

K O S S I J . K . T O S S O U

Chancen und Schwierigkeiten der Inkulturation in Afrika

Zu den auffälligsten Erscheinungen in Kirche und Theologie gehört gegenwärtig das starke Interesse — wenn auch nicht immer ein angstfreies — für die sogenannte „Dritte-Welt-Theologie“ und deren unterschiedliche Ausprägungen je nach Kontinenten und Personen, die sie betreiben. Eine besondere Ausprägung davon ist auch die „Afrikanische Theologie“, deren Chancen und Schwierigkeiten der Autor, ein afrikanischer Theologe, der dzt. einen Lehrauftrag in Paderborn, Münster und Köln innehat, aufzuzeigen versucht. Der Beitrag geht im wesentlichen auf ein Einführungsserferat im Rahmen einer Gastdozentur zur Afrikanischen Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz im Sommersemester 1990 zurück.

(Redaktion)

selbst. Neben dem von manchen vermuteten und befürchteten dilettantischen Umgang mit der „Sacra Theologia“ geht es dabei vor allem um die Haltung vieler Kirchenmänner (selbst einige verantwortliche afrikanische Kirchenmänner nicht ausgenommen) zur Vereinbarkeit oder Nichtvereinbarkeit afrikanischer Traditionen und religiöser Vorstellungen mit dem christlichen Glauben.

Es ist nicht meine Absicht, dazu entweder apologetisch-gefährlich oder negierend Stellung zu nehmen. Das halte ich für eine müßige Beschäftigung. Ich möchte vielmehr einige Gedanken zur Aufgabe, zu den Chancen und zu den Schwierigkeiten des Inkulturationsprozesses in Afrika vorlegen.

Einführung

Verglichen mit der „Befreiungstheologie“ lateinamerikanischer Herkunft, die große Wellen schlägt, scheint die „Afrikanische Theologie“ immer noch zu einer Art Randerscheinung zu gehören. Und doch ist das Ausmaß der Beachtung, die sie findet, alles andere als gering. Schon die inzwischen fast unüberschaubar gewordene Literatur zum Thema „Afrikanische Theologie“ legt davon ein beredtes Zeugnis ab. Freilich zeugt die Auseinandersetzung um diese Theologie nicht nur von Sympathie. Sie reicht von kritischer Relativierung ihrer Berechtigung bis zur versteckten oder gar offenen Ablehnung, weil man in ihr entweder eine ungeheure Herausforderung an kirchliche Strukturen und an kirchliche Lehre sieht oder vielleicht sogar einen Verrat am Evangelium

Der Kontext

Wenn die Theologie eine wissenschaftliche Disziplin ist, die in der biblischen Offenbarung gründet, aber ebenso unseren Kenntnissen über den Menschen und die Welt Rechnung zu tragen hat, können auch für die Afrikanische Theologie die Fragen nach dem Afrikanischen Menschen, nach dem Adressaten, sowie nach der Art von Christentum, das vermittelt werden soll, und nach der Methode der Vermittlung nicht übergangen werden. Schon von seinen Anfängen in den fünfzig Jahren an scheint der Weg der theologischen Reflexion in Afrika generell von der Négritude-Bewegung gekennzeichnet zusein. Diese Bewegung, deren Geist auch im heutigen Afrika (freilich in etwas unauffälligerer Weise als in den Jahren ihrer Entstehung) Politik, Wirtschaft, Kunst, Literatur und die Pflege der Reli-

gion bestimmt, bildet auch die Basis für den theologischen Diskurs „à l'africaine“; ein anderer Weg wird mit dem sogenannten „missionarischen Christentum“¹ beschritten.

Viele Menschen assoziieren heute den Namen Afrika mit „Krisenherd“, „Hungerthal“, „Kontinent der Armut, des Elends, der Unwissenheit und Rückständigkeit“. Bestimmend scheinen also die medienwirksamen Katastrophenmeldungen zu sein. Darüber hinaus präsentiert sich uns ein Afrikabild voller Widersprüche; es ist ein zerrissenes Bild, das sich nicht in ein schönes Tableau einfügen will: Schätzungsweise sind etwa 35 Millionen Afrikaner von Hungersnot bedroht; dennoch verfügt der Schwarze Kontinent über etwa 500 Millionen Hektar fruchtbare Land. Es gibt enorme Ressourcen an Bodenschätzen unterschiedlicher Art; dennoch sind unter dem Dach dieses reichen Kontinents die meisten unterentwickelten Länder der Erde versammelt. Unstreitig ist, daß Afrika seit den frühesten Zeiten gute, funktionsfähige, demokratische Strukturen für Verwaltung und Politik entwickelt hat; dennoch sind heute mangelnde Kontrolle der öffentlichen Macht sowie Folter und Menschenrechtsverletzungen, Vetternwirtschaft und Korruption an der Tagesordnung. Wo gibt es da noch einen Schimmer von Hoffnung auf Rettung, auf eine bessere Zukunft? Diese Frage stellt sich nicht nur für die Politiker, Wirtschaftler, Soziologen oder Futurologen verschiedener Couleurs, sondern genauso für die Kirchen Afrikas. Denn Afrikas Zukunft ist nicht teilbar in eine Zukunft des politisch-wirtschaftlichen Raumes und in eine Zukunft des kirchlichen Raumes. Die Kirchen könnten bei der Gestaltung einer solchen Zukunft eine nicht geringe Rolle spielen. Sie könnten sogar

