
Die Zukunft einer indigenen afrikanischen Theologie

Eine Skizze¹

Zachée Betché

1. Einführung in das Problem

Die Theologie hört nicht auf, immer wieder Konzepte zu entwerfen und historische Orte für ihr Erscheinen und ihre Darstellung zu finden. Dadurch wird jedes Projekt, das vom Absolutismus in die Irre geführt werden könnte, ausradiert. James Cone, der Vater der „Schwarzen Theologie“ hat sicher Recht, wenn er unterstreicht:

„Nicht nur die Fragen der Theologen, sondern ihre Antworten, die sie in ihren Diskursen über das Evangelium geben, sind begrenzt von ihren sozialen Perspektiven und geben sehr ausführlich die materiellen Konditionen ihrer gesellschaftlichen Gegebenheiten wieder. Die Theologie lässt das Leben aufleuchten und spiegelt den Kampf eines Volkes um den Sinn des Lebens wider.“²

Sicher, „jede neue Generation, jedes neue Volk muss das Christentum auf seine Weise neu durchdenken.“³ Aber muss man deshalb akzeptieren, dass sich jemand in einem Elfenbeinturm einschließt, als ob sich die Welt nur um ihn dreht? Welcher Blick fällt dabei auf die vielen und unterschiedlichen Wirklichkeiten, die die Geschichte aller Menschen beherrschen, die sich mit dem einen Gott auseinandersetzen? In wie weit können wir unsere Beziehung zu dem einen Gott begreifen, wenn wir ganz in unserer eigenen Geschichte bleiben, genau wissend, dass auch unsere Geschichte nur eine unter vielen ist?

Am Anfang des 21. Jahrhunderts sprechen wir wieder von der afrikanischen Theologie als einem peripheren Diskurs, der sich am Rande eines zentralen Bezugspunktes radikalisiert, der die klassische Theologie ist (selbstverständlich die westliche Theologie). Trotzdem sind diese Arbeiten sehr vielfältig und bewirken interne wie externe Debatten.

Was ist das *aggiornamento* der afrikanischen Theologie? Die Frage erscheint klar und präzise. Doch eins ist sicher, es ist fast nicht möglich, darauf umfassend zu antworten. Was mir aber als sicher erscheint, ist dies,

¹ Übersetzung aus dem Französischen: Edgar Lüllau.

² J. Cones, *La noirceur de Dieu*, Labor et Fides, Genève 1989, 64.

³ A. Vanneste, *Acquis et défis de la théologie africaine*, in *Théologie africaine. Bilan et perspectives*, actes de la dix-septième Semaine théologique de Kinshasa, 2–8 avril 1989, 185–198, Faculté catholique de Kinshasa.

dass diese Frage die Möglichkeit eröffnet, sich von der Sorge um einen gemeinsamen Zusammenhalt und eine wahre Sensibilität für die schwierigen internen Probleme vorwärts treiben zu lassen, und das heißt auch, dass auf der einen oder anderen Seite plötzlich Möglichkeiten auftauchen, mit denen man versuchen kann weiter voranzukommen als gedacht, ohne dass man bis zum Überfluss wiederholt, was eine große Anzahl von afrikanischen Theologen schon gesagt hat.

Der Titel meiner Reflexion lässt das „*Konzept der Aufhebung*“⁴ erkennen, das nicht minder einer Erklärung bedarf. Die hier vorgeschlagene Aufhebung ist eine theoretische Auseinandersetzung mit den afrikanischen Theologien, oder anders gesagt, ein Übergang von einem Ufer zu einem anderen. Die Aufhebung berücksichtigt auch das Stammeln, den Rückgang, die Auflösung, bis hin zur Ablösung (Nachfolge). Indem man die Dinge mitnimmt, die widerstandsfähig sind und die sich zum gegenwärtigen Zeitraum als stichhaltig erweisen, kristallisieren sich im Akt der Aufhebung die verteidigungswerten theoretischen Möglichkeiten heraus, die offen sind für die Möglichkeit einer zukünftigen Entwicklung.

Diese Reflexion versucht zuerst einige große Linien herauszuarbeiten, die das theologische Denken, wie es sich in Afrika entwickelt hat, bestimmen. Dies geschieht in dem Wissen, dass wir selbstverständlich nicht den Anspruch haben, alles erfassen zu können. Die beiden Grundlinien sind:

- die Identität („afrikanistische“ Theologie und afro-zentrierte Theologie)⁵ und
- der Bruch⁶ (Theologie der Befreiung und Theologie des Wiederaufbaus), zwei Konzepte ebenso weit wie verschieden.

„Die Aufhebung“ (la traversée) wird also vor allem darin bestehen, diese beiden großen Gebiete zu durchschreiten, indem sie eingeschätzt werden, miteinander konfrontiert werden, und so weiter. Diese Arbeit erlaubt, das zu rekapitulieren, was einerseits der Kritik standhält, und andererseits hilft, auf die Frage zu antworten, wie eine künftige afrikanische Theologie aussehen muss, wenn sie Bestand haben will.

⁴ Französisch: le concept de traversée. In Anlehnung an die Philosophie von Hegel enthält das Wort „Aufhebung“ (traversée) einerseits einen negativen Sinn von eliminieren und andererseits einen positiven Sinn von (wieder)aufstehen. In diesem positiven Sinn wird hier vom Konzept der Aufhebung gesprochen.

⁵ Die in diesem Aufsatz gebrauchten Ausdrücke „afrikanistische“ Theologie oder „afrikanistische“ Missionare werden verwendet für eine Theologie westlicher Missionare aus der Epoche der 50er Jahre, die im Gegensatz zur einer Theologie der „kulturellen Tabula rasa“, um jeden Preis und ohne Unterscheidungsvermögen das Evangelium an die lokalen Kulturen adoptieren wollten. Mit „afro-zentrierter Theologie“ ist eine Theologie von Afrikanern gemeint, die fast ausschließlich auf die eigene afrikanische Kultur aufgebaut ist, also um das Problem der Identität kreist.

⁶ Französisch: „la rupture“, meint in der Übersetzung „Bruch“ keinen radikalen Bruch, der alles Bisherige verwirft. Im Konzept der Aufhebung meint „rupture“, dass bei dem Aufbruch zu Neuem das Alte einer kritischen Prüfung unterzogen wird und das mitgenommen wird, was der notwendigen Kritik standhalten kann.

2. Die Theologie der Identität

Der erste Teil meiner Arbeit besteht darin, das weite gemeinsame Gebiet des Denkens, das ich als Theologie der Identität bezeichnen werde, aufzuzeigen. Es geht nicht darum einer Chronologie Rechnung zu tragen, die die verschiedenen Diskurse strukturiert, sondern hauptsächlich darum, interne Verbindungslinien zu ziehen. Zwischen der „Theologie des Seeleneheils“, der Indigenisation⁷, der Adaption oder der Inkulturation besteht eine Konstante: die Identität.

Die Identität ist definiert als Zustand (oder Seinszustand) eines Wesens. Es ist die Gesamtheit der Elemente, die ein Individuum, eine Gesellschaft usw. ausmachen. In einem allgemeinen Sinn handelt es sich um die Natur des Menschen (die natürliche Gemeinschaft) oder um das Wesen dieser Realitäten. Aus dem Blickwinkel der Theologie der Missionare oder der afro-zentrierten Theologie gesehen, könnte die Identität den Riten, den Glaubensvorstellungen oder einer Vision der Welt, die unveränderlich ist, entsprechen. Die Gesellschaft oder die Gemeinschaft, ja sogar das Individuum sind nicht erst im Entstehen (im Werden), sondern sie sind schon da.

Die Identität operiert im Bereich der Unterschiedlichkeit und der Besonderheit, das ist das Konzept der Authentizität. Doch was die Identität einer Gesellschaft charakterisiert, ist erstaunlicher Weise seine Kultur, verstanden als ihr Wesen. Jedoch wissen wir, dass die beiden Konzepte von ihrem Kern her in Opposition zueinander stehen. In der Identität führt die Kultur zur Natur, sie ist Natur. Zwei wichtige Varianten radikalieren diese Identität: Der Afrikanismus und der Afrozentrismus.

