

Theologischen Fakultät der Universität Löwen. Neuere Veröffentlichungen: *Le pouvoir militaire en Amérique latine: L'idéologie de la Sécurité Nationale* (J. P. Delarge, Paris 1977) (Übersetzungen ins Spanische und Portugiesische); *Teologia da enxada. Uma experiência da Igreja do Nordeste* (Vozes, Petrópolis 1977); *The Meaning of*

Mission (Orbis Books, Maryknoll 1977); *O Espírito na história* (Vozes, Petrópolis 1979); *The Church and the National Security State* (Orbis Books, Maryknoll 1979); regelmäßige Mitarbeit bei «*Revista eclesíastica brasileira*» und «*Mensaje*» (Santiago de Chile). Anschrift: Casilla 7, Talca, Chile.

Anselme Titianma Sanon

Die universale Botschaft des Christentums und kulturelle Pluralität

Der Ausdruck «Junge Kirchen», der oft in unterschiedlicher und nicht immer zutreffender Bedeutung gebraucht wird, gewinnt aber Konturen und beschreibt zutreffend die vorhandene Wirklichkeit, wenn er auf verschiedene afrikanische Kirchen südlich der Sahara angewandt wird. Sind diese Kirchen, von denen die meisten nicht älter sind als 150 bis 180 Jahre, nicht tatsächlich jung? Aber, ist es für sie tatsächlich von Vorteil, daß sie so jung sind?

Um auf der Ebene der kulturellen Verwurzelung der universalen Botschaft des Evangeliums (III) diese Frage zu beantworten, werden wir vorher die Beziehungen der Institution Kirche zu den afrikanischen Kulturen untersuchen (II), und dazu werden wir ausgehen vom Kontext, in dem die bestehenden kirchlichen Gemeinschaften leben (I).

I. Ein Kontext der Erwartung oder der Passivität?

In der Bibel wird erzählt, wie der junge David, um den Riesen Goliath zu bekämpfen, zuerst die Rüstung Sauls anlegt, sie dann aber als zu schwer wieder ablegt. Diese Episode ist nicht ohne Bedeutung für die Situation, die wir hier beschreiben wollen.

1. Die Zufriedenen

Die Bischöfe, die das Erbe ihrer Vorgänger, fremder Missionare, antraten, und jetzt Hirten der jungen Kirchen sind, haben im allgemeinen eifrige und blühende christliche Gemeinschaften übernommen.

Diese Christen kennen ihren Katechismus, was aber nicht heißt, daß sie dessen Inhalte auch immer genü-

gend verstehen. Vom moralischen Standpunkt aus ist an ihrem Lebenswandel nichts auszusetzen, aber nicht immer ist er geprägt von einer schöpferischen Liebe, die nicht nur dem Leben erneuernde Kraft schenkt, sondern auch sonst Einseitigkeiten und ein zu leichtes Verfallen in Routine und Gewohnheiten verhindern könnte. Sie kommen getreu zu den Sonntagsgottesdiensten und empfangen fleißig die Sakramente, auch wenn dies eine andere Welt bleibt als das Leben zu Hause, in der eigenen Familie und in der Gesellschaft, in der sie leben. Erneuerungen und Anpassungen in der Liturgie empfinden sie in diesem Rahmen als überflüssig und als eine Entleerung und Entwürdigung der Liturgie.

Wenn man so im allgemeinen unsere ersten afrikanischen christlichen Gemeinschaften mit den ersten christlichen Gemeinschaften etwa zwischen den Jahren 95 und 150 vergleicht, dann gibt es in unseren Kirchen keine dogmatischen Auseinandersetzungen. Unsere Kirchen sind ausgeglichen, ruhig und brav. Sie sind aber auch wenig kreativ.

Zweifelsohne befinden sich die Kirchen in einem Stadium der Assimilierung und der Verwurzelung (vgl. Ad Gentes 1–4). Die Forderung desselben Missionsdekretes des Zweiten Vatikanums, über den Glauben und die eigene Kultur sollte tiefer nachgedacht werden, damit sich das Christentum im Geist und in der Eigenart jeder Kultur wirklich inkarniert (vgl. Ad Gentes 22), ist ein schöner, frommer Wunsch, und dabei bleibt es auch. Um es kurz zusammenzufassen: Unsere Gemeinden sind nicht begeistert von großen Veränderungen und ziehen eine bequeme, ruhige Gemächlichkeit vor, die alles läßt, wie es ist.

2. Die Ungeduldigen

Gegenüber dieser Lage fühlen einige sich unzufrieden mit der Kirche, das heißt besonders mit Rom und den römischen Behörden. Dort finde man die Schuldigen, die alles bremsen.

Tatsächlich ist Roms Einfluß noch immer groß. Wenn Rom spricht, ist eine Entscheidung gefällt. Aber die Ehrlichkeit zwingt zuzugeben, daß die römischen

Kongregationen sich in ihrem Umgang mit den Bischöfen und mit den Bischofskonferenzen um einen anderen Stil bemühen als in der Vergangenheit. Es kann ja sein, daß das nicht ohne ekklesiastische Schwerfälligkeit geschieht und daß die Dokumente von einer Sprache zeugen, in der nachkonziliäre ekklesiologische Einsichten, vorkonziliäre Vorstellungen und eine bestimmte theologische Verschwommenheit sich vermischen. Unsere Schwierigkeiten liegen aber nicht da.

Vielmehr haben erstens verschiedene Bischöfe, die doch Konzilsväter waren, ihre schlechten Erfahrungen gemacht mit nachkonziliären Übertreibungen und wollen weiter von Erneuerungen und Experimenten nichts wissen.

Vor allem aber besteht eine verdinglichte, sakrale Mentalität in bezug auf Religion, die in unseren Gemeinden sehr stark ist und die die persönliche, auf den Menschen bezogene Dimension der Religionen vergessen läßt. Leidenschaftlich hat man zum Beispiel die Handkommunion kritisiert, und in einigen Gegenden wurde sie absolut und entschieden verworfen.

Es sind oft dieselben Gemeinden, von denen man nicht behaupten kann, sie hätten sich die Glaubensinhalte genügend angeeignet und sie seien ihnen in Fleisch und Blut übergegangen. Ihre dogmatische Schwäche geht zurück auf ein fehlendes Verständnis dafür, daß die Tradition der Kirche immer in Bewegung war und sich entwickelte, und auf eine bestimmte theologische Kultur eines theoretischen Typs, die abstrakt angelernt wird und sich nicht von lebendigen Quellen ernährt. So ist mehr als eine Schwierigkeit vorprogrammiert. Übrigens besteht ein Zwang der unmittelbaren Aufgaben des Apostolats, und so gibt es vieles, was schnell erledigt werden muß. Auch sind die Aktivitäten zahlreich, und es werden menschliche Kontakte auf allen Ebenen ausführlich gepflegt, aber es fehlt eine effiziente Organisation. Man kommt viel zusammen, aber es muß vieles berichtet werden, konkrete Lösungen müssen dringend gefunden werden, es fehlt auch nicht an gegenseitiger Ermutigung und Ermahnung: es bleibt keine Zeit für tiefergehendes Nachdenken und weniger noch für eine theologische oder gläubige Reflexion dessen, was man da alles tut.

Natürlich, einige Versuche der Reflexion bestehen. Sie haben aber wenig Einfluß auf eine kreative Erneuerung und Vertiefung der Pastoral. Man kann die Ungeduldigen verstehen.

3. Das Erreichte

Wie wir schon erwähnten, haben unsere Gemeinden manches erreicht. Sie haben ihr eigenes Führungsper-

sonal, und dieses wird von Tag zu Tag zahlreicher. Diese Hierarchie kennt auch die Freude, daß die Zahl der Taufen und so auch der Getauften stetig steigt. Der Glaube dieser Leute ist solide, und der allgemeine Fortschritt im Glauben zeigt sich in zahlreichen Aktivitäten. Diese bleiben nicht ohne Folgen für das konkrete Milieu, in dem die Christen leben. Ein bißchen entsteht so doch eine neue Gesellschaft und ein Stil neuer Beziehungen zwischen Christen untereinander und zwischen Christen und Angehörigen anderer Glaubensformen und Religionen.