bei der Neugestaltung des sozio-politischen und kulturellen Raumes ein Motor sein.

Mehr als jede andere gesellschaftliche Institution sollten sich die Kirchen Afrikas durch die Rede von „Authentizität“, „Afrikanität“, „African personality“ usw., die oft zu bloßen Schlagwörtern zu verkümmern drohen, angesprochen fühlen und versuchen, Sinn und Bedeutung des Verlangens der Menschen, das sich hinter diesen Wörtern verbirgt, herauszustellen und klarzumachen, daß es dabei um die Rückkehr zur eigenen Mitte geht, d. h. darum, daß bei den Afrikanern das Bewußtsein dafür geschärft wird, daß sie heute wie in der Vergangenheit in der Lage sind, ihr eigenes Schicksal zu schmieden. Die Kirchen können sich der Aufgabe nicht entziehen, den Afrikanern den Geschmack der Freiheit wiederzugeben und ihnen zu helfen, die Einstellung zu überwinden, sie seien für die Sklaverei geboren.

Eine Skizze des Gesamtbildes der katholischen Kirche Afrikas

Die katholische Kirche Schwarzafrikas ist im wahrsten Sinne des Wortes das, was man eine „junge Kirche“ nennt, blickt doch in nur ganz wenigen der zugehörigen Länder die katholische Kirche auf ein etwa hundertjähriges Bestehen zurück. Es handelt sich also hauptsächlich um eine Kirche im Entstehen und in der Bewegung, der die Strukturen und Traditionen der „alten Kirchen“ Europas fehlen. Die einheimische Hierarchie, vor allem die Bischöfe, ist jung und dynamisch, gut „trainiert“. Aufgrund der Tatsache, daß die meisten Bischöfe ihre Ausbildung in Europa oder Nordamerika absolviert haben, sind sie weltoffen und für die Zeichen der Zeit empfänglich. Insgesamt

¹ Zu diesem Ausdruck vgl. E. M. Metogo, Théologie africaine et ethnophilosophie, Paris 1985, 65—72.

handelt es sich um eine Kirche, die in der Zeit des Vaticanum II und danach ihren eigenen Wachstumsprozeß erlebt und durchgemacht und vielleicht sogar besser als die Kirche mit älteren Strukturen und Traditionen in der Lage ist, die Ideen und Vorstellungen, die Anregungen und „Träume“ des Konzils zu realisieren bzw. dafür entscheidende Impulse zu geben. Ein weiteres Kennzeichen der afrikanischen Kirche ist die beachtliche Integration der Laien. Die Existenz und die Vitalität der Kirchen Afrikas hängen wesentlich von der aktiven Mitarbeit der Laien ab, die einst wie jetzt das Evangelium an vielen Orten des Kontinents verkündet haben bzw. verkünden.

Zum Gesamtbild der Kirche in Afrika gehört aber auch die — gewiß betrübliche — politische Abstinenz. Es ist eben eine Kirche, die noch nicht kritisch genug mit sich selbst umgeht, die es daher auch häufig versäumt, eindeutige und richtungsweisende Stellungnahmen zu Fragen sozio-politischer und ökonomischer Belange abzugeben. Aber das sind ja gerade die Probleme einer jungen Kirche, die erst dabei ist, ihre eigene Identität zu erringen. Freilich scheint jetzt die Zeit gekommen, diesen Problemen größte Aufmerksamkeit zu widmen. Der „Kairos“ darf nicht versäumt werden. Schätzungen sagen voraus, daß es bis zum Jahre 2000 etwa 100 Millionen Katholiken in Afrika geben wird. Das bedeutet nicht nur zahlenmäßiges Wachstum, sondern auch eine große Verantwortung und könnte sogar dem Weltkatholizismus einen neuen Stempel aufdrücken. Wenn Papstvisiten einen Aufschluß darüber zu geben vermö-

gen, welche Bedeutung einer Kirchenprovinz zukommt, liegt Schwarzafrika gut im Rennen. Innerhalb von nur zehn Jahren ist Papst Johannes Paul II. schon zum sechsten Mal in Afrika gewesen. Eine siebte Visite (in den Ländern Tanzania, Burundi und Ruanda) fand im September 1990 statt.

