

ger verteidigt: J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre* (München 1982) 209–211 (Text wurde 1976 geschrieben!), später aber zurückgenommen in Reaktion auf den Schlußbericht der Anglikanisch/römisch-katholischen Internationalen Kommission: J. Ratzinger, *Probleme und Hoffnungen des anglikanisch-katholischen Dialogs: Internationale Zeitschrift Communio* 12 (1983) 244–259 (hier: 254–255).

²⁰ ARCIC, Authority I, Nr. 24; Authority II, Nr. 30: *Growth in Agreement* (aaO.) 98 und 114.

²¹ Information Service SPCU 1974/24, 14–17. Vgl. P. Gregorios u. a., *Does Chalcedon Divide or Unite?: Toward Convergence in Orthodox Christology* (Genf 1981) 1–16.

²² H. Witte, aaO. 31f.

²³ AaO, 42f. Vgl. Christian Duquoc, *Des Eglises Provisoires* (Paris 1985) 97–115.

²⁴ Witte, aaO. 75f.

²⁵ W. Hryniewicz, *La hiérarchie des vérités. Implications oecuméniques d'une idée chrétienne: Irénikon* 51 (1978) 470–491. Vgl. U. Valeske, aaO. 49–52.

²⁶ H. Witte, aaO. 45f. Valeske aaO. 26.

²⁷ *Summa theologiae* II, II, 1, 6 ad 6. Valeske, aaO. 71–77.

²⁸ H. Witte aaO. 290f.

²⁹ AaO. 132–162.

³⁰ AaO. 1622ff. (Hier: 179).

³¹ P. Hoogeveen, *Belijden in Context I u. II* (Utrecht 1985). Vgl. H.-G. Link (Hg.), *Confessing Our Faith Around the World I–V* (Genf 1983–1986).

³² Vgl. M. Thurian u. a., *Ökumenische Perspektiven von Taufe, Eucharistie und Amt* (Verl. Otto Lembeck/Verl. Bonifatius-Druckerei, Frankfurt am Main/Paderborn 1983).

³³ Siehe die Themen in «*Growth in Agreement*». Zur Studie von «*Glauben und Kirchenverfassung*» siehe H.-G. Link (Hg.), *Apostolic Faith Today. A Handbook for Study* (Faith and Order Paper No. 124, Genf 1985).

³⁴ H. Meyer, *Fundamental Difference – Fundamental Consensus: Midstream* 25 (1986) 247–259.

³⁵ M. Thurian (Hg.), *Churches Respond to BEM I u. II* (Faith and Order Papers No. 129 u. 132, Genf 1986).

³⁶ H. Mühlen, *Die Bedeutung der Differenz zwischen Zentraldogmen und Randdogmen für den ökumenischen Dialog: J. L. Leuba/H. Stirnimann* (Hgg.), *Freiheit in der Begegnung. Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs* (FS Otto Karrer) (Verl. J. Knecht/Evangel. Verlagswerk, Frankfurt am Main/Stuttgart 1969) 191–227.

Aus dem Niederländischen übers. von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ANTON HOUTEPEN

1940 geboren. Studium der Theologie in Hoeven, Nijmegen und Heidelberg. Derzeit Außerordentlicher Professor für Fundamentaltheologie an der Erasmus-Universität in Rotterdam und Direktor der Abteilung Ökumenik des Interuniversitären Instituts für Missiologie und Ökumenik in Utrecht. Veröffentlichungen: *Onfeilbaarheid en Hermeneutiek* (Diss., Brugge 1973); *Theology of the Saeculum* (Kampen 1976); *Lehrautorität in der ökumenischen Diskussion: Verbindliches Lehren der Kirche heute*. Beiheft zu «*Ökumenische Rundschau*» Nr. 33 (Frankfurt am Main 1978) 120–208; *People of God. A Plea for the Church* (London/New York 1984); *De Petrusdienst van de bisschop van Rome* (Amersfoort 1985); *In God is geen geweld* (Vught 1985). Anschrift: Paul Huflaan 41, NL-3584 GB Utrecht, Niederlande.

Alphonse Ngindu Mushete

Die Auffassung von Wahrheit in der afrikanischen Theologie

I. Eine Theologie für Afrika

Das Wort Johannes' XXIII.: «Die Kirche in Afrika wird afrikanisch sein, oder sie wird nicht sein»¹ kommentierend erklärte der afrikanische Kardinal B. Gantin im Jahre 1982: «*Die Theologie in Afrika wird afrikanisch sein, oder sie wird nicht sein.*» «Das bedeutet», fährt der Prälat fort, «daß sie das ganz eigene Werk der Afrikaner sein wird, indem diese – natürlich in den jeder

menschlichen Unternehmung innewohnenden Grenzen – die Kategorien ihrer Kultur anwenden, ihrer Sensibilität und ihrem eigenen Geist folgen.»²

Seit ein wenig mehr als zehn Jahren wissen diejenigen, die das aktuelle Zeitgeschehen und den theologischen Dialog in Afrika aufmerksam verfolgen, daß die afrikanische Theologie nicht mehr bloß ein Programm ist, sondern eine lebendige und erkennbare Realität. «Die afrikanische Theologie existiert», bestätigt Pater Maurier. «Sie läßt sich leicht entdecken! Wir wollen nicht von der Theologie «am Arbeitsplatz» sprechen, die man in den Seminaren, auf Tagungen, in Predigten lehrt; nicht von jener der Pfarrer, der Basisgemeinden, der Aktivitäten der Bischöfe. Wir wollen nur über das sprechen, was sich in Schriftform verbreitet ... und sich als wohlüberlegte, systematische Arbeit präsentiert. Dessen Menge ist beachtlich.»³

Abgesehen von ihrem inneren Wert repräsentiert die afrikanische theologische Bewegung heute ein kulturelles und kirchliches Phänomen von großer Bedeutung.