Sicher bestehen auch hier Konflikte mit der Welt der traditionellen Religion, der des Islams und besonders mit der modernen Gesellschaft, die regelrechte Dynastien der Macht, des Geldes und des Wissens entstehen ließ, die sich oft genug rücksichtslos gebärden und viele moralische und geistige Werte mit Füßen treten.

Mancherorts zeichnen sich ernsthafte Anstrengungen ab, die Katechese und die Liturgie mehr nach unserer afrikanischen Mentalität zu gestalten. Einige möchten zwar beim alten bleiben, aber viele sind zufrieden.

4. Die Fragen

Was kann in diesem Kontext das Verlangen bedeuten, in der Universalität der Kirche einen eigenen, legitimen, partikularen Standort zu finden? Wer möchte eine solche legitime Eigenheit entdecken? Die Bischöfe oder die Theologen? Wir werden hier mehr von der Meinung der letzteren ausgehen.

a. Die traditionelle Welt

Auch wenn unsere Christen durch ihre Entscheidung, Christ zu werden, sich von der Welt der alten Stammesreligionen absetzten, leben wir nach wie vor umgeben und auch selbst geprägt von der alten Mentalität.

Eine Zeit lang wurde auch bei uns diese alte Welt verworfen, verdammt, verurteilt, jetzt aber wird sie weitgehend wiederentdeckt, auch als Quelle von und Erinnerung an Menschlichkeit. Viele lassen sich wieder von ihr inspirieren oder kehren sogar unkritisch und unvermittelt zu ihr zurück. Unter ihnen sind auch viele Getaufte. In der alten Welt und den traditionellen Lebensgewohnheiten finden sie vieles wieder, was sie in ihrem neuen Glauben verloren hatten. Dieser neue Glaube entsprach nicht all ihren Bedürfnissen, und dies ist ein Zeichen dafür, daß er noch nicht wirklich in der afrikanischen Welt inkarniert und auch nicht tatsächlich ihr Glaube geworden war. Die Menschen versprechen sich Lebensfülle und Lebenshilfe durch

die Rückkehr zu den Sitten und oft auch zu dem Kult der Vorfahren. Die alte Welt wird weitgehend rehabilitiert.

Nicht umsonst greifen daher ideologisch-politische Strömungen auf diese alte Welt zurück und suchen dort für ihre oft neuen Ziele traditionelle Autorität. So fordert man afrikanische Authentizität, so entsprechen neue Formen des Sozialismus alter Mentalität und Solidarität.

Die Katechese steht hier vor einer sehr delikaten Aufgabe. Die Rückkehr von Christen zu den Sitten der Vorfahren kann in der Stadt eine Rückkehr zur Vergangenheit und eine Suche nach verlorener Geborgenheit sein. Dies ist Zeichen von Bruch und Scheitern, von einer mißlungenen Integration und Versöhnung zwischen traditioneller und moderner Welt. Der große Unterschied zwischen dem traditionellen ländlichen Leben und dem hastigen industriellen in der Stadt wird nicht verkraftet. Das Christentum befriedigte sie nicht, jetzt suchen sie Orientierung in der Vergangenheit, aber dies führt oft zu einer rein äußerlichen Wiederaufnahme der alten Riten, deren Geist sie aber nicht mehr besitzen und die dann auch nicht die Geborgenheit der alten heilen Welt zurückgehen können.

b. Die Welt des Islams

Im Afrika südlich der Sahara bis zum Äquator entfaltet der Islam eine neue Dynamik. Seine starke ideologische Angriffswaffe ist die Behauptung, der Islam sei schon immer auch eine Religion der Schwarzen gewesen, das Christentum sei die Religion, die von den weißen Kolonialherren importiert wurde. Der Islam hat starke Zugpferde: Geld, viel Petrodollars. Dies zieht eine Menge Bekehrungen nach sich, auch politisch bedingte. In einigen Fällen brachte der Islam finanziell sehr große Hilfe, und er kann auf verblüffende Erfolge zurückweisen.

Die Kirche sollte hierauf nur mit sehr viel Takt reagieren. Wie eine Institution mit einer anderen um Einfluß kämpft, so sieht die Kirche das Wachsen des Islams mit sehr viel Mißtrauen, und sie verteidigt verbissen ihren Einfluß. Eine solche Haltung feindseliger Konkurrenz schadet aber der Entfaltung eines wahren Geistes des Evangeliums und des gemeinsamen Zusammenlebens, verhindert Versöhnung oder gar gegenseitige Bereicherung.

Die Sache wird dadurch noch schwieriger, daß der Islam gerne das religiöse mit dem politischen Leben vermischt. Die Katechese sollte hier versuchen, zu einer richtigen, praktischen Einstellung im Gespräch zwischen Menschen unterschiedlicher Religion zu er-

ziehen. Nur dies kann Menschen unterschiedlichen Glaubens zu einem besseren Zusammenleben verhelfen, denn schließlich glauben sie ja an denselben Gott, und so sollten sie in einer Welt des Elends und des Unglaubens, die materiell erstickt und auch geistig an Atemnot leidet, als glaubende Menschen zusammenarbeiten und ihre Hoffnung zu einer wirksamen Kraft werden lassen.

c. Die modernen Strömungen

Die Sehnsüchte nach der verlorenen Welt der Traditionen verhindern nicht, daß die moderne Welt auf vielfache Weise die Grundlagen der traditionellen Gesellschaft erschüttert und immer mehr die Mentalität und das konkrete Verhalten vieler prägt.

Dies beschleunigt zuerst den Bruch mit dem alten natürlichen sozialen Milieu.

Die importierten Kulturen führten zu einem neuen Menschentyp, der nicht mehr die alte Symbiose des afrikanischen Menschen mit der Natur kennt. Von seiner Erziehung und von den modernen Einflüssen her, denen er ausgesetzt ist, stellt er sich darauf ein, durch die Technik alles beherrschen und nützen zu können. Auch die Natur wird ein Rohstoff, den er nach Belieben benützt und verbraucht. Hier werden wesentliche Werte des alten afrikanischen Humanismus eines Menschen, der sich harmonisch in seine Umwelt einfügte und in Austausch mit ihr stand, verdeckt. Der neue Afrikaner steht jetzt zu seiner Umwelt und zu den Menschen in seiner Gesellschaft in einer gestörten Beziehung. Der Wasserkopf der industriellen Produktion, der selber zwar weitgehend das politische Leben und die Entscheidungen in Afrika bestimmt, aber trotzdem nicht organisch in das Leben der neuen Nationen eingefügt ist, zieht alles zu sich hin. Der moderne Afrikaner produziert oder steht am Rande einer Produktion, die aber noch nicht so weit gediehen ist, daß man allgemein sagen könnte, daß schon heute der Konsum die Verhaltensweise und Mentalität der Afrikaner präge.

Auf ideologischer und politischer Ebene und auch als Reaktion gegen den Kolonialismus, der noch frisch im Gedächtnis ist, äußert sich diese moderne Mentalität in der Forderung nach politischer, wirtschaftlicher und kultureller Unabhängigkeit nicht nur vom Kolonialismus, sondern auch von dem, was man Neokolonialismus nennt.

Man könnte hier von echten Befreiungsbewegungen oder Befreiungskämpfen sprechen, bei denen der Kampf um kulturelle Selbständigkeit eng verbunden ist mit dem Kampf für politische Freiheit und dem Kampf für wirtschaftliche Unabhängigkeit: «Die afri-

kanische Authentizität, das ist ein ganzes Programm und eine Revolution für politische, wirtschaftliche und kulturelle Unabhängigkeit.»

