

Bibelfragen ernannt. Mitglied verschiedener internationaler Vereinigungen. Regelmäßige Teilnahme an internationalen Kongressen, Konferenzen und Studienseminaren. Berater einiger Behörden der Römischen Kurie. Sekretär für besondere Aufgaben der Römischen Bischofssynode 1974. Mitglied der vatikanischen Delegation bei der Fünften Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1975 in Nairobi und bei der Weltmissionskonferenz in Melbourne 1980. Seit 1976 Mitglied der Gemischten Arbeitsgruppe der katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kir-

chen. Gründer und 1959–1965 Herausgeber der Monatszeitschrift «Thozhan». Gründer und seit 1967 Herausgeber der Monatsschrift «Word and Worship». Veröffentlichungen: Zahlreiche Aufsätze in indischen und ausländischen Zeitschriften; zwei Schriftenreihen: «Biblical Themes» (6 Broschüren); «Mission Theology of our Times» (12 Bücher); ferner viele andere Bücher zu katechetischen, liturgischen, biblischen und ökumenischen Themen. Anschrift: National Biblical, Catechetical and Liturgical Centre, Post Bag 577, Bangalore 560 005, Indien.

Ngindu Mushete

Das Verhältnis der Kirche der Christenheit zu den neuen Kulturen der Dritten Welt

Ein Zeichen der Zeit

Das Problem der Integration des Christentums in die bodenständige Kultur ist an der Tagesordnung. Dieses Thema ist insbesondere in den jungen Kirchen immer wieder Gegenstand von zahlreichen Befragungen und mehr oder weniger glücklichen Stellungnahmen. Es geht nicht an, die Antwort auf eine der Fragen, die nach Ansicht der afrikanischen Bischöfe für die Evangelisierung der zeitgenössischen Welt von grundsätzlicher Bedeutung ist, als eine Modeerscheinung abzutun.

Nach reiflicher Überlegung zu den Problemen der Evangelisierung in Verbindung mit der Arbeit der Weltbischofssynode im Jahr 1974 gaben die auf dieser Synode anwesenden Bischöfe Afrikas und Madagaskars folgende Erklärung ab: «Der Aufbau unserer Kirchen muß sich im ständigen Kontakt zum Leben unserer Gemeinden vollziehen. Ausgehend von unseren Gemeinden bringen wir zu dem Treffen der katholischen Welt nicht nur unsere spezifischen kulturellen und künstlerischen Erfahrungen mit... sondern ein eigenes theologisches Denken, das sich bemüht, auf die Fragen zu antworten, die unsere

verschiedenen historischen Hintergründe und die gegenwärtige Entwicklung unserer Gesellschaftsstrukturen mit sich bringen. Dieses theologische Denken berücksichtigt gleichzeitig die authentische Tradition der Kirche, betrachtet unsere christlichen Gemeinden mit Aufmerksamkeit und respektiert unsere Traditionen und unsere Sprachen, das heißt, unsere Philosophien.»¹

In diesem Evangelisierungskonzept betrachten die Bischöfe Afrikas und Madagaskars «eine gewisse Anpassungstheologie der Einverleibung als vollkommen überholt. Die jungen Kirchen Afrikas und Madagaskars können auf diese grundsätzliche Forderung nicht verzichten. Da sie den theologischen Pluralismus in der Einheit des Glaubens effektiv zulassen, müssen sie mit allen Mitteln eine afrikanische theologische Forschung unterstützen. Eine afrikanische Theologie, die sich dem eigensten Streben der afrikanischen Völker gegenüber öffnet, hilft dem Christentum, sich in das Leben der Völker des schwarzen Kontinents wirksam zu integrieren.»²

Diese Überlegungen wurden von der Versammlung des SECAM (Symposium des Conférences Episcopales d'Afrique et de Madagascar), die 1975 anlässlich des Heiligen Jahres in Rom tagte, wiederaufgenommen und weiterentwickelt. Von den abschließenden Resolutionen der Versammlung wollen wir uns die folgende vor Augen halten: «Dem Episkopat Afrikas wird empfohlen, die Integrierung in die bodenständige Kultur, d. h. die Einverleibung der christlichen Botschaft, als ein grundlegendes Problem, das wesentlich mit der Evangelisierung dieses Kontinents verknüpft ist, so wie sie im übrigen

mit der Evangelisierung jeden Teils der Welt wesentlich verknüpft ist, zu untersuchen und zu bearbeiten. Denn nur auf dem Wege einer effektiven Verschmelzung mit der einheimischen Kultur kann die christliche Religion ihren Anspruch, eine universale Religion zu sein, verwirklichen.»³

Die soeben zitierten Texte drücken gleichzeitig das Gewicht, die Komplexität und die Tragweite des Phänomens der Integration des Christentums in die bodenständige Kultur aus.

Zu den drei wichtigsten Arbeiten gehören folgende Titel: *Emancipation d'églises sous tutelles. Essais sur l'ère post-missionnaire* (Die Emanzipation der bevormundeten Kirchen. Essays über das nach missionarische Zeitalter) von Meinrad Hebga aus Kamerun⁴; *Le discours théologique négro-africain. Problème des fondements* (Theologische Überlegungen Schwarz-Afrikas, Ein Grundsatzproblem) von Bimampi Kweshi aus Zaire⁵; *Jalons pour une Théologie africaine. Essai d'une herméneutique du vodou dahoméen*. Entwürfe für eine afrikanische Theologie. Versuch über eine Hermeneutik des Vodou von Dahomey) von B. Ado Kounou aus Benin⁶, zahlreiche Zeitschriftenartikel und ein Bündel von Themen, Gedanken und Formeln, die ebenfalls das Denken beschäftigen und Ausdruck einer ständig wachsenden Bewegung sind. Klerus und Laien, Ordensleute und Ordensfrauen werden von einer den Grund streifenden Woge mitgerissen.