2.1. Die Variante des Afrikanismus

Ohne Zweifel muss man damit beginnen. Die Theologie der Identität in Afrika gedeiht vor dem missionarischen Hintergrund. Wie ist die christliche westliche Mission vorgegangen, um das Evangelium in Afrika auszubreiten? Welches Bild hatte sie von den Menschen dieses Kontinents? Diese doppelte Frage stellt zwei Determinismen heraus: die Realität des Einen und die des Anderen. Man muss voranstellen, dass die Theologie der Missionare, die auf der Basis des Evangeliums gearbeitet hat, sich nicht des ethnologischen Werkzeugs entledigt hatte, das ihnen aus ihrer eigenen Welt als Schlüssel zum Verständnis des Anderen mitgegeben worden ist. Danach verkörpert allein der Andere einen Determinismus: seine anthropologischen⁸ und kulturellen Realitäten bilden sogar mehrere Visionen der Welt. Der Andere ist eine Realität, die sich widersetzt. Mitten in diesem Widerstand wird sich die christliche Mission vollziehen.

⁷ Einheimischwerdung der Theologie.

⁸ Karl Rahner bestätigt unter anderem, dass jede Theologie eine Anthropologie ist. Siehe K. Rahner, *Théologie et anthropologie*, in *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, Paris 1967, 89–120.

In dieser zwielichtigen Stimmung wird die Identität zu einem zentralen Thema, sowohl auf der einen wie auf der anderen Seite, bei dem, der evangelisiert und bei dem, der evangelisiert wird. Einige der ersten Missionare haben sich in dieser Logik der Identität weiter entwickelt und zwischen der Botschaft des Evangeliums und den lokalen Kulturen einen in ihren Augen interessanten Parallelismus gefunden. Dieser Parallelismus führte zur Adaption und erlaubte, das Evangelium wie einen Diskurs zu präsentieren, der nicht total fremd war, sondern mit den Glaubensvorstellungen und Praktiken ihrer lokalen Weltanschauung vergleichbar war. Bedeutete Christ werden dann nicht ein zu sich selbst kommen?

Als westliche Theologen kann man Placide Tempels⁹ (*La philosophie bantoue*) oder Dominique Nothomb zitieren. Beide haben einen positiven Diskurs über die Fähigkeit der Völker der Bantous entworfen, das Evangelium zu adaptieren und zu inkarnieren. So hat der Prozess der Indigenisierung des Evangeliums Eingang in die Missiologie gefunden.

Weniger bekannt sind die Arbeiten des Priesters Dominique Nothomb, der von der Ontologie ausgeht, um das Verhalten des Menschen in Ruanda zu erklären. Der belgische Theologe findet heraus, dass das *Mutima*, d. h. das Herz, die Gesamtheit der Kräfte dieses Menschen heraufbeschwört. Deshalb betont er: „*Alle menschlichen Emotionen kommen, wie man sieht, von diesem geheimen Wohnsitz, eine Art Empfänger und Sender von allem, was der Mensch empfindet.*“¹⁰

Von einer solchen Entdeckung aus kann er also eine „Afrikanisierung der christlichen Doktrin“¹¹ entwerfen, wie Alexis Kagamé, ein afrikanischer Priester, in seinem Vorwort zu diesem Buch schreibt. Das *Mutima* ist der ontologische Ausgangspunkt, der es erlaubt, die Adaption der Bantou in das Evangelium fix und fertig aufzuschreiben. Auf dieses menschliche Herz, tiefer Sitz des Seins, antwortet ein anderes menschliches Herz – das von Jesus Christus. Die zärtliche und treue Liebe Gottes begegnet dem intimen Zentrum des Menschen. In der Tat, der Ruander, nach Nothomb, versteht die Liebe Gottes wie „die eheliche Liebe, nur viel reiner und viel liebevoller.“¹²

Was an dieser Präsentation von Nothomb beeindruckt, ist das Wortfeld „Totalität“ (Gesamtheit, alles). Das Wort „alles“ erscheint an jedem Ende eines Themas, wie um diese „christliche Harmonie“ zu unterstreichen, der er bei den Bantou begegnet ist. Er schreibt: „*Alles in diesem Christentum kommt von diesem ewigen Herzen. Aber alles muss bis in das Herz des Menschen vordringen*“¹³ Diese Allgegenwart des ‚alles‘ in der theologischen

⁹ P. Tempels, *La philosophie bantoue*, Éditions Présence africaine, Paris 1961, dt.: *Bantu Philosophie. Ontologie und Ethik*, Heidelberg 1956.

¹⁰ D. Nothomb, *Un humanisme africain. Valeurs et pierres d'attentes*, Editions Lumen Vitae, 1965, 22.

¹¹ Ebd., 10.

¹² Ebd., 35.

¹³ Ebd., 36.

Arbeit des Priesters Dominique Nothomb ruft auf zur Versöhnung des Subjektes mit dem Objekt, des Menschen mit sich selber und des Menschen mit Gott.

Anders gesagt, in dem er dieses Harmoniemodell aufstellt, kreierte er eine Gesamtheit von Identität, die drei Ebenen erkennen lässt: Zuerst lässt sich der Mensch in Ruanda als ein Sein identifizieren, dessen ungefähr beschriebene Kultur exakt festgelegt und mit ihm identisch ist. Des Weiteren ist er eins mit seinem Herzen, das sein tief in ihm liegender Identitätsausweis (carte d'identité) ist, seine Ontologie. Und schließlich begegnet er dem ewigen Sein, Gott, mit dem er diese perfekte Einheit bildet, von Herz zu Herz. Der Kreis schließt sich also! Aber es bleibt anzumerken, dass diese „Aufwertung“ oder diese „Verobjektivierung“ der afrikanischen Kulturen keine geringen Schwierigkeiten zu lösen aufgibt. So sehr sich die Identität an die Spielregeln der Akzeptanz des Afrikaners, sein Nicht-Verurteiltsein auch hält, so sehr bewegt sie sich doch auf ihre Abgeschlossenheit zu.

Auf einem ganz anderen Gebiet verdient die Haltung der „afrikanistischen“ Missionare eine bemerkenswerte ambivalente Aufmerksamkeit. Einerseits werden diese Reflexionen von den Afrikanern begrüßt. Zahlreich sind die, die die Tatsache anerkennen, dass die afrikanische Kultur einen unwiderlegbaren Anknüpfungspunkt (pierre d'attente) für das Evangelium darstellt. Andererseits nehmen auf Seiten einiger westlicher Missionare die Zweifel an der Stichhaltigkeit der gegenwärtigen Missionstheologie der Adaption zu.

Klauspeter Blaser z. B. bemerkt dazu:

„Man hat sich in den christlichen Milieus Europas darauf verständigt, dieses Verhalten der Afrikaner ihren Ahnen gegenüber als einen flagranten Widerspruch zum christlichen Glauben zu betrachten. Man bezeichnet dies traditionellerweise als einen ‚Ahnenkult‘. Und da sich erwiesen hat, dass die Loyalität gegenüber den Verstorbenen – betrachtet als Vollmitglieder der ganzen Familie, genauso wie die noch nicht Geborenen, – nicht nur zentral ist für alle Afrikaner, sondern vor allem, dass dies niemals aufgehört hat, das Leben der Christen selbst zu bestimmen, blieben die Verbote der Missionare die meiste Zeit unbeachtet.“¹⁴

Der Konflikt existiert tatsächlich im Innern der westlichen Wahrnehmung des Christentums. Und was in den 50er Jahren in Afrika passierte, lässt den Schluss zu, dass die „afrikanistischen“ Missionare Recht hatten. Denn die Missionare, Liebhaber einer Theologie der kulturellen „Tabula rasa“, die Weihnachten Lieder anstimmten, die an Schnee und Winter erinnern, haben vielleicht, entgegen ihrer Intention, die sozio-religiösen Strukturen bekämpft. Die Feststellung von Prof. Bénézet-Bujo von Fribourg (Schweiz) über die auswärtigen Missionare in der Kolonialzeit lautet: „*Schwarzafrika wurde geplündert und ein Teil seiner Kultur wurde vernichtet. Damit wurde*

¹⁴ K. Blaser, *Le Conflit Nord-Sud en Théologie*, Editions du Soc, Lausanne 1990, 43.

*ein wichtiger Teil seiner Lebenskraft brutal zerstört.*¹⁵ Aber andererseits haben sich auch einige für eine spezifische afrikanische Theologie geöffnet.¹⁶

Doch da diese spezifisch afrikanische Besonderheit großen Aufruhr erregte, gerieten einerseits auch die in Konflikte, die die Arbeit der „afrikanistischen“ Missionare unterstützten, wie andererseits auch die, die glaubten, dass es sich nur um eine gut eingefädelte koloniale List handeln könnte. Die Kritik gegen Placide Tempels, einer Persönlichkeit, die repräsentativ war für eine philosophische und theologische Linie, die es in Afrika immer noch gibt, flammte auf. An seinem Werk „La Philosophie bantoue“, das 1945 erschien und die Weltanschauung der Bantou aufwertete, stießen sich die kritischen philosophischen Tendenzen der Afrikaner. Und als sich die theologische Reflexion intensivierte, haben viele Denker der Kirche Afrikas eine prinzipielle Kritik vorgetragen, die darauf bestand, dass es nun ihre Aufgabe sei, in ihrem eigenen Namen zu reden.