Unter der Fahne der Authentizität verbirgt sich eigentlich der Humanismus der modernen Welt mit seinen interkulturellen Beziehungen, der zwar eine asiatische, europäische oder afrikanische Form hat, sich aber überall, ohne unbedingt alle früheren Humanismen zu bekämpfen oder aufzuheben, durchsetzt.

Als Geist unserer Zeit, der sich überall nach den besonderen Umständen durchsetzt, weiß dieser Humanismus in Afrika um den Bruch mit der Welt der Ahnen, und er reagiert auf die Tatsache, daß der afrikanische Mensch seine subjektive und objektive Identität verloren hat. Er muß versuchen, sie wiederzufinden, auch durch ein Wiederanknüpfen an die Traditionen.

Die Suche nach einer neugefundenen Treue gegenüber der eigenen Kultur und nach einer Verwurzelung in ihr steht aber vor dem schwierigen Problem, entscheiden zu müssen, was wertvoll ist in diesen Traditionen und was nicht. Hier kann der Versuch, die Folgen politischer, wirtschaftlicher und kultureller Kolonisation und Abhängigkeit aufzuheben, zu einer starren politisch-kulturellen Ideologie werden, die im Christentum nur noch eine fremde, aufgezwungene Ideologie sehen kann, die leider noch immer zu mächtig ist und den afrikanischen Menschen in seiner Emanzipation und Selbstfindung behindert.

Diese Anstrengung für eine dynamische und bewußte Erneuerung der eigenen Werte ist eine Herausforderung für eine Kirche, die eine universale Kirche sein und trotzdem auf die konkreten Menschen eingehen will.

5. Wo liegen unsere Wurzeln und Quellen?

Der Versuch, die Universalität der Kirche in unseren partikularen, afrikanischen Kulturen Gestalt annehmen zu lassen, entstammt keinem abstrakten Prozeß oder Ideal der Universalität, sondern er entspricht dem Wesen eines Glaubens, der in konkreten Kulturen Fleisch und Blut annehmen will, und er setzt daher die Logik der Inkarnation selbst weiter fort.

So hat die Universalität als Aufgabe der Kirche in der Menschwerdung Jesu ihre Grundlage. Ihr Ziel ist dann wieder Gott, der «alles in allen» sein wird: Gott wurde Mensch, (und weltlich), damit alles Menschliche (und Weltliche) göttlich wird.

Geschichtlich betrachtet findet die Universalität – oder Katholizität – der Kirche eine partikulare, konkrete Mitte, die durch die Tatsache der Inkarnation

ihren theologischen Wert hat: wenn Gott Mensch wird, dann wird er an einem bestimmten Ort in einer bestimmten Zeit Mensch. Der Ort der Menschwerdung Gottes wird aber trotzdem kein geographischer Mittelpunkt, der dem, was ihm gegenüber eine Glaubensperipherie sein würde, seine Bedingungen oder seine Vorherrschaft als Glaubensnormen aufzwingen könnte. Die Orte des Lebens Jesu können zwar für die Glaubenden besondere Orte bleiben und besonderen Wert behalten, sie sind aber keine bevorrechtigten Orte in dem Sinne, daß nur an ihnen oder abhängig von ihnen Glaube entstehen oder Tiefe und Höhe erreichen könnte.

Trotzdem ist die Geschichtlichkeit Gottes ein konkreter Ort, an dem die Begegnung eines jeden konkreten Menschen mit der Unendlichkeit Gottes – und in ihm mit der Unendlichkeit des Universums geschieht.

So ist die Universalität der Kirche in Gott nicht etwa ein alles durchdringender Nebel, der sich in konkreten Tropfen kondensiert, d. h. in der Partikularität konkreter Kirchen empirische Gestalt annimmt, sondern die Universalität ist Begegnung, Kommunion: Begegnung des Partikularen mit dem Universalen als persönlicher, alles tragender Wirklichkeit und Begegnung des Partikularen mit dem Partikularen im Universalen. In einer solchen Begegnung und Kommunion teilen wir uns dieselben Aufgaben (*com-munus*) und dieselbe gemeinsame Verantwortung gegenüber dem Universalen.

Wenn es wahr ist, daß wir all unsere Wurzeln und Quellen in der Heiligen Kirche Gottes finden (vgl. Ps 86), dann müssen wir auch wissen, was für Kräfte und Früchte wir aus ihnen schöpfen können.

II. Institution und Kultur

Als eine sichtbare, empirische Gemeinschaft von Menschen organisiert die Kirche sich auch als Institution. Ist aber die Wirklichkeit, die die Kirche sein soll, zu vereinigen mit den unterschiedlichen sozial und kulturell bedingten Formen von Institution?

Die Erfahrung von zwanzig Jahrhunderten lehrt uns, daß die Kirche verschiedene Formen der Institutionalisierung kannte. Es ist eine wichtige Frage, ob sie auch noch heute nach verschiedenen Modellen von Institution organisiert werden kann, ob die Ortskirchen, um besser ihren konkreten Aufgaben zu entsprechen, Institutionen unterschiedlicher Art und Gestalt sein könnten.

Fühlt eine Ortskirche sich wohl in der Organisationsform, die die ihrige ist, und in der Rolle, die ihr innerhalb der großen Institution einer Weltkirche

zukommt? Eine positive Antwort setzt voraus, daß die Gesamtkirche menschliche Verschiedenheit ernstnimmt und auch für den Aufbau der Ortskirche gelten läßt, und daß sie als eine weise Mutter die Unterschiedlichkeit ihrer Kinder – der Teilkirchen – positiv zu schätzen weiß. Ist das Mutterherz der Gesamtkirche groß genug, um in ihrem Haus alle menschlichen Kulturen wohnen zu lassen und sie alle, jede mit dem ihr eigenen Namen und Temperament, in der einen Familie zu umfassen?

1. Eine falsche Auffassung von Universalität

Nach ihrer Wesensverfassung ist die Kirche katholisch (LG 8), d.h. universal: sie muß alles umfassen und aufnehmen können, und überall muß sie in all der Verschiedenheit, auf die sie eingeht, ihrem Wesen treu bleiben. Die empirische Gestalt, die die Kirche als Institution annimmt, muß es ihr erlauben, diesen Wesensauftrag so gut wie möglich zu verwirklichen.

In der westlichen, europäischen Welt ist das der Kirche auch weitgehend gelungen. Die Begegnung zwischen der christlichen Heilsbotschaft und der lateinischen Welt war sehr fruchtbar in schöpferischen Leistungen, effizienten Institutionen und großen Gestalten, die bis heute für die gesamte Menschheit von großer Bedeutung sind. Aber dieses Modell der Inkulturation des Christentums in einer konkreten Welt ist bis heute, von den Ostkirchen abgesehen, das einzige, was in der katholischen Kirche ernsthaft verwirklicht worden ist. Für viele heißt Christsein, diesem einzigen Modell zu entsprechen, das für sie so zum Ziel und Ideal jeden Christentums wird.

«Weil man die Formen und Elemente der kirchlichen Institution zurückführt auf den Willen Gottes und sie so als von oben vorgegeben betrachtet werden, bewundert man die monotone Einförmigkeit, mit der sie sich phantasielos wiederholen. Man glaubt gerne und spontan, daß sie den Bedingungen von Zeit und Raum enthoben sind. Man meint, daß sie so für alle Menschen sein müssen. Die Verschiedenheit der Menschen beachtet man nicht.» (Notizen nach den Vorlesungen von Prof. I. Frisque)

Auch in unserer Zeit sind wir keineswegs gefeit gegen die Versuchung, die Aspekte der institutionellen Verfassung der Kirche als von oben gegebene Unabänderlichkeiten zu betrachten. Wir neigen dazu, überall die gleiche Uniformität zu fordern, vergewaltigen die legitimen Unterschiede zwischen Menschen, menschlichen Dingen und Institutionen. Das ist eine falsche Auffassung von Universalität, die überwunden werden muß.

