

# Inkulturation

Gottes Gegenwart in den Kulturen

Herausgegeben von  
Klaus Krämer und Klaus Vellguth

**HERDER** 

FREIBURG · BASEL · WIEN

## Inkulturation und Offenbarung

von Klaus Krämer

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

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

---

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

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

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

---

<sup>2</sup> Ebenda; vgl. Paul VI., Apostolisches Schreiben *Evangelii nuntiandi* über die Evangelisierung in der Welt von heute, 8. Dezember 1975 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 2), hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2012, Nr. 20; im Folgenden abgekürzt mit EN.

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

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

### Theologische Deutungsmodelle für das Verhältnis von Offenbarung und Kultur

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

---

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

<sup>5</sup> Vgl. Martin Üffing, a. a. O., S. 174ff.

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

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

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

---

<sup>6</sup> Vgl. Martin Üffing, a. a. O., S. 176.

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

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

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

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

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

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

<sup>11</sup> LG 8

<sup>12</sup> *Dei Verbum* 13

<sup>13</sup> *Ebenda*, 12

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

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

---

<sup>14</sup> Ebenda

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

### Ein paradigmatischer Inkulturationsprozess

Der erste große Inkulturationsprozess der noch jungen Kirche war der Schritt vom jüdischen Kulturkreis hinein in die hellenistisch geprägte Welt. Da ihm in gewisser Weise eine normative Bedeutung für den Umgang der Kirche mit den sich daraus ergebenden Fragen zukommt, soll er hier etwas genauer in den Blick genommen werden. Vor allem die Apostelgeschichte berichtet über diesen entscheidenden Schritt, sie erzählt von Begegnungen mit Menschen, die von der antiken Religiosität und griechischen Philosophie geprägt sind. Es ist vor allem Paulus, der immer wieder versucht, an dem jeweiligen Verständnishorizont seiner Hörer anzuknüpfen. Herausragendes Beispiel hierfür ist allem voran seine Areopagrede<sup>15</sup>, in der er Inhalte der antiken Götterkritik aufnimmt und versucht, den stoischen Gedanken von der Einheit des Menschengeschlechts mit der biblischen Schöpfungslehre zu verbinden. Die Apostelgeschichte bietet aber auch Zeugnisse dafür, wie schwierig sich dieser interkulturelle Dialog gestalten kann. Deutlich wird dies beispielhaft an der Reaktion der Menschen auf die Heilung des Gelähmten in Lystra.<sup>16</sup>

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

---

<sup>15</sup> Apg 17,22–31

<sup>16</sup> Apg 14,15–17



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

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

---

<sup>17</sup> Apg 10,44–48

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

Antiochia. Paulus und Barnabas werden von der Gemeinde nach Jerusalem geschickt, um die Frage mit den Aposteln und den Ältesten zu klären. Zunächst kommt es über diese Frage zu einem heftigen Streit. Den entscheidenden Wendepunkt zur Lösung des Konflikts bildet die Rede des Petrus.<sup>19</sup> Er erinnert daran, wie Gott von sich aus Heiden durch seine Vermittlung zum Glauben geführt hat. Dass diese Heidenchristen nicht durch die Auferlegung des Gesetzes belastet werden sollen, ist für ihn eine klare Schlussfolgerung aus der Kundgabe des göttlichen Willens. Durch diese Wortmeldung des Petrus kommt es zu einem Stimmungsumschwung. Das Schweigen der Beteiligten zeigt, dass sich die Atmosphäre der Versammlung<sup>20</sup> nun vollkommen verändert hat: Die Apostel und Ältesten sind nachdenklich geworden. Sie haben ihre Position zwar noch nicht definiert, die Zurückhaltung signalisiert aber eine grundsätzliche Offenheit. Damit steht der Bericht des Paulus und des Barnabas über das, was sie bei ihrer Mission unter den Heiden erlebt haben, in einem neuen Horizont.<sup>21</sup> Sie lösen sich von der Fixierung, das, was an den Heiden geschehen ist, nur als Übertretung des Gesetzes zu deuten, sondern können darin Wunder und Zeichen, also eine Kundgabe des göttlichen Willens, erkennen, durch den die bislang fraglos gültigen Grenzen des Gesetzes überschritten werden. Jakobus fasst diese neue Einsicht ins Wort, indem er aufzeigt, dass diese Geschehnisse mit den Verheißungen der Propheten, und damit letztlich mit dem anerkannten Deutungshorizont der Heiligen Schrift, in Einklang stehen.<sup>22</sup> Durch die sogenannten Jakobusklauseln wird nun ein interessengerechter Ausgleich geschaffen, der auf der einen Seite die Heidenchristen von den Geboten des jüdischen Gesetzes freistellt, auf der anderen aber den Judenchristen, die sich nach wie vor an die zentralen Gebote des Gesetzes gebunden fühlen, soweit entgegenkommt, dass

---

<sup>19</sup> Apg 15,7–11

<sup>20</sup> Ebenda, 12a

<sup>21</sup> Ebenda, 12b

<sup>22</sup> Ebenda, 13–21

ein konfliktfreies Zusammenleben der beiden Gruppen ermöglicht wird.<sup>23</sup>

Das Apostelkonzil stellt damit einen paradigmatischen Klärungsprozess dar, der ausgehend von einer Streitfrage klärt, wo und in welchem Umfang neue Wege gegangen werden können und auch zu gehen sind, um dem Heilswillen Gottes in vollem Umfang zu entsprechen. Als konstitutive Elemente dieses Entscheidungsprozesses können vier Momente festgehalten werden<sup>24</sup>: (1) Es gibt eine zuständige Autorität, die Streitfragen, die für die Identität der Glaubensgemeinschaft konstitutiv sind, zu entscheiden hat (Apostel und Älteste der Jerusalemer Gemeinde). Innerhalb des zuständigen Gremiums gibt es herausgehobene Positionen (Petrus und Jakobus). (2) Es findet eine offene Diskussion statt, ein Streitgespräch, das aber bestimmten Regeln folgt, die zur Lösung des Konflikts führen. Jeder kann offensichtlich seine Meinung sagen. (3) Die Lösung kommt nicht dadurch zustande, dass sich eine Seite einfach durchsetzt, sondern durch gemeinschaftliches Ergründen des Willens Gottes: Dazu wird das Geschehene ausgewertet und interpretiert; es findet eine „Unterscheidung der Geister“ statt – dort, wo das Wirken des Geistes festgestellt werden kann, zeigt sich auch der Wille Gottes und damit der Weg, den er seine Kirche führen will. (4) Die Lösung wird in einem von allen getragenen Konsens gefunden. Der Konsens kommt durch die Überzeugung aller Beteiligten zustande, dass diese Lösung dem Willen Gottes entspricht. Die Regeln werden so gefasst, dass die tatsächliche Gemeinschaft erhalten werden kann. Das erfordert gegenseitige Rücksichtnahme: Keinem sollen übermäßige Lasten auferlegt werden. Gleichzeitig ist Rücksicht auf die religiösen Gefühle und die kulturellen Besonderheiten der jeweils anderen Gruppe zu nehmen.

---

<sup>23</sup> Ebenda, 20–21

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

## Inkulturation als interkultureller Dialog

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

---

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

der betreffenden kulturellen Kommunikationsgemeinschaft herausbildet.

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

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

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

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

---

<sup>26</sup> Vgl. LG 1

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