Mehrere neue Bücher⁴, zahlreiche Zeitschriftenartikel, ein ganzer Komplex von Themen, Begriffen und Formeln bemächtigen sich immer mehr der Geister und demonstrieren eine Bewegung, deren Größe immer mehr wächst. Pfarrer und Theologen, Kleriker und Laien, Mönche und Nonnen werden mitgerissen von etwas, das inzwischen einer Flutwelle gleicht. So wie Malcolm McVeigh schreibt: «Afrikanische Theologie ist außerordentlich lebendig und tätig. Sie erlebt eine Phase der Erregung und der Unruhe. Das Neue taucht auf: Ideen und Perspektiven, die nicht allein Afrika und die afrikanische Kirche, sondern das Christentum der ganzen Welt bereichern werden. Die Weltkirche wird gut daran tun, die Diskussion zu verfolgen.»⁵

Seit der Gründung der Ökumenischen Vereinigung Afrikanischer Theologen (AOTA) im Jahre 1977 kann man eine intensive theologische, ökumenische, interuniversitäre und äußerst wissenschaftliche – im doppelten Wortsinn: positiv und spekulativ – Aktivität miterleben⁶.

Wie in allen derartigen Fällen ist die gedankliche Einheit nicht so beschaffen, daß sie nicht doch Raum für Unterschiede der Akzente, ja selbst für bemerkenswerte Meinungsverschiedenheiten ließe. Daher findet man bei Bischof Tshibangu mehr Sorge um den Ausgleich als bei Eboussi, der schärfer und manchmal sogar grob ist, und der sein Thema wie die Eruption eines außer sich geratenen Glaubens vorbringt. Eboussi schreibt insbesondere: «Wenn wir uns fragen, ob der Afrikaner oder irgendein Afrikaner, der sich seiner Identität, seiner Zusammenhänge und seiner Verantwortungen bewußt ist, Christ sein kann, dann befragen wir uns über den ursprünglichen Sinn des Christentums, von den Dogmen her näher zur Quelle hin vordringend.»⁷

Doch ich muß eine Feststellung hinzufügen: Das Auftreten der afrikanischen Theologie entspricht keiner spontanen Hervorbringung. Sie befindet sich eindeutig in der Fortsetzung der Emanzipationsbewegungen und der Eroberung der politischen und kulturellen Autonomie, die die Geschichte des schwarzen Kontinents so nachdrücklich, nämlich seit mehr als dreißig Jahren bestimmen. Man muß hier viel direkter die Bewegung für «Négritude» und die aus-

schlaggebende Aktion der Afrikanischen Gesellschaft für Kultur und besonders ihren Gründer Alioune Diop nennen.

Auf der Ebene der eigentlich theologischen Reflexion ist es angebracht, den Einfluß des Zweiten Vatikanischen Konzils und seiner Lehre über Kollegialität, Mitverantwortung und Gemeinschaft, die zwischen den alten und den jungen Kirchen herrschen sollen, zu vermerken. Mir scheint, man beachtet das nicht genug: Die Begriffe kirchliche Mitverantwortung und Gemeinschaft sind so zentral, so entscheidend und so ergiebig, daß sie in sich selbst schon eine ganze Theologie der Ortskirche enthalten. Hinzufügen muß man, daß quer durch die ökumenische Bewegung ähnliche Bedenken innerhalb des Ökumenischen Rates der Kirchen auftreten. Im Mai 1974 forderte die dritte Versammlung der Konferenz der Kirchen ganz Afrikas (CETA), die in Lusaka in Sambia tagte, die jungen Kirchen auf, ein Moratorium betreffs der personellen und finanziellen überseeischen Unterstützung zu verlangen. Der Angelpunkt der Debatte, die durch das Moratorium in allen Kirchen entzündet wurde, ist offensichtlich die dringende Notwendigkeit, die lähmenden Fesseln ihrer Abhängigkeit von fremder Hilfe abzuwerfen und an Ort und Stelle die Mittel zu finden, autonome und verantwortliche kirchliche Gemeinschaften zu werden. Das große Verdienst der CETA in ihrem Aufruf zu einem Moratorium ist, sich nicht mit Willenserklärungen zufriedengestellt zu haben, und ein Aktionsprogramm festgelegt zu haben, wodurch die Bevormundung durch die Schwesterkirchen des Westens abgeschüttelt werden soll.

Die objektive Analyse der Situation der afrikanischen Völker sowohl in Afrika als auch in der Diaspora zeigt, daß auf ihnen weiterhin eine Situation des Beherrschtwerdens lastet, die aus der Kolonisation hervorgegangen war. Diese Situation nimmt heute verschiedene Formen an: Rassismus in Südafrika, Neokolonialismus bald da, bald dort, Unterentwicklung, die durch die wirtschaftliche Ausbeutung der Großmächte verschärft wird, kultureller Imperialismus, der sich hinter tausend harmlosen Bezeichnungen versteckt.