Im folgenden soll es hauptsächlich um theologische Fragen gehen, aber stets in dem Bewußtsein, daß das Ausmaß der Glaubwürdigkeit der Kirche immer auch davon abhängt, wie eine solche Kirche mit den ihr anvertrauten Menschen und deren Problemen umgeht.²

Zu viele Apostel, aber zu wenige Propheten?

Das gezeichnete hoffnungsvolle Bild soll aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß auch in dieser jungen katholischen Kirche noch nicht alles harmonisiert. Das Wort vom „missionarischen Christentum“ ist bereits am Anfang angeklungen. Was unter den afrikanischen Theologen mit diesem Ausdruck bezeichnet wird, läßt sich in wenigen Worten so beschreiben: Es handelt sich um den Versuch, den Menschen auf der Suche nach Gott nur mit Appellen und Riten, mit Geboten und Verbitten Gottes und der heiligen Kirche zu begegnen. Religion und Glauben sollen in Gesetz und „Moral“ umgegossen werden, vor allem in Fragen der Sexualität und des Gehorsams. Dabei droht die befreiende Botschaft des Evangeliums unterzugehen. Wir verweisen in diesem Zusammenhang noch einmal auf das viel strapazierte Beispiel der kirchlichen Ehemoral³ und im Fall Afrikas ganz besonders auf die Hal-

² Vgl. hierzu die Ausführungen von J. M. Ela, *Le cri de l'homme africain. Questions aux chrétiens et aux Eglises d'Afrique*, Paris 1980; *Ders.*; *Ma foi d'Africain*, Paris 1985, insb. 95ff (dt. Übers.: *Mein Glaube als Afrikaner*, Freiburg 1987); B. Bujo, *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext*, Düsseldorf 1986.

³ Als Beispiel hierzu B. Häring, *Ausweglos? Zur Pastoral bei Scheidung und Wiederverheiratung*, Freiburg 1989. Hier spricht der bekannte Moraltheologe das mutig aus, was andere vielleicht nur im stillen Kämmerlein denken, und regt zum Nachdenken über neue Lösungswege aus biblischer Sicht heraus an.

tung der Kirche gegenüber der Polygamiefrage. Man kann sich da manchmal kaum noch des Eindrucks erwehren, es gebe in der Kirche zwar viele Apostel, aber zu wenige Propheten.

Nicht nur in der *Pastoral* ist die Tendenz deutlich spürbar, einmal Erlerntes und in einer bestimmten Form Sanktioniertes und Festgelegtes immer wieder nachzusagen. Auch bei den Entwürfen afrikanischer *Philosophie und Theologie* werden Ansichten vertreten,⁴ die sich nicht wesentlich von denen der sogenannten „Afrika-Experten“ unterscheiden, für die die Beschäftigung mit afrikanischer Kultur als Sprungbrett dienen soll, um begehrte Universitätslehrstühle und vergleichbare Positionen in anderen Tempeln der Wissenschaft, der Politik und der Wirtschaft zu ergattern.⁵

Gewiß können auch ernsthafte und ehrliche Absichten nicht geleugnet werden. Es gibt aber auch Motive wie Neugierde, Sehnsucht nach Exotik, Ablehnung oder Abneigung gegen die Konsumgesellschaft des Westens und ihren kalten, blutleeren, positivistischen Rationalismus u. ä. Diese Haltungen können u. U. auch den Afrikanismus eines Afrikaners prägen, wenn er seinen Wissensdurst bei nichtafrikanischen „Experten“ zu stillen sucht. Er unterliegt dann der Gefahr der „Selbstdisqualifizierung aufgrund einer Entfremdung und Heteronomie in seinem Verhältnis zur afrikanischen Realität“.⁶ Die Gründe dafür liegen auf der Hand. Einmal redu-

ziert sich ein unter diesen Bedingungen produzierter Afrikanismus auf eine bloße Reaktion gegen die koloniale Gewalt, werden doch in der Vergangenheit Afrikas Kulturelemente gesucht und zusammengetragen, die in den Augen der Lehrmeister des Westens Gleichwertigkeit beanspruchen können und insofern dem Afrikaner Anerkennung seiner Würde als Mensch mit Kultur und Geschichte verschaffen sollen. Zum anderen leistet aber ein solcher Afrikanismus der Gefälligkeit dem Neokolonialismus verschiedenster Art Vorschub.

