

Pfarrer im brasilianischen Amazonasgebiet; 1977-1979 Professor der Theologie in Manaus; 1979 zum Nationalsekretär des der Bischofskonferenz angeschlossenen Indiomissionsrates (Conselho Indigenista Missionário, CIMI) gewählt; dort bekleidet er derzeit das Amt eines

theologischen Beraters; seit 1988 Leiter der Abteilung Postgraduierung in Missionswissenschaft an der Kath. Theol. Fakultät, São Paulo. Veröffentlichung u.a.: Volkskatholizismus in Brasilien. Anschrift: Caixa Postal 46-023. CEP: 04046-970 São Paulo/SP, Brasilien.

Thomas Groome Inkulturation als Aufgabe der Pastoral

Die pastorale Aufgabe

Wie kann ein in der Seelsorge Tätiger die Aufgabe der Inkulturation angehen? Gibt es einen empfehlenswerten pastoralen Ansatz, der seinem Zweck durchweg entspricht? Mein Artikel befaßt sich mit dieser Frage von existentieller Bedeutung für die Praxis. In ihm stelle ich die Behauptung auf, daß das Engagement für die Inkulturation bloße Rhetorik bleibt, falls der Seelsorger nicht über die erforderlichen Überzeugungen und über einen effektiven Ansatz, sozusagen über die «Geisteshaltung» verfügt, um zwischen christlicher Lehre und Kultur auf eine Art und Weise zu vermitteln, die über Übersetzung und Anpassung in Richtung auf eine wirkliche Inkulturation hinausgeht.

Es gibt niemals ein kulturloses Christentum, und es hat bisher noch keine vollkommen christliche Kultur gegeben. Folglich muß sich jeder in der Seelsorge Tätige um Inkulturation bemühen und zwischen irgendeinem «Evangelium» und irgendeiner «Kultur» vermitteln. Aber sicherlich verschärft sich diese pastorale Aufgabe innerhalb einer Kultur, für die der christliche Glaube noch relativ neu ist, in einem Kontext, der bisher erst in geringem Umfang mit einer der diversen Kulturen des Christentums in Berührung gekommen ist; eine derartige Situation habe ich besonders vor Augen. Ungeachtet des Schwierigkeitsgra-

des der Aufgabe benötigen jedoch alle in der Pastoral tätigen Menschen die erforderlichen Überzeugungen und einen zielgerichteten Ansatz der Inkulturation.

Obwohl dieser Punkt in bisher veröffentlichten Artikeln bereits ausführlich behandelt worden ist, will ich doch kurz erklären, wie ich den Begriff «Inkulturation» im Sinne einer pastoralen Aufgabe verstehe; hierin besteht eine notwendige Voraussetzung für meinen Vorschlag für einen pastoralen Ansatz zur Durchführung der Inkulturation. Meine Ausgangsprämisse lautet: Die Inkulturation des christlichen Glaubens verfolgt das vorrangige Ziel, den Anbruch des Reiches Gottes in einer konkreten Zeit und an einem konkreten Ort voranzutreiben.

Das «Reich Gottes» ist ein umfassendes Symbol für Gottes Heilsplan für seine ganze Schöpfung. In der alttestamentlichen Tradition werden diese Pläne in Gottes Vision von Schalom - von Frieden und Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit, Ganzheit und Fülle des Lebens für alle Menschen und von der Integrität von Gottes Schöpfung - ausgedrückt. Nach christlichem Glauben verstand Jesus den Sinn seines Lebens und seines Werkes als die Verwirklichung des Himmelreiches auf Erden. Für Jesus ist das Reich Gottes angebrochen, wenn den Hungrigen zu essen gegeben wird, die Armen versorgt, die Kranken geheilt, die Sünder versöhnt, die Fremden aufgenommen, die Ausgestoßenen willkommen geheißen und die Unterdrückten befreit werden, wenn die Armen die Frohe Botschaft von Gottes Liebe hören und allen die Fülle des Lebens zuteil wird (vgl. Lk 4,16-21; Mt 11,4-6; 25,31-46; Joh 10,10, usw.). Und das größte Gebot des Reiches Gottes in Jesus ordnet das Gerechtigkeitsmandat dem allumfassenden und radikalen Liebesgebot unter; allumfassend in dem Sinne, daß wir Gott mit unserem ganzen Verstand, unserem ganzen Herzen, unserer ganzen

Seele und unserer ganzen Kraft, und unseren Nächsten wie uns selbst lieben sollen (vgl. Lk 10,27, usw.), und radikal in dem Sinne, daß der Begriff «der Nächste» für Jesus grenzenlos ist und sich unsere Liebe zu Gott an unserer Nächstenliebe messen lassen muß. In gleichem Maße wie das Werk Jesu symbolisiert das Reich Gottes auch immer die pastorale Ausrichtung der Menschen in seiner Nachfolge und sollte ihren Ansatz der Inkulturation leiten und beurteilen. Mit dem alles bestimmenden Zweck des Reiches Gottes in Jesus ist eine christliche Inkulturation immer eine *dialektische Begegnung* zwischen einer bereits kulturierten Version des christlichen Glaubens und einer anderen Kultur, für die das Christentum entweder neu ist oder die Bereiche aufweist, die noch nicht explizit vom Christentum durchdrungen sind. Im Sinne einer «Begegnung» stellt eine christliche Inkulturation einen *wechselseitigen* Austausch dar – vom «Evangelium» zur Kultur und von der Kultur zum «Evangelium» –, und da sie als «dialektisch» begriffen wird, spiegelt sie eine *dreifache* Dynamik der Bestätigung und Hochschätzung, der Ablehnung und Infragestellung und des Aufbruchs hin zu neuen und verwandelten Möglichkeiten sowohl für die christliche Lehre als auch für die Kultur wider.

Betrachten wir die Dialektik zunächst von der Seite der Begegnung, auf der sich das «Evangelium» befindet: Es wird Aspekte einer bestimmten Kultur geben, die der christliche Glaube bejahen und pflegen wird, weil er sie als lebenspendend versteht und sie auf das Reich Gottes zurückführt; es wird ebenso kulturelle Aspekte geben, die das Christentum ablehnen oder in Frage stellen könnte, weil sie für das Reich Gottes problematisch sein könnten; schließlich wird der christliche Glaube diese Kultur zu einer größeren Veränderung in Richtung auf das Reich Gottes einladen. Ähnlich verhält es sich mit der Seite der Begegnung, auf der sich die Kultur befindet: Es wird Aspekte dieses kulturbefrachteten «Evangeliums» geben, die sie bejahen und als lebenspendend anerkennen und auf das Gottesreich zurückführen wird; es wird Aspekte geben, die diese Kultur unter Berücksichtigung ihrer speziellen Situation hinterfragen oder für problematisch halten wird; und

schließlich wird diese Kultur über das hinausgehen, was ihr begegnet, wenn sie sich dieses Moment des Christentums aneignet, um ihren eigenen und bereicherten Ausdruck des Christentums zu gestalten.