Diese Situation besteht auch innerhalb der Kirchen immer noch, denn das aus dem Westen eingeführte Vorbild wird immer noch vorgegeschrieben und angenommen, und die Ortskirchen werden in einem Zustand sowohl geistli-

cher, institutioneller als auch materieller Unmündigkeit belassen. Diese Situation trifft vor allem für die theologische Reflexion zu. Die von den Missionsschulen unter dem Namen der Theologie der Heidenbekehrung, der Vorläufigkeit, der Kircheneinpflanzung ausgearbeiteten Lehren haben das Leben der Kirchen weitgehend durchdrungen und tun es immer noch.

Trotz den Bemühungen des Zweiten Vatikanischen Konzils und des Ökumenischen Rates der Kirchen und eine Öffnung sind es immer noch die westlichen Modelle – übermittelt durch eine bestimmte Methodologie, eine bestimmte Bibellektüre und eine bestimmte, dem christlichen Westen eigene Vorstellung von Mensch und Welt –, die sich weiterhin behaupten.

Nicht aus Masochismus oder der Lust, sich selbst die Schuld zuzusprechen, ist es wichtig, sich immer wieder dieser Geschichte zu erinnern. Es geht dabei einfach darum, die Wahrheit zu tun. Es geschieht, um zu überprüfen, ob dieser Vorgang wirklich abgeschlossen ist. Es geschieht nicht zuletzt auch, um zu untersuchen, ob wir verstanden haben, daß jede Evangelisierung voraussetzt, daß die zu übermittelnde Botschaft übersetzt werden kann; Übersetzung bedeutet ihre Präsentation in einer solchen Art und Weise, daß ihre Bedeutung von denen, an die sie gerichtet ist, aufgenommen und angeeignet werden kann, daß sie von ihnen in der Ausarbeitung ihrer eigenen Theologie und für den Aufbau ihrer Kirche ausgewertet werden kann. Nur unter dieser Bedingung kann eine Evangelisierung bedeutsam sein, d. h. Faktor für die Entwicklung, für die kulturelle Reaktivierung, für den Aufschwung und die Bewußtseinsbildung – kurz für das Heil – sein.

In der Kirche muß diese Bewegung der Wieder-Identifizierung und Befreiung der Völker, die sich als Völker wiedererkennen und sich in ihrer Einzigartigkeit wiederentdecken, zunächst einmal anerkannt werden. Das setzt voraus, daß dem Willen der Völker, sich nach ihrem eigenen Willen zu Gesellschaften zu formieren und ihre Kirche gemäß ihrem eigenen Geist zu errichten, Gerechtigkeit widerfährt. Das alles ist das Problem der Ortskirchen, das sich hier stellt⁸. Aber um es einmal wirklich anschaulich darzustellen, müßte die Kirche Europas damit den Anfang machen, daß sie die Völker, die sie evangelisiert hat, um Verzeihung bittet für gewisse beschränkte Sichtweisen, für bestimmte Erscheinungen eines eurozentrischen Triumphalismus und für

bestimmte Verhaltensweisen, mit denen sie sich zum Komplizen weltlicher Interessen gemacht hat.

Diese Fakten sind wohlbekannt. Und es ist banal und sogar langweilig geworden, an sie zu erinnern. Aber es ist wichtig, hier zu betonen, daß man die uns vorgelegte Theologie in genau diesem Kontext der Bedenken einordnen und verstehen muß.

II. Die drei charakteristischen Merkmale der afrikanischen Theologie

Drei Merkmale charakterisieren die afrikanische Theologie seit 1970 besonders deutlich. Sie hält mit Entschlossenheit die Verbindung zwischen Religion und Kultur aufrecht; sie ist sehr aufmerksam für die Welt- und Entwicklungsprobleme; sie ist ökumenisch und offen für die Beziehungen zu den verschiedenen Weltreligionen.

1. Eine Theologie der Kultur

Während sie die Missionstheorien sowohl über das Heil der Ungläubigen als auch über die Anpassung gleichermaßen ablehnen, sind die afrikanischen Theologen dabei, eine entschlossene induktive Theologie der nichtchristlichen Religionen auszuarbeiten. Ihr Ansatz gründet in einer wichtigen Überzeugung, nämlich, daß man in einer anderen Kultur über den Sinn Gottes nicht verbindlich sprechen kann, wenn man nicht selbst in seiner eigenen Kultur verwurzelt ist. Wir sind immer eingebunden. Soziologisch und historisch. Tatsächlich ist die Erfahrung der Begegnung mit anderen Religionen nicht anders möglich als über die als Sprache verstandene Tradition. Die Hermeneutik wird so zum *Dialog*, insoweit man selbst auf dem Boden seiner eigenen Tradition steht und man sich in dem historischen Bewußtsein wiederfindet.

Dies hat der zairische Theologe O. Bimwenyi gut erkannt und analysiert. Die von Gott her kommende Offenbarung (göttlicher Pol) richtet sich an geschichtlich und kulturell konditionierte Menschen (menschlicher Pol): zwei grundlegende Pole des Offenbarungsgeschehens, verstanden als Kommunikationsprozeß; zwei wesentliche und konstituierende Pole, die sich nicht gegenseitig zerstören können, ohne gleichzeitig die Wirklichkeit der Botschaft zunichte zu machen und dadurch die Kommunikation zu gefährden⁹.

