¹² Vgl. William Russell, *Contextualization. Origins, Meaning and Implications*, Diss. Masch., Rom 1995.

¹³ Vgl. Henning Wrogemann, *Interkulturelle Theologie und Hermeneutik*, S. 162.

Grundstruktur des hermeneutischen Zirkels zwischen Text (Kanon und christliche Tradition) als Identitätskriterium und Kontext als Relevanzkriterium, wobei hier in jüngerer Zeit neben die Option für die Armen und den Respekt kulturell-religiöser (und ethnischer) Identitäten auch ökologische Nachhaltigkeit und Geschlechtergerechtigkeit getreten sind.¹⁴ Auch wenn kontextuelle Theologien in der sogenannten Dritten Welt entwickelt wurden, sind sie keineswegs eine Angelegenheit der „Peripherie“. Vielmehr ist jede theologische Reflexion unausweichlich kontextuell und muss auf kulturell beziehungsweise kontextuell geprägte Bedeutungssysteme zurückgreifen und ihren eigenen Kontext analysieren. Damit erweist sich das Verhältnis von Partikularität und Universalität mit der Frage nach Identitätskriterien als Grundspannung kontextueller Theologie.¹⁵ Mit den kontextuellen Theologien wird die Akkommodation als Leitmetapher der frühen Missionswissenschaft durch die Inkulturation abgelöst, die Pedro Arrupe wie folgt beschreibt: „Inkulturation ist die Gestaltwerdung des christlichen Lebens und der christlichen Botschaft in einem gegebenen kulturellen Milieu, in solcher Weise, dass diese Erfahrung nicht nur in Elementen zum Ausdruck kommt, die der betreffenden Kultur eignen (das allein wäre nur eine oberflächliche Anpassung), sondern dass sie ein Prinzip wird, das die Kultur beseelt, leitet und zur Einheit bringt, indem sie diese umwandelt und erneuert, so dass eine ‚neue Schöpfung‘ daraus wird.“¹⁶ Anders als bei der Akkommodation geht es nun um eine tiefe Durchdringung, wobei den Kulturen eine theologische Relevanz zugesprochen und andererseits ihre Transformation für nötig erachtet wird. Bei der oft erwähnten Analogie zur Inkarnation¹⁷ kann leicht die Wechselseitigkeit ver-

¹⁴ Vgl. Volker Küster, Einführung in die interkulturelle Theologie, Göttingen 2011, S. 60.

¹⁵ Vgl. Judith Gruber, a. a. O., S. 42.

¹⁶ Brief von Pedro Arrupe vom 14.5.1978, zitiert nach Michael Sievernich, „Von der Akkommodation zur Inkulturation. Missionarische Leitideen der Gesellschaft Jesu“, in: ZMR 86 (2002), S. 260–276, hier: S. 268.

¹⁷ Vgl. Paulo Suess, „Inkulturation“, in: Ignacio Ellacuría/Jon Sobrino, Mys-

nachlässigt werden, wenn zwischen aktiv inkultrierender Kirche und passiv aufnehmenden Kulturen unterschieden wird. Dagegen kann aus pneumatologischer oder schöpfungstheologischer Perspektive die kulturelle Identität stärker berücksichtigt und Inkulturation primär als Entdecken der verborgenen Präsenz Gottes verstanden werden. „Dieses Modell hebt so stärker auf die Transformationsprozesse ab, die das Evangelium in einem fremden kulturellen Zeichensystem zur Sprache bringen, während die Widerständigkeit seiner Botschaft, die zu einer Transformation, einer Metanoia, der Kulturen herausfordert, tendenziell ausgeblendet wird.“¹⁸