In dieser Dialektik bedeutet die durch das Christentum geförderte Bereicherung der Kultur keine Negation ihrer selbst, auch wenn ihre im Hinblick auf das Reich Gottes problematischen Aspekte von der christlichen Lehre kritisiert und hinterfragt werden. Vielmehr bestätigt eine Begegnung der Inkulturation das, was in dem speziellen Kontext der jeweiligen Kultur wahr und lebenspendend ist, und baut auf diese bereits gegenwärtigen Zeichen des Reiches Gottes auf, um neue Möglichkeiten der persönlichen und gesellschaftlichen Umwandlung anzubieten. Andererseits verleiht die Begegnung mit einer «anderen» Kultur dem christlichen Glauben die Gabe eines einzigartigen Ausdrucks seiner selbst, die den ganzen Leib Christi bereichert. Diese Begegnung hilft der christlichen Gemeinde überall auf der Welt dabei, sich Aspekte des «Evangeliums» anzueignen, die in dieser besonderen Art und Weise vorher noch nicht verwirklicht waren, und den «Sinn» und Werte-«Überschuß», der in diesem «Vorrat» des Reiches Gottes (vgl. Mt 13,52) immer vorhanden sein wird, zu entfalten.

Diese Überlegungen zusammenfassend definiere ich Inkulturation präziser als *eine dialektische Begegnung zwischen dem christlichen Glauben und einer bestimmten Kultur, durch die die Kultur bestätigt, hinterfragt und zum Gottesreich hin verwandelt wird und durch die gleichzeitig der christliche Glaube bestätigt, hinterfragt und durch diese einzigartige Form seiner Verwirklichung bereichert wird*. Wir können nun zu unserem zentralen Anliegen zurückkehren, nämlich wie man in der Pastoral mit Inkulturation umgehen kann.

Für die Inkulturation erforderliche Überzeugungen

Ein erfolgreicher Vermittler von Inkulturation zu sein, hängt weniger von den erkennbaren Methoden eines Menschen ab als vielmehr von den zugrundeliegenden Überzeugungen, mit denen er ans Werk geht. Inkulturation ist

immer eher eine Frage der *phronesis* als der *techné*, eher eine Frage der praktischen Vernunft als einer bestimmten Methode. Und, wie bei Aristoteles nachzulesen ist, muß die praktische Vernunft von klaren Prinzipien geleitet sein, an denen man als seinen eigenen Überzeugungen festhält und die man auf verschiedene Situationen anwenden kann¹. Als Seelsorger Inkulturation betreiben zu können, setzt voraus, zumindest über vier grundsätzliche Überzeugungen «zu verfügen», die man sich bei jedem Aspekt der Begegnung zwischen christlicher Lehre und Kultur bewußt machen sollte.

1) *Es gibt weder ein kulturloses Christentum noch eine ungläubige Kultur.* In der Praxis soll der erste dieser zusammengehörenden Leitsätze den Seelsorger davor bewahren, eine Erscheinungsform des christlichen Glaubens zu verallgemeinern, und der zweite erinnert ihn daran, daß Gottes erlösende Gegenwart und Selbstoffenbarung in jeder Kultur immer schon «vorher da» ist, lange bevor der christliche Glaube ausdrücklich ankommt. Zusammen ermutigen diese beiden Sätze zu wahrhafter Begegnung und Gespräch.

In vieler Hinsicht ignoriert die pastorale Praxis der Kirche, daß jede Erscheinungsform des Christentums, einschließlich der der ersten christlichen Gemeinden, kulturell befrachtet ist. Bis vor kurzem haben wir oft unterstellt, daß das Credo, der Kodex und der Kult des christlichen Glaubens fast überzeitlichen Charakter hätten, über das «historische Bewußtsein» der menschlichen Geschichte erhaben seien und sie überstiegen. Christliche Texte, Symbole und Quellen wurden als von historischer und sozialer Bedingtheit losgelöst betrachtet, sie spiegelten angeblich ein universales, objektives und neutrales Wissen wider. Aber das heutige Bewußtsein darüber, daß jede Tradition «ihr eigenes historisches Bewußtsein» (Gadamer) in sich trägt, daß jedes Wissen und jegliche Identität von gesellschaftlichen Faktoren abhängig ist, bedeutet, daß die Symbole des christlichen Glaubens die Kultur einer bestimmten räumlichen und zeitlichen Situation reflektieren. Weit davon entfernt, den christlichen Glauben zu relativieren, bewahrt ihn das Bewußtsein seiner Historizität davor, sich zu einer verhärteten Ideologie zu

entwickeln und ermöglicht dem Christentum, als «lebendige» Tradition (vgl. unter Punkt 2 unten) weiterzuleben. Unser kultur-befruchtetes Verständnis des Christentums bei der Begegnung mit einer «anderen» Perspektive oder einem anderen Kontext «aufs Spiel zu setzen», ist genau das, was der Tradition neues Leben verleiht.

Auch im Hinblick auf den «bereits in jeder Kultur vorhandenen» Glauben müssen Christen zugeben, in der Vergangenheit mit Blindheit geschlagen gewesen zu sein. Christliche Missionare, die in nicht-christlichen Kontexten tätig waren, haben die einheimische Bevölkerung und ihre Kultur oft im wesentlichen als «heidnisch» und ihre religiösen Überzeugungen und Bräuche als falsch betrachtet und vorausgesetzt, sie brächten nun Gottes Wort und Gegenwart zu diesen ungläubigen Menschen. Ein beliebtes Bild für den Status der zu missionierenden Menschen vor ihrer Christianisierung war «Dunkelheit»; die Missionare brachten ihnen «Licht», und im besonderen «das Licht Christi.»