Ich werde im Nachfolgenden versuchen, die Bedeutung dieser Bewegung zu analysieren, indem ich nacheinander folgende Punkte schematisch umreißen werde: I. Der Prozeß der Vermittlung der Botschaft des Evangeliums. II. Das Einbezogensein unserer Kirchen in den Kolonisationsprozeß. III. Der Ausblick auf eine neue Missionsepoche.

I. Der Prozeß der Vermittlung der Botschaft des Evangeliums

In jeder Epoche sieht sich die Kirche dem gleichen Problem gegenübergestellt: sie soll die Botschaft des Evangeliums einem gewandelten Bewußtsein verständlich machen. Aus welchem Fundus holt man die Antworten auf die neuen Fragestellungen der Wissenschaft und auf die neuen Verunsicherungen des Gewissens?

Dieses delikate und vielschichtige Problem hat sich nie mit mehr Nachdruck gestellt als in den

vergangenen Jahrzehnten. Nie zuvor war das Bewußtsein für die historische Sonderstellung des Christentums so lebendig, ohne von der neuen positiven Anerkennung der großen nichtchristlichen Religionen seit dem Zweiten Vatikanum zu sprechen, und, wie C. Geffré und J.-P. Jossua⁷ feststellten, war auch das Bewußtsein eines gewissen Verlusts seines universellen Anspruchs nie so deutlich, und noch nie entdeckte man so intensiv die religiösen und kulturellen Begebenheiten außerhalb des christlichen Westens.

Das ist jedoch nicht alles, und es muß noch mehr dazu gesagt werden. Der gesamte Wandlungsprozeß, den wir unter der Bezeichnung des wissenschaftlichen und technologischen Fortschritts zusammenfassen können, vollzog sich offensichtlich außerhalb des Einflusses der Kirche, manchmal sogar trotz ihrer Warnungen oder der Ermahnungen ihrer Amtsträger. Die institutionelle Entwicklung der Religionswissenschaften stellt neben der Theologie und der scholastischen Philosophie vielleicht diejenige Tatsache dar, die das christliche und vor allem das katholische Bewußtsein in den letzten Jahren des 19. Jahrhunderts in Europa am meisten beunruhigten.

Dieser Umstand ist der Grund für die religiöse Krise, die die katholische Kirche dieser Epoche erschüttert hat, eine Krise, die unter dem zweideutigen Begriff «Modernismus»⁸ in die Geschichte eingegangen ist. Was in unserer Zeit dem Wirken des Evangeliums entgegensteht, das ist weder genau das, was man Häresie nennen könnte, noch eine aggressive Ablehnung – obwohl die Häresie noch weite Gebiete umfaßt, und obwohl der militante Atheismus in gewissen Gebieten eine organisierte Bewegung darstellt – es ist vielmehr ein diffuses Denken, das all diesen neuen Instrumenten, die die Vernunft sich selbst gegeben hat, anhaftet (Maschinen, politischen Institutionen, kritischen Methoden usw.) und die zu einem System zu werden drohen. Ob man dieses System nun Liberalismus, Rationalismus oder Idealismus nennt, tut nicht viel zur Sache, es handelt sich immer um eine Doktrin, deren Kernpunkt die Verehrung des vergöttlichten Menschen und nicht die Anbetung des menschgewordenen Gottes ist.

Das Problem der Integration des Christentums in die eigene Kultur stellt sich mit außergewöhnlicher Schärfe für die jungen Kirchen der Dritten Welt, deren kulturelle Wurzel nicht

Athen oder Rom sind. Es geht nicht darum sich *anzupassen*, sich innerhalb derselben wandelnden Kultur zu verjüngen. Es geht darum, eine verständnisvolle und wegweisende Theologie aufzubauen, eine Theologie, in der die lokalen Kulturen nicht nur beschrieben werden, sondern wirklich integriert sind in ein weitläufigeres Gesamtkonzept, eine Theologie, die ein kritisches Überdenken der Grundaussagen des christlichen Bestandes ermöglicht (*Ad Gentes*, Nr. 22). Das ist eine außerordentlich schwierige Aufgabe, für die historische Information und guter Wille allein keine genügenden Voraussetzungen sind. Das Risiko ist groß und permanent, daß die religiöse Wahrheit mit den Denksystemen, die historisch dazu gedient haben, sie auszudrücken, verwechselt wird⁹. Wie Pater Bimwenyi in bezug auf Afrika schrieb: «Der Dialog zwischen dem afrikanischen Gestern und unserem Heute im Hinblick auf unser Morgen findet nicht zwischen dem Gestern Afrikas und seinem aufgewühlten Heute, sondern zwischen dem Heute Afrikas und dem Heute des Westens, ebenso wie mit dem Gestern dieses selben Westens statt», und er fügt hinzu: «Das Gestern des Christentums kann von Afrika nicht in Anspruch genommen werden als sein eigenes wirkliches Gestern, denn Afrika hat keine Rolle gespielt, weder in den Häresien der Antike noch in den vorhandenen Schismen, die wir alle nur aus der Evangelisierung kennen und die wir erleiden: Protestanten, Orthodoxe, Katholiken kommen alle erfüllt von Leidenschaft für Jesus Christus, aber untereinander geteilt. Sie beweren sich gegenseitig mit Steinen und laden uns ein, dasselbe zu tun oder sie noch zu übertreffen... Das ist die schwere Hypothek, die wir erben. Dieses Erbe ist nicht nur in einem Punkt belastend. Wir müssen unterscheiden, Gottes Wort erkennen, Gottes Botschaft, die unverändert an jede Epoche und an jedes Volk gerichtet ist und die das Bewußtsein Afrikas erreichen und ihm ermöglichen soll, sich *von innen heraus zu erneuern, weil das lebenswichtig ist* und es nur so die vier lebenswichtigen Funktionen jeglicher Gemeinde, die aus dem Wort Gottes hervorgeht, ausüben kann... nämlich die liturgische oder kulturelle Funktion, die ethische oder moralische Funktion, die juristische Funktion und die theologische Funktion»¹⁰.

