

«Verdorrtes Gebein wird wieder lebendig»

Engelbert Mveng

## Die afrikanische Befreiungstheologie

Die Gründer der Ökumenischen Vereinigung afrikanischer Theologen (Association oecuménique des Théologiens Africains: AOTA) haben ihre Erklärung von Accra mit folgendem Glaubensbekenntnis eingeleitet: «Wir wissen, die *afrikanische Einheit* ist eine Einheit von Geist und Seele. Es ist eine in ihrer geschichtlichen Realität untrennbare Einheit. Sie überwindet sogar die geographischen Schranken der zwischenmenschlichen Kommunikaton. Unsere Einheit ist Einheit in aktiver Teilnahme an der Gemeinschaft des ganzen Gottesvolkes. Sie verflüchtigt sich nicht im Nebel unbestimmter Allgemeingültigkeit. Wir haben aber auch erkannt: Die Einheit unseres Volkes ist bedroht! Wir beklagen alle diese Umstände, die die Festigkeit unserer tief verwurzelten Einheit zu erschüttern suchen, ganz gleich, ob es sich um wirtschaftlichen Boykott, um Manipulationen durch die etablierte Macht oder sogar um den Einbruch besonderer Lebensweisen handeln». Die Geschichte der afrikanischen theologischen Bewegung zeigt eines ganz klar: Hier herrscht eine innere Einheit. Sie wird durch den Kongreß von Accra bestätigt und voll angeeignet. Denn bei dieser Einheit geht es ja auch um das geschichtliche Los eines Volkes auf der Suche nach seinem Heil. Die besonderen Aspekte der schwarzafrikanischen Theologie lassen sich daher folgendermaßen darstellen:

a) *Sie ist eine Theologie des Volkes.* Sie verschafft dem Glauben und den Hoffnungen unserer unterdrückten Völker Ausdruck. Sie veranschaulicht die Glaubenserfahrung der lebendigen christlichen Gemeinschaften Afrikas. Sie ist also keine rein akademische Theologie, auch wenn einige ihrer Förderer im universitären Bereich wirken. Alle afrikanischen Theologen der Gegenwart sind Söhne des niederen Volkes, Söhne von Bauern, Handwerkern und Angestellten oder in ihrer afrikanischen Umwelt und Stammeszugehörigkeit tief verwurzelte Männer der kirchlichen Hierarchie. Sie sind Söhne dieser afrikanischen Kirche und deren lebendige Steine, einer Kirche, die nur aus der Lebenskraft ihres Blutes, ihres Mühens und ihres Glaubens heraus wachsen und gedeihen kann. Man wirft uns zwar vor, diese Theologie sei nicht in den einheimischen Sprachen niedergeschrieben. Wir antworten: Sie wird zuerst in den Dörfern und Stadtvierteln in einheimischen Sprachen gelebt und dann erst durch ihre eigenen, legitimen Erben, nämlich die afrikanischen Theologen, in fremde Sprachen übersetzt.

b) *Die afrikanische Theologie ist wesentlich umweltbedingt.* Ihre eigentliche Umwelt ist das ganze Afrika, so wie es heute von einem jeden von uns erlebt wird. Dieses Afrika hat eine lange Geschichte von Sklaverei, Kolonisation, Unterdrückung und Gewaltherrschaft hinter sich. Heute erstickt es unter dem Neokapitalismus, den Trockenperioden, dem Hunger, den Krankheiten, den politischen Krisen, den Staatsstreichen, den totalitären Regimes, der Mißachtung der Menschenrechte und anderen schweren Mißständen. Das ist das Umfeld der afrikanischen Theologie: dieses Leben unserer Staaten, unserer Völker, unserer Kirchen mit ihren zahlreichen schweren Aufgaben. Denn alles ist Aufruf zu großer Mühe: die Politik, die Wirtschaft, die Kultur und auch die Religion. Die Theologie ist eine spirituelle Mobilmachung. Sie will dem Gottesvolk helfen, diesen Herausforderungen standzuhalten.

c) *Die afrikanische Theologie ist eine Theologie der Inkulturation.* Unter afrikanischer Kultur verstehen wir jene Weltanschauung, jenes Verständnis vom Menschen und von Gott, das als Quelle der Inspiration und bewegende Kraft zu echtem Schöpfertum der Völker wirkt, dann nämlich, wenn das eigentlich Afrikanische sich in Kunst, in Religion, Wirtschaft, politischem

und sozialem Leben usw. zum Ausdruck bringt. Unter Inkulturation verstehen wir die Evangelisierung der afrikanischen Kultur. Das muß einerseits so geschehen, daß sich diese Kultur in das allzeit gültige christliche Erbe einfügt und fortführt, eben dieses Erbe immer «katholischer» zu gestalten; andererseits ist das Christentum so zu afrikanisieren, daß es zu einem wahren geistlichen und kulturellen Erbgut Afrikas wird. Hier liegt die eigentliche Aufgabe der afrikanischen Befreiungstheologie. Verlangt wird von jedem afrikanischen Theologen eine außergewöhnliche Kenntnis und Beherrschung der eigenen Kultur. Das ist eine der Hauptanforderungen zu diesem Zeitpunkt in der Geschichte der afrikanischen Kirchen. Es ist, wie man sagt, «die zweite Evangelisierung». Sie ist vollendet, wenn sich der Übergang von der Bekehrung einzelner Personen und Gruppen zur Christianisierung eines ganzen Volkes, seiner Lebens- und Denkweisen voll verwirklicht hat.

d) *Die afrikanische Befreiungstheologie ist eine ökumenische Theologie.* Es handelt sich hier bestimmt nicht um jene Institutionalisation der Kirchenspaltungen, die man in gewissen Ländern Ökumenismus nennt. Wir sprechen vielmehr von einer Dynamik zur Einheit, zur Versöhnung und Solidarität nach afrikanischem Sinn. Sie senkt ihre Wurzeln in die reine Tradition der Ahnen. Afrika muß seinen ökumenischen Weg selber finden. Es muß die verschiedenen, durch jahrhundertelange Rivalitäten, Spaltungen und Machtkämpfe geketteten Kirchen endlich befreien.

e) *Die afrikanische Theologie ist ein Kampf um spirituelle Befreiung.* Unsere Theologie öffnet den Weg zu einer Spiritualität der Befreiung. Es ist eine Spiritualität der Seligpreisungen.

Die Botschaft der Seligpreisungen verkündet den Bau des Reiches Gottes auf den Ruinen des Reiches der Welt. Das Reich der Welt wird aber vom Gesetz der Ungerechtigkeit und des Todes beherrscht; es bedeutet Besitz, Gewaltherrschaft und Unterdrückung. Es ist das Reich der Satten und Lachenden (vgl. Lk 6,25). Seine Resultate sind Armut, Elend, Ungerechtigkeiten und Tränen, Herzenshärte, Bosheit, Zwiespalt und Krieg, Unduldsamkeit und Verfolgung. Von diesem Reich müssen wir uns befreien, uns und unsere Brüder, um endlich das Reich Gottes aufrichten zu können, ein Reich, aus dem das Elend, die Ungerechtigkeit, die Unterdrückung, die Ge-

waltherrschaft und die Verfolgung verbannt sind. Es ist ein Reich der Wahrheit, der Freiheit, der Gerechtigkeit und der Liebe, eben das Reich, das die Seligpreisungen angekündigt haben. Es ist aber auch das Reich, das wir in uns selbst und um uns herum verwirklichen müssen. Die Spiritualität der Seligpreisungen und die Spiritualität der Befreiung sind eine einzige und unauflösbare Spiritualität. Freilich ist die Spiritualität der Seligpreisungen noch nicht die eschatologische Vollendung der Spiritualität der Befreiung, sondern erst ihre theologale Basis. Die Spiritualität der Befreiung integriert die politischen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Gegebenheiten, erlaubt aber auch, die vielfältige ideologische Einvernahme an den Opportunismus der «Zeitgemäßheit» zu überwinden und sich im universal Gültigen und geschichtlich Wahren einzugründen. Die Spiritualität der Befreiung liegt sowohl diesseits als auch jenseits der Befreiungstheologie. Sie öffnet innerhalb unser Befreiungskämpfe den Weg zur Begegnung mit dem Christus der Geschichte. Die Spiritualität der Seligpreisungen geht also alle Menschen an, die der Dritten Welt wie alle anderen, denn jeder hat zu wählen zwischen der Knechtschaft des Reiches dieser Welt und der Freiheit in der Freude, am Reich Gottes zu bauen. Die Spiritualität der Seligpreisungen bringt den allgemeingültigen Sinn der Befreiungstheologie deutlich zu Bewußtsein. Jeder Sünder ist ein in Jesus Christus zu befreiender Sklave. Die Befreiungstheologie wurde zwar in der Dritten Welt geboren; für uns Afrikaner ist sie aber in Wirklichkeit die aller echten und aufrichtigen Christen. Sie ist also *die* Theologie der universalen Kirche.