Im Gegensatz dazu sollten Vermittler der Inkulturation davon überzeugt sein, daß Gott in jedem Kontext immer schon «da» gewesen ist mit seiner erlösenden Gegenwart und seiner Selbstoffenbarung seit dem Anbruch der Geschichte. Christliche Missionare «bringen» Gott nicht zu jemandem, da Gott immer bereits vor ihnen da ist. Etwas anderes zu behaupten, hieße, zwei zentrale Aspekte des katholischen christlichen Glaubens anzuzweifeln, nämlich zum einen die Allgegenwart von Gottes Liebe und zum anderen das Prinzip der Sakramentalität. Zu behaupten, daß die Kultur, die dem Glauben begegnet, vorher einfach «heidnisch» und ungläubig war, würde bedeuten, daß Gott nur unter Christen gegenwärtig ist und nur ihnen den rechten Weg gewiesen hat, daß er sich jedoch von allen anderen Menschen fernhält und sie irregeleitet hat; das wäre sicherlich eher ein zynischer und sektiererischer Gott als einer, der alle Menschen liebt. Das christliche und vor allem katholische Prinzip der Sakramentalität beinhaltet die Überzeugung, daß Gott sich dem Menschen durch die ganz gewöhnlichen Ereignisse und Dinge des täglichen Lebens mitteilt. Wie Rahner schreibt, birgt gerade die Pro-

fanität der alltäglichen Dinge das ewige Wunder und schweigende Geheimnis Gottes und von Gottes Gnade²: Dies aber bezieht sich auf den Alltag eines jeden Menschen und nicht nur auf den von Christen.

Diese Grundhaltung wurde treffend als «Geist der Kirche» im Rahmen der *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (Nostra aetate)* des Zweiten Vatikanums formuliert. Die Erklärung beginnt mit dem grundsätzlichen Leitgedanken, daß sich «Gottes Vorsehung, die Bezeugung seiner Güte und seine Heilsratschlüsse auf alle Menschen erstrecken» (NA 1)³. Als Konsequenz daraus «lehnt die katholische Kirche nichts von alledem ab, was in diesen (anderen) Religionen wahr und heilig ist», und das Konzil betont ausdrücklich, daß nicht-christliche Traditionen «nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet» (NA 2).

Diese Anerkennung der nichtchristlichen Religionen schwächt die herausragende Stellung und die Normativität, die Jesus Christus im christlichen Glauben zukommt, nicht ab. Wie die Erklärung nachhaltig betont, «verkündet die katholische Kirche unablässig und muß sie verkündigen Christus, der ist «der Weg, die Wahrheit und das Leben»» (NA 2). Dennoch schließt die Bestätigung Jesu als Spitze der göttlichen Selbstoffenbarung und seines Erlösungswerkes in der menschlichen Geschichte eine Offenheit gegenüber und Würdigung von Gottes Offenbarung in Traditionen und Kulturen, die anders sind, nicht aus. So sollten Christen eintreten in ein «Gespräch und (eine) Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen, sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern» (NA 2).

Wie wichtig ist diese Haltung des Konzils für die pastorale Aufgabe der Inkulturation! Sie ermutigt zu einer echten Begegnung zwischen «Evangelium» und Kultur, die Inkulturation bedeutet. Sie erfordert, daß Seelsorger die kulturelle Bedingtheit aller Ausdrucksformen des christlichen Glaubens anerkennen, und daß sie immer wieder neu darauf achten

aufzudecken und zu ermutigen, welche Aspekte dieses Kontextes bestätigt und als zum Reich Gottes gehörig erhoben werden können. Diese «Zeichen» können auf dem christlichen «Evangelium» aufbauen und davon erhellt werden, aber sie dürfen niemals für nichtig erklärt oder abgeschwächt werden.

2) Die «Erzählung» und «Vision» des christlichen Glaubens entfaltet sich weiter im Verlauf der Geschichte. In der Praxis besteht der christliche Glaube dadurch als lebendige Tradition fort, daß er als ein «aktuelles Ereignis» in neuen Zeiten und an neuen Orten verwirklicht wird. Seiner Vitalität kann durch bloße Wiederholung oder direkte Anwendung nicht Genüge getan werden, sondern sie erfordert, in jedem kulturellen Kontext heimisch zu werden.

Wenn in der Pastoral tätige Menschen die christliche Offenbarung als eine statische und abgeschlossene Ausdrucksform der Fülle der göttlichen Wahrheit begreifen, stehen sie einem wirklichen Dialog oder einer Begegnung mit ihrem kulturellen Hintergrund entgegen. Eine wirkliche Inkulturation setzt eindeutig die Überzeugung voraus, daß die «Erzählung» des christlichen Glaubens, (d.h. all die Symbole, die seine Wahrheiten und Ethik zum Ausdruck bringen und überliefern)⁴ sich immer noch weiter entfaltet, daß sie eine Tiefe besitzt, die noch ausgelotet werden muß, und einen «Sinnüberschuß» (Ricoeur), der niemals ausgeschöpft sein wird. Genauso befindet sich auch die «Vision» dieser Tradition (d.h. unser derzeitiges Leben dieser Tradition bis hin zum Reich Gottes) immer in einem Entstehungsprozeß, bedarf der Reform, und ermahnt uns zu stärkerem Glauben bis zur Vollendung des Reiches Gottes. Vermittler der Inkulturation müssen von diesem «sich entfaltenden» Charakter des christlichen Glaubens, der dem Glauben eines pilgernden Volkes ähnelt, überzeugt sein.

Die Israeliten glaubten daran, daß Gott immer «etwas Neues machen» könne (Jes 43,19). Die alttestamentlichen Schriften erzählen ältere Texte und Traditionen oft neu oder formulieren sie um, um sie einem neuen Gesamtzusammenhang anzupassen; Die Exodustradition wird während der Königszeit anders in Erinnerung gerufen und interpretiert als während des Exils. Jesus ließ diese Grundhaltung anklin-

gen, als er erklärte, daß «jeder Schriftgelehrte ..., der ein Jünger des Himmelreichs geworden ist, einem Hausherrn gleicht, der aus seinem reichen Vorrat Neues und Altes hervorholt» (Mt 13,52). Am Ende seines Lebens kündigte er an, daß sich «noch vieles» mit der Hilfe des «Geistes der Wahrheit», der «in die ganze Wahrheit führen» werde, nach ihm entfalten werde (Joh 16,12-13). Ein herausragendes erstes Beispiel für diese Entfaltung der Offenbarung ereignete sich beim Apostelkonzil in Jerusalem. Die apostolische christliche Gemeinde mußte sich mit der «anderen» Sichtweise einer «anderen» Kultur auseinandersetzen, mit der Ablehnung der mosaischen Ernährungsvorschriften und der Beschneidung der männlichen Konvertiten von seiten der Heidenchristen. Nach gemeinschaftlichem Urteil «haben der Heilige Geist und wir beschlossen» (Apg 15,28), von der Beschneidung Abstand zu nehmen; diese Entscheidung bedeutete ein bemerkenswert «neues Moment» für die gesamte Christengemeinde.