„Pfirsichmodell“ und „Zwiebelmodell“

Indes wird auch bei diesem Inkulturationsverständnis die Möglichkeit vorausgesetzt, prinzipiell zwischen einem wesentlichen Kern und den geschichtlichen und interkulturellen Transformationsprozessen unterscheiden zu können, da der Kern unverändert bleibe, die „Schale“ aber veränderbar sei und sich den entsprechenden Kontexten anpassen könne. Von diesem „Pfirsichmodell“, das eng mit einem ontologischen und metaphysischen Dualismus zusammenhängt, unterscheidet Josef Estermann das „Zwiebelmodell“, bei dem viele Schalen und Schichten bestehen, aber kein harter Kern gefunden werden kann, und das „eine eher in nicht-abendländischen Kulturkreisen vorherrschende ganzheitliche und allumfassende Vorstellung von ‚Wesentlichem‘ und ‚Unwesentlichem‘“¹⁹ vertritt. Das Pfirsichmodell impliziert einen theologischen beziehungsweise philosophischen Essentialismus, wobei wesensmäßige Bestandteile des christlichen Glaubens behauptet werden, über die nicht kulturell

terium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Bd. 2, Luzern 1996, S. 1011–1059, hier: S. 1047.

¹⁸ Judith Gruber, a. a. O., S. 50.

¹⁹ Josef Estermann, Apu Taytayku. Religion und Theologie im andinen Kontext Lateinamerikas, Ostfildern 2012, S. 53.

oder religiös verhandelt werden könne, weil sie geschichtstranszendent und metakulturell seien. Dabei stellen sich die Fragen, was genau zu diesem Wesenskern gehöre, wer dies bestimme und ob tatsächlich die jeweilige Erscheinungsform ohne Weiteres vom Kern getrennt werden könne. Hingegen entspricht das „Zwiebelmodell“ eher einer indigenen und ostasiatischen Weisheitstradition, in der das Wesentliche nicht von seinen Erscheinungsformen gelöst werden kann, sondern sich vielmehr in ihnen manifestiert, so dass das, was die Zwiebel ausmacht, in allen Schichten vorhanden ist. Auf die Theologie angewandt, folgte daraus: „Das Wesen des christlichen Glaubens und dessen geschichtlicher und kulturell-zivilisatorischer Erscheinungsformen sind in allen Kontexten religiöser Existenz ‚vermischt und ungetrennt‘ anwesend.“²⁰ Wenn es im Pfirsichmodell möglich scheint, einen reinen Wesenskern des christlichen Glaubens aus einer bestimmten geschichtlichen und kulturellen Erscheinungsform zu „exkulturieren“ und in eine andere zu re-„inkulturieren“, wird dies vom Zwiebelmodell als unmöglich angesehen. Dies kann auch christologisch mit der untrennbaren Einheit der beiden Naturen Christi begründet werden, indem die Bedingungen der menschlichen Existenz betont werden, die einen abstrakten Essentialismus unmöglich machen.

Spricht schon dies für eine Weiterentwicklung des Paradigmas der Inkulturation hin zu einem, das die Wechselbeziehungen nicht nur der Kulturen untereinander, sondern auch zwischen christlichem Glauben und seinen verschiedenen kulturellen Ausdrucksformen in den Blick nimmt, ist die Leitmetapher der „Inkulturation“ auch aufgrund ihrer Begriffsunschärfe nicht unproblematisch. Denn weder ist eindeutig, wer inkulturiert und was inkulturiert wird, noch wird „die unabschließbare Produktivität kultureller Zwischenräume“²¹ gesehen. Hierzu kann der Begriff der „Interkulturalität“ dienen.

²⁰ Ebenda, S. 54.

²¹ Judith Gruber, a. a. O., S. 52.