### *I. Ausmaß der afrikanischen Befreiungstheologie*

Die afrikanische Theologie ist unterwegs. Sie ist ein zunächst bloß aufgestelltes und noch unvollendetes Projekt, das sich erst im Verlauf seiner Entfaltung verwirklicht. Sie ist kein verborgener Schatz, kein unantastbares Depositum eines arroganten und versteinerten Dogmatismus.

Die afrikanische Theologie ist im Gegenteil als ein geistiges Erwachen der christlichen Gemeinschaften Afrikas ein Erwachen ihrer eigenen Glaubenserfahrung in Jesus Christus. Diese Erfahrung ist das erste. Der sie ins Wort bringende

Diskurs kommt hernach. Er muß nach Möglichkeit diese Erfahrung treu widerspiegeln.

Afrika ist heute ein zerstückelter und traumatisierter Kontinent. Das ist die harte Wirklichkeit. Viele von denen, die sich für die afrikanische Theologie interessieren, sehen sie unter dem Aspekt dieser Zerstückelung und stellen sie entsprechend dar. Hier sind vor allem drei große Bereiche zu nennen: das *englischsprachige Afrika*, das *französischsprachige Afrika* und *Südafrika*<sup>1</sup>. Es sind auch die Gebiete mit der intensivsten theologischen Tätigkeit.

### 1. Das englischsprachige Afrika

Es zählt die meisten *theologischen Institute*. Das gilt nicht bloß aufgrund der großen Zahl konfessioneller Gründungen zur Heranbildung der Kultdiener, sondern auch wegen des universitären Systems selber; ungefähr überall sind den staatlichen Universitäten Institute für Religionswissenschaften angegliedert.

Die große Mehrheit der 1984 in Afrika tätigen 450 Einrichtungen — sie werden in dem vom Lutherischen Weltbund veröffentlichten *Directory of theological institutions in Africa* aufgeführt — arbeitet im englischsprachigen Afrika. Das gleiche gilt von den 14 Verbänden mit theologischer Ausrichtung sowie von den im genannten *Directory* erwähnten theologischen Revuen und Fachzeitschriften. Besonders zu erwähnen ist das Bulletin der afrikanischen Theologie; es ist das Organ der Ökumenischen Vereinigung Afrikanischer Theologen.

Leider bremsen diese theologischen Einrichtungen oft das Aufblühen einer wahrhaft afrikanischen Theologie. Der Beitrag des englischsprachigen Afrika kommt weniger von Seiten dieser theologischen Institutionen; er ist vielmehr die Arbeit engagierter Theologen. Von ihnen (und ihren Werken) sind zu nennen:

J. Mbiti (Uganda), Nyamiti (Uganda), John Pobee, Kwesi Dickson (Ghana), Bolaji, Idowu, Eugen Uzukwu (Nigeria), Harry Sawyerr (Sierra-Leone), Sarpong (Ghana), Kalilombe (Malawi). Sie sind jetzt schon Klassiker<sup>2</sup>.

Sie arbeiten praktisch über die Themen, die man auch bei den Theologen des französischsprachigen Afrika wiederfindet: Bibel, afrikanische Religionen, Inkulturation, Befreiung, Ökumenismus, Christologie und Ekklesiologie.

Es ist üblich geworden, im heutigen Afrika zwei Kulturbewegungen einander entgegenzusetzen: die *African Personality* bei den englischsprachigen Völkern und die *Négritude* bei den Französischsprachigen. Ganz abgesehen davon, daß diese Bewegungen einer vergangenen Zeit angehören, ist ihr Gegensatz doch nur Formsache; der eigentliche Beweggrund ist für beide derselbe: Befreiungskampf des Schwarzen. Daß die Theologie des englischsprachigen Afrika von der des französischsprachigen verschieden sei, das kann man also nicht sagen. Es sind zwei Facetten der gleichen Wirklichkeit.

### 2. Das französischsprachige Afrika

Es erfreut sich einer sehr viel ausgiebigeren theologischen Produktion als das englischsprachige, obwohl ihm eine weitaus bescheidenere Zahl von theologischen Instituten zur Verfügung steht. Ich verweise auf die im *Bulletin de Théologie Africaine* (B.P. 823, Kinshasa XI, Zaïre) herausgegebene Bibliographie.

Außer den Knaben- und Priesterseminaren besitzt das französischsprachige Afrika nur noch zwei Fakultäten für katholische Theologie: eine in Abidjan (Elfenbeinküste) und eine in Kinshasa (Zaïre). Die Gründung einer dritten Fakultät in Yaunde (Kamerun) ist geplant. Die Protestanten ihrerseits haben je eine theologische Fakultät in Kinshasa, in Bangui, in Yaunde und in Tananarive. Von den 40 Universitätsinstituten für Theologie auf dem afrikanischen Kontinent befinden sich also 6 theologische Fakultäten in frankophonen Gebieten.

Es ist hier wie in der anglophonen Zone: Sehr oft trifft man die wahren Pioniere für eine afrikanische Befreiungstheologie nicht in den theologischen Instituten.

Doch ist gleichzeitig zu betonen, daß im französischsprachigen Afrika die Schwarzafrikabewegung (Bewegung für die *Négritude*) und danach die *Ökumenische Vereinigung Afrikanischer Theologen* viel zum Aufschwung einer echt afrikanischen Theologie beigetragen haben. Die katholische Theologische Fakultät von Kinshasa hat mit der konservativen Haltung der anderen theologischen Institute gebrochen und ist zu einem Zentrum schöpferischer theologischer Arbeit von erstaunlichem Ausstrahlungsvermögen geworden, von einer Dynamik, die in Afrika vermutlich ihresgleichen sucht.

Das *Bulletin Afrikanische Theologie* (Stimme der Ökumenischen Vereinigung Afrikanischer Theologen) hat sich zum besten Sprachorgan afrikanischen theologischen Denkens in der Welt entwickelt. Es bestehen also im ganzen gesehen doch einige günstige Umstände für einen Aufbruch und eine Ausbreitung der Befreiungstheologie im französischsprachigen Afrika und in der Welt überhaupt.

Alles das erklärt, warum in diesem Teil Afrikas die theologische Produktion reichhaltiger ist. Vielleicht sind hier mehr afrikanische Theologen an der Arbeit, mehr engagierte, militante, ja sogar polemisierende Theologen als bei ihren protestantischen Kollegen.