Die Offenheit für Entwicklung als Reaktion auf neue Situationen und Kulturen zieht sich durch die gesamte christliche Geschichte. Sie ist in dem speziell katholischen Anspruch zusammengefaßt, daß die fortschreitende «Tradition» der Glaubensgemeinschaft eine notwendige Ergänzung zur Schrift als Quelle der göttlichen Offenbarung ist. Wie die dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum* feststellt, «bilden die Heilige Überlieferung und die Heilige Schrift einen der Kirche überlassenen heiligen Schatz des Wortes Gottes.» (DV 10) Und weiter «sollten beide mit gleicher Liebe und Achtung angenommen und verehrt werden» denn «nicht aus der Heiligen Schrift allein schöpft die Kirche ihre Gewißheit über alles Geoffenbarte.» (DV 9) Aber im Gegensatz zu der konservativen Einstellung, die Tradition sei ein Argument gegen den «Fortschritt», spiegelt gerade unsere Achtung vor ihr die Überzeugung wider, daß unser Verständnis und unsere Umsetzung des «überlieferten Glaubens» sich von biblischen Zeiten an entfaltet hat und sich auch weiterhin entwickeln wird. Auch hierin bestand «der Geist» des Zweiten Vatikanums. *Dei Verbum* beginnt mit der Betonung, daß «die christliche Heilsordnung, nämlich der

neue und endgültige Bund, unüberholbar ist, und daß keine neue öffentliche Offenbarung mehr zu erwarten ist ...» (DV 4) In diesem Sinne war die christliche Offenbarung, zumindest in ihrer ursprünglichen Form, mit dem Tod des letzten Apostels abgeschlossen. Jedoch bleibt unsere Aneignung und unser Verständnis dieser Offenbarung ein andauernder Prozeß, der sich in der Geschichte fortsetzt. Das Konzil formuliert: «Diese apostolische Überlieferung kennt in der Kirche unter dem Beistand des Heiligen Geistes einen *Fortschritt*: es *wächst das Verständnis* der überlieferten Dinge und Worte ...» Dann erklärt das Konzil, «denn die Kirche *strebt* im Gang der Jahrhunderte *ständig der Fülle der göttlichen Wahrheit entgegen*, bis an ihr sich Gottes Worte erfüllen» (DV 9; Kursivsetzung vom Autor). Dies bedeutete ein recht erstaunliches Eingeständnis für eine Kirche, die bisher ständig den Anspruch darauf erhoben hatte, bereits die «Fülle der Wahrheit» zu besitzen.

Die Auffassung des Konzils, daß die «Tradition einen Fortschritt kennt», findet in der zeitgenössischen Literatur zur Hermeneutik Bestätigung. Diese Tatsache sollte eigentlich nicht überraschen, da die Dynamik der Inkulturation im wesentlichen hermeneutisch ist. Wie Ricoeur schreibt, ist die Aneignung dessen, was zuvor fremd war, immer das letztendliche Ziel aller Hermeneutik⁵. Der zentrale Punkt dieser Aussage besteht darin, daß jede authentische Auslegung eines Textes einer bestimmten Tradition in einem neuen situativen Kontext eigentlich ein neues Verstehensmoment und eine neue Form der Tradition bedeutet. (Die zeitgenössische Hermeneutik versteht unter dem Begriff «Text» jedes Symbol einer Bedeutung oder Tradition).

David Tracy hat das nützliche Bild des «Klassischen» für die überdauernden «Texte» der Überlieferung entwickelt⁶. Als solche sind «Klassiker» sowohl von «dauerhafter Bedeutung» als auch von «einem Sinnüberschuß» (excess of meaning) gekennzeichnet. Der überdauernde Charakter des «Klassikers» bedeutet, daß er immer «einen wirklichen Aufmerksamkeitsanspruch hier und jetzt, in dieser Zeit und an diesem Ort» erhebt;⁷ er kann sich an immer neue Situationen anpassen. Sein «Sinnüberschuß» bedeutet, daß er immer mehr

«bedeuten kann» als er «ausgesagt hat». Ricoeur meint das gleiche, wenn er vom Sinnüberschuß spricht oder sagt, daß immer ein «Sinnhorizont» vor Klassikern liegt. Und dieser «Überschuß» wird aufgedeckt durch «sich immer wieder verändernde Rezeptionen» in neuen Zeiten und an neuen Orten⁸. Den überdauernden Charakter und den Sinnüberschuß vorausgesetzt, «verlangen sie Interpretation, niemals bloße Wiederholung»⁹.

Gadamer vergleicht Interpretation mit einem «Gespräch»¹⁰. In dem «Hin und Her» zwischen Interpreten und «Text» müssen beide Seiten berücksichtigt werden. Um in dieser Situation verstehen zu können, muß der Interpret «sein eigenes historisches Bewußtsein» (d.h. sein kulturelles Erbe) in das Gespräch mit der sich im Text widerspiegelnden «historischen Situation» einbringen. Die Aufgabe besteht darin, nicht nur das, was der «Text» bedeutet hat, sondern was er hier und jetzt bedeutet, seine Relevanz für die aktuelle Situation, zu erkennen. In diesem Sinne, und wie Gadamer betont, verfolgt die Hermeneutik immer das Interesse der «Applikation»¹¹. Das bedeutet nicht, einen in der Vergangenheit festgelegten Sinn auf eine neuartige Situation anzuwenden, sondern vielmehr, daß die Tradition neues Leben spendet und erlangt, wenn ihre Bedeutung in neuen Situationen realisiert wird. Für Gadamer «spiegelt jeder neue Versuch zu verstehen ... eine neue Form der Tradition selbst wider»¹².

Anders ausgedrückt, stellt ein authentisches Verständnis eines «Klassikers» immer ein situationsbezogenes Ereignis des Überlieferungsprozesses dar: «Der Text ..., wenn er angemessen verstanden werden soll, d.h. dem Anspruch, den der Text erhebt, entsprechend, muß in jedem Augenblick, d.h. in jeder konkreten Situation, neu und anders verstanden werden. Verstehen ist hier immer schon Anwenden.»¹³ Ein derartiges Verständnis führt zu einer «Horizontverschmelzung», und diese Verschmelzung ist ein neuer und weiterer Horizont für beide, den «Text» und den gegenwärtigen Interpreten. Indem sie das «Spannungsverhältnis zwischen Text und Gegenwart» eher entfalten als zudecken, führen sie einander zum Sinnhorizont, «den sie zu gewinnen haben»¹⁴.