Interkulturelle Transformation der Theologie

Der Begriff „Interkulturalität“ nimmt zunächst die unhintergehbare Interkulturalität des Christentums auf und betont die Notwendigkeit, diese als Material- und Formalobjekt theologisch zu reflektieren, da sich Theologie im interkulturellen Raum verorten muss und die Differenzen produktiv aufnimmt. Eine solche Theologie stellt aber (anders als bei eher evangelischen Ansätzen) nicht ein neues Teilgebiet oder eine Transformation der Missionswissenschaft dar, sondern zielt auf eine Neukonstituierung der Theologie als einer interkulturell arbeitenden Theologie, weshalb im deutschen Sprachraum auch die adverbiale Bezeichnung „Theologie interkulturell“ verwendet wird.²² Die zu beobachtenden Unterschiede zwischen evangelischen, eher die Nähe zur Missionswissenschaft betonenden Ansätzen und katholischen, stärker erkenntnistheologisch beziehungsweise fundamentaltheologisch ausgerichteten Ansätzen machen deutlich, dass „Interkulturelle Theologie“ beziehungsweise „Theologie Interkulturell“ weder ein eindeutig bestimmtes Fach ist noch eine theoretische oder methodische Gesamtkonzeption vorliegt.

Die ersten Ansätze einer solchen Theologie teilen den Hintergrund der kontextuellen Theologien und reagieren vor allem auf die Herausforderungen durch den Einbruch des Fremden, die Infragestellung der westlichen Tradition und die Berücksichtigung des jeweiligen Kontextes.²³ Auch die sich im außereuropäischen Raum herausbildenden kontextuellen Theologien generieren sich zumindest implizit als interkulturell, da die Kontextualität jeglicher Theologie herausgestellt und somit auf den nötigen Dialog der unterschiedlichen kontextuellen Theologien abgehoben wird. Indem eine interkulturelle Theologie die Interkulturalität des Christentums als theologisch normative Grundstruktur thematisiert, wird sowohl das

²² So in Frankfurt a. M. und Salzburg.

²³ Dies verbindet sich zunächst mit Namen wie Walter Hollenweger, Hans Jochen Margull und Richard Friedli, später sind insbesondere Theo Sundermeier, Robert Schreiter, aber auch Giancarlo Collet zu nennen.

Materialobjekt neu bestimmt als auch Theologie insgesamt neu formatiert: „Theologie auf interkulturelle Weise treiben heißt einerseits, das zu denken, was *fremde* Erfahrungen mit dem Evangelium, also kulturell anders bestimmte Christen und Gemeinden, uns zu denken geben. Und andererseits bedeutet es, bei unserer theologischen Arbeit immer mit zu bedenken, was *unsere* Erfahrungen mit dem Evangelium kulturell anders bestimmten Christen und Gemeinden zu denken geben.“²⁴ Dies nimmt die Differenzen, die die Begegnung mit dem Fremden deutlich macht, nicht nur positiv auf, sondern sieht auch ihren möglichen Offenbarungscharakter, da der Bedeutungsüberschuss der christlichen Botschaft in keinem Kontext vollständig ausgedrückt werden kann. Vielmehr lenken sie den Blick auf das „Nichtverstandene, Nichtrealisierte, Offene, Fremde, eschatologisch Vorenthaltene“²⁵ und somit auf die Differenz zwischen jeder notwendig partikularen Theologie und der universalen Bedeutsamkeit der christlichen Botschaft.

Neben der im Vordergrund stehenden Neukonstituierung beziehungsweise interkulturellen Transformation der Theologie kommen einer interkulturellen Theologie als Reflexion auf Interkulturalität primär drei Aufgaben zu: die Analyse des Kontexts und der jeweiligen Kultur, eine interkulturelle Hermeneutik und die Frage nach den Kriterien christliche Identität. Diesbezüglich geben zwar Bibel und Dogmen eine verbindliche theologische Grammatik vor, sind aber selber kontextuell und daher interpretationsbedürftig. Insbesondere die geschichtlich-kulturelle Konstellation der Ur- und Frühkirche ist für christliche Identität unausweichlich, unhintergebar und unverzichtbar. „Ihre normative Bedeutung für die Identität des Christentums ist in seinen interkulturellen Vermittlungen und

²⁴ Hans Kessler/Hermann Pius Siller, Vorwort zur Reihe „Theologie interkulturell“, in: Bénézet Bujo, *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext*, Frankfurt a. M. 1986, S. 9–16, hier: S. 12.