Wir wissen jedoch, daß es nur zwei Methoden gibt, eine Verbindung zwischen der Tradition und der Gegenwart, dem Alten und dem Neuen,

zwischen Gottes Wort und dem Bewußtsein der Menschen herzustellen. Zwei Methoden, das heißt, zwei Denkrichtungen, zwei Arten von Maßnahmen, zwei Lösungen des Problems.

Die erste Methode besteht darin als *Erstes und vor allen Dingen* die Tradition festzulegen (die eigentlich die Identitätsgeschichte der christlichen Wahrheit ist), um sie ganz zu besitzen und sowohl ihren Wortlaut als ihren Geist gut zu verstehen, oder genauer gesagt, den Geist ihrer Äußerungen; danach, die Aufmerksamkeit dem Denken der Welt, in der man lebt, zu widmen, um es unter all seinen Aspekten in Wort und Geist zu kennen; schließlich zu unterscheiden, worin es mit dem Geist der Tradition übereinstimmt und worin es ihm zuwiderläuft, um sich das erste Element, das Substanz besitzt, anzueignen und das zweite, das schlecht ist, zu verwerfen.

Die zweite Methode besteht darin, *zunächst und vor allen anderen Dingen* das heutige Denken festzulegen, seine Sprache zu übernehmen, sich von seinen Prinzipien zu nähren, sich mit seinem Geist durchdringen zu lassen; danach die Aufmerksamkeit auf die Tradition zu lenken; schließlich alles, was in ihr dem heutigen Denken nicht entspricht, zu verwerfen und das Übrige aufzunehmen.

Das sind die Prinzipien dieser beiden Methoden. Wir wollen nun die Folgen untersuchen.

Im ersten Fall erhält man entweder eine Bestätigung der Tradition und ihres Ausdrucks, indem man einen neuen Zugang zu ihren Reichtümern findet, oder man erhält einen noch nicht veröffentlichten Ausdruck, welcher der traditionellen Darlegung Präzision hinzufügt und der eine bessere Unterscheidung von verwandten, aber verdorbenen Doktrinen erlaubt und hilft, sie besser zu besitzen und zu praktizieren.

Im zweiten Fall erhält man ein Bild der Tradition, in dem sie sich selbst nicht erkennen würde. Denn das Bild ist nicht nur neu, sondern seine Neuheit beinhaltet eine Veränderung und nicht eine Präzision, und wenn sie identisch bleibt, dann verliert sie in den Augen aufmerksamer Beobachter ihren ursprünglichen Sinn, denn sie ist deformiert und ihrer Substanz entleert durch eine ihr nicht gemäße Interpretation.

Die erste Methode wird von denjenigen angewandt, die man orthodoxe Reformatoren oder besser noch christliche Denker nennen könnte. Im Ergebnis gibt sie dem christlichen Denken eine neue Form, die ihren Geist bebehält. Das ist

die Methode eines Athanasius, eines Thomas von Aquin und eines John Henry Newman.

Die zweite Methode wird von den heterodoxen Reformatoren, die man richtiger Neuerer nennen würde, angewandt. Sie führt dazu, der Religion eine neue Form zu geben, die dem Geist entgegengesetzt ist, also eine neue Religion zu erschaffen, die sich von derjenigen, die der Stifter gewollt hat, unterscheidet. Das ist die Methode eines Arius zum Beispiel oder eines Loisy.

Halten wir, um diesen Absatz zu beschließen, fest, daß diese beiden Lösungen und diese beiden Methoden, die wir soeben skizziert haben, auf den ersten Blick den Eindruck erwecken können, als könnten sie den Geist ausschalten. Es könnte sogar vorkommen, daß ein Denker erstere zu wählen glaubt, während er sich der zweiten bedient; es kann vor allem passieren, daß man unbemerkt von der ersten in die zweite gleitet und daß man sich, ohne es gewollt zu haben, im Lager der Gegner wiederfindet. Ohne die Zukunft allzusehr vorwegzunehmen, läßt sich bereits sagen, daß dieses tragische Abenteuer häufig solchen passiert ist, die man Modernisten nennt. Mangels einer genügenden philosophischen und religiösen Vorbereitung sind sie vom rechten Glauben zum Ketzertum übergewechselt, ohne daß man den Augenblick, in dem sie den Rubikon überschritten, genau bestimmen könnte.