Auf unser Anliegen der Inkulturation bezogen, bedeuten diese Erkenntnisse aus der Hermeneutik, daß eine echte Begegnung zwischen «christlicher Lehre» und Kultur neue Möglichkeiten für beide Seiten eröffnen muß. Und das macht erforderlich, daß Seelsorger vom Fortgang der Geschichte des Christentums und der christlichen Vision überzeugt sind und sich dafür engagieren und dafür offen sind, daß das Potential einer jeden «anderen» Kultur durch ihre Inkulturation neues Leben in den christlichen Glauben einbringen kann.

3) *Jede kulturelle Ausdrucksform des christlichen Glaubens sollte von grundlegender Einzigartigkeit, aber gleichzeitig in einer wesentlichen Einheit mit allen anderen Erscheinungsformen verbunden sein.* Auf praktischer Ebene erfordert dies Seelsorger, die das aufspüren und unterstützen, was die ursprüngliche und eigentümliche Ausdrucksform des christlichen Glaubens in der jeweiligen Kultur ausmacht, und die gleichzeitig helfen, die Verbindung zum universalen Leib Christi aufrechtzuerhalten.

Alle Ebenen des katholischen Christentums sollten durch ein festes Band der Solidarität in Glaube, Hoffnung und Liebe miteinander verbunden sein, und ihre Einheit im Glauben sollte um die Wahrheiten herum verschmelzen, die für das katholische Selbstverständnis wesentlich sind. Mit «wesentlich» meine ich die Lehren und Werte, die für den Katholizismus konstitutiv sind, die ihn zu dem machen, was er ist. Wie das Zweite Vatikanum erklärte, «... gibt es eine Rangordnung oder Hierarchie der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre, je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens» (Dekret über den Ökumenismus, *Unitatis redintegratio*, 11). «Wesentliche» oder konstitutive Wahrheiten sind zweifelsohne solche, die in dieser Hierarchie weit oben angeordnet sind.

Um «das Wesentliche» herum ist Einheit im Glauben möglich, weil das Zentrum des katholischen Christentums von Wahrheiten und Werten konstituiert wird, die in den Herzen eines jeden Menschen Anklang finden können - wenn auch verschiedenartig angepaßt, so daß sie in jeder Kultur eine besondere Bedeutung annehmen können und auf keine beschränkt sind. Als solche können die Kernüberzeu-

gungen des christlichen Glaubens, obwohl sie immer durch bestimmte kulturelle Symbole ausgedrückt und an die regionalen Gegebenheiten angepaßt werden, geschichts- und kulturüberschreitend sein. Zum Beispiel ist das «Paschamysterium» eine immerwährende Erfahrung der Menschheit: Welcher Mensch begegnet nicht der Möglichkeit des Todes und klammert sich dennoch jeden Tag an die Hoffnung auf neues Leben? Das Symbol der hypostatischen Union von Gottheit und Menschheit in Jesus, wenn auch auf unzählige verschiedene Arten ausgedrückt, kann z.B. an etwas zutiefst Menschliches in jedem Menschen appellieren, der sich seiner authentischen Menschlichkeit bewußt ist und dennoch seine innersten Sehnsüchte und Möglichkeiten anerkennt. Genauso, wenn auch in bezug auf das Essen selbst und die Tischsitten wunderbar vielfältig, besitzt das Symbol des gemeinsamen Mahls in jeder Kultur eine tiefe Bedeutung und eignet sich als sakramentales Zeichen, das die Beteiligten miteinander und mit Gott verbindet. Und die katholische Moraltradition eines «natürlichen Sittengesetzes» spiegelt die Überzeugung wider, daß, wenn auch immer geschichtlich vermittelt und angeglichen, alle Menschen «gemäß ihrer Bestimmung» die Fähigkeit haben, die Absichten ihres «Schöpfers» zu kennen. Alles in allem reflektiert gerade der Katholizitätsanspruch der Kirche die Überzeugung, daß die Wahrheiten und Werte des Christentums von den verschiedensten Kulturen angeeignet und an die Lebensweise des Empfängers angepaßt werden können, während gleichzeitig eine tiefe Einheit in der universalen Glaubensgemeinschaft bewahrt bleibt.

Diese Einheit wird besser durch Vielfalt als durch Uniformität verwirklicht; sie ist am authentischsten, wenn jede kulturelle Erscheinungsform des christlichen Glaubens in sich einzigartig ist. Jeder Aspekt sollte seine eigene Seele und sein eigenes Wesen besitzen, die ihre Eigenidentität als Ausdruck des christlichen Glaubens formen. Es gibt eine alte scholastische Überzeugung, daß jede Offenbarung der Lebenswelt ihres Adressaten angepaßt und dementsprechend ausgedrückt ist. Und für jedes Volk beinhaltet diese «Lebenswelt» die Symbole ihrer spezifischen Kultur. Folglich

muß jedes Volk, um sich den christlichen Glauben in einer Weise, die seiner Identität entspricht, zueigen zu machen und darauf reagieren zu können, das mit Hilfe der seiner Kultur entstammenden Symbole und Verhaltensmuster tun. Dann wird ein wirklich einmaliger Ausdruck des christlichen Glaubens entstehen.

Die theologische Legitimation für die Existenz unterschiedlicher kultureller Ausdrucksformen des christlichen Glaubens besteht im Leitgedanken der Inkarnation, der das Innerste des Christentums ausmacht. Wir glauben daran, daß «in dieser Endzeit» (Hebr 1,2) Gottes eigenes Wort «Fleisch geworden ist und unter uns gewohnt hat» (Joh 1,14) in Jesus von Nazaret. Jesu Identität war geprägt von seinem kulturellen Umfeld als Jude im Palästina des ersten Jahrhunderts. Genauso gaben die ersten Ausdrucksweisen seiner Frohen Botschaft die Sprache, die Sitten und Bräuche und das Ethos dieser Kultur wieder. Heute muß das «Wort», das der christliche Glaube ist, immer und immer wieder im Leben jedes einzelnen Christen und in der Kultur jeder Zeit und jedes Ortes «Fleisch werden». Wie diese erste Inkarnation muß jede spätere Inkarnation, um authentisch zu sein, Ausdruck in der Kultur ihrer eigenen Zeit und ihres Lebensraumes finden.