2.2. Die afro-zentristische Variante

Innerhalb der Vision der Identität der Theologie erschien ein neues Segment, diesmal ausgearbeitet von den Afrikanern. Es handelt sich, allgemein gesagt, um ein Ensemble von Diskursen, die teils übereinstimmten, teils aber auch die Diskussion um die Theologie der „afrikanistischen“ Missionare wieder anfachten. Natürlich war diese afro-zentristische theologische Linie von vornherein in Opposition zur Theologie der nihilistischen Missionare, die die kulturellen afrikanischen Elemente vollkommen ablehnten.

Man muss darauf aufmerksam machen, dass die Theologie der Identität, chronologisch gesehen, zuerst da war, denn sie erscheint in einer Zeit, die gekennzeichnet war von einem grundsätzlichen Streitgespräch: das Evangelium kommt vermittelt durch die Kultur der Anderen. Die seelische Struktur dessen, der eine neue Botschaft hört, neigt dazu, sich gegen das Überraschende des Neuen, das auftaucht, zu verteidigen, es zu erdulden oder es zu akzeptieren, in dem sie es integriert. Aus den ersten afrikanischen Texten erkennt man, ganz allgemein gesagt, einen „Akt des Widerstandes und der Verunsicherung gegenüber dem Westen“. Um dies zu tun, müssen die afrikanischen Theologen ihre Waffen schärfen, die kulturelle Einheit unterstreichen und eine „Beziehungsharmonie“¹⁷ theologisch in den Blick nehmen, da die Missionstheologie dazu neigt, den soziokulturellen Elemente Afrikas zuzusetzen bis dahin, sie zu verwerfen.

Die afro-zentrierten Theologen erheben den Anspruch, das Wort zu ergreifen. Sie wollen das Schicksal ihrer lokalen Gemeinden selbst in die Hand nehmen. Das Gemeinschaftswerk, *Des prêtres noirs s'interrogent*, er-

¹⁵ B. Bujo, Introduction à la théologie africaine, Fribourg (CH) 2008, 43.

¹⁶ Ebd., 47.

¹⁷ Vgl. A. Karamaga, Evangile et Culture. Ruptures et continuités, Thèses de doctorat, Lausanne 1989.

schiene 1957¹⁸, zeigt ganz klar diese Orientierung des Diskurses, der nach und nach mit dem „Missionsmodell kolonialer Inspiration“ brechen will. Dieses ekklesiologische Bemühen einer Afrikanisierung geschieht mit den Modellen, die nicht völlig neu sind.

Die Vorwürfe, die die katholische Hierarchie gegen Mgr. Marcel Lefebvre wegen seiner „traditionalistischen“ Neigungen macht, geben Gelegenheit zu unterstreichen, dass die Indigenisation und die Adaption nicht tot sind. Vincent Mulago¹⁹ zeigt, dass die Menschwerdung (Inkarnation) des Wortes eine Anpassung (Adaption) Gottes an den Menschen ist. In dem er zu uns kommt, so denkt er, hat er uns nicht unseres „Eigentums“ beraubt.²⁰ In gleicher Weise zeigt der Haitianer Gérard Bissainthe auf, dass die Indigenisation des Evangeliums eine Vorstellung gibt von einem „wahren“ oder „vertieften“ Wissens über den Afrikaner (den Schwarzen), das sich gegen die zurzeit herrschende Verstehensweise auflehnt. Man muss, so denkt er, aus der Spirale von „bejammernswerten“ Vorurteilen herauskommen, die es bis heute über den schwarzen Menschen gibt. Er schreibt:

„Der Schwarze ist zum ‚Objekt‘ geworden mit allem, was darin an Herabwürdigung und Erniedrigung steckt, das Objekt, das man ohne Anstand entkleidet und auf den Tisch legt und dessen Leib man betrachtet, ohne an seine menschliche Würde zu denken.“²¹

Das Christentum muss dem Afrikaner einen Platz gewähren. Für Gérard Bissainthe sind die Indigenisation und die Christianisierung zwei Ausdrücke, die sich miteinander vertragen. Mehr als die Adaption versteht es aber die Indigenisation der religiösen Realität (eines Volkes) ihren (eigenen) Stempel aufzudrücken.²² Unter dieser Bedingung kann das Christentum für den Afrikaner wirklich Bestand haben.

Manchmal provoziert die während einer langen tragischen Geschichte erlittene Demütigung einen Diskurs des Stolzes, von dem V. Mulago

¹⁸ „Des prêtres noirs s’interrogent“ erschienen in: Les Éditions du Cerf, Rencontres 47, Paris 1956, dt.: Schwarze Priester melden sich, Frankfurt a. M. 1960. Neuauflage mit Kommentaren siehe Anm. 19.

¹⁹ V. Mulago, Nécessité de l’adaptation missionnaire chez les Bantu du Congo, in: Des prêtres noirs s’interrogent. Cinquante ans après ... (Présenté par Léonard Santedi Kinkupu, Gérard Bissainthe et Meinrad Hebga), Karthala-Présence africaine, Paris 2006, 33.

²⁰ „Der Logos hat, als er unsere arme menschliche Natur annahm, ihr nicht vorher ihre eigene Art genommen; als er sich über uns neigte, verlor er nichts von dem, was er war: vollkommener Gott, vollkommener Mensch in vollkommener Einheit der Person ...“ V. Mulago, Nécessité de l’adaptation, 33, dt. Die Notwendigkeit einer missionarischen Anpassung bei den Bantou, in: Schwarze Priester melden sich, 23.

²¹ G. Bissainthe, Catholicisme et indigénisme religieux, in: Des prêtres noirs s’interrogent, 130; dt. Katholizismus und Eingeborenentum, 94.

²² „Wenn wir als religiöse Indigenismus die Bemühung eines Volkes bezeichnen, der Religion seinen Stempel aufzudrücken, dann kann man fragen, ob eine solche Tendenz im Katholizismus daseinsberechtigt ist. Denn ein so verstandener ‚Indigenismus‘ kommt dem Anspruch gleich, im Christentum Lokalpartikularismen lebendig werden zu lassen.“ In G. Bissainthe, Catholicisme et indigénisme, 111, dt. Katholizismus und Eingeborenentum, in: Schwarze Priester melden sich, 81.

spricht, in dem wahrscheinlich ihre „Besitztümer“ auf den Punkt gebracht werden. Das folgende Gedicht bringt dies deutlich zum Ausdruck:

„Sie nennen mich Afrikaner;
 Afrikaner, wahrlich, das bin ich;
 Unnahbarer Sohn der Erde Afrikas,
 Schwarz wie mein Vater, so wie die Seinen vor ihm waren,
 Wie meine Mutter und meine Schwestern und meine Brüder,
 Sie, die leben, und die, die diese Welt schon verlassen haben.“²³

Mehr in einer Untersuchung als in einem Gedicht, aber sicherlich mit dem gleichen Elan des Stolzes, kann man diese Reflexionen in den Arbeiten von J. C. Bahoken wieder finden, in denen er die Attribute für Gott beim Volk der Banen aufzeigt.²⁴ Wie in den monotheistischen Religionen gibt es hier einen Namen für Gott, den Höchsten: *Howel* in der Sprache der Tunen. Auch E. Mveng²⁵ tut nichts Geringeres, wenn er eine Parallele zieht zwischen den Gesetzen und der traditionellen Moral der Bédi in Kamerun und den Zehn Geboten der Bibel.

In diesem weiten Feld der Bewegung einer afro-zentrierten Theologie liegt der Akzent auf der Suche nach den Fundamenten²⁶, die fähig sind einen theologischen Diskurs zu führen, der den Afrikanern eigen ist. Indem man sich auf die Werte der Zivilisation stützt, die man aus dem traditionellen Afrika schöpft, wie die Legenden, die Epen, die Rätsel, die Gebräuche, die Kosmologien, glaubt man dem Westen und seiner Zivilisation widerstehen zu können. Man erkennt, wie sich hier eine Position herauschält, die zentriert ist auf die Kultur als einem unwandelbar sicheren und ewigen Ort. Von dieser Pseudosicherheit aus versucht man eine Brücke zu schlagen, um eine Adaption des Christentums zu den Traditionen der Ahnen zu erreichen. Man kann darüber beunruhigt sein, denn bei dieser mühevollen Suche nach dem Fundament steht nicht das Evangelium im Vordergrund, sondern die Kultur.