Dies lehrt uns, Gedanken, die noch nicht ausgetrennt sind, oder noch erforscht werden, vorsichtig zu beurteilen. Wenn ein Gedankenwerk vollendet ist, ist es leicht festzustellen, zu welchem Reformtyp es gehört. Angesichts seiner ersten Anfänge und ersten Schritte ist eine Unterscheidung unbequem. Das können wir im übrigen im Evangelium lesen (Mt 13,23–30). Weizen und Unkraut sind zuerst nicht zu trennen, denn, wie der Hausherr sagt: Indem man das Unkraut ausrauft, könnte man gleichzeitig den Weizen ausraufen.

II. Was unsere Kirchen in den historischen Kolonisationsprozeß mithineinbringen

Wir erkennen es immer besser: ganz allgemein hat sich die Evangelisierung der Dritten Welt trotz des Edelmut der Missionare vor einem Hintergrund von Gewalt und Unterdrückung vollzogen. Einige Beispiele mögen genügen, um diese brutale Behauptung zu veranschaulichen.

Die Eroberung Lateinamerikas fing an an dem Tag, an dem die Eroberung Spaniens vollendet

war. Die großen Entdeckungen setzten ein, als die Rückeroberung Spaniens aus der Herrschaft des Islams beendet war. Die Zweideutigkeit dieser historischen Situation ist bekannt. Nachher hat die Evangelisierung als Antrieb oder als Rechtfertigung für das große Abenteuer der Eroberung erhalten müssen, und die Päpste haben die Könige Spaniens und Portugals dazu bevollmächtigt, die Welt, die sie gerade eroberten, zu evangelisieren.

E. Dussel sagt dazu folgendes: «Die Christenheit Indiens, die in der Peripherie ansässig ist, ist kolonial. Das Adjektiv kolonial gehört wesentlich zu ihr; wir sind die einzige koloniale Christenheit. Und wenn zu untersuchen ist, in welchem Sinn wir kolonial sind, so heißt das, auf theologischer, philosophischer und historischer Ebene zu entdecken, was es heißt, daß wir lateinamerikanische Christen sind. Aufzuhören <kolonial> zu sein, bedeutet, sich zu befreien, universal zu werden, aber nicht durch die Unterdrückung einer Kultur. Erst seit dem Konzil von 1962 ist es möglich geworden, sich einer Evangelisierung zuzuwenden, die uns, wie ich meine, die universale Bekehrung ermöglichen wird, das heißt, diejenige Afrikas und Asiens, nachdem die Grenze der Kultur der Mittelmeerländer überschritten wurde.»¹¹

Es ist bekannt, daß das afrikanische Christentum eng mit der kolonialen Situation verbunden ist und unter ihrer Zweideutigkeit leidet. Warum sollte man das nicht unterstreichen? Die Evangelisierung Afrikas vollzog sich vor einem Hintergrund von Gewalt und legitimierter Herabsetzung der afrikanischen Völker und ihrer Identität. Mit einem Wort, das eigentlich eines langen Kommentars bedürfte, die Missionare verstanden es weder noch waren sie physisch in der Lage (wie hätten sie es auch sein sollen?), der Politik der *tabula rasa* zu entsagen, um den afrikanischen Menschen mit seinen tiefsten Sehnsüchten und mit seiner besonderen Sicht der Welt, des Menschen und Gottes ernst zu nehmen. Eine der Thesen der Afrikanischen Kulturgesellschaft lautet, daß in allen Beziehungen, die sich zwischen Afrika und Europa ergeben haben, «Europa sich für den Ort der Universalität der Menschheit ausgegeben hat und immer noch ausgibt»¹².

Dieses Urteil mag streng scheinen. Es ist aber historisch begründet. Die Evangelisierung der Dritten Welt hat, um das Wort Enrique Dussels aufzunehmen, «den anderen» schrecklich ignoriert. Ein großer Teil der christlichen Welt wurde

auf die Negierung der Humanität der menschlichen Gegenden, die man entdeckte, aufgebaut. Wenn man Lateinamerika bereist, ist es schmerzlich zu sehen, was die «zivilisatorische Mission» sowohl der Kolonialherren als auch der Kirchenmänner, die sie begleiteten, dort angerichtet hat. Ganze Völker wurden der Christenheit und der Kirche einverleibt, ohne daß man sich gefragt hätte, wer sie seien, was ihre Hoffnungen waren und woraufhin sie lebten.