Inkulturation verlangt demnach vom Seelsorger, die Menschen zu ermutigen, sich den christlichen Glauben anzueignen und ihn mittels der Symbole ihrer eigenen Kultur auszudrücken. Außerdem müssen sie sich als aufmerksame «Verteidiger des Bandes», das dieses Volk mit dem ganzen Leib Jesu Christi verknüpft, verstehen. Beide Aspekte gehören zu ihrer katholischen Verantwortung.

4) *Im Prozeß der Inkulturation sollten die Werte des Reiches Gottes widerspiegelt werden.* Praktisch bedeutet das, daß der Ansatz und die Verfahrensweise des Seelsorgers von den Werten, die das Reich Gottes ausmachen, geprägt sein sollte, insbesondere von bedingungsloser Liebe.

Ich habe bereits erwähnt, daß das Reich Gottes das Ziel der Inkulturation symbolisiert. Wie der gesamte christliche Dienst strebt es an, Frieden und Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit, Ganzheit und Fülle des Lebens für alle Menschen und die Integrität von Gottes

Schöpfung zu fördern. Darin besteht der verändernde Zweck der christlichen Inkulturation sowohl für das Leben des einzelnen als auch für sein kulturelles Umfeld.

Der Aspekt, der mir im Zusammenhang mit dieser vierten Überzeugung jedoch wichtig ist, liegt darin, diesen Sinn auf den Prozeß und die Praxis der Inkulturation selbst zu beziehen. In den Methoden, die die Seelsorger für die Inkulturation anwenden, sollten sich die Werte des Gottesreiches widerspiegeln. Zum Beispiel sollten sie das Prinzip der Gerechtigkeit anwenden und die Kultur respektieren und die Rechte und Würde aller Menschen fördern; jemanden herabzusetzen oder zu erniedrigen, ist Unrecht. Sie sollten friedlich vorgehen und die Menschen ermutigen, zu ihrem eigenen Wort und zu ihrer eigenen kulturellen Ausdrucksweise des christlichen Glaubens zu gelangen; ihnen ein «fremdes» System aufzuerlegen, bedeutet Gewalt. Ihr Ansatz sollte das Selbstbewußtsein der Menschen steigern und sie dazu befähigen, zielstrebige und kreative historische Vermittler zu werden; die «Bankiers-Methode» (Paulo Freire)¹⁵ wird Abhängigkeit verursachen und fördern.

Vor allem jedoch sollte der Inkulturationsprozeß vom obersten christlichen Gebot, dem Liebesgebot, geprägt sein und von einer radikalen Liebe, bei der das Wort «der Nächste» weder Ausnahmen noch Günstlingswirtschaft kennt. Ohne eine derartige Liebe stehen Seelsorger in der Gefahr, dem Terror des fanatischen Sektierertums Vorschub zu leisten. Ein solches Sektierertum betrachtet den «anderen» als Feind, der vernichtet werden muß, wenn er sich nicht domestizieren läßt, um «einer von uns» zu werden. Es besteht hegemonisch darauf, daß «unser Eigenes» als «das Allgemeine» herrschen muß. Es strebt eher «das Imperium» als das Reich Gottes an.

Das geschichtliche Zeugnis sollte uns von jeglicher Naivität in bezug auf die Fähigkeit christlicher Erweckungsprediger, fanatisches Sektierertum zu fördern, abhalten. Wir haben «das Evangelium» nicht selten auf eine Art und Weise verkündigt, die auf unserer eigenen kulturellen Ausdrucksform des Christentums insistierte und zumindest indirekt den Haß auf jedes oder jeden «anderen» begünstigte. Wenn die Kirche in das, was Karl Rahner ihre

«dritte Phase» nennt, eintritt – aus der europäischen kulturellen Begrenztheit heraustritt, um eine wahre «Welt»-Kirche zu werden (und wenn die «alte Welt» das durchmacht, was Papst Johannes Paul II. eine «neue Evangelisierung» nennt), sollten wir denselben Fehler nicht noch einmal machen. Eine christliche Inkulturation muß das Besondere als Aspekt des Allgemeinen, Vielfalt als die einzig angemessene menschliche Art und Weise der Einheit fördern. Das erfordert unbedingte Liebe als «modus operandi» der Inkulturation; billiger wird sie nicht zu haben sein.

Ein pastoraler Ansatz der Inkulturation

Auf dem Hintergrund der obigen Beschreibung von Inkulturation und ihren nötigen Voraussetzungen könnte das «Gespräch» ein empfehlenswerter Ansatz für ihre pastorale Umsetzung sein.

Ich habe bereits erwähnt, daß viele Hermeneutiker diesen Begriff zur Bezeichnung dafür verwenden, was sich zwischen einem Leser und einem Text vollziehen sollte¹⁶. Gadamer beschreibt «Gespräch» als «einen Vorgang der Verständigung. So gehört zu jedem echten Gespräch, daß man auf den anderen eingeht, seine Gesichtspunkte wirklich gelten läßt und sich insofern in ihn versetzt, als man zwar nicht ihn als diese Individualität verstehen will, wohl aber das, was er sagt»¹⁷. Tracys Definition scheint demgegenüber den dialektischen Charakter des Gesprächs stärker zu betonen als Gadamer, und aus diesem Grund ziehe ich sie in bezug auf den Inkulturationsprozeß vor. Tracy schreibt: «Das Gespräch ist ein Spiel mit festen Regeln: Es sei dir mit allem, was du sagst, ernst; drücke dich so exakt wie möglich aus; höre dem, was der andere sagt, zu und respektiere es, wie sehr es sich auch von dem, was du denkst, unterscheiden mag; sei bereit, deine Ansichten zu korrigieren oder zu verteidigen, wenn sie von deinem Gesprächspartner in Frage gestellt werden; sei, wenn nötig, bereit, Einwände zu erheben, erforderlichenfalls zu konfrontieren, notwendigen Konflikt auszuhalten und deine Meinung zu ändern, wenn die gegen dich vorgebrachten Argumente dies nahelegen.»¹⁸

Das «Gespräch» der Inkulturation erfordert

Ehrlichkeit und Integrität von beiden Partnern, Respekt voreinander und die Bereitschaft, sich auf die Art des Zuhörens einzulassen, die «hart an der Schwelle» zur Empathie steht. Die an diesem Gespräch beteiligten Personen sollten eher den guten Willen haben, die Wahrheit herauszufinden, als einen strategischen Vorteil zu erreichen. Das erfordert die Bereitschaft dazu, kritisch zu reflektieren, inwieweit die eigenen Lebensumstände und Interessen die eigenen Ansichten geprägt haben, und die Offenheit dafür, eine früher gestörte oder unterdrückte Kommunikation miteinander aufzudecken. Ein solcher Idealzustand kann natürlich niemals vollkommen realisiert werden, aber, wie bei Habermas' «Idealtyp» der «kommunikativen Kompetenz»¹⁹, besteht die Aufgabe von in der Inkulturation tätigen Seelsorgern darin, Gespräche zu ermöglichen, die diesem Ideal zumindest näherkommen.