Heutzutage zirkulieren viele Ideen, die uns denken lassen, dass die Theologie der Identität andere Formen annehmen könnte. Die Arbeiten des Ghanaers Kwame Bediako²⁷ bestätigten, dass die afrikanische Theologie noch nicht das schwierige Problem der Krise der Identität überwunden hat. Er geht noch viel weiter und denkt, dass die traditionelle Religion einen

²³ Texte von Gabriel Setiloane, schwarzer südafrikanischer Theologe, zitiert von K. Blaser, *Le conflit*, 40.

²⁴ J. C. Bahoken, *Clairières métaphysiques africaines, Présence africaine*, Paris 1967.

²⁵ E. Mveng, *Personnalité africaine et Catholicisme, Présence africaine*, Paris 1963.

²⁶ Außer den zitierten Autoren kann man noch andere erwähnen, die an einem authentisch afrikanischen Fundament der Theologie gearbeitet haben: Alexis Kagame, *La Philosophie bantu-rwandaise de l'Être, Académie royale des sciences coloniales, Bruxelles*, 1956 und Tharcisse Tshibangu, *La théologie africaine. Manifeste et programme pour le développement des activités théologiques en Afrique, Saint Paul Afrique, Kinshasa* 1987 und Oscar Bimwenyi-Kweshi, *Discours négro-africain. Problème des fondements, Présence africaine*, Paris 1981.

²⁷ K. Bediako, *Understanding African Theology in the 20th Century*, *Bulletin for Contextual Theology in Southern Africa and Africa* 3 (1996:2), 1–11.

einfachen Übergang zum Christentum erlaubt. Diese Theologie der Anknüpfungspunkte der 50er Jahre wird wieder sehr heftig von Bediako vertreten²⁸, aber auch von Lamin Sanneh, der aufzeigt, dass die Gebiete der Urreligionen (primal religions), oder die Gebiete mit einer starken Identität mit der alten (traditionellen) Religion die Orte sind, wo sich insbesondere das Christentum ohne große Schwierigkeiten entwickelt. Sanneh²⁹ vertieft sich in die Übersetzung der Bibel in die Muttersprache als geeignetes Instrument, um die Krise der Identität zu überwinden.

Ich sehe hier womöglich das Aufkommen eines Paradigmas einer kleinen Minderheit mit einer hegemonialen Versuchung, die einer oder mehrerer partikularen Identitäten glauben machen möchte, dass sie das Religionsmonopol haben und die Universalität des christlichen Glaubens verachten könnten. Wir sind noch keineswegs geschützt vor einer Festschreibung (Faktualisierung) von Diskriminierungen mit ethnischen oder rassischen Stereotypen, selbst wenn die Intention des Denkers weit davon entfernt ist. Gott bleibt eine Frage, die uns unbedingt angeht (P. Tillich), innerhalb und außerhalb unserer eigenen Bedingungen. In dieser Evaluation bleibt die Frage nach der Überwindung der existenziellen Sorgen offen, die brennend erscheint, und die im Hier und Jetzt (*hic et nunc*) eine Antwort erfordert. Wie kann das Problem des Kulturalismus mit seinem üblen ethnologisch-theologischen Beigeschmack gelöst werden? Auch die Versuchung der *natura pura* (der reinen Natur) mit seiner Ur-Unschuld (innocence originelle) öffnet nur die Schleusen für Enttäuschungen. Denn die globalisierende Geschichte mit ihren Vermischungen, ihren Konflikten, ihren gegenseitigen Reichtümern, usw. läuft weiter.

3. Die befreiende Theologie

Wenn wir hier die Theologie der Befreiung beschreiben, werden in unseren Gedanken ein Ort und eine Geschichte wachgerufen: Lateinamerika. Doch diese Bewegung hat sich explosionsartig ausgebreitet und ist auch anderswo zu finden. Das ist bei gewissen Theologen in Schwarzafrika so, wo dieses Paradigma der Befreiung die Aufmerksamkeit auf die künftige politische und religiöse Entwicklung der postkolonialen Gesellschaften Afrikas konzentriert. Ihr zentrales Thema ist die Befreiung als Manifestation des Willens Gottes für die Unterdrückten, das sich den Christen als Aufgabe stellt.

3.1. Jean-Marc Ela, die Leitfigur

Grundsätzlich kann man sagen, dass die Theologie der Befreiung auch in Afrika ihre internen Verzweigungen kennt. Ohne auf zu viele Beteiligte

²⁸ K. Bediako, *Christianity in Africa. The Renewal of a Non-Western Religion*, Orbis Books (USA), 1996.

²⁹ L. Sanneh, *Christian Mission in the Pluralist Milieu: the African Experience*, in: *Missiology: an International Review* 12 (1984), 421–435.

einzugehen, kann man die folgende Namen nennen: Engelbert Mveng³⁰, der seine Bemühungen auf die kulturelle und mentale Befreiung konzentriert; Fabien Eboussi Boulaga³¹, der versucht die afrikanischen Christen von der ideologischen Vormundschaft Europas zu lösen; Meinrad Hebga, der die mystischen Bindungen (Zauberei und Magie) attackiert, unter denen der Afrikaner und der kleine Mann leidet. Seine „Patienten“ kommen von überall, auch aus Europa. Jean-Marc Ela, inspiriert von seiner langen Praxis bei den Bergvölkern im Norden Kameruns, macht der Masse der Bevölkerung und den Bauern die strukturellen Bedingungen ihrer Armut bewusst.

Schon alleine der Titel des Werkes des Jesuiten Jean-Marc Ela „Ma foi d'Africain“³² lässt an einen Diskurs denken, der sich auf die afrikanische Kultur konzentriert. Doch möchte Ela diese „Tropisierung der scholastischen Ausdrucksweise“, die mit der Methode der Adaption arbeitet und einem Kulturalismus dient, überwinden. Er leitet den Übergang von der Inkulturation zur Befreiung ein. Es geht ihm darum, der Theologie wieder Sinn zu geben, damit sie in der Lage ist, auf die Herausforderungen von heute zu antworten.³³

Sein Buch „Ma foi d'Africain“ führt gegen allen Anschein zu einem offenen Einwand, der zum Bruch mit den Arbeiten führt, die die evangeliumsgemäßen Übereinstimmungen zwischen den vorhandenen afrikanischen „Kulturen“ und dem christlichen Glauben erweitern wollen. Kritisch schreibt Ela zu diesem Thema: „*Das Problem der Adaption kann nicht mit einem Geist des Abschreibens und einer aussichtslosen und willkürlichen Übernahme gelöst werden, der es an afrikanischer Seele und Inspiration fehlt.*“³⁴ Man könnte sich vorstellen, dass mit diesem Raster einer Adaption nur eine Theologie „gelingt“, die schon längst entworfen ist, aber sicher keine Theologie mit einer zukunftsfähigen Entwicklungsmöglichkeit.

Treu zur Theologie der Befreiung setzt Ela den Akzent auf die strukturelle Armut. Die fundamentale Frage, die seine Theologie stellt, ist folgende: „An welchem Ort lässt Gott sich finden?“ In dem er das „Abel-Paradigma“³⁵, wie er es nennt, in seinem theologischen Manifest „Repenser la théologie africaine“ entwickelt, übernimmt er diese Frage, die an Kain gestellt ist: „Wo ist dein Bruder?“ Es ist also die Figur des Armen, die den historischen Ort Gottes bildet.

³⁰ E. Mveng/B.L. Lipawing, *Théologie, libération et cultures africaines, Clé/Présence africaine*, 1996.

³¹ F. Eboussi Boulago, *L'exigence d'une catholicité africaine*, in: *La nouvelle revue théologie*, N° 24, 2002, 243.

³² J.-M. Ela, *Ma foi d'Africain*, Karthala, Paris 1985, dt. „Mein Glaube als Afrikaner“, Freiburg i. Br. 1987.

³³ J.-M. Ela, *Repenser la théologie africaine*, Karthala, Paris 2003, 23. dt. *Gott befreit. Neue Wege afrikanischer Theologie*, Freiburg i. Br. 2003, 25.