Wovon handeln sie in ihren Veröffentlichungen? Praktisch von den gleichen Themen und den gleichen Problemen wie ihre englischsprachigen Kollegen, oft aber unter anderen Gesichtspunkten. Zeitlich betrachtet geht es zuerst um die *schwarzafrikanische Kultur*. Sie beherrscht die Zeit zwischen 1945 und 1960, verbunden mit der Stiftung der *Afrikanischen Gesellschaft für Kultur* (*Société Africaine de Culture: SAC*) und der Gründung der Zeitschrift *Présence Africaine* (1947). Zu den bekanntesten Namen der damaligen Zeit gehören Aimé Césaire und L. S. Senghor, die Väter der *Négritude*; dann Alioune Diop, Generalsekretär der SAC und Gründer der Revue *Présence Africaine*, Scheich Anta Diop, Verfasser von «Nation Nègre et Culture»<sup>3</sup>, Keita Fodeba, Leiter des Balletts von Guinea (er hat in der ganzen Welt die schwungvolle guineanische Musik und Tanzkunst bekannt gemacht), Franz Fanon, Verfasser des Buches «*Peau noire et masques blancs*» (1952) und die ganze erste Generation der afrikanischen Romanciers. Männer der afrikanischen Kirche standen buchstäblich an der Front dieses kulturellen Ringens: Vincent Mulago, Alexis Kagame, Tharcisse Tshibangu, Robert Sastre, Meinrad Hebga<sup>4</sup>. Damals begann ich mit der Veröffentlichung meiner Beiträge zur afrikanischen Kunst in der Zeitschrift *Abbia* (Yaunde) und in *Présence Africaine* (1958).

Dieser Zeitraum war gewissermaßen der Höhepunkt der durch die Rückbesinnung auf das eigentlich und eigentümlich Afrikanische (die *Négritude*) entfachten Kulturrevolution.

Ein wichtiges Datum ist das Jahr 1956. In diesem Jahr erschienen nämlich *Lettre à Maurice Thorez* von Aimé Césaire, die (nicht angenom-

mene) Dissertation von Scheich Anta Diop über *Nation nègre et culture* und der Bericht *Des Prêtres noirs s'interrogent*. Die letztgenannte Veröffentlichung gilt als der Startschuß für die *Bewegung der modernen afrikanischen Theologie*. In Wirklichkeit liegt der Beginn aber in der schon 1948 im Verlag *Présence Africaine* erschienenen Arbeit des belgischen Franziskanermissionars Placide Tempels über *La philosophie Bantoue*<sup>5</sup>.

1950 folgt auf dieses Buch die Arbeit von Aimé Césaire. *Discours sur le Colonialisme*; 1951 der Artikel von P. Th. Theuws, *Philosophie Bantoue et philosophie occidentale*<sup>6</sup>; 1952 das Werk von Eugène Guernier, *L'apport de l'Afrique noire à la pensée humaine* (Paris 1952); 1954 die Dissertation von Vincent Nulago über *L'union vitale Bantu (...) face à l'union vitale ecclésiale* (Rom); 1955 die Arbeit von Alexis Kagame *De la philosophie bantu-rwandaise de l'être*<sup>7</sup>. Das Jahr 1956 ist auch das Jahr des ersten, durch *Présence Africaine* in Paris veranstalteten Kongresses der schwarzafrikanischen Schriftsteller und Künstler.

Zu dieser Zeit veröffentlichte eine Gruppe von elf aus Afrika und der Diaspora stammenden schwarzen Priestern auf eine Umfrage der *Présence Africaine* hin die schon erwähnte kleine, 288 Seiten umfassende Schrift *Des prêtres noirs s'interrogent*. Trotz des bescheidenen, ja sogar schüchternen Buchtitels wurde die Schrift bald zum ersten Manifest der modernen schwarzafrikanischen Theologie<sup>8</sup>. Der Grundgedanke des Buches ist unbestreitbar die Problematik der Inkulturation. Und dies sechs Jahre vor dem Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils, zwölf Jahre vor der lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Medellín (1968) und dreiundzwanzig Jahre vor Puebla (1979).

Die Herausgabe von *Des Prêtres noirs s'interrogent* trägt die Debatte über die afrikanische Theologie an die Öffentlichkeit. Die Bantu-Philosophie P. Tempels' hatte Skepsis, wenn nicht gar Ironie erregt: das Buch der schwarzen Priester provozierte in manchen Keisen eine gewisse Verärgerung. Man kann sagen, die Jahre 1956 bis 1970 waren die große Zeit der afrikanischen Theologie. Ihre Gegner stammten aus den Reihen der Missionare und der Fachleute für europäisch-amerikanische Theologie. Und es waren nicht die geringsten! Unter ihnen der Kanonikus Vaneste, einer der Gründer des Lovanium, Professor, dann Dekan des Instituts, das später zur katholischen theologischen Fakultät von

Kinshasa aufwuchs. Er streckte schließlich die Waffen und ging zur afrikanischen Theologie über<sup>9</sup>. Andere zeigten sich beunruhigt oder skeptisch, ein Frahay, ein Matthews, ein Murray oder ein Poulton zum Beispiel<sup>10</sup>. Diesen Leuten stellten die afrikanischen Theologen ihre Argumente, ihren Glauben und ihre Fachkenntnis als festes Bollwerk entgegen. Hier standen an vorderster Front Männer wie Tshibangu, Mulango, Kagame, Lufuluabo, Malula, Tchidimbo, Melga, Sanon und in ihrem Gefolge P. Mveng, Ngindu Mushete, Eboussi-Boulaga, Mudinbe, Ntabona u. a. — eine ganze Schar junger Philosophen und Theologen. Einige von ihnen verloren sich freilich in unfruchtbaren Diskussionen über die Möglichkeit eines afrikanischen Denkens oder Theologiesierens<sup>11</sup>.

Im Verlauf dieser Epoche erwirbt die afrikanische Theologie Bürgerrecht. Der afrikanische Kulturkampf gewinnt Vorsprung. Er siegt sogar in mancher Hinsicht. 1959 findet in Rom der zweite Kongreß der schwarzen Schriftsteller und Künstler statt. Zwei Gesprächsthemen werden ausgewählt: *Die Einheit der schwarzafrikanischen Kulturen* und *Die Verantwortung der Gebildeten*. Johannes XXIII. empfängt sie in Audienz. Andere kulturelle und theologische Ereignisse jener Jahre waren:

1962: *Présence Africaine* veröffentlicht am Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils den Beitrag *Personnalité africaine et catholicisme, eine Fortsetzung von Des Prêtres noirs s'interrogent* und zugleich eine Vorbereitung auf das Konzil. Daraufhin beschließt die Afrikanische Gesellschaft für Kultur die Herausgabe eines Bulletins: *L'Afrique au Concile*.

Unglücklicherweise blieb es bei dieser ersten Nummer. Inzwischen verstärkte sich aber in Afrika selbst die theologische Forschung. In Kinshasa, dem ehemaligen Leopoldville, werden 1964, 1965 und 1966 von der neuen katholischen Universität, dem Lovanium, drei theologische Wochen veranstaltet. Ihnen folgen 1968 das *Symposium über die afrikanische Theologie* und 1969 eine theologische Woche über das Thema *Erneuerung der Kirche und neue Kirchen*.

In diesem Jahr 1966 fand auch das erste, von Präsident Leopold Sedar Senghor in Dakar organisierte internationale Festival für schwarze Kunst statt.

Man kann also wirklich sagen, daß die afrikanische Theologie um das Jahr 1970 Bürgerrecht

erlangt hat. Gleichzeitig ist aber festzustellen, daß die afrikanischen Theologen bis in die Jahre 1976/77 hinein nur uneinheitlich arbeiteten. Einer der Gründe für diesen Mangel an Zusammenarbeit waren sicher auch die kolonialen Sprachgrenzen. Vom 5. bis zum 12. August 1976 trat in Dar-es-Salaam (Tansania) die konstituierende Versammlung der *Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt* zusammen. Bei dieser Gelegenheit kamen die afrikanischen Teilnehmer auf den Gedanken, eine ausschließlich afrikanische Vereinigung zu gründen. Im folgenden Jahr kam es dann in Accra (Ghana) anläßlich der ersten Zusammenkunft der *Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt* zur Gründung der *Association Oecuménique des Théologiens Africains (AOTA)*. Die Dynamik, die Ziele und Wirksamkeit dieser unserer jungen Verbindung sind nicht mehr unbekannt. Die afrikanischen Theologen kämpfen von nun an an einer geeinten Front, ob sie nun französisch, englisch, portugiesisch oder arabisch sprechen. Auch unsere Brüder aus Südafrika sind in unserer Vereinigung willkommen.