Der Inhalt des Gesprächs der Inkulturation dreht sich um die Kultur und das «Leben», das sich hier abspielt, um die Geschichte und die Vision des christlichen Glaubens und um die Zusammenführung dieser beiden Seiten – diese «Lebenswelt» und diese Glaubensüberlieferung – in einer Weise, die auf beide einen verändernden Einfluß ausüben. Diese drei Schwerpunkte des Gesprächs weisen auf eine bestimmte Dynamik und eine bestimmte Vorgehensweise hin, die angewandt werden können, um es zu vereinfachen. Ich habe an anderer Stelle²⁰ ausführlich über einen solchen Gesprächsprozess berichtet und bezeichne ihn als einen «gemeinsamen christlichen Praxisansatz». Meine Ausführungen zu diesem Gedanken beziehen sich besonders auf die Religiospädagogik. Hier möchte ich ihn als angemessenen Ansatz für die Aufgabe der Inkulturation vorschlagen²¹.

Die «gemeinsame christliche Praxis» umfaßt fünf prototypische «Schritte». Obwohl die Schritte eine logische Reihenfolge aufweisen, bilden sie eher ein dynamisches Prinzip, das das Gespräch durchziehen sollte, als eine geschlossene Marschformation. In einer pastoralen Situation oder Begegnung würden sich die Schritte kaum in ihrer logischen Abfolge entfalten, sondern würden in einer Vielzahl von möglichen Anordnungen alternieren, wiederholt und kombiniert werden, Vorrang haben

und in den Hintergrund treten. Ich möchte hier in aller Kürze einen Überblick über diese fünf Schritte als fünf Handlungen (Verben) geben, die einen zielgerichteten Prozeß der Inkulturation durchdringen.

1. Schritt: zum Ausdruck bringen:

Das Gespräch der Inkulturation veranlaßt die Gesprächsteilnehmer unaufhörlich dazu, ihre eigene Lebenswelt in Worte zu fassen, zu verstehen zu geben, wie sie empfinden, was mit ihnen, in ihrem Leben, in ihrer Kultur und in ihrem Kontext geschieht. Ein solches «Benennen» (P. Freire) ihrer «Praxis» in der Welt kann auf unzählig viele mögliche Arten und Weisen geschehen, aber die Aufgabe der Seelsorger besteht darin, die Gesprächsteilnehmer aufzufordern und zu ermutigen, «ihr eigenes Wort» über ihre «Lebenswelt» zu sprechen, und dann den Charakter des Zuhörens und des forschenden Eindringens zu gestalten, der für ein wirkliches Gespräch nötig ist.

2. Schritt: Kritisches Reflektieren:

Die kritische Reflexion ist der Vorgang des Aufdeckens der Entstehungsgeschichte und der Bedeutung der eigenen Kultur und des eigenen Kontexts. Eine solche Reflexion beschleunigt sowohl die persönliche Umkehr als auch die Veränderung von Kirche und Gesellschaft. Seelsorger können die Gesprächsteilnehmer ermutigen, kritisch zu nachzudenken (einschließlich über sich selbst), indem sie Fragen stellen, die den Verstand, die Erinnerung und die Vorstellungskraft bezüglich ihrer historischen Situation beschäftigen: den Verstand, um die Gründe für die bestehende Praxis, die Interessen, denen man dient, die eigenen unterschwelligten Annahmen und Weltanschauungen, usw. erkennen zu können; die Erinnerung, um sich die individuelle und gesellschaftliche Geschichte der eigenen Lebenswelt bewußt zu machen; und die Vorstellungskraft, um sich wahrscheinliche und bevorzugte Ergebnisse, was getan werden kann und sollte, neue Möglichkeiten, usw. vorstellen zu können. Im wesentlichen bedeutet die kritische Reflexion als Antriebskraft des Gesprächs der Inkulturation, die Menschen einzuladen, über ihr Leben in diesem speziellen Kontext nachzudenken, sich an ihre Geschichte zu erinnern und sich ihre Zukunft

mit einem Verantwortungsbewußtsein für sie vorzustellen.

3. *Schritt: Die «Erzählung» und Vision des Christentums unmittelbar werden lassen:*

An der Inkulturation interessierte Seelsorger sind immer dafür verantwortlich, daß die Menschen in diesem Kontext direkten Zugang zur «Erzählung» und Vision des christlichen Glaubens erhalten. Ich sage «direkten» Zugang, denn je mehr Menschen persönlich den Symbolen des christlichen Glaubens (Schrift, Tradition, Liturgie, usw.) begegnen können, desto wahrscheinlicher ist es, daß sie ihre eigene kulturelle «Geschichte und Vision» mit der christlichen Geschichte und Vision ins Gespräch bringen. (Zur Verdeutlichung: Der Ansatz des Katechismus, der in der früheren Evangelisierung angewandt wurde, leistete diesen «direkten» Zugang nicht). Ich verwende den Begriff «Zugang»²², weil er signalisiert, daß es wichtig ist, die Menschen in die Lage zu versetzen, selbst in ein unmittelbares Gespräch mit den Symbolen des christlichen Glaubens einzutreten, statt ihnen etwas von oben aufzuerlegen oder zu vermitteln. Wenn ein solcher Zugang besteht, muß der Seelsorger die Gesprächsteilnehmer immer wieder zu einer dialektischen Aneignung des christlichen Glaubens durch ihre eigene Kultur ermutigen. Und hierin besteht die dynamische Intention des 4. Schrittes!