³⁴ J.-M. Ela, *L'Eglise, Le monde noir et le concile*, in: *Personnalité africaine et catholicisme, Présence africaine*, Paris 1963, 73, zitiert nach Jean-Paul Messina, *Christianisme et quête d'identité en Afrique*, Editions Clé, Yaoundé, 118.

³⁵ J.-M. Ela, *Gott befreit*, 116–122.

3.2. Programm und Fragstellung

Das ganze Programm von Jean-Marc Ela scheint sich in den folgenden Aussagen widerzuspiegeln:

„Es ist sicher, dass sich heute die Lektüre des Exodus den christlichen Gemeinden Afrikas aufdrängt. Wenn sich die Unterdrückten aller Zeiten diesem entscheidenden Ereignis zuwenden, um aus ihm Hoffnung zu schöpfen, dann ist es auch uns unmöglich, uns zu verstehen, ohne dass wir diese Geschichte für uns übernehmen, um zu entdecken, dass Gott im menschlichen Abenteuer von Knechtschaft und Tod interveniert, um den Menschen zu befreien. Das Exodusereignis bietet uns den Schlüssel, mit dem wir die Geschichte der Menschheit entziffern und den tiefen Sinn entdecken können, nämlich die Intervention Gottes, in der sich seine Macht und seine Liebe offenbart.“³⁶

Die Kritik von Jean-Marc Ela ist radikal. Sie zeigt auf, dass das prinzipielle Problem aller Theologien Afrikas das Fehlen dieses Zusammenhangs von vergangener zur gegenwärtigen Geschichte ist.

Kein Zweifel, die Stichhaltigkeit der von Ela entwickelten Analyse braucht nicht mehr nachgewiesen zu werden. Der Theologe und Soziologe ist ausreichend informiert über die tiefen Mutationen, die die tatsächlichen Funktionsstörungen auf dem Land und in den Städten verursachen. Berührt von der harten Realität, die gekennzeichnet ist von der ländlichen Misere, deren Ursachen in einem niederträchtigen, wissentlich inszenierten System liegen, hat er für sich einen einsamen und schwierigen Weg gefunden, nämlich den einer couragierten (öffentlichen) Anprangerung.

Heutzutage entwickelt sich in Afrika eine Art „städtische Apartheid“³⁷, über die man nicht offen spricht. Das Phänomen einer schleichenden Ghettoisierung, die unsere Städte entstellt und die die überwiegende Mehrzahl der Stadtbewohner enthumanisiert, muss Sinn und Ziel der Theologie auf den Plan rufen. Ela beleidigt die, die er die „Prinzen der Kirche“ nennt oder die einheimische Hierarchie, die ewig an der Macht bleibt. Ebenso kritisiert er alle, die die Leitung der kirchlichen Gemeinschaften übernommen haben, wegen der Bedeutungslosigkeit ihrer Sprache, ihrer intellektuellen Starrheit und ihrer erstaunlichen sozialen Stellung.

Man kann heute feststellen, dass die übliche Kritik an der Befreiungstheologie (ihre bevorzugte Option sei dominiert von der marxistischen Analyse, ihrer Instrumentalisierung oder der Revolutionierung des Evangeliums, ihrer Verleugnung, dass das erste Ziel des Evangeliums die Befreiung von der Sünde sei, usw.), ihre Stichhaltigkeit nicht hat auslöschen können.

In der Tat findet man bei Ela neben der inkulturalistischen³⁸ Tendenz, die das kulturelle Anliegen Afrikas zwar voll ausspielt, aber die Theologie

³⁶ J.-M. Ela, *Le cri de l'homme africain*, L'Harmattan, Paris 1980, 51.

³⁷ J. Binde, *Vers l'apartheid urbain?*, in: *Les clés du XXI^e siècle*, Editions UNESCO/Seuil, Paris 2000, 419–426.

³⁸ Siehe J.-M. Ela, *L'Eglise, Le monde noir et le concile*, 59–81.

der Inkulturation als solche verwirft, auch gleichzeitig die Freiheitsidee. Das Risiko ganz und gar dem Marxismus zu verfallen, erscheint für ihn völlig abwegig, denn er gibt dem Begriff der Seele einen bevorzugten Platz und verpflichtet die Kirche zu einer gleichermaßen kollektiven wie individuellen Spiritualität.

Auch wenn die Befreiungstheologie der Kritik nicht ganz entkommt, so repräsentiert sie doch eine wichtige Phase für die Theologie. Die Befreiungstheologie erweitert heute ihre Perspektiven. Sie ist auf der Suche nach „neuen historischen Themen der Befreiung“.³⁹ In Afrika handelt es sich auch darum, spirituelle Modelle mit aufzunehmen, die darauf verzichten, das Individuum zu beeinflussen, ihm aber die verschiedenen Bereiche aufzeigt, für die es Verantwortung übernehmen muss. In Lateinamerika geht die Krise der sozialen, politischen und wirtschaftlichen Transformation mit dem Aufkommen der Pfingstbewegung einher. Diese Bewegung tritt etwa so auf wie der Kapitalismus, als er das Individuum entdeckt hatte. In der Tat drängen heute die Gefühle der Hoffnungslosigkeit und des Scheiterns viele Afrikaner dazu, das Heil in den neuen Kirchen zu suchen, denn selbst die traditionelle Familie, einst Umfeld einer hervorragender Solidarität, kann keine ausreichende Sicherheit mehr garantieren. Die Pfingstbewegung in Afrika, ähnelt sie einem Unterschlupf für den Winter, der es erlaubt, zu überleben bis der Frühling anbricht?

4. Die Theologie des Wiederaufbaus

Ein neues theologisches Paradigma hat mit Kä Mana als Leitfigur das Licht der Welt erblickt. Man wartete darauf, dass mitten im postkolonialen Afrika, das sich am Scheideweg befindet, eine neue Seite theologischer Reflexion aufgeschlagen wird. Sein Diskurs macht sich frei von den Arbeiten, die seit den 50er Jahren bis in die 90er Jahren hinein literarisch von den Theologien der Authentizität und der Befreiung dominiert wurden.

4.1. Kä Mana und die Dekonstruktion

Er schlägt die so genannte Methode der Dekonstruktion vor, um die Gesamtheit der „*Mechanismen kritisch zu untersuchen, mittels derer die etablierten Kirchen und ihre Theologen ihren Raum des Sprechens und des Evangelisierens geschaffen haben.*“⁴⁰ In diesem Prozess der Dekonstruktion zählt der kongolesische Theologe Kä Mana die verschiedenen fundamentalen Mythen der zeitgenössischen sozialen und negro-afrikanischen Vor-

³⁹ F. Houtart, *Amérique latine – L'état actuel de la théologie de la libération en Amérique latine*, in: http://www.alterinfos.org/article.php3?id_article=424.

⁴⁰ K. Mana, *Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Karthala, Paris 1993, 66. dt.: *Wiederaufbau Afrikas und Christentum – Afrikanische Theologie für eine Zeit der Krise*, Edition EXODUS, Luzern 2005, 64.

stellungen auf: der Westen, die kulturelle Identität, die Unabhängigkeit, die Entwicklung, die Befreiung.

Er schreibt:

„Um die Zwiespältigkeit der Präsenz des Westens in seinem eigenen Herzen auszutreiben, hat Afrika den Mythos von der kulturellen Identität geschaffen. Mit diesem Mythos versucht es, eine allgemeine Antwort auf die Existenzbedingungen in der aktuellen Welt zu geben.“⁴¹

Gut informiert über das, was man die „Schule Kinshasa“ nannte, lotet er das Scheitern dieser Theologen voll aus und markiert seine Distanz. Für ihn konnte die Theologie der Inkulturation, wegen ihres Steckenbleibens in der kulturalistischen Logik, keine treffende Analyse vom Kontext und den Niederlagen Afrikas entwickeln. Er geht viel weiter, in dem er dies Scheitern nicht nur als Misserfolg bezeichnet, sondern es mit dem Tode vergleicht. Die Inkulturation hat nicht die passende Ausdrucksweise, nicht die Kapazität und nicht die notwendige Scharfsinnigkeit, um sich in die Aufgaben der Kirche für ein Projekt des Wiederaufbaus Afrikas zu vertiefen.