Jenseits der Apologie der „wirkungsfähigen Bild- und Anknüpfungspunkte“

Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß das Christentum in Afrika zur Zeit stark anwächst. Das ist natürlich ein interessantes und wichtiges Faktum. Für den afrikanischen Theologen birgt diese Situation aber auch eine gewisse Beunruhigung in sich, denn für ihn stellt sich die Gretchenfrage, die schon vor mehr als dreißig Jahren so formuliert wurde:

„Ist diese Riesenbewegung zum Christentum im afrikanischen Raum wirklich ein ganzer Erfolg? Ist das, was so zu blühen scheint, in der Seele des Afrikaners verwurzelt, oder handelt es sich nur um eine Erscheinungsform des Europäisierungsprozesses im dunklen Erdteil? Ist mit unserer Missionsmethode wirklich alles in Ordnung? Ist Christus im Afrikaner ‚eingekörper‘? . . . Wem sind nicht schon diese wirklich enttäuschenden Fälle begegnet: Da war einer zwanzig, dreißig Jahre lang ein vorzüglicher Christ und plötzlich kehrt er zurück zu den Bräuchen seiner Vorfahren.“⁷

⁴ Vgl. E. M. Metogo, Théologie africaine et ethnophilosophie, op. cit. 58.

⁵ Abgesehen davon, daß eine bloße Pauschalierung hier fehl am Platz wäre, gibt es aber genug Beispiele und Erfahrungen, die die Meinung des aus Kamerun stammenden Philosophen E. Njoh-Mouelle über die sogenannten „Afrika-Experten“ bestätigen. Viele von ihnen „haben zu einer Zeit, in der afrikabezogene Studien im universitären Bereich noch ziemlich exotisch erschienen, in den Afrika-Studien nur eine Möglichkeit gesehen, sich einen Namen zu machen“ (Vgl. E. Njoh-Mouelle, Jalons II, L’Africanisme aujourd’hui, Yaoundé 1975, 10f.).

⁶ Vgl. E. M. Metogo, Théologie africaine et ethnophilosophie, op. cit., 24.

⁷ V. Mulago, Nécessité de l’adaptation missionnaire chez les Bantu du Congo, in: Des Prêtres Noirs s’interrogent, Paris 1957, 21; vgl. zu diesem Fragenkomplex auch B. Kommer, Arteigene Aufbauwerte der afrikanischen Kirche, in: ZMR 35 (1951) 256–279; G. Evers, Afrikas Naturreligionen und die Christen. Morgens zur Messe, abends zum Zauberer, in: Publik-Forum 19 (1990) 26.

Wie kommt man aus diesem Dilemma heraus? Jeder Versuch einer Lösung hat notwendigerweise schwerwiegende Folgen hinsichtlich der Arbeit und des Vorgehens bei der Evangelisierung Afrikas. Anzustreben ist sowohl bei der praktischen Arbeit als auch bei der wissenschaftlichen Erfassung afrikanischer Kulturschätze eine Methode jenseits der apologetischen Rede von „wirkungsfähigen Bild- und Anknüpfungspunkten“ (die sogenannten „*pierres d'attente*“). Lange Zeit hatte man die Meinung vertreten, in der afrikanischen Tradition gäbe es so viele Werte und noch nicht genutzte Möglichkeiten, in denen man das (providentiell vorbereitete) Material für den Aufbau der Kirche in Afrika zu sehen hätte. Dazu zählte man beim Afrikaner den Sinn für das Sakrale, den Respekt vor dem Leben, die spontan praktizierte Gastfreundschaft, die Bande einer unverbrüchlichen Brüderlichkeit, den Sinn für Gemeinschaft usw., lauter „verborgene christliche Elemente“ also, die nur darauf zu warten schienen, erkannt und anerkannt zu werden.

Aber lassen sich diese kulturellen Elemente der afrikanischen Tradition „ohne Gewalt in das Gebäude ihrer neuen Bestimmung einfügen“?⁸ Muß man die Dinge wirklich nicht von Grund auf neu überdenken? Muß nicht die Tiefe der Erde, die das Samenkorn aufnehmen soll, überprüft werden? Denn auch am ersten Pfingsttag ging es nicht nur darum, daß jeder aus der versammelten Menschenmenge die Apostel in seiner Muttersprache

hat predigen hören; entscheidend kam es darauf an, „daß nunmehr jeder mit den Worten dieser seiner eigenen Sprache und mit dem Reichtum der menschlichen Erfahrung, die sich darin äußert, die völlig neue Wirklichkeit seiner Umkehr auch neu zum Ausdruck brachte“.⁹ Das ist nun auch der eigentliche steinige Acker der afrikanischen Theologie.