4. *Schritt: Sich zu eigen machen:*

Dieser Schritt stellt den Höhepunkt der dialektischen Dynamik dar, die die gesamte pastorale Praxis der Inkulturation durchdringen sollte. Wie bereits festgestellt, findet der Austausch zwischen der Kultur und Lebenswelt dieser Menschen und der kulturbefrachteten Version des christlichen Glaubens, der in ihren Kontext gebracht wird, statt. Hier sollte

das Gespräch die volle Kraft der dialektischen Begegnung haben, die ich in dem Abschnitt über die «pastorale Aufgabe» umrissen habe. Wenn Menschen erkennen, was bestätigt und hinterfragt werden muß, und über was sie in ihrer Kultur und in der Version der «christlichen Lehre», die ihnen gebracht worden ist, hinausgehen müssen, können sie sich den christlichen Glauben entsprechend ihrer eigenen kulturellen Weise des Empfangens aneignen und werden ihn in Symbolen ausdrücken, die sowohl ihrer eigenen Kultur entspringen als auch dem christlichen Glauben angemessen sind.

5. *Schritt: Den Glauben leben und verändern:*

Der Ruf zum christlichen Glauben ist immer auch eine Aufforderung zur *metanoia*, zur persönlichen Umkehr in der Nachfolge Christi, und zur Beteiligung am Aufbau des Reiches Gottes in seinem jeweils eigenen geschichtlichen Kontext. Das Gespräch der Inkulturation sollte diesen Aufruf zur Umkehr enthalten; es sollte die Menschen auffordern, sich zu entscheiden, wie sie ihren christlichen Glauben leben, zur Erneuerung der Kirche beitragen und zur Veränderung ihres sozialen/kulturellen Umfeldes auf das Reiches Gottes hin gerichtet beitragen wollen. Dieser Ruf in die Nachfolge sollte aber wirklich eher ein einladender als ein erwartender sein, und Seelsorger sollten die Gesprächsteilnehmer ermutigen, ihre Antwort darauf in der ihnen eigenen Art auszudrücken.

Ich empfehle diesen «Ansatz der gemeinsamen christlichen Praxis» als eine Möglichkeit, die Dynamik der Inkulturation zu fördern, aber ich bin sicher, es gibt noch andere Wege. Es scheint mir jedoch, daß die Begegnung der Inkulturation einen solchen zielgerichteten Ansatz des pastoralen «Gesprächs» erfordert.

¹ Vgl. z.B. Aristoteles, Nikomachische Ethik, Buch 6, Kapitel 11,7.

² K. Rahner, *Belief Today* (New York 1967), 4. (Das Zitat konnte auf deutsch nicht aufgefunden werden, d. Red.) Hier gibt Rahner die Grundhaltung des Gründers des Jesuitenordens, dem er angehörte, Ignatius von Loyola, wieder, der das sakramentale Prinzip als «Gott in allen Dingen schauen» formulierte; wir hören auch Anklänge an die poetischen Zeilen eines anderen Jesuiten, «Geladen ist die Welt mit Gottes Herrlichkeit. Ausflammen wird sie wie Glast von gerütteltem Flitter.» Gerard Manley Hopkins,

Gedichte - Schriften - Briefe, hrsg. von Hermann Rinn (München 1954) 54-55.

³ Die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils sind am leichtesten zugänglich in: K. Rahner/H. Vorgrimler (Hg.), *Kleines Konzilskompendium*. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums (Freiburg i. Br. 1991).

⁴ Ich gebrauche «Erzählung» als eine Metapher für die gesamte Realität des christlichen Glaubens, in Vergangenheit und Gegenwart, wie sie in vielen symbolischen Formen zum Ausdruck kommt. Diese Formen umfassen: Schriften, Traditionen und Liturgien; Glaubensbekennt-

nisse, Dogmen, Lehren und Theologien; Sakramente und Rituale; Symbole, Mythen, Gesten und religiöse Sprachmuster; Spiritualität, Werte, Gebote und erwarteter Lebensstil, Gesang und Musik, Tanz und Drama; Kunst, Kunsthandwerk und Architektur; Heiligengedenken; die Feier der heiligen Zeiten und die Achtung vor heiligen Stätten; Gemeinschaftsstrukturen und Formen der Regierung, usw. Für weitere Angaben zu meinem Gebrauch der Metaphern «Erzählung» und «Vision» vgl. Th.H. Groome, *Sharing Faith. A Comprehensive Approach to Religious Education and Pastoral Ministry* (San Francisco 1991), besonders Kapitel 4.

⁵ Vgl. P. Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (Fort Worth 1976) 91.

⁶ Vgl. z.B. D. Tracy, *The Analogical Imagination* (New York 1981) 99–153.

⁷ AaO. 102.

⁸ D. Tracy, *Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik* (Mainz 1992).

⁹ Tracy, *Analogical Imagination*, aaO. 154.

¹⁰ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen 1986), besonders 387–393.

¹¹ «... Die Anwendung ist nicht ein nachträglicher und gelegentlicher Teil des Verstehensphänomens, sondern bestimmt es von vornherein und im ganzen mit.» AaO. 329.

¹² Vgl. G. Warnke, *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason* (Stanford 1987) 139.

¹³ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, aaO. 314.

¹⁴ AaO. 310–312.

¹⁵ Vgl. dazu P. Freire, *Pädagogik der Unterdrückten. Bildung als Praxis der Freiheit* (Reinbek 1973) 57ff.

¹⁶ Vgl. Tracy, *Theologie als Gespräch*, aaO.

¹⁷ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, aaO. 389.

¹⁸ Tracy, *Theologie als Gespräch*, aaO. 34–35.

¹⁹ Vgl. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1 (Frankfurt 1981), besonders 367–453.

²⁰ Vgl. Th.H. Groome, *Christian Religious Education. Sharing our Story and Vision* (San Francisco 1980), besonders Kapitel 9 und 10, sowie Groome, *Sharing Faith*, aaO., besonders Teil II.

²¹ Für eine eingehendere Reflexion vgl. Groome, *Sharing Faith*, aaO. 152–154.

²² Mary Boys hat den Ausdruck «zugänglich machen» zur Bezeichnung der Aufgabe des Religionspädagogen in bezug auf die religiöse Tradition geprägt. Vgl. z.B. M. Boys, *Educating in Faith: Maps and Visions* (San Francisco 1989) 209.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

THOMAS H. GROOME

Bachelor of Arts und Master of Arts and Science des St. Patrick's Seminary in Carlow, Irland, Master of Arts in Religionspädagogik der Fordham University in New York. Er promovierte am Union Theological Seminary und der Columbia University in New York zum Doktor der Theologie und der Pädagogik. Er ist seit 18 Jahren in unterschiedlichen Positionen vom Assistenten bis zum Professor (seit 1991) am Boston College tätig. Zahlreiche Veröffentlichungen.