Um das zu bewältigen ist es nötig, die Mythen der kulturellen Identität abzulehnen, denn der Identitarismus oder die „Idee einer fest stehenden Identität“⁴² begreift die Kultur wie eine „Sache“, das heißt wie gemeinsame statische Elemente, die sich schließlich in „Dämonen der Intoleranz und der Ablehnung des Anderen“ verwandeln können. Kä Mana schlägt die Überwindung einer Theologie vor, die nur im Rahmen der Nord-Süd-Beziehungen oder im Rahmen von Christentum zur negro-afrikanischen Welt operiert. Es ist nötig diese Form der Theologie der Identität zu verlassen, die markiert ist von der Abgeschlossenheit, und die nur eine sterile Dualität anzubieten hat, um eine Theologie des Wiederaufbaus entwickeln zu können, oder die Ausarbeitung einer Transformation des konkreten Lebens auf der Basis existierender kirchlicher Gemeinschaften.

Die Theologie des Wiederaufbaus unternimmt es auch, die Theologie der Befreiung zu provozieren. Kä Mana überschreitet dabei nicht die Grenze der kontextuellen Theologie, im Gegenteil, er zeigt ihr die Richtung für ein neues freigelassenes Afrika, das, wie er meint, frei geworden ist von der unproduktiven Kritik der kolonialen und neokolonialen Systeme. Befreiung bedeutet für ihn, die konkrete Aufgabe der Konstruktion eines nachkolonialen Afrika anzupacken. Die neuen Aufgaben heißen Demokratie, Freiheit, wahrer Friede, Gerechtigkeit und Menschenrechte. Dies sind die unabdingbaren Voraussetzungen für die Konstruktion eines neuen Afrikas, für einen Aufschwung seiner wirtschaftlichen Entwicklung und für die Verbesserung der sozialen und kulturellen Strukturen.

⁴¹ K. Mana, *L'Afrique va-t-elle mourir? Essai d'éthique politique*, Karthala, Paris 1993, 68.

⁴² Ebd., 131.

4.2. Der Übergang zum Wiederaufbau

Nicht zufrieden mit dieser Art der Passivität einer allein auf die Kultur konzentrierten Theologie, denkt er aber keineswegs, dass der Mythos der Befreiung in seiner Gesamtheit es nicht nötig hätte, seine fantasievolle Fähigkeit noch einmal neu zu entfalten, um in den Wiederaufbau mit neuen kreativen Kräften zu investieren.

Gleichzeitig mit dem Ende des Kalten Krieges als Folge des Falls der Berliner Mauer hatten die Demokratisierung in einigen Ländern Schwarzafrikas und das Ende der Apartheid in Südafrika dem Paradigma des Wiederaufbaus, den kirchlichen Gemeinschaften eine neue Rolle ermöglicht. Konfrontiert mit einer Welt voller neuer Herausforderungen für die Gesellschaft und die Öffentlichkeit, mussten sie ihren christlichen Glauben ausüben. Die Theologie des Wiederaufbaus investierte in den Bereich der Politik. Kä Mana beschreibt eine Theologie, in der er die Männer der Kirche sich auf ihre Weise in dem Kampf für das Volk engagieren sieht. Es handelt sich um solche Prälaten, die mit den wirklichen Problemen der Bevölkerung in Berührung gekommen sind, um dort die Zuverlässigkeit der christlichen Eschatologie im Hier und Jetzt deutlich zu machen. Seit Anfang der 90er Jahre hat man erlebt, wie Isidore De Souza (Bénin), Ernest Combo (Congo), Laurent Monsengwo (ex-Zaire), Peter Sarpong (Ghana), Christian Tumi (Cameroun) und andere eine prophetische Rolle der Kirche in ihren jeweiligen Ländern ausübten.

Das Schema der Kritik seiner Theologie ist das folgende⁴³: ein Prozess des Zerfalls der Beziehungen von Natur, Geschichte und Kultur wird eingeleitet. Die Natur wird gedacht als die Suche nach Identität, nach einem Mythos. Die Geschichte wurde gedacht als ein Ensemble von Determinismen von Ursache und Wirkung und schließlich wurde die Kultur gedacht im Sinne eines Ensembles von ein für allemal definierbaren Werten. Allen drei Elementen fehlte eine konkrete Dynamik, eine „utopische Energie“.

Während meines Studiums der Theologie war die Kritik an der Theologie des Wiederaufbaus immer wieder die folgende: Warum von Wiederaufbau sprechen, wenn die Phase der Destruktion ihren Höhepunkt noch nicht erreicht hat? Anders formuliert lautet die Frage: Wie soll man Afrika wiederaufbauen, wenn Afrika sich noch immer unter dem Joch der neokolonialen Macht beugen muss?

Aber Kä Mana ist sicherlich nicht naiv. Es scheint mir, dass diese Phase des Kampfes sich einreicht in eine viel längere Zeitspanne und im Augenblick noch erfolglos bleiben wird. Anders gesagt, die Befreiung ist nur in einer gleichzeitigen Phase mit der des Wiederaufbaus möglich. Je mehr Afrika sich „wiederaufbauen“ wird, umso freier wird es. Wir müssen die Ausdrücke jeder Epoche verstehen lernen und uns der Instrumente bedie-

⁴³ K. Mana, *Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique*, 126–127, dt. *Wiederaufbau Afrikas und Christentum. Afrikanische Theologie für eine Zeit der Krise*, EXODUS, Luzern, 119f.

nen, mit denen die Nationen der Welt sich täglich neu freimachen von dem Horror in seinen vielfältigen Formen.

Die Demokratisierung unserer Länder und unserer Kirchen, die Kultur des Friedens und der Gerechtigkeit, der Kampf gegen alles, was den Menschen zerstört und die Bildung der Massen, dies alles sind die Baustellen, die die Transformation des afrikanischen Kontinents provozieren werden. Dies sind die wichtigen theologischen Orte, die es dem afrikanischen Menschen erlauben aufrecht zu stehen. Die (öffentlichen) Anklagen, so sehr sie auch gut und legitim sind, verhindern nicht, dass die Kräfte des Bösen im Inneren ebenso wie Außen agieren. Es gilt andere Möglichkeiten jenseits dieser Realitäten aufzubauen, und sich etwas Zeit zu lassen, dass das Unkraut und der gute Weizen aufwachsen können.

Als ich Derrida und danach noch einmal Kä Mana gelesen hatte, habe ich verstanden, dass die Methode der Dekonstruktion nicht in eine völlig unumkehrbare Situation ohne Ausgang führt. Im Gegenteil, diese Methode setzt mit der Rekonstruktion den Akzent auf eine Neuinvestierung. Es geht darum, unseren ganzen Erfahrungsschatz neu anzuschauen, ihn auf eine neue Basis zu stellen, um ihn mit neuen Intentionen zu reaktivieren. Anders gesagt: es gilt die Utopie dort zu riskieren, wo der Weg anscheinend nirgendwohin führt.

Kä Mana unterstreicht das Hauptanliegen seiner Theologie mit den Worten:

„Man muss die Mythen ändern, die uns im Traum zum Problem werden, so dass sie uns zum Nachdenken führen; die Probleme, die uns zum Nachdenken führen, müssen wir in Energie verwandeln, die uns zum Handeln führt; und schließlich müssen wir diese starken Energien umwandeln in ein neues Denken über das Leben und den Tod, daraus entstehen uns dann die neuen Lebenskräfte, um glauben und hoffen zu können.“⁴⁴

Es muss auch bemerkt werden, dass Kä Mana die Ausdrücke Inkulturation, Befreiung und Wiederaufbau als dialektische Kategorien betrachtet, die das Hier und Jetzt Afrikas charakterisieren. Die Zeit verstreicht, die Ideen in ihrer verwirrenden Vielfältigkeit realisieren sich, es gilt in jedem Augenblick, sich des Wesentlichen zu vergewissern, damit das, was wir in der Hand haben, in der Welt bestehen kann und wir es nach dem Plan Gottes verändern. Was mich betrifft, so macht die Differenz zwischen „Aufbau“ und „Wiederaufbau“ die Existenz einer Vergangenheit deutlich, die bearbeitet werden muss und nicht nur als solche schon gültig ist. Eine der theologischen Baustellen, die wir bearbeiten müssen, ist die harte Arbeit an dem Erfahrungsschatz, der aus unserer Geschichte hervorquillt.

⁴⁴ K. Mana, *L'Afrique va-t-elle mourir?* Paris 1993, 205.