Die Herausforderung

Zahlreich sind die Sachfragen, mit denen sich die afrikanische Theologie auseinanderzusetzen hat. Schon einige Jahre vor dem Erscheinen des epochemachenden Buches „Des Prêtres Noirs s'interrogent“¹⁰ schrieb Papst Pius XII. in seiner Enzyklika *Evangelii Praecones* (vom 2. Juni 1951) diese Worte ins Stammbuch der fremden und einheimischen Missionare:

„Die Kirche geht nicht vor wie jemand, der rücksichtslos einen üppig wuchernden Wald niederschlägt, ausplündert und vernichtet, sondern sie gleicht vielmehr dem Gärtner, der ein edles Reis auf die Wildlinge pflanzt, damit diese eines Tages kostlichere und süßere Früchte hervorbringen.“¹¹

Dies zu tun bedeutet heute für die Afrikanische Theologie, an der Erfüllung der Erwartungen des Afrikanischen Menschen mitzuarbeiten und dafür mitzusorgen, daß die religiöse Praxis des Evangeliums Jesu Christi tatsächlich ein Ort zur Erfahrung von wirklicher Befreiung in einem Afrika sein kann, das von außen und von innen immer noch ausgebeutet wird (nicht nur wirtschaftlich) und der Sklaverei unterworfen ist.¹²

⁸ Vgl. R. Luneau in seiner Einführung zu A. T. Sanon, *Das Evangelium verwurzeln*, Freiburg 1985, 13f.

⁹ Ebd.

¹⁰ Deutsche Übersetzung: A. Diop (Hg.), Schwarze Priester melden sich, Frankfurt/M 1960.

¹¹ Angesichts dieses Ziels mahnte Pius XII. in der Enzyklika (vgl. AAS 43 [1951] 497—528) eine breite angelegte Ausbildung der Missionare an. Sie soll reichen von der Spiritualität über das Studium der Sprachen, medizinische Kenntnisse, Kenntnisse in Landwirtschaft, Ethnographie, Geschichte, Erdkunde sowie in Nachbarwissenschaften bis hin zum Verständnis und Forschung der einheimischen Kunst und anderen kulturellen Traditionen.

¹² Vgl. Mongo Beti, *Le pauvre Christ de Bomba expliqué*, in: *Peuples Noirs — Peuples Africains*, Heft 19, 1981, 104—132.

Damit soll bereits deutlich ausgesprochen werden, daß die Afrikanische Theologie nicht bloß eine solche sein kann, die man als „kulturalistische Theologie“ bezeichnet und die leicht und bequem von Macht-habern aller Richtungen zu vereinnahmen ist. Klar ausgesprochen heißt das: Nicht nur das — von vielen bevorzugte — Bild vom lachenden Neger, voller Lust, Naivität und kindlicher Unbekümmertheit, sondern vor allem auch das Bild des niedergeknüppelten schwarzen Menschen, der vor korrupten und blutrünstigen Regimen auf Knien gehen muß,¹³ muß seinen Platz im theologischen Denken finden. Täuschen wir uns nicht. Die Unschuld, auch des Theologen, ist ohnehin schon längst verloren!¹⁴

Das rechte Verständnis von Tradition und Kultur

Was will das Bild eines Priesters aussagen, der im Häuptlingsgewand in die Kirche einzieht, zum Altar schreitet, begleitet von Speerträgern, die traditionelle Kriegertänze nachahmen?

Es gibt sicherlich in der afrikanischen Kirche zahlreiche Grundsatzfragen, die auf eine Antwort warten. Die Aufgaben betreffen nicht nur die Liturgie, sondern umfassen genauso Fragen der gesellschaftlichen und kirchlichen Strukturen, der Ökumene, der richtigen Auseinandersetzung mit den afrikanischen Religionen, mit dem Islam, Fragen der sozialen Ordnung und des Lebens in jeder Hinsicht. Über diese Grundsatzfragen besteht weitgehend auch ein Grundkonsens. Der Weg zu ihrer Lösung aber ist umstritten. Die Frage nach dem „Wie“, die Methodenfrage also, ist für die afrikanische Theologie die