### 3. Südafrika

Hier ist es nun angebracht, die schwarzafrikanische Theologie Südafrikas zu behandeln. Sie hat sich während eineinhalb Jahrhunderten aus einer dramatischen Erfahrung heraus entfaltet, nämlich dem Entstehen der Unabhängigen Kirchen. Der Protest der verachteten, unterdrückten und versklavten Schwarzen blieb lange in den Ghettos der Sekten und «Stammeskirchen» verschlossen. Neu ist nun in Südafrika der offene Protest, den die Kirchen zu ihrer eigenen Sache erklären. Von nun an gilt die Theologie der Befreiung aller Schwarzen Südafrikas als einer der Höhepunkte christlicher Erfahrung der universalen Gültigkeit des Glaubens an Jesus Christus.

In dieser Entwicklung hat die schwarzafrikanische Theologie in ihrem heldenhaften Kampf um die Würde und kulturelle Eigenart des Schwarzen genauso wie auch die schwarze Theologie Nordamerikas sicher eine nicht unbedeutende Rolle gespielt. Ein Desmond Tutu, ein Alan Boesak haben immer wieder schon vor 1976 gelegentlich afrikanischer christlicher Konferenzen das Wort ergriffen. Sie vertraten in unseren Augen die leidende Menschheit Südafrikas. Sie vertraten aber auch die dortigen Kirchen,

Opfer der Spaltungen und Widersprüche des südafrikanischen Rassenwahns. Der durch «Black Power» in den Vereinigten Staaten hervorgerufene Schock trug dazu bei, unsere Brüder aus ihrer Absonderung herauszurufen. Aber schon 1976 bei der Gründung der *Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt* in Dar-es-Salaam haben wir einen dringenden Appell an unsere Brüder in Südafrika gerichtet, um endlich unsere Solidarität mit ihnen knüpfen zu können. Sie sind in Accra an unserer Seite, in jener Nacht des 20. Dezember 1977, als wir die *Ökumenische Vereinigung Afrikanischer Theologen* gründen. Ihre Namen? Alan Boesak und Gabriel M. Setiloane. In ihnen begegnen wir hier in Accra allen Schwarzen und allen Kirchen Südafrikas. Andere, jüngere und zahlreichere, sind noch gekommen, um sich in die AOTA einzureihen, ein Bongajalo Goba, ein Simon Maimela, ein Franck Chikane...

Alle diese Gefährten unserer beiden Verbände, der *Ökumenischen Vereinigung Afrikanischer Theologen* und der *Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt*, stehen heute an vorderster Front im Kampf um die Befreiung Südafrikas. Einer von ihnen ist der anglikanische Erzbischof von Johannesburg, Desmond Tutu, ein anderer Franck Chikane; er hat Dr. Beyers Naudé, wie Tutu Friedensnobelpreisträger, auf dem Posten des Generalsekretärs des Südafrikanischen Rates der Kirchen abgelöst. Zu diesen Gefährten gehört auch Simon Maimela, jetzt Koordinator der *Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt* für ganz Afrika. Es ist höchst bezeichnend, daß neulich die Journalisten einer französischen Illustrierten (*Figaro Magazine*) in ihrer verleumderischen Kampagne gegen die Befreiungstheologie in Südafrika nicht die Kapellen der *townships*, sondern verantwortliche Kirchenmänner von höchstem Rang aufs Korn nahmen. Es handelte sich um den Nobelpreisträger Dr. Beyers Naudé, damals Generalsekretär des Südafrikanischen Rates der Kirchen, und um Dr. Alan Boesak, den Vorsitzenden des Weltbundes der reformierten Kirchen und einen der Gründer der *Ökumenischen Vereinigung Afrikanischer Theologen*. Man hat sie als Vorkämpfer des «Christo-marxistischen Ökumenismus» karikiert<sup>12</sup>. Das *Figaro-Magazin* hat damit wohl unwissentlich die Tatsache illustriert, daß in Südafrika der Befreiungskampf von nun an Sache der amtlichen Kirchen ist.

## II. Der südafrikanische theologische Diskurs

Das Grundproblem Südafrikas ist die Rasse. Sie wird durch die Hautfarbe definiert. Somit sind auch für die schwarze Theologie Südafrikas Rasse und Hautfarbe das Grundproblem. Und da Rasse und Hautfarbe alle Bereiche des politischen, wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen und religiösen Lebens bestimmen, verfälschen sie die Bibel, prostituieren die *Evangelien*, spalten die Kirchen und säen überall Haß und Krieg. Erstes Ziel der südafrikanischen Befreiungstheologie ist daher die Vernichtung des Rassenwahns und des ihm entstammenden teuflischen Systems, der Apartheid.

*Die Bibel* erweist sich so als eine der wichtigsten Quellen für den schwarzsüdafrikanischen theologischen Diskurs. Die Bibel ist das geoffenbarte Wort Gottes; sie sagt uns, wer der *Mensch* ist und wer *Gott*. Der Mensch nach der Bibel ist der Mensch als Ebenbild Gottes geschaffen. Ob schwarz, weiß, gelb oder rot — alle sind nach Gottes Bild frei und gleich. Die biblische Anthropologie ist der Apartheid diametral entgegengesetzt.

*Der Gott* der Bibel, der Gott des Exodus, der Geschichtsbücher, der Propheten und Psalmen, der Weisheitsschriften und der Evangelien ist ein *befreiender und rettender Gott*. Er beschützt den Armen, Schwachen und Unterdrückten gegen den Unterdrücker, den Reichen, den Mächtigen. In Südafrika kann der Gott der Bibel nur auf Seiten der Unterdrückten stehen, das heißt auf Seiten der Schwarzen.

Die *Evangelien* zeigen uns, daß der Sohn Gottes im Geheimnis seiner *Menschwerdung* das ganze menschliche Dasein übernommen hat. In ihm sind fortan alle eins. Da ist nicht mehr Jude oder Heide, und wir fügen hinzu: nicht mehr Weißer oder Schwarzer. Die Apartheid ist ein wahrer Abfall von den Evangelien.

*Die Frohbotschaft* der Evangelien bringt uns das Reich Gottes nahe, das Reich der *Seligpreisungen*. Es ist ein Reich der Gerechtigkeit und der Liebe. Die Apartheid dagegen ist ein System des Hasses, der Ungerechtigkeit und Unterdrückung. Wie soll man einem solchen System gegenüber das Reich Gottes errichten? Welchen christlichen Sinn haben die Begriffe *Macht, Revolution, Gewalt, Versöhnung*? Auf welche konkrete Wirklichkeit verweisen sie?

Wie man sieht, handelt es sich um nichts geringeres als um eine afrikanische und umweltbe-

dingte Lektüre der Bibel. Der südafrikanische theologische Diskurs sieht sich einem Meer von Bosheit, Lüge und Gewalt gegenüber. Wie soll man durch eine so dichte Finsternis hindurch den heilschaffenden Plan Gottes lesen? Schon 1971 hat sich eine Gruppe von Pastoren die Frage gestellt. Sie haben alle den *Offenen Brief über den Nationalismus, den Nationalsozialismus und das Christentum* unterschrieben. Dieselbe Frage wird im September 1985 von jenen Theologen, Laien und Verantwortlichen der Kirchen wiederaufgenommen, die das *Kairos-Dokument* unterzeichneten. In beiden Dokumenten, dem *Offenen Brief* (1971) und *Kairos* (1985), zeigt sich das gleiche Bild des südafrikanischen christlichen Volkes. Es ist ein unter sich uneines, zögerndes, mitschuldigtes Volk mit nur einem kleinen Kern Unbedingter.