III. Perspektiven einer neuen Epoche in der Mission

Nicht aus Masochismus oder aus Freude an Selbstvorwürfen ist es wichtig, an diese traurige Geschichte zu erinnern. Es ist dies vielmehr, um zur Wahrheit zu gelangen. Um zu prüfen, ob der Prozeß wirklich abgeschlossen ist. Vor allen Dingen, um zu prüfen, ob wir wirklich bereit sind, die theoretischen und praktischen Folgen eines theologischen Pluralismus über eine Bestätigung von Prinzipien und die Erklärung guter Vorsätze hinaus zu akzeptieren. Wir müssen begreifen, daß jegliche echte Evangelisierung die Übersetzung der zu übermittelnden Botschaft miteinbeziehen muß. Mit Übersetzung ist eine Darstellung gemeint, deren Bedeutung erfaßt und empfangen werden kann, die von denjenigen, an die sie sich richtet, aufgenommen werden kann, die schließlich in der Ausarbeitung ihrer eigenen Theologie interpretiert werden kann, um den Aufbau einer Kirche aus eigener Kraft zu ermöglichen. Wir wollen damit andeuten, daß alles, was sich auf die göttliche Natur der Kirche bezieht, neu überdacht werden muß: dabei handelt es sich um eine Übung, die dort, wo man vor der übermenschlichen Aufgabe steht, diese Kirche *an einem bestimmten Ort ins Leben zu rufen* und sie mit allen ihren Organen auszustatten, dringend notwendig und unverzichtbar wird. Es ist nicht schwer, den Vorschlag einer afrikanischen oder asiatischen Theologie zu kritisieren und sich darüber ironisch auszulassen. Macht man sich aber genügend klar, daß Evangelisation nicht das Aufzwingen einer Abhandlung oder eines Modells meint, sondern die Übermittlung einer Botschaft, die dem Leben aller Menschen Sinn und Wert verleiht, ganz gleich in welchem Kulturbereich sie leben? Unter dieser Bedingung und nur unter dieser Bedingung kann die Evangelisierung humanisierend wirken, d. h. Ent-

wicklung, kulturelle Reaktivierung, Beseelung, Bewußtwerdung, kurzum Heil bedeuten.

Mir scheint, daß da das eigentliche Problem liegt. Auf der Ebene seiner Kultur stirbt ein Volk, lebt es jahrhundertlang auf Sparflamme oder wird wiedergeboren. Und letztlich stellt sich das Problem von Entwicklung und Heil ebenfalls auf der Ebene der Kultur, das heißt, auf der Ebene der Interpretation der Welt durch ein Volk.

In der Kirche muß dieser Prozeß der Identitätsfindung und der Befreiung der Völker zuerst erkannt werden, damit diese sich als Völker wiederfinden und ihre Eigenart wiederentdecken können. Dieses impliziert, daß dem Willen der Völker, sich gesellschaftlich so zu bilden, wie es ihnen gemäß ist und für sich selbst eine Kirche nach ihren eigenen Traditionen und Fähigkeiten aufzubauen, genüge getan wird (*Ad Gentes* Nr. 22). Die Weltbischofskonferenz über die Evangelisierung der Welt der Gegenwart im Jahr 1974 war zweifelsohne ein Ort, an dem diese Forderung mit Schärfe und Tiefe zum Ausdruck kam. Sie umfaßt das ganze Problem der einzelnen Kirchen, in Klarschrift auf der Ebene der Gesamtkirche dargestellt. Wenn sie es jedoch wirklich einsehen würde, müßte die Kirche den Völkern, die sie evangelisiert hat, für gewisse enge Anschauungen, für gewisse Äußerungen eines eurozentrischen Triumphalismus und für gewisse Assoziationen zu säkularen Interessen um Verzeihung bitten.

Das Zweite Vatikanum lädt uns ein, unsere Ansichten über die Natur der Kirche zu revidieren. Im Zentrum stand ihre Bejahung einer wahren Katholizität. Das Konzil bestätigt, daß die Kirche gleichzeitig *einheitlich und verschieden* ist. Nicht unterschiedlich wider Willen und mangels Besserem, sondern aus der Notwendigkeit ihrer Natur und ihrer Mission. Die Kirche Jesu Christi entsteht aus der Gemeinschaft von vielfältigen Ortskirchen. «Darum gibt es auch in der kirchlichen Gemeinschaft zu Recht Teilkirchen, die aus ihren eigenen Überlieferungen leben, unbeschadet des Primats des Stuhles Petri, welcher der gesamten Liebesgemeinschaft vorsteht, die rechtmäßigen Verschiedenheiten schützt und zugleich darüber wacht, daß die Besonderheiten der Einheit nicht nur nicht schaden, sondern ihr vielmehr dienen. Daher schließlich zwischen den verschiedenen Teilen der Kirche die Bande einer innigen Gemeinschaft hinsichtlich der geistigen Güter, der apostolischen Arbeiter und der zeitli-

chen Hilfsmittel. Zu dieser Gütergemeinschaft nämlich sind die Glieder des Gottesvolks berufen, und auch von den Einzelkirchen gelten die Worte des Apostels: «Dienet einander, ein jeder mit der Gnadengabe, wie er sie empfangen hat, als gute Verwalter der vielfältigen Gnadengaben Gottes» (1 Petr 4,10).

Schlußüberlegungen

Der Einsatz ist von größtem Gewicht. Es kommt darauf an, unsere Verschiedenheit (Identität) zu bewahren, ohne der verkündeten Botschaft Abbruch zu tun. Dies kann nur durch eine hermeneutische Auslegung ermöglicht werden. Man kann nur dann in gültiger Weise in einer anderen Kultur über den Sinn Gottes sprechen, wenn man selbst in seiner eigenen Kultur fest verankert ist: *niemand kann ohne Standort reden*. Man kann die Begegnung mit einer anderen Religion nur auf dem Weg der Tradition, als Verständigungsmittel erleben. In dieser Weise entwickelt sich die Hermeneutik in dem Maße zum Dialog, als man selbst auf dem Boden seiner eigenen Tradition bleibt und wo man das eigene historische Bewußtsein erkennt. Das ist ein wichtiger Gedanke. Die christliche Sprache erscheint inmitten einer vorher bestehenden religiösen Sprache, für die sie die Verantwortung übernimmt, sie vollendet und verwandelt. Anders ausgedrückt, die menschliche und religiöse Erfahrung der Völker stellt den Ort dar, von dem aus man Christus erkennen und begegnen kann.