eigentliche Lebens- und Überlebensfrage. Kultur ist per definitionem kein starres „depositum“. Daher kann sich die „Rückkehr zu den Wurzeln“ keineswegs in der Anstrengung erschöpfen, einen Katalog von Ähnlichkeiten zu erstellen oder bloße Anschlußmöglichkeiten zwischen einem Katechismus scholastischer Prägung und afrikanischer Traditionen hervorzuzaubern. Die Fragen hinsichtlich der Verwurzelung des christlichen Glaubens in Afrika zielen vielmehr auf eine vertiefte anthropologische und theologische Reflexion. In diesem Zusammenhang zählt weniger das Symbolische als vielmehr das Symbol selbst, das heißt, im Mittelpunkt sollen der genaue Inhalt der überlieferten Vorstellungen und eine neue Begegnung mit ihnen in der heutigen Situation Afrikas stehen. Es soll nicht versucht werden, eine nicht mehr *re-produzierbare Vergangenheit Afrikas* — wie ruhmvoll sie auch gewesen sein mag — mit Hilfe einer vergeblichen Bluttransfusion aus versickerten Quellen zu beleben! So müssen z. B. die Attribute des afrikanischen Gottes nicht unbedingt mit denen der Scholastik gleichlauten, etwa *summum Ens* oder *Esse, Substantia, Essentia, Immutabilitas* usw. All das gibt es sicherlich auch in den afrikanischen Gottesvorstellungen. Aber wichtiger für die Afrikaner war und ist doch immer ein Gott, der es versteht, in den verschiedenen Lebenssituationen den Menschen nahe zu sein und in verschiedene Gestalten und Rollen zu schlüpfen. Das ist konkrete, afrikanische Gotteserfahrung, mit der aber keineswegs gesagt und gemeint wird, der *ganze* Gott sei dadurch schon erfaßt und erlebt.

Eine neue und aktualisierte Betrachtungs-

¹³ Diese Herausforderung scheint O. Bimwenyi-Kweshi ganz übersehen zu haben. Denn er plädiert ja in seinem „Discours théologique négro-africain. Problèmes des fondements“ (Paris 1981) einseitig für „un discours de langage et d'ontologie“. Gerade davor aber ist eindringlich zu warnen; vgl. hierzu F. B. Eboussi, La Crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie, Paris 1977, 37.

¹⁴ Vgl. die bedenkenswerten Ausführungen von A. Boesak, Unschuld, die schuldig macht. Eine sozio-ethische Studie über Schwarze Theologie und Schwarze Macht, Hamburg 1977.

weise der Tradition muß dazu führen, notwendige Unterscheidungen und Korrekturen vorzunehmen, wobei aber falsche Antinomien überwunden werden müssen, etwa zwischen Tradition und Moderne, Materialismus und Spiritualismus und ähnlichen Gegensätzen. Die Tradition verliert ihren Wert als Ansporn zur Kreativität, wenn sie einfach zur Ideologie der „guten alten Zeit“ hochstilisiert wird. Tradition ist vielmehr *wachsames und waches Gedächtnis, kreativer Elan, utopischer Dynamismus*. Daher gibt es auch keine gute Tradition ohne Bruch.

Versuchen wir, das Gesagte am Beispiel der „afrikanischen Spiritualität“ ein wenig zu verdeutlichen.

„Spiritualität“ bedeutet hier nicht den Gegensatz zum Materialismus. Sie bezeichnet vielmehr die Gesamtheit der Beziehungen des Afrikaners zur Welt, zu den Lebenden, den Toten und den künftigen Generationen. Sie ist nicht der Gegensatz zur Aktion und nicht der Rückzug in individuelle Innerlichkeit. Vor allem die „Afrikanischen Unabhängigen Kirchen“ (AUK) heben diese Aspekte der afrikanischen Spiritualität hervor.

Wie wurde man früher zum Christen gemacht in den katholischen und protestantischen Missionskirchen in Afrika? Um in den heiligen Büchern der kirchlichen Verwaltung als Christ registriert zu werden, mußte der Afrikaner bestimmten Auflagen nachkommen: Verzicht auf seine traditionelle Lebensweise, auch wenn sie in keiner Weise dem christlichen Glauben entgegenstand; Verzicht auf die traditionellen Riten und Symbole, auf die traditionellen Wertvorstellungen und in manchen Fällen sogar auf die Familien- und Stammesbindungen. Vieles von der Lebenswelt des Afrikaners wurde einfach als Aberglaube und Teufelswerk abgetan.

Dem neu Bekehrten wurde gesagt, die Kirche sei von nun an seine neue Familie und Gemeinschaft, seine neue Erde und sein neuer Himmel. Eine neue Geographie wurde gelehrt und gelernt, in der die Namen von ruhmvollen heiligen Orten oben an stehen: Rom, Jerusalem, Byzanz usw. Und auch die Zeitrechnung folgt nicht mehr dem Rhythmus von Sonne und Mond, von Jahreszeiten und Regierungszeiten von Königen und Häuptlingen. Entscheidend sind nun die Feste der heiligen Kirche, die an christliche heilsgeschichtliche Ereignisse erinnern.