²⁵ Hermann Pius Siller, *Überlegungen zur Methode von Theologie interkulturell*, in: Maria Hungerkamp (Hrsg.), *Grenzen überschreitende Ethik. Festschrift Hoffmann*, Frankfurt a. M. 1997, S. 99–114, hier: S. 110.

Übersetzungen – und damit in diskursiven Transformationsprozessen – stets neu zu bestimmen.“²⁶

Bei einer interkulturellen Theologie wird die Leitmetapher der Inkulturation durch diejenige der Interkulturation abgelöst, die auf die Pluralität von Kulturen und ihrer Vernetzung sowie auf die wechselseitigen Vermittlungsprozesse verweist. Sie nimmt damit die unvermeidbare Kontextualität des Evangeliums auf, das zwischen unterschiedlichen kulturellen Kontexten zu vermitteln ist. „Übersetzungsprozesse zwischen unterschiedlichen kulturellen Bedeutungssystemen zeigen sich so als Konstitutiv der bezeugenden Weitergabe des Evangeliums.“²⁷ Das Verhältnis von Evangelium und Kultur ist somit ein nicht abzuschließender Vermittlungsprozess zwischen unterschiedlichen kulturellen Kontexten. Dem entspricht das oben genannte Verständnis von Universalität als Dialog der verschiedenen kontextuellen Theologien und Philosophien beziehungsweise als Zielperspektive oder regulative Idee. Dies basiert auf der Überzeugung der Kontextualität beziehungsweise Kulturalität jeglichen Denkens, weshalb der Austausch der unterschiedlichen kontextuellen und kulturellen Theologien und Philosophien einen Universalisierungsprozess bildet. Die erstrebte Universalität trägt nicht die Unterschrift einer bestimmten Kultur oder beansprucht, das Haus oder der Name des Ganzen zu sein, sondern ist „die Universalität, die aus dem Bewusstsein erwächst, in Beziehung oder Teil eines immer offenen und andauernden Prozesses der Totalisierung zu sein“²⁸.

Eine diesem Universalitätsverständnis verpflichtete Theologie kann der Interkulturalität christlicher Identität und der aus dieser stammenden Pluralität und Inhomogenität als *locus theologicus* ge-

²⁶ Judith Gruber, a. a. O., S. 76.

²⁷ Ebenda, S. 80.

²⁸ Raúl Fornet-Betancourt, „La interculturalidad frente a los desafíos de la globalización“, in: Ders., *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Aachen 2004, S. 71–75, hier: S. 75. Vgl. ähnlich Michael Sievernich, *Konturen einer interkulturellen Theologie*, in: *ZKTh* 110 (1988), S. 257–283, hier: S. 266.

recht werden. Interkulturalität wird als der ex negativo bestimmbare Raum der Differenzen bestimmt, der die diskursiven Bedingungen konstituiert und somit das jeweils Ausgeschlossene, Ungesagte oder Verdrängte offenlegt. Dadurch ist es nicht möglich, ein bestimmtes partikulares Zeugnis zu universalisieren, und wird der entzogene und unabgeschlossene Charakter christlicher Gottesrede deutlich. Das Spannungsverhältnis zwischen Universalität und Partikularität wird nicht zugunsten eines der Pole aufgehoben, sondern produktiv: „Wenn Theologie als theologische Reflexion der Interkulturalität des Christentums entworfen wird, wenn sie interkulturell und damit differenzsensibel betrieben wird, kann sie der Universalität Gottes im Modus des Entzugs einen Ort in ihren partikularen Gottesreden einräumen und so die offenbarungstheologisch grundgelegte Interpretativität ihrer Wissensform in ihren Sprachformen einholen, ohne die Partikularität ihrer Erkenntnis auszublenden.“²⁹

²⁹ Judith Gruber, a. a. O., S. 208.