2. Begegnung und Zusammenprall

Auch im Westen und im Norden geschah die Begegnung des Christentums mit den europäischen und den davon abhängigen Kulturen nicht ohne Schwierigkeiten und ein für alle Mal. Auch heute noch sieht sich das Christentum vor Probleme gestellt, in jenen Kulturen heimisch zu werden und heimisch zu bleiben. (Vgl. *Evangelii Nuntiandi* 20.)

In der Geschichte der afrikanischen Religion wurde immer eine bestimmte geistige Dimension der religiösen Erfahrung hervorgehoben, in der das Erleben von Gemeinschaft und die Offenheit gegenüber der Dynamik des religiösen Ritus bevorrechtigt waren. Die kulturellen Institutionen der Religion standen im Dienst dieser Dimension der Intensität der Erfahrung von Gemeinschaft und Ritus. Nicht in einem System von Lehrsätzen, sondern im gemeinsamen, ekstatisch-religiösen Handeln wurde das Wesen der Religion zusammengefaßt und zum Ausdruck gebracht.

Vielleicht kann ein Schema, das (wie immer) die Dinge einfacher darstellt als sie sind, trotzdem helfen, den Unterschied zwischen der Tradition eines westlichen Christentums und der Tradition traditioneller afrikanischer Religiosität besser zu verstehen.

Neigungen/Bereiche	Afrik. Relig.	Westl. Christent.
Systematisierung der Religion – als religiöse, theologische Lehre – als rituelles, kulturelles Tun	– +	+ –
Institutionalisierung der Religion – als soziale Institution – als kulturelle Sitte	– +	+ –
Geistige Dimension der rel. Erfahrung: – individuell (Individuum in der Gesellschaft) – kollektiv (Angehöriger einer Gesellschaft)	– +	+ –

Das lateinische, westliche Christentum neigt dazu, die Religion als Lehre zu systematisieren, soziale Institutionen hervorzurufen und sich zu organisieren und die individuelle Dimension des Glaubens zu unterstreichen. Die traditionellen afrikanischen Religionen setzen sich lieber einer kollektiven Erfahrung

des Geistes aus und gipfeln in der Freude und Feierlichkeit des rituellen, nicht nur religiösen Festes. Afrikanische Religion ist so eine Wirklichkeit, die nicht allein von der Kultur geprägt ist und diese Kultur prägt, sondern die Kultur ist.

In seiner Begegnung mit Kulturen und Religionen will das Christentum das Gespräch mit ihnen dadurch gestalten, daß es ausgeht von einem Lehrgebäude und voraussetzt, daß Religion in bestimmten sozialen Institutionen und Organisationsformen Gestalt annehmen muß. Es vernachlässigt das Verständnis und das Erleben der Dichte des religiösen Ritus als gemeinsamer kultureller und kultischer Erfahrung und Begegnung und als Ausdruck religiöser Wirklichkeit. Der Kult, die Kultur und die Gemeinschaft sind die drei Säulen der traditionellen Religion. Das Christentum hat dies sträflich übergangen.

Es ist einfacher, eine Lehre so auf satzähnliche Formeln zusammenzuabstrahieren, daß sie universal akzeptierbar ist, als dies mit einem Kult oder einem Ritus zu tun. Eine soziale Institution kann man leichter in einer neuen Gegend nach den alten erprobten Statuten wiederaufrichten, als daß sich in einer anderen Welt eine in der Kultur verwurzelte oder von der Mentalität und dem Empfinden einer Gemeinschaft geprägte Religionsäußerung und Sitte wiederholen ließen.

Es ist so durchaus verständlich, daß das Christentum sich, um seine Universalität zu wahren, auf die Lehre bezieht und dadurch einem abstrakten Wissen dogmatischer Art übergroße Bedeutung beimißt, und daß man das religiöse Leben in einen institutionellen Rahmen einzufangen versucht, wie das bei der Feier der Sakramente beobachtet werden kann. Die mögliche Bedeutung und der Reichtum von Ritus, Kult, kultischem Ausdruck und Gemeinschaft, in der religiösen, spirituellen Erfahrung kommen dabei aber zu kurz.

Die Neubekehrten übernehmen leicht die religiöse Sprache des Christentums. Das gilt nicht nur für zum Christentum Bekehrte, sondern auch für zum Islam Bekehrte: beide großen Religionen verhalten sich ähnlich gegenüber den traditionellen Religionen, und beide kommen der afrikanischen Mentalität und dem religiös Wertvollen in ihr zu wenig entgegen. In dieser Hinsicht kann man die Armut der jetzigen Liturgien mit der Lebendigkeit traditioneller Feier vergleichen. Gerade die große Offenheit der traditionellen Religion für alles Menschliche und ihr Versuch, dem Maß des Menschen zu entsprechen, ist einer der Gründe, weshalb diese Religion auch offen sein konnte für die Universalität, die das Christentum brachte, und für die religiöse Anstrengung, die die christliche Theolo-

gie gemacht hat, ihren Glauben zu durchdringen und zu systematisieren.

Der Großzügigkeit und Offenheit der traditionellen Religion gegenüber dem neuen Reichtum des Christentums entsprach das Christentum nicht. Einmal Gast im alten afrikanischen Haus, versuchte es, Lehre, Kult und Kultur zu trennen, und es hat die kultischen Riten durch institutionalisierte und reglementierte Abläufe stereotyper Handlungen ersetzt. Legitime kulturelle Bedürfnisse und kultische Ausdrucksfreude und Ausdrucksvielfalt mußten einem starren universalen System der festgelegten Institution und der dogmatischen Lehre weichen.

In seinem Eifer, den wesentlichen Auftrag zur Universalität auszuführen, vergaß das Christentum in der Begegnung mit den traditionellen Kulturen und Religionen drei wichtige Dinge:

1. Es will die Religion als gesellschaftliche Institution verwirklichen und vernachlässigt dabei, von Kultur und Mentalität auszugehen und sie zu prägen.
2. Es geht – ohne sich dessen bewußt zu sein – aus von einer bestimmten Kultur, die unreflektiert zur religiösen Norm wird, während sie nur eine bedingte, partikuläre Kultur ist, die des (europäischen) Westens.
3. Es tut sich schwer, andere Kulturen als diese eine, die des Westens, zu sehen und wertzuschätzen, ja selbst etwas davon zu lernen. Sich zum Christentum zu bekehren, scheint mehr zu bedeuten, daß man bereit ist, eine andere Kultur anzunehmen, als daß man einen neuen Glauben findet.

3. Kulturelle Verwurzelung

Im Laufe der Zeit hat das Christentum das Wissen um die kulturelle Verwurzelung vieler seiner Elemente (jüdische Mahlzeitformen, Opferriten, Initiations- und Heiratsriten) verloren und hat sich besonders dann, als die Umwelt des Christentums sich säkularisierte, an der einmal gewordenen institutionalisierten Form dieser Elemente als unverzichtbar festgeklammert. Überall auf der Welt, wohin das Christentum getragen wurde, sollte an dieser historischen Form festgehalten werden.

Das wäre aber eine falsche Universalität der Kirche. Es geht uns hier nicht darum, von der westlichen Christenheit zu fordern, daß sie auf ihre Weise, Christ zu sein, verzichtet, für die jungen Kirchen aber und deren Wachstum gibt es einige wichtige Prinzipien:

1. Das Christentum ist eine universale Religion.
2. Es ist legitim und gut, daß das westliche Christentum unter den Voraussetzungen der westlichen Kultur so ist, wie es ist, was aber nicht heißt, daß es in jeder Hinsicht in anderen Kulturen so sein muß.