Man erkennt, was hieraus für die christliche Mission folgt: sie kann nicht mehr, wie früher, von einer abstrakt zugestandenem Universalität des Christentums ausgehen, sondern nur von seiner Partikularität. Eine abstrakte Betrachtungsweise des Christentums als allgemeine Religion kann leicht zum Imperialismus führen.

Wenn wir das Christentum als eine Religion neben anderen Religionen sehen, sind wir gezwungen, Gott nicht als von vornherein einer einzigen exklusiven, intoleranten und erobernden Tradition verhaftet zu betrachten, sondern als *eschatologisches Problem* der Begegnung der Kulturen mit ihren unüberwindlichen Unterschiedlichkeiten. Man entdeckt Gott in den Begegnungen, die er hervorruft. Und sein Antlitz wird erst am jüngsten Tag sichtbar werden. «Ich war fremd und Ihr habt mich aufgenommen» (Mt 25, 35). Ja, «Gott offenbart sich immer, indem er

die Zeichen zerreißt, die jedoch wie ehemals der Vorhang im Tempel, seine Ankunft anzeigen. Er schenkt sich nur in den Spannungen und dem Aufbau der Gemeinschaft der Menschen», schreibt M. Certeau in sehr feinfühligem Weise¹³. L. Hurbon führt weiter aus: «Angesichts einer Kultur von afrikanischem, asiatischem oder afro-amerikanischem Typ verhält sich das Christentum als eine a priori universale Religion und weigert sich, die Eigenart ihrer Sprache anzuerkennen. Aber gerade auf dem Boden dieser Eigenarten sollte es seine Mission in den anderen Kulturen betreiben. Hinzu kommt nämlich, daß jegliche Mission zunächst eine Beleidigung der Kulturen darstellt. Jede Ankündigung der Ankunft des Reiches ereignet sich eben genau dort, wo verschiedene Kulturen aufeinanderstoßen.»¹⁴

Diese Überlegungen, die hier leider nicht weiter ausgeführt werden können, entspringen der richtigen Überzeugung, daß die Kirche sich nicht mit dem Reich Gottes identifiziert. Anders ausgedrückt: die Kirche besitzt weder Jesus Christus noch das ewige Heil. Im Grunde ist der Ausdruck Heil ein Synonym für Reich, das heißt, es bedeutet die Anwesenheit Gottes als Heilbringer, der durch Christus im Kosmos und in allen historischen Epochen und insbesondere im Innersten eines jeden Menschen, der es wünscht, handelt. Denn Gott bewirkt das Heil des Menschen durch die Anstrengung, die der Mensch selbst zu seinem Heil vollbringt. Man kann also sagen, daß prinzipiell das Heil und die Welt des Menschen und seine Geschichte koexistent sind. Das Heil vermählt sich mit dem Schicksal des Menschen, um es zu vollenden. Das Wirken der Evangelisierung ist mit den Windungen, den Sprüngen und den Erneuerungen der Geschichte verbunden¹⁵. So gesehen, ist das Reich nichts anderes als die zum Geist Christi bekehrte Welt. Es ist also weit davon entfernt, sich der Welt zu widersetzen, so wie es auch weit davon entfernt ist, sich nur auf sich selbst zu beziehen. Es ist also nicht mehr gezwungen, sich zurückzuziehen oder sich in fataler Weise in einer parallelen Geschichte einzurichten.

An dieser Stelle nähern wir uns wieder den Perspektiven, die durch das Zweite Vatikanum eröffnet wurden. *Gaudium et Spes* stellt die Kirche mitten in die Welt, nicht ihr gegenüber. Die Probleme der Menschen unserer Zeit sind es, die den Christen und die Kirche fesseln. Diese Kirche behauptet nicht mehr, ausgestattet mit der Wichtigkeit eines allgemein anerkannten

Lehramts, den Anspruch, eine fertige Lösung anzubieten, sondern sie ist, nach der glücklichen Formulierung Johannes' XXIII., bereit, mit allen Menschen guten Willens danach zu suchen, indem sie gewillt ist, nicht nur auf die Spezialisten für die technischen Seiten dieser Probleme zu hören, sondern die Überlegungen, die durch das Evangelium Jesu Christi inspiriert werden, mit all denjenigen, die über unsere Zeit nachdenken, gemeinsam zu beraten. Das stets wachsende Bewußtsein dafür, daß die Welt selbst ein Sakrament Gottes ist, kann sicherlich zu einer Erweiterung der durch das Zweite Vatikanum eröffneten Perspektiven führen. Wäre es wirklich abwegig, sich die anderen Religionen als Sakramente der verschiedenen Aspekte des Reichs vorzustellen? Die Säkularisierung der Welt schreitet immer weiter voran, diejenige der Kirche ebenfalls. Vermutlich ist es ihre Aufgabe, in der Welt eher als Sauerteig zu wirken, denn als Stadt auf dem Berg. Sobald sich die Welt in aller Deutlichkeit als das Sakrament Gottes erweisen wird, wird die Rolle der Kirche (in ihrer historischen Form) und aller anderen Religionen aufhören zu bestehen. Die Welt wird selbst Kirche sein, das heißt, das wahre Volk Gottes in der ganzen Würde der Sohnschaft seiner Glieder, die endgültig für und durch Christus begründet ist.