Und so stellt sich die gott-menschliche Struktur der Glaubenserfahrung dar: die christliche religiöse Sprache enthüllt sich und nimmt Sinn an nur *innerhalb einer präexistierenden religiösen Sprache, die sie übernimmt, erfüllt und verwandelt*. Konkret bedeutet das, daß die menschliche und religiöse Erfahrung der afrikanischen Völker der ideale Ort ist, wo Christus von den Afrikanern gefunden und wiedererkannt werden kann.

Man kann verstehen, daß aus dieser Perspektive die grundsätzliche Frage für uns nicht einfach heißt: Wie können wir Christus afrikanisch darstellen?, sondern vielmehr: Wie können wir den im Zentrum unserer Geschichte und unserer afrikanischen Kulturen gegenwärtigen Christus verstehen, bekennen und denken?

Diese Theologie hat eine direkte Einwirkung auf die christliche Mission in Afrika heute. *Sie kann nicht mehr wie ehemals von der vom Christentum abstrakt und dogmatisch geltend gemachten Universalität ausgehen, sondern nur noch von seiner Besonderheit*. Die rein abstrakte Betrachtung des Christentums als Universalreligion führt leicht zum Imperialismus. Wenn man dagegen das Christentum als eine Religion unter anderen ansieht, zwingt uns das, uns Gott nicht mehr als eine einer einzigen, exklusiven, intoleranten und eroberungslustigen Tradition eingeschriebene Vorgabe vorzustellen, sondern als ein Geheimnis, als ein eschatologisches Problem der Begegnung der Kulturen in ihren unaufhebbaren Verschiedenheiten. Wir entdecken Gott in den Begegnungen, die er anstiftet. Und sein Antlitz wird sich nicht ganz enthüllen bis zum letzten Tag. «Ich war fremd, und ihr habt mich aufgenommen» (Mt 25,35).

2. Eine Theologie der Brüderlichkeit und der Förderung der Menschlichkeit

In Afrika, wo wir stark mit der Entwicklung beschäftigt sind, erhält die Frage nach der Förderung der Menschlichkeit eine entscheidende Bedeutung. Und wir sind immer mehr davon überzeugt: Die große Gefahr für den christlichen Glauben wird nicht aus der dogmatischen Gesinnung kommen, sondern von den Notwendigkeiten des Handelns. So lautet die Botschaft der afrikanischen Theologie: Der Dienst an der ganzheitlichen Förderung des Menschen ist wesentlicher Bestandteil der Botschaft des Evangeliums. Für uns heißt evangelisieren, den Menschen in allen Dimensionen seiner Berufung zum

Sohn oder zur Tochter Gottes zu entfalten. Folglich können die soziopolitische, ökonomische und kulturelle Dimension jedes Menschen nicht von seiner religiösen Dimension getrennt werden. Das entspricht der afrikanischen Anthropologie in dem, was ihr Bestes ausmacht, nämlich auf der einen Seite dem Sinn für die Einheit von «profaner Welt und heiliger Welt», und auf der anderen Seite dem Sinn für den Menschen als Geheimnis der Solidarität und der Gemeinschaft. Wenn wir das sagen, verkennen wir nicht, daß diese afrikanische Vision der Welt und des Menschen heute auf eine schwere Probe gestellt wird durch das Auftauchen neuer Probleme wie z. B. Industrialisierung, Verstädterung, demographische Expansion, moderne Wissenschaft und Technik, nicht zu vergessen die Säkularisierung und den atheistischen Materialismus. Wir glauben dennoch, daß diese Vision der Welt im großen Afrika, im Afrika der dort in der Mehrheit lebenden Bauern und Arbeiter, aktuell und lebendig bleibt.

Heute mehr denn je muß die Kirche in Afrika zur Stimme der Stimmlosen werden und die Verteidigung der menschlichen Grundbegriffe übernehmen, die die Basis und Grundlage des menschlichen Lebens ausmachen. Die Kirche muß sich mit all ihren Kräften allem widersetzen, was die menschliche Person entwürdigt, und Ungerechtigkeit, Gewalt, Unterdrückung, Verherrlichung von Blut und Rasse, Krieg und seine Konsequenzen jeder Art herausfordert¹⁰.

Es ist wichtig, hier anzumerken, daß die dem Thema der Befreiung in Afrika entgegengerichtete Aufmerksamkeit sich nicht nur auf die politischen, ökonomischen und sozialen Verhältnisse beschränkt. Die afrikanischen Theologen sprechen mehr und mehr von *anthropologischer Armut*; dies ist eine radikale Armut, weit schlimmer als die bloß materielle Armut: nämlich eine solche, die darauf beruht, daß man den Menschen nicht nur seines Besitzes beraubt, sondern ihm alles nimmt, was sein Dasein und seine Würde ausmacht: seine Identität, seine Geschichte, seine ethnische Verwurzelung, seine Sprache, seine Kultur, seinen Glauben, seine Kreativität, seine Ambitionen, sein Recht, die Stimme zu erheben...

Unter genau diesem Gesichtspunkt muß man die große Sympathie afrikanischer Denker für die Befreiungstheologien deuten. Wir sind gegen jede Unterdrückung, weil das Evangelium Jesu Christi unsere Beteiligung am Kampf um die

Befreiung der Menschen von jeder Art Entmenschlichung fordert. Aus diesem Grunde versucht die afrikanische Theologie die Solidarität der Afrikaner mit den Schwarzamerikanern, den Asiaten, den Lateinamerikanern sowie allen, die für eine ganzheitliche menschliche Existenz kämpfen, zu verwirklichen.