Die afrikanische Lektüre der Bibel ist in Südafrika in jeder Hinsicht befreiend sowohl für das unterdrückte Volk als auch für das angekettete und eingesperrte Wort Gottes selbst. Man kann behaupten, daß diese Weise, die Bibel zu lesen, seit der Gründung der Unabhängigen Kirchen im letzten Jahrhundert vom mythologischen Synkretismus eines Isaiah Shembe bei den Zulus, eines Mwana Lesa oder eines Bushiri (Taroki) bei den Kumas von Zaïre zur prophetischen Entschlüsselung der Zeichen der Zeit und zu den dramatischen Aufrufen des Kairos-Dokuments überging.

Die Lektüre der Bibel führt unweigerlich zur Frage nach dem Menschen. Es geht ja in Südafrika sehr wohl um die Frage: Was ist der Mensch? Das anthropologische Problem kann nicht mehr umgangen werden. Anthropologie ist aber Kultur im afrikanischen Sinn des Wortes, das heißt Auffassung vom *Menschen*, von der *Welt* und von *Gott*. Man glaubte ziemlich lange, die Kultur stehe in den südafrikanischen Befreiungskämpfen nicht an erster Stelle. Diese Meinung hat sich inzwischen gewandelt<sup>13</sup>. Der Kampf um Befreiung muß dort, wo die Unterdrückung mit einem Nein zur menschlichen Identität und Würde ihrer Opfer begann, mit einem entschlossenen Ja zu dieser Identität und Würde einsetzen. Das nennen wir Kampf um kulturelle Befreiung.

### III. Die Quellen der afrikanischen Theologie

Die Erklärung von Accra erwähnt fünf Quellen der afrikanischen Theologie. Das ist eher ein

Hinweis als eine erschöpfende Aufzählung. Die fünf Quellen sind: die Bibel, die traditionellen Religionen, die afrikanische Anthropologie, die Unabhängigen Kirchen und das afrikanische Kulturerbe.

#### 1. Die Bibel

Die afrikanischen Theologen wissen: Die Bibel ist das allen Menschen geoffenbarte Gotteswort. Sie gehen als Glaubende an die Bibel heran. Ihr Grundproblem ist ein *afrikanisches Verständnis der Bibel*. Die afrikanische Bibellektüre sucht zu erkennen, was Gott heute durch die Bibel zum afrikanischen Volk über dessen Leben und Schicksal sagt, hier in seiner Umwelt und seiner Lage als der eines schwachen, armen und unterdrückten Volkes. Eine solche Lektüre entdeckt das Wort Gottes als Botschaft des Heils und der Befreiung für jeden Menschen, jedes Volk. Der Gott der Bibel ist der Gott der Schwachen und Unterdrückten. Wir sahen das schon im Blick auf Südafrika. Wichtig ist zu betonen, daß der afrikanische Bibelleser nichts hinzufügt, nichts hinwegnimmt. Er gibt sich nur einfach der wesentlichen Wahrheit des Gotteswortes hin. Er hat den Befreiergott nicht in die Bibel hineingelesen, sondern darin gefunden. Das gleiche gilt von der Botschaft des Heils und der Befreiung. Das ist sogar das Wesen des Wortes Gottes selbst. Darum ist die afrikanische Lektüre der Bibel auch ein Kampf um die Befreiung des Gotteswortes, denn es ist durch das Bibelverständnis der Unterdrücker gefangengehalten und entstellt.

Die afrikanische Bibellektüre ist auch eine kritische und wissenschaftliche Lektüre. Die afrikanischen Theologen haben in dieser Richtung ein weitausladendes Forschungsprogramm aufgestellt. Sie haben im April 1972 in Jerusalem ihren ersten Kongreß über das Thema «Die Bibel und Schwarzafrika» abgehalten. Die Akten dieses Kongresses wurden veröffentlicht<sup>14</sup>. Letztes Jahr fand in Kairo ein zweiter Kongreß über das gleiche Thema statt<sup>15</sup>.

Die Bibel ist ein schriftliches Dokument, dessen mosaische Ursprünge in Afrika liegen. Sie ist nicht nur ein mit der Geschichte Israels verbindendes Dokument, die schwarzen Völker spielen auch eine bedeutende Rolle (z. B. die Heirat Moses mit einer kuschitischen Frau, einer Äthiopierin also, vgl. Num 12). Die Bibel ist

auch mit der Archeologie, der Linguistik und der Geschichte der Religionen des Vorderen Orients verknüpft. Zu keiner Zeit, in keiner Epoche der Geschichte des Altertums fehlte Afrika, und zwar Schwarzafrika, in diesem Konzert der Völker. Im ägyptischen Alexandrien wurde die Bibel zum ersten und einzigen Mal in der Antike in eine profane, nichtsemitische Sprache übersetzt. Und wiederum in dieser Stadt hat der Jude Philon die allegorische Bibelauslegung, ja die Exegese im modernen Sinn des Wortes überhaupt gegründet. Man kann sagen, die erste kontextuelle Lektüre der Bibel war eine afrikanische Lektüre, eben die der Gelehrten von Alexandrien. Die Bibel wirft verwirrende und beunruhigende Fragen auf. Die Begriffe *Rasse*, auserwähltes *Volk* und *Bund* können zugunsten der Unterdrücker extrapoliert, manipuliert und ihrem ursprünglichen Sinn entfremdet werden. Das ist tatsächlich geschehen. Dadurch sollten die Rassismen und Systeme der Herrschaft und Unterdrückung gerechtfertigt werden. Von nun an sind alle diese Begriffe durch eine kritische und zugleich afrikanische Relektüre zu sieben. Das ist ein Befreiungsvorgang für das Wort Gottes. Man darf nie vergessen, die Bibel trägt in ihrer Gesamtheit einen einzigen, großen Sinn in sich: sie ist die Botschaft vom Heil und von der Befreiung für die Schwachen, die Armen und Unterdrückten. Dieser Sinn strahlt auf alles andere in der Bibel über und folglich auch auf die Begriffe *Rasse*, auserwähltes *Volk* und *Bund*. Sie offenbaren die bevorzugte Option Gottes für die Schwachen, Armen und Unterdrückten, mit denen sich Israel identifiziert, nicht exklusiv, ja nicht einmal normativ, sondern paradigmatisch, um als Beispiel zu dienen. Der Übergang von der Dialektik *Jude/Heide* zur Dialektik *Herr/Sklave* ist ein Schwindel, der ausgemerzt werden muß. Die Begriffe *Rasse*, auserwähltes *Volk* und *Bund* sind umso komplexere biblische Realitäten, als sie Gegenstand unzähliger Manipulationen wurden. Die afrikanische Bibellektüre muß sie verbannen, entmythologisieren, entmystifizieren, befreien und ihnen ihre ursprüngliche Funktion und Bedeutung zurückgeben. Ein solches Projekt erfordert eine Relektüre nicht allein des geoffenbarten Gotteswortes selbst, sondern auch der gesamten abendländischen Zivilisation und deren Weltherrschaftsunternehmen, heute mehr denn je bedroht, weil es in eine kosmische und apokalyptische Phase tritt.

Es wäre ein Irrtum, wollte man glauben, die afrikanische Bibelinterpretation verstehe sich ganz von selbst. Das ist vielmehr ein unermesslich weites Forschungsprogramm. Es braucht Zeit. Es umfaßt so schwierige Fragen wie die afrikanischen Ursprünge des mosaischen Monotheismus, die befreiende Funktion der Religion auf den Gebieten der Politik, der Wirtschaft, des Sozialen und der Kultur, den Beitrag Afrikas zur geistigen und spirituellen Erneuerung der Menschheit von heute und morgen usw.