Autorenverzeichnis

Daniel Assefa, geb. 1966, Dr. theol., ist Direktor des Capuchin Franciscan Research and Retreat Centers in Addis Abeba. Sein Forschungsschwerpunkt sind philologische Studien biblischer Texte und Fragen der traditionellen äthiopischen Hermeneutik.

E-Mail: danielassefakas@gmail.com

Edmund Kee-Fook Chia ist ein aus Malaysia stammender Theologe. Von 1996–2004 war er in Thailand Generalsekretär für Interreligiösen Dialog der Föderation der asiatischen Bischofskonferenzen (FABC). 2004 nahm er eine Lehrtätigkeit an der Catholic Theological Union in Chicago auf. Seit 2011 lehrt er an der Australian Catholic University in Melbourne, wo er auch das Centre for Interreligious Dialogue leitet.

E-Mail: Edmund.Chia@acu.edu.au

Juan Manuel Contreras Colín, Dr. phil., gebürtiger Mexikaner, studierte an der Fakultät für Philosophie und Literatur der UNAM. Er ist Mitglied der Akademie für Philosophie und Ideengeschichte an der Autonomen Universität von Mexiko-Stadt (UACM). Seine Schwerpunkte sind: Weltgeschichte der Philosophie, Philosophien der ursprünglichen Völker Abya Yalas, lateinamerikanische Philosophie, kritische Theorie, politische und ethische Philosophie.

E-Mail: contrerascolin@yahoo.com

Mariano Delgado, geb. 1955 in Berrueces, Spanien, Dr. theol., Dr. phil., ist Professor für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Fribourg, Schweiz. In den Jahren 1999 bis 2003 war er Präsident der Schweizerischen Gesellschaft für Theologie und ist seit 2000 als Präsident der Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte (VSKG) tätig. Zudem ist er Schriftleiter der Zeitschrift für Missionswissenschaft und Reli-

gionswissenschaft (ZMR) und aktives Mitglied in zahlreichen wissenschaftlichen Arbeitsgemeinschaften und Vereinen.

E-Mail: mariano.delgado@unifr.ch

Thomas Fornet-Ponse, geboren 1979, Dr. theol., Dr. phil., leitet die Bildungsabteilung von *missio* in Aachen. Seine Forschungsschwerpunkte sind jüdisch-christliche Fragestellungen, ökumenische und interkulturelle Theologie.

E-Mail: thomas.fornet-ponse@missio-hilft.de

Paulo Sérgio Lopes Gonçalves wurde an der Gregoriana in Rom zum Dr. theol. promoviert und hat in Portugal ein Postgraduiertenstudium in Philosophie absolviert. Er arbeitet als Dozent und Forscher im Rahmen des Postgraduiertenprogramms „*Strictu Senso*“ im Fach Religionswissenschaften und hält Vorlesungen über Philosophie und Theologie an der Päpstlichen Katholischen Universität von Campinas (São Paulo).

E-Mail: pasesologo@puc-camoinas.edu.br.

Klaus Krämer, geb. 1964, Dr. theol. habil., ist Präsident des Internationalen Katholischen Missionswerks *missio* und des Kindermissionswerks Die Sternsinger in Aachen.

E-Mail: praesident@missio-aachen.de

Sebastian M. Michael SVD, geb. 1950, ist Professor für Kulturanthropologie und Direktor des Instituts für indische Kultur (IIC) in Mumbai. Zudem ist er Gastlektor am Ishvani Kendra, einer nationalen missiologischen Forschungseinrichtung in Pune.

E-Mail: Smmichaelsvd@gmail.com

Rodrigue Naortangar, Dr. theol., promovierte in theologischer Anthropologie an der Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main. Im Tschad lehrte und forschte er bereits an verschiedenen akademischen Einrichtungen. Seit 2013 ist er Mitglied im Komitee „*Research and Publications*“ des African Good Governance Network (AGGN).