3. Auch andere kulturelle Traditionen sollten einen eigenen Platz haben im Haus des einen Vaters. So sollten auch ihre Art, Riten zu erleben und zu feiern, ihr Versuch, die eigene Kultur christlich umzugestalten und zu prägen und ihr Empfinden, daß geistige Erfahrung, losgelöst von einer konkreten Gemeinschaft schrecklich leer und arm erscheint, ernstgenommen und gewürdigt werden.

Es geht hier nicht um eine Entscheidung zwischen zwei einander ausschließenden Typen des Christentums, sondern wir wollten nur darauf hinweisen, daß in Treue gegenüber einem Gott, der in einer menschlichen Wirklichkeit Mensch wurde, und gegenüber seinem Geist, der am Pfingstfest allen Völkern verheißen wurde, die Kirche nur Kirche sein kann, wenn sie bereit ist, die Verschiedenheit der Menschen zu achten. Nur dann kann sie die eine, universale Kirche sein, wenn alle in ihr zu Hause sein dürfen, so wie sie sind.

III. Eine neue Form der Universalität der Kirche

Durch Gottes erlösende Menschwerdung ist die Kirche eins, katholisch und universal. Bisher kam das alles nur in einer einzigen Form der Verwirklichung zu seinem Recht, wenn man absieht von den Ostkirchen. Heute ist es dringend notwendig, daß die Universalität der Botschaft des Evangeliums auch anders verwirklicht wird, als man sich das in der lateinischen Kirche vorstellen kann.

1. Universalität durch Induktion

Christus selbst schenkte seiner Kirche ihre Allgemeinheit und Universalität (LG 8). Die Katholizität der Kirche ist so der lebendige Austausch zwischen allen – die Kommunion aller –, an dem jeder im selben Glauben mit seiner Person und mit seinen Fähigkeiten teilnimmt. Nicht nur die Heilige Schrift bezeugt eine solche Katholizität der Kirche, sondern auch die erneuerte Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums ermutigt uns zu einem solchen Verständnis der Allgemeinheit der Kirche.

Das neue ist hier der Aufruf und die Erwartung, daß die Universalität nicht nur und auch nicht an erster Stelle durch Deduktion, d. h. durch Entscheidungen und Maßnahmen von oben nach unten entsteht, sondern durch Induktion, d. h. von der Basis her, durch die Anstrengungen in den verschiedenen Partikular- oder Ortskirchen verwirklicht wird. Nur so entsteht eine neue Erfahrung der Universalität, die die Partikularität des westlichen Christentums transzendiert und den Reichtum des Partikularen in seiner Universalität

zur Fülle bringt. Die Inkulturation des Christentums in der europäischen Welt bleibt hier ein gutes, inspirierendes Beispiel, und wir wollen auch nicht leugnen, daß bei dieser ersten, gelungenen Inkulturation die Kirche wesentliche Erfahrungen machte, auf die man bei einer neuen Inkulturation nicht verzichten sollte, und die so normativ bleiben.

Eine induktive Katholizität wird den Ortskirchen die Chance geben, selber Wege zur Inkarnation des Christentums in ihrer Welt zu suchen und dabei die eigene Offenheit und den eigenen Beitrag für die gesamte katholische Gemeinschaft zu finden.

Das ist eine andere Einstellung gegenüber früher, als der Begriff «Ökumene», d. h. «bewohnte Welt», schon davon ausging, daß die damals bekannte, bewohnte Welt – der alte, griechisch-lateinische Raum um das Mittelmeer herum – nicht nur das Zentrum der Welt war, sondern die Universalität der gesamten Welt vertrat. Was für das politische Denken galt, galt dann auch für die Kirche: die kirchliche Ordnung konnte nur vom Standpunkt des Mittelmeerraumes aus konzipiert werden.

So wie man zwar wußte, daß es außerhalb des Mittelmeerraumes auch noch Völker gab, diese aber als solche, «die irgendwo am Rande leben», betrachtete, so war es dann auch mit der Vorstellung der christlichen Mission: hier sollte der Glaube, d. h. das Christentum der Mitte, in die entferntesten Winkel der Erde hinausgetragen werden. So empfingen die jungen Kirchen das Christentum in seiner westlichen, lateinischen Version, die bis in ihre kulturellen Ausprägungen als die universale, einzig mögliche gesehen wurde. Sie empfingen es, um einen Ausdruck von H. Guitton zu verwenden, auf «laterale und inzidente» Weise, d. h. es wurde ihnen eher zufällig, nicht direkt beabsichtigt, nebenbei verkündigt.

Von den Instruktionen, die die Propaganda Fide 1659 den apostolischen Vikaren in den Missionen gab, bis zur Antrittszyklika von Johannes Paul II. wurde aus Rom oft genug wiederholt, daß die Kirche alle Kulturen respektiert. In der Praxis wurde das aber nicht immer deutlich, und in der konkreten Missionsgeschichte gibt es viele Beispiele für eine Mentalität, die überall die westliche Ausgabe des Christentums durchsetzen wollte, für Bevormundung und Herablassung. Heute wird jedenfalls eine ernsthafte Anstrengung gemacht, die Katholizität der Kirche in bezug auf alle Kulturen unserer Welt zu verstehen. Von einer ethnozentrischen Betrachtung der anderen will man zu einer wahrhaft christlichen Anthropologie kommen. So muß es auch sein, denn sowohl die Weitergabe als die Annahme von Glauben und Evangelium können nicht geschehen ohne die Hilfe

menschlicher Sprache und menschlicher Kultur. Es sollte hier aber um einen wahrhaften Austausch und ehrliche Begegnung gehen, und nicht um ein Päckchen, das man fallen läßt, und das der andere dann einzusammeln hat.

2. Eine neue Erfahrung der Universalität

Durch das Wort und das Sakrament muß die Kirche, um den Leib Christi aufbauen zu können, Gottes Botschaft den Menschen weitergeben (vgl. Mk 16).

a. Die Weitergabe des Wortes

J. Dournes hat in seinem Buch «Dieu aime les païens (Aubier, Paris 1963, S. 129–150) überzeugend und eindringlich dargestellt, daß die Weitergabe des Wortes, das Gott uns allen schenkte, an andere Sprachen und andere Kulturen nur dann die Enge einer Interpretation vermeidet, wenn eine wahre Bekehrung stattfindet, die tiefe Gegenseitigkeit und Begegnung ist zwischen der Sprache dessen, der das Wort weitergeben will, und der Sprache dessen, der es hören soll. Dieses Gespräch wird ermöglicht durch einen ganzen Vorrat an Worten, Bildern und Symbolen. So entsteht sowohl in der Katechese als auch in der Liturgie eine biblisch inspirierte Sprache, die dann wieder eine theologische Sprache ermöglicht. Wertvolle Anzeichen einer solchen aussagekräftigen Sprache, die es vermag, religiöse Erfahrung weiterzugeben, bestehen schon in vielen Gemeinden, in denen die Fähigkeit, miteinander und als Gemeinschaft zu sprechen, sehr zugenommen hat. Diese neue Fähigkeit zu kommunizieren zeigt sich bis in die Ebene des Vokabulars und der Syntax hinein.

Es ist hier auch sehr wichtig, wie die Inhalte des Evangeliums weitergegeben werden. Man denke hier an das frühere Auswendiglernen des Katechismus. Gelegentlich könnte so etwas noch Sinn haben, wenn zum Beispiel Stücke des Evangeliums auswendig gelernt werden: in Afrika wird so ein Anschluß gefunden an die noch oft lebendige mündliche Überlieferung. Was wir hier aber an erster Stelle meinen, ist, daß man nicht länger das Christentum bei uns lehren darf, wie es in Europa üblich ist. Dort sind Katechesen und Liturgie sehr unterschiedliche Dinge: beim ersten wird Wissen vermittelt, beim zweiten findet eine kultische Handlung statt. Wir müssen einen Stil finden, durch den man lernt, was der Glaube ist, indem man ihn feiert, und durch den das Wissen darum, was der Glaube ist, die Feier hervorruft. Dieser neue Stil soll feierndes Lernen und so lernende Liturgie sein.