## 2. Die afrikanischen Religionen

Sie sind zusammen mit der Bibel eine der Hauptquellen der afrikanischen Theologie. Im Zentrum der traditionellen afrikanischen Religionen stehen nicht in erster Linie die Fragen über Gott. Der Gott des afrikanischen Monotheismus ist *ein Gott, den man schweigend anbetet*. Das Geschwätz der Menschen verstummt vor dem unsagbaren Geheimnis Gott. Dagegen handelt der afrikanische theologische Diskurs vom Schicksal des Menschen, vom Kampf zwischen Leben und Tod im Herzen eines jeden von uns und vom endgültigen Sieg des Lebens über den Tod. Die afrikanischen Religionen sind also Heilsreligionen. Die Initiationsriten sind Suche nach einem universalen Heilsweg, nach dem Weg, der zum Sieg des Lebens über den Tod führt. Das ganze Universum ist ein riesiges Kampffeld, wo es um Leben und Tod geht. Die Initiation lehrt den Menschen, im großen kosmischen Buch die Namen der Verbündeten des Lebens zu lesen und sie gegen den Feind, den Tod, zu mobilisieren. Der Mensch selbst wird hin- und hergerissen zwischen dem Lager des Lebens und dem Lager des Todes. Der Grund sittlichen Handelns liegt in der Wahl zwischen den beiden Lagern.

Man versteht, warum im traditionellen Afrika die religiöse Praxis ganz auf das Leben des Menschen und seinen «Daseinssinn» ausgerichtet ist, also auf Gesundheit und Krankheit, Geburt und Tod, auf das Weiterleben nach dem Tod, auf das Jenseits, auf irdisches Glück und Unglück, Erfolg und Mißerfolg, Fruchtbarkeit, Nachkommenschaft, Familie, Gemeinschaft und schließlich auf das harmonische Zusammenleben aller Glieder dieser Gemeinschaft, ja auf die Harmonie zwischen Mensch und All.



Der Ritus nimmt also einen wichtigen Platz ein innerhalb der traditionellen Religionen. Er ist die kosmische Feier der religiösen Erfahrung des Menschen.

Die traditionellen Religionen liefern dem afrikanischen Theologen die Grundstrukturen der afrikanischen religiösen Erfahrung, die Kategorien und Begriffe, die die religiöse Erfahrung einsichtig machen und das Geflecht aller im eigentlichen Sinn religiösen Rede weben. Die Frohbotschaft von Jesus Christus als Botschaft der Befreiung und des Heils und also als ganz eigentlich religiöse Botschaft kann die afrikanische Seele nur dann erreichen, wenn sie die einzige Sprache spricht, die das Volk versteht.

Doch ist auf einige grundlegende Aspekte der traditionellen afrikanischen Religionen aufmerksam zu machen. Diese Religionen sind tatsächlich *Heilsreligionen*; aber die Heilswege sind nicht immer die gleichen. Der sogenannte *Ahnenkult* ist eine Feier der Blutsverwandtschaft und des Familienlebens. Hier ist der Heilsweg eine *via communis*; sie führt zur Entfaltung und Vollendung jenes Lebens, das in der Familie den Lebenden und Verstorbenen gemeinsam ist. Wenn man von Inkulturation redet, darf man eines nie vergessen: der Übergang von der natürlichen, biologischen Familie zur Familie der *Gnade* und des *Bundes* mit Gott vollzieht sich auf diesem Niveau nicht ohne Schwierigkeiten. Die Frage lautet nicht: Was ist Natur, was ist übernatürlich? Die Frage ist eine ganz andere. Sie ist unumgebar, und die afrikanische Tradition hat sie sehr wohl begriffen. Das nämlich ist die Frage: Was ist das Selbst und was das Nicht-Selbst, der andere also? Was ist das Meine und was das des anderen? Wer ist der Verwandte und wer der Fremde? Der Überschritt vom Erkennen zum Angehören oder Aufgenommensein ist das Eigentümliche der Mysterienkulte und aller Initiationssysteme. Im Ahnenkult führt der Heilsweg zur Treue und zur Identifikation mit dem Ahn. In den Mysterienkulten und Initiationssystemen zielen Treue und Identifikation auf den «Ganz Anderen», den Fremden, zugleich Wohltätigen und Freimachenden, der notwendigerweise von anderswoher kommen muß. Der Eingeweihte muß den alten Menschen vernichten, um ein neuer Mensch zu werden. Er muß durch den Tod hindurch, um ins wahre Leben einzutreten. Er muß seine Familie verlassen und sich in eine andere Familie, die der Initiierten, eingliedern. Er

muß den Namen wechseln, eine andere Sprache reden, ein neuer Mensch sein.

Die Probleme der christlichen Bekehrung und Inkulturation bekommen auf dieser Ebene ihr volles Gewicht und ihre ganze Bedeutsamkeit. Jetzt können Christologie, Soteriologie und afrikanische Spiritualität eine echt afrikanische Sprache reden, ohne doch das Geheimnis der Begegnung des Menschen mit dem Ganz Anderen, in dem er sich vollendet, zu verraten.

### 3. Afrikanische Anthropologie

In meinem «*Essay d'anthropologie africaine*»<sup>16</sup> habe ich einige wichtige Aspekte der afrikanischen Auffassung der menschlichen Person hervorgehoben. Ich möchte hier nicht darauf zurückkommen, sondern lediglich ein paar Hauptgedanken in Erinnerung rufen.

a) Ausgangspunkt der Bantu-Philosophie ist nicht das Sein als Solches, sondern das *Leben*. Das Leben selbst ist aber keine einfache Wirklichkeit; es wird immer als der positive Pol in der Spannung Leben-Tod empfunden und begriffen. Diese Spannung ist es, die dem menschlichen Dasein in seiner tiefen Wirklichkeit und Wahrheit Form verleiht. Nun ist aber das menschliche Dasein das eigentliche Objekt der Weisheit, der Religion, der sozialen, politischen und kulturellen Einrichtungen, kurz gesagt, alles dessen, was man Kultur und Zivilisation nennt.

b) Die menschliche Person ist ein Wesen mit zwei Dimensionen, einer männlichen und einer weiblichen Dimension. In ihrer gegenseitigen Ergänzung bilden diese beiden Dimensionen die *menschliche Person*. Das Individuum ist keine Person, sondern unterwegs zum Personsein. Der Mann ist nichts ohne die Frau und die Frau nichts ohne den Mann. Fügt beide zusammen, und ihr habt eine Person im afrikanischen Sinn des Wortes.

Das so definierte Paar erscheint als das Prinzip, das Bild und die kosmische Erfüllung des Menschengeschlechts. Innerhalb dieser Wirklichkeit stellt sich die Frage nach der Frau. Diese ist nicht die Frage selbst, sondern die Antwort auf alle Fragen. Gesellschaft, Geschichte, alle politischen, wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen und religiösen Einrichtungen sind Abbild des Menschen in seiner doppelten Dimension Mann-Frau und in seiner dreifachen Dimension Vater-Mutter-Kind.

Diese Dialektik der *Monade* (Individuum), der *Dyade* (Mann-Frau) und der *Triade* (Vater-Mutter-Kind) beherrscht die ganze afrikanische Auffassung vom sittlichen Handeln. Und dieses Handeln ist nicht nur sozial und gemeinschaftlich, sondern auch kosmisch. Denn die menschliche Person ist nicht bloß Dyade und Triade, sie ist auch kosmisch, solidarisch mit dem gesamten Kosmos verbunden, mit der Welt der Geister durch ihre Seele, mit der materiellen Welt durch ihren Leib. Die menschliche Person teilt mit der Welt ein gemeinsames Geschick, wird mit ihr gerettet oder geht mit ihr verloren.

Eine solche Anthropologie wirft Licht auf eine ganze Reihe wichtiger theologischer Fragen.

— Wie steht es mit dem Übergang von der Moral des Individuums zur Moral der Person und der Gemeinschaft?

— Wie sieht der theologische Diskurs über die Menschwerdung aus, wenn diese nicht als ein punktuelles Ereignis betrachtet wird, sondern als die Aufnahme der Natur in ihrer Ganzheit und des menschlichen Daseins in seinen kosmischen, anthropologischen und geschichtlichen Dimensionen durch den Sohn Gottes selbst?

— Wie ist die Ekklesiologie vom mystischen Leib Christi als gelebte Erfahrung des inkarnierten Christus in der Totalität der menschlichen Natur und der Geschichte theologisch auszusagen?