Man sieht, was auf dem Spiel steht. Die großen Massen heutiger Afrikaner sind für die Werte Gerechtigkeit, Frieden und Solidarität sehr empfänglich. Ohne eine Aktion in diese Richtung wird die Evangelisierung viel von ihrer Glaubwürdigkeit verlieren. Damit ist nicht alles und nicht genug gesagt. Der Einsatz für die Gerechtigkeit und die Veränderung der Welt gehört unbedingt zur Evangelisierung. Dort bietet sich ein Feld der Begegnung von Christen und Nichtchristen an, ein idealer Ort des Dialogs und der Solidarität, ein Zeichen der wahren Liebe, die im Zentrum der Botschaft des Evangeliums steht.

So lautet die Aufgabe der Kirche in Afrika heute. Es handelt sich um nicht weniger als darum, die Welt zu verändern, dem Kampf um die Gerechtigkeit Sinn und Bedeutung zu geben, indem man ihn ganz an die Offenbarung des Vorhabens Gottes in Jesus Christus bindet, indem man eine Gewißheit mitbringt, die auf den Glauben an das durch Jesu Leiden und die Auferstehung Christi vollbrachte Heil gegründet ist. Wie J. M. Ela schreibt, ist die Kirche in Afrika «mit einer Pflicht zur Wachsamkeit konfrontiert, sie ist zur Ausdauer aufgefordert... Sie muß die ausgetretenen Wege einer Praxis verlassen, die sie in einer Art dogmatischen Schlummers gefangenhält angesichts der Menschenschändung, der verblendeten Schikane, der Verstümmelungen, der Strukturen der Ungleichheit und Gewalt in den Völkern, wo das neokolonialistische System überallhin seine gewaltigen Fühler ausstreckt, und zwar im Einvernehmen mit den herrschenden Bürokratien – während der unerschämte und empörende Wohlstand einer winzigen Schicht Privilegierter die Verarmung der überwiegenden Zahl der Jugendlichen und Erwachsenen bewirkt.» Und er fügt hinzu: «Wenn sie in der augenblicklichen Geschichte Afrikas präsent sein will, muß die Kirche wohl begreifen, daß ihre Identität auf allen Ebenen der afrikanischen Gesellschaft auf dem Spiel steht; da nämlich, wo Tausende junger Afrikaner nicht aus der Masse von Bauern und Arbeitern, aus der sie hervorgegangen sind, ausbrechen können, weil sie vom Verein der Reichen, die von der Ausbeutung der

benachteiligten Schichten leben, wieder zurückgestoßen werden. Mit um ihre Rechte gebrachten Menschen, mit durch den Staatsterrorismus, Drohungen und Einschüchterungen zum Still-schweigen gebrachten Menschen muß die Kirche eine Einheit bilden, wenn sie wirklich der Leib des auf Golgotha Gekreuzigten ist. Sie muß in unsere Ausgangsverfassung zurückkehren; anhand von Situationen und Bemühungen, die von der Weigerung bestimmt sind, das Elend unseres Volkes auf die lange Dauer tatenlos mitanzusehen. Das ist der Sinn des Heils in Jesus Christus heute. Er allein zählt für uns in den Zuständen der Unmenschlichkeit, die Afrika durch vielfältige und konvergierende Faktoren auferlegt sind.»¹¹

3. Eine ökumenische Theologie

Die afrikanische Theologie – das versteht sich – ist ursprünglich ökumenisch. In Afrika sind wir sehr sensibel für das Problem der Einheit der Christen. Die Einheit Afrikas wie auch die Einheit der Welt ist gewissermaßen an die sichtbare Einheit der Christen in einem einzigen Glauben gebunden. Dieser eine Glaube ist in der Tat unsere Antwort auf das in dem einen Jesus Christus verkündete Wort Gottes. Und es ist schrecklich, zu bedenken, daß Schwarzafrika von der Geschichte dazu verurteilt worden ist, Christus nicht anders als geteilt kennenzulernen¹². Für uns ist die ökumenische Bewegung kein diplomatischer Schachzug, um gute Beziehungen zwischen christlichen Konfessionen zu erreichen. Sie ist ein innerer Anspruch unseres Glaubens. Dort, wo man nicht an diesen Trennungen, die größtenteils auf Verständnislosigkeit oder kulturelle Imperialismen zurückzuführen sind, leidet, da gibt es keine, kann es keine christliche Treue geben. Die Kirchen müssen alles daransetzen, die Verbitterungen und den Groll zu vermeiden, woran die Kirchen, die sie evangelisiert haben, gelitten haben und immer noch leiden. Gott sei Dank haben die Unterschiede zwischen den christlichen Denominationen bei uns nun einmal nicht so tiefe Gegensätze wie in Europa. Tatsächlich haben die Afrikaner die Form des Christentums angenommen, die ihnen angeboten wurde (katholisch, anglikanisch oder protestantisch), ohne dabei immer genau den Ursprung der Kirchenspaltung zu kennen. Deshalb empfinden wir weniger Schwierigkeiten, die Christen unterschiedlicher Denomina-

tionen zusammenarbeiten zu sehen. Unsere ökumenische Bewegung lehnt die Kontroversen ab, und statt dessen will sie ein klares und schlichtes Forschen nach dem Sinn der Botschaft des Evangeliums für unsere Völker sein. Als Katholiken und Protestanten sind wir aufgefordert, uns zu fragen, was wir von Christus und seinem Auftrag herausgefunden und verstanden haben. Wir müssen zusammenarbeiten, um zu erkennen, wie man Jesus Christus dem Afrika von heute und morgen wirkungsvoll verkünden kann. Bereits jetzt existiert diese Zusammenarbeit auf mehreren Gebieten: gesellschaftlicher Fortschritt, religiöse Erziehung, Übersetzung der Bibel und theologische Forschung.

