

# Inkulturation

Gottes Gegenwart in den Kulturen

Herausgegeben von  
Klaus Krämer und Klaus Vellguth

**HERDER** 

FREIBURG · BASEL · WIEN

---

## 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.<sup>1</sup> 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,<sup>2</sup> 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-

---

<sup>1</sup> Vgl. Mario de França Miranda, *Inculturação da Fé. Uma abordagem teológica*, São Paulo 2001.

<sup>2</sup> 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 Praxis<sup>3</sup>, 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.<sup>4</sup>

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 Mysteriums<sup>5</sup> bildete, ermöglicht hatte – von den römischen Gepflogenheiten aus, um sie an die ver-

<sup>3</sup> Vgl. Paulo Suess, „Inkulturation“, in: Inacio Ellacuría/Jon Sobrino (Hrsg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, Bd. 2, Luzern 1996, S. 1011–1059.

<sup>4</sup> Vgl. Manuel M. Marzal u. a., *O rosto índio de Deus*, São Paulo 1989, S. 11–25.

<sup>5</sup> Vgl. Odo Casel, *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg<sup>4</sup>1960.

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 Andere<sup>6</sup>, 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

---

<sup>6</sup> 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.<sup>7</sup> 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.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> 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.

<sup>8</sup> 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 Candomblé<sup>9</sup> 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!

---

<sup>9</sup> 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.<sup>10</sup>

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

---

<sup>10</sup> 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 ungleichen und politisch autoritären Strukturen hin zu von Gleichheit, Demokratie und Teilhabe geprägten Strukturen bewirken können.<sup>11</sup>

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.<sup>12</sup>

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-

---

<sup>11</sup> Vgl. Hans Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 2000.

<sup>12</sup> Vgl. Gustavo Gutiérrez, *La verdad os hará libres*, Salamanca 1990, S. 182–196.

gelium gemäßen Dimension verstanden.<sup>13</sup> 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 Okzidentalismus<sup>14</sup> 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

---

<sup>13</sup> 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.

<sup>14</sup> 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.<sup>15</sup> 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.<sup>16</sup>

Die Kultur zeichnet sich dadurch aus, dass sie symbolisch, sozial, von Tradition durchdrungen, selektiv, universal und regional zu-

---

<sup>15</sup> Vgl. Claude Lévy-Strauss, *Strukturelle Anthropologie*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1967.

<sup>16</sup> 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.<sup>17</sup> 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.<sup>18</sup> 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.<sup>19</sup>

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.<sup>20</sup> Der dialektische Charakter von „festgelegt“ und „festlegend“ in der Kultur meint, dass der Mensch einer-

---

<sup>17</sup> Vgl. ebenda, S. 278–290.

<sup>18</sup> Vgl. Davis A. Kingsley, *Sociedade humana*, Bd. 1, Rio de Janeiro 1964, S. 48–56.

<sup>19</sup> Vgl. Luiz Gonzaga Mello, *Antropologia cultural, Iniciação, teoria e temas*, Petrópolis 1992, S. 46–54.

<sup>20</sup> 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.<sup>21</sup>

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.<sup>22</sup>

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

---

<sup>21</sup> Vgl. Alfred Louis Kroeber, *Antropologia general*, Mexiko 1945, S. 121–124.

<sup>22</sup> 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.<sup>23</sup> 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

---

<sup>23</sup> 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.<sup>24</sup> 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.<sup>25</sup>

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.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> Vgl. Juan L. Ruiz de la Peña, *Teologia da criação*, São Paulo 1989.

<sup>25</sup> Vgl. Luis F. Ladaris, *Antropologia teológica*, Rom 1995, S. 15–55.

<sup>26</sup> 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.<sup>27</sup>

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.

---

<sup>27</sup> 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.<sup>28</sup> 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.“<sup>29</sup>

Darüber hinaus muss die inkulturierte Evangelisierung angesichts der verschiedenen christlichen Konfessionen, des religiösen Pluralis-

---

<sup>28</sup> Vgl. Clifford Geertz, *Interpretação das culturas*, Rio de Janeiro 1989.

<sup>29</sup> 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.<sup>30</sup> 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.<sup>31</sup>

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-

---

<sup>30</sup> 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.

<sup>31</sup> 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.<sup>32</sup>

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 inkultrierter Weise zu verkünden. Man muss sich in Erinnerung rufen, dass die Armen über ein „evangelisatorisches“<sup>33</sup> und „befreiendes“<sup>34</sup> Potenzial verfügen

---

<sup>32</sup> Vgl. *Libertatis conscientia*. Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die christliche Freiheit und Befreiung (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 70), Bonn 1986.

<sup>33</sup> 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.

<sup>34</sup> 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“<sup>35</sup> 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“<sup>36</sup>, wie sie in Lateinamerika entwickelt wurde, oder auch die Bibellektüre aus der Perspektive der Geschlechterdifferenz<sup>37</sup>.

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“<sup>38</sup>,

<sup>35</sup> Paulo Suess, *Evangelização e inculturação*, a. a. O., S. 47.

<sup>36</sup> Vgl. Carlos Mesters, *Flor sem defesa. Uma explicação da Bíblia a partir do povo*, Petrópolis 1983.

<sup>37</sup> Vgl. Elizabeth Johnson, *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York 1992.

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

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 darstellt<sup>40</sup>, 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.<sup>41</sup> 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.<sup>42</sup>

---

<sup>39</sup> Vgl. Claude Geffré, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris 1983.

<sup>40</sup> Vgl. José Comblin, *Der Heilige Geist*, Düsseldorf 1988.

<sup>41</sup> Vgl. Gustavo Gutiérrez, a. a. O.

<sup>42</sup> Vgl. Pedro Casaldáliga/José Maria Vigil, *Espiritualidade da Libertação*, São Paulo 1983.