Dies alles führt uns dazu, den fundamentalen Fragen über die Rolle der Kirche nachzugehen – der kleinen Herde Christi, die von Tag zu Tag mehr eine Minderheit wird. In welcher Weise kann sie den anderen Religionen und Kulturen der Ort ihrer Vollendung in Christus sein? Wie sind diese an ihr orientiert? (*Lumen Gentium*, Nr. 16). Müssen die anderen Religionen, um ihre Vollendung in Christus zu erfahren, in Christus sterben und wiedergeboren werden, oder muß die Ortskirche ebenfalls in die Wasser dieser Religionen untertauchen und im Glanze ihrer messianischen Rolle wiederauftauchen, ganz so wie ihr göttlicher Begründer, als er von seinem Wegbereiter getauft wurde?

Von daher wird das Missionsprojekt für alle Menschen verständlich, eine Mission, die nicht eine Erscheinung des Christentums ist, sondern aus der eschatologischen Hoffnung geboren wird. Für das Zweite Vatikanische Konzil bestand die missionarische Verantwortung der Kirche gerade in der Zurückführung der Werte der anderen Religionen auf Christus, den Begründer aller Werte. Am Ende der Zeiten wird sie vollkommen vollendet sein (*Ad Gentes*, Nr. 9).

Wenn also die Kirche selbst einer Vollendung am Ende der Zeiten entgegenstrebt (*Lumen Gentium*, Nr. 5), kann man dann sagen, daß die Kirche und die anderen Religionen ihre Vollendung in Christus finden sollen, im Innern des Reiches, am Ende der Zeiten? Gibt es also eine gemeinsame Vollendung, eine gemeinsame Bekehrung, eine gemeinsame Ergänzung, die alle Religionen, das Christentum inbegriffen, zu ihrer Vollendung in dem totalen Christus hinführen, der das eschatologische Reich darstellt? Oder ist es eher so, wie es Teilhard de Chardin ausdrückt, wenn er von den Buddhisten und den Anhängern des Konfuzius spricht: Könnten wir unseren Geist nicht ein wenig an dem kraftvollen Saft, der in ihren Adern fließt, bereichern und ihnen gleichzeitig die Mittel, ihn zu beleben, liefern? Könnten wir nicht versuchen, uns selbst zu vervollständigen, indem wir sie bekehren?

Wir befinden uns mit solchen Gedanken in Übereinstimmung mit Professor J. Mbiti, der ausdrücklich erklärt: «Das Christentum hat viel zu lange und viel zu viel gesprochen; vielleicht hat es zu wenig zugehört. Viel zu lange hatte es über andere Kulturen und Gesellschaftsformen geurteilt, während es sich selbst jeglicher Kritik entzog. *Möglicherweise ist die Zeit gekommen, in der das Christentum des Westens sich den anderen Religionen und Kulturen mit mehr Bescheidenheit nähern sollte, wenn es hier und in Afrika wirksam werden soll. Das Christentum muß das Erbe der Tradition mit beweglichem Geist und der Bereitschaft, es zu verändern und durch ihn verändert zu werden, angehen.* Insbesondere möchte ich unsere Mitbrüder in Europa und Amerika bitten, uns zu erlauben, Dinge zu tun, die in ihren Augen Irrtümer sind; erlaubt uns, auf unserem Kontinent mit dem Christentum Verwirrung zu stiften, ganz so, wie ihr es, um es freundlich auszudrücken, in Europa und Amerika habt tun können. Wenn wir über bestimmte Themen des Christentums oder anderen akademischen Stoff sprechen oder schreiben, dann erwartet nicht, daß wir das Vokabular und die Art und Weise, die in Amerika gebräuchlich sind, übernehmen. Erlaubt uns, gewisse Dinge auf unsere eigene Weise zu sagen, ob wir im Irrtum sind oder nicht. *Wir stehen hier vor allem vor der Aufgabe, das unveränderbare Evangelium so gut wie möglich zu vermitteln.*»¹⁶

Dies sind in Kürze einige der Fragen, die mir bei der Meditation über das Leitthema dieses Heftes kamen. Schließlich habe ich mich gefragt,

ob es nach so vielen Jahrhunderten der Trennung zwischen der christlichen Theologie und den nichtwestlichen Kulturen vielleicht zu früh ist, um beide Seiten in einer gütigen Weise zu vereinen, ohne daß eine zweifache Purifizierung stattgefunden hätte: einmal diejenige der wissenschaftlichen westlichen Kultur, die von unbewußten verweigernden Postulaten geleitet ist, und diejenige der christlichen Theologien, die in veralteten Formeln und Methoden befangen

sind. Ein solches Werk braucht gewiß noch viel Zeit. Und ich glaube an die Macht des geduldigen Wartens. Ich weiß von vielen Theologen der Dritten Welt, die im Augenblick im Stillen daran arbeiten, günstige Bedingungen zu schaffen für eine neue Welt des Denkens, in der der christliche Glaube und die menschliche Vernunft aufeinander zugehen könnten. Wie Brückenbauer arbeiten sie an einer Verbindung zwischen lose nebeneinanderstehenden Arkaden¹⁷.