— Wie kann die Theologie des Ritus und des Sakramentes dargestellt werden als Erweis und Feier der kosmischen Dimension der Menschwerdung des Gottessohnes, symbolisch gelebt und erlebt im Zeichen und im Bezeichneten?

Die triadische Auffassung der menschlichen Person begründet, so sagt man, den *Abnenkult*. Manche afrikanische Theologen zögern nicht, die *Rolle Christi* in der Heilsökonomie *unter der Gestalt eines Urabnen* darzustellen.

Aber der Initiationsweg bringt das Geheimnis des Übergangs vom Tod zum wahren Leben, vom Sündigsein zum Sein in der Gnade, von der Existenz als Kind der Verdammnis zur Existenz als Kind Gottes zur Aussage. Hier erniedrigt, ja vernichtet sich der Ganz Andere, der Sohn Gottes, um einer unter uns zu werden, damit wir mit ihm *Söhne Gottes* werden. Das Initiationsmysterium von Osiris oder Lyangombe ist ein Vor-Bild des Heilmysteriums, der Begegnung des Menschen mit Gott, des Sieges über den Tod in Jesus Christus von vielleicht leichterem Zugang für

das gemeine Verständnis des schwarzen Menschen.

#### 4. Die Unabhängigen Kirchen

Sie interessieren uns hier in ihrer Bedeutung für die Theologie, als *locus theologicus* also. Wir sprechen daher nicht von ihrer Entstehungsgeschichte. Sie sollen auch nicht als nachahmenswerte Modelle hingestellt werden. Tatsächlich sind die Unabhängigen Kirchen ja das unmittelbare Ergebnis eines unterdrückerischen Christentums. Weder darf es weiterdauern noch dürfen seine Fehlschläge wiederholt werden. Doch ist das geschichtliche Phänomen der Unabhängigen Kirchen wirklich eine theologische Frage. Sie ist objektiv zu untersuchen.

Der Kontext, in dem diese Kirchen entstanden, ist das vollendete Modell einer Welt der Unterdrückung, der Ungerechtigkeit und der Gewaltherrschaft. Der Rassenhaß und der Kolonialismus in Afrika sind für die mittellosen Schichten unserer Völker Anlaß, ja Weg zu einer tieferen Einsicht in das Geheimnis des befreienden Eingreifens Gottes in die menschliche Geschichte, mehr noch als es das Exil und die Knechtschaft Israels in Ägypten für die Kinder Abrahams waren, ein von innen heraus aufbrechendes Verständnis des Exodusgeheimnisses. Die Unabhängigen Kirchen versuchen mit verzweifelter Energie, diese Erfahrung darzuleben. Sie stellen damit radikal die grundlegenden Fragen nach der Würde des als Ebenbild Gottes geschaffenen Menschen, der Menschwerdung des Gottessohnes, der Universalität des Heils in Jesus Christus, der Kirche als *Corpus Christi Mysticum* usw.

Die Unabhängigen Kirchen sind theologisch bedeutsam nicht nur aufgrund der Fragen, die sie aufwerfen, sondern auch wegen ihrer Versuche, darauf Antworten zu geben. Tatsächlich bedeutet Unabhängige Kirche im Sinn dieser Gläubigen weder getrennte Kirche noch schismatische Kirche noch Sekte, sondern Idealform der Kirche Jesu Christi als Ort der Befreiung, der Erfüllung und des Bekenntnisses des Glaubens an Jesus Christus in der endlich wiedergefundenen Freiheit und Würde. Nur eine solche Kirche kann die Kirche Jesu Christi, die universale Kirche sein. Die ersten afrikanischen Gründer Unabhängiger Kirchen haben, freilich ohne Erfolg, versucht, sich innerhalb der weltweiten christlichen Gemeinschaft einen Platz zu erobern. Sie

wurden wegen ihres Bemühens, die Kirche aus der Knechtschaft des Rassismus und der Kolonialherrschaft zu befreien, aus der Geschichte weggestoßen, an den Rand gedrängt und in ganz unwürdige Ghettos verschlossen. Die ekklesiologische Frage bleibt demnach aktueller denn je gestellt, verdoppelt auch noch durch das ökumenische Problem. Die afrikanische Lektüre der Bibel, die Inkulturation des afrikanischen Erbes als wesentliche Dimension der Universalität der Kirche, das Problem der religiösen Freiheit in Afrika und einer echt afrikanischen Spiritualität sind ebenso viele durch die Unabhängigen Kirchen eröffnete Baustellen, die den Theologen auf den Plan rufen. Denn es handelt sich hier um den Aufbau der universalen Kirche, nicht einer Stammesekte. Die Abwesenheit Afrikas von der geschichtlichen Bühne muß ein Ende haben. Wir müssen heraus aus dem Ghetto. Wir müssen frei werden und frei sein, um auf unsere Weise zur ganzen Fülle des Leibes Christi, der Kirche, beitragen zu können.

#### IV. Die afrikanische Frau

Wie steht die afrikanische Frau in der feministischen Strömung, die zur Zeit die Welt durchflutet und zuweilen ganz schön durcheinander rüttelt? Die Frage ist schlecht gestellt. Nach der Meinung der vom 3. bis 9. August 1986 in Yaunde versammelten *afrikanischen Theologinnen* geht es nicht in erster Linie darum, einen Platz in einer Bewegung zu beanspruchen, die ohne sie und fern von ihnen und ihrem Alltag vom Stapel lief. Was wir oben sagten, daß nämlich die afrikanische Frau kein Problem sei, sondern die Lösung aller Probleme, das könnte man ja für einen Witz halten. Denn: Die Lösung der Probleme der anderen sein heißt, als Zielscheibe aller Fragen zu dienen, heißt wörtlich, die Last aller Probleme zu tragen.

Ein aufmerksamer Blick auf die traditionelle Gesellschaft und auf die sie begründende Anthropologie läßt erkennen, daß die Frau als notwendige zweite Dimension der menschlichen Person den *Sieg des Lebens über den Tod* bedeutet. In diesem Sinn kann man sagen, sie sei die Lösung aller Probleme. Eine solche Anthropologie ist voll weitreichender Folgerungen. Wir können uns hier leider nicht darüber verbreiten. Immerhin kann man ahnen, warum im traditionellen Afrika die Mutterschaft und der Dienst am

Leben in allen seinen rituellen Formen die weibliche Funktion hervorragend zum Ausdruck bringen. Die sozialen, politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Kämpfe der afrikanischen Frau gründen auf radikaleren Forderungen eben aufgrund der spirituellen Tiefe und Dichte dessen, um was es den Frauen eigentlich geht. Denn das Schicksal der Frau ist das Schicksal des Mannes, ist das Schicksal der Rasse, das Schicksal der Art, untrennbar mit dem Schicksal der Welt überhaupt verbunden.

Man kann im afrikanischen Milieu die *Beziehungen zwischen Mann und Frau* keineswegs mit dem Klassenkampf vergleichen. Und wenn die afrikanische Frau heute kämpft, um sich im politischen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Leben einen Platz zu erobern, so nicht eigentlich, um den Mann zu bekämpfen, sondern um ihre eigene männliche Dimension zu retten. Sie weiß ja: Ein Afrika ohne weibliche Dimension hat keine Zukunft.

Wir verstehen nun besser, wie wichtig die Stellungnahmen der afrikanischen Theologinnen sind. Die Kirche, die sie aus dem Abendland übernommen haben, ist ein Monstrum ohne Herz und Lungen, denn sie hat die Frau nicht an ihrem rechten Platz als Lebensspenderin bejaht. Die in Yaunde (Kamerun) vom 3. bis 9. August 1986 vereinten afrikanischen Theologinnen haben in aller Ruhe die große Debatte über *ihre Stellung in der Kirche und in der weltlichen Gesellschaft* eröffnet. Sie haben diese ganze Woche hindurch unter der Leitung und in der Kraft des Heiligen Geistes die Problematik einer Ekklesiologie des Volkes Gottes ohne Abstrich und Diskrimination in Angriff genommen, die zu einer Antwort führen könnte. Ihre Schlußfolgerung ist bescheiden. Sie ist eher eine neue Frage: «Die Erfahrung des geistlichen Lebens zeigt, daß Gott sich an jeden Menschen ohne Unterschied wendet. Ist das nicht eine Einladung an die Kirche, der Frau ihren wahren Platz in den kirchlichen Strukturen zurückzugeben?»