E-Mail: manadngar@gmail.com

Francis Anekwe Oborji stammt aus Nigeria, ist Diözesanpriester und Professor der Missiologie an der römischen Pontificia Università Urbaniana. Er ist eines der Gründungsmitglieder der International Association of Catholic Missiologists (IACM) sowie Autor von „Towards a Christian Theology of African Religion: Issues of Interpretation and Mission“ (AMECEA Gaba 2005), „Concepts of Mission: The Evolution of Contemporary Missiology“ (Orbis 2006), „Mission and Reconciliation: Theology and Pastoral Challenges of Social Violence“ (Aracne 2015).

E-Mail: foborji@hotmail.com

John Mansford Prior SVD, geb. 1946, Dr. theol., gehört dem Orden der Steyler Missionare an. Seit 1987 ist er als Missionswissenschaftler am St. Paul's Seminary von Ledalero tätig.

E-Mail: johnotomo46@gmail.com

Andrew Gimenez Recepción, Dr. theol., ist Direktor der Diözesanstelle für Mission in Caceres, Philippinen, und war bis 2017 Präsident der International Association of Catholic Missiologists (IACM).

E-Mail: arcom_naga@yahoo.com

Julian Saldanha SJ, Dr. theol., promovierte in Missionswissenschaft. Er lehrt am St. Pius College, Mumbai, und an verschiedenen theologischen Instituten in Indien. Er ist Redaktionsmitglied bei den Einrichtungen der „Mission Today“ und „Mission Documentation“. Zudem war er Präsident der ökumenischen Vereinigung „Fellowship of Indian Missiologists“.

E-Mail: jusalsj@gmail.com

Wilfred Sumani SJ, Dr. theol., promovierte in Liturgiewissenschaft am Pontifical Institute of Liturgy, Sant'Anselmo, Rom, und lehrt nun an der Hekima Jesuit School of Theology in Nairobi, Kenia.

E-Mail: registrar@hekima.ac.ke

Francisco Taborda SJ, geb. 1938, studierte Philosophie in São Leopoldo (Brasilien) und an der Päpstlichen Katholischen Universität von Rio Grande do Sul in Porto Alegre (Brasilien) sowie Theologie

an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt a. M. Er wurde von der Universität Münster zum Dr. der Theologie promoviert. Taborda ist Professor emeritus für Philosophie und Theologie in Belo Horizonte, Brasilien.

E-Mail: prof.ftaborda@gmail.com

Chibueze C. Udeani, Dr. theol. habil., ist Professor für Missionswissenschaft und Dialog der Religionen an der Universität Würzburg. Zuvor war er 2008–2012 Direktor des Instituts für Caritaswissenschaft an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz. Er arbeitete 2002–2008 als Universitätsassistent am „Zentrum für Theologie Interkulturell und Studium der Religionen“ an der Paris Lodron Universität Salzburg. Hier initiierte und leitete er 2006–2014 einen postgradualen Diplom-Lehrgang für Interkulturelle Kompetenz und Masterlehrgang für Intercultural Studies.

E-Mail: chibueze.udeani@uni-wuerzburg.de

Monika Udeani, Dr. theol., ist als selbstständige Organisationsberaterin und Referentin für Citypastoral der Diözese Linz tätig. Sie ist Absolventin des SySt-Instituts München für systemische Beratung mit Schwerpunkt Strukturaufstellungen. 2001–2008 wirkte sie als Universitätsassistentin am Institut für Pastoraltheologie der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz und lehrte 2006–2013 im Rahmen des postgradualen Diplom- und Masterlehrgangs für Interkulturelle Kompetenz an der Paris Lodron Universität Salzburg.

E-Mail: info@organisationsberatung-udeani.at

Martin Üffing SVD, Dr. theol., Tätigkeit auf den Philippinen (Lehre und Ausbildung); seit 2001 Lehrtätigkeit und Ausbildungsleiter (bis 2013) in Sankt Augustin. Direktor des Steyler Missionswissenschaftlichen Instituts; Rektor des Missionspriesterseminars St. Augustin. Seit 2016 Provinzial der Deutschen Provinz der Steyler Missionare.

