

# Inkulturation

Gottes Gegenwart in den Kulturen

Herausgegeben von  
Klaus Krämer und Klaus Vellguth

**HERDER** 

FREIBURG · BASEL · WIEN

## 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“<sup>1</sup>. 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 Konzils<sup>2</sup> 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“

---

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

<sup>2</sup> 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 anfing, 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.“<sup>3</sup>

Arij A. Roest Crollius meint, dass der Begriff „Inkulturation“ so alt wäre wie die Kirche, wenn auch jeweils neue historische Situationen den Horizont der Frage verändern.<sup>4</sup> Der christliche Glaube existiert niemals anders als in eine Kultur übersetzt.<sup>5</sup> 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.“<sup>6</sup>

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

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

<sup>4</sup> Vgl. Arij A. Roest Crollius, „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.

<sup>5</sup> Vgl. dazu: David Jacobus Bosch, a. a. O., S. 527–539.

<sup>6</sup> 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.<sup>7</sup> 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.<sup>8</sup> Er bezieht sich auf M. J. Herskovits, der schon in den 1930er Jahren innerhalb der Anthropologie von „enculturation“ sprach.<sup>9</sup> 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.“<sup>10</sup>

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.<sup>11</sup>

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

---

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

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

<sup>9</sup> Vgl. M. J. Herskovits, *Man and his works*, New York 1950.

<sup>10</sup> Vgl. Arij A. Roest Crollius, a. a. O., S. 724.

<sup>11</sup> Vgl. ebenda.

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

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.<sup>13</sup>

### 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-

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

<sup>13</sup> 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.“<sup>14</sup>

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.“<sup>15</sup>

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

---

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

<sup>15</sup> 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“<sup>16</sup> 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

---

<sup>16</sup> 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.“<sup>17</sup>

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-

---

<sup>17</sup> 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.<sup>18</sup>

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 Inkulturation<sup>19</sup> 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.“<sup>20</sup>

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

---

<sup>18</sup> 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.

<sup>19</sup> 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.

<sup>20</sup> Arij A. Roest Crollius, 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 rezipieren<sup>21</sup>) 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.“<sup>22</sup>

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-

---

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

<sup>22</sup> 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 Vorläufern<sup>23</sup>: *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. Casaldáliga<sup>24</sup>). *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).

---

<sup>23</sup> Vgl. David Jacobus Bosch, a. a. O., S. 534–536.

<sup>24</sup> Zitiert bei ebenda, S. 534.

Interkulturation<sup>25</sup>

Der Begriff der Interkulturation wird fast zeitgleich mit der Metapher der Inkulturation in der missionswissenschaftlichen Debatte geprägt. Joseph Blomjous<sup>26</sup> 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“.<sup>27</sup>

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

---

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

<sup>26</sup> Katholischer Theologe, Bischof, Weißer Vater.

<sup>27</sup> 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.“<sup>28</sup>

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-

---

<sup>28</sup> 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.“<sup>29</sup>

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

---

<sup>29</sup> 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.<sup>30</sup>

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“<sup>31</sup>, 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.

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

<sup>31</sup> 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 Modell<sup>32</sup>. 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.“<sup>33</sup> Robert Schreiter präsentiert in seinem Werk „Constructing local theologies“ (deutsch: Abschied vom Gott der Europäer)<sup>34</sup> „Modelle regionaler Theologien“<sup>35</sup>. 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 Theologie<sup>36</sup> 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.

---

<sup>32</sup> 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.

<sup>33</sup> Ebenda.

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

<sup>35</sup> Ebenda, S. 23.

<sup>36</sup> 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.“<sup>37</sup> 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.

---

<sup>37</sup> Robert J. Schreiter, a. a. O., S. 23.

Blicken wir – stichwortartig – auf die Darstellung dieses Modells bei Bevans, der hier vom „Übersetzungsmodell“ spricht<sup>38</sup>. 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-

---

<sup>38</sup> 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.<sup>39</sup>

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“<sup>40</sup>. 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-

---

<sup>39</sup> 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.

<sup>40</sup> 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“<sup>41</sup> 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.

---

<sup>41</sup> 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“<sup>42</sup>. 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.“<sup>43</sup>

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.

---

<sup>42</sup> Ebenda, S. 31.

<sup>43</sup> 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.“<sup>44</sup> 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.“<sup>45</sup>

- 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.“<sup>46</sup>

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

<sup>44</sup> Zitiert nach Stephen B. Bevans, a. a. O., S. 56.

<sup>45</sup> Ebenda.

<sup>46</sup> 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.“<sup>47</sup>

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-

<sup>47</sup> 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.