5. Und jetzt?

Der afrikanischen Theologie ist es gelungen, sich verschiedene Ausdrucksmittel zu Eigen zu machen, die sie in den Diskurs einbringen kann. Indem sie mit dem Material der Geschichte, der Anthropologie, der Philosophie, der Linguistik, der Soziologie, der Literatur usw. arbeitet, ist der theologische Diskurs Afrikas ohne Komplexe in der Postmoderne angekommen. Wohlverstanden, die Vorbedingung dafür ist die Anforderung zur ständigen Erneuerung der Ausdrucksmittel. Diese Erneuerung der Sprache erweitert die Fähigkeit der Theologie zur Abstraktion, sie erweitert die poetische Dimension und sie erweitert ebenso die Tiefgründigkeit einer Entwicklung, deren Unvoreingenommenheit und Objektivität immer nötiger werden, um die großen Herausforderungen des 21. Jahrhunderts bestehen zu können.

5.1. *Die Oralität verlassen?*

In der Tat kann unsere Reflexion nur durch die schriftliche Arbeit an Tiefe gewinnen. Dennoch sind, das mag als Binsenweisheit erscheinen, die Verstehensmöglichkeiten des christlichen Glaubens im kirchlichen Milieu Afrikas nicht immer bekannt oder unumstritten. Die afrikanischen Theologen sind in erster Linie mit einem doppelten Problem konfrontiert, einmal mit dem Problem der Verständlichkeit ihrer Sprache, mit der sie den Glauben an Jesus Christus ausdrücken, und zweitens mit dem Problem der Umsetzung des Glaubens. Die Kriterien für die schriftliche Abfassung dürfen nicht einfach die mündlichen Arbeiten verdrängen, die glücklicher Weise mit den Mitteln der heutigen Kommunikation aufgezeichnet werden können.

Die Lateinamerikaner kennen die Universitätstheologie, die Pastoraltheologie und die Volkstheologie. Die Mündlichkeit könnte diese drei Dimensionen enthalten, obwohl sie mir viel eindeutiger zu den beiden letzteren zu passen scheint. Um die Komplexität der Theologie zu umschreiben, erscheint mir die Schriftlichkeit, obwohl ihre Bedeutsamkeit nicht mehr nachgewiesen werden muss, als alleiniges Kriterium unzureichend zu sein. Wenn wir uns von der Exklusivität der Schriftlichkeit abwenden, gehen wir auch auf Distanz zu einer „Schreibtischtheologie“ und ihrer Beschränktheit. Vielleicht, wenn wir an die *Logia* Jesu denken oder an das Leben von Sokrates, werden wir demütig genug zu begreifen, dass die Mündlichkeit ein höchst strukturiertes Zentrum der Menschheit ist.

5.2. *Immer weiter vorwärts gehen*

Gewöhnlich wusste die afrikanische Theologie immer im richtigen Augenblick aufzutauchen, um eine Basis für viel weiterführende Reflexionen anzubieten. Es geht nicht darum, das Kind mit dem Bade auszuschütten,

sondern immer wieder auf die schon erstellten Arbeiten zurückzugreifen, um den Einsatz und die Schwierigkeiten der Vergangenheit nicht zu übersehen, und damit eine Brücke zu schlagen, die einen Austausch zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft möglich macht.

Ebenso ist eine ständige Auseinandersetzung mit den mittelalterlichen Relikten unumgänglich, die die Möglichkeiten positiver Veränderungen in den Kirchen, beim Einzelnen und in der heutigen Gesellschaft blockieren. Um das zu erreichen, muss die Theologie sich mit einem Glaubensgeist ausrüsten lassen, der sich den Grundfragen stellt, anstatt sich mit dem Katechismus zufrieden zu geben. Die Ekklesiologie kann und muss Gegenstand intensiver Überlegungen sein, wo jeder durch sein Zeugnis einen realen und mutigen Beitrag leisten kann. Es ist Aufgabe des Leiters, mit dem sehnsüchtigen Verlangen der Gemeinschaft mitzugehen. Selbst in der Situation staatlicher Diktatur muss sich die Kirche als ein fundamentaler Ort auszeichnen, an dem ständiges Infragestellen möglich ist, ein Ort der Demut, ein Terrain des Dialoges, der wahren Demokratie und der Freiheit, um die Hoffnung auf einen immer größer werdenden Raum zu nähren.

Folgende Frage muss man sich stellen: Welchen Platz nimmt das Kreuz in der Theologie Afrikas ein, das so gelitten hat? Platziert sich die gängigen theologischen Gedanken vor oder hinter dem Kreuz? Diese Standortsuche muss begleitet sein von einer Vision, die gleichzeitig für den Einzelnen gilt wie universal, um sich Rechenschaft zu geben von allen Arten menschlichen Leidens, jenseits seines einmaligen Bedeutungsrahmens. Christlich gesehen geht die Frage nach dem Sinn viel weiter und vereint notwendigerweise alle Tendenzen: das Kreuz wird zur Lektüre der menschlichen Existenz. Kein Christentum ohne eine Theologie des Kreuzes.

Eins der wesentlichen Felder der Theologie in Afrika ist die Überwindung des Fatalismus. Wie kann er überwunden werden, wenn sich seine Fangarme schon so tief in der Mentalität eingegraben haben und jegliche Hoffnung untergraben, noch bevor sie überhaupt lebendig werden konnte? Wie gelangen wir zu einer „Theologie des Möglichen“? In dem wir darauf beharren, dass das Wort Gottes schöpferisch ist, lässt es den Menschen sich entfalten und lässt ihn in dieser und in der jenseitigen Welt leben.

Die Theologie in Afrika hat schon viele ethische Felder bearbeitet (Ökologie, Politik, Wirtschaft usw.). Trotzdem muss sie die Fragen aufgreifen, die sich anderswo in aller Schärfe stellen, wie zum Beispiel die Säkularisierung, die für die Kirchen in Europa eine unbestreitbar schwierige Frage ist. Es ist nötig, sich damit zu beschäftigen, um Pfade der Reflexion im Kontext einer sich verstärkenden Entchristlichung (*laïcité*) zu eröffnen, zu der es auch in den meisten Staaten Afrikas gekommen ist. Ganz im Sinne einer Ekklesiologie auf der Grundlage der „Kirche als Familie“, muss man den Sinn der Solidarität im christlichen Horizont neu definieren.

5.3. Vor der Versuchung der Identität fliehen oder sie schlecht machen?

Die folgenden Aussagen erscheinen mir als absolut richtig, so dass es mir wichtig ist sie hier darzustellen:

„Die Theologie muss sich hüten, den Gott der Christen in einen kulturellen Determinismus einzusperren. Wenn wir Gott aus der Herrschaft der westlichen Kultur herausholen, dann nicht, um ihn von neuem in den afrikanischen, asiatischen oder latein-amerikanischen Kulturen gefangen zuhalten.“⁴⁵

Dies wäre ein selbst zerstörerisches Tun einer Theologie, das nur eine gehörige Anzahl von krankmachenden Krebsarten hervorbringen würde. Die Kirche ist sich selber schuldig Sinn zu stiften, um zu überzeugen, zu versammeln und vorwärts zu gehen.

Der kongolesische Theologe Augustin Ramazani Bishwende bekräftigt dies mit folgenden Worten:

„Die afrikanischen Kirchen, die die Ekklesiologie der ‚Familie Gottes‘ nur auf die Werte der afrikanischen Gesellschaft gründen, erreichen nur einen ekklesiologischen Kompromiss. Dies wird ein ideologischer Kompromiss sein. Und zwar eine ‚Familie Gottes‘, die sich auf eine afrikanische Weltanschauung (Vision) gründet, in der die Beziehungen eine Art ‚hierarchisierte Phallokrate‘ darstellen: Gründerahnen, Ahnen, Alte, (alle) Großväter, Väter, älteste Söhne. Das würde bedeuten, dass die ‚Solidarität des Clans‘ begrenzt bleibt auf Blutverwandtschaft oder manchmal auch auf familienähnliche Beziehungen. Das läuft darauf hinaus, dass die Synergiekräfte der Beziehungen entarten könnten in eine ‚Ideologie des Clans, eines Volkes, also konzentriert auf eine Ethnie‘. Eine solche Ekklesiologie erleichtert keineswegs eine Erneuerung der afrikanischen Kirchen.“⁴⁶

Heute muss es darum gehen, die falschen ekklesiologischen Pragmatismen, die in vielen afrikanischen Kirchen im Namen der „Bewahrung“ der Ethnien oder der Klassen ihr Unwesen treiben, offen anzugreifen. Die Theologie hat die Aufgabe, diese sozialen Spaltungen der Kirche zu verwerfen. Die Ablehnung von Christologien, die sich auf sozio-ethnische Hierarchien aufbauen, ist eine Aufgabe der Kirche, wenn sie ihr Ziel weiter verfolgen will.