E-Mail: ueffing@steyler.de

Klaus Vellguth, Dr. theol. habil. Dr. phil. Dr. rer. pol., geb. 1965, ist Leiter der Abteilung Theologische Grundlagen von missio in Aachen, Professor für Missionswissenschaft und Direktor des Instituts für

Missionswissenschaft (IMW) an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar.

E-Mail: k.vellguth@missio.de

José María Vigil, Dr. theol., geb. 1946, betreut das im spanischsprachigen Raum wichtige Internetportal „Servicios Koinonia“, gibt das Jahrbuch „Agenda Latinoamericana“ heraus und leitet die theologische Kommission von EATWOT.

E-Mail: vigil@eatwot.org

Hans Waldenfels SJ, geb. 1931, Dr. theol. habil., Dr. h. c., war von 1977 bis 1997 Professor für Fundamentaltheologie, Theologie der Religionen und Religionsphilosophie an der Universität Bonn sowie Direktor des Fundamentaltheologischen Seminars. Zahlreiche Gastvorlesungen im In- und Ausland, unter anderem am Chavara Institute of Indian und Inter-Religious Studies in Rom, an der Marquette University in Milwaukee und am Dharmaram Vidya Kshetram in Bangalore.

E-Mail: hans.waldenfels@t-online.de

Übersetzerverzeichnis

Der Beitrag „Das Ereignis von Tepeyacac. Modell des interkulturellen Dialogs“ von Juan Manuel Contreras Colín wurde übersetzt von Dr. Bruno Kern M.A.

Der Beitrag „Regen im äthiopischen Antiphonale (Dəgwa). Ein Fall von Inkulturation“ von Daniel Assefa wurde übersetzt von Josephine Hörl.

Der Beitrag „Konzepte der Inkulturation in der Kirchengeschichte“ von Edmund Kee-Fook Chia wurde übersetzt von Jürgen Waurisch.

Der Beitrag „Offenbarung und Inkulturation verstehen“ von Sebastian M. Michael wurde übersetzt von Josephine Hörl.

Der Beitrag „Inkulturation im Wandel der afrikanischen Theologie“ von Francis Anekwe Oborji wurde übersetzt von Jürgen Waurisch.

Der Beitrag „Inkulturation und Pascha-Mysterium“ von Francisco Taborda wurde übersetzt von Dr. Bruno Kern M.A.

Der Beitrag „Für eine Perichorese von Evangelium und Kultur. Eine Bemerkung zur Dynamik der Inkulturation in der afrikanischen Theologie“ von Rodrigue Naortangar wurde übersetzt von Dr. Bruno Kern M.A.

Der Beitrag „Inkulturation als ganzheitliche Kreativität und Dynamik“ von Julian Saldanha wurde übersetzt von Jürgen Waurisch.

Der Beitrag „Zum Umgang mit den Modellen von Inkulturation“ von Paulo Sérgio Lopes Gonçalves wurde übersetzt von Dr. Bruno Kern M.A.

Der Beitrag „Die Mission der Kirche im Kontext der modernen Philippinen“ von Andrew Gimenez Recepción wurde übersetzt von Jürgen Waurisch.

Der Beitrag „Die Inkulturation angesichts der neuen Paradigmen“ von José María Vigil wurde übersetzt von Dr. Bruno Kern M.A.

Der Beitrag „Interkulturalität. Eine Würdigung des von der Föderation der Asiatischen Bischofskonferenzen in Gang gesetzten Prozesses“ von John Mansford Prior wurde übersetzt von Josephine Hörl.

Der Beitrag „Tanzen mit Fremden. Interkulturelle Theologie aus herortologischer Sicht“ von Wilfred Sumani wurde übersetzt von Jürgen Waurisch.