#### Schlußgedanken

Wir haben die afrikanische Theologie nur knapp umrissen. Unsere Darstellung ist daher unvollständig und viel zu summarisch. Das Wesentliche freilich ist gesagt. Fügen wir hinzu, daß die afrikanische Theologie auch an die geographische und kulturelle Weiträumigkeit und da-

her Zerstretheit unseres Kontinents gebunden ist. Verständlicherweise kommen zwischen den Afrikanern so vielfältiger Sprachen (Englisch, Arabisch, Französisch u.a.) selten wirkliche Kontakte zustande. Man kann das bedauern.

Die Fremdsprachen sind wahre Schranken für die Zusammenarbeit. Dazu kommt noch als Folge die kulturelle Zerstückelung unseres Kontinents. In dieser Hinsicht bleiben unsere theologischen Forschungen immer noch von fremden Kulturen geprägt.

Gerade um diese Hemmnisse zu überwinden, haben wir 1977 in Accra die Ökumenische Vereinigung Afrikanischer Theologen (die AOTA) gegründet. Ihr Programm war der Leitgedanke für den vorliegenden Beitrag. Die afrikanische Theologie bildet nunmehr von Südafrika über Madagaskar, Ostafrika, Zentralafrika bis Westafrika eine einzige und geeinte Front. Dieses Streben nach Einheit und Solidarität macht aber die regionalen und kulturellen Unterschiede nicht zunichte. Erwähnen wir noch, daß in der vorliegenden Arbeit auch methodische Probleme zur Sprache kamen, vor allem, was die Analyse der afrikanischen Umwelt angeht.

Immer wieder hat man gesagt: *Die afrikanische Theologie ist unterwegs*. Ja, sie ist Forschung und Projekt. Sie geht Schritt für Schritt voran. Es geht ihr nicht nur um den afrikanischen Kontinent. Es geht ihr eigentlich um die christliche Tradition selber. Dank der afrikanischen Theologie ist diese bereits daran, sich einer neuen Dimension ihrer Universalität zu öffnen.

<sup>1</sup> Vgl. Patrick Kalilombe, *Le thème de la libération dans la théologie africaine en pays anglophones: Documents inter-églises* (April-Juni 1985) 19-33.

<sup>2</sup> Zur Bibliographie aller dieser Autoren vgl. Ngindu Mushete, *Bibliographie de Théologie africaine dans le Bulletin de théologie africaine*, bes. BdVI, 12 (Juli-Dez. 1984) 390-399 u. folg. Nummern; vgl. auch P. Kalilombe, in: *Documents inter-églises* (1985) 35f.

<sup>3</sup> Scheich Anta Diop veröffentlichte nach *Nation Nègre et culture* (1956) nacheinander *l'Afrique Noire pré-coloniale* (1960), *Les fondements culturels, techniques et industriels d'un futur Etat fédéral d'Afrique Noire* (1960), *L'unité culturelle de l'Afrique Noire* (1960).

<sup>4</sup> Über die Veröffentlichungen dieser Autoren vgl. B. T. A. BdVI, 11 (1984) 141-151.

<sup>5</sup> Das Buch war zuerst in flämischer Sprache in Elisabethville, Belgisch-Kongo (heute Lubumbashi, Zaïre, erschienen).

<sup>6</sup> In: *Civilisation* (Brüssel), BdI, 3, 54-63.

<sup>7</sup> Brüssel, Académie Royale des sciences coloniales (Aus-

züge). Der vollständige Text wurde im folgenden Jahr 1956 veröffentlicht.

<sup>8</sup> Die Verfasser: V. Mulago, *Nécessité de l'adaptation missionnaire chez les Bantu du Congo*, u. *Le Pacte du sang et la communion alimentaire, pierre d'attente de la communion eucharistique*; J. Thiam, *Du clan tribal à la communauté chrétienne*; J. C. Bajeux, *Mentalité noire et mentalité Biblique*; E. Verdieu/P. Ondia, *Sacerdoce et Négritude*; G. Bis-sainthe, *Catholicisme et indigénisme religieux*; R. Dosse/R. Sastre, *Propagande et vérité*; R. Sastre, *Liturgie romaine et négritude*; Meinrad Hebuga, *Christianisme et égritude*; Alexis Kagame, *La littérature orale au Rwanda*; J. Parisot, *Vaudou et christianisme*.

<sup>9</sup> Vgl. *Débat sur la théologie africaine: Revue du clergé africain* 15 (Juli 1960) 333-352, der Beitrag von Kanonikus Vaneste auf Seite 346-352 unter dem Titel: *D'abord une vraie théologie*.

<sup>10</sup> F. Grahay, *Le décollage conceptuel, condition d'une philosophie bantu: Diogène* 52, 61-84; Mattews, *Can christianity survive in Africa?* Ministry 5, 97f.; F. Murray, *The church is universal: AFER* 7, 328-336; J. Poulton, *Post-christian Africa: AFER* 7, 75f.

<sup>11</sup> Über die Veröffentlichungen dieser Autoren und die Bibliographie dieser Periode vgl. das *Bulletin de théologie africaine*, BdVI, 11, 141-151, u. 12, 391-415.

<sup>12</sup> *Figaro-Magazine* vom Samstag, 17. 10. 87 und Samstag, 24. 10. 87. Exklusivumfrage unter dem Titel: *La Faucille et la Croix* (Sichel und Kreuz).

<sup>13</sup> Vgl. Patrick A. Kalilombe, *Le thème de la Libération dans la Théologie africaine en pays anglophones: Documents inter-églises* (1985) 29.

<sup>14</sup> Prof. Engelbert Mveng u. Prof. Zwi Werblowsky, *L'Afrique Noire et la Bible* (Jerusalem 1974).

<sup>15</sup> Kongreß Africa and the Bible, vom 14.-21. August 1987 in Kairo, veranstaltet durch die Ökumenische Vereinigung afrikanischer Theologen.

<sup>16</sup> In: *L'Afrique dans l'Eglise, Paroles d'un croyant*, 7ff. Lesenswert die Akten des vom 16.-20. September 1980 in Abidjan durch das Institut Catholique de l'Afrique de l'Ouest (ICAO) organisierten Kolloquiums über: *L'expérience religieuse africaine et les relations interpersonnelles*. Sondernummer von *Savanes et Forêts* (1982).

<sup>17</sup> Schluß des abschließenden Berichts über die Begegnung afrikanischer Theologinnen in Yaunde (3.-9. August 1986). Die Begegnung war durch die Association Oecuménique des Théologues du Tiers Monde (EATWOT) veranstaltet worden.

Aus dem Französischen übers. v. Arthur Himmelsbach

## ENGELBERT MVENG

1930 geboren. Seit 1951 Mitglied des Jesuitenordens. 1963 zum Priester ordiniert. Studierte an den Universitäten Dakar (Senegal), Namur und Löwen (Belgien), Lyon und Paris-Sorbonne (Frankreich). Grade: Licence ès Lettres classiques (Paris), Licence en Philosophie scholastique, Licence en Théologie, Doctorat d'Etat ès Lettres et Sciences Humaines (Sorbonne). Seit 1965 Lehrtätigkeit an der Universität Yaunde, Kamerun. Derzeit außerdem Generalsekretär der Ökumenischen Vereinigung Afrikanischer Theologen. Veröffentlichungen: Etwa zwanzig Titel aus den Gebieten Geschichte, Kunst, Anthropologie, Spiritualität, Dichtung und Theologie. Anschrift: Boîte Postale 1539, Yaunde, Cameroun.