Die Arbeit am Risiko der Identitätsfrage muss weitergehen, denn im Grunde ist jenseits aller schon geäußerten Kritik zu unterstreichen, dass die Identität auch eine Transzendenz ist. Christlich gesehen ist sie uns nicht durch die Vergangenheit gegeben, sondern von Gott selbst. Das *sh'ma* Israel ist gleichzeitig Erinnerung und Zukunft. Die Identität hat nur Sinn, wenn sie sich der Zukunft öffnet. Gott wird alle Nationen erreichen (Jes 2, 2–5; 66). Die Theologie muss uns bewusst machen, dass unsere Geschichte eine Geschichte mit Gott ist, und dass sie uns mit anderen Glaubenden verbindet.

⁴⁵ B. Ukwuije, La mission du théologien. Un point de vue africain, Assemblée Générale de l'Association Francophone (Ecuménique de Missiologie, 23–24 mai 2003, 6.

⁴⁶ A. R. Bishwende, Eglise-famille de Dieu dans la mondialisation. Théologie d'une nouvelle voie africaine d'évangélisation, L'Harmattan, Paris 2006, 243.

Es gilt zu bedenken, dass die Versuchung der Identität nicht nur typisch ist für den afrikanischen Kontinent. Heute identifizieren sich immer weniger junge Europäer mit dem Christentum und suchen ihre Identität bei den Kelten. Auf der anderen Seite, und trotz der europäischen Zusammenschlüsse, verstärken sich überall die Radikalisierungen regionaler Identitäten. Das Grundproblem liegt in erster Linie nicht in der Ideologie, sondern in der Realität. Die Schwierigkeit mit der Inkulturation besteht dann, wenn Kultur als eine unveränderliche Gegebenheit definiert wird, während die ganze Welt von einer bewussten oder unbewussten, von einer freien oder erzwungenen kulturellen Anleihe bei den Anderen lebt. Das Subjekt muss seinen Platz finden in diesen großen kulturellen Umwälzungen, dieser gemeinsamen Dynamik, die uns dazu anhält nicht stehen zu bleiben.

Meiner Meinung nach braucht das Konzept der Inkulturation eine semantische Mutation, damit es realistischer gestaltet werden kann. Die Interkulturation oder die multikulturelle gegenseitige Durchdringung kann an die Stelle der Inkulturation treten. Denn statt sich auf die „Verwurzelung in einer einzigen Kultur“⁴⁷ zu begrenzen, kann das Christentum der Ort gegenseitiger Aneignung, des Austausches, selbst des Konfliktes zwischen den Kulturen sein, deren Ausgang für alle segensreich sein wird. In Wahrheit beurteilt Gott uns nicht kollektiv sondern individuell. Die Aufgabe der Theologie ist es, jeden Glaubenden daran zu erinnern, dass das Reich Gottes kommt, und deshalb dürfen unsere unterschiedlichen theologischen Orte, so begründet sie auch sein mögen, keine radikalen Zentren werden, vergleichbar der Götzendienerei. Wir müssen sie mittels des Kreuzes, das den Menschen freimacht, überwinden (traverser).

Bibliografie

- Bediako, Kwame*, Understanding African Theology in the 20th Century, Bulletin for Contextual Theology in Southern Africa and Africa 3 (1996:2), 1–11
 –, Christianity in Africa. The Renewal of a Non-Western Religion, Orbis Books (USA), 1996
Bimwenyi-Kweshi, O., Discours négro-africain. Problème des fondements, Présence africaine, Paris 1981
Bindé, Jérôme, Vers l'apartheid urbain?, in: Les clés du XXI^e siècle, Editions UNESCO/Seuil, Paris 2000, 419–426
Bissainthe, Gérard, Catholicisme et indigénisme religieux, in: Des prêtres noirs s'interrogent. Cinquante ans après ... (Présenté par Léonard Sandeti Kinkupu, Gérard Bissainthe et Meinard Hebga), Karthala-Présence africaine, Paris 2006
Bishwende, Augustin Ramazani, Eglise-famille de Dieu dans la mondialisation. Théologie d'une nouvelle voie africaine d'évangélisation, L'Harmattan, Paris 2006
Blaser, Klauspeter, Le Conflit Nord-Sud en Théologie, Editions du Soc, Lausanne 1990
Bujo, Bénézet, Introduction à la théologie africaine, Academic Press Fribourg, 2008

⁴⁷ J. Rossel, Aux racines de l'Europe occidentale, Editions L'Age d'Homme, Lausanne, 1998, 9.

- Cone, James*, La noirceur de Dieu, Labor et Fides, Genève 1989
- Des prêtres noirs s'interrogent, Les Éditions du Cerf, Rencontres 47, Paris 1956, dt.: Schwarze Priester melden sich, Frankfurt a. M. 1960
- Eboussi Boulaga, Fabien*, L'exigence d'une catholicité africaine, in: La nouvelle revue théologie, N° 24, 2002
- Ela, Jean-Marc*, L'Église, le monde noir et le concile, in: Personnalité africaine et catholicisme, Présence africaine, Paris 1963
- , Cri de l'homme africaine. Question aux chrétiens et aux Églises d'Afrique L'Harmattan, Paris 1980, Neudruck 1993
- , Ma foi d'Africain, Karthala, Paris, 1985, dt.: Mein Glaube als Afrikaner. Das Evangelium in schwarzafrikanischer Lebenswirklichkeit, Freiburg i. Br. 1987
- , Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère, Paris 2003, dt. Gott befreit. Neue Wege afrikanischer Theologie, Freiburg i. Br. 2003
- Houtart, François*, Amérique latine – L'état actuel de la théologie de la libération en Amérique latine, in: http://www.alterinfos.org/article.php3?id_article=424
- Kagamé, Alexis*, La Philosophie bantu-rwandaise de l'Être, Académie royale des sciences coloniales, Bruxelles 1956
- Kinkupu, Léonard; Bissainthe, Gérard et Hebga, Meinrad*, Des prêtres noirs s'interrogent. Cinquante ans après ..., Karthala-Présence africaine, Paris 2006
- Karamaga, André*, Evangile et Culture. Ruptures et continuités, Thèses de doctorat, Lausanne 1989
- Mana, Kā*, Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique, Karthala, Paris 1993, dt.: Wiederaufbau Afrikas und Christentum – Afrikanische Theologie für eine Zeit der Krise, Edition EXODUS, Luzern 2005
- , L'Afrique va-t-elle mourir ? Essai d'éthique politique, Karthala, Paris 1993
- Messina, Jean-Paul*, Christianisme et quête d'identité en Afrique, Editions Clé, Yaoundé 1999
- Mulago, Vincent*, Nécessité de l'adaptation missionnaire chez les Bantu du Congo, in: Des prêtres noirs s'interrogent. Cinquante ans après ... (Présenté par Léonard Sandeti Kinkupu, Gérard Bissainthe et Meinard Hebga), Karthala, Présence africaine, Paris 2006
- Mveng, Engelbert et Lipawing, Benjamin.L.*, Théologie, libération et cultures africaines, Clé/Présence africaine, Yaoundé/Paris 1996
- Nothomb, Dominique*, Un humanisme africain. Valeurs et pierres d'attentes, Editions Lumen Vitae, Bruxelles 1965
- Rahner, Karl*, Théologie et anthropologie, in: Théologie d'aujourd'hui et de demain, Édition Cerf, Paris 1967, 89–120
- Rossel, Jacques*, Aux racines de l'Europe occidentale, Editions L'Age d'Homme, Lausanne 1998
- Sanneh, Lamin*, Christian Mission in the Pluralist Milieu: the African Experience, in: Missionology: an International Review 12 (1984), 421–435
- Tempels, Placide*, La philosophie bantoue, Éditions Présence africaine, Paris, 1961 dt.: Bantu-Philosophie. Ontologie und Ethik, Heidelberg 1956
- Tshibangu, Tharcisse*, La théologie africaine. Manifeste et programme pour le développement des activités théologiques en Afrique, Saint Paul Afrique, Kinshasa 1987
- Ukwuije, Bede*, La mission du théologien. Un point de vue africain, Assemblée Générale de l'Association Francophone Œcuménique de Missiologie, 23–24 mai 2003
- Vanneste, Alfred.*, Acquis et défis de la théologie africaine, in: Théologie africaine. Bilan et perspectives, actes de la dix-septième Semaine théologique de Kinshasa, 2–8 avril 1989, 185–198, Faculté catholique de Kinshasa