In dieser neuen Pädagogik, inspiriert von *Gaudium et Spes*, sollen besonders in der Katechese die traditionellen Kulturen von der Kirche respektiert werden, denn als die menschliche Gemeinschaft Christi ist die Kirche von ihrem Wesen her mit dem geistigen Weg und Suchen jeder menschlichen Gesellschaft verbunden.

Von einem solchen Verständnis von Kirche aus entstehen in ihr viele unterschiedliche Aufgaben und Dienste zur Weitergabe des Wortes in der christlichen Gemeinschaft und in der Welt, in der sie lebt. Zwar bleibt der Priester der Diener der Gemeinschaft, indem er ihr als Leiter vorsteht, aber diese Aufgabe soll er nicht so erfüllen, daß er alle Verantwortung und allen Dienst monopolisiert, sondern so, daß er die verschiedenen lebendigen Zellen einer Gemeinschaft dynamisiert und aktiviert.

b. Die Weitergabe von Gottes Heil in Liturgie und Kult

Die Missionare brachten uns die christliche Liturgie und die sakramentale Tradition gerade in einer Zeit, in der diese sehr von einem Geist des Ritualismus geprägt waren, der sich in einer strengen kanonischen Reglementierung und in einer entsprechend verengten Theologie der Liturgie und der Sakramente niederschlug. Gelegentlich haben die Missionare, um diese Liturgie und die Sakramente zu erklären, angeknüpft an das Ritual und an den Inhalt der traditionellen afrikanischen Religion. Meistens aber wurden die christliche Liturgie, die christlichen Sakramente und die christliche Symbolik als reglementierte Handlungsabläufe und unabänderliche Institutionen verkündet. Für eine Verwurzelung und Inkarnation in der afrikanischen Kultur wurde wenig getan.

Da, wo der Bezug von christlichen Zeremonien zu auch kulturell wichtigen Wendepunkten des Lebens an sich sehr deutlich gegeben ist, wie bei der Taufe und bei der Heirat, blieben trotzdem die sehr reichen Gewohnheiten bei Initiation und Heirat einerseits und die sehr detaillierten Vorschriften des Kirchenrechtes unvermittelt nebeneinander stehen. In der Liturgie dieser Sakramente fand sich kaum ein einheimisches Element, und auch heute fängt die Liturgie im allgemeinen erst an zu entdecken, daß einige Elemente der afrikanischen Welt sie sehr bereichern und den Menschen näher bringen würde. Ähnliches könnte man auch vom Gebet behaupten. Zwar haben die christlichen Prediger bei uns sehr eindrucksvoll die Notwendigkeit des Gebetes unterstrichen. Die konkreten Modelle eines Gebetes, die sie bieten konnten, waren entweder aus Europa importierte, festgelegte Gebets-

formen oder das Gebet der christlichen Liturgie. Daher lernte man in Afrika erst sehr spät ein eigenes, christliches, afrikanisches Gebet, nachdem kleinere Gruppen in diese Richtung experimentiert und gesucht hatten.

Ob es sich jetzt um das Gebet, die Liturgie, die Sakramente, in einem Wort um irgendein Element des christlichen Kultes, handelte, die These müßte doch abwegig sein, daß sie ein für allemal ohne Rücksicht auf konkrete, feiernde Gemeinden festgelegt werden könnten und dann immer nach denselben, universal gültigen Gebrauchsanweisungen auszuführen wären und nach einigen abstrakten theologischen Schemata verstanden werden könnten.

Daher muß der christliche Universalismus besonders in unseren afrikanischen Gemeinden,

1. der kulturellen Dimension des Glaubens, der Sakramente und des Kultes Rechnung tragen und daher vermeiden, den institutionellen Aspekt einseitig hervorzuheben;

2. die Darstellung der dogmatischen Bedeutung der Sakramente auch eindeutig mit der Bedeutung verbinden, die sie im Leben der Menschen und der Gemeinschaft haben; so wird das Sakrament sowohl Opfer als freudige Antwort und Darbringung des menschlichen Lebens vor Gott als auch Feier; im Kult kommen die Gemeinschaft sowie Leib, Seele, Gemüt und Geist des Menschen zu ihrem Recht, und in der Gemeinschaft wird nicht nur vom abstrakten christlichen Engagement gesprochen, sondern auch vom Dienst, den man einander erweist;

3. die dogmatische Durchdringung des Wesens von Kult und Sakrament mit einer wahren Spiritualität der Gemeinschaft und der Liturgie verbinden.

Hier sollte eine neue Beziehung zwischen Kult und Kultur gefunden werden; denn sollte die Verwurzelung des Kults in der Kultur nicht auch bedeuten, daß der Mensch in seinem Kult die Früchte seiner Erde und seiner Arbeit darbringt? In dem Kulturkreis Jesu waren das Brot und Wein, sollte das aber heißen, daß es überall, bis zum Ende der Zeiten so sein muß?

c. Die Organisation der christlichen Gemeinde

Der Aufbau des Leibes Christi ist dasselbe wie der Aufbau christlicher Gemeinden. Das ist eine Folge der Auferstehung Christi, durch die deutlich gemacht und verwirklicht wird, daß Leib und Geist füreinander da sind, in- und durcheinander bestehen.

Jesus starb, um die zerstreuten Kinder Gottes zur Einheit zu sammeln (Joh 11,50–51). Er ist auch der Priester, der für den Aufbau und das Wachstum des Leibes sorgt (vgl. Eph 4,12).

Nach welchem ekklesiologischen Modell sollte die Kirche, der Leib Christi, aufgebaut werden?

Das darf nur geschehen nach dem Rhythmus einer Kirche, die mit der Welt, in der sie lebt, spricht und dabei von der erneuerten Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums inspiriert wird, die eine Kirche der Kommunion, d. h. eine Kirche des Austausches und der Gemeinschaft fordert.

Wenn die Kirche dabei tatsächlich Volk Gottes und Leib Christi sein will, dann soll sie an erster Stelle auf den Menschen ausgerichtet sein, dann verschiebt sich der Schwerpunkt von der Institution auf die Person und ihre Gemeinschaft. Dann wird, um mit den Worten unseres Lehrers J. Frisque zu sprechen, an dessen Gedanken wir hier öfters anknüpften, das Wort als eine geheimnisvolle Wirklichkeit empfangen, die sich den Christen nach dem Maß ihrer Liebe und ihres Glaubens offenbart.

Wie wichtig dann auch die kirchliche Institution sein mag, um der Einheit und der Katholizität der Kirche empirische und sichtbare Gestalt zu geben und sie zu garantieren, sie wird niemals die lebendige Sprache der Gläubigen ersetzen wollen.

Die Institution reagiert auf die soziale, kulturelle und politische Geschichte der Menschheit und ist von ihr bedingt. Die Institution ist als empirische Gestalt der Kirche eng verwoben mit der tieferen Realität der Kirche als Volk Gottes. Daher muß sie auch versuchen, sich in der Unterschiedlichkeit der Menschheit, in der die Völker das eine Volk Gottes werden sollen, zu verwurzeln. Daher soll sie sich im Dienst einer wahren Geburt und eines ständigen Aufbaus und Wachstums des Leibes Christi als Leib der Brüderlichkeit wissen. Das ist zu verwirklichen in vielen lebendigen Zellen der Kirche, die mit Hilfe des Reichtums soziopolitischer und kultureller Vielfalt ihrem Glauben Gestalt geben.

