

Inkulturation

Gottes Gegenwart in den Kulturen

Herausgegeben von
Klaus Krämer und Klaus Vellguth

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

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