Aber die so gepriesenen Ideale greifen im Leben des Bekehrten nicht. Warum? Er ist z. B. gezwungen, sich einer Form von Liturgie anzuschließen, die nur für den Kirchenraum bestimmt zu sein scheint. Das Heil ist nur ein „Seelenheil“. Die Seele — nicht der Mensch — soll vor der Strafe der Hölle und der ewigen Verdammung bewahrt werden. Und das ist umso sicherer zu bewerkstelligen, je *individueller* die Bemühungen darum erfolgen! Individualismus, Lehrgläubigkeit, Bigotterie, Gesetzesformalismus scheinen die obersten Prinzipien der neuen Religion zu sein. Fragen des alltäglichen Lebens scheinen dagegen wenig Platz darin zu haben.

Die Gründung von AUK ist eine Reaktion und ein Protest gegen diesen Zustand. Es ist das Verdienst dieser Kirchen, die Notwendigkeit der Verwurzelung des Glaubens und des Gläubigen in Familien- und Stammesgemeinschaft durch eine effektive Solidarität im Alltag betont zu haben. Sie haben entschieden zur Hinwendung zu den Ahnen aufgefordert. Die Ahnen sind ja in den afrikanischen Gesellschaften die „Säule und Grundfeste“¹⁵ der Sozialordnung. Die AUK haben auch auf die physische Dimension des Heils hingewiesen. Heil gibt es nicht nur im Jenseits,

¹⁵ Vgl. den Ausdruck „columna et firmamentum“ in 1 Tim 3,15; auch LG 8.

es beginnt bereits im Diesseits. Heil bedeutet auch Gesundheit, Frieden in der Familie und mit den Nachbarn, Erfolg bei Unternehmungen. Das Natürliche und Übernatürliche sind — trotz bestehender Unterschiede — nah beieinander. Die AUK sind die „Partei“ der Heilssolidarität im Alltag.¹⁶ Die Kranken und Armen werden von den Gemeindemitgliedern betreut und versorgt. Es erfolgt ein *wirkliches* Teilen der materiellen Güter sowie der Verantwortung, der Charismen. Die Bibel, nicht die Dogmatik, bildet die Basis des Glaubens.

Während den anderen Kirchen ein Vasallentum gegenüber den Zentralen in Europa droht, sind die AUK wirklich *unabhängige* Kirchen, und zwar finanziell, juristisch und natürlich auch was die Lehre betrifft. Hier stehen z. B. nicht die Bestrafung und die Verdammung des sündigen Menschen im Vordergrund, sondern das Liebesangebot Gottes und sein Erbarmen. Diese Haltung zeigt sich u. a. auch darin, daß die AUK die Sexualität nicht als den „geometrischen Ort“ von Schuld und Sünde ansehen und definieren. Und das Geschlecht ist für sie kein Alibi für die Verweigerung von Ämtern. Ganz im Gegenteil. Männer und Frauen sind gleichermaßen Gemeindevorsteher oder Kirchengründer.

Das sind nur einige Aspekte der afrikanischen Spiritualität, die die AUK in ihre Auffassung vom Christsein zu integrieren versuchen. Sie machen deutlich, daß diese Spiritualität den metaphysischen Dualismus zwischen Geist und Leib, Jenseits und Diesseits, Heiligem und Profanem usw. ebenso ablehnt wie die Heilsangst. Mit der Betonung der Immanenz des Göttlichen im Weltlichen bei gleichzeitiger Unterstreichung der Transzendenz Gottes macht die afrikanische Spiritualität klar,

daß Gott sich nicht vulgarisiert, damit man von ihm Besitz ergreift und ihn benutzt. Er bleibt im Gegenteil derjenige, der dem Menschen immer voraus ist und ihn zum Leben ruft und auf dem Lebensweg begleitet.

Eine Methode zur Überwindung der theologischen Unterentwicklung

Mit ihren Bemühungen haben die AUK (bei aller Kritik, die man an manchen Vorgehensweisen üben kann) einen Weg für die Entwicklung der Afrikanischen Theologie gewiesen. Sie haben gezeigt, daß die Aufgabe der Theologie darin besteht, die Spannung zwischen der Autorität des Wortes Gottes und der geschichtlichen Dimension des Glaubens für die Menschen fruchtbar zu machen. Anders ausgedrückt: Es geht darum, die Lektüre des biblischen Zeugnisses mit Fragen und Problemen des heutigen Menschen zu verbinden. Ohne eine solche Verbindung bleibt jeder theologische Diskurs theoretisch, unpersönlich und mystifizierend. Was diese Verbindung im afrikanischen Kontext bedeutet, darauf wurde bereits in den vorhergehenden Ausführungen hingewiesen. An dieser Stelle sei noch dies nachgetragen:

Um die jetzige theologische Unterentwicklung zu überwinden, braucht die afrikanische Theologie nicht nur ein Studium der Traditionen und eine genaue Kenntnis der Lebenssituationen der afrikanischen Menschen. Sie braucht auch eine tiefe Kenntnis der Geschichte des Christentums, der Dogmen und der kirchlichen Institutionen.