¹ Erklärung der Bischöfe Afrikas und Madagaskars: Die Evangelisation in gemeinsamer Verantwortung betreiben. In: *La Documentation catholique* 1974, Nr. 1664, 995.

² Ebd.

³ Zitiert von Kardinal P. Zougrana in: *Bulletin de Théologie africaine* Bd. II, Nr. 4, 142.

⁴ *Culture et religions: Présence africaine* 1976, 174.

⁵ (Löwen 1977) 296 f.

⁶ *Col. Le Sycomore* (Namur/Paris 1979) Bd. I, 347 f.; Bd. II, 245 f.

⁷ *CONCILIUM* 16 (1980/2) 124.

⁸ Eine aufschlußreiche Arbeit zu diesem Thema: E. Poulet, *Histoire, Dogme et critique dans la crise moderniste* (Paris 1962). Der eilige Leser kann sich erkundigen bei G. Tresmontant, *La crise moderniste* (Paris 1979).

⁹ Kardinal Malula, *L'évêque africain hier et aujourd'hui* (Kinshasa 1980).

¹⁰ O. Bimwenyi Kweshi, *Inculturation en Afrique et attitudes agents de l'évangélisation*, In: *Bulletin de Théologie africaine*, Bd. III, Nr. 5, 6–7.

¹¹ E. Dussel, *Histoire et Théologie de la libération* (Paris 1974) 71–72.

¹² Vgl. *La reconnaissance des différences, chemin de la solidarité. Deuxième rencontre d'Africains et d'Européens, organisée par la Société Africaine de Culture et Terre Entière avec la collaboration des Amis italiens de Présence Africaine* (Brazzaville, 21–26 février 1974, Paris 1973). Vgl. ebenfalls *Civilisation noire et église catholique, Colloque d'Abidjan, 12–17 Septembre 1977, Présence Africaine, Paris 1978*.

¹³ M. de Certeau, *L'étranger ou l'union dans la différence*, (Paris 1969) S. 224.

¹⁴ L. Hurbon, *Dieu dans le vaudou haïtien* (Paris 1972) 239–240.

¹⁵ Wenn es eine universale «Offenbarung» gibt, die über die historische (jüdisch-christliche) Offenbarung hinausgeht, dann gibt es auch ein Wort Gottes außerhalb der Kirche und ein Heil, das durch nichtchristliche religiöse Mittel und sogar durch «profane» Meditationen, die in demselben Maße differenziert sind wie die Ideale der Menschen, erreicht werden kann. Die Kirche zeigt ihre Bereitschaft und ihr Bemühen, alle menschlichen Regungen zu begreifen und zu achten. In dem Maße, in dem sie authentisch sind, bedeuten sie eine «Vorbereitung» auf das Evangelium» (*Lumen Gentium*, Nr. 16).

¹⁶ Zitiert von R. De Haes, *La théologie des religions après Vatican II*, in: *La pertinence du Christianisme en Afrique. VIe Semaine Théologique organisée par la Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa* (1972) 437.

¹⁷ Diese Überzeugung war die Grundlage für die Gründung der *Association Œcuménique des Théologiens du Tiers Monde* im Jahr 1976. Vgl. O. Bimwenyi Kweshi, *Déplacements, A l'origine de l'association Œcuménique du Tiers-Monde*, in: *Bulletin de Théologie africaine*, Bd. II, Nr. 3, 41–53. Die Publikationen dieser Gemeinschaft bedeuten ohne Zweifel hervorragende Ereignisse in der Geschichte der theologischen Bewegung der Gegenwart. Hierzu seien zitiert Ch. Abesamis und andere, *Theologiens du Tiers-Monde. Du conformisme à l'indépendance. Le colloque de Dar-Es-Salaam et ses Prolongements* (L'Harmattan, Paris 1978); Kofi Appiah-Kubi und andere, *Libération ou adaption? La théologie africaine s'interroge. Colloque d'Accra* (L'Harmattan, Paris 1979); Virginia Fabella, *Asia's struggle for full Humanity: Towards a relevant Theology; Papers from the Asian Theological Conference* (Maryknoll, New York 1979).

Aus dem Französ. übers. v. Edith Ruser-Lindemann M.A.

NGINDU MUSHETE

1937 geboren. Studien an der Universität Lovanium in Kinshasa und an der Sorbonne in Paris. 1973 Promotion zum Dr. theol. mit einer Dissertation über die Religionsphilosophie Lucien Laberthonnières. Derzeit Professor für Fundamentaltheologie an der Theologischen Fakultät von Kinshasa. Er gehört zum Gründerkreis der Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt und ist Herausgeber des «*Bulletin de Théologie Africaine*», des offiziellen Organs der Ökumenischen Vereinigung afrikanischer Theologen. Veröffentlichungen u.a.: *Unité et pluralité de la Théologie: Revue du Clergé Africain* (1967); *Foi chrétienne et raison historique chez L. Laberthonnière: Revue d'Histoire Ecclésiastique* (1974); *Authenticité et christianisme en Afrique. Le cas du Zaïre: Le Monde Moderne* (1976); *Le problème de connaissance religieuse d'après L. Laberthonnière* (1978); *La Théologie Africaine. De la polémique à l'irénisme critique: Bulletin de Théologie Africaine* (1980). Anschrift: B.P. 823, Kinshasa XI, Republik Zaïre.