Wir müssen daher eine Einheit finden und fördern, die Austausch und Leben ist. Die Verdrängung der Unterschiede weist auf eine Einheit hin, die nur vorgetäuscht ist. Wahre Einheit wird gestärkt durch die Respektierung der Verschiedenheit, in der jeder jeden bereichert.

Kirche als Familie

In dieser Perspektive hat die Kirche in Obervolta sich dafür entschieden, sich als eine Familie zu verstehen und dazu die Erfahrung des Familienseins zu ermöglichen.

Natürlich gibt es andere, von der Bibel inspirierte Bilder, um die Wirklichkeit der Kirche zu bezeichnen:

sie ist Volk Gottes (LG 9), Leib Christi (LG 7), sie ist auch Braut, Weinstock (oder Rebe des Weinstocks), Herde.

Wir haben aber das biblische Bild der Kirche als Familie, das auch im Zweiten Vatikanum erscheint (LG 6), hervorgehoben, auch wenn man sich in der Tradition der Ekklesiologie nicht allzu oft auf dieses Bild bezogen hat. Wir wissen aber, daß jede christliche Familie eine Hauskirche ist oder sein sollte (LG 11); umgekehrt kann man dann auch sagen, daß jede Ortskirche – und übrigens die Gesamtkirche der Kinder des Vaters, die von dem gesammelt wird, der unser Bruder wurde – eine Familie sein soll. Jedenfalls sollte eine Ortskirche das Recht haben, sich, ausgehend von der eigenen Erfahrung, als solche zu verstehen, denn ohne sich der Gesamtkirche und der allgemeinen christlichen Tradition zu verschließen, darf sie in ihrer konkreten Lebenswelt eine eigene Form finden, ihre christliche Erfahrung zu gestalten. Die Universalität des Christentums wird so Fleisch in den unterschiedlichen Ausdrucksformen, in der sie verwirklicht wird.

Wenn ich behaupte, die Kirche sei Familie Gottes, nehme ich nur ein traditionelles Bild wieder auf (LG 6). Wenn ich mich aber frage, was das dann bedeuten könnte, dann weist das Wort «Familie» nicht nur auf eine bestimmte Institution hin, sondern es setzt auch eine lebendige und konkrete, kulturelle und emotionale Erfahrung voraus.

In der Ekklesiologie ist man meistens von einer Auffassung der Kirche als vollständiger Gesellschaft ausgegangen, weniger von einer Kirche als Gemeinschaft und kaum von einer Kirche, die Familie und Zuhause ist. Das Bild der Kirche als Familie umfaßt aber die anderen, ergänzt und vertieft sie. Familie ist Gemeinschaft, eine Familie hat institutionalisierte Formen, sie ist eine gesellschaftliche Wirklichkeit, die ihren Mitgliedern das gibt, was sie zum Leben brauchen. Darüber hinaus ist eine Familie Austausch und Kommunion, eine Vielfalt von vertikalen und horizontalen Beziehungen, der Ort der Überlieferung von Menschlichkeit, von Teilen, Nehmen, Lernen, Schenken, Lehren, von Förderung, Wärme und von einer Lebensdichte und einem Geist der Liebe.

In welchem Geist soll die Gemeinschaft organisiert werden?

Trotz aller guten Absichten und schönen Erklärungen erscheint die Kirche den Menschen als eine Hierarchie, die von oben befiehlt. Wenn in ihr eine Hierarchie besteht – es ist ja natürlich, daß auch die Kirche gegliedert ist wie jede menschliche Organisation –, dann soll es eine Hierarchie des brüderlichen Dienstes

sein, auf die schon Jesus hinwies, als er sagte, nur der könne der Erste sein, der Diener aller ist (Lk 22,24–30, vgl. dort auch Vers 32 und das Erste Vatikanum). Dieser Dienst füreinander sollte das Kennzeichen der Gemeinde Jesu sein, denn sonst wäre sie wie die Reiche dieser Welt, in denen die Könige ihre Völker vergewaltigen, und die Machthaber sich dazu auch noch Wohltäter nennen lassen (Lk 22,25).

Auf welchen kulturellen Voraussetzungen beruht die Vorstellung der kirchlichen Hierarchie, wie sie in der westlichen Kirche immer vorherrschte? Sie ging aus von der Autorität des Vaters, wie sie in der dortigen Gesellschaft bekannt war, und man nahm an, daß die dortige Gestalt väterlicher Autorität universell gültig sei, was ja bekanntlicherweise nicht stimmt, weil in verschiedenen anderen kulturellen Traditionen die Autorität Verwandten mütterlicherseits (Onkeln und Tanten) oder sogar dem älteren Bruder zukam. In seiner Warnung vor dem Mißbrauch der Autorität scheint Jesus einem ähnlichen Modell brüderlicher Autoritätsausübung nahezustehen (Mt 23,8–10; Lk 22,26–32; Das Erste Vatikanum: DS 3070).

Eine gute Theologie geht davon aus, daß Gott der Vater ist und Jesus der Lehrer und der Bruder. Alle anderen sind auch als Verantwortliche in der Kirche zu allererst Diener Christi im Dienst des einen Vaters und des einen Lehrers, auch wenn sie in Abhängigkeit davon wegen ihrer Verantwortung gegenüber der Verkündigung des Evangeliums unter den Brüdern in gewissem Sinn gleichzeitig Vater, Mutter und Bruder (vgl. Kol 4,15 und 1 Thess 2,7) genannt werden können.

Die Ausübung solch evangelischer Verantwortung und Autorität in einer konkreten Kultur kann nicht abstrahieren von der Ausübung von Autorität und Verantwortung in dieser Kultur. Aber darüber hinaus müssen die Verantwortlichen für die Gemeinden Jesu im Dienst des Aufbaus ihrer Gemeinde und der Einheit zwischen den Gemeinden immer daran denken, daß Jesus als der Herr und Lehrer und Bruder immer die Mitte der Gemeinde ist und bleiben soll, und daß dies auch im empirischen Leben der Gemeinde immer mehr sichtbar sein soll. Für den Aufbau einer Gemeinde im Geist Jesu ist dies die erste Norm, die in den veränderlichen kulturellen Situationen schöpferisch und entschieden verwirklicht werden muß.

3. Das Finden eines afrikanischen Christentums

Die Worte Paul VI. in Kampala «Ihr müßt ein afrikanisches Christentum finden» bleiben eine Herausforderung am Horizont der afrikanischen Erwartungen. Ein afrikanisches Christentum, das bedeutet für uns

afrikanische Formen, um unseren Glauben auszudrücken, und ein Christentum, das in unseren unterschiedlichen Kulturen heimisch ist:

– sowohl auf der Ebene des Denkens als auf der Ebene des Lebens, so daß Theologie liturgische Feier ist und Liturgie zum dankenden und lobenden Erkennen wird,

– sowohl auf der Ebene der gesellschaftlich organisierten Institution als im Bereich der Kultur, der Sitten und der Mentalität, in der Katechese, in der Pastoral, im Leben,

– sowohl zum Heil des einzelnen Menschen als auch in geistiger und körperlicher Erfahrung der glaubenden Gemeinschaft, in einer Spiritualität, die mit Vorsicht und Ehrfurcht die psychologische und religiöse afrikanische Sensibilität aufnimmt und aus Glauben und Kultur eine tiefe Harmonie schöpft.

Wäre das eine Zerreißprobe der Universalität der Kirche, oder wird sie auf diesem Weg die Offenheit finden, das universale Heil in konkreten Kulturen gelten und wirken zu lassen? Wir möchten hier auf drei Aspekte eingehen.

a. Der kulturelle Einfluß der christlichen Heilsbotschaft

Der Glaube steht dem sozialen und kulturellen Leben der Menschen nicht fremd gegenüber. Er bedient sich ihrer und bestimmt ihre Zukunft. Der Glaube verursacht in einer Gesellschaft, in der er angenommen wird, einen Bruch mit der Vergangenheit. Diese Gesellschaft muß dann eine intellektuelle Anstrengung machen, um sich neu zu verstehen. Das kulturelle und soziale Leben werden davon beeinflusst, und sogar wirtschaftliche Folgen bleiben nicht aus.