Wenn eine solche tiefe Kenntnis fehlt, dann ist zu befürchten, daß eine übereilte Einführung von traditionellen Vorstellungen wie die der Ahnen oder des afrikanischen Häuptlings eher als Stärkung und

¹⁶ Diese Auffassung ist von den „Kleinen Christlichen Gemeinschaften“ aufgegriffen worden und gehört zu den Grundelementen ihrer Gemeindepraxis.

Festigung von autoritären kirchlichen Strukturen mißverstanden wird.

Gerade das aber wäre etwas ganz anderes als die Perspektiven, die vom Vaticanum II eröffnet wurden.

Die Schwierigkeiten der Afrikanisierung

Es gibt also einige Fallstricke auf dem Weg der Afrikanisierung. Eine erste Schwierigkeit besteht in der „gestohlenen Kindheit“. Die offene Wunde des Kolonialismus, in der auch mancher Missionar bewußt oder unbewußt herumgestochert hat, bleibt auch für die afrikanische Theologie ein schweres Erbe und ein Prüfstein auf dem Weg in eine zukünftige Entwicklung. Für diese Theologie ist es das Gebot der Stunde, die bei der ersten Evangelisierung gestohlene Zeit mit Besonnenheit aufzuarbeiten.

Auch heute ist die Tendenz stark, den Afrikanern von außen vorzuschreiben, *was* sie zu tun haben und *wie* sie es zu tun haben. Ein Beispiel unserer Tage ist die Frage eines gesamtafrikanischen Konzils, das von vielen Seiten des Kontinents befürwortet und gefordert wird. Doch von höchster Stelle wurde diese Forderung, nachdem sie lange Zeit halb ignoriert und halb abgelehnt wurde, nun doch aufgegriffen. Aber es soll kein Afrikanisches Konzil geben, sondern eine „afrikanische Synode“ unter der Aufsicht höchster kirchlicher Repräsentanten, die auch die Themen und die Spielregeln in der Diskussion festlegen.

Seit der offiziellen Ankündigung der Synode durch den Papst am 9. Januar 1989 ist Funkstille. Über die Vorbereitungen ist kaum etwas zu erfahren. Auch ein Termin steht noch nicht fest. Eines aber steht jetzt schon fest, nämlich die Enttäu-

schung und daraus resultierende Resignation vieler engagierter afrikanischer Christen, die in der Lenkung in römische Bahnen einen neuen Beweis für das den Kirchen Afrikas seit jeher befohlene stiefmütterliche Dasein sehen werden.

Der Rhythmus von Trommeln, Balafon und Kastagnetten bei Gottesdiensten in Afrika darf uns nicht blind und taub für die Bedrohung machen, die aus einer Situation der „ewigen Unterwerfung“ entstehen könnte. Darf man auch in Afrika *nur* wie ein Thomas von Aquin und seine modernen Epigonen argumentieren, um zur Kirche zu gehören und Theologe zu sein? Die afrikanische Theologie heute und morgen wird vom afrikanischen Volk, so wie es lebt, kommen und aus dessen Quellen trinken, oder sie wird nicht sein. Manch einer sähe es nur zu gerne, wenn das theologische Bemühen der Afrikaner sich in einem unproduktiven Kult der Vergangenheit einschließen ließe. Das aber wäre die größte Gefahr auf dem Weg der jetzigen Entwicklung.

Soll das ganze Unternehmen aber nicht nur ein Leerlauf nach Bräuchen, Traditionen und Weisen des äußeren Scheins sein und unfruchtbare Formeln liefern, und sollte die ganze angestrengte, schmerzliche Suche nicht nur in einem banalen Trachten nach Exotik enden, dann darf es bei der Inkulturation nicht nur darum gehen, daß „das Christentum für Afrika bedeutsam wird, sondern daß Christus in den Gliedern seines Leibes selbst Afrikaner wird“.¹⁷

Diese afrikanische Dynamik wird sich auch als weltkirchliche Dynamik zu bewahren haben. Denn schließlich geht es darin auch um das Schicksal der Universalkirche.

¹⁷ Vgl. die Ansprache von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe von Kenia am 7. Mai 1980; vgl. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 18, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1980, 91.