Der Dialog der Kirche in Afrika betrifft auch die Nichtchristen, in diesem Falle die Anhänger traditioneller afrikanischer Religionen und des Islams. Trotz der Erfahrung der Kolonisation und ihres Systems der Entpersönlichung bewahren die afrikanischen Religionen einen großen Teil ihrer Lebenskraft. Sie tragen große geistliche Reichtümer in sich: spirituelle Lebensvision, einen inneren Sinn für Gott, die Schöpfung, die Familie, das Leben nach dem Tod usw.¹³. Ebenso müssen in bezug auf den Islam die zahlreichen Elemente betont werden, die Christentum und Islam gemeinsam sind, besonders der Glaube an einen einzigen Gott und das Gefühl der Brüderlichkeit¹⁴.

So erfaßt und so analysiert integriert sich die Theologie vollkommen in die afrikanische nachmissionarische Kirche: eine bevormundete Kirche auf der Suche nach ihrer Autonomie. Kurz, die afrikanische Theologie ist eine kontinuierliche Reflexion über das Geheimnis der Kirche und über die in ihrer existentiellen und historischen Einheit verstandene Welt, eine organische Symbiose der christlichen Tradition und der aktuellen Reflexion über das, was mit unserer geschichtlichen Situation auf dem Spiel steht. Dies hat direkte Konsequenzen für die theologische Sprache.

III. Die eigentliche Frage: Die Vielfalt der Kulturen und Zivilisationen annehmen?

Diese Beobachtungen, die ich bedauerlicherweise nicht weiter ausarbeiten kann, führen zu einer radikalen Frage nach der *wahren Universalität der Kirche Jesu Christi*. Die Frage ist wichtig. Aber sie ist nicht ganz neu. Das Christentum hat seit seinen Anfängen die Prüfung der Konfronta-

tion Einheit – Vielheit gekannt. Es hat sich zunächst der aramäischen Sprache bedient, dann der griechischen, deren Charakter sich vom Aramäischen zutiefst unterscheidet. Aber was in bestimmter Hinsicht neu erscheint, ist die Möglichkeit, diese Vielheit in einem viel größeren Maße anzuerkennen und aufzuwerten, einen auf globale Dimensionen erweiterten Pluralismus in Betracht zu ziehen¹⁵.

Das Zögern oder die Einwände gegen einen solchen Pluralismus scheinen wenigstens zum größten Teil aus einer Opposition zu kommen, die allzusehr zwischen den Begriffen Einheit und Pluralität unterscheidet. So erscheint uns diese Opposition mindestens als oberflächlich, aber ganz sicher als unwesentlich. Sie beruht zweifellos auf der Tatsache, daß die Beziehungen zwischen den zwei Begriffen weder immer hinreichend herausgearbeitet noch deutlich definiert sind. Müssen sie genau festgelegt werden?

Die Theologie ist eine Reflexion über den Inhalt des Glaubens. Nebenbei haben wir festgestellt, daß die theologische Erkenntnis ein sehr komplexes Wesen hat. Auf der einen Seite macht sie das göttliche Zeugnis der Offenbarung geltend, auf der anderen Seite die Ausführung rationaler Funktionen. Es zeigt sich sofort, daß sowohl der Glaube wie der Verstand die theologische Reflexion in Richtung auf eine objektive Synthese universaler Art ausrichten. Die Theologie, die sich einerseits auf die Identität der in der Person Jesu Christi vollkommen hervorgebrachten Offenbarung und andererseits auf die Universalität der Prinzipien des menschlichen Verstandes stützt, hat die Aufgabe, das göttliche Geheimnis zu erfassen, um es in seiner tiefen Bedeutung zu begreifen, gemäß den Worten des Apostels Paulus: «Und bittet, er möge euch aufgrund des Reichtums seiner Herrlichkeit schenken, daß ihr in eurem Innern durch seinen Geist an Kraft und Stärke zunehmt. Durch den Glauben wohne Christus in euren Herzen. In der Liebe verwurzelt und auf sie gegründet, sollt ihr zusammen mit allen Heiligen dazu fähig sein, die Länge und Breite, die Höhe und Tiefe zu ermessen und die Liebe Christi zu verstehen, die alle Erkenntnis übersteigt. So werdet ihr mehr und mehr von der ganzen Fülle Gottes erfüllt» (Eph 3,16–19).

Weit davon entfernt, einander zu widersprechen, erfordern und ergänzen sich Einheit und Pluralität in einer Art innerer und gegenseitiger Kausalität. Gemeinschaft des Glaubens – vielfäl-

tiges Lehren. Man macht sich zu oft eine ungenaue und unvollständige Vorstellung von den Dingen, wenn man diese Vielheit als immer und überall mit derselben Intensität und strengen Ausschließlichkeit gezeichnet ansieht. So ist es nicht, obwohl leider manchmal Überzeugungen, die zunächst nur das Kennzeichen der Originalität tragen, zu theologischen Gegensätzen und sogar zu Schismen degenerieren.