Aber auch für den Glauben hat dies Folgen, denn dieser Glaube will ja heimisch werden in einer bestimmten Kultur. Er kann sich nur ausdrücken mit den Instrumenten dieser Kultur und wird dadurch sowohl an ihrem Reichtum als an ihrer Begrenztheit teilhaben.

b. Neue Würdigung der nichtwestlichen Kulturen

Die reichen Länder der westlichen Welt und auch die Christen in diesen Ländern haben große Schwierigkeiten, die jungen Länder mit ihren alten Kulturen und ihrer eigenen Identität anzuerkennen. Trotz der vielen offiziellen und inoffiziellen Kontakte kann man kaum von echter Begegnung und tiefgehender Wertschätzung reden. Wirtschaftlich wird es die reiche Welt sein, die am meisten von der Dritten Welt nimmt, kulturell und politisch ist es umgekehrt. Unsere Län-

der versuchen, die westliche Welt nachzuahmen, übernehmen die großen westlichen Sprachen und übernehmen unbesehen die westlichen Ideale von Kultur und wirtschaftlichem Fortschritt.

Mag sein, daß es von einem Machtdenken der westlichen Welt aus auch auf Dauer vorteilhaft erscheinen kann, diese Vorherrschaft zu verteidigen, vom Selbstverständnis der Kirche aus darf es aber so nicht bleiben. Wenn die Kirche von den Völkern anerkannt werden will als die Gemeinschaft, die allen Menschen das Heil bringt, dann muß sie durch eine Katholizität an der Basis dieses Heil auch glaubwürdig verkünden. Das kann sie nicht, wenn sie nicht entschieden Partei ergreift für alles, was die kulturelle Identität und das kulturelle Wachstum der Völker, die sie ansprechen will, fördert.

c. Die Ortskirchen

Entschiedene Katholizität an der Basis, heißt das nicht dasselbe wie Förderung und Beachtung der Ortskirchen? Es ist die Folge einer erneuerten Ekklesiologie, daß das Zweite Vatikanum einen Weg fand zur Anerkennung der Ortskirchen. Das war neu nach einer langen Zeit der Nichtbeachtung, in der so getan wurde, als ob der Herr mit seinem Geist nicht auch in den Ortskirchen anwesend wäre. Das Zweite Vatikanum geht so weit anzunehmen, daß auch schon eine glaubende Familie (LG 11) oder irgendeine Gruppe von Gläubigen, die im Namen Jesu zusammen ist, den Namen Kirche verdient (LG 8 und 26; SL7).

In dieser Perspektive wird ein Verständnis der Ortskirche legitim, nachdem diese in offenem Austausch mit den anderen Kirchen und so mit der einen Gemeinschaft der Gesamtkirche in das Leben eines Volkes integriert ist und unterwegs mit diesem Volk in ihm Zeichen und Gegenwart von göttlicher und menschlicher Liebe und Kommunion ist.

Kurzum, die Ortskirche ist der Ort, wo die universale Heilsbotschaft sich kulturell und sozial inkarniert. Sie ist der Ort, an dem eine partikuläre Kultur von der universalen Kirche bestätigt, geachtet und aufgenommen wird.

IV. Folgerungen und Wünsche

Die Verwurzelung eines universalen Glaubens in einer partikulären Kultur, die eine andere ist als die lateinische oder westliche, ist, wie schwierig sie auch sein und wieviel Mut und Phantasie sie auch fordern mag, mehr als ein Luxus oder eine schöne Nebenfolge des Glaubens. Sie ist von der Seite der Gesamtkirche eine Pflicht, die auf der Menschwerdung Gottes beruht,

von seiten der Partikularkirche ist sie ein unverzichtbares Recht.

Daher darf *erstens* die Universalität des Christentums, die auf den Auftrag Jesu zurückgeht, das Evangelium allen Menschen zu verkünden, niemals ein Vorwand sein, die menschlichen Kulturen zu übergehen. Der Auftrag zur Universalität ist im Gegenteil ein Auftrag, allen Kulturen das Licht der Offenbarung zu bringen, das ihre Schattenseiten korrigiert, aber auch das Wahre und Wertvolle zu erkennen und zu fördern weiß.

Zweitens darf eine Kirche, wie tüchtig sie als funktionierende Institution auch ist, niemals die kulturelle Verwurzelung des Glaubens in den Herzen, den Sitten und der Mentalität vernachlässigen. Wahrer Glaube ist auch immer ein inkulturierter Glaube.

Drittens tragen sowohl die Gesamtkirche als die konkrete Ortskirche gemeinsam die Verantwortung dafür, daß die universale Botschaft des Evangeliums in jedem Hier und Jetzt Erlösung, Liebe und Befreiung bedeutet.

Viertens ist die Partikularkirche der geeignetste Ort, an dem christliche Universalität und konkrete menschliche Kultur sich begegnen und befruchten.

Fünftens haben besonders die afrikanischen Kirchen die Pflicht, in Treue gegenüber der Religiosität ihres Kontinents die kultische und kulturelle Dimension des Glaubens und eine wahre Spiritualität der Gemeinschaft ausdrücklich zu pflegen. Nicht nur bleiben die afrikanischen Kirchen so Afrika treu, sondern sie schenken der ganzen Christenheit Wertvolles und Notwendiges, ja zutiefst Christliches.

Sechstens müssen die Kirchen der afrikanischen Kulturen, um zu einer persönlichen und gemeinschaftlichen Weitergabe des Glaubens zu gelangen,

eine westliche, neuzeitliche Pädagogik des geschriebenen Wortes mit der alten Pädagogik der mündlichen Überlieferung und des gesprochenen Wortes verbinden. Sie müssen den Glauben mit dem Reichtum an Bildern und Symbolen weitergeben, die dem afrikanischen Wesen eigen ist. Sie müssen eine neue Sprache und neue Ausdrücke finden, um die Erfahrung des Christentums in Worte fassen zu können.

Werden diese neuen Ausdrücke und diese neue Sprache sich mit dem traditionellen Sprechen einer jahrhundertealten kirchlichen Institution versöhnen lassen? Werden sie in der großen theologischen und intellektuellen Tradition Heimatrecht bekommen?

Es wird *siebtens* eine eigene Aufgabe des theologischen Nachdenkens in Afrika sein, von der ekklesialen Erfahrung der christlichen Gemeinden auszugehen und dabei von innen heraus die tiefe Einheit von Schöpfung und Erlösung, von Kultur und Heil zu zeigen.

Es ist unsere tiefe Hoffnung, daß die zweitausend Jahre alte Kirche lernen möge, auch in den Kulturen, in denen sie noch sehr jung ist, auf neue Weise – in Afrika auf afrikanische Weise – als universale Kirche gegenwärtig zu sein.

Aus dem Französischen übersetzt von Karel Hermans

ANSELME TITIANMA SANON

1937 in Bobo-Dioulasso (Obervolta) geboren. 1962 Priester. Lizentiat der Theologie an der Universität Gregoriana (Rom). Studium der Soziologie an der Ecole des Hautes Etudes (Paris). 1970 Doktor der Theologie des Institut Catholique (Paris) mit der Arbeit «Tierce Eglise, ma Mère ou la conversion d'une communauté païenne au Christ (erschieden u. a. 1972 bei Beauchesne, Paris). Professor und später auch Rektor des Priesterseminars von Koumi (Obervolta) bis zu seiner Ernennung zum Bischof seiner Heimatstadt (1974). Anschrift: B. B. 312 Bobo-Dioulasso (Obervolta).