Offen gestanden handelt es sich hier nur um Unterschiede der Akzente, die nicht dazu genügen, unsere Glaubensgemeinschaft in dem einen oder anderen Punkt der geoffenbarten Lehre in Frage zu stellen, die sich aber, wenn sie auf die Ebene des Denkens wie auf die Ebene der äußeren Manifestationen des christlichen Lebens (Kult, Ethik, Institutionen...) übertragen werden als bemerkenswerte Unterschiede erweisen, die jeder einzelnen Kirche ein deutlich eigentümliches Gepräge verleihen. Das Wort Pius' XII. bleibt immer gültig: Gegenüber *allen* Kulturen erscheint die Botschaft des Evangeliums als Edelbaum mitten unter wilden Bäumen.

Wenn man so spricht, muß man überzeugender denn je behagen, daß sich die göttliche Botschaft an die ganze Welt richtet. Sie kann in ganz gleich welcher Sprache verkündet und verstanden werden, so wie dies auf griechisch, lateinisch, französisch, deutsch oder russisch schon geschehen ist. Vorausgesetzt, daß die Einheit des Glaubens (*fides quae creditur*) gewahrt wird, ist eine Theologie, die sich auf arabisch, chinesisches oder bantu ausdrückt, echte Theologie. Gott spricht nicht mehr mit einem Stamm oder einem auserwählten Volk, sondern mit der ganzen Menschheit¹⁶. Dieser Dialog, in dessen Zentrum Christus, der Erlöser, steht, kann nur dann weiterbestehen, wenn das Christentum alle Kulturen der Welt in seinen Dienst nimmt. Die Kirche ist nicht nur katholisch, weil sie allen Völkern zu allen Zeiten die Wahrheit bringt, sondern auch weil sie die Mithilfe aller Zivilisationen, den Beitrag aller Menschen verlangt, um die Reichtümer des ihnen anvertrauten Schatzes ans Licht zu heben, und die ewige Stadt Gottes zu erbauen. Das entspricht der expliziten Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, das fordert, daß in jedem soziokulturellen Großraum eine theologische Besinnung begonnen und unterstützt werde, die die Philosophie und Weisheit der Völker berücksichtigen soll¹⁷.

Eine letzte Bemerkung zum Schluß. Die Zeit der einzelnen, von einander abgeschottet ent-

wickelten Zivilisationen scheint abgelaufen zu sein. Die Menschheit tendiert immer mehr zu einer Weltzivilisation, die von der Gesamtheit der Menschen auf der Basis gemeinsamer Grundwerte errichtet ist. Diese Verallgemeinerung ist aber keine *Uniformierung*. In dieser sich vollziehenden kulturellen Vereinheitlichung wird immer noch Platz für eine gewisse Mannigfaltigkeit sein. Die Einheitszivilisation wird sich nicht auf dem Friedhof der Einzelzivilisationen erheben.

Den Bischöfen Afrikas liegt viel an diesem Prinzip, das sie 1974 so erklärten: «Im Geist der kirchlichen Gemeinschaft, zu der uns das Zweite Vatikanische Konzil einlädt, lenken die Bischöfe Afrikas und Madagaskars ihre Aufmerksamkeit auf die wesentliche und grundlegende Rolle der lebendigen christlichen Gemeinschaften: Priester, Ordensleute und Laien sind gedanklich und in der Tat mit dem Bischof vereinigt. Diesen Gemeinschaften, die im Leben ihrer Völker Gestalt angenommen haben und verwurzelt sind; kommt es in erster Linie zu, das Evangelium genau zu untersuchen, die vorrangigen Ziele der Seelsorge zu bestimmen und die Initiativen zu ergreifen, die sich angesichts der Mission aufdrängen, um im Glauben die traditionellen Elemente, die erhalten werden können, zu erkennen und gleichermaßen die Brüche, die für eine echte Durchdringung des Evangeliums in allen Bereichen des Lebens nötig geworden sind.» Und sie halten daran fest: «Jede Handlung zur Errichtung unserer Kirchen muß sich in ständiger Bezugnahme auf das Leben unserer Gemeinschaften vollziehen. Eben auf der Grundlage dieser Gemeinschaften bringen wir beim Zusammentreffen der katholischen Welt nicht nur unsere kulturellen und besonderen künstlerischen Erfahrungen ein, sondern auch eine eigene theologische Linie, die zugleich der wahren Tradition der Kirche treu ist, die aufmerksam für das Leben unserer christlichen Gemeinschaften ist, und unseren Traditionen und Sprachen, d. h. unseren Philosophien, mit Hochachtung begegnet» (Ad Gentes, Nr. 22; *Unitas redintegratio*, Nr. 14 und 17)¹⁸.

¹ Mit diesen Worten wandte sich Johannes XXIII. an den afrikanischen Episkopat, den er während des Konzils zu einer Audienz empfing.

² Kardinal B. Gantin, *Théologie africaine et catholicité: Bull. de Théol. Africaine*, Bd. VIII, Nr. 8 (1982) 187.

³ H. Maurier, *Théologie africaine francophone: Spiritus* 88 (1982) 227. Siehe auch unseren Beitrag: *La verità nella*

Teologia Africana: K. H. Neufeld (Hg.), *Problemi e prospettive di teologia dogmatica* (Ed. Queriniana, Brescia 1983) 445–469.

⁴ Ich zitiere einige Titel: M. P. Hebga, *Emancipation d'Eglises sous tutelle. Essai sur l'ère post-missionnaire* (Paris 1976); E. Fashole-Luke, R. Gray u. a., *Christianity in independent Africa* (London 1978); *Libération ou adaptation? La théologie africaine s'interroge* (Paris 1979); A. Nolan, *Jésus avant le christianisme, aus dem Englischen übersetzt* (Paris 1979); B. Adoukonou, *Jalons pour une théologie africaine. Essai d'une herméneutique chrétienne du vodum dahoméen*, 2 Bände (Namur/Paris 1980); T. Tshibangu, *La théologie comme science au XXe siècle* (Kinshasa 1980); J. M. Ela, *Le cri de l'homme africain. Questions aux chrétiens et aux Eglises d'Afrique* (Paris 1980); O. Bimwenyi Kweshi, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements* (Paris 1981); F. Eboussi Boulaga, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination* (Paris 1981); A. T. Sanon und R. Luneau, *Enraciner L'Evangile. Initiations africaines et pédagogie de la foi* (Paris 1982); E. J. Penoukou, *Eglises d'Afrique. Propositions pour l'avenir* (Paris 1984); E. Mveng, *L'Afrique dans l'Eglise. Paroles d'un croyant* (Paris 1986).

⁵ Malcolm McVeigh, *Afrika: Der Religionsbegriff in den christlichen Theologien Afrikas: CONCILIIUM 16* (1980/6–7) 433–437. Siehe auch G. Thils, *En dialogue avec l'«Entretien sur la foi»* (Neulöwen 1986).

⁶ *Témoins*, Bulletin de Théologie Africaine, offizielles Organ der Ökumenischen Vereinigung Afrikanischer Theologen (AOTA). Die Zeitschrift erscheint seit 1979 zweimal jährlich.

⁷ F. Eboussi Boulaga, aaO. 155–156.

⁸ Ich verweise auf A. Ngindu Mushete (Hg.), *Combats pour un christianisme africain. Festschrift für Prof. V. Mula-gu* (Kinshasa 1981).

⁹ O. Bimwenyi Kweshi, aaO. 386–387.

¹⁰ Siehe: *L'Eglise et la promotion humaine en Afrique aujourd'hui. Pastorale Ermahnung des Symposiums der Bischofskonferenzen von Afrika und Madagaskar* (Kinshasa 1985).

¹¹ J. M. Ela, *De l'assistance à la libération. Les tâches actuelles de l'Eglise en milieu africain: Foi et Développement* 83/84 (1981) 4–5.

¹² Zum Thema der ökumenischen Bewegung in Afrika vgl. J. E. Penoukou, *Eglises d'Afrique*, 107–126.

¹³ Zur Aktualität und Lebendigkeit der afrikanischen Religionen siehe u. a.: *Les religions africaines comme source de valeurs de civilisations. Colloque de Cotonou* (16.–22. Aug. 1972) (*Présence Africaine*, Paris 1972); *L'Afrique et ses*

formes de vie spirituelle, 2e colloque international du Centre d'Etudes des Religions Africaines (CERA) (Kinshasa 1983).

¹⁴ Vgl. das ausgezeichnete Werk von J. Jomier, *L'islam aux multiples aspects* (Kinshasa 1982).

¹⁵ Ein zu diesem Punkt sehr anregendes Werk: C. Geffré (Hg.), *Théologie et choc des cultures, Colloque de l'Institut Catholique de Paris* (Paris 1984).

¹⁶ Siehe die Gemeinschaftsarbeit der Internationalen Theologenkommission: *L'unité de la foi et le pluralisme théologique: La Doc. Cath. Bd. 63* (1966) Sp. 1740.

¹⁷ Siehe vor allem das Dekret *Ad Gentes*, Nr. 22.

¹⁸ *Promouvoir l'évangélisation dans la corresponsabilité. Déclaration des évêques d'Afrique et de Madagascar présents à la 4e Assemblée du Synode des Evêques* (1974): *La Doc. Cath. Nr. 1664* (1974) 995.

Aus dem Französischen übersetzt von Astrid Dehé

ALPHONSE NGINDU MUSHETE

1937 in Thsilundu (Kasai oriental) geboren. Studien im Kleinen Seminar von Mayidi (1960–1965), an den Universitäten Lovanium (Zaire), Löwen und der Sorbonne in Paris (1965–1973). 1972 Diplom in Sozialwissenschaften. 1973 Promotion zum Doktor der Theologie mit einer Dissertation über die religiöse Erkenntnis nach L. Laberthonnière. Derzeit Professor für Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät von Kinshasa. Gründungsmitglied der Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt (EATWOT). Seit 1979 verantwortlicher Herausgeber des Bulletin de Théologie Africaine, des amtlichen Organs der Ökumenischen Vereinigung afrikanischer Theologen. Veröffentlichungen u. a.: *Le problème de la connaissance religieuse d'après L. Laberthonnière* (1978); *Unité et pluralité de la théologie: Revue du Clergé Africain* (1966); *Foi chrétienne et raison historique chez L. Laberthonnière: Revue d'Histoire Ecclésiastique* (1974); *Authenticité et Christianisme en Afrique: Le Monde Moderne* (1976); *La vérité nella Teologia Africana: Problemi e prospettive di teologia dogmatica* (Ed. Queriniana, Brescia 1983); deutsch: *Die Wirklichkeit Afrikas in der afrikanischen Theologie* (1986); *Les thèmes majeurs de la Théologie Africaine: Bulletin de Théologie Africaine* (1986). Anschrift: B. P. 823, Kinshasa XI, Republik Zaire.